محمد إقبال وسؤال الحرية في الإسلام

د. مونيس بخضرة

جامعة تلمسان

الملخص التنفيذي:

تعالج هذه الدراسة موضوع (سؤال الحرية في الإسلام) عند محمد إقبال، من خلال تحليل أفكاره الفلسفية ومواقفه من إشكالية الحرية وواقعها في الأمة الإسلامية المعاصرة، حينما كشف عن أصولها الحقيقة في الإسلام وروافدها الرئيسية (القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وبعض مكونات التراث). ولفهم كنه هذا الموضوع، تناولت الدراسة مسألة الحرية في الإسلام وتقاطعهما الثقافي، وتحليل أفكار وآراء المفكر محمد إقبال حول الحرية، وسبل تنمية الحرية الإسلامية انطلاقا من ثوابت الإسلام، والطرق التي تمكن المسلم على بلوغ حريته والحفاظ عليها، هي جملة المواقف التي تناولها في نصوصه النثرية والشعرية العديدة. وتتحدد إشكالية هذه الدراسة في كيفية بناء الحرية الذاتية للفرد المسلم بما يتطابق مع ثوابته الاجتماعية وخصوصياته الحضارية، القادرة على جعله يتكيف بها في العالم المعاصر وما يعرفه من تحولات سريعة ومختلفة. وحتى يبرر إقبال أفكاره عن الحرية، قام بتفكيك المواضيع الأساسية التي تتقاطع معها مثل: العبودية والرق والاستعمار، وهي كلها ظواهر تحد من حرية المرء الفطرية. إشكالية طرحت وفق الصيغ الآتية: ما مفهوم الحرية في الإسلام وفق محمد إقبال؟ وما هي طبيعة المقومات الإسلامية التي وظفها إقبال في بناء مفهوم الحرية؟ وهل مشروع بناء الفرد المسلم بثقافته الإسلامية كافي لبناء مفهوم الحرية القادر على تجاوز التعارضات وتناقضات الحياة؟ وإلى أي مدى نجح إقبال في تصويغه لمفهوم الحرية الإسلامية؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات، اعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي المقارن ومنهج الاستنتاج، بما أنه أكثر المناهج ملائمة مع طبيعة مثل هكذا مواضيع، إذ يكتف إقبال فحسب بشرح موضوع الحرية فحسب، وإنما سارع إلى تقديم توجهات ونصائح للمسلم، حتى يحافظ على نور حريته وينال التحرر بالمجاهدة والعمل والبناء الذاتي، بالعودة إلى القرآن الكريم والتعلّم منه كيف له أن يكون حرا.

الكلمات المفتاحية: الحرية، الذاتية، الإنسان الكامل، العبودية، الإرادة الحرة.

تمهيد:

أخذ الحديث عن الحرية مساحة واسعة من اهتمامات المفكرين والفلاسفة منذ ظهور المعارف والعلوم ومناهجها في شكلها المنظم إلى يومنا هذا، وأضحت قضاياها ومسائلها موضوعا بارزا من لدن العلماء، وهي بلا شك مطلب إنساني مهم، لا تقوم الحياة إلا بها لما فيها من نماء للإنسانية من فكر وقول وعمل، وهي سر تجدد المواهب والإبداع، فقد عرفّها عبد الحميد ابن باديس قائلا:(فحق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية، والمعتدى عليه في شيء من حريته كالمعتدي عليه في شيء من حياته [1] ، وهذا يعني أن الحرية هي أول خطوة للتقدم والرقي وأساس الحضارة والنهضة، وأحد أهم الشروط التنمية، والتقصير فيها يعد عاملا من عوامل التخلف والرجعية الحضارية، وهي في نظر بعض المفكرين أهم المسائل الفكرية في العالم الإسلامي، بما أنه ظلت حاضرة بقوة في تراثه المتنوع، بسببها تكاثرت في الفكر الإسلامي على مر العصور الكتابات والنقاشات عن الحرية، إلى درجة أنها تحولت إلى معضلة تباين واتفق حولها المفكرين العرب والمسلمين.

وقد انتاب هذا التراث في فترة من فترات تاريخه، بشيء من الضعف والتمزق، نظرا لتفرقة الأمة وتشتتها بسبب الغزو الخارجي على العالم الإسلامي وتفتيت أجزائه، المتزامنة الأطراف. فقام دعاة الأمة وفقهائها ومفكريها وعلمائها ومصلحيها عبر العصور، إلى خوض

غمار الكفاح والجهاد للدفاع عن ثوابتها ومقوماتها، واستنهاض أفرادها للهمم والعزائم وتنبيههم الغافلين لتدارك الفرص والحذر من المخاطر، ودعوتهم لاعتصام بالوحدة والتآزر حتى تكون سدا منيعا أمام الغزاة ومآربهم، ومن أبرز هؤلاء نجد الفيلسوف الشاعر المصلح محمد إقبال (1877-1938)، فما هي أفكاره التي شارك بها في صون الأمة الإسلامية؟ وما طبيعة فلسفته في الحرية؟ وكيف اشتقها من أصول الإسلام الأساسية (القرآن والسنة)؟ وما دورها في بناء الذات المسلمة؟! عن هذه الأسئلة، جاءت هذه الدراسة للإجابة عنها، معتمدة على طريقة التحليل والمقارنة وطريقة الاستنتاج التي تتلائم وفلسفة محمد إقبال.

معالم فلسفة إقبال:

أجمع النقاد والمتخصصين في فكر محمد إقبال، أنه فيلسوف (الأنا) بلا منازع، وصاحب فلسفة إسلامية منهجا وفكرا ومفاهيما. قضى معظم حياته منظرا وشاعرا ومتأملا في سبيل تشييد الصحوة الإسلامية المعاصرة والنهوض بها، التي خلفت في العالم الإسلامي تيارا يحرك عواطف الشعوب ويهيب بأصحاب الهمم إلى صمود الأمة على امتداد التاريخ، يملأ النفوس ثقة وأملا وغاية وعملا. وهو أحد الذين أحدثوا ثورة فكرية متميزة لدى المسلمين قاطبة ولدى مسلمي شبه القارة الهندية خصوصا.[2]

عرف الفيلسوف محمد إقبال أديباً وشاعراً ومتصوفاً وفيلسوفاً، من خلال أشعاره المترجمة عن اللغتين الفارسية والأوردية. كما عرف ناقدا لتاريخ الفكر الإسلامي وزعيما من زعماء الإصلاح في العالم الإسلامي المعاصر، ينزع إلى ربط الأصالة بالتجديد برباط وثيق الصلة. رباط ظهرت فلسفته الكاملة والمفصلة في كتابه الأساسي "تجديد الفكر الديني في الإسلام" وفي دواوينه الشعرية العديدة. وهناك جانبا آخر من جوانب شخصيته يجب شرحه للتعرف عليه، وهو فكره الفلسفي وتحليله العميق لتطور الأفكار الفلسفية في العالم الإسلامي، واستخلاصه المتميز للمراحل الفلسفية الأساسية والنقاط المحورية في مسار هذا التطور.

اهتم محمد إقبال بالتأمل المستمر في مكونات التراث الإسلامي والفكر الإنساني عامة في مختلف مراحله، وخاصة في مرحلته الأخيرة التي اضطربت فيها السبل وتعددت فيها التيارات والمذاهب، والتي لم تفلح في حل الأزمة التي يعاني منها الإنسان المعاصر. وكان إقبال عميق الإيمان بهدى القرآن الكريم وسنة نبيه محمد (صلى الله عليه وسلم)، فلا حل لهذه العقيدة ولا خلاص يرجى للإنسانية من ضلالات المذاهب المادية ومن آثار الفكر التقليدي، إلا بشريطة أن يعيد بناء الفكر الإسلامي من جديد يقوم على مقوماته الأساسية، ومواجهة لمسؤولياته الحالية، مع العناية بالإنسان المسلم المعاصر وصقل شخصيته وبناء وعيه الذاتي وربطه بشريعة الله عزّ وجلّ[3]. وأن تتوفر فيه خصال العشق والجهاد والتي كانت من خصال نبينا محمد (صلّى الله عليه وسلم) وفي أصحابه الكرام، التي بها ازدهرت حياتهم وتأسس العلم معهم بمعناه الحقيقي وقامت في أرضهم حضارة رشيدة. وقد عمل محمد إقبال على التصدي لسلبيات الحضارات المعاصرة ونبهنا منها، وبضرورة المراجعة المتأنية والدقيقة لتراثنا الإسلامي، وعلى أن يكون للأمة الإسلامية نصيب من بناء مستقبل البشرية واستشراف معالمها، يقول إقبال:

تنقصنا شجاعة الرسول لا تنقص الرغبة في الوصول[4]

يقول عباس محمود العقاد محتفيا بعظمة إقبال: [إن إقبلا هو طراز العظمة الذي يتطلبه الشرق في الحاضر، وفي كل حين، لأنها عظمة ليست بالدنيوية المادية، وعظمة ليست بالأخروية المعرضة عن هذه الدنيا، وهو زعيم العمل بين العدوتين من الدنيا والآخرة، قوام بين العالمين كأحسن ما يكون القوام...شاعران إسلاميان رفعا مجد الآداب الإسلامية إلى الذروة، وفرضا هذا المجد الأدبي الإسلامي على الزمان، أحدهما إقبال شاعر الهند والباكستان، وثانيهما أبو العلاء شاعر العرب.][5] ويقول فيه طه حسين: [كدت أتوافق أنا ومحمد إقبال في المعاني، وربما توافقنا في الألفاظ][6] ، وفي المقام نفسه يقول عنه سيد قطب: [لقد كانت قراءة محمد

إقبال للقرآن قراءة تختلف عن قراءة الناس، ولهذه القراءة الخاصة فضل كبير في تذوقه للقرآن واستطعامه إياه.][7]

ظهرت فلسفة إقبال فلسفة أمل وعمل وإقدام ونصيحة، ودعوة عزة وحرية. فهي مدد للأمم المناضلة لحريتها وكرامتها. وقد وجّه فلسفته إلى البشر عامة وللمسلمين خاصة، أخذا من الإسلام وتاريخه أفكاره الفلسفية وصور بيانه الشعرية، فكانت فلسفته فلسفة ذات وأنا، وقد تساءل عن الذي نسميه(أنا) أو(خودي)، والذي يعتبره سرّ كل المشاهدات. أهو حقيقة دائمة أم أن الحياة تجلت في هذا الخيال الخادع، تجليا عرضيا لتحقيق مقاصدها العملية؟

إن سيرة الأفراد والجماعات موقوفة على جواب هذا السؤال، ولكن جواب هذا السؤال لا يتوقف على المقدرة الفكرية في الآحاد والجماعات كما يتوقف على طابعها وفطرتها. فأمم الشرق المتفلسفة أميل إلى أن تعتبر(أنا) في الإنسان من خداع الخيال. أما أهل الغرب فيميلون إلى العمل بما الذي يلائم طباعهم. وعليه يرى إقبال أن الإسلام يرى أن(أنا) مخلوق ينال الخلود بالعمل، وهي نقطة يتشابه فيها الفكر الهندي مع الإسلام حسب إقبال.

إن لذة الحياة مرتبطة باستقلال(أنا) وبإثباتها وتوسيعها، وهي حقيقة تمهّد إلى محاولة فهم حقيقة (الحياة بعد الموت). فالحياة كلها فردية، وليس للحياة الكلية وجود خارجي، حيثما تجلت الحياة إلا وتجلت في فرد أو في كائن حي، والخالق كذلك فرد ولكنه أوحد لا مثيل له. وظاهر أن هذا التصور لمفهوم الحياة والكائنات يخالف كل المخالفة ما ذهبت إليه الفلسفة الإنجليزية، ويخالف أصحاب وحدة الوجود الذين يرون أن مقصد حياة الإنسان، هو أن ينفي نفسه في الحياة المطلقة أو (أنا المطلق).[8]

يرى محمد إقبال أن هدف الإنسان الديني والأخلاقي، هو إثبات ذاته لا نفيها، وعلى قدر تحقيق انفراده ووحدته يقرب من هذا الهدف، وكلما شابه الإنسان هذه الذات الوحيدة كان هو كذلك فردا بغير مثيل. إننا نسأل ما لحياة؟ والواضح أن الحياة أمر غير فردي. فالإنسان

من الجانبين الجسماني والروحي مركز حياة قائم بنفسه، ولكنه لم يبلغ مرتبة الفرد الكامل المنشود.

وقد بيّن جلال الدين الرومي هذه الفكرة بيانا فياضا حينما قال: [إن حليمة السعدية حاضنة الرسول (ص) افتقدته يوما وهو طفل، فزعت وتولهت، فسمعت من الغيب هذا النداء: لا تحزني فلن تفقديه، بل العالم كله يفقد فيه.][9] يعني أن الفرد الكامل والإنسان الحقيقي لا يضل في الكائنات، بل تضل هي فيه، حينما تسخر له فيتصرف فيها، والحياة عندما تتجلى في الإنسان تسمى ذاتاً.

السؤال الذي يطرح هنا حول حقيقة فلسفة إقبال، هو ما هي دوافع هذه الفلسفة التي جعلتها ملتهبة كالنار، ونابضة بالحيوية والخلود؟

انطلقت فلسفة محمد إقبال من واقع المسلمين أنفسهم، والذي هو واقع جهالة وتخلف وغفلة، والإسلام الناصع أصبح عنوان الذلة والفقر، وتلوثت عقائده بفعل الكائدين والمخادعين، وجرى العبث في شرائعه. إذ أصبحوا محكومين بعد أن كانوا حاكمين، وأمسوا رعايا متعبدين بعد أن كانوا سادة أشرافا.

إذ لا بد للمسلمين أن يعودوا إلى ذواتهم، فهي مصدر الحركة والإرادة والعمل ومصدر النور والحياة، ومركز الإنسانية ومدرك الخلود. يجب أن يعود الإنسان إلى(ذاته)يقويها ويدعمها، وينفي عنها الخوف والجبن ويردها إلى طريق الحق. وهكذا آمن محمد إقبال (بالفردية أو الذاتية) لأنها أصل البداية، وإهمال الذات هو الجهل بأصل الداء، فهو يقول: [إن الأصنام ما زال المسلمون يعدونها حتى اليوم، وأن ادعوا الإيمان بالله. وإن لهذه الأصنام صورا عديدة، وألوانا شتى، ويا حبذا لو علم المسلم الذي ينشد الهداية أن سجود في الصلاة لله وحده، خير له أو أجدى به من هذا الشرك الحديث.][10]

يشخّص إقبال المرض الثاني الذي أصاب المسلمين، والذي هو فساد التوحيد. أما الشيء الثالث الذي علمه إقبال، فقد كان مؤلما. إن المسلم في نظره لهوان حاله، صدمته

الحقيقة المرة وهاله الأمر الواقع، وبدلا من أن ينفض عن كاهله غبار التقاعس والتقاعد، ويقفز من جديد إلى سلم المجد والكفاح، استسلم إلى التقاعس والتهاون والتقليد.

المسلمون في نظر إقبال، تناسوا أن لهم إرادة مضمونها الحرية والاختيار لا الجبر والقهر والإرغام، وأن الإنسان مخير لا مسير. ويتساءل إقبال: ماذا سيكون من شأنهم حينما تدلهم الخطوب وتبلغ الحناجر، ونسوا أن المؤمن الحق يشكر الغماء ويحمد الله على الغراء ويصبر عليها، ويظل يحمل ويكافح حتى يخرج من محنته، وقد ازداد معدنه وجوهره قيمة وقدراً ؟[11]. وهذا هو الداء الرابع، فالمسلمون يستمدون من الحياة التي يهزها الكفاح ويملؤها النضال، ويهربون من العبودية وخمول الذكرى، حتى لكأنّ الحياة لقمة سائغة. إن فلسفة إقبال هي فلسفة بعث كبرى التي اهتزت لها جنبات الهند كلها، وتغير بها مصيرها، وخلاصة فلسفته أنها إسلامية إصلاحية، تحمل في أفكارها طاقة البعث والإحياء لهذه الأمة الراكدة، وأشعة معرفة مزيل ظلمات الجهل، وعلامات هذه الفلسفة جعلت منها فلسفة فردية واجتماعية في آن واحد، ولها تطبيقاتها في النواحي الثقافية كاللغة والسياسة والعقيدة والحرية. وقد بيّن مذهبه الفلسفي هذا في كثير من شعره وحصى به منظومة أسرار خودي، وخلاصتها هي:

(أ) أن للذات جوهر الكون وأساس نظامه وسر الحياة فيه.

(ب) أن الذات تحيا في تخليق المقاصد، وتوليد الآمال كما يقول:

إنما الحيـــــاة المقصـــــد جرس في ركبها ما تقصد

سر عيش في طلاب مضمر أصله في أمل مستمـــر[12]

(ج) الذات تقوى بعشق ما تؤمل وسعيها إليه غير متوارية.

(د) الجهاد الدائم والكفاح المستمر، تقوى به الحياة.

(هـ) على الإنسان كل ما في فطرته من مواهب، وأن يعتمد على نفسه، ويظهر ذاته في قوله وفعله ويحذر التقليد والاعتماد على غيره، وطلب ما عند الناس والغفلة مما في نفسه من كنوز.
(و) بهذه المبادئ تتقوى الذات، وقوة الذات هي مقصد هذه الحياة.

في ديوان (ماذا ينبغي أن نفعل يا أمم الشرق؟) حاول محمد إقبال، أن يغرس روح الإسلام الصادقة في نفوس المسلمين حتى يدركون ذواتهم الحقيقية، ويتخلصوا من تبعيتهم الكاملة للغرب. ولقيام هذا المطلب، يركز إقبال على أهمية العقل وإعماله بالنسبة للمسلم، ويحذره من بغي العقل قائلا:

أريد أن أرسل جيشا جديدا من ولاية العشق أرفع خطر بغي العقل على الحـــــرم لا
تظن أن العقل لا وزن له ولا حـــــساب إن نظر العبد المؤمن يقوم على العقل[13]

إن فلسفة إقبال تستقطب داخل الروح الإسلامية، التي تقوم على ركائز أساسية عديدة أولها: الإيمان الصادق الممتزج مع عاطفة القلب. وثانيا: العقل المدرك للحقائق الشريعة الإسلامية، الواعي بماضي العالم الإسلامي وبحاضره. وثالثا: التنبه لخطورة المتربصين بالإسلام والمسلمين، وعلى رأسهم الغرب وثقافته التي لا تدرك أسرار الروح، وثقافته هذه متعلقة فقط بالجسد. ثم أن هذه الركائز الثلاثة تقوم على عنصرين يمدانها بالحرارة والفاعلية وهما: العنصر الصوفي، وعنصر الخيال الشعري. كذلك، فإن المؤمن الحق في فلسفة إقبال ليس هو الإنسان الضعيف المتواكل، وإنما هو المؤمن قاهر بالعزم والتوكّل، فيقول: [وإن لم يتمتع بهاتين الجوهرتين فهو كافر !وهو الذي يميز الخير عن الشر، ويتزلزل العالم من نظرته، وتتهشم الجبال من ضربته.] ويلجأ إقبال إلى الفكرة التي أطلق عليها الصوفية مصطلح "التخيلية قبل التحلية"، ويقصدون بها أن يبدأ المريد بتطهير نفسه أولا من كل العلائق والشوائب التي تربطه بالمادة، وبملذات الحياة الدنيوية تمهيدا لملئها بكل الأخلاق الحسنة والفاضلة.

إن ضربات كلمة التوحيد-كما يقول إقبال-حررت العالم كله من اللاّة ومناة، وبها تحطمت أبنية الطواغيت القديمة، وهلك بسببها كسرى وقيصر. وقد كانت كلمة التوحيد أحيانا كالبرق والأمطار، فأضاءت العالم الذي كان كدير قديم حتى بدا عالما جديدا.

يقول"عصمت نصار" موضحا هذا الرأي: [إن محمد إقبال لم يتعرض لمسألة علاقة المسلمين بالغرب، إلا خلال مناقشته لقضية التوفيق بين الأصالة والمعاصرة التي شغلت بال المصلحين والمجددين المسلمين منذ بداية يقظتهم، ولم تتبلور أفكاره حيال هذه المسألة إلا بعد اتخاذه موقفا نقديا من الاتجاهات الإصلاحية السابقة عليه والمعاصرة له، بهدف الانتقاء وتحديد الأسس والقواعد الرئيسية لدعوته.][14] يأتي نقد محمد إقبال للفلسفة الغربية ليثبت تهافتها ونقائصها، خاصة منها التي فضّلها المسلمون على الفكر القرآني، اعتقادا منهم، بأن فيها صلاحهم وأسس تمدنهم وما يعوض نقصهم. وقال أن تعلم المتكلمين المنطق الأرسطي، واطلاعهم على التراث الفلسفي اليوناني ومحاولتهم التوفيق بينه وبين ما جاء في المعطيات القرآنية حال بينهم وبين فهم القرآن فهما سليما. وعلى العكس من ذلك، تبدو مباحثهم في علم أصول الفقه التي تجلّت فيها بوضوح فلسفة المسلمين وإبداعهم. ويقول أيضا: أن الفلسفة اليونانية مع أنها وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام، إلا أنها غشّت أبصارهم على فهم القرآن وتوظيف مقاصده الحياتية.[15] ويضيف مستنتجا أن فلاسفة الإسلام، قد أخفقوا في توفيقهم بين الدراسات الميتافيزيقية اليونانية وبين المعارف القرآنية، ويرجع ذلك إلى تعجّلهم في النصين معا، الفلسفي والرباني. الفلسفة اليونانية تتصف بالنظر العقلي المجرد، في حين أن الفلسفة القرآنية تتميز بالنظرة الواقعية الشاملة.

وحسب إقبال، لم يتفطّن المسلمون إلى هذا التباين إلا في طور نضجهم، حيث ظهور الأبحاث النقدية الإسلامية التي عزفت عن الفلسفة اليونانية على يد الأشاعرة، باعتبارها وليدة فكر ممعن في التجريد، والدراسات النقيضة للمنطق الأرسطي على يد فقهاء المسلمين ولا سيما ابن تيمية، الذي أثبت عجز هذا المنطق وجموده.

يحاول محمد إقبال في فلسفته هذه، التدليل على مصداقية نقده. وفي قراءته لفلسفة سقراط، فقد رآها فلسفة قد عنت بتوجيه الإنسان إلى دراسة ذاته، الأمر الذي جعل منها فلسفة مغلقة، في حين أن القرآن أمر الإنسان بالتأمل في الكون والطبيعة وفي مظاهر التغيّر الموجودات وسبل التحكم فيها والانتفاع بها. كما ذهب إلى أن فلسفة أفلاطون فلسفة موغلة في الخيال، تصرف الإنسان عن واقعه الحي وعن مواجهة مشاكله مواجهة مباشرة، كما أنها تحط من شأن الحس والتجربة العملية التي هي سبيل الفرد للتعلم، وأن المسلمون قد انصرفوا من العلم الصادق إلى أمور أخرى لا تنفعهم في شيء، فجعلت منهم عطالاً، وهو ما يتعارض مع روح القرآن، الذي ساوى بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية والقلبية، باعتبارها جميعا دروب تحصل المعرفة، ودعا المؤمنين إلى التمسك بها، والكد والجهاد في الدنيا طلبا للعيش، وعن أفلاطون قال:

راهب الماضين أفلاط الحكيم من فريق الضأن في الدهر القديم
طرفه في ظلمة المعقول ضـل في حزن الكون قد أعيا وكـــلّ
فكره في غير محسوس فتــن صدّ عن كـــف وعـــين وأذن (16)

كما نزع إلى أن مبحث التعريفات الذي وضعه أرسطو غير ذي جدوى، على أنه يعبر عن منطق عقيم، ولا يمكن التعويل عليه في بناء النهضة المطلوبة. وأن فخر الدين الرازي وابن تيمية وغيرهم من العلماء المسلمين الذين انتقدوه، قد فطنوا إلى هذه الحقيقة، وفي هذا الصدد، عاب إقبال على بعض شيوخ المعتزلة والأشاعرة وكذا بعض الفلاسفة، من أمثال ابن سينا وابن رشد والذين انحازوا إلى الفلسفة الأرسطية، الأمر الذي جعل من فلسفاتهم عبارة عن محاكاة لا أصالة فيها.

ويصرح إقبال بأن هدفه من قراءاته النقدية، هو التأكيد على أن الحضارة الإسلامية لم تبن على تراث اليونان الفلسفي والثقافي، ومن ثم لا جدوى من استلهامها وتوظيفها مرة ثانية في نهضتنا. وعنها يقول: [إني أود أن أستأصل تلك الفكرة الخاطئة، التي تزعم أن الفكر اليوناني يشكل طبيعة الثقافة الإسلامية.](17) وبعد قراءته للفلسفة اليونانية، ينتقل إقبال إلى قراءة

الفلسفة الأوربية الحديثة، ليؤكد أن مواطن الأصالة والابتكار فيها لا تعود إلى التراث اليوناني كما هو شائع فيها، بل إلى علوم العرب والمسلمين ونقدهم للفلسفة اليونانية، ومباحثهم التي جمعوا فيها بين النظرة القرآنية للأشياء والتصورات الميتافيزيقية اليونانية، موضحا أن ظهور منهج الملاحظة والتجربة في الإسلام، لم ينشأ عن توافق العقل الإسلامي والعقل اليوناني، بل كان راجعا إلى صراع عقلي طويل المدى. وقد رأى أن ديكارت قد أخفق في إثبات وجود الله عن طريق الدليل الأنطولوجي، وأن كانط كان مصيبا في نقده إياه، بينما كانط نفسه كان مخطئا أيضا في اعتبار وجود الله من التصورات غير الذهنية، التي لا يمكن التحقق منها في نطاق المعرفة العقلية التجريبية. أما ما يتعلق بالشيء في ذاته، الذي لا يمكن للعقل المحض أن يحصله بما أنه خارج عن حدود التجربة، فإن حكم كانط عليه لا يقبل إلا إذا افترضنا أولا: استحالة كل تجربة غير التجربة العادية، وعن كانط قال:

فطرة ضاءت شرابا ولها نجم كاس من حريم الأزل[18]

وفي قراءته للفلسفة الفارسية ولنمط تفكير الشعب الإيراني، أبرز إقبال السمات المميزة للفرد الفارسي، على أنه يميل إلى النظر الميتافيزيقي. والباحث في التراث الفارسي، سيجد أنه تراث يكاد يخلوا من مذاهب فكرية وشاملة متكاملة، كتلك التي أوجدها كانط أو هيجل مثلا، بالرغم من عمق الأفكار التي تداولتها النخب الفارسية المثقفة منذ القدم.

يرجع إقبال سبب خلو هذا التراث من التصورات النظرية الكبرى، إلى عدم صبر العقل الفارسي على التفاصيل الصغيرة، ومن ثم فهو مفتقد لتلك الملكة التنظيمية التي تضع تدريجيا بناء متكاملا للأفكار، عن طريق إيضاح الأصول الأساسية من خلال الحقائق والتفاصيل البسيطة القائمة على الملاحظة الفردية[19].

إن البرهمي الحاذق حسب إقبال، يشهد على الوحدة الباطنية للأشياء كما يشهدها الإيراني اليوم، ولكن بينما يسعى الأول جاهدا ليكشف عنها في مختلف جوانب التجربة الإنسانية، وليطور حضورها الكامن في الأشياء العينية في صور مختلفة، فإن الأخير يبدو كأنه

قانع بها في شمولها ولكنتها الخالصة، دون أن يحاول التحقق من ثراء مضمونها الذاتي، وفي هذا الشأن يقول إقبال: [إن الإيراني قليل الوعي بالميتافيزيقا باعتبارها نظاما فكريا، ولكن أخاه البرهمي-في مقابل ذلك-واع تماما بالحاجة إلى عرض نظريته في شكل مذهب صيغ صياغة عقلية كاملة.][20]

حياة الفرد في فلسفة إقبال في تطور مستمر، وهي بحاجة دائمة إلى الإنشاء والتجديد، من أجل تحقيق المواءمة والتوافق. فالإمساك بالقديم وتقديسه والإصرار على أنه هو الغاية النهائية، يعتبره إقبال ضرب من الجمود والرجعية، وتعطيلا للمواهب وإعاقة الحياة المتقدمة، وتحديا لسنن الكون وناموس الوجود، وطبيعة الإسلام تأبى هذا وتنكره، لأنه دين الفطرة السليمة ودين العموم والشمول والاستطراد والتجدد، لهذا صاح(إقبال)في جموع المفكرين الجامدين كي يتحرروا من قيد القديم ويحطموا وثاق التقليد الأعمى، والابتعاد عنه يثير العزة والاعتداد بالنفس والاعتماد عليها. فقد استطاع إقبال أن يذكّر أمته بأنها أهل للخلق والابتكار والإبداع.[21]

عن فلسفة الإصلاح والتجديد يقول "حسن حنفي": [عرفنا محمد إقبال ومحمد خان والأفغاني ومحمد عبده وعلال الفاسي في ذلك الوقت كمصلحين كبار، وهو التيار الإصلاحي الثوري الذي فجّر ثورة عرابي في مصر وإقامة دولة باكستان.][22] وتناول محمد إقبال موضوع التجديد والتراث في دراساته الفلسفية النظرية في أعماله النثرية، وبالتحديد في عملين رئيسيين: الأول أنجزه في بداية مشواره العلمي (تطور الفكر الفلسفي في إيران، إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية) وهو عنوان رسالته التي حصل بها على شهادة دكتوراه من جامعة "منشين" عام (1908)، والثاني (تجديد التفكير الديني في الإسلام) الذي كتبه في أواخر حياته، وهو عبارة عن مجموعة من المحاضرات ألقاها عام(1936)، الأول في التراث والثاني في التجديد.

وكتاب (تطور الفكر الفلسفي في إيران، إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية) تضمن قسمين كبيرين ومدخلا وخاتمة. القسم الأول بعنوان (الفلسفة الإيرانية قبل الإسلام) وهو

يحتوي على فصل واحد (الثنوية الإيرانية) مبيّنا فيه أثر الفكر الفلسفي الإيراني قبل الإسلام على الفكر الفلسفي بعده، ولعلاقة الدين الجديد (الإسلام) في إيران بالثقافات الشعبية السائدة، خاصة الثنوية الفارسية. ومحمد إقبال في قراءته للاستشراق، الذي رآه يعتمد على المنهج التاريخي في تحليله للفلسفة الإيرانية، من الفلسفة الإيرانية قبل الإسلام إلى الفكر الفلسفي بعد الإسلام إلى الفكر الإيراني في العصر الحديث، وكأن الفكر الفلسفي الإسلامي في نظره من صنع التاريخ، تأثر بما قبله، وليس له بنية فلسفية مستقلة تتخلل كل المعارف والعلوم، هو كحلقة في تاريخ الفكر الإنساني وبحاجة إلى مؤثرات خارجية جديدة لتطويره من خلال الفلسفة الحديثة.

يؤكد إقبال بأن تتبع سلسلة المؤثرات أصبح منهجا وتقليدا شائعا لدى المستشرقين، وهو ينتقد هذا المنهج بما أنه يقوم على مفهوم العلية، منهج قد يصلح في العلوم التجريبية ولكنه لا يصلح في دراسة الظواهر الإنسانية التي تحتم معرفة الظروف التي نشأت فيها.

وفي كتابه الرائد "تجديد الفكر الديني في الإسلام" الذي يفتتحه قائلا: [القرآن الكريم كتاب يعني بالعمل أكثر مما يعني بالرأي. ومع هذا فهناك أناس من العسير عليهم بحكم مزاجهم أن يمثلوا عالما جديدا، عليهم ليستأنفوا الحياة على هذا النسق الخاص، بالرياضة الباطنية التي هي الهدف الأسمى للدين.][23] هي جملة ميزات افتقدها المسلم المعاصر، وصار أقل قدرة على المجاهدة والرياضة النفسية، بل بات يشك في قيمتها وأهميتها. أما الصوفية الحديثة، قد أصبحت بعيدة كل البعد عن نتاج العقل الحديث، وبقت جاهلة له ولتجاربه المعاصرة، وأصحابها يزاولون أساليب وجدت لأجيال غير جيلهم، كانت لها نظرة ثقافية تختلف عن نظرتنا المعاصرة. وهنا يؤكد إقبال على ضرورة انفتاحنا وفهمنا لما ينتج في مراحل التاريخ، فالإنسان واحد والثقافات والتصورات تختلف. وفي تبريره لآرائه التجديدية هذه يستشهد إقبال بقول الله عزّ وجلّ ﴿**ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة**﴾ (لقمان:28). ومكابدة هذا

النوع من الوحدة المتضمنة في هذه الآية الكريمة، يحتاج إلى طريقة أقل عنفا من الناحية الفيزيولوجية وأكثر ملائمة من الناحية النفسية لهذا الطراز من العقل والواقعي.

هي منظومة الأفكار البناءّة لبناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناءاً جديداً، بالجمع بين مقومات الإسلام العامة ومكتسبات المعرفة الإنسانية من تطور واكتشاف، وأيضا بمنجزات اللحظات الراهنة. وبخصوص هذه المسألة يتساءل إقبال عن إمكانية استخدام المنهج العقلي الفلسفي الصرف في البحوث الدينية.

يرى إقبال أن روح الفلسفة هي روح حرة، تضع كل سند موضع شك وتأمل، ووظيفتها أن تتقصى فروض الفكر الإنساني التي لم يتعرض لها النقد إلى أغوارها، وقد تنتهي من بحثها هذا إلى الإقرار أو الإنكار. أما جوهر الدين فهو الإيمان، والإيمان كالطائر يعرف طريقه الخالي من المعالم غير مسترشد بالعقل، فهو حقيقة يشبه رضا النفس من علم ومعرفة، ووجود الفرق المختلفة من المتكلمين والمتصوفة في تاريخ الدين شاهد بأن الفكر عنصر جوهر من عناصره. وإذا كانت غاية الدين وهدفه الأسمى تكيف الإنسان وهدايته في تدبيره لنفسه وفي صلاته بغيره، فقد أصبح من الجلي أن الحقائق التي يشتمل عليها الدين ينبغي ألا تبقى مقررة.[24]

الدين في نظر إقبال، لا يكاد يستغني عن السعي إلى التوفيق بين المتضادات التي يحتوي عليها عالم التجربة، وعن تعليل يبرر أحوال البيئة التي تجد الإنسانية نفسها محاطة بها، ولهذا يلاحظ بحق، أن عصور الإيمان هي عصور النظر العقلي، على أن النظر العقلي في الإيمان ليس معناه التسليم بتعالي الفلسفة على الدين. فللفلسفة من غير شك حق الحكم على الدين، وعندما تفعل ذلك لا تستطيع أن تفرد له مرتبة دنيا بين الموضوعات التي تتناولها. فالدين ليس أمرا جزئيا وليس فكرا مجردا فحسب، ولا شعورا مجردا، ولا عملا مجردا، بل هو تعبير عن الإنسان كله. ولهذا يجب على الفلسفة عند تقريرها للدين، أن تعترف بوضعه الأساسي، ولا مناص لها عن التفكير. وليس هناك من سبب يدعوا إلى الظن بأن الفكر والبداهة متضادان بالضرورة، رغم أنهما ينبعان من أصل واحد، وكيلاهما يكمل الأخر. فأحدهما يدرك الحقيقة

جزءاً، والآخر يدركها في كليتها. أحدهما يهتم بما يحقق الخلود والأخر بما يحقق الحدوث. يقول إقبال: [إن التماس الأساس العقلي للإسلام قد بدأ بالرسول نفسه، فقد كان يدعو ربه قائلا: اللهم اهديني لما اختلفت فيه من الحق بإذنك.][25]

إن الهدف الرئيسي للقرآن هو أن يوقظ في نفس الإنسان شعورا أسمى، بما بينه وبين الخالق وبين الكون من علاقات متعددة. ولقد كان هذا المنزع التعليمي للقرآن حسب إقبال، هو الذي جعل (الشاعر غوته) يتعرف على الدين الإسلامي بوصفه قوة مؤدبة، فيقول: [أنت ترى أن لهذا التعليم لا يحقق أبدا، ونحن بكل ما لنا من نظم لا نستطيع، بل أقول بوجه عام، إن أحدا من البشر لا يستطيع أن يذهب أبعد من هذا][26] إشارة إلى الإسلام. والقرآن يبصرنا بحقيقة التغير العظيمة، التي لا يتسنى لنا بغير تقديرنا والسيطرة على حضارة قوية الدعائم.

الإسلام والحرية: بناء وممارسة

اتخذ الإسلام الحريات الفردية والجماعية دعامة أساسية لجميع ما سنه للناس، من عقائد ونظم وتشريع وسنن، وتوسّع في إقرارها والدعوة إلى انتهاجها في تصريف شؤون الحياة. فلم يقيّد حرية الفرد إلا في حدود ما يقتضيه الصالح العام، أو ما يوفر شروط احترام الآخرين ويضمن وحدة المجتمع وتماسكه، وعمد إلى كل نظام يتعارض مع هذه المبادئ فألغاه مرة واحدة، إن كان لا يترتب على إلغائه اضطراب ونقصان في الحياة الاجتماعية، أو ألغاه على مراحل مختلفة وقيده بقيود تكفّل القضاء به بالتدريج، إن كان في إلغائه هذا ما يؤدي إلى هذه النتائج والعوارض. وهذا ما نلمسه من قول الله سبحانه وتعالى﴿ **فذكر إنما أنت مذكّر، لست عليهم بمسيطر**﴾ (الغاشية: 21-22).

وقد حرص الإسلام على تطبيق مبدأ الحرية في هذه الحدود، وبهذه المناهج في مختلف دروب الحياة، وأخذ به في جميع المجالات التي تقتضي كرامة الإنسان وعفته، أن يؤخذ به في

شؤونها، وهي على النواحي الآتية: الدينية في قوله تعالى﴿ **لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي**﴾ (البقرة: 256) والسياسية في قوله تعالي﴿ **وما أنت عليهم بجبار**﴾ (ق: 45) والفكرية والتعبيرية والحوارية والمدنية، فوصل بها إلى مقام لم تصل مثله شريعة أخرى من شرائع الأمم القديمة والحديثة.

تبنى كلمة الحرية بسائر تصاريفها في اللسان العربي على معان فاضلة ترجع إلى معنى الخلوص، يقال: حر بحر كظّل بظّل. وحرا بالفتح، بمعنى عتق، والحر خلاف العبد والخيار من كل شيء، والعتيق والحسن. والحر من الطين والرمل الطيب، والحرة ضد الآمة، والحرة من السحاب الكثيرة المطر. في هذا الشأن قال صحيم عبد بني الحسحاس:

إن كنت عبدا فنفسي حرة كرماً أو أسود اللون إني أبيض الخلق

وجاء هذا البيت بمعنى استقلال الإرادة وعدم الخضوع لسلطان الهوى.

وترانا يوم الكريهة أحرا راً وفي السلم الغواني عبيـــــداً

وفي هذا المعنى، بنى الصوفية اصطلاحهم في إطلاق اسم الحر على من خلع عن نفسه أمارة الشهوات ومزقّ سلطتها، سواء في جانبها المادي أو المعنوي.(27)

شمل الإسلام بدلالاته جميع مجلات الحرية ومواطنها بإرشادات مبادئه الثابتة بما يتطابق وشرائعه، فقد شمل الحريات المدنية، إذ تظهر الحرية المدنية في الحالات التي تجعل الأشخاص قادرين على إجراء العقود والعهود والتملك باستثناء القاصرين والمجانين والسفهاء، وقاية لمصالحهم ومصالح العامة، ولا يفرق الإسلام بين الناس فيما يخص هذه الحقوق تبعا لاختلاف مللهم أو طبقاتهم أو تفاوتهم، بل جعلهم في ذلك سواسية من دون تمييز، ويسوي الإسلام فيما يخص هذه الحقوق بين المسلمين وغير المسلمين، واعتماد القوانين نفسها دون الإخلال بها، وسوى الإسلام أيضا الحقوق نفسها بين الذكر والأنثى. فالزواج مثلا في الإسلام يختلف

عن مثيله في الغرب في أنه لا يفقد المرأة حقوقها الشرعية ولا شخصيتها المدنية ولا أهليتها في التعاقد، بل تظل المرأة المسلمة محتفظة بمكاسبها المدنية لتضاف عليها مكاسب جديدة بعد الزواج[28].

إن ما يقرره الإسلام من مبادئ بصدد المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق المدنية، لم تصل إليه أحدث المنظومات القانونية المعاصرة، فكان للإسلام سبق محاربته لنظام الرق عشية ظهوره، بما أن الرق يجرد صاحبه تجريدا كاملا من حريته الطبيعية والمدنية، فلا يجوز له إجراء العهود والمواثيق والتملك، ولا يتحمل أي التزام، وتنزع عنه أهليته العامة، ويصير هو نفسه مملوكا لغيره، وينزل في بعض الجوانب منزل الشيء المملوك، وتزامن ظهور الإسلام مع استفحال ظاهرة الرق والعبودية، مما كان من أولى خطواته هي إزالة هذه الظاهرة من حياة المسلمين وإلى الأبد.

وقد تعامل الإسلام أيضا مع الحريات الدينية على أسس سمحة واحترام متبادل، والتي وضع لها أربع ركائز متينة وهي: حرية محاورة ومناقشة الأديان، حرية الاعتقاد الديني وتحريم الإكراه فيه، اشتراط اليقين والاقتناع في جواز الإيمان وإباحة الاجتهاد في ضرورة الشريعة. كما أنه قرر على عدم جواز إكراه الناس على تبديل دينهم، لقوله تعالى﴿ لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي ﴾ (البقرة: 256) وعلى أساس هذه التعاليم سار المسلمون في معاملاتهم وغزواتهم مع أهل الأديان الأخرى، فكانوا يخيرون أهل البلد الذي يفتحونه بين المحافظة على دياناتهم أو الدخول في الدين الجديد(الإسلام)[29].

قرر الإسلام حرية المناقشات الدينية، وينصح المسلمين أن يلتزموا جادة العقل والمنطق في مناقشاتهم مع أهل الأديان الأخرى، وأن يكون عمادهم الإقناع وفرض الحجة والدليل،

يقول الله تعالى: ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾ (سورة النحل: الآية 25) وقوله أيضا: ﴿**قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾ (سورة البقرة: الآية 111).

ويقصد إقبال بحرية التفكير والتعبير، أن يكون للإنسان الحق في أن يفكر تفكيرا مستقلا، في جميع ما يكتنفه من شؤون وما يقع تحت إرادته من مواضيع وظواهر، وأن يأخذ بما يهديه إليه عقله وفهمه، ويعبر عنه بمختلف وسائل التعبير المتاحة. وقد أقّر الإسلام هذا الحق في أوسع نطاق، فمنح كل فرد الحق في النظر والتفكير وإبداء الرأي والمشورة عن أي طريق شاء، يقول إقبال:

هذه الأموال جماعا يا بني لا تساوي ذلة الحر الأبي

إن موت الحر في ذلته وحياة الحر في عزتـــــه[30]

وعلى هذا الطريق سار الرسول (الله صلى الله عليه وسلم) والخلفاء الراشدون من بعده. فقد كانت حرية الرأي في عهدهم جميعا مكفولة ومصونة ومحاطة بسياج من القدسية والاحترام، وباستقراء تاريخ هذه الفترة الذهبية التي تمثل مبادئ الإسلام وتطبيقاتها أصدق تمثيل، لا نعثر على آية محاولة من جانب أولى الأمر للحجر على الحرية بمفهومها الواسع، بل إن العمل بهذا المبدأ ظلّ قائما في عهدهم. ويدخل في الحرية الفكرية والثقافية كل ما يتقاطع مع الحرية العلمية وإبداء الرأي والنصيحة، وفي أن يكون لكل فرد الحق في تقرير ما يراه في صدد ظواهر الكون والطبيعة والإنسان والحيوان والنبات، والأخذ بما يهديه إليه تفكيره وعقله، وما يقتنع بصحته من نظريات ومواقف. فالإسلام لم يحاول مطلقا أن يفرض نظرية علمية ما بصدد ظاهرة من الظواهر، ولم يعرض القرآن الكريم ولا السنة الشريفة لتفاصيل هذه الأمور، وكل ما فعله القرآن في هذه الناحية، أنه حثّ العقول والأفئدة على النظر والتمعّن في ظواهر الكون بعامة، وحفزّ

الفرد على ضرورة التأمّل والتبصّر في جزئياته، واستنباط قوانينها وسننها، وأثار في نفوسهم حبّ استطلاع الأمور لمعرفة طرق سيرها وتكرارها، كالتدبّر في الليل والنهار والكواكب والشمس والقمر والنجوم وتناسل الحيوان وتكاثر النبات، وفي هذا الشأن يقول إقبال:

عوالم من نجوم لا تحـــــــد يطير الفكر فيها لا يــرد
ولكن في خفايا القلب يلفي لما يحتويه قد الحد، حد[31]

كما أن الإسلام قد صان الحرية السياسية، وأعتبر الأمة نفسها مصدرا لسلطات، حاثا على إشراكها في الحكم والمشورة. ومن أهم الحقوق التي يجب أن تمنحها الأمة حتى تكون مصدرا للسلطات، هي أن يكون لأفرادها الذين يمثلون الأمة الحق في اختيار الحاكم والحق في مراقبة ومحاسبة الشأن العام.

للأمة الإسلامية وشعوبها تراث زاخر نابع من أعماقها ومن أصول تاريخها، قوامه القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهّرة، يتوارثه المسلمون في معيشهم جيلا عن جيل دون تفاوت بين عرق أو لغة ولهجة، أو حاجز من زمان ومكان، يحافظون على قوامه وقيمه ويبنون عليه حياتهم بالمشاركة والمساندة والوجدان والمواجهة، ويحشد الطاقات والقدرات والإمكانات حتى تتقدم وتتطور، وأخذ طريقه إلى النمو والازدهار والسمو في حياة الأمة[32].

محمد إقبال وسؤال الحرية في الإسلام:

عرف إقبال في فلسفته وأشعاره بمواقفه الثابتة اتجاه أهمية الحرية بالنسبة للفرد والمجتمع، فدافع عن حرية الأفعال التي يقوم بها الإنسان المسلم، بمنهج قويم مشبع بروح الإسلام، وقد العارض الذين يعتقدون أن الإنسان في جميع أعماله وأفعاله ليس بحر. وقد أكد إقبال أن عقيدة الإيمان بالقضاء والقدر التي تعد أصل من أصول شريعة الإسلام، قد صارت حقيقة عند أهل الغرب، وبات الكثير من المسلمين يتبعونهم فيها. فالحرية قد أكدتها تعاليم الإسلام

السامية واعتبرتها مبدءاً من مبادئها الأساسية، ولكن الأعراض السياسية والمطامع الشخصية الفاسدة قد أشاعت بين المسلمين عامة جبرية مشؤومة لا أصول لها في تراثنا، ألحقت بالجماعة الإسلامية أضرارا بالغة وأخطارا كبيرة، فمزقت وحدتها وفرقتها إلى فرق مختلفة، ومن أراد أن يتأكد من ذلك، فعليه أن يراجع كتابات إقبال في التصوف وتجديد الفكر الديني في الإسلام، الذي يقول بخصوصها:

بسلسلة القضاء ربطت رجلا وفي سعة العوالم حققت حالا

فقم أن كنت في ريب وحاول تجد للرجل في الدنيا مجـــالا[33]

أظهر محمد إقبال عشقا فريدا من نوعه للحرية، وكثيرا ما يستند إلى قول "عمر ابن الخطاب"[كيف استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا.] [34]فالحرية عند إقبال أساس الوجود ونعمة الحياة وسر البقاء، وهي الروح الذي يبعث في الأنفس الحيوية والنشاط، ودم النماء في كيان الأفراد والأمم، لهذا كان يعتقد اعتقادا جازما بصحة مبدأ (الاختيار). إنّ الإنسان بتربية ذاته وتقويتها والاهتمام بها حسب آراء إقبال، والتي منبعها الإسلام، يتدرج من الجبر إلى الحرية. فإذا ما وصل إلى معرفة كامل أفكاره أصبح كامل التربية، مطلق الاختيار جديرا بالأستاذية والسيطرة والقيادة. فالحرية صفة غالية وعزيزة المنال، ولا تكتب كاملة إلا من بلغ الكمال، وأحسن السير في شريعة الله، لتنمية الذات وتربيتها. فإقبال قد قرن الحرية المطلقة بالرجل الكامل الجدير بخلافة الله في الأرض، أما باقي الأفراد فإن مقدار الحرية يتفاوت بينهم بحسب استعدادهم لها، وفهمهم لمدلولها. وقد أعاب إقبال على الذين فهموا الحرية فهما ضيقا، فالمسلم الساذج يظن أنه في حرية، ما دام يحظى بالشعائر العبادية كالصلاة والصوم وما عاد من ذلك من حرية التصرف في أموره اليومية.

وما مشكاة هذا النور إلا ضمير المسلم الحر الغيور[35]

يتشبّت إقبال بالرأي الذي يرى أن الجدل بين دعاة الآلية ودعاة الحرية، ينهض على تصور خاطئ للنشاط العقلي، اضطر علم النفس الحديث إلى اصطناعه. والواقع أن النفس بتأويلها للطبيعة على هذا النحو تفهم بيئتها وتسيطر عليها، فتحصل بهذا على حريتها وقوة ونماء، ومن ثمّ فإن الهداية والسيطرة المدبرة في نشاط النفس بيّن، وأن النفس تساهم في الحرية التي للذات الأولى التي لإرادتها الحرة.[36]

اقطع الزنار حرا لا تهن شمعة في محفل الأحرار كن[37]

هذه الحرية التي للنفس في تصرفها الشعوري، تتبع رأي القرآن القائل بنشاط النفس: ﴿**وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾ (الكهف:29) وقوله تعالي: ﴿**إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها**﴾ (الإسراء:47). والحق أن القرآن الكريم يقر بحقيقة حرية النفس الإنسانية، التي تظهر في ارتفاع وانخفاض قدرة الإنسان على اختيار أفعاله، وهو يحرص على بقاء القدرة على حرية الاختيار في الفعل بوصفها عاملا ثابتا لا يتناقض في حياة النفس، وبالصلاة تحقق النفس سكناها، يحقق الإنسان بها قيادة وامتلاكه زمام نفسه بالتقريب بينها وبين المصدر الأول للوجود وللحرية، فالصلاة في الإسلام خلاص للنفس ينقذها من الآلية إلى الحرية.

أما في قصيدة (الرجل الحر)، يصف إقبال ملامح المسلم الحر الجديد الذي يفضله، القادر على النهوض بالأمة الإسلامية فيقول:

الرجل الحر رأسه في كفه عند النـــــزال، وليس في جيبه مثلنـــا
ضميره منير ب:(لا إله إلا الله) فلا يصير عبدا لسلطان ولا لأمير
انه يحمل الأثقال كالإبـــل ويأكـــل الحســـــــــــــك
يضع قدمه في كـــل موضـــــع بحســـاب وقـــــــــوة

ويكاد يقفز وريده من شـــــــدة نبضـــــــــــــــــه
روحه تخلد بالمـــــــوت أكثـــــر من الحيـــــــــــــــاة(38)

تمثل هذا الأبيات فهم الإسلام للحرية فهما صحيحا وعميقا، والتي هي ركيزة أساسية في البعث الإسلامي المنشود لدى إقبال. ويستثمر إقبال في دعوة علماء الدين إلى الخروج من مجالسهم المحدودة إلى فضاء العالم الرحب، لكي ينشروا الإسلام ويكشفوا عن أسراره وكنوزه.

في قصيدة (السياسة الحاضرة) يستنكر إقبال أسلوب الاستعمار في تقييده للحريات، وحكمه بالقيد على رقاب المستعمرين، فيقول

يحكم الاستعمار القيد على العبيد، ويعد ذلك حرية لهم

وعندما رأى شعارات الجمـــــــــــــهورية رايـــــــــة

استدل الستار علـــــــــــى الملكيـــــــــــــــتـ

وقال:إن السلطة جامعـــــــة للأقوام، فبدا نقصهـــــا

لا يستطيع أحد أن يطـــــــير في فـــضائـــــــها

كما لا يستطيـــــــع أحد فتح بابها بمفاتيحـــــــــتها(40)

الإنسان الحر هو إنسان غير مجبر، ومخير وليس مسير، ولذلك ينتقد الأفكار التي سادت في علم الكلام والفلسفة والتصوف وتفيد الجبر والقيد. فالمؤمن الحر هو مقياس الصلاح والفساد، والدنيا والآخرة، فهو كائن لا يقيده إلا الالتزام بالفطرة. ويقدم إقبال (ضرب الكليم) كاشفا فيه عن معنى الحرية الحقيقي، أنها فطرة الحر التي لا تطيق القيد، فهي مثل العين التي

تشق الصخر بعد عوص في الذات، كما فعل النبي موسى عليه السلام عندما ضرب الصخر فانشقت منه العيون فيقول:

فطرة الحر لا تطيق مقامـا فأليف السير دائما كالنسيـــــم
ألف عين صخرك فاضرب بعد غوص في الذات ضرب الكليم[41]

شرط الحرية هو عدم ربط القلب وفك علاقته حتى تتحرر الذات من كل القيود، فتصبح كريح الصبح تطوف وتمضي وتلقح الزهور، وإذا كانت رجل في الأرض فالأخرى طليقة للحركة في الدنيا. فالإنسان على الأرض يرنوا إلى السماء في آن واحد. الإنسان النحات يصنع الوجود بيده، بأزميله في الصخر، وبالهام وبمصادفة ليست من صنعه، فهو حر في عالم ضروري.

بسلسلة القضاء ربطت رجلا وفي سعة العوالم ضقت حالا
فقم إن كنت في ريب وحاول تجد للرجل في الدنيا مجـــال
لنا كون لأزميل ونحـــــت يقبله صباحك والمســـــاء
مثال من تراب لم يكـــمل يسويه بمبرده القضـــــاء[42]

يسأل إقبال مرشده الأكثر علما، بأنه ضاع عن علمه لأنه لا يعرف هل هو مجبر أم مخير، ويجيب الرومي بأن الشاهين يبدو كالغراب، ولكن ريشه يصبح تاجا، في حين يتحول ريش الغراب إلى تراب. يبحث الغراب عن المعنى لأن ظفره يدفعه إلى ذلك، في حين أن الشاهين لا يأكل الجيفة، لا يطعم إلا مما تضع يداه. فالإنسان مخير لا مسير، يدأب الحر نهارا وليلا ويبني صرحا عليا. فالذاتية تساهم في بناء الحرية، كما أن الحرية تساهم في خلق الذاتية وتجربة المصطفى شاهدة على ذلك.

الطين والروح رمزان للجبر والحرية، لفرعون ولموسى، وتستطيع الذات أن تولد بعيدا عن القيود. الأول سكون والثاني حركة في الكون في جميع جهات، الأول باللسان والثاني بالروح.

الجبر بمعنى قوة العزيمة وحسن التقدير والهمة والقوة التي تعد الحاكم وتبنيه من جديد، يدفع إلى البطولة والخلود، وليس إلى الموت والفساد وهذا هو معنى الحرية. فالضرورة والحرية بيد الذات وقواها الإدراكية، يقول إقبال

لست يا أنت في الفضاء سجينا لست دمعا على منازل رسمه

يشهد الحر أن سر التجـــــلي بين صلصاله وهيكل جسمه[43]

الإنسان بتربية ذاته وتقويتها والاهتمام بها حسب الفلسفة التي اعتقنها إقبال والتي منبعها الشريعة، يتدرج من الجبر إلى الاختيار فإذا ما وصل إلى هذه المرحلة من فلسفة إقبال أصبح كامل الحرية، مطلق الاختيار. فالحرية إذا حق عزيزة المنال لا تكتب كاملة إلا لمن بلغ الغاية، وأحسن السير في طريق تنمية الذات وترتيبها، وليس ذلك معنى ذلك حرمان كل من لم يعتنق هذه الفلسفة من حريته، وإنما إقبال جمع الحرية المطلقة بالرجل الكامل التربية، قوي الذات. أما باقي الأفراد فإن مقدار الحرية يتفاوت بحسب استعدادهم لها، فلقد سخر إقبال من الذين فهموا الحرية فهما أبترا، وأخذوها مأخذا ضعيفا.

ماهية الإنسان الحر عند إقبال:

يؤكد إقبال على جوهر الإنسان الحر الذي يتعارض مع صفة الجبرية والتقيد، فهو كائن يستمد مقوماته من فعل التخيير، فهو كائن مخيرا وليس مسيرا، وهي الصفة التي استغلها إقبال في انتقاد دعاة الجبرية مثل الأفغاني وإيمانه الشديد بعقيدة القضاء والقدر التي ظلت حاضرة في خطاب علم الكلام وبعض التجارب الصوفية وحتى في الفلسفة. طبيعة جعلت من الإنسان الحر يبقى مقياسا للصلاح والفساد، والبقاء والفناء كما يقول المفكر(حسن حنفي)، فالمؤمن الحر لا يقيده إلا إلزام فطرته[44].يقدم إقبال في ديوانه(ضرب كليم) مقطعا شعريا عن الحرية واصفا فيه أن فطرة الحر لا تقبل أبدا القيد. يقول:

فطرة الحر لا تطيق مقاما فآلف السير دائما كالقسم(45)

إن شرط الحرية هي عدم ربط القلب وفك علاقته حتى تتحرر الذات من كل القيود، فتصبح كريح تطوف وتمضي وتلقح الزهور، فالذاتية عند إقبال تساهم في بناء الحرية، كما أن الحرية تساهم في خلق الذاتية وتجربة المصطفى شاهدة على ذلك. وفي قصيدته (رجال الله) يصف إقبال الرجل الحر وصفا دقيقا، فهو ذلك الرجل الذي تجتمع فيه عظمة الملك وتواضع الصوفي وقوي القرار، فالرجل الحر سر النور والحياة، فطرته مستقيمة تتأتى على الشرور والآثام، وهو يصور ماهية الحياة عند الأحرار وعند العبد، فيعيش العبد وضعا يخلو من معنى الحياة، وفي هذا المجال، يهتف إقبال برجال الفن أن يتحرروا من أساور الطبيعة، وأن لا يقيدوا أنفسهم وفنهم بأشكالها المجردة ومظاهرها المعروفة، بل ينبغي أن يظهر كل منهم ذاته ومشاعره في كل ما ينتج ويخرج الآثام من معجزات فنية. والحرية شرط من شروط إبداع الرجل الحر وهو ما يسميه إقبال بالإلهام، فللحر إلهام في القول والفعل، تجعل من ذاته ذاتا مبدعة تبدع الشعر والفن.

جدل الحرية والعبودية:

العبودية عند إقبال هي قصر نظر، وهي تخلي عن شيء دفين في الإنسان وتسليمها إلى الملوك والحكام والأسياد، وبسبب هذه العبودية والتخلي عن الحرية، أصبح صاحبها أسوأ من الحيوان. الإنسان عبد مقيد بسلاسل شتى، ينال حريته للتخلص من عبوديته، وهذه القيود الحديدية حول عنقه ليست قيودا أبدية. فالإنسان في عالم الضرورة الاجتماعية هو قادر على أن يعيش في عالم الحرية. الإنسان آلة في يد القدر ولكنه يقابل ذلك بالحرية الباطنية، ويكون للحنان نغم الوجود. يستطيع الإنسان أن يكون حرا في الحياة وشعابها، يستطيع داخل الرضا أن يكون حرا. فالحرية في القبول والرفض، وانفعالات العبد لا تخطئ، فالحياة لا تسمع صوت

القش بل صوت النار التي تحرقه، فهي نار في قلب العبد تحرق عبوديته، والعبد الذي يطلق سراحه ما زال في حاجة إلى العشق كي ينير له طريق وحتى يطبع العقل الإرادة[46].

كل ما في العالم من كائنات حية عبيدا أسرى، وطالما أن الإنسان كائن في هذا العالم فكيف يتحرر؟ ولقد تقرر من الأول أن تضع الشمس والقمر الإنسان رائيا، ورسالة الإنسان الاجتماعية هي طرق التحرر، فالعبودية لله وحده.

العبد ليس ندا للحر، فهو عبدا للأغلال والحر سيدها، ويجعل الحر الحق مصيره، ولا يبيع ضميره لمخلوق، ومن جعل الروح وفيا لله، صان قوته من القيد ويده من الأغلال، وفي هذا يقول إقبال:

حيرة العبد مسير الـــزمن حيرة الأزمـان قلب المـــؤمن
ينسج العبد عليه كفنـــا من صباح ومساء مدعـــــنا
وترى الحر من الطين نجا نفسه حول الليالي نجـــــا
ففحص العبد صباح ومساء يحرم التحليق في جو السماء[47]

الجبر هو إعفاء للمسؤولية، والاعتذار بالقدر غير مقبول يوم الحساب، أما المشايخ فهم الذين يروجون للقدر لأنهم عاجزون عن الفعل، والوقوع في أسر القدر يؤدي إلى الموت، ولا يعتذر بالقدر إلا كجاهل، ولقد ثار الروس والألمان بحرية الإسلام، وتحرر الشرق من استعمار الغرب، ولم يكن كلاهما مقدر، يقول إقبال في (جاويد نامه):

قل لماذا كنت في أسرار القدر لا تموت وأموت ما الخيـــــر؟
اعذر الجاهل بالجهل اعتذر والنقاب أرفعه عن وجه القـــدر
ثورة للروس والألمان كانـــ ت حقيقة الأرواح في الإسلام بانت
دبر الشرق وهذا الغرب دبـر قل أخي ما الذي كان المقـدر[48]

فالرجل الحر سر النور والحياة، فطرته مستقيمة تتأتى على الشرور والأثام.

إنما الحر يجيد ضرابـــــــا لا الذي حر به تدور هراء
وسجايا الأحرار تجمع تاجا ذا سناء وخرقة وقبـــــاء
من خفايا ترابهم أفرز الدهر شرارا فقاع منه ذكـــــاء[49]

ويستطرد إقبال في وصفه للحرية الإسلامية، وتمجيده لها، على أن الحرية هي السمة البارزة والواضحة في البشر. فالأفلاك في سموها وعلو منزلتها مقهورة مشلولة لا حرية لها، أين منك الأفلاك؟ إنك حرب وهي قهر ذهابها والإياب، وانتقل معي إلى تلك الروعة فيما يصور ماهية الحياة عند الأحرار والعبد. فعيش العبيد خواء وضعة لا معنى له للحياة، أيام متخاذلة بطيئة تحمل في طياتها الملل والجبن. أما الأحرار فحياتهم تشويق وإشراق ومجالات للسبق والتقدم والإبداع، حتى لكأن اللحظة الواحدة من حياة أحد الأحرار تعادل عاما كامل من حياة الإذلال، لما في تلك اللحظة من عمل وحيوية، فحياة الحر مجموعة من الحيوات المليئة، وحياة العبيد خرافات وأوهام وتطفل وتقاعس، حتى أفكارهم كالجيفة المنتنة.

أصبح المسلم غريبا عن دياره كما يرى إقبال، يحيل عجزه إلى الأقدار، وأصبح خاليا من العمل بعد أن اختلق القدر واعتذر به. وفي حوار بين الخالق وإبليس حول القدر، يرد الخالق على إبليس، ويفند احتجاجاته بالقدر لتبرير فعله في عصيان الخالق، ورفض السجود لآدم، علم الله المسبق بعصيان إبليس وإرادة الله الشاملة لإرادات البشر، يجعله غير مسؤول عن أفعاله. ويرد الخالق بأنه حر مختار مسؤول أن يسجد أو لا يسجد، فهو مختار لا مجبر، مخير لا مسير.

وفي قصيدة (قهر الطبيعة) يصور إقبال قصة خلق آدم ورفض إبليس السجود له، فقد خلق آدم ورفض الشيطان السجود له. لقد قام إبليس بعمله، وهو أنه ينصب شباكه كصياد، ولم يقم الإنسان بعمله في الهروب من شبكة الصياد.

وقيل هو آدم في غرور تجاوزه قدره دون عـــــواء

لقد سجدت ملائكة كرام لهذا الخلق من طين وماء[50]

فمن المخطأ ومن المصيب، إبليس أم آدم؟ كانت صحبة آدم لإبليس وبالا عليه، وكانت صحبة إبليس لآدم وبالا عليه أيضا، طين آدم لم يعطيه كبرياء، فأضاع نفسه وانتهى إلى الفناء، أثبت ذاته ونفاها آدم، وكان إبليس صاحب العزيمة، وآدم خارت قواه، أنكر الإنسان ذاته فأخفى نفسه، وفي النهاية، إبليس هو الذي مارس حريته، وآدم هو الذي اعتذر بقضائه وقدره، يقول إقبال:

يا إلهي فلتهب حرا أبيا وفي انهزامي متعة كانت لديا[51]

يقول إقبال: الأقدار في يد الذات وبمحض أمرها، فهي قوة مستوردة خلف الذات الظاهر، فإذا ما حلت الذات إلى نفسها تصل إلى الخلود. أما الجبر فهو وهم وظن، فلا روح بلا الإرادة، مسار الذات من الجبر إلى الاختيار، ومن الأرض إلى السماء ومن الطين إلى الروح.

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

أنت سلطان الليالي لا كما قالت الحمقى أسيـــــر القدر

يأنت ثروة الحكيم طرـــتا في أن يعيش ويمـــــــوت حرا[52]

يسمي إقبال (الجبر الذاتي) المعروف عن برغسون التسليم والرضا ويعني الحرية الداخلية، الضرورة الباطنية. فحرية الإنسان من ضرورة فطرته، ومن ثم لا يترك السعي بحجة القضاء والقدر، وحرية الذات تكون ممكنة بفعل التوحيد، انعتاق العبد من الدنيا تحرر له بالآخرة، يقول إقبال:

وإن العبد من الدنيا انعـــتـــق رحمة الرحمان بالعبد استحق

بحرية الأفكار هلك جماعـــة إذا لم يكن فيها تدبر عـالم

فحرية الأفكار في رأس الجاهل طريق لرد الناس مثل البهائم[53]

غالبا ما تنتهي الحرية بالشهادة، لأن العبد هو الذي يعيش وهو خائفا من الموت، والحر وحده الذي يقدم روحه ويموت بغتة، دون أن يحمل هم الموت، موت العبد موت القيود، يموت العبد وهو يرتعد والحر يكبر في معاركه، فموته هو كموت النبي وليس كموت الملوك من أجل السلب والذهب، ويموت الشهيد من أجل الحبيب للوصال.

لخوف الموت قلبك في ارتعاد ولونك حال من خوف الشتات

فنفسك احكمن وازداد نضوجا فإن تفعل تعش بعد الممـــات[54]

الحرية شرط الإبداع وهو ما يسميه إقبال بالإلهام، فللحر إلهام يحفزه إلى القول والفعل، لأن الإبداع تخليق وتجديد بالفكر وجوهر الذات.

مما سبق، نستنتج أن فلسفة إقبال هي فلسفة شاملة، لم تترك موضوعا إلا وتعرضت له بالتحليل والنقد والاقتراح والتصويب، معتمدا على مرجعية ثرية وواضحة الأسس، ألا وهي مرجعية الإسلام وما نص عليه القرآن الكريم، بالتقمص والاقتباس والاستشهاد، معتبرا أن شريعة الإسلام معرفة وخلقا وثقافة وحضارة هي السند الحقيقي والأمثل للمسلمين، الأحرّ بهم التمسك بها في بناء حضارتهم وحياتهم، وهو اعتبار دفع بإقبال في الكثير من أفكاره انتقاد كل محاولة تخرج عن هذا السياق وفضلت التقليد والتأثر والاتكال. ولعل روح فلسفته المجددة هذه ظهرت بشكل جلي وبارز في مواقفه من إشكالية الحرية التي طالبنا بأن نتعلمها من إسلامنا وأن نقتبس معالمها من القرآن الكريم، وأن نحاكي سنة رسول الله في شأنها وعنه يقول إقبال:

ومحمد كان أمير الركب يقود الفوز لنصرتنـــا

إن اسم محمد الهادي روح الآمال لنهضتنا[55]

حتى ننزع عن أنفسنا قوقعة العبودية والخنوع والرضى، ولنكون أسياد أنفسنا وأسياد الطبيعة من دون رهبة وخوف. وهي كلها ملامح حرية أصيلة وعادلة تصنع الذات المسلمة التي نحن بحاجة إليها في عصرنا الحالي.

طريقك فافتحه في كفاح طريق سؤال سلكه عذاب

فإن أبدعت في عمل فريّ وإن يك مأتماً فلك الثواب[56]

وتحت ضغط أهمية فلسفة إقبال الشاملة، قال "عبد الله عزام" أن لفلسفة إقبال أثر كبير وواسع، الذي يظهر في العدد الكبير من الكتابات والدراسات التي خصت فلسفته وأشعاره في أنحاء العالم، فلا تخلو مجلة أدبية أو تاريخية في شبه القارة الهندية، إلا وفيها وقال أو تحقيق أدبي أو فلسفي عن إقبال، فكره وشعره وآراءه في التجربة الدينية، أو في الألوهية والبراهين الفلسفية، أو في روح الثقافة الإسلامية ومبدأ الحركة في الإسلام، أو في غيرها من المواقع العلمية والإسلامية والوطنية والتاريخية التي تناولها الشاعر المسلم إقبال في آثاره الشعرية والنثرية[57]، ولا يزال الباحثون يجدون في فلسفته وشعره ما يشغل أذهانهم وأقلامهم، ويملأ صحفهم على كثرة ما كتبوا، وذلك لأن إقبال قد أمدّ عقل الإنسان وقلبه بزاد وافر من العتق والعشق، ومن التدبر والتفكير ومن الأمل والعمل، ومن الشعر والنثر ما يلبي رغبة كل من يريد الكتابة عنه وعن فكره.

الهوامش :

1- نقلا عن سلطان بن عبد الرحمان العميري، **فضاءات الحرية، بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها**، المركز العربي للدراسات الإنسانية، 2013، د.ط، ص09.

2- زاهر منير عامر. **علاقة العشق بالتهذيب هند** محمد إقبال، بيروت، مجلة دراسات العالم الإسلامي، عدد 10-19، فبراير 2012، ص 07.

3- محمد إقبال. **تطور الفكر الإسلامي، إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية**: دار الفنية للنشر والتوزيع، ط1، 1989، ص05.

4- سيد عبد الماجد الغور. **ديوان إقبال(ج1)، جناح جبريل**، ترجمة عبد المعين الملوحي، بيروت: دار ابن كثير، ط3، 2007، ص449.

5- المصدر السابق، ص13.

6- المصدر السابق، ص13.

7- المصدر السابق، ص34.

8- عبد الوهاب عزام. **محمد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره**: القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012، ص64.

9- المرجع السابق، ص 65.

10- نجيب الكيلاني. **إقبال الشاعر الثائر**: بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1980، ص42.

11- المرجع السابق، ص47.

12- سيد عبد الماجد الغور. **ديوان إقبال (ج1)، أسرار ورموز**، ترجمة عبد الوهاب عزام، مصدر سابق، ص136.

13- حامد طاهر. **بعث الروح الإسلامية في أمم الشرق عند إقبال**: القاهرة، مجلة دراسات عربية وإسلامية، عدد 3، مركز اللغات الأجنبية والترجمة بجامعة القاهرة، دار الهاني للطباعة والنشر، 2012، ص05.

14- المرجع نفسه، ص06.

15- [1] – عصمت نصار. **الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال:** القاهرة، دار الهدى، ط2، 2003، ص11.

16- المرجع نفسه، ص12.

17- سيد عبد الماجد الغور. **ديوان إقبال(ج1)، أسرار ورموز**، ، مصدر سابق، ص147.

18- المرجع نفسه، ص53.

19- محمد إقبال. **بيام الشرق**، ترجمة عبد الوهاب عزام: القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013، ص102.

20- محمد إقبال. **تطور الفكر الإسلامي، "إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية"**: دار الفنية للنشر والتوزيع، ط1، 1989، ص13.

21- المصدر السابق، ص 14.

22- نجيب الكيلاني. **إقبال الشاعر الثائر**، مرجع سابق، ص101.

23- حسن حنفي. **محمد إقبال فيلسوف الذاتية**، بيروت: دار المدى الإسلامي، 2009، ص 08.

24- محمد إقبال. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، بيروت: دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2000، ص03.

25- محمد إقبال. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص08.

26- محمد إقبال. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص09.

27- المصدر نفسه، ص23.

28- محمد الخضر حسين. **الحرية في الإسلام**، بنزرت: دار الاعتصام، د ت، ص15.

29- المرجع نفسه، ص09.

30- محمد الخضر حسين. **الحرية في الإسلام**، بنزرت: دار الاعتصام، د ت.، ص59.

31- محمد إقبال. **بيام الشرق**، ترجمة عبد الوهاب عزام: المصدر السابق، ص127.

32- المصدر السابق، ص33.

33- عبد الواحد وافي. **الحرية في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، 1968، ص 77.

34- محمد إقبال. **بيام الشرق**، مصدر سابق، ص34.

35- نجيب الكيلاني. **إقبال الشاعر الثائر**، المرجع السابق، ص87.

36- سيد عبد الماجد الغور. **ديوان إقبال(ج1)**، **صلصة الجرس**، ترجمة الشيخ صاوي شعلان المصري، مصدر سابق، ص111.

37- محمد إقبال. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص127.

38- سيد عبد الماجد الغور. **ديوان إقبال(ج1)**، مصدر سابق، ص147.

39- نقلا حامد طاهر. **بعث الروح الإسلامية في أمم الشرق عند إقبال**: القاهرة، مجلة دراسات عربية وإسلامية، عدد 3، مركز اللغات الأجنبية والترجمة بجامعة القاهرة، دار الهاني للطباعة والنشر، 2012، ص10.

40- المرجع السابق، ص11.

41- نقلا عن حسن حنفي. **محمد إقبال فيلسوف الذاتية**، بيروت: دار المدى الإسلامي، 2009، ص22.

42- المرجع السابق، ص69.

43- سيد عبد الماجد الغور. **ديوان إقبال(ج1)**، **جناح جبريل**، مصدر سابق، ص445.

44- حسن حنفي. **محمد إقبال فيلسوف الذاتية**، المرجع السابق، ص68.

45- المرجع نفسه، ص68.

46- المرجع نفسه، ص73.

47- سيد عبد الماجد الغور. **ديوان إقبال(ج1)**، **جناح جبريل**، مصدر سابق ص176.

48- نقلا عن حسن حنفي. **محمد إقبال فيلسوف الذاتية**، مرجع سابق، ص74.

49- نجيب الكيلاني. **إقبال الشاعر الثائر**، مرجع سابق، ص89.

50- سيد عبد الماجد الغور. **ديوان إقبال(ج1)**، **صلصة الجرس**، مصدر سابق، ص102.

51- حسن حنفي. **محمد إقبال فيلسوف الذاتية**، مرجع سابق، ص77.

52- المرجع السابق، ص82

53- المرجع السابق، ص85.

54- محمد إقبال. **بيام الشرق**، مصدر سابق، ص53.

55- سيد عبد الماجد الغور. **ديوان إقبال(ج1)**، **صلصة الجرس**، مصدر سابق، ص91.

56- محمد إقبال. **بيام الشرق**، مصدر سابق، ص37.

57- محمد أمان صافي. **تأثير فكر الأفغاني في فلسفة إقبال**، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط3، 1995، ص70.