بحوث ودراسات

نقد إقبال.. مطالعات ومناقشات في الاتجاهات النقدية

زكي الميلاد *

الملخص

مضى على رحيل العلّامة إقبال ما يزيد على سبعة عقود، وخلال هذه الفترة حصل تراكم كبير وممتد من الكتابات والدراسات والأطروحات العربية والإسلامية والأوروبية التي تناولت عوالم إقبال المختلفة، الشعرية والنثرية، الأدبية والفكرية، الإصلاحية والسياسية، وما زالت هذه الكتابات والدراسات والأطروحات في حالة تطور وتراكم، الأمر الذي بات يقتضي تغيير طريقة التعامل مع إقبال وخطابه الفكري، وضرورة التحول من التعامل التبجيلي الساكن والجامد، إلى التعامل النقدي الفعال، وفي هذا النطاق حاولت هذه الدراسة الاقتراب من مطالعة بعض الاتجاهات النقدية لإقبال ومناقشتها.

الكلمات المفتاحية: التجديد الديني، النقد الفعّال، الفلسفة الذاتية، الإقبالية، الاستشراق، ختم النبوة.

Iqbal Criticism: Readings and Discussion on Criticism Trends

Abstract

Since the time Iqbal departed this life more than seven decades ago, there has been a large and prolonged accumulation of writings of Arabs, Muslims and European studies that address the different worlds of Iqbal; poetic and prosaic, literary and intellectual, and reform and political. These writings studies and theses therein are still in the state of development and accumulation. This paper suggest a need to change the way of dealing with Iqbal and his intellectual discourse, and a shift from a static praise to an effective critical one in order to discuss and get closer to some of Iqbal criticism.

Keywords: Religious renewal, Effective criticism, Self philosophy, Iqbalism, Orientalism, Seal of the prophets.

* رئيس تحرير مجلة الكلمة– السعودية. البريد الإلكتروني: almilad@almilad.org

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٥/٣/١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٥/١١/١٥م.

أولاً: إقبال.. وعناصر التميز

ما زال الدكتور محمد إقبال (١٢٩٤-١٣٥٧هـ/١٨٧٧-١٩٣٨م)، في دائرة التذكر والاهتمام شعراً ونثراً، أدباً وفكراً، خطاباً وحركةً، وما زال الاهتمام به يتجدَّد وبأدبه وفكره، بصور وأنماط مختلفة، بحثاً ودراسةً، نقداً ومقارنةً، وفي بيئات ومجتمعات متعدِّدة: عربية وإسلامية، شرقية وغربية، وفي أوساط متنوعة شعراء وأدباء، مفكرين وفلاسفة، باحثين ومستشرقين. مما جعل من إقبال حقلًا دراسيّاً، وبات هناك ما يُعرف بالإقباليات والإقباليين وعلماء الإقباليات، وهذه التسمية الأخيرة وردت في كتاب جاويد إقبال الذي أرَّخ فيه لسيرة والده إقبال.[١] وتشير هذه التسمية إلى وجود شريحة من العلماء والباحثين المتخصصين بإقبال وتراثه الأدبي والفكري، أو ما يعرف بالتراث الإقبالي.

هذا الأمر يلفت الانتباه بشدة إلى إقبال، ويستدعي البحث والكشف عن طبيعة الملامح والعناصر والمكونات التي أكسبته هذه المنزلة المتفوّقة، وأعطته هذه المكانة المميزة، ورفعته إلى هذا المستوى العالي من العناية والاهتمام المتصل والممتد، وجعلته حاضراً في الذاكرة، وعصيّاً على النسيان. فما هي هذه الملامح والعناصر والمكونات التي أكسبت إقبال هذه المنزلة المتفوقة؟

أمام هذا السؤال بحث وإجابة، ويمكن الإشارة إلى الملامح والعناصر الآتية:

أولاً: جمع إقبال بطريقة متفوّقة بين موهبة الشعر وموهبة الفكر، فمن جهة هو شاعر موهوب وصاحب تجربة شعرية عُرف بها وتميّز، ومن جهة أخرى هو مفكر موهوب أيضاً، وصاحب تجربة فكرية عُرف بها وتميّز؛ تجربة عدّها الدكتور ماجد فخري أنه لم يبلغ شأوها أي مفكر في القرن العشرين.[٢]

---

[١] إقبال، جاويد. **النهر الخالد.. كتاب عن حياة شاعر الشرق والإسلام العلامة محمد إقبال**، ترجمة: ظهور أحمد أظهر، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥م، ج٢، ص٢٢٦.

[٢] فخري، ماجد. **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا**، ترجمة: كمال اليازجي، بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٠م، ص٥٤١.

ومن جانب آخر، فإن إقبال كان شاعراً مؤثراً بشعره ومؤثراً بشدة، وهذا الأمر لا يقبل الجدل، ولا يحتاج إلى برهان، كما كان مؤثراً أيضاً بفكره.

ومن جانب ثالث، استطاع إقبال أن يعبر بشعره وفكره العالم، متخطياً حدود الهند وباكستان وشبه القارة الهندية، وممتداً إلى البلاد العربية والإسلامية، ووصل إلى أوروبا التي نُشرت فيها ترجمات لشعره.

ومتى ما التقت موهبة الشعر مع موهبة الفكر، فإنهما ترفعان كثيراً من رصيد صاحبها، وترتقيان بمنزلته، فموهبة الشعر توسّع مدارك الخيال، وموهبة الفكر توسّع مدارك النظر، موهبة الشعر تكسب قوة البيان، وموهبة الفكر تكسب قوة المعنى، موهبة الشعر تُشعل جذوة الوجدان، وموهبة الفكر تُشعل جذوة العقل، موهبة الشعر أداة للتأثير في عموم الناس، وموهبة الفكر أداة للتأثير في خواص الناس.

وبهاتين الموهبتين المتفوقتين عزّز إقبال من مكانته المتفوقة، فموهبة الشعر عزّزت من مكانته ولفتت الانتباه إليه وإلى أدبه وفكره، وموهبة الفكر عزّزت كذلك من مكانته ولفتت الانتباه إليه وإلى فكره وأدبه، فلو كان إقبال شاعراً فحسب لما وصل إلى هذه المكانة المتفوقة التي وصل إليها، ولو كان مفكراً فحسب لما وصل كذلك إلى هذه المكانة التي وصل إليها.

ثانياً: جمع إقبال بلا نفي أو تعارض بين نزعتين: الروحانية والعقلانية، فمن جهة هو صاحب نزعة روحانية واضحة ومتجلية في سيرته وسلوكه، وفي أدبه وفكره، ومن جهة أخرى، هو صاحب نزعة عقلانية واضحة ومتجلية في فكره الفلسفي، فلا يمكن تصنيف إقبال وأدبه وفكره على منحى النزعة الروحانية فحسب، وإن كانت هي النزعة الغالبة عليه، كما لا يمكن تصنيفه وأدبه وفكره على منحى النزعة العقلانية.

ومن الواضح أنّ نزعة الروحانية عند إقبال ليست بحاجة إلى إثبات، فقد تربَّى ونشأ صغيراً في أسرته على هذه النزعة، وبَقِيَتْ وترسّخت عنده بتأثير من أبيه نور محمد، المعروف بنزعته الصوفية الراسخة، تلك النزعة التي قادته لأن يتخذ من بيته

مكاناً تُدرَّس فيه بعض مؤلفات محيي الدين بن عربي (٥٦٠-٦٣٨هـ/١١٦٥-١٢٤٠م)، مثل (الفتوحات المكية) و(فصوص الحكم)، وهي الدروس التي حضرها إقبال صغيراً، وبَقِيَتْ في ذاكرته، وأصبحت جزءاً من سيرته مع التصوف.

وبَقِيَتْ هذه النزعة الروحانية عند إقبال، حتى بعد دراسته وتعمُّقه في الفلسفة الأوروبية، وأشار إلى ذلك بقوله: "إنني أميل إلى التصوف بحكم طبيعتي، وبحكم ما ورثته من أجدادي، وكان هذا الميل قد تدعَّم وقوي بعد الاطلاع على الفلسفة الأوروبية."[٣]

ولم تنكمش هذه النزعة أو تتلاشى حتى بعد تغيُّر موقف إقبال من التصوّف، حين انتقد ورفض فكرة وحدة الوجود عند المتصوفة، ورأى أنها تعارض فكرة التوحيد، وكذلك حين انتقد ورفض ما أسماه حالة السُّكر وحالة الفناء ونفي الذات في الأدب والسلوك الصوفيين، ووجد أن هذه الحالات تنافي الفلسفة التي دعا إليها وهي فلسفة الذاتية؛ تلك الفلسفة التي شرحها وبشَّر بها في ديوانه الشهير (أسرار خودي- أسرار الذاتية) المنشور سنة ١٩١٥م، وهو الكتاب الذي فتح في وقته أكبر معركة أدبية، وأثار على إقبال أعظم موجة من النقد، بسبب موقفه الناقد من الشاعر الإيراني حافظ الشيرازي (٧٢٦-٧٩١هـ/ ١٣٢٥-١٣٨٨ أو ١٣٨٩) وشعره الصوفي.

أما نزعة العقلانية عند إقبال؛ فتظهر متجلية في فكره الفلسفي وتحليلاته الفلسفية، وفي تعمُّقه وتمسُّكه بالفلسفة الأوروبية الحديثة، التي اتخذت من العقل نظاماً ومرجعاً لها، ومن العقلانية مساراً ومسلكاً، وظلَّت تمجِّد العقل والعقلانية إلى حد المبالغة والإسراف، كما لو أنها جاءت لتعلن الانتصار النهائي والحاسم للعقل.

وقد ظهر هذا الجمع وهذا التوازن بين نزعتي الروحانية والعقلانية عند إقبال، في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، الكتاب الذي تبلورت فيه واكتملت فلسفته، وأراد منه البحث عن إعادة التوازن المفقود بين فلسفتي الغرب والشرق؛ فلسفة الغرب

[٣] إقبال، جاويد. **النهر الخالد**، مرجع سابق، ج٢، ص١٨٦.

التي انحازت كليّاً إلى العقل وظلّت بحاجة إلى النـــزعة الروحانيـــة لإعـــادة التـــوازن؛ وفلسفة الشرق التي لها طبيعة روحانية وكانت بحاجة إلى النـــزعة العقلانيـــة لإعـــادة التوازن.

ثالثاً: يعدُّ إقبال واحداً من أبرز الفلاسفة المسلمين في العصر الحـــديث، وكـــان صاحب فلسفة عرفت بالفلسفة الذاتية، وهي الفلسفة التي عرّف إقبال نفســـه بهـــا، وقدّمها بوصفها فلسفة لها مقومات وركائز وشـــروط الفلســـفة الجـــادة الناضـــجة والمتماسكة، وفيها ذوق وعقل وروح الفلسفة التي تضاهي وتتضـــايف مـــع بـــاقي الفلسفات الأخرى القديمة والحديثة.

إنّ إقبالاً لم يكن باحثاً أو مشتغلاً بالفلســـفة فحســـب، أو يحـــاكي فلســـفات الآخرين، ويقتبس منها ويتثاقف معها، بل كان فيلسوفاً صاحب فلســـفة اجتهـــد في إبداعها وبنائها ورفدها بالمعارف والتجارب والتأملات.

رابعاً: مثّل إقبال نموذجاً للمفكّر الذي حافظ على هويته ولم يتغرّب، فهو المفكر الذي قاده شغفه المبكر للفلسفة إلى دراستها وتحصيلها في جامعات بريطانيا وألمانيـــا، واقترب كثيراً من الفلسفات الأوروبية الحديثة، وتعمّق في دراستها وتكوين المعرفة بها، ووجد فيه الأساتذة الأوروبيون الطالب الذكي الذي يستحق العناية والاهتمام.

لم يتغرَّب إقبال على الرغم سيرته الطويلة مع المستشرق الإنجليزي توماس آرنولد (١٨٦٤-١٩٣٠م)، التي امتدت من الهند إلى بريطانيا، منذ أن كان إقبال طالباً لمرحلة الماجستير بقسم الفلسفة بالكلية الحكومية في مدينة لاهور الهندية، التي حلَّ فيها آرنولد أستاذاً سنة ١٨٩٨م، إلى سنوات إقبال في بريطانيا وألمانيا طالباً للـــدكتوراه، والـــتي دامت ثلاث سنوات (١٩٠٥-١٩٠٨م)، وبقيت الصلة والعلاقة معه إلى مـــا بعـــد عودته من أوروبا، حتى وفاة آرنولد سنة ١٩٣٠م.

لهذا كان من السهل على إقبال أن يصبح مفكراً متغرِّباً، وتلميذاً نجيبـــاً للثقافـــة الأوروبية، كما حصل ويحصل مع الكثيرين في العالم العربي والإسلامي، الذين مـــرّوا بمثل تجربة إقبال، مع ذلك بقي إقبال محافظاً على جوهره الديني، ومتمســـكاً بعقيدتـــه

وشريعته، ومدافعاً قويّاً ومن دون مواربة عن الإسلام والأفكار الإسلامية، ومحاججاً المفكرين الأوروبيين في أفكارهم وفلسفاتهم.

خامساً: يذكر لإقبال أنه من المفكرين القلائل الذين اتخذوا القرآن الكريم منبعاً لأفكارهم وفلسفتهم، منبعاً يستنبط منه تارة، ويستدل به تارة أخرى، ويحاجج به تارة ثالثة.

وفي هذا الشأن، قدّم إقبال طائفة مهمة من التأملات المعنوية والفكرية والفلسفية التي استوحاها من القرآن الكريم، التأملات التي كانت مضيئة في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام). ونلفت النظر إلى هذا التميّز عند إقبال، لأننا لا نجد مثل هذا الاهتمام عند قطاع كبير من مثقفي ومفكري العالم العربي والإسلامي، الذين يصدق عليهم القول: إنهم اتخذوا القرآن كتاباً مهجوراً.

سادساً: يعدّ إقبال من رجالات النهضة والإصلاح، فإلى جانب المنحى الأدبي الطاغي في شخصية إقبال، والمنحى الفكري البارز في شخصيته، يعدّ إقبال من رجالات النهضة والإصلاح، ليس في شبه القارة الهندية فحسب، فقد امتدَّ أثره النهضوي والإصلاحي أدباً وفكراً وحركة إلى أرجاء واسعة في العالم الإسلامي.

هذه لعلها أبرز الملامح والعناصر والمكونات التي أكسبت إقبال المنزلة المتفوقة.

ثانياً: إقبال.. والتعامل النقدي الفعّال

مضى على رحيل إقبال ما يزيد على سبعة عقود، وخلال هذه الفترة حصل تراكم كبير وممتد من الكتابات والدراسات والأطروحات العربية والإسلامية والأوروبية التي تناولت عوالم إقبال المختلفة، الشعرية والنثرية، الأدبية والفكرية، الإصلاحية والسياسية، وما زالت هذه الكتابات والدراسات والأطروحات في حالة تطور وتراكم، الأمر الذي بات يقتضي تغير طريقة التعامل مع إقبال وفكره وخطابه الفكري، وضرورة التحول من التعامل التبجيلي الساكن والجامد، إلى التعامل النقدي الفعال، فإقبال اليوم ليس بحاجة إلى تبجيل بعد كلّ هذا التبجيل، بل بحاجة إلى إحياء ونقد.

وفي هذا النطاق، يمكن إثارة بعض التساؤلات التي تمثل جوهر ما نسميه التعامل النقدي الفعّال، علما أننا لا نطرح هذه التساؤلات بقصد البحث عنها، والإجابة عنها، أو الانخراط فيها، وإنما بقصد لفت الانتباه إليها لإعمال الذهن، وإضاءة البحث، ولجعلها في دائرة التأمل والنظر، ولتكون مدخلًا إلى البحث النقدي حول إقبال وفكره وخطابه.

من هذه التساؤلات:

- كيف نقرأ إقبال اليوم وفكره وفلسفته وخطابه؟
- كيف نتمم ما بدأه إقبال فكراً وفلسفةً وخطاباً؟
- ماذا بقي من إقبال اليوم؟
- فكر إقبال أين يبدأ وأين ينتهي؟ وما هي حدود هذه الفكر؟
- أين موقعية إقبال، وكيف تتحدّد في ساحة الفكر العربي والإسلامي المعاصرين؟
- هل التجديد الديني الذي دعا إليه إقبال أمر ممكن؟
- هل يمكن الحديث عن إقبالية أو عن إقباليين أو عن تيار إقبالي في ساحة الفكر الفلسفي أو الديني العربي أو الإسلامي؟
- في الجانب الآخر، هل مثّل إقبال بقصد أو من دون قصد امتداداً للفلسفة الألمانية الحديثة في ساحة الفكر الإسلامي؟
- هل كان إقبال نيتشويّاً أو مثّل نيتشوية إسلامية في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر؟
- أين يلتقي إقبال مع نيتشه وأين يفترق؟
- هل كان إقبال برغسونيّاً أو مثّل برغسونية إسلامية في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر؟
- أين يلتقي إقبال مع برغسون وأين يفترق؟

هذه التساؤلات لا بدّ من الاقتراب منها، والانشغال بها، والنظر والتأمل فيها، ولا

ينبغي الخشية منها، أو التكتم فيها، أو عدم الاكتراث بها، إذا أردنا إحياء إقبال من جديد، ليكون حاضراً ومؤثراً في حياتنا الفكرية والفلسفية والدينية التي أصابها التوقّف والجمود، وأصبحت بحاجة إلى تحوّل وانتقال من حالة السكون إلى حالة الحركة، ومن حالة الجمود إلى حالة اليقظة، ومن حالة الانقباض إلى حالة الانطلاق.

كما أن هذه التساؤلات تستدعي التعامل مع إقبال فكراً وخطاباً، بطريقة اجتهادية تتوخّى شجاعة النظر، وعزيمة الكشف، وإرادة الابتكار، تجعلنا نتخلّص من أوهام الرهبة والهيبة، ومن الشعور بالضعف وفقدان الثقة، وحتى نتحرّر من ذهنية التبعية والتقليد والجمود. وبهذه الطريقة الاجتهادية يتحقق التعامل النقدي الفعّال، لأننا لا نريد أن نكرّر ما تناوله إقبال ونظل نجترُّه، ونحوم حوله من دون أن نتجاوزه ونتخطّاه، ونضيف إليه، ونجدّد فيه، ونقدّم ما هو جديد عليه.

وأظن أن تناول هذه التساؤلات وإثارتها ومناقشتها، ستضعنا من جهة أمام عتبة فكرية جديدة في طريقة النظر وفي طريقة التعامل مع إقبال وخطابه الفكري، وستخرجنا من جهة أخرى، من الوضع الفكري الرتيب الذي يكرّس حالة الاجترار، ويغلب نزعة التبجيل، ويغلق هوامش النقد، ويسلب شجاعة النظر.

ومن المؤكد أن كلّ تساؤل من تلك التساؤلات المطروحة، له قيمته الفكرية، وبحاجة إلى توقّف ونظر، ومن المؤكد أيضاً أن ليست هناك إجابات مكتملة ونهائية عن تلك التساؤلات، ولن تكون مثل هذه الإجابات المكتملة والنهائية، ولسنا بحاجة إليها، ولا نحرص عليها، أو نرغب فيها.

كما ليست هناك إجابات أُحادية عن تلك التساؤلات، ولن تكون أيضاً مثل هذه الإجابات الأحادية، ولن تحصل أبداً، وليس مرغوباً فيها، والمقدّر أن يكون هناك هامش واسع من التعدّد والاختلاف في وجهات النظر، ولا ضير في ذلك ولا خشية على الإطلاق.

وفي هذا النطاق النقدي، يمكن الإشارة إلى أربعة مواقف نقدية، ظهرت وتشكّلت حول الخطاب الفكري لإقبال، وتنتمي هذه المواقف النقدية الأربعة إلى بيئات عربية

وإسلامية وأوروبية، هي مصر وإيران وباكستان وبريطانيا، وهذه المواقف بحسب تعاقبها الزمني هي:

١. الموقف النقدي الذي عبّر عنه الدكتور هاملتون جيب، وشرحه في كتابه (الاتجاهات الحديثة في الإسلام) الصادر سنة ١٩٤٧م.

٢. الموقف النقدي الذي عبّر عنه الدكتور محمد البهي، وشرحه في كتابه (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) الصادر سنة ١٩٥٧م.

٣. الموقف النقدي الذي عبّر عنه الشيخ مرتضى المطهري، وشرحه في بعضٍ مؤلفاته.

٤. الموقف النقدي الذي عبّر عنه الدكتور فضل الرحمن، وشرحه في كتابه (الإسلام وضرورة التحديث) الصادر سنة ١٩٨٢م.

ثالثاً: إقبال.. ونقد هاملتون جيب

الدكتور هاملتون جيب (١٣١٣-١٣٩١ه/ ١٨٩٥-١٩٧١م) مستشرق إنجليزي شهير، ولد في مدينة الإسكندرية المصرية، وتوفي في مدينة أكسفورد الإنجليزية، كانت له صلة وثيقة بالعالم العربي، فقد كان عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق، وعضواً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، نشر العديد من المؤلفات والترجمات في ميادين الأدب العربي، والتاريخ الإسلامي، والإسلاميات الحديثة.

عدّه الناقد الفلسطيني إدوارد سعيد (١٩٣٥-٢٠٠٣م) أعظم اسم في الدراسات الإسلامية في العالم الأنجلو-أمريكي،[٤] ورآه الكاتب العراقي عبد المجيد القيسي أشهرَ مستشرق بريطاني ظهر حتى اليوم،[٥] والقيسي هو مترجم كتاب جيب (المجتمع الإسلامي والغرب) الذي أصدره بالاشتراك مع هارولد بوين سنة ١٩٥٠م.

في حين يرى عبد الرحمن بدوي (١٩١٧-٢٠٠٢م) أنّ جيب كانت شهرته فوق

---

[٤] سعيد، إدوارد. **الاستشراق**، ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ٢٠٠١م، ص٨٣.

[٥] جيب، هاملتون. وبوين، هارولد. **المجتمع الإسلامي والغرب**، ترجمة: عبد المجيد القيسي، دمشق: دار المدى، ١٩٩٧م، ج١، ص١٧.

قيمته العلمية، وأن إنتاجه في نظره أدنى كثيراً من الشهرة التي حظي بها، لأسباب يراها بدوي كلها بعيدة عن العلم.[٦]

كان جيب معاصراً لإقبال، وبينهما عنصر اشتراك تمثّل في توماس آرنولد الذي كان أستاذاً لهما، وعلى صلة وثيقة بهما، فقد خلفه جيب على كرسي اللغة العربية في جامعة لندن بعد وفاة آرنولد سنة ١٩٣٠م، وخلفه أيضاً كمحرر بريطاني لدائرة المعارف الإسلامية.[٧]

ناقش جيب أفكار إقبال في كتابه الشهير (الاتجاهات الحديثة في الإسلام)، الذي كان في الأصل محاضرات ألقيت سنة ١٩٤٥م في مؤسسة هاسكل لدراسة الأديان المقارنة، ضمن إطار برنامج المحاضرات الذي كان يقام كل سنتين في جامعة شيكاغو الأمريكية، وصدر في كتاب سنة ١٩٤٧م. وقد جاءت هذه المناقشة، في سياق اهتمامات جيب بدراسة الاتجاهات الحديثة في المجال الإسلامي وتحليلها، وأثر الأفكار الغربية على هذه الاتجاهات من جهة، وأثر هذه الاتجاهات على بنية التفكير الإسلامي، وبنية المجتمعات الإسلامية من جهة أخرى.

وفي هذا النطاق، ركّز جيب على شخصيتين بارزتين في مجال التجديد الديني وعلاقته بالروح العصرية، وهما: الشيخ محمد عبده في مصر والعالم العربي، ومحمد إقبال في الهند. أما الذين سبقوا جيب، فقد كان تركيزهم بشكل أساسي على شخصية الشيخ محمد عبده، كما في محاولة زميله شارل آدمز في كتابه (الإسلام والتجديد في مصر) المنشور سنة ١٩٣٣م.

واللافت في الأمر، أن جيب أقام مناقشته على أساس إظهار وتصوير أفكار إقبال وتحليلاته ومقولاته بالتناقض والتشوّش والاضطراب، وبقي على طول الخط متتبعاً هذا المنحى، ومستنداً بشكل أساسي على كتاب (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، ومن تجليات هذه الصورة في نظر جيب:

---

[٦] بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة المستشرقين**، بيروت: مؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣م، ص١٧٤.

[٧] البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١م، ص٣٧٩.

١. يبدأ جيب حديثه عن إقبال ومناقشته لأفكاره بالتأكيد على تناقضاته وتشوشاته وكيف أنه ساهم في زيادة التوترات والنزاعات الداخلية الفكرية بالهند، وحسب قوله: فإن النزاعات السياسية والاجتماعية التي هزّت الهند منذ بداية القرن العشرين، قد أحدثت ردود فعل مغايرة في الأفكار الدينية الإسلامية، وأثارت تموّجات جديدة، وأفرزت معها قادة كان من أشهرهم على الصعيد الثقافي الشاعر الفيلسوف محمد إقبال.

ويتمم جيب كلامه مستدركاً بالقول: إلَّا أن إقبال نفسه نظراً لتناقضاته وتشوشاته قد ساهم في زيادة التوترات والنزاعات الداخلية الفكرية.[٨]

٢. إنّ منشأ عناية جيب بإقبال هو كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، كونه كتاباً وثيق الصلة بموضوع الاتجاهات الحديثة في الإسلام. وفي هذا الكتاب تطرّق إقبال حسب قول جيب، إلى موضوع صياغة الأفكار الرئيسية للإسلام في قالب موّحد للاهوت الإسلامي، ويمثل هذا الكتاب -في نظره- أوّل محاولة تامّة لإعادة بناء اللاهوت الإسلامي على قاعدة استدنائية.

أما وجه التناقض أو التشوّش أو الاضطراب من هذه الجهة في نظر جيب؛ فهو ما وصل إليه إقبال في هذه المحاضرات، هو تماماً غير ما انطلق منه في سعيه إلى صياغة جديدة للاهوت الإسلامي الراهن، وأن الأفكار التي عبّر عنها حول إعادة بناء التفكير الديني، إنما هي نتيجة التحليل الحدسي على الطريقة الصوفية، حيث يجتذبه كاهن الرومانسية اللاعقلانية ونبيها برغسون بحسب وصف جيب.[٩]

٣. التناقض والتشوّش في علاقة إقبال بالثقافة الغربية.

٤. التناقض والتشوش من جهة علاقة إقبال بالتصوف، وفي هذا الشأن يرى جيب أنّ اللاهوت الذي حاول إقبال الانتصار له هو اللاهوت الصوفي. وفي الوقت الذي

[٨] جيب، هاملتون. **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦م، ص٨٨.

[٩] المرجع السابق، ص١١٥-١٥١.

دعا فيه المجددون إلى إسلام تحرّري إنساني جديد يرتكز على الأسس السنية، سعى إقبال والكلام لجيب، إلى إعادة تركيب التفكير الصوفي على نمط الإنسانية الغربية، على الرغم أنه ينتقد في محاضراته وشعره الصوفية واتجاهاتها الحلولية.

٥. الاضطراب والتشوّش من جهة علاقة إقبال بالآيات القرآنية. وفي هذا الشأن يرى جيب أن من الضعف الذي يشترك فيه إقبال مع المجددين الآخرين، استناده في محاضراته بصورة دائمة إلى الآيات القرآنية لإثبات براهينه.

هذه لعلها أبرز الملاحظات التي أثارها جيب، في مناقشته لأفكار إقبال بالاستناد إلى كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام).

وعند النظر في هذه المناقشة، يمكن القول: إنّ جيب حاول تجنُّب الثناء على إقبال، وإظهار التوافق معه في بعض المواقف والأفكار، ولم يُعطه حقه كما ينبغي، بل حاول أن يظهر تفوّقه عليه، والتقليل من أهميته وأهمية محاولته الفكرية كما تجلّت في كتابه السالف الذكر.

والذي لا شك فيه أن مناقشة جيب هذه، هي مناقشة استشراقية محضة، نابعة من عقل استشراقي، ويصدق عليها كل ما يصدق على المعرفة الاستشراقية من أحكام وتقديرات وانطباعات، ومن ثم فهي قراءة متحيِّزة وتوظيفية ومتعالية، وعلى هذا الأساس ينبغي النظر إليها، والتعامل معها.

أما الملاحظة التي أراها جديرة بالنظر في هذا الشأن، فهي أنّ هناك تشابهاً كبيراً من جهة موضوع البحث، وطبيعة القضايا الفكرية والسياق الفكري، بين كتاب جيب (الاتجاهات الحديثة في الإسلام)، وكتاب محمد إقبال (تجديد التفكير الديني في الإسلام). ولعل كتاب إقبال في نطاق الدراسات الإسلامية، يعادل كتاب جيب في نطاق الدراسات الغربية.

ولم أجد بين الدارسين والباحثين في مثل هذه الموضوعات، من التفت إلى مثل هذا التشابه، وتطرق إليه، وسلط عليه الأضواء. ولا أدري لماذا رأى مالك بن نبي

(١٣٢٢-١٣٩٣هـ/ ١٩٠٥-١٩٧٣م)، تشابه موقفه في كتابه (وجهة العالم الإسلامي) بموقف جيب في كتابه (الاتجاهات الحديثة في الإسلام)، و لم يرَ تشابه موقفه بموقف محمد إقبال.

واللافت أكثر أن مالك بن نبي أظهر قرباً وانحيازاً لجيب في كتابه السالف الذكر، بخلاف موقفه من إقبال الذي تعامل معه بطريقة نقدية، كما لو أنه كان متأثراً بموقف ورؤية جيب تجاه إقبال، فنادراً ما أظهر ابن نبي توافقاً مع إقبال، أو تأييداً لأفكاره.

ولا يستبعد عدم اطّلاع مالك بن نبي على كتاب إقبال (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، حين تصنيفه لكتابه (وجهة العالم الإسلامي)، خصوصاً وأنه لم يأتِ على ذكر كتاب إقبال في كتابه، ومعظم الموارد التي أشار فيها ابن نبي إلى إقبال تتعلّق ببعض أفكاره التي وردت في كتاب جيب أيضاً. كما أن الاهتمام الذي أعطاه جيب لكتاب إقبال في سياق نقده وتحليله لمحاضرات الكتاب، يفوق بكثير مقدار ما أشار إليه ابن نبي في كتابه المذكور.

والذي أراه وبعيداً عن التحيّز، أن كتاب إقبال يعدّ أكثر عمقاً ومتانة وثراءً من كتاب جيب. أقول هذا الكلام بحكم صلتي الوثيقة بالكتابين وتحليل نصوصهما، وتكوين المعرفة النقدية بهما. وما حاول إقبال طرحه والاستدلال عليه، يدحض في مرات عديدة ما طرحه جيب في كتابه، وهو يحاول التشكيك في أفكار إقبال وأطروحاته.

رابعاً: إقبال.. ونقد محمد البهي

الدكتور محمد البهي (١٣٢٣-١٤٠٢هـ/ ١٩٠٥-١٩٨٢م)، كاتب وباحث في قضايا الفكر الإسلامي، درس في الأزهر، وحصل على الدكتوراه في الفلسفة والدراسات الإسلامية من جامعة هامبورج الألمانية سنة ١٩٣٦م، اشتغل بتدريس الفلسفة الإسلامية، وكان أوّل مدير لجامعة الأزهر بعد صدور قانون تطوير الأزهر سنة ١٩٦١م، وأصبح وزيراً للأوقاف وشؤون الأزهر سنة ١٩٦٢م، نشر العديد من الكتابات والمؤلفات التي تصنف على حقل الدراسات الإسلامية.

شرح الدكتور البهي وناقش أفكار إقبال في كتابه (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي)، الذي يعدُّ من أشهر مؤلفاته، وهو الكتاب الذي عرف به في حياته وعصره، ولمس ذلك بنفسه، وأشار إلى مثل هذا الأمر، في مقدمة الطبعة الثالثة من الكتاب، الصادرة سنة ١٩٦١م بقوله: "فقد كنت أُعرَّف وأُعْرَف به في رحلاتي المختلفة في المشرق والمغرب...، فما ذكرت في مرة من المرات أثناء هذه الرحلات، وما عرفت عند إلقاء محاضرة أو حديث، إلَّا بأني مؤلف الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي."[١٠]

وبخلاف هاملتون جيب، حاول البهي في هذا الكتاب الدفاع عن إقبال، وإظهار التحيُّز له، والثناء عليه، وتصويبه فيما توصل إليه من أفكار، والاقتصاد ما أمكن في توجيه النقد إليه، مع التسويغ له قدر المستطاع.

وقد رأى البهي بأن محمد إقبال يمثل المصلح الفكري في الإسلام من بعد الشيخ محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩-١٩٠٥م)؛ لأنه في نظره حاول مواجهة أشد التيارات الفكرية السائدة في عصره والمضادة للإسلام، والمتمثلة بصورة أساسية في الفكر الوضعي المنتسب لأوجست كونت، والفكر المادي الإلحادي المتمثل في الماركسية، ولكونه قدَّم عملًا فكريّاً جامعيّاً في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، وموجهاً لشريحة خاصة، الشريحة التي تُعنى بقضايا الفكر والفلسفة.

ومن جهة النقد، يمكن تحديد النقد الذي وجّهه البهي لإقبال في اتجاهين؛ اتجاه يتصل بالمنهج العام، واتجاه يتصل بمناقشة بعض الأفكار التفصيلية.

بشأن **الاتجاه الأول**، الذي يتصل بالمنهج العام، تساءل البهي: هل كان إقبال يردّد أفكار الغربيين في كتابه (تجديد التفكير الديني)؟ وهل كان متأثراً بأوجست كونت ومذهبه الوضعي، فعُني بالعالم الواقعي، وتصوير أنّ الإسلام يدعو إلى التجربة الحسية؟ أو أنه كان متأثراً بهيغل في فكرة الأنا، وبنيتشه في مفهوم الرجل الخارق فنادى بالفردية؟ أو أن إقبالاً كان صوفيّاً في منهجه ينزع نحو وحدة الوجود، ويفضل

[١٠] البهي، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، مرجع سابق، ص٩.

الرياضة الصوفية كطريق لصفاء النفس، أو كوسيلة للوصول إلى الذات العليا؟

والذي لا شك فيه عند البهي، أن محمد إقبال درس الفكر الغربي دراسة واسعة، وهضمه واستفاد من منهجه، ومن تعبيراته ومصطلحاته، كما أن إقبالاً أيضاً في نظره، كان صوفيّاً يقدّر الرياضة الصوفية، ليس فقط لصفاء النفس والروح، وإنما للوصول إلى المعرفة الكلية.

مع ذلك فإن ما طرحه إقبال في نظر البهي، لم يكن ترديداً للفكر الغربي، أو أثراً للصوفية، أو مزاوجة بين الفكر الغربي والصوفية في الإسلام، ومن ثم حاول البهي الدفاع عن إقبال، وتصويب أفكاره ومنهجه.

الاتجاه الثاني: ناقش البهي الأفكار التي اختلف فيها مع إقبال، وتحدّد النقد والنقاش عند البهي في الأفكار والمسائل الآتية:

أولاً: يرى أن محمد إقبال في محاولته شرح استمرار العالم، أو شرح خلوده وبقائه، يرتفع في هذا الشرح عن المستوى الديني الذي يصوّره الإسلام نفسه، وبذلك يبعد في تفسير النصوص التي استعان بها عن مدلولاتها الطبيعية التي تلائم هذا المستوى.

ثانياً: يلاحظ البهي على إقبال أنه يقف في تفسير بعض آيات القرآن عند الحد العامي لمدلول اللفظ، مستشهداً على ذلك بموردين: المورد الأول، يتعلق بتفسير كلمة (الروح) في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ (الإسراء: ٨٥)، فإقبال يفسر الروح هنا بالنفس الإنسانية، ويرى أن وظيفتها التدبير، في حين يرى البهي أن المقصود بالروح في الآية كتاب الهداية وهو القرآن.

المورد الثاني، يتعلق بالاستدلال على أصل الاجتهاد الفقهي، فإقبال يستدل على هذا الأصل بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾﴾ (العنكبوت: ٦٩)، بينما يرى البهي أن هذه الآية تشير إلى الجهاد في سبيل الله لا إلى الاجتهاد في الفقه.[١١]

[١١] المرجع السابق، ص٣٨٣.

ثالثاً: يذهب إقبال في نظر البهي إلى تفسير بعض الآيات القرآنية مذهباً علميّاً أو فلسفيّاً يبعد المعنى عن أن يكون في مستوى توجيه الإنسان المتوسط، مستدلًا على ذلك بموردين: المورد الأول، تفسير كلمة (أم الكتاب) في قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٣٩﴾﴾ (الرعد: ٣٩).

المورد الثاني تفسير الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾ (ق:١٦)، فهذه الآية حسب تفسير إقبال تعني قرب كمال الذات الإلهية إلى كمال الوجود في ذات الإنسان.

وحين توقّف البهي أمام هذه الطريقة في تفسير الآيات القرآنية، يرى أن إقبالَ بهذا الشرح العلمي أو الفلسفي يحاول فقط توضيح حقائق قديمة في ضوء الأفكار الجديدة.

رابعاً: في تقدير البهي أن الشيء الذي يبدو فيه ضعف إقبال هو ثقته ببعض الحركات الحديثة، ونظرته إليها على أنها تمثل التجديد الفكري في الإسلام، والوثبة المطلوبة التي على العالم الإسلامي أن يقتدي بها، ويقصد بهذه الحركات البهائية والبابية الكمالية في تركيا.

خامساً: ما يصفه البهي بحسن ظن إقبال بالمستشرقين، جعل فيه نقطة ضعف أخرى، تحدث عنها البهي بقوله: هي "ثقته فيما يكتبون، وتقبُّله له دون امتحان لما يكتبونه، فهو مثلاً يستحسن ما كتبه هورتن الذي كان يوماً ما أستاذاً للغات السامية بجامعة بون عن الإسلام في مجال الفقه أو مجال الفلسفة والكلام، وهورتن ليس العالم الذي يكتب عن بحث ودراسة، أو فهم ودقة في الفهم، فضلًا عن أن يكون له طابع الباحث العلمي، وهذا هو تقديره في ميدان الاستشراق الألماني."[١٢]

هذه هي أهم الملاحظات النقدية للدكتور محمد البهي، على بعض أفكار إقبال الواردة في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام).

ومن ناحية التقويم، فإن هذه المناقشة جاءت هادئة، وليس فيها ما يثير الدهشة، ويغلب عليها بصورة عامة النزعة الدفاعية عن إقبال، والذي يصل إلى حد التسويغ.

[١٢] المرجع السابق، ص٣٩٣.

مع ذلك يسجل للدكتور البهي أنه فتح هذا الهامش النقدي، وسجّل موقفاً نقديّاً، ولم يهمل هذا الجانب أو يتغافل عنه، خاصة مع موقفه الدفاعي والتبجيلي عن إقبال، ويعدّ هذا الموقف النقدي من المواقف المبكرة في الدراسات الفكرية الإسلامية في المجال العربي.

وأما جهة النقاش مع البهي بشأن الملاحظتين المذكورتين، فهما طريقة إقبال في تفسير بعض الآيات القرآنية، وموقفه من بعض الحركات المختلف عليها.

أما الآيات القرآنية؛ فإن طريقة إقبال في التحليل والتفسير كانت موضع نقاش واختلاف، وتباينت حولها وتعدّدت وجهات النظر، ولم تكن موضع اتفاق بين الكتّاب والباحثين على اختلاف مشاربهم ومرجعياتهم المنهجية والفكرية.

فهناك من خطَّأ إقبال في هذه الطريقة، كالباحث اللبناني ماجد فخري الذي رأى أن إقبالَ كثيراً "ما يستشف في قضايا إسلامية تقليدية مفاهيم هيغيلية أو برغسونية بحتة، والعلاقة بين هذه المفاهيم والآيات القرآنية التي يستشهد بها، كثيراً ما تجيء واهية جدّاً، وعلى غرار غيره من المفسرين المجددين للقرآن، خاصة الهند، ويكمن خطأ أسلوبه التفسيري في إهماله للقرائن التي أحاطت بالتنزيل القرآني، أي ما يدعوه المفسرون عادة بأسباب النزول، أعني الظروف التاريخية التي جرى فيها التنزيل."[١٣]

وبذمٍّ أشد خطَّأ الباحث الإيراني داريوش شايغان طريقة إقبال؛ إذ إنّ إقبال "المتشبع من برغسون ونيتشه، يقوم ببهلوانيات فكرية واسعة، كي يوفّق بين التقدّم والقرآن."[١٤]

إلى جانب من امتدح إقبال في هذه الطريقة من التحليل والتفسير، يمكن القول: إن هناك جانب اتفاق مع إقبال في هذه الطريقة، وهناك جانب اختلاف، ومنشأ هذا التباين هو امتزاج الجانب الديني بالجانب الفلسفي بالجانب الصوفي في هذه الطريقة من التحليل والتفسير.

---

[١٣] فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا**، مرجع سابق، ص٥٤٠.

[١٤] شايغان، داريوش. **النفس المبتورة هاجس الغرب في مجتمعاتنا**، بيروت: دار الساقي، ١٩٩١م، ص٦٨.

وسوف نرجع إلى هذه القضية لاحقاً، كاشفين عن تفسيرات أخرى لموقف إقبال الذي يمكن وصفه بالمثير للجدل.

خامساً: إقبال.. ونقد مرتضى المطهري

الشيخ مرتضى المطهري (١٩٢٠-١٩٧٩م) كاتب ومحاضر في القضايا الإسلامية، درس العلوم الإسلامية حسب نظام الحوزات العلمية في مدينة قم الإيرانية، وقام بتدريس الفلسفة والمعارف الإسلامية بكلية الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة طهران التي انتقل إليها سنة ١٩٥٢م، نشر العديد من الكتابات والمؤلفات والمحاضرات التي تتمحور حول العلاقة بين الإسلام والعصر، ويعدّ من قادة الفكر الديني المعاصر في إيران.

حضر إقبال في كتابات ومؤلفات الشيخ المطهري بصور متعددة، اسماً وفكراً، ونصّاً ومثالاً، ومدحاً ونقداً، يمكن القول: إنّ إقبالَ يعدّ من الأسماء التي مثّلت حضوراً مؤثراً في الخطاب الفكري للشيخ المطهري، وتصلح هذه القضية أن تكون مادة للنظر والبحث، والتحليل والمقارنة، وذلك لأهميتها وقيمتها من جهة، وحيويتها وديناميتها من جهة أخرى، وتعدد وتنوع أبعادها وجوانبها من جهة ثالثة.

والغالب على هذا الحضور بصفة عامة، هو جانب المدح والثناء، والتوافق والاتفاق، فالمطهري يرى في إقبال بطل الإصلاح في العالم الإسلامي الذي انتشرت أفكاره الإصلاحية إلى خارج حدود بلاده، وتميز بخصائص إيجابية، عدّدها المطهري في أحد آخر مؤلفاته وهو كتاب (الحركات الإسلامية في القرن الأخير) على النحو الآتي:

أولاً: يعرف إقبال الثقافة الغربية معرفة جيدة، وكان يملك معرفة عميقة بالأفكار الفلسفية والاجتماعية الغربية إلى درجة أن الغربيين أنفسهم يتناولونه كمفكر وفيلسوف.

ثانياً: إن إقبال -مع معرفته الكاملة بالثقافة الغربية- كان يعتقد أنّ الغرب يفتقد إلى أيديولوجية إنسانية متكاملة، وعلى خلاف هذا، فإنه كان يعتقد أن المسلمين هم

وحدهم الذين يملكون هكذا أيديولوجية، لهذا فإنّ إقبال في الوقت الذي كان يدعو إلى تعلُّم الفنون والعلوم الغربية، فإنه كان يحذر المسلمين من التغرُّب والإعجاب بالعقائد الغربية.

ثالثاً: كان إقبال يفكر بالقضايا نفسها التي كان يفكر فيها الشيخ محمد عبده؛ أي إنه كان يبحث عن حلّ يستطيع المسلمون عن طريقه أن يحلّوا مشكلاتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية المعاصرة، من دون مخالفة أيّ حكم أو أصل من الأصول الإسلامية.

رابعاً: إن محمد إقبال -وعلى خلاف سائر تلامذة الثقافة الغربية- شخصية معنوية، يملك بعداً روحيّاً عميقاً.

خامساً: يمتاز إقبال بأنه لم يكن رجل فكر فحسب، بل كان رجل عمل ونضال، فقد حارب الاستعمار عمليّاً، وكان من مؤسسي البلد الإسلامي باكستان.

سادساً: يملك إقبال قدرة شاعرية، وقد وضع هذه القدرة في خدمة أهدافه الإسلامية.

أما نقاط الضعف عند إقبال، فقد حدّدها المطهري في أمرين، هما:

أولاً: إنّ إقبال لم يكن يعرف الثقافة الإسلامية معرفة عميقة، ومع أنه يعدّ فيلسوفاً إسلاميّاً بالمفهوم الغربي، ولكنه لا يعرف الفلسفة الإسلامية جيداً.

ثانياً: إن إقبال على خلاف السيد جمال الدين الأفغاني، لم يسافر إلى الدول الإسلامية، و لم يطّلع عن قرب على أوضاع التيارات والحركات والنهضات الإسلامية، ولهذا فإن تقويمه لبعض الشخصيات في العالم الإسلامي، وبعض الحركات الاستعمارية كانت تقويمات خاطئة خطأً فاحشاً، وكذلك فإنه يمدح في أشعاره بعض المستبدّين في البلدان الإسلامية، إن هذه الأخطاء لا تغفر لمسلم مخلص كإقبال.[١٥]

وأما القضية التي أثارت انتباه المطهري، وتوقّف عندها باهتمام، وأظهر نحوها موقفاً نقديّاً حادّاً وشديداً، فهي نظرية ختم النبوة عند إقبال، وقد شرح المطهري هذه

[١٥] المطهري، مرتضى. **الثورة والدولة**، سلسلة تراث وآثار الشيخ المطهري، كتاب: الحركات الإسلامية في القرن الأخير، بيروت: دار الإرشاد، ٢٠٠٩م، ص٤٢-٤٦.

القضية وناقشها في كتابه (الوحي والنبوة)؛ إذ رأى أن إقبال مع النقاط الدقيقة جميعها التي انتفع بها كثيراً في الموضوعات الإسلامية التي عالجها وتطرق إليها في كتبه، إلّا أنه قد أخطأ في تسويغ فلسفة ختم النبوة وتفسيرها.

وبعد أن عدّد الشيخ المطهري أركان هذه النظرية وأصولها، كما شرحها إقبال في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، وجد أن من المؤسف -بحسب قوله- أن تكون هذه الفلسفة مجروحة وغير صحيحة في كثير من أصولها، وتحدّدت ملاحظاته وانتقاداته في النقاط الآتية:

أولاً: إذا كانت نظرية إقبال صحيحة، لم يكن عدم الحاجة إلى وحي جديد ونبي جديد فحسب، بل لا حاجة مطلقاً لتوجيه الوحي؛ لأن توجيه العقل التجريبي قد حلّ محلّ توجيه الوحي. وإذا كانت هذه الفلسفة صحيحة فهي فلسفة ختم الدين لا ختم النبوة، وأنّ عمل الوحي الإسلامي يكون فقط إعلان انتهاء دور الدين وبدء دور العقل والعلم. و لم يكن هذا الموضوع مخالفاً لضرورة الإسلام فحسب، بل هو مخالف لنظرية إقبال نفسه.

إنّ مساعي إقبال جميعها تتركز في أن العلم والعقل واجبان للمجتمع البشري، ولكنهما غير كافيين، فالبشر يحتاجون إلى الدين والإيمان الديني بقدر ما يُحتاج إلى العلم.

هذه النظرية المشوبة بالخطأ -في نظر المطهري- حصلت بسبب الاستنتاج الخطأ في اعتبار أنّ حاجة البشر إلى الوحي والأنبياء هي من نوع حاجة الطفل إلى معلم الصف، فالطفل يرقى كلّ سنة إلى صف أعلى، ويستبدل المعلم بمعلم آخر، فالبشر أيضاً يتقدمون إلى مرحلة علياً دوراً فدوراً وتتغير شريعته وقانونه، والطفل يصل إلى آخر صف ويأخذ شهادة التخرج، ومن ثم يبادر بنفسه إلى التحقيق مستقلاً عن المعلم، والبشر أيضاً يأخذون شهادات التخرّج وعدم الحاجة إلى كسب العلم الكلاسيكي في دور الخاتمية بإعلان ختم النبوة، ويبادر بنفسه مستقلًا إلى التحقيق بدراسة الطبيعة والتاريخ، وهذا معنى الاجتهاد. إذاً فختم النبوة يعني وصول البشر إلى مرحلة الاكتفاء الذاتي.

ويرى المطهري أنّ مثل هذا التفسير لختم النبوة خطأ دونما شك، وإنّ نتائج هذا النوع من التفسير حول ختم النبوة هي أشياء لا إقبال يقبلها، ولا الأشخاص الذين استنتجوا مثل هذه النتائج من كلام إقبال.

ثانياً: إذا كانت نظرية إقبال صحيحة، كان من الواجب أن ينتهي أيضاً ذلك الشيء الذي يسميه إقبال التجربة الباطنية، مكاشفات أولياء الله؛ لأنّ الافتراض أن هذه الأمور من نوع الغريزة، وبمجرد ظهور العقل التجريبي فإنّ الغريزة التي هي توجيه من الخارج تخمد. والحال أنّ إقبال نفسه يصرّح أن التجربة الباطنية باقية إلى الأبد، وفي رأي الإسلام التجربة الباطنية هي إحدى مصادر المعرفة الثلاثة، ولإقبال نزعة عرفانية شديدة، ويعتقد كثيراً بالإلهامات المعنوية، ويرى أن إلهامات أولياء الله وكراماتهم ومكاشفاتهم لم تنتهِ بانتهاء النبوة، ولكن حجيتها الماضية واعتبارها قد انتهيا.

ثالثاً: يرى المطهري أن عدّ إقبال الوحي نوعاً من الغريزة كان خطأ، وترتّبت عليه أخطاء أخرى، فإقبال يرى أن الغريزة لها ميزة طبيعية لا اكتسابية ولا شعورية، وهي أقلّ مرتبة من الحسّ والعقل، وقد أودعها في الحيوانات قانون الخلقة في المراحل الأولى لحياة الحيوان الحشرات وما يقل عنها، وتضعف الغريزة وتخمد بنمو الهدايات العليا في المراتب؛ الحسّ والعقل، لهذا فإن الإنسان الذي يعدّ أغنى الحيوانات من ناحية التفكير، أضعفها من ناحية الغريزة.

وفي نظر المطهري أنّ إقبال لو كان يدقّق ويتعمّق بصورة أكثر في آثار أولئك الذين يَكُنُّ لهم الاحترام، لعلم أنّ الوحي ليس من نوع الغريزة، فهو روح وحياة أسمى من الروح والحياة العقلية.

رابعاً: يرى المطهري أنّ إقبال واجه الخطأ نفسه الذي واجهه عالم الغرب، ولكنّ الطريق الذي سلكه في فلسفة ختم النبوة يصل إلى هذه النتيجة. وقد عرّف إقبال الوحي بأنه نوع من الغريزة، ويدّعي أنّ واجب الغريزة ينتهي بعمل جهاز العقل والفكر، وتخمد الغريزة نفسها. هذا الكلام صحيح، إذا كان جهاز التفكير يسلك الطريق نفسها التي كانت الغريزة تسلكها. ولكن إذا فرضنا أن للغريزة واجباً ولجهاز التفكير واجباً آخر، لا يبقى دليل لعطل الغريزة بعد عمل جهاز التفكير. إذاً لنفرض

أننا عددنا الوحي نوعاً من الغريزة، وعملُ هذه الغريزةِ عرضُ نوعٍ من النظرة للعالم والفكرة التي لم تكن صنعية العقل والتفكير، فلا دليل لانتهاء عمل الغريزة بنمو العقل البرهاني والاستقرائي على حدّ تعبير العلّامة إقبال نفسه.[١٦]

ولعلّ الشيخ المطهري هو أولّ من أثار هذه القضية، وأظن أنه آخر من قال بها أيضاً؛ لأنّ هذا الاستنتاج الذي توصّل إليه المطهري هو في نظري استنتاج بعيد عن المبنى والمعنى.

بعيد عن المبنى؛ لأنّ الكلام اللفظي لإقبال لا يعطي المعنى الذي أشار إليه المطهري، وبعيد عن المعنى لأنّ إقبال لم يكن بصدد إحلال توجيه العقل التجريبي محلّ الوحي، ولم يكن يريد القول: إن عمل الوحي جاء لإعلان انتهاء دور الدين وبدء دور العقل، وهذا ما يعرفه الشيخ المطهري قبل غيره.

وأظنّ أنّ المطهري لم يكن بحاجة إلى إثارة هذه الملاحظة التي تضع نظرية إقبال في دائرة الشك والالتباس، فهذه الملاحظة هي من أشدّ الملاحظات حساسية في التعاطي مع نظرية إقبال.

سادساً: إقبال.. ونقد فضل الرحمن

الدكتور فضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨م) باحث وأكاديمي في مجال الإسلاميات، شغل مناصب تربوية في بلده باكستان، وعمل أستاذاً للفكر الإسلامي في قسم لغات الشرق الأدنى بجامعة شيكاغو بالولايات المتحدة الأمريكية.

ناقش فضل الرحمن أفكار إقبال في كتابه (الإسلام وضرورة التحديث)، وهذا الكتاب الأخير هو الذي سوف نعتمده في هذه المناقشة، وكان قد بدأ العمل به عام ١٩٧٧م، وأتمّه عام ١٩٧٨م، في إطار مشروع بحث قامت به جامعة شيكاغو حول (الإسلام والتغير الاجتماعي)، وصدر بالإنجليزية عام ١٩٨٢م، وترجم إلى العربية ونشر في بيروت عن دار الساقي عام ١٩٩٣م، بالتعاون مع مؤسسة تعزيز الديمقراطية والتغيير السياسي في الشرق الأوسط.

[١٦] المطهري، **محمد وعلي: النبي والإمام**، سلسلة تراث وآثار الشيخ المطهري، كتاب: الوحي والنبوة، بيروت: دار الإرشاد، ٢٠٠٩م، ص١٧٦-١٨١.

ومع أنه لم يقدم في هذا الكتاب تحليلاً وافياً ومتماسكاً ومنهجياً لأطروحة إقبال الفكرية، إلا أنّه أثار مجموعة ملاحظات متفرقة ومتناثرة، تصلح في مجموعها لأن تكوّن مناقشة جديرة بالتأمل والنظر.

وجاءت هذه الملاحظات في سياق حديث فضل الرحمن عن جهود التحديث التي بذلت طوال قرن للنظم التربوية الإسلامية في مجتمعات؛ مثل مصر وتركيا وإيران والهند وباكستان وأندونيسيا، متخذاً من النزعة العقلية الإسلامية محوراً للبحث والنظر والتحليل.

وهذه المناقشة تكمن أهميتها في ثلاثة أمور:

١. المنزلة الأكاديمية العالية التي يحض بها فضل الرحمن في الأوساط العلمية، فقد كان أحد ثلاثة أسماء برزت أكاديميّاً بالولايات المتحدة الأمريكية في مجال تدريس الإسلاميات بالجامعات الأمريكية، إلى جانب الدكتور إسماعيل الفاروقي من فلسطين، والدكتور السيد حسين نصر من إيران.

٢. لم أجد في المجال العربي من تحدّث عن هذه المناقشة، وأشار إليها في مجموعها وبشكل منظم في الكتابات والدراسات التي تحدّثت عن إقبال، وتطرقت إلى أفكاره وتجربته الدينية والفلسفية على كثرتها وديمومتها.

٣. تذكر هذه المناقشة وتتصل بمناقشة هاملتون جيب التي سبق الحديث عنها، وتحمل بعض روحها وسماتها من حيث المنحى العام. فقد ظهر فضل الرحمن في هذه المناقشة وكأنه شديد الشَّبه بهاملتون جيب من حيث الحذر والصرامة في موقفه تجاه إقبال، وظل مقتصدًا في توجيه الثناء عليه، ونادراً ما أظهر التوافق والتناغم معه.

وأما أبرز الملاحظات التي أشار إليها فضل الرحمن في مناقشته لإقبال فهي:

أولاً: رأى أن هدف إقبال في محاولته الفكرية، لم يكن هدفاً دراسيّاً علميّاً، بل كان هدفه يقظة المسلمين كأمة وجماعة، ولهذا لم يقم إقبال –حسب نظر فضل الرحمن– بصياغة فلسفة تربوية، ولم يضع أي برنامج لتربية المسلمين، كما لم يقدّم أي شيء من شأنه أن يمثل صياغة لسياسات تربوية إسلامية، ليس فقط في المجال التربوي،

بل في غيره من حقول المسعى البشري، و لم يترك إقبال أيّ تراث وضعي أو إيجابي باستثناء رغبته التي أبداها في أن يكون لمسلمي الهند وطنهم الذي يمكنهم أن ينظّموا ويوجّهوا حياتهم تبعاً لما تحضهم عليه تعاليم الإسلام.[١٧]

وفي هذه النقطة تحديداً يظهر الافتراق المنهجي بين فضل الرحمن وإقبال، بين إقبال الذي كانت تحرّكه نزعة الإحياء واليقظة ونهضة المسلمين، وفضل الرحمن الذي كانت تحرّكه النزعة العلمية والأكاديمية، وبحكم هذه النزعة كان من السهل على فضل الرحمن أن يلتفت لمثل هذه الملاحظة، ويعيرها الأهمية.

ثانياً: في نظر فضل الرحمن أن إقبال لم يأتِ بأيّة إضافة منهجية في مجال تعليم القرآن، وإنما اختار من بين آياته كي يبرهن على أطروحات من المؤكد -كما يقول فضل الرحمن- أن بعضها كان حقّاً من نتاج تمعُّنه العام في القرآن، لكنها تبدَّت له على أيّ حال ملائمة بصورة جيدة للاحتياجات الراهنة لمجتمع إسلامي جامد، وأنه يعبّر عن تلك الأطروحات انطلاقاً من نظريات تطور معاصرة مثل نظرية برغسون ووايتهد.

وتفسير هذه الملاحظة يتصل بالملاحظة السابقة، في أنّ هدف إقبال لم يكن هدفاً دراسيّاً، ومن ثمّ فإنه لم يكن بصدد بلورة نظرية منهجية في فهم القرآن، و لم يكن هذا قصده على الإطلاق، لكنه جعل من القرآن الكريم منبعاً لفلسفته ليكون مستقلاً عن الفلسفة الأوروبية، والفلاسفة الأوروبيين، ليقول لهؤلاء: إنه لا يأخذ فلسفته منهم وإن رجع إليهم، وإنما يأخذها من القرآن الكريم، وعلى ضوء هذا الكتاب يحاكم فلسفاتهم ومقولاتهم الفلسفية، ليكشف لهم عظمة القرآن، وكيف أنه يمثّل منبعاً صافياً وأصيلاً ومتجدداً في اكتشاف الأفكار الحية والمعاصرة وتوليدها واستنباطها.

ثالثاً: يرى فضل الرحمن أن محاولة إقبال صارت اليوم قديمة جدّاً، طالما أنه كان يأخذ مأخذ الجدية من عاصره من العلماء، الذين كانوا يحاولون أن يبرهنوا على إرادة الإنسان الدينامية الحرة بالاستناد إلى قاعدة المعطيات العلمية الجديدة.

والنقاش الذي يوجّه لهذا الكلام، هو هل هناك محاولة لا ينبغي لها أن تُؤخذ مأخذ الجد آراء المعاصرين لها من العلماء ومقولاتهم وأفكارهم!

---

[١٧] الرحمن، فضل. **الإسلام وضرورة التحديث**، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣م، ص٨٩.

وإذا كانت محاولة إقبال صارت اليوم قديمة، فهي قديمة من ناحية زمنية، لا من ناحية معرفية، فهي لم تُقرأ بصورة معمّقة إلى هذا اليوم، ولم نتجاوز هذه المحاولة معرفيّاً إلى هذا اليوم أيضاً، فهي محاولة لم تتمم من جهة، إلى جانب أن هناك انقطاعاً معرفيّاً عنها من جهة أخرى.

خاتمة ورؤية نقدية

إلى جانب تلك النقاشات النقدية، هناك بعض الملاحظات النقدية التي نسجّلها على إقبال في كتابه التجديد، وهذه الملاحظات، هي:

أولاً: جاءت محاولة إقبال غنية بالمناقشات الفلسفية والدينية، القديمة والحديثة، ومكثّفة بالأفكار والبراهين العقلية والنقلية؛ إذ كشفت عن ثقافة واسعة، ومعرفة عميقة. ومع أنه حاول تجديد الأسس الفكرية والفلسفية للفكر الديني في الإسلام، أو إعادة النظر في تلك الأسس الفكرية والفلسفية ومحاولة إصلاحها، إلّا أنه لم يعتنِ كثيراً بتركيز وتنظيم الأفكار الرئيسة التي حاول تأكيدها والدفاع عنها، وجمع البراهين للاستدلال عليها، وكأن الطابع الشفهي الذي يغلب عليه في العادة التوسع والإسهاب، تغلب كثيراً على عناصر التركيز والبناء المنهجي للأفكار.

في حين أن محاولة تُعنى بقضية حساسة مثل قضية تجديد التفكير الديني، كان يفترض أن يتجلى فيها المستوى المنهجي بصورة واضحة وراسخة، خصوصاً وأن هذه المحاولة تعدُّ من أبكر المحاولات التي تطرّقت إلى قضية التجديد الديني وعالجتها، لهذا فإن إقبال تحدّث عن التجديد، ولم يتحدّث لنا بصورة منهجية عن منهج التجديد.

ثانياً: رأى إقبال أن اللحظة التي حاول فيها إنجاز مهمة تجديد التفكير الديني، هي اللحظة المناسبة لهذا العمل، وحين نتحرّى عن هذه اللحظة التي قصدها إقبال وعاصرها، نكتشف أن هناك لحظتين متعارضتين تحدّث عنهما إقبال في كتابه.

لحظة قيام تركيا الحديثة التي ورثت مرحلة ما بعد اضمحلال دولة الخلافة العثمانية، وهي اللحظة التي امتدحها إقبال وبالغ في الثناء عليها وقال عنها: "إن تركيا في الحق، هي الأمة الإسلامية الوحيدة التي نفضت عن نفسها سبات العقائد الجامدة، واستيقظت من الرقاد الفكري. وهي وحدها التي نادت بحقها في الحرية العقلية، وهي

وحدها التي انتقلت من العالم المثالي إلى العالم الواقعي، تلك النقلة التي تستتبع كفاحاً مريراً في ميدان العقل والأخلاق."[١٨]

واللحظة الثانية، المعارضة إلى اللحظة السالفة، هي تلك اللحظة التي يصفها إقبال بقوله: "نحن نمر الآن بعهد شبيه بعهد ثورة الإصلاح البروتستنتي في أوروبا، فينبغي ألَّا يضيع سدى ما تعلمناه من قيام حركة لوثر ونتائجها. فدرس التاريخ في تعمُّق وعناية يظهر لنا أن حركة الإصلاح كانت سياسية في جوهرها، وأن نتيجتها الخالصة في أوروبا أسفر عن إحلال تدريجي لنظم أخلاقية قومية، محلّ الأخلاق المسيحية العالمية."[١٩]

لهذا كنت أتساءل هل أن اللحظة التي تحدث عنها إقبال حول تجديد التفكير الديني هي اللحظة المناسبة فعلاً؟ أو أنها لحظة متوترة ومضطربة، وغير مواتية على الإطلاق لمهمة دقيقة وحساسة مثل مهمة تجديد التفكير الديني!

فهل إقبال وجد في تلك اللحظة إمكانية حدوث انقلاب على الفكر الديني فأراد حماية هذا الفكر والدفاع عنه عن طريق إثبات تقبّله للتجديد! أو أن إقبال وجد فيما سمي بالإصلاحات في تركيا، بعداً إيجابيّاً هو انبعاث فكرة الإصلاح والتجديد، وأراد الاستفادة من هذا المناخ في الدعوة إلى تجديد التفكير الديني في الإسلام.

ونلمس في كلام إقبال ما يوحي بمثل هذه الملاحظة التي يريد أن يوازن فيها بين الحرية والانحلال، وحسب قوله: "إننا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر في الإسلام الحديث، ولكن ينبغي لنا أن نقرّر أيضاً أن لحظة ظهور الأفكار الحرة في الإسلام هي أدق اللحظات في تاريخه. فحرية الفكر من شأنها أن تنزع إلى أن تكون من عوامل الانحلال، وفكرة القومية الجنسية التي يبدو أنها تعمل في الإسلام العصري أقوى مما عرف عنها من قبل، قد ينتهي أمرها إلى القضاء على النظرة الإنسانية العامة الشاملة التي تشربتها نفوس المسلمين من دين الإسلام."[٢٠]

---

[١٨] إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨م، ص٢٦٤.

[١٩] المرجع السابق، ص٢٦٦.

[٢٠] المرجع السابق، ص٢٦٥.

لذلك من الصعب الجزم في أن تلك اللحظة التي قصدها إقبال، هي اللحظة المناسبة كل المناسبة حسب وصفه!

ثالثاً: من أكثر الملاحظات التي سجّلها الباحثون الإسلاميون على كتاب إقبال هي وجهات نظره تجاه بعض الحركات والجماعات التي ظهرت في العالم الإسلامي، كالحركة البهائية التي ظهرت في إيران، وحركة أتاتورك في تركيا. فقد عدّ إقبال البهائية والبابية من الحركات الكبرى الحديثة التي ظهرت في آسيا وأفريقيا، وأنها ليست سوى صدى فارسي -حسب تعبيره- للإصلاح الديني العربي، متأثرة في ذلك -كما يرى إقبال- بحركة الشيخ محمد عبد الوهاب التي ظهرت في نجد وسط الجزيرة العربية.

كما أظهر إقبال إعجابه وثناءه على حركة أتاتورك في تركيا، بطريقة أثارت الدهشة، وفتحت العديد من التساؤلات في الأوساط الفكرية الإسلامية حول كيف وقع إقبال في مثل هذه الأخطاء والالتباسات، وهو المفكر اللامع صاحب الذكاء الحادّ، والذهن الوقّاد، والمتميز في القدرة على تحليل الأفكار بطريقة فلسفية دقيقة، والملم بالأفكار والمقولات الفلسفية، القديمة والحديثة، الأمر الذي لا يتناسب والالتباس الذي وقع فيه إقبال، خصوصاً وأنه كان معاصراً لفترة التغيّرات التي مرّت بها تركيا في أعقاب نهاية دولة الخلافة العثمانية.

وقد اعتنى الباحثون الإسلاميون بالبحث عن تفسير لهذا الالتباس الذي وقع فيه إقبال، فهناك من يرى -مثل الدكتور محمد البهي- أن إقبال لم يدرس هذه الحركات من مصادرها، وإنما قرأ عنها من طريق المستشرقين الأوروبيين، وأخذ بكلامهم بتقليد واتّباع.

وهناك من يرى -كالشيخ مرتضى المطهري- أن إقبال لم يتجوّل في العالم الإسلامي كي يتعرّف تلك الحركات عن قرب، كما فعل السيد جمال الدين الأفغاني مثلاً.

والحقيقة أن إقبال ليس من النوع الذي يأخذ بكلام الأوروبيين بسهولة، فهو يتقصّد التظاهر بالاستقلال عنهم. وكونه لم يتجوّل في العالم الإسلامي، ليس سبباً كافياً؛ لأنه كان معاصراً لما حدث في تركيا، الحدث الذي كان مدوّياً في العالم

الإسلامي برمته. و لم أجد تفسيراً مقنعاً سوى أنها هِنَةٌ وقع فيها، كما يقع غيره من البشر في هِناتٍ، والأكيد أنها حصلت بسبب نقص في الاطلاع، وفي تكوين المعرفة.

رابعاً: معظم الذين كتبوا عن إقبال ودرسوا أفكاره، تطرقوا دائماً إلى الشيخ محمد عبده، وبعضهم أجرى مقاربات بينهما كالدكتور البهي، وآخرون وجدوا تشابهات بينهما في المنحى الفكري كالشيخ المطهري، وقسم آخر تطرّق إليهما بصور أخرى مختلفة كهاملتون جيب، وفضل الرحمن.

و لم يلتفت هؤلاء جميعاً إلى أنّ إقبال لم يتحدّث عن الشيخ محمد عبده، و لم يأتِ على ذكره قط في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام). وكان يُفترض أن يلتفت إليه حينما وجّه ملاحظته إلى الأفغاني متمنياً لو أن نشاطه الموزع اقتصر بتمامه على الإسلام بوصفه نظاماً لعقيدة الإنسان وخلقه ومسلكه في الحياة.

بمعنى أن إقبال كان يفضّل دوراً فكريّاً للأفغاني على دوره السياسي الواسع، وهذا هو الدور الذي نهض به الشيخ عبده، وبه تميّز عن الأفغاني.

ولعل إقبالًا لم يطّلع على كتابات ومؤلفات الشيخ عبده؛ لأنه لو اطَّلع عليها لأشار إليها بالتأكيد بصورة من الصور. وليس الشيخ عبده هو فقط الذي لم يأتِ على ذكره في كتابه المذكور، وإنما حتى رجالات النهضة والإصلاح الديني الذين ظهروا وعرفوا في العالم الإسلامي، هم أيضاً لم يتم التطرّق إليهم، كالشيخ عبد الرحمن الكواكبي والشيخ محمد حسين النائيني والشيخ محمد رشيد رضا إلى جانب رجالات الإصلاح في مصر والعراق وبلاد الشام.

وأخيراً فإن محاولة محمد إقبال تعدُّ واحدة من أهم المحاولات التي جاءت في سياق تجديد الفكر الإسلامي، لكنها المحاولة التي لم تُتمَّم في العالم العربي والإسلامي، و لم يُؤسّس عليها الفكر الإسلامي المعاصر تراكماته المعرفية في مجال اهتمامه بقضية تجديد الفكر الإسلامي.