القيم الإيمانية لفلسفة الحرية بين القديس أوغسطين و محمد إقبال

الطالب : بن غزالة محمد صديق [1]، الأستاذ المشرف : أ .د موسى معيرش[2]
[2,1]جامعة الحاج لخضر باتنة 1 (الجزائر)

تاريخ الاستلام 26-12-2018 ؛ تاريخ المراجعة -28-09-2020 ؛ تاريخ القبول : 30-09-2020

الملخص :

تعد فلسفة الحرية عند كل فيلسوف البداية المحددة لمجمل المواقف الفلسفية ، وتعود أهميتها أيضا لاتصالها المباشر بقضايا الإنسان ، وفي هذا الملخص تناولنا موقف القديس أوغسطين ومحمد إقبال ورغم التباعد الزماني إلا أن أساس معالجة مشكلة الحرية عندهما هو شعورهما بأزمة في وعي الإنسان وخاصة الوعي الديني الذي تجلى في انكسار الذات أمام وقائع معاصرة للتجربتين بحيث أصبح إعادة الوعي الديني إلى طبيعته مسؤولية كبيرة .

إن كل من أوغسطين ومحمد إقبال حين أرادا تحقيق هذه النتيجة أي إعادة تصحيح الوعي الديني سواء في المسيحية أو الإسلام ركزا معا على القيمة التي تمنحها الحرية كمفتاح لإعداد الإنسان كونه الوسيلة العملية لبناء المجتمع القوي ومن خلاله يتجه الوعي الديني أفقيا وعموديا في بناء الحضارة التي يجب أن يقودها الإنسان المتحرر من كل القيم التي تقف ضد الحرية الحقيقية مسترشدا بالدين .

Abstract:

The philosophy of freedom in each philosopher is the specific beginning of all philosophical positions, and is also important for its direct contact with human issues, in this summary we deal with the position of St. Augustine and Muhammad Iqbal and despite the temporal divergence, but the basis of addressing the problem of freedom in them is a sense of crisis in human consciousness, especially religious awareness manifested In the refraction of the self in front of contemporary realities of the two experiences so that the return of religious consciousness to nature has become a great responsibility.

Both Augustine and Muhammad Iqbal, when they wanted to achieve this result, ie, to re-establish religious consciousness, whether in Christianity or Islam, focused together on the value that freedom gives as the key to preparing mankind as the practical means of building a strong society. It is led by a man who is free from all values that stand against true freedom guided by religion

تعد مشكلة الحرية في تاريخ الفكر الفلسفي من أعقد المشكلات لأن لها امتدادات ميتافيزيقية وواقعية خاصة بالعقيدة والدين عموما وأيضا لها صلتها المباشرة بالإنسان من خلال الموقف أو الفعل الذي يقوم به وعلاقة كل ذلك بالإرادة الفردية للشخص وهنا يصبح الموقف الفلسفي من الحرية موقفا تتأسس عليه جملة من المواقف في قضايا أخرى وهذا ما يمنح الموقف الفلسفي من الحرية الأولوية في البحث لأن هناك قضايا ميتافيزيقية وأخرى أخلاقية تستند مبدئيا على الموقف الفلسفي من الحرية وهنا سنقارن بين موقفين فلسفيين من الحرية من أجل بيان القيم الإيمانية التي سعيا للدفاع عنها لارتباطهما المباشر بالدين ونقصد بهما موقف القديس أوغسطين في الفلسفة المسيحية الوسيطية ومحمد إقبال كتجربة معاصرة في الفلسفة الإسلامية وقبل تحديد أوجه الاختلاف بينهما علينا تحديد الموقف الفلسفي من الحرية للتجربتين

الدلالة الإيمانية للحرية عند أوغسطين

تناول أوغسطين (Saint Augustin) مسألة الحرية أكثر ما تناولها في سياق تحليله لوجود الشر (Evil) في العالم وهذا يعني أنه من أشد القضايا الأخلاقية (Ethical issues) التي يجب حلها حتى نهتدي لمعنى الحياة السعيدة وحتى نتمكن من أن نعيش أهم الفضائل وأقدسها وهي محبة الله التي بدونها لن ينعم الإنسان بأن يعيش في الأرض حياة روحية سماوية تقربه أكثر إلى الله إن معرفة الله (Knowledge of God) أعظم ما يمكن أن يسعى إليه الإنسان وإذا عرف الله عاش أسمى

القيم الأخلاقية لأنه هو مصدرها ويستحيل أن تطلب طرف دون أن يكون هناك نفس الرغبة في طلب الآخر " فكما أن الله مصدر الحقيقة كذلك هو مصدر الأخلاق .

وعلى هذا يقول أوغسطين إن الحياة السعيدة هي النعيم في الله ، ومن أجل الله ، ولا شيء غير هذه الحياة يمكن أن يسمى سعيدا . فالسعادة والحقيقة شيئان مترادفان . والذي يطلب الواحد يطلب الآخر . وذلك لأن مصدرهما واحد ، هو الله " [1] وإذا كان الله خيرا مطلقا وهو الذي أوجد كل شيء في الكون فمن أين جاء الشر حقا أنه سؤال حسب أوغسطين يؤلم النفس كلما حاولت أن تجد له حلا نهائيا ولكن كيف ؟الأسئلة التي يطرحها متعددة فهاهو في مدينة الله يقول " على ذلك النحو تصورت خليقتك المحدودة ، الملأى منك أيها اللامحدود وقلت في نفسي هذا هو إلهي وتلك هي مخلوقاته ، هو صالح ، وما أسماه وأفضله بالنسبة إليها ، وبما أنه صالح فلم يبدع سوى مخلوقات صالحة ، وانظر كيف يشملها بعطفه ويملأها ، فأين هو الشر إذن ؟ ومن أين يأتي ؟ وكيف تسرب ؟ أين هي جرثومته وما هو أصله ؟ إن لم يكن موجودا ، فلم إذن نخاف ونحذر مما لا وجود له ؟ " [2] هذه الأسئلة وغيرها توحي أن وجود الشر لم يكن حسب أوغسطين خلقا إلهيا مثل خلق الخير لأن خلق الخير يتساوق مع الإرادة الإلهية (Divine will) المطلقة والخيرة بينما الشر يوحي بحالة من التناقض التي لا يقبلها العقل .

من هنا كانت معضلة الشر مؤرقة وحتى إذا نسبناه إلى المادة كما يقول أوغسطين " ألم يكن باستطاعته وهو الكلي القدرة أن يغير شكلها ويحولها كي لا يضل فيها أثر لشر ؟ " [3] ، ولعل هذه المشكلة قد ازدادت حدة حينما كان يقبل وجود الشر في مرحلة سابقة من حياته متأثرا بإيمانه بالمانوية (Palanism) حيث تعده مع الخير مبدأين للوجود لكن معضلة الشر تجددت أكثر حين عرف المسيحية حيث سقطت آراؤه السابقة ليصبح في سعي جديد لتبرير وجود الشر بحيث لا يتناقض مع التعاليم المقدسة لأنها سلطة على العقل (Authority on the mind) والعقل يجب احترامها لأنه يجد فيها المقدمات التي ينطلق منها حتى يكون الإيمان ضروريا للعقل، كما يكون العقل بالنسبة للإيمان ضروريا أيضا

وهنا نؤكد رفض أوغسطين للمنهج المانوي حين يعترف بالقدرة المطلقة للعقل في الوصول إلى حقائق الكتب المقدسة وهو موقف ضد الرسل لذلك استعاض بفهم عقلي لما يجب على العقل أن يعلمه ولكن بعد الإيمان بالكتب المقدسة [4] " ومن هنا نرى أن أوغسطين يرجع عن معتقداته الأولى في العصر الذي كان يؤمن فيه بالمانوية .فبينما كان في تلك الفترة من حياته يقول بأن الشر مبدأ للوجود (Principle of existence) نراه بعد أن عرف المسيحية ، وبعد أن اتصل اتصالا وثيقا بالأفكار الأفلاطونية يجعل الشر عدما وسلبا للخير" [5] إن هذه النتيجة التي وصل إليها في كون الشر لا وجود له بل الموجود فقط هو الصورة الايجابية والوجودية بالفعل وهو الخير لأنه ما دام الله خيرا مطلقا فيجب عد كل ما في الكون خيرا ، ولأن الكون معبرا عن إرادة الله وحدد له قوانينه الأزلية فإن معنى الخير أن يعيش الإنسان وفق القانون الإلهي وهذا المعنى له ما يشابهه في الفلسفة الرواقية عند اليونان أما مخالفة القانون هو ما يوجد الشر لكنه ليس وجودا فعليا كالخير بل ننظر إليه على أساس أنه نقص وليس وجودا يقابل الخير" فالخير هو السير على مقتضى القانون الإلهي ، أو الطبيعي . أما الشر فهو مخالفة هذا القانون . ومن هنا نستخلص أن الحقيقة الوجودية للخير والشر . فالخير شيء بالفعل أما الشر فلا يعتبر وجودا حقيقيا بل هو سلب محض . أي أن الشر هو سلب للخير ، أي سلب للنظام .ولهذا فإن علة الخير

---

[1] عبد الرحمن بدوي: **فلسفة العصور الوسطى** (بيروت: دار القلم ، ط3، 1979) ص 35 .

[2] أوغسطين **: الاعترافات** ، ترجمة الخور أسقف يوحنا الحلو (بيروت : دار المشرق ، ط4 ،1991) ص 126.

[3] أوغسطين: **الاعترافات**، مصدر سابق ، ص 127.

[4] حسن حنفي حسنين: **نماذج من الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى**، ترجمة حسن حنفي حسنين(القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ط2 ، 1978) ص14.

[5] عبد الرحمن بدوي: **فلسفة العصور الوسطى** مرجع سابق ، ص 36، 37.

علة فاعلة ، بينما علة الشر علة نقص ، بمعنى أن الخير شيء ايجابي وجودي ، أما الشر فهو نقصان وعدم ولهذا يمكن تسمية الخير باسم الفعل بينما الشر لا يمكن أن يوصف من ناحية العلية إلا بأنه نقص " [6].

وإذا كان الشر نقصانا فمنذ متى تعلق به الإنسان فلا يعقل أن يخلق الله الإنسان في أول عهده ناقصا لأن ذلك لا يجب أن ينسب إلى الله ، لأن العقل يؤمن أن خلق الله كله خير وما دام الإنسان يأتي بفعل الشر فهو من الإنسان وليس من الله وتاريخية الشر مع الوجود الإنساني حسب المسيحية وفي الكتاب المقدس تبدأ بفعل الخطيئة إن آدم قبل السقوط في الفعل كان يمتلك إرادة حرة لها القدرة الكاملة على أن لا تقع في الفعل لكن لما أكل آدم وحواء من التفاحة دخلهما الفساد ومنه انتقل إلى خلفهما أي أن الخطيئة مست البشرية بأكملها لذلك لا سبيل إلى حياة فاضلة إلا برحمة من الله [7]

إذن الإنسان بفعل الخطيئة أثبت حريته لذلك ومن ناحية أخلاقية يمكن عد أوغسطين أول من قدم للحرية مفهوما قائما على الرفض أو الوقوف ضد تنفيذ أحكام بقوله(لا) " وفيما يتصل بالأخلاق يمكن أن نقول إن أوغسطين هو أول من أعطى للحرية معنى جديدا بأن عرفها بأنها القدرة على قول "لا " ومعنى هذا أن الحرية شأن مطلق ، فيستطيع الإنسان أن يرفض كل شيء " [8] لكن بين الخلق الكامل لله والعلم المطلق بكل جزئية في الكون وهو تعبير عن إرادة الله وعلمه المسبق وبين حرية الإنسان في الفعل تثار إشكالية التعارض بين العلم المسبق لله وحرية الإنسان في إيجاد الفعل بما في ذلك فعل الشر ، وبين القانون الإلهي (The divine law) الذي لا يريد الشر ولا يخلقه بل رتب العالم في صورة خير مطلق وهي ثنائية متناقضة وهي التي أثارها شيشرون (Cicero) [9] الذي شك في إن تكون للإنسان إرادة حرة وأيضا شك في القدر وفي علم الله المسبق وهذا يعني أنه يشك في وجود الله لكن أوغسطين في رده على نزعة الشك عند شيشرون رافضا فهمه للقدر الذي هو إشارة إلى عمل الكواكب وبالتالي سيطرتها على فعل الإنسان وهو قول يتجه إلى الإقرار بمبدأ الحتمية المطلق الذي يحكم الكون والإنسان رافضا وبشكل مطلق وجود الإرادة و الحرية الإنسانية يقول أوغسطين " أما أن يأتي كل شيء عن طريق القدر فهذا مالا نقوله ، بل بالحريّ نقول ما من شيء يحدث بالقدر لأن القدر الحبل أو الإرادة هو اسم باطل كالموضوع الذي يعبر عنه " [10].

وهنا يرد أوغسطين حول إشكالية العلم المسبق لله (Advance knowledge of God) هل ينفي الإرادة الإنسانية أم يبقي على معنى الإرادة الحرة ؟ وكيف علينا رسم هذه العلاقة الوجودية للطرفين؟ دون أن تكون النهاية أخذ أحد الطرفين على حساب الآخر مثلما سمح شيشرون لنفسه عدهما قضيتين متناقضتين أما أن يكون للإنسان إرادة أو القول بالعلم المسبق لله " فإن شيشرون يرفض علم الغيب ويجعل النفس تختار بين هذين الرأيين إما أن يكون بعض الأشياء متعلقا بإرادتنا أو القول بالعلم المسبق وهذين الرأيان على ما يبدو له متناقضان .القول بواحد منهما ، بحسب رأيه ، ينقض الآخر ، واختيار العلم المسبق ينقض حرية الاختيار واختيار الحرية الرأي يقضي على العلم المسبق " [11] إن هذا التقابل هو الذي رفضه أوغسطين يعود إلى أنه من يتبنى هذا الرأي له غرض واحد هو رفض وجود الله ورفض كل ما هو غيبي وهو ما حاول شيشرون البرهنة عليه إنه كما يقول أوغسطين " يزعم أنه يبني الحرية على انتهاك المقدسات " [12] أما الموقف الصحيح الذي يتبناه

---

[6] المرجع نفسه ، ص 36 .

[7] راسل : **تاريخ الفلسفة الغربية** ،ج2 ،ترجمة زكي نجيب محمود (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب دط، 2010) ص95 .

[8] عبد الرحمن بدوي: **فلسفة العصور الوسطى**، مرجع سابق ص .37

[9] يقول شيشرون" ان كان من معرفة مسبقة للمستقبل فالاستنتاجات الحتمية المرتبطة بكل ما يتبعها تقودنا الى الاعتراف بأنه لاشيء يتعلق بارادتنا ، وان تعلق شيء ما بارادتنا عدنا بالدرجات ذاتها الى انكار العلم المسبق .وفي الواقع ان كانت للارادة حرية اختيار فلا عمل للقدر وان لم يكن للقدر من عمل فنظام الاشياء ليس ثابتا وان لم يكن ثابتا فلا مجال له في علم الله المسبق اذ لا حدث دون سبب فعال . وان لم يكن نظام الاشياء ثابتا في علم الله المسبق فلا يمكن أن تكون وفق ما أقر لها من نظام ويستنتج في النهاية ان ليس في الله علم المستقبل " مدينة الله،ج1 ص 233.

[10] أوغسطين: مدينة الله ،ج1 نقله إلى العربية الخور أسقف يوحنّا الحلو(بيروت: دار الشروق ط 2، 2006) ص 233.

[11] المصدر نفسه ، ص 232.

[12] أوغسطين : مدينة الله ج1 مصدر سابق ،ص 233.

أوغسطين فهو كما يعتقد هو الموقف الذي يمثله الفكر الديني الصحيح الذي يرفض مبدأ التناقض ويحملهما على الوحدة ويجمعهما ليشكلا معنى واحدا يرقى الإنسان به معرفيا وسلوكيا (Ideally and behaviorally) إلى مرتبة المبادئ الأخلاقية الموصلة إلى درجة المحبة الإلهية (Divine love) يقول أوغسطين " في حين الفكر الديني الصحيح يختار كليهما ويعترف بكليهما ويضعهما على أسس الإيمان والتقوى " [13] وهذا يعيدنا إلى أن الكون وهو خلق الله كله خير، والإنسان خلق الله وإرادته فالخير هو القانون الإلهي الذي وجب على الإنسان نهجه حتى يظفر بالمحبة الكاملة من الله وتصبح مسألة الخلق هي العلاقة التي تجمع بين العلم المسبق والإرادة الحرة دون الوقوع في التناقض لأن الله لا يخلق من حيث المبدأ وجوديين متناقضين هناك طبيعة لا شر فيها ،وقد لا يمكن للشر أن يعرف إليها طريقا ، ولكن ، أن تكون طبيعة بلا خير البتة ، فهذا مستحيل [14] وإذا كانت الإرادة جزءا من القانون الإلهي للكون قبل أن تكون وبعد أن كانت فلها قانونها الثابت ،الذي ترقى به وطاعته لا يلغي حريتها بقدر ما يعلي من قيمتها لأنها تقاوم الفساد والشهوات التي تبعدها عن الحقيقة الأزلية وهنا يأتي الربط المباشر بين الفعل الحر الذي يأتيه الإنسان وكونه قبل ذلك معلوما من قبل الله فبدل أن يكون مؤديا إلى الحتمية يكون ذلك عين الحرية ، لأنها فعلت بمقتضى ما أوجب عليها خالقها فكانت بذلك إرادة حرة

إن أوغسطين " يحاول أن يوفق بين حرية الإرادة ، وبين الفعل الواحد لله . فيقول إنه كانت في علم الله ، الأعمال الحرة للإنسان . فهي باعتبارها معلومة لله فقد وجدت في الفعل الأول ، وباعتبارها تصدر عن الإنسان باختياره ، تعتبر اختيارا من جانب الإنسان " [15] إذن يمكن فهم الحرية عند أوغسطين بأنها التزام دون إكراه ، والالتزام لا يكون إلا حين نطبق القانون الأخلاقي (Moral law) الذي هو في صميمه نزوع نحو إرادة الله كونه يتوافق تماما مع طبيعة القوانين الإلهية، فالحرية عند أوغسطين هي في قدرتي على معرفة الله وأن أعيش محبته وإذا كانت الحرية هي مقاومة للفساد فهي أيضا مقاومة للخطيئة (Resistant to sin) " أن التوفيق ممكن بين القول بحرية الإرادة الإنسانية وبين القول بعلم الله السابق ذلك أن التجربة الشخصية تؤكد أن لدى الإنسان إرادة تدفعه نحو هذا الفعل أو ذاك وهذا لا يستبعد أن الإنسان سيفعل بإرادته هذا أو ذاك ،وهذا لا يستبعد أن يفعل الإنسان بإرادته واختياره ، إن علم الله هكذا يرى أوغسطين لا يحيل الأفعال من حرة إلى مجبور عليها " [16]

لكن كيف للإرادة أن تسلك سلوكا حرا ؟ إن أوغسطين لا يرى في ذلك إلا بالعقل هذا الذي خلقه فينا الله وخلق فيه شوقا إلى محبته فمن المستحيل أن تعرف الله بالعقل فقط دون المحبة المستفادة من الكتاب المقدس، وهذا الرأي يقابل به فكرة المانوية التي هي فلسفة لا يستطيع بها العقل الوصول إلى الحقيقة ، فالمحبة شرط جاذب للعقل ومؤدية إلى الله وبهما تكون أفعال الإنسان فقط تحترم القانون الإلهي يقول يوسف كرم: " يستطيع العقل بقوته الطبيعية أن يهتدي إلى الحقيقة بأكملها وأن يحترز من كل ضلال، وفوق ذلك ليس للفلسفة بذاتها قوة على تحويل النفس من مجرد المعرفة إلى العمل الفاضل، فالفلسفة قاصرة من هاتين الناحيتين، والمسيحية وحدها تعرض علينا الحكمة كاملة عن لله والنفس " [17] وإذا كان الله حرا فإن محبته جعلت الحرية في الإنسان لكن لا يمكن إدراك وجودها إلا تحت شرطي العقل والمحبة وكلما طاوعنا هدى العقل واستعملناه في تحرير ذواتنا من الشر ازدادت الإرادة حرية [18]

كما أن استعمال العقل مؤدي إلى الحقيقة فإن أوغسطين يرى أنه علة ظلال حين يستعمل دون الكتاب المقدس الذي يرشده إلى المقدمات الصحيحة للإيمان يقول أوغسطين: " ما أبعدنا على أولئك الحمقى الذين ينسبون إلى الكواكب قدرة

---

[13] المصدر نفسه ، ص 233.

[14] أوغسطين :**مدينة الله** ج 3 ، نقله إلى العربية الخور أسقف يوحنّا الحلو(بيروت: دار الشروق ط 2، 2007) ص 167.

[15] عبد الرحمن بدوي: **فلسفة العصور الوسطى**، ص 34.

[16] عبد الرحمن بدوي: **الموسوعة الفلسفية** ج1ص 459.

[17] يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط** (القاهرة : مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ،) ص 30.

[18] يوسف كرم : **المرجع نفسه** ، ص 41.

التصرف في أعمالنا وأفراحنا وأحزاننا بمعزل عن الإرادة الإلهية " [19] وأن تتمتع بالاتصال بالإرادة الإلهية معناه أنك تتقاسم معها صفة الحرية فهي في الله أزلية مطلقة وفي الإنسان اختيارا معقولا يتناسب مع القانون الأزلي المطلق " إن الإنسان دون سواه الكائن الوحيد فوق هذه الأرض الذي يمتعه الله بإرادة حرة " [20] وبقدر أن يكون الإنسان محترما لهذه الإرادة التي خلقها الله فينا ومحترما لها تكون سلامة النفس " سلام النفس غير العاقلة راحة منتظمة بين شهواتها ، وسلام النفس العاقلة توافق بين المعرفة والعمل ، وسلام النفس والجسد يقوم على تنظيم الصحة والحياة في الكائن الحي تنظيما حسنا . ويعني سلام الانسان مع الله في الايمان تحت راعية الشريعة الأدبية " [21]

ان قيمة الارادة حيث تستعمل فإن كان استعمالها في اتجان القانون الطبيعي والإلهي كانت كلها أخلاقية ومتمتعة بالمحبة وإن اتجهت إلى أن تكون ضد نفسها فهي ضد القانون ومبتعدة عن الله فلا يكون منها إلا فعل الشر الذي هو نقصان في كمال الإرادة نتيجة نقصان محبة الله " وعلى هذا يفسر الخطيئة الأولى فيقول إنها نقص محبة الله في الإرادة إلا أن الله يساعد الإرادة عندما تقع في الخطأ بواسطة النعمة " [22] وهو يؤكد أن الحرية مادامت مرتبطة بالعقل والمحبة وهي جزء من الايمان بالمعنى الصحيح للقدر وليس بالمعنى الذي سعى إليه شيشرون وإنما بالمعنى الذي يجده الانسان في داخله مثل حقيقة الايمان (The truth of faith) التي يجب أن تملا الانسان كل وجوده الداخلي حتى تتحول نظرته الى الكون كله أنه قدر الله لذلك نجد أوغسطين يستشهد بأبيات ل سينيك seneque "خذني أيها الأب السامي إن شئت ، يا رب الأولمب ، وأنا مطيع لك من دون تردد ، إن رفضت بكيت على أن أرافقك أتحمل ساخرا ما يمكنني أن أعمله راضيا ، القدر يقود الارادات ويجر المقاومين" [23] .

وما دامت الحرية قضية ايمانية لا بد وأن تأتي في سياق يجب ان يخدم الايمان فإن الاساءة للحرية هو إساءة للارادة وهي اساءة للقانون الالهي فإذا كان الايمان موجبا وباعثا لفعل الخير فقط فإن الشر هو إساءة استعمال الارادة وبالتالي يكون معبرا عن نقصان المحبة وفساد أحكام العقل " كما أن العقل مصدر العلم يعلم ذاته ، والذاكرة مخزن الذكريات تتذكر ذاتها ،فكذلك هي الإرادة إنها سيدة نفسها ،حرة ،هي التي تسيء استعمال الخير أي استعمال نفسها (لأنها بحد ذاتها خيرا).[24]

الدلالة الايمانية لفلسفة الحرية عند محمد إقبال : تجسد الموقف الفلسفي لمحمد إقبال(1877، 1938) في مشكلة الحرية بكونه موقفا أساسيا لتحقيق مشروع الإنسان الكامل وهو جوهر فلسفته الذاتية والذي يراهن على تأسيس مشروع حضاري قائم على قيم إيمانية سعى من خلالها إلى علاج أوضاع العالم الإسلامي

لذلك حين ندرس فلسفة محمد إقبال سواء في دواوينه الشعرية أوفي كتبه النثرية نجد أن فلسفته سعت لرسم منحنى بياني يحدد فيه القيم التي تجعل من البناء الحضاري نوعيا ومتماسكا، فهو نوعي لأنه سيوجد النموذج الحضاري القائم على معنى الروحانية الدينية التي تقتضي أن القيم الحضارية هي قيم ميتافيزيقية إيمانية أولا ، وهي قيم لها واقعيتها الوجودية في نفوس الأفراد الذين هم الغاية العملية لتحقيق الميتافيزيقي في الواقعي، لتتحول الفكرة التي هي مشروعه الحضاري إلى تحقيق ذلك المبدأ الذي لا تكون الحضارة مشروعا يمكن أن يتحقق إلا به ونقصد البعد الإيماني و الإنساني للفرد أو ما يصطلح عليه إقبال بالذات ولا يكون ذلك ممكنا إلا بفهمنا لحقيقة الحرية التي يجب أن تكون القاعدة التي بها تتحقق الذاتية وعلى أساسها يكون المعنى الصحيح للإيمان والعبودية الحقيقية لله .

---

[19] أوغسطين: **مدينة الله ج1** مصدر سابق ص 219

[20] المصدر نفسه ، ص 229.

[21] أوغسطين : **مدينة الله** ج3 ، مصدر سابق ص 136.

[22] علي زيعور: **أوغسطينوس**، (بيروت : دار إقرأ ، ط1، 1983) ص 176.

[23] أوغسطين: **الاعترافات**، ص 230.

[24] علي زيعور: **أوغسطينوس** ، ص 176 .

إن الحرية عند إقبال حين نبحث عنها كقيمة ميتافيزيقية أو مثالية فقط تفقد معناها لذلك علينا أن نبحث عنها في الاتجاهين معا كونها قيمة متعالية ومتجهة إلى اللانهائي وأيضا كونها فعلا وسلوكا يتأسس على الاحتكاك بالواقع والطبيعة المادية لأنها الوسيلة لتحقيق الغاية من الاستخلاف في الأرض يقول إقبال : " الإنسان سيف والحق تعالى هو ضارب هذا السيف ، أما العالم فهو المشحذ الذي يسن به حدّ السيف فالإنسان آلة في يد الله ينفذ بواسطتها أحكامه وأوامره ولا يحصل الإنسان (السيف) على الإمكانيات التي بها يستطيع أن يؤدي رسالته إلا إذا احتك بمشكلات الكون ، ومن ثم فإن الإنسان إذا ما ترك العالم وانعزل عنه علاه الصدأ ولم يعد له من فائدة باعتباره عنصرا ثابتا في تركيب الوجود ولذا فقد ذم الإسلام الرهبانية والانعزال عن الدنيا " [25] .

إن فلسفة إقبال بهذه الرؤية لمعنى الوجود الإنساني إنما تؤسسه على ضرب من الحرية لكنها حرية تبني الذات وتقويها وتدفعها إلى غاياتها النهائية ويمكن بيان دلالات مفهوم الحرية بالنسبة للذات من خلال رؤيتها للعالم وأيضا غاية الوجود الإنساني وهي ثلاث غايات لا يمكن الوصول إليها إلا حين تتمتع الذات بحريتها

القيمة الإيمانية الأولى : إدراك روحانية الوجود : تتأسس القيمة الإيمانية الأولى لفلسفة الحرية عند محمد إقبال من خلال إدراك الذات نفسها أنها لم تخلق عبثا في الكون ، وأن كل ما في الكون هو أيضا لم يخلق عبثا وهذا الباعث أخذه إقبال من القرآن يقول تعالى ﴿ تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَـكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾(سورة الإسراء ،آية :44) إن هذا التأكيد القرآني على مبدأ الغاية من الوجود الكوني القائم على تعظيم الخالق بالتسبيح ،لا يكون إلا إذا أدركنا أن الكون في وجوده الظاهر والمادي ليس هو الحقيقة الوجودية الأولى، إنما قيمته الوجودية في الصورة الروحانية التي يجب أن تكون مدركة إيمانيا ، بأن الكون ليس مادة صماء وإلا سقطت الذات حين تسعى إلى فهم العالم في فلسفات مغلقة ، حتى لو قادها العلم لتحقيق منجزات تجعل فكرة السيطرة على المادة لها قوتها الوثوقية الكاملة من خلال سلطان العقل والتجربة ، كذلك الوجود الإنساني ليس وجودا رمته أقدار العلية والسببية في الكون كما تقول بعض الفلسفات المادية المناقضة للإيمان ، إنما هو في ذاته كونا آخر لكن زوده الخالق بكل التقديرات الذاتية التي تجعله يدرك وضعه دائما في المكان الذي يجب أن يكون فيه ، لذلك جاءت إيمانية الإنسان إيمانية قوامها المسؤولية لقوله تعالى ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾(سورة الأحزاب ،الآية :72)

إن ضرورة إدراك الذات الحرة رسالتها في الكون لا يجب أن يكون من أجل أهداف شخصية ، لأنه تعبير عن قصر معرفي يتناقض والحقيقة الإيمانية التي تؤكد هويتها دائما في إدراك اللانهائي الذي يجب أن يكون الإنسان ذاته مسؤولا عنه لقوله تعالى ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾ (سورة الأعراف، الآية :172) لذلك جاءت رسالة الدين لا لتجبر الإنسان وتكرهه على القيام بالفعل وإلا تعارض ذلك مع كونه مسؤولا عنها وإنما بينت له القيم الإيمانية التي بها يمكن أن يظفر بالسعادة في الدنيا والآخرة ومن أشدها عمقا وانعكاسا في سلوكه وتقوية ذاته وشعوره برسالته هي الدلالة الروحية للوجود .

قبل الدخول إلى إبراز هذا المعنى وبيان تأويلاته علينا إدراك لماذا سعت فلسفة إقبال وضع الدلالة الروحية للوجود مبدأ لعلاج مشكلات الإنسان المعاصر ؟ وما هي انعكاسات ذلك في تصحيحنا للجانب الاعتقادي الإيماني الذي هو رسالة المسلم الأولى ؟ تتأسس إجابة إقبال على السؤال من جانبين : أولا الإدراك العميق لحقائق الدين كونها في الأساس الأول جاءت لتحرير الإنسان ، وثانيا ربط هذه الحقائق بما وصل إليه حال المسلم خاصة، والإنسان المعاصر عموما وكيف أن الرهان العقلي المادي لإدراك الكون والوجود رغم أنه سباق في إدراك معنى من معاني الحقيقة ولها تطبيقاتها الواقعية

[25] محمد إقبال : **رسالة الخلود أو جاويد** نامه ترجمة وشرح محمد السعيد جمال الدين (القاهرة : مطابع سجل العرب د ط ، 1974) ص 98،99 .

ومنافعها على الإنسان إلا أنها فقدت إحدى قيم الوجود الإنساني وهو حريته الحقيقية فبات الرهان على من يحقق أكثر المكاسب المادية كغاية قصوى لنظر الإنسان، إن غياب المعنى الحقيقي للحرية لا تكون نتيجته إلا صراعا مع الدين ، وأصبحت معركة الإنسان خاصة الإنسان الغربي هو كيف يحول العلم التجريبي إلى حقيقة مطلقة تقابل الدين أو قل بدل الدين ، وبتطور منجزات العلم حوصر الدين وقوض الإيمان يقول أحمد عروة في كتابه (العلم والدين مناهج ومفاهيم) : " مهما كان الأمر فإننا إذا تفحصنا الفلسفة المادية نجدها سواء في مستواها النظري أو التطبيقي تظهر كدين سلبي يعطي للمادة صفات الألوهية ويعطي للألوهية تأويلات مادية " [26] و أصبحت الحضارة الغربية تنظر للإيمان على أنه من الماضي لحساب العلم، ولأن قوة الحضارة الغربية وصلت إلى العالم كله سواء عن طريق الاستعمار المباشر أو غير المباشر ونقصد به دور الاستشراق ، فإن ظاهرة الإنسان الغربي أصبحت مقياسا للتطور الحضاري عند غيره ، لكن من المؤكد أن إقبال حين يتأمل مسألة التطور التي تعيشها الحضارة الغربية يدرك هشاشة السياق الذي بنت عليه وجودها وهي رسالة للإنسان الغربي وأيضا لغيره الذي يسعى لتقليده وفي مقدمة ذلك بعض المسلمين .

إن الرؤية المادية التي أسس عليها الغرب وجوده الحضاري والذي غاب عنها التصور الحقيقي للحرية أضحت السبيل الذي قتلت به كرامة الإنسان الغربي ولم تستطيع أن تنقذ الإنسان ولا أن تنقذ الإنسانية جمعاء ما دام الجانب الروحي في الإنسان لم يسمح له بالظهور وهو مؤشر على أنه مهما كان التطور سريع فإن السقوط أسرع منه يقول إقبال : " التجربة بيّنت أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوي الصادق، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يُشعلها، وهذا هو السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس إلا قليلا في حين أن الدين استطاع دائما أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال " [27] لأن أي بناء مادي على حساب القيم الحقيقية للإنسان ومن أهمها قيمة الشعور بالحرية الإنسانية هو حالة من الإفلاس التي حتما تنتهي بظاهرة السقوط كما هو حال الحضارة الغربية يقول محمد إقبال: " إن مثالية أوروبا لم تكن أبدا من العوامل الحية المؤثرة في وجودها ، ولهذا أنتجت ذاتا ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح وكل همها استغلال الفقير لصالح الغني وصدقوني إن أوروبا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان " [28]

إن الغياب المتعمد للبعد الروحي والأخلاقي يرهن سؤال الحرية كمضمون ميتافيزيقي وأخلاقي ويجعل الإنسان مهما وصل من العلم تائها، لأن سلطة العلم لا تجيب عن الأسئلة التي تنقذ الإنسانية وإنما تجيب عن الأسئلة التي هي جزء من العالم المادي وليس العالم الذي يجد تأويله الروحي المؤسس على الرؤية الإيمانية ، لذلك كانت طبيعة الأسئلة التي هي في جوهرها تتجاوز أبعاد المادة تبقى إلى الأبد خارج سلطان العلم ومنهجه والكلمة الأخيرة لن نجدها إلا في الدين لذلك كانت علاقة الحرية بالدين عند محمد إقبال ليست فقط علاقة لزوم بل هوية والبحث عن الحرية بالعقل لا يمكن أن يضمن أي إدراك لمعناها الحقيقي يقول إقبال :

إذا العـــــقل أذعن للقلب حكما رأى طاعة الله أهدى سبيلا
وان لم يجب داعي القلب أضحى كإبليس مكــرا وشرّا وبيلا [29]

إن الحقيقة التي يجب أن نعلمها أن الدين دائما يحتوي حقائق العلم لكن العكس ليس صحيحا، لذا وجب على الإنسان الذي ينشد تحقيق حريته الإيمانية أن تكون له رؤية شمولية ولن يجد عمقها إلا حين يتجاوز الطرح المادي إلى الروحي يقول السيد قطب " لأنه لا بد للمسلم من تفسير شامل للوجود ... لا بد من تفسير يقرب لإدراكه الحقائق الكبرى التي

---

[26] أحمد عروة : **العلم والدين مناهج ومفاهيم** (دمشق : دار الفكر ، 1987) ص 17

[27] محمد إقبال ، **تجديد التفكير الديني في الإسلام ترجمة** عباس محمود (دار الهداية والنشر والتوزيع ، ط 2 ، 2000)، ص 212

[28] المصدر نفسه ، ص 212

[29] محمد إقبال : الأعمال الكاملة ج2 والآن ماذا نصنع يا أمم المشرق إعداد سيد عبد الماجد الغوري(دمشق ،بيروت دار ابن كثير ، ط3 ، 2007) ص 392

يتعامل معها وطبيعة العلاقات والارتباطات بين هذه الحقائق حقيقة الألوهية وحقيقة العبودية ، وما بينهما من تعامل وارتباط " [30] ولا يمكنه فعل هذا الأمر إلا إذا استند إلى معرفة حقيقية يدرك من خلالها قيمته كذات حرة في هذا الكون حينها يمكن للإنسان أن يجيب عن الأسئلة العميقة التي تجعل منه مدركا لأهم قيم الوجود التي يتفاضل بها عن غيره ، وتجعل وجوده لا يقوم فقط على ما ينجزه من طموح علمي، بل من خلال هدي إيماني يجعل وجوده كما يقول إقبال يشارك الكون في رسالته (وان إلى ربك المنتهى) .

يقول إقبال " وعناية القرآن بالطبيعة ليست شيئا أكثر من الاعتراف بأن الإنسان يمت بصلة إلى الطبيعة ، وهذه الصلة بوصفها وسيلة محكمة للتحكّم في قوى الطبيعة ينبغي أن تستخدم – لا لمجرد رغبة جامحة في التحكم – وإنما لغرض أنبل يؤدي إلى تحرر حركة الحياة الروحية في رقيها وتساميها . ولكي نكفل إدراك الحقيقة إدراكا كاملا ينبغي أن يكمل الإدراك الحسي بادراك آخر هو ما يصفه القرآن بادراك الفؤاد أو القلب " [31] وهي الفكرة التي تجعل فاعلية الذات وعلاقتها بالكون متكاملين يقول بشير ديان في كتابه (الإسلام والمجتمع المفتوح الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال) : " فعندما تمارس الذات فعلها في العالم ، مقترحة عليه غاياتها وأهدافها ضمن نسق من العلل والآثار تنزل فيه حريتها وتزاول فيه مبادرتها ، تكون بحاجة إلى استعادة الصلة مع مصدر الزمن نفسه الذي يؤهل الذات لأن تكون عاملا يساهم في حياة الكون "[32]

إن التأويل الروحي للكون والعالم لا تدرك به الذات النهائية نفسها فقط ، إن الأهم من ذلك هو قدرتها على أن تدرك الذات اللانهاية أيضا ، وفي هذا الإدراك يمكنها أن ترتقي إيمانيا وروحانيا وتشعر بحريتها الكاملة ويكون مشروع بناءها الحضاري له عمقه الميتافيزيقي المرتبط بمعرفة اللانهائي ، وأيضا ارتباطه بالواقعي ما دامت علاقة الإنسان بالعالم الذي يعيش فيه ليست علاقة تملّك وصراع إنما علاقة فهم وإدراك معنى العبودية ، إنه وسيلة لتحقيق صفة الإيمانية في الذات وتحقيق الروحانية في البناء الحضاري يقول إقبال : " لقد قدّر على الإنسان أن يشارك في أعمق رغبات العالم الذي يحيط به ، وأن يكيّف مصير نفسه ومصير العالم كذلك ، تارة بتهيئة نفسه لقوى الكون وتارة أخرى ببذل ما في وسعه لتسخير هذه القوى لأغراضه ومراميه . وفي هذا المنهج من التغير التقدّمي لا يكون الله في عون المرء إلا على شريطة أن يبدأ هو بتغيير ما في نفسه " [33] وهي الحقيقة التي أمرنا بها القرآن ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ (سورة الرعد ،الآية: 11)

إن التأمل الحقيقي في الكون لا يمكن أن يكون ناجحا حين نتخذ من النظر المجرد أو العقل الوسيلة الوحيدة التي لها حق الإفصاح عن الحقيقة ، إن نظرة القرآن كما يقول إقبال توقفنا أمام حقيقة لا يمكن إنكارها ، هي أن النظر المجرد دائما يصل بأي بناء حضاري إلى حالة من الإخفاق لأنه يتجه دائما للتركيز على ما هو مادي وظاهر ويجعل كل ما هو روحاني خارج تقديره وسلطته بل حتى منكرا لوجوده يقول إقبال : " والقرآن يبصرنا بحقيقة التغير العظيمة ، التي لا يتسنى لنا بغير تقديرها والسيطرة عليها بناء حضارة قوية الدعائم وقد أخفقت ثقافات أسيا بل ثقافات العالم القديم كله لأنها تناولت الحقيقة بالنظر العقلي ثم اتجهت منه إلى العالم الخارجي فأمدها هذا المسلك من التفكير المجرد من القوة وليس من الممكن أن تقام على النظر المجرد وحده حضارة يكتب لها البقاء " [34] وهنا يصبح فهم الطبيعة أو العالم الذي نعيش فيه ليس له حد كما يقول إقبال إلا الذات اللانهائية فمعرفة حقيقة الكون هو ليس أكثر من اتجاهنا إلى معرفة الذات اللانهائية لأنها حده الوحيد يقول إقبال : " فالطبيعة إذن يجب أن تفهم على أنها مركب حي دائم النمو ، ونموه ليست له حدود نهائية

---

[30] خصائص التصور الإسلامي سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته** (القاهرة : دار الشروق، ط2، 1967 م) ، ص3 .

[31] محمد إقبال ، **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، مصدر سابق ، ص24

[32] بشير ديان : **الإسلام والمجتمع المفتوح الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال** ترجمة السّيد ولد أباه (الكويت : جداول للنشر والتوزيع ، ط 1، 2011) ص 77

[33] محمد إقبال ، **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، مصدر سابق ص 21

[34] محمد إقبال ، **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، مصدر سابق ص 23، 24

خارجية بل حده الوحيد حد داخلي : هو الذات الأزلية التي تبعث الحياة في الوحدة الكلية وتبقيها حية كما يقول القرآن " وأن إلى ربك المنتهى " النجم آية 41 " [35] لذا وجب أن يكون جهد الذات ورسالتها في العالم سعيا إلى حضارة لها أسس روحانية لا مادية ،وهي القيمة الإيمانية الأولى كي تدرك الذات الإنسانية حقيقتها الوجودية وعلى أساسها يكون باعث الحركة في الذات نابعا من أعماق روحية تسعى إلى نيل الخلود لا الفناء في المادة .

إن الإنسان الذي يدرك مضامين الحركة وغاياتها لن يكون جهده إلا سعيا وتقربا إلى الله يقول إقبال :" فإذا لم ينهض الإنسان إلى العمل، ولم يبعث ما في أعماق كيانه من غنى وكفّ عن الشعور بباعث من نفسه، إلى حياة أرقى أصبحت روحه جامدة جمود الحجر وهوى إلى حضيض المادة الميتة. على أنّ وجود الإنسان وتقدمه الروحي يتوقفان على إحكام العلاقة بينه وبين الحقيقة التي تواجهها، وهذه العلاقات تنشئها المعرفة، وهي الإدراك الحسي الذي يكمله الإدراك العقلي" [36] وفي هذا الاتجاه من التأويل الروحي تدرك الذات القيمة الإيمانية لوجودها وهو العبادة .

القيمة الإيمانية الثانية :

إدراك حقيقة النبوّة : بعد أن تدرك الذات الحرة البعد الروحي للكون ويتجسد ذلك معرفيا عن طريق القلب والعقل معا يصبح معنى العبودية قد وجد شكلا من البرهان الذي يحمل الذات إلى الانجذاب الطوعي للعبودية الحقيقية ، العبودية التي لا تقوم على أي نوع من الإكراه ، إنها عبودية لن تجد فيها الذات إلا تعبيرا عن حريتها الكاملة ورضاها وسعادتها المطلقة لكن كيف للذات أن يكون مسلكها ناجحا ومؤديا حقّ العبودية ، هنا يؤكد محمد إقبال أن العبودية يجب أن يكون لها مسلكا مؤديا لها هو إدراك حقيقة النبوة ، إن مكانة النبوة مركزية في انبعاث معاني العبودية وأولها مبدأ التوحيد وهو الهدف الأول للرسالة وثانيا بناء الوعي الفردي والجماعي الذي يشكل مفهوم الأمة التي جعلها الله في القرآن ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾ (سورة آل عمران ،الآية : 110).

أول ما يستهدفه محمد إقبال من تحليله لحقيقة النبوة هو وضع علاقة اتصال بين الذات النهائية أي الفرد وبين الذات اللانهائية أي الله وهذا استكمالا للحقيقة الإيمانية الأولى، ولا يكون ذلك إلا إذا عرفت الذات نوع الهداية الذي يجب أن تسلكه ، لهذا جعل إقبال مكانة النبوة تأسيسا لنوع من الوعي لصناعة الإنسان الحر ،لأنه - أي شخصية النبي - تأخذ الحقائق الإيمانية من مصادرها ويسعى بها إلى تحقيق العالمية ، عالمية الرسالة والدين . لذا كان تعريفه للنبوة وتحقيقها لمقام الشهود بالنسبة للنبي بأنها " يقظة لما في أعماقه من قوى سيكولوجية تهزّ الكون هزّا ، وقد قدّر لها أن تغير نظام العالم الإنساني تغييرا تاما . ورغبة النبي في أن يرى رياضته الدينية قد تحولت إلى قوى عالمية حية رغبة تعلو على كل شيء . ولهذا كانت رجعته ضربا من الامتحان العملي لقيمة رياضته الدينية " [37]

إن الهدف من النبوة ليس هدفا ميتافيزيقيا كما هو حال الهدف حين يتجه إليه الفكر الفلسفي الميتافيزيقي إنما تتجاوز فكرة النبوة عند إقبال بعد تحقيقها للأبعاد الميتافيزيقية إلى معنى واقعي، وهو الهدف الذي يعكس مبدأ السعي والحركة بالنسبة للذات الحرة حين تنشد إلى تحقيق البناء الحضاري للأمة يقول أحميدة النيفر " إن الدين وإن استقل عن المنظومة العقلية فإن ذلك لا يعني أنه منقطع عن الواقع..إنه ينتشر في حركة الزمان ويكشف عن نفسه أمام عين التاريخ عندما يكشف عن ذاتية الإنسان الذي يتحول صانعا للعالم أو محركا له " [38] لذلك يرى إقبال أن الهدف الأساسي للنبوة بعد التوحيد هو صناعة الإنسان المؤمن بالرسالة والنبوة ، لأن الإيمانية عند إقبال إذا لم يحضر فيها معنى النبوة وغاياتها انقطع الإيمان ولم يعد الدين يحمل تلك المعاني الروحية التي تدفع بالذات إلى الحركة والقوة يقول إقبال " فالمركز

---

[35] محمد إقبال ، **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، مصدر سابق ص 71

[36] محمد إقبال ، **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، مصدر سابق ص 21

[37] محمد إقبال **: تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، مصدر سابق ص147

[38] أحميدة النيفر: **الإنسان والزمان في منظومة محمد إقبال التجديدية**

المتناهي من شخصية النبي يغوص أغوارا لا نهائية ليطفو ثانية مفعما بقوة جديدة تقضي على القديم وتكشف عن توجهات للحياة جديدة " [39] وهذا المعنى حين نتأمله يعني أن مضمون النبوة لا يكتفي بالتركيز على الذات اللانهائية عن طريق التأمل وإن كان ضروريا ، إن الذات يجب عليها أن تؤكد ذاتها عن طريق العمل وهو أكمل برهان على أن الذات المؤسسة على معنى الحرية الحقيقي تعي فكرة النبوة وعيا عمليا وفي هذا الوعي العملي تتجسد كل مضامين العبادات التي أمر بها الدين .

فشخصية النبي لم يكن لها غرض تبليغ رسالة كتبت وانتهت كتابيتها ليكون الإنسان له تاريخ جديد مفصول عن كل القيم الإيمانية للنبوة ، إن جوهر النبوة دائم الحضور في بناء الذات الحرة لأنها الصلة التي تربط القديم بالحديث وعلى أساسها يمكن للذات الاسمرار والإبداع الحضاري ، من منظور أن الإيمانية كصفة يجب أن تتحقق في الفعل الحضاري لا يمكنها أن تبرز كوعي فردي وجماعي في ضل وجود قطيعة بينها وبين حقيقة النبوة يقول إقبال: " فإذا نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية وجدنا أن نبي الإسلام يبدو أنه يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث . فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها " [40] إنها لتبدوا من خلال هذا التوسط بين العالمين تمثل شخصية النبي الذات الكاملة لتحقيق النموذج لحل المعضلات التي لا يمكن للعقل أن يصل إليها مهما كان جهده لذلك عدّها إقبال كوسيلة لاختصار المحاولات الخاطئة حتى تكون الذات أمام النموذج الذي يمكنه انقاد الإنسان من صور التفكير المجرد إنها كما يقول إقبال " وسيلة للاقتصاد في التفكير الفردي والاختيار الشخصي وذلك بتزويد الناس بأحكام واختيارات وأساليب للعمل أعدت من قبل " [41]

ومن أعظم القيم التي يمكن فهمها من خلال وعينا لفكرة النبوة وكيف أنها في أعماقها لا تسعى إلى وضع الإنسان كليا وهو منقاد عن طريق الوحي، إنما دعت فكرة النبوة الإنسان للاعتماد على ذاته المتحررة وهي فكرة تعبر في حس محمد إقبال لما سماه بميلاد العقل الاستدلالي وهو تأكيد على ما للإنسان من قوى قادرة على التفكير الصحيح إذا ما استعملت بالطريقة الصحيحة يقول إقبال : " إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها . وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقـــاء الوجود معتمدا إلـــى الأبد على مقـــود يقـــاد منه ، وإن الإنسان، لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو " [42] وهنا يمكن أن يلتقي الوحي والعقل في حركة بنائية للإنسان الحر المؤمن القوي تكون من خلالها الذات لها جذورها المتصلة في اللانهائي ولها طموحاتها وآمالها في تحقيق وجودها عن طريق العمل وهو المسلك الذي دونه ما كان للذات أن تدرك ذاتها في هذا الوجود لذا كانت النبوة طريقا عمليا لتحقيق الإنسان الكامل الذي يبحث عنه إقبال .

القيمة الإيمانية الثالثة إدراك جوهر العبودية

بعد اطمئنان الذات إلى روحانية الوجود والمسلك المؤدي لها بإدراك جوهر النبوة التي تسعى إلى بناء الإنسان الكامل، فإن جوهر هذا الإنسان أو هذه الذات لا يمكن أن يتأسس إلا من خلال عمق إيماني يجسده إدراك عملي لحقيقة العبودية التي هي الرسالة بل العلة الأولى التي من أجلها كان الخلق من الله وإدراك جوهر العبودية لا يراه إقبال مفارقا للدين وكأن الحرية خصم للإيمان ، والحقيقة هي أن الحرية جوهر الإيمان لذلك كانت العبودية الحقيقية لا تتأسس على الإكراه ولا على الخوف وإنما على الطاعة التلقائية بتقبل أوامر الدين يقول إقبال :

وتقبل أوامر الدين بالرّغبة والشّوق والرّضا كلّ وقت وآن
كلّ فرض تقضيه جبرا وقهرا لا ترى فيه نشوة الإيمان

---

[39] محمد إقبال ، **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، مصدر سابق ص148

[40] محمد إقبال **: تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، مصدر سابق ص149

[41] محمد إقبال **: تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، مصدر سابق ص149

[42] محمد إقبال **: تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، مصدر سابق ص149

حكمة الدين في العدالة ليست في البغض والطغيان

وبأن لا يحتاج في الأرض إنسان ليحظى بالرّزق من إنسان [43]

إن جوهر الدين دائما هو الإيمان والإيمانية لا يمكن أن تكون صفة يصنعها الاستدلال العقلي يقول إقبال : " أمّا جوهر الدين فهو الإيمان، والإيمان كالطائر يعرف طريقه الخالي من المعالم غير مسترشد بالعقل " [44] إن وصول الذات لإدراك جوهر العبودية إنما يجسد إدراكها لنفسها ، وأن التقبل التلقائي لهذه العبودية الصاعدة لمعاني روحانية الوجود هو ما يضمن لها الخلود بعد الموت ، لأن صفة الإيمانية جعلتها تدرك معنى الحق ولا يكون الحق مدركا إلا على أساس الفطرة أي فطرة الدين القائمة على الحرية لذلك جاءت عبودية الخالق لتعبر عن سلامة الذات من كل عبودية لغير الله يقول إقبال :

أنت عبد الله فالزم ليس للحرّ تحوّل

ما عدا عز العبودية لله تسوّل

سيد الأحرار عبد حرم الله بذاته

فاحفظ الذات وصنها إنها من عتباته [45]

العبودية كما يراها محمد إقبال عليها أن تتجاوز معاني الوجود المادي لتصبح علاقة عشق يجب أن تظهر وتتحرر من كل علائق المادة وإلا تحول إلى عبد لها ، فالعبودية لا يمكنها أن تنصف الذات إلا إذا سلّمتها زمام القيادة ، فالذات إذا انقادت بالعشق أدركت معنى الحرية والفطرة وأدركت أن العبودية هي التخلي عن كل عبودية إلا عبودية التوحيد ،أما عبودية المادة التي أتت بها بعض الفلسفات لتتحول بفعل التقليد إلى أشكال من الديانات الوضعية التي تؤله المادة فهي ضد الفطرة وتلغي معنى العبودية يقول محمد إقبال :

أظهر الجوهر الكريم من الأصداف واجعله باديا للعيان

وتحرر من هيكل الماء والطين ومن ظلمة الهوى والهوان

واجعل الفطرة النقية نبراسا لعينيــك بين قاص ودان

كل من ضاع حضّه من جلال الحق بين الجحود والنسيان

لم ينل طول عمره من جمال الحق غير الإبعاد والحرمان [46]

إن العشق والجنون في فلسفة إقبال يمنحان الذات الحرة قوة الإيمان وحرية الإرادة بهما يحيا القلب وإذا فقدا مات القلب وأصبح العقل مسيطرا على فكر الإنسان وروحه فلم تعد الذات لها القدرة على أن تعيش حرارة الإيمان يقول محمد إقبال :

قد وهبت العقل فامنحني الجنون واهد هذا القلب للجذب الدفين

إنما للعلم في الفكر المقام عشّ ذاك العشق قلب لا ينام

وإذا العلم عن العشق انفرد مسرحا أضحى لأفكار تعد

فيه سحر السامريّ ظاهر علمنا من غير وحي ساحر

بالتجلي عالم القوم اهتدى ما رماه الوهم في جوف الردى

عيشنا لولا التجلي سقمنا عقلنا مسّ وجبر ديننا [47]

وإذا كان العشق مسلكا للعبودية الخالصة فإن من مظاهره تقليد صاحب الرسالة الإنسان الكامل الذي كانت نبوته بداية لتاريخ جديد للإنسانية فإن تقليده طاعة لله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) وقرب منه لأنه علامة اكتمال الفردية يقول

---

[43] محمد إقبال: الأعمال الكاملة **والآن ماذا نفعل يا أمم الشرق** مصدر سابق ص369

[44] محمد إقبال **: تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، مصدر سابق ص 7

[45] محمد إقبال : الأعمال الكاملة ج1 ، **جناح جبريل** ص 448

[46] محمد إقبال : الإعمال الكاملة ج2 ، **والآن ما ذا نصنع يا أمم الشرق** ص 350

[47] محمد إقبال : الأعمال الكاملة ج1 **جناح جبريل** ص 500

إقبال في رسالة إلى الأستاذ والمستشرق الانجليزي نيكلسون (Nicholson) معبرا عن هذه الفكرة " وتنقص فرديته على قدر بعده من الخالق ، والإنسان الكامل هو الأقرب إلى الله ، ولكن ليس القصد من هذا القرب ، أن يفني وجوده في ووجود الله . كما تقول فلسفة الإشراق بل هو على عكس هذا يمثل الخالق في نفسه " [48] وهو ما جسدته شخصية الرسول في سعيها التخلق بأخلاق الله والذات لكي تدرك مستوى العبودية المؤدية للإنسان الكامل عليها بتقليد المصطفى صلى الله عليه وسلّم يقول إقبال :

كم يريك العشق من صهبائه فترى التقليد من أسمائه
أحكم العشق بتقليد الحبيب لتنال القرب من رب مجيب
في حراء القلب فاقعد خاليا والى الحقّ فهاجر راضيا
أقوين بالعشق في سلطانه وابتغ الجلوة في فارانه
تظفرن بالقرب يا ذا السائل ! وتكن تفسير " إني جاعل " [49]

إن العشق والعبودية مكانهما القلب لقوله تعالى (إلا من أتى الله بقلب سليم) (سورة الشعراء ، الآية : 89) فبالعشق تصبح العبادة صادقة لذلك يرى إقبال أن للعشق وجوه كثيرة ومنها التقليد فإذا كانت العبادة صادقة فإن عشقك للرسول صادقا ، ودليل صدقك له إتباعه وتقليده كي تتقرب إلى الله وتكون هجرتك إليه عن رضا خالص وبقدر قوة العشق يزداد سلطانه ويكون أعز مكان في الكون بيته الحرام حينها تظفر الذات بالقرب منه وتدرك معنى قوله تعالى ﴿ إني جاعل في الأرض خليفة ﴾ (سورة البقرة الآية 30) وغاية الاستخلاف هو عبادة الله ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾(سورة الذاريات، الآية : 56)

إن الذات الحرة إذا أدركت حقيقة هذه القيم وهي روحانية الوجود ، وأدركت جوهر النبوة وغاياتها ، وترجمت هذه الغايات عمليا بصناعتها للإنسان يكون لها حق بناء مشروعها الحضاري لذلك كان إقبال دائما يراهن على أن الإنسانية تحتاج إلى ثلاث أمور كما يقول إقبال : " إن الإنسانية تحتاج إلى ثلاث أمور تأويل الكون تأويلا روحيا وتحرير روح الفرد ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية ، وتوجيه تطور المجتمع الإسلامي على أسس روحية " [50] ويلخص مالك بن نبي هذا التوجه الأخلاقي والروحي من خلال خطابه للمسلم المعاصر حتى يكون في مستوى تأسس مشروعه الحضاري يجب عليه " أن يرفع مستواه إلى مستوى الحضارة أو أعلى منها كي يرفع الحضارة بذلك إلى قداسة الوجود إلى ربانية الوجود، ولا قداسة لهذا الوجود إلا بوجود الله ، والمسلم إذا أتى بهذا لا بلسانه ولا بشطحاته الصوفية وإنما بوصفه أنسانا معاصرا للإنسان شاهدا عليهم بالتقوى والورع بنزاهة الشاهد الصادق ، الصادق الخير الواعي لقيم شهادته... عندئذ ... تعود إليه قداسته. [51]

أوجه الاختلاف بين المفهومين : أول الملاحظات التي تأتي في سياق المقارنة بين مفهومي الحرية عند القديس أوغسطين ومحمد إقبال هو تناول كل منهما مشكلة الحرية كونها مشكلة مفصلية تثيرها موضوعات في العقيدة وأيضا تراهن على حل مشكلات الإنسان المعاصر ونقول معاصر كل حسب زمانه، فالقديس أوغسطين حين تناول مشكلة الحرية جاءت في سياق تبريره لوجود الشر الذي انتهي بكونه ليس جزء من الخلق الإلهي بل مصدره إنساني وبذلك انتهي إلى تبرير وجود الحرية عند الإنسان لكن في سياق هذا التبرير تبقى الحرية عند القديس أوغسطين وحسب الكتاب المقدس ممزوجة بفعل الشر أو الخطيئة ، إن فعل الخطيئة الذي أصبح ساريا في كل البشرية جعل الإنسان لا يجد راحته في الحياة لكثرة الآلام إلا إذا نالته رحمة من الله.

---

[48] محمد إقبال: الأعمال الكاملة مقدمة الأسرار والرموز، ص 120

[49] ا محمد إقبال: الأعمال الكاملة **الأسرار والرموز** ص 140

[50] محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ص 212

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

وأيضا جاءت فلسفة القديس أوغسطين في مفهوم الحرية بعد أن عاش المجتمع المسيحي والإمبراطورية الرومانية الهزيمة النفسية والانكسار الأخلاقي والذي انتهى بسقوط روما فعاش الوعي المسيحي صدمة كان نتيجتها اتجاها نقديا عنيفا للدين المسيحي فكان البحث في مشكلة الحرية هو بحث في كيف يمكن تقويم الإنسان أخلاقيا ونفسيا بما يوافق رؤية الدين والعقيدة المسيحية لذلك كان البحث في الشر أساسا بحث في إعادة بناء الوعي المسيحي الصحيح وإنصاف العقيدة المسيحية من مسالة وجود الشر

أما محمد إقبال فتناوله لمفهوم الحرية ليس من أجل تبرير وجود الشر وان كانت مسألة وجود الشر قد بحثها محمد إقبال لكن تحليله لمشكلة الحرية كونها سمة أساسية في الخلق فالإنسان منذ الوجود الأول كان يتمتع بالحرية وهي صفة أساسية للذات الإنسانية وما يسمى فعل الخطيئة في المسيحية هو عند إقبال فعل فردى وشخصي ولا يمكن أن ترثه البشرية لكن إقبال كان غرضه الجوهري هو بيان أن الحرية سمة لا يمكنها أن تكون إلا تلك الحقيقة التي يجب أن تتمتع بها الذات لإدراك قيمتها وتكون لها القدرة على إدراك الذات اللانهائية

وكذلك جاء بحث الحرية في فلسفة إقبال من بعد النكسات التي عاشها العالم الإسلامي بدءا من سقوط بغداد وما تلاها من تراجع في الوعي الديني سمح بظهور مذاهب وفرق لم تكن قادرة على إعادة التفكير الديني إلى قوته الحقيقية مما أتاح تأويلات لكثير من القضايا منها قضية الحرية وكيف أن رؤيتهم ضاعفت الإخفاق في إدراك مدلولها وخاصة مع ظهور التصوف السلبي وحديثا زاد هذا الإخفاق الحالة التي وصل إليها العالم الإسلامي وخاصة حين وقع تحت الاستعمار الحديث وما جلبه من قيم سلبية على الوعي الاجتماعي.

يبدوا أن موقف القديس أوغسطين عموما متأثرا بنزعات فلسفية وخاصة في مسألة وجود الشر مثل النزعة الأفلاطونية ، وأيضا يلاحظ تشابها كبيرا بين موقف القديس أوغسطين والفلسفة الرواقية الداعية إلى العيش وفق الطبيعة أي أن سلطة القانون الإلهي هي القاعدة التي تؤسس معنى الخير وتجاوزها أو الانحراف عنها هو ما يولد وجود الشر.

أما محمد إقبال فقد جاء موقفه من حيث تأثره بالنزعة الفلسفية اقل إلا من حيث المنهج الذي تناول به الموضوع بشكل عام فقد جاءت فلسفته الذاتية التي تناول فيها مشكلة الحرية لها أصالتها فكانت فلسفة جديدة معبرة عن قدرتها على إحياء الذات وعودتها من جديد لإدراك وضيفتها من أجل الإقلاع الحضاري للمجتمع وللأمة الإسلامية .

إن الوصول إلى الحرية عند أوغسطين يجب استعمال العقل لكن أوغسطين يشترط لكي تكتمل رحلة العقل في المعرفة والإدراك الكامل للحقيقة وجود المحبة الإلهية وهذا يعني أن معرفة الله بالعقل وحده غير ممكنة وهذا ردا على الفلسفة المانوية فشرط المحبة هو الذي يمنح العقل القدرة والطاقة على المعرفة الكاملة الحقيقة الإلهية ، إذن لولا وجود العقل والمحبة لما كانت الحرية التي بها يتحرر الإنسان من كل نزعات الشر.

أما عند محمد إقبال فهناك تقارب في القول بان العقل وحده لا يمكن أن يكون مؤديا إلى معرفة الله لذلك يجب أن يكون العقل منقادا بالعشق ، فبالعشق يمكن أن يكون طرق العقل سالكا في إدراك الحقيقة ودافعا له لكن هناك اختلاف بين موقف إقبال وأوغسطين فالحرية تمنح من الله للإنسان أما عند إقبال الحرية من طبيعة الذات نفسها بل من أخص صفاتها الجوهرية حين اشتق الله هذه الصفة من ذاته وجعلها مشتركة مع الإنسان من أول الخلق للإنسان ولعل هذا راجعا إلى فكرة الخطيئة التي تميز العقيدة المسيحية التي قيدت إدراك المعنى الذاتي للحرية كونها جزءا من الطبيعة الإنسانية .

أما من حيث إدراك علاقة الذات الحرة بالطبيعة التي تحيا فيها فإن مساهمة إقبال أكثر وضوحا وهذا لأن رؤية الكتاب المقدس لحقيقة المادة والطبيعة مختلفة فالطبيعة هي السجن بالنسبة للإنسان الذي ارتكب الخطيئة وفيها ينال جزاءه وعند محمد إقبال هي الميدان الذي يمكّن الإنسان من تجسيد حريته فالحرية الإنسانية وطبيعة الكون والبيئة التي يعيش فيها يقتضي التكامل وإلا لماذا استخلفه الله في الأرض فالاستخلاف يعني تكامل في الوظائف وليس التعارض لذلك

كانت البيئة هي الوسط الذي يرتقي به الإنسان بحريته ويدرك من خلالها قواه و القديس أوغسطين والعقيدة المسيحية عموما لا تقدم الطبيعة المادية كشرط يهيئ قيام الفعل الحر .

من القيم الإيمانية الغائبة تماما من فلسفة القديس أوغسطين بحكم مبادئ العقيدة المسيحية التي تعد المسيح هو الله فغاب معنى وجود فكرة النبوة التي هي أساسية في فكر إقبال وعلاقتها بالحرية علاقة جوهرية لأن شخصية النبي هي التي تمثل الإنسان الكامل الذي يختزل كل معنى الحرية ، فحرية الذات التي لا تدرك دلالة معنى النبوة وتدرك معها شخصية النبي تبقى حريتها ناقصة لأنه بتقليدها ندرك معنى الحرية وعلى هديها ندرك الحقيقة المطلقة والوصول إلى الذات اللانهائية وهي غاية الحرية .

قائمة المصادر والمراجع:

قائمة المصادر:

القرآن الكريم

1 أوغسطين **: مدينة الله** ، ترجمة الخور أسقف يوحنا الحلو (بيروت : دار الشروق ، ط2 ،دت) .

2 محمد إقبال ، **تجديد التفكير الديني في الإسلام ترجمة** عباس محمود (دار الهداية والنشر والتوزيع ، ط 2 ، 2000).

3 محمد إقبال : **الأعمال الكاملة** ج1 ، ج2 والآن ماذا نصنع يا أمم المشرق إعداد سيد عبد الماجد الغوري(دمشق ،بيروت دار ابن كثير ، ط3 ، 2007) .

قائمة المراجع :

4 أحمد عروة : **العلم والدين مناهج ومفاهيم** (دمشق : دار الفكر ، 1987) .

5 بشير ديان : **الإسلام والمجتمع المفتوح الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال** ترجمة السّيد ولد أباه (الكويت : جداول للنشر والتوزيع ، ط 1، 2011) .

6 حسن حنفي حسنين: **نماذج من الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى**، ترجمة حسن حنفي حسنين(القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ط2 ، 1978) .

7 خصائص التصور الإسلامي سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**(القاهرة : دار الشروق، ط2، 1967 م)

8 راسل : **تاريخ الفلسفة الغربية** ،ج2 ،ترجمة زكي نجيب محمود (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب دط، 2010)

9 مالك بن نبي ، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين** (دمشق سورية: دار الفكر 1991 .)

10 عبد الرحمن بدوي: **فلسفة العصور الوسطى** (بيروت: دار القلم ، ط3، 1979) .

11 عبد الرحمن بدوي: **الموسوعة الفلسفية** ج1 (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط 1 ، 1984).

12 علي زيعور: **أوغسطينوس**، (بيروت : دار إقرأ ، ط1، 1983).

13 يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط** (القاهرة : مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ،).

المواقع الالكترونية:

أحميدة النيفر: **الإنسان والزمان في منظومة محمد إقبال التجديدية**

https://nohoudh-center.com

كيفية الإستشهاد بهذا المقال حسب أسلوب APA:

ط,د بن غزالة محمد صديق، : أ .د موسى معيرش ، (2020)، **القيم الإيمانية لفلسفة الحرية بين القديس أوغسطين و محمد إقبال** ، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 12(03)/ 2020، الجزائر : جامعة قاصدي مرباح ورقلة، ص.ص 751-764.