

25 يونيو 2016 |

بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

فلسفة الثقاف في مقارنة النص الغربي وأفاق التجديد عند محمد إقبال



إسماعيل نقاز
باحث جزائري

مهمن بلا حدود
Mominoun Without 3 orders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

يتوجه النظر في مقاربة النص الغربي في فلسفة التثاقف عند محمد إقبال في إطار المرجعية الأساسية في تجديد الفكر الديني والفكر الإنساني على وجه العموم.

لقد احتل النص الغربي في فكر إقبال مكاناً ومصدراً لا يمكن أن يكون في مقام هامشي أو ثانوي، ذلك أنّ خبرته بالفكر الغربي في مختلف الأصعدة الفلسفية والسياسية والاقتصادية هي التي مكنته بعد ذلك من توظيف النص الغربي إن استدلالاً ومعاوضة أو نقداً وتقويضاً.

استلهم محمد إقبال معالم حركية التجديد وآفاق النشود الحضاري عن طريق فلسفة التكامل المعرفي التي يستصحب من خلالها مختلف المنجزات الإنسانية العربية الإسلامية والغربية، وعلى هذا الأساس توجه النظر التصوري في منافذ التجديد، وإعادة تشكل الفكر الإسلامي، والحفر في مضامين الإقلاع الحضاري.

إنّ قراءة إقبال للفكر الإنساني عموماً والفكر الغربي على وجه الخصوص، مكنته من استلهم منابع الإنجاز الحضاري، والوقوف على مهاول التيه الغربي، خاصة في نظريته الروحية التي جعلها أسس العلمية الإقلاعية في حركية التجديد المنشود، فالفراغ الروحي في الفكر الغربي يُعدّ تجربة خصبة في استلهم المنطلقات القرآنية، كونها بديلاً عن الفقر الروحي الذي تعيشه المجتمعات الغربية، إضافة إلى أنّ موارد الشهود الحضاري في ازدهار المدينة وعلوم المادة لدى الغرب إنّما هو وليد العلوم الإنسانية التي أهلت الإنسان إلى إحكام أبجديات الحضارة واستلهم المنجز العلمي من قوانينها وسننها.

فنحن أمام نظرية مقارنة في فلسفة التثاقف لدى إقبال، وهو يحمل همّاً أساسياً يتمثل في تجديد الفكر الإسلامي، واستلهم الروح الحضارية والريادية لدى شعوبه.

تمهيد:

يتوجه النظر في مقاربة النص الغربي في فلسفة التثاقف عند محمد إقبال في إطار المرجعية الأساسية في تجديد الفكر الديني والفكر الإنساني على وجه العموم.

لقد احتل النص الغربي في فكر إقبال مكاناً ومصدراً لا يمكن أن يكون في مقام هامشي أو ثانوي، ذلك أنّ خبرته بالفكر الغربي في مختلف الأصعدة الفلسفية والسياسية والاقتصادية هي التي مكنته بعد ذلك من توظيف النص الغربي إن استدلالاً ومعاوضة أو نقداً وتقويضاً.

استلهم محمد إقبال معالم حركية التجديد وآفاق النشود الحضاري عن طريق فلسفة التكامل المعرفي التي يستصحب من خلالها مختلف المنجزات الإنسانية العربية الإسلامية والغربية، وعلى هذا الأساس توجه النظر التصوري في منافذ التجديد، وإعادة تشكل الفكر الإسلامي، والحفر في مضامين الإقلاع الحضاري.

إنّ قراءة إقبال للفكر الإنساني عموماً والفكر الغربي على وجه الخصوص، مكنته من استلهاً منابع الإنجاز الحضاري، والوقوف على مهاول التيه الغربي، خاصة في نظريته الروحية التي جعلها أسس العلمية الإقلاعية في حركية التجديد المنشود، فالفراغ الروحي في الفكر الغربي يُعدّ تجربة خصبة في استلهاً المنطلقات القرآنية، كونها بديلاً عن الفقر الروحي الذي تعيشه المجتمعات الغربية، إضافة إلى أنّ موارد الشهود الحضاري في ازدهار المدينة وعلوم المادة لدى الغرب إنّما هو وليد العلوم الإنسانية التي أهلت الإنسان إلى إحكام أبجديات الحضارة واستلهاً المنجز العلمي من قوانينها وسننها.

يقف محمد إقبال في مقاربتة للنص الغربي أمام مفارقة جلية بين غياب الروح وحضور المادة. وهذا يُعدّ أهم إشكال نتطلع إلى فك رموزه في فلسفة إقبال.

إضافة إلى منهجيات النظر الفكرية والفلسفية، وأدوات النظر المقاربية التي وظفها في معين النص الغربي إن استفادة أو تقويضاً ونقداً.

فحن أمام نظرية مقاربية في فلسفة التثاقف لدى إقبال، وهو يحمل همّاً أساسياً يتمثل في تجديد الفكر الإسلامي، واستلهاً الروح الحضارية والريادية لدى شعوبه.

إنّ فلسفة التجديد للتفكير الديني عند إقبال تنطلق أساساً من التأكيد على محوريات التفكير الإسلامي في المنظومة الإنسانية، فالإسلام كما يقول إقبال هو لحظة التغيير الجذري للنظام المعرفي الإنساني، بعد أن كانت هذه المنظومة تنهوى في الفكر اليوناني، القرن السادس للميلاد هو فجر طلعت فيه شمس جديدة للبشرية لم تعدها من قبل، على الأقل في الفترة اليونانية، شمس حملت في طياتها أنواراً جديدة في التفكير

الإنساني، إنّه التوجه نحو الحياة والإنسان، انطلاقاً من قوله تعالى: «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد» (فصلت: ٥٣)، لقد كان التفكير الإنساني قبل الإسلام متوجهاً نحو التجريد والتأمل الفلسفي الميتافيزيقي الذي تغذى بعيون الخرافة والأسطورة، وسقط في أحوال الوثنية والدجل، فانعكست كل هذه الأحوال على السلوك البشري، فكانت شبكة العلاقات الاجتماعية للمجتمع الإنساني ملوثة ببرائث الطغيان والاستغلال والدمار.

لذلك لا يقيم إقبال في نظريته المقاربية أيّ تجانس بين التفكير الإسلامي والفكر اليوناني، لأنّ عناوين القطيعة تعبر عنها المقاصد القرآنية الكبرى. فالتجلي الديني المقاربي لدى إقبال إنّما يكمن في الفكر الغربي الحديث، لأنّ إمكانية التجانس قائمة، ذلك أنّ الفكر الغربي ما هو إلا ترجمة حيّة لمختلف المناهج التي كانت جوهر النظام المعرفي التي أحدث بها الإسلام انقلاباً عميقاً، وإبداعاً جديداً في القرن السادس للميلاد. على أنقاض الانتحار الحتمي الذي وقعت فيه فلسفة روما.

وهنا تتجلى الحاسة النقدية التجديدية لدى إقبال في الجمع بين مآلات التفكير الإسلامي في القرون الخمسة الأخيرة وإمكانية الاستئناف الحضاري بالانقلاب على هذه المآلات، وبين فرض المقاربة المعرفية بين التفكير الديني وأبجديات الفكر الغربي الحديث، إفادة واستفادة، إضافة ونقداً.

لقد صدق حسن الزيات عندما حقق كلامه في التجديد الفكري والحضاري لدى إقبال، بقوله: «...فإذا كان حسان شاعر الرسول، فإنّ إقبالاً شاعر الرسالة، وإذا كان لحسان من نازعه شرف الدفاع عن المحمدية، وشتان بين من يمجد الداعي الأكبر عن عصبية، ومن يمجد الدعوة الكبرى عن عقيدة، وإذا كان في الشعراء الصوفيين من عطر مجالس الذكر بفضائل الإسلام، وشمائل النبوة، فليس فيهم من بلغ مبلغ إقبال في فقه الشريعة، وعلم الحقيقة، والتأمل الفلسفي في كتاب الله، والنظر العلمي في كلام الرسول، والجمع بين قديم وجديد الغرب في قوة تمييز، وسلامة فهم، وصحة حكم...»¹.

تأتي هذه الورقة لنتصحب فيها النظر في الإجابة عن هذه التساؤلات والإشكالات المتعددة في مضامين الفكر الإقبالي، من خلال مفردات البحث التالية:

1. المنطلقات الفكرية للتجديد الحضاري.

1.1. الاتجاه التوظيفي لكبريات المقاصد القرآنية.

2.1. الاتجاه المقاربي للفكر الغربي.

1- حسن الزيات، أحمد، تحية لذكرى إقبال، من مقال له ضمن كتاب "إقبال العرب على دراسات إقبال"، ص 27

2. استراتيجية المقاربة الفكرية للنص الغربي وحركة التداول الإسلامي.

1.2. مفهوم المقاربة ومنهجية التجديد.

2.2. تجليات المقاربة الفكرية واستلهام الشهود الحضاري.

3. نتائج الدراسة.

1. المنطلقات الفكرية للتجديد الحضاري:

إن الناظر الحصيف للمراجعة الفكرية العميقة لدى إقبال في تجديد التفكير الديني، يجد أنها تصبّ في اتجاهين اثنين: الأول: هو الاتجاه التوظيفي لكبريات المقاصد القرآنية المغيبة.

الاتجاه الثاني: مقارنة نقدية للفكر الغربي، وكيفية صياغة معرفة إنسانية، وفكر عالمي مزيج بين المقومات الحضارية للفكر الإسلامي ومنجزات الفكر الغربي الحديث، بعد عملية التخلية والتولية لكلا الحقلين المعرفيين، وتصحيح المفاهيم المشوهة للشهود الحضاري.

لا يمكن أن نتصور الفلسفة التجديدية لدى إقبال دون استصحاب هذين التوجهين معاً، لأنّ المجال الذي تحرك فيه إقبال لم يكن أحادياً، أي لم يكن مشروعه التجديدي إقصائياً لأيّ توجه، وهذا ربما هو الذي يعطيه كثيراً من الفرادة والتميز على الكثير من رواد النهضة على الأقل في عصره، فهو لم يكن يسبح في حركة التداول الإسلامي فحسب، بل كان حاذقاً للفكر الغربي بمختلف مجالاته ومدارسه، فالثقافة العالمية المزدوجة لدى إقبال هي التي أهلتها فيما بعد ليكون بالفعل مفكراً تجديدياً من الطراز العالي، فقد اجتمع فيه ما تفرق في غيره، فكثير من رواد النهضة في عصره وقفوا من الفكر الغربي موقفاً سلبياً لا يتعدى التعبير عن جفافه الروحي فقط، دون الولوج إلى المقومات الإحيائية التي دفعته إلى كسب المدنية على الأقل.

وكثير منهم أيضاً وقف من الفكر الإسلامي موقفاً عدائياً، حيث قام بإقصاء الموروث الديني، والانبهار بالفكر الغربي والاكتفاء به، فأوقعهم في التبعية المقيتة، أي العمى الفكري الإقصائي.

فالمؤهلات الفكرية المزدوجة لدى إقبال هي التي مكنته من أن يستلهم فلسفة إحيائية تجديدية في وسط الظلمات التي ينسجها كل حقل معرفي (الفكر الإسلامي/ الفكر الغربي)، فكيف استطاع أن يخترق أسوار هذه الأبنية المظلمة؟ ليخرج من وسطها أشعة النور جراء زخم الظلام الحالك، لتغدو بعد ذلك وقوداً حقيقياً وملاذاً آمناً لتدارك الإقلاع الحضاري للمجتمع الإنساني؟

أعطى إقبال لمفهوم التجديد بُعداً إنسانياً يحتوي الحقل المعرفي الإسلامي والغربي على حد سواء، فقد كان يتطلع إلى المجتمع الإنساني الذي تنصهر فيه كل مقوماته الحضارية على اختلافها وتعددتها، وهذه فسحة قرآنية يقتضيها الدين في كبريات مقاصده، كونه يتوجه نحو الإنسانية والعولمية، وهذا ما تنطق به مختلف الآيات القرآنية، كقوله تعالى: «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ» (آل عمران: ٩٦). وقوله أيضاً: «وَأُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهِمَ آتَيْنَاهُمُ الْإِسْلَامَ وَبِئْسَ الْأُمَّةَ الْكَافِرِينَ» (البقرة: ١٢٩). وقوله: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (الأنبياء: ١٠٧)، وقوله: «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (الفرقان: ١).

لذلك تجاوز محمد إقبال مفاهيم التجديد والإصلاح التي تقتصر على حقل معرفي أو تخصص بعينه، فكانت فلسفته التجديدية وفق هذا التحدي الذي رفعه، حيث «كانت الإضافة التي ميزت خطاب التجديد هي إكسابه دلالة تفصله نهائياً عن مفاهيم سائدين كثيراً ما اعتبروا مرادفين له: الاجتهاد والإصلاح. أهمية التجديد عند إقبال كامنة من جهة أولى في الدائرة التي رسمها له، والتي تتجاوز المجال الفقهي الذي ينكب عليه المجتهد، والمجال المؤسسي السياسي الذي اعتنت به المدرسة الإصلاحية، ما اقتضاه مجال التجديد عند إقبال تمثل في مراجعات فكرية وعقدية أعادت النظر في مسائل كبرى كالوحي والنبوءة والدين والزمان والمعرفة والإنسان. من جهة أخرى كان التجديد عنده ممنهجاً بطريقة يعسر اعتبارها مقطوعة عن جذورها الإسلامية، رغم أن ههما الأساسيين بقي في الإجابة عن متطلبات الفكر، وكشوفات المعرفة الإنسانية في لحظتها الحديثة، من ثم كان التجديد أفقاً مغايراً أثراه التفاعل مع الآخر، لكن غايته كانت تحفيز المسلم على الوعي بذاته»².

إن الناظر لفلسفة التجديد الحضاري لدى إقبال يجد أن الفسحة الفكرية التي عاش فيها تساق النظام المعرفي المتغير لدى الفكر الغربي، عن طريق التأسيس لمفاهيم النهضة والإصلاح الحضاري. يأتي إقبال في قلب الهبة العربية والإسلامية في استثمار مفاهيم الإصلاح، والخروج من أنفاق التخلف المظلمة، لذا نجده يقترب كثيراً من رواد الإصلاح الأوائل، جمال الدين الأفغاني، وجلال الدين الرومي، ومحمد عبده... إلخ، فالمخيال المعرفي لدى إقبال لم يخرج عن جدلية الانعتاق/ والتحضر التي أصبحت هاجساً وراهنياً حقيقياً في الفترة التي عاش فيها. فالصورة العامة للظروف الفكرية التي عاشها مفكرو العرب والمسلمين ولدت لدى محمد إقبال دفقاً فكرياً لا يكاد يخرج عن المفاهيم الحضارية التي باتت أسس الإشكالية التي تعيشها معوقات النهضة العربية والإسلامية.

2- النيفر أحميده، الإنسانية وحادثة القراءة القرآنية من إقبال إلى طه عبد الرحمن، <http://altasamoh.net>

فمفهوم التجديد الحضاري لدى إقبال يتمحور في الوقوف على الأسباب النفسية والاجتماعية التي كرسّت لديمومة التخلف في المجتمعات الإسلامية، والوقوف على هذه الأسباب يقتضي استنطاق الذاكرة الثقافية، والمقومات الحضارية العميقة التي استند عليها إنسان القرون المزهرة من التاريخ الإسلامي، فالفكر الإسلامي بحمولته الإبداعية النوعية والكمية يُعد في نظر إقبال المرجع الأساسي في توظيف مفاهيم التجديد الحضاري، يحدد زكي الميلاد هذه المفاهيم بقوله: «إنّ التجديد في الفكر الإسلامي لا يمكن أن يتحقق بدون إعادة قراءة التراث من جديد، وبمنهج العقل النقدي، وعلى أساس فلسفة التواصل وليس الانقطاع، وبخلفية الهضم والاستيعاب، وسعيًا نحو التجاوز والإبداع. كما لا معنى للتجديد، إذا لم يبدع الفكر الإسلامي معاصرته وحدائته في إطار شروطه التاريخية والثقافية، ويبرهن على قدرته في مواكبة العصر، والانخراط في تجربة الحداثة العالمية، والمشاركة في إنتاج المعرفة الإنسانية».³

في إطار هذه الموجة الحضارية العامة لدى رواد النهضة الحديثة، يبرز محمد إقبال بفلسفة التجديد الحضاري من خلال كتابه العميق «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، ليعطي نفساً جديداً وعميقاً في منظومة التجديد التي طرحها مختلف المفكرين في عصره ومن بعده.

من خلال عنوان المشروع الذي دَبَّج به إقبال مفاتيح التجديد، نجد أنه عبّر عن مصطلح التجديد وليس الإصلاح، وهنا تتجلى النكتة التي تؤكد مفهوم مصطلح التجديد، على حد تأويل وقراءة محمد البهي، حيث علق على ذلك قائلاً: «فقد كان إقبال دقيقاً عندما عبر عن حركته الفكرية بإعادة التفكير الديني في الإسلام دون التعبير بالإصلاح الديني، لأنّ أية محاولة إنسانية تدور في محيط الإنسان لا تتعلق بتعديل مبادئه طالما أنّ مصدره القرآن له صفة الجزم والتأكيد والأبدية، وأية حركة إصلاحية في الإسلام بعد ذلك هي إذن في دائرة الفكر الإسلامي، وفي دائرة إلهام المسلمين لمبادئه».⁴ ويمكن إضافة قراءة أخرى وهي أنّ مفهوم الإصلاح ارتبط تحديداً بالفكر الغربي عن طريق الانعتاق من الكنسية، حيث سميت بحقبة الإصلاح الكنسي التي خاضها مارتن لوثر وغيره، فالتعبير بالتجديد يحررنا من تبعية المفهوم، وربما الإسقاط الحرفي الذي يوقننا في لوثة استراتيجية الإصلاح الكنسي المختلفة تماماً عن مفهوم التجديد لدى الفكر الإسلامي.

إضافة إلى ذلك فإنّ مصطلح التجديد هو مصطلح إسلامي بحت، انطلاقاً من حديث النبي: «إنّ الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد للأمة دينها».⁵ فهذا التحديد المصطلحي عند إقبال لديه قيمته المنهجية والمعرفية، فالمفاهيم لا بدّ أن تنتخب بعناية، وقد سقط بعض رواد النهضة والتغيير في التساوق

3- الميلاد زكي، تجديد الفكر الإسلامي ومنطق الاجتهاد، <http://www.annabaa.org>

4- البهي محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، بيروت، دار الفكر، ط6: 1973م، ص 434

5- أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، بيروت، المكتبة العصرية، دت، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، حديث رقم 2491، ج4، ص 109. الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط للقااهرة، دار الحرمين، باب من اسمه محمد، حديث رقم 6527، ج6، ص 323

بين مفهوم الإصلاح لدى الفكر الغربي، والتجديد لدى الفكر الإسلامي، والتطابق بينهما، فأدى ذلك الإسقاط إلى استراتيجية عرجاء تبتعد عن مقاصد التجديد الحضاري التي يبتغيها الإسلام.

فخبرة محمد إقبال بعيون مهمات الفكر الغربي والفكر الإسلامي على حد سواء هي التي أكسبته مناعة فكرية يستطيع من خلالها أن يفرّق بين الحمولة الغربية والإسلامية لمختلف المصطلحات والمفاهيم، بكونها المدخل المنهجي لأية عملية نقدية.

1.1. الاتجاه التوظيفي لكبريات المقاصد القرآنية:

لذا نجد أنّ إقبال ينطلق في تحديد مفاهيم التجديد من معين الفكر الإسلامي نفسه، عن طريق استلهام المقاصد القرآنية الكلية في إرادة الشهود الحضاري، لذلك ينطلق من الدين كأساس حقيقي بوصفه الرافد الأساس في أي عملية تجديدية في الفكر الإسلامي، فهو يبين أنّ الدين: «في أسمى مظاهره ليس عقيدة فحسب، أو كهنوتاً، أو شعيرة من الشعائر، هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصري إعداداً خلقياً يؤهله لتحمل التبعة العظمى التي لا بدّ أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث»⁶.

انطلاقاً من هذا التصور الحضاري لمفهوم الدين يحدّد إقبال فلسفة التجديد بكونها ترمي إلى ثلاثة مبادئ، كلها تصب في معين التجديد⁷:

1. تأويل الكون تأويلاً روحياً.

2. تحرير روح الفرد.

3. وضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية، وتوجيه تطور المجتمع الإسلامي على أسس روحية.

إنّ مرتكزات الاستلهام التجديدي لدى إقبال تقوم على أساس خبرته بالفكر الإنساني، وبالراهن المقيت الذي وصلت إليه الإنسانية عامّة والعالم الإسلامي على وجه الخصوص، فالفلسفة الروحية التي ينشدها في التجديد تتحدد بتوجه الفكر الإنساني إلى حتفه ودماره، بعد أن ابتعد عن المعاني الروحية التي يقدمها الدين، حيث «إنّ مثالية أوروبا لم تكن أبداً العوامل الحيّة المؤثرة في وجودها، ولهذا أنتجت ذاتاً ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح، وكلّ همها استغلال الفقير لصالح الغني، وصدقوني إنّ أوروبا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان»⁸.

6- إقبال محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، تح محمود عباس، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ط2، 1968م، ص 217

7- المرجع السابق، ص 217

8- المرجع السابق، ص 207

بالإضافة إلى ابتعاد كثير من سلوكات العالم الإسلامي عن المقاصد القرآنية في الشهود الحضاري، حيث عاش هذا العالم في القرون الخمسة الأخيرة غيبوبة حقيقية اندرست فيها معالم الدين، واستعيض عنها بسلوكات وثقافة رثة لا تمتّ للدين بأيّ صلة، فقد كان التوجه الروحي الصوفي السلبي توجهاً بعيداً عن معين الإسلام، فيعدّ من أهم ما حمل الأمة على السبات والاستقالة الفكرية والروحية، هذه الثقافة الروحية المستحدثة أورثت في المجتمعات المسلمة كلّ معاني الدعة والهروب من الواقع، والانصراف عن مقومات الشهود الحضاري، حيث: كانت نشأة التصوف الزهدي ونموه متأثرة في تطوره التدريجي بطابع غير إسلامي، وهو جانب نظري بحت، فكان مسؤولاً إلى حد كبير عن هذا الاتجاه، وقوى في شطره الديني البحث نوعاً من التمرد على تخرجات الفقهاء المتقدمين»⁹، لأنّ التصوف السنّي الصحيح يُعدّ طاقة روحية فياضة بكلّ حركية وحيوية وقوة، فالجانب الروحي في الدين هو الدفقة العظيمة التي تحدث في الإنسان كلّ جماليات الحياة والحضور الفكري، ولا علاقة له بالاستقالة الوظيفية للمسلم.

يركز إقبال على الجانب الروحي في عملية التجديد الحضاري، في كونه يُعدّ جوهر الحركة الإحيائية التي لا بدّ أن يخوضها المسلم في تحرير نفسه من وصمات اللوثة الفلسفية الانعزالية لأبجديات التصوف السلبي، ونهوضه مرّة أخرى لتطعيم الفكر الإنساني وإنقاذه من حتفه ودماره، بعد أن شلّ كلّ مقومات الدين.

تتجلى منهجية النظر الفكرية في طرح منظومة التجديد الديني لدى إقبال على ثنائية التخليّة والتخليّة، أي عملية الهدم والبناء، «أما عملية الهدم فتقوم على النقد، نقد الوضع العام للإنسانية وللعالم الإسلامي، ونقد الوضع الفكري القديم والحديث الذي شهدته الإنسانية بصفة عامة، والعالم الإسلامي بصفة خاصة، وأما عملية إعادة البناء فتقوم على عملية دفع المسلم إلى إدراك ذاته ومحيطه ورسالته في التاريخ، وفهم العالم ومعرفة الله، وأن يتحرك في التاريخ فيغيّر حياته وفق ما تمليه التطورات والمستجدات في عصره، وعلى أسس روحية تكفل له توازن الحياة والاعتدال في السلوك»¹⁰، لأنّ الرؤية الفكرية في تحديد المساحات التي يتحرك فيها المجتمع الإنساني لا تخرج عن كونه يعاني جفافاً روحياً وانحرافاً حقيقياً عن عوامل الشهود الحضاري، سواء أكان ذلك في العالم الإسلامي أو العالم الغربي، فأزمة كلا العالمين لا تخرج عن هذه الحلقات المفقودة.

فالعالم الإسلامي في هذه القرون لم يعد مؤهلاً لاستلهاام المقاصد القرآنية سلوكاً في الحياة عن طريق الاستقالة الفكرية التي جعلته مشلولاً لا يحسن سوى ثقافة الانعزال والدعة، يشير محمد البهي إلى أنّ هذه الاستقالة تكمن في: «ابتعادهم عن المشاركة في السيطرة على الطبيعة والواقع، وفي القوة المادية

9- المرجع السابق، ص 173

10- بوبكر جيلالي، الإصلاح ونظرية الحضارة في فلسفة محمد إقبال، الجزائر، دار ابن طفيل، 2011م، ص 69

والاقتصادية، بجانب القوة الروحية الدافعة التي في الإسلام...، هناك الفهم الخاطئ من المسلمين للإسلام، نفذ إليهم بمخالطتهم لغيرهم، وتمكن منهم بسبب ركودهم وتوقفهم في تدبر معنى الإسلام»¹¹.

وفي هذا المقام نشير إلى أهم النقاط التي ارتكز عليها إقبال في إعادة توظيف المقاصد القرآنية العامة، وترجمتها في الحياة الإنسانية، ويُعدّ كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام القاعدة التي انطلقت منها هذه المقاصد ليزيدها بعد ذلك تعميماً وتعميقاً في مختلف كتبه وأشعاره.

جاءت طروحات إقبال التجديدية في عدة محاور كلها تبين فلسفة التفكير الإسلامي كما يعلنها القرآن المجيد، متمثلة في مقاصد القرآن والتصوف، مقاصد القرآن وروح الثقافة الإسلامية (العلم، التجربة، الواقع)، مقاصد القرآن ومبدأ الحركة في الإسلام (أصول التشريع والاجتهاد).

1.1.1. مقاصد القرآن والتصوف

ينطلق محمد إقبال في مقاربة التصوف، وكونه جوهر الحركة الدينامية لمقاصد القرآن المجيد، لذلك يتوجه نحو التفريق الحقيقي بين التصوف الإسلامي والتصوف غير الإسلامي، حيث إنّ الأول يقوم على مفاهيم التجديد والثورة والتحرر، بينما التصوف غير الإسلامي يدعو إلى الخمول والانعزال، وهو وريث الثقافة الهندوسية ومختلف المعتقدات الفارسية¹²، فالتصوف هو حياة الإنسان وتحقيق معاني العبودية الحقّة أمام الله، لأنّ مقاصد الاستخلاف التي ذكرها القرآن المجيد لا يمكن أن تتحقق إلا إذا كان هذا الإنسان مؤهلاً لحمل الأمانة وتحقيق الذات، قال تعالى: «وإلى ثمود أخاهم صالحاً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه إنّ ربّي قريب مجيب». (هود: ٦١)، فيأتي التصوف بوصفه طاقة روحية هو الملاذ الآمن لتحرير النفس من شهواتها. يفرق إقبال بين تصوف الفناء وبين تصوف الحضور والبقاء، فالتصوف الإسلامي هو تصوف البقاء والعمل والحركة، وهذا هو المراد القرآني في قوله تعالى: «قد أفلح من تزكى» (الأعلى: ١٤)، وهكذا يلتقي مفهوم التصوف مع فلسفة الذاتية التي استاق يبابيها من القرآن المجيد، فالذات البشرية لا يمكن أن تتحرر من أشكال العبودية المقيتة إلا إذا أعلنت حرباً على هذه الأغيار بعد التعلق بالله محبة وعشفاً، لذلك فهو يرى التصوف حرية وشهوداً للإنسانية.

فالقرآن يتوجه نحو إيقاظ شعور أسمى في النفس بالعلاقة بين الخالق والمخلوق، والرياضة الدينية مصدر للعلم الإلهي، والقلب نوع من علوم الباطن، وقد أدرك هذا المعنى ابن خلدون.¹³

11- البهي محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 427

12- إقبال محمد، الأسرار والرموز، ترجمة عبد الوهاب عزام، القاهرة، دار المعارف، 1956م، ص 17

13- إقبال محمد تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 22

فالفلسفة القرآنية متوجهة إلى الإنسان بعد تأهيله لتكوّن فيه علاقة متينة بين المعرفة الدينية وقوامها الروح وبين المعرفة الكونية وقوامها النظر في الكون.

وهذه المعاني كلها مشفوعة بالطاقة الروحية التي تشحنها المقاصد القرآنية في النفس البشرية، عن طريق العشق والحب، فإذا كان ديكارت قد قال: «أنا أفكر إذن أنا موجود»، فإنّ إقبال بناء على الفلسفة القرآنية يقول: «إنني عاشق فأنا إذن حي، إنّ صوت العشق ينادي فيّ إيمان أنّني موجود، وسيبقى العشق دواماً باستمرار معبراً عن الجوهر الحقيقي للروح».¹⁴

لذلك تعتبر التجربة الصوفية في السلوك والتأمل في نظر إقبال مورداً من موارد المعرفة، لا تنفصل انفصلاً كلياً عن الفكر، ذلك أنّ التجربة الصوفية من حيث: «هي سبيل إلى معرفة مجال حقيقي لا يقلّ في ذلك عن أي مجال آخر من مجالات التجربة الإنسانية، ولا يمكن تجاهله لمجرد كونه لا يرجع في نشأته إلى الإدراك الحسي».¹⁵

انطلاقاً من مفهوم القرآن للعبادة في المعرفة الصوفية، فإنّ إقبال يتخذ من ذلك شعاعاً روحياً عميقاً في بلوغ التزكية الروحية، فميدان العبادة أو الصلاة يعتبر مجالاً لالتقاء وتفاعل الجانب الروحي مع الجانب المعرفي، «أمّا العبادة في حالة الوعي الصوفي فهي في معظمها تتصل بالمعرفة. وهذه الناحية المعرفية هي التي سأحاول الكشف عن معنى الصلاة عن طريقها، ووجهة النظر هذه مبررة تمام التبرير بالنظر إلى الباعث الأصلي على العبادة».¹⁶

فالتوجه نحو تزكية النفس مطلب قرآني، وهو طريق نحو الربط بين المعرفة الروحية والمعرفة العقلية، أي أنّ التجربة الروحية ليست بمعزل عن التوجه العقلي، حيث يؤكد أنّ الصلاة هي أيضاً «تكملة ضرورية للنشاط العقلي لمن يتأمل في الطبيعة، وملاحظة الطبيعة ملاحظة علمية تجعلنا على اتصال وثيق بسلوك الحقيقة، فنشذ بذلك إدراكنا الباطني لشهود الحقيقة شهوداً أوفى وأعمق».¹⁷

فرؤيته للإنسان عن طريق التجربة الصوفية والروحية هي التي تحقق له إنسانيته، ووظيفته في الوجود بعد أن يتحرر من كلّ أشكال العبودية التي تستدعيه عبداً ذليلاً في فضاءاتها، لذلك يقول محمد قطب: «الإنسان في حس إقبال طاقة كونية ضخمة تتمثل فيها كلّ طاقات الوجود، إنّها قيس من الوجود، قيس من القدرة الخالقة، وذلك معنى أنّ الإنسان خليفة الله في الأرض، وهو بذلك أثنى ما في الوجود كله، وأقدر ما

14- إقبال محمد، الأسرار والرموز، ص 40

15- إقبال محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 110

16- المرجع السابق، ص 104

17- المرجع السابق، ص 106

في الوجود كله، وذلك حين يستمد من الله قوته، فهكذا خلقت الروح الإنسانية، أو النفس تستمد من قوة الأول والأبد، فتشرق وتشتعل وتصبح طاقة كونية مريدة فاعلة».¹⁸

إن نظرة إقبال الصوفية التي استمدها من المقاصد القرآنية تُعدّ انقلاباً حقيقياً على التوجهات الصوفية الإشرافية المستمدة من الفلسفات الهندوسية والمسيحية المغالية، حيث قامت على أساس الفناء والعزلة الاجتماعية، فإقبال كما يقول البهي: «يريد أن يحوّل الصوفية الإشرافية في الإسلام إلى زهد فجر الإسلام، فيبعد منها الفرار، وينحي منها الاتحاد بالله، ويريد أيضاً أن يحول الواقعية التي جعلت الإنسان سلطاناً على قوى الطبيعة لم يسبق عليه - ولكنها سجلت إيمانه هو بمصيره- إلى واقعية تصل الإنسان بأعماق وجوده، حتى لا يكون حبه للمال طاغياً يقتل كل ما فيه من نضال سام شيئاً فشيئاً، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة».¹⁹

2.1.1. مقاصد القرآن وروح الثقافة الإسلامية (العلم، التجربة، الواقع)

توجّه نظر إقبال في بيان فكرة التقدم والعلم نحو المنهج التجريبي الحسي الواقعي، حيث يعزو شمس الحضارة التي أشرقت في الغرب إلى ينباع الفكر الإسلامي القائمة على أساس المنهج الحسي والتجربة، لكنّ سبات الفكر الإسلامي بعد ذلك قروناً من الزمن، هو الذي جعل انتقال هذه المعاني إلى الفكر الغربي، فعلى حدّ تعبير إقبال، فتلك بضاعتنا رُدت إلينا²⁰، إنّما الخشية من الانبهار بالغرب الذي يشلّ تفكيرنا ويعيق التقدم.

فالفكر الإسلامي المسلح بالمقاصد القرآنية قد أحدث انقلاباً حقيقياً على الفلسفة اليونانية التي أعاققت الفكر في نظر إقبال، ويأسف إقبال توجه كثير من المفكرين الإسلاميين الذين غشت الفلسفة اليونانية على أبصارهم، وكانت حجرة عثرة أمام فهمهم العميق للمقاصد القرآنية: «إنّ الفلسفة اليونانية كانت قوة ثقافية عظيمة في تاريخ الإسلام، لكنّ التدقيق في درس القرآن الكريم، وفي تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني يكشفان عن حقيقة بارزة هي أنّ الفلسفة اليونانية مع أنّها وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام غشت على أبصارهم في فهم القرآن».²¹

فمعارضة الفكر الإسلامي للفلسفة اليونانية تبين التوجه الحقيقي له في اتجاه العلم ومعطيات الحس والتجربة، فمنهج التجربة والملاحظة متجذر في القرآن المجيد، لأنّ روح القرآن يتجلى فيه المنحى الواقعي، وقد لفت القرآن العقل إلى النظر الواقعي في الآفاق والأنفس، كقوله تعالى: «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي

18- قطب محمد، منهج الفن الإسلامي، القاهرة، دار الشروق، ط7، 1987/1408، ص 184

19- البهي محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص 462

20- إقبال محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 15

21- المرجع السابق، ص 8

أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد» (فصلت: ٥٣)، في حين أنّ الفلسفة اليونانية اشتغلت بالتفكير النظري المجرد، وإغفال الواقع المحسوس.

لذلك ما فتى إقبال يردد مقولة التوافق بين الفلسفة اليونانية والفكر الإسلامي، وأنّ الفلسفة اليونانية شكلت طبيعة الثقافة الإسلامية، فتورة الإسلام على الفكر اليوناني هي التي ولدت ميادين العلم المحسوسة²²، الطب، الفلك، الرياضيات، البصريات، إلخ. وهذا ما جادت به مدارس قرطبة وبغداد والشام ومصر وبجاية، وغيرها من الحواضر العلمية التي كانت مسرحاً للعلوم التجريبية المختلفة.

وهكذا تمّ توظيف المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية والإنسانية على حد سواء، حيث تعدى هذا المنهج إلى علوم الإنسان، وهذا ما نجده لدى ابن حزم وابن طفيل من خلال كتاباتهم في النفس البشرية، وأيضاً ما نجده لدى ابن خلدون من توظيف هذا المنهج في التاريخ وعلم العمران، وهذا الأخير هو الذي يُعدّ تأسيساً لعلم الاجتماع، وفلسفة سياسة المجتمع أيضاً.

فمفهوم التطور مثلاً عند ابن خلدون، بالتعبير القرآني «أيام الله»، قائم على أساس الحركة المستمرة للوجود، وهي غير ساكنة، فقد شكل رؤية تجديدية انقلابية على الموروث اليوناني الذي يفرض دائرية حركة الوجود، وبهذا فهو يفرض التاريخ كأساس من أساسيات المعرفة، العقل والتجربة²³.

فالدين هو الذي أحدث انقلاباً على التفكير اليوناني، ليقيم ثورته العلمية التي نسجت المنهج التجريبي في زهور الإسلام الحضارية، ودعوته نحو التجديد الديني مرّة أخرى هو من أجل تخلص الفكر الديني من ربة ترسبات التخلف التي جعلته ساكناً فيها، ومن أجل الاستئناف الحضاري الثاني من أجل مواكبة العلم الحديث، فالأول كان ثورة على الفكر اليوناني، والثاني هو استئناف لمواصلة المشوار الحضاري السابق، وترميم ما اندرس من أبنية المقاصد القرآنية المقصية في عالم التخلف والانحطاط.

وسنرى في المبحث الموالي كيف استطاع إقبال أن يفك شفرة المقاربة بين الفكر الغربي الحديث والفكر الإسلامي التليد، عن طريق رؤيته التجديدية في الاستئناف الحضاري.

3.1.1. مقاصد القرآن ومبدأ الحركة في الإسلام (أصول التشريع والاجتهاد)

يتوجه إقبال نحو بيان طبيعة الإسلام الدينامية، فالحركة مبدأ أساسي فيه، إذ يرفض فكرة ثبات العالم، وحركة الإسلام تتم في حياة الفرد والجماعة²⁴، فقد قام على أساس التوحيد، الذي هو تحرير للإنسان من كل

22- المرجع السابق، ص 84

23- المرجع السابق، ص 159

24 - المرجع السابق، ص 168

أشكال العبودية إلا لله، وهنا تأتي معاني التحرر مساوقة لمفهوم الاجتهاد، وهذا الأخير هو الممثل الحقيقي لحركة الإسلام²⁵.

وفي هذا يرد مقولة بعض المستشرقين في أنّ الأثرak هم السبب في توقف حركة الاجتهاد في الإسلام، فالاجتهاد أرسى قبل الأثرak بزمن طويل، ويعزو توقف الاجتهاد إلى عدة أسباب أهمها:

الأول: اعتبار الحركة الفكرية في صدر الدولة العباسية مسؤولة عما وقع عند المسلمين من خلاف عقائدي خاصة في قضية قدم القرآن، وشك النظام في الأحاديث وصحة الروايات، فتم تقييد حرية الفكر، والاعتماد على النص دون الاجتهاد والاستنباط. بالإضافة إلى نزعة الفقهاء نحو المحافظة على عنصري الثبات والإلزام في التشريع، والتقييد بالمذهب، مخافة النزعة العقلية التي ظهرت عند المتكلمين، وأخذت تهدد كثيراً من القيم الأخلاقية والدينية.

الثاني: نشأة التصوف ابتداء من الزهد متأثراً بمصادر غير إسلامية، ووضع علوم الذوق والكشف في مقابل علوم النظر والاجتهاد، والقلب في مقابل العقل، وجاءت حركة التمرد على الظاهر في مقابل الباطن، فزاد الشعور بالتزام المذهب والنص خشية الوقوع في نفي الشريعة، والاكتفاء برسوم بعض الصوفية في بيان الطريقة على حساب الشريعة.

الثالث: تخريب بغداد بعد غزو التتار. فخشي المحافظون من إعمال العقل، واعتمدوا على سلطة النص الذي لا خلاف فيه لمقاومة التتار. خيفة الانحلال عن طريق غزو هذه الثقافات الجديدة، والتغيير في حركة المجتمع وبيئته عن طريق الحروب والهجرات، فقوي داعي الاختلاف، فزاد الحرص على التزام المذهب والتبعية والتقليد.

رغم دعوات الاجتهاد التي أعلنها ابن تيمية والسيوطي والمهدي بن تومرت ومحمد بن عبد الوهاب، إلا أنّها لم تنل حبيسة النص خاصة حركة الوهابية، ويبقى تجديدها نسبياً، حيث لم تطلق العنان لإبداع الفكر في العلوم الدينية والإنسانية.

في العصر الحديث جاءت حركات التجديد مع رواد النهضة محمد عبده وغيره، وإن كان كثير من القواعد وأركان التفكير الإسلامي تمّ تجديدها من لدن العصور الذهبية للإسلام، مثل إسقاط شرط القرشية في الحكم عند الباقلاني، وكذلك حقيقة الإمامة هل هي واجب شرعي وهو قول عموم الأشاعرة، أو اقتضاء عقلي كما هو قول المعتزلة، أم أنها لا تدخل في دائرة الإلزام أصلاً كما هو رأي الخوارج.

25- المرجع السابق، ص 170

جاء كثير من الاجتهادات الحديثة والمعاصرة للتأكيد على حركية الإسلام من جديد، وتأكيد معاني الاجتهاد وتوطيدها. وحتى مصادر التشريع²⁶ فهي كلها منبع تحرر واجتهاد، بدءاً من القرآن المجيد الذي هو محل الإلهام الإبداعي، مروراً بالسنة النبوية التي تُعدّ التطبيق الفعلي والترجمة الواقعية لمختلف المستجدات، انتهاء بالقياس والإجماع، فهي كلها منبع تحرر ومدعاة اجتهاد.

2.1. الاتجاه المقاربي للفكر الغربي:

هذا هو المنحى الثاني في اتجاه التجديد عند إقبال، حيث تقوم عملية المقاربة على استهداف النظريات الفلسفية للفكر الغربي، وكذلك النقود على مختلف الدراسات الاستشرافية للفكر الإسلامي.

يشكل المنحى المقاربي للفكر الغربي عند إقبال حيزاً غير قليل في محاور التجديد التي سار على نهجها، فهو المفكر الذي استطاع أن يتناول مختلف النظريات المكونة للفكر الغربي الحديث، كيف لا وهو صاحب الخبرة والتخصص للفلسفة الغربية، بعد أن درس في جامعاتها، فقد كانت دراسته للفلسفة والاقتصاد والقانون، في ألمانيا ولندن، كانت السنوات التي قضاها هناك المخبر الحقيقي لكبريات التساؤلات والنظريات التي بات يطرحها العقل الغربي، في تألقه الحضاري والمدني.

فالفكر الغربي يُعدّ بحق ملهم الثورة العلمية والفلسفية في استنطاق حركية التحضر، والأخذ بأسباب التقدم والتطور. لقد لاحظ إقبال كلّ هذه التغيرات التي شهدتها الفكر الغربي، فتوجهه نحو المدنية والثورة الفكرية والعلمية كان على أنقاض الفكر الديني الكنسي، الذي كان وريث عصور الظلام الوسطى، لكنّ مفهوم الانقلاب على الكنيسة كان عاملاً أساسياً، لأنّ الكنيسة لم تعد، ولم تكن أصلاً، محور ومحل استلهاً للمعاني الروحية في الفكر الإنساني، بل كانت ثقافتها تقوم على مفاهيم الإقصاء الإقطاعية، وركوب متن الخرافة والاستقالة الفكرية والعلمية، فقد اتخذت من محاربة العلم والعلماء شعاراً لها من أجل بسط نفوذها على أنقاض الكادحين والمتخلفين، وكان العلم يشكل خطراً حقيقياً على وجودها.

لكنّ التوجه الانقلابي للنهضة الغربية لم يكن موفقاً، كونه أقصى الفكر الروحي أصلاً. وهذا ما ينبغي التنبيه عليه، فأوروبا، يقول إقبال، مقبلة على انتحار أكيد، «فالرجل العصري بما لديه من فلسفات نقدية وتخصص علمي يجد نفسه في ورطة، فالمذهب الطبيعي قد جعل له سلطاناً على قوى الطبيعة لم يسبق إليه، لكنه قد سلب إيمانه في مصيره هو». ²⁷ كيف استطاع إقبال أن يفك الشفرة المعرفية ليجمع في نظريته النقدية التجديدية بين تألق الغرب العلمي وجفافه الروحي، وبين تخلف الشرق العلمي، وضمور أبجديات الفكر الإسلامي في وسط الظلام الحالك عبر قرون عديدة؟ نناقش هذه المقاربة في المبحث الثاني.

26- المرجع السابق، ص 203

27- المرجع السابق، ص 214

2. استراتيجية المقاربة الفكرية للنص الغربي وحركة التداول الإسلامي

1.2. مفهوم المقاربة ومنهجية التجديد

يقوم معنى المقاربة على الأساس اللغوي الذي يعتمد على عدة مدلولات، منها:

جاء مصطلح المقاربة في معجم مقاييس اللغة من المادة اللغوية «قرب»، (قَرَبَ) القاف والراء والباء أصل صحيح يدل على خلاف البعد. يقال قُرْبٌ يَقْرُبُ قُرْبًا. وَالْقِرَابُ: مُقَارَبَةُ الْأَمْرِ²⁸.

وفي القاموس المحيط: وشيءٌ مُقَارِبٌ، بالكسر: بَيْنَ الْجَيِّدِ وَالرَّدِيِّ، أو دَيْنٌ مُقَارِبٌ، بالكسر، وَمَتَاعٌ مُقَارِبٌ، بالفتح²⁹، و(تقاربا) دنا كل مِنْهُمَا من الآخر، (المقارب) الوسط بَيْنَ الْجَيِّدِ وَالرَّدِيِّ³⁰.

يتبين لنا من خلال هذه المعاني اللغوية أنّ مادة المقاربة لا تخرج عن مفهوم التوسط، والأخذ بالشيء الوسط، من دون تحيز، فهو وسط بين دائرتين كما اصطلح عليها صاحب القاموس وسط بين الجيد والرديء، ومنه استدلال الجوهرى عندما جعل المقاربة وسطاً بين الغلو والتقصير.

فالأخذ بالوسط المقارب يعني الاستفادة من كلا الطرفين، وكأنّ المقاربة تعني في الاصطلاح اللغوي المزج بين متضادين، عن طريق اجتماع ما يشتركان فيه وإن كان من وجه دون آخر.

وهذا ما يبيّنه قول الجوهرى إنّ المقاربة توسط بين الغلو والتقصير، أي وقوف عند حد يمكن أن يشكل وجهة تجمع بين المشتركين ومواطن التقارب، والابتعاد عن موارد التضاد والنقيض بين المتقاربين.

بعد الإطلاقة على جينالوجيا المصطلح لغوياً، والذي تحدد في مرتكزين أساسيين:

الأول: المقاربة بمعنى التوسط في الشيء، أي توسط بين الغلو والتقصير، حيث إنّ المقاربة بين

حقلين

معرّفين تقتضي الوقوف على أهم المضامين التي تقتضيها طبيعة كل حقل معرفي، دون غيرها من

المفارقات

وعناصر التباين التي يستحيل اجتماعها، وتآبي التفاعل المعرفي بينهما.

28- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح عبد السلام هارون، (دار الفكر/ بيروت، 1399هـ / 1979م)، ج 5/ ص 82

29- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج 1/ ص 310

30- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار الدعوة، ج 2/ ص 723

الثاني: المقاربة بمعنى الدنو، وهذا تقتضيه المساحة التي يشغل عليها كل حقل معرفي، أي أنّ خلفية التقارب جاءت بناء على اتحاد المقصد الذي يشغل عليه كل حقل معرفي.

يقف محمد إقبال في فرض مفاهيم المقاربة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي الحديث، حيث إنّ دلالة المقاربة لا تخرج عن المحددات التي يوفرها المصطلح في حمولته اللغوية.

يتضح لنا مفهوم المقاربة في الاصطلاح، بأنه أساس نظري يتكون من مجموعة من المبادئ يتأسس عليها المنهج عن طريق التداول الفكري لمختلف الحقول المعرفية المراد تقريب مساحاتها، بإحصاء مواطن الدنو والاجتماع.

وقد أعطى طه عبد الرحمن مصطلحاً مغايراً، حيث أقام لفظة «المقاربة» على وزن «التفعيل»، أي التقريب.

والتقريب والمقاربة في المعنى متقاربان؛ حيث إنّ المقاربة تستلزم وجود أكثر من حقل معرفي، كذلك التقريب لا يمكن أن نتصور تقريباً أحادياً، أي لا بدّ من وجود فضاءات معرفية متعددة نقوم بتقريبها.

إلا أنّ طه عبد الرحمن فرّق بينهما، فإذا كان التقريب يفيد معنى الدنو من المطلوب كما تفيد المقاربة، فإنّ التدنية التي تدل عليها صيغة التفعيل التي صيغ بها لفظ التقريب تحتمل أن تتواصل إلى أن تبلغ درجة التطابق مع المطلوب، على خلاف «المداناة» التي تتضمنها صيغة لفظ «المقاربة»، فإنّها ولو استمرت لا تصل مرتبة التطابق، «وبيان ذلك أنّ التقريب التداولي، لما كان يقتضي نقل وظائف أو مضامين من مجال تداولي مخصوص إلى المجال التداولي الأصلي، فإنّ هذا النقل لا يستقيم حتى يتجاوز المنقول حد مقاربة المأصول إلى مطابقته»³¹.

تحدّث طه عبد الرحمن عن مظاهر التقريب التداولي في تاريخ الفكر الإسلامي، في عصور التدوين الإسلامية الزاهرة، حيث جرى اشتغال التقريب التداولي على علمي المنطق والأخلاق، وفي تلك الأثناء الخصبة التي شهدتها الساحة الفكرية الإسلامية، استطاع الفكر الإسلامي أن يكون جزءاً من هذا التفاعل الفكري، خاصة في علمي المنطق والأخلاق.

تداولية محمد إقبال في التوجه نحو المقاربة الممكنة مع الفكر الغربي الحديث يفرضها بعيداً عن الموروث اليوناني، فهو يعلن مقاطعة حقيقية مع الفكر اليوناني³²، رغم وجود هذا التوجه المقاربي في تاريخ

31- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2: بدون)، ص 237

32- إقبال محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 142

الفكر الإسلامي، حيث إنَّ العقل الإسلامي استطاع أن يدخل في مجاله التداولي الكثير من المعارف الدخيلة والغريبة عن الفكر الإسلامي.

فالمنطق بوصفه الناطق المنهجي للمعرفة اليونانية قد خضع لمقاربات متعددة من لدن مفكري الإسلام، بدءاً من ابن تيمية في «نقض المنطق»، ونقد الرازي الشكل الأول للقياس الأرسطي، ووضع أسس المنهج التجريبي، ودراسات ابن حزم على المنطق في كتابه «التقريب إلى حد المنطق»³³.

رغم ما وقع فيه كثير من المفكرين في الإسلام من مقاربة للفكر اليوناني، فإنَّ إقبال يفرض مقاطعة حقيقية لهذا الفكر، لأنَّ استراتيجيته في قراءة الفكر الإسلامي والمقاصد القرآنية تقوم على أساس ثوري، فهو يعتقد أنَّ الإسلام يُعدُّ انقلاباً ونسفاً لكلِّ الموروث اليوناني الذي لم يكن ولم يعد يستجيب لمتطلبات المعرفة الإنسانية.

فتحديد المقاربة الفكرية المقصودة عند إقبال محددة بحقبة الفكر الغربي الحديث، دون ما قبلها من الفكر اليوناني، لأنه يعتقد أنَّ هذا الأخير هو وليد الفكر الإسلامي الذي شيد معالم المنهج التجريبي، وأعطى للعلم والمعرفة الواقعية الحسية مكاناً وأساساً لم تصل إليه الفلسفة اليونانية قط، حيث ظلت ساكنة في التجريد والتأمل الفلسفي الميتافيزيقي بعيداً عن معطيات الواقع الاجتماعي والإنساني لدى المجتمع.

فالفكر الإسلامي حركة ثورية، قامت بتغيير جذري في نظام المعرفة الكوني الذي ساد إلى القرن السادس من الميلاد، هذا النظام الذي وجدت فيه الأسطورة والخرافة وفنون السحر والتنجيم مسرحاً لمباحثها، إضافة إلى الوثنية وعقيدة الميتافيزيكا الوهمية التي بنت عليها مختلف نظرياتها وفلسفاتها، فهو لا يفرض أي تلاقٍ مع هذا الفكر، لذا ينقم على الغزالي مقارباته للفكر اليوناني مثل تأسيس الدين على الشك الفلسفي وهو ما يتعارض في رأي إقبال مع روح القرآن، كما يرد مقاربات ابن رشد في قوله بالعقل الفعال محاكاة لمذهب أرسطو، وهي تعارض القرآن، وكذلك نظرته إلى النفس ومصيرها³⁴.

إنَّ فلاسفة الإسلام قد أخفقوا في توفيقهم بين الأبحاث الميتافيزيقية وبين الحقائق القرآنية، وذلك يرجع لتعطلهم في قراءة النصين الإلهي والفلسفي. فالفلسفة اليونانية تنسم بالنظر العقلي المجرد، في حين أنَّ الفلسفة القرآنية تتميز بالنظرة الواقعية³⁵.

33- المرجع السابق، ص 142

34- المرجع السابق، ص 09

35- مريم محمد زهيري، محمد إقبال وأسرار الذات، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1991م، ص 22

ولم يفتن المسلمون إلى هذا التباين إلا في طور نضجهم حيث ظهور الأبحاث النقدية الإسلامية التي عزفت عن فلسفة اليونان من طرف الأشاعرة، باعتبارها وليد فكر ممعن في التجريد، والدراسات النقضية للمنطق الأرسطي على يد فقهاء المسلمين.

يدلل إقبال على موقفه فيبين أنّ فلسفة سقراط قد عنيت بتوجيه الإنسان إلى دراسة ذاته الأمر الذي جعل منها فلسفة مغلقة، في حين أنّ القرآن أمر الإنسان بالتأمل في الكون والتعرف على موجوداته، وسبل التحكم فيها، والانتفاع من خلالها³⁶.

كما اتجه إلى أنّ فلسفة أفلاطون فلسفة خيالية ترغب عن الواقع إلى آفاق التجريد، فتصرف الإنسان عن واقعه، وعن مواجهة مشكلاته، كما أنّها تحط من شأن الحس والتجربة العملية التي هي سبيل الإنسان نحو التعلم، بل إنهم انصرفوا عن العلم إلى أوامير التصوف، الأمر الذي يتعارض مع المقاصد القرآنية التي ساوت بين المعرفة الحسية والعقلية والقلبية³⁷، باعتبارها جميعاً دروباً لتحصيل المعرفة.

كما يعتبر ترتيب التعريفات المنطقية التي وضعها أرسطو غير ذي جدوى، وأنه يعبر عن منطق العقيم الذي لا يمكن التعويل عليه في بعث أي نهضة.

وهكذا فمواطن الأصالة والابتكار التي وصف بها الفكر الغربي الحديث، لا ترجع في أصولها إلى الفكر اليوناني، بل ترجع إلى علوم العرب، ونقودهم للفلسفة اليونانية، «لقد كانت أوروبا بطيئة نوعاً ما في إدراك الأصل الإسلامي لمنهجها العلمي، وأخيراً جاء الاعتراف بهذه الحقيقة...، فأول نقطة هامة نلاحظها في روح الثقافة الإسلامية هي أنّها في سبيل الحصول على المعرفة تجعل المحسوس المتناهي نصب عينها.

وواضح كذلك أنّ ظهور منهج الملاحظة والتجربة في الإسلام لم ينشأ عن توافق بين العقل الإسلامي والعقل اليوناني، بل يرجع إلى صراع عقلي طويل المدى، والواقع أنّ اليونانيين الذين وجّهوا جُلّ عنايتهم إلى النظري المجرد دون الواقع المحسوس اتجه تأثيرهم على الأكثر إلى حجب أنظار المسلمين عن فهم القرآن، ووقف حائلاً بين المزاج العربي العملي، وبين إثبات وجوده واستقلاله خلال قرنين من الزمان على الأقل»³⁸.

فمحمد إقبال يعتقد أنّ مقارنة الفكر الإسلامي للفكر الغربي الحديث هي في الحقيقة نشدان للعودة الصحيحة للفكر الإسلامي، وتخلصه من ترسبات السكون والفقر الفكري الذي عاشه في القرون الخمسة الأخيرة، وتقلد المقاصد القرآنية التي شكلت ربيع الفكر الإسلامي في العصور الإسلامية الأولى المزهرة.

36- عبد الحميد عبد المنعم مذكور، دراسات في الفكر الإسلامي، القاهرة، مكتبة الزهراء، 1989، ص 220

37- المرجع السابق، ص 222

38- إقبال محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 149

هذه المقاصد التي أخذها الفكر الغربي الحديث على طبق من ذهب واستثمرها في أجدديات منجزاته، فكانت عامل تحرك في مختلف الميادين الطبيعية والإنسانية.

يؤسس إقبال استراتيجية نقدية مقارنة بناء على الإطار المعرفي الذي يفرضه الفكر الإسلامي في التداول الإنساني، حيث تقوم هذه المقاربة على أساسيات الإفادة والاستفادة، فإذا كان الفكر الغربي يمثل خير تجسيد للمنهج التجريبي الحديث، فهذه المفازة تُعدّ محل استفادة يستصحبها الفكر الإسلامي في استثنائه الحضاري، بعد أن كانت وما زالت تشكل جوهره، ومعين فلسفته (لكنّ قرون الظلام هي التي تركت شعاعه خافتاً لا ينطلق في الأفق)، وإذا كان تحييد الدين عن المجال الاجتماعي والفضاء المعرفي هو عنوان الفكر الغربي، إضافة إلى الوقوع في جفاف المادة والانسلاخ عن كلّ القيم الأخلاقية والروحية، فإنّ الفكر الإسلامي يقف محل إفادة وتوجيه لهذا الفكر مرّة أخرى من أجل الخروج به من نفق التيه والضياع.

لذلك يحدد إقبال هذه المقاربة صراحة في قوله: «ولم يبق أمامنا من سبيل سوى أن نتناول المعرفة العصرية بنزعة من الإجلال، وفي روح من الاستقلال، والبعد عن الهوى، وأن نقدر تعاليم الإسلام في ضوء هذه المعرفة، ولو أدى بنا ذلك إلى مخالفة المتقدمين، وهذا الذي أعتزم فعله».³⁹

عن طريق هذه المقاربة في تشكيلها المنهجي والمعرفي يتضح لنا مفهوم التجديد للتفكير الديني عند محمد إقبال، فالمهمة التي ندب إليها نفسه لا تخرج عن تأكيد فاعلية التفكير الديني في مجارة النظام المعرفي الحديث وتوجيه عثراته وإنقاذ مطباته، لأنّ هذا النظام المعرفي هو في الحقيقة ليس وليد النهضة الأوروبية الحديثة، بل هو يضرب في عمق الحضارة الإسلامية التي كان لها الفضل الأول والأخير في إحداث وإبداع هذا النظام.

2.2. تجليات المقاربة الفكرية واستلهاش الشهود الحضاري

انطلاقاً من إمكانية وجود المساحات التي يناقش فيها محمد إقبال الفكر الغربي الحديث بعد إعارته للتفكير الديني التي تقتضيها مقاصده القرآنية، فإنه يفرق بين المفكرين الذين اشتغلوا على الفكر الغربي، وبين المستشرقين الذين اشتغلوا على الفكر الإسلامي.

قبل أن نخرج على ذكر هذا التفريق لا بدّ أن نؤكد أنّ منهجية المقاربة التي اتخذها إقبال في رؤيته التجديدية تحمل طابعاً توفيقياً وسطاً بين المحافظين الذين التزموا نصوص الدين، وعلى رأسها الدعوة الوهابية، وبين التغريبيين الذين تفسخوا عن مقتضيات المقاصد القرآنية وسط الإغراءات الغربية، بعد أن بهرتهم أشياءها وأزيائها، وقد انتحل ذلك بعض الأتراك وغيرهم.

39- المرجع السابق، ص 111

وقد أنشد فيهم قائلاً⁴⁰:

جرحوا لكن بحد سيفهم	يالهم صرعى كمثل صيدهم
وكمال حين نادى بالجديد	قال إن المحو للعهد العهد
ليس للكعبة تجديد الحياة	إن أتى الكعبة غربي بلات
ما تغنى الترك ما قالوا نشيدا	بل قديم الغرب سمّوه نشيدا

فالمقاربة الوسط تقتضي الولوج إلى نتائج الفكر الغربي على حد قوله: «ولهذا لا بدّ من أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا به في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر».⁴¹

وفي هذا المقام نعرض لأهم المحطات التي توقف عندها إقبال في مقاربتة وتقويمه للفكر الغربي، بناء على فلسفة الثقافة التي اتخذها منهجاً قوياً في رؤيته التجديدية، وهذه التجليات هي التي تحدد لنا العمق الحقيقي لفلسفة التجديد عند إقبال، لأنّ وجه التميز في فكره يتعدى النظرة الأحادية إلى المقاصد القرآنية، والاكتفاء ببلورتها الداخلية بعيداً عن مقتضيات الراهن الحضاري، وهذا ما يجعلنا نكتشف فكراً جديداً ومتميزاً يجمع بين الاستراتيجية والإجراء، يحلّ فيه إقبال شفرة المفارقة بين الفكرين الإسلامي والغربي، يغوص في بحر المنظومة المعرفية الإنسانية بمختلف حقولها، ليستشرف منها المعاني الحضارية والتطلعات الاستشرافية في مد جسور التآلق الحضاري، كل ذلك بناء على المقاصد القرآنية التي حددت له مساره العقلي.

1.2.2. المقاصد القرآنية وغياب الروح في الفكر الحديث

يعتقد إقبال أنّ الفكر الغربي يتوجه نحو حتفه بابتعاده عن الروح، فأزمة الضمير الأوروبي التي كرّست لفلسفة القوى المادية لا يمكنها قيادة العالم بمعزل عن الفكر المهذب بالمثل الروحية والأخلاقية المفعمة بالإيمان.⁴²

فالفكر الأوروبي في الحقيقة لم يقض على المسيحية، ولم يقتل القيم الروحية بتفضيل الفلسفة على رسالة السماء، بل اصطنعت لنفسها ديناً أقلّ وضاعة من الوثنية، جعل من الإنسان خليفة للشيطان على الأرض، أطاح به من فوق عرش الفضيلة التي استخلفه الله على رعايتها، «ولكن إياك والحضارة اللادينية التي هي في صراع مع أهل الحق، إنّ هذه الفتانة تجلب فتناً، وتعيد اللات والعزى إلى الحرم، إنّ القلب يعمى بتأثير

40- إقبال محمد، في السماء، ترجمة حسين مجيب المصري، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1973م، ص 168

41- عبد الغني عبد المقصود، محمد إقبال ومنهجه في تجديد الفكر الإسلامي، القاهرة، مكتبة الزهراء، 2000، ص 111

42- بول هازار، أزمة الضمير الأوروبي، ترجمة عثمان جودت ومحمد نجيب المستكاوي، القاهرة، مطبعة الكاتب المصري، 1948م، ص 05

سحرها، وإنّ الروح تموت عطشاً في سرابها، إنّها تقضي على لوعة القلب، بل تنزع القلب من القالب، إنّها لص قد تمرن على اللوصية فيغير نهاراً وجهاً، وإنّها تدع الإنسان لا روح فيه ولا قيمة له»⁴³.

يناقش إقبال سبب إدبار حكماء أوروبا عن الجانب الروحي، وإعلانهم من شأن المادة إلى عدم مقدرتهم على التفريق بين الفكر الديني والدين، حيث نسبوا أخطاء رجال الدين واستبدادهم ومعاداتهم للعلم والعقل إلى العقائد السماوية، وهي بعيدة كلّ البعد عن هذا التفكير.

فدعوة الفكر الحديث إلى معين الروح، وكبريات المقاصد القرآنية تُعدّ من أصول المدنية الصحيحة التي يجب على الأوروبيين العودة إليها.

فالسطة الثيوقراطية التي رغب عنها الغرب، لا أثر لها في السياسة الإسلامية، بل فيها من سمات الحرية والعدالة ما تفنقر إليه الديمقراطية والاشتراكية الأوروبية، فثورة مارتن لوثر التي يعدها الأوروبيون طوق النجاة من استبداد آباء الكنيسة⁴⁴، الذين حكموا الأرض باسم السماء، لم تكن في حقيقتها إلا ضد الفكر الديني، حيث كانت إصلاحاته منصبة على سلوك أصحابه وتصرفاتهم الاستبدادية باسم الدين، فجحود الغرب للدين المسيحي لا مبرر له.

فمفاهيم الاستخلاف وفق المعطيات الروحية تقتضي بأنّ التقدم العلمي للحضارات كما يؤكد آر نولد توينبي ليس دليلاً على ارتقائها وخلودها، بل إنّ السمو الروحي وقوة الوازع الديني هو الذي يؤدي إلى ذلك⁴⁵، ومن ثم يظلّ بعث المقاصد القرآنية في روع الفكر الحديث مرهوناً بفسوخ هذه الروح فيه، وتوجيهه عن مساراته المادية المجحفة والحد من كبريائها.

وظلّ إقبال طيلة حياته مؤمناً أشد الإيمان مع آر نولد توينبي بأنّ قوة الوازع الديني والتمسك بالمشخصات ورفض التبعية الحضارية هي الأسس اللازمة لإنهاض الأمم التي يجب على المصلحين والمجددين وضعها نصب أعينهم⁴⁶.

2.2.2. المقاصد القرآنية والديمقراطية الروحية

يتوجه النظر عند إقبال وهو يطالع نظريات الفكر الغربي في السياسة والحكم، في إمكانية التداول المعرفي الذي تقدمه المقاصد القرآنية في جوار آخر ما جادت به النظريات في فرض أساليب الحكم

43. الندوي أبو الحسن، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، الكويت، دار العلم، الكويت، ط3: 1983، ص 85

44. عبد الغني عبد المقصود، محمد إقبال ومنهجه في تجديد الفكر الإسلامي، ص 121

45- Pakistan as conceived by Allama Dr. Muhammed Iqbal and quaide Azam and the Islamic Movement, p34.

46- توينبي آر نولد، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة محمد فؤاد شبل، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، ج 1/ ص 135

والسياسة، حيث نظر إلى الديمقراطية بوصفها الرافد الأساسي الممثل للممارسات الغربية في إدارة الحكم، فيستخدم كلمة الديمقراطية أحياناً بمعنى الشورى أو المساواة والأخوة الإنسانية، كما أنه يشرح الإسلام أحياناً بأنه ديمقراطية روحية، ومن هذا المنطلق فلا بأس في النظام الديمقراطي إذا كان يدين بالتشريع الإسلامي، ويقوم على مبدأ حق الشعوب في تقرير المصير.

ويناقش محمد إقبال صيغ الحكم والاقتصاد في الفكر الماركسي والليبرالي، رغم مناداة الاشتراكية بتعادل الفرص لطبقة البروليتاريا، إلا أنها تقع في مفارقة قتل الروح الفردية، وهو ما جعل الليبرالية تنتفض مرّة أخرى لتزيد الهوة بين أركان المجتمع تحت مظلة الحرية والتنافس، فالرؤية القرآنية تقتضي أن تكون الديمقراطية الروحية قائمة على مبدأ روعي، يكون فيه كل إنسان مركز قوة كامنة يمكن تنمية إمكانياتها بتربية شخصية نوعية⁴⁷، حيث خرج من الدهماء أنبل رجالات الأمة الإسلامية في شتى المجالات الاجتماعية والسياسية والمعرفية. ولم تبق أطماع الديمقراطية المزيفة في نظر إقبال باقية عند هذا الحد، بل لقد أملى عليها هواها، أن اتخذت من التوسع الإمبريالي أحد مفرداتها، فمهدت هذه الأفكار للاستعمار والاستحمار.

3.2.2. المقاصد القرآنية والعلوم التجريبية

يؤكد إقبال على ضرورة اللحاق الحضاري بركب المدنية القائمة على توظيف المنهج التجريبي في المعرفة، فيجعل المنهج العلمي والتكنولوجيا الحديثة هما أفضل ما يمكن للمسلمين اقتباسه من مدنية أوروبا لتحديث حضارتهم، مبيناً أنّ هذا الصنيع لا يعدو أن يكون في حقيقته إلا استرداداً لعلوم المسلمين الأول، الذين نقل عنهم روجر بيكون أسس التفكير العلمي والمنهج التجريبي⁴⁸، ثم لا بدّ من تجاوز هذه المرحلة إلى نشدان الاستقلالية في التحكم المعرفي، حتى يأمن المسلمون الشرور الكامنة في العلوم الأوروبية⁴⁹.

وقد بيّننا ذلك في المبحث السابق، فاستراتيجية إقبال واضحة في استلهاص المنهج التجريبي، والاستفادة من معطيات الفكر الغربي في إطار المرجعية القرآنية التي لا تفرض تناقضاً معرفياً، مثل كثير من نتائج فرويد النفسية التي استعان فيها لمعطيات المنهج التجريبي.

فالمعطيات التجريبية في العلوم الطبيعية تُعدّ نفساً جديداً مضافاً في المنظومة القرآنية الحسية، فتلك كما يقول إقبال بضاعتنا رُدت إلينا، لكنّ قرون الظلام هي التي حالت دون الاستفاقة الفكرية لعودة معين الشهود الحضاري في بحر المقاصد القرآنية العليا.

47. حنفي حسن، محمد إقبال فيلسوف الذاتية، ص 526

48. إقبال محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 149

49. محمد السباعي، فكرة الجامعة الإسلامية وقضية الخلافة في أدب كل من محمد إقبال ومحمد عاكف، ص 204

4.2.2. المقاصد القرآنية ونظريات الفلسفة الحديثة

تعتبر الفلسفة الغربية هي الفضاء الذي جَرَّ فيه إقبال حاسة نقوده وآرائه، فخيرته لنظريات الفكر الغربي الحديث أهله بعد ذلك ليخوض طريقاً مقاربياً يجمع بين أجدديات المقاصد القرآنية ومختلف النظريات التي يمكن إنشاء الفضاء التداولي بجوارها، عن طريق التوفيق أو التقويم أو النقض.

إنَّ أهم ما ناقشه إقبال مع الفلسفة الغربية، هو إشكالية الدين/الفلسفة، هذه الثنائية التي أطال فيها البحث، ما هي العلاقة التي يمكن أن تجمع بين الدين والفلسفة؟ أم هما متضادان؟

يفرّق إقبال بين روح الدين وروح الفلسفة، ويعتقد أنّ روح الفلسفة هي روح البحث الحر، حيث تضع الفلسفة كل سند محل شك، فوظيفتها هي التقصي لضروب المعرفة الإنسانية والطبيعية، وسبر أغوارها، وقد تنتهي إلى الإقرار أو الإنكار، وبعبس الفلسفة فإنّ روح الدين قائم على الإيمان، ولا يعني إقصاء للفلسفة أبداً، بل إنّ الدين بوصفه ممارسة وظيفية هو بأشد الحاجة إلى المعايير العملية والعقلية، بل ما يفتأ الدين يسخر كل المبادئ العقلية والتجريبية من أجل رفع التناقض في كثير من الموجودات التي يسلم بها، لذلك يوافق إقبال مقولة «هويتهد» في قوله: «إنّ عصور الإيمان هي عصور النظر العقلي»⁵⁰.

وهذا لا يعني فرض وجود تعالٍ من الفلسفة على الدين أبداً، فالفلسفة لا يمكن أن تتصور الدين بأنّه مساحة جزئية في المعرفة، لأنّ الدين هو الإنسانية كلها بكل فضاءاتها، وهذا ما يجعل مقام الفلسفة دينياً أمام معطيات الدين الكليّة، لذلك فهناك ما هو أسمى من الفلسفة، ألا وهو الدين. لأنّ تطلعات الدين ليست مجردة وخالية من الإرادة المقاصدية، بل إنّ التوجه الواقعي للدين⁵¹ يجمع بين التجربة والفكر، وبين الشعور والسلوك، بين النظر والممارسة، وهو الذي يجعل الفلسفة تتصاغر أمام معطيات الدين ووظائفه الجليّة.

فالفلسفة ليست هي غاية ما يطمح إليه إقبال في مقارباته المعرفية، كما حاول ويحاول المفكرون الأوروبيون جاهدين، بل إنّ تطلع إقبال هو تطلع المقاصد القرآنية نفسها التي تأخذ بفكر الإنسان نحو الاكتشاف والبحث عن القوانين التي تحقق معاني الخلافة في الأرض بما يقمّ لهذه الإنسانية من عدالة وإيمان وإشراق روح.

يعتبر ديكرت أبا الفلسفة الحديثة، وهذا الاعتراف من إقبال يجعله في مقام مقاربي ممكن، حيث إنّ المنهج الديكرتي وقانون العلية عند هيوم يرجع إلى أصول إسلامية تتمثل في فلسفة الغزالي⁵²، ومع كل ذلك يبقى أنّ ديكرت أخفق في إثباته وجود الله عن طريق الدليل الأنطولوجي، وهذا ما انتقده كانط أيضاً.

50- إقبال محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، 06

51- المرجع السابق، ص 74

52- إقبال محمد، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة حسن محمود الشافعي، ومحمد السعيد جمال الدين، القاهرة، الدار الفنية، 1989م، ص 62

كما أنّ كانط نفسه كان مخطئاً أيضاً في اعتبار وجود الله من التصورات غير الذهنية، وهذه الأخيرة لا يمكن إعارتها في نطاق المعرفة العقلية التجريبية، ويخطئ أيضاً عندما يفصل بين الدين والعلم، بحجة أنّ العقل عاجز عن إدراك اللانهائي⁵³، ويربط بين خطأ كانط وخطأ الغزالي وصوفية الإسلام الذين تصوروا أنّ الحدس دون الحس، والعقل القادر وحده على إدراك الحقيقة الإلهية.

ويبين أنّ الغرب قد برر إحداه باتباعه كانط، وأنّ المسلمين قد تخلّفوا عن ركب الحضارة باقتنائهم أثر الغزالي والصوفية، ويقول: «إنّ الفكر قادر على أن يصل في حركته العميقة إلى لا نهائي سار فيها...، ولكن كانط والغزالي على سواء فاتهما أن يدركا أنّ الفكر في حركة إدراك المعرفة يتخطى حدود تناهيه، والمتناهيات الطبيعية متنافرة في ما بينها، وليست المتناهيات الفكرية كذلك...، فإنّ أبرز ظاهرة في التاريخ الحديث هي السرعة الكبيرة التي ينزع بها المسلمون في حياتهم الروحية نحو الغرب. ولا غبار في هذا المنزع، فإنّ الثقافة الأوروبية في جانبها العقلي ليست إلا ازدهاراً لبعض الجوانب الهامة في ثقافة الإسلام، وكل الذي نخشاه هو أنّ المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوروبية قد يشلّ تقدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها»⁵⁴.

يناقش أيضاً بعض النظريات لدى الوضعيين التجريبيين، فيبين أنّ خطأ الوضعيين يكمن في أنّهم لم يلتزموا بموضوع بحثهم، وأرادوا تطبيق منهجهم في ميدان آخر غير الذي وضع له. فالتجربة الحسية لا يمكن أن تدرك إلا نتائج العلوم الطبيعية، وهي وليدة ذلك المنهج أصلاً. أمّا التجربة الدينية فقد اجتازت التجربة الحسية، ثم تجاوزتها إلى التجربة العقلية، ومنها إلى الرياضة الحدسية التي تنفذ إلى جوهر الحقيقة الكلية.

وبناء على هذا التصور لدى إقبال فإنّه يعيب على فرويد خلطه بين التصور العقلي والافتراض التجريبي في محاولة تعريفه للدين، عندما يزعم أنّ هناك عقلاً باطنياً ورغبات مكبوتة يخترنها الإنسان في اللاشعور، وسرعان ما تخرج على شكل إبداعات أو أساطير خرافية أو ديانات⁵⁵.

فالواقع التجريبي نفسه يكشف عن مدى زيف هذه التصورات، وإذا صدق استنتاجه هذا، فإنه ينطبق على مختلف المعتقدات الخرافية والأسطورية الإبليسية التي بات يدين بها كثير من الغربيين، أمّا الأديان السماوية فتحتوي على نظم وقوانين أخلاقية تنبّه عن هذه المزاعم الخرافية البائسة التي نطق بها فرويد.

وإذا توجه إقبال إلى نظريات كثير من المستشرقين فإنّه يخالفها في كثير من الأحيان، ذلك أنّه يفترض أنّ هذه النظريات الموجهة إلى نقد الإسلام تعبّر عن مدى الحقد والسموم التي ينفثها هؤلاء من أجل النيل من كبريات المقاصد القرآنية، رغم أنّ هناك بعض المستشرقين الذين تتلمذ على أيديهم، ويثني عليهم كثيراً،

53- إقبال محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 39

54- المرجع السابق، ص 12.13.14

55- المرجع السابق، ص 32.33

إمّا لإنصافهم أو لتمكنهم الفعلي من التفكير الإسلامي على سبيل المثال المستشرق الإنجليزي توماس أرنولد (1864م/1930م)، وهو أستاذه المتميز. ولعل كثيراً من المقاربات الفكرية التي تميز بها إقبال يعود الفضل الكبير فيها منهجاً ومعرفة إلى توماس، فقد كان على بصيرة من الفكرين الإسلامي والغربي، وطالما كان يحدثه عن إمكانية التداول المعرفي بين الحقلين.

أمّا على العموم فنظرة إقبال إلى هؤلاء كانت نظرة لا يملؤها سوى الحجة الوفيرة في الرد على حجاجهم وأرائهم الزائفة، حيث يرى مثلاً أنّ مكدونالد هذا الذي وجه نقوداً كثيرة زائفة في حق الفكر الإسلامي، لو أنه تظن إلى متابعة النبي لأفعال ذلك اليهودي الذي تنبأ وادعى أنّ الخبر يأتيه من السماء، لم يكن سوى إحدى تجليات الحكمة النبوية في توظيف المعارف من أفضل مصادرها، فالتتبع هو عين الملاحظة التجريبية في علم النفس، حيث يقول: «ولو أنّ الأستاذ مكدونالد فهم روح القرآن فهماً أدق، تلك الروح التي خلقت الحركة الثقافية التي انتهت إلى ميلاد النزعة التجريبية الحديثة لاستطاع أن يرى شيئاً واضح الدلالة في اختبار النبي لليهودي الدجال».⁵⁶

ويوجه كثيراً من النقود التي يفسر بها هؤلاء بعض التشريعات الدينية، مثل الحجاب، حيث أسأوا إلى المرأة عندما جعلوا سببية الحجاب والستر قائم على أساس غيرة الرجل الشرقي⁵⁷ على امرأته وأزواجه وبناته، ونسوا أنّ الإسلام حرص كل الحرص على احترام المرأة وصون جسدها من عيون الغرباء، وحماية مفاتها من الأراذل والمتنطعين.

فالفرق واضح بين الفكر الاستشراقي والفكر الغربي، حيث إنّ الأول يقوم على أساس نقض عرى الإسلام، تحت مظلة نقود زائفة وتعليقات بالية، لا بدّ من التوجه الفعلي لصددها ورد مزاعمها، أمّا الفكر الغربي فهو فضاء معرفي لتناول كثير من النظريات الإنسانية والطبيعية من أجل تمحيصها والاستفادة منها، أو تقويضها وتوجيهها في إطار المرجعية التي تقتضيها المقاصد القرآنية.

3. نتائج الدراسة:

اتضح لدينا من خلال انتخاب النظرية التجديدية لدى إقبال، في مشروعه الكبير «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، أننا أمام أحد المجددين في الشرق الإسلامي، الذي ما زالت الدراسات شحيحة في التعريف بنظريته التجديدية، خاصة إذا علمنا أنّ التحقيب الزمني لتأليف كتابه كان مساوفاً لمختلف التطورات التي عرفتها المنطقة، وهي تطورات محورية، لعل من أهمها وأعظمها انطفاء شمعة الخلافة العثمانية التي تعتبر

56- المرجع السابق، ص 35

57- خليل الرحمن عبد الرحمن، محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية، مكة المكرمة، دار حراء، 1988م، ص 279

حلقة في سلسلة التاريخ الإسلامي، وأيضاً توطد النهضة الغربية الحديثة وشروعها في البحث عن لهدفها وأطماعها التي لم تزدها إلا حيوانية واعتداء في ظلّ الغياب الكلي للروح، إضافة إلى النكوص العربي والإسلامي، والاستقالة الفكرية والعقلية التي عاشت قرونًا عديدة في سباتها، كلّ هذه الظروف حملها إقبال في تفكيره ورؤيته التجديدية ليقدم صياغة نقدية وثورة فكرية استلهامية استشفها من المقاصد القرآنية التي شكلت له خير دليل ومعيار في توجيه التفكير المسدد، بل والمؤيد.

من خلال النقاط الآتية نلخص محور الفلسفة التثاقفية التي اتخذها إقبال سلماً نحو صياغة الرؤية التجديدية للتفكير الديني في الإسلام:

1. تقوم نظرية التجديد الحضاري عند إقبال على رافدين مهمين: الاتجاه الداخلي الذاتي، والاتجاه الخارجي التداولي. ولا يمكن أن نكون أمام رؤية تجديدية إلا إذا بحثنا في الاتجاهين معاً، وفي أن واحد.

2. الاتجاه الداخلي يقوم على استنطاق المقاصد القرآنية التي غاب بريقها منذ خمسة قرون، فما يعيشه المسلمون من عمى هو جراء الاستقالة الفكرية، والنفي شبه التام لمقاصد القرآن، لتحلّ محلها طفيليات الفكر الخرافي والانعزالي.

3. يقوم الاتجاه الخارجي التداولي على مناقشات ومطارحات فكرية لأهمّ المنجزات الفكرية للفلسفة الحديثة، فأقبال يفرض وجود مجال تداولي ومقاربي للفكر الغربي ممكن، لأنّ بلوغ النهضة الغربية هو وليد المعطيات المنهجية التي فرضت ذلك، لذا لا بدّ من دراسة عميقة لأسباب هذا التآلق، والوقوف على مضامين الخيبة والانتحار الذين عاشتهما الفلسفة في إبعادها لمعطيات الروح.

4. ينطلق إقبال في مقاربتة لمنجزات الفكر الغربي الحديث، بناء على استئناف المقاصد القرآنية مرّة ثانية بعد أن كانت تشكل معين الشهود الحضاري الذي عاشته الأمة في ربيعها، فالفكر الغربي الحديث مدين في تطوره للمقاصد القرآنية التي انتقلت إلى أوروبا عن طريق أفذاذ الفكر الإسلامي.

5. يفرض إقبال قطيعة ابستمولوجية للفكر الإسلامي مع الفلسفة اليونانية، فالتفكير الإسلامي يُعدّ منظومة معرفية وسلوكية أحدثت انقلاباً على الموروث الفلسفي اليوناني، أي أنّ الفكر الإسلامي أحدث نظاماً معرفياً جديداً مغايراً لكلّ المناهج التجريدية التي تماهت فيها الفلسفة اليونانية، فلم تزدها إلا بعداً عن معين المعرفة الإنسانية، ولم تعد مؤهلة لخوض المعركة الحضارية، فكان القرن السادس هو الميلاد الجديد لهذا النظام المعرفي.

6. يعتبر إقبال التصوف منظومة جوهرية في التفكير الإسلامي، لكنها تعرضت لكثير من الحيف والتحريف في قرون الانحطاط التي مرّ بها الفكر الإسلامي، فكان عاملاً سلبياً يدعو إلى العزلة والانكماش عن كل المعطيات التي توفرها المقاصد القرآنية في فلسفة التحضر وإمكانات الشهود الحضاري.

فالتصوف عامل تأهيلي وإنساني يدفعنا نحو تفجير الطاقة الحضارية، والاستجابة لمعطيات الوحي، ونداء السماء، فيحصل من وراء ذلك كلّ مقاصد العدل والتحرر.

7. يفند إقبال في رؤيته التجديدية، مزاعم المستشرقين الذين يعزّون التألق الغربي الحديث إلى المعطيات اليونانية والزمخ الفلسفي القديم، متخطّين بذلك الوجود الحقيقي الإسلامي في الصياغة الجديدة للنظام المعرفي الكوني الذي ابتداءً مع الإسلام.

8. يرجع إقبال غياب المقاصد القرآنية، وفقدان الريادة الحضارية بعد العصور الأولى، التي مهدت لعصور الظلام، إلى السكون الفكري لدى بعض المفكرين الإسلاميين في أحضان الفلسفة اليونانية، والمنطق الأرسطي الذي لم يزد الفكر إلا فراغاً وجموداً.

9. يفكّ إقبال الشفرة التي يقيّمها فلاسفة الغرب بين الفلسفة والدين، فيجعل الدين هو أسمى الغايات، وما الفلسفة إلا طريق في استكمال النشود الحضاري لمعطيات الدين، لأنّ الدين لا يفترض اتجاهاً أحادياً نحو التأمل والتجريد النظري، بل إنه يجمع بين النظرية والسلوك، بين الفلسفة والعلم، بين التنظير والممارسة، بين التأمل والتجريب، فالدين اجتمع فيه ما تفرق في غيره سواء في ميادين العلم أو الفلسفة.

10. إنّ وظيفة المسلم المعاصر في نظر محمد إقبال هي النهوض بالمقاصد الإنسانية من أجل إنقاذ الإنسانية من وحل الإغراق في عمق المادة والتشويش الفكري والسلوكي، بعيداً عن معطيات الروح والدين. فمهمة المسلم الإنسان لا تقتصر على نفض الغبار عن مجده وتألقه، وإنّما يتطلع إلى توجيه الإنسانية، وتبليغ رسالة الإسلام، في نشر الأنوار من أجل حياة هذا الإنسان، واقترابه من خالقه سبحانه وتعالى، وتحقيقه بمفاهيم الاستخلاف والنيابة عن الله في ملكه.

11. أخيراً وليس آخراً، يمكن اعتبار محمد إقبال فيلسوف التجديد المتميز، فيمكن القول إنّ اجتمع فيه ما تفرّق في غيره من رواد النهضة، رغم بعض الهنات التي تنسب إليه في كونه متقناً للفلسفة الغربية على حساب الفكر الإسلامي، وكذلك مسابرة لمختلف الإنجازات التي قام بها أتاتورك بعد غياب الخلافة،... الخ، رغم ما قيل عن محمد إقبال، فهو الإنسان.

وكونه كذلك فمفاتيح النهضة الفكرية التي أعلنها لديها روح خاص وطاقة فياضة، تجعله يضارع كبار المصلحين والمجددين، بل تجعله في مقدمتهم، إذا أعرنا إليه مزية فكّ الشفرة بين التفكير الإسلامي المصاب، وبين الفكر الغربي المتألق في عمق المدنية مع أحوال المادة المغرصة.

لأنّ مفاتيح الاستئناف الحضاري التي أعلنها محمد إقبال جعلته يعيش إنسانية الإسلام التي لا تبهره الأزياء، ولا تفتنه الأشياء، فقد خبر الفكر الغربي الحديث، وعاش في أحضانه، لكن رؤيته الاستشرافية واستهداءه الروحي والمعرفي بمقاصد القرآنية الكبرى هي التي أوحى إليه منهجاً فريداً، يفرض عناوين الشهود الحضاري وسط الزحام الفكري والتناقض المعرفي، وشبكة الصراعات الثنائية التي ما زالت محل نقاش واسع في الشرق والغرب.

المصادر والمراجع:

- الدبهي محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، بيروت، دار الفكر، ط6: 1973م.
- أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، بيروت، المكتبة العصرية، دت، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، حديث رقم 2491، ج4، ص 109. الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، القاهرة، دار الحرمين، باب من اسمه محمد، حديث رقم 6527.
- إقبال محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، تح محمود عباس، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ط2، 1968م.
- بو بكر جيلالي، الإصلاح ونظرية الحضارة في فلسفة محمد إقبال، الجزائر، دار ابن طفيل، 2011م.
- إقبال محمد، الأسرار والرموز، ترجمة عبد الوهاب عزام، القاهرة، دار المعارف، 1956م.
- قطب محمد، منهج الفن الإسلامي، القاهرة، دار الشروق، ط7، 1987/1408
- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح عبد السلام هارون، (دار الفكر/بيروت، 1399هـ / 1979م)، ج5.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج1
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار الدعوة، ج2
- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2: بدون).
- مريم محمد زهيري، محمد إقبال وأسرار الذات، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1991م.
- عبد الحميد عبد المنعم مذكور، دراسات في الفكر الإسلامي، القاهرة، مكتبة الزهراء، 1989
- إقبال محمد، في السماء، ترجمة حسين مجيب المصري، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1973م.
- عبد الغني عبد المقصود، محمد إقبال ومنهجه في تجديد الفكر الإسلامي، القاهرة، مكتبة الزهراء، 2000
- بول هازار، أزمة الضمير الأوروبي، ترجمة عثمان جودت ومحمد نجيب المستكاوي، القاهرة، مطبعة الكاتب المصري، 1948م.
- الندوي أبو الحسن، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، الكويت، دار العلم، الكويت، ط3: 1983
- Pakistan as conceived by Allama Dr. Muhammed Iqbal and quaide Azam and the Islamic Movement.
- توينبي أرنولد، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة محمد فؤاد شبل، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، ج1
- إقبال محمد، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة حسن محمود الشافعي، ومحمد السعيد جمال الدين، القاهرة، دار الفنية، 1989م.
- خليل الرحمن عبد الرحمن، محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية، مكة المكرمة، دار حراء، 1988م.
- حنفي حسن، محمد إقبال فيلسوف الذاتية، دار المدار الإسلامي، 2009م.
- محمد السباعي، فكرة الجامعة الإسلامية وقضية الخلافة في أدب كل من محمد إقبال ومحمد عاكف. 1996

المقالات:

- حسن الزيات أحمد، تحية لذكرى إقبال، من مقال له ضمن كتاب «إقبال العرب على دراسات إقبال».
- النيفر أحميده، الإنسية وحادثة القراءة القرآنية من إقبال إلى طه عبد الرحمن، <http://altasamoh.net> - الميلاد زكي، تجديد الفكر الإسلامي ومنطق الاجتهاد، <http://www.annabaa.org>

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مُهْمِنُون بِلا حُدُود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com