الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

معهد أصول الدين
قسم العقيدة

محمد إقبال وآراؤه العقدية

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة

إعداد الطالب :
كمال جديش

إشراف الدكتور :
بشير بوجنانة

السنة الجامعية : 1417هـ
1997 / 1996

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

P. A. O : Computer & Electronic Center Ferdjioua, Tél : 04. 59. 85. 36

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر وتقدير

أشكر كل من ساعدني في إنجاز هذا البحث من قريب أو من بعيد ، وأخص بالذكر أستاذي المشرف د. « بشير بوجنانة » الذي أشرف على هذا البحث فكان لي نعم المشرف ، حيث شجعني على المضي فيه ، وشحذ همتي خاصة في أوقات الفتور .

كما أشكر عمال مؤسسة C. E. C. على التسهيلات التي قدموها لي من أجل إخراج هذا البحث .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهداء

أهدي هذا البحث المتواضع إلى :

* أمي وأبي رحمهما الله تعالى عرفانا بالجميل

* إلى الزوجة وفاء بالعهد

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على رسوله الكريم ، سيدنا محمد الصادق الوعد الأمين ، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه وسلك طريقه إلى يوم الدين وبعد :

لعل أبرز ظاهرة يمكن ملاحظتها في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين هي ظهور مصلحين في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي ، وطبيعي أن يختلف هؤلاء ، وكان هذا الإختلاف منصبا حول تقدير وسائل ومناهج الخروج من الإنحطاط والتخلف الذي عاناه المسلمون في هذه الحقبة .

فبعضهم ركز على ضرورة إصلاح نظم الحكم والقضاء على الإستبداد ورأى ذلك كفيلا باحداث النهضة والتحرر من الغرب ، والبعض الآخر تبنى منهجا مغايرا يعتمد على اقتباس طرائق الغرب في التنظيم السياسي والإقتصادي والإجتماعي والتربوي ، وهذا بالنظر إلى أن الأزمة وليدة غياب التنظيمات التي تغطي مختلف جوانب الحياة .

أما فريق ثالث فانه رأى أن الإنحطاط الذي يعانيه العالم الإسلامي ليس انحطاطا في جانبه السياسي والتنظيمي وحسب ، لكنه يمتد إلى أبعد من ذلك ، فهو يمس حياة المسلم الفكرية والعقدية بكل تشعباتها ، إلى الحد الذي أصاب ذاته بالفتور والضعف ، وفي تقديري فانه بحث مثل هذه المسائل ينطوي على أهمية كبيرة ، ذلك أن القضايا التي شكلت محور اهتمام هؤلاء المفكرين لازالت قائمة ، والوضع العام لم يتبدل ، بل إن التحديات التي كانت موجودة زادت شراستها ، وخطرها أصبح أشد ، فالرجوع إلى تجارب هؤلاء المفكرين يشكل زادا منهجيا لا غنى عنه لكل سعي في هذا الإتجاه .

وبعد إقبال الذي هو موضوع بحثنا أحد أقطاب الفريق الثالث ، إذ نجده اجتهد في البحث عن أسباب ضعف المسلمين ، ورأى أن السبب الأول هو ضعف إيمان المسلم بربه وبنفسه ، وبالأحرى غياب التفاعل بين ذات الفرد المسلم ومبادىء عقيدته .

ومن ثم اجتهد في هذا الإتجاه وسعى إلى وضع منهج جديد لبحث قضايا العقيدة الإسلامية ، وهذا الجانب من فكر إقبال نعتقد أنه لم يأخذ نصيبه من البحث ، وأغلب الدراسات حوله تناولته في بعده الفلسفي العام دون أن تلتفت إلى ربط آرائه الفلسفية بأصولها العقدية .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وأهم الدراسات التي مست هذا الموضوع ، كتاب " محمد إقبال مفكرا إسلاميا " لمحمد الكتاني ، ولكنه اقتصر على بعض الجوانب فقط دون أن يقدم صورة كاملة ، ومنها أيضا ما كتبه محمد البهي في كتابه " الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي " ، فمع أنها دراسة موجزة إلا أنها اتسمت بالدقة ، لكنها لم تحط بمختلف الآراء العقدية لمحمد إقبال ، ولا ننس تلك الدراسة المقارنة التي قدمها عطية سليمان أبو عادرة في كتابه " مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث " ، حيث اكتفى في أغلب الأحيان بايراد النصوص دون تحليلها .

من هنا جاء اهتمامي ببحث جانب الفكر العقدي عند إقبال وهذا البحث " محمد إقبال وآراؤه العقدية " ، هو محاولة للإجابة عن جملة من التساؤلات وهي :

من هو محمد إقبال ؟ وما هي أحوال عصره ومجتمعه ؟ كيف كانت علاقته بالتصوف الشرقي ، وما موقفه من الفكر الغربي الذي نهل منه وعاش في جوه زمنا ليس قصيرا ؟ ما هي معالم منهجه في تناول مسائل العقيدة الإسلامية ، وما هي مجمل آرائه في مباحثها ؟ وما موقفه في الحركة الفكرية والعقدية بين مفكري الإسلام في هذ العصر ؟ .

والذي حملني على اختيار هذا الموضوع هو ميلي إلى دراسة الفكر الإسلامي في مختلف فروعه ، خاصة ما تعلق منه بمباحث العقيدة الإسلامية ، ذلك أنه من خلال قراءاتي المتواضعة لإسهامات المتكلمين القدامى تبين لي مدى حرصهم على تثبيت العقيدة الإسلامية في نفوس المسلمين ، بكل ما يتطلبه هذا الهدف من جهد يبذل في مواجهة ما كانت تروجه الملل المخالفة من أباطيل ، حيث حملني هذا على تدبر حال من يواجهون تحديات أكبر ومخاطر أشد من علماء المسلمين في هذا العصر ، وقد كان اختياري لمحمد إقبال بالذات نابعا عن رغبة في ربط الصلة مع المفكرين المسلمين الهنود ، التي من مظاهر انقطاعها ، قلة الدراسات التي تجعل الحقل الإسلامي الهندي مجالا لها .

ولتحقيق الغرض من طرق هذا البحث رأينا أن نتبع منهجا تحليليا نقديا مع الإستعانة بالمقارنة أحيانا ، وقد كان سيرنا على هذا المنهج يتم بعرض رأي إقبال من خلال نصوصه وتحليلها ، ثم بيان قيمة رأيه ، وما ينطوي عليه من أوجه الحق ، وبيان مدى اتساقه مع مبادىء العقيدة الإسلامية ، وإذا استدعى الأمر قارنا رأيه برأي غيره من المفكرين المسلمين في القديم والحديث ، وأحيانا بآراء فلاسفة الغرب .

وقد كان اعتمادي في هذا البحث على مجموعة من المصادر والمراجع صنفتها كما يلي :

أ- المصادر : وهي جملة ما كتبه إقبال من شعر ونثر ، وركزت خاصة على كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ومنظوماته الشعرية التالية : أسرار اثبات الذات ورموز نفي الذات ، ورسالة الخلود وأرمغان حجاز ، وذلك لأنها احتوت أغلب آرائه في شؤون التجديد عامة .

ب- المراجع : وصنفتها صنفين :

1- كتب لباحثين مسلمين ؛ تناولوا فكر إقبال في سياق الفكر الإسلامي ، مثل الكتاب الذي سبقت الإشارة إليه ، محمد إقبال مفكرا إسلاميا لمحمد الكتاني ، إضافة إلى دراسات مختلفة استعنت بها في فصول البحث .

2- دراسات لباحثين غربيين : وهذه الدراسات تناولت فكر إقبال في سياق الفلسفة الغربية ، وقد أفادتني هذه الدراسات في تبين مدى تأثر إقبال بالفكر الغربي وأذكر منها على سبيل المثال مجلة فكر وفن .

وقد قسمت البحث إلى ستة فصول ، وكان الغرض من الفصل الأول " إقبال ، موطنه ، مولده ، نشأته وثقافته " ، تقديم مقاربة للظرف التاريخي الذي عاشه إقبال ، بكل ماله من تأثير على فكره وقد تعرضت في التمهيد لهذا الفصل إلى تاريخ الفتح الإسلامي للهند ، ومختلف الممالك التي تأسست بعد ذلك ، وركزنا على الإمبراطورية المغولية ، لكونها أهم وآخر الإمبراطوريات الإسلامية في الهند ، وقد قسمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث :

- المبحث الأول : تناولت فيه حالة الهند في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وحاولت من خلال ذلك تبين واقع العالم الهندي الذي عاشه إقبال في بداية حياته ، وهذا من منطلق أن الإنسان ابن بيئته .

- المبحث الثاني : وكان للحديث عن ظروف نشأته ، ومدى تأثير أسرته في مستقبله الفكري .

- المبحث الثالث : وكان غرضي منه بحث المصادر التي استقى منها إقبال ثقافته ، وكذلك مجمل ما ترك من آثار .

أما الفصل الثاني : " المعرفة عند إقبال " فتعرضت فيه لرأي إقبال في المعرفة ، وقسمته إلى ثلاثة مباحث :

- المبحث الأول : تناولت فيه منهجه في المعرفة ، وحاولت تبين المنهج البديل الذي اقترحه في مقابل رفضه لمنهج الثقافات القديمة والثقافة الغربية الحديثة .

- المبحث الثاني : وكان لبحث وسائل المعرفة عنده والتعرف إلى المكانة التي أولاها كلا من العقل والذوق .

- المبحث الثالث : مصادر المعرفة بينت من خلاله مصادر المعرفة التي يراها منبثقة عن دعوة القرآن الكريم .

أما الفصل الثالث : " منهجه في معالجة مسائل العقيدة الإسلامية " فقسمته إلى مبحثين :

- المبحث الأول : معالم منهجه ، حاولت فيه التعرف إلى معالم منهجه .

- المبحث الثاني : وجعلته لخصائص منهجه .

وخصصت الفصل الرابع للبحث في " الألوهية " وقسمته لأجل ذلك إلى مبحثين :

- الأول : تناولت موقف إقبال من أدلة الوجود الإلهي المشهورة .

- الثاني : وكان للبحث في الصفات .

وجعلت الفصل الخامس لبحث قضية الإنسان بدءا بوجوده ورسالته في الحياة إلى بحث مدى حريته ومصيره في خاتمة المطاف ، فكان هذا الفنصل على أربعة مباحث :

- الأول : تناولت فيه بداية الوجود الإنساني من خلال قصة الخلق ، والوقوف عند فهم إقبال لها .

- الثاني : تعرضت فيه لصورة المسلم المعاصر عند إقبال ، والصورة التي ينبغي أن يكون عليها .

- الثالث : كان للحديث عن الفعل الإنساني حسب فهم إقبال .

وأما الرابع : كان لبحث مسألة مصير الإنسان ، حيث تبين لي أن إقبال كانت له مواقف جد متميزة عن مواقف مفكري الإسلام في القديم والحديث .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أما الفصل السادس : " النبوة عند إقبال " فقسمته إلى مبحثين :

- المبحث الأول : وكان لبيان طبيعة النبوة وقيمة ختمها .

- المبحث الثاني : وكان للتعرف عن مواقف إقبال من أدعياء النبوة ، ونقصد بهم القاديانيين والبهائيين .

أما الصعوبات التي اعترضتني ، فأهمها تلك الناشئة عن كون إقبال شاعرا فيلسوفا ، إذ صعب علي التوفيق بين الآراء التي بسطها في كتبه النثرية وتلك التي تناولها بخياله الشعري ، وذلك للإختلاف بين لغة الفلسفة ولغة الشعر .

وفي الختام لا أدعي الكمال لهذا الجهد المتواضع ، بل إن باب البحث لازال مفتوحا وهناك جانب هام ينبغي الإنتباه إليه وربطه بالبحث في العقيدة ألا وهو جانب القيم الأخلاقية .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

إقبال : موطنه ، مولده ، نشأته وثقافته

تمهيد .

المبحث الأول : حالة الهند في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

المبحث الثاني : مولده ونشأته .

المبحث الثالث : ثقافته و آثاره .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد :

بلاد الهند مزيج من كل شيء ، والتنوع سمتها الغالبة ، فهي متنوعة في تضاريسها ومناخها ، لكن التنوع الذي أعطاها صبغة مميزة ، هو ذاك الذي يظهر على تركيبتها البشرية ، إذ نجم عن ذلك تنوع ثقافي ، ديني ومذهبي ، وكل ذلك جعل منها حصنا للحضارة متعدد المشارب ، " فقد كانت الهند خلال تاريخها القديم مهد حضارة راقية أشعت بنورها ، لا على البقاع القريبة منها فقط ، بل كذلك على بقاع في أقصى الأرض شرقا وغربا " (1) .

وكان من الطبيعي أن يهتم المسلمون بالهند ، ويوجهوا إليها أنظارهم لينشروا دعوة الإسلام التي أمروا بتبليغها إلى العالمين ، وقد تجسد اهتمامهم في وقت مبكر وبشكل رسمي تمثل في ارسال الحملات العسكرية ، التي كانت أولاها ما قام به محمد بن القاسم الثقفي (ت 98 هـ) في عهد الوليد بن عبد الملك ، حيث تمكن من وضع إقليم السند تحت الحكم الإسلامي لفترة من الزمن (2) ، كما ظهر ذلك في شكل غير رسمي من قبل التجار الذين ساهموا من جانبهم في نشر الإسلام (3) .

وقد فترت بعد ذلك قوة الاندفاع الإسلامي إلى داخل الهند عهدة من الزمن ، ولم يستعد المسلمون القدرة على التوسع في شبه القارة الهندية ، إلا بعد أن نمت قوة الإمارات والدويلات التركية شبه المستقلة في بلاد ما وراء النهر (4) ، وذلك لما اتجه محمود بن سبكتكين الغزنوي (5) جنوبا شطر شبه القارة الهندية ، وقد سار ابنه " مسعود بن محمود " على نهجه وقام بتأسيس مدينة " لاهور " في البنجاب ، وجعلها عاصمة له ، لكن هذا النشاط أعقبه فتور جعل هم الأسر التي حكمت الهند بعد ذلك منحصرا في الحفاظ قدر الإمكان على المماليك الإسلامية في وسط الإمارات الهندية المناوئة ، واستمر الوضع على هذا الحال إلى أن صار الأمر إلى التيموريين ، الذين وحدوا هذه المماليك تحت راية واحدة ، وتحت اسم واحد ، هو الدولة المغولية الإسلامية في الهند .

---

(1) عبد العزيز سليمان نوار ، الشعوب الاسلامية : الأتراك العثمانيون ، الفرس ، مسلمو الهند (بيروت : دار النهضة العربية ، 1973م) ص 505 .

(2) عبد العزيز سليمان نوار ، نفس المرجع والصفحة .

(3) عبد المنعم النمر ، كفاح المسلمين في تحرير الهند ، ط1 (القاهرة : مكتبة وهبة ، 1384هـ / 1964م) ص 19 .

(4) عبد العزيز سليمان نوار ، المرجع السابق ، ص 505 .

(5) محمود بن سبكتكين الغزنوي (ت 421هـ) ، قام بشن عدة حملات على الهند ، وصل إلى كشمير وفتحها سنة 409هـ ، ثم أعاد الكرة وحطم صنم سومنات ، فعرف لذلك بهادم الأصنام ، واسمه كثير الورود في شعر إقبال ، حيث كان يذكره رمزا للجهاد والعدل .

وقد عرفت الهند في عهد المغول استقرارا لم تشهده من قبل ، وساعد هذا الاستقرار على زيادة نشاط الحركة العلمية بشكل كبير ، ولعل ظهور علماء أمثال " أحمد السرهندي " (1) و " شاه ولي الله الدهلوي " (2) ، خير دليل على ذلك ، غير أن هذا الاستقرار بدأ يهتز بعد وفاة السلطان " عالمكير " (3) ، وأصبح كل أمير يسعى للإستقلال بامارته ، فأتيحت الفرصة لبعض الأمراء الهندوس والسيخ ليجمعوا الجيوش ويشنوا حروبا على الدولة الإسلامية ، ويقتطعوا منها أجزاء يحكمونها (4) .

و صاحب ذلك بدء التنافس بين الدول الباحثة عن المستعمرات ، فوجدت في الهند ضالتها ، واتخذت التعاون الإقتصادي ستارا تتستر به لتحقيق أغراضها ، وانشأت شركة الهند الشرقية البريطانية ، حيث تدخلت بريطانيا من خلالها في إدارة شؤون الإمارات المنتشرة في الهند ، ولكن هذه الحيلة لم تنطل على المسلمين ، ولم يبقوا مكتوفي الأيدي ، بعد أن اكتشفوا أن هذه الشركة تشكل خطرا عليهم ، من منطلق كونها تنفذ مخططات التاج البريطاني ، فتكتلوا تحت قيادة السلطان " تيبو " الذي كان ملكا على " ميسور " في الجنوب الغربي ، وتحت قيادة الأمير " سراج الدولة " في الشمال الشرقي (البنغال) (5) ، ولكن الإنجليز تمكنوا من التغلب عليهما بعد اللجوء إلى الغدر ، وذلك برشوة القائدين من قواد جيشيهما ، وقد ذكر " إقبال " هذين القائدين في شعره وهجاهما هجاء مقذعا ، ومما قاله فيهما : " جعفر من البنغال ، وصادق من الدكن ، هما عار للإنسانية ، عار للدين ، عار للوطن ، هما نموذج للجمود واليأس والنبذ ، ولاغرو فقد انهارت أمة من جراء عملهما ، ويا لها من أمة ، أمة حطمت قيد كل أمة ، ولكن قد هوى ملكها ودينها من عليائه ، أولست تعرف - يازنده-رود - أرض الهند ، تلك العزيزة على خواطر أصحاب القلوب ،

---

(1) أحمد السرهندي (1563م / 1624م) أحد مشاهير التجديد في الهند ، ولد ونشأ في عصر السلطان " أكبر " ، الذي حاول الجمع بين الأديان في دين واحد سماه "الدين الالهي" ، قاوم أحمد السرهندي هذه الضلالة ، وأعاد الاسلام إلى الهند ، وكان من ثمرة جهده الاصلاحي أن تولى الملك " شاه جهان " ، وبعده ولده " عالمكير " .

(2) شاه ولي الله الدهلوي (1110هـ - 1176هـ / 1699م - 1762م) هو أحد كبار المجددين في الهند ، سار على خطى أحمد السرهندي ، اشتهر بكتابه " حجة الله البالغة " .

(3) هو السلطان محي الدين أورنك زيب (1618م / 1707م) ابن شاه جهان ، عرفت الامبراطورية المغولية في فترة حكمه أقصى اتساعها ، أحيا التعاليم الاسلامية ، بعد أن تعرضت إلى الطمس والتشويه على يد " أكبر " ، عرفت الحركة العلمية في عهده نشاطا كبيرا .

(4) عبد المنعم النمر ، كفاح المسلمين في تحرير الهند ، ص 20 .

(5) عبد المنعم النمر ، المرجع نفسه ، ص 349 وما بعدها .

هي أرض تفيء الدنيا كلها، لكنها ما زالت إلى الآن تتسرغ في التراب والدم (...) من ذا الذي زرع في تربتها بذرة العبودية ؟ لاريب في أن هذا كله من عمل هذين الروحين الشريرين " (1) . و كان " إقبال " محقا في هجائه ، بالنظر إلى ما قام به هذان الخائنان من دور في هزيمة المسلمين والتمكين للإنجليز ، الذين بسطوا نفوذهم على الهند شيئا فشيئا ، ولقي المسلمون منهم معاملة وحشية ، إلى أن حاولوا التخلص منهم من خلال ثورة 1857م .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) محمد إقبال ، رسالة الخلود ، ترجمة : محمد السعيد جمال الدين (القاهرة : 1974م) ، ص 248 - 249 .

المبحث الأول : حالة الهند في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي

أولا : الحالة السياسية :

شكلت ثورة 1857م منعرجا حاسما في تاريخ الهند السياسي ، فقبل هذا التاريخ كان الإنجليز يتصرفون من خلال التدخل في شؤون الإمارات دون أن تكون لهم السلطة الفعلية مباشرة ، فقد كانوا يعمدون إلى تفريق كلمة الأمراء ، وإغراء كل أمير بالاستقلال ، وطلب الغلبة والقهر على غيره من الأمراء ، وكانوا يمدون من يستنجد بهم بالمال والسلاح ، حتى تحولت أراضي الهند الواسعة إلى ميادين للقتال (1) ، وبعد ثورة 1857م وفشلها ، حمل الانجليز المسلمين مسؤوليتها ، واستولوا على مقاليد السلطة ، وصار زمامها بأيديهم مباشرة ، وكان لابد أن يعقب هذا الفشل إحباط نفسي كبير ، نظرا لما كان الهنود - وخاصة المسلمون منهم - يأملونه من وراء هذه الثورة ، فغزا اليأس قلوبهم ، وفقدوا ثقتهم بأنفسهم ، وصار التخلص من سطوة الانجليز مطمحا بعيدا ، ولأن المسلمين كان لهم الضلع الأكبر في تلك الثورة ، ولعدم كفهم عن السعي لاسترداد سلطانهم الضائع ، كانوا تحت مراقبة الانجليز ، تتعرض قادتهم للمتابعة والسجن ، وكل أشكال التضييق .

وقد عمد الانجليز في انتقامهم من المسلمين إلى تقريب الهندوس ومنحهم امتيازات قصد كسبهم إلى جانبهم ، من أجل منع أي تقارب بينهم وبين المسلمين ، ولم يكتف الانجليز بهذا ، بل أيقظوا بذرة الحقد الموجودة عند السيخ على المسلمين ، وصار المسلمون بذلك عرضة للعدوان نتيجة التعصب الطائفي . وكل هذه الممارسات ساهمت في تأخر ظهور الوعي السياسي عند المسلمين بالقياس إلى الهندوس .

ثانيا : الحالة الإجتماعية .

الهند بلاد التناقضات الاجتماعية الشديدة ، وهذه التناقضات تأتي بالدرجة الأولى من تركيبتها البشرية المعقدة المتصلة بحبل وثيق بالمعتقدات السائدة ، التي تضرب بجذورها في أعماق التاريخ ، فليس هناك تجانس بشري في الهند ، فهي شبه قارة تقطنها طوائف مختلفة في أديانها ، ومختلفة في تنظيماتها الاجتماعية ، فالبراهمة على سبيل المثال يحتفظون بنظام طبقي عتيق العهد ينطلق من فكرة التفاوت بين البشر ، فأعلى الهرم أسياد نبلاء ، وأدناه عبيد منبوذون ، وفي

---

(1) محمد عبده ، الثائر الإسلامي جمل الدين الأفغاني ورسالة الرد على الدهريين ، (باتنة : دار الشهاب ، بدون تاريخ)، ص 59 .

مقابل هذا ، هناك المسلمون ، وقد كانوا قبل ذلك براهمة ، تحرروا من هذا الشكل من النظم ، وصار المنبوذ في التنظيم البرهمي يستوي مع سيده في التنظيم الإسلامي الجديد ، وكان لابد لهذا التناقض الصارخ أن يترك أثره على العلاقات الاجتماعية بين هاتين الكتلتين البشريتين ، فحصلت صدامات متكررة ، وعاشت الهند حروبا لا تنقطع .

وبعد أن صارت الكلمة في الهند للإنجليز ، استغلوا هذا التناحر وغذوه بما يخدم مصلحتهم عملا بقاعدة " فرق تسد " ، فقربوا الهندوس وأبعدوا المسلمين ، ولم يكن الانجليز لينكلوا بالهنود جميعا ، فان ذلك حري بأن يوقظ في نفوسهم الاحساس بسلطة الاجنبي أكثر ، ويحفزهم على دفع هذا العدوان ، وهو ما تنبه إليه " جمال الدين الافغاني " حين قال : " وقد علم الانجليز أن مجاوزة الحد في تعميم الاعتداء تنسي الأمم ما بينها من الاختلاف في الجنسية والمشرب ، فترى الاتحاد لدفع ما يعمها من الخطر ألزم من التحزب للجنس والمذهب " (1) ، وما نبه عليه " الأفغاني " هو ما وقع فعلا ، فتفرقت كلمة الهنود .

وقد انعكس هذا الوضع بشكل سلبي على حياة الهنود عموما والمسلمين خصوصا ، وانحط مستواهم المعيشي ، وعم الفقر وانتشرت الأمراض ودمر اقتصادهم ، وحوصرت أنشطتهم على اختلافها ، فتلاقى عليهم ثلاثي : الفقر ، المرض والجهل .

ثالثا : الحالة الفكرية :

صاحب تدهور الحالة السياسية والاجتماعية تدهور فكري كان نتيجة حتمية لذلك ، فبعد النشاط الفكري الذي كان سائدا أيام ازدهار الدولة المغولية ، جاءت فترة غلب عليها الضعف مع بدء تغلغل الانجليز ، ولقد كان لثورة 1857م أثر كبير على الحياة الفكرية ، فقد انتبه المسلمون الهنود إلى حالهم ، ورأوا من واجبهم تحسس موقعهم والاستجابة لتحديات الظرف ، وتحديد الموقف من الوضع الذي صاروا إليه ، وبدأوا بتأسيس المدارس لنشر العلم ، خاصة بعد أن شعروا بتأخرهم عن بقية الطوائف الأخرى في هذه الناحية (2) ، لكون هذه الأخيرة سبقتها في إرسال البعثات الطلابية لتلقي العلم في أوربا ، وأبرز حركة فكرية ظهرت في هذا العهد في أوساط

---

(1) محمد عبده ، جمال الدين الأفغاني ورسالة الرد على الدهريين ، ص 38 .

(2) أحمد أمين ، زعماء الاصلاح (الجزائر : موفم للنشر ، 1990م) ، ص 162 .

المسليمن ، هي حركة " أحمد خان " (1) ، و كانت آخذة بالمنهج الغربي ، بعد أن رأت النهج القديم بمؤسساته حكم عليه بالفشل ، ولم يعد بمستطاعه مواكبة التطور الذي يشهده العصر ، وأبرز ممثل لهذه الحركة هو مؤسسها سيد " أحمد خان " نفسه ، وقد أهله لهذه المهمة كونه كان التحق بخدمة الحكومة أمينا للسجلات في القلم الجنائي في " دهلي " ، وتعيينه قاضيا في مدينة " فاتح بور " من إقليم أكرا (2) ، حيث مكنته هذه المناصب التي شغلها من الإطلاع على معالم التداعي التي تعشش في باطن الإمبراطورية المغولية ، وهذا حين قياسها إلى الإدارة الإنجليزية ، ومزايا القانون البريطاني ، وعلى ذلك اقتنع أن السبيل إلى تقدم المسلمين هو الأخذ بمنجزات الحضارة الغربية ، وبنظمها السياسية والاجتماعية ، وكان يرى أن ما يدعو إليه يمثل المبادىء الحقيقية للقرآن كما يجب أن يفهم (3) ، فأسس لأجل نشر ما اقتنع به " جامعة على گره " (4) وذلك عام 1875م ، واشهر مربيها " شبلي نعماني " (5) والشاعر " حالي " (6) .

وبسبب ولاء " أحمد خان " للانجليز ودعوته الملحة للأخذ بعلوم الغرب من غير تحفظ ، وتفسيره القرآن تفسيرا خارجا عن أصوله ، جعل بعض المسلمين يتحفظون من آرائه ، وبعضهم الآخر يحذر منها ، ولعل أبرز من عارضه في آرائه : " جمال الدين الأفغاني " ، حيث اتهمه بأنه من أتباع مذهب الطبيعة وذلك في " رسالة الرد على الدهريين " ، كما اتهمه بترويض المسلمين ليكونوا فريسة سهلة للانجليز ، فيرى أن " أحمد خان " وأصحابه " كما يدعون الناس لنبذ الدين يهونون عليهم مصالح أوطانهم ، ويسهلون على النفوس تحكم الأجنبي فيها ، ويجهدون في محو آثار الغيرة الدينية والجنسية ، وينقبون على المصالح الوطنية التي ربما غفل الانجليز عن سلبها ، لينبهوا الحكومة عليها فلا تدعها " (7) . ولكن رغم النقد الذي وجه إليه من " جمال الدين الأفغاني " وغيره ، فإنه قدم خدمات كبيرة للمسلمين في الهند ، وكانت الجامعة التي أنشأها سببا في تخريج

---

(1) ولد أحمد خان سنة 1817م ، كانت ثقافته في أول عهده دينية خالصة ، اتصل بالانجليز وخدمهم ، (ت 1898م) .

(2) أحمد أمين ، زعماء الاصلاح ، ص 158 .

(3) يوهان فوك ، "إقبال وحركة التجديد الاسلامية الهندية" ، مجلة فكر وفن ، عدد 32 ، 1979م ، ص 33 .

(4) هذه الجامعة تحولت بعد التقسيم إلى الجامعة الاسلامية .

(5) شبلي النعماني (1274هـ - 1332هـ / 1858م - 1914م) من رجال الاصلاح الاسلامي في الهند ، انتدبه أحمد خان لتدريس العلوم العربية في جامعة علي گره سنة 1300هـ ، ساهم في إنشاء دار العلوم التابعة لندوة العلماء . انظر : خير الدين الزركلي ، الأعلام ، ط5 (بيروت : دار العلم للملايين ، 1980م) ، المجلد الثالث ، ص 155 .

(6) هو خواجة ألطاف حسين حالي ، ولد عام 1837م ، نال لقب شمس العلماء سنة 1904م ، توفي سنة 1914م .

(7) محمد عبده ، جمال الدين الأفغاني ورسالة الرد على الدهريين ، ص 110 .

جيل من المسلمين ، حمل راية الدعوة إلى النهضة وفق الإسلام الصحيح ، أمثال " شبلي النعماني " وغيره ، وقد اعترف " إقبال " بفضله على مسلمي الهند ، وكان عنوان اعترافه تأريخه لوفاته بآية من القرآن الكريم ، وهي قوله تعالى في سورة آل عمران : "إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ " (1) ، وهي بحساب الحروف 1315هـ (2) .

وخارج هذه الحركة التي تزعمها " أحمد خان " ، كانت جهود المسلمين الهنود مشتتة تحكمها الاجتهادات الفردية ، ولا تخرج عن النهج القديم ، سوى ما برز بعد ذلك من محاولات لتأسيس معاهد إسلامية على الطراز الحديث ، مثل دار العلوم " ديوبند " التي انشأتها حركة ندوة العلماء التي تأسست بدورها سنة 1893م ، وكان تأسيسها من قبل " محمد علي المونكيري " (3) ، عدا هذا ظل المسلمون يجترون القضايا التي طرحها القدامى ، وكانت النظرة السائدة أن " أعظم خدمة يمكن إهداؤها إلى الأمة هي أن يذيل ما كتبه الأولون بحواش وشروح " (4) .

رابعا : الحالة الدينية :

الهند بلاد الطوائف الدينية الكثيرة ، فيوجد بها البراهمة والبوذيون والجينيون ، وقد عاش المسلمون أقلية في وسط هذه الطوائف ، لكن المسلمين الهنود ، وكغيرهم في باقي مناطق العالم الإسلامي آنذاك ، كانت وضعيتهم في هذا الجانب سيئة ، حيث ضعف عندهم الاهتمام بالعلم الديني ، إلا ما كان من بعض الهيئات ذات الأثر المحدود ، وأغلبها امتداد للطرق الصوفية ، كما ضعف التدين النابع من سلامة العقيدة ، وبالمقابل انتشر التدين المطبوع بصبغة صوفية انعزالية ، تدعو إلى ترك الدنيا وإلى الفناء في ذات الله ، فساهمت في تكوين أجيال ضعيفة تفضل الانسحاب من الحياة على الخوض في معتركها ، وفي مقابل هذه الغيبوبة التي كان يعيشها المسلمون ، إزداد نشاط الجمعيات التنصيرية ، و" تحمس الحكام والولاة الانجليز لنشر المسيحية في طبقات الشعب الهندي " (5) ، وامتد لذلك ظل النصرانية ونفوذها امتدادا لم يشهده من قبل ،

---

(1) آل عمران ، آية 55 .

(2) الصاوي شعلان ومحمد حسن الأعظمي ، الأعلام الخمسة للشعر الاسلامي (بيروت : مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، 1402هـ / 1982م) ، ص 23 .

(3) أبو الحسن الندوي ، الصراع بين الفكرة الاسلامية والفكرة الغربية (الكويت : دار القلم ، 1405هـ / 1985م) ، هامش ص 61 .

(4) أبو الأعلى المودودي ، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (باتنة : دا الشهاب ، بدون تاريخ) ، ص 156 .

(5) أبو الحسن الندوي ، الصراع بين الفكرة الاسلامية والفكرة الغربية ، ص 59 .

فزاد عدد النصارى ، وصارت تعقد مجالس المناظرات بينهم وبين المسلمين ، وكان لابد للنشاط التبشيري أن يترك أثره على المسلمين الهنود ، ولعل أكبر أثر هو نشوء المذهب القادياني ورعايته من قبل الانجليز ، فبالنظر إلى التعاليم التي جاء بها يتبين لنا أن القادياني أخذ عن النصرانية وهو يضع مبادىء مذهبه ، فادعى بأن المسيح هاجر إلى الهند (1) ومات هناك ، وسمى القادياني نفسه المسيح الموعود (2) ، واستغل الانجليز هذا الانحراف من واحد يدعي الاسلام ، فبعد أن قدم إليهم خدمة كبيرة أساسها تفريق وحدة المسلمين ، والنداء بأن الجهاد قد نسخ ، حتى يأمن الانجليز جانب المسلمين ، جازوه بأن قدموا له الدعم وذلك برعاية حركته .

وعلى هذا نستطيع القول بأن سوء أوضاع المسلمين في مختلف نواحي الحياة في الهند ، مكن الانجليز من التسلل إلى كيانهم واحتلال مواقع متقدمة منه ، وهذا الاحتلال عمل على إدامة تلك الحال ، وسخر لذلك أدوات مختلفة ، وصار ذلك الوضع المتردي يشكل عقبة كؤودا تعرقل سير كل عمل إصلاحي ، وهو الوضع الذي نشأ في أجوائه " محمد إقبال " ، واجتهد من أجل تغييره .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) محمد البهي ، الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، ط6 (بيروت : دا الفكر ، 1973م) ، ص 47 .
(2) يسمي أحمد القادياني نفسه " المسيح الموعود " ، راجع المبحث الثاني من الفصل السادس .

المبحث الثاني : حياة محمد إقبال .

لم يكن المسلمون الهنود أحسن حالا من غيرهم من المسلمين في بقاع العالم ، حيث ركنوا إلى السكون ، واستسلموا للظروف بفعل عوامل مختلفة ، يأتي في مقدمتها الوقوع في أسر التصوف السلبي ، الداعي إلى هجر الحياة . في هذا الوقت ازدادت وتيرة النشاط من جانب الغرب الممثل في الانجليز ، ليحكموا قبضتهم على الهند إلى الأبد ، لكن غفلة المسلمين لم تدم مع يقظة بعض الضمائر التي دعت إلى الحياة والتخلي عن نزعة الفناء ، فكان أن هبت نسمة من نسمات الحياة تمثلت في زمرة من الرجال نذروا أنفسهم لخدمة بلادهم ، ومنهم " محمد إقبال " ، فمن هو ومن أين انحدر ؟ .

1- نسبه وميلاده :

يعود نسب " محمد إقبال " إلى أسرة برهمية ، وهذه الأسرة كانت تقطن قرية " لوهر " في كشمير ، اهتدت إلى الإسلام قبل ميلاد " إقبال " بثلاثة قرون ، هاجر أجداده إلى مدينة " سيالكوت " طلبا للرزق كعادة أهل كشمير .

وفي هذه المدينة ولد " إقبال " من أب يدعى " محمد نور " وأم تدعى "إمام بيبي " يوم 09 نوفمبر عام 1877م على الأرجح (1) ، وقد عرفت هذه الأسرة بالورع الشديد ، وليس ذلك غريبا عن بيئة هندية أديانها الرئيسية تدعو إلى تنسية الروح ، زيادة على انتشار الطرق الصوفية في أوساط المسلمين .

2- دور أبيه في تربيته :

ولد هذا الابن ونشأ في أسرة ترعاه وترقب نموه ، وتحرص على أن تكون نشأته دينية إسلامية نقية ، حيث اهتم الأب بغرس بذور الخير التي يدعو إليها الإسلام في نفس ولده منذ الصغر ، ولنترك " إقبال " يقص علينا مبلغ اهتمام أبيه به فيقول : " سائل كالقضاء المبرم طرق بابنا طرقا متواليا ، فثرت غضبا وضربته بعصا على رأسه ، فتبعثر ما جمعه بسؤاله ، والعقل أيام الشباب لا يفرق بين ضلال وصواب ، ورآني والدي فاغتم واربد وجهه وتأوه ، وسال الدمع من عينيه ، واضطربت روحي الغافلة ، وطار لبي ، قال أبي : تجتمع غدا أمة خير البشر ، تجتمع أمام مولاها ،

---

(1) أحمد معوض ، محمد إقبال ؛ حياته وآثاره (الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1980م) ، ص 09 وما بعدها .

ويحشر غزاة الملة البيضاء وحكماؤها والشهداء ، وهم حجة الدين وأنجم هذه الأمة ، والزهاد والوالهون ، والعلماء والعصاة ، ويأتي هذا السائل المسكين صائحا في هذا المحشر شاكيا ، فماذا أقول إذا قال لي النبي : إن الله أودعك شابا مسلما ، فلم تؤدبه بأدبي ، بل لم تستطع أن تجعله إنسانا ، فتمثل عتاب النبي الكريم ، ومقامي بين الخوف والرجاء ، تفكر قليلا يا بني ، اذكر اجتماع أمة خير البشر ، انظر يا بني إلى شيبي واضطرابي وقلقي ولا تقس على أبيك ، ولا تفضحه أمام مولاه ، إنك كم في غصن المصطفى ، فكن وردة من نسيم ربيعه ، خذ من ربيعه نصيبا من الريح واللون ، لابد لك أن تظفر من خلقه بنصيب " (1) .

وفي هذه القصة على فيها من خيال شعري نرى الأب يوجه ولده إلى التأسي بسيرة المصطفى – صلى الله عليه وسلم – ويدعوه إلى أخذ نصيبه من أخلاقه ، ولم يكن يقتصر على هذا فقط ، بل إنه كان يريده أن يتشرب روح القرآن ، وتشرب روح القرآن لا يكون إلا بالمعايشة المستمرة ، والتدبر الدائم لمعانيه ، و" إقبال " يقص علينا أيضا قصته مع القرآن ، وكيف أن أباه كان حريصا على أن يداوم الصبي على قراءته ، يقول " إقبال " : " يرجع الفضل في كل ما أنشأته من شعر أو نثر إلى توجيهات أبي رحمه الله ، فقد كنت تعودت أن أقرأ القرآن ، بعد صلاة الصبح ، وكان يراني والدي فيسألني ماذا أصنع ؟ فأجيبه بأنني أقرأ القرآن ، وظل على ذلك ثلاث سنوات متتاليات يسألني سؤاله فأجيبه جوابي ، وفي ذات صباح قلت له بعد إجابتي ، ولكن لماذا تسألني عن شيء أنت بجوابه عليم ؟ فقال : إنما أردت أن أقول لك ، إقرأ القرآن كأنما أنزل عليك " (2) .

3-دور والدته في تربيته :

لقد كانت أم " محمد إقبال " مدرسة بحق ، تلقى عنها ولدها معاني العفة والاعتماد على النفس ، فكانت سيرته من صنع أمه ، وخلال الخير من طبعها ، وقد قال في ذلك :

" سيرة الأولاد صنع الأمهات وخلال الخير طبع الأمهات " (3) .

وكانت أمه ورعة أشد الورع ، إلى حد أنها كانت تتحرج أن تأكل من وظيفة زوجها ، لأنه كان يعمل مع رئيس عرف بأكل الرشوة ، وقد ذكرها " إقبال " في شعره وقال فيها مادحا :

---

(1) عبد الوهاب عزام ، محمد إقبال : سيرته وفلسفته وشعره (لاهور : إقبال أكاديمي ، 1985م) ، ص 17 .
(2) الصاوي شعلان ومحمد حسن الأعظمي ، الأعلام الخمسة للشعر الاسلامي ، ص 10 .
(3) محمد إقبال ، الأسرار والرموز ، ترجمة : عبد الوهاب عزام (القاهرة : دار المعارف ، 1955م) ، ص 38 .

" ساميت النجم بتربيتك

وكان فخر الآباء والآجداد بيتك

كانت حياتك صفحة مذهبة في كتاب الكون

كانت قدوة في الدين والدنيا " (1) .

4- تعليمه :

تلقى " إقبال " تعليمه الأولي في البيت على يد والديه ثم شقيقه الأكبر " محمد عطا " ومدرسه الخاص شمس العلماء " مير حسن " (2) ، والشاعر " مرزا داغ " (3) حاكم ولاية دهلي ، كما تلقى تعليما دينيا صرفا في الكتاب ، حيث حفظ القرآن أو بعضه ، بعدها أدخل الصبي مدرسة البعثة الاسكتلندية في " سيالكوت " ليكون تحت رعاية "مير حسن" الذي كان متضلعا في الأدب الفارسي عارفا بالعربية (4) . وفي أثناء دراسته في هذه المدرسة كان ينظم الشعر ويرسله إلى شاعر الأردية الأكبر حينذاك " داغ " ، إلا أن هذا الشاعر طلب منه ألا يرسل إليه أشعاره ، لأنها لا تحتاج إلى تنقيح ، وقد تخرج " إقبال " من الكلية الاسكتلندية سنة 1895م ، وانتقل بعدها إلى " لاهور " ، حيث انتسب إلى كلية الحكومة ، فكان موضع اعجاب أساتذته وزملائه ، ونال عدة جوائز لتفوقه ، وبعد فراغه من الدرس ، تم اختياره لتدريس التاريخ والفلسفة في الكلية الشرقية في " لاهور " ، ثم نصب لتدريس الفلسفة واللغة الانجليزية بكلية الحكومة التي تخرج فيها .

5- سفره إلى أوربا :

لما كان " إقبال " يزاول دراسته في كلية الحكومة ، صادف أن درس الفلسفة على السير " توماس أرنولد " (5) ، فرأى فيه هذا الأخير تلميذا متطلعا لتحصيل العلم ، فشجعه على السفر إلى أوربا للمزيد من التحصيل ، فكان ذلك سنة 1905م ، حيث كانت وجهته

---

(1) عبد الوهاب عزام ، محمد إقبال : سيرته وفلسفته وشعره ، ص 18 .

(2) مير حسن ، من المنتسبين إلى آل البيت ، شغل منصب أستاذ اللغة العربية في كلية سيالكوت ، كان له أثر كبير في تأديب إقبال ، ولما عرض على إقبال لقب "سير" اشترط لقبوله أن يمنح أستاذه لقب شمس العلماء . عبد الوهاب عزام المرجع السابق ، ص 20 - 21 .

(3) هو نواب مرزا داغ ، حاكم ولاية دهلي (ت 1905م) ، كان شاعر الأوردية في عصره .

(4) عبد الوهاب عزام ، المرجع السابق ، ص 19 .

(5) توماس أرنولد (1864م-1930م) مستشرق إنجليزي ،اشتغل أستاذا للفلسفة في كلية لاهور ، كان واسع الاطلاع على الثقافة الاسلامية من كتبه : دعوة الاسلام ، Preaching of Islam .

جامعة " كامبردج " ، وفيها درس الفلسفة على أساتذة كبار ، وهناك حصل على شهادة في " فلسفة الأخلاق " ، بعدها التحق بجامعة " ميونيخ " ، حيث قدم أطروحته " تطور الميتافيزيقا في بلاد فارس " ، ثم رجع إلى لندن والتحق بمدرسة العلوم السياسية . وأثناء إقامته في أوربا لم يدخر " إقبال " جهدا في التحدث إلى العلماء والفلاسفة وتبادل الرأي معهم .

6- عودته إلى بلاده ونشاطه العلمي والسياسي :

بعد عودة " إقبال " إلى بلاده سنة 1908م ، اشتغل بالمحاماة في مدينة " لاهور " ، واعتزل العمل في الجامعة ، ورأى فيه تقييدا لحريته ، وحين سأله خادمه " علي بخش " : كيف يترك العمل الذي يتفق مع طبعه ، ويلائم رسالته إلى عمل شاق ليس يتماشى مع ما جبل عليه من حب القراءة ، والتأمل ، أجابه قائلا : " يا علي ، إن خدمة الانجليز المستعمرين عسيرة ، وأنا لا أتمكن من التحدث إلى تلاميذي في حرية ، أما في المحاماة ، فإني حر في أن أقول ما أشاء ، وأن أفعل ما أشاء " (1) .

و استمر " إقبال " يمارس المحاماة إلى أن اضطره المرض إلى تركها سنة 1934م (2) ، وفي أثناء ذلك لم ينقطع عن جو البحث الفلسفي في الجامعة ، فزيادة على أنه بقي أستاذا للفن إلى سنة 1920م ، كان يلقي المحاضرات في جامعات الهند ، ولعل أشهرها : المحاضرات الست التي ضمنها أغلب آرائه في التجديد المعنونة بـ : " تجديد التفكير الديني في الإسلام " ، وهي على جانب كبير من الدقة والعمق الفلسفيين .

كما لم ينقطع عن قرظ الشعر ، إذ استمر في استنهاض الأمة بأشعاره التي صارت تلهب حماس المسلمين الهنود ، ولعل أشهر قصائده التي صارت أنشودة المسلمين الهنود آنذاك ، تلك التي نظمها بعد عودته من أوربا وهي : الشكوى وجواب الشكوى التي مطلعها :

شكواي أم نجواي في هذا الدجى ونجوم ليلي حسدي أم عودي
أمسيت في الماضي أعيش كأنما قطع الزمان طريق أمسي عن غدي

---

(1) يحي الخشاب ، " إقبال : فيلسوف الباكستان وشاعرها " ، مجلة المجلة ، العدد 41 ، السنة الرابعة ، ص 15 - 22 .
(2) عبد الوهاب عزام ، محمد إقبال : سيرته وفلسفته وشعره ، ص 31 .

أما في المجال السياسي ، فمع أن " إقبال " قال عن نفسه : " إنه لم يكن سياسيا ولم يكن منشغلا بالسياسة ، وكان يعيش دائما بعيدا عن الأوساط السياسية ، وهو يحب أن يخدم قومه بالفكر والكتب والفلسفة والشعر " (1) . إلا أن هذا لا ينف عنه القيام ببعض الانشطة السياسية ، فقد كان يرى ما يعانيه المسلمون في مختلف شعب حياتهم من اضطهاد ، وهم أقلية يعيشون وسط قوة بشرية هائلة من الهندوس من جهة ، والانجليز من جهة أخرى ، وما كان ليسكت وهو يرى خطر الإبادة يحدق بأبناء ملته ، فزيادة على ما كان ينظمه من شعر حماسي دفعا للمسلمين وإثارة لحماسهم ، رأى أن يستجيب لطلبهم وينضم إلى هياكلهم السياسية ليستفيدوا من أفكاره في هذا المجال ، حيث لبى هذا الطلب بعد تردد كبير .

ولعل أكبر حدث سياسي في حياته ، هو انتخابه عضوا في الجمعية التشريعية للبنجاب سنة 1926م ، حيث أسهم إسهاما مرموقا في أعمال هذا المجلس ، فكان ممثلا أصيلا للمسلمين ، وتصدى للكثير من المسائل والموضوعات التي عرضت على الأعضاء (2) .

و كان يعز على " إقبال " أن يرى المسلمين متفرقين ، وبين قادتهم من يعمل من أجل تحقيق مكاسب سياسية شخصية في الوقت الذي يجري فيه الاعداد بين الهندوس والإنجليز لإرساء الديمقراطية الغربية التي فيها قضاء على كيان المسلمين في الهند ، مع أنهم يمثلون كيانا منفصلا عن باقي الهند في مشاعرهم ومبادىء حياتهم ، وانطلاقا من إيمانه بتميز المسلمين في فهمهم للوطنية ، رأى أن هذه الأخيرة لا تقوم على أخوة الماء والطين ، بل تقوم على وحدة الدين ، وسخر جهده في هذا الاتجاه ، فكان خطابه المدوي الذي ألقاه حين كان رئيسا لجامعة مسلمي كل الهند سنة 1930م خير معبر عن ذلك ، إذ أعلن استحالة العيش بين أمتين مختلفتين : أمة الهندوس وأمة المسلمين ، وأعرب عن رغبته في رؤية الجزء الشمالي الغربي من الهند في شكل دولة مسلمة هندية موحدة (3) . لكن هذا الاقتراح لم يلق صداه حينذاك ، إذ بقي المسلمون يرون إمكانية التعايش بينهم وبين الهندوس في دولة كبرى هي الهند ، وكان هذا هو رأي الرابطة التي يتزعمها

---

(1) محمد لطفي جمعة ، حياة الشرق : دوله وشعوبه وماضيه وحاضره ، (دار إحياء الكتب العربية ، بدون تاريخ) ، ص 216 .
(2) أحمد معوض ، محمد إقبال : حياته وآثاره ، ص 178 .
(3) أحمد معوض ، المرجع نفسه ، ص 172 .

" محمد علي جناح " (1) . ومع ذلك بقي " إقبال " على موقفه ، وكرر اقتراحه سنة 1932 ، وكان يرى فيه الحل الوحيد الممكن ، وقال بعد أن ذكر باقتراحه : " وإنني لأنتظر حتى تكشف التجربة حكمة هذا الاقتراح أو لا حكمته " (2) .

وحين سئلت قيادة الرابطة عن مشروع " إقبال " سنة 1933 م أمام لجنة إصلاح الدستور أجابت : إنه مشروع خيالي غير عملي ، وهو لا يعدو أن يكون حلم تلاميذ (3) .

لكن التجربة أبانت حكمة اقتراح " إقبال " ، ويظهر ذلك حين تبنت الرابطة مبدأ استقلال الباكستان سنة 1940م (4) ، وهو ما تحقق فعلا بعد ذلك بسنوات .

وبعد الإستقلال ، ونظرا لما أعقبه من عدم إدراك لما ينبغي أن تؤديه هذه الدولة الفتية في تجسيد آمال المسلمين ، جعل الذين كانوا يدعون إلى الوحدة يقولون : " أين هي الدولة الإسلامية التي أحيت التعاليم الإسلامية والنظم الإسلامية ؛ وقدمت للعالم المثل الحي على صلاحيتها وحيوتها وقدرتها على تكوين المجتمع الاسلامي الفاضل ؟ وأين وأين مما بشر به " إقبال " والداعون لباكستان ؟ لا وجود له حتى الآن ، والداعون إليه قد لاقوا مصيرهم في السجون ومنهم أعضاء الجماعة الإسلامية ورئيسها السيد " أبو الأعلى المودودي " (5) . وهؤلاء أنفسهم يقولون إن قيام دولة باكستان لم يجلب سوى المآسي للمسلمين ، فالآلاف منهم قتلوا والملايين شردوا ، ولازالت مأساة كشمير قائمة إلى الآن ، وهي تهدد الاستقرار في شبه القارة الهندية ، وهؤلاء كان " إقبال " قد أجابهم حين قال في ما معناه : تولد الدول في خيال الشعراء وتموت على أيدي الساسة (6) .

---

(1) عبد المنعم النمر ، كفاح المسلمين في تحرير الهند ، ص 192 .
(2) أحمد معرض ، محمد إقبال ؛ حياته وآثاره ، ص 184 .
(3) عبد المنعم النمر ، المرجع السابق ، ص 192 .
(4) عبد المنعم النمر ، المرجع نفسه ، ص 186 .
(5) عبد المنعم النمر ، المرجع نفسه ، ص 239 - 240 .
(6) مانويل ڤايشر ، " محمد إقبال وعلاقته بالثقافة الغربية " ، مجلة وفن ، عدد 32 ، ص 05 .

مرضه ووفاته :

تزاحمت العلل على جسد " إقبال " المرهق ، إزاء ما قدم من جهد ، فبح صوته سنة 1935م ، وأصيب قلبه بضعف ، كما كان يعاني الربو والتهاب في الحنجرة ، وأصابه الماء الابيض فذهب ببعض بصره ، وفي يوم الخميس 21 أفريل في الساعة الخامسة والنصف صباحا سنة 1938م أسلم روحه إلى بارئها ، فأقفلت المدارس والجامعات حدادا عليه (1) .

ومما قال قبل وفاته بوقت قليل :

" الأنغام التي مضت ، قد تعود أو لا تعود

قد تهب رياح الحجاز ، أو لا تهب

انتهت أيام هذا الفقير

وقد يأتي عالم آخر بالأسرار أو لا يأتي " (2) .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) هانس - هاسوفرن فلتهايم ، " المقابلة الأخيرة مع إقبال " ، مجلة فكر وفن ، عدد 32 ، ص 57 .

(2) محمد إقبال ، أرمغان حجاز ، ترجمة : سمير عبد الحميد ابراهيم ، ط1 (لاهور : المكتبة العلمية ، 1396هـ / 1976م) ، ص 179 .

المبحث الثالث : ثقافته و آثاره .

أولا - مصادر ثقافته :

إن من يتناول ما تركه " محمد إقبال " من آثار يرى من خلالها تزاحما كبيرا لأفكار متعددة المشارب ، وذلك يدل على أن الرجل كان على سعة اطلاع وإحاطة بالثقافة العالمية ، فهو لا ينفك يذكر فيلسوفا من هنا وآخر من هناك ، ولا يجد حرجا مثلا في أن يقارن فكرة لدى " زرادشت " بأخرى عند " شوبنهاور " ، أو تلك التي عند " الغزالي " بنظيرتها عند " كانط " ، والسبب في هذا إنما يعود إلى تنوع المنابع التي استقى منها ثقافته ، وهو ما يجعل حصر مصادر ثقافته بكل دقة جد عسير ، وهو ما سنحاوله فيما سيأتي .

1- المصدر الإسلامي :

" محمد إقبال " مسلم قبل كل شيء ، وقد كانت ثقافته إسلامية خالصة في أول عهده ، مما جعل كتاباته وأشعاره اللاحقة ، وعمله لا يخرج من هذه الدائرة ، دائرة الثقافة الإسلامية والتجديد انطلاقا منها ، ويمكننا أن نرجع مصادر ثقافته الإسلامية إلى ما يلي :

أ - القرآن :

كان " محمد إقبال " على صلة كبيرة بالقرآن الكريم ، وقد مر بنا كيف أن أباه ، كان يوصيه بأن يقرأ القرآن كأنما أنزل عليه ، وتظهر هذه الصلة الكبيرة في أشعاره المختلفة ، التي لا تكاد تخلو واحدة منها من أثر القرآن الكريم ، فنراه يستعير المصطلحات القرآنية ويضمن معانيه في أشعاره إلى حد يجعلنا نقول إن أغلب شعره تفسير للقرآن الكريم ، ومن لا معرفة له بالقرآن يعسر عليه فهم شعره ، وهذا ما يجعل حصر تأثير القرآن الكريم في شعره كله صعب المنال ، فهو على سبيل المثال يوظف الآيات القرآنية ويضمنها ، ويستخدم أسماء الأنبياء لتوضيح مقاصده ، بل ويجعل " لا إله إلا الله " (1) ، " اللَّهُ الصَّمَدُ " ، "لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ" (2) عناوين لقصائده ، ولم يتوقف تأثير القرآن الكريم عند هذا الحد ، بل إن كثيرا من آرائه الفلسفية التي تمثل خلاصة تجربته التجديدية مأخوذة من القرآن الكريم ، ويتعلق الأمر على الخصوص بالأساس الذي

---

(1) محمد إقبال ، ماذا نصنع يا أمم الشرق ، ترجمة : محمد أحمد غازي ، والصاوي شعلان ، ط1 (دمشق : دار الفكر ، 1408هـ / 1988م) ، ص 54 .

(2) سورة الاخلاص ، آية 02 ، 03 ، انظر : محمد إقبال ، الأسرار والرموز ، ص 142 .

تقوم عليه فلسفته المتمثلة في " الذاتية " . كما أنه لم ينس أن يعنون بعض دواوينه بعناوين مأخوذة من القرآن الكريم ؛ مثل " ضرب كليم " ، " صلصلة الجرس " ، " جناح جبريل " وغيرها .

ب - السنة النبوية :

كما تأثر " محمد إقبال " بكتاب الله ، تأثر بسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - أيضا ، ويظهر هذا التأثر في توظيفه للعديد من الأحاديث الشريفة ، سواء في شعره أو نثره ، فهو كثيرا ما يشير إلى قوله - صلى الله عليه وسلم - " لا تسبوا الدهر " (1) ، حينما يكون بصدد الحديث عن الزمان من المنظور الإسلامي (2) .

وقد نظر " إقبال " إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - من حيث إنه يمثل روح الثقافة الإسلامية القائمة على العقل الاستدلالي ؛ فهو عنده يقف بين العالم القديم الذي كان غافلا عن التجربة وما تختزنه من قوة ، وبين العالم الحديث الذي كان فيه رائدا ، وهو لا يقف عند هذا الحد ، بل يرى شخصيته - صلى الله عليه وسلم - ممثلة للإنسان الكامل الذي تحققت فيه أخلاق الله تحققا ليس في إمكان أي بشر أن يصل إليه ، فالنبي - صلى الله عليه وسلم - بالنسبة إلى "إقبال" يمثل العقل الاستدلالي من جهة ، وميلاد التجربة الروحية الخالصة من طقوس المعتقدات الباطلة من جهة أخرى .

جـ- الفكر الإسلامي :

إن المهمة التي نهض لها " إقبال " اقتضت منه أن يكون على جانب كبير من الاحاطة بالفكر الإسلامي ، إذ ليس يتسنى لواحد من المصلحين أن يعرف الطريق الذي ينهجه في الإصلاح من غير أن يحيط بما خلفته الأمة التي يريد إصلاحها من تراث ، ولم يغفل " إقبال " عن ذلك ، بل كان له إطلاع واسع على علم الكلام والفلسفة الإسلامية والتصوف .

فبالنسبة لعلم الكلام الذي مثل في مرحلة من مراحل الأمة الإسلامية درعا يحميها من اختراق عقائد الملل المخالفة ، وسلاحا ترظفه في التشنيع على ذوي الأديان الباطلة ، فان " إقبال " لم يغفل عنه ، بل إطلع عليه إطلاعا واسعا خاصة على المدرستين الكبيرتين ، مدرسة المعتزلة والأشعرية ، ويظهر ذلك جليا في جنوحه إلى بعض الآراء التي قالت بها هذه المدرسة أو تلك ، مثل

---

(1) رواه مسلم في كتاب الألفاظ ، باب النهي عن سب الدهر (بيروت : دار الفكر ، 1401هـ / 1981م) ، المجلد الثامن ، ص 03 .
(2) انظر على سبيل المثال : إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 18 .

رأيه في حرية الإرادة ، كما سنعرف ذلك في موضعه (1) . ولقد مكنه اطلاعه على علم الكلام من ممارسة العملية النقدية بكل تحرر .

وأما الفلسفة الاسلامية فبدورها شكلت زادا معرفيا كبيرا لـ" محمد إقبال " ، فاضطلاعه عليها مكنه من التعرف على مختلف مسائلها ، وأدق تفاصيلها ، ولعل الأثر الأكبر الذي تركته الفلسفة الإسلامية في فكره ، هو ما خلفه " ابن خلدون " ، فقد طبع هذا الأخير فلسفة " إقبال " بطابع متميز خاصة في نظرته إلى التاريخ ودلالة ختم النبوة .

كماأن صلته بالفلسفة الإسلامية تبدومن خلال أطروحته " تطور الميتافيزيقا في بلاد فارس " ، إذ أبان في رسالته هذه عن معرفة عميقة بالفلسفة الإسلامية خاصة في شقها الفارسي ، ونفس الشيء يصدق على كتابه " تجديد التفكير الديني في الإسلام " .

وأما عن صلة " إقبال " بالتراث الصوفي الاسلامي ، فنجده يقول عن نفسه : " إني بفطرتي وتربيتي أنزع إلى التصوف ، وقد زادتني فلسفة أوربا نزوعا إليه " (2) ، ومن ثم يمكننا أن نقول إن " إقبال " واحد من الصوفية ، فكل كتاباته النثرية والشعرية خصوصا لا تخلو من ذكر شخصية صوفية ، ويكفي أنه اتخذ " جلال الدين الرومي " (3) مرشدا روحيا ، وقال عن ديوانه المثنوي : إنه القرآن باللسان الفهلوي حيث يقول :

" لاح شيخ الحق ذاك الألمعي من حكى قرآننا بالفهلوي " (4)

كما اعترف بفضله فقال :

" صيَّر الرومي طيني جوهرا من غباري شَادَ كونا آخر " (5)

كما جعله في رسالة الخلود مرشدا في معراجه الروحي ، وقد أخذ " إقبال " عنه بعض آرائه مثل رأيه في المعرفة وإشادته بالعشق ، كما يظهر أخذه عن التصوف الإسلامي في قوله بالإنسان

---

(3) انظر : المبحث الثالث من الفصل الخامس .

(2) إقبال ، الأسرار والرموز ، ص 11 .

(3) هو أحد أشهر الشعراء الصوفية ، ولد سنة 604هـ في بلخ ، بدأ دراسته على يد الشيخ برهان الدين محقق "الترمذي" ، انتقد إعتماد الفلسفة على الحواس الظاهرة واتجه إلى التصوف (الحواس الباطنة) ، اشتهر بدعوته إلى الكدح والجهاد ، من أثاره : المثنوي ، شمس تبريز ، توفي عام 672هـ ، انظر : أبو الحسن الندوي ، رجال الفكر والدعوة في الاسلام ، ط7 ، ص 261 .

(4) إقبال ، الأسرار والرموز ، ص 10 .

(5) المصدر نفسه ، ص 09 .

الكامل متابعا في ذلك بعض رجال الصوفية أمثال " الحلاج " (1) ، و " ابن عربي " (2) ، و " عبد الكريم الجيلي " (3) ، و كان اطلاعه الواسع على التراث الصوفي سببا في رفضه للتصوف السلبي والتحذير منه .

2- المصدر الغربي :

اطلع " إقبال " على ثقافة الغرب وألم بأغلب شعبها ، سواء كان ذلك في ميدان الفلسفة أو الأدب ، وآثار ذلك بادية على فكره ، خاصة في أسلوب كتاباته النثرية الذي غلب عليه طابع المناقشات والردود على غرار ما يفعله فلاسفة الغرب ، كما أن كتاباته ؛ النثرية أو الشعرية ، لا تخلو في أغلبها من ذكر مفكر غربي .

فقد احتك " إقبال " بالفلسفة الغربية في الهند قبل أن يسافر إلى أوربا ، وكان ذلك عن طريق أستاذه " توماس آرنولد " ، وبعد انتقاله إلى أوربا تمكن من التعرف إلى هذه الفلسفة عن قرب ، فاطلع في انكلترا على تجريبية الانجليز ، وفي جامعة " ميونيخ " على مثالية الألمان ، وكان أن اصطبغت فلسفته بهاتين الصبغتين معا ، فتارة نجده تجريبيا وضعيا وتارة أخرى مثاليا ، كما كان على دراية بروحانية " برغسون " (4) وتأثر به في بعض آرائه .

أما العلوم فيقف " محمد إقبال " وقفة تقدير إزاء التطور الكبير في ميدان العلم التجريبي الذي حدث في الغرب ، ويرى فيه السر الأكبر في ازدهاره ماديا ، كما يرى فيه أيضا امتدادا لجانب واحد من جوانب الثقافة الإسلامية ، فالغرب في نظره استمد المنهج التجريبي من العالم الإسلامي واستثمره بعد أن جرده من عوالقه العقدية ، فهذا المنهج عنده يعود إلى عقيدة ختم النبوة ، ومن ثم فهو لا ينفك يذكر العلم التجريبي بشيء من التقدير ، وليس ذلك وحسب ، بل إن بعض آرائه راعى في صياغتها آخر النظريات العلمية - كما سنعرف ذلك في موضعه - مثل الفهم الذي قدمه في أثناء تناوله للآية القرآنية الكريمة : « اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ » (5) .

---

(1) هو الحسين بن منصور الحلاج ، اتهم بالقول بالحلول ، وأنه بنى كعبة في داره ، فحو كم وأعدم بسبب ذلك(قتل صلبا عام 309هـ) ، وهو عند الصوفية شهيد ، ويرون أنه أفشى السر وباح به .

(2) هو محي الدين بن عربي ، اشهر الصوفية القائلين بوحدة الوجود ، اشهر كتبه : الفتوحات المكية ، وفصوص الحكم ، توفي عام 638هـ .

(3) من الصوفية القائلين بوحدة الوجود ، ولد عام 767هـ وتوفي عام 811هـ ، له كتاب : الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل .

(4) هنري لوي برغسون (1859م / 1941م) ، فيلسوف فرنسي ، صاحب نزعة روحية ، حصل على جائزة نوبل للآداب سنة 1928م ، كان له تأثير كبير على إقبال ، خاصة آراءه في الزمان ، والتطور .

(5) سورة النور ، آية 35 .

كما ألم " إقبال " بالأدب الغربي ، واطلع على قممه مثل " شكسبير " و " دانتي " ، لكن الذي لفت انتباهه هو الشاعر الألماني " غوته " (1) ، إذ كان يرى فيه أكبر شعراء الغرب كما كان " جلال الدين الرومي " أكبر شعراء الشرق الإسلامي (2) ، وقد خصه بالذكر في قصيدة له بديوان " پيام مشرق " ، والديوان نفسه إجابة على " غوته " ، وفي مطلع هذه القصيدة يقول :

" شاعر الألمان في روض إرم فاز بالصحبة من شيخ العجم " (3)

ثانيا : آثاره :

ترك " إقبال " ثروة شعرية ونثرية ضمنها آراءه في شؤون الأمة وسبيل النهوض بها . وأهم هذه الآثار ما يلي :

1- مصنفاته الشعرية :

- بانك درا : أو صوت الجرس ، ويحتوي هذا الديوان على أنواع مختلفة من الشعر من باكورة ما أنتج ، وهو باللغة الأردية ، نشر عام 1924م .

- أسرار خوذي : أو أسرار إثبات الذات ، وهو أول دواوينه باللغة الفارسية ، نشر عام 1916م .

- رموز بيخوذي : أو رموز نفي الذات ، وهو تكلمة للديوان الأول ، نشر عام 1918م ، ومعظم أفكاره في الاصلاح واردة في هذين الديوانين .

- پيام مشرق : أو رسالة المشرق ، نشر عام 1924م .

- زبور عجم : أو زبور العجم ، نشر عام 1926م .

- جاويد نامة : نشر هذا الديوان عام 1932م .

- مسافر : نشر عام 1933م .

- بال جبريل : أو جناح جبريل ، وقد نظمه " إقبال " بالأردية ، نشر عام 1935م .

- بس جه بايدكرد : أو ماذا ينبغي أن نعمل يا أمم الشرق ، نشر عام 1936م .

- ضرب كليم : نشر عام 1937م .

---

(1) هو يوهان غوته (1749م - 1941م) ، أعظم الشعراء الألمان ، أهم مسرحياته : فاوست .

(2) مانويل قايشر ، " محمد إقبال وعلاقته بالثقافة الألمانية " ، مجلة فكر وفن ، عدد 32 ، ص 15 .

(3) المرجع نفسه ، ص 15 .

- أرمغان حجاز : أو هدية الحجاز ، وهو ديوان شق منه بالفارسي والآخر بالأردي ، نشر في نوفمبر 1938م ، أي بعد أشهر من وفاته .

وقد نظم " إقبال " مقطوعات شعرية قليلة باللغة العربية نشر بعضها في مجلة " فكر وفن " (1) .

2- مصنفاته النثرية :

- السياسة المدنية : أول مصنفاته وكان بالأردية .

- تطور الميتافيزيقا في بلاد فارس : وهي رسالته التي نال بها الدكتوراه من جامعة ميونيخ عام 1907م ، نقلها إلى العربية عن الترجمة الفرنسية " حسين مجيب المصري " تحت عنوان : " ما وراء الطبيعة في إيران " .

- المحاضرات الست : وهي ست محاضرات ألقاها في بعض جامعات الهند ، ضمنها أغلب آرائه في تجديد التفكير الديني في الإسلام ، جمعت تحت عنوان " تجديد الفكر الديني في الاسلام " ، ونشرت عام 1928م ، ترجمها عن الإنجليزية إلى العربية " عباس محمود " (2) .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) فكر وفن ، عدد 32 ، 1979م ، ص 19 - 24 .

(2) استعنت في إحصاء مصنفاته بـ : أبو النصر أحمد الحسيني ، "الدكتور محمد إقبال أكبر شعراء الهند المسلمين في العصر الحاضر" ، مجلة الرسالة ، عدد 117 ، السنة الثالثة ، 1935م ، المجلد الثاني ، ص 1581 وما بعدها .

الفصل الثاني

المعرفة عند محمد اقبال

تمهيد

المبحث الأول : منهج المعرفة .

المبحث الثاني : وسائل المعرفة .

المبحث الثالث : مصادر المعرفة .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد :

لاشك أن البحث في أي فلسفة ، أو أي نسق فكري ، يرتبط ارتباطا وثيقا بنظرية المعرفة التي يرتكز عليها ، فعلى ضوئها تفهم المواقف من القضايا المعروضة للنقاش .

والبحث في المعرفة له صلة بالعقيدة الاسلامية ، فالناظر في القرآن الكريم نفسه يتبين له أنه عرض مبادىء العقيدة في إطار معرفي يسلم من البداية بضرورة الايمان بالغيب ، وذلك حين جعله من ركائز الايمان (1) ، ويشنع على الذين يكتفون بالحس ويرفضون ما وراءه .

وقد سار مفكرو الاسلام على هدي القرآن الكريم في هذا الشأن ، و " أصبحت من عادة المتكلمين أن يفتتحوا مؤلفاتهم في العقيدة بمباحث في العلم والمعرفة عرفت بمباحث النظر ، وهي مباحث أصبح يتوقف عليها فهم كثير من المسائل العقدية وإثباتها " (2) .

ولم يهمل " إقبال " البحث في المعرفة ، بل خصها بالدرس ، وبخاصة في المحاضرة الأولى من كتابه " تجديد التفكير الديني في الاسلام " ، وجعل بحثه ذلك أساسا لآرائه العقدية .

---

(1) وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تدعو إلى الإيمان بالغيب منها قوله تعالى في سورة البقرة : « الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون » البقرة ، آية 03 .

(2) عبد المجيد النجار ، المهدي بن تومرت ، ط1 (بيروت : دار الغرب الاسلامي، 1403هـ / 1983م) ، ص 161 .
من الكتب التي صدرها أصحابها بمباحث في النظر : أبو المعالي الجويني ، الشامل في أصول الدين ، تحقيق وتقديم : علي سامي النشار ، فيصل بدير عون وسهير محمد مختار (الاسكندرية : منشأة المعارف ، حزي وشركاه) 1969م .
وكذلك : أبو المعالي الجويني ، كتاب الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، تحقيق : محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد (مصر : مكتبة الخانجي ، 1369هـ / 1950م) ، حيث نجد في ص3 : باب في أحكام النظر .

المبحث الاول : منهج المعرفة .

مصطلح " المنهج " له معاني واسعة ، ويطلق عادة على الأداة التي تنظم النشاط في ميدان معين ، ونعني بمنهج المعرفة هنا ، مجموع المبادىء والضوابط التي ينبغي أن توجه البحث في الميدان المعرفي من الأساس .

ولاشك أن منهج المعرفة بهذا المعنى يمثل نوعا من السيطرة على الموضوع ، فهو الذي يوجه القدرة المعرفية لتدرك جوانب معينة منه دون جوانب أخرى تبدو قليلة الأهمية (1)، ولعل هذا هو الذي يفسر تعدد المناهج واختلافها ، ولما كان المنهج بمثل هذه الأهمية ، فقد سعى " إقبال " إلى اقتراح بديل يراه كفيلا بتمكين الانسان من إدراك أفضل لموضوع معرفته ، لكنه قبل أن يقدم هذا البديل ، يقف موقفا نقديا من مناهج المعرفة في الثقافات القديمة ، وكذلك من منهج الثقافة الغربية الحديثة .

أولا : موقف إقبال من مناهج المعرفة في الثقافات القديمة وامتداداتها عند المسلمين :

يستخدم " إقبال " مصطلح " الثقافات القديمة " ليدل به على كل ثقافة سابقة على الرسالة المحمدية الخاتمة ، وهي عنده تمتد على الخصوص لتشمل الثقافة الهندية واليونانية ، فهو لذلك يستثني الثقافة الاسلامية ولا يدرجها تحت هذا المصطلح من جهة ، ويعدها فاتحة عهد جديد بالنسبة للانسانية عموما من جهة أخرى ، لأن ظهور نبي الاسلام حسب رأيه ، يمثل ميلاد العقل الاستدلالي على اعتبار كون رسالته خاتمة الرسالات ، وقيمة ختمها تظهر في غرس الشعور في الانسان بأنه قد بلغ سن الرشد ، ولم يعد في حاجة إلى مقود يقاد منه (2) .

وأهم سمة اتسمت بها الثقافات القديمة حسب " إقبال " ، هي سيطرة التفكير النظري المجرد عليها (3) ، فالثقافة الشرقية عموما نظرت إلى الحياة نظرة أخلاقية مجردة ، انتهى بها إلى إنكار حقيقة العمل (4) ، وسيطرت عليها الروحانية المفرطة ، والأمر لا يختلف عند قدماء اليونان من حيث النتيجة ، فقد كان هم " سقراط " مقتصرا على عالم الانسان وحده ، معرضا عن

---

(1) أولف جيجن ، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، ترجمة : عزت قرني (القاهرة : دار النهضة العربية ، 1376هـ / 1976م) ، ص 362 .

(2) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ترجمة : عباس محمود (بيروت : دار آسيا ، 1985م) ، ص 144 .

(3) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 22 .

(4) إقبال ، الأسرار والرموز ، ص 13 .

عالم النبات والهوام والنجوم ، ونفس الشيء بالنسبة لتلميذه " أفلاطون " الذي قدح في الادراك الحسي ورآه يفيد الظن ولا يوصل إلى اليقين (1) .

وموقف " إقبال " من هذه الثقافات واضح ، إذ يقف منها موقف الرفض ، ويرى أنها قد اخفقت ، وسبب اخفاقها ، أنها تناولت الحقيقة بالنظر العقلي ثم اتجهت منه إلى العالم الخارجي ، فأمدها هذا المسلك بالتفكير النظري المجرد من القوة ، وليس من الممكن أن تقام على النظر المجرد وحده حضارة يكتب لها البقاء (2) .

وإذا كان " إقبال " يرفض الطابع التجريدي الذي طبع الثقافات القديمة ، فانه لا يكتفي بذلك ، بل يتتبع آثار هذه الثقافات على الثقافة الاسلامية ، فاذا كانت هذه الاخيرة في طابعها العام تحمل روح الثورة على التجريد ، وتدعو في المقابل إلى التجربة ، فان هذا لم يعصمها من الوقوع تحت تأثير الثقافات السابقة عليها .

فقد امتدت الثقافة الشرقية - الزهدية خاصة - إلى الحياة الروحية عند المسلمين ، وظهر عندهم بفعل ذلك التصوف الفارسي العجمي (3) ، الذي يغلب التأمل على العمل ، ويدعو إلى وحدة الوجود ، وإلى الفناء .

وقد رفض " إقبال " هذا النوع من التصوف ، ورأى فيه مخالفة للتصوف الإسلامي النقي ، الذي يدعو إلى العمل ، وهاجمه في شخص " حافظ الشيرازي " (4) ، حيث قال فيه : " احذر حافظا أسير الصهباء ، فان في كأسه سم الفناء (...) فر من كأسه فان فيها لأهل الفطن خذرا كحشيش أصحاب الحسن " (5) .

كما تتبع " إقبال " أيضا التأثير اليوناني على المسلمين ، إذ يرى أن هؤلاء تأثروا بالفلسفة اليونانية بمجرد ترجمتها ، فتأثروا بـ" أرسطو " كما تأثروا بـ" أفلاطون " ، لكن " إقبال " يركز على

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 08 - 09 .

(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 22 .

(3) التصوف العجمي عند إقبال ، هو التصوف الذي نشأ ملهما بالتيارات الصوفية غير الاسلامية ، أهمها التصوف الذاتي ، وهذا التصوف غريب عن روح الاسلام .

(4) هو شمس الدين محمد بهاء الدين حافظ الشيرازي (ت 791هـ / 1389م) ، أكبر شعراء الفرس ، يلقب بلسان الغيب .

(5) عبد الوهاب عزام ، إقبال سيرته وفلسفته ، وشعره ، ص 62 . وإقبال يشير هنا إلى الحسن بن الصباح (483هـ - 517هـ) مؤسس حكم الاسماعليين النزاريين في قلعة ألموت ، ويعرفون بالحشاشين ، لأن الذين ينتخبون من الفدائيين على يد أئمة الحشاشين لأداء مهمة جليلة الخطر ، يدفعون إلى تعاطي الحشيش ، حتى يصبحوا كالآلات الصماء ، يقومون بكل عمل يطلب منهم . انظر : أحمد الشنتناوي ، ابراهيم زكي خورشيد ، عبد الحميد يونس ، دائرة المعارف الاسلامية (بيروت : دار المعرفة ، بدون تاريخ) ، المجلد السابع ، ص 434 وما بعدها .

التأثير الافلاطوني خصوصا ، وهذا لصلته بالتصوف العجمي ، فيرى أن فلسفة هذا الاخير دعمت هذا الاتجاه ، ولهذا قال فيه :

" راهب الماضين أفلاط الحكيم — من فريق الضأن في العهد القديم
طرفه في ظلمة المعقول ضل — في حَزُون الكون قد أعيا وكل
فكره في غير محسوس فتن — صدَّ عن كفٍّ وعين وأذن
قال : في الموت بدا سر الحياه — في خمود الشمع يزداد سناه
حكمه في فكرنا جد عظيم — يمحق الدنيا له جَامٌ مُنِيم
هو شاةٌ في لِبَاسِ الآدمي — وهو في الصوفي ذو بأس قوي
عالم الأشياء سماه الهُراء — وعلت أفكاره فوق السماء

إلى أن يقول :

هلك أقوام بهذا الشمل — حرموا بالنوم ذوق العمل " (1)

وعلى ذلك فان " إقبال " يرفض منهج المعرفة الذي سارت عليه الثقافات القديمة ، كما يرفض امتدادات هذا المنهج في الثقافة الاسلامية ، ويرى أن هذه الامتدادات كانت من أهم الأسباب التي عرقلت سير المسلمين على هدي الروح القرآنية الداعية إلى التجريب . وهذا ما سيتضح في موقفه من علم الكلام والفلسفة الإسلامية والتصوف (2) .

ثانيا : موقفه من منهج المعرفة في الثقافة الغربية الحديثة :

ينظر " إقبال " إلى الثقافة الغربية الحديثة على أن ثورتها على منهج الثقافة القديمة جعلها تتطرف في تقدير العلم التجريبي ، مثلما تطرفت الثقافة القديمة في تقديرها للمنهج التأملي غير المتصل بالوقائع المحسوسة ، ومع أن " إقبال " يرى سيادة المنهج التجريبي قد تمت بعد صراع مرير دار بين العقليتين اليونانية والاسلامية انتهى بانتصار روح القرآن ، إلا أن هذا المنهج الذي انتقل إلى الغرب لا يمثل إلا جانبا واحدا من جوانب الثقافة الاسلامية ، ولما نما هناك ، وجعل محكا للمعرفة صار كل ما لا يدخل في نطاق التجريب من قبيل الوهم ، وخلق بذلك أزمة خطيرة كان الانسان أول

---

(1) إقبال ، الأسرار والرموز ، ص 30 ـ 31
(2) انظر : الفصل الثالث ، ص 57 ـ 65

ضحاياها ، يقول " إقبال " : " فالرجل العصري بما له من فلسفات نقدية وتخصص علمي ، يجد نفسه في ورطة ، فمذهبه الطبيعي قد جعل له سلطانا على قوى الطبيعة لم يسبق إليه ، لكنه قد سلبه إيمانه بمصيره هو " (1) ، وهذا ما يحتم البحث عن منهج آخر للمعرفة من شأنه خلق توازن في الثقافة الانسانية المعاصرة ، ويجنبها مخاطر هي في غنى عنها .

ثالثا : المنهج البديل :

يبدأ " إقبال " في بيانه لمنهج المعرفة الذي يقترحه ، بتحديد الغاية من هذه المعرفة ، فهدفها عنده هو الوصول إلى إدراك الحقيقة النهائية " التي تتكشف عن الآيات الدالة عليها في نفس الانسان وفي خارج النفس على السواء " (2) ، وذلك لقوله تعالى : «**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**» (3) ، ولما كانت الحقيقة تتكشف على مستويين مختلفين ، وتظهر لنا بمظهرين متفاوتين هما : مظهر العالم الطبيعي ، ومظهر النفس ، وجب اعتماد نوعين من التجارب ، كل واحدة تنصب على مجالها الخاص ، وهذان النوعان هما :

1- التجربة العلمية :

وميدانها العالم الطبيعي ، وفي هذا المجال ينبغي استلهام روح القرآن الذي حفل بآيات كثيرة تحث على هذا النوع من التجارب ، لاستكشاف الآيات الدالة على الحقيقة القصوى في هذا العالم ، وبذلك يكون القرآن الكريم قد جعل الأخذ بهذه التجربة عملا تعبديا مطلوبا من الناحية الشرعية (4) .

لكن " إقبال " في تناوله لدور التجربة العلمية يشير إلى أننا ينبغي أن لا ننسى أن ما نسميه العلم ليس نظرة واحدة منسقة للحقيقة ، بل هو مجموعة من النظرات الجزئية للحقيقة ، أشتات من تجربة كلية لا تظهر منسجمة مع بعضها البعض ، والسبب في ذلك هو أن العلوم الطبيعية المختلفة مثلها مثل الجوارح العديدة تنقض على جسم الطبيعة الميت ، فيذهب كل منها بقطعة منه ، فهذه العلوم جزئية بطبيعتها ، فاذا كان لها أن تظل أمينة لطبيعتها ووظيفتها فانها لا تستطيع أن تقيم

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 214 .
(2) إقبال المصدر نفسه ، ص 22 .
(3) فصلت ، آية 53 .
(4) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 106 .

نظرتها على اعتبار أنها رأي كامل عن الحقيقة ، وهذا القصور هو الذي يفتح المجال لنوع آخر من التجارب هو التجربة الدينية (1) .

2- التجربة الدينية :

ينطلق " إقبال " في تطرقه إلى التجربة الدينية من الواقع الفكري الذي عايشه ، حيث المناخ السائد يتسم برفض الدين ، واستعمال حجة التجربة العلمية سلاحا في ذلك ، ولهذا يتسإل عما إذا كانت النظرة التجريبية تمنع كل دعوة إلى الدين بحجة أنه لا يجعل هذا النوع من التجارب مرجعا له (2) ، ويجيب عن هذا بالنفي ، من جهة أن القرآن الكريم مع أنه يزكي التجربة العلمية ، لكنه في نفس الوقت يسوي في الأهمية بين جميع ضروب التجربة الانسانية باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة النهائية ، فلم تكن دعوة القرآن إلى التجربة تقتصر على أخذها في مستواها العادي ، بل تجاوزتها إلى مستوى آخر ، والآيات القرآنية الواردة في هذا الشأن تقرن نوعي التجربة بعضيهما ببعض ، قال الله تعالى : «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ، وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (3) ، وليس ذلك بالامر الغريب ، فالدين كان السباق إلى اصطناع الرأي القائل بضرورة التجربة بوقت طويل (4) .

والرياضة الدينية بوصفها مصدرا للعلم الالهي ، قد صاحبت الانسانية منذ أقدم العصور ، وتغلغل سلطانها في تاريخ البشرية إلى حد يجعل من العسير علينا أن نعدها وهما لا غير ، والمؤلفات الصوفية الكثيرة تشهد على ذلك (5) .

ويصل " إقبال " من هذا إلى أنه ليس هناك لدينا أسباب تجعلنا نتقبل المستوى العادي للتجربة الانسانية باعتبارها حقيقة واقعة ، ونرفض غيرها من المستويات باعتبارها غامضة وعاطفية ، فحقائق التجربة الدينية حقائق بين غيرها من حقائق التجربة الانسانية ، وكل واحدة منها تتساوى مع غيرها في قدرتها على التوصيل إلى المعرفة عن طريق التأويل (6) .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 52 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 31 .
(3) الذاريات ، آية 20 - 21 .
(4) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص . 201 .
(5) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 23 .
(6) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 24 .

وإذا كانت كلتا التجربتين توصلنا إلى الحقيقة ، فان السؤال بعد هذا يكون عن طبيعة العلاقة بينهما ؛ أهما متنافرتان ، أم متكاملتان ؟

وفي إجابته عن هذا التساؤل ، يرى " إقبال " أن هذين النوعين من التجارب مشروعان ، وكل تجربة في مستواها ، وهما بذلك ليستا متنافرتين ، بل هما متكاملتان (1) ، فالحقيقة التي توصلنا إليها التجربة العلمية ، وإن كانت حقيقة جزئية ، فليس ذلك مما يقدح في قيمتها ، وإنما هي كذلك لتأدية وظيفتها في استثارة قوى الانسان الادراكية الظاهرة ، وربطه بعالمه الطبيعي ، الذي تتكشف فيه آيات الله تعالى بشكل جزئي .

وكذلك الأمر بالنسبة للتجربة الدينية ، فهي توصلنا إلى الحقيقة النهائية عن طريق الاتحاد بها عندما تتجلى داخل النفس (2) ، وعندها تقوم بربط الانسان بالحقيقة القصوى عن طريق التأمل الباطني .

وعلى ذلك ، فالذي ينتهي إليه " إقبال " هو أن توازن الثقافة الانسانية مرهون باعطاء نوعي التجربة حقهما ، ولكن كل في مجالها .

والذي يبدو لنا أن " إقبال " قد اجتهد من أجل إيجاد موقع للتجربة الدينية في هذا العصر الذي صار يرفض الدين ويريد اخراجه من مملكته ، ولكنه في نفس الوقت يحتفظ بالتجربة العلمية بقيمتها ، وهو بذلك يزاوج بين الدين والعلم ، والروح والمادة .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 224 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 22 .

المبحث الثاني : وسائل المعرفة .

وسائل المعرفة عند " إقبال " تتصل بمنهج المعرفة الذي اقترحه ، فاذا كان منهجه يقوم على دعامتين أساسيتين : التجربة الواقعية والتجربة الدينية ، فان وسائل المعرفة لابد أن تتفاوت بتفاوت مجالها ، وعلى ذلك فهذه الوسائل هي :

أولا : الحس .

يرى " إقبال " أن المعرفة يجب أن تبدأ بالمحسوس (1) ، ويعد تقدير هذا الجانب من أهم جوانب الجدة في الدعوة القرآنية ، وأهم نقطة يمكن ملاحظتها في روح الثقافة الاسلامية أنها تجعل المحسوس المتناهي نصب عينيها في سبيل تحصيل المعرفة (2) ، ولاثبات هذا يستشهد بآيات قرآنية تلفت انتباه الانسان إلى شتى مظاهر الطبيعة الواقعة تحت سمعه وبصره ، مثل قوله تعالى : « أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ، وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ، وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ » (3) ، وفي القرآن الكريم آيات تعد السمع والبصر من أجل نعم الله على الانسان مثل قوله تعالى : « قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ » (4) ، وإذ يؤمن " إقبال " بدور الحس في تحصيل المعرفة ، فليس يعني هذا عنده أن يكتفى به ، وإنما هو مرحلة أولى على الطريق السليم ، إذ تبقى المعرفة الحسية بسيطة لا تزودنا بالحقيقة كاملة ، ومن ثم فهي في حاجة إلى الادراك العقلي .

ثانيا : العقل .

تبدو التفرقة بين الحس والعقل في مجال المعرفة تفرقة منهجية لا أكثر ، إذ لا معنى للمعرفة الحسية التي لا يطالها التحليل العقلي ، فهي تبقى ساذجة بسيطة ومشوشة ، وليس في مقدورها أن تكسب الانسان قدرة على التكيف بالشكل الذي يرضيه ، ومن ثم يتدخل العقل عن طريق التنظيم والترتيب ، ثم يصل إلى التعميم في مرحلة متقدمة ، " إذ أن قدرة العقل على تحصيل المحسوس

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 151 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 150 - 151 .
(3) الغاشية ، آية 17 - 20 .
(4) الملك ، آية 23 .

وسلطانه عليه هو الذي ييسر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس " (1) ، والانسان يتدرب على النظر العقلي في المجردات بفعل الاتصال المستمر بغمرة الاشياء الحادثة (2) .

والمعرفة العقلية عند " إقبال " تمثل واحدة من الطرق الموصلة إلى الحقيقة فيقول : " وإحدى الطرق غير المباشرة لايجاد الصلة بيننا وبين الحقيقة التي تواجهنا هي الملاحظة التأملية والسيطرة على العلامات التي تدل عليها تلك الحقيقة كلما تكشفت هذه العلامات عن ذاتها للادراك الحسي " (3) ، فالمعرفة العقلية توصل إلى الحقيقة ، ولكن بطريقة غير مباشرة ، وذلك لاكتفائها بالاستدلال على الحقيقة بالعلامات الدالة عليها .

ولبيان حركة العقل في تحصيل المعرفة يفرق " إقبال " بين المتناهيات الطبيعية ، والمتناهيات الفكرية ، ويرى أن المتناهيات الطبيعية متنافرة فيما بينها ، والعقل حين يواجه هذه الجزئيات المتنافرة في العالم الطبيعي يعتمد على التعميمات القائمة على وجوه التشابه ، لكن تعميماته هذه ليست إلا وحدات وهمية لا تؤثر في حقيقة الاشياء الواقعة ، وعجز الفهم المنطقي عن رد الجزئيات إلى وحدة واحدة يجعلنا نشك في إمكان توصل العقل إلى إدراك قاطع ، فاتحاد العقل بالزمان المتجدد يجعله محكوما به (4) .

ويرجع " إقبال " إلى الوراء ، ويرى كلا من " أبي حامد الغزالي " و " كانط " قد تصورا العقل في جوهره متناه ، ومن ثم لا يقدر على تجاوز حدود تناهيه ، وهذا حين تصور " كانط " أنه ليس في الامكان العلم بالميتافيزيقا ولا البرهنة عليها بالعقل ، وفي لجوء " الغزالي " قبله إلى التصوف تعبيرا منه عن عجز العقل أيضا ، وقد كانا في ذلك مخطئين ، إذ المتناهيات الفكرية ليست على شاكلة المتناهيات الطبيعية ، فالفكر بطبيعته لا يقبل التقيد ، ولا يستطيع البقاء حبيسا في نطاق ذاتيته الضيق (5) ، وهو ليس قارا معطلا ، بل هو متحرك فعال ، يتكشف إذ يحين الوقت عما فيه من لانهائية (6) ، ومن ثم فمن الخطأ أن نحسب الفكر ليس قادرا على الوصول إلى أحكام قاطعة .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 151 .
(2) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 22 .
(3) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 22 .
(4) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 12 .
(5) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 13 .
(6) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 12 .

وإذا كان " إقبال " يؤمن بالعقل وقدرته على الايصال إلى الحقيقة ، فان جزئية هذه الحقيقة التي يوصلنا إليها ، يحتم البحث عن طريق آخر يسنده ، وهذا الطريق هو الذوق .

ثالثا : الذوق .

درج الصوفية على تسمية المعرفة التي تأتي بطريق القلب بالذوق ، وتارة يسمونها المكاشفة أو المعرفة اللدنية ، إلى غيرها من المصطلحات التي تصب في مدلول واحد وهو تلك المعرفة التي تتجاوز العقل ، وسبيلها القلب وحده .

و" إقبال " يرى أنه " لكي نكفل إدراك الحقيقة إدراكا كاملا ، ينبغي أن يكمل الادراك الحسي بادراك آخر هو ما يصفه القرآن بادراك الفؤاد أو القلب " (1) ، ويبدو " إقبال " كسائر المتصوفة يلتمس السند القرآني لما يراه ، ويستشهد بقوله تعالى : « **وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ** » (2) ، فالآية القرآنية تشير إلى الادراك الحسي بذكر السمع ، وإلى إدراك القلب بذكر الفؤاد ، والمعرفة التي نتوصل إليها عن طريق القلب أرفع من تلك التي تأتي عن طريق العقل ، فالقلب يصل بيننا وبين وجوه للحقيقة غير تلك الوجوه المتاحة لادراك الحواس (3) ، و" إقبال " هنا يتابع الصوفية ، ومنهم " محي الدين بن عربي " الذي أورد قوله تعالى : « **إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ** » (4) ، ثم قال : " لتقلبه في أنواع الصور ، ولم يقل لمن كان له عقل ، فان العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد ، والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر " (5) .

وللمعرفة الذوقية حسب " إقبال " مجمل خصائص تميزها عن المعرفة العقلية :

1- هي معرفة تصل إلى النفس مباشرة ، من غير حاجة إلى وسائط ، وهي تفيض على النفس بشكل لا قبل للمريد برده ، وكونها مباشرة ليس يعني أنها لا تقبل التأويل ، بل هي ناشئة

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 23 .
(2) السجدة ، آية 09 .
(3) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 23 .
(4) ق ، آية 37 .
(5) محي الدين بن عربي ، فصوص الحكم ، تعليقات د/ أبو العلاء عفيفي (بيروت : دار الكتاب العربي ، بدون تاريخ)، ص 122 .

عن تجربة صوفية مثل غيرها من التجارب ، وإذا كانت نواحي التجربة العادية تخضع لتأويل موضوعات الحس لتحصيل العلم بالعالم الخارجي ، فكذلك التجربة الصوفية في حاجة إلى تأويل لتحصيل العلم بالله (1) .

2- إن المعرفة الصوفية كل لا يقبل التحليل ، عكس حال الادراك الحسي القابل للتحليل ، لأن الذات التي تحلل ، وموضوع التحليل منفصلان ، أما في الحالة الصوفية فالذات العارفة تتحد بموضوع المعرفة ، فلا يعود هناك مجال للتفريق بينهما (2) .

3- إن المعرفة الصوفية عند المريد لحظة من الاتصال الوثيق بذات أخرى ، ولا يمكن بأية حال أن نعد لحظة فناء المريد في الذات الأخرى مجرد عزلة في تيه الذاتية الخالصة ، على اعتبار أن ليس هناك ما يوحي فعلا بوجود ذات مستقلة عن ذات المريد ، وذلك لأن هذا الفرض ينطلق من التسليم بأن ليس هناك أسلوب آخر لتحصيل العلم غير أسلوب الادراك الحسي (3) .

ثم إن المريد بوحي من رياضته الباطنة ينطلق في اتصاله مع الذات الالهية من قاعدة الاستجابة التي أشار إليها القرآن الكريم في قوله تعالى : «**وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ**» (4) ، وقوله :«**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ**» (5).

والانسان يعبر عن مكنون شوقه إلى من يستجيب لدعائه في سكون العالم المخيف عن طريق الصلاة ، وهذه الصلاة هي فعل فريد من أفعال الاستكشاف تؤكد به الذات الباحثة وجودها في نفس اللحظة التي تنكر فيها ذاتها ، فتتبين قدر نفسها ومبررات وجودها بوصفها عاملا محركا في حياة الكون (6) ، فالمريد يقترب من الذات الإلهية كلما باشر فعل الصلاة .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 26 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 26 .
(3) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 27 .
(4) غافر ، آية 60 .
(5) البقرة ، آية 186 .
(6) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 107 .

4- وبما أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة ، فلا يمكن نقلها إلى إنسان آخر ، فهي أشبه بالشعور منها بالعقل ، وذلك لأن عملية نقلها تستلزم تدخل العقل بتجزئة محتويات الشعور ، ووضعها في صورة قضايا ، وعندها تصير هذه القضايا تفسيرات لمحتويات الشعور ، وليست هي محتوى الشعور نفسه ، وليس يعني هذا خلو الشعور من عنصر الفكر ، بل إن الشعور الصوفي يسعى دائما إلى أن تكون له صورة فكرة ، ويظهر هذا على الخصوص في الدين ، فهو وإن كان يبدأ بالشعور ، فلم يحدث في تاريخه أبدا أن اعتبر نفسه أمرا شعوريا لا غير ، بل كان يبذل جهدا موصولا في عالم الفلسفة العقلية . وفي هذه النقطة يرى " إقبال " أن تهوين الصوفية من شأن العقل لا يجد مسوغا له في تاريخ الدين (1) ، بل إن اتحاد الشعور بالفكر يظهر جليا في الخلاف الكلامي القديم الذي ثار حول خلق القرآن (2) .

5- إن اتصال المريد بالذات الأزلية يبعث في نفس المريد شعورا بأن الزمان المتجدد لا حقيقة له ، ولا يعني هذا أن الصوفي ينقطع عن العالم ، بل إنه سرعان ما يعود إلى المستوى العادي للتجربة (3) .

وبعد أن يبين " إقبال " خصائص المعرفة الصوفية يخلص إلى أنها تمثل سبيلا إلى المعرفة كغيرها من سبل المعرفة الانسانية ، وهذا السبيل إلى المعرفة لا يصادم العقل أو الفكر ، إذ ليس من سبب يدعو إلى الظن بأن الفكر والبداهة متضادان بالضرورة ، فهما ينبعان من أصل واحد ، وكل منهما يكمل الآخر ، فأحدهما يدرك الحقيقة جزءا جزءا ، والآخر يدركها في جملتها ؛ أحدهما يركز نظرته نحو ما فيها من خلود ، والثاني نحو ما فيها من حدوث ، فالبداهة هي الحاضر فيهدف إلى الإتصال بالحقيقة في مجموعها ، أما الفكر فيهدف إلى إدراك هذا المجموع بالتدبر في تعيين أجزائه المختلفة ، وإفراد كل واحد منها والتأمل فيه على حده ، والحق إن البداهة - كما يقول " برغسون " - ليست إلا ضربا عاليا من التفكير (4) .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 29 - 30 .

(2) عدم قدرة اللغة العادية على استيعاب محتوى الشعور وعجزها عن أن تكون وعاء للذوق ، أدى إلى ظهور لغة خاصة بالصوفية ، أو يمكننا أن نسميها المصطلح الصوفي . انظر : محمد بن بريكة ، "مدخل إلى المصطلح الصوفي" ، مجلة الموافقات ، العدد الثالث ، جوان 1994م ، ص 56 - 65 .

(3) إقبال ، تجديد الفكر الديني ، ص 31 .

(4) إقبال ، المصدر نفسه ، ص ، 07 .

والذي يخلص إليه " إقبال " هو أن الدين والعلم ، الشعور والفكر ، الايمان والعقل ، ليسا شيئين متناقضين ، بل إن الدين - وهو تعبير عن الانسان كله - في حاجة إلى أساس عقلي لمبادئه ، وليس ببعيد ذلك اليوم الذي يكشف فيه كل من الدين والعلم اتفاقا متبادلا بينهما لم يكن حتى اليوم منتظرا (1) .

فـ" إقبال " يتابع الصوفية في قولهم بأن الرياضة الدينية باب واسع للمعرفة ، لكنه يخالفهم في قدحهم في العقل ، فالصوفية كما هو معروف يقصرون طريق المعرفة الحقة على الذوق ، أما هو فيرى من غير اللائق عدم اعتماد العقل ، بل يرى من الضروري اعتماده في مستواه ، وليس هناك ما يدعونا إلى الإعراض عنه ، ما دامت المعرفة التي نحصلها عن طريقه لا تعارض المعرفة الذوقية .

لكن " إقبال " لا يفتأ يتردد في تقرير المكانة التي ينبغي أن يحظى بها العقل ، فهو مع إعطاء مكانة له ، لكنه يضيق من مجاله شيئا فشيئا ، حتى ليبدو أنه يلغيه ، وخاصة حين يقول : " فالعلم لايبالي إذا كان الإلكترون الذي يقول به ذاتا حقيقية أم لا ، فربما كان رمزا أو عرفا لاغير ، أما الدين ، وهو في جوهره حال من أحوال الحياة الواقعة فهو الطريقة الجدية الوحيدة للبحث عن الحقيقة " (2) .

والذي نراه أن " إقبال " تارة تتغلب عليه صوفيته التي ورثها عن بيئته الأولى ، فيتضخم تأثيرها عليه ، حتى يبدو أنه يلغي ما سواها ، وتارة تنبهه عقلانية الغرب وتجريبيته فينتبه عند ذاك ، ويبحث عن مكان للعقل .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 02 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 212 .

المبحث الثالث : مصادر المعرفة .

بعد أن تعرفنا على جهد " إقبال " في تقديمه لمنهج المعرفة الذي تنشده الانسانية ، وكذلك على جهده في بيانه لوسائل المعرفة وقيمة كل واحدة منها ، فلنسر معه لنعرف مصادر المعرفة التي ينبغي التركيز عليها .

وفي هذا الشأن نجده يؤكد أن مصادر المعرفة التي وجهنا القرآن الكريم إليها تتثمل في الطبيعة والنفس والتاريخ (1) . وسنحاول الوقوف عند كل واحدة منها حسب فهم " إقبال " لها .

أولا : الطبيعة .

وهو لفظ يحمل مدلولات مختلفة (2) ، وقد استخدمه " إقبال " للدلالة على هذا العالم الذي نعيش في خضمه ، وهو ما سماه القرآن الكريم بـ" الآفاق " .

و" إقبال " كما عرفنا عنه في المنهج ، نراه يتتبع آثار الثقافات القديمة التي انتقلت إلى المسلمين أولا ، ثم يقدم مفهومه الذي يعتقد أنه متسق مع روح القرآن ، ومن هذا المنظور يتناول مفهوم الطبيعة .

فقد كانت للحضارات السابقة على الإسلام مفاهيمها الخاصة بها التي أعطتها للطبيعة ، ولقد كان من الطبيعي أن تنتقل هذه المفاهيم إلى المسلمين بحكم إنتشار الدعوة الإسلامية وامتدادها إلى المناطق التي كانت ضمن نفوذ الحضارات السابقة الذكر ، و" إقبال " يصنف هذه التأثيرات إلى صنفين :

1- تأثير آت من الثقافات الشرقية التي تشترك في مجملها في النظر إلى الطبيعة نظرة أخلاقية قائمة على الإحتقار ، داعية إلى العمل من أجل تخليص الروح من ظلمة الجسد .

2- تأثير قادم من الفلسفة اليونانية التي تنظر إلى الطبيعة على أنها تمثل عالم الكون والفساد ، ومن ثم لا تستحق الإهتمام ، وما يستحق الإهتمام هو الإنسان وحده (3) .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 144 - 145 .

(2) لمعرفة المدلولات المختلفة للطبيعة انظر : جميل صليبا ، المعجم الفلسفي (بيروت : دار الكتاب اللبناني ، 1982م) ، ج2 ، ص 13 - 15 .

(3) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 08 .

و" إقبال " يرى أن هاتين النظرتين بعيدتان عن روح القرآن ، فهذه الاخيرة تعارض كل دعوة للعزلة عن العالم مهما كانت طبيعة هذه العزلة .

وقد أشار " إقبال " إلى أن هذا التعارض هو سبب الصراع العنيف الذي دار بين العقلية الاسلامية والعقلية اليونانية ، والذي انتهى بانتصار روح القرآن (1) ، وتحرير الانسان من أسر التجريد ، وهو ما تدين به حضارة الغرب اليوم إلى الثقافة الإسلامية (2) .

وفي تأسيسه للمفهوم الجديد للطبيعة الذي يراه متفقا مع روح القرآن ، يرى " إقبال " أن المسلم عليه أن يضع في اعتباره عند النظر إلى الكون أن هذا الاخير ليس إلها وليس تسكنه أرواح شريرة ، فقد جرد القرآن الطبيعة من الصبغة الالهية التي أضفتها عليها الثقافات الأولى (3)، وكانت سببا في اتجاه الإنسان إلى عبادة الأفلاك كالشمس والقمر والنجوم ، وظواهر الطبيعة كالبرق والرعد وغيرها ، وعلى ذلك ، فالمسلم عليه أن ينطلق في أرجاء هذا الكون ليعرفه من غير أن يشعر بالرهبة والخوف ، ويشعر في المقابل بالطمأنينة بحكم إنتسابه إليه ، وأن يمحص معرفته باستمرار على ضوء ما يتوصل إليه .

وهذا الكون إن لم يكن إلها ، فهو ليس شرا (4) ، والمسلم عليه أن لا يعتزله ، كما لا يقترب منه اقتراب الخصم من خصمه ، بل عليه أن يراه محلا لظهور آيات الله تعالى ، فيقترب منه ليعرفه ، ويجعل علاقته به علاقة تسخير ، لا علاقة صراع وخصام ، وذلك لقوله تعالى : « **أَلَمْ تَرَوا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً** » (5) ، وقوله تعالى أيضا : « **وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ، إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** » (6) . فبقدر تفكر الانسان في آيات الله بقدر ما تتم غلبته على الطبيعة (7) .

إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 146 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 164 .
(3) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 145 .
(4) إقبال ، الأسرار والرموز ، ص 17 .
(5) لقمان ، اية 20 .
(6) النحل ، آية 12 .
(7) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 18 .

والعالم الطبيعي ليس لغزا يستغلق على الأفهام ، بل هو موضوع قابل أن يعرف ، وأسراره تتكشف للإنسان بقدر الجهد المعرفي المبذول ، فهو ليس مجموعة من الظواهر مرصوص بعضها إلى بعض بلا رابطة أو نظام ، بل هو عالم محكوم بنظام ثابت ضمن علاقات من واجب الإنسان أن يكشف عنها عملا بما أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى : « **وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلاً** » (1).

وعلى الإنسان ألا يقف عند كشف الحقائق الجزئية ، بل عليه - وهو بصدد البحث عن الحقيقة الكلية - أن يتجاوزها ليصل إلى من تعد هذه الطبيعة آية عليه ، فالعلم بالطبيعة هو العلم بسنة الله ، والسعي الذي يبذله الانسان في التعرف إلى الطبيعة هو في الحقيقة سعي وراء نوع من الإتصال الوثيق بالذات الإلهية ، وما هذا إلا صورة من صور العبادة (2) .

وعلى هذا نفهم أن " إقبال " لا ينظر إلى الطبيعة من حيث هي مصدر للمعرفة ، من جهة إن البحث فيها يمكن الإنسان من تسخيرها فقط ، بل يجعل ذلك متصلا بشيء آخر ، ألا وهو الإيصال إلى الحقيقة الكلية ، أو ربط المسلم بربه حين يحسن النظر في الطبيعة .

والذي يبدو لنا أن فهم " إقبال " للطبيعة يحمل في طياته روح الثورة على المفاهيم التي كانت سائدة في أوساط المسلمين ، خاصة تلك التي ترى العالم حقيرا ومجرد معبر إلى اليوم الآخر ، وبذلك فهو ليس جديرا بأن يجذب الاهتمام ، وبدلا من هذا دعا إلى النظر إلى العالم الطبيعي نظرة معرفية استكشافية تسعد الإنسان في دنياه وأخراه .

ولكن الذي نلحظه على تناول " إقبال " للطبيعة ، هو تمجيده ورفعه من قيمة الرجوع إليها من الناحية المعرفية ، وهو في أثناء ذلك دائم التأكيد على أن إحلال العالم الواقعي مكانته المرموقة كان أحد جوانب الجدة في الدعوة القرآنية - وهو أمر لا جدال فيه - ثم هو يجعل ما حصل للمسلمين من وقوع تحت أسر التجريد كان بسبب الفلسفة اليونانية التي انتقلت إلى العالم الإسلامي ، وهو أمر يحتاج إلى نقاش ؛ ذلك أن الفكر اليوناني الذي وصل إلى المسلمين لم يقتصر على فلسفة " سقراط " أو " أفلاطون " أو " أرسطو " ، بل كان من ضمنه الفلسفة الرواقية الحسية ،

---

(1) فاطر ، آية 43 .

(2) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 68 .

ويمكن القول بأن هذه الاخيرة قد عملت على تنبيه المسلمين إلى وجوب الأخذ بالتجربة ، وتأثيرها بارز في نقد " أبي حامد الغزالي " للفلسفة ، ونقد " ابن تيمية " للمنطق الارسطي (1) . ومن ثم يبدو أن حماس " إقبال " للمنهج التجريبي من حيث هو سبيل الرجوع إلى الطبيعة جعله يربط بينه وبين الدعوة القرآنية ، وكل ما يشتم منه التجريد فهو دخيل ، وهو ما دفعه لأن يجعل العقلية الإسلامية في مقابلة العقلية اليونانية .

ثانيا : النفس .

لقد كانت النتيجة التي خلص إليها " إقبال " تتمثل في أن الدعوة القرآنية هي مصدر المنهج التجريبي ، وقد خاضت العقلية الإسلامية صراعا مريرا ضد الثقافات القديمة القائمة على التجريد - اليونانية منها على الخصوص - قبل أن تمكن لهذا المنهج ، وهو يرى أن انتقال هذا المنهج إلى الغرب - حيث صار طريقة التفكير المتبعة - أدى إلى إلغاء أي مصدر آخر للمعرفة ، وصار الرجوع إلى أعماق النفس يقابل بالرفض ، وكان الدين من ضحايا هذا النوع من التفكير ، فقد تمكن الانسان بواسطة العلم أن يكيف قوى الطبيعة لصالحه ؛ ولكن إهمال جانب النفس خلق أزمة خطيرة في تاريخ الثقافة العصرية ، فالانسان العصري - وقد أعشاه نشاطه العقلي - كف عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الحقة الكاملة ، أي إلى حياة روحية تتغلغل في أعماق النفس ، فهو في حلبة الفكر في صراع صريح مع نفسه ، وهو في مضمار الحياة الإقتصادية والسياسية في كفاح صريح مع غيره ، وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارفة ، وحبه للمال حبا طاغيا يقتل كل ما فيه من نضال سام شيئا فشيئا ، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة ، وقد استغرق في الواقع أي في مصدر الحس الظاهر للعيان ، فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده ، تلك الأعماق التي لم يسبر غورها بعد (2) .

ودعوة القرآن في حقيقتها عند " إقبال " تمجد هذا النوع من التفكير وتزكيه (3) وتراه مؤديا إلى تحصيل المعرفة بالعالم الخارجي ، لكنها لا ترى ذلك كافيا لتحصيل المعرفة بالحقيقة كاملة ، بل إن هناك مجالا واسعا على الإنسان أن يرجع إليه وهو النفس .

---

(1) علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ط3 (بيروت : دار النهضة العربية ، 1404هـ / 1984م) ، ص 206.
(2) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 216 .
(3) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 01 .

فالنفس في الاسلام عند " إقبال " مصدر هام من مصادر المعرفة (1) ، والانسان عليه أن يرتادها بكل شجاعة لتحصيل المعرفة بالحق ، والنظر في النفس ليس جديدا وليس أمرا بدعا ، ولا خارقا للطبيعة ، بل هو تقدير وانتباه لمصدر هام من مصادر المعرفة ارتاده الانسان وحاول سبرغوره خلال تاريخه الطويل ، والمؤلفات الدينية الكثيرة شاهدة على ذلك (2) ، وقد حث القرآن الكريم على ضرورة الغوص في أعماق النفس لتحصيل نوع من المعرفة ليس يتيسر تحصيله بالطرق الأخرى ، قال الله تعالى : «**وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ، وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ**» (3) .

لكن دعوة الرجوع إلى النفس ليس يعني دعوة إلى الانكفاء حول الذات وإهمال الواقع المحسوس ، بل إن جسر التواصل بينهما يبقى ممدودا ، والتأثير مستمرا ، وما نكتشفه في أعماق النفس ليس منبثا عن عالم المادة ، يقول " إقبال " : " فالنور الذي يضيء هذا العالم الجديد المتجلي على هذا النحو ليس غريبا عن عالم المادة ، بل هو متغلغل في أعماقه (...) وتوكيد الروح الذي سعت إليه النصرانية يتحقق لا باستبعاد القوى الخارجية التي تخترقها أنوار الروح بالفعل ، وإنما يتحقق بتنظيم علاقة الانسان بهذه القوى ، على هدي النور المنبعث من العالم الموجود في أعماق نفسه " (4) .

وزيادة على كون العالم المتجلي في النفس ليس غريبا عن عالم المادة ، فان القول " بأن الآيات الدالة على الذات الالهية تتجلى في الأنفس قد خلق روح النقد لعلم الانسان بالعالم الخارجي " (5)، و" إقبال " هنا يشير إلى تلك الآراء الجريئة التي أبداها بعض رجال الصوفية فيما يتعلق بمسائل ذات طابع فلسفي شائك ، وهي آراء تنبع في أساسها من عمق تجربتهم الدينية ، ومن بينها رأي " فخر الدين العراقي " (6) في الزمان والمكان ، وقوله بأن هناك " صنوفا غير متناهية من الزمان بالنسبة إلى مختلف مراتب الوجود المتوسطة بين المادة والروحية البحتة " (7) ، وقوله أيضا

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 145 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 23 .
(3) الذاريات ، آية 20 - 21 .
(4) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 16 .
(5) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 145 .
(6) فخر الدين العراقي ، أحد الصوفية القائلين بوحدة الوجود ، له كتاب "اللمعات" ، (ت 688هـ / 1289م) .
(7) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 155 .

بوجود نوع من المكان منسوبا إلى الذات الالهية ، وهو الأمر الذي يجعلنا حقا أقرب ما نكون إلى الطرائق الحديثة في النظر إلى معضلة المكان والزمان (1) .

وليس صحيحا في نظر " إقبال " ما يذهب إليه بعض علماء النفس من أن الدين مرجعه إلى الرغبة المكبوتة (2)، ويوافق " يونج " (3) فيما ذهب إليه " من أن الطبيعة الأساسية للدين لا تدخل في نطاق علم النفس التحليلي " (4) لكن " يونج " يبدو مترددا حسب " إقبال " في تقريره لهذه الحقيقة ، فقد خرج على مبادئه أكثر من مرة خاصة حين رأى أن الدين لا يصل بين ذات الانسان وبين أية حقيقة واقعة خارج نفسه ، بل هو مجرد تدبير بيولوجي حسن القصد أريد به إقامة حدود ذات طابع أخلاقي حول المجتمع الانساني لكي تحمي البناء الإجتماعي من غرائز الذات التي لا يكبح لها بغير ذلك جماح (5) .

وعلى هذا فالبحث في النفس لفهم طبيعة الحياة الدينية وعلاقة هذه الأخيرة بتطور الذات ينبغي أن لا يلتمس في علم النفس الحديث ، الذي يفرد للدين حيزا ضيقا ضمن مباحثه ، فهو يبدو بهذا أنه لم يمس بعد الحياة الدينية حتى في هوامشها (6) ، بل ينبغي التماس ذلك في نوع آخر من أنواع التجارب الانسانية ، وهي التجربة الدينية .

لكن الرجوع إلى اكتناه أعماق النفس بطريق التجربة الدينية ينبغي أن يصاحبه حذر شديد ، وهذا لتفادي الوقوع في أسلوب الصوفية الذي نما في الشرق ، فهذا الاسلوب الذي نمت وتطورت به الحياة الدينية في أسمى صورها في الشرق والغرب ، أصبح فاشلا ، وألحق ضررا كبيرا بالشرق الاسلامي ، وهذا حين علم الرجل العادي نوعا من الزهد الزائف ، وجعله يقنع برقه الروحي قناعة تامة (7) ، وهو السبب الذي ساهم في نمو موجة الرفض للدين وزيادة حدتها خاصة في الغرب .

من هنا تأتي دعوة " إقبال " إلى الرجوع إلى النفس ، واكتشاف الشعور الديني الذي يدعم الوحدة الإنسانية ، ويكبح أثرة الانسان الجارفة ، ويخفف من طغيان حب المال على نفسه ،

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 155 .
(2) هذا ما تذهب إليه مدرسة التحليل النفسي ورائدها " سيغموند فرويد " .
(3) كارل ، غوستاف يونج (1875م - 1961م) ، عالم نفساني سويسري ، أحد مؤسسي التحليل النفسي .
(4) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 219 .
(5) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 220 .
(6) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 221 .
(7) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 216 .

وهذا الشعور الديني إذن شيء مركوز في النفس ، وما على الانسان إلا أن يعمل على سبر أغوارها لتحصيل العلم بالله .

وهنا تظهر لنا صوفية " إقبال " بشكل واضح ، وتظهر لنا دعوته إلى ارتياد أغوار النفس على نهج الصوفية ، لكن قصور هذه النظرة يظهر في عدم توضيحه للفواصل التي يجب الوقوف عندها ، تلك الفواصل التي تمنع من الوقوع فيما وقع فيه أغلب رجال الصوفية المتأخرين على الخصوص ، وهو ما حذر منه " إقبال " نفسه ، ولعل هذا ما يجعل التجربة الصوفية - المنصبة في أساسها على معرفة النفس - بلا ضابط يضبطها ، وهو ما يعرضها بدورها إلى فقدان قيمتها المعرفية . إنه لا أحد منصف ينكر أن جهد الصوفية في إقامة دعائم لعلم النفس جهد يشهد له ، ولكن بقاء هذا الجهد حبيس الذات ويصعب التعبير عنه ، جعل الاستفادة منه قليلة لا تكاد تذكر بالقياس إلى مناهج البحث الموضوعية المعتمدة على الفكر وليس على الذوق وحده . ومن ثم فارتياد النفس بالتجربة الدينية له فائدته التي لا تنكر ، لكن الاقتصار عليه يجعل العلم المتحصل عليه علما أعرجا ، وعليه فلا سبيل إلى إنكار علم النفس الحديث الذي يحاول تطبيق المناهج الحديثة .

ثالثا : التاريخ .

وجود الانسان في الاسلام وجود غائي ، وحياته محاسب عليها ، ولما كانت حياته الحاضرة والغائبة المستقبلة لا تتحقق على وجه أكمل إلا بالمعرفة فالذي يمكن أن يقدمه له التاريخ في هذا الجانب ؟ وماذا يريدنا " إقبال " أن نفهمه منه ؟

إن أول أمر ينبغي الإشارة إليه هو أن القرآن الكريم يذكر الإنسان أنه إنما وجد على هذه الأرض ليؤدي أمانة الخلافة ، وأداؤها كما ينبغي يستوجب الإلتزام بالأمر الالهي قال الله تعالى : « **وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ** » (1) .

---

(1) النور ، آية 55 .

وهذا الإنسان لابد أن يدرك أن تخليه عن الإلتزام بهذا الأمر بمثابة نكوص عن المهمة التي وجد لتأديتها ، وليس يكتفي بذلك ، بل عليه أن يستمر فيه على خير وجه ، وهذه الإستمرارية لا تتم إلا بمعرفة سنن الصعود والسقوط ، قال تعالى : « أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَىٰ » (1) ، وذلك ما يتماشى وترك الله للإنسان حرية الفعل وربط النتائج بمقدماتها ، وقد دعا القرآن الكريم إلى أخذ العبرة مما حصل للأقوام السابقين حين جعلوا سنن الإستخلاف وراء ظهورهم ، قال تعالى : « فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ ، وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ » (2) . ومن هنا فقد دعا القرآن الإنسان إلى تدبر التجارب السابقة ، واعتبرها مخزونا معرفيا لا غنى عنه ، إذ الأمم السابقة تمثل نماذج للإعتبار وتاريخها هو الفلسفة التي تعلمنا بوساطة الأمثال كيف نسير في جميع ظروف الحياة (3) .

و" إقبال " يعتقد أن قطاعا كبيرا من المسلمين لم يستوعب هذه الصورة القرآنية للتاريخ ، ووقع في المقابل تحت تأثير الفكر اليوناني بمجرد ترجمته ، إذ من بين جوانب تأثرهم به أخذهم بنظرة اليونان إلى التاريخ ، فالنزعة الصورية لأرسطو ، وقوله بالعلية ، وتصوره للزمكان تصورا آليا ، جعل حركة التاريخ وكأنها تسير في خط سبق رسمه ، (4) ، ومن ثم لم تعد له أية فائدة ، وعلى الرغم من ظهور مؤرخين أمثال " الطبري " و " المسعودي " وغيرهما وتدوينهم للحوادث التاريخية ، فان اقتصارهم على التدوين فقط حال دون الإستفادة الكافية منه .

الفهم البديل للتاريخ عند إقبال :

اجتهد " إقبال " في تقديمه لصورة التاريخ التي يراها تسير مع دعوة القرآن والكفيلة بتخليص أذهان المسلمين مما علق بها من مفاهيم خاطئة حوله ، والذي يؤكد عليه " إقبال " منذ البدء ، هو

---

(1) طه ، آية 128 .

(2) هود ، آية 116 - 117 .

(3) Bolingbroke, Letters on the use of history, 1752, Lettre 03.

نقلا عن : بول هازار ، الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر ، ترجمة : محمد غلاب ، الطبعة الثانية ، (بيروت : دار الحداثة 1985م) ج01 ، ص 305 .

(4) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 163 .

أن التاريخ لا يسير في خط سبق رسمه ، ولا يتجه إلى غاية معروفة سلفا ، بل إن التاريخ بوصفه حركة مستمرة في الزمان ، هو حركة مبدعة صحيحة (1) ، ولو كان التاريخ يسير على الشكل الذي تصوره اليونان لفقد صفة الابداع (2) ، وفي هذه الحالة لا يكون للنظر في التاريخ أي فائدة .

وهذه النتيجة تتعارض مع ما تدعو إليه آيات القرآن الكريم من ضرورة النظر في تاريخ الاقوام السابقين ، وأخذ العبرة منه .

ودعوة القرآن الكريم في هذا المجال مبنية في نظر " إقبال " على أساس النظرة القرآنية العامة إلى الكون من حيث إنه ينمو ويزداد (3) .

وعلى ذلك يرى " إقبال " في هذا الشأن أن النظر في تاريخ الأمم تكليف أمر به الشرع ، ويكفي أن القرآن الكريم اصطلح عليه « **أَيَّامِ اللَّهِ** » (4) ومن ثم ، فالتدبر في أيام الله تدبر في ملكوته ، وبذلك لا يخرج عن كونه فعلا تعبديا ، والقرآن حث على ذلك وعده ثالث مصادر المعرفة الانسانية (5) .

ثم إن النظر في تجارب البشر وفق ما أرشد إليه القرآن ينتج علما ، و" إقبال " بعد أن يستعرض آيات قرآنية داعية إلى التدبر في أحوال الأمم السابقة ، يقف عند قوله تعالى : « **وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ** » (6) ، ويقرر أن هذه الآية مثل من أمثلة الاحكام التاريخية العامة يتجلى فيه التعيين والتحديد ، وهي في صيغتها البالغة الايجاز توحي بامكان دراسة الجماعات البشرية دراسة علمية باعتبارها كائنات عضوية ، فالقرآن قد احتوى على بذور المذهب التاريخي وهو ما استوحاه " ابن خلدون " في أحكامه على الاخلاق والطبائع (7) .

ويشير " إقبال " من طرف خفي إلى صلة العقيدة بالتاريخ ، إذ ربما يسبق إلى الاذهان أن العقيدة بعيدة عن التاريخ ، إذ مسائلها محسوسة ، وقد فصل فيها الكتاب والسنة ، لكن بعض حوادث التاريخ إذا لم تقوم بنظرة علمية تاريخية يكون لها أثر سلبي على اعتقاد بعض المسلمين ،

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 163 .
(2) إقبال ، نفس المصدر والصفحة .
(3) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 159 .
(4) ابراهيم ، آية 05 .
(5) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 159 .
(6) الأعراف ، آية 34 .
(7) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 160 .

مثال ذلك عقيدة ختم النبوة ، فمع أن نصوص الشرع واضحة ، إلا أن هذا لم يمنع من ظهور بعض الأدعياء من وقت لآخر ، كل يختار لقبا يمرر دعواه من تحته ، وتاريخ المسلمين ملي بالمتنبئين والمهديين ، وكل من ادعى النبوة أو المهدوية ، إلا وكان له أتباع في الأغلب ، يأخذون بضلالاته ، وتنطلي عليهم حيله ، ويركز " إقبال " على ذكر مؤسسي البابية والقاديانية ، كآخر هذه الدعوات ظهورا ، كما يذكر بجهد " ابن خلدون " من أجل إبطال مثل هذه الدعوات (1) .

والذي نراه أن فهم " إقبال " للتاريخ ينطوي على قيمة كبيرة ، من حيث إنه ينبه على وجوب التعامل مع حوادث التاريخ بمنهج علمي يمكن من الإستفادة منه على أحسن وجه ، وعدم الوقوع فيما وقع فيه أسلافنا حين قصروا التاريخ على مجرد الرواية ، وكانت لهذا المسلك نتائج سلبية تظهر في بعض وجوهها فيما يلي :

1- التقليد :

إنطلاقا من المنظور الذي قدمه " إقبال " ، فان الحاسة التاريخية كان من المنتظر أن تنمو قبل " ابن خلدون " ، لكن غفلة المسلمين عما احتوى عليه القرآن وسعيهم في تفسير الإسلام على ضوء الفكر اليوناني حال دون ذلك ، ووقعوا بالمقابل في تقليده ، ولم يقتصر هذا التقليد على الفكر اليوناني فحسب ، بل امتد ليشمل قطاعا كبيرا من حياة المسلمين ، وانتشرت في أوساطهم مقولة : " ليس في الإمكان أبدع مما كان " . وقد شمل التقليد من بين ما شمل جانب العقيدة ، فاذا كان النص المقدس يدعو إلى نبذ التقليد ، ومعظم كتابات المسلمين تتصدرها الإشارة إلى وجوب النظر ، فان الذي صار إليه الأمر هو أن عم التقليد وشمل حتى المسائل الخلافية ، إلى أن صار - على سبيل المثال - الايمان بالجوهر الفرد الذي ينطلق منه الاشاعرة في البرهنة على حدوث العالم من أساسيات العقيدة عند بعضهم ، وسلامة هذه الأخيرة من جملة ما تقاس به ؛ الإيمان بالجوهر الفرد وأنه لا ينقسم ، وكفروا من يقول بانقسامه (2) .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 167 .

(2) عبد القاهر البغدادي ، الفرق بين الفرق (بيروت : المكتبة العصرية ، 1990م) ، ص 328 .

2- الوقوع تحت أسر الأسطورة :

دعا القرآن الكريم إلى النظر في التاريخ لاستخلاص العبر ، ووضع لذلك بعض المبادىء العامة ليتحول التاريخ إلى العلم بمسار الأمم ، لكن الذي حدث هو أن كثر عدد المؤرخين ، وتضخمت حوادث التاريخ ، وصار بعضها يلامس أطراف الأسطورة ، بل إن بعضها قد دخل نطاق الأسطورة فعلا ، مثل شخصية الإمام " علي بن أبي طالب " (رضي الله عنه) ، وغيرها كثير ، فأغلب المؤرخين لم يستفيدوا من حركة الجرح والتعديل ، التي قام عليها علم الحديث ، وقد نجد المحدث مؤرخا ، لكنه غالبا ما يغفل عن استصحاب روح النقد التي اتصف بها في تدوينه للحديث ، ولعل هذا ما لاحظه " ابن خلدون " على " المسعودي " الذي كان يدون الأخبار على علاتها حتى وإن تعارضت مع صريح العقل (1) .

وقد امتد هذا التأثير الأسطوري إلى الاعتقاد أيضا ، وصار بعض المسلمين أسرى لاعتقادات باطلة ، خاصة تلك التي لها صلة ببعض الطرق الصوفية مثل قول بعضها بالولاية ، حيث صارت بابا واسعا من أبواب الشرك .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) انظر : عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة (بيروت : دار الكتاب اللبناني ، مكتبة المدرسة ، 1982م) ، ص 13 .

الفصل الثالث

منهج محمد إقبال في تناول مسائل العقيدة الاسلامية

تمهيد :

المبحث الأول : معالم منهج إقبال .

المبحث الثاني : خصائص منهجه .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد :

يعد البحث في المنهج أهم المنافذ التي يمكن من خلالها معرفة آراء الشخصية العلمية التي نريد دراستها .وخصوصية الآراء في موضوع ما ، وانطباعها بطابع صاحبها مرده بالدرجة الأولى إلى المنهج المتبع في تناولها ، فالمنهج لا ينفك عن الموضوع ، والحديث عن منهج تناول العقيدة الاسلامية ليس جديدا ، بل هو قديم ويرجع إلى عهد نزول القرآن ذاته ، فقد نزل القرآن منجما ليراعي أفهام الناس وأحوالهم ، وتدرج بهم من حال إلى حال أخرى في تشريعاته ، حتى تكون هذه التشريعات أسرع تقبلا من قبل المخاطبين بها ، وقد استلهم المسلمون الاولون روح القرآن وتشربوها ، وساروا على نهجها في الدعوة إلى الاسلام فحققوا نتائج باهرة على مستوى هداية الناس إلى الطريق المستقيم ، ومع اتساع رقعة الاسلام ، ودخول عناصر بشرية جديدة فيه ، طرأ تبدل على منهج الخطاب العقيدي ، ليلائم الظروف الجديدة ، والعقليات الجديدة ، وساد بسبب ذلك منهج كيفه أصحابه ليعطي أفضل النتائج في ميدان نشر الاسلام من جهة ، وحفظ عقيدة الناس من جهة أخرى ، ونجح هذا المنهج في وقته ، وأدى ما عليه .

ومع تململ المسلمين في العصر الحديث ومحاولات يقظتهم ، رأوا أن نجاح المنهج القديم في وقته ، ليس مبررا للاستمرار في الأخذ به ، وقد وجد من يعبر عن هذا الإتجاه ، ومنهم " محمد إقبال " ، فقد تدبر في منهج القدامى وأدرك أن الإستمرار في الأخذ به في هذا العصر سيكون قليل النفع ، فلكل عصر ظروفه التي تحتم الأخذ بنوع من الاسلحة دون الأخذ بنوع آخر ، وحال المسلمين اليوم تبدل ، وذلك لتبدل ميزان القوى ، ووضعهم تغير ، وحدث فيه إنقلاب مشهود في جميع المجالات ، وهو ما يحتم البحث عن بدائل منهجية ، توظف خلالها أسلحة جديدة ، وتعتمد فيها لغة خطاب جديدة ، مغايرة لتلك التي عرفها القدامى ، ولأن " إقبال " أدرك هذا الإختلاف ، فقد حاول تأسيس بديل منهجي ينطلق في أساسه من النصوص ، ومحاولة تأويلها تأويلا جديدا ، تراعى فيه روح النصوص من جهة ، وما توصلت إليه الخبرة الانسانية في العصر الحديث من جهة أخرى ، و" إقبال " لم يكتف بذلك بل إنه اعتمد التحليل العقلي الدقيق لكثير من المسائل ،

محاولا استغلال ما توصل إليه العلم المعاصر من معارف ونظريات ، ثم إنه وهو بصدد هذا الجهد يدخل عاملا آخر ، وهو التجربة الدينية ، محاولا إحلالها منزلة ، يراها جديرة بها ، بعد أن صار الاعتقاد السائد يرجح القول بعدم جدواها ، ويقصر التجربة على عالم الطبيعة ، وهو في كل هذا لا يرى غضاضة في الأخذ بما يراه صالحا من فكر الغرب ، فيطعم فكرة استقاها من التراث الاسلامي بما جد حولها عند الغرب ، وهو من البداية إلى النهاية يجعل المسلم مدار التجديد ، وتقوية ذاته هي الهدف .

وعلى ذلك فمعالم منهج " إقبال " في تناوله لمسائل العقيدة الاسلامية ، وكذلك خصائص هذا المنهج هي ما سنعرض له في المبحثين التاليين إن شاء الله .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : معالم منهجه .

أولا : النص .

يشكل النص القرآني رصيدا يرجع إليه في كل شأن من شؤون الإسلام ، ولعل هذا الأمر أوضح من أن يشار إليه ، فالقرآن هو مبتدأ الإسلام ، ومنبع الفكر الإسلامي بمختلف فروعه ، وهو قاعدة كل عمل فكري تنظيري أو تصحيحي ، ينجز داخل منظومة الفكر الإسلامي ، ولذلك ، لم يكن " إقبال " غافلا عن استحضار النصوص القرآنية وهو بصدد عرض آرائه العقائدية ، سواء كان ذلك في الجانب النقدي الهدمي ، أو التنظيري البنائي ، ولكنه في أثناء إيراده لهذه النصوص ينحي بها منحى تأويليا كغيره ممن سلكوا طريق التأويل من علماء المسلمين قديما وحديثا ، وهو وإن كان يتفق معهم في هذا ، إلا أنه يختلف عنهم من جهة أن مجالات تأويله تبدو أوسع نوعا ما ، فتارة يأخذه بريق النظريات العلمية الحديثة ، فيوجه الآيات القرآنية توجيها يتماشى ومضمون هذه النظريات ، وتارة أخرى تغلب عليه نزعته الصوفية الظاهرة ، فيتابع رجال الصوفية في تأويلاتهم ، وتارة أخرى يؤولها تأويلا فلسفيا .

فاذا رجعنا إلى تقصي الآيات التي أخضعها لمنطوق نظريات العلم المعاصر ، نجد الآية القرآنية الكريمة : "**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ، مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ، الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ 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**" (1) ، فنراه يقول : " وإني أعتقد أن وصف الله بالنور كما جاء 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 الاشياء إلى المطلق ، وإطلاق النور مجازا على الذات الإلهية يجب - قياسا على العلم الحديث - أن يؤخذ على أنه إشارة إلى أن الذات الالهية مطلقة " (2) ،

---

(1) النور ، آية 35 .

(2) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 77 .

فالواضح أن " إقبال " يؤول هذه الآية وفق ما توصل إليه العلم الحديث ، وما جاءت به نظرية النسبية من قولها بمبدأ ثبات سرعة الضوء ، من حيث إن سرعة الضوء في الفراغ يجب أن تكون ثابتة ، مستقلة عن حركة المصدر أو حركة المشاهد (1) .

وهناك آيات قرآنية سلك في تأويلها مسلكا آخر يبعدها عن روحها ويجعلها تخدم رأيه بغض النظر عما إذا كان هذا التأويل يتفق وأصول التفسير أم لا ، مثال ذلك ، عده لقصة هبوط آدم من أنها ارتقاء الانسان من بداية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفسا حرة (2) ، ونفس الشيء فعله مع آيات أخرى مثل قوله تعالى : « **إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا** »(3) ، فقد عد " إقبال " الأمانة المذكورة في الآية دلالة على أمانة الشخصية (4) ، قال " الألوسي " في الأمانة : " إنها أمانة التكاليف الشرعية التي أوجب الله على العباد تلقيها بحسن الطاعة والانقياد ، وأمرهم بمراعاتها والمحافظة عليها وأدائها من غير اخلال بشيء من حقوقها " (5) .

وقد نحا " إقبال " منحى آخر في تأويله لبعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى : « **وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ** » (6) ، فقد وجهها توجيها فلسفيا ، ورأى أن « **أُمّ الكِتَاب** » إشارة إلى الزمن الالهي (7) ، وكذلك فعل مع قوله تعالى : « **إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ** »(8) ، فالتقدير عنده هو الزمان الذي هو ماهية الاشياء (9) ، ومثل هذه التأويلات تبعد المعنى عن أن يكون في مستوى توجيه الانسان المتوسط (10) .

---

(1) فيليب فرانك ، فلسفة العلم : أو الصلة بين العلم والفلسفة ، ترجمة : علي علي ناصف ، ط1 (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1983م) ، ص 235 - 236 .

(2) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 99 .

(3) الأحزاب ، آية 72 .

(4) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 103 .

(5) شهاب الدين الألوسي ، روح المعاني ، ط4 (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، 1405هـ / 1985م) ، ج22 ، ص 96 .

(6) الرعد ، آية 39 .

(7) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 90 .

(8) القمر ، آية 49 .

(9) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 61 .

(10) محمد البهي ، الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، ص 484 .

وتبدو النزعة الصوفية عند " إقبال " بشكل واضح في تأويله لبعض آيات القرآن مثل قوله تعالى : « وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ »(1) ، وقوله : « وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى . مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى . وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى . إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى . عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى . ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى . وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى . ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى . فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى . فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى . مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى . أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى . وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى . عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى . عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى . مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى . لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى » (2) ، فهذه الآيات عند " إقبال " تبين الحالة السيكولوجية للتجربة لا كُنْهَ محتويات التجربة ، وهذا في معرض تطرقه إلى المعرفة الصوفية من حيث إنها معرفة مباشرة ولا يطلع عليها ، لأن الحالات الصوفية أشبه بالشعور منها بالعقل ، وما يعلنه الصوفي أو النبي من تفسير لفحوى مستويات شعوره الديني يمكن أن يبلغ إلى الناس على صورة قضايا ، لكن محتويات الشعور الديني نفسها لا يمكن الاطلاع عليها (3) ، والواضح أن هذا التأويل بعيد عن روح القرآن من حيث إنه يسوي بين الوعي النبوي والوعي الصوفي (4) .

ثم إن " إقبال " وهو بصدد الحديث عن التجربة الصوفية وإمكان حصول تزييف شيطاني لبعضها (5) ، يجعل المريد يقف عند تجربة مزيفة تشغله عن التجربة الحقة ، ويستدل على إمكانية حصول هذا التزييف بقوله تعالى : « وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ » (6) ، ولا يبعد أن يكون "إقبال" متأثرا بتأويلات الصوفية الذين يرون إنطلاقا من هذه الآية أن العبد عليه أن يفنى في إرادة الله ، وإلا ابتلي بتلبيس الشيطان (7).

---

(1) الشورى ، آية 51 .
(2) النجم ، آية 01 - 18 .
(3) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 28 .
(4) راجع فصل النبوة ، المبحث الأول .
(5) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 32 .
(6) الحج ، آية 52 .
(7) الألوسي ، روح المعاني ، ج17 ، ص 212 .

وقد تابع " إقبال " الصوفية أيضا في تأويله لآيات قرآنية أخرى مثل قوله تعالى : « وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ » (1) ، فهي عنده إشارة إلى إدراك الفؤاد (2) ، وكذلك في قوله تعالى : « هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ (3) ، فنراه يقول : " والذات الأولى التي تجعل المولود يتولد ، حاضرة في الطبيعة حالة فيها يصفها القرآن بأنها : « الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ » "(4) ، فتأويله هنا يبدو مشوبا بالقول بالحلول ، وفيه تأثر بالمذاهب الصوفية القائلة بوحدة الوجود .

وعلى هذا نقول إن " إقبال " حاول الاستدلال على آرائه بالنصوص القرآنية ، لكنه غالبا ما كان يخرجها عن معانيها التي وضعت لها ، فيخضعها تارة إلى نظريات علمية ، وتارة إلى آراء صوفية ، وهو في ذلك يجعل الآيات القرآنية في وضعية الشد والجذب ، ولعل هذه الوضعية تظهر بالأخص في محاولته الربط بين الآيات القرآنية والنظريات العلمية ، إلى درجة يبدو لنا وكأنه يلقي واجب تفسير القرآن الكريم على عاتق علماء الفيزياء مثل " نيوتن " (5) و " انشتاين " (6) وغيرهما .

والذي نراه أن هذا الربط لا يخدم النص القرآني في شيء ، و" إقبال " يبدو وقع فيما وقع فيه أسلافه من فلاسفة الإسلام ، حين ربطوا شريعة القرآن بحكمة اليونان تحت ستار التوفيق بين الحكمة والشريعة ، فليس يفيد القرآن أن تربط حقائقه المطلقة بالحقائق العلمية النسبية ، وفي رأينا أن " إقبال " قد اقترف خطأ ما دام يلحق الحقيقة الإسلامية الدينية بطور من أطوار الحقيقة العلمية مازال موضعا للشك ، ذلك أن الذي نفيده من تاريخ الإكتشاف العلمي ، أن الأطوار العلمية ذات طبيعة زائلة ، سواء اقترنت بأسماء عريقة كـ" ارسطو " أو " بطليموس " (7) ، أو بأسماء رواد محدثين كـ" نيوتن " و " ادنجتن " (8) و " انشتاين " (9) .

---

(1) السجدة ، آية 09 .

(2) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 23 .

(3) الحديد ، آية 03 .

(4) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 122 .

(5) اسحاق نيوتن (1643م-1727م)، رياضي وفيزيائي إنجليزي ، اكتشف قانون الجاذبية ، ووضع علم التفاضل والتكامل .

(6) ألبرت أنشتاين (1879م-1955م)، فيزيائي الماني، وضع نظرية النسبية الخاصة سنة 1905م والنسبية العامة سنة 1916م .

(7) بطليمس ، كلوديوس (نحو 90م-168م)، فلكي يوناني نشأ في الاسكندرية ، من مؤلفاته : المجسطي .

(8) آرثر ادنجتن (1882م-1944م)، فلكي وفيزيائي ورياضي ، له أبحاث في فلسفة العلوم ، من كتبه : السبل الجديدة للعلم .

(9) ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة : كمال اليازجي (الدار المتحدة للنشر ، 1974م) ، ص 483 .

ثانيا : العقل .

لقد كان " إقبال " وهو بصدد تناوله لمسائل العقيدة الاسلامية ، يرجع إلى النصوص القرآنية ، وإن كان في أغلب الأحيان يؤولها تأويلا يتماشى وغرضه العام ، ولكنه لم يكن يكتفي بذلك ، بل إن العقل عنده يحتل مكانة بارزة ، وهو نفسه يصرح بذلك ، ويفصح عن قناعته بأنه قد آن الأوان للنظر في مبادئ الإسلام وأصوله ، ومناقشتها مناقشة فلسفية (1) ، وهو يرى ذلك تأسيا بالنبي – صلى الله عليه وسلم – فهو أول من سعى إلى التماس الأسس العقلية للإسلام ، وهذا حين كان يدعو ربه قائلا : " اللهم اهدني لما اختلف فيه من الحق باذنك " (2) ، وهذا لأن الدين أشد حاجة حتى من المبادىء العقلية المسلمة إلى أساس عقلي لمبادئه . فالحقائق الدينية ينبغى أن لا تبقى غير مقررة ، فما من أحد من الناس يقامر بالإقدام على عمل ما على أساس مبدإ خلقي مشكوك فيه (3) ، هذا من جهة ، ولأن عصور الإيمان الحق هي عصور النظر العقلي كما لاحظ "هويتهد " (4) بحق من جهة أخرى .

ويستمر " إقبال " في التماس السند الذي يسوغ له النظر العقلي في مبادىء الإسلام ، ويرى أن الركود الذي شهده الفكر الإسلامي في القرون الخمسة الأخيرة ، قد جعل المسلمين ينزعون إلى الغرب بشكل كبير بكل ما في هذا النزوع من أخطار ، ومن ثم فتمحيص نتائج الفكر الأوربي (5) ، وإعادة النظر في التفكيرالديني في الإسلام ، هو السبيل إلى وقف هذا النزوع .

لكن " إقبال " في أثناء دعوته إلى إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام ، يرى أن هذا لا يعني أن ننقض على القديم بالمعول ، بل إن هذا الماضي الذي ربما يبدو في قفص الإتهام " هو الذي كيف شخصية الأمة الحاضرة " (6) .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 15 .

(2) رواه ابن ماجه في كتاب الاقامة.

(3) إقبال ، المصدر السابق ، ص 06 .

(4) ألفريد نورث هويتهد (1861م – 1947م) فيلسوف ورياضي إنجليزي ، أشهر أعماله : "أسس الرياضة" ، ألفه بالاشتراك مع برتراند رسل . انظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة : فؤاد كامل وآخران ، باشراف زكي نجيب محمود (بيروت : دار القلم ، بدون تاريخ) ، ص 494 وما بعدها .

(5) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 14 .

(6) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 192 .

وإذا كان القرآن يركز دائما على فكرة التغير ويراها أكثر الأشياء ملاحظة سواء في عالم الطبيعة أو الإنسان ، فانه مما ينبغي عدم نسيانه أن الوجود ليس تغيرا صرفا فحسب ، ولكنه ينطوي أيضا على عناصر تنزع إلى الإبقاء على القديم ، والحياة تبدو وكأنها تتحرك وهي تحمل على عاتقها أثقال ماضيها (1) .

وعلى ذلك ، فمهمة المصلح ليست سهلة يسيرة ، ولكنها محفوفة بالمخاطر خاصة إذا تعلق الأمر باعادة النظر في النظم القديمة لمجتمع كالمجتمع الاسلامي ، إذ يجب عليه أن ينظر إلى الامور نظرة جدية وأن يزن مالها من خطر (2) .

ولقد سعى " إقبال " نفسه في هذا الطريق ، وعالج أهم القواعد الاساسية في الاسلام معالجة عقلية ، حاول خلالها إعطاء هذه المبادىء معان جديدة علها تثمر حركية وحيوية في حياة المسلم ، فاعتماده على النظر العقلي ظاهر في طريقة تناوله لهذه المبادىء ، وكذلك في النتائج التي توصل إليها ، فهو في ميدان المعرفة - كما سبق بيانه - نراه يحلل التجربة الدينية تحليلا عقليا ، ويبرهن على قيمتها برهنة عقلية ، وهو في قضية الألوهية - كما سنرى - يستعرض أدلة الوجود الالهي المعروفة ويناقشها مناقشة عقلية عميقة ، وكذلك يفعل نفس الشيء مع الصفات الالهية ، خاصة حين يعطي لها أبعادا ليس متعارفا عليها عند علماء الكلام (3) ، ثم إنه يمتد بتحليله العقلي حتى إلى القضايا التي يكون التعويل فيها على السماع ، مثل حديثه عن البعث والنشور ، والجنة والنار والخلود .

ولم يكن تعويل " إقبال " على العقل بجعله يجاري جمهور المتكلمين والفلاسفة في منهجهم ، بل إنه وجه إليهم انتقادات في طريقة تعاملهم مع مقررات العقيدة الاسلامية ، وهذه الانتقادات هي ما سنعرض له من خلال تبين موقفه من علم الكلام والفلسفة الاسلامية .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 191 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 192 .
(3) انظر : المبحث الثاني ، الفصل الرابع من هذا البحث .

أ- موقفه من علم الكلام .

تمثل اجتهادات علماء الكلام مخزونا منهجيا ومعرفيا بالنسبة لكل من حمل هم تقويم مسار الأمة ، فلا سبيل إلى التفكير في مستقبلها من دون الاطلاع على ماضيها الفكري ، وأهم المدارس الكلامية التي كان لها صدى كبير فاق صدى باقي المدارس : المعتزلة ، والاشاعرة ، ولذلك كانت لـ" إقبال " وقفة معهما .

أ- موقفه من المعتزلة :

المعتزلة من أشد الفرق الكلامية منافحة عن العقيدة الاسلامية ، وقد اشتهر رجالها بتعويلهم الكبير على العقل ، وكان لها تأثير كبير على الفكر الاسلامي ، تأثيرا بقي مستمرا إلى اليوم رغم اختفائها من حيث هي مدرسة قائمة ، ولقد تناول " إقبال " منهج المعتزلة بالدرس ، وحمل عليهم حملة شديدة ، بل وحملهم طرفا من المسؤولية عن إيقاف الدفعة الحيوية التي بثها الاسلام في نفوس أتباعه ، فهم حسب رأيه حين قصروا إدراكهم للدين على أنه مجموعة من العقائد متجاهلين أنه حقيقة حيوية ، فلم يحفلوا بأساليب إدراك الحقيقة إذا كانت لا تقبل التصور ، وأرجعوا الدين إلى نسق من المعاني المنطقية انتهى إلى موقف سلبي بحت ، وغاب عنهم أنه في ميدان المعرفة - علمية كانت أو دينية - لا يمكن للفكر أن يستقل تمام الاستقلال عن الواقع المتحقق في عالم التجربة (1) .

فالمعتزلة حسب رأيه قد تجاهلوا الواقع ، ووقعوا تحت أسر التجريد ، وهم باهمالهم لنوعي التجربة - الدينية والعلمية - قد نزعوا عن الدين حيويته الدافقة ، وصار بين أيديهم قضايا منطقية مجردة ، ليس لها القدرة على بث الحيوية في نفس المسلم ، فقد حاولت العقلانية المعتزلة " أن تقيس الحقيقة بالعقل وحده ، وأدخلت تطابق جوانب الدين والفلسفة ، وبذلت الوسع في تفسير الايمان تحت صورة معان مجردة أو عبارات معبرة عن فكر خالص " (2) ، فهذه المدرسة حسب " إقبال " استعارت لغة التعبير الفلسفية بعد أن اضطلع رجالها على الفلسفة اليونانية ، وصيرت الدين قضايا منطقية مجردة ، ونأت به بعيدا عن معترك الحياة .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 10 .

(2) إقبال ، ما وراء الطبيعة في إيران ، ترجمة : حسين مجيب المصري (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، بدون تاريخ) ، ص 105 .

ب- موقفه من الأشاعرة :

ينظر " إقبال " إلى الأشاعرة على أنهم يمثلون رد الفعل السني في مواجهة العقلانية المعتزلة ، ولكنهم أيضا لم يخرجوا عن اللواء الذي انضوى المعتزلة تحته قبلهم ، فرد الفعل الأشعري كما ينظر إليه " إقبال " لم يكن في واقع الحال " أكثر من جعل الطريقة المنطقية متولية للدفاع عن سيادة الوحي الإلهي " (1) ، وهمهم إنما كان الدفاع عن رأي أهل السنة بأسلحة من المنطق اليوناني (2) ، وهم بذلك لم يبتعدوا كثيرا عن الخط الذي رسمه المعتزلة ، فقد وافقوهم في التجريد والإبتعاد عن التجربة ، وعن عالم الواقع ، بعد أن استلهموا الفلسفة اليونانية القائمة في أغلبها على الثبات والتجريد .

وواضح أن " إقبال " هنا يرفض مسلك هاتين المدرستين ليس لأن رجالاتهما اعتمدوا على العقل ، ولكن لأنهم وظفوه على طريقة اليونان .

2- موقفه من الفلسفة الإسلامية .

يشير " إقبال " إلى فلاسفة الاسلام ويسميهم " تلاميذة أرسطو " (3) ، وقد حمل عليهم كما حمل على علماء الكلام ، فهؤلاء الفلاسفة عنده تابعوا اليونان في فلسفتهم ، فحين نظروا إلى قواعد الدين وجدوها تعارض ما عرفوه عن الفلسفة اليونانية ، وعند ذاك راحوا يجتهدون في التوفيق بينهما ، فانشغلوا بدفع التعارض بين العقل والنقل أو بين الحكمة والشريعة حسب زعمهم ، وهم في واقع حالهم إنما يوفقون بين الفلسفة اليونانية بعد أن عز عليهم طرحها ، وبين مبادىء الاسلام ، وقد غاب عنهم أن هذه الفلسفة تعارض روح القرآن (4) .

وبالنظر إلى الرغبة الملحة التي تتملك " إقبال " في السعي إلى دفع المسلمين إلى ميدان الحياة ، فان أهم مؤاخذاته على فلاسفة الإسلام هو إهمالهم لدور القلب ، واقتصارهم على العقل ،

---

(1) إقبال ، ما وراء الطبيعة ، ص 105 .
(2) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 10 .
(3) إقبال ، ما وراء الطبيعة ، ص 121 .
(4) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 08 .

وهو دائم الاشارة إلى هذه الفكرة خاصة في أشعاره ، مثل قوله :

" ضاع أبو علي (1) في غبار ناقة الحقيقة

وأخذت يد الرومي برحلها

لقد تعمق هذا حتى وصل إلى الجوهر

واستقر ذاك في الدوامة حشرة حقيرة " (2)

وليس هذا وحسب ، بل إنه يحملهم جزءا من المسؤولية في جعل المسلم يبتعد عن عالم الحركة والتغير ، وذلك أن هؤلاء الفلاسفة أخذوا عن اليونان أفكارا مغايرة لما جاء به القرآن تتعلق بطبيعة العالم وعلاقة الله به ، مثل قولهم بصدور الموجودات عن الله صدورا ضروريا (3) ، أو في قولهم مع أرسطو بالمحرك الذي لا يتحرك ، وكلتا الفكرتين تؤديان إلى القول بارتباط العالم علة بمعلول ، وهو ما يؤدي إلى نفي قدرة الانسان على الحركة والابداع ، ما دام هو نفسه منفعلا وواقعا في سلسلة العلل والمعلولات (4) .

والذي يحسب لـ" إقبال " هو اجتهاده في التنقيب عن الافكار التي أصابت المسلمين بالعجز وأقعدتهم عن مواكبة حركة التطور والتغير التي يعيشها العالم ، وهم مصيب إلى أبعد حد في أغلب تقديراته لمجهودات علماء الكلام والفلاسفة . لكن الذي نراه بعد فيه عن الصواب شيئا ما ، هو في الحكم الذي أصدره على مجهودات المعتزلة والاشاعرة ، بأنها انتهت إلى موقف سلبي بحت ، وذلك لأن مجهودات هؤلاء قد جاءت تلبية لحاجة من حاجات ذلك العصر ، وردا على تحديات فرضها أتباع الملل المخالفة ، و" إقبال " نفسه يعترف بأن لعلماء الكلام آراء في غاية الاصالة ، سبقوا بها الفلسفة الحديثة إلى بعض آرائها (5) ، بل نجده هو نفسه يأخذ ببعض هذه الآراء ، ويدعو إلى تطويرها بعد بعث الحياة فيها من جديد، مثل رأي الاشاعرة في الخلق (6) .

---

(1) هو الشيخ الرئيس ابن سينا .

(2) محمد غنيمي هلال ، مختارات من الشعر الفارسي (القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر ، 1384هـ / 1965م) ، ص 447 - 448 .

(3) نظرية الفيض أو الصدور .

(4) انظر : المبحث الثالث من الفصل الخامس .

(5) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 10 .

(6) انظر : إقبال ، المصدر نفسه ، ص 84 .

وكذلك الشأن بالنسبة لموقفه من فلاسفة الاسلام ، فمع أنهم سعوا إلى التوفيق بين مبادىء الاسلام والفلسفة اليونانية بكل ما صحب هذا الجهد من تجاوز لمعاني النصوص الظاهرة في أثناء تأويلها ، إلا أن ذلك لا يجعلنا نحكم عليهم بأنهم كانوا تابعين لفلاسفة اليونان في كل شيء ، فقد كانت لهم آراءهم المتميزة ، زيادة على أنهم كانوا مدفوعين بدافع الاخلاص في خدمة العقيدة ليس إلا .

و" إقبال " لا ينفرد بهذا الموقف ، فقد تابعه بعض الباحثين في الفلسفة الاسلامية على اختلاف في زاوية النظر ، ومن هؤلاء الأستاذ " علي سامي النشار " الذي يرى بدوره أن فلاسفة الإسلام هم مجرد " مراكز إسلامية " للفلسفة اليونانية القديمة في عالم جديد ، ولم يقبل هذا العالم فلسفتهم ، بل اعتبرها خارجة عليه لا تمثله ولا تمت إليه بصلة (1) ، وهو موقف يبدو ينطوي على كثير من الحيف .

(1) علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ط7 (القاهرة : دار المعارف ، 1977م) ، ج1 ، ص 49 .

ثالثا : التجربة الصوفية .

إذا كان " إقبال " قد صرح بضرورة إعادة النظر في المبادىء الأساسية للإسلام وتحليلها تحليلا عقليا ، فهو في المقابل دعا إلى ضرورة إحلال التجربة الدينية موقعا مناسبا في أي جهد يستهدف من خلاله إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام ، وهو يرى أن هذا له ما يبرره ، كما أن له محاذيره أيضا ، فماهي هذه المبررات والمحاذير ؟ .

1- مبررات الأخذ بالتجربة الصوفية :

يرى " إقبال " أن المبررات التي تسوغ الأخذ بالتجربة الدينية بل وتجعل هذا العمل واجبا هو عجز العقل وحده في جعل العقيدة حية في قلب الإنسان من جهة ، وعجز الحضارة الغربية عن تقديم البديل من جهة أخرى ، وبيان هذين الأمرين كما يلي :

أ- إن الحصيلة الهزيلة التي انتجتها الإجتهادات التي قامت على العقل وحده ، وخاصة ضعف الثمار التي أعطتها المجادلات الكلامية والفلسفية الواسعة ، التي كان العالم الإسلامي مسرحا لها ، يوجب إعادة النظر في جدوى تلك الطريقة ، فقد تناول الكلاميون والفلاسفة مسائل العقيدة الإسلامية تناولا أفقدها روحها ، وبالنظر إلى تلك الإجتهادات نجدها خالية من الحماسة الدينية ، وهو ما يجعلنا نقول إن ما ينقصها هو جانب التجربة الدينية .

ب- إن النظر في حالة الغرب اليوم يكشف عن المأزق الذي صارت إليه الحضارة الغربية ، ويكشف أن ليس لديها ما تقدمه في الجانب الروحي للإنسان ، وهذا الأمر هو الذي جعل " إقبال " يقول : " صدقوني ، إن أوربا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الاخلاقي للإنسان " (1) ، فالنظر في حال الغرب يكشف عن إنسان أعشاه نشاطه العقلي ، وكف عن توجيه روحه إلي الحياة الروحانية الكاملة ، أي إلى حياة روحية تتغلغل في أعماق النفس (2) ، وعلى ذلك فالسير على هدي هذه الحضارة لا يؤدي إلا إلى الضياع .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 207 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 215 .

وإذا كان " إقبال " يستخلص من هذا أنه لا يمكن للعقل وحده أن ينشئ حضارة إنسانية ، فانه يرجع إلى التاريخ الروحي للمسلمين عله يعثر فيه على سند ، فيراه أصنافا عديدة من الممارسات ، وطرقا صوفية كثيرة بعضها يقترب وبعضها يبتعد عن العقيدة الصافية ، بعضها كان له دور إيجابي في حياة الأمة ، وبعضها الآخر كان سما زعافا .

2- إقبال والتراث الصوفي :

يعد التصوف أهم مظهر في الحياة الروحية عند المسلمين ، ولم يغفل " إقبال " عن هذا ، فهو نفسه نشأ في بيئة صوفية ، وانضوى تحت طريقة صوفية أو أكثر ، لكنه في مقابل ذلك لم يكن مستسلما ومتقبلا لكل ما تروج له هذه الطرق ، بل إنه تناول مسار التصوف بالنقد والتمحيص ، وأفصح عن رأيه في الكثير من قضاياه ورجاله ، والذي خلص إليه من خلال تلك الدراسة هو أن أسلوب الصوفية الذي نمت وتطورت به الحياة الدينية في الشرق والغرب قد أصبح في حكم الفاشل ، وألحق ضررا كبيرا بالشرق الاسلامي أكثر من أي مكان آخر ، فقد كان أبعد ما يكون عن تدعيم قوى الحياة النفسانية عند الرجل العادي ، بحيث تعده للمشاركة في موكب التاريخ ، فعلمه نوعا من الزهد الزائف وجعله يقنع برقه الروحي ، قناعة تامة (1) .

فـ" إقبال " يرجع انسحاب المسلم من معترك الحياة إلى تلك الافكار الصوفية الداعية إلى إفناء ذات الانسان في ذات الله ، والتي تغلب السكر على الصحو والمحو على الاثبات ، لكن " إقبال " لم يكن يرفض التصوف جملة ، بل قبل منه ما رآه يصلح لاحياء الأمة ، وهذا ما يتبين من خلال التعرض إلى موقفه من شخصيتين بارزتين من شخصيات التصوف .

أ- إقبال والحلاج :

قبل التعرض إلى رأي " إقبال " في الحلاج نشير إلى أن أكثر الاشياء ملاحظة على " إقبال " هو هذا الزخم الكبير من رجال الصوفية الذي يجري ذكرهم في كتاباته ، سواء منها الشعرية أو النثرية ، وهو في كل ذلك لا ينفك يذكر موقفه من هذا الصوفي أو ذاك ، على أن الذي ينبغي أن نشير إليه ، هو شجاعته التي جعلته يغير موقفه من هذا أو ذاك ، ويتراجع عن حكمه الذي أصدره

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 216 .

في حقه ، إذا تبين له بعد الدرس فساد الرأي أو بطلان الحكم . وفي هذا السياق يمكننا أن نلج إلى موقف " إقبال " من الحلاج ، فلقد كان الشائع عن هذا الاخير عند الصوفية المتأخرة على الخصوص أنه رمز لوحدة الوجود الشاملة ، ونظر إليه على أنه العاشق الذي كشف سر وحدة العشق بين الله والانسان ، وبالاحرى سر أن ليس هناك فرق بينهما (1) .

ولقد كان لـ" إقبال " نفس الموقف منه بالنظر إلى متابعته للصوفية في بداية الامر ، فقد كان يرى فيه واحدا من الممثلين لوحدة الوجود ، وهو يقول عنه : " إنه قد سار على درب القدانتي الهندي في قوله " أنا الحق "(2) ، لكن هذا الموقف ينقلب من النقيض إلى النقيض ، إذ سرعان ما يتراجع عن ذلك الموقف ، ويفسر عبارة " الحلاج " " أنا الحق " على أنها تأكيد للذات الإنسانية (3) ، وهو في رسالة الخلود ينطقه بنظريته في الذاتية (4) ، وهو بذلك ينفي عنه القول بوحدة الوجود ، ويجعله رائدا في الدعوة إلى إثبات الذات في مواجهة من يدعون إلى نفيها .

ب- إقبال وجلال الدين الرومي :

وقف " إقبال " من جلال الدين الرومي نفس الموقف الذي وقفه من الحلاج في بداية الأمر ، لكنه اكتشف فيما بعد تلك الحيوية والحركية التي يتصف بها شعر جلال الدين ، ويتأثر به تأثرا كبيرا جعله ينظم شعره على نفس الوزن الذي كان جلال الدين ينظم عليه شعره ، واتخذه مرشدا في " رسالة الخلود " ، وليس يعني ذلك أن " إقبال " قد قبل وحدة الوجود التي كان مرشده واحدا من أنصارها ، بل إنه رفضها وحاول أن يلتمس في شعره ما يدعم به نظريته في الذاتية ، وهو على ذلك دائم الإشارة إليه وإلى أشعاره .

ومن خلال هذين النموذجين يتبين أن " إقبال " يقف من المتصوفة عموما موقفا نقديا جعله يرفض وحدة الوجود التي قال بها بعضهم ، بعد أن كان في بداية أمره متابعا لهم ، لكن هذا لا ينفي عنه أخذه ببعض آرائهم مثل فكرة " الإنسان الكامل " ، التي تعود في جذورها إلى " الحلاج " لكنه صيرها مدخل هدم لوحدة الوجود .

---

(1) آنا ماري شيمل، "إقبال في سياق حركات الاصلاح الهندية الإسلامية فكر وفن ،عدد 32 ،1979م ، ص 47 .
(2) إقبال ، ما وراء الطبيعة ، ص 138 .
(3) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 110 .
(4) إقبال ، رسالة الخلود ، ص 224 - 226 .

لكن الذي يؤاخذ عليه " إقبال " هو هذا الموقف الذي وقفه من " الحلاج " ، وتأويله لعبارته " أنا الحق " ، فتوجيهه لها توجيها يخدم نظريته في الذاتية بين لا لبس عليه ، مع أن الحلاج له أشعار أخرى صريحة في القول بوحدة الوجود مثل قوله :

" أنـا الحق والحق للحق حق　　لابس ذاته فما ثم فرق
قد تجلت طوالع زاهرات　　يشعشعن في لوامع برق " (1)

وقوله أيضا :

" أنا من أهوى ومن أهوى أنا　　نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرتني أبصرته　　وإذا أبصرته أبصرتنا " (2)

وفي رأينا أن الدافع الاساسي الذي حدا بـ" إقبال " أن ينحو هذا النحو هو سعيه في إيجاد سند لنظريته في التصوف الاسلامي .

3- التجربة الدينية التي يريدها إقبال :

إن التجربة الدينية التي يدعو " إقبال " إلى أخذها بعين الاعتبار ليست تلك التي تتوج في النهاية بافناء ذات الانسان في ذات الله ، فهذه المهمة قد سبق إليها الصوفية القائلون بالفناء من قبل ، وانتجت ذاتا خائرة خاملة قانعة بزهدها الزائف ، بل إن التجربة الدينية التي صارت الانسانية في حاجة إليها ، وخاصة الانسان المسلم ، هي تلك التجربة التي تعطي دفعا روحيا كبيرا ، وتغطي فراغا نفسيا فظيعا ، صار أهم ميزة تميز حضارة اليوم وهذه التجربة هي القائمة على الدين الذي هو في أسمى مظاهره ليس عقيدة فحسب ، أو كهنوتا ، أو شعيرة من الشعائر ، وهذا الدين هو وحده القادر على إعداد الانسان العصري إعدادا خلقيا يؤهله لتحمل التبعة العظمى التي لابد أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث ، وأن يرد إليه تلك النزعة الايمانية التي تجعله قادرا

---

(1) Louis Massignon, Akhbar Alhallaj, P108, Librairie Philosophique, Paris 1975

(2) دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة : محمد عبد الهادي أبو ريدة ، الدار التونيسية للنشر ، المؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر) ، د . ت ، ص 136 .

على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا والإحتفاظ بها في دار البقاء (1) ، فالتجربة الدينية الحقة عند " إقبال " هي تلك التي تشعر بالذات وتهيء لها المجال لتعسير شيئا (2) ، وهذ المفهوم الذي يتدمه " إقبال " يتناقض والمغزى من التجربة الذي كان يمثل الهدف الأسمى لدى رجال الصوفية ، ممن كان هدفهم تأهيل الذات للفناء .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 217 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 226 .

رابعا : الإستئناس بالفكر الغربي .

يمثل الغرب حقيقة لا مفر منها ، والتعامل معه أصبح ضرورة حتمية ، ولقد تفاعل معه المسلمون ؛ سلبا أو إيجابا ، قبولا أو رفضا ، منذ فرض نفسه عليهم ، وإذا كان الغرب ليس عنصرا بسيطا يقبل أو يرفض بشكل كلي ، وهو تركيب معقد ، ومتناقض الوجوه ، يجمع بين التمكين المادي والافلاس الانساني ، فان التفاعل معه على الوجه الصحيح لا يتم إلا باكتناه سره ومعرفته من الداخل ، وفي هذا الاتجاه كان سعي " إقبال " من أجل تكوين صورة واضحة عن الغرب وحضارته ، فاتجه إليه يبين مساوئه ومحاسنه حتى يكون المسلمون على بينة من أمرهم في التعامل معه .

وأبرز ما تتسم به حضارة الغرب عند " إقبال " أنها حضارة مادية ، ولا مكان فيها للقيم الروحية ، فهي قد تنكرت لهذا النوع من القيم منذ زمن بعيد ، وماديتها هذه كما تظهر في الميدان المعرفي في عزوف الإنسان الغربي عن القلب وإغراقه في الحس الظاهر للعيان (1) ، تظهر أيضا في ميادين الحياة المختلفة ، حيث صار الصراع عنوان كل شيء ، فقد طغى حب المال على نفسية الإنسان الغربي أنساه كل شيء ، حتى صار المصرف كنسيته الحقيقية ، و" إقبال " في حديثه عن مادية الغرب لا يفرق بين الشيوعية والرأسمالية ويقول عنهما إنهما : " تلتقيان على الشره والنهامة ، والقلق والسآمة ، والجهل بالله والخداع للانسانية ، الحياة عند الشيوعية " خروج " وعند الملوكية " خراج " والانسان البائس بين هذين الحجرين قارورة زجاج ، إن الشيوعية تقضي على العلم والدين والفن ، والملوكية تنزع الروح من أجسام الأحياء ، وتسلب القوت من أيدي العاملين والفقراء ، لقد رأيت كلتيهما غارقتين في المادة ، جسمهما قوي ناضر وقلبهما مظلم فاجر " (2) ، ويصفهما في موضع آخر فيقول : " إن لكل من الشيوعية والرأسمالية روحا غير صبورة قليلة التحمل ، وهما لا تعرفان الله وتخدعان الناس " (3) .

وزيادة على تأكيد " إقبال " على مادية الحضارة الغربية ، فهي أيضا ملحدة ، ولا تقيم وزنا للدين ، ونظرا للصلة الوثيقة بين المادية والإلحاد ، فان " إقبال " يقرن حديثه عن الإلحاد بالمادية

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 216 .
(2) أبو الحسن الندوي ، روائع إقبال (باتنة : دار الشهاب ، 1986م) ، ص 87 .
(3) إقبال ، رسالة الخلود ، ص 147 .

دوما ، ذلك أن المادية حصرت هم الإنسان الغربي في المادة وأبعدته عن الروح ، وإذا كان الدين نابعا عن الروح ، فان الغرب لا شأن له به ، وقد أشار" إقبال " إلى هذا في قوله :

" قلب الافرنجي لا يسيطر عليه أحد

وهو كالإله الذي يطوف حول حرمه مائة إبليس

متاعه كله هو الملك ، وليس الدين

ولا يوجد لديه روح كروح الأمين " (1)

وفي مقابل مادية الغرب وإلحاده ، فان " إقبال " يكشف للمسلمين عن الوجه الآخر للغرب ، ويتمثل هذا الوجه في روح العمل التي تمتاز بها أمه بين أمم العالم ، ويضرب مثالا بالإنجليز الذين يراهم أكثر الأمم ميلا إلى التجريب ، ولذلك لم يرج في بلادهم كل نظام فلسفي من نسج الفكر لا يثبت في ضوء الواقعات (2) .

وبعد أن يبين " إقبال " طبيعة الغرب ، يرى أنه لا مهرب لنا من التعامل معه ، ذلك لأنه يشكل تحديا يهدد المسلمين بالإحتواء ، ولعل أبرز مظهر لهذا التهديد ، هو هذه الموجة التي اجتاحت أوساط المسلمين ، وجعلتهم يسعون في تقليد الغرب دون تمييز ، ودون النظر إلى ما يمثله ذلك من خطر عليهم ، ولهذا يعلن " إقبال " بأن التعامل مع الغرب لا يعني أن نأخذ عنه كل شيء ، بل علينا أن نأخذ ما يعطينا أسباب القوة مع المحافظة على تميزنا ، ومن دون أن نفقد أخلاقنا ، وفي هذا السياق يحذر من اتباع الغرب في المظاهر فيقول : " وكل الذي نخشاه هو أن المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوربية قد يشل تقدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها " (3) ، وقد أشار إلى هذا في مواضع كثيرة من دواوينه ومعرضا بمن يقلدون الغرب في سقطاته فيقول : " فقوته لا تنبع من القيتارة والرباب ، ولا من رقص الفتيات الحاسرات الحجاب ، ولا من سحر السحرة حمر الوجوه ، ولا من تحرية السيقان ولا من قص الشعر ، ، صلابة الغرب لا تنبع من اللادينية ، ولا ينبع ضياؤه من الكتابة بالحروف اللاتينية ، قوة الغرب تأتي من العلم والتكنولوجيا ، من هذه

---

(1) إقبال ، أرمغان حجاز ، ص 260 .

(2) عبد الوهاب عزام ، محمد إقبال ، سيرته وفلسفته وشعره ، ص 53 .

(3) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 16 .

النار ذاتها يضيء مصباحه " (1) ، فهو هنا يبين لمن يدعون إلى تقليد الغرب في المظهر أن سر قوته هو العلم وليس هذه المظاهر ، ولذلك ينصح المسلم بالابتعاد عن الغرب في أشكاله وصوره فيقول :

" اجعل بينك وبين صنم الافرنج بونا شاسعا
فعهده وميثاقه لا يساويان حبة شعير
خذ النظرة من عين الفاروق
وضع القدم الجريء في العالم الجديد " (2)

ويقول في موضع آخر:

" لا تبحث عن السكر من كرمهم ، فليس في أفلاكهم عصر جديد " (3) .

هذه هي صورة الغرب عند " إقبال " ، تطور مادي شامل ، وتدهور روحي أخلاقي شامل أيضا ، والمسلم إن أراد أن ينشيء عالما جديدا تحكمه القيم فعليه أن يحذر الغرب ، وليكن انتفاعه منه حذرا .

ولقد حاول " إقبال " أن يقبس من الفكر الغربي ، وسلك منه مسلك الخبير الناقد ، وأخذ عنه بعض الآراء والنظريات ، احتلت مكانة بارزة في نسقه الفكري عموما ، وكانت له معينا في جهده التجديدي خصوصا ، وكانت لها بصماتها البارزة ، ومثال ذلك أخذه بفكرة التطور ، وتوسيع مجالها حتى صارت من أهم مرتكزات فكره ، فالواضح أن هذه الفكرة ومع وجود نظيرتها في الفكر الاسلامي ، إلا أنه يغلب على الظن أن بلورتها تمت تحت تأثير الفكر الغربي ، ولن نجد صعوبة كبيرة في البحث عن نظيرتها عند فلاسفة الغرب ، فقد كانت هذه الفكرة شائعة يمتد أثرها حتى إلى العلوم الانسانية ، لكن الصورة التي عليها عند " إقبال " تذكر بـ" برغسون " الذي نعتقد أنه أهم رافد لها عند " إقبال " زيادة على فكرة التغير التي كان دائم التأكيد عليها ويبحث عما يسندها في الفكر الإسلامي ، بل وفي القرآن نفسه ، وهي إلى جانب فكرة التطور التي تتصل بها

(1) إقبال ، رسالة الخلود ، ص 293 - 294 .
(2) إقبال ، أرمغان حجاز ، ص 209 .
(3) إقبال ، رسالة الخلود ، ص 149 .

تمثل أهم مرتكزات فكر " إقبال " ، هذا دون أن ننسى أخذه ببعض النظريات العلمية وتوجيهها بما يتفق وخطه العام .

وفي هذا الصدد يمكننا أن نقول إن كثيرا من آراء " إقبال " تأثر في صياغتها بالفلسفة الغربية ، وإن في أصولها نرجع إلى القرآن أو إلى الفكر الإسلامي عموما .

وخلاصة القول فان " إقبال " قد وصف نفسه تارة وقال عن علاقته بالغرب : " أخذت الحبة وأفلت من شبكة الصياد " (1) ، وقال تارة أخرى :

" ذقت الخمرة من حانة الغرب

واشتريت الصداع بروحي

جلست مع وجهاء الافرنج

فلم أر يوما أسقم من هذا " (2)

ولقد أصاب " إقبال " في هذا ، فقد جاء بالحبة من الغرب ، وأفلت من الضياع ، لكنه أتى مع تلك الحبة بشيء من الصداع ، ولو حاولنا إعطاء مدلول " للحبة " لقلنا إنها روح العمل والجد التي وجدها عند الغرب ، فنبهته إلى ما ينطوي عليه الاسلام من قيم عملية ، وما عليه المسلمون من رقود ، وأما الصداع فهو هذا المزيج العجيب من الفلسفات التي تتلاقى عنده فيعمل على التنسيق بينها على ما فيها من تباين .

وإن كان لنا شيء نقوله عن علاقة " إقبال " بالغرب ، فهو أن حاله معه كان أحسن من الذين أغلقوا الباب دونه ، فلقد أساء هؤلاء إلى أنفسهم وأمتهم حين بالغوا في رفض كل شيء يأتي من جهة الغرب ، وقد كانوا في رفضهم يخفون عجزا ممزوجا بالغرور في غالب الأحيان ، كما كان أحسن من الذين ادعوا السير مع العصر ففقدوا ذواتهم وذابوا في الغرب .

---

(1) أبو الحسن الندوي ، روائع إقبال ، ص 91 .

(2) إقبال ، أرمغان حجاز ، ص 200 .

المبحث الثاني : خصائص منهجه .

بعد عرضنا لمعالم منهج " إقبال " يمكننا أن نتعرف إلى خصائص هذا المنهج ، وأهمها ما يلي :

أولا : الإنتقاء .

لعل من أهم الخصائص التي يتميز بها منهج " إقبال " خاصية الإنتقاء ، فلم يكن تابعا لمدرسة بعينها أو مذهب بعينه ، يأخذ به ويسير في مجراه ، بل كان حرا طليقا ، ينتقل بين هذه المدرسة وتلك ، وهذا المذهب وذاك ، سواء كان ذلك في تعامله مع الفكر الإسلامي أو الفكر الغربي ، ولعل هذه الإنتقائية هي التي تفسر لنا تجاور مذاهب الإسلاميين والغربيين في مسألة واحدة ، فهو يأخذ نظرية الاشاعرة في الخلق المستمر ليقوم بتحليلها ، وتقييمها على ضوء العلم الحديث ، ويجري لنا مقارنة بين جهد " الغزالي " في العالم الإسلامي ، وجهد " كانط " في العالم الغربي ، ثم هو في ميدان التصوف يأخذ فكرة وحدة الوجود عن بعض الصوفية المسلمين ليجد ما يناظرها عند فلاسفة الغرب ، وكذلك فعل مع نظرية الإنسان الكامل ، إذ أخذها عن التصوف الإسلامي ، لكنه زادها ثراء بما وجد حولها عند " نيتشه " ، ولعل انتقائية " إقبال " تظهر أيضا في دعوته إلى الأخذ بالمنهج التجريبي المطبق في الغرب ، وكانت دعوته هذه من جهة أن هذا المنهج امتداد في الغرب لأهم ما جاءت به دعوة القرآن .

والذي يحسب لـ" إقبال " في هذا أنه لم يكن من أولئك الذين رأوا أن مساوىء الغرب ملازمة لإيجابياته ، ليتهربوا من مسؤولياتهم ، بل رأى الفصل بين الايجابيات والسلبيات أمرا ممكنا .

لكن الملاحظة التي نلاحظها هنا على " إقبال " هي أنه في جهده الانتقائي ، يتلقف الفكرة عن الغرب أحيانا ثم يبحث لها عن شبيه في القرآن أو في الفكر الإسلامي ليعطي لها تبريرا للأخذ بها ، وهو ما نراه فعله نوعا ما في دعوته إلى الأخذ بالمنهج التجريبي ، فوجود أصول هذا المنهج في القرآن الكريم وفي الفكر الإسلامي جعل " إقبال " يهتم له اهتماما كبيرا وكأنه يرى اقتباس هذا المنهج عن الغرب بمثابة استرداد حق مسلوب ، ولعل هذا الحماس الزائد يؤدي إلى الإقبال على الغرب من غير تحفظ .

وحتى لا يفقد هذا الجهد فاعليته ويوسم بالجفاف ، فان " إقبال " قد طعمه بالتجربة الدينية ، التي يصبح الأخذ بها في مرحلة معينة ضرورة حتمية ، فالعقل له حدود يقف عندها ، وهو محكوم بطبيعته النسبية ، فتصير التجربة الدينية بمثابة الدافع الحيوي الذي يعطي للانسان قوة التفاعل مع مبادىء عقيدته ، فالنظر إلى مبادىء العقيدة نظرة عقلية مجردة يصيرها قضايا صورية جامدة ، والايمان هو الذي يمنحها الحياة .

وتبدو خاصية التكامل في منهج " إقبال " على الخصوص في ادخاله لعنصر جديد ، من غير أن يحدث خللا على مستوى وحدة الفكرة التي يدعو إليها ، وهذا العنصر الجديد هو الفكر الغربي ، فقد كان " إقبال " يدعو إلى الأخذ عن الغرب ما من شأنه أن يمكننا من تغطية جوانب النقص عندنا . وعلى ذلك يمكن القول بأن منهج " إقبال " تجاور فيه النص القرآني مع الاجتهاد العقلي المطعم بالتجربة الدينية والفكر الغربي في شكل وحدة متكاملة يهيمن عليها هذا النص ويفتح المجال أمامها دون أن يلغيها .

ثالثا : التوازن .

وهو خاصية بارزة في منهج " إقبال " أيضا فلو نظرنا إلى الجانب العقلي لبدا لنا " إقبال " عقلانيا مع العقلانيين ، ولو نظرنا إلى الجانب الروحي لبدا لنا واحدا من الصوفية البكائين ، ولو نظرنا إليه بين فلاسفة الغرب لعرفناه فيلسوفا يصطنع أسلوب التحليل والمناقشة الفلسفيين ، ولكننا لو نظرنا إليه مع استصحاب هذه العناصرالثلاثة لوجدناه إنسانا مسلما يقرأ القرآن كأنما أنزل عليه يفكر فيأتي بدقائق الفكر ويعمد إلى الذكر فيتحرق شوقا إلى مقام " عبده " ، وينفتح على العالم الانساني ويقبس منه ما يراه خيرا ، وهذا ما طبع منهجه بتوازن كبير ، ووسم فكره بانسجام قل نظيره عند المفكرين المسلمين في هذا العصر .

وليس معنى هذا التوازن أن منهج " اقبال " قد سلم من الاضطراب تماما ، بل إن تلاقي المذاهب المختلفة عنده ، ومحاولته الجمع بينها في وحدة واحدة من جهة ، وسعيه الدائب في التوفيق

وحتى لا يفقد هذا الجهد فاعليته ويوسم بالجفاف ، فان " إقبال " قد طعمه بالتجربة الدينية ، التي يصبح الأخذ بها في مرحلة معينة ضرورة حتمية ، فالعقل له حدود يقف عندها ، وهو محكوم بطبيعته النسبية ، فتعسير التجربة الدينية بمثابة الدافع الحيوي الذي يعطي للانسان قوة التفاعل مع مبادىء عقيدته ، فالنظر إلى مبادىء العقيدة نظرة عقلية مجردة يصيرها قضايا صورية جامدة ، والايمان هو الذي يمنحها الحياة .

وتبدو خاصية التكامل في منهج " إقبال " على الخصوص في ادخاله لعنصر جديد ، من غير أن يحدث خللا على مستوى وحدة الفكرة التي يدعو إليها ، وهذا العنصر الجديد هو الفكر الغربي ، فقد كان " إقبال " يدعو إلى الأخذ عن الغرب ما من شأنه أن يمكننا من تغطية جوانب النقص عندنا . وعلى ذلك يمكن القول بأن منهج " إقبال " تجاور فيه النص القرآني مع الاجتهاد العقلي المطعم بالتجربة الدينية والفكر الغربي في شكل وحدة متكاملة يهيمن عليها هذا النص ويفتح المجال أمامها دون أن يلغيها .

ثالثا : التوازن .

وهو خاصية بارزة في منهج " إقبال " أيضا فلو نظرنا إلى الجانب العقلي لبدا لنا " إقبال " عقلانيا مع العقلانيين ، ولو نظرنا إلى الجانب الروحي لبدا لنا واحدا من الصوفية البكائين ، ولو نظرنا إليه بين فلاسفة الغرب لعرفناه فيلسوفا يصطنع أسلوب التحليل والمناقشة الفلسفيين ، ولكننا لو نظرنا إليه مع استصحاب هذه العناصرالثلاثة لوجدناه إنسانا مسلما يقرأ القرآن كأنما أنزل عليه يفكر فيأتي بدقائق الفكر ويعمد إلى الذكر فيتحرق شوقا إلى مقام " عبده " ، وينفتح على العالم الانساني ويقبس منه ما يراه خيرا ، وهذا ما طبع منهجه بتوازن كبير ، ووسم فكره بانسجام قل نظيره عند المفكرين المسلمين في هذا العصر .

وليس معنى هذا التوازن أن منهج " اقبال " قد سلم من الاضطراب تماما ، بل إن تلاقي المذاهب المختلفة عنده ، ومحاولته الجمع بينها في وحدة واحدة من جهة ، وسعيه الدائب في التوفيق

بين الاراء الفلسفية وما جاء به القرآن الكريم من جهة أخرى ، جعله يضطرب من حين إلى آخر، وهذا ما أشار إليه " مالك بن نبي " ، حيث أورد رأي " إقبال " المطبوع بالتردد في مشكلة المرأة ثم علق بقوله : " فاقبال يرى أن حل مشكلة المرأة ، لا يمكن أن يكون في وضعها الراهن المؤسي ، كما أنه ليس فيما درجت إليه أختها الأوربية ، ومع ذلك فانه لم يقترح لنا حلا وسطا بين هذين القطبين ، فلم يكن اضطراب فكره إلا صدى لذلك الإضطراب العام الذي يسود التفكير الاسلامي ، بعد قرابة نصف قرن من الاصلاح ومحاولة التكيف مع الاسلوب الغربي " (1) . ومن ثم ، يمكننا القول إن اضطراب " اقبال " في مواقفه وآرائه هو انعكاس للظرف التاريخي الذي كان يمر به العالم الإسلامي آنذاك .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) مالك بن نبي،وجهة العالم الاسلامي ، ترجمة : عبد الصبور شاهين (دمشق : دار الفكر ، 1406هـ / 1986م) ، ص 70 .

الفصل الرابع

الله

المبحث الأول : وجود الله .

المبحث الثاني : الصفات الالهية .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد :

أولا : الإطار التاريخي والمنهجي العام للمسألة .

إن بحث الإنسان عن الوجود الإلهي ، وإقامة الأدلة عليه ، أمر تمليه حاجة نفسية مركوزة في نفسه ، ولعل هذا هو الذي يفسر غزارة البحث في هذه المسألة خلال تاريخ الإنسان الطويل ، ولقد كان هذا البحث ينصب على الإجابة عن أسئلة تدور في مجملها حول الوجود الفعلي لله : أهو موجود حقا ، أم هذا الشعور مجرد وهم ؟ وإن كان موجودا فما الدليل عليه ، وما السبيل إلى إثباته ؟ وما حقيقة الذات الإلهية : أهي جسم كالأجسام ، أم قوة مفارقة ؟ .

ولقد أجاب القرآن الكريم عن هذه الأسئلة ، والمتدبر في آياته يجدها تنبض بالدعوة إلى التوحيد في مواجهة مختلف أنواع الشرك ، ولم تكن هذه الدعوة مجردة عن الدلائل ، بل إن آيات القرآن الكريم ترشد إلى دلائل وجود الله في الآفاق وفي الأنفس ، وفي أثناء إيراد هذه الدلائل تتفاوت مستويات الخطاب ، فمنها ما يخاطب النفس البشرية مباشرة فيقتنع بها أصحاب الفطر السليمة مثل قوله تعالى « قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ ، أَمْ مَنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الأَمْرَ ، فَسَيَقُولُونَ اللهُ ، فَقُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ » (1) ، ومنها ما يخاطب أصحاب الجدل ، مثل قوله تعالى :« لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا ، فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ » (2) ، وكل ذلك ورد في سياق إقناعي يليق بكل مستويات المخاطبين .

وفي القرآن الكريم آيات أخرى تؤكد على أن حقيقة الذات الالهية ليس يمكن للإنسان أن يدركها مثل قوله تعالى :« لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ ، وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ ، وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ » (3) . وهذه الذات توصف بالقدرة والإرادة والعلم ، والسمع والبصر والكلام ، وغيرها من صفات الكمال ، أما كيف يكون الله قادرا ، مريدا ، عالما ، فهذا ما لا سبيل إلى معرفته .

---

(1) يونس ، آية 31 .
(2) الأنبياء ، آية 22 .
(3) الأنعام ، آية 103 .

ولقد تلقى الجيل الأول من المسلمين هذه الدعوة بالقبول ، فلم يسألوا عن أدلة وجود الله ، فبين أيديهم الآيات الناطقة بذلك ، فآمنوا بالله وبصفاته من غير سؤال عن الكيف ، لكن تضافر عوامل مختلفة جعلت الوضع يتغير ، ومن مظاهر هذا التغير ، بروز تحديات خارجية من أصحاب الملل المخالفة من دهريين ونصارى وغيرهم ، جعلت المسلمين يتصدون لهؤلاء ، ويجتهدون في نظم الأدلة على الوجود الإلهي ، وامتد بحثهم ليطال حقيقة الذات الإلهية ، فلقد سعى المتكلمون في إقامة الأدلة على وجود الباري ، وسلكوا في ذلك طريقة الاعراض والجواهر ، واستدلوا بحدوث كل منهما وإمكانه على حدوث العالم (1) ، فهم في مجملهم يقولون إن العالم يتألف من جواهر وأعراض ، والأعراض لا تبقى زمانين ، فهي حادثة ، والجواهر لا تنفك عن الاعراض ، وما لا ينفك عن الحوادث ، فهو حادث (2) . ثم قالوا : " إن الحوادث كلها لابد لها من محدث صانع " (3) .

أما الفلاسفة فقد ارتفعوا في مستوى معالجتهم للمسألة عما درج عليه المتكلمون ، وسلكوا في استدلالهم علي الوجود الالهي مسلكا مغايرا ، وطريقتهم تقوم على تقسيم الموجودات إلى قسمين ؛ أحدهما ممكن الوجود ، وهو الذي إن فرض غيرموجود لم يلزم عن ذلك محال ، وثانيهما واجب الوجود ، وهو الذي أن فرض غيرموجود لزم عنه محال ، وهذا الاخير لا علة لوجوده ، فلزم أن يكون هو علة الموجودات الممكنة التي لا توجد بنفسها (4) ، ونحن نرى أن هذا الدليل هو الذي عرف فيما بعد بالدليل الوجودي .

وعلى خلاف ما عرف عن المتكلمين والفلاسفة من اعتمادهم على العقل في البرهنة على الوجود الإلهي ، نجد الصوفية لم يعولوا على العقل في ذلك ، بل كان مسلكهم ذوقيا ، والمعرفة الذوقية لا تحصل إلا بالمجاهدات ، والعمل هو مفتاح المعرفة ، وبذلك فوجود الله عند الصوفية لسنا فيه في حاجة إلى نظم الأدلة للبرهنة على وجوده ، فهو الوجود الحق ولا موجود سواه .

---

(1) محمد السيد الجليند ، الامام ابن تيمية وقضية التأويل ، ط3 (جدة : عكاظ للنشر والتوزيع ، 1403هـ / 1983م) ، ص 183 .
(2) أبو الوليد بن رشد ، فلسفة ابن رشد ، ط1 (بيروت : دار الآفاق الجديدة ، 1402هـ / 1982م) ، ص 47 .
(3) عبد القاهر البغدادي / الفرق بين الفرق ، ص 331 .
(4) نديم الجسر ، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن ، ط3 (بيروت : دار العربية ، 1389هـ/ 1969م) ، ص 61 .

ثانيا : سياق بحث إقبال في المسألة .

شغل " إقبال " بمسألة الألوهية كغيره من الفلاسفة المؤلهين قديما وحديثا ، لكن الأمر بالنسبة إليه يختلف عما هو عليه بالنسبة لغيره ، وهذا الإختلاف مرده إلى عوامل مختلفة تتمثل في كونه فيلسوفا مسلما عاش ظرفا تاريخيا ، ومحيطا فلسفيا متميزا ، حاول تمثله وتوظيفه بحسب ما يخدم الرسالة التي نهض لها .

فكونه مسلما ، رأى من واجبه الأخذ بنصوص الوحي ، لكنه بعد ذلك مستقل الرأي ، يتخذ لنفسه مواقف تقترب وتبتعد عن حرفية النص حسب طبيعة الموقف وما يتقضيه من التأويل .

أما الأمر الثاني الذي أعطى الخصوصية لموقفه ، فاتصاله بآراء القدامى ، وبآراء معاصريه ، فلم يكن ممن يدعون إلى نبذ القديم وعدم الرجوع إليه ، أو غض الطرف عما اشتهر من قضايا العلم ، بل سعى لالتماس ما يسعفه في طرح آرائه بوضوح من هذه الفلسفة أو تلك ، طرحا يخدم الهدف الذي نهض له في تناوله لمسألة الالوهية ، وهو إحياء جذوة الإيمان بالله في قلوب المسلمين ، ذلك أنه حين نظر إلى حال المسلمين ، وجدهم تحت تأثير تيارين مختلفين ؛ تيار فلسفي ، وتيار صوفي .

فالأول كان تصوره لله تصورا مجردا ، فكان له أثره السلبي على حياة المسلمين ، إذ لما وضع الفلاسفة " الله " في أرقى حلقات سلسلة العلل والمعلولات أخذا بما أثر عن اليونان ، جردوا حياة الإنسان المسلم من حيويتها ، وصيروها إلى الاستسلام ، فالاجتهاد ليس يجدي في كون متصل الحلقات في علله ومعلولاته .

أما التيار الثاني الذي يمثله الصوفية ، فكان أعظم خطرا لوصول تأثيره إلى العامة بشكل واسع ، فقد صور الصوفية على الطريقة العجمية ذات الله تصويرا يلغي تمايزها عن الانسان ، فالله عندهم هو وحدة الوجود ، أو أن الله والوجود شيء واحد ، ولكي ينتمي الانسان إلى هذه الوحدة عليه أن يميت ذاته حتى تؤهل للفناء في الله (1) . وكان أن اثمرت هذه الدعوة مثل سابقتها ؛ ذهاب الايمان وفساد الاعمال .

ومن خلال هذه النتيجة التي خلص إليها " إقبال " كان تناوله للألوهية بدءا بالبحث في وجود الله إلى البحث في صفاته .

---

(1) إقبال ، الأسرار والرموز ، ص 11 .

المبحث الأول : وجود الله .

بدأ " إقبال " تناوله لمسألة الوجود الإلهي باستعراض الأدلة المعروفة التي ساقتها الفلسفة المدرسية ، ثم تناولها بالنقد ليعرض بعدها الطريق الصحيح في نظره لاثبات الوجود الالهي .

أولا : أدلة الوجود الإلهي .

وأشهرها : الدليل الكوني ، الدليل الغائي ، والدليل الوجودي .

1- الدليل الكوني :

ويعرف كذلك بالدليل الطبيعي ، وهو دليل عرف منذ القدم ، واستعرضه الفلا سفة بأشكال مختلفة ، وهو عند " إقبال " كما عند غيره ، قائم على أساس النظر إلى الكون على اعتبار أنه معلول متناه ، ثم ينتقل في سلسلة من أشياء يتعلق بعضها ببعض تعلق العلة بالمعلول ، حتى يقف عند علة لا علة لها ، لأن العقل لا يقبل التسلسل .

ويرى " إقبال " أن هذا الدليل قابل للنقد ، فلما كانت العلة والمعلول متضايفين ، فتناهي المعلول لا يعطينا إلا علة متناهية ، أو سلسلة غير متناهية من علل متناهية ، والوقوف بهذه السلسلة عند حد معين ، والارتفاع بعلة من العلل إلى مقام علة أولى إهدار لقانون العلية نفسه ، ثم لا يمكن أن يقال في العلة التي يصل إليها الدليل إنها واجبة الوجود ، لأنه في علاقة العلة بالمعلول لابد أن يكون كل من الطرفين واجبا بالنسبة للآخر (1) ، فهذا الدليل يقوم على أساس الانتقال من المعلول المتناهي إلى العلة غير المتناهية ، لكن بين المتناهي واللامتناهي فجوة ليس في الامكان عبورها ، ومن ثم فالدليل متهافت وظاهر البطلان (2) .

وعلى هذا فـ" إقبال " يرفض هذا الدليل ، ورفضه هذا مبني على مفهومه لمعنى العلة ، ذلك أنه إذا كان العقل لا يقبل التسلسل ، فليس ذلك مبررا لأن نرتفع بعلة من العلل ونصفها بأنها واجبة الوجود .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 36 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 37 .

ولكن من بين ما يرد به على هذا الإعتراض ، أن العقل إذا كان لا يقبل التسلسل فليس معنى ذلك أن يقف عند علة ثم يفترضها واجبة الوجود من غير أن تكون كذلك ، ذلك أن العلة " الواجبة الوجود " يجب أن تكون غير معلولة ، وإن لم تكن كذلك معناه ترك السلسلة مفتوحة لأن هذه العلة ليست علة حقيقية .

2- الدليل الغائي :

يرى " إقبال " أن هذا الدليل ليس أفضل من سابقه ، فهو يقوم على تقصي الموجودات وما بينها من تنظيم وإحكام ، ليستنتج من ذلك وجود موجود عالم بنفسه لا نهاية لعقله وقدرته ، وهذا الدليل عند " إقبال " يزودنا في أحسن صوره بوجود مخترع لا بوجود خالق ، وحتى لو افترضنا أن هذا الدليل يوصلنا إلى خالق للمادة ، فهذا الخالق يكابد المتاعب في تشكيل المادة المعاندة ، وهذا يماثل ما يفعله الصانع من البشر ، وليكن الفنان مثلا ، وهو ما يؤدي إلى القول بتماثل غائية الفن مع غائية الطبيعة ، و" إقبال " ينفي هذا التماثل ، فالصانع من البشر لا يستطيع أن يتم صنعته إلا إذا انتقى مواد صنعه وعزلها عن مواضعها ، وعن علاقاتها . أما الطبيعة فتؤلف نظاما يتكون من أجزاء يتوقف بعضها على بعض ، وعملها لا يشبه صنع الانسان الذي يعتمد على عزل مادة صنعه ، وإعادة تكوينها (1) .

وموقف " إقبال " من هذا الدليل مؤسس على مبدأ التغير الذي يراه أهم خاصية في الطبيعة ، فهذا التغير المتلاحق والديمومة المستمرة ، خلق متجدد ، والخلق المتجدد يتنافى مع التحديد ، والعالم لا يسير وفق خطة سبق رسمها ، لأن أي خطة سابقة معناها التحديد ، فهذا الدليل يجعل تحديد الهدف من الخلق قائما على الغاية . ويقدم " إقبال " معنى آخر للغاية ، فهي عنده ليست هدفا معروفا قبل وقوعه ، بل تجيء من غير أن يكون قد سبق التفكير فيها (2) .

وأيا كان المعنى الذي يعطيه " إقبال " للغائية ، فان السؤال الذي يواجهه هو ما إذا كانت هذه الطبيعة التي قال عنها بأنها تؤلف نظاما من أجزاء يتوقف بعضها على بعض عاقلة أم لا ؟ فان لم

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 37 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 66 .

تكن عاقلة ، فأنى لها أن تنظم والنظام لا يصدر إلا عن العقل ؟ وإن كانت عاقلة ، فلابد أن تكون لحركتها غاية أو هدف .

3- الدليل الوجودي :

وهو دليل مشهور عند الفلاسفة ، وقد عرف من قبل عند فلاسفة الاسلام ، وخاصة عند " الفارابي " و" ابن سينا " ، على اختلاف في الصياغة ، وقد استعرض " إقبال " هذا الدليل من خلال إيراد صورته عند " ديكارت " ، وجوهر هذا الدليل يقوم على أساس الانطلاق من الموجود المتصور في الذهن إلى الموجود المتحقق في الخارج ، وهذا من منطلق أسبقية الماهية على الوجود .

وقد تناول " إقبال " هذا الدليل بالنقد ، ويبدو أنه يتفق مع " كانط " في نقده له ، وذلك لأنه ساق نقد " كانط " من غير أن يعقب عليه ، ومضمون هذا النقد ، أن بين ما هو متصور في الذهن ، وما هو موجود في الخارج هاوية لا يمكن عبورها بمجرد تفكير نظري بعيد عن الواقع (1)، ويخلص " إقبال " إلى أن هذا الدليل مصادرة على المطلوب لأنه يسلم بالمطلوب نفسه ، وذلك بالانتقال من الموجود المنطقي إلى الوجود الخارجي (2) .

وهكذا يتوصل " إقبال " بعد مناقشته لهذه الأدلة الثلاثة ، خاصة الدليل الغائي والدليل الوجودي إلى تضعيفهما ، ويري أنهما - كما يساقان في العادة - لايؤديان إلى شيء ، وسبب اخفاقهما هو أنهما يعتبران الفكر عاملا مفارقا يعمل في الاشياء من خارج ، والقيمة الحقيقية للدليلين لا تتضح إلا إذا استطعنا أن نبين أن الوضع الانساني ليس وضعا نهائيا ، وأن الفكر والوجود هما في النهاية أمر واحد (3) .

وكما أشرنا آنفا فـ" إقبال " يتفق مع " كانط " الذي يرى استحالة إقامة ميتافيزيقا نظرية ، وأنه ليس في إمكان العقل التدليل على الوجود الالهي ، وهذ ليس يعني أن الله ليس موجودا ، بل يعني أن العقل ليس هو سبيل إثباته ، وهو نفس الموقف الذي نجده عند " برغسون " الذي يرفض

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 38 - 39 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 39 .
(3) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 39 .

بدوره هذه الادلة مثلما فعل " كانط " ، وبجعل سبيل إثبات وجود الله هو التجربة ، ولكن أي تجربة ؟ هل التجربة العلمية أم التجربة الدينية ؟ .

ثانيا - الطويق السايم لإثبات الوجود الإلهي .

بعد أن رفض " إقبال " الأدلة العقلية المركبة سبيلا لاثبات الوجود الالهي ، رأى بدل ذلك فحص التجربة على هدي القرآن الذي يعد التجربة الباطنة والظاهرة آية على حقيقة يصفها بأنها " **الأول والآخر ، والظاهر والباطن** " (1) .

قبل أن يبدأ " إقبال " بفحص التجربة الظاهرة يصنفها إلى ثلاثة مستويات ، بحسب ما تتكشف عليه ، مستوى المادة ومستوى الحياة ، ومستوى العقل والشعور .

ففي بحثه في علم الطبيعة المنصب على المادة ، يشير إلى المفهوم الجديد الذي أعطي لها ، فقد حدث إنقلاب بعيد الأثر في هذا الميدان بدءا بالنقد الذي وجهه " باركلي " ، والذي عد في وقته تهجما على العلم ، فقد فند " باركلي " النظرية القائلة بأن المادة هي العلة غير المعروفة لاحساساتنا (2) ، كما أن نقد أسس العلوم الرياضية كشف فساد الرأي القائل بالمادية البحتة وأنها شيء ثابت قائم في فضاء مطلق (3) على نحو ما تصوره " نيوتن " .

ولقد صارت المادة عند العلماء مجموعة من الحوادث يرتبط بعضها ببعض ، وليست مجرد جوهر قائم في المكان ، وقد تصورها " انشتاين " على أنها بناء من حوادث موجودة في متصل رباعي الابعاد ، والحادثة هي أي شيء يسبق شيئا آخر أو يتبعه أو يتداخل معه ، وهي تحدث مرة واحدة ولا تعود ، كما أنها ليست موضوع إدراك حسي ، وإنما هي شيء يوصف وصفا رياضيا فقط (4) ، وهذا الفهم الجديد يؤدي إلى القول بأنه إذا انعدمت المادة فان الكون ينكمش إلى نقطة (5) . وبهذا تكون نظريات العلم المعاصرة وفي مقدمتها نظرية النسبية ، قد زعزعت ذلك

---

(1) الحديد ، آية 03 .
(2) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 40 - 41 .
(3) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 44 .
(4) محمود فهمي زيدان ، من النظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية (بيروت : دار النهضة العربية ، 1982م) ، ص 60 - 61 .
(5) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 48 .

اليقين العلمي ، ونزعت عن التجربة العلمية صبغة الموضوعية التي زعمها لها العلماء من قبل (1) ، وبينت بما لا يدع مجالا للشك أن عقل الإنسان يتدخل بشكل كبير في صياغة مفاهيمنا عن المادة ، بل إن المادة صارت تركيبا عقليا لا غير ، وهو ما يشير إليه " ماكس بلانك " بقوله : " المادة مشتقة من العقل " (2) .

وحين ينتقل " إقبال " إلى درس التجربة في مستوى الحياة يشير إلى المحاولات التي بذلها أنصار الآلية في تفسيرهم للحياة ، فقد حاول هؤلاء إخضاع الظاهرة الحيوية للتفسير الآلي رغبة في تحقيق النجاح اعتبارا من النتائج الباهرة التي تحققت جراء تطبيق هذا المنهج على الظاهرة الطبيعية ، لكن الملاحظ أن فكرة العلة - وهي أبرز فكرة في علم الطبيعة - تصبح عديمة القيمة ، لأن العلة تعمل من خارج الجسم ، لكن تصرف الاجسام الحية يتصف بالغاية والقصد ، وهما يفعلان من الداخل على خلاف العلة ، فالآلية المحكومة بالقصد والغاية ليست آلية بأي وجه . ثم إن تطبيق الأفكار الآلية على الحياة يلزم عنه القول بأن العقل نفسه من ثمرات التطور ، وهو قول يجعل العلم متناقضا مع مبدئه الموضوعي في البحث ، فالقول بأن العقل نتيجة للتطور يؤدي إلى القول بأنه نسبي وليس مطلقا ، وبذلك لا يستطيع أن يستبعد الناحية الذاتية ويحكم بموضوعية العلم (3) .

وعليه فالحياة ظاهرة فريدة ، وفكرة الآلية غير مناسبة لتحليلها (4) ، وبذلك يعجز العلم عن فهم معنى الحياة (5) .

أما في مستوى الشعور ، فالتحليل يكشف عن وجود قوتين للنفس الشاعرة هما :

1- قوة النفس العاملة :

وهي المتصلة بالحياة اليومية المتجددة ، والزمان الذي تعيشه هذه النفس هو الذي نسند إليه الطول والقصر ، بينما وجود الزمان بهذا الوصف المتحيز وجود زائف لا حقيقة له ، وإنما هذا التحيز ناجم عن كون هذه النفس تتكشف على شكل وحدات مستقلة من حالات معينة (6) .

---

(1) محمد الكتاني ، محمد إقبال مفكرا إسلاميا ، ط1 (الدار البيضاء : دار الثقافة ، 1978م) ، ص 60 - 61 .
(2) محمود فهمي زيدان ، من نظريات العلم المعاصر ، ص 82 .
(3) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 53 - 56 .
(4) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 54 .
(5) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 62 .
(6) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 58 .

2- قوة النفس العاملة :

إن انشغالنا بالسعي وراء الموجودات الخارجية المتحيزة الذي هو من فعل النفس العاملة يعطل فينا قوة النفس العالمة ، ولا نستطيع أن نكشف هذه القوة إلا في لحظات التأمل العميق عندما تكون النفس العاملة معطلة ، وقياسا على ما نجده في تحليلنا لقوة النفس العالمة ، تكون الحالات الشعورية التي تتكشف للنفس العاملة على شكل وحدات متحيزة ومستقلة مندمجة في مجموعها ، وتبدو عند ذلك ديمومة بحتة لا تشوبها شائبة التحيز . وهذا ما تشير إليه الآيات القرآنية في معرض الحديث عن فعل الخلق ، فهو من جهة التحليل العقلي يبدو أنه استغرق آلاف السنين ، أما من جهة الادراك الباطني فهو فعل مقرر غير منقسم (1) « كَلَمْحٍ بِالبَصَرِ » (2) .

وذلك لأن العقل من طبيعته النظر إلى الاشياء ، من حيث هي وحدات مجزأة ومستقلة ، والذي يخلص إليه " إقبال " بعد تحليله لمستويات هذا النوع من التجارب هو :

1- إن التحليل الدقيق للتجربة كما تكشف عن نفسها في العلوم الطبيعية بين - زيادة على نسبيتها وعدم القدرة على الوصول إلى الحقيقة القصوى - أن المجال الذي تنصب عليه ليس شيئا قارا ثابتا ، بل هو بناء من حوادث كأنها سيل متصل خلاق (3) ، والعقل المتحيز هو الذي يجعلنا نربط هذه الحوادث بالزمان المتجدد . والنظر إلى هذا السيل المتصل من الداخل يكشف عن ديمومة مستمرة ، وعن تيار دافق من الحياة لا يتوقف .

2- إن تحليل التجربة حين تتكشف في الحياة أبان عن عجز الآلية في تفسير فعل الحياة الخالق المتصف بالديمومة والاستمرار (4) .

3- إن التعمق في تحليل الحياة الشعورية يكشف لنا أيضا عن ديمومة تتصف بها النفس العالمة ، والنفس العاملة هي التي تجزئ هذه الديمومة وتظهرها على شكل وحدات مستقلة .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 59 .

(2) يشير إقبال إلى قوله تعالى : " وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر " . القمر ، آية 50 .

(3) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 56 .

(4) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 61 .

وعلى ذلك ؛ فمستويات هذه التجربة تكشف لنا أن الحقيقة ديمومة متصلة ؛ والزمان عنصر ضروري من عناصرها (1) ، وهي على تعبير " برغسون " دفعة من صبغة الارادة ، حيوية ، حرة ، خالقة (2) ، وهذه الديمومة البحتة يتداخل فيها الفكر والوجود والغاية لتؤلف جميعا وحدة متكاملة (3) .

والنتيجة التي يصل إليها " إقبال " بعد فحصه لمستويات التجربة الظاهرة ، هي أن النظر العقلي في الوجود يؤدي بالضرورة إلى المذهب القائل بأن الله هو الكل أو وحدة الوجود ، وهو أمر لا يقبله " إقبال " ، لذلك اتجه إلى فحص التجربة الباطنة ، أو ما سماها " التجربة الدينية " .

الدين عند " إقبال " تجربة حية ومشاركة واتصال وثيق ، وهو يختلف عن العقل ، فاذا كان هذا الاخير يبدو كأنه ينظر إلى الحقيقة عن بعد ، فان الدين يسعى إلى الاتصال بالحقيقة ، وينبغي على الفكر لكي يحقق هذا الاتصال أن يسمو فوق ذاته ، وأن يجد كماله في حال من أحوال العقل يسميها الدين " الصلاة " (4) ، فالصلاة التي تختم بالهداية الروحانية هي الوسيلة لتحقيق هذا الاتصال (5) ، " إلا أن هذه الصلاة تتفاوت قيمتها وثمرتها بتفاوت الوعي الذي تحققه في مجال الاتصال بالله " (6) ، فهي في حالة " وعي النبوة " مبدعة في الغالب ، وأما في حالة " وعي الصوفي " فهي في معظمها تتصل بالمعرفة (7) . وعلى ذلك فالصلاة التي تستهدف المعرفة هي سبيل الاتصال بالحقيقة " إذ العقل في تفكيره يلاحظ فعل الحقيقة ويتقصى آثاره ، ولكنه في الصلاة يتخلى عن سيرته بوصفه باحثا عن العموميات البطيئة الخطو ، ويسمو فوق التفكير ليحصل الحقيقة ذاتها ، فالصلا ة يجب أن ينظر إليها على أنها تكملة ضرورية للنشاط العقلي لمن

---

(1) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 68 .
(2) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 63 .
(3) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 67 .
(4) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 74 .
(5) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 103 .
(6) محمد الكتاني ، محمد إقبال مفكرا إسلاميا ، ص 67 .
(7) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 103 .

يتأمل في الطبيعة (1) ، وملاحظة الطبيعة ملاحظة علمية يجعلنا على اتصال وثيق بسلوك الحقيقة ، فتشحذ بذلك إدراكنا الباطني لشهود الحقيقة شهودا أوفى وأعمق (2) .

و" إقبال " يرى أن ما تحققه الصلاة حين تؤدى جماعة أكبر مما تحققه حين تؤدى فرديا ، فهي في الجماعة تنمي قوى الادراك وتعمق الشعور وتحرك الارادة (3) ، وذلك هو سر حث النبي - صلى الله عليه وسلم - على أدائها جماعة ، وذلك في قوله صلى الله عليه وسلم : " صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة " (4) .

فنظرة " إقبال " إلى الصلاة ودورها في تحصيل المعرفة موافقة لنظرة الصوفية الذين " يرون أن قرة العين في الصلاة متفاوتة على قدر التفاوت في المعرفة والشهود ، والمعرفة على قدر التخلية والتحلية ، فمعرفته عليه الصلاة والسلام لا يوازيها معرفة ، وشهوده عليه الصلاة والسلام لا يقرب منه شهود ، لكن قد تحصل المشاركة في مطلق الشهود من حيث هو ، وتكون القرة على قدره ، فاذا لورثته عليه الصلاة والسلام قسط ونصيب من قرة العين على قدر صفاء مشربهم وتفرغ قلوبهم وأسرارهم ، فالعلماء ورثة الأنبياء ، فمن جملة ما ورثوه قسط من قرة العين في الصلاة " (5) .

ونستخلص مما سبق أن " إقبال " لا يعترف للعقل بقدرته على إثبات الوجود الإلهي ، ويرفض بذلك الأدلة النظرية المركبة ، ويراها عديمة القيمة ، وبعد أن يفحص التجربة بنوعيها ؛ الظاهرة والباطنة ، يصل إلى أن التجربة الباطنة هي المؤهلة للقيام بهذا الدور ، ومن ثم فهو يلجأ إلى الإيمان وإلى التجربة الدينية ، ويراها السبيل الحق لإدراك الحقيقة ، ويتجاوز بذلك معرفة الله إلى المعرفة بالله كما هو حال الصوفية .

لكن الذي يؤخذ على " إقبال " هو تقديره الزائد للتجربة الدينية ، وجعلها السبيل الوحيد إلى إدراك الحقيقة النهائية ، فلقد دفعه هذا التقدير إلى تجاوز الأدلة المشهورة ، خاصة الدليل

---

(7) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 105 .
(8) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 106 .
(9) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 106 - 107 .
(1) رواه البخاري في كتاب الآذان (بيروت : دار الفكر ، 1401هـ / 1981م) ، ص 158 .
(2) أحمد بن عجيبة ، ايقاظ الهمم في شرح الحكم (بيروت : المكتبة الثقافية ، بدون تاريخ) ، ص 460 .

الكوني والدليل الغائي ، فهذان الدليلان يمكن التماس أصليهما في القرآن الكريم ، فالدليل الكوني عرض له القرآن الكريم في مقام الإشارة إلى قدرة الله الخالقة وتفرد الله تعالى بصفة الخلق ، قال الله تعالى « وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ، إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ » (1) ، وأما الدليل الغائي فقد أشار إليه القرآن الكريم في معرض التدليل على أن هذا النظام من إيجاد منظم ، قال الله تعالى :« أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ » (2) .

وقد بسط " ابن رشد " هذين الدليلين ، فسمى الدليل الكوني بدليل الإختراع ، والدليل الغائي بدليل العناية ، ورأى فيهما الطريق الأسلم لتحصيل الإقتناع بوجود الله .

ولقد كان يحسن بـ" إقبال " أن يولي الاصل الطبيعي لهذين الدليلين اهتماما أكبر ، وذلك من جهة تأكيده على أن تقدير العالم الطبيعي من أهم جوانب الجدة في الدعوة القرآنية ، وبذلك يصير تجاوزه لهذين الدليلين لا يتفق مع هذا التأكيد ، ثم إن هذا المسلك القائم على تقصي الموجودات وما بينها من نظام للتدليل على الوجود الإلهي ، صار اليوم أبرز المسالك المتبعة ، وذلك بسبب سيطرة التفكير الوضعي على الفكر البشري ، وصار الدليل العلمي أكثر الأدلة إقناعا لعقل الإنسان المعاصر (3) .

---

(1) الروم ، آية 22 .

(2) السجدة ، آية 27 .

(3) من الكتب التي سار فيها أصحابها في هذا الاتجاه ، كتاب : الاسلام يتحدى لوحيد الدين خان ، وكتاب : الله يتجلى في عصر العلم ، الذي ضم بحوثا لمجموعة من علماء الطبيعة .

المبحث الثاني : الصفات الإلهية .

تمهيد :

يتصل البحث في الصفات الالهية بالبحث في وجود الله ، ذلك أن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن بعد التسليم بالوجود الالهي ، هو: هل الذات الالهية جسم كباقي الاجسام ؟ أم هي ذات متعالية مفارقة ؟ وما علاقتها بهذا العالم ، أهي داخلة فيه أم خارجة عنه ، أم أنها لا توصف بهذا ولا ذاك ؟

وقد حظيت المسألة بقسط وافر من البحث والدرس عند علماء المسلمين ، ومع أن روح الاسلام تدعو المسلمين إلى عدم الخوض في هذا المجال ، إلا أنهم ، ولأسباب متعددة انجروا إلى بحثها رغبة منهم في بيان وجه الحق الذي أراد أصحاب الملل المخالفة صرف عوام المسلمين عنه ، ولعل المتكلمين هم أول من بحث المسألة ، وكان جهدهم يتركز في مجمله حول بيان علاقة الصفات بالذات ، فقائل : هي عين الذات (1) ، وقائل : إنها زائدة عن الذات (2) .

ولقد خص " إقبال " هذا الجانب بالبيان ، بعد ايضاحه لطريق اثبات الوجود الالهي ، وسنعرض هنا لهذه الصفات : الوحدانية ، الخلق ، القدم ، العلم ، القدرة ، والسمع والبصر .

أولا : الوحدانية .

وهي صفة سلبية حسب اصطلاح علماء الكلام ، فهي سلبية لأنها تسلب عن الله كل صفات النقص ، فالوحدانية تسلب عنه صفة الجزئية ، الكلية ، والكمية ، وقد نص القرآن الكريم على وحدانية الله في قوله تعالى : « **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ . اللَّهُ الصَّمَدُ . لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ . وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ** » (3) .

فانطلاقا من سورة الاخلاص يتناول " إقبال " صفة الوحدانية ، ويرى أن القرآن أكد على وحدانية الذات الاولى ، وأطلق عليها اسم علم هو " الله " (4) ، فالله تعالى فرد ، وكل ذات تنزع إلى تحقيق فرديتها ، لكن هذه الفردية متفاوتة المراتب ، وأكمل هذه المراتب هي تلك التي تكون

---

(1) القائلون بأن الصفات عين الذات هم المعتزلة .

(2) القائلون بهذا هم الأشاعرة .

(3) سورة الاخلاص .

(4) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 75 .

فيها الذات مستغنية عن التوالد ، بريئة من الميل إليه (1) ، وهذه الخاصية من خصائص الذات الكاملة هي عنصر من أهم العناصر اللازمة في مفهوم الذات الالهية كما صورها القرآن الكريم (2) ، وهذا بين في قوله تعالى : « لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ » (3) .

وقد لاحظ " إقبال " على تاريخ الفكر الديني ظهور مسالك مختلفة للتهرب من فكرة وحدانية الحقيقة المتصوى (4) ، ويدلل على ذلك بوجود أحوال للفكر اتجهت نحو القول بوحدة الوجود (5) ، وهو ما حاول " فارنال " أن يدلل عليه بما ورد في القرآن الكريم ، وهذا في قوله تعالى **اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ، الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ ، زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ ، يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ، وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** » (6) .

و" إقبال " يعتقد " أن وصف الله بالنور كما جاءت به اليهودية والمسيحية والإسلام ينبغي أن يفسر الآن على وجه آخر ، فتعاليم الطبيعيات الحديثة تقرر أن سرعة إنتشار 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 يجب – قياسا على العلم الحديث – أن يؤخذ على أنه إشارة إلى أن الذات الإلهية مطلقة ، لا على أن يوحي بحلولها في كل شيء ، فان هذا يؤدي إلى تفسير يشوبه القول بوحدة الوجود " (7) .

ف" إقبال " هنا يرفض الرأي الذي رأه " فارنال " في قوله بوحدة الوجود واستدلاله على ذلك بآية النور السابقة ، و" إقبال " يرى رأيا آخر ، وهو أن وصف الذات الإلهية بالنور إشارة إلى

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 76 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 76 .
(3) الاخلاص ، آية 03 .
(4) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 76 .
(5) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 76 .
(6) النور ، آية 35 .
(7) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 77 .

إطلاقيتها ، وهذا لأن النور في سرعته الكبيرة يمثل عتبة المطلق ، ومن ثم يكون وصف الذات الإلهية بالنور وصفا تقريبيا لا غير ، ولا علاقة له بوحدة الوجود .

وبعد أن أكد " إقبال " على فردية الذات الالهية ، وعلى مطلقيتها استنادا إلى ما وصفها القرآن الكريم به ، يشير إلى أن هذا قد يوحي بالتناقض ، وذلك بالنظر إلى أن الفردية تقتضي التناهي ، فيقول : " فاذا كان الله ذاتا ، وهو بوصفه هذا فرد ، فكيف يمكن أن نتصوره غير متناه ؟ " (1) . وفي إجابته يرى " أن الذات الإلهية لا يمكن تصورها متناهية بمعنى التناهي المكاني " (2) . ويفسر هذا بقوله : " فالذات الأولى إذن ليست لا نهائية بمعنى اللانهائية المكانية ، كما أنها ليست متناهية بمعنى التناهي المكاني للذات الإنسانية التي يعزلها البدن عن غيرها من الذوات " (3) . فالذات الانسانية متحيزة ومحدودة بالزمان والمكان ، أما الذات الإلهية فلا تنطبق عليها مقاييس الزمان والمكان ، فهما " تأويلان يضعهما الفكر لقدرة الذات الأولى على الخلق ، فالمكان والزمان من إمكانيات الذات الأولى ، وهما لا يتحققان في شكل مكاننا وزماننا الرياضيين إلا تحققا جزئيا ، وليس وراء ذات الله ، وبمعزل عن قدرته الخالقة زمان أو مكان يحيطان بذاته ويحدانه بالنسبة للذوات الأخرى " (4) ، فالذات الإلهية غير محدودة بالزمان والمكان لأنها فوقهما ، وهما من مخلوقاتها .

ثانيا : الخلق .

ينظر " إقبال " إلى الخلق على أنه من أهم الأركان في تصوير القرآن الكريم للذات الإلهية (5) ، وفي بداية تعرضه لهذه الصفة ، يرى وضع الطبيعة بالنسبة للعقل البشري يختلف عن وضعها بالنسبة للذات الإلهية ، فالعقل البشري يتمثل الطبيعة " غيرا " مواجها له ، وعلى ذلك فنحن نعتبر الخلق حادثا معينا ماضيا (6) ، أما بالنسبة للذات الإلهية فلا يوجد خلق بمعنى حادث معين له " قبل " وله " بعد " ، فالعالم لا يمكن أن يعد حقيقة مستقلة الوجود في مقابلة

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 77 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 77 .
(3) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 78 .
(4) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 77 .
(5) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 78 .
(6) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 78 .

الذات الإلهية ، ولو أننا نظرنا كذلك لأصبحت الذات ذاتين منفصلتين تقابل إحداهما الأخرى في ظرف فراغ من حيز متناه (1) ، وينقل " إقبال " في هذا المجال ما قاله " أبو يزيد البسطامي " وهو يرد على أحد مريديه حين قال : " كان الله ولا شيء معه " فأجابه : " الآن كما كان " ، فعالم المادة لا يشارك الله في الأزل بل هو في طبيعته الحقيقة فعل واحد متصل بجزئه الفكر إلى كثرة من أشياء منفصل بعضها عن بعض (2) ، فالنظر إلى فعل الخلق من الخارج يبدو كأنه استغرق آلاف السنين ، أما من جهة نظر أخرى فهو فعل مقرر غير منقسم « **كَلَمْحٍ بِالبَصَرِ** » (3). " والطبيعة أو غير الذات ليس إلا لحظة عابرة في وجود الله " (4) ، وإذا كان العالم أو الطبيعة لا تشارك الله في الأزل ، فان السؤال الذي يطرح ، هو : كيف تبدأ قوة الله الخالقة في الخلق ؟ (5) . وعن هذا السؤال يجيب " إقبال " بأن أصحاب أسلم مذاهب علم الكلام يرون أن الله يبدأ بخلق الجوهر الفرد (6) ، ثم يلحقه أعراضا ، ومنها عرض الوجود ، فالجوهر قبل أن يلحقه هذا العرض يظل كما لو كان كامنا في قدرة الله الخالقة ، ووجوده هو تجلي القدرة الالهية للعيان (7) ، وبقاء هذا الجوهر مرتبط بخلق الله للأعراض ، فاذا شاءت قدرة الله الكف عن خلق الاعراض إنعدمت الجواهر (8) ، ويصل " إقبال " من هذا إلى استخلاص نتيجتين هما :

1- لا شيء له طبيعة الثبات .

2- هناك نوع واحد من الجواهر ، فما نسميه روحا ؛ إما أن يكون جوهرا لطيفا ، أو عرضا لا غير (9) .

و" إقبال " يرى أن الفرض الأول فيه جانب من الحقيقة ، وأما الفرض الثاني فهو شبيه بالمادية البحتة ، ويتعارض مع الإتجاه الصحيح لنظرية الأشاعرة القائلة بأن بقاء الجوهر الفرد متوقف على خلق الأعراض اللاحقة به خلقا مستقلا (10) .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 78 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 79 .
(3) القمر ، آية 50 .
(4) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 67 .
(5) ، (6) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 80 .
(7) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 82 .
(8) ، (9) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 83 .
(10) إقبال ، نفس المصدر ، ص 84 .

ولكي يبين " إقبال " جانب الصواب في الفرض الأول يرى أننا " لا نستطيع إدراك الحقيقة إلا إذا اقترنت بالزمان ، ولما كان الزمان يصدر عن الحياة النفسية ، فان النفس تكون أعظم أصلا من الحركة ، فاذا انعدمت الحياة النفسية ، انعدم الزمان ، وإذا انعدم الزمان انعدمت الحركة ، فما يسميه الاشاعرة بالعرض هو علة بقاء الجوهر ، فالجوهر يصبح متحيزا عندما تلحقه صفة الوجود ، وعند النظر إليه باعتباره مظهرا من مظاهر القدرة الالهية فانه أساسا يكون روحيا (1) .

وهكذا يبدو لنا " إقبال " يوافق الأشاعرة في بيانهم في كيفية الخلق ، لكنه لا يجاريهم في كل ما قالوه ، ويصل في النهاية إلى أن المادة هي الروح مضافة إلى الزمان المكاني (2) .

ثالثا : القدم .

وهي صفة سلبية تنفي عن الله تعالى صفة الحدوث ، ولا تضيف له صفة الوجودية ، ومعنى هذه الصفة أن الله تعالى ليس حادثا ، وهذا لقوله تعالى : « **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ** » (3) ، وليس مسبوقا بزمان ، فهو خالق الزمان . وقد تطرق " إقبال " إلى هذه الصفة من جهة اتصالها بمفهوم الزمان ، ورأى أن لابد من بحث الرأي القائل بذرية الزمان ليتسنى الوصول إلى رأي سليم في قدم الذات الالهية (4) .

ويعتقد " إقبال " أن الأشاعرة لم يعتبروا بما حدث في تاريخ الفكر اليوناني حين نظروا إلى الزمان نظرة موضوعية بحتة ، ولم يصلوا إلى نتيجة ، فالاشاعرة رأوا أن الزمان يتركب من آنات مفردة ، وهو ما يؤدي إلى القول بوجود لحظة خالية بين كل آنين ، وهي نتيجة فاسدة (5) ، وقد جرهم إلى هذه النتيجة كما جر سابقيهم من اليونان ، قصرهم للنظر إلى الزمان على أنه شيء موضوعي بحت ، وعجزوا عن إدراك الناحية الذاتية للزمان (6) .

وأكبر مشكلة تعترضنا حسب " إقبال " عند النظر إلى الزمان نظرة موضوعية ، هو أننا لا نستطيع أن نطبق الزمان من حيث هو آنات مفردة لا اتصال بينها على الذات الإلهية (7) ،

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 13 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 171 .
(3) الحديد ، آية 03 .
(4) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 86 .
(5) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 87 .
(6) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 88 .
(7) إقبال ، نفس المصدر ، ص 88 - 89 .

ولعل هذه المشكلة هي التي جعلت بعض علماء المسلمين ، وبعض متصوفيهم يقولون إن الزمان على أصناف متفاوتة بحسب مراتب الوجود ، وإذا ارتقينا درجة درجة ، بلغنا الزمان الإلهي ، وهو مجرد من صفة المرور والإنصرام ، ولا يقبل التجزؤ والتوالي والتغير ، فقبلية الذات الإلهية لا تستند إلى قبلية الزمان ، ولكن قبلية الزمان هي التي تستند إلى قبلية الذات الإلهية ، فالزمان الإلهي هو الذي يصفه القرآن بأنه « **أُمِّ الكِتَابِ** » (1) ، الذي جمع فيه في آن مفرد فوق الأزل تاريخ الكون كله محررا من شباك العلة والمعلول (2) ، وعلى ذلك يرى " إقبال " أن حقيقة الزمان إنما تتضح بتحليل تجربتنا الشعورية تحليلا سيكولوجيا دقيقا (3) ، ولذلك فهو يفرق بين ناحيتين من نواحي النفس هما الناحية العالمة والناحية العاملة (4) ، فالنفس العاملة تحيا في مدة بحتة أي في صورة من غير تعاقب ، وحياة النفس تتألف من حركتها من العلم إلى العمل وانتقالها من البداهة إلى التعقل ، ومن هذه الحركة ينشأ الزمان الذري (5) ، والذي يفهم من قول " إقبال " ، هو أن الزمان بالنسبة للنفس العالمة يبدو مجردا من التعاقب .

أما النفس العالمة فهي التي تجزىء الزمان إلى ذرات ، ومنه ، فالنفس العالمة مرادفة للبداهة ، والنفس العاملة مرادفة للفكر ، ومن خصائص هذا الفكر أنه يدرك الحقيقة جزءا جزءا .

ويصل " إقبال " من هذا إلى أن زمان الذات الإلهية صيرورة من غير تعاقب ، لكنه يظهر لنا في صورة من التجزؤ والانقسام بسبب حركة الخلق الصادرة عن الذات (6) .

رابعا : العلم .

ينطلق " إقبال " في بيانه لهذه الصفة كعادته من التمييز بين الذات المتناهية - الإنسان - وبين الذات غير المتناهية - الله - ، فصفة العلم بالنسبة للإنسان فعل يدور حول " غير " متميز عن الذات (7) ، أي أن هناك الذات العالمة والشيء المعلوم ، وهذا الإنفصال بينهما يجعل هذا العلم

---

(1) الرعد ، آية 39 .
(2) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 89 - 90 .
(3) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 90 .
(4) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 90 .
(5) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 91 .
(6) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 91 .
(7) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 91 .

نسبيا مهما بلغ ، وهذا النوع من العلم لا يمكن أن يسند إلى الذات الاولى ، لأنه ليس هناك تماثل بينها وبين الذات المتناهية ، فالعالم " غير " بالنسبة للانسان ولكنه ليس " غيرا " مقابلا للذات الالهية (1) ، " فعلم الله وعمله ، أي صفة العلم والخلق أمر واحد " (2) ، ومن ثمة فالعلم الاستطرادي الذي هو صفة للذات المتناهية لا يمكن أن توصف به الذات اللامتناهية ، لأنها ذات تعلم وفي الوقت نفسه تؤلف موضوع الشيء المعلوم (3) .

ويرفض " إقبال " التصور الذي قدمه " جلال الدين دواني " (4) ، و " عراقي " (5) ، و " رويس " (6) لعلم الله وهذا حين نظروا إليه على أنه علم مطلق ، فيه يحيط علم الله مباشرة في آن من آنات الأزل بمجرى التاريخ كله باعتباره نظاما لحوادث معينة ، فالعلم الالهي بهذا الوصف يوحي بأن العالم عالم مغلق ، وبأنه مستقبل مقرر ، وتقدير سابق (7) ، ويرى " إقبال " في مقابل ذلك أن " المستقبل يوجد من غير شك وجودا سابقا في الكل المتكامل لحياة الله الخالقة ، لكنه يوجد وجودا سابقا بوصفه إمكانا محتملا ، أي بالقوة ، لا بوصفه نظاما مقررا لحوادث لها شكل معين " (8) .

خامسا : القدرة .

وهي صفة وجودية لها أثر في إيجاد الاشياء الممكنة أو إعدامها (9) ، وقد وصف الله تعالى نفسه بالقدرة في قوله تعالى : « **وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** » (10) ، وقد تناولها " إقبال " أيضا وأثبت لله هذه الصفة ، ولكنه رفض أن تصور القدرة الالهية المطلقة تصورا مجردا ، لأن ذلك يجعلها مجرد نوع من قوة عمياء متقلبة الاهواء ولا حد لها ، ويرى أن القرآن

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 92 .

(2)،(3) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 92 .

(4) هو جلال الدين الدواني (1427م / 1502م) له شروحات في الفلسفة والتصوف ، وله كتاب شرح العقائد العضدية ، وهذا الكتاب حققه وعلق عليه وأضاف له بعض الشروحات سليمان دنيا في : محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين .

(5) هو فخر الدين العراقي ، سبقت الترجمة له في صفحة

(6) هو : جوشيا رويس (1855م - 1916م) فيلسوف أمريكي مثالي المذهب ، من كتبه : العالم والفرد ، والوجه الديني للفلسفة . انظر : عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1984م) ، ج01 ، ص 544 - 547 .

(7) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 92 .

(8) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 93 .

(9) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني ، العقيدة الاسلامية وأسسها ، ط05 (دمشق : دار القلم ، 1408هـ / 1988م) ، ص 160 .

(10) الحديد ، آية 02 .

يعتبر قدرة الله المطلقة وثيقة الاتصال بحكمته الالهية ، وقدرة الله المطلقة تتجلى لا فيما هو متعسف صادر عن الهوى ، وإنما في التواتر المطرد المنظم (1) .

سادسا : السمع والبصر .

وهما صفتان وجوديتان ، ورد ذكرهما في القرآن الكريم في غير ما آية مثل قوله تعالى : « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (2) ، وقد تطرق إليهما " إقبال " ، وبين فهمه لهما على أساس التمايز بين ذات الانسان وذات الله تعالى " فعين الله ترى جميع المرئيات ، وأذنه تسمع جميع المسموعات بفعل واحد من أفعال الإدراك غير منقسم " (3) .

وعلى هذا نستطيع أن نتبين أن " إقبال " لم يقف عند مجرد وصف الله بالصفات التي وصف بها نفسه فقط ، بل إنه سعى إلى بيان كيفيتها ، وقد وظف في ذلك ما توصل إليه العلم المعاصر ، وإذا أعوزه ذلك لجأ إلى تحليل التجربة الشعورية ، ولعل ذلك يتضح في تطرقه لصفة الوحدانية ، ووصف الله تعالى في القرآن بالنور . وفي أثناء تعرضه لصفة الخلق نراه يؤكد منذ البدء على أن العالم ليس " غيرا " في مقابلة الذات الإلهية ، إذ هو لا يرقى إلى ذلك ، كما يؤكد على أن هذا لا يعني القول بوحدة الوجود ، بل إن الاتصال الله بالكون هو اتصال جوهر بعرض ، فالعالم هو تجلي للذات الإلهية .

والذي نراه أن " إقبال " في بحثه للصفات الإلهية ، قد تحمل عناء كبيرا ، وصاحب جهده تمحل والتواء شديدان ، وهذا التمحل أملاه عليه حرصه على الإحتفاظ للذات الإلهية بقدسيتها بعيدا عن القول بوحدة الوجود ، وكذلك سعيه إلى تحرير القول في الصفات الإلهية على الوجه الذي يبعث الجد في نفسية المسلم ، وهذا واضح في تناوله لصفتي العلم والقدرة . كما يحسب له أيضا تحرر وعدم تقيده باجتهادات من سبقه من المتكلمين والفلاسفة المسلمين .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 94 ، راجع مبحث الفعل الانساني .
(2) الشورى ، آية 11 .
(3) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 90 .

الفصل الخامس

الإنسان

المبحث الأول : بداية الوجود الإنساني .
المبحث الثاني : خلافة الإنسان .
المبحث الثالث : الفعل الإنساني .
المبحث الرابع : مصير الإنسان .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد :

لقي الإنسان اهتماما كبيرا من قبل المنظومات الايديولوجية المعاصرة حتى صار عنوانا على مذاهب شتى تتسمى باسمه ، وليس هذا غريبا بالنظر إلى ما تعرض ويتعرض له من أخطار تهدد إنسانيته ، بل وتهدد وجوده أيضا ، فقد تعرضت إنسانيته قديما إلى التشويه من قبل نزعات مختلفة ، بعضها ينكر عليه إنسانيته ، فيرتفع به إلى أن يضاهي الملائكة ، وبعضها ينحط به إلى مرتبة الحيوان ، وبعضها الآخر يستكثر عليه وجوده فيدعو إلى إفنائه .

أما في العصر الحالي فان الأمر زاد حدة ، وصار الإنسان مهددا في إنسانيته وفي وحوده ، ولكن بأساليب مختلفة ، فإنسانيته صارت مهددة بسبب غلبة المادة وانحسار الجانب الروحي من جهة ، وتحكم الآلية في أنشطة حياته إلى أبعد من حد من جهة أخرى ، ومهدد في وجوده بشكل لم يسبق له مثيل بفعل أسلحة مدمرة مستعدة للفتك به وإفنائه في أية لحظة .

والإنسان في المنظومة العقدية الإسلامية يحتل مركزا يليق بمقامه من حيث هو خليفة في الأرض ، إذ أحلته الصدارة في الكون ، وأخذت آماله واهتماماته بعين الإعتبار ، والشريعة المنبثقة عنها ليس لها من غاية سوى مساعدته على الإرتقاء المعرفي والمادي الذي يقود في نهاية مطافه إلى الله تعالى .

وفي مقابل هذه المكانة نجد الإنسان المسلم في هذا العصر غاب عن ساحة الفعل وتقهقر إلى الخلف ليترك مجال المبادرة لغيره ، وصار مهددا بالذوبان في الغرب الذي صار ممثلا للقوة والسيطرة ، بل إن المسلم في هذا العصر لم يعد يملك الثقة في نفسه وفي إمكانية استقلاله بتحديد وتخطيط مناهج حياته ، فصار تارة يتنكر لموروثه ويصفه بالتخلف ، وتارة يحتمي به حين يشعر بالإهانة ، وهو في هذه وتلك ، يعاني الإحباط المقرون بالعجز .

وقد أدرك " إقبال " حال الإنسان المسلم في هذا العصر ، وحاول إزالة المفاهيم الخاطئة التي عرقلت انطلاقته وأصابته بالوهن ، فعالج قضاياه المختلفة بدءا بوجوده وغاية هذا الوجود ، وكذا مصيره ، وهو في كل ذلك يتجه صوب مقررات عقيدته فيلمسها من أطرافها تارة ، وتارة يتعمق في تحليلها بغية إحداث هزة بنفسيته ، وهو ما سنحاول الكشف عنه في المباحث التالية .

المبحث الأول : بداية الوجود الإنساني .

الانسان كائن عاقل ، ومن الطبيعي أن يوظف قدراته العقلية في بحث مسائل تتعلق به من حيث هو كائن ، ولعل مسألة بداية وجوده من أعقد المسائل التي شغلت حيزا كبيرا ضمن اهتماماته ، وهذا لما تنطوي عليه الإجابة عن هذا اللغز من بعد بالغ التأثير على الصورة التي يضع نفسه فيها والتي تحدد الهدف الذي يختاره في حياته ، فالفرق واضح بين أن ينظر إلى نفسه على أنه حيوان راق في سلسلة تطورية ، أو أن ينظر إلى نفسه على أنه مستقل من البدء عن بقية الكائنات الحية .

والإهتمام بأصل وجود الإنسان ليس مقصورا على عصر دون عصر ، أو على شعب دون آخر ، أو دين دون بقية الاديان ، بل هو اهتمام مشترك تجلى في صور متعددة عبر عنها الانسان تارة بالقصص وتارة بالنقوش وتارة أخرى ببحث فلسفي عميق ومنهج علمي دقيق ، ولكنه إن أعوزته الإقتناع بالدليل العلمي المشاهد ، يلجأ إلى الإيمان بما ورد في الكتب السماوية دفعا لما يعتور نفسه من قلق .

ولم يكن " إقبال " ليتجاوز هذه المسألة الملحة في عصر راجت فيه مختلف التفسيرات ، وتأسست فيه النظريات ، وراق لبعضها أن تفسر بداية وجود الإنسان على أنه تطور عن كائنات أدنى (1) ، فكيف تناول " إقبال " هذه المسألة وما قيمة رأيه في ذلك ؟

يشير " إقبال " في البداية إلى أن الإنسان حاول تفسير بدء الخلق منذ القديم ، حيث عثر على نقش بابلي قديم يصور ثعبانا وشجرة وإمرأة تقدم إلى رجل تفاحة (رمز البكارة) ، وفي رأيه أن هذه الأسطورة قد فسرت على أن سقوط الرجل من حال مفترضة من حالات السعادة كان سببه الإختلاط الجنسي بين الرجل والمرأة لأول مرة (2) ، وهذه الرموز هي نفسها الموظفة في بيان قصة الخلق كما يرويها سفر التكوين ، من حيث إن الديانات السماوية لم تغفل الإجابة عن هذا الإشكال .

---

(1) نذكر منها نظريتي لامارك وداروين .

(2) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 97 .

يجري " إقبال " مقارنة بين ما ورد في سفر التكوين وما ورد في القرآن الكريم ، وقبل استعراض مقارنته وما توصل إليه نتعرض للقصة كما جاءت في سفر التكوين والقرآن الكريم .

1- قصة الخلق في سفر التكوين :

يمثل بدء الوجود الإنساني أحد المحاور الهامة في الكتاب المقدس ، ولا أدل على ذلك من ورودقصة الخلق في بداية سفر التكوين ، وهي كما يرويها هذا السفر تبدأ بالحديث عن خلق الله آدم ، حيث نجد فيه : " وجبل الرب الإله آدم ترابا من الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة فصار آدم نفسا حية " ، وبعد أن خلق الرب آدم ، أسكنه جنة عدن التي أنبت فيها كل شجرة شهية للنظر والأكل ، وأوصاه أن يأكل من كل شجر الجنة إلا شجرة معرفة الخير والشر : " وأوصى الرب الإله آدم قائلا من جميع شجر الجنة تأكل أكلا . وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها . لأنك يوم تاكل منها موتا تموت " .

وأما حواء فان الرب الإله خلقها من واحدة من أضلاع آدم : " فأوقع الرب الإله سباتا على آدم فنام . فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحما . وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم إمرأة وأحضرها إلى آدم ".

وبعد خلق حواء لتكون رفيقة آدم ، تبدأ قصتهما مع الحية ، إذ نجد الحية تغري حواء بالأكل من الشجرة التي في وسط الجنة ، فتخضع حواء وتمد يدها وتعطي آدم زوجها أيضا ، وعصيا بذلك أمر الإله ، وكانت نتيجة المعصية : " فانفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانان " ، كل هذا تم على حين غفلة من الرب الإله ، ولكنهما : " سمعا صوت الرب الإله ماشيا في الجنة عند هبوب ريح النهار . فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله في وسط شجر الجنة . فنادى الرب الإله آدم وقال له : أين أنت . فقال : سمعت صوتك في الجنة فخشيت لأني عريان فاختبأت " .

وبعد حوار بين آدم والرب الإله تأتي خاتمة الحدث بأن يقرر الرب الإله عقاب كل من اشترك في المعصية : " فقال الرب الإله للحية : لأنك فعلت هذا ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية (...) وقال للمرأة : تكثيرا أكثر أتعاب حبلك (...) وقال لآدم لأنك سمعت لقول

إمرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك قائلا لا تأكل منها ملعونة الأرض بسببك (...) وقال الرب الإله هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفا الخير والشر . والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضا ويأكل ويحي إلى الأبد . فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليعمل الأرض التي أخذ منها . فطرد الإنسان وأقام شرقي جنة عدن الكروبيم ولهيب سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة " (1) .

وعلى هذا يتبين أن قصة الخلق في سفر التكوين تنبني على أساس أن الله خلق آدم من تراب الأرض ، وخلق حواء من ضلع من ضلوع آدم ، ونهاهما عن الأكل من شجرة معرفة الخير والشر ، ولكنهما باغراء من الحية أكلا منها فصارا عارفين الخير والشر ، وخشيا الرب أن يمد الإنسان يده إلى شجرة الحياة أو شجرة الخلود ، فأخرجه من الجنة ولعن الأرض بسبب معصيته .

2- قصة الخلق في القرآن الكريم :

وردت في القرآن الكريم آيات تتحدث عن خلق الانسان ، وأبانت أن أصله من طين ، قال تعالى « ذَلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ، الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ، ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ »(2)، وقال أيضا « وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ، وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السَّمُومِ ، وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ » (3) . وفي القرآن الكريم آيات كثيرة أخرى لا تخرج عن هذا المعنى في بيان الأصل الطيني للإنسان .

ثم إن في القرآن الكريم آيات تبين أن الإنسان كان أول وجوده في الجنة ، وأثناء وجوده فيها نهاه الله عن الأكل من الشجرة ، لكنه عصى ، واعترف بذنبه فتاب الله عليه ، وأنزله من الجنة

---

(1) العهد القديم ، سفر التكوين ، الاصحاحان الثاني والثالث .
(2) السجدة ، آية 6 - 9 .
(3) الحجر ، آية 26 - 29 .

وزوجه ليقوما بعمارة الأرض ، قال تعالى : « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون (1) ، وقال أيضا : « ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين، فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري عنهما من سوءاتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين ، وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين ، فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين » (2) .

وقد أجرى " إقبال " مقارنة بين ما ورد في سفر التكوين وما ورد في القرآن الكريم بشأن قصة الخلق ، ولكنه قبل أن يبدأ بهذه المقارنة يقرر من البداية أن القصص القرآني في مجمله ليس هدفه السرد التاريخي ، بل إن التحوير الذي يدخله القرآن على القصة هدفه أن يجعل لها معنى جديدا ومعزى عاما أو مضمونا فلسفيا ، ولكي يحقق القرآن قصده هذا يعتمد إلى حذف أسماء الأشخاص والأماكن التي من شأنها أن تحدد معنى القصة وتصبغها بصبغة حادثة تاريخية معينة (3) . و" إقبال " يرى أن القرآن في عرضه لقصة الخلق يحتفظ بشيء من الرموز القديمة (4) التي عرفت في آداب العالم القديم .

وغرض القرآن يتضح حسب رأيه حين نقارنه بما ورد في سفر التكوين ، فالقرآن يسقط ذكر الحية وخلق حواء من ضلع من ضلوع آدم ، فحذف الحية تجريد للقصة من طابعها الجنسي الموحي بالنظر إلى الحياة نظرة متشائمة ، وحذف حكاية الضلع لبيان أن الغرض ليس السرد التاريخي (5) وحسب " إقبال " فالقرآن يقسم القصة إلى حادثتين متمايزتين :

---

(1) البقرة ، آية 30 .
(2) الأعراف ، آية 19 - 22 .
(3) ، (4) إقبال . تجديد التفكير الديني . ص 96 .
(5) إقبال . المصدر نفسه . ص 97 .

أ- **الحادثة الأولى** : وتتعلق بالشجرة .

ب- **الحادثة الثانية** : وتتعلق بشجرة الخلد وملك لا يبلى .

والقرآن روايته تقوم على أن آدم وزوجه قد أكلا من الشجرتين ، أما في العهد القديم فآدم طرد من جنة عدن فور عصيانه الأول ، وأكله من شجرة معرفة الخير والشر ، أما شجرة الحياة فمنع عن الأكل منها (1) .

ويواصل " إقبال " مقارنته ويشير إلى أن العهد القديم يلعن الأرض ، بينما القرآن يجعلها مستقرا ومتاعا للإنسان ، يقول الله تعالى : « **وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ** » (2) . فآدم حسب سفر التكوين طرد من الجنة عقوبة له ، بينما في القرآن نجد الانسان ليس غريبا عن هذه الارض قال تعالى : « **وَاللَّهُ أَنبَتَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا** » (3) . والجنة التي أخرج منها آدم ليست هي جنة الخلد وليس هناك ما يدعونا لذلك على اعتبار أن الجنة التي وعد الله المتقين يصفها القرآن الكريم بقوله : « **يَتَنَازَعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَّا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ** » (4) . وقوله : « **لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ** » (5) . في حين أن الجنة التي جاء ذكرها في القصة كان أول ما وقع فيها معصية الانسان لربه ، ثم خروجه منها ، ويصل " إقبال " بعد هذا إلى أن الجنة التي جاء ذكرها في القصة تصوير لحالة بدائية يكاد يكون الإنسان فيها مقطوع الصلة بالبيئة التي يعيش فيها ، ومن ثم لا يحس بلدغة المطالب البشرية التي تحدد نشأتها دون سواها من العوامل بداية الثقافة الإنسانية (6) .

ويخلص " إقبال " من هذا إلى أن قصة آدم كما جاءت في القرآن لا صلة لها بظهور الإنسان الأول على هذا الكوكب (7) .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، 98 .
(2) الاعراف ، آية 10 .
(3) نوح ، آية 17 .
(4) الطور ، آية 23 .
(5) الحجر ، آية 48 .
(6) ، (7) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 99 .

3- مغزى قصة الخلق عند إقبال :

يرى " إقبال " أن قصة الخلق كما وردت في القرآن إنما أريد بها " بيان ارتقاء الإنسان من بداية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفسا حرة قادرة على الشك والعصيان " (1) ، فالإنسان قد مر بمراحل تطورية انتقل خلالها من حالة اللاوعي بالمحيط إلى أن صار يعي ذاته واستقلاله ، ولكن النفس من طبيعتها أن تسعى لتبقى على ذاتها ، وبسبب هذا تنشد المعرفة والتكاثر والقوة ، ولكي يوضح " إقبال " رأيه هذا يقسم القصة إلى حادثتين متمايزتين :

أ- الحادثة الأولى :

وهي التي وردت في سورة الأعراف (2) ، وفي هذه الحادثة لابد من توضيح أمرين :

الأمر الأول :

وهو أن الحادثة تبين طبيعة المعرفة الإنسانية ، وهذا حين وصفت تفوق آدم على الملائكة في معرفة أسماء الأشياء وإعادة ذكرها .

الأمر الثاني :

وهو أن آدم قد حرم عليه الأكل من الشجرة لأن تناهيه من حيث هو نفس ، وكذا عتاده الحسي وقواه العاقلة يجعله مهيئا لنوع من أنواع المعرفة ، وهو الذي يقضي الكد في معاناة الملاحظة ، لكن آدم باغراء من الشيطان أكل من شجرة المعرفة لأنه كان عجولا وأراد أن يحصل المعرفة من أقرب طريق ، وعلى ذلك أدخل آدم إلى بيئة أكثر ملاءمة له ليبرز فيها قواه العاقلة ، فمع أنها مؤلمة له نوعا ما ، إلا أن ذلك ليس عقابا له ، ولكن ذلك كان لأجل القضاء على صد الشيطان له واحتياله عليه ليبقيه جاهلا النعيم الذي ينشأ عن النمو والامتداد الخالدين (3) .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 99 .
(2) الأعراف ، آية 19 - 22 .
(3) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 101 .

ب- الحادثة الثانية :

وهذه الحادثة جاءت في قوله تعالى : « فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى ، فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى » (1) . و" إقبال " يرى أن الفكرة الأساسية هنا تشير إلى رغبة لا تقاوم في الحصول على ملك لا يبلى ، ولما كان الإنسان يخشى انقضاء سيرته بموته ، رأى السبيل لتحقيق نوع من الخلود الجماعي يكون عن طريق التكاثر والتوالد ، ولتحقيق هذا الغرض أكل من الشجرة ليميز بين الذكر والأنثى ، وهذا لينجو من الفناء الكلي (2) .

فالقصة عند " إقبال " في مجملها كان الغرض منها بيان طبيعة المعرفة الإنسانية ، وليس الغرض منها الحديث عن بداية وجود الإنسان على الارض ، وهي بشطريها : الاول المتعلق بالرغبة في تحصيل المعرفة ، والثاني المتعلق بالرغبة في التكاثر والقوة - وهي لا تتحقق إلا بالمعرفة - هي من بدئها إلى نهايتها كان غرضها بيان تطور الانسان إلى أن صار ذاتا تسعى إلى المعرفة ، فهناك حسب ما يرى " إقبال " تطور معرفي حدث في تاريخ الإنسان ، انتقل فيه من طور اللاوعي بالمحيط إلى طور الوعي ، وهذا بدوره لاينفك عن الترقي ، وهو مع مرور الزمن يكتسب معطيات معرفية جديدة ، حيث يتحرر الإنسان من سيطرة الأساليب المعرفية التي لا تقدر العالم المحسوس ، فالإنسانية ظلت تتردى في خطأ فهم معنى الحياة ، ثم تنهض إلى أن اكتملت المعرفية الإنسانية - عن طريق الوحي الخاتم - بالحياة ودور الإنسان فيها (3) .

فـ" إقبال " يرى إذن قصة الخلق تشير إلى الوضع غير المستقر الذي عرفته المعرفة الإنسانية ، فاذا كانت المعرفة ذات طبيعة استدلالية ، فان الإنسانية لم تستطع أن تساير هذا النمط ، وبقيت تعتمد على أساليب أخرى إلى أن جاء فجر العقل الإستدلالي مع النبوة المحمدية الخاتمة .

---

(1) طه ، آية 120 ، 121 .

(2) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 102 .

(3) إقبال ، رسالة الخلود ، ص 117 .

والفهم الذي يقدمه " إقبال " هنا يحمل دلالة هامة بالنسبة للإنسان المسلم المعاصر ، فاذا كانت قصة الخلق في مجملها هدفها بيان طبيعة المعرفة الإنسانية ، وأن آدم قد سار على درب المعرفة الإستدلالية ، وهذا في وضع أسماء للأشياء وإعادة ذكرها ، فان المسلم في هذا العصر ، قد صار من واجبه الرجوع إلى الطريق الذي سلكه أبوه آدم في تحصيل المعرفة ، وعليه أن يدرك أن نكوصه عن هذا النوع من المعرفة هو وقوف في وجه التطور الذي تشهده حياة الإنسان عموما .

لكن قيمة الطرح الذي يقدمه " إقبال " تتضح أكثر في ربطه بين المعرفة والخلافة ، فخلافة آدم قد قرنت بوضع الأسماء ، ومن ثم فالخلافة التي من أساسياتها عمارة الأرض لا يمكن أن تتحقق من غير المعرفة ، وهذا بمثابة خطاب إلى مسلم هذا العصر يدعوه إلى سلوك سبيل المعرفة إن هو أراد تأدية واجب الخلافة على الوجه الأتم ، وهنا تظهر لنا أيضا نزعة " إقبال " التجديدية ، إذ لم يقدم الاجابة عن بداية وجود الانسان ، بل تجاوزها ليفتح أعين المسلم على آفاق أخرى تتعلق بثقل الأمانة التي عليه أن ينهض بها ، وهي تقوية الذات بالمعرفة وتحقيق الخلافة ، فنحن نجده لا يتناول قصة الخلق من زاوية تاريخية ، بل يتناولها من جهة أنها تشكل بداية الانسان من حيث هو خليفة لا من حيث هو بشر .

لكن الذي نراه أن " إقبال " أخطأ فيه هو تأثره الواضح بما ورد في سفر التكوين ، فمع أنه تناوله بالنقد ، إلا أن ذلك لم يجعله يسلم من التأثر به ، ولعل ذلك يتضح في قوله بأن آدم قد أكل من شجرة المعرفة متابعا سفر التكوين في تسميتها بهذا الاسم مع أنه لا دليل في القرآن الكريم يبين أن الشجرة المذكورة هي شجرة المعرفة ، كما يظهر تأثره بسفر التكوين أيضا حين ذكر أن القرآن يشير إلى شجرتين : شجرة المعرفة ، وشجرة الخلد ، وتقسيمه القصة إلى قسمين بسبب ذلك ليصل فيما بعد إلى أن الشجرة الأولى دلالة على حب التطلع والمعرفة ، والثانية دلالة على الرغبة في الخلود ، وأن القرآن الكريم ذكر أن آدم أكل من الشجرتين مع أنه ليس في القرآن ما يوحي بوجود شجرتين ، بل إن السياق الذي جاء فيه ذكر الشجرة يمنع من القول بأن القرآن ذكر شجرتين ، سواء

ذلك كان في سورتي البقرة والأعراف أو في سورة طه ، ثم إن الإدعاء بأن آدم كانت تتملكه رغبة لا تقاوم في الحصول على ملك لا يبلى ليس له سند صريح من نصوص القرآن ، بل إن النص القرآني الذي أورده " إقبال " للتدليل على هذا الفهم يشير إلى أن الأكل من الشجرة جاء بإغواء من الشيطان ، وليس نابعا من رغبة ذاتية .

كما نلحظ على " إقبال " أيضا تأثره الواضح بالتفسيرات التي قدمها علماء الأنثربولوجيا لنقوش العالم القديم ، حيث نراه يربط بينها وبين ما ورد في القرآن الكريم ، وهذا ليبيح لنفسه فيما بعد إضفاء الطابع الرمزي على قصة الخلق في القرآن وتأويلها وتخريجها على الوجه الذي يخدم غرضه ، وهو في كل ذلك يلجأ إلى تأويلات بعيدة وإن تماشت مع المقصد العام للقرآن في بعض أوجهها .

و" إقبال " هنا أيضا ليس بريئا من التأثر بوضعية " أوجست كونت " (1) في تقسيمه للتاريخ البشري ، فاذا كان هذا الاخير يجعل المرحلة الثالثة هي المرحلة الوضعية ، فان " إقبال " في حديثه عن تطور الانسان يجعل وصوله وإدراكه لقيمة المعرفة الاستدلالية مرحلة متقدمة في سلم تطوره ، وهو ما يجعله يلتقي بوضعية " كونت " .

ثم إن قوله بالتطور وإن كان يختلف من حيث الكيف عن الآراء التطورية السائدة في عصره ، يجعلنا نحكم بأنه كان متأثرا بها إلى حد ما ، خاصة إذا علمنا أن الطابع الذي كان سيد الموقف في الفكر الاسلامي آنذاك ، هو الطابع التوفيقي بين علوم الغرب وفلسفاته من جهة ، ومبادىء الإسلام من جهة أخرى .

والذي يجعلنا نميل إلى هذا الطرح أن " إقبال " لم ينفرد بهذا الرأي ، بل إن معاصره "محمد عبده " قال بما يقترب منه في بيانه لمغزى قصة الخلق ، وحاصل القول عند " محمد عبده " : " أن الأطوار الفطرية للبشر ثلاثة ، طور الطفولية ، وهو طور نعيم وراحة ، وطور التمييز

(1) أوجست كونت (1797م / 1857م) ، فيلسوف فرنسي ، مؤسس علم الاجتماع .

الناقص ، وفيه يكون الإنسان عرضة لاتباع الهوى بوسوسة الشيطان ، وطور الرشد والإستواء ، وهو الذي يعتبر فيه بنتائج الحوادث ، ويلتجيء فيه عند الشدة إلى القوة الغيبية العليا التي منها كل شيء وإليها يرجع الأمر كله ، فهكذا كان الإنسان في أفراده مثالا للإنسان في مجموعه ، كأن تدرج الإنسان في حياته الاجتماعية ابتدأ ساذجا ، سليم الفطرة ، قويم الوجهة ، مقتصرا في طلب حاجاته على القصد والعدل ، متعاونا على دفع ما عساه يصيبه من مزعجات الكون وهذا هو العصر الذي يذكره جميع طوائف البشر ويسمونه بالذهبي . ثم لم يكفه هذا النعيم المرفه ، فمد بعض أفراده أيديهم إلى تناول ما ليس لهم ، طاعة للشهوة ، وميلا مع خيال اللذة ، وتنبه من ذلك ما كان نائما في نفوس سائرهم ، فثار النزاع وعظم الخلاف ، واستنزل الشقاء ، وهذا هو الطور الثاني، وهو معروف في تاريخ الأمم ، ثم جاء الطور الثالث وهو طور العقل والتدبر ووزن الخير والشر بميزان النظر والفكر وتحديد حدود للأعمال تنتهي إليها نزعات الشهوات ويقف عندها سير الرغبات ، وهو طور التوبة والهداية إن شاء الله "(1) . فالتقارب بين الرأيين واضح .

ثم إن التأويل الذي يقدمه " إقبال " لقصة آدم وقوله بأن هدفها كان بيان طبيعة المعرفة الإنسانية ، يجعلنا نتساءل عن السبب الذي يمنع من اعتبار قصة آدم قد جاءت لهدف تاريخي أيضا ، زيادة على الهدف الذي ذكره ، ألا يمكن القول أنها تجمع بين الكيفية التي ابتدأ بها الخلق زيادة على استعراضها للتجربة المعرفية الأولى التي خاضها الإنسان في شخص آدم ؟ وما الذي يمنع من القول وفق ما تنطق به النصوص أن آدم هو الإنسان الأول ، وقد وجد مكتملا من أول لحظة وجوده مزودا بالأدوات المعرفية اللازمة ليحقق عن طريق استغلالها خلافته في الأرض ؟ والحقيقة أن " إقبال " - وقد سيطر عليه هاجس النهضة ومحاولة ايقاظ المسلمين من سباتهم - راح يؤول كل شيء ليسير في اتجاه واحد ويخدم غرضا واحد .

(1) محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، ط2 (بيروت : دار المعرفة ، بدون تاريخ) ، ج1 ، ص 283 - 284 .

المبحث الثاني : خلافة الإنسان .

تدبر " إقبال " حال الإنسان في الشرق وفي الغرب ، فرأى إنسان الشرق مستغرقا في الفناء ، ورأى إنسان الغرب متخذا من نفسه إلها يعبده ، فلم تعد له غاية يعيش لأجلها إلا هي .

ولقد حاول " إقبال " أن يعيد للانسان المسلم وعيه بذاته ، ويعرفه بالهدف الحقيقي الذي وجد من أجله ، كما اجتهد في إيضاح الطريق الموصلة إلى هذا الهدف ، هدف تحقيق الخلافة ، والذي تجدر الإشارة إليه أن " إقبال " يخاطب الإنسانية جميعا في شخص الإنسان المسلم ، فهو عنده الأكثر ملاءمة لهذا المقصد ، وذلك لأن الإسلام رسالة عالمية لا تعترف بالعصبيات والألوان التي تشكل أكبر عائق في سبيل وحدة الأمم ، ومن ثم سعى " إقبال " إلى تطبيق منهجه على الإنسان المسلم والأمة الإسلامية أولا ، لتتسع هذه الأمة وتشمل الإنسانية جميعا عن طريق الدعوة والتبليغ (1) .

1- مسلم هذا العصر كما يراه إقبال :

حين رجع " إقبال " إلى تقصي حال الإنسان المسلم لينظر ما إذا كان في مستوى الأمانة التي كلف بها أم لا ، نجده يرثى لحاله أشد الرثاء ، فهو لا ينفك يصفه بفقر الروح وخلو القلب من العشق وفي هذا يقول :

" باب القلب مغلق في وجهه
الذات لم تظهر في كف ترابه
ضميره خال من صوت التكبير
وحرم ذكره خاو على عروشه " (2)

---

(1) عبد الوهاب عزام ، محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره ، ص 128 .
(2) أرمغان حجاز ، ص 191 .

وهذ المسلم مع فراغ قلبه ، فهو أيضا فارغ الجيب ولا يفكر في الثروة ، فكيف تصير إليه الثروة بعد أن ضيع ثروته الحقيقية ثروة الايمان بالله الواحد ، وفي هذا يقول " إقبال " :

" جيبه ممزق ويعيش دون أن يفكر في الرفاه

لا أعرف كيف عاش هكذا بلا أمل

ذلك المسلم الذي عاش بغير " الله هو "

ليس من نصيبه سوى الموت الناقص " (1)

ولقد صار فقيرا ، لكن فقره الحقيقي ، مات في نفسه من زمان ، وهو يبدو حيا ، لكنه في حقيقة أمره ميت خوف الموت ، فهو :

" ولد مسلما وليس محرما لأسرار الموت

يرتعش من خوف الموت حتى لحظة الموت

لا أرى القلب في صدره الممزق

فنفسه مقتطع بين الوجود وغم الموت " (2)

وأي موت أشد من موت الشعور بالعزة والكرامة في نفسه ، حتى صار يتقبل الذل والمهانة ، وماتت عنده الثقة بالنفس ولم يعد لها معنى :

" المسلم خجل لأن رأسه عار من القلنسوة (3)

دينه مات وانتهى ، فالخانقاه هي فقره

أتعلم أي ميراث لنا في الدنيا ؟

إنه رداء الصوفي المنسوج من القماش الملكي " (4)

---

(1) إقبال ، أرمغان حجاز ، ص 191 .

(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 192 .

(3) القلنسوة في شعر إقبال ترمز إلى العزة .

(4) إقبال ، أرمغان حجاز ، ص 193 .

و" إقبال " يقول عن مجمل أحوال المسلم :

" لا تسلني عن أحواله كيف هي ؟

فأرضه ساء طبعها كسمائه

صعب على الطائر الذي تربيه في التبن

أن يبحث عن الحبوب في الصحراء " (1)

هذه هي صورة مسلم هذا العصر عند " إقبال " ، وهي صورة تنبىء عن إنسان ذليل ، فقير ، ضعيف النفس ، مسكون بالخوف ، يستجدي طعامه من غيره ، حتى انه يشبه الطائر الذي تربى في التبن ، فلا يقدر على مغادرة عشه ويبحث عن الحب في الصحراء ، وحال المسلم هذه هي التي صيرته في حكم الأجنبي ، يقول " إقبال " :

كل من في نفسه لا يحكم فهو في حكم سواه مرغم (2)

2- صورة المسلم الحق في نظر إقبال :

في مقابل هذه الصورة القاتمة ، يقدم لنا " إقبال " الصورة المثلى التي ينبغي أن يكون المسلم عليها ، فالمسلم الحق قوي الذات مملوء حيوية ونشاطا ، يقول " إقبال " :

" جسد المسلم متين

وجهه يملؤه الاحكام والصرامة

الطبيب الحكيم رأى من نظرته بأن

الذات داخله نشوانه " (3)

---

(1) إقبال ، أرمغان حجاز ، ص 193 .

(2) إقبال ، الأسرار والرموز ، ص 39 .

(3) إقبال ، أرمغان حجاز ، ص 193 .

وزيادة على قوة ذاته فهو صاحب العزم والاصرار ، العامر قلبه بالإيمان ، المقتدي بالنبي – صلى الله عليه وسلم – وهذا هو الذي يخاطبه " إقبال " :

" اقطع منازل سفرك كقمر جديد

وأكبر في هذا الفضاء الأزرق

لو أردت مقامك في هذا العالم

فأوثق قلبك بالحق واسلك سبيل المصطفى " (1)

ومن كان مسلكه في الحياة إتباع الحق والاقتداء بالمصطفى ، لن يدع الآخرين يصنعون مصيره يقول " إقبال " :

" اخرج من الصدر تكبيرك

اخلط ترابك بأكسيرك

امسك ذاتك واستمسك وعش طيبا

ولا تدع بيد أحد تقديرك " (2)

و" إقبال " يريد من المسلم أن يكون قوي العزيمة ، ولا يرضى بالدون ، وأن تكون همته عالية ، وفي هذا الشأن يخاطبه قائلا : " إنك أيها المؤمن لخليق بأن تنشد مقامك ، وتتعرف فوق النجوم مكانك ، فلا تكن كالطير الحائر الذي يضل في سيره ، وينشد طعامه من صيد غيره ، لا تكن في فطرتك السامية ، وفي اختيار منزلتك من الدنيا أقل من صغار الطير التي تختار بين فروع الأشجار مكان عشها ومقر وجودها " (3) ، فالمسلم عند " إقبال " بعيد الهمة ، مربوط القلب بربه ، لا يرضى أن يعيش في هذه الدنيا إلا وهو ممسك بزمامها ، وهذا هو الذي يمكنه أن يؤدي واجب الخلافة ، ولكن بلوغ هذه المنزلة لابد فيه من جهاد موصول يمر بمراحل ثلاث ، ويمكننا أن نعبر عنها بالطريق إلى الخلافة .

---

(1) إقبال ، أرمغان حجاز ، ص 211 .

(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 211 .

(3) إقبال ، مذا نصنع يا أمم الشرق ، ص 43 – 44 .

3- الطريق إلى الخلافة :

إن الخليفة الحق عند " إقبال " هو الذي ينجح في تربية ذاته ، ويصل إلى مرتبة الكمال الإنساني " الإنسان الكامل " ، وإدراك هذه المرتبة لابد فيه من المرور على محطات ثلاث ، تتوج في النهاية بإحكام الذات ، وهذه المحطات أو المراحل هي :

أ- الطاعة :

وهي أول مقام لابد أن يتحقق منه الإنسان المسلم ، وهي لا تكتمل إلا بالتسليم والرضا ، والصبر على الطاعات ، و" إقبال " يشبه صبر المسلم على السير في هذا النهج بالجمل الذي يعبر البيد مختالا تحت المحمل ، صابرا فيقول :

" ألفة الكد شعار الجمل شيمة الصبر وقار الجمل
صامت الاخفاف يمشي ماضيا زورقا في البيد يمشي هاديا
نقشت وجه الصحاري أرجله شارد النوم قليلا أكله
ثملا يختال تحت المحمل راقصا يقدم شطر المنزل " (1)

و" إقبال " يرى في التزام الطاعات وامتثال أوامر الله ، وعدم الشكوى من شدة الشرع بمثابة الحصول على الحرية الحقيقية ، التي تمكن المؤمن من الانطلاق في رحاب الافلاك وتسخيرها ، ولن نجد أفضل من شعره معبرا عن هذا المعنى :

" فاحمل الفرض قويا لا تهاب وارجون من عنده حسن المآب
أجهدن في طاعة يا ذا الخسار فمن الجبر سيبدو الإختيار
سخر الافلاك في همته من ثوى في القيد من شرعته
شدة في شرعنا لا تشكون وحدود المصطفى لا تعدون " (2)

وبعد امتثال الطاعات دون تضجر تأتي المرحلة الثانية .

---

(1) إقبال ، الأسرار والرموز ، ص 37 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 37 - 38 .

ب- ضبط النفس :

يحث " إقبال " المسلم على ضبط نفسه والتحكم فيها ، فهذه النفس قد تجاور فيها الخوف والحب ، خوف الموت والاخرة ، وحب المال والولد ، والمسلم إذا لم يستطع أن يستمسك " بلا إله إلا الله " غلبه البدن الذي هو مركب الأهواء والفتن ، وصار قارورة زجاج بين حجرين ، خوف الموت وحب الدنيا ، وهو إن تجرد من هذا ، لن يحنى رأسه للباطل أبدا فيقول :

" كل من بالحق أحيا نفسه لا ترى الباطل يحنى رأسه
معرض عما سوى الله الأحد يضع السكين في حلق الولد " (1)

فقدوته ابراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام حين استجاب لله تعالى ، ووضع سكينه على حلق ولده ، وهذا لا يكون إلا بالحفاظ على الصلاة لأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر ، وتطهر النفس من الميل إلى الحرام فيقول :

" درة التوحيد فاحفظها الصلاة حجك الأصغر فاعرفها الصلاه
في يد المسلم هذا الخنجر يقتل الفحش به والمنكر " (2)

وعليه أيضا أن يلتزم الصوم لأنه يضبط رغبات الجسد :

" يفتك الصوم بجوع وصدى ضابطا بالقسط هذا الجسد " (3)

ولكي يتعلم المؤمن هجر الأهل والولد في سبيل الله عليه أن يحج ، ويقتل في نفسه الشح بالزكاة ، يقول " إقبال " في هذا المعنى :

" وينير الحج قلب المؤمن هجرة الأهل به والوطن
بالزكاة العابد المال ادكر علمت حب المساواة البشر
تكثر المال وشحا تمحق لن تنالوا البر حتى تنفقوا " (4)

---

(1) إقبال ، الأسرار والرموز ، ص 39 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 40 .
(3) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 40 .
(4) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 40 ، يشير إقبال إلى قوله تعالى : "لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون" .آل عمران ، آية92

فهذه هي الأسباب التي بها تستحكم الذات إن صح العزم وخلصت النية :

" تلك أسباب بها تستحكم إن يكن في القلب دين محكم " (1)

وبهذا يصل المؤمن إلى المرحلة الموالية والأخيرة ، وهي النيابة الالهية ، التي يكون الانسان المؤمن فيها سيدا قائدا للعالم ، نافذا أمره فيه ، وفي هذا المعنى يقول " إقبال " :

" نائب الحق على الأرض سعيد حكمه في الأرض خلد لا يبيد

هو بالجزء وبالكل خبير وبأمر الله في الأرض أمير " (2)

فهذا الإنسان لا يعرف الخمول ، وذاته في توتر دائم ، وهو يبعث الحياة مقرونة بالحب والاخاء أنى اتجه وفي هذا يقول " إقبال " :

" أنت يا فارس طرف الزمن أنت يا نورا لعين الممكن

قم فسكن من ضجيج الأمم واملأ الآذان زهر النغم

جددن في الناس قانون الإخاء وأدرها كأس حب وصفاء

أبلغ الناس رسالات السلام وأعد في الأرض أيام الوئام

من بني الإنسان أنت الأمل أنت من ركب الحياة المنزل " (3)

فالمسلم بمثابة رسول الإخاء ، والعالم كله يرقب عودته لينشر الوئام في وسط الأنام .

وعلى هذا نقول إن الإنسان المسلم عند " إقبال " يؤدي واجب الخلافة بمقدار إحكامه لذاته ، وهذا لا يتم إلا بالتخلق بأخلاق الله ، والتأسي بالنبي - صلى الله عليه وسلم - الذي كان خلقه القرآن ، فهذا المسلم لا يسلك مسلك الصوفي الذي يسعى إلى الاقتراب من الله بهدف الفناء ، ولكنه يقترب من الله ليلتمس الشاهد على ذاته ، فاذا بقي ثابت الروع في حضرة نوره فهو حي حقا (4) . هذا هو نائب الحق أو خليفة الله أو الإنسان الكامل ، الذي ظهر أكمل ما يكون في شخص النبي - صلى الله عليه وسلم - .

---

(1) إقبال ، الأسرار والرموز ، ص 40 .

(2) إقبال ، المصدر نفسه ، 41 .

(3) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 43 .

(4) إقبال ، رسالة الخلود ، ص 75 .

و" إقبال " هنا يلتقي مع بعض الصوفية في قوله بالإنسان الكامل ، فقد سبقه بعضهم إلى تأسيس هذه النظرية التي ترجع بجذورها إلى " الحلاج " في قوله بالنور المحمدي والحقيقة المحمدية (1) ، لتنتقل فيما بعد إلى " عبد الكريم الجيلي " وتبلغ ذروتها عنده . لكن الذي يفرق الانسان الكامل عند " إقبال " عنه عند الصوفية القائلين به ، هو أن بعض هؤلاء تأثروا في صياغتهم لهذه النظرية بفكرة الولاية الشيعية ، وبعضهم الآخر تأثر فيها بالفلسفة الاشراقية ، ومن ثم خرجوا بهذه الفكرة عن أن تكون نابعة من الهدي القرآني .

أما " إقبال " فالإنسان الكامل عنده هو إنسان قبل كل شيء محكوم بالسنن كغيره ، إذ هو ليس مفضلا عن بني جنسه بأشياء خارقة ، وهو ما يجعل إنسان " إقبال " على صلة كبيرة بالقرآن الكريم ، من حيث إن القرآن دعا إلي التزكية المستمرة والسعي لتسخير قوى العالم وعدم اعتزاله .

وعلى ذلك ، فالخليفة الحقيقي عند " إقبال " هو الذي تجتمع فيه الملكات الروحية والمادية ، وتجتمع فيه الرغبة في تعمير العالم بعد تسخير قواه ، مع الرغبة في التقرب إلى الله بالمزيد من الطاعات .

والذي يبدو لنا أن " إقبال " لما رأى الإنسان المسلم في غيبوبة عما حوله ، أراد أن يغرس في نفسه حب العمل ، والرغبة في امتلاك أسباب القوة ، وقد سلك إلى هذا سبيلا تلتقي عنده ثقافة الشرق وروحانيته ، مع ثقافة الغرب وماديته ، ولعل ذلك يبدو على الخصوص في أخذه بنظرية الإنسان الكامل المعروفة في الأوساط الصوفية ، كما هي معروفة أيضا عند " نيتشه " ، فقد سعى " إقبال " إلى الجمع بين روحانية الإنسان الكامل الصوفي الشرقي ، ومادية الإنسان الكامل الغربي في إنسان واحد هو نائب الحق .

وإذا كان الإنسان من واجبه النهوض بواجب الخلافة ، فان هناك أمرا لابد من الفصل فيه ، نظرا لعلاقته الوطيدة بأداء هذا الواجب ، ألا وهو مدى حرية الإنسان ، وهو ما سنعرض له في المبحث الموالي .

---

(1) عبد القادر محمود ، دراسات في الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1978م) ، ص 380 .

المبحث الثالث : الفعل الإنساني .

تمهيد :

لعل أهم المسائل التي تتبادر إلى الذهن إذا ذكر لفظ " الإنسان " ، مسألة مدى حريته وصلة ذلك بالمسؤولية والجزاء ، فليس هناك مجال للحديث عن مسؤولية الانسان ، ما لم نتبين مدى حريته والحدود التي تقف عندها .

وقد كانت هذه المسألة من ضمن ما عالجه القرآن الكريم ، وكان للطريقة التي عرضها بها أثر كبير على الحياة العقلية عند المسلمين (1) ، فبحثوها من جانب اتصالها بالواقع العملي من جهة ارتباطه بالجزاء الذي أعده الله تعالى لعباده يوم القيامة ، وأخذت عندهم أسماء متعددة ، فسموها " القضاء والقدر " ، " أفعال العباد " ، " الجبر والاختيار " وغيرها ، وهي أسماء في مجموعها تحمل مدلولا واحد ، وتختصر إشكالا واحدا ، هو مدى حرية الانسان في اختيار أفعاله ، وطبيعة العلاقة بين إرادة الله وإرادة الانسان .

ولقد كان على " إقبال " أن يتناول هذه المسألة بالبحث ، نظرا لما تراكم حولها من مفاهيم خاطئة موروثة عن عصر الضعف ، فحاول أن يزيل عنها هذه المفاهيم ، وأن يعطي لها أبعادا عملية مستحضرا في ذلك ما صار إليه المسلمون من ضعف .

---

(1) وردت في القرآن الكريم آيات تصرح بحرية الانسان ، وأخرى تؤكد شمول الارادة الالهية لكل شيء ، فمن أمثلة الصنف الأول ، قوله تعالى : " قد جاءكم بصائر من ربكم ، فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها ، وما أنا عليكم بحفيظ " ، الانعام ، آية 104 .
ومن أمثلة الصنف الثاني قوله تعالى : " من يهد الله فهو المهتدى ، ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون " ، الأعراف ، آية 178 . فكان لهذا التعارض الظاهري أثر كبير على ثراء النقاش حول المسألة .

أولا : شيوع القول بالقدر في العالم الإسلامي و موقف إقبال منه .

لعل أهم مظاهر الضعف الذي أصاب المسلمين وعرقلهم عن المساهمة الفعالة في بناء الحضارة ، هو شيوع القول بالقدر في أوساطهم ، فقد انتشرت هذه الفكرة بشكل واسع أضحى معه كل سعي لتغيير الوضع بمثابة الوقوف في وجه قدر الله ، ولقد أدرك " إقبال " خطورة هذا الانتشار الواسع لفكرة القدر في بعده الاستسلامي الدخيل ، وسعى إلى مقاومتها ، وسخر قلمه لإزاحة التصور الخاطىء الذي نما حولها ، وهاجمها وهاجم دعاتها ، وخاصة في شعره ، وأهاب بالمسلم أن يستيقظ من نومه ، ويهب من غفلته ، وأن ينزع عنه لباس الخمول ، ويرتدي حلة الجد والنشاط فنراه يقول : " ربما ألقى في روعك أن القدر حكم على بعض الناس أن يكدحوا طيلة حياتهم دون أن يصلوا في النهاية إلى تكوين الثروات ، وأنه حكم بأن يحصل البعض الآخر على كنوز وثروات طائلة دون جهد يذكر (...) إذا كانت هذه عقيدتك أيها الغافل ، فانها تؤدي بنا إلى القول بأن المحتاج سيظل أبدا أكثر احتياجا ، ولن يصبح أي محتاج ثريا أو غنيا " (1) ، و" إقبال " لا يكتفي بهذا التنبيه فقط ، بل إنه يصل إلى حد التقريع ، حيث نراه يقول : " فتبا لعقيدة تظل بك حتى تنام ، وما تزال تبقيك في نوم عميق ، أهذا دين أم سحر أم خرافة ؟ أهذا دين أم حبة أفيون ؟ " (2) .

وقد أدرك " إقبال " خطورة هذه الفكرة وأثرها السلبي الذي تركته في نفوس المسلمين المتأخرين ، إذ تخلوا عن الجد والجهاد ، وطلبوا الحياة بالسعي للنجاة فأورثهم هذا الطلب ذلا وصغارا خلاف أسلافهم فيقول : " أما نحن فعلى العكس من ذلك ، لم نطلب الموت كي توهب لنا الحياة ، وإنما أصبحنا طلابا للحياة فمتنا في كل لحظة تركنا الجهاد خوفا من الموت ، فأصبحنا مستذلين مستضعفين في هذا العالم ، وكأنه لا وجود لنا ، فليس ثمة من يخشى بأسنا في أمم العالم ، أين نحن من أولئك الرجال الأبطال إن شأنهم هو التسليم والرضا ، لكن هذا الرداء لا

---

(1) إقبال ، رسالة الخلود ، ص 197 .

(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 198 .

يليق بالضعفاء " (1) ، وقد تردد هذا المعنى في شعره في مواضع مختلفة ، فنراه يقول في أحد هذه المواضع :

" قال لي راهب عجوز في روما :

لدي حكمة فخذها

كل قوم يخلقون قضاءهم بيدهم

فأهلكك القدر وأهلكنا التدبير " (2)

فالإنسان المسلم أهلكه استسلامه للقدر ، أما الغربي فأهلكه اجتهاده في التدبير الذي يستبعد الإيمان والتسليم لله .

وإذا كان " إقبال " أدرك ما يمثله انتشار الفهم السيء للقدر في العالم الاسلامي من خطر على كيانه ، فإنه لم يغفل بيان أسباب هذا الإنتشار ، بل تولاها بالبيان والتوضيح .

ثانيا : أسباب شيوع الفهم السيء للقدر .

يرجع " إقبال " انتشار مقولة الجبر في العالم الاسلامي إلى ثلاثة أسباب رئيسية هي :

1- السبب الفلسفي :

يحمل " إقبال " على الفلاسفة ، وعلى طريقتهم العقلية في تناول مفاهيم الإسلام ، فيرى أن " الفلسفة ببحثها عن معنى العلة من حيث هي مستندة إلى الذات الإلهية ، وباعتبارها الزمان أساس الصلة بين العلة والمعلول ، لم يكن لها مفر من الوصول إلى فكرة إله سام فوق الكون ، سابق في الوجود عليه يؤثر فيه من خارج ، وبهذا جعلت الذات الإلهية آخر حلقة في سلسلة العلية ، ومن ثم فهي الخالق الحقيقي لكل ما يحدث في الكون " (3) .

و" إقبال " هنا يشير إلى الدليل الكوني الذي اعتمده بعض الفلاسفة في برهنتهم على الوجود الالهي ، فقد تابع هؤلاء " أرسطو " في القول بأن الله علة المعلولات ، ولما كان كذلك فكل ما يحدث في الكون أثر مباشر من آثاره على أساس إشرافه على سلسلة العلل والمعلولات التي دونه ،

---

(1) إقبال ، رسالة الخلود ، ص 223 .

(2) إقبال ، أرمغان حجاز ، ص 249 .

(3) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 127 .

وإذا كان الأمر على هذا المنوال فمعناه أن الإنسان ليس في مقدوره أن يخرج عن دائرة كونه معلولا لعلة أكبر منه ، فكل أفعاله بالتالي تصدر عنه ضرورة ، وهامش حريته مقصور فقط على الإنصياع العلي لا أكثر .

ومع أن " إقبال " مصيب في إيراده لهذا السبب بعض الشيء ، إلا أننا نراه بالغ في تقديره ، وهذا بالنظر إلى أن الفكر الفلسفي اليوناني ، ولا سيما الفلسفة المشائية التي كانت من ضمن ما تأثر به بعض فلاسفة الإسلام ، لم يقدر لها أن تنتشر انتشارا واسعا ، بحيث يكون تأثيرها على عقول المسلمين بالشكل الذي تصوره " إقبال " .

2- السبب السياسي :

يعزو " إقبال " - فيما يعزو إليه - انتشار الفهم السيء للقدر إلى مقتضيات السياسة ، فمن المعلوم أن الصراع السياسي بين المسلمين كان له دور بارز في تأسيس بعض المدارس الكلامية ، وفي تشكيل آرائها حول مفاهيم العقيدة الاسلامية عموما ، ولقد كان من الضروري أن يكون " القضاء والقدر " من بين القضايا الخلافية بين المسلمين ، من جانب اتصاله المباشر بالحياة السياسية آنذاك ولما يمثله من وزن في ترجيح الكفة لصالح طرف سياسي دون آخر.

وإذا نظرنا إلى الظروف السياسية التي سادت النصف الثاني من القرن الأول الهجري - وهو زمن ظهور معالم بعض المدارس الكلامية - لتبين لنا سعي كل طرف من أطراف الصراع السياسي إلى توجيه مفهوم القدر وفق ما يخدمه في أغلب الأحيان ، ولقد كان لبني أمية في ذلك نصيب أكبر (1) ، وهذا بالنظر لامتلاكهم زمام السلطة التي تمكنهم من فرض الرأي الذي يرونه ، فقد رأى " إقبال " أن بني أمية بعد سوء صنيعهم في كربلاء (2) احتاجوا إلى سند يستندون إليه ليحفظوا بذلك شار تمرد معاوية من أن يقضي عليه ما يمكن أن تقوم به الجماهير من ثورة عليه ، فقالوا بقدر الله ، يروى أن معبدا (3) قال للحسن البصري إن بني أمية يسفكون دماء المسلمين

---

(1) من بين الشخصيات المعارضة لبني أمية في فهمهم للقدر " غيلان الدمشقي " ، فقد اشتهر بقوله بمسؤولية الانسان على أفعاله في مقابل فكرة الجبر التي كان الأمويون يروجون لها ليحفظوا مكاسبهم السياسية ، قتله هشام بن عبد الملك بعد سنة 105هـ . انظر : القاضي عبد الجبار ، طبقات المعتزلة ، ص 229 - 233 .

(2) يشير إلى وقعة كربلاء ، وهي الوقعة التي فتك فيها الأمويون بالحسين بن علي وأصحابه .

(3) هو أول من تكلم في القدر ، وكان من أكبر المعارضين للأمويين ، فحديد الدفاع عن حرية الارادة الانسانية وشرعية التكاليف ، قتله الأمويون بعد تعذيبه بعد عام 80هـ .

ويقولون إنما تجري أعمالهم على قدر الله تعالى ، فأجابه الحسن : إنهم أعداء الله ، وإنهم لمفترون ، وبذلك نشأ القول بالقدر على نحو مزر ، وقامت نظرية الحكم المعروفة باسم الأمر الواقع (1) لتدافع عن المحتكرين للمصالح (2) .

والواضح أن " إقبال " يرى نشوء هذا النوع من القدر أدى إلى قيام نظرية في الحكم تحمي محتكري المصالح ، بدعوى أن السلطة صارت إليهم بتقدير قادر ، وليس لأحد صرف قدر الله .

والحق إن هذا الاحتكار لمفهوم القدر لم يكن مقصورا على بني أمية فقط ، بل إنه امتد إلى الذين جاءوا بعدهم ابتداء من بني العباس ، حيث صارت إرادة السلطان تنفذ ولو كانت جائرة ، بدعوى أنه ظل الله في أرضه ، وتم غرس الهزيمة في نفوس المسلمين حتى صاروا يرون وجود المحتل على أرضهم من قبيل قضاء الله الذي لا سبيل إلى دفعه (3) .

3- خمود القوة الحيوية في نفوس المسلمين :

يرى " إقبال " أن الاسلام في أول عهده قد بعث في أتباعه أول الأمر قوة دفع حيوية مكنت من الاشراق بنورها على بقاع مترامية الأطراف شرقا وغربا ، وهذه القوة الحيوية عند " إقبال " ليست سوى " الايمان " ، فجذوة الإيمان التي غرسها القرآن في أتباعه الاوائل قد فعلت فعلها وآتت ثمارها في فترة قياسية ، لكن الذي حدث فيما بعد ، هو أن اتجه المسلمون إلى التعقل ، وانصرفوا إليه كلية ، وحاولوا فلسفة مبادىء الإسلام ، ولقد كان هذا طبيعيا ما دام الدين في حاجة إلى أساس عقلي لمبادئه (4) ، لكن مبالغة المسلمين في الاعتداد بالعقل وإهمالهم " الايمان " أورثهم ضعفا وفهما سيئا للقدر ، ومع أن " الغزالي " اجتهد في إحياء علوم الدين بعد أن هاله ما رأى من انصراف الناس عن الحياة الدينية النقية ، إلا أن جهده لم يؤت ثماره سوى على نطاق محدود ، ولم تفد المجهودات التي قام بها المصلحون الذين جاءوا بعده إلا في القليل النادر ، كما هو حال جهد ابن تيمية الذي أثمر حركة التجديد الوهابية .

---

(1) هي القائمة على القوة والغلبة .

(2) إقبال تجديد التفكير الديني ، ص 127 .

(3) الأمثلة على هذا كثيرة ، ومنها على سبيل المثال ، ما كانت تراه بعض الطرق الصوفية المنحرفة في الجزائر من أن الوجود الفرنسي واحتلالها لبلادهم قضاء وقدر من الله تعالى .

(4) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 06 .

وحسب " إقبال " فإن هذه الدفعة الحيوية قد سعى رجال الصوفية إلى إبقاء جذوتها متقدة ، لكن اقتصار جهدهم على نقاء الإيمان وتطهير القلب جعل جهدهم لا يؤثر بالشكل المرضي في حياة المسلمين ، بل إن بعض رجال الصوفية المتأخرين ساهموا في ركود المسلمين أكثر حين عملوا على إماتة قوى الذات ، وذلك في دعوتهم إلى الفناء .

و" إقبال " في هذا محق ، ذلك أن من الأسباب الرئيسية التي تقف وراء تخلف المسلمين ما نراه من الانقطاع الحاصل بين الخبرة الدينية والسلوك العملي ، أو بين العبادات التي تحولت إلى عادات مظهرية خالية من الروح ، والعمل الذي يصدقها ، واقتصر جهد الصوفية الذين كان ينتظر منهم القيام بدور حاسم في التعبئة الإيمانية والعملية على تزكية النفس ، من دون إعطاء العمل قيمته الحقيقية ، سوى ما كان من بعض رجال الصوفية الذين كان منهم من وقف في وجه الاحتلال الغربي (1) .

ثالثا : الفهم البديل لمعنى القدر عند إقبال :

ليس من شك في أن الجانب النقدي لمعنى القدر قد حاز على جانب كبير من الإهتمام عند " إقبال " ، لكنه في مقابل ذلك اجتهد في تقديم المعنى البديل له ، وقد قدم " إقبال " هذا البديل من ثلاث زوايا رئيسية ، وهي العلاقة بين إرادة الله وإرادة الإنسان ، وكذلك علاقة الذات بالحرية ، ثم بين أثر الإيمان بالقدر الحق على حياة المسلم ، وهذه الزوايا هي ما سنعرض له فيما يلي :

1- إرادة الله وإرادة الإنسان :

يرتبط فهم " إقبال " للعلاقة بين إرادة الله وإرادة الإنسان بالعلم من حيث هو صفة من صفات الله تعالى ، فيقرر منذ البدء " أن المستقبل يوجد من غير شك وجودا سابقا في الكل المتكامل لحياة الله الخالقة ، لكنه يوجد وجودا سابقا بوصفه إمكانا محتملا ، أي بالقوة ، لا بوصفه مقررا لحوادث لها شكل معين " (2) .

---

(1) نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر : الأمير عبد القادر الجزائري ، والشريف السنوسي ، وقد تحدث أبو الحسن الندوي عن بعض رجال الصوفية الذين قاوموا المحتل في كتابه " ربانية لا رهبانية " فليرجع إليه من أراد التوسع .

(2) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 93 .

فـ " إقبال " يرفض الفكرة القائلة بأن كل شيء قد تم التخطيط له سلفا ، يقول في هذا الشأن : " وإذا اعتبر التاريخ مجرد صورة شمسية لنمط من الحوادث سبق بها القضاء ، تتكشف لنا تدريجيا ، فإنه لا يكون فيه مجال للجدة والابداع ، وعلى هذا لا نستطيع أن نجعل لكلمة الخلق معنى ، مع أنها لها معنى في نفوسنا ، لأننا نقدر نحن على الإبتكار والإبداع " (1) ، فحركة التاريخ عند " إقبال " لا تسير وفق خطة سبق رسمها ، بل إن أهم ما تتسم به هذه الحركة هي الجدة والإبتكار ، وهذا ما نستشعره في نفوسنا ، ومن ثم فعلم الله المحيط بكل شيء هو علم بالممكنات ، وبالتالي لا يحمل أي معنى للجبر ، ويتابع " إقبال " قوله : " ولا شك في أن ظهور ذوات لها القدرة على الفعل التلقائي ، ومن ثم يكون فعلها غير متنبأ به ، يتضمن تحديد الحرية الذات المحيطة بكل شيء " (2) ، فقدرة الإنسان على الفعل فيها تحديد لحرية الله تعالى ، " لكن هذا التحديد لم يفرض على الذات الأولى من خارج ، بل نشأ عن حريتها الخالقة التي شاءت أن تصطفي بعض الذوات المتناهية لتقاسمه في الحياة والقوة والإختيار ، ولكن ، كيف يكون في الإمكان التوفيق بين التحديد وبين القدرة المطلقة ؟ " (3) .

ويجيب " إقبال " عن هذا الاشكال موضحا معنى القدرة الإلهية المطلقة فيرى " أنا لو تصورنا القدرة المطلقة تصورا مجردا لكانت مجرد نوع من قوة عمياء متقلبة الأهواء ولا حد لها ، والقرآن يصور الطبيعة تصويرا واضحا محددا بوصفه عالما يتألف من قوى يتعلق بعضها ببعض ، وعلى هذا فهو يعتبر قدرة الله المطلقة وثيقة الاتصال بحكمته الالهية ، ويرى أن قدرة الله غير المتناهية تتجلى لا في ما هو متعسف صادر عن الهوى ، وإنما في المتواتر المطرد المنظم " (4) .

فالله تعالى حسب " إقبال " قد جعل الطبيعة خاضعة للنظام ، وقدرته المطلقة لا تنفصم عن حكمته ، وقد اقتضت هذه الحكمة خلق ذوات لها القدرة على الإختيار ، واختيار هذه الذوات يكون مستندا إلى السنن التي تحكم الوجود ، ولا شك أن منح القدرة على الإختيار للإنسان نوع من

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 93 - 94 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، 94 .
(3) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 94 .
(4) إقبال ، المصدر نفسه، ص 94 .

الإبتلاء ، ذلك أن حرية اختيار فعل الخير تتضمن حرية اختيار عكسه ، وكون المشيئة الإلهية اقتضت ذلك ، دليل على ما لله من ثقة في الإنسان ، ولقد بقي على الانسان أن يبرهن على أنه أهل للثقة (1) ، فليس هناك إذن ما يدعو إلى الإعتقاد بأن حرية الإنسان وقدرته على اختيار أفعاله يناقض القول بحرية الله تعالى ، بل إن الله تعالى هو الذي خلق الإنسان في عالم مطرد منظم ، وابتلاه بأن أعطاه حرية العمل والحركة فيه .

2- الذات والحرية :

يؤكد " إقبال " أن الحرية هي حرية " النفس " ، ويربط فهمه للقضاء والقدر بنقطة الارتكاز في فلسفته المتمثلة في " الذات " ، والنفس عنده لها طريقتان في تولي شؤون الدنيا ؛ إحداهما عقلية ، والأخرى نستطيع أن نسميها حيوية (2) .

أ- الطريقة العقلية :

وهي تقوم على فهم الكون باعتباره نظاما جامدا من علة ومعلول (3) ، ولكي يبين "إقبال" هذا يقول : " فالنفس مطالبة بالعيش في بيئة مركبة ، لا تستطيع أن تحتفظ بوجودها فيها دون أن تردها إلى نظام يعطيها نوعا من الضمان فيما يتعلق بسلوك الاشياء الموجودة حولها . وعلى هذا فان نظر النفس إلى بيئتها باعتبارها نظاما من علة ومعلول هو وسيلة للنفس لا يمكن الاستغناء عنها ، ولكنه ليس تعبيرا نهائيا عن طبيعة الحقيقة ، والواقع هو أن النفس بتأويلها للطبيعة على هذا النحو ، تفهم بيئتها وتسيطر عليها ، فتحصل بهذا على حريتها وتزيدها قوة ونماء " (4) .

فـ " إقبال " يعد الإطراد الموجود في الطبيعة ، والنظام الموجود في الكون ، أمرا ضروريا للنفس لتستطيع التأقلم مع بيئتها وتمارس حريتها .

وكون النفس لا تبقى في مستوى واحد من حيث نشاطها ، وقدرتها على فهم بيئتها وتحصيل حريتها ، يجعل قدرة الإنسان على اختيار أفعاله معرضة للإرتفاع والإنخفاض ، وحرصا من القرآن

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 100 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 126 .
(3) إقبال ، المصدر نفسه ، 126 .
(4) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 124 .

الكريم على بقاء النفس في حالة من التوتر والنشاط الذي هو سبب في تحصيل الحرية ، فانه عين مواقيت للصلاة في كل يوم (1) ، فهذه الصلاة من شأنها " تخليص النفس من آثار الآلية الموجودة في النوم والعمل " (2) .

ب- الطريقة الحيوية :

الطريقة الحيوية عند " إقبال " هي " الإيمان " ، والإيمان يتصف بالتجدد والحيوية ، على خلاف الفهم العقلي القائم على الثبات " فالإيمان طمأنينة متولدة عن تجربة نادرة لا يسمو إليها وإلى ما تقتضيه من " القدر " الاسمى ، إلا الشخصيات القوية " (3) ، فحسب " إقبال " يكون إدراك معنى " القدر " مقصورا على الشخصيات القوية ، وهذا الفهم لا يتيسر إلا بالإيمان أو التجربة الدينية ، التي تجعل الإنسان يتخلق بأخلاق الله تعالى ، فتكون إرادته من إرادة الله .

ويضرب لنا " إقبال " أمثلة ببعض الشخصيات التي أدركت هذا المعنى السامي " للقدر " ، وعبرت عن هذا الإدراك بعبارات مثل " أنا الحق " [الحلاج] ، و " أنا الدهر " [النبي محمد] ، و " أنا القرآن الناطق " [علي] ، و " سبحاني " [بايزيد] (4) .

و" إقبال " هنا يشير إلى أن تخلق هؤلاء بأخلاق الله جعلهم يعبرون عن ذواتهم ببعض أسماء الله الحسنى ، ومن ثم فهو يجعل الإيمان بـ " القدر " والوصول به إلى هذا المستوى سبيلا إلى اثبات الذات وإحكامها ، وليس إنكارا للنفس ، يقول " إقبال " : " والإعتقاد في القدر الذي تنطوي عليه هذه النزعة ليس إنكارا للنفس (...) بل هو حياة وقوة لا حد لها ، ولا عائق لها ، تقدر الإنسان على إقامة الصلاة آمنا مطمئنا والرصاص يتساقط من حوله " (5) .

وقد بسط " إقبال " رأيه في العلاقة بين " الإيمان " و " القدر " في ديوانه في "رسالة الخلود" فيقول : " الإيمان الحق يا زند-رود ليس بالأمر السهل الميسور ، فلابد للمرء من القوة والشجاعة

---

(1) لم يعين القرآن الكريم أوقات الصلاة ، فان ذلك تولاه النبي - صلى الله عليه وسلم - ، وهنا إشارة إلى قوله تعالى : " إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا " ، النساء ، آية 103 .

(2) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 125 .

(3) إقبال ، المصدر نفسه ، 126 .

(4) أبو يزيد طيفور بن عيسى بن سرو شان البسطامي ، من كبار متصوفة المسلمين (ت 261هـ) .

(5) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 126 - 127 .

والبأس كي ينهض بتنفيذ أحكامه ، لكن اهتمامنا الأكبر - نحن المسلمين اليوم - ليس مركزا إلا على الخوف والأمل ، وليس لكل امرىء همة التسليم والرضا ، إنها همة لا ينالها إلا ذووا الشخصيات القوية والنفوس الطاهرة ، لا ينالها من يقول كل ما هو مقدور سيكون ، ويقعد عن العمل والجهاد ، إنك إن فعلت ذلك برهنت على أنك لم تدرك معنى القدر ، ولم تر ذاتك أو تر الله ، فثمة علاقة خاصة تربط المؤمن والله ، فالمؤمن يتوجه إلى الله بالسؤال والدعاء قائلا : " إنا نتواءم معك فتواءم معنا(...) وبعد أن يستجيب الله دعاء المؤمن يكون عزمه هو الخلاق للقدر الحق ، ويكون سهمه يوم الوغى هو سهم الحق " (1) ، و" إقبال " لا ينفك يذكر المعنى السابق في شعره ، فقد أشار إليه من قبل في " ديوان الأسرار " حيث قال :

" أجهدت في طاعة يا ذا الخسار فمن الجبر سيبدو الإختيار

بامتثال الأمر يعلو من رسب وهوى الطاغي ولو كان اللهب

سخر الأفلاك في همته من ثوى في القيد من شرعته

قد سرى النجم يؤم المنزلا طوع قانون له قد ذللا " (2)

فمن خلال هذه الأبيات يتبين لنا ربط " إقبال " لحرية الذات بالتزامها بالطاعات واستسلامها لله تعالى ، فبالإمتثال للأوامر الإلهية دون ضجر أو تذمر يتحقق الإختيار الحق .

3 - أثر الإيمان بالقدر في حياة المسلم عند إقبال :

لقد أدرك " إقبال " ما خلفته فكرة القدر من سلبيات على المجتمع الإسلامي ، نتيجة لما علق بها من مفاهيم خاطئة ، ولذلك سعى إلى إزاحة هذه المفاهيم من جهة ، والإنتقال بها من التأثير السلبي ليصبح تأثيرها إيجابيا من جهة أخرى ، ويظهر هذا التأثير الإيجابي للإيمان بالقدر عند " إقبال " فيما يلي :

---

(1) إقبال ، رسالة الخلود ، ص 224 .

(2) إقبال ، الأسرار والرموز ، ص 38 .

أ- شعور المؤمن بقيمته :

و" إقبال " في بيانه لهذه المسألة يأتي بشيء مما قاله " الحلاج " : " كل من لديه عدة من القدر يرتعد من قوته إبليس والموت " (1) ، فالتسليم المطلق من جانب المسلم لما يحدث له الله تعالى تسليم رضا ، " هو دين الرجل ذي الهمة ، إن جبر الأبطال دليل على كمال القوة " (2) ، فالمسلم المؤمن بالقدر حق الإيمان يشعر بقربه من الله تعالى ، وهذا القرب يزداد مع الإكثار من الطاعات ، وكلما اقترب زاد إيمانه بحريته وجبريته وازدادت ذاته قوة ومضاء .

ب- دافع إلى الجد والعمل :

فالإيمان يدفع إلى الجد والعمل ، ومن ثم فهو يتطلب الإنتباه إلى القوى الكامنة في الذات ، فلا يكفي الإعتقاد السلبي في الجبر ، بل لابد " للذات الإنسانية من أن تنشط وتجد من أجل تحقيق التغيير الذي تنشده في قدرها " (3) ، فالتسليم والرضا بقدر الله تعالى لا يعني الإستسلام للظروف الذي هو دين السذج من الناس ، فالرجل الناضج يزداد نضجا بالجبر ، والجبر يزج بالساذج في أحضان القبر ، والرجل الذي استشار قوى ذاته ، اجتهد في حياته من دون أي خوف لشعوره الدائم أن حياته بيد الله ، وأما الرجل الذي لم يفهم القدر فهو من خوف الموت في موت دائم (4) ، ويضرب " إقبال " مثالا بجبر " خالد " الذي أحدث انقلابا في العالم ، أما الجبر بالنسبة لنا فـ " إقبال " يراه قد اقتلعنا من جذورنا (5) ، وذلك لأننا - نحن المسلمين المتأخرين - لم نفهمه على وجهه الصحيح كما فهمه الأولون .

ومن خلال هذا العرض لرأي " إقبال " في القدر بأبعاده المختلفة يتبين لنا أن " إقبال " كان متعمقا في فهمه لواقع المسلمين في عصره ، فبيانه لأسباب انتشار مقولة القدر وتحليله لهذه الاسباب في ضوء المسار التاريخي للمسلمين ، يوحي بأن عصر" إقبال " لا يختلف عن عصر الضعف من حيث وقوعه تحت تأثير الفهم السيء لهذه المقولة ، والإعتقاد الخاطيء فيها ، بل يمكن القول إن هذا الواقع هو امتداد لعصر الضعف نفسه .

---

(1) إقبال ، رسالة الخلود ، ص 223 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 223 .
(3) إقبال ، المصدر نفسه ، 196 .
(4).(5) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 223 .

كما نرى أن " إقبال " لم يكتف بالطرح العقلي المجرد ، بل ربط طرحه بالواقع المشخص وأكد على أن القدر الحقيقي يتجلى في العمل والجد المتواصلين ، وليس في القعود وانتظار ما تفعله الظروف ، وهذا الطرح ينطوي على قيمة كبيرة ، ذلك أن ما ينقص المسلمين هو التفاعل مع مبادىء عقيدتهم ، وإعطاء البعد العملي الإيجابي لها .

ولعل قيمة هذا الطرح تظهر في صبغته الروحية التي أضفت عليه حيوية وحركية ، فصار القدر مقرونا بالإيمان بقوى الذات على الفعل ، والإيمان بالجبر عنوانا على قوة هذه " الذات " ، " فالذات نفسها فيها اختيار وفيها جبر ، لكنها إذا قاربت الذات المطلقة نالت الحرية المطلقة " (1) .

والذي يلاحظ على جهد " إقبال " في بيانه هذه المسألة ، هو هذه الازدواجية التي طبعته ، فهو يتراوح بين طرح عقلي يقترب فيه من رأي المعتزلة ورأي ابن رشد بخاصة ، وطرح وجداني مال فيه إلى رأي الصوفية .

فهو قريب من " ابن رشد " إذا نظرنا إليه من زاوية التحليل العقلي ، وهذا حين أكد على أن الإطراد والنظام الموجود في الطبيعة أمر ضروري للنفس لتتأقلم وتمارس حريتها ، وهذا يقرب مما قاله " ابن رشد " الذي يرى أنه " لما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك ، بحسب ما قدرها بارئها عليه ، وكانت ارادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود ، أعني أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود " (2) ، فالتشابه قائم بين الرأيين خاصة من جانب قول كل منهما بالأسباب .

أما الجانب الوجداني فيظهر خاصة في ربطه بين " الإيمان " و " القدر " ، وهو ما يجعله يلتقي مع رجال الصوفية الذين يسعون عن طريق المجاهدات إلى الفناء ، ومن مظاهر هذا الفناء أن يتجرد

(1) عبد القادر محمود ، دراسات في الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية ، ص 671 .
(2) أبو الوليد بن رشد ، فلسفة ابن رشد ، ص 123 .

العبد عن إرادته ويترك التدبير إلى الله تعالى ، وهذا لا يكون إلا بالايمان الذي يورث في النفس الذل والخضوع لارادة الله .

والفرق أن " إقبال " يمضي أبعد من هذا ليصل إلى أن الإنسان يتجاوزالفناء إلى الإثبات عن طريق الطاعة والتذلل لله ، وبذلك يصير الخضوع لإرادة الله عند " إقبال " سبيل تقوية الذات وإثباتها ، وليس سبيل فنائها كما هو مشهور عند بعض الصوفية .

ومن هذا يبدو لنا أن " إقبال " قد هدف من وراء هذه المزاوجة بين العقل والعاطفة ، إلى التأكيد على ضرورة التكيف مع النواميس التي وضعها الله تعالى في خلقه من جهة ، وإلى التأكيد على ضرورة تطعيم هذا التكيف بنفحات روحية إيمانية تبعث الأمل في النفس وتدفعها إلى العمل ، من منطلق أن هذه النواميس قد خلقها الله تعالى من أجل تهيئة جو أكثر ملاءمة لها لتنمو وتزداد .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الرابع : مصير الإنسان .

كلمة " المصير " من حيث الإشتقاق اللغوي مأخوذة من الفعل " صار " ومنه صيرورة ومصيرا ، وهي تعني التبدل والتحول من حال إلى حال ، وحين نضيفها إلى الإنسان تعني عدم بقائه على حال واحدة ، وصيرورته إلى حال أخرى (1) ، سواء كان المصير الذي يؤول إليه محدودا بحياته كما تفهمه بعض الفلسفات (2) ، أو ممتدا إلى ما بعد الموت ، كما هو في الديانات السماوية أو في بعض الملل الأخرى ، والتساؤل عن مصير الإنسان ينصرف في أغلب الأحيان إلى المعنى الثاني ، أي مصير الإنسان بعد موته .

والتساؤل عن مصير الإنسان ليس وليد اليوم ، بل إنه يضرب في أعماق التاريخ ، إذ حظي باهتمام كل العقائد الدينية على اختلافها .

وقد اهتم " إقبال " بقضية " المصير " ، وحاول أن يعطيها معاني جديدة يراها متماشية مع روح الإسلام من جهة ، وما يقتضيه العصر من تأويل جديد لمبادىء الإسلام من جهة أخرى .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) المصير : هو المستقبل الذي خلق الكائن من أجله ، والغاية التي ينتهي إليها . جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج2 ، ص 385 .
(2) الفلسفات المادية عموما .

أولا : أسس تناول إقبال للمصير .

تناول " إقبال " مصير الإنسان ، وانطلق في ذلك من النصوص القرآنية ، جاعلا إياه مرتبطا بتطور " الذات " ، فالذات عند " إقبال " تمر خلال تطورها بمراحل تنتقل في كل منها من مرتبة إلى مرتبة أسمى ، وقبل أن يقدم فهمه لمسار الذات وما تصير إليه ، يلاحظ " إقبال " أمورا ثلاثة يراها واضحة في القرآن ، وينبغي ألا تكون محل خلاف ، وهذه الأمور هي :

1- أن الروح لها بداية في الزمان ، وليس لها وجود سابق في ظهورها في الترتيب المكاني الزماني (1) ، وواضح أن " إقبال " هنا يرى النفس حادثة مع البدن ، ولم يسبق لها وجود بأي معنى ، وبذلك ينفي أن تكون متناسخة أو تكون قد هبطت من عالم مغاير .

2- أن القرآن يرى الرجوع إلى هذه الأرض بعد الموت غير ممكن ، وهذا واضح من خلال قوله تعالى : " **حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ** " (2) .

3- أن النهاية أي انقضاء الأجل ليس بلاء ، قال تعالى : "**إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا** " (3) .

وانطلا قا من هذه الأمور الثلاثة يرى " إقبال " أن الإنسان متاح له أن ينتسب إلى معنى الكون ، وأن يصير خالدا من حيث هو نفس تتزكى باستمرار (4) ، فحسب " إقبال " وانطلاقا من الايات القرآنية السابقة ، فالانسان ليس في مقدوره العودة ثانية إلى هذه الأرض ، ولا يعني ذلك فناءه ، بل يمكنه أن يصير خالدا ، ولكن خلوده هذا مرتبط أساس بمدى نجاحه في تزكية نفسه ، وخلوده هذا ليس شيئا أكثر من دوام ذاته وبقاء فرديته ، يقول " إقبال " : " فأيا كان المصير النهائي للانسان فانه لا يعني فقدان فرديته " (5) ، وواضح أن " إقبال " يرفض هنا ما رآه

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 134 .
(2) المؤمنون ، آية 99 - 100 .
(3) مريم ، آية 93 - 95 .
(4) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 136 .
(5) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 135 .

" ابن رشد " في قوله بخلود العقل الفعال (1)، الذي تنحل فيه جميع النفوس ولا يصير بينها تمايز (2) .

ثانيا : مراحل اليوم الآخر عند إقبال .

يستعرض " إقبال " المحطات التي يمر بها الإنسان بدءا بالموت وصولا إلى الخلود في الجنة أو النار ، ويعطيها مدلولات متميزة :

1- الموت :

ينظر " إقبال " إلى الموت على أنه مرحلة من مراحل تطور الذات وعامل من عوامل بنائها ، وفيه تتهيأ لمواقف جديدة ، فهو بذلك لا يعني توقف سيرة الإنسان الذي ليس من المحتمل أن يلقى به كما لو كان من سقط المتاع ، وهو يمكنه أن ينتسب إلى معنى الكون عن طريق تزكية النفس ، وهذه التزكية التي تتوج بتخليصها من الفساد لا تكون إلا بالعمل (3) ، فعن طريق العمل تهيء النفس طريقها ، فإما الفناء ، أو التهيئة لحياة مستقبلية ، والنفس التي أحكمت بالعمل لا تؤثر فيها صدمة الموت من حيث هي حدث بيولوجي شكل أول ابتلاء لنشاطها المركب ، فمنظر " الفناء الكلي " الذي يسبق يوم الحساب مباشرة ، لا يمكن أن يؤثر في كمال اطمئنان الروح التي اكتسلت نموا (4) ، قال الله تعالى :"**وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ إِلاَّ مَنْ شَاءَ اللَّهُ ، ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ** " (5) .

2- البرزخ :

البرزخ عند " إقبال " حالة قد تكون ضربا من التوقف بين الموت والنشور (6) ، ولكنه في المقابل " ليس مجرد حالة من التوقع السلبي ، بل حالة تلمح فيها النفس أوجها من الحقيقة جديدة ، وتتهيأ للتكيف مع هذه الأوجه (...) وقد يكون معناه انحلال النفوس التي جانبها التوفيق " (7) ، فالبرزخ بهذا المعنى ليس حالة سكونية سلبية تمكث عليها النفس في انتظار قيام

---

(1) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 09 .
(2) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة : نصيرمروة وحسن قبيسي، ط3(بيروت :منشورات عويدات ،1973م)ص366
(3) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 136 .
(4) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 249 .
(5) الزمر ، آية 68 .
(6) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 133 .
(7) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 137 .

الساعة ، بل هو بمثابة فرصة للنفس لتتهيأ لظروف جديدة ، كما أنه يشكل مصفاة لا تمر منها إلا النفوس القوية ، وأما النفوس الضعيفة التي لم تحكم بالعمل والجد وأثرت عليها صدمة الموت ، فان رحلتها تتوقف عند هذا الحد ومصيرها الانحلال .

3- **البعث :**

وهو عند " إقبال " مرحلة انتقلت إليها النفس نتيجة فوزها على قوى الإنحلال ، ووصولها إلى هذه المرحلة كان نتيجة لكفاح موصول بذلته حتى وفقت إلى التماسك (1) .

فالبعث إذن " ليس حادثا يأتينا من خارج ، بل هو كمال لحركة الحياة داخل النفس (2) . ويصل " إقبال " إلى أن البعث سواء كان للفرد أم للكون لا يعدو أن يكون نوعا من جرد البضائع أو الاحصاء لما أسلفت النفس من عمل ، وما بقي أمامها من إمكانيات (3) .

أما ما إذا كان البعث بالجسد والروح معا ، أم هو مقصور على الروح فقط ، فان " إقبال " يشير إلى أن هذا الامر أثار كثيرا من الخلاف بين فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام (...) وأكثر علماء الكلام في الإسلام يذهبون إلى أن البعث يتضمن على الأقل نوعا من حالة جسمية تلائم البيئة الجديدة للنفس (4) ، وهو موقف " إقبال " من هذه القضية ينطلق من قوله تعالى : « **أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ** »(5) ، فهذه الآية حسب " إقبال " تشير إلى " أن طبيعة الكون هي بحيث أن السبيل مفتوح أمام النفس لتحتفظ في صورة أخرى بنوع الشخصية الفردية اللازمة للتفسير النهائي لعمل الإنسان ، حتى بعد أن يتحلل ما يبدو لنا أنه معين لشخصيته في بيئته الحاضرة " (6) ، ثم يقول : " ونحن إذا تناولنا الأمر من الناحية الفلسفية لا نقدر على أن نقول أكثر من أن ماضي تاريخ الإنسان يجعل من المستبعد أن تنتهي سيرته بفناء بدنه " (7) .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 138 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 138 .
(3)،(4) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 138 .
(5) ق ، آية 03 - 04 .
(6)،(7) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 140 .

4- الخلود :

تماشيا مع الخط العام الذي رسمه " إقبال " من أن الحياة تهيء مجالا لعمل النفس (1) ، وأن النفس تتكيف مع الأوضاع الجديدة عن طريق العمل ، فإن الخلود عنده أيضا ثمرة من ثمار العمل " فالخلود لا ننناله بصفته حقا لنا ، وإنما نبلغه بما نبذله من جهد شخصي ، والإنسان مرشح له لا غير " (2) ، فالخلود من نصيب النفوس القوية فقط ، وأما النفوس الضعيفة فانها لا تتجاوز عتبة البرزخ .

5- الجنة والنار :

وهما عند " إقبال " حالتان لا مكانان . ووصفهما في القرآن تصوير حسي لأمر نفساني ، أي لصفة أو حال ، فالنار في تعبير القرآن هي « نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ ، الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ (3) ، هي إدراك أليم لإخفاق الإنسان بوصفه إنسانا ، وأما الجنة فهي سعادة الفوز على قوى الانحلال (4) ، وهو يرى أن " ليس في الإسلام لعنة أبدية ، ولفظ الأبدية الذي جاء في بعض الآيات وصفا للنار (5) يفسره القرآن نفسه بأنه حقبة من الزمان (...) فالنار كما يصورها القرآن ليست هاوية من عذاب مقيم يسلطه إله منتقم ، بل هي تجربة للتقويم قد تجعل النفس القاسية المتحجرة تحس مرة أخرى بنفحات حية من رضوان الله . وليست الجنة كذلك إجازة أو عطلة ، فالحياة واحدة متصلة والإنسان يسير دائما قدما فيتلقى على الدوام نورا جديدا من الحق غير المتناهي الذي هو « كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ »(6) ، ومن يتلقى نور الهداية الربانية ليس متلقيا سلبيا فحسب ، لأن كل فعل لنفس حرة يخلق موقفا جديدا ، وبذلك يتيح فرصا جديدة تتجلى فيها قدرته على الإيجاد " (7) .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 137 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 137 .
(3) الهمزة ، آية 06 - 07 .
(4) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 141 .
(5) يشير إقبال هنا إلى قوله تعالى : " لابثين فيها أحقابا " ، النبأ ، آية 23 .
(6) الرحمن ، آية 29 .
(7) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 141 .

ومما سبق يتبين لنا أن " إقبال " يجعل الجهد الذي تبذله النفس في الحياة الدنيا هو المحدد دون سواه لطبيعة مصيرها ، فاجتهاد النفس يمكنها من تجاوز صدمة الموت التي تحدث للبدن ، ويمكنها من تجاوز مرحلة البرزخ ، والفوز بالبعث ، ثم الفوز بالجنة والاستعداد لتلقي أنوار جديدة .

والذي يبدو لنا من خلال الطرح الذي قدمه " إقبال " لمسار الذات في اليوم الآخر ، هو تأكيده الدائم على العمل والجهد الذي تبذله هذه الذات لتفوز في النهاية بالخلود ، وهذا التأكيد يخلق في الإنسان الأماني تترى ويبعث فيه الهمة القصية المرمى ، ويحفزه لبذل الجهد واستفراغ الوسع في تحقيقها بالمثابرة والمواظبة (1) ، وكأنه يقول للمسلم : إن العمل هو جواز سفرك إلى الآخرة ، وهو سبيل فوزك بالخلود في الجنة ، حيث يستمر نشاط النفس بأن تتهيأ لها ظروف جديدة .

لكن الذي نلاحظه على " إقبال " هو تأويله البعيد لبعض مفاهيم العقيدة الإسلامية المتعلقة باليوم الآخر ، فنراه يحرم بعض النفوس من البعث بدعوى أنها لم تقو على تجاوز الصدمة التي يحدثها الموت في البدن ، مع أن نصوص القرآن واضحة في تقرير أن البعث يلحق كل العالمين ، حتى الحيوان والطير (2) ، ثم إننا إذا تابعنا " إقبال " في أن العمل يثمر الخلود ، ويمنح للنفس الدوام ، فان السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو : هل هذا الخلود من نصيب كل النفوس ؛ مؤمنة وغير مؤمنة ؟ فاذا كان العمل الذي يثمر الخلود هو ما كان مقرونا بالإيمان ، فان النفوس التي تفوز بالبعث بالضرورة تكون مهتدية ، وعندها لا مجال للحديث عن النار التي هي إدراك أليم لإخفاق الإنسان .

و" إقبال " في فهمه للخلود نراه يتجاوز النصوص القرآنية التي تقرر أن الخلود في الجنة من نصيب المؤمنين ، والخلود في النار من نصيب الكفار ، وهذا حين يجعله ثمرة من ثمار الجهد المبذول من قبل الذات بغض النظر عن صلة هذا الجهد بالإيمان .

---

(1) أبو النصر أحمد الحسيني ، " الدكتور محمد إقبال : فلسفته ، معالم الاتفاق بينه وبين فلاسفة الغرب " ، مجلة الرسالة ، العدد 122 (04 نوفمبر 1935م) ، السنة الثالثة ، المجلد الثاني : ص 1785 .

(2) وردت في القرآن الكريم إشارة إلى هذه القضية وذلك في قوله تعالى : " وما من دابة في الارض ، ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ، ما فرطنا في الكتاب من شيء ، ثم إلى ربهم يحشرون " ، الأنعام ، آية 38 . وهذه الآية أطال المفسرون فيها القول ، من مثبت لحشر الحيوان ومن ناف . انظر : شهاب الدين الألوسي ، روح المعاني ، ج07 ، ص 145 وما بعدها .

وكذلك نرى " إقبال " في فهمه للجنة والنار يلجأ إلى أوجه التأويل البعيدة لنصوص القرآن الكريم ، وهذا في قوله بأن الجنة والنار حالتان لا مكانان ، وكأنه لا يقول ببعث الاجساد ، ويكتفي بالقول ببعث النفوس فقط ، وهو ما يبدو تراجعا عما قرره سابقا من أن النفس لابد لها من فراش تجريبي (1) ، والنار التي ورد ذكرها في القرآن هي : « **نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ ، الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ**» (2) ، وهي إدراك أليم لإخفاق الإنسان ، ويبدو أن " إقبال " يتابع هنا أرباب الإشارة في أن معنى «**تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ**»دلالة على العذاب الروحاني ، وفي نفس الوقت يؤول لفظ « الابدية » الوارد في القرآن الكريم تأويلا على غير وجهه ، فقد خرجه على أنه إشارة إلى فترة زمنية ، وهو وجه خارج عن أصول التفسير ، التي من بينها الإلتزام بما تقتضيه اللغة ، وهذا حين أشار إلى أن لفظ « الأبدية » يفسره القران بأنه حقبة زمنية ، وهذا في قوله تعالى : « **لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا**» (3) ، وهو ما يفيد التناهي حسب رأيه ، وفكرة " إقبال " هذه لها شبيه في تاريخ الفكر الكلامي ، فقد قال " جهم بن صفوان " (4) بفناء الخلود ، أو بانتهاء الجنة والنار (5) ، ولكن الفرق بينهما يكمن في أن " الجهم " يربطها بالتنزيه ، فالبقاء لله وحده ، وسائر المخلوقات مآلها الفناء ، وأما " إقبال " فيربطها بتطور الذات .

وإذا رجعنا إلى ما قاله المفسرون ، نجد " الألوسي " يفسر هذه الآية بقوله : " لا بثين فيها أحقابا متتابعة ، كلما مضى حقب تبعه حقب آخر ، وإفادة التتابع في الاستعمال بشهادة الاشتقاق فانه من الحقيبة ، وهي ما يشد خلف الراكب ، والمتتابعات يكون أحدها خلف الآخر ، فليس في الآية ما يدل على خروج الكفرة من النار وعدم خلودهم فيها " (6) .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 140 .

(2) الهمزة ، آية 06 - 07 .

(3) النبأ ، آية 23 .

(4) واحد من أصحاب الكلام وإليه تنسب الفرقة المشهورة باسمه (الجهمية) ، قتل سنة 128هـ .

(5) أبو الحسن الأشعري ، مقالات الاسلاميين ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، ط02 (بيروت : دار الحداثة ، 1405هـ / 1985م) ج02 ، ص 148 .

(6) الألوسي ، روح المعاني ، ج30 ، ص 15 .

ثم إن في القرآن الكريم آيات كثيرة تعارض المفهوم الذي قدمه " إقبال " للأبدية ، وتؤكد على خلود الكفار في النار مثل قوله تعالى : « **قيل ادخلوا أبواب جهنم خالدين فيها ، فبئس مثوى المتكبرين** » (1) ، وقوله تعالى أيضا : « **والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار خالدين فيها وبئس المصير** » (2) .

ورأي " إقبال " في النار وكونها تجربة للتقويم لا غير ، جعل بعض علماء الاسلام يرون في هذا تأثرا بنظرية النشوء والارتقاء التي " تستهدف إقرار فكرة التطور بصفة مستمرة بحيث تبلغ الحياة أوجها عند النهاية ، وبناء على هذا ؛ لابد أن تحدث الاحوال السيئة في الماضي لا في المستقبل ، ويروق لهذه النظرية حياة الخلود في الجنة ، ولكنها لا تقبل الخلود في نار الجحيم . ولذا ادعى العلماء المسلمون ، الذين قبلوا هذه النظرية ، أن الجحيم ليست مكانا للعذاب ، وإنما هي مركز للتربية والتزكية ، فالحياة تواصل مسيرها في مواجهة الصعاب والمشكلات ، والذين لم يستطيعوا مواصلة مسيرتهم بسبب عوائق الذنوب ، سوف يمرون بأحوال الجحيم الصعبة حتى يواصلوا رحلتهم التطورية خلال الحياة القادمة " (3) .

وأما زعم " إقبال " بأن الجنة ليست مكانا للراحة ، فان في القرآن الكريم آيات كثيرة تخالف هذا الزعم ، ومنها قوله تعالى : « **وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ** » (4) ، وقوله تعالى أيضا : «**وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمرا ، حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين** » (5) . وغيرها من الآيات كثير .

---

(1) الزمر ، آية 72 .
(2) التغابن ، آية 10 .
(3) وحيد الدين خان ، الاسلام يتحدى ، ترجمة : ظفر الاسلام خان ، ط07 (القاهرة : المختار الاسلامي للطباعة والنشر والتوزيع ، 1397هـ / 1977م) ، ص 26 .
(4) هود ، آية 108 .
(5) الزمر ، آية 73 .

وقد وجدت هذه الفكرة أيضا عند بعض علماء المسلمين ، ولعل أطرف ما يروى ، قول أحد العلماء : " إن العلماء لا يستغنى عنهم حتى في الآخرة ، فلما قيل لهذا العالم : إن الناس يعلمون أنهم محتاجون إلى العلماء في الدنيا ، أما أن يحتاج الناس إلى العلماء في الجنة أو الآخرة ، فذلك ما لا تظهر حكمته (...) فأجاب : إن أهل الجنة قد يستوفون أغراضهم مما قدم إليهم من أوجه النعيم ، حيث لم يخب لهم طلب ، بل لبيت جميع رغباتهم حتى إذا استنفذوها ولم يعرفوا ماذا يطلبون ، بل لأن لكل منهم حدا في معرفة الله وما ينبغي له (...)لجأوا إلى العلماء بالله ليرشدوهم إلى ما ينبغي أو ما يمكن أن يطلب لهم في تلك المرحلة التي لا يعيها إلا العلماء " (1) . لكن " إقبال " يتجاوز هذا الفهم ليرى في النهاية أن الجنة ليست هي نهاية المطاف ، بل إن الترقي يبقى مستمرا .

وعلى هذا نستطيع القول إن " إقبال " بمفهومه لمصير الانسان وخلوده يسيطر عليه هاجس الدعوة إلى العمل والجد وتقوية الذات ، وهو ما جعله يوجه كل عقيدة إلى هذا المنحى ، حتى لو اقتضى ذلك تأويل بعض النصوص على غير وجوهها المعروفة عند المفسرين ، ولكن هذه الدعوة في مقابل ذلك تحمل روح الجد والحماسة .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) محمد كمال جعفر ، في الفلسفة الاسلامية : دراسة ونصوص ، الطبعة الأولى (الكويت : مكتبة الفلاح ، 1407هـ / 1986م) ، ص 148 .

الفصل السادس

النبوة

تمهيد :

المبحث الأول : طبيعة النبوة ودلالة ختمها .

المبحث الثاني : موقف إقبال من مدعي النبوة .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد :

" النبوة " من حيث الإشتقاق اللغوي ، مأخوذة من نبأ ، إذا ظهر وارتفع ، أو من النبأ والخبر (1) ، وتأسيسا على هذا المعنى اللغوي ، يكون النبي هو الذي يتلقى الخبر من الغيب ، فيرتفع أمره ويشتهر بين الناس .

وظاهرة " النبوة " من أهم الموضوعات التي دار حولها نقاش طويل ، ويشهد على هذا تاريخ الفكر البشري ، لأنها أساس كل دين سماوي ، بعد الايمان بالله ، فمن دون الايمان بـ" النبوة " ، وبامكانية الاتصال بين الله والإنسان ، ينهار هذا البناء الديني من أساسه .

و" النبوة " في الإسلام تأخذ مكانا محوريا ، والقرآن الكريم يحفل بالآيات الناطقة بامكانية الوحي ، وأن الله تعالى يصطفي من الناس رسلا يأمرهم بتبليغ رسالاته إلى الناس .

وقد تناول " إقبال " ظاهرة " النبوة " بالبحث والدراسة ، وتناوله لها يتصل بالمحيط الفكري الذي عايشه ، ذلك أن روح العصر تتدخل إلى حد بعيد في تحديد جوانب الطرح والمناقشة لأي موضوع ، وتحديد طبيعة الآراء والاجتهادات الدائرة حوله ، وأخيرا طبيعة الاستجابة وما تحتمه من مواقف .

وفي هذا الفصل سنعرض لطبيعة النبوة عند " إقبال " وموقفه من مدعي النبوة في هذا العصر .

(1) أحمد رضا ، متن اللغة (بيروت : دار مكتبة الحياة ، 1960م) ، المجلد الخامس ، ص 378 .

المبحث الأول : طبيعة النبوة ودلالة ختمها .

أولا : طبيعة النبوة .

يعرف " إقبال " " النبوة " بأنها " ضرب من الوعي الصوفي ينزع ما حصله النبي في مقام الشهود إلي مجاوزة حدوده ، وتلمس كل سانحة لتوجيه قوى الحياة توجيها جديدا ، وتشكيلها في صورة مستحدثة " (1) ، ف" إقبال " يدرج " النبوة " ضمن التجربة الدينية ، لكنه يفرق بين " الوعي النبوي " ، و" الوعي الصوفي " ، " فالصوفي لا يريد العود من " مقام الشهود " ، وحتى حين يرجع منه ، فان رجعته لا تعني الشيء الكثير بالنسبة للبشر بصفة عامة ، أما رجعة النبي فهي رجعة مبدعة " (2) ، فالنبوة عند " إقبال " لا تختلف عن التجربة الدينية إلا من حيث الكيف (3) ، و" النبي " و" الصوفي " كلاهما ينهل من معين واحد ، والفرق بينهما يكمن في أن النبي يسعى لكي يحقق في واقع الناس ما حصله في " مقام الشهود " ، أما الصوفي فبلوغ " مقام الشهود " هو غايته القصوى ، وبذلك تكون الرياضة الدينية عند النبي ذات فائدة بالنسبة للبشر ، أما الصوفي فرياضته ورجعته لا تعنيان شيئا خارج ذاته .

وفي تناوله للوحي ، ينظر " إقبال " إليه على أنه ظاهرة عامة في الوجود ، وإن كانت حقيقته وطبيعته تختلفان باختلاف مراحل التدرج والتطور في الوجود (4) ، فليس هناك وحي واحد ، بل هناك درجات متفاوتة من الوحي تمليها حاجات المستقبل ، أو حاجات النوع (5) ، فالوحي بالنسبة للنوع الإنساني هو بمثابة استجابة لمرحلة من مراحل تطور البشرية وارتقائها في درجات الوعي ، وفي طفولة البشرية تتطور القوى الروحانية لتصل إلى الوعي النبوي الذي هو وسيلة للاقتصاد في التفكير الفردي والإختيار الشخصي (6) ، وعلى ذلك فخلال مرحلة مبكرة من مراحل تطور الانسانية احتكم فيها الانسان إلى العاطفة والغريزة ، لكن حصلت نقلة في حياة الإنسانية مع مولد العقل الإستدلالي وظهور ملكة النقد والتمحيص (7) ، ولقد كان ميلاد ملكة

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 143 .
(2) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 142 .
(3) ،(4) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 145 .
(5) عطية سليمان عودة أبو عاذرة ، مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الاسلامي الحديث ، ص 291 .
(6) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 143 .
(7) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 143 - 144 .

النقد هذه مع مبعث نبي الاسلام الذي يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث ، فهو حلقة الوصل بينهما ، وجهاده الموصول كان في سبيل التمكين للعقل الاستدلالي ، وتوجيه الحياة بتزويدها بمصادر جديدة للمعرفة (1) .

والذي يبدو لنا أن فهم " إقبال " للنبوة يتصل بطرف خفي بالفهم المقدم من قبل " الفارابي " الذي يندرج فهمه للنبوة ضمن محاولته التوفيقية بين الفلسفة اليونانية والدين الاسلامي ، ومجمل ما يراه " الفارابي " أنه " لا يمتنع أن يكون الانسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ، ويراها ، فيكون له بما قبله من المعقولات ، نبوة بالأشياء الالهية ، فهذا هو أكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة " (2)، فالإتصال بالعقل الفعال عند " الفارابي " لا يكون إلا بعد بلوغ قوة " المتخيلة " نهاية الكمال ، وهذا التخريج متأت من نزعته الصوفية (3) ، فالتشابه بين " الفارابي " و"إقبال" قائم ما دام كل منهما يجعل النبي شخصا ممتازا عن غيره من الناس ، وإن كان هذا الإمتياز حاصلا عند " الفارابي " بسبب تفاوت قوة المتخيلة ، وعند " إقبال " بسبب تفاوت المستوى الذي تبلغه التجربة الصوفية ، والفرق يكمن في أن " الفارابي " يبقي باب النبوة مفتوحا ، إذ هي لا تعدو كونها أمرا مكتسبا يتوصل إليها " النبي " بالقوة المتخيلة (4) ، أما " إقبال " فدائم التأكيد على ختم النبوة بمحمد – صلى الله عليه وسلم – .

وحديث " إقبال " عن الوحي وقوله بأنه صفة عامة من صفات الوجود ، وأن طبيعته تختلف باختلاف مراحل التطور ، بحيث يخضع لحاجات مستقبل الوحي ، يجعلنا نقول إن " إقبال " يحاول أن يقدم فهما للوحي خاضعا للتطور ، فدرجات الوحي ترتبط بسلم التطور ، ويرتقي شيئا فشيئا

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 144 .

(2) أبو نصر الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق : البير نصري نادر ، ط05 (بيروت : دار المشرق ، 1985م) ، ص 115 .

(3) ابراهيم مدكور ، في الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه ، ط03 (القاهرة : دار المعارف ، 1983م) ، ج01 ، ص 97 .

(4) عبد الحليم محمود ، التفكير الفلسفي في الاسلام ، ص 363 .

إلى أن يصل في الإنسان إلى كماله ، وذلك حين يزود الناس بأحكام واختيارات وأساليب للعمل أعدت من قبل (1) .

وفهم " إقبال " للوحي على هذا الوجه يوحي بأنه عمل - عن قصد أو عن غير قصد - على تضييق المجال الغيبي للوحي ، وذلك حين ربطه بتبدل وضعيات مستقبل الوحي وحاجاته ، والذي توقف ببلوغ الإنسان مرحلة من التطور استطاع معها الاستغناء عنه ، واستبدل به العقل الإستدلالي ، وكل هذا تم في نطاق التطور ليس غير .

ولعل ما يعذر " إقبال " في هذا الموقف ، هو أنه جاء في سياق فكري طبع اجتهادات مفكري الإسلام آنذاك ، وهو سياق التوفيق بين مقررات العقيدة الإسلامية ، والعلوم التجريبية ، بعد النجاحات التي شهدها الغرب بفضلها ، إذ صار التضييق من مجال الغيبيات ديدن العديد من المفكرين ومنهم " إقبال " و " محمد عبده " .

وهو ما تحدث عنه " سيد قطب " ، حين علق على الرأي الغريب الذي أتى به " محمد عبده " في تفسيره لقوله تعالى : ﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ﴾ (2) الواردة في سورة الفيل ، حيث قال " سيد قطب " : " إننا ندرك ونقدر دوافع المدرسة العقلية التي كان الأستاذ الامام - رحمه الله - على رأسها في تلك الحقبة ، ندرك ونقدر دوافعها إلى تضييق نطاق الخوارق والغيبيات في تفسير القرآن الكريم وأحداث التاريخ ، ومحاولة ردها إلى المألوف والمكشوف من السنن الكونية ، فلقد كانت هذه المدرسة تواجه النزعة الخرافية الشائعة التي تسيطر على العقلية العامة في تلك الفترة ، كما تواجه سيل الأساطير والإسرائيليات التي حشيت بها كتب التفسير والرواية ، في الوقت الذي وصلت فيه الفتنة بالعلم الحديث إلى ذروتها (...) فقامت هذه المدرسة تحاول أن ترد إلى الدين اعتباره على أساس أن كل ما جاء به موافق للعقل " (3) ، و" سيد قطب " في هذا على حق ، وذلك بالنظر إلى سيل الإجتهادات التي جاءت تفسر كل شيء برده إلى القوانين التي كشف عنها العلم الحديث ، مع أن مكتشفات العلم نسبية ومعرضة للتبدل ، بينما حقائق القرآن مطلقة ولا تخضع لتفكير عصر من العصور .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 143 .

(2) الفيل ، آية 03 .

(3) سيد قطب ، في ظلال القرآن ، ط11 (بيروت : دار الشروق ، 1405هـ / 1985م) ، ج06 ، ص 3978 .

ثانيا : قيمة ختم النبوة .

لم يجهد " إقبال " نفسه في نظم الأدلة لاثبات النبوة وإمكانية الوحي ، بل إنه عالجها بحسب ما تثمره في حياة الناس ، وما تخلفه من أثر على المجتمع الانساني ، فلم يتبع خطى سابقيه ، ولا حتى معاصريه مثل " محمد عبده " في الرد على منكريها ، سوى ما كان منه في رفض دعوى البابية والقاديانية المؤسس على فكرة ختم النبوة ، كما سنعرفه في موضعه (1) ، بل إن البحث عنده كان يراه من الواجب أن ينصب على نوع الرجولة التي انبعثت عن النبوة ، والعالم الثقافي الذي صدر عنها (2) ، وقيمة ختم النبوة عند " إقبال " تظهر فيما يلي :

1- فسح المجال للعقل الاستدلالي :

يعتقد " إقبال " أن مبعث نبي الإسلام كان إيذانا بمولد العقل الإستدلالي ، وبانقضاء مرحلة التعويل على وسائل المعرفة التي لا تعتمد الإدراك الحسي مرجعا لها ، فالنبوة في هذه المرحلة من حياة البشرية لم يعد لها أي دور ، فكل أدوارها أدتها في المرحلة السابقة ، حين قادت الإنسان في حياته ، وهيأته إلى المرحلة التي لا يعود فيها في حاجة إلى نبي جديد ، فالنبوة أدركت الحاجة إلى إلغاء النبوة ذاتها (3) ، وهذا حين أكدت على كبت كل وسيلة للمعرفة لا تعتمد الإستدلال العقلي ، وأكدت في مقابل ذلك على إحلال العقل المكانة اللائقة به في التوجيه " فقبل الإسلام كان نزول الرحي مجددا هو الكفيل باصلاح التصورات العقائدية للناس حينما يضلون الطريق ، أما بعد الاسلام وقد تعطل الوحي أبديا ، فان العقل هو الذي أنيطت بعهدته مهمة التنبيه والتذكير عند إخطاء الطريق ، وذلك بالرجوع إلى تعاليم الوحي وتفهمها وتمعنها والارتواء منها " (4) ، فالعقل صار يقوم مقام الوحي في إصلاح النفوس (5) .

---

(1) انظر : المبحث الثاني من هذا الفصل .
(2) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 142 .
(3) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 144 .
(4) عبد المجيد النجار ، العقل والسلوك في البنية الاسلامية (تونس : مطبعة الجنوب ، 1400هـ / 1980م) ، ص 95 .
(5) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 144 .

ولقد كان من نتائج مولد العقل الإستدلالي مع مبعث نبي الإسلام أن اتجه الانسان صوب الواقع المحسوس المشخص ، وألقى ببصره فيما حوله ، وتخلى عن النظر إلى السماء ، وهي السمة التي كانت غالبة قبل ذلك على الثقافات القديمة ، تلك الثقافات التي كانت مزيجا من بعض الآراء الدينية ، وبعض الخطرات الفلسفية القائمة على التفكير المجرد (1) ، الذي لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يجعل الإنسان سيد بيئته ، وحسب ما يراه " إقبال " فاننا إذا تتبعنا طرفا مما خلفته روح القرآن في المسلمين ، فاننا سنرى يقظة شاملة لم يسبق لها مثيل ، كان من نتائجها أن نشطت الحركة العلمية وامتدت على أماكن مختلفة من العالم الإسلامي ، وقد لاحظ " إقبال " تلك الآثار السلبية التي خلفتها الفلسفة اليونانية على المسلمين ، لكنهم حسب رأيه ثاروا عليها بعد أن فشلت محاولاتهم التوفيقية بين ما جاء به القرآن الكريم ، وما عرفوا من الفلسفة اليونانية ، ولعل هذه الثورة تظهر على الخصوص في نقد منهج التفكير اليوناني القائم في أغلبه على المنطق الصوري ، وتظهر في شكل منهج منسق للبحث في العلوم الكونية ، كان من نتائج انتقاله إلى أوربا ثورتها الصناعية التي تشهدها في قرونها المتأخرة .

و" إقبال " في أثناء تأكيده على أن ختم النبوة حرر العقل الانساني وفسح أمامه المجال ، يشير إلى أن ذلك ليس معناه إحلال العقل محل الشعور إحلالا كاملا ، فهذا ليس مرغوبا فيه (2) ، بل إن التجربة الدينية يبقى وجودها مستمرا أيضا .

2- تكريم النوع الإنساني :

إن عقيدة ختم النبوة أعطت دفعا للإنسان حين فسحت له مجال البحث وأرشدته إلى مصادر المعرفة التي يجب عليه أن يرتادها في هذه المرحلة من وجوده ، فلقد أتى حين من الدهر عاش فيه الإنسان معتمدا على عكازة الوحي الإلهي ، أما بعد مبعث النبي الخاتم ، فان هذا الإنسان سلم أمر نفسه وصار قائدا لها ، وهذا لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على مقود يقاد منه (3) ،

---

(1)،(2) إقبال ، تجديد التفكير الديني في الاسلام ، ص 144 .

(3) إقبال ، المصدر نفسه ، ص 144 .

ومعنى هذا أن الإنسان قد بلغ سن الرشد ، وصارت له الثقة في نفسه بأنه قادر على الإعتماد على وسائله ، بعد أن ختمت النبوة وانقطع نزول الوحي الإلهي إلى الأبد " فلولا عقيدة ختم النبوة لفقد الإنسان ثقته بنفسه ، وبقي في ريب دائم ، وظل شاخصا ببصره إلى السماء بدلا من أن ينظر إلى الأرض ، وفقد ثقته بمستقبله وثارت شبهات وشكوك حوله ، ووقع فريسة المتنبئين على الدوام " (1) ، وعلى ذلك فختام النبوة بالنسبة للإنسان هو اعتراف له بامكاناته وبقدرته على تحصيل المعرفة من أوجهها الحقة ، وما عليه إلا أن يبادر ويبرهن على كفاءته ، ويستغل هذه الامكانات التي أتيحت له على الوجه الحسن .

3- القضاء على فكرة المخلص :

تقوم فكرة المخلص على أساس الايمان بأن الصراع مستمر بين الخير والشر ، أو بين المؤمنين والكفار إلى أن يأتي المخلص في آخر الزمان وينتصر الخير ويعم العدل ، وهذه الفكرة من أكثر الافكار انتشارا في أغلب الديانات ، فلها جذور وامتدادات في الزرادشتيه ، واليهودية ، وهي أكثر وضوحا في المسيحية التي تجعل رجعة المسيح ووجوب الايمان بها من أساسيات العقيدة المسيحية ، فقد ورد في إنجيل يوحنا : " لأنه إن لم أنطلق لا يأتيكم المعزي ، ولكن إن ذهبت أرسله إليكم ، ومتى جاء ذاك يبكت العالم على خطية وعلى بر وعلى دينونة " (2) ، ولا يقتصر الأمر على هذه الديانات فقط ، بل إن لهذا الاعتقاد امتدادات في الاسلام ، إذ يعتقد المسلمون في عودة المسيح ، لكن هذه العودة مرتبطة بنهاية العالم ، فرجعته من علامات الساعة الكبرى ، لكن الاعتقاد في ظهور المخلص يظهر عند المسلمين بشكل جلي في التشيع على اختلاف مذاهبه .

والاعتقاد في المخلص لا يقتصر على القول برجعة المسيح بين يدي الساعة ، بل ظهر أيضا في شكل الايمان بالمهدي المنتظر ، وصار الأمل في ظهوره يحدو المسلمين على امتداد تاريخهم ، وهذا الأمل يزداد مع فساد الزمان وكثرة الفتن (3) .

---

(1) أبو الحسن علي الحسني الندوي ، القادياني والقاديانية ، ط05 (الدار السعودية للنشر والتوزيع ، 1403هـ / 1983م) ، ص 130 .

(2) إنجيل يوحنا ، الاصحاح السادس عشر ، آية 07 - 08 .

(3) انظر : يوسف بن يحي علي بن عبد العزيز المقدسي الشافعي ، عقد الدرر في أخبار المنتظر ، تحقيق : عبد الفتاح محمد الحلو ، ط01 (القاهرة : مكتبة عالم الفكر ، 1399هـ / 1979م) ، حيث قال صاحب هذا الكتاب في ص05 : "ولعل زواله يكون عند خروج الامام المهدي ، واضمحلاله منوط بظهور سره المخفي" ، قال هذا بعد أن أنهى الكلام عن فساد الزمان وكثرة الفتن .

و" إقبال " في تناوله لهذه الفكرة نراه قبل أن يبدي موقفه منها يناقش " اشبنغلر " في الحكم الذي أصدره في حق الإسلام ، وهذا حين عده من تجليات الروح المجوسية (!) ، ومصدر هذا الحكم عند " اشبنغلر " هو رأيه في النبوة أساسا ، إذ يعتقد أن لب التعاليم النبوية هو لب مجوسي ، فهنا يوجد إله واحد سمي بيهوه (2) أو أهورا مزدا (3) أو ماردوك-بعل (4) ، وهو مبدأ الخير ، وجميع الآلهة الأخرى ، هي آلهة إما عاجزة أو شريرة ، وقد ربط الأمل بالمسيح نفسه إلى هذه العقيدة ، فالفكرة الرئيسية للدين المجوسي أنه يحتوي ضمنا على مفهوم الصراع التاريخي العالمي بين الخير والشر ، وسيادة الشر في الحقبة الوسيطة ، وانتصار الخير أخيرا في يوم الدينونة ، ويطبق " اشبنغلر " رأيه هذا على الاسلام ، ويرى أن الحضارة المجوسية وجدت أخيرا تعبيرها الحقيقي في الاسلام (5) ، فواضح أنه يضع الاسلام ضمن مجموعة الديانات المجوسية التي تشترك حسب رأيه في نقطة هامة ، وهي الصراع التاريخي بين الخير والشر ليتوج في النهاية بظهور المخلص لتتم غلبة الخير واندحار الشر على يديه .

و" إقبال " يعترف أن غشاء من المجوسية نما على ظاهر الاسلام ، وهو الذي ضلل " اشبنغلر " فيما رآه (6) ، وعلى ذلك ، فـ" إقبال " يرفض الرأي الذي رآه هذا الأخير انطلاقا من فهمه لختم النبوة من حيث إنها تعد علاجا نفسيا لنزعة المجوسية في الترقب الدائم .

وحسب ما يراه " إقبال " فان " ابن خلدون " كان قضى على هذه الفكرة المجوسية الاصيلة التي كانت قد ظهرت في الاسلام ، وهذا حين سار على هدي القرآن في نظرته إلى التاريخ ، وذلك في أثناء تطرقه إلى أخبار " عبيد الله المهدي " (7) .

والواضح أن " إقبال " هنا يرفض كل فكرة تقول بظهور المخلص ، سواء كان ظهوره في شخص المسيح عيسى بن مريم ، أم في شخص المهدي المنتظر ، وكل فكرة من هذا القبيل هي عنده وقوع تحت التأثير المجوسي .

---

(1) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 166 .

(2) يهوه : الله عند اليهود .

(3) أهورامزدا : إله الخير أو النور عند المجوس .

(4) مردوك-بعل : إله البابليين .

(5) أسوالد شبنغلر ، تدهور الحضارة الغربية ، ترجمة : أحمد الشيباني (بيروت : دار مكتبة الحياة) ، ج02 ، ص 292 .

(6) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 165 .

(7) عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة (بيروت : دار الكتاب اللبناني ، مكتبة المدرسة ، 1982م) ، المجلد الأول ، ص 582 .

والذي نراه أن تحليل " إقبال " لفكرة ختم النبوة في الإسلام ، ذو قيمة كبيرة ، فكونها إيذانا بانتهاء النبوة ، وإعلانا عن دخول الإنسان مرحلة جديدة من مراحل الوعي يعتمد فيها على أدواته الخاصة في تحصيل المعرفة ، حيث يعتمد العقل الإستدلالي ، هو بمثابة دعوة للمسلمين إلى عدم الهيبة من توظيف العقل والمناهج التجريبية في شؤون حياتهم على اعتبار أن مضمون الدعوة الاسلامية يؤيد ذلك ويحث عليه ، لكن الذي نلحظه على " إقبال " هو تحمسه المفرط لهذه الفكرة ، ومع أن له بعض ما يبرره من واقع المسلمين وغفلتهم عن حاضرهم ، إلا أن هذا الحماس في رأينا يعود - فيما يعود إليه - إلى تأثره الواضح بالنجاحات التي حققتها الحضارة الغربية في هذا المضمار ، وهذا حين أخذت بالمنهج التجريبي ، ومع أن " إقبال " يشير إلى أن هذا المنهج ذو أصول إسلامية ، والحضارة الغربية مدينة للعالم الإسلامي من حيث إنه صدر إليها هذا المنهج ، إلا ذلك لا يمنع من القول بأنه تأثر بما رأى وخبر في أوربا ، كما أن إشادته بالعقل الاستدلالي وأنه ثمرة من ثمار ختم النبوة يفتح الباب أمام القول بخاتمية الديانة بدلا من خاتمية النبوة (1) ، وهو ما يفتح الباب أمام القول أيضا بأن مرحلة الدين انقضت والإنسان الآن في مرحلة التجريب ، وهو ما يجعلنا نعتقد أن " إقبال " وقع تحت تأثير منهج التفكير الوضعي السائد في عصره ، خاصة وضعية " أوجست كونت " .

ثم إن الموقف الذي خلص إليه " إقبال " بعد تناوله لفكرة المخلص ، وأن الاسلام من حيث هو خاتم الرسالات قد تضى عليها ، يحمل في ثناياه دعوة المسلم إلى التخلص من المعتقدات التي تدعو بطريقة غير مباشرة إلى القعود وترك العمل ، ومنها الاعتقاد في المهدي ، وفي نزول المسيح عليه السلام ، وهي دعوة تحمل نوعا من المصداقية ، من جهة أن فكرة المهدوية ما انفكت تسيطر على عقول قطاع كبير من المسلمين ، فقد شهد تاريخ المسلمين العديد ممن ادعوا المهدوية ، ومع أن بعضهم أدى دورا هاما في حياة المسلمين (2) ، إلا أن الفكرة في حد ذاتها تحمل في ثناياها الدعوة إلى الخمول وانتظار المهدي ، ولم يكن " إقبال " وحده من تنبه إلى خطورة هذه الفكرة وآثارها

---

(1) علي حسون ، فلسفة إقبال ، ط01 (دار السؤال ، 1405هـ / 1985م) ، ص 96 .

(2) من هؤلاء محمد المهدي بن تومرت مؤسس دولة الموحدين في بلاد المغرب والاندلس ، والمهدي السوداني الذي قاد ثورة عارمة ضد الانجليز عند نهاية القرن التاسع عشر .

النفسية السلبية ، بل سبقه بعض العلماء المسلمين ، وسعوا إلى تفسيرها تفسيرا ينزع عنها طابعها الميتافيزيقي الذي تلبست به ، وربطوها بالظروف السياسية والاجتماعية التي يمر بها المسلمون من وقت إلى آخر ، وهي ظروف تجعل ظهور مصلح ضرورة إجتماعية ، وهو ما مال إليه " أبو بكر بن العربي " حين رأى أن " المهدي " يأتي في صورة آمر بالمعروف ناه عن المنكر ، محافظ على الأمن (1) ، وهو ما رآه " أبو الأعلى المودودي " في عصرنا الحالي حين تصور " المهدي " مصلحا إجتماعيا وسياسيا ، بل ربما لا يدري هو نفسه إن كان هو المهدي (2) .

لكن الذي تميز به " إقبال " عن سابقيه هو رفضه لهذه الفكرة من أساسها ، ومتابعته لـ" اشبنغلر " في عدها من بقايا الروح المجوسية ، وهو نفس الرأي الذي يذهب إليه " عبد الكريم الخطيب " ، حيث يقول معلقا على " المهدي " وعلى غموض زمن ظهوره بأن " التجهيل المطلق لزمان ظهور هذا " المهدي " ومكانه ما يفتح لكل مدع منتر بابا واسعا في أي زمان وأي مكان ، أنه هو هذا المهدي ، كما حدث ذلك فعلا " (3) .

ونفس الشيء يصدق على قضية نزول " المسيح " ، فقد عرفنا أن موقف " إقبال " منها موقف حاسم ، وقد بناه على أساس فكرة ختم النبوة ، فعنده - كما عرفنا - كل ما يدعو إلى الترقب فهو من أثر المجوسية ، ولابد أن يرفض لذلك .

و" إقبال " هنا أيضا ليس وحده ، بل نجد من مفكري الاسلام المحدثين ، من يوافقه الرأي وإن اختلف معه في المبررات ، ومن هؤلاء " عبد الكريم الخطيب " ، الذي يرى أن الاعتقاد في رجعة المسيح هو اتباع لقول النصارى فهؤلاء " وقد اعتقدوا في صلبه [المسيح] ، وهو في اعتقادهم أنه الله ، خيل إليهم أن يردوا إليه اعتباره ، فزعموا أن الله إنما قدم ابنه للذبح أو الصلب تكفيرا لخطيئة آدم التي انتقلت إلى أبنائه ، وأصبحت ميراثا فيهم ، وأنه عائد إلى هذه الحياة مرة أخرى ، وهذا ما يصحح نسبته بالبنوة إلى الله كما يزعمون " (4) .

---

(1) عمار طالبي ، آراء أبي بكر العربي الكلامية (الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، 1982م) ، ج01 ، ص 207 .
(2) أبو الأعلى المودودي ، واقع المسلمين وسبيل المهوض بهم ، ص 61 - 62 .
(3) عبد الكريم الخطيب ، المهدي المنتظر ومن ينتظرونه ، ط01 (القاهرة : دار الفكر العربي ، 1980م) ، ص 20 .
(4) عبد الكريم الخطيب ، المرجع نفسه ، ص 36 - 37 .

والواقع أن جمهور المسلمين يرون الإعتقاد في نزول عيسى ثابتا بالقرآن والسنة الصحيحة (1) ، وهذا الإعتقاد في رأيهم لا يصادم عقيدة ختم النبوة (2) ، " فالمسلمون يؤمنون به [المسيح] ولا حاجة إلى تجديد الايمان به مرة أخرى عند نزوله ، ولا يمكن أن يحدث نزوله فرقا جديدا بين الكفر والإيمان في المسلمين " (3) ، فعيسى عليه الصلاة والسلام لا يأتي " على أنه نبي من أنبياء الله ، بل يكون مطيعا لمحمد صلى الله عليه وسلم " (4) .

ومع دفاع هؤلاء ، فان الأثر النفسي يبقى قائما سواء كانت هذه العقيدة تصادم ختم النبوة أم لا ، وتبقى تشكل مهربا للفاشلين .

ولكن في المقابل كان حريا بـ" محمد إقبال " أن يبحث عقيدة نزول المسيح بغض النظر عن وجود ما يشابهها عند الملل الأخرى ، لأن التشابه بين ما يعتقده المسلمون في المسيح ، وما يعتقده المسيحيون ، ليس بالضرورة دليلا على أن المسلمين أخذوا ذلك عن المسيحية ، فانتهاج هذا الطريق من الإستدلال ربما يؤدي إلى نفي الكثير من مقررات العقيدة الثابتة وتشويهها ، وعلى ذلك فـ" إقبال " يبدو أنه وقع تحت تأثير ما رآه " اشبنغلر " ، خاصة وأن ذلك يتماشى مع نزعته الداعية إلى العمل ، ونبذ كل ما يدعو إلى الوقوف والانتظار .

والذي نراه أن الموقف الدفاعي الذي وقفه " إقبال " في هذه المسألة جره إلى المبالغة في الرفض – كعادة المواقف الدفاعية عموما – والسير على هذا المنحى ربما يؤدي حتى إلى التخلي عن بعض المبادىء التي ينهض للدفاع عنها أصلا .

---

(1) البوطي ، كبرى اليقينيات الكونية ، ص 322 وما بعدها .
(2) الألوسي ، روح المعاني ، ج22 ، ص 34 .
(3) أبو الأعلى المودودي ، ما هي القاديانية ، ط02 (الكويت : دار القلم ، 1982م) ، ص 156 .
(4) أبو الأعلى المودودي ، المرجع نفسه ، ص 157 .

المبحث الثاني : موقف إقبال من مدعي النبوة .

عرفنا أن النصف الثاني من القرن التاسع عشر شهد ظهور حركات طرحت نفسها بديلا يستهدف نهضة المسلمين ، بعد استلهام مبادىء الإسلام وإدخال التعديلات التي تراها ضرورية لذلك ، بحيث يؤهل الاسلام حسب زعمها عن طريق هذه التعديلات لأن يصير متطورا ، ويمكن للمسلمين عند ذاك أن يحيوا به حياتهم في هذا العصر دون شعور بالنقص تجاه الأمم الأخرى .

ولقد كانت البابية والبهائية والقاديانية من أخطر الحركات المنظمة التي سعت في هذا الإتجاه ، وخطورتها ليست آتية من جهة أنها حركة تجديدية تستهدف النيل من الإسلام فقط ، بل لأن زعماءها ادعوا النبوة ، وأن الله أوحى إليهم وأمرهم أن يسلكوا بالمسلمين كل مسلك رأوه يخدم العدو ويساير هواهم ، والاخطر من ذلك كله أن ادعاءهم النبوة كان باستغلال بعض الآثار والروايات عن نزول المهدي كما هو حال " الباب " ، أو استغلال الاحاديث التي جاءت بشأن نزول المسيح عيسى بن مريم بين يدي الساعة كما هو حال " أحمد القادياني " .

وقد أدرك " إقبال " خطر هاتين الحركتين ، وسعى من جانبه إلى بيان زيف ما يدعيه أهلهما ، وحقيقة هاتين الحركتين وما تمثلانه من خطر ، وموقف " إقبال " منهما هو ما سنحاول تبينه من خلال هذا المبحث .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولا - البابية :

1- تعريفها :

هي واحدة من الحركات الدينية التي ظهرت في بلاد فارس في القرن التاسع عشر ، وتنتشر اليوم في أماكن مختلفة من العالم ، وسميت هذه الحركة على اسم مؤسسها وزعيمها الأول المرزا " علي محمد الشيرازي " نسبة إلى مدينة " شيراز " التي ولد بها سنة 1235هـ/ 1819م ، ولقب بـ" الباب " لادعائه سنة 1845م ، أنه باب المعرفة إلى الحق الالهي ، وكتب كتابا أسماه " البيان "، زاعما أنه هو الذي جاء لبيان القرآن الكريم ، متأولا في ذلك قوله تعالى : "**ثم إنا علينا بيانه** " (1) ، وأتباعه يعتقدون أن هذا الكتاب نسخ القرآن الكريم (2) .

ومن تفرعات البابية نجد " البهائية " نسبة إلى " بهاء الله " ، وهو " حسين علي المازندراني " الذي زعم أن الباب قبل أن يعدم جعله خليفة له ، بل وبشر به أيضا (3) .

2- أصل نشأتها :

يرى " إقبال " أن تبين أصل البابية يكون من خلال النظر في المذهب الشيخي الشيعي ، فقد كان الشيخ أحمد [الاحسائي] يقول بوجود واسطة توجد على الدوام بين الناس وبين الامام الغائب الذي ينتظر الشيعة ظهوره بشوق ، وقد ادعى الشيخ " أحمد " أنه هو الواسطة ، وبعد وفاة هذا الاخير خلفه " حاجي كاظم " ، وكان هذا الخليفة يلقي دروسا في " كربلاء " ، وكان " الباب " يحضر دروسه ، وبعد وفاة " حاجي كاظم " ، استغل " الباب " انتظار الشيخية ظهور الواسطة الجديد ، فأعلن نفسه الواسطة المنتظر ، فتبعه في ذلك خلق كثير (4) .

فالواضح أن " الباب " استغل روح الترقب التي تصطبغ بها المذاهب الشيعية عموما ، خاصة إذا علمنا أنه " قبيل ظهور هذه الحركة سرت في العراق إشاعات عن قرب ظهور المهدي المنتظر ، وخرجت هذه الاشاعات أول ما خرجت من النجف وكربلاء " (5) .

---

(1) القيامة ، آية 19 .

(2) محمد عبده يماني ، البابية ، ط01 (جدة : دار القبلة للثقافة الاسلامية ، 1406هـ / 1986م) ، ص 35 .

(3) محمد عبده يماني ، حوار مع البهائيين ، ط01 (جدة : دار القبلة ، 1406هـ / 1986م) ، ص 63 .

(4) إقبال ، ما وراء الطبيعة في إيران ، ص 188 - 189 .

(5) عبد العزيز سليمان نوار ، الشعوب الاسلامية ، ص 343 .

ولقد كانت دعوى " الواسطة " بين الامام الغائب ، وبين الناس ، هي سبيل " الباب " إلى قلوب العوام ، فوجود هذه الفكرة هو الذي سهل له تمرير ادعاءاته من غير صعوبة .

3- تعاليمها :

بعد أن تمكن " الباب " من الوصول إلى غرضه في أنه هو " الواسطة " المنتظر ، خطا خطوة أخرى ، وادعى أن روح " المهدي " حلت فيه ، وكان يتخيل أنه يوحى إليه (1) ، فأعطى لنفسه تبعا لذلك حق التشريع ، لكن تشريعه اتجه رأسا إلى الاسلام بالتحريف والتشويه ، وطال تخريفه أغلب مبادىء الاسلام عقيدة وشريعة ، وعلى رأسها إنكاره أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خاتم الانبياء والمرسلين ، وإنكاره ليوم البعث وللعقوبات الالهية ، وللحدود ، واستبدل بها الغرامات المالية . وقد استمر خلفه " البهاء " على نفس الدرب ، ومضى بالمذهب إلى أقصى مداه حين ادعى الألوهية (2) .

4- موقف إقبال من البابية :

أول ما يطالعنا مما كتب " إقبال " عن البابية هو ما ورد في كتابه " تطور الميتافيزيقا في بلاد فارس " ، لكنه اكتفى بتحليل آراء " الباب " في ما بعد الطبيعة وصلتها بالفكر الفارسي ، وأول موقف سجله " إقبال " حول " البابية " كان في كتابه " تجديد التفكير الديني في الاسلام " ، حيث نجده يقول وهو بصدد الحديث عن حركات الاصلاح : " والحركة البابية ليست سوى صدى فارسي للإصلاح الديني العربي " (3) ، وهذه العبارة توحي إلينا أن " إقبال " يعد الحركة البابية ضمن حركات الاصلاح التي ظهرت في العالم الاسلامي ، ويعدها صدى للحركة الوهابية .

وقد شهد موقف " إقبال " بعض التطور ، إذ يلاحظ أنه غير نظرته إلى دوافع الحركة البابية ، وهذا ما يتضح من خلال ما كتبه في إحدى مقالاته لإحدى الصحف الإنجليزية ، حين

---

(1) محمد عبده يماني ، البابية ، ص 35 .
(2) محمد عبده يماني ، حوار مع البهائيين ، ص 45 .
(3) إقبال ، تجديد التفكير الديني ، ص 175 .

لاحظ أن الروس يسعون باقامة مراكز للدعوة إلى المذهب البابي في الأقاليم الخاضعة لهم (1) ، وهو ما يفيد أن " إقبال " تنبه إلى ما يرمي إليه الروس من سعي إلى تفتيت وحدة المسلمين ، خاصة إذا علمنا أن روسيا كان لها الدور الاساسي في تشكيل المذهب الشيخي الشيعي ، وهذا حين قامت بارسال قسيسين إلى إيران باسمين مستعارين هما " أحمد الاحسائي " و " كاظم الرشتي " (2) ، ليقوما بنشر تعاليم باطنية في شكل مذهب شيعي عرف فيما بعد بالمذهب الشيخي .

ولعل عدم الوضوح في موقف " إقبال " هو الذي جعل بعض الدارسين يرون في ذلك حسن ظن بهذه الحركة الخارجة عن نطاق الإسلام ، ومن هؤلاء " محمد البهي " الذي يعيب عليه عدها حركة إسلامية وإصلاحا دينيا (3) ، وتابعه في ذلك " محمد السعيد جمال الدين " ، وكلاهما استند إلى العبارة السابقة ، ولكن الثاني حين أورد العبارة أتى بها كما يلي : " والحركة البابية ليست إلا صدى للإصلاح الديني العربي " (4) ، وذلك بحذف كلمة " فارسي " ، مع أنها تحمل مدلولا خاصا في فكر " إقبال " ، بل وتشكل المدخل إلى فهم الموقف الحقيقي لـ" إقبال " من هذه الحركة ، فالرجوع إلى كتابه " تطور الميتافيزيقا في بلاد فارس " يعطينا صورة أوضح تمكننا من معرفة زاوية النظر التي ينظر منها " إقبال " إليها .

وأول ملاحظة لابد من تسجيلها هي أن " إقبال " يضع هذه الحركة ضمن سياق الفكر الفارسي ؛ بكل ما يحمله هذا الفكر من ثقل الموروث الثقافي القديم المصطبغ بالمجوسية المشبعة بروح الانتظار والترقب لأبناء زاردشت .

أما الملاحظة الثانية فهي أن " إقبال " يرى البابية استلهمت فلسفتها الميتافيزيقية من فلسفة " صدر الدين الشيرازي " (5) ، فقد كان مؤسس المذهب الشيعي الشيخي الشيخ " أحمد " دارسا دؤوبا متحمسا لفلسفة " ملاصدرا " .

---

(1) إقبال ، رسالة الخلود ، ص 210 .

(2) أحمد حماني ، الدلائل البادية على ضلال البابية وكفر البهائية (باتنة : دار الشهاب ، بدون تاريخ)، ص 45 .

(3) محمد البهي ، الفكر الاسلامي الحديث ، ص 487 .

(4) إقبال ، رسالة الخلود ، ص 210 .

(5) صدر الدين الشيرازي ، ويعرف أيضا بـ " ملاصدرا " ، مفكر شيعي ، شارح فلسفة ابن سينا ، أشهر ما كتب : الحكمة المتعالية في المسائل الربوبية أو الاسفار الأربعة توفي سنة 1050هـ / 1640م .

والملاحظة الثالثة هي أن " إقبال " يربط بين اعتقاد الشيخية في وجود الواسطة بين الناس وبين الامام الغائب ، وبين واحدة من أهم الافكار الجوهرية في الفكر الفارسي بعد الاسلام وهي فكرة الواسطة بين الحقيقي المطلق وغير الحقيقي(1) .

فاذا استصحبنا هذه الملاحظات ، عرفنا لماذا قال " إقبال " عن هذه الحركة إنها صدى "فارسي" ، وعرفنا صلة البابية بالمذاهب الشيعية ، وسبب نجاحها في البيئة الشيعية .

وعلى هذا فـ" إقبال "في رأينا ينظر إلى " البابية " على أنها مظهر آخر من تجليات الروح المجوسية ، التي عبرت عن نفسها قبل ذلك في مذاهب الشيعة القائلة بالمهدوية ورجعة الإمام وغيرها ، وهو له موقف صريح من نزعة الترقب هذه بناها على فكرته عن ختم النبوة ، وهو ما لا يدع مجالا لمثل هذه الدعوات ، وهذا ما يجوز لنا القول إن موقف " إقبال "هو موقف الرافض لأنها تنافي أساسا من أسس رؤيته مستقبل البشرية ، وهو فكرته عن ختم النبوة .

ولكن يبدو أن " إقبال "كان من واجبه أن يبدي موقفه صراحة ولا يكتفي بالاشارة إلى ذلك فقط ، وهذا بالنظر إلى ما كانت تشكله هذه الحركة من خطر على الاسلام وما زالت ، خاصة إذا علمنا أن دعاتها في بقاع العالم يدعون إليها على أنها الاسلام الصحيح ، وهذا ما يبدو في نظرنا يحتاج إلى موقف صريح وليس إلى مجرد التلميح .

(1) إقبال ، ما وراء الطبيعة ، ص 180 .

ثانيا - القاديانية :

1- تعريفها :

وهي حركة عرفتها الهند في القرن التاسع عشر ، ومؤسسها هو المرزا "غلام أحمد القادياني"، ولد هذا المؤسس سنة 1252هـ / 1839م ، من أسرة تنتمي إلى السلالة المغولية استقرت في قرية قاديان (1) ، وهذه الأسرة كانت معروفة بالولاء والإخلاص للإنجليز ، حيث يصرح " غلام أحمد " نفسه أن أسرته في مقدمة الأسر التي عرفت في الهند بالنصح والإخلاص للحكومة الإنجليزية ، ويشير إلى أن والده قدم خمسين فارسا لمساعدة الانجليز في قمعهم لثورة 1857م (2) ، كما يصرح أنه قضى معظم عمره في تأييد الحكومة الانجليزية ونصرتها ، وأنه ألف في منع الجهاد ووجوب طاعة ولي الأمر " الإنجليز " من الكتب والإعلانات والنشرات ما لوجمع بعضها إلى بعض لملأ خمسين خزانة (3) .

فالخلفية التي تقف وراء ظهور هذه الحركة خلفية سياسية دينية ، دبرها الإنجليز من أجل تفتيت وحدة المسلمين وإخضاعهم لسلطانها .

2- تعاليمها :

تعاليم القاديانية لا تختلف من حيث مضمونها العام عن تعاليم البابية ، إذ ركزت خصوصا على عدم الاعتراف بخاتمية الرسالة المحمدية ، وإسقاط بعض التكاليف الشرعية ، خاصة تلك التي تمس الوجود الانجليزي في الهند ، وعلى رأسها الجهاد ، وأخطر ما جاء في تعاليم القاديانية ، هو ادعاء مؤسسها للنبوة ، وأن هذه الأخيرة مستمرة ، حيث يقول : " ألا إن أبواب وحيه ومكالمته سبحانه لمفتوحة أبد الآبدين ، فالتمسوها من دروبها تجدوا الأمر سهلا هينا ، ولقد نزل من السماء ماء الحياة واستقر في مقره المناسب ، فماذا يجب الآن أن تفعلوا لتستطيعوا شربه ؟ ما عليكم إلا

---

(1) حسن عيسى عبد الظاهر ، القاديانية نشأتها وتطورها ، ط03 (الكويت : دار القلم ، 1401هـ / 1981م) ، ص 41 .
(2) أبو الحسن الندوي ، القادياني والقاديانية ، ص 25 .
(3) أبو الحسن الندوي ، المرجع نفسه ، ص 99 .

أن تردوا ذلك السلسبيل على إعيائكم متساقطين متناهضين ، ثم ضعوا قبالته أفواهكم واصأبوا هناك من زلال الحياة " (1) ، فهو هنا يدعي أن الوحي لم ينقطع ، وقد نزل عليه فعلا .

3- موقف إقبال منها :

موقف " إقبال "من القاديانية أوضح من موقفه من البابية ، فقد عايش ما كان يقوم به القادياني من اجتهاد في التبشير بنبوته ، وأدرك ما تمثله دعوته من خطر ، و" إقبال " في بيانه لموقفه من " القادياني " يرى أن ادعاءه للنبوة يقوم على زعمه بأن روحانية النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - تبقى ناقصة في الانتاج إذا لم يأت نبي آخر ، ولكي يقيم دليلا على أن روحانية النبي - صلى الله عليه وسلم - تحمل قوة على أن تخلق نبيا آخر ، جعل نفسه ذلك النبي المزعوم ، و" إقبال " يرى أن القادياني لابد أن يسأل : " هل كانت قوة النبي تلك تقدر على خلق أكثر من نبي واحد ؟ سيكون جوابه : لا ، فهو يعتقد أنه خاتم الأنبياء ، فالذي يظهر من خلال دراسة نفسية المرزا " غلام أحمد " أنه لا يعتقد قوة نبي الإسلام الروحية التي تستطيع أن تخلق الانبياء إلا لنفسه فقط ، وهو بذلك يستولي خلسة على مقام ختم النبوة الذي يثبته المسلمون للنبي محمد - صلى الله عليه وسلم - (2) ، كما أن " إقبال " كان على دراية بصلة هذه الحركة بالإنجليز ، فقد شهد تشجيع الإنجليز للقادياني وتقديم التسهيلات له ، وأوعز ذلك إلى سعيهم لتفتيت وحدة المسلمين (3) .

وموقف " إقبال " هذا قد ردده في مرات عديدة ، وكان يعتقد أنه مثلما كان محمد آخر الأنبياء ، فان أمة الإسلام ستكون خاتمة الأمم وأكملها (4) ، ويشير بعض الدارسين إلى أنه ألف كتابا أسماه " الإسلام والاحمدية " ، وهذا الكتاب قال فيه " المودودي " : " إن كل ما كان يفكر فيه " إقبال " كان يفكر فيه بعقل القرآن وكل ما كان يراه كان يراه بعقل القرآن " (5) .

---

(1) أحمد المسيح الموعود ، فلسفة الأصول الاسلامية أو الخطاب الجليل ، تعريب : سيد زين العابدين ولي الله شاه (دمشق : مطابع ابن زيدون ، 1957م) ، ص 162 - 163 .

(2) أبو الحسن الندوي ، القادياني والقاديانية ، ص 145 - 146 .

(3) آنا ماري شيمل ، " إقبال في سياق حركات الاصلاح الهندية الاسلامية " ، فكر وفن ، عدد 32 ، 1979م ، ص 54 .

(4)،(5) سمير عبد الحميد ابراهيم ، إقبال وديوان أرمغان حجاز ، ص 21 .

والذي نراه أن الموقف الذي يجب وقوفه اليوم تجاه هذه الحركات ، يجب عدم الإكتفاء فيه ببيان تهافت مبادئها ، أو معارضتها للأفكار الأساسية في الإسلام ، بل لابد أن ينتقل إلى ميدان الفعل ، خاصة إذا علمنا أن الحركة القاديانية على سبيل المثال تبذل جهودا كبيرة للتمكين لآرائها في أوساط المسلمين ، وتمارس ذلك وتزعم أنها تنشر مبادىء الإسلام الحقيقية ، وهي الآن توظف وسائل الإعلام بشكل مكثف ، إذ صارت تملك قناة تلفزيونية فضائية (1) تمكنت من خلالها من النفاذ إلى بيوت المسلمين وهي في حقيقتها خارجة عن دائرة الإسلام .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) هذه القناة مقرها في لندن ، عاصمة الدولة التي رعت نشأة هذه الحركة ، واسم هذه القناة ورمزها هو :
1825MuslimTV Ahmadyya 6,55N 50M

الـخـاتـمـة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وأخيرا وبعد هذه الجولة مع " محمد إقبال " وآراءه العقدية،ماذا يتكشف لنا من خلال ما سبق بحثه ؟ وللإجابة عن هذا السؤال نرى ضرورة تتبع النتائج المتوصل إليها ، ويمكن إجمالها فيما يلي :

في الفصل الأول ، تبين لنا أن البيئة كان لها دور كبير في تشكيل فكر " محمد إقبال " ، إذ عرفنا أن البيئة الصوفية التي عاش فيها في بداية حياته صبغت هذا الفكر كله بصبغة روحية انعكست فيما بعد على آرائه العقدية ، وكذلك الشأن بالنسبة للفكر الغربي الذي عايشه عن قرب وأخذ منه ما أخذ ، فكان له أيضا تأثيره المباشر على سائر حياته الفكرية فيما بعد .

ولاشك أن تأثير البيئة الصوفية الأولى والفكر الغربي الذي تلقاه في بيئته الثانية يبدو جليا في بحثه في المعرفة ، حيث تبين لنا اضطرابه الواضح بين العقل والذوق ، كما تبين لنا أيضا مدى تأثره بالقرآن الكريم الذي كان له منه حظ وافر ، وذلك يظهر في تأكيده المستمر على أن دعوة القرآن الكريم التي هي لب الرسالة المحمدية الخاتمة تمثل فاتحة عهد جديد ، أهم سماته اعتماد العقل الإستدلالي في تحصيل المعرفة .

ومن خلال استعراضنا لمنهجه رأينا أن الجديد عنده هو اعتماد التجربة الصوفية ، زيادة على التحليل العقلي ، كأنه أراد بذلك تجاوز التعارض الموهوم الذي طبع الفكر الإسلامي عموما ، هذا التعارض الناشىء عن التفريق بين المنهجين ، الذوقي والعقلي .

كذلك وجدنا إقبال في الفصل الرابع يرد الأدلة التي ساقتها الفلسفة المدرسية ، في التدليل على الوجود الإلهي ، وفي مقابل ذلك رأى سبيل إثبات الوجود الإلهي هو التجربة الصوفية لاغير ، وقد عرفنا كيف أنه يشترك في هذه النقطة مع " كانط " .

وإقبال في أثناء بحثه مسألة بداية الوجود الإنساني رأيناه يعطي لقصة الخلق مدلولات أخرى ، غير تلك التي تصرح بها ظواهر النصوص القرآنية ، ويرى فيها قصة رمزية هدفها دعوة المسلم إلى الخوض في عالم التجربة الواقعية ، وهو بذلك يبعد النصوص عن معانيها الظاهرة المتعارف عليها لدى عامة المسلمين ، وأما بحثه في خلافة الإنسان فتبين لنا من خلاله أن هذه

الخلافة لا تتم إلا إذا اجتهد المسلم في تحصيل الإنسانية الكاملة في شخصه ، أو الوصول إلى مرتبة الإنسان الكامل ، الذي يحقق فيه الإنسان عندها حريته الكاملة ، وهذا لا يتيسر إلا بطاعة الله والمداومة على عبادته ، وإذا استطاع الإنسان التحقق من مقام الإنسانية الكاملة لم تؤثر فيه صدمة الموت وبالتالي يفوز على قوى الإنحلال .

ومن خلال بحثنا في النبوة عنده تبين لنا كيف أنه يرفض دعوات البابية والقاديانية ، ورفضه مؤسس على فهمه لختم النبوة المحمدية .

وقد ظهر لنا من خلال هذا البحث أن ما تميز به إقبال عن سائر مفكري الإسلام في هذا العصر هو وصله بين العقيدة والتصوف ، وهذا بعد إدراكه أن مبادىء العقيدة إذا لم تطعم بحيوية التصوف الإيجابي بقيت جامدة وفقدت بعدها الإجتماعي الذي هو الغاية منها .

ثم إن ربطه بين العقيدة وتطور ذات الإنسان يجعلنا نتابع من يقول إن إقبال هو الوحيد من بين مفكري الإسلام في هذا العصر من وضع مذهبا متكاملا تلتقي كل خيوطه وتتعاون لتخرج لنا في النهاية ذاتا مؤمنة قوية تتجلى في الإنسان الكامل .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس

1- فهرس المصادر والمراجع
2- فهرس الآيات القرآنية
3- فهرس الأحاديث النبوية
4- فهرس الأعلام
5- فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم .

2- العهد القديم ، سفر التكوين .

3- العهد الجديد ، انجيل يوحنا .

4- ابراهيم ، سمير عبد الحميد . إقبال وديوان أرمغان حجاز . ط01 . لاهور : المكتبة العلمية ، 1396هـ / 1976م .

5- ابن الحجاج ، مسلم . صحيح مسلم بشرح النووي . بيروت : دار الفكر ، 1401هـ / 1981م .

6- ابن خلدون ، عبد الرحمن . المقدمة . بيروت : دار الكتاب اللبناني ، مكتبة المدرسة ، 1982م .

7- ابن رشد ، أبو الوليد . فلسفة ابن رشد ط1 . بيروت : دار الآفاق الجديدة ، 1402هـ 1982م .

8- ابن عجيبة ، أحمد بن محمد بن المهدي . إيقاظ الهمم في شرح الحكم . بيروت : المكتبة الثقافية د.ت .

9- ابن عربي ، محي الدين . فصوص الحكم . تعليقات د / أبو العلاء عفيفي . بيروت : دار الكتاب العربي . د.ت .

10- ابن نبي ، مالك . وجهة العالم الإسلامي . ترجمة : عبد الصبور شاهين . دمشق : دار الفكر ، 1406هـ / 1986م .

11- أمين ، أحمد . زعماء الإصلاح . الجزائر : موفم للنشر ، 1990م .

12- الأشعري ، أبو الحسن . مقالات الإسلاميين . تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد . ط2 ، بيروت : دار الحداثة ، 1405هـ / 1985م .

13- الألوسي ، شهاب الدين محمود . روح المعاني . ط4 . بيروت : دار إحياء التراث العربي ، 1405 هـ / 1985م .

14- أولف جيجن . المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية . ترجمة : عزت قرني ، القاهرة : دار النهضة العربية ، 1396هـ / 1976م .

15- البخاري ، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل . الجامع الصحيح . بيروت : دار الفكر ، 1401هـ / 1981م .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

16- بدوي ، عبد الرحمن . موسوعة الفلسفة . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر . 1984م .

17- البغدادي ، عبد القاهر . الفرق بين الفرق . بيروت : المكتبة العصرية ، 1990م .

18- البهي ، محمد . الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي . ط6 . بيروت : دار الفكر ، 1973م .

19- البوطي ، محمد سعيد رمضان . كبرى اليقينيات الكونية . ط1 . دمشق : دار الفكر ، 1402هـ.

20- بول هازار . الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر . ترجمة : محمد غلاب . ط02 . ج 01 ، بيروت : دار الحداثة ، 1985م .

21- الجسر ، نديم . قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن . ط3 . بيروت : دار العربية ، 1389هـ / 1969م .

22- الجليند ، محمد السيد . الإمام ابن تيمية وقضية التأويل . ط3 . جدة : عكاظ للنشر والتوزيع ، 1403هـ / 1983م .

23- جمعة ، محمد لطفي . حياة الشرق ، دوله وشعوبه وماضيه وحاضره . دار إحياء الكتب العربية . د.ت .

24- حسون ، علي . فلسفة إقبال . ط1 . دار السؤال ، 1405هـ / 1985م .

25- حماني ، أحمد . الدلائل البادية على ضلال البابية وكفر البهائية . باتنة : دار الشهاب . د.ت .

26- خان ، وحيد الدين . الاسلام يتحدى . ترجمة : ظفر الاسلام خان . ط7 . القاهرة : المختار الاسلامي ، 1397هـ / 1977م .

27- الخطيب ، عبد الكريم . المهدي المنتظر ومن ينتظرونه . ط1 . القاهرة : دار الفكر العربي ، 1980م .

28- دي بور . ت. ج. تاريخ الفلسفة في الإسلام . نقله إلى العربية وعلق عليه : محمد عبد الهادي أبوريدة . الدار التونيسية للنشر . المؤسسة الوطنية للكتاب . الجزائر . د. ت .

29- رشيد رضا ، محمد . تفسير المنار . ط2 . بيروت : دار المعرفة .د.ت.

30- رضا ، أحمد . متن اللغة . بيروت : دار مكتبة الحياة ، 1960م .

31- الزركلي ، خير الدين . الأعلام . ط5 . بيروت : دار القلم للملايين ، 1980م .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

32- سليمان نوار ، عبد العزيز . الشعوب الإسلامية : الأتراك ، العثمانيون ، الفرس ، مسلمو الهند . بيروت : دار النهضة العربية ، 1973م .

33- شبنغلر ، اسوالد . تدهور الحضارة الغربية . ترجمة : أحمد الشيباني . بيروت : دار مكتبة الحياة . د. ت .

34- شعلان ، الصاوي ومحمد حسن الأعظمي . الأعلام الخمسة للشعر الإسلامي . بيروت : مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر ، 1402هـ / 1982م .

35- الشنتناوي ، أحمد . ابراهيم زكي خورشيد ، عبد الحميد يونس . دائرة المعارف الإسلامية . بيروت : دار المعرفة ، د. ت .

36- صليبا ، جميل . المعجم الفلسفي . بيروت : دار الكتاب اللبناني ، 1982م .

37- طالبي ، عمار . آراء أبي بكر بن العربي الكلامية . ط2 . الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، 1982م .

38- عبد الجبار ، القاضي . فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة . تحقيق : فؤاد سيد . الدار التونيسية للنشر ، 1974م .

39- عبد الظاهر ، حسن عيسى . القاديانية ، نشأتها وتطورها . ط3 . الكويت : دار القلم ، 1401هـ

40- عبده يماني ، محمد . البابية . ط1 . جدة : دار القبلة للثقافة الإسلامية ، 1406هـ / 1986م .

41- عبده يماني ، محمد . حوار مع البهائيين . ط1 . جدة : دار القبلة للثقافة الإسلامية ، 1406هـ / 1986م .

42- عزام ، عبد الوهاب . محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره . لاهور : إقبال أكاديمي ، 1985م .

43- عودة أبو عاذرة ، عطية سليمان . مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث . بيروت : دار الحداثة ، 1985م

44- الفارابي ، أبو نصر . آراء أهل المدينة الفاضلة . تحقيق : ألبير نصري نادر . ط5 . بيروت : دار المشرق ، 1985م .

45- فخري ، ماجد . تاريخ الفلسفة الإسلامية . ترجمة . كمال اليازجي . الدار المتحدة للنشر ، 1974م .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

46- فهمي زيدان ، محمود . من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية . بيروت : دار النهضة العربية ، 1982م .

47- فيليب فرانك . فلسفة العلم ، أو الصلة بين العلم والفلسفة . ترجمة : علي علي ناصف . ط1 . بيروت : المؤسسة العربية للنشر والتوزيع ، 1983م .

48- القادياني ، مرزا غلام أحمد . فلسفة الأصول الإسلامية أو الخطيب الجليل . تعريب : سيد زين العابدين ولي الله شاه . دمشق : مطابع ابن زيدون ، 1957م .

49- قطب ، سيد . في ظلال القرآن . ط11 . بيروت : دار الشرق ، 1405م / 1985م .

50- الكتاني ، محمد . محمد إقبال مفكرا إسلاميا . ط1 . الدار البيضاء : دار الثقافة ، 1978م .

51- كمال جعفر ، محمد . في الفلسفة الاسلامية ، دراسة ونصوص . ط1 . الكويت : مكتبة الفلاح ، 1407هـ / 1986م .

52- محمد إقبال . تجديد التفكير الديني في الإسلام . ترجمة : عباس محمود . بيروت : دار آسيا ، 1985م .

53- محمد إقبال . ما وراء الطبيعة في بلاد فارس . ترجمة : حسين مجيب المصري . مكتبة الأنجلو المصرية . د ت .

54- محمد إقبال . الأسرار والرموز . ترجمة : عبد الوهاب عزام . القاهرة : دار المعارف ، 1955م .

55- محمد إقبال . رسالة الخلود . ترجمة : محمد السعيد جمال الدين . القاهرة : مؤسسة سجل العرب ، 1974م .

56- محمد إقبال . أرمغان حجاز . ترجمة : سمير عبد الحميد ابراهيم . ط1 . لاهور : المكتبة العلمية ، 1396هـ / 1976م .

57- محمد إقبال . ماذا نصنع يا أمم الشرق . ترجمة : محمد أحمد غازي والصاوي شعلان . ط1 . دمشق : دار الفكر ، 1408هـ / 1988م .

58- محمود ، عبد الحليم . التفكير الفلسفي في الإسلام . ط1 . بيروت : دار الكتاب اللبناني ، 1974م .

59- محمود ، عبد القادر . دراسات في الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية . القا هرة : دار الفكر العربي . 1978م .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

60- مدكور ، ابراهيم . في الفسلفة الإسلامية . منهج وتطبيقه . ط3 . القاهرة : دار المعرفة ، 1983م

61- مري ، بنيلوبي . العبقرية . ترجمة : محمد عبد الواحد محمد . الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، 1416هـ / 1996م .

62- معوض ، أحمد . محمد إقبال حياته وآثاره . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1980م .

63- المقدسي ، يوسف بن يحي . عقد الدرر في أخبار المنتظر . تحقيق : عبد الفتاح محمز الحلو . ط1 . القاهرة : مكتبة عالم الفكر ، 1399هـ / 1971م .

64- المودودي ، أبو الأعلى . واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم . باتنة : دار الشهاب . د.ت .

65- المودودي ، أبو الأعلى . ماهي القاديانية ؟ . ط2 . الكويت : دار القلم ، 1982م .

66- الميداني ، عبد الرحمن حسن حبنكة . العقيدة الإسلامية وأسسها . ط5 . دمشق : دار القلم ، 1408هـ / 1988م .

67- النجار ، عبد المجيد . المهدي بن تومرت . ط1 . بيروت : دار الغرب الإسلامي ، 1403هـ / 1983م .

68- النجار ، عبد المجيد . العقل والسلوك في البنية الإسلامية . تونس : مطبعة الجنوب ، 1400هـ / 1980م .

69- الندوي ، أبو الحسن علي الحسنى . الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية . الكويت : دار القلم ، 1405هـ / 1985م .

70- الندوي ، أبو الحسن علي الحسني . رجال الفكر والدعوة في الاسلام . ط7 . الكويت : دار القلم ، 1405هـ / 1985م .

71- الندوي ، أبو الحسن علي الحسني . روائع إقبال . باتنة : دار الشهاب ، 1986م .

72- الندوي ، أبو الحسن علي الحسني . القادياني والقاديانية . ط5 . الدار السعودية للنشر والتوزيع ، 1403هـ / 1983م .

73- النشار ، علي سامي . نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . ط7 . القاهرة : دار المعارف ، 1977م .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

74- النشار ، علي سامي . مناهج البحث عند مفكري الإسلام . ط3 . بيروت : دار النهضة العربية ، 1404هـ / 1984م .

75- النمر ، عبد المنعم . كفاح المسلمين في تحرير الهند . ط01 ، القاهرة : مكتبة وهبة ، 1384هـ / 1964م .

76- هلال ، محمد غنيمي . مختارات من الشعر الفارسي . القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر ، 1384هـ / 1985م .

77- هنري كوربان . تاريخ الفلسفة الاسلامية . ترجمة : نصير مروة وحسن قبيبي . ط3 . بيروت : منشورات عويدات ، 1973م .

78- Louis Massignon. Akhbar Al Hallaj. Librairie Phi. Paris 1975.

الدوريات

1- مجلة الرسالة . عدد 117 . السنة الثالثة ، 1935م . المجلد الثاني .

2- مجلة الرسالة . عدد 122 . السنة الثالثة ، 1935م . المجلد الثاني .

3- مجلة المجلة . عدد 41 . السنة الرابعة .

4- مجلة فكر وفن . عدد 32 ، 1979م .

5- مجلة الموافقات . تصدر عن المعهد العالي لأصول الدين . عدد 03 . الجزائر . جوان 1994م .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآية	رقمها	الصفحة
البقرة		
وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ...	30	100
وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي ...	186	34
آل عمران		
إني متوفيك ورافعك إلي ومطهرك ...	54	08
الأنعام		
لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ...	103	75
الأعراف		
ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش ...	10	101
ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة ...	19	100
فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري عنهما من سوءاتهما ...	20	100
وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين ...	21	100
فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة ...	22	100
ولكل أمة أجل ...	34	45
يونس		
قل من يرزقكم من السماء والأرض ...	31	75
هود		
وأما الذين سعدوا ففي الجنة ...	108	135
فلو لا كان من القرون من قبلكم أولو بقية ...	116	44
وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون ...	117	44
الرعد		
وعنده أم الكتاب ...	39	92 ، 52
ابراهيم		
وذكرهم بأيام الله ...	05	45
الحجر		
ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون ...	26	99
والجان خلقناه من قبل من نار السموم ...	27	99

جمعية الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآية	رقمها	الصفحة
وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين ...	28	99
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي ...	29	99
لا يمسهم فيها نصب وما هم منها بمخرجين ...	48	101
مريم		
إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا ...	93	129
لقد أحصاهم وعدهم عدا ...	94	129
وكلهم ءاتيه يوم القيامة فردا ...	95	129
طه		
فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم ...	120	103
فأكلا منها فبدت لهما سوءاتها وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة	121	103
أفلم يهد لهم كم اهلكنا قبلهم من القرون يمشون ...	128	44
الأنبياء		
لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ...	22	75
الحج		
وما أرسلنا قبلك من رسول إلا إذا تمنى ألقى الشيطان ...	52	53
المومنون		
حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب أرجعون ...	99	129
لعلي أعمل صالحا فيما تركت كلا إنها كلمة ...	100	129
النور		
الله نور السموات والأرض مثل نوره ...	35	20 ، 51 ، 88
وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم ...	55	43
الروم		
ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم ...	22	86
لقمان		
ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم	20	38
السجدة		
ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم ...	06	99
الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ...	07	99

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآية	رقمها	الصفحة
ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ...	08	99
ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار ...	09	99 . 55 . 33
أو لم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعا ...	27	86
الأحزاب		
إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال ...	72	52
فاطر		
ولن تجد لسنة الله تحويلا ...	43	39
الزمر		
ونفخ في الصور فصعق ...	68	130
قيل ادخلوا أبواب جهنم ...	72	135
وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة ...	73	135
غافر		
وقال ربكم ادعوني أستجب لكم ...	60	34
فصلت		
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ...	53	28
الشورى		
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ...	11	94
وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا ...	51	53
ق		
ءذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد ...	03	131
قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ ...	04	131
إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب ...	37	33
الذاريات		
وفي الأرض آيات للموقنين ...	20	41 . 29
وفي أنفسكم أفلا تبصرون ...	21	41 . 29
الطور		
يتنازعون فيها كأسا لا لغو فيها ولا تأثيم ...	23	101

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآية	رقمها	الصفحة
النجم		
والنجم إذا هوى ... لقد رأى من آيات ربه الكبرى ...	1 - 18	53
القمر		
إنا كل شيء خلقناه بقدر ...	49	52
وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر ...	50	90 ، 83
الرحمن		
كل يوم هو في شأن ...	29	132
الحديد		
وهو على كل شيء قدير ...	02	93
هو الأول والآخر والظاهر والباطن ...	03	91 ، 81 ، 54
التغابن		
والذين كفروا وكذبوا بآياتنا ...	10	135
الملك		
قل هو الذي أنشأكم وجعل لكم السمع والأبصار ...	23	31
النبأ		
لابثين فيها أحقابا ...	23	134
الغاشية		
أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ...	20-17	31
الهمزة		
نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة ...	07-06	134 ، 132
الإخلاص		
قل هو الله أحد .	01	87
الله الصمد .	02	87 ، 17
لم يلد ولم يولد .	03	88 ، 87 ، 17
ولم يكن له كفؤا أحد .	04	87

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث

الحديث	الصفحة
1- اللهم اهدني لما اختلف فيه من الحق .	55
2- صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة .	85
3- لا تسبوا الدهر .	18

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأعلام

أ

ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحليم تقي الدين 40

ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الإشبيلي 19 ، 45 ، 46 ، 47 ، 145

ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد 86 ، 130

ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي 80

ابن عربي ، محي الدين 20 ، 33

ابن العربي ، زبو بكر محمد بن عبد الله 147

أحمد الأحسائي 150 ، 152

أحمد خان 07 ، 08

آدم (عليه السام) 98 ، 99 ، 100 ، 101 ، 102
104 ، 105 ، 106

اد نجتون ، آرثر 54

أرسطو 26 ، 36 ، 54 ، 58 ، 117

أفلاطون 26 ، 27 ، 36

إمام ببي 10

انشتاين ، ألبرت 54 ، 81

أوغست كونت 105 ، 146

الأفغاني ، جمال الدين 06 ، 07

الألوسي ، شهاب الدين محمود 134

ب

باركلي ، جورج 81

برغسون ، هنري لويس 20 ، 35 ، 68 ، 84

بطليموس ، كلوديوس 54

البسطامي ، طيفور بن عيسى بن سروشان 123

ت

تيبو (الأمير) 02

توماس ، آرنولد 12 ، 20

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جـ

الجهم ، بن صفوان 134

الجيلي ، عبد الكريم 20 ، 114

حـ

حاجي ، كاظم 150

حالي ، خواجه ألطاف حسين 07

الحسين بن الصباح 26

الحسن البصري 118 ، 119

حسين محيب المصري 22

الحلاج ، الحسين بن منصور 20 ، 63 ، 64 ، 114 ، 123 ، 125

حواء 98 ، 100

خـ

خالد بن الوليد 125

د

دانتي ، ألباري 21

الدهلوي ، شاه ولي الله 02

دواني ، جلال الدين 89

ديكارت ، رينيه 80

ر

الرومي ، جلال الدين 19 ، 21

رويس ، جوشيا 89

ز

زرادشت 17

س

سراج الدولة (الأمير) 02

السرهندي ، أحمد 02

سقراط 25 ، 36

سيد قطب 141

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ش

شبلي النعماني 07 ، 08

شبنغلر ، أسوالد 145 ، 148

شكسبير ، وليم 21

شوبنهور ، آرثر 17

الشيرازي ، حافظ 26

الشيرازي ، صدر الدين 152

الشيرازي ، محمد علي (الباب) 152

ط

الطبري ، محمد بن جرير أبو جعفر 44

ع

عالمكير ، محي الدين أورنكزيب 02

عباس محمود 22

عبد الكريم الخطيب 147

العراقي ، فخر الدين 41 ، 89

علي بخش 13

علي بن أبي طالب 47 ، 143

علي سامي النشار 60

غ

الغزالي ، أبو حامد 17 ، 32 ، 40 ، 119

غوته ، يوهانس فولفغانغ 21 ، 71

ف

الفارابي ، أبو نصر 80 ، 140

فارنال 88

ق

القادياني ، مرزا غلام أحمد 149 ، 154

ك

كاظم الرشتي 152

كانط ، إيمانويل 17 ، 32 ، 81

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

م

المازندراني ، حسين علي 150

مالك بن نبي 73

محمد البهي 152

محمد بن القاسم الثقفي 02

محمد عبده 105 ، 141 ، 142

محمد عطا 12

محمد علي جناح 15

محمد نور 10

محمد السعيد جمال الدين 152

محمود بن سبكتكين 02

مرزا داغ 12

مسعود بن محمود 02

المسعودي 44 ، 47

المسيح ، عيسى بن مريم (عليه السلام) 144 ، 145 ، 147 ، 148

معبد الجهني 118

المهدي المنتظر 145 ، 146 ، 147 ، 151

المودودي 15 ، 147 ، 155

المونكري 08

مير حسن 12

ن

نيتشه ، فريديريك 70 ، 71 ، 114

نيوتن ، اسحاق 54

هـ

هويتهد ، ألفردكورث 55

و

الوليد بن عبد الملك 02

ي

يوحنا (القدس) 144

يونج ، كارل توستاف 42

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

الفصل الأول : إقبال ، موطنه ، مولده ، نشأته وثقافته

تمهيد 02

المبحث الأول : حالة الهند في النصف الثاني من القرن التاسع عشر 02

أولا : الحالة السياسية 05

ثانيا : الحالة الإجتماعية 05

ثالثا : الحالة الفكرية 06

رابعا : الحالة الدينية 08

المبحث الثاني : حياة محمد إقبال

نسبه وميلاده 10

دور أبيه في تربيته 10

دور والدته في تربيته 11

تعليمه 12

سفره إلى أوربا 12

عودته إلى بلاده ونشاطه العلمي والسياسي 13

مرضه ووفاته 16

المبحث الثالث : ثقافته و آثاره 17

أولا : مصادر ثقافته 17

1- المصدر الإسلامي 17

2- المصدر الغربي 20

ثانيا : آثاره 21

الفصل الثاني : المعرفة

تمهيد 24

المبحث الأول : منهج المعرفة 25

أولا : موقف إقبال من مناهج المعرفة في الثقافات القديمة وامتداداتها عند المسلمين 25

ثانيا : موقفه من منهج المعرفة في الثقافة الغربية الحديثة 27

ثالثا : المنهج البديل 28

1- التجربة العلمية 28

2- التجربة الدينية 29

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني : وسائل المعرفة 31
أولا : الحس 31
ثانيا : العقل 31
ثالثا : الذوق 33
المبحث الثالث : مصادر المعرفة 37
أولا : الطبيعة 37
ثانيا : النفس 40
ثالثا : التاريخ 43
الفصل الثالث : منهج محمد إقبال في تناول مسائل العقيدة الإسلامية
تمهيد 49
المبحث الأول : معالم منهجه 51
أولا : النص 51
ثانيا : العقل 55
1- موقفه من علم الكلام 57
2- موقفه من الفلسفة الإسلامية 58
ثالثا : التجربة الدينية 61
1- مبررات الأخذ بالتجربة (الدينية) الصوفية 61
2- إقبال والتراث الصوفي 62
3- التجربة الدينية التي يريدها إقبال 64
رابعا : الاستئناس بالفكر الغربي 66
المبحث الثاني : خصائص منهجه 70
أولا : الإنتقاء 70
ثانيا : التكامل 71
ثالثا : التوازن 72
الفصل الرابع : الله
تمهيد 75
المبحث الأول : وجود الله 78
أولا : أدلة الوجود الإلهي 78
1- الدليل الكوني 78
2- الدليل الغائي 79
3- الدليل الوجودي 80

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثانيا : الطريق السليم لإثبات الوجود الإلهي 81
المبحث الثاني : الصفات الإلهية 87
أولا : الوحدانية 87
ثانيا : الخلق 89
ثالثا : القدم 91
رابعا : العلم 92
خامسا : القدرة 93
سادسا : السمع والبصر 94
الفصل الخامس : الإنسان
تمهيد 96
المبحث الأول : بداية الوجود الإنساني 97
1- قصة الخلق في سفر التكوين 98
2- قصة الخلق في القرآن الكريم 99
3- مغزى قصة الخلق عند إقبال 102
المبحث الثاني : خلافة الإنسان 107
1- مسلم هذا العصر كما يراه إقبال 107
2- صورة المسلم الحق في نظر إقبال 109
3- الطريق إلى الخلافة 111
المبحث الثالث : الفعل الإنساني 115
أولا : شيوع القول بالقدر في العالم الإسلامي وموقف إقبال منه 116
ثانيا : أسباب شيوع الفهم السيء للقدر 117
1- السبب الفلسفي 117
2- السبب السياسي 118
3- خمود الدفعة الحيوية في نفوس المسلمين 119
ثالثا : الفهم البديل لمعنى القدر 120
1- إرادة الله وإرادة الإنسان 120
2- الذات والحرية 122
3- أثر الإيمان بالقدر في حياة المسلم 124
المبحث الرابع : مصير الإنسان 128
أولا : أسس تناول إقبال للمصير 129
ثانيا : مراحل اليوم الآخر عند إقبال 130

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل السادس : النبوة 138
تمهيد 139
المبحث الأول : طبيعة النبوة ودلالة ختمها 139
أولا : طبيعة النبوة 142
ثانيا : قيمة ختم النبوة 142
1- فسح المجال للعقل الإستدلالي 143
2- تكريم النوع الإنساني 144
3- القضاء على فكرة المخلص 149
المبحث الثاني : موقف إقبال من مدعي النبوة 150
أولا : البابية 154
ثانيا : القاديانية 157
الخاتمة 161
فهرس المصادر والمراجع 167
فهرس الآيات القرآنية 171
فهرس الأحاديث النبوية 172
فهرس الأعلام 176
فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية