بحث عام | قسم الدراسات الدينية | 20 ماي 2019

رهانات التفكير الديني وراهنيّة محمّد إقبال

محمّد التهامي الحراق
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

رهانات التفكير الديني وراهنيّة محمّد إقبال[1]

1- ورقة بحثيّة قُدّمت ضمن أشغال الندوة الدوليّة التي نظّمها "مختبر الإنسان والفكر وحوار الأديان"، بالتعاون مع "اتحاد جامعات العالم الإسلامي" و"الجامعة الإسلاميّة العالميّة بإسلام آباد" و"معهد إقبال الدولي للبحوث والحوار؛ وذلك بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط ـ جامعة محمّد الخامس- يوم الخميس 27 دجنبر 2018م.

الاحتفاءُ اليومَ[1] بالمفكّر والشاعر والرمز محمّد إقبال (1877 - 1938م) ليس مجرّد احتفاءٍ عابرٍ، أو طقسٍ تمجيدي لعَلَم من أعلام الفكر والأدب الإسلاميين؛ إنّه اعترافٌ ضامر وظاهر براهنيّة محمّد إقبال بما هو فكرٌ وموقفٌ وأفق؛ هو أيضاً دعوةٌ للتفكير في المُنجَز الفكري والإبداعي لمحمّد إقبال، ومَعَه ومن خلاله، في أسئلة مُحرجةٍ وقضايا إشكاليّة ومآزقَ معرفيّة فَكَّر في بعضِها وحدَسَ وتنبَّأ بأخرى.

إنّ محمّد إقبال، بما يمثله من جرأة على السؤال، وإقدام على الاجتهاد، وإيمان بضرورة التجديد وملحاحيته، وقدرة استثنائيّة على مُباشَرَة حوار نقدي مع التراث الفكري الإسلامي والمنجَز الفكري الغربي على السواء؛ ليُعَدُّ لمعةً في ذاكرة إرث النهضة بالعالم الإسلامي، وشمعةً نستنيرُ بإضاءاتها في سعينا الحتمي للإجابة عن الرهانات القاسية التي تطوقُ فهمَنا اليوم لديننَا، وصياغتَنا لموقعنا، نحن المسلمين، في عالم صارتْ فيها الحداثةُ قدراً وليستْ اختياراً، وآلَ فيه سؤالُ الدين إلى إشكال كوني يتعلقُ به مصيرُ الإنسان فرداً ومجتمعاتٍ، ويعاني من تجاذبات متنابِذَة بين تشدُّد دينيٍّ وآخرَ لا دينيّ؛ بين عدميّة دينية تتنكّر باسم التقديس لقيم الروحِ والعقْل والتاريخ، وعدميّةٍ لا دينيّةٍ تتنكّر باسم العقلِ للقيم نفسها، وتسعى إلى إفراغ العالم من كلّ معنى، وتجفيفهِ من كلّ تعالٍ وكلّ تقديس[2]؛ أضف إلى تلك التجاذبات المتنابذةِ نزاعات طائفيّةً وعرقيّةً وسياسيّة، تؤجّجها رأسماليّةٌ متوحشة وليبراليّة جديدة لا تُعنى إلا بعولمة المصلحة والنفعانيّة والفردانيّة، مع ميل جنونيٍّ لتأليهِ الربح والذهاب بالمغامرات العلميّة والتقنيّة إلى المجهول في انفصال عن كلّ القيم والمعاني والأسس الأخلاقيّة والأنطولوجيّة الصائنة لكينونة الإنسان ولروحانيته.

ها هنا، يتخذ الاحتفاءُ بمحمّد إقبال، مفكراً وشاعراً ورمزاً، معناهُ الإسلامي ومغزاهُ الكوني. وهو ما نقترحُ الإسهامَ فيه من خلال إبراز راهنيّة إقبال عبر الاقتراب من بعض رهانات التفكير الديني التي يسعفنا فكرُهُ من تعميق النَّظر فيها. وسأقتصر في حديثي عن رهانات التفكير الديني على رهانات ثلاثة، أجد أنّ إلماعات محمّد إقبال مفيدة للغاية في إنارة التفكير فيها؛ عيَّنتها في ثنائيّات هي: رهان الوحي والتاريخ، ورهان العلم والدين، ورهان العقل والروح. فكيف نفهم بداية اصطلاحات «الرهان» و«الراهن» و«التفكير الديني» في عنوان هذه الورقة؟

1- في هذه السنة (2018) يكون قد مضى ثمانون عاماً على وفاة المفكر محمّد إقبال.

2- لمزيد من بيان خلفيّات هذه التجاذبات ومظاهرها وإشكالاتها، يمكن الرجوع إلى كتابنا: **"إنّي ذاهب إلى ربّي...مقاربات في راهن التدين ورهاناته"**، دار أبي رقراق، الرباط، 2016.

جاء في «**لسان العرب**»: «كلّ شيء يحتبِسُ به شيء فهو رهينُهُ ومرتهَنُهُ، وارتهن منه رهْنًا: أخذهُ، والرهانُ والمراهنةُ: المخَاطَرَة، وقد راهنَه وهمْ يتراهنُون، وأرهنوا بينهم خَطَراً: بذلوا منه ما يرضَى به القوم بالغًا ما بلغ فيكونُ لهم سبْقًا، وراهنتُ فلاناً على كذا مراهنةً خاطرتُه...»[3].

نفيد من الحقل الدلالي للفظ «الرهان» دلالتيْن مؤسِّسَتيْن هما توقُّف أمرٍ على شيء ما واحتباسُه به، فهو رهينُه ومرتهَنُه، وهذه هي دلالةُ «التعلُّق»، والثانية تعني المغامرةَ والمقامرة، وهذه هي دلالةُ «المخاطَرة». ومن ثمّ فحديثنا عن «رهانات» التفكير الدينيّ هو بحثٌ فيما يقفُ عليه التفكيرُ الديني ويشكِّل مُتعلَّقَه الذي بدون تجاوزِه والتحرُّرِ منه وحلِّ إشكاله يظلّ هذا التفكيرُ «مُحْتبَساً» به، أي في أزمة، مثلما نشير بـ«الرِّهان» إلى أنّ هذا التحرُّرَ والانفكاكَ من هذا الاحتباسِ يشترِطُ المغامرةَ والمخاطَرة؛ ومعلومٌ أنّ كلَّ تفكير، بالمعنى المعرفي الدقيق والعميق، هو بحثٌ عنْ مجهول، وتشوفٌ إلى غريب، وتوتر يَخرجُ بالفكر نحو أفق إبداعيٍّ وتجديديّ غيرِ مسبوق ولا مطروق، وهذا فعلٌ مشروطٌ بـ«المخاطرة»، لأنّه ذهابٌ لاكتشاف ما لم يُفَكَّرْ فيه بعْدُ. إذن، رهاناتُ التفكير الديني هي قضايا وإشكالاتٌ يتوقَّف عليها إنقاذُ هذا التفكير من آفاته وأزماتِه، مثلما يقتضِي هذا الإنقاذُ مبادرةَ تفكّريّة جريئة تستلزم المغامرَة والمخاطرة؛ إذ بدونهما سيظلُّ هذا التفكيرُ أسيرَ انغِلاقاته وتكلُّسَاتِه، وسجينَ انسداداتهِ وتخومهِ الموروثةِ والمَكرورة.

ثمّ، إنّنا حين نتحدّث عن «الراهن»، نتحدّث عن «الثابتِ» و«الدائمِ» والقائمِ الآن، جاء في «**لسان العرب**» أيضاً: «...طعامٌ راهن: أي دائم... وراهنَةٌ في البيتِ: دائمة ثابتة»[4]؛ ومنه أُخذ لفظُ «الراهنِ» بمعنى الوقت الحاضر؛ أي الثابتُ الآن. وعليه فإنّ «الراهنَ» ما يتعلق به الزمنُ ويَحْتَبِسُ به الآن، وقد تبلورَ هذا المعنى إلى أن صارَ لفظ «الراهن»، في استعمالنا العربي المعاصر، دالّاً على الزمن الحاضر أو الحالي أو المعاصر... إلخ؛ أي الزمن «المحجوز» و«المحتبَس» برهاناتِ الحاضر وتعلقاتِه، والتي لها صفة «الثباتِ» و«الدوام» الآنَ كما أشرنا آنفاً.

اهتداءً بهذه الإنارات اللغويّة والدلاليّة لمصطلحَي «الرِّهان» و«الرّاهن»، نقتربُ من «التفكير الديني» عندَ محمّد إقبال ومِن خلاله. على أنّنا حين نتحدّث عن «التفكير الديني»، فنحن بدايةً وبداهةً لا نعني بهذا التركيب الاصطلاحيّ الدينَ في تعاليه وتساميه كما تُبلوره النصوص الوحيانيّة، وكما يصبو إليه وجدانُ المؤمِنِ ويعيشُه في سريرَتِه المخصوصة وروحانيته الباطنيّة التي لا تنقال؛ بل نعني بـ«التفكيرِ الديني»، ذاك المُنجَز والمنتَج الفكري البشري الذي يتحصَّل من أسئلة وأدوات ومفاهيمَ وآليات عقليّة ومعارفَ علميّة

3- ابن منظور، "**لسان العرب**"، مادة "رهن".

4- ابن منظور، "**لسان العرب**"، مادة "رهن".

وقد تفاعلت مع النصوص الوحيانيّة في سياقات قرائيَّة وتاريخيّة معيَّنة. ومن ثَم فهذا التفكيرُ لا يَحُلُّ محلَّ النصوصِ الدينيّةِ المقدَّسَةِ التي يُفَكِّرُ فيها، مثلما لا يحظَى بأيّ قداسة مخصوصة، بلْ هوَ قابلٌ للأخذِ والردِّ والمراجعة والنقد والتجديد. وهذا أوّلُ ما نُفيدهُ من معاشرَة فكر محمّد إقبال، ويحتاجه بإلحاحٍ وقوَّة راهنُ التفكير الديني في الإسلام. إنّها الجرأةُ على التفكير والاختلافِ والنقد والاجتهاد. يكتب المفكّر المغربي عبد الله العروي في كتابه الأخير «**نقد المفاهيم**» متحدّثاً عن كتاب إقبال «**تجديد التفكير الديني في الإسلام**»[5]، فيقول: «ألاحِظ أنّ إقبال يُركّزُ في بداية ونهاية مؤلَّفِه على مفهوم الاجتهاد، وأنّه يتحلّى بجرأة فكريّة على تأويل القرآن والحديث والفقه كان يعرِّضُه بدون شكٍّ إلى ما هو أخطرُ من النقد لو صدر الكتابُ اليوم في البلد الإسلامي الذي يعتبرهُ أباهُ الروحي (باكستان)»[6].

اعتباراً بهذه الجرأة الفكريّة التي يتميّز بها محمّد إقبال، والمتمثلة في عنايته بمفهوم الاجتهاد، نطرح السؤال التالي: كيف يمكننا أن نفهمَ تلك الجرأة وهذه العناية بشكل يضيء علاقة الوحي بالتاريخ في التفكير الديني اليوم؟ وهو الرهانُ الأوّل الذي نقترح إمعان وإنعامَ النظر فيه.

رهانُ الوحيِ والتاريخ

إنّ الخصيصة الإقباليّة الأولى المتمثلة في عنايته بمفهوم «الاجتهاد» تنطلقُ من عنايته بمبدأ مركزي في كتاب «**تجديد التفكير الديني في الإسلام**»، وهو مبدأ «الحَرَكة»[7]؛ وذلك في جدليّة مثمرة مع مبدأ «الإخْلاص». لقد استطاع إقبال بِثاقِب ذهنِه وعمقِ تفكيره أن يصوغ هذه الجدليّةَ التي تحتاجها الأمّة اليوم، جدليّةَ «الإخلاص» و«الحركة»؛ الإخلاصِ لروح الدين ولمتعالياته العَقديّة والتعبديّة والأخلاقيّة، مع استيعاب «الحركة»؛ أي تغيرِ التاريخ وصيرورة المجتمعات وتطوّرِ المعارف والعلوم وفتوحاتِها المتوالية. وهي الجدليّة التي أخفقت في استيعابها كلُّ الاتجاهاتِ الحرفيّة والظاهريّة واللاتاريخيّة في فهم الدين، مثلما أخفقت في فهمها أيضاً الاتجاهاتُ التاريخيّة والعلمويّة الوضعانيّة، حيث غلّبت الأولى حرفانيّةَ النّصّ وظاهرَه فوقعت في توثين الظاهر وإلغاءِ التاريخ، فيما غلّبت الثانية التعاملَ التاريخوي مع النصِّ الوحياني فوقعت في توثين التاريخ وإلغاءِ الغيب والتعالِي. وها هنا يطرح إقبال من خلال مفهوم الاجتهادِ جدليّةَ الإخلاص والحركة كأفقٍ للتفكير الديني، يحفظ للتعالي حقيقتَه في التاريخ لا خارجَه، وهنا يتبدّى مبدأ «الإخلاص»؛

5- وهو يضم بين ثناياهُ المحاضرات التي ألقاها إقبال في جولاته جنوب الهند ما بين 1929-1928، بدعوة من الرابطة المسلمة للمدارس، وقد صدر الكتاب بالإنجليزيّة عام 1930.

6- العروي، عبد الله، "**نقد المفاهيم**"، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء 2018، ص. 116.

7- إقبال، محمد، "**تجديد التفكير الديني في الإسلام**"، ترجمة عباس محمّد، راجع المقدمة والفصل الأول عبد العزيز المراغي، وراجع بقية الكتاب مهدي علام، دار الهداية، 2000، ص. 173 وما بعدها.

أي الإخلاصِ للأصول والمتعاليات؛ فيما هو يقيمُ الاعتبارَ للتاريخِ بما هو تحوّلٌ وتغيّر وصيرورة، وهو ما يلخصه مبدأ «الحركة». على أنّ هذه الجدليّة تقتضي الاحتفاء بمفهوم الاجتهاد «من حيثُ هو مبدأ داخلي للحركة في الإسلام»[8]؛ أي باعتباره الأداةَ المحققةَ لهذه المزواجة بين «الإخلاص» للأصول والمتعاليات واستيعاب «حركة» التاريخ والمجتمعات، أو قل المواءمة والمصالحة بين «التعالي» و«الصيرورة»؛ أي بين الوحي والتاريخ.

بهذا الأفق يضمن الاجتهادُ تجديدَ التفكير الديني بما يجعله نقديّاً وحديثاً؛ ذلك «أنّ مبدأ الحداثة ـ كما يقول سليمان بشير ديان - الذي يجمع بين الإخلاص والحركة هو الذي يسمح بالإعلان بحسب عبارة باسكال البليغة: إنّه يمكننا أن نقول عكسَ ما يقولُه القدماء من دون أن نتناقض معهم، «ولو أدّى بنا ذلك إلى مخالفةِ المتقدِّمين كما قال إقبال بالروحِ نفسِها»[9]. وبهذا الاعتبار تصبح - كما يقول سليمان بشير أيضاً - «حركةُ الإصلاح هي روحُ الإسلام نفسِه أو يجب أن تكون كذلك؛ لأنّ التصوّرَ القرآني للحياة يتمثل في مسار الخلق المستمر والإبداع والظهور الدائمين، ممّا يحُول دونَ انغلاقِ مقصد الدين في الأقيسة والتأويلات القانونيّة التي تدَّعي «طابعاً نهائيّاً»، ولهذا السببِ أيضاً يتبيّن أنّ المسؤوليّة الإنسانيّة متدرجةٌ بحسب تعاقب الأجيال، وبعبارة أخرى يتعيّن على كلِّ جيل أن يتسامى إلى مستوى المسؤوليّة الملقاة على عاتقِه في إعادة تصوّرِ المبادئ الشرعيّة بحسب إشكالاته الخاصّة، بالسعيَ دوماً إلى أن يستعيد الفكرُ الإسلامي حركتَه الأولى»[10].

بهذا التصوّر الإقبالي لجدليّة الإخلاص والحركة من خلال الاجتهاد والتجديد بما هما روحُ الإصلاح في الإسلام، يقدّم لنا إقبال أفقاً استثنائيّاً للتفكير في علاقة الوحي بالتاريخ، أو المتعالي بالبشري، أو الثابت بالمتحوّل. وهي واحدة من القضايا التي ما تزال تعوق التفكير الديني عن أن يواجه بشجاعة وجرأة زمرةً من أسئلة الراهنِ المُحْرِجة.

رهانُ العلم والدين

الرهان الثاني الذي نريد الوقوف عنده يتعلق بثنائيّة العلم والدين، وهي ذات أوشاج عميقة مع الثنائيّة الأولى لما بينهما من توالج وتواشج. ومعلومٌ أنّ من أهمّ خصائص الاتجاه التحديثي في الفكر الإسلامي التوفيق بين العلم والدين؛ وخصوصاً أنّ السياق المسيحي الغربي الوسيط كانَ قد عرفَ صراعا ضارياً

8- ديان، سليمان بشير، **"الإسلام والمجتمع المفتوح، الإخلاص والحركة في فكر محمّد إقبال"**، ترجمة السيد ولد باه، جداول، بيروت، 2011، ص. 150.

9- ديان، سليمان بشير، **"الإسلام والمجتمع المفتوح، .."**، م.س، ص. 155-156.

10- ديان، سليمان بشير، **"الإسلام والمجتمع المفتوح، .."**، م.س، ص. 158-159.

بينهما؛ حيث وقفت الكنيسة الكاثوليكيّةُ ضدّ كشوفات العلماء باعتبارها حقائق تنسف مسلّمات الكتاب المقدّس على المستوى الكوسمولوجي؛ فحاربت أعلام العلماء ونصبت لهم محاكم التفتيش، فطاردت، على سبيل التمثيل، كوبرنيكوس (ت. 1543م)، وأحرقت الفيلسوف الإيطالي جيراندو برونو (ت. 1642م)، وحاكمت جاليليو عام 1633م، ولم تُراجع موقفها هذا إلّا في العصر الحديث؛ حيثُ صفحت الكنيسة عن جاليليو عام 1992م، وحينها قال البابا يوحنا بولس الثاني في خطبته بالمناسبة: «إنّ خطأ رجالِ اللّاهوت في ذلك العصر عندما أكّدوا مركزيّة الأرض، كان يكمنُ في اعتقادهم أنّ فهم البنية الماديّة للعالم يفرضُها بشكل ما المعنى الحرفي للكتاب المقدّس...». هذه العلاقة الصراعيّة في السياق المسيحي الوسيط بين العلم والدين، وذاك الموقف العنيف للكنيسة حيال كشوفات العلم وفتوحات العلماء هو الذي أسهم، ضمن عوامل أخرى، في تأجيج الثورات الرافضة للتديّن الكنسي؛ بل واتخاذ العلم سلاحاً لمواجهة الكنيسة ورؤيتِها للعالم.

بخلافِ ذلك، سعى محمّد إقبال إلى إثبات أنّ الموقف الإسلامي لا يناقض العلم الطبيعي وتطوّرات بحوثه وكشوفه، ومن ثمّ فإنّ العِلم التجريبي في الغرب انتصر على تديّن معيّن وفهم معيّن للدين لا على الدين وروحه المتعالية؛ بل إنّ إقبال، ومن خلال قراءة مبدعة وتعامل خلّاق مع الآيات القرآنيّة، يقرأ هذه الآياتِ قراءةً تفيدُ من الكشوفات العلميّة وفتوحات المعارف الطبيعيّة في زمانه؛ لكنّه لا يقع في آفات الإسقاط والتقويل وليِّ أعناق النصّ الوحياني، طلباً لإخضاع كتاب إلهي ينضح بالحقائق المطلقة والمتعالية، ليكون تَبَعاً لنتائج بحوث علميّة حقائقُها ظنيّة ومؤقتة ونسبيّة. يكتب سلمان بشير ديان: «إنّ ما يظهر في الإحالات العلميّة [عند إقبال] ليس مجرّد طلاء بغيرِ أساس، كما أنّه ليس «دجلاً فكريّاً» يهدف إلى العمل على استيراد الخطاب العلمي بزعْمِ جعل الحدّ الفاصل بين العلم والفلسفة، إنَّ الأمر يتعلّق بإعادة بناءِ أدوات ووسائل قراءة وتأويل نصٍّ لا يزال حيّاً أي مفتوحاً، ويتمّ هذا التجديدُ في وضع ثقافي مرتبط بدوره بشكل معيّن من الخطاب العلمي»[11].

وعليه فإنّ إقبال، مثلاً، حين يفسّر آية النور استناداً إلى الطبيعيّات الحديثة ونظريتها في انتشار الضوء، فإنّه لا يقول بأسبقيّة الخطاب القرآني على هذه النظريّة، ولا يريد من العلمِ أن يشهد على الصحّة الإلهيّة للخطاب القرآني، بقدر ما يريد أن يجدِّد في أدوات قراءة النصّ الوحياني بما يجعله حيّاً ومنفتحاً على السياقات المتجدّدة؛ فإقبال يعي الفرقَ بين غاية الدين وغاية العلوم الطبيعيّة حين يكتب: «فالدين ليس علم الطبيعة أو علم الكيمياء الذي يبحث عن الطبيعة في قوانين السببيّة، ولكنّ غايته الحقيقيّة هي تفسير ميدان من

11- ديان، سليمان بشير، "**الإسلام والمجتمع المفتوح، ..**"، م.س، ص. 126.

ميادين التجارب الإنسانيّة، هو ميدان الرياضة الدينيّة الذي يختلف عن ميادين العلوم السابقة كلّ الاختلاف، والذي لا يمكن ردّ أسسه إلى أسس أيّ علم آخر»[12].

يؤكّد هذا المرمى التجديدي سعيُ إقبال إلى تقديم قراءةٍ خلّاقة للآيات الكونيّة المتعلقة بالطبيعة في القرآن الكريم، وهي قراءة تنطلق من الوعي بالفرقِ بين ميدان التجربة الدينيّة وميدان تلك العلوم، وكذا بحدود العلاقة بينهما، لتنتهي هذه القراءة إلى أمرٍ رئيس يميّز حضورَ الطبيعة في القرآن الكريم، بما هو حضور يجمع بين الحسّ والمعنى، بين المادّي واللّامادي، بين الكثيف واللطيف، بحيث لا يلغي أحدهُما الآخر، وبحيث يتواشجُ التأمّل في عظمة الخلق وبديعِ الصنع الإلهي الماثل في الأكوان بالحَضِّ على الاستبار التجريبي للطبيعة واستخلاص نواميسها الفيزيقيّة. إنّها قراءةٌ تجمعُ في التعامل مع آيات الطبيعةِ بين الاستبطان الإيماني الاعتباري والاستبار العلمي الاختباري. يقول محمّد إقبال بعد أن يورد جملةً من الآيات القرآنيّةِ الحاثَّةِ على النظرِ التأمّلي في مكوّنات الطبيعة: «ولا شكّ أنّ أوّل ما يستهدفُه القرآن من هذه الملاحظة التأمليّة للطبيعة هو أنّها تبعث في الإنسان الشعور بمن تعدّ هذه الطبيعة آيةً عليه. ولكن ما ينبغي الالتفاتُ إليه هو الاتجاه التجريبيّ العام للقرآن، ممّا كوَّن في أتباعه شعوراً بتقدير الواقع، وجعل منهم آخرَ الأمر واضعِي أساسِ العلم الحديث، وإنّه لأمر عظيم حقاً أن يوقِظ القرآنُ تلك الروحَ التجريبيّة في عصر كان يَرفضُ عالم المرئيّاتِ بوصفه قليلَ الغناء في بحث الإنسان وراء الخالِق»[13].

إنّ مثل هذا الفهم المبدِع، الواشِج بين التعامل التأمُّلي الاعتباري الميتافيزيقي مع الطبيعة والتعامل الاستباري الاختباري الفيزيقي معها[14]، واحدٌ من أبرز مؤشّرات رفعِ وهم التناقض بين العلم والدين في التفكير الديني الإسلامي. ويذهب إقبال في هذا الأفق إلى أبعدِ مداهُ حين ينفتحُ على مختلِف المعارف العلميّة والفلسفات الحديثة والعلوم الإنسانيّة للتوسُّل بها من أجل إعادة بناء التفكير الديني نفسِه وتجديدِه. فهو لم يكتفِ بـ «التجديد» من خلال إصدار فتاوى جديدة وجريئة تخصّ بعض النوازل في العصر الحديث، ولا سعى إلى تقديم تفسير يستثمر العلوم والمعارف الحديثة من خلال العمل على ملاءمة بعض الآيات القرآنيّة مع نتائج البحوث العلميّة الطبيعيّة والتجريبيّة كما فعل الإمام محمّد عبده، أو كما قام بذلك بشكل أوضح طنطاوي جوهري في تفسيرِه، ولا اكتفى بعرض مدرسيٍّ لعلم الكلام بلغة موضَّحة على غرار الإمام محمّد عبده في «**رسالة التوحيد**»؛ بل إنّه عمل على تجديد بنية التفكير الديني في الإسلام فذهب إلى الجذور، و«سعى لزحزحة علمِ الكلام القديم، وتمحورت جهُوده على بناء فلسفة بديلة للدين ليست مكتفيةً بذاتها، وإنّما اغتنت

12- إقبال، محمّد، "**تجديد التفكير الديني في الإسلام**"، م.س. ص. 36.

13- إقبال، محمّد، "**تجديد التفكير الديني في الإسلام**"، م.س. ص. 23.

14- للمزيد من بيان هذه النقطة يمكن الرجوع إلى مقالنا: "الطبيعة في الأفق الروحاني الإسلامي"، ضمن مجلة "**أفكار**"، ع 30 أكتوبر 2018، ص. 8.

بما استوعبته وتمثّلته من معارف الآخر»[15]. وهذا ما نلحظه في انفتاح إقبال على تنوّع المرجعيّات بكلّ أصنافها في الفكر الحديث؛ من فلسفة وعلم نفس وعلم اجتماع وعلم لاهوت وغيرها من المعارف الإنسانيّة والاجتماعيّة والطبيعيّة في زمانه؛ فضلاً عن التراث الإسلامي بفقهائه وأصوليّيه وفلاسفته ومتكلّميه...إلخ.

ومن آثار هذا الانفتاح الذي أسهمَ من خلاله إقبال في رفع التناقض بين العلم والدين، بذلُهُ المُبدِع من أجل تجاوزِ الانحسار والانحصارِ والانغلاق في قراءة حرفيّة للنصّ الوحياني، هذا الانغلاق الذي كان واحداً من أسباب الصراع بين العلم والدين في السياق المسيحي، كما اعترفَ بذلك البابا حين أقرَّ، في خطبته المشارِ إليها آنفاً، بخطأ رجالِ اللّاهوت في تعاملهم الحرفي مع البنية الماديّة للعالَم في الكتاب المقدّس ومحاكمةِ جاليليو بناءً على ذلك. هكذا نجد أنّ إقبال قد «تحلّى ببراعة في تأويل القرآن، وتعاطى مع لغته باعتبارها لغة رمزيّةً خاطبَ الله بها الإنسانَ للإشارةِ إلى معانٍ لا تتّسع لها قوالبُ الألفاظ. وأتاح له هذا الأسلوب أن يغور في مداليلِ النصّ الخفيّة، ويتوغلَ في مضمونه الباطني، باعتباره رموزاً وإشاراتٍ لحقائقَ تضيق عنها العبارات»[16].

لنسجّل، على سبيل المثال، كيف حرَّر إقبال التعاملَ مع القصصِ القرآني من المقاربة الحرفيّة التي تُطابق بينَ هذه القصص وبين التاريخ، وفتحَها على الفَهمِ المُبدِع الخلّاق، المُراعي للكليّاتِ المتعالية الموجِّهةِ لنّص الوحيَ. يكتب إقبال: «وطريقة القرآنِ في تحوير القصص تحويراً جزئيّاً أو كليّاً، ليبعثَ فيها معانيَ جديدةً يلائم بينها وبين روحِ التقدّم في الزمن أمرٌ لهُ خطرُه، ولكنّ دارسي الإسلامِ من المسلمين وغيرِ المسلمين على السواء كادوا يهملونه على الدوام. وهدفُ القرآن من إجراء هذه القصص قلّما يكونُ العرضَ التّاريخي، بل يكاد دائماً يهدِفُ إلى أن يجعلَ لها مغزى عامّاً أو مضموناً فلسفيّاً، ويحَقِّقُ قصدَه هذا بحذف أسماءِ الأشخاص والأماكنِ التي من شأنها أن تحدِّدَ معنى القصة بِصبغِهَا بصبغةِ حادثة تاريخيّة معيَّنة»[17].

إنّ هذا المنظور المنفتح للتعامل مع القصص القرآنيّة حرّر المقاربة الإقباليّة من كلّ سجن حرفي أو انغلاق ظاهري في التعامل مع القرآن الكريم، دونَ أن يوقعه في آفتَي الإسقاط والتقويل؛ لأنّه يضبط هذا الانفتاح بشرائطِ النصّ البنيويّة والسياقيّة وكليّاته المتعالية. وبهذا المنهاج نكونُ إزاءَ أفق آخر في العلاقة بين الدين والعلم، من خلال امتلاكِ القدرة التأويليّة على رفع كلّ تناقض بين العلوم التجريبيّة والنصّ الوحياني، أو بين علم التاريخ والقصصِ القرآنيّة على سبيل المثال، مثلما نكون إزاء دين يتجدَّدُ

15- الرفاعي، عبد الجبار، **"إنقاذ النزعة الإنسانيّة في الدين"**، دار التنوير، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2013، ص. 148.

16- الرفاعي، عبد الجبار، **"إنقاذ النزعة الإنسانيّة في الدين"**، م.س، ص. 151.

17- إقبال، محمّد، **"تجديد التفكير الديني في الإسلام"**، م.س. ص. 100.

فيه الإيمانُ بالانفتاح على المعرفة العلميّة المتجدّدة، وكذا إزاء معرفة علميّة يغذّي الإيمانُ الطلبَ الدائم للاستزادة اللانهائيّة منها.

رهانُ العقل والروح

لقد سجَّل، بحصافة، أحدُ كبارِ المفكّرين المسلمين المتأثرين بإقبال، الباكستاني فضل الرحمن في كتابه «**الإسلام**»، ملاحظةً نفيسة حين كتب ما يلي: «عندما يكون المطَالَب هو الغرب والمسلم المستغرِب، يميلُ إقبال إلى التقليل من قيمة دور العقل، بل حتى إلى الاستخفافِ به؛ في حين يؤكِّد على قيمتِه حين يكونُ المخاطَبُ المسلمَ المحافظَ الذي يرغبُ إقبال دائماً في أن يتساوق مع النزعة العقليّة الغربيّة والعلمانيّة. ومن ثمّ فعلى المستوى الداخلي لفكر إقبال هناكَ وحدة عميقة وهدف بعيد المقاصد»[18].

إنّ هذه الملاحظة تلخّصُ الأفق الذي يرومه إقبال حينَ يسعى إلى إيلاء الاعتبار الأقصى للعقل في مخاطبتِهِ للمسلمين، فيما يوجّه نقداً روحانيّاً للحداثةِ الغربيّة كما سنرى لاحقاً. فمجرّدُ سعي إقبال إلى تجديدِ التفكير الديني في الإسلام، والذي ظلّ راكداً على مدى قرون[19]، والعمل على إعادة بنائه وفق قواعد الحركة العقليّة الإنسانيّة، بتجاوز «المجال الفقهي الذي ينكبّ عليه المجتهِدُ والمجال المؤسّسي الذي اعتنت به المدرسةُ الإصلاحيّة»[20]، يُعَدُّ احتفاءً خاصّاً بالعقل؛ مثلما أنّ الاحتفاءَ بالعلم سواء في مجالاتِهِ الاجتماعيّة والإنسانيّة أو مجالاته الطبيعيّة والتجريبيّة هو احتفاء بمنتجات هذا العقلِ وأدواتِهِ، ثمّ إنّ الإلحاح على الاجتهاد والتجديد، ومراجعة آليّاتهما وتجديد أدوات تفكيرِ العقل المسلم، هو احتفاء بالعقل.

ويبقى من أبرز مجالي هذا الاحتفاء ذاكَ الفهمُ التنويريُّ المبتَكَر لدلالة «ختم النبوّة»، التي تشيرُ، حسبَ محمّد إقبال، إلى رُشدِ العقلِ وأهليتِهِ لبلوغِ أسرارِ تدبير عالمِ الشهادةِ، وهيَ الأسرارُ التي ما فتِئَ الرُّسُلُ يُؤهِّلونَ البشريّةَ لزمامِ تدبيرِها؛ الأمر الذي جعل عينَ كمال النبوّةِ في إعلان ختمِها، يقول إقبال: «إنّ النبوّةَ في الإسلام لتبلغُ كمالها الأخير في إدراكِ الحاجة إلى إلغاءِ النبوّة نفسِها. وهو أمر ينطوي علَى إدراكها العميق لاستحالةِ بقاءِ الوجود مُعتمِداً إلى الأبدِ على مِقْود يُقادُ منه، وأنّ الإنسان لكي يحصل على كمال معرفته بنفسه ينبغي أن يُتْرَك ليعتمدَ على وسائلِهِ هو»[21]. على أنّ احتفاء إقبال بالعقلِ يتخذُ دلالةً روحيّة حين

18- الرحمن، فضل، "**الإسلام**"، ترجمة حسون السراي، مراجعة وتقديم عبد الجبار الرفاعي، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2017، ص347.

19- إقبال، محمّد، "**تجديد التفكير الديني في الإسلام**"، م.س. ص. 15.

20- عزام، عبد الوهاب، "**فيلسوف الذاتيّة محمّد إقبال**"، فروس للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016، ص310.

21- إقبال، محمّد، "**تجديد التفكير الديني في الإسلام**"، م.س. ص. 149.

يعتبرُ أنّ «كلّ طلبٍ للمعرفة هو في جوهره صورةٌ من صورِ الصلاة، فالمتأمِّلُ في الطبيعة تأمُّلاً علميّاً هو نوع من الصوفي الباحث عن العرفان يؤدّي صلاته»[22].

إنّ اعتبارَ طلب المعرفة صورة من صورِ الصلاة، بعد التأكيد «أنّ الصلاة يجب أن ينظر إليها على أنّها تكملةٌ ضروريّة للنشاطِ العقلي لمن يتأمّل في الطبيعة»[23]، يُمثل وجهاً ساطعاً من أوجهِ جدليّة العقل والروح عند إقبال. وإذا كان المسلمون اليوم في مسيسِ الحاجة إلى «العقلنة» وإعادة الاعتبار للتفكير، وتجديدِ أدواته المعرفيّة وآليّاته العقليّة من أجل مواجهة مختلِف القضايا والأسئلة والرهانات والمستجدّات التي تنطرح على عقل المسلم وتاريخه وواقعه اليوم، فإنّ البعدَ الكوني في الإسلام؛ أي «فهمَ معنى الإسلام فهماً صحيحاً بوصفه رسالةً للإنسانيّة كافة»[24]؛ يقتضي الإفادةَ من العناية الاستثنائيّة التي أولاها إقبال للأفق الروحاني، والذي كانَ مصدر نقده الأساس للحداثة الغربيّة، وذلك من أجل تجديد طرحِ سؤال الروحانيّة في سياق الحداثة.

إنّ فكر إقبال وهو ينفتح على التراث الإسلامي بفقهائه وأصولييه ومتكلميه وفلاسفته وصوفيته، كان يحاورُ أيضاً كبار فلاسفة الغربِ مقتبساً وناقداً. ومن خلال هذا الحوار المفتوح والاستثنائي الذي عقَدَه بين أعلام الثقافتين الإسلاميّة والغربيّة، كان يدعو إلى تجديد العقلِ المسلِم بالانفتاح على مختلِف معارفِ الحداثة الغربيّة وعدم التكلّس في معارف ومعاجم وأدوات ربّما يكون الزمن المعرفي قد تجاوزها وألقى بها في متحف التاريخ، وفي الوقت ذاته كان يحتفي بالأفق الروحاني المتعالي في التراث الإسلامي بعد إعادة قراءته قراءة تبحث في الذات عن قوّة الحركة، وتخرجُها من مثبطات الجبريّة أو الصوفيّة الحالمة أو الانحسار بالفهم التجريدي أو الحرفِي للدين. ها هنا يتفاعل إقبال مع التراث الفلسفي والعرفاني الإسلامي بما يبعث فيه الحياة ويُقدِرُهُ على تجديد التفكير الديني في الإسلام بشكل يتمحور حول الاحتفاء التكاملي بأبعاد الإنسان العقليّة والروحيّة على السواء.

وهنا نحتاج أيضاً، وبشكل ملحٍّ، لأفق محمّد إقبال من أجل نقد الخرافيّة الملتبسة بالروحانيّة في راهننا الإسلامي، فيما ثمّة فرق دقيق بين الروحانيّة والخرافيّة، فالروحانيّة ليست أبداً مناهضةً للعقلانيّة، بل هي موسِّعَةٌ لها، وتدخل معها في علاقة جدليّة بموجبها يعملُ العقلُ على توسيع مجاله بما يتيح له الاعتراف بالمكوِّن الروحي في الإنسان، ويقف عندَ حدود الغيب الذي تُغذي الروحانيّةُ العلاقةَ به وفق منطق خاص، يعترف العقلُ بخصوصيته واختلافِ أدواته دون أن يتناقضَ معه. في حين تتناقض الخرافيّةُ مع العقلانيّة،

22- إقبال، محمّد، **"تجديد التفكير الديني في الإسلام"**، م.س. ص. 110.
23- إقبال، محمّد، **"تجديد التفكير الديني في الإسلام"**، م.س. ص. 109.
24- إقبال، محمّد، **"تجديد التفكير الديني في الإسلام"**، م.س. ص. 17.

وتقدّم تفسيراتٍ يدحضُها العقلُ ويبرز تهافتَها، بل تدحضُها العقلانيّة الإيمانيّةُ نفسُها حين تقدّم أفقاً روحانيّاً يتعاملُ مع المتعالِي بما يغذّي قوةَ العقلِ على تفسير الظواهر، ويمكّنُه من الوقوف عند شاطئ الغيب الذي تكِلُّ أدواته عن الإبحارِ فيه، دون أن تتوقف حركة المدّ والجزر بين البرّ والبحر.

ثمّ إنّنا نحتاجُ في سياقنا إلى أفق إقبال الكوني، هذا الفيلسوفُ المسلمُ الذي امتلكَ جرأة نادرةً لتقديم نقد روحاني للحداثة الغربيّة، لكونها أهملت التعالي، وتوهَّمت التحرّرَ من الدين، في حين يؤكّدُ إقبال على مركزيّة الأفق الروحاني في كينونة الإنسان، وهو ما يمنحنا إمكاناً عقليّاً وروحيّاً لتحرير الوضع البشري بالدين لا من الدين. وأفق بهذه المثابة كفيلٌ بأن نتسلّحَ به لنقد العدميّة اللّادينيّة التي سعتْ إلى إفراغِ العالمِ من المعنى، وإبعاد الإله عن العالم، وطرد كلّ رمزيّة غيبيّة من الحياة، وتجفيفِ الوجود من نسائم القداسةِ.

يكتب عبد النور بيدار: «قال نيتشه في كتابه «**غبطة المعرفة**»، الفصل الخامس: «مات الله (الإله)»، و«نحن قاتلوه». مُذّاك، والغربُ لم يكفَّ عن ترديد هذه المقولة/ الفاجعة. وقد آن الأوانُ لكي نفهم إلى أيّ حدٍّ كان هذا التصوّر الغربي للدينِ مُدَمِّراً، لأنّ إعلان موت الله (الإله)، هو في حقيقةِ الأمر قتل الإنسان، ولأنّ إقدام الإنسان على قتل اللهِ (الإله)، لا يمكنُ أن يكون إلّا انتحاراً، بمعنى أنّ قتل اللهِ (الإله)، هو في الواقع قيام الإنسان بتصفية جميعِ ما يسمحُ بتجاوز ذاته، حيث إنّ الله هو المعنى الكامل والتام. وعليه، فإنّ تصوّرنا بأنّ الحداثة قد فتحت العهد لقتل الله (الإله)، معنى ذلك أنّ الإنسان قد حكم على نفسه بالعيش في عالم يقدر فيه على إضفاء القداسة على حياته. ولعلّ الشاهد على ذلك هذا التضعضع النفسي، الأخلاقي، الروحي، للفرد المعاصر الذي خارت قواه الداخليّة واختزلها في عبادة أشياء تافهة لأناه الصغيرة»[25].

لاستبصارِ موقف إقبال الناقدِ لكلّ إلغاءٍ للتعالي، والناقض لكلّ عدميّة لا دينيّة، نستحضرُ ما وجّهَه من نقد «روحي» للتصوّر النيتشوي للدين، حيث عزا فشلَ «عبقريّة» نيتشه إلى اعتماده المطلق على قواه الداخليّة

25- بيدار، عبد النور، "**كيف نُضفي القداسة على حياتنا؟**"، ترجمة نور الدين ثنيو، ضمن كتاب "**تمهيد لدراسة فلسفة الدين**"، إعداد وتحرير د. عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، 2014، ص460. هذا ما قام بيدار بتعميقه في جملة من كتاباته، حيث ما فتئ يؤكد على الخطأ الكبير الذي أوقعت فيه صيحةُ نيتشه العالم الغربي بتأويله لمركزيّة الإنسان في العالم كموت للإله، كما لو أنّ الإنسان لم يكن بإمكانه الحصول على مكانة الإله إلا عن طريق القوّة، ولم يستطع العالم الغربي أن يتصوّر سبيلاً أخرى لذلك غير "الوقوع في هذه الجريمة"، وهي السبيل التي ينتقدها بيدار انطلاقاً من الإسلام، وتعييناً من فكرة "خلافة الإنسان لله في الأرض" لا باعتباره منفذاً للإرادة الإلهيّة في الأرض؛ بل باعتباره خليفة ووريثاً للسيادة الإلهيّة في الأرض، الأمر الذي جعله ينتهي إلى أنّ ثمّة صيغة أخرى في الإسلام لما سمّي بـ"ديانة الخروج من الدين"، والتي يطرحها مارسيل غوشيه في كتابه "نزع النزعة السحريّة عن العالم".

(Gauchet, Marcel, "**Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion**", Collection Bibliothèque des Sciences humaines, Gallimard, 1985).

صيغة لا تنفي الإله من العالم ولا تلغيه ،وإنّما تورث قوّتَه الخلّاقة والمبدعة للإنسان ،ولا تستحضره إلّا على سبيل الاعتراف الدائم بالجميل؛ جميل ما أودعه في الإنسان من طاقات ورثها عنه وأضحى الإنسان بفضلها قادراً على تجاوز محدوديته والسعي الخلّاق نحو ديمومة خالدة لكينونته .للمزيد من البيان راجع:

Bidar , Abdennour, «**L'islam sans soumission. Pour un existentialisme musulman**», Albin Michel, 2012.Bidar , Abdennour,»**Un islam pour notre temps**», Seuil, 2017.

بعيداً عن كلّ هداية روحيّة؛ يقول إقبال: «كان الفشل نصيب عبقري رسمت قواه الداخليّة وحدَها رؤياه، وظلّ عقيمَ الإنتاج لأنّ حياته الروحيّة كان يعوزها هداية داخليّة»[26]، وهو النقدُ نفسهُ الذي صاغه إقبال أيضاً بشكل رمزي في «**رسالة الخلود**»، التي يستلهم فيها أسلوبَ الكتابة السرديّة المِعراجيّة عند الصوفيّةِ، حيث كتب: «سألتُ الرومي: من هذا المجنون؟ فردَّ قائلاً: إنّه العبقري الألماني [يعني نيتشه] ومكانه وسطَ هذين العالمين. إنّ قيثارته تحتوي على نغمةٍ قديمة، إنّه حلّاج بلا مشنقة، أو حبلٌ أعاد ترديدَ الكلمات القديمة نفسِها ولكن بأسلوب جديد... وأسفاه على مجذوبٍ وُلِد في أوربّا... كان نيتشه حلّاجاً غريباً في دياره، أنقذ روحَه من ألمه ففتكَ به الطبيب». ثمّ يضيف إقبال على لسان الرومي: «لم يكن بين الفرنجة رجلٌ عارفٌ بالطريق، فتجاوزت نغمةُ نيتشه طاقةَ الرباب»[27]؛ بمعنى أنّ نيتشه اعتقلهُ «المحوُ»، إذا استعملنا لغةً صوفيّةً، في منزلِ النفي «لا إله»، ولم يجد مُسَلِّكاً يعبرُ به نحو منزلِ «الصحو» ليقرّ بالإثبات «إلّا الله». لقد قرأ إقبال، إذن، نيتشه في مرآة الحلّاج؛ إذ كلاهما «ترنَّم بلحنٍ غير معهود»، إذا استعرنا وصف عبد القادر الجيلاني للشطحات الحلاجيّة[28]، فصدع شطّاحُ فارس بـ «أنا الحق»، وصدع عبقريُّ ألمانيا بـ «موت الإله».

ولعلّ إقبال يشيرُ بهذه القراءةِ الرمزيّة، ضمن ما يشيرُ إليهِ، إلى أنّ «قتلَ الإله»، الذي فاضت به «نغمةُ» نيتشه، ليس سوى وجهٍ آخرَ لـ«قتل الإنسان» الذي أفضت إليه «نغمةُ» الحلّاج؛ بمعنَى أنّ نسْفَ التَّعَالِي والدينِ من حياة الإنسان ليس سوى نسفٍ للإنسان نفسِه. يؤكِّدُ هذا أحدُ الفلاسفة المعاصرين، الإيطالي جياني فاتيمو، حينَ يُقرُّ بأنّ «الإنسيةَّ في أزمةٍ لأنّ اللهَ ماتَ؛ أي أنّ جوهرَ أزمةِ الإنسيّةِ الحقيقي هو موتُ اللهِ»[29]، مضيفاً أنّ الإنسانَ «لا يحافظُ على موقعه «مركزَ» الواقعِ، الذي يلمِحُ إليهِ مفهومُ الإنسيّةِ الرائجِ، إلّا بقوّة الاستنادِ إلى أساسٍ (Grund) يُثَبِّته في هذا الدورِ. فالأطروحة الأغوسطينيّة القائلة إنّ اللهَ حميمٌ لي أكثر ممّا أنا حميم لنفسي، لم تكن تشكّل يوماً تهديداً حقيقيّاً للإنسيّةِ، بل على العكسِ، لقد شكّلت له دعماً تاريخيّاً»[30].

لذا صارت مراجعةُ «دحْرِ فكرةِ الإله» واحداً ممّا تسيرُ نحوَ إدراكهِ، نوعاً من الإدراك، مرحلةُ «ما بعد الحداثة». يكتبُ فيليب نيمو في كتابه «**الموت الرحيمُ للإلحادِ المعاصر**»: «منذُ قرنينِ أكّدَ موريس كلافيل

26- إقبال، محمّد، "**تجديد التفكير الديني في الإسلام**"، م.س، ص. 229.

27- إقبال، محمّد، "**رسالة الخلود، أو جاويد نامة**"، ترجمة محمّد السعيد جمال الدين، مكتبة الشروق الدوليّة، ، ط2/ 2007، ص. 263-262. انظر كذلك ترجمة شعريّة للنصّ ضمن: "**رسالة الخلود**"، ترجمة د. حسين مجيب المصري، "**ديوان محمّد إقبال، الأعمال الكاملة**"، إعداد السيّد عبد الماجد الغورمي، دار ابن كثير، بيروت 2011، ج283-2/282.

28- راجع: الحراق، محمّد التهامي، "**الحلاج شهيد النغم**"، على الموقع الإلكتروني "**طواسين**"، http: //tawaseen.com/.

29- فاتيمو، جاني، "**نهاية الحداثة**"، ترجمة نجم أبو الفضل، مراجعة المنظّمة العربيّة للترجمة، نشر المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2014، ص. 43-44.

30- فاتيمو، جاني، "**نهاية الحداثة**"، م.س، ص. 45.

أنّهما قد مرَّا في «حضنِ الشيطان»، وقد كان يقصدُ أنّ هذين القرنين قد وجّها كلّ مجهوداتهما الفكريّة لدحر فكرةِ الإله. تقتربُ هذه المرحلة حاليّاً من نهايتها؛ فالعلامة المميزَةُ لـ «ما بعدَ الحداثة» هي أنّها لا تستطيعُ أو لا تريدُ دحرَ فكرةِ الله، وذلك لأنّها مرهقةٌ على المستوى الميتافيزيقي، ولأنّها وعت أخيراً أنّهُ لا توجدُ أشياء حسنة لتقديمها للإنسانيّة»[31].

لقدْ فطنَ محمّد إقبال، وبشكل مبكرٍ ونبوئي، لهذا الأمر، لذلك انتقدَ نيتشه، وبالتالي انزاحَ عن «إنسانِه الأعلى» (السوبرمان) الخارج من رحم موت الإله، لكونهِ سيحوِّل التسيّدَ في الكون إلى غطرسة تنسف الإنسانَ نفسهُ، لانعدامِ «قوّة الاستناد إلى أساس يثبِّته في هذا الدور، كما قال فانتيمو آنفاً؛ فسقوط هذا الإنسانِ «أو انحطاطه مبرمجٌ سلفاً إذا ما نسي أصلَهُ الروحاني»[32]. لأجل ذلك، نجدُ محمّد إقبال يحتفي بمفهوم آخر، لم يطابق بينهُ وبين «الإنسان الأعلى» عند نيتشه كما ذهب إلى ذلك البعض[33]، بل استمدّهُ من التراث العرفاني الإسلامي وأعاد بناءه ليصير «إنسانَهُ الأعلى» الخاص، وهو مفهوم «الإنسان الكامل» الذي أضحى أفقاً بعد ختم النبوّةِ، من خلاله يسعى الإنسانُ إلى التسيّدِ في الطبيعةِ، ويطلب الكمالَ بالجمع بين قوّة العقل وقوّة الروح، قوّة الحسّ وقوّة المعنى، منجذباً إلى ما فيه من صفات إلهيّة، ناشداً تحقيق الذات بمختلف أبعادها، والتي تغتني بتجاربها في عالَم هو موضوع المعرفة وأحد مصادرها؛ وهذا ما من شأنه أن يُقْدِرَها على الاضطلاع بأمانة «الاستخلاف» في الأرض.

هكذا يتبدّى لنا بوضوحٍ أنّ فكر إقبال، الذي يقيم علاقةً جدليّة مثمرةً بين العقل والروح، يبقى في قلبِ حيويّةِ الراهن؛ بل إنّ ما يجعل إقبال راهنيّاً، حسب عبد النور بيدار، هو إيمانُه بكون الفكر العقلاني والفكر الحدسي الروحاني في حاجة إلى بعضهما بعضاً، وهو ما يظهر في عمله التحريري المزدَوِج؛ تحرير غير المؤمنين من الحُكْم المسبق بكون الفكر الفلسفي والعلمي في الغرب قادراً على تحقيق اكتفائِه الذاتي في غير ما احتياج إلى الفكر الديني لفهم الحياة والعالم، وتحرير المؤمنين من الحكم المسبق العكسي من كون الفكر الديني مكتفياً بذاته، في غير ما احتياج أو حاجة إلى تساؤليّة العقل الفلسفي. ومن أجل الوصول إلى هذا التحرير المزدوج يعمد إقبال إلى تجديد فهم «الإسلام» و«الدين»، وذلك من خلال الذهاب إلى أبعد من مظاهر الإسلام والحدث الديني لاقتطاف «الفواكه المجهولة»، والعمل على إنتاج «نمط خطاب إنسي، لا هو بالديني ولا بالدنيوي، بل بمحمول كوني حقيقي». وهنا تشعُّ راهنيّةُ

31- نيمو، فيليب، **"الموت الرحيمُ للإلحاد المعاصر "**، ترجمة عادل بن عبد الله وعبد الحق الزموري، جسور للترجمة والنشر، بيروت، 2018، ص. 9.

32- جوفروا، إيريك، **"المستقبل للإسلام الروحي"**، ترجمة هاشم صالح، مراجعة أسامة نبيل، نبض للنشر والتوزيع - المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016، ص. 185.

33- نفسه.

إقبال، حسب بيدار، والتي تظهر في قدرته على مخاطبة «وعي جمعي» يتحرّرُ من التصنيفات الحديّة والمسبقات الإقصائيّة بين الإيمان والحداثة[34].

وإجمالاً، فإنّ ما بسطناهُ، على عجل، من رهانات تشغلُ التفكيرَ الديني بوجه عام، والإسلامي بشكل خاص، يؤكّدُ راهنيّةَ محمّد إقبال موقفاً وأفقاً للتفكير، وهذا ما سبقَ أن أكّده الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور في تقديمه لكتاب السنغالي المسلم سليمان بشير ديان قائلاً: «يجب أن نُعيد قراءةَ إقبال، كان من الممكن الاعتقادُ لمدّة من الزمن أنّه نُسي، أدرج في غياهبِ النسيان، مع غيره من كبريات شخصيّات «التحديث الإسلامي»، بيدَ أنّه كان لا بدّ أنْ يَعود»[35]، ثمّ يضيفُ، ونتبنّى إضافته: «مازلنا إذاً بحاجة إلى قراءة إقبال كلٌّ منّا بطريقته»[36].

34- Bidar, Abdennour , «**L'islam face à la mort de Dieu: Actualité de Mohammed Iqbal**», François Bourin (2010), P.50-52.

35- ديان، سليمان بشير، "**الإسلام والمجتمع المفتوح، ..**"، م.س، ص. 9.

36- ديان، سليمان بشير، "**الإسلام والمجتمع المفتوح، ..**"، م.س، ص. 10.

المصادر والمراجع

- إقبال، محمّد، «**تجديد التفكير الديني في الإسلام**»، ترجمة عباس محمّد، راجع المقدّمة والفصل الأوّل عبد العزيز المراغي، وراجع بقيّة الكتاب مهدي علام، دار الهداية، 2000.
- إقبال، محمّد، «**رسالة الخلود**»، ترجمة د. حسين مجيب المصري، «**ديوان محمّد إقبال، الأعمال الكاملة**»، إعداد السيد عبد الماجد الغورمي، دار ابن كثير، بيروت 2011.
- إقبال، محمّد، «**رسالة الخلود، أو جاويد نامة**»، ترجمة محمّد السعيد جمال الدين، مكتبة الشروق الدوليّة، ط2/ 2007.
- بيدار، عبد النور، «**كيف نُضفي القداسةَ على حياتنا؟**»، ترجمة نور الدين ثنيو، ضمن كتاب «**تمهيد لدراسة فلسفة الدين**»، إعداد وتحرير د. عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2014.
- جوفروا، إيريك، «**المستقبل للإسلام الروحي**»، ترجمة هاشم صالح، مراجعة أسامة نبيل، نبض للنشر والتوزيع - المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016.
- الحراق، محمّد التهامي، «**إنّي ذاهب إلى ربي... مقاربات في راهن التدين ورهاناته**»، دار أبي رقراق، الرباط، 2016.
- الحراق، محمّد التهامي، «**الحلّاج شهيد النغم**»، على الموقع الإلكتروني «**طواسين**»، http: //tawaseen.com/.
- الحراق، محمّد التهامي، «**الطبيعة في الأفق الروحاني الإسلامي**»، ضمن مجلة «**أفكار**»، ع 30 أكتوبر 2018.
- ديان، سليمان بشير، «**الإسلام والمجتمع المفتوح، الإخلاص والحركة في فكر محمّد إقبال**»، ترجمة السيد ولد باه، جداول، بيروت، 2011.
- الرحمن، فضل، «**الإسلام**»، ترجمة حسون السراي، مراجعة وتقديم عبد الجبار الرفاعي، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2017.
- الرفاعي، عبد الجبار، «**إنقاذ النزعة الإنسانيّة في الدين**»، دار التنوير، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2013.
- العروي، عبد الله، «**نقد المفاهيم**»، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء 2018.
- عزام، عبد الوهاب، «**فيلسوف الذاتيّة محمّد إقبال**»، فاروس للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016.
- فاتيمو، جاني، «**نهاية الحداثة**»، ترجمة نجم أبو الفضل، مراجعة المنظّمة العربيّة للترجمة، نشر المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2014.
- ابن منظور، «**لسان العرب**»، دار صادر، بيروت، ط 1، 1992.

- نيمو، فيليب، «**الموت الرحيمُ للإلحادِ المعاصر**»، ترجمة عادل بن عبد الله وعبد الحق الزموري، جسور للترجمة والنشر، بيروت، 2018.

- Bidar, Abdennou, «**L'islam face à la mort de Dieu: Actualité de Mohammed Iqbal**», François Bourin, 2010.

- Bidar , Abdennour, «**Un islam pour notre temps**», Seuil, 2017.

- Bidar , Abdennour, «**L'islam sans soumission. Pour un existentialisme musulman**», Albin Mic*hel, 2012.*

- Gauchet, Marcel, «**Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion**», Collection Bibliothèque des Sciences humaines, Gallimard, 1985.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019

All rights reserved © 2019