فلسفة محمد إقبال الدينية والسياسية

د.أبوعمران الشيخ*

يعتبر محمد إقبال من أبرز مفكري النهضة الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري -العشرين الميلادي-. إنه فيلسوف وشاعر ورجل قانون وسياسي وله إلمام بالثقافة الإسلامية التي ترعرع فيها وبالثقافة الغربية التي اطلع عليها في جامعات ألمانيا وبريطانيا العظمى وبعدما حصل في أوروبا على شهادة في الحقوق والدكتوراه في الفلسفة، عاد إلى الهند ليساهم في المعركة الثقافية والسياسية كما فعل غيره من المثقفين الهنود أثناء القرن الثالث عشر الهجري -التاسع عشر الميلادي-. وابتدأ نشاطه في هذا المجال سنة 1906 حيث تأسست منظمة الرابطة الإسلامية التي سيصير أحد زعمائها فيما بعد.

وكانت الهند في ذلك العهد مجالا سانحا للتفكير والعمل. فالتقت فيها ثلاث مجموعات بشرية رئيسية تختلف مصالحها وهي المجموعة الهندوسية -وهي الأغلبية- والمجموعة الإسلامية -وهي الأقلية نسبيا- والمجموعة الإنجليزية وهي المتكونة من المستعمرين والمبشرين. وقد نشأ محمد إقبال في هذا الجو الثقافي والسياسي وفيه تكون فكره وظهر نشاطه، ونقسم هذا العرض لآرائه إلى ثلاثة أقسام وهي وضعية الإسلام في عصر إقبال ثمّ فلسفته الدينية وفلسفته السياسية.

* رئيس المجلس الإسلامي الأعلى - الجزائر

أ. وضعية الإسلام في عصر إقبال.

فكّر إقبال في جمود الثقافة الإسلامية وتساءل كما فعل المجددون الذين سبقوه عن أسباب التخلف الذي أصاب العلماء المسلمين فقال: "*إنّ أمتنا مطمئنة في الغبار*"[1]، وقد لخص هذه الأسباب في أربع مسائل أساسية مثل ما فعل جمال الدين الأفغاني من قبل، وهي الانحطاط السياسي وتجميد الاجتهاد وتفشي التصوف السلبي والتقليد الأعمى لأوروبا.

بدأ الانحطاط السياسي بعد تخريب المغول لمدينة بغداد سنة 1258م، فضعفت الدولة تدريجيا بعدما كانت الحضارة الإسلامية مزدهرة وذلك رغم الجهود التي بذلت هنا وهناك لإصلاح الوضع. وقد تخلى الحكام عن مبدأ الشورى واستبدوا بالحكم فتحولت الدولة إلى مملكة[2] كما تخلى معظم العلماء والفقهاء عن مبدأ الاجتهاد. فاعتكف بعضهم على التفكير النظري ولم يعتنوا بالعمل الاجتماعي وانشغل البعض الآخر بالتصوف واعتزلوا عن المجتمع. فأصبح تقليد العلماء الكبار هو الشيء الأساسي ولم يسمح لأحد أن يتخلى عن الاقتداء بهم وكان الهدف من ذلك المحافظة على النظام الإسلامي ولهذا أراد العلماء أن تبقى الأمور كما كانت[3]. فصار التقليد والمحافظة القاعدة المفضلة، وتكبّلت حرية الاجتهاد.

ورغم معارضة بعض المجددين مثل أبي حنيفة وابن تيمية وولي الله الدهلوي لم يتطور الفكر الإسلامي تطورا ملموسا وأخذ جلّ العلماء والفقهاء يدرسون القرآن على ضوء الفكر اليوناني وإن كان روح القرآن مضادا لفكره[4]. وكان للغزالي الفضل في معارضة الفكر الفلسفي اليوناني وإن لم يتخلص منه نهائيا[5]. ودافع الأشاعرة عامة على العقيدة الإسلامية

مستندين إلى المنهج الجدلي اليوناني، وفي رأي إقبال، إنه لا يصلح لهذا الغرض، كما حصر المعتزلة الدين في مجموعة مفاهيم منطقية وأهملوا الجانب الحيوي فيه[6].

وأما التصوف الذي انتشر في العصر الوسيط فإنه تسرب إلى الثقافة الإسلامية من الخارج غير أنه لا يتلاءم وروح القرآن، وقد تأثر هذا التصوف بالأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة[7]، وعنه نتج التوكل الذي سيطر على الفرد و لم يتفهم الناس معنى "القدرة" و"التقدير" كما جاء في القرآن الكريم ولا يعني هذا إطلاقا أنّ "القدر" يجبر الإنسان على أمر يصدر من الخارج[8]. ويعود أصل هذه الفكرة إلى الفلسفة اليونانية التي كانت مسيطرة على اليونان حيث لم يتصوروا حرية الاختيار على الإطلاق[9]. إنّ إقبال يرفض التوكل ويراه غريبا عن الإسلام، فيقول: "*لو كان التوكل هو جوهر الدّين لازداد التاعس فقرا بقبوله*"[10] ويعارض كذلك فكرة الجبر ويرى أنها مفهوم فاسد تولد عن عنصرين: الفكر الفلسفي والوصولية السياسية. وقد تصدى للرد عليه بعض العلماء البارزين مثل الحسن البصري الذي عارض ادعاء الأمويين أنّ سلطتهم كانت بمحض الإرادة الإلهية! فرماهم بالكفر[11] وذلك لأنّ الإسلام يعترف صراحة بحرية الإنسان وهذا الأمر لا غبار عليه[12]. وبالإضافة إلى هذه الأسباب يذكر إقبال سببا رابعا وهو تقليد أوروبا تقليدا أعمى فيرى أنه جمد روح المبادرة لدى المسلمين كما أنه أدخل على الثقافة الإسلامية مفاهيم غريبة عنها فيقول: "*إنّ المسلمين الذين يقلدون الأوروبيين يبحثون*

في السراب عن منبع الكوثر، إنهم يجهلون أنفسهم ويجهلون ثقافتهم بالمرة"[13].

لقد احتلت أوروبا جل البلدان الإسلامية وجاءت باستعمارها السياسي وحضارتها فيقول إقبال: "*إنّ النظر يتغير بسبب الاستعمار وكذلك العقل والذكاء والأخلاق والعادات*"[14]، ولكن الشعوب الشرقية لها حضارتها الخاصة بها. وهل يعني هذا أنه لا يجب أن نأخذ شيئا عن أوروبا؟ ليس هذا المقصود وإنما نستطيع أن نختار مما جاءت به ما يتلاءم فقط مع عبقريتنا وحضارتنا[15].

ب. فلسفة إقبال الدينية.

وعلى ضوء هذا التحليل النقدي بنى إقبال فلسفته الدينية. فاعتمد أولا على آراء العلماء المجددين الذين سبقوه مثل الغزالي والرومي وابن تيمية وولي الله الدهلوي (تـ 12هـ/18م)، والأفغاني (13هـ/19م)، ولم تخف عنه صعوبة التجديد: "*إنّ المهمة التي تنتظر المسلمين في العصر الحديث هي إعادة النظر في نظام الإسلام كله دون فصله عن الماضي فصلا كاملا*"[16]. وهذا المشروع هو ما ذهب إليه جمال الدين الأفغاني وعقد العزم على تنفيذه، وكان إقبال معجبا بالأفغاني فأثنى عليه في عدة مناسبات، إلاّ أنه لم يستطع أن ينجز المشروع لأنّ أعماله كانت غير منتظمة. ورغم كلّ ما بذله الأفغاني من مجهودات جبّارة ورغم سعة عقله وكثرة نشاطه المتواصل، فلم يتمكن من إعادة النظر في نظام الإسلام من حيث العقيدة والسلوك[17]. وحاول مفكر إسلامي آخر فيما بعد نفس المحاولة وهو محمد شبلي الهندي (1857-1913) فقال: "*قد فكرت منذ*

زمان بعيد في أن أعيد بناء الفكر الديني في الإسلام على ضوء الفلسفة الجديدة وعلى أُسس جديدة تتلاءم وذوق المحدثين"[18]، غير أنّ هذا المفكر لم يستطع أيضا تحقيق هذا الهدف، فتبنى إقبال هذا المشروع وعمل على تنفيذه فألّف كتابا عنوانه: "ست محاضرات في إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام"، وقد ألقى إقبال هذه المحاضرات بمدينة مادراس سنة 1928 بطلب من جمعيتها الإسلامية، ثمّ نشر الكتاب في لندن باللغة الإنجليزية سنة 1930، وأعاد طبعه بعدما أضاف إليه فصلا جديدا فاشتهر هذا التأليف بـــ "ست محاضرات"، ونشر بالعربية سنة 1955 في القاهرة بترجمة الأستاذ محمود عباس، ونُشر في نفس السنة بالفرنسية في باريس بترجمة الأستاذة ميوروفيتش[19]، يقول إقبال في تصدير كتابه: "*إني حاولت أن أعيد بناء الفلسفة الإسلامية معتمدا على التراث الفلسفي في الإسلام وعلى أحدث التطورات في مختلف ميادين المعرفة الإنسانية*"[20].

أعاد إقبال تحليل الفكر الإسلامي استنادا إلى أعمال المفكرين المسلمين والمجددين من ناحية، وإلى الفلاسفة والعلماء المحدثين من ناحية أخرى. ودوَّن كلّ هذا في تلك المحاضرات ثمّ بعد مناقشته لأسباب الانحطاط كما سبقت الإشارة إلى ذلك قدّم الحلول الإيجابية التي يمكن أن تساهم في النهضة الإسلامية الحديثة.

1. الإسلام يجمع بين الدوام والتغيير.

يرى إقبال أنّ أساس كلّ حياة، كما يتصوره الإسلام، خالد وهو ظاهر في التنوع والتغيير، والمجتمع الذي له مثل هذا التصور في أساس الواقع يجب أن يربط حياته بمقولات الثبات والتغيير[21]. إنّ الإسلام ينظر

إلى العالم نظرة ديناميكية ويعتبر الإنسان "*خليفة الله في الأرض*". ولهذا ينبغي أن ننطلق من القرآن الكريم إذ هو المصدر الدائم لكل رأي مع السنة النبوية الصحيحة. غير أنه يتعين علينا أن نوفق مابين الفكر الديني الإسلامي ومتطلبات عصرنا ولذا لا يمكن أن نتمسك بنماذج قديمة من الفكر التي قد تعتبر ثابتة. وبهذا الصدد يعتمد إقبال على ابن خلدون، ويرى أنه أحسن من عرّف بطبيعة التغيير وقد حدّد مفهوم التاريخ في صورة حركة مستمرة في الزمان"[22].

وفي **الاجتهاد** يتبلور مبدأ التغيير كما جاء في القرآن الكريم: ﴿***والّذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا***﴾ العنكبوت 69. وقد بيّن رسول الله ﷺ معنى الاجتهاد في حديثه مع معاذ بن جبل عندما أوفده إلى اليمن[23]. أمّا الذين جمّدوا معنى الشريعة فإنهم أغلقوا باب الاجتهاد ولذا انتقدهم ابن تيمية بحق، فأراد أن يتجاوز المذاهب الفقهية المشهورة ليعود إلى أصول الإسلام وهكذا يكون التجديد. وقد ركّز السيوطي على ضرورة التجديد معتمدا على الحديث الشريف الذي يشير إلى ظهور مصلح على رأس كل قرن. ثمّ ثار أيضا محمد بن عبد الوهاب على الجمود وقد أثّر على جلّ الحركات الحديثة في قارتي آسيا وإفريقيا الإسلاميتين[24].

ويرى إقبال ثلاث مراحل في الحياة الدينية وهي مرحلة الإيمان ومرحلة الفكر، ومرحلة الاكتشاف. ولكل مرحلة مميزاتها. المرحلة الأولى تعتمد على الطاعة ولا تفسح المجال للتفهم العقلي، وتتميز المرحلة الثانية بالتفهم العقلي. وتتفتح المرحلة الثالثة على علم النفس وتمنح لكل فرد شخصيته[25]. ويبدو أنّ إقبال قد تأثر في هذا الرأي بنظرية برغسون التي

كان قد تعرف عليها، وقد ميز هذا الفيلسوف الفرنسي بين **المغلق والمفتوح** في الحياة الدينية[26].

2. يجب أن يتغلّب العمل والاجتهاد على التصوف السلبي.

إنّ التصوف السلبي غريب عن الإسلام كما أشرنا إلى ذلك سابقا، فينبغي أن نتركه وأن نعوضه بحياة دينية نشطة، وفي الغالب إنّ هذا النوع من التصوف، سواء كان أصله من اليونان أو من الهند، ينحصر في الجانب النظري. فيميز بين **الظاهر والباطن** ولا يعتني إلاّ بالباطن ويهمل الواقع. ويتحول أحيانا هذا التصوف إلى زندقة[27].

قد انتقد الشيخ أحمد السرهندي (القرن 11هـ / 17م) التصوف الهندي في عصره ولا يزال تأثيره ساريا في آسيا الإسلامية[28]. والصوفي الحقيقي في الإسلام إنّما هو رجل تأمل ورجل عمل في آن واحد، هذا ما تدل عليه سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام. والتأمل يعود إلى تفهم القرآن الكريم حيث يقول أحد الصوفية الذي لم يذكر إقبال اسمه: " *لا يمكن أن يفهم القرآن الكريم إلاّ إذا أُنزل حقا على المؤمنين بنفس الكيفية التي أنزل بها على الرسول*"[29]. ويبدو أنّ هذا الرأي لا يخلو من غلو، ولهذا السبب ركّز القرآن على العمل والاجتهاد الفردي وبيّن أنّ العمل الصالح يكفّر عن السيئات ويطهر نفس المؤمن (سورة محمد، الآية 2). ويحث إقبال المسلم على العمل فيقول: "*استخرج من الأرض ما يكمن فيها من درر كما يصطاد الصقر فريسته في السماء، واضرب الجبل بفأسك واستنبط من ذاتك نورا ودعم ناره*"[30].

يجب على الإنسان -في رأيه- أن يعمل ليسيطر على البيئة التي يعيش فيها فيقول: "*كن فاتحا للأرض وهذا وحده ما يليق بكرامة الإنسان*"[31]. والقرآن الكريم يركز كثيرا على مسؤولية الإنسان الذي تحمّل الأمانة[32] بعدما رفضتها السماوات والأرض والجبال (سورة الأحزاب، الآية 72). ويستطيع الإنسان أن يعمل لأنه مسؤول وقد رأينا فيما سبق أنّ إقبال يرفض **التوكل** وأنّ سببه عدم فهم معنى **القدر** وكلّ إنسان له شخصيته، فعليه أن يدعمها من أجل العمل[33]. وفي الإسلام المسؤولية دائما فردية[34].

3. الدين والتفكير العقلي.

وهنا ينبغي أن نتساءل: هل يتّفق الدّين والعقل؟ قد ذهب عدد من الفلاسفة ورجال العلم منذ العصر القديم وفي العصر الحديث إلى أنّ الدّين يناقض التفكير العقلي. استعرض إقبال أدلة هؤلاء المفكرين وبيّن أنها بعيدة عن الحقيقة وخصوصا فيما يتعلق بالإسلام، ويرى أولا أنّ العقل والدين لا يتعارضان في شيء، وأنهما ليسا في نفس الدرجة. إنّ العقل يعتبر المصلحة الخاصة ولا يهتم بالمصلحة العامة، في حين أنّ الوحي يعتبر مصلحة جميع الناس[35]. فالعقل محدود إذن ولا يستطيع أن ينظر إلاّ لجزء من الأشياء[36]. ولا يعني ذلك أنّ دوره غير مهم، بل أنه يكمل الوحي ويدعمه. ويعتمد إقبال هنا على آراء المعتزلة وابن رشد[37]، والإسلام يقبل العقل بهذا المعنى وفي هذه الحدود. وقد أكدت الثقافة الإسلامية، من عهد النبوة الأصول العقلية للحياة الدينية. ومن أبراز جوانب الفكر الإسلامي **اجتهاد** العلماء العقلي[38]. ولا يعني إقبال بذلك العلماء الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية وهي تتعارض في رأيه مع روح القرآن الكريم. إنّ

أفلاطون مثلا يحتقر الإدراك الحسي ولا يراه موصلا إلى المعرفة الحقة[39]. أمّا القرآن الكريم فإنه يحض المؤمنين على النظر في العالم الحسي ليتفهموه ويربطوه بالرؤية الإلهية، أو بعبارة أخرى فإنه يعتمد على **التجربة الظاهرية والتجربة الباطنية**[40]. والثقافة الإسلامية مرتبطة بالواقع الملموس وبالمتناهي[41]، فتختلف طريقتها عن طريقة الفكر اليوناني[42]. غير أنّ العلماء المحافظين والصوفية قد عارضوا العلماء المسلمين الذين اعتمدوا على العقل، فيذكر إقبال النظام على سبيل المثال، وقد تعرض هذا المفكّر المعتزلي لمعارضة شديدة عندما قال بخلق القرآن، فتصدى له المحافظون بالردّ إذ رأوا في نظريته تهديدا خطيرا لوحدة الثقافة الإسلامية، أمّا الصوفية فإنهم تخلوا عن الحياة العلمية ولجأوا إلى التأمل المجرّد[43].

ويلاحظ إقبال أيضا أنّ الفلسفة لا تتعدى الحياة على وجه الأرض، فهي رؤية عقلية للأشياء وهي مرتبطة بالواقع الحسي، والدّين يبحث عن الصلة الوثيقة التي تجمع بين الواقع الحسي والواقع الباطني فيتجاوز هذا الأخير، والفلسفة عملية نظرية في حين أنّ الدّين تجربة حية[44]، ولذا ليس صحيحا أن يقال بأن الدّين لا يعتني بالواقع أو أنه مجرد وهم. وقد خصص إقبال فصلا إضافيا إلى المحاضرات الست بيّن فيه أنّ التجربة الدينية لا تقل واقعيتها عن التجارب الأخرى ورفض محاولات الملحدين العقليين أو الماديين الذين أنكروا هذه الحقيقة، ولم تنجح محاولاتهم مع أنهم اعتمدوا على العلم الحديث.

إنّ العلم والدّين لا يتناقضان في شيء، بل إنهما متكاملان، وإن اختلفا في الدرجة، وإذا وقع خلاف بينهما فذلك لا يعود إلى أنّ العلم

مبني على التجربة، والدّين غير مبني عليها؛ فكلاهما يعتمد على التجربة وإنهما يستندان إلى نفس التجربة[45]. والسبب في ذلك أنّ الفيزياء الحديثة قد حاولت إلى عهد "آنيشتاين" إثبات الوضعية العلمية التي كان قوامها المادية والحتمية، حيث أنّ العلم الحديث أراد أن يقوم مقام الدّين فنفاه كلية واكتفى العلم بالنظر في العالم المادي فقط، أمّا التجربة الدينية فهي تتجاوز مجال الفيزياء لتشمل الحياة كلها[46]. وقد استمرت هذه التجربة منذ زمن بعيد وفرضت وجودها على تاريخ الإنسانية بحيث أنه لا يمكن اعتبارها مجرد حدس[47] أو وهم، وقد انتقد العالم "آنيشتاين" الفيزياء الكلاسيكية وبيّن أنّ الجوهر المادي الّذي كانت تنطلق منه لا وجود له في الواقع، وذلك عكس ما كان يذهب إليه العالم "نيوتن" وهو زعيم الفيزياء الحديثة. وهكذا زعزعت نظرية "آنيشتاين" المفهوم المادي للعلم الحديث الّذي كان تفشى في الفيزياء الكلاسيكية، ومن ناحية أخرى بيّن العالم "وايتهيد" أنّ مفهوم المادة ينبغي أن يستبدل الآن بمفهوم "العضو"[48].

ويرى إقبال أنّ المفهوم المادي للعلم يجمد طاقة الإنسان الروحية[49]، فيقول: "*الدّين ليس الفيزياء أو الكيمياء التي تبحث في تفسير الطبيعة بالسببية*" إنما الدّين "*يرمي إلى تفهم التجربة الدينية التي لا يمكن أن تستمد متطلباتها من أي علم آخر*"[50]، وقد أخطأ الشاعر التركي "ضياء" عندما تبنى فكرة الفيلسوف "أوغوست كونت" فرأى أنّ العلم والعقل هما اللذان يتحكمان في الناس اليوم...خلفا للأنبياء والأولياء الذين كانوا المرشدين في الماضي[51]. إنّ الفيزياء –في رأي إقبال– نظرة جزئية للواقع فقط. فلا يمكنها أن تكون شاملة. في حين أنّ رؤية الدّين عامة، ولذا يجب أن يكون

للدّين مكانة مركزية في أي نظام يشمل متطلبات التجربة البشرية، فالدّين لا يخشى إذن هذه النظرية الجزئية للواقع[52]. إنّ العلم يمنح القدرة للإنسان غير أنه من الواجب أن تراقب الحكمة هذه القدرة، والعلم لا يؤدي إلى تلك الحكمة، وإذا انفصل العلم عن الدّين فينتج عن ذلك هلاك الإنسانية[53].

ما هي العلاقة الآن بين المنهج العلمي والمنهج الديني؟ يدرس إقبال هذا الموضوع ويرد على ادعاء الغرب الّذي ينسب لنفسه اكتشاف المنهج العلمي التجريبي، ويكذّب إقبال هذا الادعاء مستندا إلى كتاب "بريفو" في "تطور الإنسانية" فيقول هذا العالم: إنّ "روجير بيكون" أخذ هذا المنهج عن الجامعات الإسلامية بالأندلس في القرن الثالث عشر ميلادي، ثمّ نشره في أوروبا المسيحية بعدما تعلمه عند العرب فتبنته أوروبا وتعلقت به"[54]. وقوام المنهج التجريبي الاستقراء، فينطلق الباحث فيه من الواقع ثمّ يتوصل إلى القوانين. وهذا المنهج هو الّذي جعل الإنسان يسيطر على الطبيعة وهو الّذي يشير إليه القرآن الكريم، وتعتمد عليه الثقافة الإسلامية كما ذكر إقبال ذلك سابقا، غير أننا تخلينا عنه في عصور الانحطاط، فطورته أوروبا وانتشر فيها فلا بأس إذا استرجعناه اليوم وقد كان ملكا لنا.

ومن ناحية أخرى يناقش إقبال **نظرية التطور** أو **التطورية** ويؤيدها في جل ما ذهبت إليه، ويرى أنها مرتبطة بالحياة ارتباطا وثيقا ويتبنى آراء الفيلسوف "برغسون" في كتابه "التطور الخلاق"[55]، ولكنه ينتقد هذا الفيلسوف في مذهبه الحيوي لأنه يرتكز على الثنوية[56]، ويحذر إقبال من خطر التطورية المتطرفة لأنها أثبتت *"اليأس والقلق في العالم الحديث بدلا*

من الأمل في الحياة والتعلق بها"[57]، ويجب -في رأي إقبال- أن تستنير هذه النظرية بروح القرآن الكريم، وإذا تمّ تصحيحها فهي لا تخالف التعاليم الأساسية في شيء، وينبغي أن ندرك أنّ التطور ليس معناه التغيير فقط، وإنما هو أيضا الإبقاء على بعض العناصر والمحافظة عليها[58]، والقرآن الكريم يعلمنا أنّ الحياة عملية خلق مستمر وتدريجي، الأمر الذي يترتب عليه أنّ كل جيل يستفيد من عمل الأجيال السابقة غير أنّ هذا لا يمنعه من حل مشاكله[59]، لأنّ الحياة تتغير ولا تهمل ماضيها[60].

ج. فلسفة إقبال السياسية.

وبنى إقبال فلسفته السياسية على ضوء فلسفته الدينية، وغرضه من ذلك المساهمة في النهضة الإسلامية الحديثة، وتتلخص آراؤه في ضرورة تحرر الشعوب الإسلامية من الاستعمار والنفوذ الأجنبي حتى تحصل على استقلالها الكامل، ثمّ في إنشاء مؤسسات قارة للدولة تستطيع أن تتكيّف مع متطلبات العصر، وبعد ذلك يجب أن توفق هذه الشعوب بين مصالح الدولة الإسلامية ووحدة العالم الإسلامي، تلك هي المسائل التي نتعرض إليها الآن في هذا الجزء الأخير من بحثنا.

1. الاستعمار والتحرر.

لاحظ إقبال أنّ جلّ البلاد الإسلامية كانت خاضعة للاستعمار الأوروبي، وكان ذلك بعد الحرب العالمية الأولى، فقال: "*إنّ الشرق خربه التسلط الغربي*"[61] والاستعمار الأوروبي لا يرحم، والمعمرون هم متجبرون فاعتبروا الشعب بضائع، بل بيادق[62]، ولا غرابة في ذلك لأنّ الاستعمار

يرمي بطبيعته إلى استغلال الموارد واستعباد الناس وبث التفرقة بينهم[63]، فيعمل على تغيير عادات المغلوب وعلى تشويه سلوكه وثقافته...

ويرى إقبال من واجب جميع الشعوب الإسلامية أن تتحرر من السيطرة الأجنبية، ولم يكتف بإبداء هذا الرأي، بل التزم به وساهم في النضال السياسي بالهند، وقد تساءل يوما فقال: "*متى يرى ليل الهند بزوغ النهار؟*"[64]، وقد تتبع جهاد الأتراك ضد أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى وحيّا شجاعة مصطفى كمال بقصيدة سنة 1929 [65]، ولكنه انتقد الأتراك لأنهم بالغوا في تقليد أوروبا، فقال: "*إنّ الأتراك لم يجدوا نغمة جديدة في عودهم وليس الجديد عندهم سوى ما خلفته أوروبا*"[66]، ونبيّن فيما بعد ما يقصد إقبال بذلك.

ويتعيّن على الشعوب الإسلامية إذن أن تتحرر من السلطة الاستعمارية وهنا انتقد أحد المستشرقين محمد إقبال على موقفه هذا، ورماه بالتناقض لأنه يحرض المسلمين على نقل العلم الحديث من أوروبا من ناحية، ويرفض النظام الغربي من ناحية أخرى! وليس هناك أي تناقض، وقد وضّح إقبال رأيه في القضية. إنّ العلم شيء مشترك بين الناس، ومن حقنا أن نأخذه من أوروبا اليوم كما أخذته منا بالأمس، ونحن أحرار في أن نختار ما نشاء وندع ما نريد من الغرب، ويجب علينا أن نفحص بفكر مستقل ما توصلت إليه أوروبا لنرى ما يناسبنا وما يمكن أن يساعدنا على نهضتنا[67]، أما فلسفة الغرب فهي لا تليق بنا، وقد أدّت بالإنسان المعاصر إلى طريق مسدود[68]، ولذلك يوجّه إقبال نداء للمسلم الذي يقلد الغربيين فيقول: "*يا أيّها الّذي صرت أسيرا لتقليدهم حرّر*

نفسك، ارجع إلى القرآن وتحرّر"[69]. يجب علينا إذن أن نعود إلى مبادئ الإسلام بدلا من تقليد الغير[70].

2. النظام السياسي في الإسلام.

إنّ الحياة السياسية في الإسلام تستمد أصولها من الحياة الروحية، والغاية التي يرمي إليها هي **الديمقراطية الروحية**[71]. إنّ وظيفة الدولة هي تحقيق كل ذلك في تنظيم إنساني معين، فعليها أن تطبّق القيّم الإسلامية مثل المساواة والتضامن والحرية[72]، والإنسان يستحق التقدير لأنه خليفة الله في الأرض، شريطة أن لا ينسى أنّ الأرض لله، إنّ الإسلام دين ودولة، وقد ركّز القرآن الكريم على ضرورة الجمع بين السلطة الروحية والسلطة الدنيوية، أو بين الأخلاق والسياسة[73]. وقد أخطأ الغرب لما فصل بينهما وقلّده الأتراك في ذلك: "*إنّ الوطنيين الأتراك استمدوا مبدأ فصل الدّين عن الدولة من تاريخ الأفكار السياسية الأوروبية*"[74] وانتقدهم لهذا السبب[75] وهو يعتبر الأصالة من شروط النهضة.

كيف يمكن تحقيق النظام السياسي في الإسلام اليوم؟ يرى إقبال من الضروري العودة إلى **مبدأ الشورى** الّذي تبلور في الدولة الإسلامية في عهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين. وكان من عوامل انحطاطنا السياسي التخلي عن هذا المبدأ الصالح واعتمدنا على النظام الملكي. وبما أن الإسلام قد ألغى القيم الثقافية التي كانت متعلقة بالمثالية الملكية[76]، فإنّ النظام الجمهوري هو الذي يتلاءم مع روح الإسلام، فصار هو النظام السائد في أغلب البلدان الإسلامية اليوم، وقد انتشرت فيها المجالس التشريعية على الطريقة الغربية[78]، وهي تمارس فيها اليوم الاجتهاد الذي كان مدة طويلة

مقتصرا على عدد من علماء المسلمين ليناقشوا القضايا المتعلقة بالشريعة الإسلامية[79].

3.تطور التشريع الإسلامي.

في المجتمع الحديث لا بد أن نطرح هذا السؤال: هل يمكن أن يتطور التشريع الإسلامي؟ ويجيب إقبال إنّ هذا التطور شيء ضروري وكان ملحوظا في جميع العصور رغم جمود بعض الفقهاء[80]، ويرى أيضا أنّ مؤسسي المدارس الفقهية لم يقرروا إطلاقا أن يبقى اجتهادهم المرجع الوحيد ولا يمكن أن يتغير[81]. وقد تبنوا تدريجيا المنهج الاستقرائي وتخلوا بعض الشيء عن المنهج الاستنباطي[82] الّذي تأثر بالمنطق اليوناني.

وتوضيحا لوجهة نظره ساق إقبال مثالا لتطوير الشريعة في حقوق المرأة، نوجزه فيما يلي: انطلق إقبال من وضعية بعض المتزوجات في بلاده، وقد اضطرت بعضهن إلى الرّدة عندما فشلن في الحصول على الطلاق، وهذا أمر مؤسف كان على رجال التشريع أن يجدوا له حلا سريعا. هل يجب أن نتبنى التشريع الأوروبي كما يطالب بذلك السيّد "ضياء" التركي؟[83]، إنّ هذا المفكر يقترح التسوية بين المرأة والرجل في الطلاق والميراث. ويبدو أنّ "ضياء" كان لا يعلم شيئا عن قانون الأسرة في الإسلام، وإنه لمن الواضح أنّ النكاح في الشريعة الإسلامية هو عقد مدني فيجوز للمرأة قبل الزواج أن تشترط حقها في الطلاق[84]، أمّا الميراث فنصيب المرأة يفسره سبب اقتصادي، وهو أنّ نفقة المرأة على الرجل، ولا تفسر ذلك نظرة الانتقاص لها كما يتوهمه البعض[85]، ويستشهد إقبال بالفقيه "الشاطبي" الّذي قال في **الموافقات**: *"إنّ الشريعة الإسلامية تحافظ*

على خمس مسائل وهي الدّين والإنسان والعقل والمال والنسل"[86]. ويرى إقبال أنّ الإجراءات القانونية التي ينبغي اتخاذها لا بدّ أن تسير في الاتجاه الّذي أشار إليه "الشاطبي" ولا يمكن أن تُعرِّض تلك الإجراءات المجتمع الإسلامي إلى التفكك[87].

4. القومية والوحدة الإسلامية.

إنّ القومية شيء طبيعي في رأي إقبال، وحب الوطن من الإيمان في العقيدة الإسلامية، إلاّ أنّ الإسلام يعارض هذه القومية عندما تتحول إلى التعصب و"الشوفينية"[88]، ويلاحظ إقبال أنّ البلدان الإسلامية توزعت اليوم إلى دول مستقلة وهي تميل أحيانا إلى تقليد القومية الغربية، فيقول: "*إنّ الأتراك والإيرانيين والعرب كلهم مفتونون بأوروبا*"[89]، والقومية الغربية قد تولدت عن الصناعة المتطورة[90]. ويستغرب إقبال أيضا من التنافس القائم بين الدول الأوروبية اليوم وقد برز ذلك خاصة في الحرب العالمية الأولى التي عاصرها إقبال، و لم يمنع نظام هذه الدول الديمقراطية من الحرب، ولا من استغلال الغني للفقير[91].

ما هو مصير الوحدة الإسلامية تجاه القوميات في مختلف البلدان الإسلامية؟ يؤكد إقبال أولا ضرورة التضامن بين الدول الإسلامية كما فعل الأفغاني من قبل، وقد جمعت بينها عقيدة دينية واحدة. إنّ الخلافة مثلّت مدة طويلة هذه الوحدة، ولكنها أصبحت لا تؤدي مهمتها، ولهذا أيّد إقبال مصطفى كمال عندما ألغى نظام الخلافة[92]. ويفسر إقبال موقف الأتراك باعتمادهم على آراء المعتزلة الّذين اعتبروا الخلافة أو الإمامة مسألة عابرة، وفي الواقع يرى أنّ الخلافة قد قامت بوظيفتها عندما كان العالم

الإسلامي دولة واحدة، فزالت هذه الوظيفة بعد تعدد الدول الإسلامية فيقول: "*اليوم تفرّق العالم الإسلامي*[93] *فابتعد الفرس عن الأتراك... وتحفّظ المغرب، والجزيرة العربية لها وجهة نظر أخرى*"[94]، فيفضّل إقبال أن تتكوّن جمعية الدول الإسلامية ليتحقّق التضامن بينها، وهذا واجب يفرضه الإسلام على جميع معتنقيه، وهذه الجمعية ليست حكومة إسلامية موحدة، ولم يطالب حتّى جمال الدين الأفغاني بتوحيد العالم الإسلامي بالمفهوم السياسي لهذه الكلمة[95].

الخلاصة.

وفي الخلاصة أقول إن إقبال قد ركّز على فكرة أساسية هي أنّ الإسلام له فلسفة خاصة به، وهذه الفلسفة تنطلق من القرآن الكريم والسنة النبوية من ناحية، ومن العلم والفكر الحديثين من ناحية أخرى. وقد حاول أن يبيّن معالم هذه الفلسفة في محاضراته وفي مختلف كتبه، وقد حذّر المسلمين من الحضارة الغربية التي تعرّف عليها واختبرها فحدّد ما يمكن أن يأخذوه منها في نهضتهم الحديثة سواء كان ذلك الأخذ يتعلق بالفلسفة السياسية أو بالنظام الاقتصادي، ومن المعروف عن هذه الحضارة الغربية أنها أثمرت الأزمة التي ظلّ يتخبط فيها الإنسان المعاصر. إنّ الدّين وحده هو الذي يمكنه أن ينقذ الإنسان من هذه الأزمة ولا يستطيع ذلك لا التصوف ولا المادية. إنّ الدّين وحده هو الذي يضمن لنا التغلب على مشاكل المجتمع المعاصر بعدما فقد هذا المجتمع وحدته الروحية، وذلك بسبب الصراع القائم بين القيّم الدينية والسياسية.

ومهما يكن موقفنا من فلسفة إقبال الدينية والسياسية إلاّ أننا نرى أنها تستحق التأمل والدراسة نظرا لأهميتها وعصريتها. وإذا اشتهرت هذه الفلسفة في آسيا والمشرق فهي غير معروفة تقريبا في بقية العالم. إنّ محمد إقبال مفكّر إسلامي جليل، وكان من أعظم علماء القرن الرابع عشر الهجري إن لم يكن أعظمهم، ولا مبالغة في ذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار غزارة المعارف واتساع الأفق وجرأة الرأي. وقد عاش إقبال فترة حاسمة من تاريخنا المعاصر، وساهم مساهمة فعالة في نهضتنا الحديثة، وقد تأسست في لاهور أكاديمية إقبال لنشر آراء هذا الفيلسوف العظيم، وتُرجم الكثير من كتبه إلى عدة لغات وذاع صيته لأنه لم يكتف بالقول فقط وإنّما جمع بين النظر والعمل واعتبرته دولة الباكستان الإسلامية شاعرها الوطني، ويتعلق بآرائه اليوم وبشخصيته كلّ من اطلع على آثاره، فهي جديرة بأن يتأملها المسؤولون في العالم الإسلامي المعاصر وخاصة الطلبة والعلماء ورجال السياسة.

الإحالات :

1. إقبال، "جاويد نامة"، ص 67، الترجمة الفرنسية، باريس 1962.
2. إقبال، "تجديد الفكر الديني في الإسلام"، ص 187، الترجمة الفرنسية، باريس 1955.
3. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 163.
4. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 10.
5. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 108.
6. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 11.
7. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 100 و 202.
8. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 58.
9. (Maître)، "مقدمة"، ص 17.
10. إقبال، "جاويد نامة"، ص 90.
11. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 121.
12. د/ أبو عمران الشيخ، "مشكلة الحرية الإنسانية في الفكر الإسلامي"، باريس، 1978.
13. إقبال، "جاويد نامة"، ص 155 و159.
14. إقبال، "جاويد نامة"، ص 170.
15. يقول هـ.أ.ر. جيب في كتابه "التيارات الحديثة في الإسلام"، ص 141 : "إنّ المجتمع الإسلامي يختلف عن المجتمعات الغربية من حيث التركيب والشروط الجغرافية والاقتصادية والأفق الفكري".
16. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 107.
17. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 107.
18. شبيلي، "علم الكلام"، ص 39.
19. اعتمدنا في بحثنا على هذا الكتاب بصفة خاصة وعلى آثار إقبال الأخرى عند الحاجة.
20. إقبال، "تجديد الفكر"، تصدير الكتاب، ص 11.
21. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 161.
22. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 153.
23. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 161.
24. إقبال، "تجديد الفكر"، ص165.
25. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 195.
26. برغسون، "الأخلاق والدين"، الأصل الفرنسي.
27. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 163.
28. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 207.
29. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 196.
30. إقبال، "جاويد نامة"، ص 66.
31. إقبال، "أسرار خودي".
32. إقبال، "جاويد نامة"، ص 64.
33. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 97.
34. إقبال، "جاويد نامة"، ص 64.
35. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 90.

36. د/أبو عمران الشيخ، "مشكلة الحرية الإنسانية في الفكر الإسلامي"، ص 243 وما بعدها.

37. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 9.

38. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 10.

39. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 39.

40. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 141.

41. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 143.

42. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 143-144.

43. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 69.

44. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 33.

45. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 38و 39.

46. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 23.

47. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 45.

48. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 202.

49. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 33.

50. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 173.

51. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 49-50.

52. Maître، ص 86.

53. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 141.

54. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 141.

55. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 54 وما بعدها.

56. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 60.

57. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 132.

58. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 180.

59. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 182.

60. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 180.

61. إقبال، "جاويد نامة"، ص 57.

62. إقبال، "جاويد نامة"، ص 64-65.

63. إقبال، "جاويد نامة"، ص 81.

64. إقبال، "جاويد نامة"، ص 45.

65. إقبال، "رسالة الشرق"، ص 131.

66. إقبال، "جاويد نامة"، ص 60.

67. هـ.أ.ر جيب، "التيارات الحديثة في الإسلام"، ص 82.

68. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 14.

69. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 200.

70. إقبال، "جاويد نامة"، ص 65.

71. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 15.

72. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 193.

73. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 168.

74. إقبال، "جاويد نامة"، ص 65.

75. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 167 و79.

76. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 168.

77. قال المستشرق سميث: "وقد اتهم الأتراك المتحررون بتقليد أوروبا تقليدا أعمى في تصرفاتهم الظاهرية وقد حاولوا أن يكتسبوا أفكارا ثقافية تختلف جوهريا عن ثقافتهم" من **الإسلام في العالم الحديث** -231- الترجمة الفرنسية، باريس 1962.

78. إقبال، "جاويد نامة"، ص60.
79. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 163.
80. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 176.
81. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 187.
82. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 187-189-190.
83. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 178-179.
84. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 182.
85. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 179.
86. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 182.
87. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 183.
88. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 183.
89. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 183.
90. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 176.
91. إقبال، "خطب"، راجع Maître مقدمة، ص 43.
92. إقبال، "جاويد نامة"، ص 57.
93. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 169.
94. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 176-193.
95. إقبال، "تجديد الفكر"، ص 170.