الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الحاج لخضر - باتنة 01-

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم الفلسفة

الرقم التسلسلي :.....

رقم التسجيل :.....

# الحرية عند محمد إقبال بين التصور المثالي و الواقعي

رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم
تخصص: فلسفة

إعداد الطالب:
محمد صديق بن غزالة

إشراف الأستاذ الدكتور:
معيرش موسى

أعضاء لجنة المناقشة:

| الاسم و اللقب | الدرجة العلمية | الجامعة | الصفة |
|---|---|---|---|
| عمراني عبد المجيد | أستاذ التعليم العالي | جامعة باتنة | رئيسا |
| معيرش موسى | أستاذ التعليم العالي | جامعة خنشلة | مشرفا و مقررا |
| مسرحي فارح | أستاذ التعليم العالي | جامعة باتنة | عضوا مناقشا |
| شراد فوزية | أستاذ التعليم العالي | جامعة باتنة | عضوا مناقشا |
| مقورة جلول | أستاذ التعليم العالي | جامعة المسيلة | عضوا مناقشا |
| طاوطاو الشريف | أستاذ التعليم العالي | جامعة خنشلة | عضوا مناقشا |

السنة الجامعية:
1440-1441هـ/2019 - 2020م

بسم الله الرحمن الرحيم

# إهداء

أهدي هذا العمل إلى روح والدي رحمه الله .

بن غزالة محمد صديق

# شكر وتقدير

الحمد لله أن وفقني لإنجاز هذا البحث .

كما أتقدم بالشكر الخالص إلى الأستاذ المشرف

الأستاذ الدكتور: موسى معيرش

وشكري موصول لكل من ساعدني لإتمام هذا البحث

بن غزالة محمد صديق

# مقدمة

من أعمق المسائل في تاريخ المناقشات الفلسفية ، بل يمكن النظر إليها بأنها أم المسائل كلها على الإطلاق هي مسألة الحرية أو معضلة الحرية التي تناولها الفلاسفة بالتحليل فكان موقفهم منها مبدءا لتحديد مواقفهم من بقية الأفكار الفلسفية الأخرى، وهذا الاهتمام البالغ من الفلاسفة والمفكرين بالمسألة راجع لكونها الأساس الأول لتحديد منحى اتجاه الأفكار الفلسفية لدى كل فيلسوف، فكان لزاما على كل فيلسوف أولا من توضيح موقفه من مسألة الحرية لأنه يترتب عنها حلّ كل المشكلات الفلسفية الأخرى، فهي تماثل دور النسق الرياضي للنظريات الرياضية بحيث لا يمكن تقييم النظرية إلا من خلال علاقتها بالنسق الرياضي الذي تولدت عنه، وهذا حال المشكلات الفلسفية لا تتضح إلا من خلال علاقتها بالموقف الفلسفي للفيلسوف من مسألة الحرية ، وهنا بالتحديد يكون الموقف الفلسفي من الحرية هو بالتحديد ما يولد طبيعة المواقف الفلسفية ويحدد لها اتجاهها وحركتها وطبيعة الحجج التي تقوم عليها.

ولقيمة الموضوع وأهميته في تأسيس الفكر وبناء الوعي ليس على مستوى الفرد فقط بل يتعداه إلى مستوى الجماعة وتنظيم العلاقات بينهما، ولأن طرحه في كل مرحلة تاريخية يعد اهتماما مباشرا بالإنسان وعلاقته بالحياة، وما يترتب على ذلك من موضوعات في الوجود والمعرفة والقيم فيكون بذلك موضوع الحرية وبكل ما يثيره من إشكالات هي دائما من صميم المسائل الإنسانية.

ومحمد إقبال[1] في تناوله لمسألة الحرية لم يكن من أولئك الذين سيطرت عليهم النظرة الفلسفية الميتافيزيقية المثالية لعلمه أن مسألة الحرية هي موضوع إنساني عميق يتجلى في صورة بداية للوجود الإنساني وينتهي إلى حالة من الخلود وبالتالي على الإنسان

[1] (هو محمد إقبال ولد عام 1877م بمقاطعة البنجاب (Punjab Province ) بمدينة سيالكوت(Sialkot) كانت دراسته الأولى في إحدى مدارس الانجليز ليلتحق بعدها إلى كلية سيالكوت وهناك تعرف على علم مشهور وبحر في الأدبين الفارسي والعربي، إنه الشيخ شمس العلماء السيد مير حسن( 1929–1844) وبعد أن تم تعليمه سافر إلى مدينة "لاهور " ( Lahore) حيث درس في كلية الحكومة وفيها تعرف على توماس أرنولد ( Thomas Arnold 1864، 1930) الذي شجعه على الدراسة الثقافتين الشرقية والغربية وسهل له السفر إلى أوروبا لإكمال دراسته وكان = = ذلك عام 1905 فانتسب إلى جامعة كامبريدج (University of Cambridge ) لينال منها شهادة في الفلسفة و علم الاقتصاد حيث أمضى فيها ثلاث سنوات وفي عام 1907 سافر إلى ألمانيا وأقام بمدينة هيدلبرغ (Hiedelberg) وهناك حصل على شهادة الدكتوراه وكانت بإشراف الأستاذ " هومل "( Fritz hoomel) أحد المستشرقين في اللغات السامية وكان موضوعها " تطور الفلسفة الميتافيزيقية في بلاد فارس DEVELOPMENT OF the METAPHYSICS IN P E R S I A
عاد بعدها الى الهند عام 1908 حيث عين كأستاذ للفلسفة ليستقيل منه ويتفرغ لمهنة المحاماة حيث فاز عام 1931 لمرشح عن مسلمي كشمير وشارك في المائدة المستديرة التي ناقشت دستور الهند عامي( 1930–1931 )
وفي 21 من إبريل 1938م توفي محمد إقبال وكان آخر ما قاله ،ليت شعري! هل تعود النغمة التي أرسلتها في الفضاء، وهل تعود النغمة الحجازية، فليت شعري، هل حكيم يخلفني..؟
أنا لا أخشى الموت، أنا مسلم، ومن شأن المسلم أن يستقبل الموت مبتسماً
من أعماله صلصلة الجرس 1924.
الأسرار والرموز ( أسرار إثبات الذات عام 1915، ورموز نفي الذات عام 1918)
رسالة المشرق 1923، زبور العجم 1927، رسالة الخلود (جاويد نامة) 1932، جناح جبريل 1935
والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق 1936.
ضرب الكليم وهو آخر الدواوين التي تم نشرها في حياته عام 1937
هدية الحجاز نشر بعد وفاته بأشهر عام 1938.
تطور الميتافيزيقا في بلاد فارس Development of Metaphysics in Persia وهي رسالة الدكتوراه التي نالها إقبال من جامعة ميونخ بألمانيا عام 1908
تجديد التفكير الديني في الإسلام Reconstruction of Religious Thought in Islam مجموعة محاضرات القاها إقبال بين سنتي 1928–1929 ،أفكار هائمة Stray Reflections
علم الاقتصاد 1902.
رسائل إقبال إلى علي جناح نشرت بعد وفاته عام 1944) بن غزالة محمد صديق: **فلسفة التجديد الحضاري عند محمد إقبال** (مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير فلسفة، جامعة الحاج لخضر باتنة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، السنة الجامعية 2013–2014.

إدراك طبيعة وجوده، ونوع الحياة التي يجب أن يحياها في هذا الوجود، والمقاصد التي يجب أن ينزع إليها وتدفعه إلى الحركة والتفاؤل وعدم الخوف،لأن كل هذه الشروط التي تعلل الهدف من الوجود الإنساني هي معاني نظرية وعملية تحقق معنى الاستخلاف في الأرض.

لذلك كان موقفه من الحرية يأخذ بعدا مثاليا تقتضيه حقيقة الوجود الإنساني من حيث البدايات والغايات، وأيضا بعدا واقعيا تجسده حركة الإنسان وسعيه لإثبات ذاته، إن تحقيق المثالية للوجود الإنساني يجب أن ينتهي تجسيدها من خلال البعد الواقعي، لأن الصورة المثالية للوجود الإنساني دون الارتباط بالمعنى الواقعي يجعل من مسألة الحرية مجرد تصور تم تحديده دون مصادقة عليه فكانت الواقعية بالنسبة لمحمد إقبال دعوة إلى إبراز إمكانات الحرية في الوجود الإنساني أو إخفاقاتها، وهو ما يرسم حسب إقبال المنحنى البياني ودلالات المعنى التي تجعل ميلاد الفعل الحر حقيقة إنسانية ليكتمل المثالي والواقعي إلى المثالية الواقعية التي تجسدها حقيقة الخلود الإنساني، وهي الرسالة التي يجب على الإنسان أن يأخذ بها لتحقيق السعادة في أوسع معانيها في الدنيا والآخرة

وتعود أهمية الموضوع لارتباطه المباشر بالإنسان وأيضا لتأويلاته المتباعدة والمتناقضة، خاصة في عصرنا الحالي الذي ألبس مسألة الحرية قيما ثقافية واجتماعية حتى أضحت من خلالها أقرب إلى السلعة التي يجب إدخالها كل حين إلى التداول بثوب جديد وهو ما يناقض معنى الحقيقة حين يكون علينا البحث عن جوهرها الذي يجب أن يكون ثابتا لا كحقيقة علمية واقعية فقط بل كمعنى نجسد فيه الواقعية كمرحلة إثبات لهذه الحقيقة.

وأيضا تعود أهمية الموضوع وقيمته في كون الحرية أصبحت في العصر الحديث والمعاصر ونظرا إلى الظروف التي عاشها العالم الإسلامي من تفكك وانتهاء بالاستعمار الذي أخذ على عاتقه أن الهزيمة الحقيقية للمسلمين يجب أن تنتهي بالهزيمة النفسية وهو آخر الجدر التي تنهار بعدها الذات إلى حالة من الاستسلام النهائي للهيمنة الاستعمارية

وينهي تماما مشروع الإنسان القوي أو الإنسان الذي يمكنه أن يسعى إلى النهوض من جديد فتحول الموضوع من بحث عن الحقيقة إلى سلاح ثقافي نقتل به القيم الاجتماعية ونهاجم من خلاله الهويات الدينية وعلى أساسه نذيب مشروع الإنسان، وهو ما حمل الغرب المعاصر أن يتغنى بمفهومه للحرية ويلبسها أبعادا برّاقة من حيث الاقتصاد والسياسة والفن حتى أصبح الإنسان الغربي في نظر غيره الإنسان الحر بما في ذلك نظرة الإنسان المسلم المعاصر، وهذا الانجذاب للمفهوم الغربي للحرية إنما هو انجذاب صوب فكر وفلسفة غربيين عدّتا نموذجين للثقافة ونموذجا للروح الباحثة دائما عن الحقيقة فكان كل ما تنتجه يجب أن ينتشر ولزاما على الغير تقليده، وهو أمر واقع من خلال سلوك بعض المسلمين، وإقبال في تحليله لهذه الظاهرة هو لا يقف عند ظاهر الفكرة وإنما يحاول البحث عن أعماقها وجذورها ليربطها بالأساس الوجودي للإنسان، وهنا يدخل عامل الدين كمرجعية لتأسيس معنى الحرية فمادامت مسألة الحرية إنسانية فإن حقيقتها لا يمكن أن تكون خارج الدين لأن مضمون الدين الإسلامي هو المعنى الكامل للحرية ونموذج واقعي للتحرر، وتحقيق الإنسان الكامل الذي يمارس فعل التحرر لبناء ذاته ومجتمعه.

إن إدراك المفهوم الحقيقي للحرية بالنسبة للمسلم المعاصر حسب محمد إقبال هو ليس لغرض استعراضي كما فعلت الحضارة الغربية، إنه عودة بالمسلم إلى حقيقة الدين الذي هو في جوهره دين ودنيا إن سلوك المسلم إذا ما ارتبط بالدين وفي كل شأنه هو نوع من العبادة وهو في الآن ذاته تعبير عن حقيقة حريته التي تجعل من الفعل ذاته حرا من خلال الطاعة لأوامر الدين، ولا يوجد فيه أي نوع من الإكراه ، إن حال المسلم المعاصر قد كبلته ظروف تاريخية نتيجة الاستعمار ولكن القيد الأكبر ليس القيد الخارجي إنما القيد الداخلي الذي يمنع الذات أن تكون لها القدرة على أن تعي ذاتها وتستلهم قوتها من الحقائق التي يقدمها الدين، وهنا تظهر معركة الغرب مع المسلمين حين يسوقون مفهوم الحرية ثم يحصدون نتائج ذلك حين يؤثرون في عقيدة المسلمين حتى أصبحوا لا

يشعرون بحرارة الإيمان ولا سعيا إلى وحدتهم بل نشأ فيهم خمول في الإرادة وفتور في العمل وخوف من الحاضر والمستقبل وكأن طوق نجاتهم في تقليد الغرب مع أن الحل كما يرى محمد إقبال بين أيديهم وهو العودة إلى روح الدين الحقيقية التي إذا ما استلهموا منها قيمهم عاشوا أحرارا .

دفعني إلى البحث في هذا الموضوع أسباب نذكر منها:

أ- الأسباب الموضوعية أولها القيمة التي تحتلها الحرية ومكانتها في الفكر الإسلامي المعاصر وخاصة في أبعادها الواقعية، وكيف نشأ عن اضطراب معناها بين المفكرين والعلماء ورجال السياسة وكيفية تطبيقها أزمات في السياسة والاقتصاد والفكر الإسلامي كانت نتيجته تمزق للوحدة الإسلامية وصراع داخلي بين الحاكم والمحكوم، وظهرت مفاهيم الوطنية والقومية بدل وحدة الشعور الديني بين الأمة الواحدة فتباينت انقسامات المسلمين حتى أضحى بعض المسلمين أقرب إلى الغرب من بعضهم البعض وكل ذلك ناتج عن ضعف الإيمان وضعف الذات الذي لا يراه محمد إقبال إلا كون المسلم لم يدرك بعد حقيقة الحرية التي هي في الأصل عنوان من عناوين الدين الكبرى التي تجسد معنى العبودية لله فقط وليس للقوميات أو الأوطان أو فلسفات مادية أنتجها العقل الغربي في معركته مع المادة التي فصلها تماما عن الروح.

ب- أسباب ذاتية من خلال السعي إلى التركيز على معنى الحرية وإعطائها معنى أعمق كونها ركيزة أساسية في فلسفة إقبال التجديدية والإحيائية لمفهوم الذات، وهو العنصر الذي نراه يلخص مشروع الإنسان في النهضة المعاصرة للمسلم وهو ما يلخص معضلة المسلمين فكان إدراك الذات لحقيقتها لا يتأسس إلا على الإدراك الحقيقي لمعنى الحرية وهو ما جعل مسألة الحرية كفكرة فلسفية محورا وموضوعا أساسيا لفلسفة الدين.

بناء على ذلك يطرح هذا البحث الإشكالية التالية مفهوم الحرية عند محمد إقبال بين التصور المثالي والواقعي أي هل التصور المثالي للحرية كاف لضبط المفهوم ؟ وبأي معنى نتكلم عن المعنى المثالي هل بمعناه العقلي كما هو في الفلسفة المثالية أم الديني

؟ أم أن الحرية لكي يكتمل مفهومها يجب أن تتجسد في الواقع بمعنى من معاني السلوك الفردي والجماعي المؤطر بالدين ؟ وما النتائج التي يمكن تحصيلها حين يكون التمسك بالحرية بالمعنى الديني الذي يجعل المثالي يتداخل مع الواقعي ليكمل معنى حقيقة الحرية؟

وللإجابة على هذه الإشكالية وما تفرع عنها من إشكالات جزئية اتبعت خطة تتألف من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

كرست المقدمة للتعريف بالموضوع وأهميته، بالإضافة إلى الدوافع المؤدية إلى البحث، كما حددنا الإشكالية التي يطرحها البحث والخطوط العريضة لأجزائه كما حددنا المنهج المتبع والى والمصادر المراجع المعتمدة في البحث.

تناول الفصل الأول والذي كان بعنوان موقف محمد إقبال من مفهوم للحرية في الفكر الغربي والفكر الإسلامي حيث قسمناه إلى مبحثين تناولنا في المبحث الأول موقف محمد إقبال للحرية في الفكر الغربي حيث قدمنا قراءة محمد إقبال لمفهوم الحرية في الفلسفة اليونانية والانتقادات التي وجهها إليها من خلال تناول مفهوم الحرية عند الفلسفة الطبيعية أو الفلسفة المادية وأيضا نقده لفلسفة سقراط وأفلاطون وخاصة موقفهما من مفهوم الحرية.

كما تناولنا موقف إقبال لتصور الحرية كما تقدمها النصوص الدينية المقدسة ومقارنتها بالتصور القرآني.

وفي المطلب الأخير حددنا موقف محمد إقبال ونقده لفلسفة برغسون وموقفه من الحرية .

أما المبحث الثاني فكان بعنوان موقف محمد إقبال لمفهوم الحرية في الفكر الإسلامي حيث قسمناه إلى ثلاث مطالب في المطلب الأول أبرزنا فيه موقف إقبال لمفهوم الحرية عند المعتزلة أما المطلب الثاني: فكان نقده لموقف الأشاعرة وفي المطلب الأخير أبرزنا فيه موقف محمد إقبال لمفهوم الحرية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر وركزنا على

تجربتين قريبتين جدا من مفهوم الحرية عند محمد إقبال ونقصد بهما موقف جمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي.

في الفصل الثاني: انصب على تحليل معنى الحرية وأبعادها المثالية في فلسفة محمد إقبال أبرزنا من خلاله كيف حاول محمد إقبال تأسيس المعنى المثالي للحرية وقسم إلى ثلاث مباحث ، المبحث الأول بعنوان الحرية وفلسفة الذاتية قسمناه الى ثلاث مطالب طرحنا فيها التساؤلات التالية ما طبيعة الذات الإنسانية وما علاقتها بالحرية ؟ علاقة خلود النفس بالحرية ؟ كيف أن التأويل الروحي للكون هو الرهان الحقيقي لإدراك معنى الحرية ؟ أما المبحث الثاني فكان بعنوان الحرية وحقيقة التصوف سعينا من خلاله ربط ظاهرة الحرية بالتصوف ومدى الإمكانات التي يمنحها هذا الميدان للوصول إلى المعنى الحقيقي للحرية حيث طرحت التساؤلات التالية ما هو مفهوم التصوف ؟ هل الذات بتصوفها السلبي لها القدرة على الارتقاء وتحقيق معنى الحرية ؟ ووصلنا إلى أن تأكيد معنى الحرية يجب أن تصل إليه الذات بمرجعية التصوف الايجابي وهذا كان جوابا للسؤال التالي ما علاقة الحرية بالتصوف الايجابي حسب محمد إقبال ؟ وفي المبحث الأخير تناولنا علاقة الحرية بالزمان عند محمد إقبال أبرزنا فيه العلاقة التي تربط مفهوم الحرية بالزمان ، فالزمان ليس الموضوعي بل الذاتي هو الحقيقة التي تبرهن بان البحث عن الحرية هو بحث عن حقيقة العبودية والزمان الذاتي ينتهي دائما بتأويل الكون تأويلا روحيا ينتهي بالذات إلى اللانهائي حينها تتجسد الذات الحقيقية والحرة كان هذا ضمن الإجابة عن التساؤل التالي ما هي العلاقة التي يجب أن تحكم الذات بالزمان ؟ وكيف يتم تجسيد الفعل الحر من خلال مفهومنا للغائية المفتوحة؟

أما الفصل الثالث: فدار مضمونه حول مفهوم محمد إقبال للتصور الواقعي للحرية، وكيف يمكن أن تتحول الحرية من مسألة مثالية في جانب إلى رؤية واقعية يتجسد مضمونها من خلال الفعل الواقعي ؟ حيث يمنحنا هذا المفهوم ترجمة للمفهوم من خلال القيم وبناء علاقات اجتماعية بمضامين مشتركة من الوعي الاجتماعي تكون سبيلا

للوحدة تقوي مبدأ الحوار الحضاري. وقد تم تقسيم الفصل إلى ثلاث مباحث في المبحث الأول: طرحنا التساؤلات التالية إذا كان الدين بطبيعته واقعي فأين يتجلى مفهوم الحرية وعلاقتها بواقعية الدين ؟ وكيف يمكن تأسيس الأخلاق الفردية على أساس من الحرية ؟ أما المبحث الثاني: فكان بعنوان الحرية والمجتمع حاولنا فيه الإجابة عن التساؤلات التالية ما علاقة الحرية بتأسيس الوعي اجتماعي وطبيعة العوائق التي تقف ضدها؟ وهل الحرية شرط لوحدة الأمة ؟ أما المبحث الثالث: فتناول علاقة الحرية بالحضارة حيث تناولنا بالتحليل الإجابة عن التساؤلات التالية على أي أساس يجب أن تكون العلاقة بين الحضارة والحرية ؟ وإذا كان الحوار الحضاري ضرورة للتعايش فهل مبدأ الحرية بالنسبة لنا كمسلمين كفيل لصناعته مع غيرنا ؟

وفي النهاية وضعنا خاتمة للبحث تضمنت جملة من النتائج كانت محصلة لمناقشة موضوع الحرية.

اعتمدنا في هذا البحث على المنهج التاريخي والتحليلي النقدي وهذا لأن طبيعة الموضوع والذي تناولناه من خلال أعصر مختلفة في الحضارة الغربية والمعاصرة اقتضى ذلك أضف إلى ضرورة التحليل لبيان طبيعة الأفكار الفلسفية المتعلقة بالموضوع مع مراجعتها من خلال النقد وهو ما يجعل المناقشات الفلسفية يزيد في إثراء الموضوع

وظفت في هذا البحث مجموعة من المصادر والمراجع وهي مثبتة في قائمة المصادر والمراجع بدءا بالأعمال المباشر لمحمدٌ إقبال وهي كمصادر في مقدمتها كتابه " تجديد التفكير الديني في الإسلام " وأيضا " تطور الفكر الفلسفي في إيران " وأيضا "ديوان محمد إقبال الأعمال الكاملة "التي احتوت دواوينه الشعرية لسّيد عبد ماجد الغوري

أما المراجع فقد تنوعت بين ما تناولت موضوع الحرية في الفكر الغربي والإسلامي وبين المراجع القريبة جدا التي تناولت فكر محمد إقبال نذكر منها " الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال " لصلاح الدين محمد شمس الدين الندوي و" الإسلام والمجتمع المفتوح

الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال " لسليمان بشير ديان وغيرهم دون أن أغفل مجموعة من الموسوعات والقواميس في ضبط المصطلحات.

وطبيعي أن يواجه هذا البحث جملة من الصعوبات في مقدمتها طبيعة الموضوع وكثرة التأويلات التي يطرحها في الفكر الفلسفي، أما بخصوص الحرية عند محمد إقبال فتكاد تكون الصعوبة في تداخل مفهومي الحرية والتحرر في معنى واحد يؤسس لنا عند محمد إقبال الذات الفردية هذا يعني أن أي فكرة يطرحها محمد إقبال إلا ولها علاقة مباشرة بمعنى ما من معاني الحرية فإذا عرف محمد إقبال بأنه فيلسوف الذات فهو فيلسوف الذات الحرة والمتحررة أيضا .

# الفصل الأول

## موقف محمد إقبال من مفهوم الحرية في الفكر الغربي والفكر الإسلامي

**المبحث الأول:** الموقف النقدي لمحمد إقبال من مفهوم الحرية في الفكر الغربي

**المطلب الأول:** محمد إقبال وموقفه من مفهوم الحرية في الفلسفة اليونانية

1- محمد إقبال وموقفه من مفهوم الحرية في الاتجاه الطبيعي المادي

2- موقف محمد إقبال من مفهوم الحرية عند سقراط وأفلاطون

**المطلب الثاني:** قصة الخلق ودلالات الحرية عند إقبال

**المطلب الثالث:** محمد إقبال وموقفه من مفهوم الحرية عند برغسون

**المبحث الثاني:** محمد إقبال وموقفه من مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي

**المطلب الأول:** محمد إقبال وموقفه من مفهوم الحرية عند المعتزلة

**المطلب الثاني:** محمد إقبال وموقفه من مفهوم الحرية عند الأشاعرة

**المطلب الثالث:** محمد إقبال وموقفه من مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر

1- محمد إقبال و مفهوم الحرية عند جمال الدين الأفغاني

2- محمد إقبال و مفهوم الحرية عندعبد الرحمن الكواكبي

## الفصل الأول: موقف محمد إقبال من مفهوم الحرية في الفكر الغربي والفكر الإسلامي.

قبل أن يحلل **محمد إقبال** موقفه الخاص من الحرية نجده يناقش الفكرة والأسس التي قامت عليها في الفلسفة الغربية، مبرزا كيف أن فكرة الحرية لم يكن لها ميلاد طبيعي سواء تناولها العقل كفكرة نظرية خالصة أو من جانبها العملي، حيث يبرز النقص الذاتي لأنها تصبح فكرة مجردة مفصولة تماما عن البعد الإنساني، والمقصود بالبعد الإنساني إدراك قيمة الحرية لا كمجرد فكرة عقلية لأن ذلك يرهن قوة الفكرة التي يجب البحث عن حقيقتها إلى قوة العقل وقدرته على تمزيقها بين النفي والإثبات، ما دام العقل يستطيع أن يصنع لها البرهان، وهذا ما جعلها المشكلة الأولى في الفلسفة وأكثرها تعقيدا.

وموقف محمد إقبال من تحليل الفلسفة الغربية لمفهوم الحرية تجسد من خلال مراجعاته لدلالة المفهوم، كما برز في الفلسفة اليونانية وحتى في القرون الوسطى حين تداخل المفهوم مع عامل الدين و حتى حين استبعد الدين في الفلسفة الغربية المعاصرة وخاصة عند بعض المفكرين والفلاسفة الغربيين، ولبيان موقفه النقدي لمفهوم الحرية في الفلسفة الغربية يمكن التطرق إلى ثلاث محطات الفلسفة اليونانية، القرون الوسطى من خلال تصور النص الديني المسيحي، الفلسفة المعاصرة وركزنا على فلسفة برغسون كونها جاءت نقدا للفلسفة العقلية التي امتازت بها الفلسفة الغربية الحديثة وأيضا إبراز القصور الذي انتهت إليه نظرية برغسون.

ولأن النقد ضمن واجبات الفكر الفلسفي كما يقول محمد إقبال" فواجبنا يقتضي أن نرقب في يقظة وعناية تقدم الفكر الإنساني وأن نقف منه موقف النقد والتمحيص" [1] لذلك اتجه إلى الفكر الإسلامي وقد ركزنا على مدرستين في علم الكلام هما المعتزلة والأشاعرة كما أخذنا تجربتين وإن اختلفتا عن موقف محمد إقبال في بعض الأسس إلا أنهما يلتقيان في بعض النقاط هما تجربة جمال الدين الأفغاني و عبد الرحمن الكواكبي.

---

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة محمود عباس (دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2000)، ص 5.

## المبحث الأول: موقف محمد إقبال من مفهوم الحرية في الفكر الغربي

### المطلب الأول: محمد إقبال وموقفه من مفهوم الحرية في الفلسفة اليونانية:

#### 1 – موقف محمد إقبال من مفهوم الحرية في الاتجاه الطبيعي المادي:

أولا نشير أن هذا النقد من محمد إقبال للفلسفة اليونانية في جزئه الأهم مستمد من موقفه الكلي للفلسفة اليونانية، ومن جانب آخر استنتاجي يستند إلى الموقف النهائي لمحمد إقبال في بنائه لمفهوم الحرية الذي سيتحدد في الفصلين الثاني والثالث .

ما الذي يجعل دلالة الحرية غائبة في الفكر اليوناني عموما وفي هذه المرحلة الطبيعية بالذات، وهي التي يؤرخ بها كبداية حقيقية للفلسفة اليونانية رغم أن محمد إقبال بمنهجه النقدي لا ينفي الجهد العقلي الذي جاءت به هذه الفلسفة، لأنه يؤمن أن أي جهد ثقافي يتأثر بما قبله ويؤثر فيما بعده بما في ذلك أثر الفلسفة اليونانية عموما على الفلسفات اللاحقة لها بما في ذلك الفلسفة الإسلامية يقول محمد إقبال:" إن الفلسفة اليونانية – على ما نعرف جميعا – كانت قوة ثقافية عظيمة في تاريخ الإسلام،ولكن التدقيق في درس القرآن الكريم وفي تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني، يكشفان عن حقيقة بارزة هي: أن الفلسفة اليونانيّة مع أنها وسّعت أفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام غشّت على أبصارهم في فهم القرآن" [1] لكن ما هي المبررات التي جعلت هذه المرحلة التي توصف باتجاهها المادي الطبيعي تتغلب فيها فكرة الضرورة المطلقة على حساب الحرية؟

حينما نعود إلى فكر محمد إقبال حتما سنجد البرهنة غير مباشرة أي أن إقبال لم يضعها كنقد موجه إلى الفلسفة الطبيعية اليونانية لكن القضيتان متشابهتان والاختلاف الوحيد هو الزمن الذي تجسد فيه الموقف الفلسفي والثقافي من دلالة الحرية، ونقصد هنا كيف أن الموقف الطبيعي المادي حين تجسد في الفلسفة الحديث مؤلها العقل ومنكرا

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق ص 10.

للدين سحب معه كليا كل معنى للحرية،لأن دلالتها الإنسانية من خلال وجود الإنسان كذات أو إرادة لم تعد موجودة.

إن هذا الموقف يعد صورة مشابهة لمواقف فلاسفة الطبيعة ويقصد بالفلسفة الطبيعية (Natural philosophy) كل فلاسفة اليونان الذين سعوا إلى بناء نظرياتهم الفلسفية على مبدأ طبيعي بحيث تحول معها الفكر اليوناني من مرحلة التفكير الأسطوري (Mythical thinking) إلى نظريات عقلية كان لها أثرها الحقيقي لبداية الفلسفة اليونانية، فكانت الطبيعة أو الكون تمثل الوجود كاملا وهي سمة الفلسفة اليونانية ما قبل سقراط،حيث تفهم الطبيعة هنا بالمعنى المادي وليس الروحي كونها الوجود الوحيد الذي يجب أن نتأمله مبعدين الاعتبارات الفارقة للطبيعة مثل وجود الآلهة في عالم مغاير للطبيعة، حتى في حال وجودها فهي في وحدة مع الطبيعة وليست خارجة عنها" لهذا اتجهت إلى الطبيعة الخارجية وحدها والى الظواهر التي تصدر إليها من الخارج فحسب، وعدت هذه الظواهر مادية و روحية معا لأنها لم تفرق بين عالم روحي وعالم مادي" [1]

لذا كانت الفلسفة الطبيعية أقرب إلى الدعوة إلى وحدة الوجود (Pantheism) إذ أن أهم خصائص الفلسفة في العصر الأول كما يقول عبد الرحمن بدوي هي اتجاهها نحو الطبيعة الخارجية، وعدم البحث في الطبيعة الداخلية والمقصود بها الإنسان كموضوع مستقل كما هو عند سقراط، وأخيرا عدم تفرقتها بين ما هو مادي وما هو روحي[2] وكون الطبيعة ظواهر محسوسة فإن البحث حين يبدأ بالمحسوس ينتهي إلى المحسوس، فإن هؤلاء قد بدأوا من الظواهر الحسية وانتهوا إلى هذا النوع من الظواهر أي أنهم لم يقولوا بوجود مستقل للظواهر الروحية أو لعالم روحي منفصل عن العالم الطبيعي[3].

---

[1] عبد الرحمن بدوي: **ربيع الفكر اليوناني** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط 3، د ت ) ص 79.

[2] المرجع نفسه: ص 83.

[3] المرجع نفسه: ص 79.

وبالنظر إلى أن الوجود الإنساني (Human existence) نفسه داخلا في معنى الوجود الكلي، فإن نفس القوانين التي تحكم الطبيعة أو الوجود تطبق على الإنسان، وهو في هذه الحال تحت مبدأ الحتمية الشامل الذي لا يقوى أن يحيد عنه، لذلك نرى هناك حالة من الوحدة بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية" فقال **طاليس(550-624ق م talis )** بإله هو الطبيعة ووحد بين الآلهة أو على الأقل جعل( زيوس) فوق الآلهة وفعل هذا بشكل أظهر منه انكيمندريس حينما جعل اللامحدود هو كل الوجود وهذا اللامحدود هو الإله تقريبا وظهرت هذه النزعة إلى التوحيد بين الطبيعة والآلهة في أجلى صورها عند **أكسينوفان** الذي حمل حملة شديدة على الآلهة المتعددة المنظور إليها نظرة إنسانية خالصة وحاول أن يجعل الآلهة هي الطبيعة فقال بنوع من وحدة الوجود كذلك فعل **هيرقليدس(535-475 ق م)** في قوله باللوغوس على أساس أن اللوغوس هو العقل السائد في الكون" [1]

وكما يذهب طاليس إلى أن الماء هو الأصل في وجود الأشياء كلها رغم تباينها وهذا الاختلاف هو تعبير على تحولات هذه الماهية التي جعلها طاليس أصلا للكون" وأن الماء قابل لكل صورة، ومنه ابتدعت الجواهر كلها" [2] والعالم باعتباره وحدة لا يمكن أن يكون إلا تحت فكرة الضرورة الكلية (Total necessity) التي تجعله منظما ومحافظا على هذا النظام بل إن الضرورة هي التي تجسد صورة العالم التي لا يمكنها أن تتغير بدخول ضرورة أخرى يمكن أن تلغيها ويذكر **فلوطرخس(45-124 م)** [3]، بعد تأكيد التصورات

---

[1] عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق، ص 89.

[2] علي سامي النشار وآخرون: **ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة** (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب د ط، د ت ) ص 427.

[3] فلوطارخس Plutarch (توفي حوالي 124 ب. م ) الأديب والمؤرخ الذي أورد في كتابه:المقالات الأدبية moralia De عدد كبير من أقوال الفلاسفة السابقين لعهد سقراط.) ماجد فخري تاريخ الفلسفة اليونانية ص 11.

المادية ليحدد معنى الضرورة فيقول" هي من الأشياء في غاية القوة لأنها تقوى على الكل" [1]

و حين أخذوا بمبدأ الحتمية كمنطق يفسر لنا كليا كل ما يجري في الكون أدى إلى غياب مفهوم الإنسان الذي أسقط تماما مفهوم الحرية وغابت معه فكرة الإنسان الحر لصالح الضرورة التي تحكم الكون، وبهذا المعنى الذي يفقد فيه الإنسان وجوده ويفقد معها القدرة على الإحساس بهذا الوجود القائم على الحرية لا يكون معها الحاضر والمستقبل إلا كالماضي يرهن مصير الإنسان ولا يكون إلا مجبرا بالامتثال لمعنى من معاني القدر السلبية.

وكون الفلسفة الطبيعية لا تسعى للتمييز بين الروحي والمادي بل تعيد تأصيل الروحي في المادي فتكون بذلك سببا وباعثا طبيعيا لرفض كل ما هو غيبي أو مثالي، وهو أكبر سبب يمنع اكتشاف الذات أو الإنسان إلا في حدود الوجود المادي الخارجي، إن وعدم القدرة في التفرقة بين نوعي الوجود للإنسان والإقرار بالوجود المادي فقط هو الذي يغيّب تماما فكرة الحرية، وإذا كان المطلق الذي يجب أن يتجه إليه معنى الحرية هو ذاته من طبيعة مادية فحتما تصبح كل التباينات بما فيها ما يسمى **بالنفس مجرد اختلاف** في التركيب وليس كونها ماهية متميزة، إن الضرورة هي قانون عام يحيط بكل شيء بما في ذلك حين نتكلم عن الأنفس التي هي مصدر الحركة في الأشياء والكائنات بما فيها الإنسان ذاته.

"نستنتج من هذا أن الماء العنصر الأول للأشياء فيه قوة حيوية موجودة دائما، وان كانت لا تظهر دائما، وقد وصل إلى هذه الفكرة أيضا عن تجربة إذ رأى في حجر المغناطيس نفسا لأنه يجذب الحديد كما رأى في جميع الكائنات قوة محركة فرأى أن هذه القوة هي النفس" [2] والإنسان كواحد من الكائنات لا يخرج عن هذا السياق العام الذي

[1] علي سامي النشار وآخرون مرجع سابق ، ص 427.

[2] علي سامي النشار وآخرون: مرجع سابق، ص 283.

يحكم الطبيعة فهو يتحرك بفعل النفس التي هي قوة محركة للجسم وهي مادية معبرة عن الضرورة وهي ومن الطبيعة ومنه تكون النتيجة أن أفعال الإنسان ليس لها أبعاد إرادية يمكن أن تعبر عن حرية الفعل(Freedom of action).

إن النشاط العقلي والذي يمثل الفكر الذي كان يمكن أن يتجه لإدراك معنى داخلي – أي داخل الذات – هو معنى الحرية لم يعد إلا مجرد تعبير عن تلك النار الكونية التي تنتهي إلى المادة ويغيب عنها كل معنى للروح الفاعلة والمتحررة والتي تمثل جوهر الإنسان كما هو حال الفلسفة الرواقية مثلا حين تمدح هذا النظام المطلق الذي يحكم الطبيعة والإنسان يقول **ف. أجرو** Ogereau F"يسرّ الرواقيون بإعجاب بسلطة القدر التي لا تقهر، فهي تقود من يتنازل، تجرف من يقاوم، ترشد العالم عبر الزمن، وتقود جميع الكائنات نحو نهاية واحدة" [1].

إنّ ما يميز فكرة القدر (The idea of fate) عند الرواقيين هي أنها تعبر عن فكرة العناية الإلهية التي تنظم الكون، حتى سلوك الإنسان لا يحيد عن هذه العناية وكل فعل يقوم به تسوقه الأقدار إليه دون أن يكون مريدا أو مختارا لها" إن القدر المحتوم هو اسم أخر للعناية الإلهية فهما شيء واحد لا غير نسميه قدرا بالنظر إلى التسلسل والترابط الضروري للأحداث ونسميه عناية بالنظر إلى الكائن الإلهي المدبر لهذه الأحداث" [2]" فلا مجال إذن للحديث عن الحرية بمعنى الخروج على ما تقتضيه الطبيعة فسواء رضي الإنسان أو لم يرضى فهو لابد سائر بحسب ما تقتضيه الطبيعة والأحمق والحكيم كلاهما يسير إلى نتيجة واحدة..." [3] إنه من الأفضل أن يتبع المرء أساطير الآلهة على أن

---

[1] ف.أجرو: **رسالة في النظام الفلسفي للرواقيين** ترجمة يوسف هواويني (بيروت: الفرات للنشر والتوزيع ط 1، 2009) ص82.

[2] جلال الدين سعيد: **فلسفة الرواق**، ( مركز النشر الجامعي ، 1999) ص34.

[3] عبد الرحمن بدوي: **الموسوعة الفلسفية ج1**(بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ط1، 1984)، ص 540.

يصبح عبدا لقدر الفلسفة الطبيعية، إذ أن الأولى تفسح أملا في تملق الآلهة ومداجاتهم بالعبادة، على حين أن الثانية تتضمن ضرورة لا تعرف التملق[1].

هذا ما حمل"**ماركوس أوريليوس** (Marcus Aurelius) في"التأملات"الإشارة إلى كون الرضا بالأقدار حكمة العاقل (أحب قدرك، قدر الإنسان هو رفيقه وحاديه معا القدر يحدوا العقلاء ويجرجر الحمقى" [2] إذا كانت نواميس الطبيعة ضرورية لا تتبدل فذلك لان الرواقيين يرون فيها أثرا من آثار الحكمة الالهية العالية، ومظهرا من مظاهر العقل الكلي ومعرفة هذه النواميس على نحو ما تكشف عليه التجارب هي بمثابة معرفتها على ما هي عليه أي من حيث هي ضرورية والعقل الإنساني إذ يدرك هذه النواميس إنما يدرك ذاته ضمن العقل الكلي[3]، وهذه الجبرية الرواقية لقيت في عالمنا الإسلامي مؤيدين في مقدمتهم المذهب الجبري مع **جهم ابن صفوان والجعد ابن درهم** ولم يعد الإنسان إلا ذلك الكائن المقيد بالقوانين الطبيعية والإرادة الإلهية فلا مكان للقول بالحرية والإرادة.

إن المذهب الطبيعي المادي القديم لا يمكنه أن يستمر وهذا ما جعله يتعرض إلى النقد ويخفق في الاستمرار، إنّ ما حدث قديما حتما سيتكرر مع ظهور الدين وتقدم العلم يقول **محمد إقبال**" لقد تعلمت الطبيعيات القديمة نقد أسسها التي قامت عليها أولا، فادّى هذا النقد إلى سرعة اختفاء المادّية التي قالت بوجودها أول الأمر. وليس ببعيد ذلك اليوم الذي يكشف فيه كل من الدين والعلم اتفاقا متبادلا بينهما لم يكن حتى اليوم منتظرا" [4].

وهنا يصبح الموقف الطبيعي القديم والحديث معا بالنسبة **لمحمد إقبال** لا يمكنه الوصول إلى أي معنى من معاني الحرية وأقصى ما يمكنه إدراكه هو عالم المادة الذي يقف ضد حريته.

---

[1] Cyril Bailey: The Greek Atomists and Epicurus.Edition Russell & Russell,.New York 1964.§07.PP.175-176

[2] ماركوس أوريليوس: **التأملات**، تر عادل مصطفى ( القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2010) ص 24.

[3] Samuel Sambursky: The Physical World of Late Antiquity, Princeton University Press Princeton, New Jersey.1987.P.38.

[4] محمد إقبال: مصدر سابق، ص 4.

## 2- موقف محمد إقبال من مفهوم الحرية عند سقراط وأفلاطون:

### أولا: موقف محمد إقبال من مفهوم الحرية عند سقراط:

إن الموقف النقدي الذي يقدمه محمد إقبال لكل من فلسفة **سقراط** وفلسفة **أفلاطون** يعد نقدا جوهريا لأنه سيكون نقدا لأبرز السمات التي ميزت الفلسفة اليونانية في هذه المرحلة ونعني بها اتجاه الفلسفة إلى الناحيتين العقلية والأخلاقية التي تميز الوجود الإنساني، وخاصة نزعة أفلاطون المثالية التي ولدت اتجاها صوفيا ينكر كل ما هو واقعي، وقد كان له تأثير في الفلسفة الصوفية عند المسلمين حين هجروا الواقع وعزلوا أنفسهم عن كل ما هو دنيوي، وهو ما سنجده حين يتكلم محمد إقبال عن نزعة التصوف السلبي في العالم الإسلامي وكيف قتلت معنى الإرادة والحرية عند المسلمين.

فبالنسبة لسقراط يمكن النظر إلى فلسفته بأنها فلسفة أخلاقية مرتبطة بالسلوك وأيضا مرتبطة بالإنسان الساعي إلى المعرفة لتحقيق الفضيلة وهي أسمى ما يسعى الإنسان إلى تحقيقه حين يعرف معنى الخير الذي يحقق له سعادته، لذا كان دائما يردد شعاره"اعرف نفسك بنفسك" وهي القاعدة التي سجلت لنا منهج **سقراط** وقامت عليه فلسفته ونعني أن أي فضيلة أخلاقية لا يمكن أن نمنحها هذه الصفة إلا على أساس من المعرفة، فالجهل لا سبيل له لإدراك القيم الأخلاقية.

لذلك كان مسلك العقلانية عند سقراط هو ما منح لفلسفته أن تكون لها طابعا يحمل نوعا من الضرورة، لأن الإنسان لا يتصرف إلا وفق ما يمكن أن يعرفه عن الموضوع يقول:" أليس من الواضح أن الإنسان يجد في هذه المعرفة أعظم الفوائد وأن أكبر المضار تنتج من جهل الإنسان بنفسه؟ كل من يعرف نفسه يعلم النافع له ويميز بين ما في إمكاناته وبين ما لا يحتمله لذلك كان تحقيق الفعل في حدود المعرفة يحقق له الضروري ويعيش سعادته والامتناع عن تحقيق ما لا يعرفه أو يعلمه يكون سببا في تجنب الخطأ

الذي يجر عليه الكثير من الآلام [1] يقول عبد الرحمن مرحبا واصفا شخصية سقراط" روح استطاعت أن تكشف الحقيقة اكتشافا عقليا ، أو على الأقل تحاول الوصول إليها بواسطة العقل وترفض كل وسيلة أخرى غير عقلية" [2].

إن محمد إقبال يرى أن سقراط بهذه الروح لم تسمح نزعته العقلية الصارمة أن يكون هناك بحث عن الحقيقة آو مجرد تصورها خارج النظام العقلي لكونه جزء من النظام الإلهي الذي يجب تقديسه، الأمر الذي منعه أن يتجه بالفكر إلى النظر إلى عالم الموجودات المادية وهو العالم يراه إقبال مكملا للوجود الإنساني مانحا إياه القدرة على الشعور بذاتيته فإذا كان الاتجاه المادي منع الإنسان الشعور بهذه الذاتية والفردية نتيجة إذابة وجوده في العالم الطبيعي فإن سقراط وفي اتجاه عكسي قيد هذه الذاتية مرتين أولا حين ربطها مطلقا بالعقل رغم أن العقل له دور في تصور بناء الذات لكنه ليس كليا ومطلقا كما فهم سقراط دور العقل، وقيدها مرة أخرى حين احتقر الموجودات الخارجية وكأن الإنسان ليس بحاجة إلى عالم مادي ويكفيه عالم المجردات في بنائه للمعرفة، وهو ما يجعل من فكرة الحرية غير مدركة بالمعنى الإنساني الذي يريده إقبال حتى لو كان له فضل في تحويل الفلسفة من اتجاهاتها المادية الخارجية إلى موضوعات إنسانية وأخلاقية.

إن فصل الفكر والعقل والمعرفة عن الموجودات المادية كان البداية التي أسس عليها **أفلاطون** أفكاره المثالية ونزعته الصوفية، فلم يعد للحرية مضمون يحرك به الإنسان طاقاته الكامنة، لأنه حرم من البيئة التي تعد وسطا للفعل الحقيقي الحر يقول إقبال" كان **سقراط** يقصر همّه على عالم الإنسان وحده. وكان يرى أن معرفة الإنسان معرفة حقّة إنما تكون بالنظر إلى الإنسان نفسه، لا بالتأمل في عالم النبات، والهوام والنجوم. وما أشد

---

[1] أندريه كريسون: **المشكلة الأخلاقية والفلاسفة**، ترجمة الإمام عبد الحميد محمود، أبو بكر ذكرى ( القاهرة: مطابع دار الشعب د ط، 1979) ص 74.

[2] عبد الرحمن مرحبا: **مع الفلسفة اليونانية** ( بيروت: منشورات عويدات ، ط 3، 1988) ص 100.

هذا مخالفة لروح القرآن الذي يرى في النحل على ضآلة شأنه محلا للوحي الإلهي والذي يدعو القارئ دائما إلى النظر في تصريف الرياح المتعاقب، وفي تعاقب الليل والنهار والسحب، والسماء ذات النجوم، والكواكب السابحة في فضاء لا يتناهى"[1]

إن هذه العقلانية التي ميزت **سقراط** لم تحرر الإنسان بقدر ما سجنته لصالح سلطة العقل، ولحتمية نفت أن يكون للإنسان معنى حقيقي للإرادة، لأن الإرادة التي لا قدرة لها على تحقيق فعلها في الخارج لا يمكنها أن توصف بهذا الاسم إذا كانت مقيدة بالعقل وبصورة مطلقة يقول سقراط" لذلك لا يقدم الإنسان على الشر باختياره ولا يسعه أن يرغب فيه حين يعلم علما يقينا واضحا ما هو الخير، فإذا جنح للشر فهو إنما يجنح لجهله به" [2]

إن هذه العقلانية الأخلاقية كما يقول **فريدريك كوبلستون Frederick Copleston** في مؤلفه تاريخ الفلسفة تبدوا متناقضة مع الواقع حين جعل من العقل والمعرفة قوة صارمة في اختيار فعل الخير، فماذا نقول عن أولئك الذين يفعلون عمدا الفعل مع معرفتهم خطأهم هل نسقط عنهم المسؤولية عن أفعالهم وهو النقد الذي وجهه أرسطو إلى **سقراط** حين وحّد بين المعرفة والفضيلة ونسي الجوانب اللامعقولة في النفس ولم ينتبه إلى أن الوقوع في الخطأ أحيانا يكون نتيجة الضعف الأخلاقي [3].

إن فصل العقل والفكر عن النظر إلى الواقع يجعل الإنسان بعيدا عن إدراك الذات، نعم فلسفة سقراط فلسفة إنسانية لكنها لم تستطع أن تدرك الذات،لأن قوام إدراك الذات لذاتها ليس قدرتها على التأمل بل الفعل، والفعل هنا ليس ذلك المجرد الذي يمكن للعقل تمثله بل فعل يحرر الذات، ولأن من معاني الذاتية عند محمد إقبال الفردية التي تجعل منها نسخة لا تتكرر بينما تسعى فلسفة **سقراط** إلى معرفة الإنسان ليس كذات بل الإنسان

---

[1] محمد إقبال: مصدر سابق، ص 10.

[2] عبد الرحمن مرحبا: مرجع سابق، ص 105.

[3] فريدريك كوبلستون: **تاريخ الفلسفة**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة دط، 2002) ص 168.

الكلي بينما الفعل الحر في علاقته المتداخلة بالشخصية الفردية لا يقوم على نزعة عقلية بل شعورية كما هو الحال في فلسفة برغسون مثلا لذلك سقطت أفكار سقراط في عقلانية مغلقة لا يسعها الوصول إلى أي معنى من معاني الحرية فغلب عليه الجبر العقلي.

**ثانيا: موقف محمد إقبال من مفهوم الحرية عند أفلاطون:**

قبل معرفة موقف محمد إقبال من الحرية لدى **أفلاطون** علينا معرفة نموذج الميتافيزيقا الذي أسسه أفلاطون والذي قاده إلى وضع مفهوم للحرية يبعدها تماما عن المعنى الجوهري الذي يراه محمد إقبال، وقبل الكلام عن النفس والجسم والعلاقة بينهما حتى نعرف مكانة الحرية في فلسفة أفلاطون علينا قبل ذلك تحديد البدايات الأولى لميتافيزيقا أفلاطون فالإله الذي هو المطلق عنده وكونه الصانع للموجودات اتجه إلى المادة وهي قديمة أي أن الخلق لم يكن من العدم وهي الفكرة التي نجدها عند تلميذه أرسطو القائلة بقدم المادة والعناية الإلهية حسب أفلاطون تقتضي ترتيب هذا الكون أو العالم ترتيبا مطلقا يعبر عن عقل مطلق يحمل كل معاني الخير الكامل من خلال القوانين التي تحكمه، لكن هذه الصورة لا يمكنها أن تتحقق بالشكل المطلق الذي لا يجوز فيه الاستثناء لأن المادة هي التي يبرر بها أفلاطون وجود الشر في الكون.

ولتحقيق هذا النظام كان أول ما خلقه هو نفس العالم أو الكون التي من خلالها تتجسد معقولية العالم وهو ما أكد عليه في محاورة التيماوس" فروح العالم تبرز أولا في التيمئس كمبدأ حركات الكون، والروح في نظر أفلاطون هي فعلا سبب الحياة في العالم تتجلى الحياة دوما في حركات موجهة بانتظام الى غاية معينة. وبفضل روح العالم يحصل المرور من الاعتبارات النظرية الى وصف الحقيقة الحسية وصفا واقعيا. وروح العالم سوف يتشوش أمرها فتسمي هي والسماء أوّل وأوسع شيئ مرئي أمرا واحدا وهكذا يجتاز افلاطون مباشرة من علم اللاهوت الى علم الفلك والفيزياء" [1]

[1] أفلاطون: **الطيماوس واكريتيّس** تحقيق وتقديم البير ريفو، تر، فؤاد جرجي بربارة (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، د ط، 2014) ص 59،60.

ولأن سعي النفس الكونية دائما الى تحقيق الخير فإن استثناءات الشر متأتية حسب أفلاطون من القوى المعارضة والمتحكمة بصورة آلية في المادة، وكأن **أفلاطون** يرى وجود قوتين متعارضتين في الكون قوة الخير من جهة الاله أو النفس الكونية وقوة الضرورة التي هي قوة غير عاقلة لا تسعى الى تحقيق النظام بل الفوضى وعدم الانضباط في الحركة تقول أميرة حلمي مطر:" ويفسر أفلاطون النقص الذي يبدو في العالم المحسوس بأنه يرجع الى مقاومة هذه القوى المادية الآلية غير العاقلة لعمل الصانع، ففي المادة عنصر معارض للعقل وهذه المعارضة الصادرة عن العقل هي التي يسميها بالضرورة" [1]

إن هذا التصور الميتافيزيقي هو الذي يقودنا الى تصور حقيقة الانسان، فالثنائية التي تحكم الكون هي نفسها الثنائية التي تحكم الإنسان فهو من حيث النفس يشارك النفس الكونية في طبيعتها وخلودها ومن حيث المادة يشارك الوجود المحسوس وإذا كانت" نفس العالم لا يصيبها اضطراب من أي شيئ خارجي فإن المبدأ الخالد في النفس الإنسانية تضطرب حركته بفعل أمور خارجية. ذلك أن التغذي والفيض الدائم من الإحساسات يبعث في حركة النفس الإنسانية كل ضرب من ضروب الفوضى. وعلى الرغم من ذلك فالعقل في الإنسان، وهو الجزء الخالد من النفس شبيهه تمام الشبه بنفس العالم" [2] لذلك لكي تعيش النفس حريتها حسب طبيعتها الخالدة والموافقة للقانون الكوني الذي حدده الاله فيجب أن تعيش حالة الاستقرار والتوازن النفسي ولا يكون ذلك ممكنا إلا حين تكون الكلمة للعقل.

إن انتظام السلوك والفكر حسب **أفلاطون** لا يكون والشخصية تتجاذبها قوى متناقضة وهي تقسيمات النفس كما حددها بالنفس العاقلة والغضبية والشهوانية لأن مسلكها لا يكون

---

[1] أميرة حلمي مطر: **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها** (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،ط1، 1998) ، ص 186.

[2] أحمد فؤاد الأهواني: **أفلاطون** (القاهرة: دار المعارف، ط 4، د ت ) ص 105.

معقولا" فالعقل مبدأ الحركات المنتظمة، محدود بحدود رياضية، كله ترتيب ونظام وجمال. أما الأنفس الأخرى فاضطراب وفوضى لغياب العقل والائتلاف" [1]

وأفلاطون يقدم مثالا توضيحيا يبرز فيه علاقة السلوك الحر القائم على النظام والمدرك لمعنى الحرية التي يجب ان يأخذ بها الانسان، والتسليم للعقل كقائد لشخصية الفرد،إن الفرد لا ينال حريته الا لحظة كان سلوكه مشابها لسلوك الآلهة أي يسعى الى عقلنة السلوك حتى يتجه به الى معاني الفضيلة والخير ويبتعد به عن معاني الفوضى واللانظام" إن الغاية الأخيرة لكل أعمالنا هي الخير، وأن أغراضنا الأخرى في سبيل سلوكنا تتبع الخير وليس الخير هو الذي يتبع هذه الأغراض" [2] لكن كيف نشأت قوى النفس غير العاقلة في النفس والتي تقود الى فعل الشر وهو فعل غير معقول لأنه يعبر عن اندفاعية غير موجهة بالعقل وبالتالي لن يحقق الفعل معنى الخير" إن كل شيئ في الانسان معلق بالنفس وأن كل شيئ في النفس معلق بدوره على العقل، وذلك إذا أريد لكل شيئ من الاشياء أن تكون خيرة" [3].

برى أفلاطون أن أصل" أصل الشرور والمناقص التي تشوب العالم المحسوس. إذ لا يمكن للشرور أن تأتي من الصانع الذي هو خير ويصنع الأشياء على خير وجه ممكن، كما لا يمكن أن تأتي من الاكتمال الأبدي للمثل. بل هي تأتي من المادة التي ينبغي أن يعمل عليها" [4]، لذلك لم تكن فكرة العناية الالهية التي يسوقها افلاطون لها نفس المعنى الذي نجده عند الأديان السماوية أو كما هي عند الفلاسفة الرواقيون فما سموه بالعقل

---

[1] أحمد فؤاد الأهواني: مرجع سابق، ص 106.

[2] أفلاطون: **محاورة جورجياس** ترجمة محمد حسن ضاضا مراجعة علي سامي النشار (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر د ط، 1970) ص 115.

[3] أفلاطون: **في الفضيلة (محاورة مينون )** ترجمة وتقديم عزت قرني (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع د،ط 2001) ص 129.

[4] أ. هـ أرمسترونغ: **مدخل إلى الفلسفة القديمة**، تر، سعيد الغانمي (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 1، 2009) ص 79.

الكوني يتدخل في كل جزء من أجزاء الكون وبالتالي عبروا عن نوع من الجبرية المطلقة إنها عند أفلاطون لا تزيد عن تحقيق النموذج المثالي في المادة بقدر الامكان [1].

إن هذه النظرية التي تبناها أفلاطون والتي كان لها تأثير كبير على الفلسفات اللاحقة ومنها الفلسفة الإسلامية وخاصة في شق التصوف جعل **محمد إقبال** يأخذ منها موقفا سلبيا لما لها من دعوة إلى إذابة الذات وقتل لقواها وطاقاتها المحركة وفي مقدمة هذه الطاقات الدافعة لها شعورها بالحرية الحقيقية التي تقودها إلى الانتصار على المادة وليس الهروب منها، لذلك يرى محمد إقبال أن موقف **أفلاطون** من الحرية يعد امتدادا لتأثير فلسفة **سقراط** العقلية مضافا لها إغراقها في المثالي الذي يحتوي كل الحقائق، وأول ما يعترض عليه محمد إقبال عموما وله تأثير كبير في عدم قدرة أفلاطون على تصور مفهوم واضح للحرية هو مفهومه لحقيقة الإنسان، إنها الثنائية التي سحقت دلالة الوجود الإنساني الحقيقية حين وقع التمييز بين ما هو روحاني وما هو جسماني وتأسيس الحقيقة على فعل الروح وجعل العلاقة بينهما يحكمهما التباعد والتناقض كالخلود والفناء والحقيقة والوهم رغم أن حقيقة الإنسان هي تكامل المستوى الروحي والمادي.

وإذا كانت الحرية كتجربة فعل يجب أن تمارس فإن التكوين الجسماني ضروري لصناعة الفعل الحر وفي مقدمة التكوين استعمال الحواس بقول **محمد إقبال:**" وكان أفلاطون وفيا لتعاليم أستاذه سقراط فقدح في الإدراك الحسي، لأن الحس في رأيه يفيد الظن ولا يفيد اليقين. وما أبعد هذا القول عن تعاليم القرآن الذي يعد" السمع" و" البصر" أجل نعم الله على عباده، ويصرح بأن الله جلّ وعلا سوف يسألهما في الآخرة عما فعلا في الحياة الدنيا"[2].

[1] أميرة حلمي مطر: مرجع سابق ، ص 186.

[2] محمد إقبال: مصدر سابق ص 10،11.

يقول محمد إقبال:

**راهب الماضين أفلاط الحكيم  من فريق الضأن في الدهر القديم**
**طرفه في ظلمة المعقول ضلّ  في حزون الكون قد أعيا وكلّ**
**فكره في غير محسوس فتن  صدّ عن كف وعين وأذن**[1]

إن إنكار العالم المادي في نظرية المعرفة عند **أفلاطون** هو الأساس لتبرير الحقائق المثالية لكنه في كلتا الجهتين لم يفلح في تصوره لمعنى الحرية، فإذا كانت الحرية في جوهرها شكل من أشكال التحدي للواقع والسيطرة عليه فإن أفلاطون يدعوا إلى هجر الواقع والهروب منه، ليرتمي إلى أحضان عالم مفارق ومثالي يصنعه العقل ليكون الفعل الحر حسب أفلاطون لا وجود له في الواقع وهي دعوة تبررها نظريته المثالية وحجته هي كون الواقع في ذاته ناقص ولا يجوز البحث عن فعل حر وإنساني في واقع يحكمه التغير والتناقض وبالتالي بناء تصور للفعل الحر على هذه الثنائية والتفرقة، فهو لا يتبنى فكرا عمليا ولا يدعو إلى ذات مغامرة تغامر في بناء ذاتها لأنها موجودة مسبقا بصورتها الكاملة كما تحدده نظرية المثل فبدل الدعوة إلى حال من المجاهدة والعمل على تقوية الذات نجده يفضي إلى حال من الهروب من الواقع وهو ما كان يحذر منه محمد إقبال من أن أفكار أفلاطون لا يمكن أن تنتج أي نوع من الشخصية القوية ولا ذات تسعى إلى لا نهائي تدرك من خلاله قيمتها في الوجود وقد ظهر فعلا كما يقول محمد إقبال في التصوف السلبي عند المسلمين.

يقول إقبال في ديوانه: الأسرار والرموز

**عالم الأشياء سماه الهراء  وعلت أفكاره فوق السماء**
**فعله" تحليل أجزاء الحياه"  وجفاف النبع من ماء الحياه**
**زعم الخسران ربحا فكره  ودعا الكون فناء سحره**
**منكرا في الكون مالا يفقد  خالقا في الكون ما لا يشهد**
**حبة في أرضه تأبى النماء  وفراش عنده يلقى الضياء**

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1 ديوان الأسرار والرموز إعداد سيّد عبد الماجد الغوري (دمشق –بيروت: دار ابن كثير ط3، 2007) ص 147.

**طار من عشّ إلى الأوج العلي ثم لم يرجع إلى العش الخليّ**
**هلك أقـــــوام بهذا الثمـــل حرموا بالنوم ذوق العمل** [1]

إن أفلاطون باحتقاره للعالم الواقعي وكيف سبح في السماء وقد تخيل نفسه أنه أمام الوجود الحقيقي يراه **إقبال** أكبر خسارة حققها رغم تصوره أنه حقق أعظم ربح لأن الإنسان الذي لا ينتهي إلى معرفة الخالق يستحيل عليه أن يمارس حريته، فكيف وقد أنكر الخالق، والذات التي لا يقودها مبدأ الحركة والعمل لا سبيل لها أن تعيش سعيدة ولا حرة لأنها ذات ميتة، فإذا كانت الحبّة من طبيعتها النمو والفراش من طبيعته الضياء لكن الحبّ في عالم أفلاطون يكره النمو والفراش يكره الضياء بحجة أن العالم الذي يتكلم عنه أفلاطون كامل ومطلق وثابت لا يجوز أن يجري عليه التغير رغم أن إقبال في تحليله للفعل الحر يؤسسه على مبدأ الحركة والتغير الذي يحكم الذات والعالم معا.

إن **أفلاطون** كما وصفه إقبال سما إلى السماء ولكنه لم يعد إلى الأرض وحذر من أن كل قوم يأخذوا بأفكاره لن يعيشوا أحرارا ولا يعرفوا السعادة لأنهم بطبيعتهم يميلون إلى التأمل ويكرهون العمل ومجابهة الحياة وهي الصفة التي لازمت التصوف عند المسلمين حين تأثروا بالفلسفة الأفلاطونية التي ساهمت في الهروب إلى التصوف وهجر الواقع وعاشوا غرباء عن معنى الحرية الحقيقي الذي يغيرون به واقعهم.

لذا كانت كل فلسفة تدعوا إلى الهروب أو الفناء لا تجد عند **محمد إقبال** إلا رفضا كونها فلسفة ضد الذات وضد الحرية يقول محمد إقبال:" واعتراضي على **أفلاطون**، هو في أصله اعتراض على كل النظم الفلسفية التي تقصد إلى الفناء، لا البقاء، والتي تغفل المادة، وهي أكبر العقبات في سبيل الحياة، وتدعوا إلى الفرار منها، لا إلى تسخيرها والتسلط عليها" [2]، ثم أن القول بأن المادة كلها شر ليس أكثر من نفي أحد مضامين الفعل الحر حين لا يجب أن نتصوره فقط تأمليا أو مجردا.

---

[1] محمد إقبال:الأعمال الكاملة، **الأسرار والرموز**، مصدر سابق ، ص 147، 148.

[2] المصدر نفسه، ص 121.

إن الإقرار بأن الشر متأت من طبيعة المادة هي التي سنجدها في الديانة اليهودية والمسيحية حين تفسر لنا الطبيعة بمكان للعذاب نتيجة الخطيئة التي ارتكبها آدم إن الحرية التي ينادي بها أفلاطون هي أقرب الى حرية تعيشها الروح في عالم المثل وليس في الواقع، ما دام الواقع الإنساني هو مركب بين الروح والجسد فهو لم يقدم نظرية في حرية الإرادة مثلما ذهب آخرون قبله أو نفيها إذ الإعتقاد أن الإرادة عند أفلاطون وإن كانت موجودة فهي غير مؤهلة لصناعة الفعل الحر" إذ أنه ينبغي للنفس أن لا تكتفي بممارسة سيطرتها على البدن بل أن تتحرر منه كاملا، فحرية النفس هذه تجاه البدن هي التي تتيح لها وحدها السيطرة على البدن وتسخيره لغاياتها"[1] وهي السمة التي سعى التصوف السلبي الاتصاف بها.

**المطلب الثاني: قصة الخلق ودلالة الحرية عند محمد إقبال:**

حين يتناول **محمد إقبال** موضوع الحرية كما تقدمه نصوص الكتاب المقدس نراه يعيد بناء دلالة الحرية كون هذه النصوص لا تمنح للفعل الحر أي إمكانية للظهور، لأنها تفقد مضامين دافعية وجود الفعل الحر سواء تعلق بالفرد وهنا المقصود آدم وحواء أو تعلق بنظرة الإنسان إلى البيئة التي يتحقق فيها الفعل الحر، فغياب المستوى الشعوري الذي يصنع وحدة الأنا التي تواجه الموقف بإرادة واختيار وأيضا خوفها من طبيعة البيئة يقفان كخصم لأي إمكانية للشعور بالذات، وهنا نلاحظ أن حس إقبال التأويلي يسعى لإبراز استحالة العثور على أي معنى من معاني الحرية الحقيقية من خلال النصوص المقدسة التي تبرز لنا قصة الخلق الأول للإنسان.

إن قراءة محمد إقبال التحليلية والمقارنة بينها وبين الرواية التي نجدها في القرآن الكريم تؤكد أن ميلاد الفعل الحر لا يكون خارج شروطه الطبيعية التي تضمن له من حيث

[1] شارل فرنر: **الفلسفة اليونانية** ترجمة تيسير شيخ الأرض ( بيروت: دار الأنوار، 1968 ) ص 111.

المبدأ نزعته الإنسانية الإرادية والتي يتحمل نتائجها صاحب الفعل ذاته دون أن يمتد تحمل نتائج الفعل لغيره، وهي النزعة التي تؤكد فردية الفعل الحر.

وإقبال قبل تقديم البناء القرآني لقصة الخلق يحيلنا إلى ما كان سائدا في الثقافات السابقة وأيضا في الديانات السماوية السابقة كاليهودية والمسيحية ليبرز لنا المفارقات بينها وبين القرآن من حيث التأسيس لمعنى الحرية المقترن بالوجود الإنساني، وبعد تأكيد محمد إقبال على وجود تقاطعات في الروايتين في الكتاب المقدس والقرآن يؤكد أن الأخير لم يكن غرضه من القصة الجانب التفصيلي حتى لا يتحول وجودها إلى مجرد حادث تاريخي، إنما جعل القصة تحمل عبرة ومعنى إنساني يخص وجود الإنسان في كل زمان ومكان حيث يبرز محمد إقبال كيف أن فعل الخطيئة في الثقافات السابقة حمل معنى جنسيا دالا على حالة من اليأس من مواجهة قوى الطبيعة يقول إقبال:" من المرجح أنها نشأت من رغبة الإنسان البدائي في أن يفسر لنفسه تعاسته البالغة وسوء حاله في بيئة غير مواتية له، تفيض بالمرض والموت، وتعوقه من كل ناحية في سعيه لاستبقاء حياته"[1]

إن هذا التشاؤم الموروث عند الساميين قديما هو الذي حمل ضعف الإنسان وخوفه من قوى الطبيعة فعكست تشاؤما من الوجود الإنساني ذاته في هذا العالم الغريب عنه فكأن طبيعة الوجود الإنساني والوجود في الطبيعة أو العالم المادي الجديد غير متناسبتان لتأسيس وجود مشترك يكون فيه معنى الاستخلاف في الأرض كما سنجده في القرآن يقول محمد إقبال: ( ولما لم يكن للإنسان أي سلطان على قوى الطبيعة فإن نظره إلى الحياة نظرة متشائمة كان طبيعيا وعلة ذلك نجد في نقش بابلي قديم ثعبانا" رمز الذكورة" وشجرة وامرأة تقدم إلى رجل تفاحة"رمز البكارة" ومعنى هذه الأسطورة واضح وهو أن سقوط الرجل من حالة مفترضة من حالات السعادة كان سببه الاختلاط الجنسي الرجل للمرأة أول مرة ) [2]

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 100، 101.

[2] المصدر نفسه، ص 101.

إن هذه الرمزية هبطت بالوجود الإنساني إلى مستويات تجعل من الذات فاقدة كل عناصر القوة حتى وهي في بيئتها تكون ملاحقة بنوع من السقوط الدائم، أي أن العلاقة المفترضة التي أرادها الله والتي يجب أن تحكم الإنسان والبيئة من اجل بناء الذات حملت معنى عكسيا وكأن وجودها في هذا العالم لم يرد بها إلا حالة من الشر وهو إخفاق من جانبين:

أولا: من ناحية إدراكها لذاتها وكيف انعكس ذلك في حجب رؤيتها للعالم أو الكون.

ثانيا:أوقف كل ما يمكن أن يكون معرفة بالخالق الذي أوجد الإنسان والكون معا.

أما فيما يخص الديانات السماوية قبل الإسلام فإن رؤيتها لقصة الخلق والخروج من الجنة فهي تحمل معنى العذاب والشقاء والطرد نتيجة المعصية، لتعيش في عالم غريب هو أشبه بالسجن لتعاقب فيه، وما أشد ذلك مخالفة للقرآن جاء في الإنجيل: ( أخذ الرب الإله آدم ووضعه في جنة عدن ليعملها ويحفظها وأوصى الرب الإله آدم قائلا:" من جميع شجر الجنة تأكل أكلا و أما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها لأنك يوم تأكل منها موتا تموت) [1]. وجاء أيضا ( فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل وأنها بهجة للعيون وأن الشجرة شهية للنظر فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رجلها أيضا معها فأكل فتفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانان فخاطا ورق التين وصنعا لأنفسهما مآزر ) [2] وجاء أيضا (فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليحرث الأرض التي أخذ منها فطرد آدم وأقام شرقي جنة عدن الكربين وبريق سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة) [3].

إن فعل الخطيئة في الكتاب المقدس أوجب منحنى جديد لرؤية الإنسان لمصيره المظلم، فبدل أن يكون ذلك سببا يبعث إلى البحث عن الذات الحاضرة بالقوة والغائبة بالفعل في الوجود الإنساني زكى مفهوما جديدا يقضي كليا وجوهريا على المعنى الحقيقي للفعل الحر لأنه سلب أن يكون فعلا فرديا وجعل امتداده يشمل البشرية بأكملها حين قال

---

[1] العهد القديم، **سفر التكوين**، الإصحاح الثاني، ص 11.

[2] العهد القديم ، **سفر التكوين**، الإصحاح الثاني، ص 11.

[3] العهد القديم ، **سفر التكوين**، الإصحاح الثالث، ص 12.

بمفهوم الخطيئة غير القابلة للمحو أو التوبة، إنها متوارثة ولا تحمل مبدأ فردية الفعل الذي يقتضيه الفعل الحر كشرط من شروط تحققه كما هو في القرآن، لذلك كان الطرد من الجنة إلى مكان للعنه الله وكأن الإنسان لا يجد فيه غير الشر عقابا له ( يلعن العهد القديم الأرض لعصيان آدم أما القرآن فيجعل الأرض مستقرا ومتاعا للإنسان ينبغي أن يشكر الله عليه )[1] وقوله: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ ﴾. (سورة الأعراف: الآية 10).

وبالعودة إلى النص القرآني فإن إقبال يرفض مبدأ السقوط الأخلاقي للإنسان الذي جعله يستحق اللعنة والطرد كما في ثقافة الساميين القديمة أو حتى ما جاءت به الروايات في الكتب المقدسة، لأنها تضفي في النهاية رفضا مطلقا لمبدأ التكريم الذي ناله آدم في بداية الخلق لقوله تعالى:﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾ (سورة الإسراء: الآية 70) كما أن الرواية في القرآن لم يكن غرضها تفصيلي كما هو في الكتاب المقدس لذلك تم حذف الكثير من وجوه القصة حتى لا يتحول مضمونها إلى مجرد رواية تاريخية يقول إقبال: " إن غرض القرآن من رواية القصة ليس السرد التاريخي كما هو الحال في كتاب العهد القديم الذي يعطينا وصفا لأصل الرجل والمرأة تمهيدا لبيان تاريخ إسرائيل "[2]، وهي تبعده عن كل سيطرة على الطبيعة باعتبار التباين الموجود بينهما.

إن التأويل الذي قدمه محمد إقبال لقصة الخلق يرى فيه ميلادا للذات في طور جديد قوامه ارتقاء الإنسان من حالة شعورية بسيطة لا تحتوي أي حالة من القلق النفسي ولا هي أمام مشكلات تعيقها لنيل أي مطلب من مطالب الحياة، إنها حالة من السكون النفسي ليكون فعل المعصية وخزا للشعور وتنبيها بوجود الذات التي لها القدرة على المخالفة ومنه تولد الفعل الحر إيقاظا لحالة شعورية في الإنسان تنقله إلى حالة الوعي

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، مصدر سابق ص 102.

[2] المصدر نفسه، ص 101.

الذاتي بالحرية الذي يؤسس لميلاد الشخصية يقول إقبال: (وهكذا نرى أن قصة هبوط آدم كما جاءت في القرآن لا صلة لها بظهور الإنسان الأول على هذا الكوكب، وإنما أريد بها بالأحرى بيان ارتقاء الإنسان من بداية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفسا حرة قادرة على الشك والعصيان وليس يعني الهبوط أي فساد أخلاقي[1]، بل هو انتقال الإنسان من الشعور البسيط إلى ظهور أول بارقة من بوارق الشعور بالنفس هو نوع من اليقظة من حلم الطبيعة أحدثتها خفقة من الشعور بأن للإنسان صلة علية شخصية بوجوده )[2].

هكذا نجد فهم إقبال النص القرآني يتجاوز فكرة الشر والعذاب التي أحاطت بالوجود الإنساني، وهذه الفكرة حين استقرت في بنية الثقافات القديمة وحتى حين تكلم عنها الكتاب المقدس نجدها بعيدة كليا عن المعنى الأخلاقي الايجابي الذي تنفتح فيه الذات على أفعال المستقبل، وتتحمل مسؤوليتها كاملة عنها فالإنسان بهذا المعنى من الوجود يشعر دائما أنه في بيئة احتكرت فعله، فبدل أن يفعّل إرادته كحركة ايجابية في إدراك ذاته بمعرفتها وتغيير الكون لصالحه نجد أنه تصور الكون وقد أطبق عليه فلا هو يعيش

---

[1] وفي قصيدة بعنوان آدم يغادر جنة عدن والملائكة تودعه لا نلمح فيها مغادرة إلى مكان مهجور وغريب إنما إلى بيئة ترحب به وترى في ذاتها مكانه الطبيعي يقول فيها آدم يغادر جنة عدن والملائكة تودعه

أنت موهوب وإلا لم نجد للغز حلاّ
كنت من طين ويبدو أنّ ذاك الطين ولى
كانت النفخة منه زئبقا في السرّ حلّ
ويقولون تراب قل عسى هذا وعلّ
ومع النكتة هذي أحمل العالم كلاّ
كلف بالحسن حتّى أنت في الحلم تصلّى
لك في الحلم نعيم يغمر اليقظة ظلاّ
دمعك الصبح لدينا يملأ الجنة طلاّ
يطلب الرّوض ليسقي زهره مما تملّى
فاكشف الأسرار وارقص ترقص الجوقة دلاّ
إنما الدنيا بكاء وغناء ليس إلا

جناح جبريل ص 521

[2] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 101.

وجوده كما أراده الله ولا هو قادر على إدراك سنن الكون ليعمل على فهمه وإدراكه لذلك لم يقبل إقبال التصور للكتاب المقدس الذي يعد الأرض سجنا أو مكانا للعذاب يقول محمد إقبال:" هذا إلى أن القرآن لا يعتبر الأرض ساحة للعذاب [1]، سجنت فيه إنسانية شريرة العنصر بسبب ارتكابها خطيئة أصلية. فالمعصية الأولى للإنسان كانت أول فعل له تتمثل فيه حرية الاختيار، ولهذا تاب الله على آدم كما جاء في القرآن وغفر له"[2].

أن هذه الذات التي أوجدها الله وبفعل المعصية التي كانت سببا في نموها وارتقائها إلى عالم الشعور بالحرية هو الذي جعل الفعل الإنساني يتجاوز الفعل الغريزي الذي لا يشعر فيه الإنسان بنسبة الفعل لذاته، فبعد أن كان كل شيء متاحا له دون جهد تحول

---

[1] وفي قصيد ة" روح الأرض تستقبل آدم" فيه معنى أن الأرض كبيئة للإنسان هي كائن حي لذلك كان التأويل الروحي للكون مبدأ لفلسفة محمد إقبال وهي تتزين له وتقول له بأن فيها الكثير مما ينتظر منك من خلال العمل روح الأرض تستقبل آدم.

**فأتـى الأرض فقالت إنـــه آدم جاء**
**أنت يـا آدم فاعلم كنت من طين وماء**
**حولك العالم فانظر وتمعن في السّماء**
**ووراءك الحجب حسن فتأمل ما وراء**
**لا تكن نافذ صبر واحتمل وهم الشّقاء**
**ضجّة العالم هذا حرب خوف ورجاء**
**لك ما في الكون ملك من بحار وفضاء**
**هذه السّحب جميعا هذه البيد العراء**
*********
**كنت من وجه ملاك في اندهش وفناء**
**فخذ المرآة وانظر فيك أسرار القضاء**
**نظرات ذات مغزىً أطلقت سرّ البقاء**
**وشرارات صراخ يتعالى في السماء**
*******
**إن ضوء الشّمس هذا من شراراتك ضاء**
**عالم أنت جديد أنت والكون سواء**
**أنت فردوسك ذات مالها قط انتهاء**

الأعمال الكاملة جناح جبريل ص521-522

[2] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 103.

إلى فعل إرادي قصدي قائم على الشعور، حتى تتجسد فاعلية الإنسان في هذا العالم أو البيئة الجديدة من خلال إدراك فاعلية القوى التي زوده الله بها لتحقيق الاستخلاف في الأرض." فالإنسان الذّي أكل من الشجرة (رمز المعرفة) أخطأ من حيث أراد أن يصل إلى ثمرها من أقرب طريق ودون أيّ كدح. لذلك كان تصحيح الخطأ عبر انتقاله إلى البيئة الملائمة لإبراز قواه العاقلة عن طريق الكّد وصناعة التاريخ. تلك البيئة التّي تحقّق خصوصياته باعتباره كائناً متميزاً بالمعرفة والحريّة لا يمكنه أن يفتِّق ذاتَه إلاّ عبر الصراع والرضا بالتناهي" [1].

**المطلب الثالث: محمد إقبال وموقفه من مفهوم الحرية عند برغسون:**

تعد فلسفة **برغسون** من أشد الفلسفات الغربية المعاصرة قربا وتأثيرا في فلسفة محمد إقبال لما لها من خصائص تتقاطع وفلسفة محمد إقبال في مفهوم الذاتية لذلك كان حضورها واضح في كثير من القضايا وأوضح تقارب بينهما موقفهما من الحرية وكيفية ميلاد الفعل الحر، لكن هذا التقارب لا يعني في الوقت ذاته تطابق موقفهما لأنه رغم اعتراف محمد إقبال بهذا التقارب إلا أن نهاية موقف برغسون وموقفه من الفعل الحر ينتقده محمد إقبال وقبل تحديد النقد الذي وجهه محمد إقبال لموقف برغسون من مفهوم الحرية والفعل الحر علينا إبراز مفهوم برغسون للحرية.

تعد فلسفة هنري برغسون (Henri Bergson 1859-1941 ) الروحية*[2] ثورة في تاريخ الفلسفة المعاصرة الأوروبية، ونقول ثورة لأنها لم تكتفي بدور الإضافة للفكر القائم من خلال إثرائه وتنويع أفكاره،لأنها سعت في المقام الأول أن تكون ثورة في الفلسفة

[1] أحميدة النيفر: **محمد إقبال والإنسية القرآنية** http://thaqafat.com/2015/06/26401

[2] (مذهب فلسفي معاصر وضعه برغسون تغلب عليه النزعة الروحية، ويقوم على التطور الخلاق، ويعد رد فعل على النزعة المادية في أواخر القرن الماضي وهو إلى حد ما ضرب من الأفلوطينية الممتزجة بنظرية التطور من جانب، والتصوف المسيحي من جانب آخر، وتعتمد فلسفة برغسون على الحدس،والحدس بالديمومة محورها، والديمومة الأصل الأول لجميع مظاهر التطور التي تتم تدريجيا وفي اتجاهات مختلفة )المعجم الفلسفي (القاهرة: مجمع اللغة العربية الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983)، ص 32.

المعاصرة وهذا ما جعلها بداية جديدة أساسها النزعة النقدية (critic tendency) التي تفكك أخطاء المعرفة السابقة لتفسح المجال للأفكار الجديدة بأن يكون لها مضمونها الواقعي" ويعود هذا النجاح ليس إلى أن برغسون قد عرض فيها فلسفة جديدة بالفعل وتقابل أعمق الاتجاهات الروحية في عصرها وحسب، بل و كذلك إلى أن برغسون يعرض فيها أفكاره في لغة ذات جمال نادر"[1].

وأول ما ينقده برغسون النزعة الترابطية (Associative tendencies) في علم النفس التي تجعل من مجموع الشخصية مجرد تجميع لعناصر حسية وهذا التوجه المادي والآلي للوجود يؤدي بالضرورة إلى إنكار الأنا (ego) باعتباره حقلا مختلفا تماما لصورة وطبيعة المادة يقول **برغسون:**" إن المذهب الترابطي يختزل الأنا إلى ركام من وقائع الوعي ومن الإحساسات والعواطف والأفكار ولكن لا ترى في هذه الحالات المتعددة أكثر مما يعبر عنه إسمها وإذا كانت لا تحتفظ منها سوى بالمظهر فسيكون بإمكانها أن تجاور بينها بشكل لا نهائي من دون أن تحصل على شيء آخر أكثر من شبح الأنا وضل الأنا وهو ينقذف في المكان"[2]، والنزعة الترابطية أيضا تهدف إلى نقل التصور العلمي الرياضي إلى الشعور.

كما امتدت النقد إلى المذهب التطوري المادي ( Materialistic evolutionary doctrine) الذي كان سائدا وخاصة مع **هربرت سبنسر(Herbert Spencer)** الذي تأثر به في بداية حياته وكاد أن يكون مدافعا عنه إلا أنه تراجع ليجد نفسه أمام نزعة تطورية مختلفة تماما يقول **عبد الرحمن بدوي** في الموسوعة الفلسفية:" وفيه يتخذ مذهب التطور أساسا لاتجاهه الفلسفي لكنه على عكس التطوريين إذ أول التطور تأويلا روحيا بينما هؤلاء فسروا التطور تفسيرا ميكانيكيا آليا مادي كما هو الحال عند سبنسر وداروين

[1] إ.م بوشنسكي: **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، ترجمة عزت قرني عالم المعرفة، العدد 165، سيتمبر 1992 ص 144.

[2] هنري برغسون **المعطيات المباشرة للوعي** ترجمة الحسين الزاوي(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2009) ص153.

وهيكل ذلك انه زعم أن التطور"سورة حيوية"élan vital انبثقت عن شعور أو بالأحرى"فوق شعور" super conscience حاول التغلب على العقبات التي وضعتها المادة لكي يجعل منها أداة للحرية"[1].

هذا النقد للنزعة المادية وحتى العقلية جعل فلسفته معبرة عن شكل جديد من المعرفة لا ترتهن للمادة أو العقل أو الحتمية بالمعنى الذي أخذ به العلم الاستقرائي الذي جمّد مفهوم الإنسان في حدود تصور المادة ليجعل منه في كل ما يفعل منفعلا لأسباب داخلية أو خارجية،إذا ما عرفناها يمكن حتى التنبؤ بالمستقبل وهي تصورات لا تبقي مكانا لمعنى الحرية الإنسانية التي تعد في فلسفة **برغسون** أساسا للنزعة الروحية التطورية (Evolutionary spirituality) وعلى أساسها نفهم عالم القيم الأخلاقية وفي كتابه المعطيات المباشرة للشعور وهو في الأصل رسالة الدكتوراه وكتبه برغسون في ذروة النزاع بين القائلين بالجبر والمناصرين للحرية ومن خلاله فند القائلين بالجبرية وكان دافعهم الفكر العلمي المؤسس على تصور الحتمية، كما رفض في المقابل كل التعريفات التي أعطيت للحرية فالكتاب كله يبحث عن الحرية والزمان وهذا ما حمل برغسون على مترجمه للانجليزية أن يكون عنوانه الزمان وحرية الإرادة Time and free Will [2].

إذا برغسون يرفض كل فلسفة لا تعطي للحرية وجودها الحقيقي فكانت بذلك اتجها فلسفيا له أبعاده السيكولوجية والأنطولوجية والثيولوجية ليكون نسقا متكاملا وفلسفة حياة قائما على معنى الروح أو الديمومة، لذلك نجده كما يرى **عبد الرحمن بدوي** (يحتك أولا بالوقائع السيكولوجية لأنها أقرب الوقائع إلينا فنشعر أننا أحرار وهذا هو المجال السيكولوجي ثم يحتك بالمعطيات الأنطولوجية فنعرف ما هو التطور وما هي الحركة وما

[1] عبد الرحمن: **بدوي الموسوعة الفلسفية** ج 1 مرجع سابق، ص 334.

[2] المرجع نفسه، ص 334.

هو الزمان وهذا هو المجال الأنطولوجي وفي النهاية يحتك بتجربة الصوفيين فنجد الذات في تماس مع الصورة الحيوية المبثوثة فيها وفي الكون وهذا هو المجال الثيولوجي) [1] .

بعد هذا الرفض أين يمكن البحث عن الفعل الحر؟ هل هو واقعة يمكن معاينتها في الخارج وندرك أسبابه الموضوعية وبالتالي قياسه وتحليله؟ أم أن قوامه حياة شعورية داخلية؟ إن الزمن الذاتي (Self–time) الذي كما يصفه برغسون ديمومة يمكن أن نعيش وقائعها بالحدس (Intuition) فقط الأكيد أن **برغسون** لا يرى إمكانية واحدة تجعلنا ندرك الفعل الحر في الخارج وبالعقل،لأن ذلك قتل للفعل الحر وتدمير لمعنى الحرية لأننا استبدلنا مقولة الكيف التي هي جوهرية في فلسفة برغسون بمقولة الكم التي هي إنتاج للفكر العلمي المادي إن نقد برغسون للفكر السابق عليه " لم تكن إلا ثورة على تطبيق مقولة الكم بدلا من مقولة الكيف على ظواهر الروح والشعور فظواهر الشعور ليست ذات موضع أصلي أو سرعة أصلية محددة وإنما مجاميع متداخلة تتحرك في الديمومة"[2].

فالديمومة عند برغسون هي الواقع الأصيل الذي يمكن أن ينسب إليه الفعل الحر، وهو جوهريا مرتبط بالزمان الذي يسمى المستقبل وهو أيضا يتسم بصفة الخلق والإبداع لذا التنبؤ به غير ممكن[3] وهي متميزة كحالات وجدانية عن العقل الذي من طبيعته متجها للعالم الخارجي، ودوره تحليل وتفكيك العالم الخارجي لكي يتم إدراكه أو البرهنة عليه بينما الديمومة تجعلنا نعيش وجودنا الداخلي بطريقة مباشرة وحيوية لا يحكمها استدلال، يرى برغسون أنه إذا أردنا أن نعيش وجودنا الحي فلن نكون بحاجة إلى ربط وقائع الوعي لتكوين الشخصية الفردية أنها وحدة داخلية غير قابلة للتقسيم أو القياس وهي منبع الفعل الحر مادام الأنا هو الفاعل الوحيد[4]وإذا كان برغسون قد استبعد العقل فلأنه ليس الوسيلة

---

[1] مراد وهبة: **المذهب في فلسفة برغسون** (دار وهدان للطباعة والنشر، ط2، 1978) ص 114.

[2] المرجع نفسه، ص 12.

[3] زكريا إبراهيم **مشكلة الحرية** (القاهرة: مكتبة مصر، ط2، د ت) ص 141.

[4] هنري برغسون المعطيات المباشرة للوعي، مرجع سابق، ص 153.

المناسبة للبحث في عالم هو روحي كيفي، فكان البديل هو الحدس لأنه هو الذي يمكن أن يلاحق انبثاق الفعل الحر في الآن الذي نعيش فيه بل إن الحدس ليس منهج متعلق بالفعل الحر فقط إنه النظام الذي يجعل فلسفة برغسون نسقا ينافس العلم من حيث الدقة" إن برغسون كان يعتمد على منهج الحدس لتحديد الفلسفة كنظام دقيق بصورة مطلقة لا يقل دقة في حقله عن العلم"[1] "والحدس أيضا ليس عاطفة ولا إلهاما أو انجذابا مشوشا بل هو منهج معد"[2]

فالحدس هو الذي يمنحنا إدراك وجودنا وشخصيتنا الفردية الأصيلة وحريتنا تنبع من هذا الوجود الداخلي،ولا يمكن أن نتخيل وسيلة نلامس بها حقيقة الفعل الحر سوى أننا نشعر به فعلا وكل سعي لوضعه في شباك الاستدلال العقلي (Mental reasoning) هو في حقيقة الأمر قتل ووقف للديمومة التي يحيا فيها وبها يقول **برغسون:** "إننا نشعر بأنفسنا أننا أحرار وأن هذا هو انطباعنا المباشر وعلى الذين يدعون أن هذا الشعور وهم أن يقدموا البرهان وهم لن يستطيعوا تقديمه لأنهم يقومون وبصورة كيفية بتغطية الأعمال الإرادية بقانون ثابت على حالات لا دخل فيها للإرادة " [3].

لذلك ليست الحرية متعلقة بالبرهان العقلي بل هي لصيقة بالشخصية أن الفعل الحر هو تعبير عن الأنا الحاضر والمباشر" فالحرية في أعلى صورها عند برغسون هي تلقائية روحية خالصة والفعل الحر إنما هو ذلك الذي يخلق فيه الإنسان نفسه بنفسه كأنما هو إنتاج فني" [4] وبذلك تتحول الحرية إلى واقعة وحقيقة وجودية معبرة عن الوجود الإنساني وكونها واقعة أولية فإن ما هو أولي لا يقبل البرهنة [5].

---

[1] جيل دولوز: **البرغسونية** تعريب أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ) ص 53.

[2] المرجع نفسه ص 5.

[3] هنري برغسون: **الطاقة الروحية** ترجمة علي مقلد ( بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ص34.

[4] زكريا ابراهيم ،مرجع سابق، ص 143.

[5] مراد وهبة: مرجع سابق، ص 134.

يبدو من تحليل موقف برغسون وموقفه من الحرية ذلك التداخل الكبير بينه وبين موقف محمد إقبال فإقبال مثل **برغسون** يرفض النزعة المادية التي يقودها العقل والفكر العلمي لما لهذه الخطوة من خطر على موقفهما من الحرية يقول إقبال: والواقع أن كل نشاط خالق هو نشاط حر. فالخلق بضاد التكرار الذي هو من خصائص الفعل الآلي وهذا هو السبب في استحالة تفسير فعل الحياة الخالق على أساس النظرية الآلية. إن العلم (Science) يسعى إلى إيجاد تماثل واطراد في التجربة، أي قوانين التكرار الآلي ولكن الحياة بما فيها من إحساس عميق بالتلقائية تقيم قواعد الاختيار فتخرج بذلك عن نطاق الجبر" [1]

إن الرهان على العقل في إدراك العالم الداخلي غير ممكن وإذا استحال هذا الأمر يستحيل عليه أن يدرك أيضا أي مفهوم للحرية،لذا جاءت فلسفة برغسون ناقدة للنزعة العقلية وكل ما ترتب عليها من نتائج، إن الحقيقة التي تبحث عنها فلسفة برغسون يجب أن تكون كاملة ولا يمكن التنبؤ بها يقول **إقبال:**" إن هذا التيار الحيوي الذي ينادي به برغسون ينتهي إلى ثنائية من الفكر والإرادة لا يمكن التغلب عليها، ومرد هذا في الحقيقة إلى أنه ينظر إلى العقل نظرة جزئية، فالعقل في رأيه قوة تسلك الأشياء في الحيّز، وهو يتكيف بالمادة وحدها ولا يستخدم إلا مقولات آلية"[2] وهنا يرى إقبال أن فصل الحياة العقلية عن الحياة النفسية الشعورية هو الذي يصنع هذا الخطأ في توهم حقيقة الحرية عند برغسون يقول إقبال:" وليس هناك من سبب يدعو إلى الضن بأن الفكر والبداهة متضادان بالضرورة، فهما ينبعان من أصل واحد، وكل منهما يكمل الآخر، فأحدهما يدرك الحقيقة جزءا جزءا، والآخر يدركها في جملتها، أحدهما يركز نظرته نحو ما فيها من خلود، والثاني نحو ما فيها من حدوث" [3] .

---

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، مصدر سابق، ص 64،65.

[2] المصدر نفسه، ص66.

[3] المصدر نفسه، ص 09.

أخيرا ينتقد **محمد إقبال** رؤية **برغسون** للفعل الحر حين يلغي تماما كل إمكانية للتنبؤ به ويرجعه محمد إقبال إلى أن الديمومة التي يؤسس عليها برغسون فلسفة الفعل الحر لها حدين هما الماضي والحاضر وتلغي كل مفهوم للمستقبل حتى نجد كما يقول برغسون تبريرا بعجزنا الكامل على التنبؤ به، وهي حسب محمد إقبال إحدى لحظات القصور التي ميزت موقف برغسون يقول إقبال" وفي هذا المقام في الغالب يكشف تحليل برغسون للحياة الشعورية مما فيه من قصور، فهو ينظر إلى الحياة الشعورية باعتبار أنها الماضي يعيش في الحاضر ويؤثر فيه. ويغفل على أن وحدة الشعور لها أيضا ناحية نظر إلى المستقبل. فالحياة ليست إلا سلسلة من أفعال الانتباه، وفعل الانتباه لا يقبل التفسير من غير إشارة إلى غاية شعورية"[1] إن الدافع الحيوي الذي يتكلم عنه برغسون لا يجب كما يقول إقبال أن يكون مكفوفا لأن طبيعته أن يتجه إلى غاية، ورفض برغسون معنى مفهوم الغاية حتما ينتهي بنا إلى نوع من المادية المقنعة التي تقف ضد مفهومنا للحرية يقول إقبال" انه نوع من المادية المقنعة يحل فيها القضاء أو التقدير محل الجبر الصارم، ولا تدع مجالا لحرية الإنسان أو للحرية الإلهية ذاتها"[2].

## المبحث الثاني:موقف محمد إقبال من مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي.

### المطلب الأول: محمد إقبال وموقفه من مفهوم الحرية عند المعتزلة:

تعد المعتزلة من أشهر الفرق الكلامية التي تناولت موضوع الحرية والإرادة الإنسانية وسعت إلى إثباتها ليتوافق مع بقية آرائهم الأخرى التي تتلخص بما يعرف عندهم بالأصول الخمسة وموضوع الحرية والإرادة أكثر ما يرتبط عندهم بالمبدأ الثاني وهو مبدأ العدل حيث ناقشوا فيه من خلال البحث عن صفات المكلفين لأنهم نظروا إلى التكليف على أنه فرع من العدل الإلهي يقول **محمد كامل أحمد:**" إن حرية الإرادة هي خلاصة تجربة المعتزلة في آيات العدل وما تفرع عنه من أصول الاعتزال ذلك أنه تصحيح للتكاليف

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، مصدر سابق، ص67.

[2] المصدر نفسه، ص 68.

أجمع المعتزلة على ضرورة الجزاء وهذا تحقيق لمبدأ الوعد والوعيد كما فهموه وما يندرج تحته من أصولهم" [1].

ولكي يتحقق التكليف يجب فهم الإرادة الإنسانية بمعنى الإرادة المستقلة عن إرادة الله حيث يكون الإنسان مسؤولا عن فعله،وهذا الإقرار والتأكيد من المعتزلة لحرية الإنسان كما يقول **محمد صبحي** جعل مقولة الحرية عمدة أقوالهم في تأسيسهم لأصولهم الخمسة لأن إلغاء الإرادة حتما سيكون سببا في تعذر قيام الأخلاق [2] لذلك يرفض **القاضي عبد الجبار** وهو من كبار شيوخ الاعتزال أن تكون أفعال العباد مخلوقة من الله لأنها تثبت له صفات لا يقبلها العقل يقول" إذ قد عرفت ذلك وسألك سائل عن فعال العباد أهي بقضاء الله تعالى قدره أم لا؟ كان الواجب في الجواب أن تقول إن أردت بالقضاء والقدر الخلق فمعاذ الله من ذلك وكيف تكون أفعال الله مخلوقة لله تعالى وهي موقوفة على قصورهم ودواعيهم إن شاؤا فعلوها وإن كرهوا تركوها" [3] فالقول بالجبر كما يقول **أحمد محمود صبحي** يهدم أربعة من الأصول الخمسة فلو أراد الله الشرك والفساد فإن ذلك لا يتفق مع عدله، فالجبر يناقض مبدأ تكليف الإنسان ثم محاسبته ونفذ وعد الله ووعيده،ولو كان القبح مرادا لله لاستوت منزلة الإيمان مع الكفر والفسق ويتساوى المنكر مع المعروف فيبطل معنى الأمر والنهي[4].

وإذا كانت مسؤولية الإنسان على فعله هو تكليف ينتهي إلى ثواب وعقاب ووعد ووعيد فإن عدل الله حق فيكون التكليف حقيقة لا مجازا ، ولا يكون إدراك الحرية إلا حين

---

[1] محمد كامل أحمد: **مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم** (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر د ط، 1983) ص 183.

[2] أحمد محمود صبحي: **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي** (القاهرة: دار المعارف، ط 2، 2006) 169،168.

[3] القاضي عبد الجبار بن أحمد: **شرح الأصول الخمسة** تحقيق وتقديم عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، ط3، 1996) ص771.

[4] أحمد محمود صبحي: **في علم الكلام المعتزلة** ج1 (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط5، 1985 ) ص 150.

نتطرق لمعنى الإرادة الإنسانية التي هي مصدر الفعل الحر واستقلال هذه الإرادة عن الإرادة الإلهية" ومعنى إثبات إرادة الإنسان مستقلة عن إرادة الخالق، هو أن يكون لهذا الإنسان ميل ورغبة في هذا الفعل دون أن يكون هذا الميل مخلوقا لله – سبحانه – أن يريد الإنسان باختياره وقد يكون مراده هذا مراد الله وقد لا يكون كذلك" [1] وإذا كانت الإرادة بالتعريف هي" صفة توجب للحي حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه...وهي ميل يعقب اعتقاد النفع" [2] ولكي يصح الفعل من الإنسان أي معبرا عن إرادته الحرة فالمعتزلة يضعون ثلاث شروط يجب أن يتمتع بها الفعل الإرادي هي" أن يكون المريد عالما بما يفعله...أن يكون له غرض من هذا الفعل...وأن يكون هذا الفعل مقصودا بنفسه" [3]

إن إثبات الإرادة هو الذي حمل فرقة الجهمية[4] إحراج المعتزلة في قولهم هل يمكن أن يحدث في ملك الله مالا يريده؟ الجواب كان نعم وهو تأكيد مطلق على أن المعتزلة لم يكونوا متذبذبين في إجابتهم في هذه والاستطاعة لذلك من الممكن أن يقع للإنسان إرادة فعل ما وتحققه حتى إذا لم ترده إرادة الله وهنا يكون معنى استقلال إرادة الإنسان في الفعل عن إرادة الله [5].

لكن حتى لا نتصور أن إرادة الإنسان ليست موازية لإرادة الله كما يرى **أبوعمران الشيخ** ميّز المعتزلة وجهين لإرادة الله الأول حتمي كخلق السموات والجبال أما الثاني فهو

---

[1] محمد عمارة: **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانة** ، (القاهرة: دار الشروق، ط2، 1988) ص 80.

[2] الجرجاني: **التعريفات** (بيروت: مكتبة لبنان ، د ط، 1985) ص 15.

[3] القاضي عبد الجبار بن أحمد: مرجع سابق، ص 456.

[4] يقول الشهرستاني واصفا موقف الجهمية" إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار. وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيّمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت، إلى غير ذلك. والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر قال:وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا جبرا" الملل والنحل ج1 ص 98

[5] محمد عمارة: مرجع سابق، ص 81.

إرادة تمكين في الأول لا يجوز أن تخالف إرادة الإنسان إرادة الله، أما في الثاني فإن هناك ما يسميه المعتزلة بالقدرة لذلك لا يجوز الحكم على وجود تناقض بين الإرادة الإلهية وإرادة الإنسان حين يأتي الفعل الإنساني وفي ذات الوقت لا يريده الله تعالى إنهما غير متعارضتان ولا متناقضتان إن نهاية معنى الإرادتين يجعلهما متضامنتان،العلاقات التي يمكن إن تجمعهما في ذات الوقت تراتبية ومستقلة نسبيا معا[1] إن هذا التواجد للإرادتين الإلهية والإنسانية حسب **علي أبو ريان** لا يجعلهما متصارعتان ولا تضغط الإرادة الإلهية على الإرادة الإنسانية كي تجيء أفعالها مثل أفعال الطبيعة التي تنتفي فيها أي صورة للفعل الحر" إن المعتزلة يرون أن سبق العلم الإلهي المحيط ومشيئته التي تدخل كلها فيما نسميه بالقدر لا يمكن أن تشكل ضغطا إلهيا على الفعل الإنساني وعلى حرية الإرادة الإنسانية من حيث أن شهادة الوجدان تؤكد لنا هذا المعنى" [2] وفي هذا المعنى نجد تأكيدا على استقلال الإرادة الإنسانية" ومما يؤكد استقلال الارادة البشرية وفعاليتها عند النطاّم أنها إستطاعة على الفعل وضده ومن ثمة تكون الاستطاعة حرّة ومستقلة تماما عن أي تأثير خارج الذات الانسانية" [3].

والعلم بالفعل كما تراه المعتزلة لوحده غير قادر على إيجاد الفعل لذلك يجب أن يخصص بالإرادة ويتحقق بالقدرة وهي الوجوه التي تستوجب كشروط لتحقيق الفعل ويكون مخلوقا من الإنسان وتكون إرادته ليست عاجزة على إيجاد الفعل على الوجه الذي تريده [4]إن فهمم إرادة الله عند المعتزلة هي أنها مهيمنة لقوله تعالى﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴾ (سورة الأنعام،الآية: 18) ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾ (سورة

[1] أبو عمران الشيخ: ( **مسألة الحرية في الفكر الإسلامي (الحل المعتزلي )** (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب،د ط، 2012) ص 236.

[2] محمد أبو ريان: **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام** ( مصر: دار المعرفة الجامعية، 2000)، ص 276.

[3] فاروق أحمد الدسوقي: **القضاء والقدر في الاسلام** ج1 (القاهرة: دار الاعتصام للطبع والنشر والتوزيع، 1985) ص 198.

[4] سميح دغيم: **فلسفة القدر في فكر المعتزلة** (بيروت: دار الفكر اللبناني، ط1، 1996)، ص 259.

الذاريات، الآية: 58) ولكن ما يجعل إرادة الإنسان تتحمل مسؤوليتها في التكليف كاملة هي أنها عاقلة وهذا ما يقتضيه الشرط الأول من شروط الإرادة لذا كان العلم من المكلف شرطا ضروريا للتكليف لذلك كان" العلم بالفعل عند المعتزلة لا يكفي لإخراجه إلى حيز التحقيق بل يجب أن يخصص بالإرادة ليتحقق بالقدرة" [1]، لذلك كان مفهومهم للقدرة أو الاستطاعة كصفة أساسية لتحقيق معنى الإرادة والحرية في اختيار الممكنات بين الأفعال"إن الإرادة لو تحققت فإما أن تكون سابقة عن الفعل فهي عزيمة والعزم لا يتصور إلا في حق من يتردد في شيء، ثم أزمع عليه ونتهى عن شيء ثم أقبل عليه" [2] لذا كان العزم والاستطاعة صفة خاصة بالإرادة البشرية" وبناءا على ذلك يمكن القول أنهم قد اتفقوا على أن الاستطاعة صفة جوهرية للإنسان وأنها – سواءا عند القائلين بأنها عين الذات أو زائدة على الذات – مصدر أول لأفعاله تحدث بها الأفعال دون أية مساعدة إلهية، أو تدخل للقدرة الإلهية، خلقا أو تيسيرا" [3]، لذلك نجد إصرار**القاضي عبد الجبار** على أسبقية القدرة على الفعل حتى يكون التكليف بما تطيقه إرادة الإنسان إثباتا للعدل الإلهي[4] .

لذا علينا التمييز بين الأفعال التي تكون داخلة ضمن قدرة الإنسان واستطاعته والتي تكون خارجها لا دخل لإرادة الإنسان فيها، فكان تمييزهم بين نوعين من الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية كالنمو ونبضات القلب يقول **القاضي عبد الجبار**:"... طريقة أخرى في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها. وتحريرها: هو أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا

---

[1] سميح دغيم: **فلسفة القدر في فكر المعتزلة**، مرجع سابق، ص 259.

[2] عبد الكريم الشهرستاني: **نهاية الإقدام** حرره وصححه الفريد جيوم ( القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، 2009): ص 238.

[3] فاروق أحمد الدسوقي: مرجع سابق، ص 199.

[4] المرجع نفسه، ص202.

وصارفنا، مع سلامة الأحوال؛ إما محققاً أو مقدراً، فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا؛ وإلا لما وجب ذلك فيها" [1]، وما دامت الإرادة بالتعريف السابق ميل النفس إلى الفعل ومن ثمة فهي تقتضي الدواعي والصوارف إليها فمتى قوي داعي الإنسان إلى شيء أراده لا محالة [2].

لذلك كان اتفاق المعتزلة كما يقول **الشهرستاني** (479 هـ-574 هـ) إلى أن قدرة العبد في خلق أفعاله خيرها وشرها وكان أيضا مستحق للثواب والعقاب في الدنيا والآخرة [3] كما أقرّ ذلك واصل ابن عطاء يقول" وأفعال العباد محصورة في الحركات، والسكنات، والاعتمادات والنظر. قال: ويستحيل أن يخاطب العبد بإفعل وهو لا يمكنه أن يفعل. ولا يحس من نفسه الاقتدار والفعل. ومن أنكره فقد أنكر الضرورة"[4]، إذن يمكن التأكيد بأن"حرية الإرادة في نظر المعتزلة هي الحل القرآني والضروري للصعوبة التي كانت تعترض تأويلهم لآيات العدل وهي إيجاد العلاقة بين إرادة الله اللامتناهية وبين الكائنات المحدثة المتناهية" [5] .

يأخذ **محمد إقبال** على علم الكلام وخاصة موقف المعتزلة والذي أريد له أن يكون دفاعا عن العقيدة والدين بالعقل قد سيطرت عليه النزعة العقلية وأصبحت معه كثير من المسائل الدينية تحت رحمة قدرة العقل في إقامة الحجاج على المسائل الدينية، ويعود جزء كبير من هذا التوجه للأثر الذي تركته الفلسفة اليونانية على مدارس علم الكلام عموما، وكان الأصل هو معرفة الجوانب الروحية التي تميز نظرة الدين والقرآن لقضايا الوجود ومن

---

[1] القاضي عبد الجبار بن أحمد: مرجع سابق، ص336.

[2] أحمد محمود صبحي: في علم الكلام المعتزلة،ج1، مرجع سابق، ص 172.

[3] الشهرستاني: **الملل والنحل** ج 1 تحقيق أمير علي مهنا، علي حسن فاعور ج1 (بيروت: دار المعرفة، ط3، 1993) ص 57.

[4] الشهرستاني: **الملل والنحل** ، مصدر سابق، ص 61.

[5] محمد كامل أحمد: مرجع سابق، ص 180.

أهمها قضية الإنسان ذاته يقول محمد إقبال:" لأن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية، على حين امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرّد وإغفال الواقع المحسوس"[1].

لذلك جاءت نظرة المعتزلة للإنسان مجسدة موقف عقلي صارم من مسائل دينية كثيرة وأبرزها مسائل التوحيد والصفات، وكيف أن النزعة العقلية واضحة في إبراز موقفهم العقلي منها وتجاهلوا كما يقول محمد إقبال حيوية الدين هذه الحيوية التي يمكن أن ندرك من خلالها رؤية أكثر شمولية وانفتاحا على ما يمكن أن يكون مكملا للعقل في تجربة روحية مدارها إثبات الذات وانفتاحها قائما على إدراك المعنى الحقيقي للحرية وليس فقط قدرتها على استعمال العقل. لأن الحرية تجربة يستعمل العقل كأحد حقولها المتداخلة مع حقول من التجارب الأخرى لتكتمل ضمن رؤية دينية للوجود الإنساني يقول **محمد إقبال**": أما المعتزلة وقد قصروا إدراكهم للدين على أنه مجموعة من العقائد، متجاهلين أنه حقيقة حيوية – فلم يحفلوا بأساليب إدراك الحقيقة إذا كانت لا تقبل التصوّر ، وأرجعوا الدين إلى نسق المعاني المنطقية انتهى إلى موقف سلبي بحت،وغاب عنهم أنه في ميدان المعرفة – علمية كانت أو دينية – لا يمكن للفكر أن يستقل تمام الاستقلال عن الواقع المتحقق في عالم التجربة" [2] وهنا يمكن أن يكون موقفهم من الحرية قد استبعد دور البعد الروحي وهو أساسا ركيزة لإدراك جوهر الحرية لأنها حالة من التجربة الصوفية الايجابية التي يقودها القلب ووقودها العشق حيث يكون ذلك مكملا لمسعى العقل وأيضا مجسدا كمال الذات الإنسانية.

إن فرقة المعتزلة حين سلمت للعقل السلطة المطلقة في بنائه للحجة قد تخلوا في المقابل على البعد الواقعي إن هذه المدرسة كما يقول **الشريف زيتوني** في كتابه محمد إقبال و شذرات من فلسفته الإحيائية:" – وبحكم نشأتها في البصرة التي كانت بسبب مركزها التجاري وملتقى للأفكار على تباينها وخاصة الفلسفة اليونانية، الأمر الذي جعلها تساهم

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 152.

[2] المصدر نفسه، ص 12.

في تهيئة البنية الفكرية لانبثاق العقلانية الإسلامية – نشأت منذ البداية متأثرة بالفكر اليوناني، ومن المعلوم أن الطابع التجريدي، والتعالي عن الواقع، هما من الخصائص الميزة لهذا الفكر" [1].

إن السلطة المطلقة للعقل في الموقف الاعتزالي تقلص كثيرا من إدراك الحقيقة الدينية التي لا يكون دائما العقل هو السلطة والقوة الوحيدة التي تدركها، مما جعل موضوع الذات أو الطبيعة الإنسانية غائبا أو في أحسن الأحوال لا ينتبهون إليه كموضوع له قيمته الإيمانية ،لأنه بإدراكها تكون الذات حددت البداية الحقيقية للوصول إلي الموقف الحقيقي والثابت الذي لا يتغير لأن أصوله الدينية ثابتة أيضا يقول **إقبال:**" على أنه مما يثير العجب أن ترى أن وحدة الشعور الإنساني وهي مركز الشخصية الإنسانية لم تكن قط موضع اهتمام جدي في تاريخ الفكر الإسلامي فالمتكلمون اعتبروا النفس جوهرا لطيفا، آو مجرد عرض يفنى بفناء الجسد، ثم يخلق مرة أخرى في يوم الحشر وفلاسفة الإسلام استلهموا آراءهم فيها من الفكر اليوناني"[2].

لقد تحول النظر العقلي عند المعتزلة كما يقول محمد إقبال إلى سعيهم في جعل الحقيقة الدينية والفلسفية تستعمل نفس المقياس وهو العقل ولم يدركوا الأبعاد الروحية للدين وللتجربة الدينية التي لا تنشد الحقيقة في مظهرها وإنما لها حياتها وامتدادها إلى اللامتناهي يقول محمد إقبال:" كان الاعتزال محاولة لقياس الحقيقة بمقاييس العقل وحده، وتضمن القول بالتطابق بين المجالين الديني والفلسفي، وسعى دائما للتعبير عن الحقائق الدينية في صيغة مصطلحات وتصورات فكرية خالصة، وتجاهل حقائق الطبيعة الإنسانية" [3].

**المطلب الثاني: محمد إقبال وموقفه من مفهوم الحرية عند الأشاعرة:**

---

[1] الشريف زيتوني: محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2004) ص 104.

[2] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 13، 14.

[3] محمد إقبال: **تطور الفكر الفلسفي في إيران** ترجمة حسن محمود الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين(القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع، ط1، 1989) ص 59.

موقف الأشاعرة من مشكلة الحرية جاء ردا على النزعتين المجبرة من جهة والتي ترى أن لا قدرة للإنسان في أن يأتي بأي فعل حر وكل فعل يأتي به من الله، وبين من أثبتوا للعبد الإرادة والحرية وهم المعتزلة فكان موقفهم توسطا لحل المشكل فمن جهة رفضوا الموقف الجبري بأن الله يخلق بشكل مطلق كل فعل للعبد كما رفضوا قول المعتزلة أن العبد يخلق فعله ونسبوا الخلق إلى من لا يملك القدرة والعلم فيما يخلق من الحركات فهو لا يفعل الفعل كونه خلقا ويكون هو فاعلا له بل الفاعل الحقيقي في خلق الفعل هو الله[1].

وأهمية الحرية عند الأشاعرة تكمن في كونها" الحلقة التي تربط بين السببية والغائية الإلهية" [2]، لذلك كان مفهوم الإرادة بالمعنى الإنساني عند الأشاعرة يجب أن يدرك ضمن حدود علاقتها بالفعل الذي تأتيه وأن لا يكون هناك تداخلا بين الإرادة الإلهية والإنسانية حتى لا توصف بأنها تخلق الفعل، إن حقيقة قدرتها لا تتجاوز أن تكون كسبا له ولأن" إقرار الحرية الإنسانية هو أحد الوسائل التي يمكن من خلالها تبرير وجود الشر في العالم برده لفاعلية الإنسان واختياره"[3] لذلك سعى الأشاعرة ويتقدمهم مؤسس المذهب **أبو الحسن الأشعري** (260هـ، هـ324) التركيز على مفهوم الإرادة الإلهية وتوسع فيها لأنها تحدد موقفه من نظريه الكسب.

ومن جهة أخرى تعد الإرادة الإلهية من أبرز أوجه الاختلاف بينه وبين فرقة المعتزلة لذلك كانت" الإرادة صفة ذات لله إذ يستحيل أن يكون الباري موصوفا بضد الإرادة من عجز أو جهل أو سهو وإذا بطل وصف الله بضد الإرادة وثبت أنه يريد فإنه عز وجل لم يزل مريدا، كذلك وجب أن تكون عامة في كل ما يراد على الحقيقة" [4] لا بد أن يكون

---

[1] محمد أبو ريان: مرجع سابق، ص 296.

[2] نوران الجزيري: **قراءة في علم الكلام الغائية عند الأشاعرة** (الهيئة العامة للكتاب، د ط، 1992) ص133.

[3] المرجع نفسه ، ص133.

[4] أحمد محمود صبحي: **في علم الكلام ج 2 الأشاعرة** ( بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط5، 1985) ص 62.

مريدا لكل شيء يجوز أن يراد،لأنه إذا كانت الإرادة من صفات الذات فقد يفيد أن كل ما يجري في ملك الله هو مراد له، إذ لو وجد شيء دون إرادة الله كان عاجزا أو جاهلا أو ساهيا وهذا يعني أن الإرادة الإلهية يجب أن تفهم كإرادة عامة تحوي كل ما كان وما يكون من خير أو شر، لذلك كانوا يرددون ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فالخير والشر من ناحية الخلق سواء وهو موقف ضد المعتزلة التي رأت أن الخير من الله والشر من إرادة الإنسان.

والأشاعرة يسعون من خلال بحثهم في الإرادة إلى إثبات صفة الخلق لله عز وجل وليس للإنسان صلة بإيجاد الفعل من العدم وهم يستشهدون بالكثير من الآيات منها قوله تعالى ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ (سورة النحل، الآية 17) وأيضا ﴿ذَلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ (سورة الأنعام، الآية: 102) وقوله تعالى ﴿أَمْ جَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ (سورة الرعد، الآية: 16) وأيضا ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ (سورة لقمان،الآية. 11) وقوله ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (سورة الصافات،الآية: 96)

لكن إذا كانت القدرة والاستطاعة موجودة عند المعتزلة الأشاعرة فإن مفهوم القدرة فيه اختلاف بينهما فهي عند المعتزلة ركنا هاما وكل من يقول بالجبر إنما ننسب الفساد والشرك لله،وهو يهدم التوحيد والتنزيه ولا يتفق مع العدل الإلهي،إن الجبر يذهب بالتكليف ويهدد الوعد والوعيد ولو كان الشر والقبح مرادا لله لتساوى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إن موقف الأشاعرة بالنسبة للمعتزلة يوافق الجبر أي إن الله يوجد الشر ويكسبه العبد" وقد استدل المعتزلة على أن قدرة الله لا تتعلق بأفعال العباد باحالتهم لمقدور بين

مقدورين، والانسان قادر كما هو معلوم بالضرورة والشريعة فما دام فعله يقع بقدرته فهو خارج عن مقدورات الله تعالى" [1].

أما موقف الأشاعرة من مفهوم القدرة أي قدرة إيجاد الفعل فقد نسبوها إلى الله وحده وإذا كان اقتران القدرتين الإلهية والإنسانية فهي من جهة الكسب لا غير ونفت الأشاعرة إمكان استقلال الإرادتين" وقد أقام الأشاعرة دليلهم على أن الله تعالى قادر على مقدورات العباد على أساس من فكرة الإمكان، فأفعال الإنسان من الممكنات الجائزة، وقدرة الله تعم سائر الممكنات فمقدورات الإنسان مقدورات لله تعلى والله قادر على كل أفعال العباد سواء الاضطرارية أو الاختيارية" [2] فلا يجوز الكلام عن قدرتين مستقلتين بل قدرة إنسانية متعلقة بقدرة الله الخالقة لكل شيء" إنه تعالى قدّر جميع أفعال الخلق وآجالهم وأرزاقهم قبل خلقه لهم وأثبت في اللوح المحفوظ جميع ما هو كائن منهم إلى يوم يبعثون" [3] لقوله تعالى ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ ﴿ 52 ﴾ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ ﴿53﴾ ﴾ (سورة القمر الآية 52-53) إنه كما يؤكد **أبي الحسن الأشعري**" لا خالق لجميع الحوادث إلا الله وحده لا خالق لشيء منها سواه" [4].

واذا كان الله كما وصف نفسه" فعال لما يريد ووقع في ملكه مالا يريد، لكان ذلك عن سهو وغفلة وهو محال عليه إذ هما لا يتفقان وصفة العلم التي يتصف بها الباري، فما دام قد خلق الكفر والمعاصي فهو لا بد مريد لها لأنه لا يجوز أن يخلق ما لا يريد" [5] فيما يرى الاشاعرة وعلى رأسهم أبو الحسن الاشعري قد أجرى سنته بأن يخلق الشيء عند القدرة الحادثة من العبد، بحيث أن العبد اذا أراد شيئا وعزم عليه وتجرد له،خلقه الله.

---

[1] نوران الجزيري: مرجع سابق، ص133.

[2] المرجع نفسه، ص144.

[3] أبي الحسن الأشعري: **رسالة إلى أهل الثغر**، تحقيق عبد الله شاكر محمد الجنيدي ( المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط 2، 2002)، ص 247.

[4] المرجع نفسه، ص 253.

[5] أحمد محمود صبحي: **في علم الكلام ج2 الأشاعرة**، مرجع سابق، ص 78.

فللعبد إذن شيء معين وهذا الشيء هو ما يسمونه بالكسب وقالو إنه الاقتران العادي بين قدرة العبد والفعل ومن هنا يكون الكسب هو الشعور بالاختيار[1] ، ويجب أن يعلم أن العبد له كسب وليس مجبورا بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية يقول **الغزالي** في (الاقتصاد في الاعتقاد)" إن الله تعالى خالق لأفعال العبد وليس للعبد إلا الكسب فقط فهو يكتسب أفعالا بقدرة أودعها الله فيه إن الله خالق للقدرة والمقدور أي الحركات" [2] وإذا كانت القدرة او الإستطاعة عند المعتزلة يكون قبل الفعل فإن الأشاعرة يرون أنها يجب أن نكون متزامنة مع الفعل حتى يكون لها معنى لأن الاستطاعة قبل الفعل أو بعده يفرغها من معنى الاستطاعة ويبعدها عن معنى الكسب الذي يستوجب وجود القدرة والفعل معا، فالاستطاعة عند الأشعري عرض لا يبقى زمانين فهي توجد لحظة قيام العبد بالفعل[3]، وقد" و أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضدّه" [4].

أما الأشعري فيرى أن القدرة لا تكون للشيء وضده كما ترى المعتزلة لأن ذلك يؤدي الى وجود الفعل ونقيضه كالطاعة والمعصية ما دام شرط وجود القدرة وقت الفعل يلزم بالضرورة وجود مقدورها [5]، لذلك يستحيل أن تصنع القدرة الفعل ونقيضه في زمان واحد بل في زمانين مختلفين وهنا لا نكون امم قدرة واحدة بل قدرتين مختلفتين في الزمان والفعل يقول الأشعري قي (اللمع):" ومما يدل على أن الاستطاعة مع الفعل للفعل: أن من لم يخلق الله تعالى له استطاعة محال أن يكتسب شيئا، فلما استحال أن يكتسب الفعل إذا لم تكن استطاعة، صحّ أن الكسب إنما يوجد لوجودها، وفي ذلك إثبات وجودها مع

---

[1] عاطف العراقي: **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية**، (القاهرة: دار المعارف، ط3، 1976) ص 146.

[2] محمد أبي حامد العزالي: **الإقتصاد في الإعتقاد** تحقيق إنصاف رمضان ( بيروت: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع ط 1، 2003 ) ص 80

[3] أحمد محمود صبحي: **في علم الكلام الأشاعرة، ج 2** ، مرجع سابق ، ص 80.

[4] الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ( صيدا: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، د ط، 1990) ص 300.

[5] أحمد محمود صبحي: مرجع سابق، ص 80.

الفعل للفعل" [1]، يقول **الأشعري** معللا علاقة التزامن بين الفعل والاستطاعة دون أن يسبق أحدهما الأخر" ومما يدل على أن الاستطاعة مع الفعل قول الخضر لموسى عليهما السلام: ﴿ قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾ (سورة الكهف، الآية: 57) فعلمنا أنه لما لم يصبر لم يكن للصبر مستطيعا، وفي هذا بيان أنّ ما لم تكن استطاعة لم يكن الفعل وإنها إذا كانت كان لا محالة. ومما يبين ذلك أن الله تعالى قال: ﴿مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ ﴾ (سورة هود، الآية:20) ﴿ وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴾ ( سورة الكهف، الآية: 101)" [2]

فيكون الفعل خلقا للارادة الالهية وكسبا للارادة الانسانية وهذا ردا على قول المعتزلة باستقلال الارادتين [3] وقد علل **الباقلاني** ذلك أن لا يجوز وجود القدرة قبل الفعل لأن وجودها في حال كان بعد الفعل الأول كان الفعل الموجود بقدرة هي معدومة، وان كان ذلك جائزا لكان يتم الإحراق بحرارة معدومة، والبطش بيد معدومة، ولو استطاع الإنسان أن يوجد الفعل قبل كونه لكان مستغنيا عن الله في عونه عن الفعل [4] .

ينظر **محمد إقبال** إلى الجهد الذي قامت به فرقة الأشاعرة بالجهد العظيم لأنه وقف ضد الكثير من النظريات الفلسفية اليونانية وخاصة آراء **أرسطو** وما تعلق بنظرية الخلق حيث جاءت آراؤهم لغرض التنزيه الإلهي وتنقية العقيدة من كل ما ينقص من قيمة الإرادة الإلهية، وحتى ضد النزعات العقلية التي كان وراءها المعتزلة التي عملت على منح العقل قدرات تجاوزت حدودها فجاءت آراؤها الكلامية في كثير من مسائل العقيدة متخطية ما جاء به الدين خاصة في مسائل مثل الخلق وحرية الإرادة الإنسانية يقول محمد إقبال:" وقد

---

[1] أبي الحسن الأشعري: **اللّمع**، تصحيح وتقديم حمودة غرابة ( مصر: مطبعة مصر 1955 ) ص 97.

[2] المرجع نفسه، ص 99.

[3] أبي الحسن الأشعري: **اللّمع**، تصحيح وتقديم حمودة غرابة ( مصر: مطبعة مصر 1955 ) ،مرجع سابق، ص 80.

[4] الباقلاني: **التمهيد** نشر وتصحيح الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي (بيروت: المكتبة الشرقية، د ط، 1957 ) ص 287.

قلت من قبل: ان الرأي عندي هو أن روح القرآن في جملتعا تعارض الفلسفة القديمة، وإني لأعد نظرية الأشاعرة في هذا الموضوع مجهودا صادقا لإقامة نظرية الخلق على مبدأ ارادة نهائية أو قدرة نهائية وهذه النظرية علة ما فيها من قصور أقرب الى روح القرآن من نظرية **أرسطو** التي تقول بعالم ثابت"[1] ، لذلك جاءت هذه الحركة في الفكر الإسلامي لهدف تخليص الدين من كل الأفكار الدخيلة وخاصة النزعة العقلية التي مثلتها فرقة المعتزلة يقول **محمد إقبال:**" لم تكن الحركة التي أسسها الأشعري مجرد محاولة لتطهير الإسلام من كل الشوائب الغريبة التي تسربت إليه فحسب، بل كانت أيضا لتحقيق التواؤم والائتلاف بين الوجدان الإسلامي والفكر الديني السائد بين المسلمين" [2].

لكن في مقابل هذا الغرض الذي سعى إليه الأشاعرة فإن محمد إقبال حين يحلل المبادئ التي بنى عليها الأشاعرة حركتهم الفلسفية فهي لا تختلف كثيرا عن منهج المعتزلة الذين حاولوا إيقافه، فكانت لهم نزعتهم العقلية والتي تسلحت بالمنطق اليوناني يقول محمد إقبال:" وليس في شك أن البناة من مفكري الأشاعرة كانوا على طريق الصواب، وقد سبقوا الفلسفة المثالية إلى قدر من أحدث آرائها، وان كانت حركة الأشاعرة في جملتها لا غاية لها إلا الدفاع عن رأي السنة بأسلحة من المنطق اليوناني" [3] ولذلك يرى إقبال أن جهدهم يبرز في كيف نجد أسلوبا في الحجاج ندافع به عن حجية الوحي يقول إقبال:" لم يكن رد الفعل الأصولي الذي قاده الأشعري – في واقع الامر – شيئا أكثر من تحويل الطريقة الجدلية الاعتزالية الى دفاع عن حجية الوحي الالهي" [4].

ومن الانتقادات التي وجهها محمد اقبال للموقف الاشعري عموما هو اختلافهم في مفهوم الحرية والارادة الانسانية وعلاقتها بالطبيعة كواقع خارجي، إن إقبال يرى أن

---

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 87.

[2] محمد إقبال: **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، مصدر سابق، ص 59.

[3] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، مصدر سابق، ص 11،12.

[4] محمد إقبال: **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، مصدر سابق، ص 59.

الأشاعرة أهملوا أهم خصائص الفعل الحر حين عجزوا على ادخال العالم الخارجي والواقعي ضمن ماهية الفعل الحر فكان تعاطيهم مع الحرية متجها الى الجانب المثالي لأن غايتهم هو تنزيه الله في الخلق بما في ذلك خلق الانسان للافعاله يقول محمد اقبال اولا موضحا موقف الاشاعرة من الحرية".

وفي قضية حرية الإرادة ارتضوا طريقا بين القدرية الأولى المتطرفة إلى الجبرية والعقلانيين المسرفين في التحرر من ربقة القدر، فقالوا بأن الاستطاعة أو القدرة على الاختيار وكذا سائر الأفعال الإنسانية هي مخلوقة لله – تعالى – وان الإنسان قد أعطي القدرة على اكتساب أنواع الفعل المختلفة" [1] إن هذا الموقف الوسط بين الجبرية التي تنفي الحرية مطلقا والنزعة العقلية التي تثبته مطلقا أيضا والذي حددته دوافع عقائدية خالصة جعل مسألة التوفيق بين العقل والنقل غير ممكنة دون النظر إلى ما للواقع الخارجي من دور في تأسيس معنى الحرية الحقيقي يقول إقبال:" كانت دوافع الأشعري عقائدية تماما، غير أنه لم يكن من الممكن التوفيق بين العقل والنقل في هذه المسألة دون النظر في الطبيعة للواقع المادي" [2] وهنا يجيء الاعتراض من **محمد إقبال** على الموقف الأشعري ويكون موقفه اعتزاليا من حيث أن الإرادة الإنسانية تتمتع بالحرية وليس مجرد القول بالكسب كما تقول الأشاعرة إن الإرادة تتمتع بحرية الاختيار الكاملة لأفعالها وهي عند إقبال مغامرة كبيرة حين سمح لها بالظهور على هذه الطبيعة.

إن القول بالحرية عند إقبال كإحدى الحقائق المميزة للوجود الإنساني لا يجب نفيه لغرض تنزيه الذات الإلهية كما فعلت الأشاعرة وكأن الحرية الإنسانية والذات الإلهية لا يجب يحضرا لتحقيق هدف واحد، الأمر عند محمد إقبال مختلف إن ظهور هذه الذوات بكامل حريتها قد أريد لها ذلك من الإرادة الإلهية نفسها يقول إقبال:" ولا شك في أن ظهور ذوات لها القدرة على الفعل التلقائي، ومن ثم يكون فعلها غير متنبئ به، يتضمن

[1] محمد إقبال: **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، مصدر سابق ، ص 59.

[2] المصدر نفسه، ص 60.

تحديدا لحرية الذات المحيطة بكل شيء، ولكن هذا التحديد لم يفرض على الذات الأولى من خارج، بل نشأ عن حريتها الخالقة التي شاءت أن تصطفي بعض الذوات المتناهية لتقاسمه في الحياة والقوة والاختيار" [1].وكما يقول إقبال:" إن الإنسان أمين على شخصية حرة أخذ تبعتها على عاتقه" [2] .

لذلك إقبال يلوم على المعتزلة والأشاعرة حين تناولوا مسائل القضاء والقدر بالعقل وغفلوا عن يقول محمد إقبال:" والحق هو أن الجدل الديني كله الذي ثار حول القضاء والقدر يرجع إلى النظر العقلي المجرد، دون اعتبار ما للحياة العقلية من التلقائية التي هي حقيقة من حقائق التجربة الواقعية" [3] إن هذا التعارض بين الذات الإلهية والذات الإنسانية لم يكن إلا ثمرة الجدل العقلي، إن الحرية يجب البحث عنها لا فيما هو عقلي خالص وإنما يجب إدراكها أيضا فيما هو واقعي متغير حتى يكون للفعل الحر الحيوية والتلقائية والاستمرار فموقف محمد إقبال عموما من الجدل الكلامي للعقلانيين (المعتزلة والأشاعرة ) كان اجتهادهم منحها إلى إثبات أحد الطرفين على حساب الطرف الآخر يقول إقبال:"" لعله قد تبين إذن أنه إذا كان الجدل الكلامي للعقلانيين قد أسفر عن تحطيم الذات الإلهية ونزل بها من مرتبة الذات المقدسة إلى مجرد مفهوم كلي غير محدد فإن الحركة المضادة لهم وإن كانت قد حافظت على عقيدة الإيمان بالذات الإلهية المقدسة قد حطمت الواقعية الخارجية للطبيعة" [4] وذلك من خلال موقفهم من مبدأ السببية وهو موقف يعده إقبال من أعمق ما يحدد موقفهم من مسألة الحرية الإنسانية ومن مفهومهم للقدرة الإلهية، وأيضا مفهومهم للاستطاعة أو القدرة الإنسانية يقول محمد إقبال إن أكثر جوانب الميتافيزيقا الأشعرية أهمية في مغزاها الفلسفي إنما يتمثل في موقفهم من قانون السببية، فإنهم كما

---

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، ص97،98.

[2] المصدر نفسه، ص 113.

[3] المصدر نفسه ، ص 98.

[4] محمد إقبال: **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، مصدر سابق، ص 64.

تجاهلوا كل مبادئ علم البصريات كي يثبتوا خلافا للمعتزلة – العقلانيين – إن الله – تعالى – يمكن أن يرى بالرغم من تنزيه وجوده عن الامتداد اتخذوا موقفا مشابها كي يثبتوا إمكانية المعجزات فأنكروا فكرة السببية تماما" [1].

إن ما ينتج عن هذا الموقف من مبدأ السببية كما يرى محمد إقبال هو نفي التأثير لقدرة المخلوقات أن تكون أسبابا مباشرة للفعل بما في ذلك إرادة الإنسان أو حتى الاعتقاد بوجود نظام سببي فاعل يحكم الكون مرجعين كل ذلك إلى سبب وحيد هو الإرادة الإلهية" وقالوا بأن فكرة التأثير أو القدرة الذاتية للمخلوقات غير صحيحة، أنا لا نعرف شيئا من نظام العالم أكثر من انطباعات عابرة سطحية لتتابع الظواهر التي تحكمها الإرادة الإلهية وحدها" [2] وقد جسد هذا أكثر موقف الغزالي من مبدأ السببية.

وإقبال في هذه النقطة بالذات لا يقبل فكرة نفي التأثير لعلل الطبيعية لأن الطبيعة ذاتها كبيئة يعيش فيها الإنسان يمثل دور السببية الذي يحكم الكون عاملا حاسما في تجسيد مفهوم الذات بمعناها الحقيقي فوجود الأسباب الطبيعية كأسباب حقيقية يمكن للعقل التعامل معها وإدراكها وتجسيد إبداعاته من خلال استغلالها في تنشيط طاقاته المعرفية هو الذي يحمل معنى إدراك الذات لتحقيق اختياراتها في الواقع، وهو بذلك تجسيد لحريتها إن حقيقة وجود السببية لا يجب نفيه كما أراد الأشاعرة رغم أن فكرتهم متجه إلى تنزيه الخالق وهو الفاعل الوحيد في الكون إلا أن هذا الربط بين الفكرتين جعلهم يضحون بفكرة السببية كقوة فاعلة في الكون وأيضا نفت معها أن تكون إرادة الإنسان سببا في تحقيق فعلها فقالوا بفكرة الاستطاعة بالنسبة للإرادة الإنسانية حتى يبقى السبب الفاعل الوحيد هو الإرادة الإلهية يقول" فالنفس مطالبة بالعيش في بيئة مركبة، لا تستطيع أن تحتفظ بوجودها فيها دون أن تردها إلى نظام يعطيها (أي النفس ) نوعا من

[1] محمد إقبال: **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، مصدر سابق ، ص 62.

[2] المصدر نفسه ، ص 62.

الضمان فيما يتعلق بسلوك الأشياء الموجودة حولها. وعلى هذا فإن نظر النفس إلى بيئتها باعتبارها نظاما من علة ومعلول هو وسيلة للنفس لا يمكن الاستغناء عنها" [1].

إن حضور السببية الفعلي عند **إقبال** وليس نفيها عن إرادة الإنسان هو الضامن للاحتكاك الحقيقي الذي يجسد ظهور الفعل الحر ويجعله مدركا إدراكا حقيقيا كوننا ندرك أولا أن ذواتنا هي أسبابا موجدة للفعل وليست منفذة له، وهو ما يعزز شعورنا بأننا ذوات حرة فعلا إن تأويل الطبيعة بهذا المعنى القائم على وجود العلة والمعلول كما يقول محمد إقبال يجعلها" تفهم بيئتها وتسيطر عليها ، فتحصل بهذا على حريتها وتزيدها قوة ونماء" [2]

**المطلب الثالث: محمد إقبال وموقفه من مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر:**

يرى **محمد إقبال** أن الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر قد تكالبت عليه جملة من الهجمات في مقدمتها الاستشراق ودوره في تسميم الوعي الإسلامي ووضع بنيات جديدة تهيكل وعيه في اتجاه الثقافة الغربية وهو ما كان إقبال يحذر منه دائما ، وأيضا الاستعمار الحديث لبلاد الإسلام حيث ساهم ذلك في تغلغل ثقافته وتبني إديولوجياته عند بعض المفكرين فبدل الاستيقاظ والبحث عن الجذور التي تغذي الذات من ينابيعها الحقيقية وجدوا في الغرب المدرسة التي تنتج الأفكار والسلوك وتبني الفرد فكانت إيديولوجيته نوعا من الكذب على الوعي الفردي في بلاد المسلمين وهو ما أخر الانتباه إلى أن المشروع الحقيقي للنهوض لا يأتي من تقليد الغرب بل بالعودة إلى الدين وفهم حقائقه.

وبدل أن يدركوا المعنى الحقيقي للحرية ويسعوا إلى تبني مشروع إيقاظ الذات وإعادة تفعيل الحركة لغرض بناء المجتمع الإسلامي هاهم غير منتبهين وغافلين عنه لكن وعيهم مستيقظ لكل ما ينتجه الغرب من أفكار لذا لم يكن بحثهم عن الحرية الحقيقة إلا ترجمة

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 128، 129.

[2] المصدر نفسه ، ص 129.

لايدولوجيا الغرب التي يرى فيها إقبال نوعا من إذابة الشخصية وقتل للذات" تعمل الايدولوجيا الكاذبة على ترويض الإنسان ترويضا سياسيا، لاعتقادها أن من مقتضيات الحكمة العملية أن يحسن الرعية الطاعة وان يمتثلوا للمتسلط امتثالا مطلقا، لذا طفق بعض المفكرين والساسة يستثمر وهم الحرية العارض بغية صرف الرعية عن كنه الحرية والتحرر" [1].

إن مبدأ تقليد الغرب الذي نبه إليه محمد إقبال سيكون أحد أهم العوامل في إذابة الذات وتحنيط الوعي، لأنه دائما يريك الآخر في مرتبة الأفضل الذي يجب أن نصل إليه وان نكون مثله ونحن في حقيقة الأمر لا نرى منه إلا بريق حضارته لكننا لا نستطيع إدراك حقيقة هذه الحضارة خاصة ما تعلق بالأسس التي قامت عليها نهضته وتقدمه فنجد من يدعوا إلى تبني قيم الغرب حتى مفهومه للحرية ولحقوق الإنسان يقول إقبال" إن ابرز ظاهرة في التاريخ الحديث هي السرعة الكبيرة التي ينزع بها المسلمون في حياتهم الروحية نحو الغرب. ولا غبار على هذا المنزع فإن الثقافة الأوروبية في جانبها العقلي ليست إلا ازدهارا لبعض الجوانب الهامة في ثقافة الإسلام ، وكل الذي نخشاه هو أن المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوروبية قد يشل تقدمنا، فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها" [2] لكن في مقابل ذلك نجد من المفكرين من تناولوا مفهوم الحرية و علاقتها بالإنسان وأثرها على قيم المجتمع وهي من اقرب التجارب إلى فلسفة محمد إقبال ومن ذلك نجد موقف جمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي.

### 1- محمد إقبال ومفهوم الحرية عند جمال الدين الأفغاني:

لقد حاول بعض مفكري الإسلام في العصر الحديث الدفاع عن الحرية والدعوة إلى التحرر من قيود الاستعمار ورفض مبدأ محاكاة الغرب والتحذير من خططه البعيدة في

---

[1] عبد القادر بوعرفة: **فلسفة الحرية** ، العرب وسؤال الحرية تأملات في أوهام الوعي العربي المعاصر (بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009)، ص 158.

[2] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، مصدر سابق، 15.

قتل الذات والثقافة الإسلامية ليكون النموذج الغربي النموذج الوحيد المطبق في بلاد المسلمين وفي مقدمتهم **جمال الدين الأفغاني** الذي يرى فيه محمد إقبال أهم المفكرين الذين عرفهم العالم الإسلامي وأفكار الأفغاني كثيرا ما نجد ما يماثلها عند محمد إقبال حتى جعله أحد الشخصيات التي حاورها في معراجه إلى السماء في ديوانه" رسالة الخلود".

لقد سعى جمال الدين الأفغاني لتغيير حال الأمة فكانت حركته كما وصفها محمد عمارة بأنها حركة تجديدية يقول:" فجددت هذه الحركة من مناهج التعامل مع القرآن والسنة. وعلاقة العقل بالنقل..والدين بالدولة..والحكام بالمحكومين..والإنسان بالأموال والثروات..وحضارة الإسلام بالحضارات الأخرى " [1].

لكن أين يمكن أن نجد مفهومه للحرية في مشروعه الإصلاحي؟ وكيف نظر محمد إقبال إلى هذا المشروع الإصلاحي؟ الواقع إن لفظة الحرية لم تستعمل بمعنى واحد في فكر جمال الدين الأفغاني فهي أحيانا تستعمل كصفة لما يستورد من الخارج من سلوك أو حتى أفكار ولما يتعرض الأفغاني لها بهذا المعنى يكون غرضه الإساءة أكثر من المدح لأن النموذج الغربي ليس بديلا عن ثقافتنا وأصالتنا لذلك يلوم أولئك الذين توجهوا إلى الغرب وانبهروا بمظاهره فلم يعودوا بمنافع لأوطانهم بل عادوا لينشروا أفكار الغرب وليسيئوا إلى ثقافتهم الأصيلة يقول:" نعم ربما وجدت منهم أفراد يتفيهقون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية وما شاكلها ويصوغونها في عبارات متقطعة لا تعرف غايتها ولا تعلم بدايتها وسموا أنفسهم زعماء الحرية" [2]، وهذا كما يقول إقبال لأن انبهارهم بالمدنية الغربية سلب عقولهم ولم يكن بوسعهم نقدها، يقول محمد إقبال:

**مدنية الإفرنج ماضية بنا نحو الزوال**

---

[1] محمد عمارة: **الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية** (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، 2000) ص 186،187.

[2] السيّد جمال الدين الأفغاني، الشيخ محمد عبده الأعمال الكاملة إعداد وتقديم سيّد هادي خسر وشاهي(القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط 1، 2002) ص 112.

**قتلت مواهبنا بلا حرب تدور ولا قتال**[1]

إن هذا الاتجاه الخاطئ لحركة الفكر والعقل لبعض المسلمين وكأنهم أدركوا بوعي أن حريتهم الحقيقية تكمن في هذا الارتهان الكامل لفكر بعيد عن ثقافتنا والميل لقوى داخلية أو خارجية تشجعه إنما هو الفساد بعينه إن سنة الله واضحة في تحقيق حيوية الأمة ونهضتها يقول جمال الدين الأفغاني :" إن الله تعالى يجعل الركون إلى من لا يصلح الركون إليه والثقة بمن لا ينبغي الثقة به سببا في اختلال الأمر وفساد الحال" [2] إن معنى الحرية هو أكثر استعمالا عند الأفغاني حين يعبر عن محاربة الفساد واستعمال العقل والعودة إلى قيم السلف التي عاشها المسلمون الأوائل و بنوا عليها عزّهم. يقول إقبال واصفا حال المسلم المعاصر متعجبا من حاله الذي ينظر إلى انجازات العصر المادية البراقة لكنه من الداخل يفقد من يضيء له ضميره ويهديه إلى طريق الصواب

**عجبا لهذا المسلم المزهو بالعصر المنير**

**لا همة تحدو خطاه ولا سراج في الضمير**[3]

لذلك حين يتكلم محمد إقبال عن شخصية جمال الدين الأفغاني يجعل منه" الرجل الذي أدرك تمام الإدراك أهمية هذا العبء وفداحته، وكان دقيق البصر بالمعنى العميق لتاريخ الفكر والحياة في الإسلام جامعا إلى ذلك أفقا واسعا نشأ عن خبرته الواسعة بالرجال والأحوال خبرة تجعل منه همزة وصل بين الماضي والمستقبل" [4] ويقول عنه في رسالة الخلود وفي فلك"عطارد" الذي خصصه إقبال إلى الفكر الصحيح الذي يقوى على علاج مشكلات الأمة الإسلامية والمشكلات الإنسانية يقول:" كذلك إقبال أضفى عليه طابع الفكر،الذي لا يصلح به حال المسلمين وحدهم وإنما حال البشرية جمعاء..وهو

---

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** وألان ماذا نفعل يا أمم الشرق، مصدر سابق، ص 404.

[2] السيّد جمال الدين الأفغاني، الشيخ محمد عبده ، مرجع سابق، ص201.

[3] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** والآن ماذا نفعل يا أمم الشرق، مصدر سابق، ص403.

[4] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، مصدر سابق، ص 115.

طابع إنساني يعبر عن مفهومه الراسخ للإسلام باعتباره دينا عالميا غير إقليمي" [1] ويقول عن مكانة **جمال الدين الأفغاني:**" أما السيد جمال الدين، فقد نفخ في الشرق الناعس روح النشاط، ودبت بدعوته الثائرة الحياة في الأموات والجمادات" [2] فمفهوم الحرية عند جمال الدين الأفغاني يجب أن يعرف من الوظيفة التي يجب أن تقوم بها وهي أن تحقق العدل بين أبناء الأمة ولا يتحقق العدل إلا بزوال الحكام الظالمين حينها لا تعيش المجتمعات الاستبداد والفساد وهما مصدر ضعف الأمة الإسلامية وتخلفها ، وقد أشار الأفغاني في إحدى مقالاته بالعروة الوثقى بعنوان (الأمة وسلطة الحاكم المستبد ) قائلا" إن الأمة التي ليس لها في شؤونها حل ولا عقد ولا تستشار في مصالحها ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحاكم واحد إرادته قانون، ومشيئته نظام، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، فتلك أمة لا تثبت على حال ولا ينضبط لها سير" [3] ويقول إقبال معلقا على هذا الغاصب المعتدي على حق الأمة.

**صور الغاصب عدلا ظلمه ما هو التفسير للعدل الجديد**

**زاد في التحرير معنى أنه يحكم القيد لتحرير العبيد** [4]

وإذا كان الحاكم لا يهمه من شعبه إلا استغلاله وحفظ مصالحه الخاصة، ولا يأبه بجلب أي منافع لعامة الشعب فهو حاكم تستعبده شهواته وإذا استبدت الشهوات غاب دور العقل ولا يتحقق من حكمه إلا غرس الفساد في شعبه يقول **جمال الدين الأفغاني** في وصف وضيفة الأمراء والحكام" الأمراء فيهم يقطعون أزمنتهم في اللهو واللعب ومعاطات الشهوات وعليهم فروض وواجبات تستغرق في أدائها أعمارهم ولا يؤدون منها شيئا" [5].

---

[1] محمد إقبال: **رسالة الخلود**، ترجمة محمد السعيد جمال الدين ( القاهرة: مطابع سجل العرب، د ط، 1974) ص 134.

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** رسالة الخلود، مصدر سابق، ص 188.

[3] السيّد جمال الدين الأفغاني، الشيخ محمد عبده: مرجع سابق، ص 191.

[4] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** رسالة الخلود، مصدر سابق ، ص 374.

[5] السيّد جمال الدين الأفغاني، الشيخ محمد عبده: مرجع سابق، ص 141.

لذلك كان جمال الدين رجاؤه أن يجد في إحدى بلاد المسلمين الحاكم العادل القوي يسانده بأفكاره لكن الدسائس كانت تلاحقه في كل مكان لأن السياسة إذا بنيت على الدسائس والأحقاد كانت نتائجها دائما فاشلة على أهلها **واقبال** له نفس الموقف حين يكون أئمة السياسة بعيدين عن الحق يقول محمد إقبال:

**ما رجائي بساسة قد أسفوا وإلى الأرض أخلدوا إدراكا**

**نظرات إلى ذباب ونمل فهم العنكبوت مدّت شباكا**

**حبذا الركب قد هداه أمير ذو مرام تجاوز الأفلاكا**[1]

لهذا السبب نجد مشروعه التحرري يبدأ من أعلى القمة ونقصد بها تغيير نظام الحكم،وهو ما يجعله يأخذ طابعا سياسيا ومنه كان ارتباط مفهومي الحرية والاستقلال كحقيقتين لا يمكن لأي شعب أن يعيشهما إلا بفعل القوة التي تستأصل كل أشكال الفساد والمفسدين من داخل المجتمع يقول:" إذا صح من الأشياء ما ليس يوهب، فأهم هذه الأشياء الحرية والاستقلال لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك المسيطر للأمة عن طيب خاطر والاستقلال كذلك. بل هاتان النعمتان حصلت عليهاالأمم أخذا بقوة اقتدار" [2].

وبذلك كان طرح مفهوم الحرية الغالب عليه هو طابعه السياسي يقول:" عند ذلك إن كان للأمة رمق من حياة، وبقيت فيها بقية منها، وأراد الله بها خيرا اجتمع أهل الرأي وأرباب الهمة من إفرادها وتعاونوا على اجتثاث هذه الشجرة الخبيثة، واستئصال جذورها قبل أن تنشر الرياح بذورها وأجزاءها السامة القاتلة بين جميع الأمة" [3].

وهذا لا يعني عدم الاهتمام بالجوانب الأخرى في مقدمتها البعد الديني والتربوي والأخلاقي.

---

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة**، ضرب الكليم، مصدر سابق ، ص 119.

[2] نقلا عن عزت قرني **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة**، مرجع سابق ، ص 205-206.

[3] السيّد جمال الدين الأفغاني، الشيخ محمد عبده: مرجع سابق، ص 192.

إن الحرية يجب أن تكون ملازمة للحقوق وهذا يذكرنا كيف كان **مادحا الثورة الفرنسية**[1] لأن كل شعارها كان يدعو إلى الحقوق الإنسانية لذلك نجد الدعوة إلى الحرية عند الأفغاني لا يمكنها أن تتأسس إلا بفعل الرؤية العقلية فخطابه التحرري يؤسس على إبعاد كل الشبهات عن الدين فكانت وسيلته الدعوة إلى العقل والمساواة كأهم أعمدة مشروعه الإصلاحي الذي يجعل من الشعور بالحرية ممكنا في العالم الإسلامي، لأن الشعور بها مع حالة الفقر والتخلف والاستبداد والفساد لا يتناسبان فالنزعة العقلية التي يدعو إليها **الأفغاني** تهدف إلى تحقيق الاجتهاد الديني الصحيح حيث تنقى العقيدة الإسلامية من رجعيتها وبها يمكن أن يفتح مجال الاقتباس العلمي النافع لعلوم الغرب من أجل النهوض المادي [2] دون إلغاء تراثنا الديني، وهي نزعة عقلية من الأفغاني لأولئك الذين يفهمون الحرية على أنها كل ما يأتي من الغرب دون فحص و الأكثر مرارة أن نجعل الدين سببا للتخلف و يرغبون أن نصنع مثلهم لكي نكون أحرارا ويجب قطع صلتنا بالدين كأنه وجه من أوجه الاستبداد يقف ضد حريتنا وتقدمنا يقول محمد إقبال:

**من الإفرنج إن ضاقت قيود فقلبك لا يحقق ما يريد**
**على عتبات غير الله وجه تعفّر لا يليق به السجود**[3].

لذلك يرى محمد عمارة أن النزعة العقلية اللادينية التي شهدها الغرب بفعل التنوير الوضعي الذي تأسس على مناقضة صريحة بين العقل والنقل أما العقلانية الإسلامية فهي عقلانية مؤمنة على أساسها بنى الإسلام حضارته[4].

---

[1] جاء في خاطرات الأفغاني الدعوة إلى طلب الحرية في فرنسا دعوة حق ومطلب حق،كم صادف أهلها من المحن،وكم استمر فيهم القتل وسالت الدماء،واليوم فالعالم يقدرهم ولسوف يقتدي بهم نقلا عن إسماعيل زروخي فلسفة الحرية ص 148.

[2] مجدي عبد الحفيظ: **جمال الدين الأفغاني وإشكاليات العصر** ( المجلس الأعلى للثقافة د ط، 1997)، ص 99.

[3] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** هدية الحجاز، مصدر سابق، ص 426.

[4] السيّد جمال الدين الأفغاني، الشيخ محمد عبده الأعمال الكاملة مرجع سابق، ص 41.

أما العامل الثاني هو تحقيق المساواة لأن ما يعيشه العالم الإسلامي من فساد وظلم داخلي هو الذي أدى إلى غياب التشريعات العادلة التي تجعل مبدأ المساواة الذي ضمنته الشريعة الإسلامية في إقامتها للعدل غير موجودة ، لذلك لا الظالم ولا المظلوم يمكنه أن يشعر بالحرية يقول:" وهي ستتحقق عنده أيضا في حركتين متوازيتين الأولى منها حركة داخلية بين أفراد المجتمع الإسلامي وولاته وسلاطينه بفعل الدستور الذي يحدد الحقوق والواجبات ويعطي لكل ذي حق حقه والثانية على المستوى الخارجي بين الشعوب حين يتمسك المسلمون بعرى الوحدة الإسلامية عن طريق مقاومة المستعمر نفسه وعن طريق الجامعة الإسلامية التي ستربط بين شعوبهم هاتان الحركتان المتوازيتان سيتوجان معا إحساسا بالحرية...وتقف الشعوب الإسلامية على قدم المساواة مع الغرب" [1] إن تحقيق الاستقلال الخارجي وتحقيق العدالة الداخلية التي تزيل كل أشكال الظلم حينها فقط تستطيع المجتمعات الإسلامية أن تكون حرة فعلا ولأن الدين من طبيعة هذه النفوس ومتأصلا فيها فإن جوهر الحرية الحقيقية يجب أن يكون نابعة من قيم الدين فالإسلام أتى لكي يحرر الإنسان ويلهمه معنى التوحيد لكي يحيا به مؤمنا قويا لا يعرف الظلم والاستعباد فالتوحيد هو قوة المؤمن لا يتوافق والمجتمع العبودي.

إن **محمد إقبال** أمام التصورات التي قدمها **جمال الدين الأفغاني** نجدها اقرب إلى معاني فلسفة محمد إقبال في مفهومه للحرية خاصة في كونها مؤدية إلى وحدة الأمة الإسلامية ولا يمكنها أن تقوم في ضل الاستعمار الذي يهدف إلى نزع كل مقومات الشخصية الإسلامية ولا مع فساد الحكام الظالمين لكن فلسفة محمد إقبال تبقى أكثر اتساعا في بناء تصور الحرية فتركيز الأفغاني كان أكثر على المعنى الواقعي للحرية وذلك لان تفكيره حددته بواعث واقعية مثل محاربة الاستعمار ووحدة المسلمين وتحقيق العدالة والمساواة بينهم بينما فلسفة محمد إقبال كانت بدايتها في تأسيس معنى الحرية تجاوز معنى

[1] مجدي عبد الحفيظ: مرجع سابق، ص 99،100.

الواقعية إلى التصور المثالي لكنما يشتركان في أن مضمون الحرية الحقيقي يتأتى من صميم روح الدين الإسلامي، فكان الإسلام عندهما منبع كل القيم الإنسانية بما فيها قيمة الحرية التي تبنى عليها كرامة الإنسان

## 2- محمد إقبال ومفهوم الحرية عند عبد الرحمن الكواكبي 1854-1902:

إنه كما وصفه البعض شهيد الحرية، لأن الموضوع الأول لكتاباته هو موضوع الاستبداد الذي يعد الجانب السلبي للحرية والديمقراطية التي نعرفها اليوم، والاستبداد هو البلاء الذي ينبت كل شر في المجتمع، سواء تعلق الأمر بالدين أو التربية أو الأخلاق أو الاقتصاد... وكتابه (طبائع الاستبداد) هو تحليل لماهية الاستبداد وطرق التخلص منه" إنه بحث في الماهيات أي في الجذور والطبائع أكثر منه بحثا اجتماعيا في الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهو بحث فلسفي وليس بحثا اجتماعيا" [1] وهذا يفيد أن طبيعة الاستبداد لا جنسية له ولا عرف ولا هو متصل بالشرق دون الغرب ولا هو موجود في الماضي والحاضر دون المستقبل فهو ظاهرة كلما توفرت جذورها السياسية والاجتماعية كان وجودها حتميا داخل كل مجتمع و، إن كان ضميره في كتاباته عن الاستبداد متجهة إلى الشرق والى المسلمين بالذات.

وفي تعريف الكواكبي للاستبداد بل أشد أنواعه وهو الاستبداد السياسي يقول: " استبداد الحكومات خاصة لأنها أعظم مظاهره التي جعلت الإنسان أشقى ذوى الحياة" [2] لأنها تتصرف في الرعية دون رقيب ولا تخاف من الحساب وهو أسوأ ما يقف ضد إرادة الأمة ومقوماتها فالحكم المستبد هو أول أسباب انحطاط المسلمين، لذلك نجد ظاهرة الاستبداد عند **الكواكبي** عي علة العلل المؤدية إلى التخلف والخوف من أن تجاهر المجتمعات بمطالبها

---

[1] حسن حنفي: **طبائع الاستعباد ومصارع الاستعباد لعبد الرحمن الكواكبي قراءة جديدة** فلسفة الحرية، مرجع سابق، ص 177.

[2] الكواكبي: **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، تحقيق وتقديم محمد عمارة (القاهرة: دار الشرق، ط2، 2009) ص 23.

الحقيقية وفي مقدمتها مطلب الحرية، ولأن المستبد يعلم يقينا أن الحرية مطلب الجميع، فهو يعلم أيضا أن تحقيق هذا يكون ثمنه ملكه الذي بني على أخذ حقوق الرعية بدون حق يقول:"المستبد يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المتعدي فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعي لمطالبته" [1].

ولأن الحكومة المطلقة لها هذا السلوك دن خوف لأنها تعرف مقدار نفوذها، فلا تكون المحاسبة أصلا أو في حدها الأدنى محاسبة شكلية لا جوهرية حيث لا يكون تحقيق العدل هدفا لها بل الهدف الوحيد البقاء في السلطة حتى لو كانت مبررات البقاء مزيفة وخادعة حتى في ذهن عامة الناس.

إذا الاستبداد هو دائما" صفة للحكومة المطلقة العنان فعلا أو حكما، التي تتصرف في شؤون الرعية، كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين، وتفسير ذلك كون الحكومة إما هي غير مكلفة بتطبيق نصوصها على شريعة أو على أمثلة تقليدية أو على إرادة الأمة، وهذه حالة الحكومات المطلقة، أو هي مقيدة...لكنها تملك بنفوذها إبطال قوة القيد بما تهوى، وهذه هي حالة أكثر الحكومات التي تسمي نفسها بالمقيدة أو بالجمهورية...وأشدّ مراتب الاستبداد التي يتعوّذ بها من الشيطان هي حكومة الفرد المطلق الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية..." [2]، إن هذا النص يفهم منه إن الحكم الاستبدادي لا يرغب المشاركة من أحد لأن صورته المطلقة تجعل من" المستبد عدو الحق، عدو الحرية، وقاتلهما" [3].وهذه الفكرة من أشد المعاني التي أراد محمد إقبال تسويقها خاصة في دواوينه الشعرية وفي مقدمتها ديوانه ماذا نصنع يا أمم الشرق يقول **محمد إقبال** في قصيدته بعنوان حكمة فرعون أو سياسة الطغاة:

---

[1] الكواكبي: مرجع سابق، ص 26.

[2] المرجع نفسه، ص 23،24.

[3] المرجع نفسه، ص 26.

**قدمت حكمت النبي للعيان والمكر والخداع حكمة الطغاة**
**تبقي على الإنسان جسم الحيوان وتسلب الروح كرامة الحياة**
**حكمتها حرية مارقة تعيش في الدنيا بها من غير دين**
**والنفس في أوهامها شاردة لم تعرف الشوق إلى عين اليقين**
**وسائل التهذيب في هذا النظام سلاسل الأسرى وأغلال العبيد**
**كما يرى السيد ينقاد الغلام فلا يرى ولا يعي ولا يريد**[1]

حيث يظهر لنا محمد إقبال في هذه القصيدة قيمة العدل الذي هو ضد الاستبداد وشتان حسب إقبال بين حكمة النبي القائمة على معرفة الدين، الساعية لبناء الإنسان وتحقيق الإيمان الذي به تتحقق حرية الإنسان الحقيقية، وبين حكمة المستبد الطاغية القائمة على خداع الإنسان والإنسانية غايتها هدم الفرد وسلب حريته، إن قوة الفرد وحريته بالنسبة لحكم الطغاة المستبدين كما يراه محمد إقبال هو معول هدم لسلطته ولوجوده،إن حكم الاستبداد فطر على أن يولد ويكبر فقط بمقدار سلب حقوق الآخرين.

إن قاعدة حكم الطاغية هي دائما بمقدار نفي قيمة الإنسان وحريته وكرامته، وبمقدار ما يزداد هذا النفي يزداد معه الشعور بلذة الحكم وسطوة القهر التي هي تاجه الوحيد، إن فقدها فقد معها الملك، لذلك لا نجد المستبد صديقا للشعب بل للمستعمر،لأنه تحالف مصالح لا يريد للإنسان إلا أن يعيش بجسمه أما روحه وكرامته وحريته فهي خطوة لا يجب أن نفكر فيها فكيف أن نطالب بها، ولأن الحرية والدين حسب محمد إقبال هما دائما حلف عدل ضد الظلم فهما خصمان للمستبد، وإذا نادى الطاغية بشكل ما من أشكال الحرية فإنها حرية خداع ومكر، إنها حرية مارقة لا تمنح النفس أي فرصة لمعرفة اليقين بقدر ما تشككها فيه لتجعلها شاردة في أوهام الحرية، حرية الجسد، حرية الغريزة، حرية الجهل، وإذا ما حاولت النفس معرفة ذاتها وحريتها، فإن النظام المستبد لا يجد من الوسائل غير سلاسل الأسرى، وأغلال العبيد كأسلوب لإكراه الذات لإعادتها من جديد إلى جهلها مثلما ينقاد الغلام للسيد وهو لا يعي ولا يريد، كذلك حكم الطغاة المستبدون لا

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق، مصدر سابق، ص 351،352.

يرضون لشعوبهم إلا هذا الأسلوب من الجهل والطاعة والرضا وتطبيق كل ما يؤمرون به حتى ولو كان ذلك على حساب حريتهم.

والوقوف ضد الحق وقتل الحرية لا يكون إلا بالظلم، وظلم الأفراد يكون بالاستيلاء على مفاهيم تتحكم في شعورهم وعقولهم وقيمهم ، لذلك سعى الحاكم المستبد أن تكون له سلطة على الدين عن طريق استغلاله وسلطة على العلم عن طريق الجهل به، وسلطة على الأخلاق بإنزالها إلى مرتبة العبيد الطائعين، والكواكبي يذكرنا إن الأمم الحرة التي أسست حكمها على الحرية إنما أدركت أن الاستبداد حبله قصير وضرره أكبر على الحاكم والمحكوم معا يقول الكواكبي:" أطلقت الأمم الحرة، حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات مستثنية القذف، ورأت أن تحمل مضرة الفوضى في ذلك خير من التحديد لأنه لا ضامن للحكام أن يجعلوا الشعرة من التقييد سلسلة من حديد يخنقون بها عدوتهم الطبيعية الحرية" [1].

ولإيصال معنى الحرية الحقيقي المختفي وراء نقيضه ونقصد ظاهرة الاستبداد نجد الكواكبي يقوم بعملية تحليل العلاقات بينه وبين الدين والعلم والأخلاق والمال كونها أدواته العملية التي يمكن أن يظهر بها وتعينه على البقاء في أي مجتمع وأولها علاقة الاستبداد السياسي بالاستبداد الديني، فهو يعود بنا إلى نتائج الدراسات الأنثروبولوجية في التاريخ الطبيعي للأديان يقول" تضافرت آراء أكثر العلماء الناظرين في التاريخ الطبيعي للأديان، على إن الاستبداد السسياسي متولد من الاستبداد الدِيني، والبعض يقول: إنْ لم يكن هناك توليد فهما أخوان، أبوهما التغلب وأمهما الرياسة، أو هما صنوان قويان؛ بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان" [2]

إن **الكواكبي** حين يتناول فكرة الاستبداد الديني وصلته بالاستبداد السياسي يحيلنا إلى حقبة تاريخية عاشتها أوروبا، سواء تعلق الأمر بالديانة اليهودية أو المسيحية حين تسللت ظاهرة الاستبداد لهما، وتحالفت مع أطماع السياسيين حيث كيفت معه الشعور الديني ليصبح

[1] الكواكبي: مرجع سابق، ص82.

[2] المرجع نفسه، ص 29.

سلاحا على رقاب أفراد المجتمع، فتصبح العقول أمام حجاب يخفي قوة عظيمة ومنتقمة لا يقوى العقل على رؤيتها أو معرفة حقيقتها، وإذا أراد أن يعرف عنها شيئا فهو طاعتها فقط، وطاعة الدين دون التفقه فيه هو إنزال حقيقة الدين ووظيفته المتعالية والأخلاقية إلى حالة من الشعور غايتها تحقيق أغراض عملية دنيوية في حقل الاستبداد السياسي، ولعل أكبر الأبواب التي تفسد الشعور الديني هو الاستهتار بقيمه الأخلاقية وتقوية نوازع الشهوات في الإنسان يكون الدين بالنسبة للفرد مجرد أوامر لا يقوى القلب على التعلق بها يقول إقبال واصفا كيف عمل أولئك على فصل الدين عن الأخلاق وكيف أن الحياء الذي هو من الدين لم يعد له وجود،حينها فقد الشباب كقوة في المجتمع البعد التربوي والعمق الإيماني ونسي رسالته وأضاع قيمه في السعي وراء الغانيات كأقصى هدف يسعى لتحقيقه، ولن يكون في مقابل تحقيقه له حسب إقبال إلا ابتعاد عن روح الدين وجوهره:

فتحويل الشعور الديني عند محمد إقبال من السعي إلى تحقيق غايات إيمانية إلى مجرد أسلوب للسيطرة على الإنسان لتحقيق أغرض و مكاسب سياسية إنما هو تحطيم لقوة الفرد ولطاقاته الذاتية، لذلك نجد السياسي المستبد الظالم يسعى لكسر حلقة التحالف بين قوة الدين وقوة السياسة عن طريق إعادة بناء الذات السلبية ولا يتحقق له ذلك إلا بإضعاف المستوى الأخلاقي في روح الفرد والمجتمع ، حينها تصبح لعبة السياسة التي تتاجر بالدين ممكنة لتحقيق أهدافها في نظر الظالم المستبد يقول محمد إقبال:

**ومزّق الكبار أستار الحياء وقلّد الشباب صنع الغانيات**
**كأنهم بين عوامل الفناء يأتون موتى من بطون الأمهات**
**وهذه الحسناء تقضي يومها في منظر عار وصبغ مستعار**
**ساعدها الفضي يبدي جسمها بمنظر الأسماك في لجّ البحار**[1]

ومنه جاء التحالف الديني والسياسي في صناعة الاستبداد يقول الكواكبي:" يقول هؤلاء المحرِّرون: إنَ التعاليم الدينية، ومنها الكتب السماوية تدعو البشر إلى خشية قوة عظيمة لا

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق، مصدر سابق، ص 352،353.

تدرك العقول كنهها، قوة تتهدد الإنسان بكل مصيبة في الحياة فقط، كما عند البوذية واليهودية، أو في الحياة وبعد الممات، كما عند النصارى والإسلام، تهديداً ترتعد منه الفرائص فتخور القوى، وتتذهل منه العقول فتستسلم للخبل والخمول" [1] أن هذا الجانب من الدين حيث حيث وجد فيه السياسي المستبد ضالته فلاحق من خلاله حقوق الأفراد، واستغلال الشعور الديني،هو ما يسهل ترجمة غايات الأفعال السياسية الظالمة حيث لا يقوى الفرد على مراجعة أوامر الله أو الطعن فيها حيث تظهر كل مئاسي الفرد والمجتمع على أنها لون من الصبر وطاعة للدين الذي لا يمكن إلا أن يكون خيرا لهم في الدنيا والآخرة،وهو عند محمد إقبال احد نزعات العبودية الموصلة إلى قهر الذات الفردية والجماعية وسلب إرادة القوة والحركة حين يصبح من يجب أن يمثل الدين في الأمة عبيدا لشرائع الساسة المستبدين

يقول محمد إقبال:

**بأسباب سقم الشعوب خفاء يقصّر في شرحهنّ البيان:**
**بشرع الأسود إمام العبيد يرى دائما حكمة الثعلبان**
**كليم الإله يرى لعنة على قومه في خطوب الزمان**
**إذا كان في السر هذا الكليم لقوة فرعون طوع البنان**[2]

ويقول في ديوانه ضرب الكليم واصفا حال الدعاة في زمانه:

**قد خبرت الدعاة في هذه الأيام والمدّعين للإلهام**
**أطفؤا جذوة الإرادة في الشعب وزادوه حيرة في الظلام**
**وأصاغوا التأويل في كل نص حيلة للغني وجمع الحطام**
**لا أرى في منابر القوم إلا سلة الكعك أو خوان الطعام**[3]

يقول **فهمي جدعان**" لا يقف الاستبداد عند دوره الهدمي للوظيفة الايجابية للدين وإنما هو يتخطى ذلك للإنسان نفسه فيفسده في أخلاقه، وفي نفسيته الأدبية والاجتماعية، ويجعل

[1] الكواكبي: مرجع سابق، ص 29.

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة**، ضرب الكليم، مصدر سابق، ص 120.

[3] المصدر السابق، ص 369.

منه ما يسميه الكواكبي ب ( الأسير ) الذي هو ضد الحر" [1] وتحقيق هذه الغاية إنما هي حالة من التخدير للعقل حيث يتوهم الفرد وفي حالة من الإفراط الكلي أن الظالم أحق حتى من حقوقه الشخصية.

إن الوصول إلى هذه الحال ليس تدينا حقيقيا والأديان السماوية في صفائها أتت لتنقذ الإنسان لا لإهانته فهي حالة شعور ديني استعبده الخوف السياسي من خلال العقاب الدنيوي الذي يلحقه، وحتى العقاب الذي ينتظره في آخرته، وبعد تثبيت فعل الخوف في الشعور الديني يستغل الفرد مرة أخرى حين يضع بعض الأفراد من الناس الوصاية على الدين وكأنهم نالوا ختم الوصاية مباشرة من الله، فيخترعون حلولا يستغلون بها حق الآخرين لتحقيق النجاة في الآخرة يقول الكواكبي يوجد"على تلك الأبواب حجّاب من البراهمة والكهنة والقسوس وأمثالهم الذين لا يأذنون للنّاس بالدخول ما لم يعظموهم مع التذللِ والصغار، ويرزقوهم باسم نذر أو ثمن غفران، حتى إن أولئك الحجاب في بعض الأديان يحجزون فيما يزعمون لقاء الأرواح بربها ما لم يأخذوا عنها مكوس المرور إلى القبور وفدية الخلاص من مطهر الأعراف" [2].

إن تمكن السياسي من جعل الدين قوة عنف وظلم تقابل بالرضا والطاعة يزيد رغبته في استعمال هذه السلطة، لأنها تضمن لهم صفة العظمة مقابل أفراد عبيد لهم يقول:" إن السياسيين يبنون كذلك استبدادهم على أساسٍ من هذا القبيل، فهم يسترهبون الناس بالتعالي الشخصي والتشامخ الحسي، ويذللونهم بالقهر والقوة وسلبِ الأموال حتى يجعلونهم خاضعين لهم، عاملين لأجلهم، يتمتعون بهم كأنهم نوع من الأنعام التي يشربون ألبانها، ويأكلون لحومها، ويركبون ظهورها، وبها يتفاخرون"[3] ومن شده العظمة والطاعة العمياء تختلط صفات الحاكم والإله وخاصة عند عامة الناس وهم الفئة الغالبة من المجتمع إلى حد" يلتبس

---

[1] فهمي جدعان: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث** (عمان:دار الشروق، ط 3، 1988)، ص 300.

[2] الكواكبي: مرجع سابق، ص 30.

[3] المرجع نفسه، ص 30.

عليهم الفرق بين الإله المعبود بحق وبين المستبد المطاع بالقهر... بناء عليه لا يرون لأنفسهم حقا في مراقبة المستبد لانتفاء النسبة بين عظمته ودناءتهم [1] وهي فكرة نجدها عند محمد إقبال يقول في ديوانه" والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق":

**كم شهدنا الإصلاح من فارغي الأيدي وأهل الخصاصة المعدمين**
**كم وجدنا الكساد مـــن خازن المال وأهل الأهواء المتـــــرفين**
**هم يضيقون بالعدالـــة في الأرض ليقضوا حياتــهم ناعمين**
**لا يخافون في المصير حسابا بل يخــافون غضبة الثائرين** [2]

وتأليه المستبد ليس مقصورا على الماضي فقط بل صوره موجودة في كل عصر يقول **الكواكبي:**" إنه ما من مستبد سياسي إلى الآن إلا ويتخذ له صفة قدسية يشارك بها الله أو تعطيه مقام ذي علاقة مع الله، ولا أقل من أن يتخذ بطانة من خدمة الدين الذين يعينونه على ظلم الناس باسم الله" [3] إن اقتران الاستبداد الديني بالسياسي حتى أنهما تاريخيا لهما نفس منحنى الحضور والغياب داخل أي مجتمع ، حتى أن قوة الدين أقوى من التأثير السياسي ويستحضر الكواكبي هنا حالة الإصلاح الديني في أوروبا على قوة الإصلاح الديني في كل الحقول المجاورة لها في المجتمع السكسوني يقول الكواكبي إن الدين" أقوى تأثيراً من السياسة إصلاحا وإفسادا، ويمثلون بالسكسون، أي الإنكليز والهولنديين والأميركان والألمان الذين قبلوا البروتستنتية، فأثر التحرر الديني في الإصلاح السياسي والأخلاق أكثر من تأثير الحرية المطلقة السياسية في جمهور اللاتين" [4] .

وهذا ما حمل ظهور مفهوم الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان في بريطانيا حتى قبل الثورة الفرنسية وكان هذا الإصلاح السياسي ثمرة وجود المذهب البروتستانتي، إن إصلاح الخطاب الديني والاجتهاد الصحيح عند الكواكبي أقصر من الإصلاح السياسي لأنه

---

[1] الكواكبي: مرجع سابق ، ص 30.

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق، مصدر سابق، ص 367.

[3] الكواكبي: مرجع سابق، ص 31.

[4] المرجع نفسه، ص 31، 32.

يؤسس عملية الإصلاح بشكل أفقي تتكامل فيه المصلحة العامة والفردية دون استغلال إحداهما الأخرى فيكون الاستعباد منافيا لطبيعة الدين لذلك يرى بعض السياسيين" إن إصلاح الدين أسهل وأقوى وأقرب طريقا للإصلاح السياسي" [1] .

وهو حين يتكلم عن الدين يستبعد الدين الإسلامي لأن نظرته الدينية والسياسية معبرة عن حقيقة العبودية، وطبيعة العلاقات التي يجب أن نحتكم إليها في السياسة، بحيث لا تكون هناك أدنى مشاركة تربط الديني بالسياسي لتوليد ظاهرة الاستعباد في المجتمع، لذا كان التوحيد في الإسلام يحمل معنى التحرر من العبودية لغير الله وهذا ما استغله البعض في الديانة اليهودية والمسيحية وقبل ذلك عرف عند اليونان وقبلهم من الأشوريين والمصرين" ثم جاء الإسلام مهذبا لليهودية والنصرانية، مُؤسسا على الحكمة والعزم، هادما للتشريك بالكلية، ومحكِما لقواعد الحرية السياسية المتوسطة بين الديمقراطية والأريستقراطية، فأسس التوحيد، ونزع كل سلطة دينية أو تغلبية تتحكم في النفوس أو في الأجسام" [2] فكان الدين الإسلامي صانع ما يمكن تسميته بالمدنية الفطرية التي عكست وجودها الحقيقي في حكومة الخلفاء الراشدين التي فهمت جوهر الدين في الاعتقاد وفي الحكم بين الناس فولد نظاما سياسيا لا زلنا نبكي عليه" وأحدثوا في المسلمين عواطف أخوة وروابط هيئة اجتماعية اشتراكية لا تكاد توجد بين أشقاء يعيشون بإعالة أبٍ واحد وفي حضانة أمٍ واحدة" [3]، إن جوهر الإسلام يحتوي حقيقة الحرية ومن المستحيل أن ينشد الاستبداد.

وهناك مئات الآيات التي تنص على رفض الحكم المطلق أو حتى الاستبداد بالرأي ويقدم شواهد لهذه الآيات منها قوله تعالى﴿ **وشاورهم في الأمر**﴾ (سورة آل عمران، الآية: 159) وأيضا قوله ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي**

[1] الكواكبي: مرجع سابق ، ص 32.

[2] المرجع نفسه ، ص 33.

[3] المرجع نفسه ، ص 34.

شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلا﴾ ( سورة النساء، الآية: 59) إن نظرية الحكم في الإسلام جعلت قاعدة الحرية أساسا في اختيار الحاكم وقيدته في عدم خرقها أو الاستبداد بها لذلك يرى **الكواكبي** أنه" مما تقدم أن الإسلامية مؤسسة على أصول الحرية برفعها كل سيطرة وتحكم، بأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء، وبحضها على الإحسان والتحابب. وقد جعلت أصول حكومتها: الشورى الأريستوقراطية؛ أي شورى أهل الحل والعقد في الأمة بعقولهم لا بسيوفهم. وجعل أصول إدارة الأمة: التشريع الديمقراطي؛ أي الاشتراكي" [1].

وكما يخاف المستبد من التنوير الديني القائم على الشعور الداخلي والإيمان الصحيح المؤدي إلى حالة من التحرر النفسي والعقلي فهو كذلك يخاف من العلم المؤدي بالعقول إلى معرفة الحقيقة أيا كان مجالها ومحاربة الخطأ مهما كان لونه والعلم سلاح الأمة بها تكون قوتها وهيبتها لكن المستبد لا يرضى للعلم أن يكون نورا للعقول لأن فيه هلاكه وهلاك سلطانه لما له من قدرة على فضح سياساته القائمة على الخداع والخيانة يقول:" ما أشبه المستبدَّ في نسبته إلى رعيته بالوصيّ الخائن القوي، يتصرّف في أموال الأيتام وأنفسهم كما يهوى ما داموا ضعافاً قاصرين؛ فكما أنّه ليس من صالح الوصيّ أن يبلغ الأيتام رشدهم، كذلك ليس من غرض المستبدّ أن تتنوّر الرعية بالعلم" [2]، إن العلاقة بين الاستبداد والجهل علاقة حلف متين لا يمكنهما أن يعيشا متباعدين و هما دائما في المكان والزمان نفسه، كل منهما الوجه الحقيقي للأخر

فالمستبد يكره العلم لما فيه من تهديد والعلم يسعى بحكم طبيعته لفضح الظالم وظلمه إنهما كالنتيجة والسبب، إن الجهل سبب من أسباب الاستبداد وهو أيضا قاتل للحرية في أي مجتمع إذا كان العلم نورا فالحرية هي الطريق الذي يضيئه العلم، وإذا اجتمعا لم يعد ممكنا للمستبد أن يوجد طريقا موازيا له في نفوس أفراد المجتمع فيكون المستبد محاطا من كل

[1] الكواكبي: مرجع سابق، ص 37.

[2] المرجع نفسه ، ص 44.

جانب، فإما أن يصلح نفسه أو ينتهي أمره على أيدي الرعية يقول الكواكبي:" العلم نور والظلم ظلام، ومن طبيعة النور تبديد الظلام، والمتأمل في حالة كل رئيس ومرؤوس يرى كل سلطة الرئاسة تقوى وتضعف بنسبة نقصان علم المرؤوس وزيادته" [1] وأخشى ما يخشاه المستبد العلم وأشد العلوم خوفا هي علوم الحياة التي تنور الرعية بواقع معيشتها وكيف تحفظ وتصون حقوقها وبالعلم تنار لهم المسالك ليعيشوا العدل في الحاضر ولهم في المستقبل طموحا يسعون إليه، لذا لا يرى المستبد فيها إلا معولا لكل ما يفكر أو ما يمكن أن يفكر فيه يقول:" ترتعد فرائص المستبد من علوم الحياة مثل الحكمة النظرية، والفلسفة العقلية، وحقوق الأمم وطبائع الاجتماع، والسياسة المدنية، والتاريخ المفصل، والخطابة الأدبية، ونحو ذلك من العلوم التي تُكبر النفوس، وتوسع العقول، وتعرف الإنسان ما هي حقوقه" [2] وإقبال يذهب يذهب إلى هذا المعنى في تبريره لضعف الذات المسلمة التي ابتعدت عن العلم وعن العمل الذي يؤسس في جوهره مشكلة فهم الدين وهذا كله لأن سلب السياسة الظالمة لمعاني العلم والعمل الصحيحين هو اختزال لفاعلية الذات وفي قدرتها في تغيير حالها.

إن ما وصلت إليه الذات المسلمة من الضعف نتيجة الخضوع للاستعمار الخارجي وللحكم الداخلي المستبد جعل البعض يبيع الدين من أجل الدنيا وتحول معها مستقبله إلى حالة ثابتة من الحاضر الذي يعيشه وفقد كل طموح إلى تغييره، وإذا رأيت من القوم من يحمل علما فهو علم دون عمل و تحول الدين إلى مجرد رضا سلبي بالواقع وهذا يفيد أن عدم تحرر الإنسان المسلم المعاصر يكمن في أن القيم الثلاثة فهم الدين والعمل بأوامره والمعرفة العلمية للواقع هي سببا وعائقا في عدم إدراك حريته وإدراك وذاته.

[1] الكواكبي: مرجع سابق ، ص 44.

[2] المرجع نفسه ، ص 45.

يقول محمد إقبال:

**يبيع دينه لدنيا غيره وفي رضا غاصبه يستشهد**
**ويومه الحاضر كل عمره فليس في تاريخ دنياه غد**
**وكم ترى في القوم حمّال كتب ثقيلة يعيا بحملها جمل**
**يدور في الناس كحمّال الحطب ويرسل الأقوال من غير عمل**[1]

وحال المستبد ليس ناقما على ما يترتب على العلم من فضح الاستبداد ومخططاته بل هو في نفسه ناقما عليه بذاته وهو ما يجعل نفسية المستبد خائفة و ضعيفة أمام من يحمل علما حقيقيا يجعله لا يخاف حتى السلطان حتى لو غطى هذا الواقع بكل مظاهر القوة أمام العامة يقول:" يبغض المستبد العلم ونتائجه، يبغضه أيضا لذاته، لأن للعلم سلطاناً أقوى من كل سلطان، فلا بد للمستبد من أن يستحقر نفسه كلما وقعت عينه على من هو أرقى منه علما، ولذلك لا يحب المستبد أن يرى وجه عالم عاقل يفوق عليه فكرا" [2]. يقول إقبال واصفا واصفا حال الحاكم الظالم وكأن فطرته منعت معرفة الحق، وضميره عمي عن رؤية الخير، حتى أن ميلاده بالنسبة للآخرين ملئ بالرجاء أن يكون خيرا للجميع لكن طبيعته جعلته يزول في اللحظة التي ولد فيها:

**أزال نقش الحق من خاتمه وكل خير عن ضميره استتر**
**قد ولد الرجاء في عالمه لكنه في المهد ولى واندثر**[3]

فبين الاستبداد والعلم حربا لا يمكن أن تنتهي باتفاق وسط ، ولا يمكن لأحدهما بأقل من إلغاء خصمه ، فشجرة العلم لا تنبت في أرض فاسدة ولوعدنا للتاريخ القريب لأوروبا ونطرح هذا السؤال منذ متى بدأ مفهوم الحرية في أوروبا؟ أليس بعد زوال استبداد الدين وانحصار وظيفة الكنيسة ومن الذي أدى إلى ذلك؟ أليس انفتاح العقل الغربي على الحقائق العلمية الكبرى التي جعلته أكثر يقينا بها مما كانت تدعيه الكنيسة، فكما أن العلم يحرر العقل فهو

---

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق، مصدر سابق،354،353.

[2]، الكواكبي: مرجع سابق ص 46.

[3] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق، مصدر سابق، ص 352.

أيضا يحرر الدين مما يمكن أن يكبل به من تفسيرات وتأويلات خاطئة يقول الكواكبي:" قال المدققون: إن أخوف ما يخافه المستبدون الغربيون من العلم أن يعرف الناس حقيقة أن الحرية أفضل من الحياة، وأن يعرفوا النفس وعزها، والشرف وعظمته، والحقوق وكيف تُحفظ، والظلم وكيف يُرفع، والإنسانية وما هي وظائفها، والرّحمة وما هي لذاتها" [1] .

أما المستبد في الشرق فإن خوفه من العلم متأصل في طبعه حتى أصبحت قلوبهم تخاف حتى من أن يعلم العامة معنى لا إله إلا الله، وهذا لأن التنوير بالعلم إذا بدأ تعاطفت معه الرعية عن حب وأحبت العقول التي تحمله أكثر من السلطان، وتكون طاعته عن رضى لا عن خوف يقول:" أما المستبدون الشرقيون فأفئدتهم هواء ترتجف من صولة العلم، كأن العلم نار وأجسامهم من بارود. المستبدون يخافون من العلم حتى من علم الناس معنى كلمة (لا إله إلا الله)، ولماذا كانت أفضل الذكر، ولماذا بُني عليها الإسلام" [2].

يقول محمد إقبال معبرا عن هذا المعنى في قصيدته (كلمة التوحيد لا إله إلا الله) من ديوانه"والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق" حيث يرى أن كلمة التوحيد تمثل الدين والمعرفة والعمل معا،، إن معرفة الدين على حقيقته يحقق حرية الإنسان، والقلوب لا تدرك غايتها إلا بالعمل لا بالتأمل في أحوال الذات بل في قدرتها في تغيير ذاتها وواقعها، لذا ترى الظالم يخاف منها لأنها إنذار بزوال الظلم والظالم، فبين النفي والإثبات التي تعنيه كلمة (لا اله إلا الله) ينتهي الظلم ويأتي جمال الحرية وجمال الذاتية التي يمكن للفرد أن يعيش في ضلالها، إنه من حق كل الكائنات أن يرفع عنها الظلم، إن النفي مبدأ للحركة والفعل، فالشعب الذي يرى في التوحيد عزته يحقق العدل، فالعدل صوت الفطرة والتوحيد الهادي لها، وهذا ما يجعل الظالمين لشعوبهم حسب محمد إقبال يرون في مطلب التوحيد ما يزيل عنهم تيجانهم فتراهم يحذرون منها ويحاربونها، فكانت بحق السبب الذي تدرك به الذات ذاتها وتحقق به حريتها .

[1] الكواكبي: مرجع سابق، ص49.

[2] المرجع نفسه، ص50.

يقول محمد إقبال:

**في مقام التوحيد يشدو خيالي — بصدى الحق من رجال الحال**
**إنما تدرك القلــوب هــداها — بصفاء الأحـوال لا الأقــوال**
**جرف "لا" مظهر لسرّ الجلال — وهو للجور منذر بالزوال**
**بعد نفي الظلام والظلم يبدو — عند" إلا" إشراق صبح الجمال**
**لا وإلا فتح لباب الحياة — واحتساب الوجود الكائنات**
**بهما تقهر المهانة والضيم — وتمضي الأمور في الحادثات**
**حين يقوى مع الرجاء اليقين — فجواب الأقدار كن فيكون**
**يدفع النفي للتحرّك والجدّ — وعند الإثبات يأتي السّكون**
**كل شعب يروم عزّ حماه — فبنور التوحيد لا بسواه**
**ليس يحمي بلاده غير حرّ — سيفه (لا اله إلا الله)**
**لا وإلا بهما العدل انتظم — كلّ نفي دون إثبات عدم**
**إن للفطرة في كل ضمير — هاتفا يدعو لتوحيد القدير**[1]

إذن حقيقة العلم وحقيقة الاستبداد متناقضتان يجب أن ترفع إحداهما لتوجد الأخرى والحرية تاج لا ترضى أن يلبسه رأس مستبد، لأن عرشه خائن لها ولمبادئها وهذا ما جعل الكواكبي يستأنس بوصف المستبد من أحد المحررين السياسيين حين يقول:"إني أرى قصر المستبدِّ في كلِّ زمان هو هيكل الخوف عينه: فالملك الجبار هو المعبود، وأعوانه هم الكهنة، ومكتبته هي المذبح المقدَّس، والأقلام هي السكاكين، وعبارات التعظيم هي الصلوات، والناس هم الأسرى الذين يُقدَّمون قرابين الخوف"[2].

يقول محمد إقبال:

**جمود هذا الشعب عن كفاحه — يحكي رمادا ليس تحته شرر**
**مســـاؤه ران علـى صباحه — بظلمة في ليلها زاغ البصر**[3]

---

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة**، والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق، مصدر سابق، ص 357،355،353.

[2] الكواكبي: مرجع سابق، ص48.

[3] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة**، والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق، مصدر سابق، ص 353.

والحال هكذا من علاقة الاستبداد بالحرية وما ينعكس على المستوى الأخلاقي في طباع المستبد والرعية ودخول عامل المال والثروة من إفساد السياسة وخنق الحريات يكون الكواكبي في نضاله من أجل الحرية من أبرز المفكرين العرب في العصر الحديث الذي خصص حياته كلها لموضوع الحرية وإن تناولها من الزاوية السلبية وهي تحليل ظاهرة الاستبداد حيث ظهرت قدرته في التحليل على تجاوز الموضوع بأن يجعله ظاهرة في الزمان والمكان وتعامل معه كفكرة مصاحبة للاجتماع الإنساني يقول **سمير أبو حمدان:**" إذن فإن الكواكبي وبسبب من رزانة ذكاءه وهدوء طبعه لم (يشخص) الاستبداد انطلاقا من عوامل ذاتية بل من شعور عميق بالخطر الذي يتهدد العرب والمسلمين فيما لو بقيت هذه الآفة تضرب في مفاصلهم وتمشي في الدم في عروقهم فالخطر كبير وهو يتمثل هنا على (صنع) طبائع البشر وأخلاقهم وتصرفاتهم"[1].

وهو ما جعل تناول موضوع الاستبداد أقرب إلى العلوم الإنسانية والفلسفية التي كان قد نبه إليها الكواكبي من أنها أشد ما يخشاه المستبد لكن تبقى فلسفته في الحرية لها عمقها الإنساني والديني وتحليله نابع من هدوء شخصيته وهي إنه" ينطلق في إسلاميته من رؤيا إنسانية لها مضمون سياسي، اجتماعي، ثقافي غير أن ثمة أصلا أو أساسا دينيا لهذه الرؤية متمثلا في القرآن" [2]، لذلك كان كلامه حول الاستبداد لا يحمل توقيعا معينا في الزمان والمكان وكما يرى **عاطف العراقي** لم يكن **الكواكبي** فقط معبرا عن أحداث عصره بل حتى العصور اللاحقة وهي علامة على تقدميته وذكائه [3]، وكأنه يريد أن تكون نظرته للاستبداد متعلقة بالمفهوم لأن الاستبداد واحد حيث كان له نفس الآثار السيئة حتى لو اختلفت تطبيقاته في الأوطان وهو ما جعله يشير في مقدمة كتابة" طبائع الاستبداد" أنه لا يقصد ظالما بعينه

---

[1] سمير أبو حمدان: **عبد الرحمن الكواكبي فلسفة الاستبداد** ( بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 2000) ص 73.

[2] المرجع نفسه، ص 87.

[3] عاطف العراقي: **العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر** (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع د ط، 1998) ص 173.

أو حكومة مخصوصة ولو أتى بالشواهد كما يقول **أحمد أمين** لدل على الحكومة التي يقصدها ودل بذلك على نفسه[1].

إن التقاطع بين محمد إقبال وعبد الرحمن الكواكبي في طرحهما لمفهوم الحرية والعوامل المؤدية لتحقيقها ووجهها السلبي المتعلق بالاستبداد، يجعل من التجربتين قريبتين من بعضهما البعض وإن كان عبد الرحمن الكواكبي حين يتكلم عن الحرية كان دائما يربط الظاهرة بوجهها السلبي المتمثل في ظاهرة الاستبداد، أما التجربة التي ينزع إليها محمد إقبال في تأسيسه لمفهوم الحرية يبدو أكثر شمولية، فهو لا يناقشها كظاهرة واقعية فقط وتحليل الآليات التي تمكن من تحقيقها، إنه يطرحها طرحا يتجاوز مبدأ تحقيقها الواقعي ليناقشها في بعدها الشمولي الكلي الميتافيزيقي، أي يطرحها كفكرة ملازمة للذات الإلهية، وملازمة لخلق الذات الإنسانية ومتخطيا بها إلى ما بعد الواقعية الدنيوية إلى مرحلة الخلود التي يرى فيها محمد إقبال استمرارا للوجود الإنساني كون الذات لا تفنى إن لها استمرارية وجودية ولأن الحرية تعد من الضمانات لتحقيق هذا الوجود الخالد بعد الموت.

أضف أن مسالة الاستبداد التي تناولها عبد الرحمن الكواكبي هي مسألة أقرب إلى الكلام عن معنى التحرر الذي هو فعل واقعي أما محمد إقبال فأراد الحرية الفلسفي الميتافيزيقي والتحرر كمظهر نلمس به حريتنا معا.

[1] أحمد أمين: **زعماء الإصلاح في العصر الحديث:** ( بيروت: دار الكتاب اللبناني ) ص 266.

# الفصل الثاني

## الحرية وأبعادها المثالية في فلسفة محمد إقبال

**المبحث الأول:** الحرية وفلسفة الذاتية عند محمد إقبال

**المطلب الأول:** الحرية وحقيقة الذات الإنسانية

**المطلب الثاني:** الحرية و خلود النفس

**المطلب الثالث:** الحرية ومبدأ التأويل الروحي للكون

**المبحث الثاني:** الحرية وحقيقة التصوف عند محمد إقبال

**المطلب الأول:** التصوف السلبي وهدر إمكانات الذات

**المطلب الثاني:** التصوف الايجابي وطموح الحرية

**المبحث الثالث:** الحرية والزمـــان عند محمد إقبال

**المطلب الأول:** علاقة الحرية بالزمان

**المطلب الثاني:** الفعل الحر والغائية المفتوحة

## الفصل الثاني: الحرية وأبعادها المثالية في فلسفة محمد إقبال

سعينا في هذا الفصل إلى تناول مفهوم الحرية عند محمد إقبال من خلال إبراز دلالتها الميتافيزيقية أي كونها خاصية ملازمة للذات الإلهية وفي نفس الوقت تتقاسمها مع الذات الإنسانية وكيف أن هذا الاشتراك في الحرية له مرجعيته عند إقبال التي برهن من خلالها على أن الحرية الإنسانية في المستوى الميتافيزيقي لا يجب أن نبحث عنها فقط في الفعل الواقعي للإنسان إنما يمكن تصوره قبل الفعل حين ننظر إلى الإنسان في ذاته وطبيعته بأنه كائن حر.

ومحمد إقبال لإثبات هذا التصور الميتافيزيقي للحرية أكد على أن الذات الإنسانية ذات حرة من خلال تناوله لعلاقة الحرية بقضيتي الخلق والخلود إضافة إلى أن البعد الروحي للذات ولكي تكون فاعليتها مثمرة يحب أن تكون البيئة التي تحتضن الفعل الحر روحية أيضا حتى يكون الاتجاه إلى الذات اللانهائية امرأ ممكنا.

كما حللنا علاقة الحرية بالتصوف بشقيه السلبي والايجابي وكيف أن التصوف الايجابي يمكننا من تأكيد حرية الذات الإنسانية وأيضا عمق تجربتها الإيمانية، وفي الأخير إثبات حرية الذات من خلال دلالة الزمان الذاتي الروحي المتجه لمعرفة الذات اللانهائية.

## المبحث الأول الحرية وفلسفة الذاتية عند محمد إقبال

### المطلب الأول: الحرية وحقيقة الذات الإنسانية

يؤسس **محمد إقبال** مفهوم الحرية بربطها المباشر بالغاية التي وجد من أجلها الإنسان، لذلك كانت الحرية مقترنة بالوجود الإنساني الأول وهو ما يجعل الحرية ليست فعلا فقط في سياقه التاريخي، إنها أيضا ماهية ملازمة له ككائن متميز عن غيره فالذات[1] دون الحرية فقدت ماهيتها التي أريد لها من غاية الخلق الأولى، وهذا التصور الإقبالي لعلاقة الهوية بين الحرية والوجود الإنساني هو ما يؤسس للذات قدرتها على صناعة التاريخ. يقول محمد إقبال:

**هيكل الأكوان من آثارها — كل ما تبصر من أسرارها**
**نفسها قد أيقظت حتى انجلى — عالم الأفكار من بين الملا**
**ألف كون مختف في ذاتها — غيرها يثبت في إثباتها**
**ألف يوم سطرته يدها — ليجلّى في سناه غدها**
**ألف إبراهيم في النار اغتدى — لسراج يرتجى من أحمدا**
**شيمة الذات التجلي لا الخفاء — وهي في الذرات بأس وضياء**
**كلمة الذات تعيها قطرة — فإذا القطرة يوما درّة**

---

[1] "الذاتي لكل شيئ ما يخصه وما يميزه عن جميع ما عداه وقيل ذات الشيئ نفسه وعينه وهولا يخلو عن العرض والفرق بين الذات والشخص أن الذات أعم من الشخص لأن الذات يطلق على الجسم وغيره والشخص لا يطلق الا على الجسم"الجرجاني **التعريفات**، بيروت،مكتبة لبنان 1985 ص 112

الذات ما يقوم بنفسه، ويقابله العرض"Accident"بمعنى مالا يقوم بنفسه، والذات يطلق على باطن الشيئ وحقيقته والعرض لا يطلق الا على التبدلات الظاهرة على سطح الشئ والذات ثابتة والاعراض متبدلة وقد يطلقه بعضهم على ما يكون عاما أو على ما تصدق عليه الماهية كقول المنطقيين ذات الموضوع بمعنى ما يصدق عليه ذلك الموضوع من أفراد والذات هو الموضوع ويقابله المحمول ويطلق الذات على الماهية"Quiddte"بمعنى ما به الشيئ هو هو ويراد به حقيقة الشيئ ويقابله الوجود، وقد يطلق على الماهية ايضا باعتبار الوجود.

ويطلق الذات في المنطق على مجموع المقومات التي تحدد مفهوم الشيئ ومنه الذاتي وهو ما يخص الشيئ ويميزه وبين الذاتي والعرضي بهذا المعنى تضاد كالتضاد بين المحسوس والمعقول وبين الممكن والواقع. جميل صليبا القاموس الفلسفي ص 579-580.

**قوة الذات من الكون النواه فعلى قدر القوى قدر الحياة**

**خارت الخمر فلا شكل لها ومن الكأس استعارت شكلها** [1]

وبناء الوعي الذاتي إذن بهدف إلى إثبات الحرية عند محمد إقبال و فقط ليس وضع نظرية فلسفية تؤسس لمعنى الحرية على مبدأ البرهان العقلي الضيق الذي يضعها في سياق نظريات فلسفية في الحرية، وأهم ما يميزها جميعا أنها مناقضة لبعضها البعض، والسبب هو أن اعتماد العقل في صناعة النظريات الفلسفية يجعلها غير قادرة على إدراك الأبعاد التي تتجاوز معطيات التجربة المباشرة،لأنها مجرد تأمل عقلي خالص، لذلك نجد إقبال أول ما يسعى إليه في إثبات الحرية اتصاله المباشر بالنص الديني ونقصد ما حملته الآيات القرآنية في موضوع الخلق الإنساني ليثبت لنا اقتران حقيقة الحرية كقيمة يتأسس عليها الوجود الإنساني الأول، وعلى أساسها يمكن فهم معنى الإرادة الإنسانية ومعنى الاستخلاف والتكليف الذي أراده الله كغاية من خلق الإنسان،.وهي الفكرة ذاتها التي عبر عنها جمال المرزوقي حين يدرك أن مضمون حرية الذات هي خطاب للمسلم المعاصر بالإيمان بقدراته وإرادته يقول **جمال المرزوقي**"وإقبال هنا يحقق ذاتية للانسان المسلم كذات فاعلة حرة تختار أفعالها بمشيئتها وإرادتها المستقلة، وهي في رأيه ليست مرتهنة بتدخل او تعطيل من إرادة الله تبارك وتعالى، وبهذا يكون بوسع الإنسان أن يصل الى الكمال عن طريقالاعتماد على نفسه"[2].

والاستخلاف الذي أراده الله هو دائما تحقيق الخير، فكان النزوع إلى الخير بالنسبة للذات الإنسانية هو نزوع إرادي وحر بالضرورة،لأنه دائما تعبير عن اختيار بينه وبين الشر، فلو كانت هذه الذات تأتي الخير وهي مكره عليه لما كان هناك معنى للشر والإرادة والحرية يقولٌ إقبال:"وعمل الخير لا يمكن أن يكون قصرا: بل هو خضوع عن طواعية

[1] محمد إقبال، **الأعمال الكاملة** ج1، أسرار ورموز مصدر سابق. ص 134،133، 135.

[2] جمال المرزوقي: **دراسات نقدية في الفكر الاسلامي المعاصر** ( القاهرة: دار الأفاق العربية، ط1، 2001 ) ص 186، 187.

للمثل الأخلاقي الأعلى خضوعا ينشأ عن تعاون الذوات الحرة المختارة عن رغبة ورضى. والكائن الذي قدرت حركاته كلها كما قدرت حركات الآلة لا يقدر على فعل الخير وعلى هذا الحرية شرط في عمل الخير"[1] .

إن إثبات الحرية لا يعني حسب إقبال مجانية الأفعال التي سنختارها، إنما يكون ذلك بداية شرط الاستخلاف في الأرض وهي المسؤولية لقوله تعالى ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (سورة الأحزاب، الآية: 72 ) ولا تكون الذات مسؤولة إلا إذا كان الفعل المحقق ضمن إمكانات متعددة يكون حداها النهائيين الخير والشر، وما دام الله قد سمح بظهور هذه الذات فإن اختيار الحدين ممكن بكل حرية [2].

ومنه تعد الحرية ماهية الذات الإنسانية، والله لما أوجدها لا لكي يغرقها في العالم انتقاما إنما ثقة منه في قدرتها على أن تكون قادرة على تحمل كل أفعالها،إنها مشيئة الله حين كرمه على الملائكة وأمرهم بالسجود، إنها ثقة الله في الإنسان ولكنه بحريته وإرادته يمكن أن ينزل بها أسفل سافلين،فالخير والشر في هذا العالم هو دليل يبرر وجود الحرية الإنسانية ويبرر إما استقامة الإنسان في طاعة الله أو الإعراض عن أوامره، فيكون السقوط بهذه الذات إلى الأسفل، لهذا كانت الغاية من خلق الإنسان عبادة الله وحين تتجه الذات إلية طائعة وراضية وحرة يكون الإيمان الصحيح والاستقامة التي أمر بها الله يقول إقبال:"وكون المشيئة الإلهية اقتضت ذلك دليل على ما لله من ثقة في الإنسان. ولقد بقي على الإنسان أن يبرهن على أنه أهل للثقة.

وربما كانت مغامرة كهذه هي وحدها التي تيسر الابتلاء والتنمية للقوى الممكنة لوجود خلق على أحسن تقويم ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ (سورة التين، الآية: 4) ثم رد إلى أسفل سافلين ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴾ (سورة التين، الآية: 5) كما يقول القرآن:

---

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 103-104.

[2] المصدر نفسه، ص 104.

﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾ (سورة لأنبياء، الآية: 35) فالشر والخير إذن وان كانا متضادين يجب أن يكون كلاهما جزء من نفس الكل وليست هناك حقيقة منعزلة عن غيرها لأن الحقائق أمور كلية يجب أن تفهم عناصرها بما بينها من نسب وإضافات"[1].

وإذا كان الله خيرا والإنسان حرا فلا قوة له إلا حين يتجه إلى الله فيكون في أعلى مراتب الوجود الإيماني وأعلى مراتب الحرية يقول إقبال: ( إن ذات الإنسان ليست قطرة تفقد وجودها في البحر إنها لؤلؤة، ذاتها ثابتة في أعماق البحر، وكلاهما ملازم وملزوم، حيث لا يوجد ألؤلؤ بدون بحر، فذات الإنسان لدى إقبال لا توجد بدون ذات الله سبحانه وتعالى، ومع أن ذاته ثابتة ومستقلة، ولكنها مرتبطة بوجود ذات الله – ذات عظمة وشأن"[2].

## المطلب الثاني: الحرية وحقيقة النفس والخلود

إن تحليل محمد إقبال لهذا الارتباط بين الذات الإنسانية والذات الأولى أو الكلية إنما له دلالة على عظمة هذه الذات التي اشتق لها من صفات الذات الأولى صفات الحرية والفردية، فالله حر وكذلك الذات الإنسانية والله فرد وكذلك الشخصية الإنسانية فهي واحدة لذلك أقر القرآن أن لا تزر وازرة وزر أخرى، لذلك كان القرآن وبأسلوبه الخاص مؤكدا على هذه الحرية حيث زكاها بالخلود الذي هو من صفاته ولكتها صفة خاصة بالذات، يقول إقبال:"يؤكد القرآن، للنفس الإنسانية – بأسلوبه البسيط– حريتها وخلودها المفعم بالقوة، شخصية الإنسان وفرديته، له – في نظري – رأي محدد معين في مصير الإنسان يوصفه وحدة من وحدات الوجود. وهذا الرأي في شخصية الإنسان وفرديته، وهو رأي

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص104.

[2] صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي: **الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال** ( بومباي: الدار السلفية، ط 1، 1991) ص199.

يستحيل معه أن تزر وازرة وزرة أخرى بل يقتضي أن كل امرئ يما كسب رهين، هو الذي أدى القرآن إلى رفض فكرة الفداء"[1].

إن ربط الذات بالشخصية الإنسانية، بالفردية، والحرية، والخلود إنما هو تعبير على قوة الذات في هذا العالم وفي هذه البيئة الجديدة أن يكون عملها أمانة والأمانة يجب أن تسأل عنها والسائل هنا هو الله ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا ﴾ (سورة مريم، الآية: 95) فقيادة الذات إلى الله بمعرفته وعبادته والخوف منه وطاعته يجسد حرية الذات وقيمتها كإحدى وحدات الوجود التي تسير إلى الله حيث ﴿ وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى ﴾( سورة النجم، الآية:42) .

وإقبال حين يحيلنا إلى النصوص الدينية التي تتكلم عن الإنسان بهذه المعاني وخاصة معنى الحرية لأنه اصطفاه وتاب عليه، وجعله مسؤولا عن أفعاله وأيضا يمتلك الحرية الضامنة للمسؤولية يقول إقبال:"وهناك أمور ثلاثة واضحة في القرآن

1-أن الإنسان قد اصطفاه الله ﴿ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى ﴾ (سورة طه، الآية: 122) .

2-إن الإنسان رغم أخطائه جميعا،أريد به أن يكون خليفة الله في أرضه"وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني اعلم ما لا تعلمون.

3-أن الإنسان أمين على شخصية حرة أخذ تبعتها على عاتقه [2] ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ ( سورة الأحزاب،الآية:72).

أن تحليل معاني الاصطفاء والاستخلاف وإعطاء الشخصية فرديتها وحريتها تجعل من الذات الإنسانية من حيث كيفية إدراكها وعلاقتها بالعمليات العقلية التي تقوم بها

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص113.

[2] المصدر نفسه، ص 113.

وحتى علاقتها بالجسم موضوعا بالغ الصعوبة، لذلك كان إدراكها بتجارب وملاحظات أو ملاحقتها بالاستنتاجات العقلية لا يؤدي إلى تحقيق الهدف وهو الوصول إليها ومعرفة حقيقتها، إن كل التجارب التي سعت إلى ذلك أبعدتنا عن المعنى الجوهري لها لتداخلها مع بعض المفردات وما تحمله من معاني قريبة وأحيانا متناقضة مثل لفظة"الأنا"التي يتقاطع في تصورها الجانب الديني والفلسفي ومجالات العلوم كعلم الاجتماع وعلم النفس لتضع لها تصورات مختلفة [1]، بعيدة عن المعنى الذي أراده محمد إقبال وأزمة نحت المصطلح قد عبر عنها إقبال نفسه في ديوانه"أسرار ورموز"يقول في خلاصة المقدمة"ما هذا الشيء الذي نسميه"أنا"أو"خودي"أو"مين"الذي يبدو في أعماله ويخفى في حقيقته، والذي يخلق كل المشاهدات، ولكن لطافته لا تحتمل المشاهدة ؟ أهو حقيقة دائمة ؟ أم أن

[1] يقول إقبال"اختلطت في عقول الهنادك وقلوبهم، النظريات والعمليات اختلاطا عجيبا.ودقق حكماؤهم في حقيقة العمل، وانتهوا إلى هذه النتيجة. إن حياة"الأنا"المسلسلة، وهي أصل المصائب والآلام تنشأ من العمل، وان حالة النفس الإنسانية نتيجة محتومة لأعمالها.

وكانت رسالة الإسلام في غربي أسيا دعوة إلى العمل بليغة فالإسلام يرى أن"أنا"مخلوق ينال الخلود بالعمل، ولكن تشابها عجيبا في تاريخ الفكر الهندي والإسلامي يظهر في بحث هذه المسألة. فالفكر الذي فسر به"شنكرأجاريه"[1] كتاب الجيتا (كيتا) هي الفكرة التي فسر بها القرآن محي الدين ابن عربي الأندلسي. وكان له أثر بليغ في عقول المسلمين وقلوبهم. جعل ابن عربي بعلمه ومكانته مسألة وحدة الوجود عنصرا في الفكر الإسلامي. واقتفى أثره أوحد الدين الكرماني، وفخر الدين العراقي،حتى اصطبغ بهذه الصبغة كل شعراء العجم في القرن السادس الهجري

خاطب فلاسفة الهند العقل في إثبات وحدة الوجود. وخاطب شعراء إيران القلب،فكانوا أشد خطرا وأكثر تأثيرا، حتى أشاعوا بدقائقهم الشعرية هذه المسألة فسلبوا الأمة الإسلامية الرغبة في العمل

وتمتاز أمم الغرب بين أمم العالم بميلها إلى العمل، فآراؤهم خير دليل لأمم المشرق إلى فهم أسرار الحياة.

وبدأت الفلسفة الجديدة في الغرب من وحدة الوجود التي دعا إليها الفيلسوف الهولندي الإسرائيلي ولكن مسحة العمل غلبت على طابع الغرب، فلم يلبث طويلا طلسم وحدة الوجود التي أثبتت بأدلة رياضية. سبق الألمان إلى إثبات حقيقة (أنا)المستقلة، ثم تحرر من هذا الطلسم الخيالي فلاسفة الغرب على مر الزمان ولا سيما فلاسفة الانكليز"من خلاصة المقدمة لكتاب أسرار ورموز الأعمال الكاملة ص 117- 118.

الحياة تجلت في هذا الخيال الخادع، وهذا الكذب النافع، تجليا عرضيا لتحقيق مقاصدها العملية الراهنة ؟"[1].

إن إقبال بهذا الاستفهام إنما بحث عن المركز الذي يحتوي الكون دون أن يكون منحلا فيه، ولا هو مفصولا عنه، وفرديتها هي نشاط دائم في إثبات ذاتها وهي في نفس الوقت ليست مجردة بالمعنى الفلسفي الذي يجعل البعض يتنكر لها، إنها جوهر كل إنسان لذلك كان استعماله لكلمة الذات لها بعدها العملي الأخلاقي وفي ذلك هو يراهن على مبدأ الحركة في إثبات وجودها وعلى مبدأ الخير الذي هو أصل الأول للخلق الذي أراده الله لها في الكون وهذين المبدأين هما اللذين يرسمان ديمومتها الأبدية أو انحلالها، لذلك الذات الحرة ذات قوية بها يكون الوجود والمصير الذي تصنعه لخلودها معنى، يقول إقبال:"إنني استعملت كلمة"خودي"الذات من الناحية الأخلاقية بمعنى الاعتماد على الذات واحترام الذات والثقة بالذات بل إن تأكيد الذات ضرورة لمصالح الحياة والقدرة على استمساك بقضايا الحق والعدالة والواجب...حتى في مواجهة الموت ومثل هذا السلوك الأخلاقي في نظري إذ أنه يساعد في دمج قوى الذات ويضفي عليها صلابة في مقابل الانحلال والتفكك"[2].

إن تأسيس الذات على المبدأ الأخلاقي هو الرهان الذي يجعلها تسعى دائما إلى التجديد في العمل الذي يتوافق مع نشاطها الحقيقي في الكون، ومحاربة الفساد والشر ﴿يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلاَّ غُرُورًا ﴾( سورة النساء،الآية: 120) وهذه المقاومة هي التي تصنع الذات ويبعدها عن الاستسلام المؤدي لهلاكها، وفي هذا الفعل يكون إثبات الذات واثبات حريتها يقول إقبال:"وإذا قهرت الذات كل الصعاب التي في طريقها بلغت منزلة الاختيار، الذات نفسها فيها اختيار وجبر، ولكنها إذا قاربت الذات المطلقة

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، الأسرار والرموز، مصدر سابق، ص 117.

[2] صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي: مرجع سابق، 195.

نالت الحرية الكاملة، والحياة جهاد لتحصيل الاختيار"[1] والوصول إلى هذه المرتبة الكاملة للحرية هو ما يمنحها درجة الخلود القائم على حقيقة العبودية الخالصة لله"أن خلودَ الذَّات أمل، من أراد أن يظفر به فلْيجِدَّ ويدْأب لبلوغه، والظَّفر به موقوف على أن نسلك طريقا للفكر والعمل في هذه الحياة، يعيننا على حفظ حالة التوتر"[2]، وهذه الحالة هي سر الحركة التي تقاوم السكون الذي هو اشد ما يضعف الذات ويكون سببا في الشقاء.

ولأن قوة الذات تكون متجهة إلى الفاعلية أي فاعلية الفعل الإنساني وبه تكون الفردية موجودة ومستقلة حتى في الحالات التي يكون فيها التحرر الكلي من المتناهي وهو الوجود الدنيوي، ليس أعلى مرتبة للسعادة بل تنشد الذات أبعد من الوجود الدنيوي وتسعى إلى اللامتناهي وهو الوصول إلى الخلود يقول إقبال:"أيّا كان المصير النهائي للإنسان فإنه لا يعني فقدان فرديته، والقرآن لا يعُدّ التحرر التام من المتناهي أعلى مراتب السعادة الإنسانية، بل"جزاؤه الأوفى"هو في تدرجه في السيطرة على نفسه، وفي تفرده وقوة نشاطه بوصفه روحا.حتى أن منظر(الفناء الكلي ) الذي يسبق يوم الحساب لا يمكن أن يؤثر في اطمئنان الروح التي اكتملت نموا"[3]، ﴿ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَن شَاء اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُم قِيَامٌ يَنظُرُونَ ﴾( سورة الزمر، الآية: 68 ).

وإقبال يطرح هنا سؤالا من هم هؤلاء الذين استثنتهم الآية الكريمة ؟ ويجيب أنهم تلك الذوات التي بلغت أرواحهم منتهى القوة، وكان نموهم متواصلا طوال حياتهم و أصبحوا قادرين على امتلاك النفس حتى لو كان في مقام الاتصال بالذات المحيطة بكل شي [4] وهو هنا يشير إلى قصة المعراج حين وصف القرآن رؤية الرسول صلى الله عليه وسلم

﴿ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى ﴾( سورة النجم، الآية: 17).

---

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، أسرار ورموز، مصدر سابق، 120.

[2] عبد الوهاب عزام: محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره ( إقبال أكاديمي باكستان، ط3، 1985 م) ص 58.

[3] المرجع نفسه، ص 58.

[4] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص139-140.

إن هذا النمو للذات أمام عوائق الحياة لا يكون مفتاحه إلا ذلك الشعور الكامل بحريتها، وأن قصدها إلى تحقيق هذا الأمل هو رهن إرادتها وأن الأفعال التي تختارها إنما هي رغبة في مضاعفة حضها وحضورها في هذا العالم الجديد الذي ستعيشه النفس، حتى في الحياة بعد الموت لا تذوب في اللانهائي (الذات الكلية ) أو كما يصفها بعض المتصوفة بوحدة الوجود[1]، وإنما القصد أن نعيش اللانهائي في فردية مستقلة وهي غاية السعادة التي يمكن أن تسعى إليها النفس بقول إقبال:"فالحياة تهيّئ مجالا لعمل النفس، والموت هو أول ابتلاء لنشاطها المركب، وليست هناك أعمال تورث اللّذة وأعمال تورث الألم، بل هناك أعمال تكتب للنفس البقاء أو تكتب لها الفناء، فالعمل هو الذي يعُدُّ النفس للفناء أو يكيّفها لحياة مستقلة.

ومبدأ العمل الذي يكتب للنفس البقاء هو احترامي للنفس فيَّ وفي غيري من الناس [2]. فالبصمة التي تبقى دائما معبرة عن جوهر الذات وقوة نشاطها وسلامة المقصد الذي أرادته هو العمل المؤدي بها إلى تحقيق هذه الغاية، لأن فاعلية الذات في أن تفعل لا في أن تتأمل الكون بالعقل، إن سلطة العقل أقل من أن تتجاوز العالم المادي، فالعمل عند محمد إقبال مقياس الفناء والبقاء، والقوة والضعف، حتى هدف الخلود الذي تسعى إليه

[1]"والواضح أن التصوف القائم على وحدة الوجود لا يمكن أن يزكي مثل هذا الرأي،بل يثير مشكلات ذات صبغة فلسفية. كيف يمكن للذات المتناهية والذات غير المتناهية أن يستبعد كل منهما الآخر؟ وهل تقدر الذات المتناهية بوصفها هذا على الاحتفاظ بتناهيها إلى جانب الذات غير المتناهية؟ وهذا الإشكال يقوم على سوء فهم الحقيقة غير المتناهية.فاللاتناهي الحق ليس معناه الامتداد إلى غير نهاية الذي لا يمكن تصوره من غير أن يحيط بكل امتداد متناه ممكن،بل حقيقة اللاتناهي تكون في القوة لا في الامتداد. واللحظة التي نثبت فيها البصر على القوة نرى عندها أن الذات المتناهية يجب أن تكون متمايزة عن الذات غير المتناهية وان لم تكن منعزلة عنه.فإذا نظر إلي باعتبار الامتداد كنت مستغرقا في النظام المكاني الزماني الذي انتسب إليه. أما إذا نظر إلي باعتبار (القوة) فإني أنظر إلى النظام المكاني الزماني نفسه بوصفه (غيرا ) مواجها لي،أجنبيا عني بالكلية، فأنا متمايز عن ذلك الذي أعتمد عليه في حياتي وقوامي وان كنت وثيق الصلة به"محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام ص 140.

[2] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص141.

النفس ليس أحد الحقوق التي يمكن أن تنالها بمجرد أنها ذوات إنسانية نمتلكها بالميلاد كحقوق أبدية، إنه جائزة لا تنالها إلا الذوات القوية والحرة بعد نجاح وكفاح أساسه العمل.

وإذا كانت كل الذوات مرشحة للسباق فإن الذي يفوز به هو الذي يدرك في نهاية الطريق أن الحقيقة التي يجب أن نعرفها هي أن الموت ليس نهاية، إنه بداية لحياة جديدة يقول محمد إقبال:"وعلى هذا فالخلود لا ننناله بصفته حقًّا لنا، وإنما نبلغه بما نبذل من جهد شخصي، والإنسان مُرشَّح له لا غير. وأكبر ما وقعت فيه المادية من خطأ يبعث على الأسف هو القول بأن الشعور المتناهي يستنفد موضوعه والفلسفة والعلم ليسا إلا طريقة واحدة من طرق البحث في هذا الموضوع، ولكن هناك طرائق أخرى متاحة لنا. وإذا كان العمل الحاضر قد أمدّ الروح من القوة بما يكفل لها مواجهة الصدمة التي يحدثها فناء البدن فإن الموت يكون مجازا لا غير إلى البرزخ الذي جاء وصفه في القرآن. وتُصرح كتب الصوفية بأن البرزخ حالة من الشعور تتميز بتغير في موقف النفس إزاء الزمان والمكان، وهو أمر غير مستبعد"[1].

إن نهاية مرحلة الوجود الدنيوي والتي تنتهي بالموت ليس نهاية للذات"فليس الموت هو الذي يحطم الذات في فرديتها، وإنما الذات نفسها هي التي قد تضيع نفسها، وتذيب كينونتها، بمعنى قوتها على الفعل عندما يمسها الجمود"[2] إنما هو دخول لمرحلة جديدة من الحياة يسميها القرآن بالبرزخ حيث تعيش فيها الذوات حالة من الانتباه بسعيها للتكيف من خلال رؤية وقائع جديدة من الحقائق لم تكن مدركة بشكل كامل، والذوات الحرة والقوية لها أكبر الحظوظ في مسيرتها التصاعدية لبلوغ درجة الكمال يقول إقبال:"وعلى هذا يظهر أن حالة البرزخ ليست مجرد حالة من التوقع السلبي بل هي حالة تلمح فيها

---

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص141-142.

[2] سليمان بشير ديان، **الإسلام والمجتمع المفتوح الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال**، ترجمة: السيد ولد أباه ( لبنان: جداول للنشر والتوزيع، 2001 م ) ص 89.

النفس أوجها من الحقيقة جديدة وتتهيأ للتكيف مع هذه الأوجه، ولا بد أن تكون حالة تحرر حقيقي وبخاصة عند النفس الكاملة الرشيدة التي تكون بالطبع قد اكتسبت أنماطا ثابتة من العمليات على أساس من نظام زماني ومكاني معين"[1].

## المطلب الثالث: الحرية ومبدأ التأويل الروحي للكون

وإذا كان العالم الذي هو البيئة والوسط الذي استقرت فيه الذات فكيف يجب أن تنظر إليه ؟ وكيف تحول حتميته المادية إلى حرية ؟ حتى يكون النص القرآني مفتوحا على معنى الاختيار وحرية الإرادة الإنسانية، إن نظرة الذات أو ما يسميه إقبال بالنفس الإنسانية لها رؤيتها الخاصة للكون حتى تتسق مع وظيفتها الوجودية والإيمانية، إنها تقوم بتأويله تأويلا روحيا يقول إقبال"إن الإنسانية تحتاج إلى ثلاث أمور تأويل الكون تأويلا روحيا وتحرير روح الفرد ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية، وتوجيه تطور المجتمع الإسلامي على أسس روحية"[2]، وهي أهم محاولة في الفكر الإسلامي الحديث وكما يصفها **ماجد فخري** بقوله"وكانت أهم محاولة – ولعلها المحاولة الوحيدة – لتأويل الإسلام تأويلا فلسفيا معاصرا هي تلك التي قام بها مفكر هندي آخر وشاعر ذو حس مرهف وعالم واسع الاطلاع على الفلسفة وهو محمد إقبال"[3].

ودون هذا التأويل كما يرى محمد إقبال سنسقط في الفلسفات المادية، وبدل أن تكون ذات مفتوحة على الحقيقة الكلية للكون تكون ذات مغلقة على الحقائق الجزئية وهو أكبر ما يميتها في هذا العصر، الذي سلب طبيعتها الحرة ورهنها إلى حتمية علمية وعقلية ضيقة يقول إقبال:"والواقع هو أن النفس بتأويلها للطبيعة على هذا النحو، تفهم بيئتها وتسيطر عليها فتحصل بهذا على حريتها وتزيدها نماء"[4] لكن في صورة بعيدة من اعتماد

---

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص142.

[2] المصدر نفسه، ص 212.

[3] ماجد فخري: **تاريخ الفلسفة الإسلامية** ترجمة كمال اليازجي (بيروت: دار المشرق، د ط، 2000)، ص477.

[4] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 129.

العقل فقط، لأنه لا يتناسب مع التأويل الروحي الذي يفرض على الذات استخدام وسائل مناسبة في معرفة الكون، فالذات حين تستعمل فقط العقل إنما هي تعيش في بيئة مغلقة وكونا منتهيا إلى حدود المادة المشكلة له، وبالتالي فهي بعيدة كل البعد أن تدرك ذاتها أو أن تشعر بحريتها لذلك كانت دلالة العقل في بناء المعرفة غير كافية ولا مكتملة.

إن الفلسفة العقلية المادية لا تسعى للوصول إلى الحقيقة الكلية بل إن صور الإلحاد التي انتهت إليها نتيجة الإغراق في طلب الحقائق في صورها المادية نتج عنه وضع قيم جديدة للإنسان تستهين بكل ما هو روحاني، فتحول نشاط العقل المؤسس على الحقائق المادية والقابلة للملاحظة إلى نوع من الديانة أوقف الإنسان في منتصف الطريق يقول"**أحمد عروة**"في كتابه"العلم والدين مناهج ومفاهيم"أنه (مهما كان الأمر فإننا إذا تفحصنا الفلسفة المادية نجدها سواء في مستواها النظري أو التطبيقي تظهر كدين سلبي يعطي للمادة صفات الألوهية ويعطي للمسائل الألوهية تأويلات مادية ).[1] لذا يجب حسب محمد إقبال أن يكون العقل تابعا للقلب وليس العكس حتى يكون الطريق إلى معرفة الحق مستقيما يقول في ديوانه (أمم الشرق):

**إذا العقل أذعن للقلب حكما رأى طاعة الله أهدى سبيلا**

**وان لم يجب داعي القلب أضحى كإبليس مكرا وشرّا وبيلا** [2]

وهذا ما جعل إقبال في مراجعته للنزعة العقلية الخالصة في تأسيسه للمعرفة يقر بأنه عاجز على تصور الذات الإلهية مجردة، فكان وجود العالم والكون بقوانينه وسننه ليس غاية في ذاته كما تتوهمه الفلسفات المادية إنها سنن للهداية ومعرفة الله، إنها طريقة من طرق عبادة الله في الكون وليست انتصارا للعقل بوصوله إلى نهاية ما كان يفكر فيه يقول إقبال:"إن العقل لا يمكن أن يتصور نفسا من غير أن تلحقها صفة، أي من غير منهج

---

[1] د عروة أحمد: **العلم والدين مناهج ومفاهيم** ( دمشق: دار الفكر، 1987 م)، ص 17.

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

مطرد من السلوك، والطبيعة كما رأينا ليست ركاما ماديا بحتا شاغلا للفراغ، بل هي بناء من حوادث أو منهج منتظم من السلوك، وهي بوصفها هذا أساسية بالنسبة للذات الأولى. فالطبيعة بالنسبة للذات الأولى كالصفة بالنسبة للنفس الإنسانية (The human soul)"[1].

إن غاية الوجود المادي أو هذه الطبيعة التي أوجدها الله ليست لكي تكون ندا له وأن نعبدها إنها فقط الوسط الذي يتيح للإنسان انفتاح قدراته العقلية والشعورية على الفعل الاختياري، إن الله أوجد الكون وكل الحتمية لكي يكون طريقا للهداية، وأن نهتدي إلى الله معناه أن نهتدي إليه بالكيفية التي رتبها فينا في أول الخلق وهي أننا كائنات حرة، فالحتمية لا تقف أمام حرية الإنسان إن من يقتل حرية الإنسان ليس البيئة التي يعيش فيها إن من يقتلها هو الإنسان في ذاته حين يضعف أمام الأزمات والصعاب يقول إقبال:"ومن ثم فإن الهداية والسيطرة المدبرة في نشاط النفس يبين في وضوح أن النفس علية شخصية حرة، وأنها تساهم في الحياة والحرية التي للذات الأولى التي- بسماحها بنشأة نفس متناهية قادرة على النهوض بالعمل من تلقاء نفسها – قد حددت إرادتها الحرة، وهذه الحرية التي للنفس في تصرفها الشعوري تتبع رأي القرآن القائل بنشاط النفس.وهناك آيات واضحة الدلالة في هذا المعنى وضوحا لا مراء فيه"[2] لقوله تعالى ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاء كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءتْ مُرْتَفَقًا ﴾ (سورة الكهف، الآية: 29) وقوله تعالى ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ (سورة الإسراء، الآية: 7)

إن فهم الطبيعة عند محمد إقبال يجعلها أبعد أن تكون مجرد ركاما ماديا غلفته حتمية مطلقة، جعلت الإنسان محكوما عليه أن يعيش مجبرا ومكرها إنها البيئة التي تقوده إلى النظر والاعتبار، لذلك افتتح مؤلفه تجديد التفكير الديني في الإسلام بهذا الاستفهام لأنه يرى فيه السبب الرئيسي الذي يعيق حركة المسلم حين لا يفقه الإجابة الصحيحة، وهو ما

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 71.

[2] المصدر نفسه، ص 129.

جعل الكون مدارا للعقل والمادة حتى أصبح أول ضحايا هذا التصور هو الدين نفسه حين تستبدل قيمه الروحية المفتوحة بقيم مادية مغلقة تحول فيها الوعي الإنساني إلى وعي تابع لمقولات العلم الحتمية، حتى النفس أصبحت تحت هذا التصور المادي لعلم النفس [1]* لا تزيد عن وظيفة آلية لا يوجد فيها أدنى اختيار، لذا نجده يطرح هذا الاستفهام قائلا:"ما طبيعة الكون الذي نعيش فيه وما بناؤه العام ؟ أهناك عنصر ثابت في تركيب هذا الكون ؟ وكيف نكون بالنسبة إليه ؟ وأي مكان نشغله منه وما نوع السلوك الذي يتفق وهذا المكان"[2]، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة الدخان، الآيتان: 38 39)

الإجابة التي يوظفها محمد إقبال هي إعادة تأسيس مفهوم الكون بما يوافق الدين ويتجاوز المفهوم العلمي والعقلي ليمنحه صورة الكائن الحي له غاية يسعى إليها وصلة الإنسان بالطبيعة ككائن حر هو في نفس الاتجاه يقول إقبال في تعريفه للكون"مركب حي دائم النمو ونموه ليست له حدود نهائية خارجية، بل حده الوحيد حد داخلي هو الذات الأزلية التي تبعث الحياة في الوحدة الكلية وتبقيها حية"[3] يقول تعالى ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى﴾ (سورة النجم، الآية:42).

---

[1] يقول محمد إقبال:"على أن رأيي الذي أتشبث به هو أن الجدل بين دعاة الآلية والحرية ينهض على تصور خاطئ للنشاط العقلي اضطر علم النفس الحديث إلى اصطناعه،لأنه يقلد العلوم الطبيعية تقليد التابع للمتبوع. وقد غفل عن تميزه الخاص بوصفه علما له مجموعته الخاصة من الحقائق يتناولها بالملاحظة. والرأي القائل بأن نشاط النفس عبارة عن سلسلة تصورات ومعان يمكن تحليلها في النهاية إلى وحدات من الإحساسات ليس إلا صورة أخرى من المادية الذرية التي يقوم عليها العلم الحديث، ومثل هذا الرأي يؤدي حتما إلى فرضية قوية تؤيد تفسير الشعور تفسيرا آليا. على أننا نجد بعض العزاء في أن علم النفس الألماني الحديث المعروف باسم مدرسة الصيغ قد يوفق إلى تحقيق عن استقلال علم النفس"تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 127،

[2] محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص7.

[3] المصدر نفسه، ص 71.

إن هذا التصور للكون يتجاوز فيه إقبال وضع الإنسان في الطبيعة من السلبية إلى الايجابية، ومن الانفعال إلى الفعل، حيث لم تعد تمثل قيدا بقدر ما هي وسيلة للتحرر تدرك فيه الذات أنها ليست غريبة عن هذا العالم بل هي جزء منه، إن الكون وجد من أجلها لذا لا يمكن أن يكون قيدا يقول إقبال:"الإنسان سيف والحق تعالى هو ضارب هذا السيف، أما العالم فهو المشحذ الذي يسن به حدّ السيف"فالإنسان آلة في يد الله ينفذ بواسطتها أحكامه وأوامره ولا يحصل الإنسان (السيف) على الإمكانيات التي بها يستطيع أن يؤدي رسالته إلا إذا احتك بمشكلات الكون، ومن ثم فإن الإنسان إذا ما ترك العالم وانعزل عنه علاه الصدأ ولم يعد له من فائدة باعتباره عنصرا ثابتا في تركيب الوجود ولذا فقد ذم الإسلام الرهبانية والانعزال عن الدنيا"[1].

إن من يقيد الذات ضعفها وانحلالها وهي صفة الذات الضعيفة، إن وجود الطبيعة هو الذي يبرز حقيقة الوسائل المتاحة والمؤدية إلى التحرر الحقيقي حين ندرك أبعادا روحية تسمو بالذات متجاوزة الأدوار الحسية التي غايتها دائما هي كيف نحكم العالم ؟ دون أن يكون غرضها ما هي غايات العالم التي يتجه إليها ؟ وكيف نكيف سلوكنا مع هذه الغايات حتى نعيش السعادة الحقيقية ؟ يقول إقبال:"وعناية القرآن بالطبيعة ليست شيئا أكثر من الاعتراف بأن الإنسان يمت بصلة إلى الطبيعة، وهذه الصلة بوصفها وسيلة محكمة للتحكم في قوى الطبيعة ينبغي أن تستخدم – لا لمجرد رغبة جامحة في التحكم – وإنما لغرض أنبل يؤدي إلى تحرر حركة الحياة الروحية (Spiritual life) في رقيها وتساميها، ولكي نكفل إدراك الحقيقة إدراكا كاملا ينبغي أن يكمل الإدراك الحسي بإدراك آخر هو ما يصفه القرآن بادراك"الفؤاد"أو"القلب"[2]، قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ

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

[2] محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 24.

خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاء مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (سورة السجدة، الآيات: 7- 9)

إذن الوظيفة الأساسية للذات في هذا الكون ليست امتلاكه أو التنافس من أجله، ليس هذا قصد الذات ولا هو مطلبها الأقصى، إن هدفها وأملها البعيد هو البقاء قوية في رحلتها الخالدة لا التوقف عند هذا العالم الذي تعيش فيه لكي تنتهي إلى مصير لا يليق بالذات الطامحة إلى تجاوز عالم المادة إلى عالم الروح، لذلك كان الأساس الأخلاقي هو المرشد للذات ولا يكون الأساس أخلاقيا إلا بدافع من الحرية ولولا هذا الدافع لما كان هناك انتصارا على الطبيعة،هذا الانتصار هو أساس أمل الذات في إثبات وجودها، وتعيشه كواقع تنطلق منه مرة أخرى لصناعة واقع أفضل منه دون توقف، لأنها تراهن على مبدأ لا نهائي يقول إقبال:"وهذا الامتداد العظيم في الزمان والمكان يجعل في طياته الأمل في أن الإنسان الذي يجب عليه أن يتفكر في آيات الله سيتم غلبته على الطبيعة بالكشف عن الوسائل التي تجعل هذه الغلبة حقيقة واقعة"[1] يقول تعالى ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾ (سورة لقمان، الآية: 20).

إن تحليل هذه الواقعية الجديدة التي تعيشها الذات من خلال فعل الانتصار على الطبيعة يجعل الذات الإنسانية مشاركة في الفعل الإلهي حتى لو كانت خصوصية وطريقة ظهور الفاعلية مختلفة، فهي بالنسبة للذات الإلهية كذات مطلقة ومفردة ولا يمكن أن تقابل بالغيرية، فهي ليست في محل تنافس مثل الذات الإنسانية التي تسعى لإثبات ذاتها كونها تعيش في عالم يمثل الغيرية المقابلة، فتكون فاعليتها من خلال مبدأ التحويل الذي يؤدي إلى انتصار الذات واثبات وجودها في هذا العالم يقول محمد إقبال:"ولهذا السبب فان الفاعلية المبدعة تختص بها الذات الإلهية من حيث هي مجرد التعبير عن ظهور هذه الذات اللامتناهية بصفتها طاقة حرة لا يقيدها شيء أما الذات اللامتناهية

[1] محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 19.

فتختص بفاعلية التحويل وضمن هذه الفاعلية يكتشف الإنسان حريته عن طريق مشاركته في الفعل الإلهي لأن هذه الحرية ملازمة محض التلازم لكوسمولوجيا الظهور"[1] وكما يرى سليمان بشير ديان إن دلالة هذا الظهور وهذه الحركة والفاعلية للذات الإنسانية في هذا العالم الذي هو إبداعا إلهيا من الذات اللامتناهية، إنما كان لحكمة هي إدراك العلاقة العضوية بين الحرية والظهور وهو الدلالة العميقة لقصة هبوط آدم يقول بشير ديان:"ويرى إقبال أن هذه الرابطة العضوية بين الحرية والظهور هي الدلالة العميقة لقصة هبوط آدم، بصفة هذا الهبوط هو التعبير عن كون الله قد راهن على الذات الإنسانية، أي على حرية الإنسان. لقد اختار كما يقول إقبال أن يفسح المجال لظهور كائن غير قابل للتقييد، أي أنه اختار أن تساهم الذاتيات المتناهية في حياته وقوته وحريته"[2].

يقول إقبال:

**لا تـــذكـــــر الفــراق واللـــــقاء**

**لأن أصل الحياة نفسه هو الظّهور**

**إن انفصال اللؤلؤ من قلب البحر**

**ليس فيه أيّ ضرر للبحر ولا للؤلؤ** [3]

---

[1] سليمان بشير ديان: مرجع سابق، ص. 66.

[2] المرجع نفسه، ص.66-67.

[3] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة**، هدية الحجاز، مصدر سابق، ص 533.

## المبحث الثاني: الحرية وحقيقة التصوف عند محمد إقبال.

### المطلب الأول: التصوف السلبي وهدر إمكانات الذات.

من أشد الأزمات التي تضعف الذات حسب إقبال أن تعيش حالة من التجربة الصوفية تخرجك عن طبيعة الحياة الروحية للدين وتقتل داخلك العشق والحب الذي هو عماد قوة الذات وثباتها، وتنزلق بك في متاهات النظر العقلي والفلسفي، لتغرقك في إنشاءات وتركيبات صوفية كلها تدعوا للذّوبان والحلول لتحول الفردية الذاتية إلى حالة من السكر تفقد فيها الذات كل معاني الفردية والقوة والحرية يقول **ذو النون المصري** (179هـ، 245هـ)"وهو أحد أشهر المتصوفة انه بمقدار ما يعرف العبد من ربه يكون إنكاره لنفسه، وتمام المعرفة بالله تمام إنكار الذات"والمقصود بمعرفة الله هنا إدراك العبد أن الحق وحده هو الفاعل لكل شيء المريد لكل شيء القادر على كل شيء وأن العبد لا فعل له لا قدرة ولا إرادة [1].

وهي الأزمة التي تجعل الذات أشد ضعفا وتكون صلتها بالفعل الحر معدومة تماما، لأنها استسلمت وتلاشت أمام الواقع وما يحمله من عوائق، حينها لا تدرك الذات ذاتها ويكون وعيها للحياة مجردا من كل فاعلية، فهي لا تسعى إلى التغيير إنما أن تعيش في العالم وتبقى منقادة لحوادثه حتى في أشد المصائب والآلام ترى ذلك قضاء وقدرا الإيمان به أفضل من محاولة تغيير حوادثه حتى لو كان لها القدرة على ذلك.

[1] أبو العلا عفيفي: **التصوف الثورة الروحية في الإسلام** (بيروت: دار الشعب للطباعة والنشر د ط، د ت ) ص92.

إن هذه الحالة من التصوف[1]، المذموم لا تعد زهدا وهو معروف حتى عند الصحابة بل يتجاوزه حتى ابتعد عن الدين يقول **ابن الجوزي**"التصوف مذهب معروف يزيد على الزهد. ويدل على الفرق بينهما أن الزهد لم يذمه أحد وقد ذموا التصوف"[2].

ويطلق عليه محمد إقبال بالتصوف السلبي أو التصوف العجمي، وعلاقته بالحرية التي هي خاصية الذات وطبيعتها أنه يرفض مبدأ الحركة ويقبل السكون، ليكون العالم كله متحركا والذات ساكنة تنتظر من أحداث العالم أصابتها أم أخطأتها، وكأن الذات والحرية خصمان يجب أن يفترقا وتترك الذات دون نشاط أو سعي، وكأن مبدأ الحركة قد شل تماما وفلسفة إقبال مناهضة لهذا النمط من التصوف[3]، يقول سليمان بشير ديان"إن فلسفة إقبال من حيث كونها فكر ظهور وحرية تتعارض مع المذهب الجبري الذي يظن عادة أنه من خصائص الإسلام، كما تتعارض مع الجانب الميتافيزيقي لدى بعض النزعات الصوفية التي تعتبر الحياة تأملا في الموت"[4]، إن الموقف الرافض للتصوف من إقبال لا يعني رفض التصوف بالكلية كيف يرفضه وهو نشأ نشأة صوفية وهو يقر

---

[1] – يقول الجرجاني"التصوف:.. وقيل: تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبعية، وإخماد الصفات البشرية ومجانبة الدعاوي النفسية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بعلوم الحقيقة"التعريفات ص 62.

[2] ابن الجوزي: **تلبيس إبليس** ( بيروت لبنان: دار القلم د ط، د ت) ص 160.

[3] عبد الوهاب عزام: محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره ص 82.

**يلبس النفع ثياب الضرير ويرى الموت جميل المنظر**
**شدوه فينا يزيد الكللا ضغث ورد فيه يثوى أرقمه**
**سيل برق ما حوى نيسانه أطفأت أنفاسه وقدتنا**
**حسنه بالصدق لو يعترف بحره ما فيه إلا الصدف**
**نومت الحانة يقظتنا آل لون وشذى بستانه**
**بلبل للقلب سم نعمه كأسه فينا تزيد الملا**

[4] سليمان بشير ديان: مرجع سابق، ص.71.

بذلك*[1] إنما رفض ذلك التصوف الذي يذيب الذات ويقتلها بدل إثباتها ومنحها القوة وهو إلى جانب ذلك تصوف يقف أمام روحانية الدين الصافية .

ولعل إقبال أكثر تحديدا حين يتكلم عن أعلام كان تأثيرهم في نفوس البعض أشد وعلى رأسهم **ابن عربي**[2]، **والشيرازي** [3] .

---

[1] قال في رسالة إلى السيد حسن نظامي مكتوبة في الثلاثين من كانون الأول 1915قوله"إني بفطرتي وتربيتي أنزع إلى التصوف. وقد زادتني فلسفة أوربا نزوعا إليه.فإن فلسفة أوروبا في جملتها تتوجه إلى وحدة الوجود.ولكن تدبر القرآن المجيد، ومطالعة تاريخ الإسلام بإمعان أشعراني بغلطي.ومن أجل القرآن عدلت عن أفكاري الأولى وجاهدت ميلي الفطري وحدت عن طريقة آبائي"نقلا عن عبد الوهاب عزام، مرجع سابق، ص 63.

[2] (أول واضع لمذهب وحدة الوجود في التصوف الاسلامي وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقية أساسا وهو يقول معبرا عن مذهبه هذا باختصار"سبحان من خلق الاشياء وهو عينها"وذلك أن القائلين بوحدة الوجود، ومنهم ابن عربي،لا يؤمنون بالخلق من العدم، أي لا يؤمنون بأن العالم وجد من العدم في الزمان، وهو ما يعرف عند غير أصحاب وحدة الوجود بخلق العالم.ويؤمن ابن عربي في نظريته بالفيض،يعني بالفيض أن الله أبرز الاشياء من وجود علمي الى وجود عيني.ويفسر ابن عربي وجود الموجودات ب"التجلي الالهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور 46 ويقضي مذهب ابن عربي في وحدة الوجود عدم القول بالممكن بمعنى الوجود المتغير الحادث، والذي إذا نظر اليه من حيث هو، كان معدما (والممكن هو ما كان وجوده بغيره ويتصور فيه الوجود والعدم) وذلك على الرغم مما يسميه بالأعيان اثابتة (الموجودات الممكنة )لان هذه الأعيان الثابتة ذاتها ضرورية بمعنى أنها موجوذات بالقوة لا بد لها من أن توجد بالفعل وهي ما يسميه الفلاسفة بواجب الوجود بالغير (واجب الوجود لاغير مرتبة وسط بين الممكن والواجب ) وهي التي يكون وجودها ضروريا بغيرها )أبو الوفا الغنيمي التفتزاني **مدخل الى التصوف الاسلامي**، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع ص 201.

[3]"احذر حافظا أسير الصهباء، فإن في كأسه سمّ الفناء.ليس في سوقه إلا المدامة، وقد شعّث كأسان على رأسه العمامة،. ذلك فقيه ملة المدمنين،وإمام أمة المساكين. شاة علّمت الغناء،والدلال والفتنة العمياء، هو أزكى من شاة اليونان، ونغمة عوده حجاب الأذهان. فرّ من كأسه فأن فيها لأهل الفطن، خدرا كحشيش أصحاب الحسن"يضرب إقبال مثلا للشاة للضعف، فلذلك يسمي حافظا شاة، وشاة اليونان أفلاطون. والحسن الصباح إمام الفرقة التي عرفت بالحشاشين"عبد الوهاب عزام مرجع سابق ص 62.

وإقبال يدعو إلى رفض أفكاره لأن لها مسحة وأثرا من الأفلاطونية*[1] التي تزعم أن الهروب من الواقع هو أصل إدراك الحقيقية وهي الفكرة التي يقوم عليها التصوف السلبي ة وهي تخفي أفكارا مسمومة مثل عجز الإنسان المطلق أن يبحث عن الحقيقة وهو أسير عالم الواقع والمادة لان عالم المادة يحجب العقل يقول إقبال:

**راهب الماضين أفلاط الحكيم" من فريق الضأن في الدهر القديم**
**طرفه في ظلمة المعقول ضلّ في حزون الكون قد أعيا وكلّ**
**فكره في غير محسوس فتن صد عن كف وعين وأذن**
**قال في الموت بدا سرّ الحياة في خمود الشّمع يزداد سناه**
**حكمه في فكرنا جدّ عظيم يمحق الدنيا له جام عظيم**
**هو شاة في لباس الآدمي وهو في الصوفي ذو بأس قوي**
**عالم الأشياء سماه الهراء وعلت أفكاره فوق السماء**
**هلك أقوام بهذا الثّمل حرموا بالنوم ذوق العمل** [2]

يقول **أبو العلا عفيفي** في تصدير كتاب فصوص الحكم"ولم يكن لمذهب وحدة الوجود في الإسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي، فهو الواضع الحقيقي لدعائمه

[1] "يقول ابن عربي:"اعلم أيّدك اللّه انّ جميع المعلومات علوّهاوسفلها، حاملها العقل الذي يأخذ عن اللّه تعالى بغير واسطة فلم يخف عنه شيء من علم الكون الأعلى والأسفل. ومن وهبه وجوده تكون معرفة النفس الأشياء، ومن تجليه إليها ونوره وفيضها الأقدس. فالقعل مستفيد من الحق تعالى مفيد للنفس. والنفس مستفيدة من العقل وعنها يكون الفعل" واضح أن ابن عربي يأخذ بما طرحه أفلوطين، في نظرية الفيض من دون إضافة أو تعديل، فالعلم الروحاني العلوي يتألف من ثلاثة أقطاب أو أقانيم وهي الحق تعالى والعقل والنفس، حبث ان الحق تعالى أفاض، فكان العقل الذي هو الوحيد العارف بما قبله وما بعده، يعرف الحق تعالى والنفس والأجساموهو الوحيد الذي يتصل بذات الحق بغير واسطة أما النفس الفائضة عن العقل فيقع على عاتقها الفعل في المادة بأن تفيض الصور عليها، فتعطيها صورا وحركة، فغذا كان العقل يحمل من خلال معرفته بالحق تعالى مبادئ الصور والموجودات فإن مهمة النفس تنحصر بتحويل الإمكان الى وجود بالفعل مما يؤدي الى أن كل مستحدث مادي هو مستحدث روحي شبحي من قبل وسيرورة الفيض لا تتم الا لتحويل المستحدث الشبحي المستحدث مادي"سعد الدين كليب:البنية الجمالية في الفكر العربي الاسلامي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1997) ص 58.

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1،الأسرار والرموز، مصدر سابق ص 148،147.

والمؤسس لمدرسته، والمفصل لمعانيه ومراميه، والمصور له بتلك النهائية التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من المسلمين من بعده"[1].

فكان تفكيرهم قد خرج عن معنى الزهد الذي كان شائعا عند السلف، سواء الصحابة أو التابعين الذين زهدوا في الدنيا ولم يخرجوا عن الدين يقول **ابن خلدون**"إن طريقة هؤلاء القوم – يعني المتصوفة – لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية. وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور، من لذة ومال وجاه، والانفراد في الخلوة للعبادة، وكان عاما في الصحابة والسلف، فلما نشأ الإقبال إلى الدنيا، في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"[2].

والجديد الذي أوجدوه في الثقافة الإسلامية وهو دخيل عنها هو تحويل التصوف إلى صناعة نظرية فلسفية في وحدة الوجود [3]، المخالفة لحقائق الشرع يقول إقبال: " ثم كانت نشأة التصوف الزهدي ونموه متأثرا في تطوره التدريجي بطابع غير إسلامي، وهو جانب نظري بحت، فكان مسؤولا إلى حد كبير عن هذا الاتجاه، وقوى في شطره الديني البحت نوعا من التمرد على تخريجات الفقهاء المتقدمين " [4].

---

[1] محي الدين ابن عربي: **فصوص الحكم**، تقديم أبو العلا عفيفي ( بيروت: دار الكتاب العربي) ص 25.

[2] نقلا عن عبد الكريم الخطيب: التصوف والمتصوفة في مواجهة الاسلام (القاهرة: دار الفكر العربي،ط 1، 1980 ) ص 94-95.

[3] مذهب وحدة الوجود، مذهب الذين يوحدون الله والعالم ويزعمون أن كل شيء هو الله، وهو مذهب قديم أخذت به البراهمة، والرواقية، والأفلاطونية الجديدة، والصوفية، فالبراهمانيون يردون كل شيء إلى الله ويعتقدون أن برا همان هو الحقيقة الكلية، ونفس العالم وأن جميع الأشياء الأخرى ليست إلا أعراض ومظاهر لهذه الحقيقة.والرواقيون يقولون إن الله والعالم موجود واحد وان العالم لا ينفصل عنه وفلاسفة الأفلاطونية الجديدة يقولون إن الله واحد وان العالم يفيض عنه كفيضان النور عن الشمس وان الموجودات مراتب مختلفة، إلا أنها لا تؤلف مع الله إلا موجودا واحدا والمتصوفون يقولون إن الله هو الحق وليس هناك إلا موجودا واحد، وهو الموجود المطلق أما العالم فهو مظهر من مظاهر الذات الإلهية وليس له وجود في ذاته لأنه صادر عن الله بالتجلي"**المعجم الفلسفي** جميل صليبا ص 569.

[4] محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 178.

"وهكذا بدأت الحركة الروحية في الإسلام كغيرها من جوانب الفكر، تستوعب أنظارا وأفكارا فلسفية ودينية استمدتها من عناصر أجنبية متباينة ومختلفة، يهودية ومسيحية، مجوسية وبوذية،يونانية وغنوصية، وتحاول أن تصوغ كل ذلك لبنات ثابتة في هيكل الفكر الإسلامي وحقائقه وينتهي بها إلى غربلة كاملة لتتماثل مع غيرها من حركات الهدم التي تمثلت في فرق الغلاة، ولولا الجهود المخلصة التي بذلها أكابر الصوفية من أهل السنة ممن تصدوا للتصوف السلبي الهادم"[1].

لذلك أسست هذا الشكل من التصوف حالة من الهروب من مشكلات الواقع، وبدا القرن الثاني الهجري في مجال التصوف انحرافا عن روح الدين الإسلامي لذلك تعرض للنقد من علم الكلام وحتى من الفقهاء من أمثال **ابن تيمية**[2]، حيث دافع عن الإسلام وهاجم كل الأفكار التي تخالفه وأشدها أن نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي تدافع عن الجبر وتنفي الحرية الإنسانية بحيث تسوي بين الخير والشر وبين الظلم والعدل الإلهي وهي فكرة لها وامتدادها في علم الكلام خاصة عند جهم ابن صفوان مؤسس فرقة الجبرية

وحتى فكرة العبادة التي هي خاصية الألوهية لم تعد مستقيمة حيث يرى أن قوم موسى الذين عبدوا العجل هم عبدوا الله وهم على حق يقول بن عربي:

**لقد صار قلبي قابل كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان**
**وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن**
**أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني**[3]

---

[1] عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها( بيروت: دار الجيل، ط 1، 1993) ص 75.

[2] ابن تيمية كان"أكثر تنقيبا في أفكار ابن عربي وأكثر الفقهاء تنقيبا في الفكر الفلسفي والكلامي حتى أضحى مرجعا هاما في نقد الفلاسفة والصوفية ومناهجهم، وما نقده للمنطق الأرسطي ولأفكار الفلاسفة وعلماء الكلام في نظريات"الجوهر الفرد""وقدم العالم""وعلم الله بالجزئيات"وغيرها من النظريات والأفكار إلا دليل على ذكاء الرجل وإحاطته بالفكر الفلسفي والصوفي والكلامي ساعد خميسي ابن العربي المسافر العائد (الجزائر: منشورات الاختلاف، ط1، 2010)ص 36.

[3] محي الدين بن علي بن العربي: ديوان **ترجمان الأشواق**، عبد الرحمن المصطاوي( بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1 2005) ص 62.

وهذا ما جعل أئمة المسلمين أمثال **ابن حنبل**(164هـ، 241هـ) ينظرون إلى مثل هذه الحالات من التصوف كونها تشدد لم يأمر به الدين، وحياة لا تتوافق مع وجوب سعي الإنسان في الحياة، فالتصوف الذي يهرب من الدنيا دون أن يدعو إلى الكدّ فيها ليس من الدين فكان الهروب من الواقع أهم تجليات هذه النزعة الصوفية وإقبال قي تحليله النفسي لانعكاس هذا التوجه على روح الأمة يعده نكسة للذات الفردية والجماعية يقول:

**الزّهد إخضاع هذا الطين والشّرر وليس في بعدنا عن عالم البشر**

**فقل لصوفية بالفقر راضية هذا العذاب عقاب الجبن والخور**

**وما عليك إذا أنكرت مذهبهم وقلت أطلب منكم زهد مقتدر**

**فالزهد والملك لا يستحسنان لمن أضاع أمجاد تيمورلنك في سمر** [1]

لأن فعل المقاومة أصبح غير موجود فكيف للذات أن تغير واقعها إن الحيلة التي تتبعها لتبرير الفشل أن تظهره جميلا لها يقول **عبد الوهاب عزام**"كل شعر التصوف ظهر في زمان ضعف المسلمين السياسي. وكل أمة يصيبها ضعف كالذي أصاب المسلمين بعد غارات التتار، تتبدل أنظارها ويجمل الضعف في أعينها، وتركن إلى ترك الدنيا وفي هذا الترك تخفي الأمم ضعفها وهزيمتها في تنازع البقاء"[2] إن هذا النزوع إلى هذه الحالة من التصوف جعلت الصوفية نتيجة ابتعادهم عن الحياة وأيضا فهم الدين على حقيقته قد جر عليهم الخلط بين ما يحق للعقل أن يخوض فيه من مسائل وبين حقيقة العقيدة الإسلامية، حتى أصبح معنى التوحيد متداخلا مع معنى وحدة الوجود وكأنهما موضوعا واحدا رغم اختلاف طبيعتهما الدينية والنظرية العقلية وذلك لشدة التأويلات، وإغراق

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 439.

[2] عبد الوهاب عزام: مرجع سابق، ص 65.

التصوف في مصطلحات ورموز الأمر الذي جعل المتصوف له القدرة على إثبات أي شيء وهذا ما أكد عليه المستشرق الانجليزي **نيكولسون** [1] .

يقول **عبد الوهاب عزام** واصفا هذا التداخل"إن الصوفية أخطأوا خطأ كبيرا في فهم التوحيد ووحدة الوجود. ليس هذان الاصطلاحان مترادفين كما توهموا. فالأول مفهوم ديني. والثاني مفهوم فلسفي محض. ليس التوحيد ضد الكثرة كما يضن بعض الصوفية بل هو ضد الشرك وأما وحدة الوجود فهي ضد الكثرة...إن الحقيقة التي ذهبوا إليها لا تتعلق بالدين بل بحقيقة نظام العالم"[2] .

وهي النتيجة ذاتها التي وصل إليها المستشرق نيكولسون حين تكلم عن تحول المناقشات التي كانت في الفكر الإسلامي وخاصة في علم الكلام المتعلقة بالحق وعلاقته بالعالم[3] أو ما يسمى بنظرية الخلق إلى زوال هذه الفروقات بين معنى الحق والخلق ليصل الأمر إلى وحدة وجودية يقول:"هكذا بدا الحائل بين الحق والخلق يزول شيئا فشيئا، وتحول معنى (التوحيد) إلى (وحدة الوجود)، فحلت محل صورة الله الواحد المنزه عن صفات المحدثات، صورة الوجود الواحد المطلق (الحق) الظاهر في كل مظهر من

---

[1]"استطاع الصوفية –متبعين في ذلك الشيعة –أن يبرهنوا بطريقة تأويل نصوص الكتاب والسنة تأويلا يلائم أغراضهم على أن كل آية، بل كل كلمة في القرآن، تخفي وراءها معنى باطنا لا يكشفه الله إلا للخاصة من عباده الذين تشرق هذه المعاني في قلوبهم في أوقات وجدهم. ومن هنا نستطيع أن نتصور كيف سهل على الصوفية بعد أن سلموا بهذا المبدأ أن يجدوا دليلا من القرآن لكل قول من أقوالهم ونظرية من نظرياتهم أيا كانت"نيكلسون الصوفية في الإسلام، ص 76.

[2] عبد الوهاب عزام: مرجع سابق، ص 64.

[3]"وإذا كان المتكلمون يؤكدون"مخالفة الله للحوادث"فإن ابن عربي يجعل من ثنائية الحق والخلق واحدية لها وجهان؛ الباطن (الحق) والظاهر (الخلق)، وهذان الوجهان لا يؤديان إلى ثنائية الله والعالم، وإنما العالم مرآة تنطبع عليه صفات الله، والعالم ظل لله – برأيه – وليس له وجود مفارق، بل وجوده المفارق وجود وهمي من صنع العقل، و"العقل لا يعطي شيئاً". عفيفي **ابن عربي:** فصوص الحكم، ص 125.

مظاهر الخلق، المتجلي في صورة الصوفي عند فنائه عن نفسه، في حال وجده. وهذه العقيدة مهما حاول الصوفية سترها: أساس التصوف الإسلامي، وجوهره"[1].

إن هذا التباين فيما هو ديني وما هو فلسفي عقلي لم يكن هينا من حيث التأثير على جمهور الناس من المسلمين فقد وجدوا في هذا المذهب ولأسباب ملاذا لهم حتى شاع بينهم التواكل والابتعاد عن العمل وأهملوا النظر العقلي الواجب بالشرع "والتقاة من الصوفية كانوا غالبا ما يعارضون مثل تلك الأسماء والكلمات المحسوبة على الفلسفة، حيث إنها لا توجد في القرآن فخافوا إن يسيئوا بذلك إلى الرب الذي تجلى بنفسه في الكتاب العزيز"[2].

فكان أول ضحاياه الذات التي صرفت كليا على تغيير الواقع، فكانت هناك أطماع داخلية وخارجية بالمسلمين يقول **الشريف زيتوني:**في كتابه"محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية"إن التصوف في جانبه السلبي قد أحدث نزعة مفرطة في الروحانية، فكان بذلك متفقا مع النزعة العقلية التي لا تعير اهتماما لحقائق الواقع، الأمر الذي أدى إلى بروز هوة فاصلة بين الظاهر والباطن أفضت فيما بعد إلى إهمال ما هو ظاهري من الأشياء واهتمت بما هو باطني، فنتج عن ذلك تأخر التفكير العملي الإسلامي"[3].

وفلسفة محمد إقبال حين تقوم بتحليل تاريخ الواقع الإسلامي وابتعاد الذات عن معادلات تغيير العالم وبناء الذات القوية، لا يكتفي بالقول بالعوامل الخارجية فقط وكأن كل ظواهرنا الاجتماعية لها عللها الخارجية إن العامل الخارجي لا يؤدي دوره إلا إذا كانت العوامل الداخلية قد هيأت كل الأسباب لإيقاظ هذه الظاهرة، ومن هذه الظواهر ظاهرة التصوف يقول إقبال في كتابه"تطور الفكر الفلسفي في إيران:"ربما استطاعت

---

[1] رينولد.أ. نيكولسون: **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة وتعليق أبو العلا عفيفي (القاهرة: لجنة الترجمة والتأليف والنشر، 1947) ص73.

[2] آنا ماري شيمل،**الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف** ترجمة: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، (بغداد: منشورات الجمل، 2006)، ص 34.

[3] زيتوني شريف: **محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية** مرجع سابق، ص 129.

المؤثرات الخارجية أن توقظ روح شعب من سباتها العميق لكن تلك المؤثرات لا تستطيع أبدا تخلق تلك الروح من العدم"[1] إن ذلك لو تم سوف يخالف مبدأ العلية الذي يحكم حركة الظواهر هو هنا يرد على الكثير من المستشرقين*[2]، الذين أرجعوا ظاهرة التصوف إلى العوامل الخارجية، وتناسوا أن كل ظاهرة عقلية أو روحية في أمة من الأمم إنما هي حتمية للظروف السابقة عليها.

لذلك كان منهج إقبال في تطبيق مبدأ العلية أننا نبدأ بالأسباب الداخلية لكي نعرف بعمق حدود تأثيرها في إيجادها بعدها يكون للعوامل الخارجية أسبابها المكملة يقول إقبال:"إن المغزى التام لظاهرة من ظواهر تاريخ التطور العقلي لشعب من الشعوب لا يمكن إدراكها بدقة إلا في ضوء الظروف الفكرية والسياسية والاجتماعية لتلك الظاهرة، وهي الظروف التي بمقتضاها أصبح وجود تلك الظاهرة ممكنا"[3]، وإقبال حين يراهن على تحليل ظاهرة التصوف كونها سببا مباشرا في إضعاف الذات، يحيلنا مرة أخرى إلى الأسباب المؤدية لها التي ولّدت أكبر داء أصاب الأمة وهو فهمهم للقدر بصورته السلبية، فهمشت الذات نفسها وراهنت على مبدأ القعود والسكون بدل الحركة، فانعكس على نشاطها في سلب كل مقومات الوعي الذاتي وهو شعورها بأنها ذات حرة فاعلة في العالم وليس دورها أن يقذفها الزمان في هذا الوجود وتكون راضية به وتعده قدرها الوحيد الذي كتبه الله لها حتى إذا انقلب عليها الزمان.

---

[1] محمد إقبال: **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، مصدر سابق، ص 81.

[2]"لقد رد كل من"فون كريمر Von Kremer"ودوزي Dozy أصل التصوف الفارسي إلى"الفيدانتا الهندية"ونسبه"ميركس Merx"والسيد"نيكلسون Nicholson"إلى الأفلاطونية الجديدة بينما عده الأستاذ"براون Browne"رد فعل آري ضد الديانة السامية الخاوية من العاطفة"محمد إقبال تطور الفكر الفلسفي في إيران ص 82.

[3] محمد إقبال: **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، مصدر سابق، ص 82.

يقول:

**وكيف تغيرت بكم الليالي وكيف تفرقت بكم الأماني**
**تركتم دينا أحمد ثم عدتم ضحايا للهوى أو للهوان**
**رقي الشعب قد أضحى لديكم تقرره صلاحية الزمان**
**وكيف تقاس أوهام ولغو بحكمة منزل السبع المثاني**
**أرى نارا قد انقلبت رمادا سوى ضل مريض من دخان** [1]

لذلك يعيب محمد إقبال تلك السلبية التي اتصف بها الذات وانعكاسها على روح الأمة لمدة قرون، وهي تائهة ومنقسمة داخليا ولا توجد فيها روح الإبداع والحرية،لأن من يفهم القدر بمعناه السلبي لا يفكر عقله في التغيير أو الحركة لأن الفاعلية تتأسس علة معنى الذات الحرة يقول إقبال:"أليس صحيحا أن نوعا مخزيا من القول بالقدر قد شاع في العالم الإسلامي خلال قرون عدة ؟ وهذا صحيح، وله من ورائه تاريخ يحتاج إلى أن يتناول على حدة. وحسبنا الآن أن نبين أن القول بالقضاء الذي يحمله نقاد العرب للإسلام في كلمة"القسمة""قسمت"يرجع بعض سببه إلى التفكير الفلسفي وبعضه إلى مقتضيات السياسة(politics ) وبعضه إلى ما لحق القوة الحيوية (Vital power) التي كان الإسلام قد بعثها في أتباعه أول الأمر، من ضعف تدريجي"[2]، ويصف ظاهرة الاستسلام للقدر في ديوان ضرب الكليم قائلا :

**من القرآن قد تركوا المساعي وبالقرآن قد ملكوا الثريا**
**إلى (التقدير) ردوا كل سعي وكان زماعهم قدرا خفيا**
**تبدلت الضمائر في إسار فما كرهوا صار لهم رضيا**[3].

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، صلصلة الجرس، مصدر سابق ص 105.

[2] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 127.

[3] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، ضرب الكليم، مصدر سابق، ص 24.

ويقول في رسالة الخلود ذامّا الجبر الذي أصبح سمة الذات:

**دعك من فقر به عري وجب حبذا الفقر إذا ملكا وهب**

**دعك من جبر وصبر، الحذر فلأهل الجبر سم قد بدر**

**إن هذا من يديم صبره ذاك من يرضى ويهوى جبره**

**يألفن الظلم مرا في التحسّي**

**ليت قومي يعلمون، ويح نفسي**[1]

إن حمل مفهوم القدر على أنه قيد من الأزل يحكم أفعال الإنسان ولا اختيار له في تغييره هو الذي جعل الإنسان ينظر إلى ذاته منزوعة الإرادة، وكل إمكانات الاختيار المتاحة لها يقتلها هذا الشعور بالجبر، هكذا يصور إقبال في إحدى قصائده حوار إبليس في معنى القدر [2]، إن أزمة المسلمين المعاصرة هو أنهم لم يدركوا قوتهم حسب إقبال لأن إدراك معنى القوة هو إدراك ذاتك الواعية بواجبها اتجاه العالم، لذلك القدر لا يعني إمكانية

---

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، رسالة الخلود، مصدر سابق، ص 276.

[2] قصيدة القدر حوار بين إبليس والخالق

**إبليس يا إلها أمره كن ليس عنه من مجيد**

**لم يصب آدم مني بعدوّ أو حسود**

**ويل غر،من زمان ومكان في جدود**

**كيف استكبر عن أمرك أو كيف أحيد**

**كان في علمك أني حائد عن ذا السجود**

*******

**الخالق هل عرفت السرّ هذا قبل أو بعد الجحود**

**إبليس بعد!يا من في تجلّيه كمالات الوجود**

**(الخال ناظرا للملائكة )**

**خسة الفطرة فيه علّمته ذاك عذرا**

**قال ما شئت سجودي أنا لا املك أمرا**

**ذلك الظالم سمّى اختيارا فيه جبرا**

**إنه سمّى رمادا شعلة فيه وجمرا**

**ضرب الكليم ص 44-45**

واحدة استنفذها الإنسان ليكون بعدها عديم المحاولة، إن هذا يسيء إلى فهم الذات اللامتناهية حين تحدد إمكانية واحدة للتعبير عن قدرتها إن أقدار الله غير متناهية عند إقبال يقول: في رسالة الخلود على لسان حكيم المريخ .

**القضاء إن عدمت خيره من إله الكون فالطلب غيره**

**بسؤال الله كن أنت الجديرا يملك الله الكثير والكثيرا**

**كل مال الذات في قوم هدر إنهم لم يدركوا معنى القدر**

**رمزه حرفان، هل أدركته (إن تغيرت فقد غيرته )**

**كن ترابا لتطير في الهواء حجرا كن بك تحطيم الإناء**

**أنت طلّ؟فالسقوط فوق زهر أنت بحر ؟فالخلود كل دهر**[1]

أي أن أقدار الله مفتوحة على اختياراتك أيها الإنسان، ولا تكن يائسا من القدر فإذا لم يصبك خير من واحد فاطلب آخر، إن الاختيار لا نهاية له لأن الله يملك الكثير منها لكن كل ذلك مفتاحه تغيير الذات هو يشير إلى فوله تعالى ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (سورة الرعد، الآية: 14) أن نعيش القدر حقيقة حسب إقبال علينا أن ندرك حقيقة جوهر الذات حتى يكون لك الحق في تغيير قدر الله، لكن إلى قدر آخر، أن الله شرّع لك هذا ما دامت أقدار الله لا تنتهي كن ترابا يهبك القدر الرياح، كن حجر يقذف بك الزجاج أأنت قطرة من الندى ؟ السقوط قدرك، أأنت محيط من المحيطات، الثبات قدرك.لذلك سمو الذات لا يكون إلا للذوات الحرة لذلك تجده يقول:

**الحر يسمو في الحياة بذاته ويصوغ ما يختاره من أمره**

**يا أنت حتى الله جلّ جلاله أفتى برأي كليمه في عمره** [2]

وهو في هذا التحليل يتفق مع جمال الدين الأفغاني في تحليل ظاهرة التواكل التي سادت المسلمين، والتي لم يكن السلف الأول يعرفها فكانت قوته في اعتزازه بذاته وبإيمانه بالدين الصحيح الذي فتح له الآفاق يقول الأفغاني:"إن الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرد

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، رسالة الخلود، مصدر سابق، ص 241.

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 449.

عن شناعة الجبر يتبعه صفة الجرأة والإقدام،وخلق الشجاعة والبسالة ويبعث على اقتحام المهالك التي توجف لها قلوب الأسود...هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات"[1] أن الفرد الذي لا يعرف ذاته لا يعرف ربه إن الذات من عتباته كما يقول إقبال:

**أنت عبد الله فالزم ليس للحرّ تحوّل**

**ماعدا عز العبـــــودية لله تسوّل**

**سيـد الأحرار عبد حرّم الله بـذاته**

**فأحفظ الذات وصنها إنها من عتباته** [2]

وتحليل إقبال للأسباب المؤدية بشيوع فكرة القدر بين المسلمين يرجعها إلى أسباب خارجية وأخرى داخلية، الأولى تعود للفتوحات الإسلامية التي جعلت الدولة الإسلامية في احتكاك مباشر مع الثقافات الأخرى، وما نتج عنه من انصهار بعض الأفكار الفلسفية في بنية الثقافة الإسلامية، أما السبب الثاني تحركه أطماع وصراعات من أجل السلطة والحكم وما انعكس عليه من سعي لتنشيط نوع من الأفكار على حساب الأفكار الأخرى مستفيدا من منطق القوة الحاكمة.

فإذا عدنا إلى السبب الفلسفي فأن اشتغال الفلسفة بموضوع العلة وعلاقتها بالذات اللامتناهية تصورها سلسلة حدها النهائي هو وجود علة أولى هي أصل ومصدر العلل كلها في الكون، وباعتبار الكون شبكة من العلل فإن الإنسان إذا نظر إلى وجوده سلبه منطق العلية كل معنى للإرادة والقوة والاختيار، وكأن الذات اللامتناهية قد حددت وبصورة مطلقة كل حركات الكون وكل سلوك الإنسان منذ الأزل، فلم يعد له القدرة على تغيير ما أوجدته إرادة الله من خلال مفهوم العلية التي تحكم الكون يقول محمد إقبال:"فالفلسفة ببحثها عن معنى العلة من حيث هي مسندة للذات الإلهية، وباعتبار الزمان أساس الصلة بين العلة والمعلول، لم يكن لها مفر من الوصول إلى فكرة عن إله

[1] جمال الدين الأفغاني، محمد عبده: العروة الوثقى إعداد وتقديم سيد هادي خسروشاهي (مركز البحوث الإسلامية، ط 2، 1221هـ) ، ص 116 .

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 448.

سام فوق الكون سابق في الوجود عليه، يؤثر فيه من خارج، وبهذا تصورت الذات الإلهية آخر حلقة في سلسلة العلية، ومن ثمة فهي الخالق الحقيقي لكل ما يحدث في الكون"[1].

وهي من حيث التأثير على الشعوب الإسلامية كان كبيرا وهو قول ليس فيه أي تعجب، لأن إقبال يحيلنا إلى الواقع الذي كان يعيشه وكيف أن بعض الفلسفات الحاضرة تبني فلسفتها على معنى من معاني القدر مثل رأي"هيغل"و"**أوغست كونت**"يقول إقبال:"من الأمثلة على هذا رأي **هيغل** الذي يقول إن الحقيقة لا نهائية العقل وما يستتبعه من القول بأن الواقع معقول عقلي بالضرورة. وكذلك رأي أوجست كونت في المجتمع بوصفه نظاما عينت فيه إلى الأبد وظيفة كل عضو من أعضائه ويظهر أن نفس الشيء قد حدث في الإسلام"[2] لكن في ثقافتنا نجد هذه النزعة اعتمدت على النصوص الدينية لإثبات مواقفها ضد المعارضين لها ومثال ذلك ما حدث في علم الكلام كموقف فرقة الجبرية التي نفت الإرادة الإنسانية والصفات الإلهية وجعلت سلوك الإنسان تابعا للجبرية التي تحكم الكون وأن أي فعل ينسب للإنسان يكون مجازا لا حقيقة.

أما العامل الثاني المؤدي إلى انتشار القول بالقدر بالمعنى السلبي فيحدده إقبال بالعامل الداخلي أو ما يصطلح عليه بالعامل المادي وأيضا السياسي، وقد حلل إقبال هذه العوامل في كتابه تطور الفكر الفلسفي في إيران حيث لا يقبل وجود عامل بعينه يكون سببا مباشرا ووحيدا، إنما يرى أن ضرورة إحصاء كل الظروف الداخلية التي عاشتها الحياة الإسلامية مهما كان شكلها سياسية أو اجتماعية أو سياسية في حقبة تاريخية معينة حتى ندرك بشكل موضوعي البدايات الحقيقية لظاهرة التصوف السلبي يقول إقبال:"ومن ثم فعلينا في ضوء نظرية العلية أكثر سدادا أن نحصي الظروف الرئيسية للحياة الإسلامية سياسية كانت أم اجتماعية أو عقلية في أواخر القرن الثامن وخلال النصف الأول من القرن التاسع الميلاديين، وهي الفترة التي ظهر فيها في اغلب الظن

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص131.

[2] المصدر السابق، ص132.

نموذج الحياة الصوفية وسرعان ما تبعه التبرير الفلسفي"[1] ويحدد إقبال الأسباب الداخلية كالتالي:

**أولا** – الافتقار للاستقرار السياسي: إن المتأمل للتاريخ الإسلامي وخاصة في القرن الثامن الميلادي أنه عصر ثورات اشتد فيه اضطهاد المعارضين و أصبح مألوفا من أجل حماية السلطة وبقائها يقول إقبال:"ثم جاءت المادية العملية التي ظهرت عند أمراء دمشق من بني أمية النهازين للفرص، واحتاجوا إلى سند يستندون إليه في سوء صنيعهم بكربلاء، وليحفظ لهم ثمار تمرد معاوية من أن يقضى عليه ما يمكن أن تقوم به الجماهير من ثورة عليه، فقالت بقدر الله"[2] وهي فكرة عارضها الفقهاء مثل **الحسن البصري** (21هـ، 110هـ) وغيره لكن رغم المعارضة انتشر القول بالقدر على نحو مزر وتأسست نظرية الحكم المعروفة باسم الأمر الواقع [3].

وحسب إقبال كان لسقوط الدولة الأموية (132هـ) بداية لحياة جديدة من الاضطراب وعدم الاستقرار من خلال اضطهاد الزنادقة والمرتدين الإيرانيين أمثال"**سنباد** (755-756) **وأستادسيس**(766-768) **والمقنع الخراساني** (776-777) والذين حملوا مشروعا سياسيا لكن البسوه ثوبا دينيا، لينتهي الصراع على الحكم بين الأمين والمأمون من اجل تحقيق التفوق السياسي، وفي بداية عهد المأمون ظهرت الحركة الشعوبية (715) التي كانت بداية ظهور الأسر الحاكمة والدول المستقلة كالدولة الطاهرية(720) والدولة الصفارية (768) والدولة السامانية (774)[4].

إن هذه الأحداث والانقسامات في الحياة السياسية وزيادة الاحتقان بين مكونات المجتمع الإسلامي عجل كما يقول إقبال في"دفع الأرواح الزاهدة المحتسبة بعيدا عن

---

[1] محمد إقبال: **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، مصدر سابق، ص 82.

[2] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص131.

[3] المصدر نفسه، ص 132.

[4] محمد إقبال: **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، مصدر سابق، ص 83.

مسرح الحياة المفعمة بالصراع المتجدد، وعمقت باستمرار الميل إلى حياة التأمل المتسمة بالسلام الروحي...الذي لم يلبث أن غزته نظرية في وحدة الوجود"[1].

**ثانيا** – الميول الإرتيابية للعقلانية الإسلامية: وقصد بها إقبال أن الطابع العقلي الذي ميز الروح الإسلامية أصبح يعيش حالة من الشك بما في ذلك النظر إلى الأفكار المقدسة وفي مقدمتها فكرة الألوهية، ومن الذين عبروا في وقت مبكر عن الفكرة في قصائدهم **بشار ابن برد** ( 96هـ، 168 هـ) حين عاد إلى فكرة قديمة كانت موجودة قبل الإسلام وهو تأليه الفرس للنار بل نجده حسب إقبال أنه ينكر كل أنماط التفكير غير الإيراني[2].

إن هذا الشك الذي تسلل داخل العقلانية الإسلامية أثمر من الناحية المعرفية مصدر يعلوا عن العقل يقول إقبال"إن جرثومة الشك في العقلانية أوجدت في النهاية الاحتكام إلى مصدر للمعرفة يعلو عن العقل وهو ما أثبتته الرسالة القشيرية"[3] وبالمقارنة نجد إقبال يحيلنا إلى نموذج مشابه عاشته الفلسفة الغربية الحديثة من خلال عمل"كانط"(نقد العقل الخالص ) وكيف انعكس على ميلاد فكر روحاني عند بعض مفكري الغرب*[4].

**ثالثا** – إن المذاهب المعروفة والتي استقرت عليها الثقافة الإسلامية من خلال المذاهب الأربعة تفتقد إلى العاطفة التي تجعل التقوى أكثر غنى، كما أرادها بعض المتصوفة لأنهم كانوا يرون أن هذه المذاهب أكبر الأعداء لهذا الشكل من التأمل، كما كان لتشجيع المأمون للمناظرات وخاصة في المجال الديني نتائج سيئة وخاصة بين

---

[1] محمد إقبال: **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، مصدر سابق: ص 83.

[2] المصدر نفسه، ص 84.

[3] المصدر نفسه: ص 84.

[4]"وفي عصرنا الحديث، قادت النتائج السلبية لكتاب (نقد العقل الخالص )ل (كانت )أناسا مثل ياكوبي Jacobi وشلاير ماخر Schleier macher إلى إقامة الإيمان على الإحساس بالحقيقة المثالية.وبالنسبة للشاعر الانجليزي المتشكك (ورد زورث) تكشف له تلك الحياة الخفية للذهن (التي تحيلنا كلية إلى روح، وتجعلنا نعي حياة الأشياء ) محمد إقبال: **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، مصدر سابق، ص 84.

الأشعرية والمدافعين عن العقلانية الأمر الذي جعل الدين محصورا في إطار قضايا كلامية مجردة مما شجع البعض أن يجعل الروح فوق جدل المذاهب العقيم [1].

**رابعا** – أن تطور الحياة في العصر العباسي والنمو السريع للثراء والترف انعكس اجتماعيا على مستوى الحياة الأخلاقية حيث بدا عند البعض ضعفا كبيرا للغيرة الدينية، وأصبحت هناك حياة اللامبالاة وبوجود نموذج لحياة الرهبان المسيحيين في البلاد الإسلامية والقائمة على العزلة اثر ذلك على الزهاد المسلمين حيث اصرفوا عن كل ملاذ الدنيا رغم أن إقبال يعتقد أن ذلك مخالفا لروح الإسلام [2] يقول في ديوانه جناح جبريل واصفا حالة الصوفي الذي هزم نفسه وهرب من الواقع وضيع دينه ودنياه

لا قعدة الصوفي منهدم القوى من فقد دنياه وضيعة دينه

**ما قول سادتنا الدراويش التي سمعت لآهات ابنها وأنينه**

**هو من رجال الله إلا انّه سيثير عاصفة النشور بطينه**

**رجل تنير له طريقه شطحاته حي كمثل البرق بين شؤونه**

**ملك إمارات الجنون بوجهه والعبد يفضحه غباء سكونه**

**الكافر الهندي يذبح دونما سيف ولا رمح فمن لجنونه ؟** [3].

## المطلب الثاني:التصوف الإيجابي وطموح الحرية

بعد النقد الذي وجهه إقبال إلى ظاهرة التصوف السلبي أو العجمي، وهو نقد وضّح فيه مفهومه للتصوف السلبي والعوامل التي أنشأته في الثقافة الإسلامية، وانعكاساته على الذات، حيث سلبها أهم مقومات الفعالية وهو شعور الذات بحريتها، إن غياب هذا الشعور هو الذي طمس كل معاني الذاتية وجعلها مغلقة على ذاتها وليست مفتوحة على العالم، وحتى إذا نظرت إليه فقدت فرديتها التي هي عز وجودها لأن ذوبان الفردية وانحلالها يلغي في الذات الماهية المسؤولية عن الحركة والإبداع.

---

[1] محمد إقبال: **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، مصدر سابق، ص 84.

[2] المصدر نفسه، ص 84.

[3] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 425.

وإقبال لم يكن غرضه هو تحطيم التجربة الصوفية إنما إصلاحها من بعض الجوانب التي لم تعد موافقة لما سيصطلح عليه بالتجربة الدينية بمفهومها الواسع"لقد أراد إقبال أن يصلح الصوفية لا أن يقضي عليها، وان يفسح لها مجالا أوسع يشمل التجربة الدينية بشكل عام، بحيث تمثل عمقا إيمانيا ودافعا حيويا في حياة المسلم، كما أراد أن يخلصها من الطقوس والتنظيمات السرية التي لم تكن في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ولا في عهد الصحابة"[1].

إن غياب هذا الشعور الباطني بالحرية قد خلف نكسات على المستوى الاجتماعي والسياسي والثقافي في العالم الإسلامي، وإقبال حين يتجه إلى التصوف الايجابي أو التصوف السني لا يرغب في الوصول إلى حالة من الفناء أو السكر التي لا يكون هدفها تغيير العالم، ولا التخلق بأخلاق الله، ولا هي رحلة مفارقة للعقل بحيث يكون عدوا لحالة الوعي الصوفي، إن إقبال يرى في التصوف شكلا من أشكال الوعي لكنه وعي له غاية ورسالة إنها امتحان للذات في قدرتها على إدراك الحقيقة، دون أن تذوب فيها وأن تبقى متماسكة، إن السعي لإفناء الذات هو سعي لإنكار وجودها لذلك كان محمد إقبال شعاره هو أحكم نفسك في حضرته، ولا تفنى في بحر نوره [2]، حينها يكون هذا الفعل معبرا عن قوة الذات الحقيقية التي أرادها الله من أول الأمر حين خلقها وراهن على حريتها.

والدلالات الحقيقية للحرية في التصوف الايجابي نجدها في الوعي النبوي باعتباره أرقي درجات التصوف، وإقبال يعالج هذا الوعي القائم على الوحي من خلال تحليله للتجربة الدينية ويبدأ محاضرته"روح الثقافة الإسلامية"بعبارة لعلها في نظر إقبال أصدق تعبير عن الفرق بين الوعي الصوفي والوعي النبوي من خلال عبارة لولي مسلم هو عبد

[1] سميرة الخوالدة: **محمد إقبال والقلق الصوفي**، مجلة إسلامية المعرفة، مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات العدد 84.

[2] محمد إقبال: رسالة الخلود أو جاويد نامه، مصدر سابق، ص 17.

القدّوس الجنجوهي حين قال"صعد محمد النبي العربي إلى السموات العلى ثم رجع إلى الأرض. قسما بربي ! لو أني بلغت هذا المقام لما عدت أبدا"[1].

إن مقام الشهود بالنسبة للصوفي نهاية لحركته الصعودية لأن ذاته فقدت رغبتها وقوتها في العودة إلى الأرض، أما حالة النبي فرغبتها في التغيير والحركة تجعل من رجوعها رجوعا مبدعا وهنا يكمن الفرق السيكولوجي بين الوعي النبوي والوعي الصوفي يقول إقبال:"فالصوفي لا يريد العودة إلى (مقام الشهود ) وحتى حين يرجع منه – ولا بد أن يفعل – فإن رجعته لا تعني الشيء الكثير بالنسبة للبشر بصفة عامة. أما رجعة النبي فهي رجعة مبدعة إذ يعود ليشق طريقه في موكب الزمان ابتغاء التحكم في ضبط قوى التاريخ وتوجيهها على نحو ينشئ به عالما من المثل العليا جديدة"[2] .

إذن التجربة الدينية التي يمثلها الوعي النبوي تجربة لها مقصد مخالف تماما للتصوف السلبي الذي يريد مقام الفناء لتكون الذات حالّة في النور الإلهي وذائبة فيه، أما الوعي النبوي ليس فقط في شخص النبي إنما في كونه وعيا مؤسسا لمعنى الذات الحقيقية والقوية، والوعي النبوي وبقدر علو تجربته الروحية يمتحن في إرساء قواعدها لتكون منهجا لغيره من الناس، وفي هذه اللحظة بالذات يمكن وصف الوعي النبوي بالمنهج أو الطريق الذي يحرر الذات وهو أول معنى للحرية الإنسانية، هذه الطاقة التي من أجلها كان التكليف وكان العالم موجودا لأجله يقول إقبال:"(مقام الشهود) غاية تقصد لذاتها لكنه عند النبي يقظة لما في أعماقه من قوى سيكولوجية تهزّ الكون هزا وقد قدرت لها تغيير نظام العالم الإنساني تغييرا تاما. ورغبة النبي في أن يرى رياضته الدينية قد تحولت إلى قوى عالمية حية رغبة تعلو كل شيء.ولهذا كانت رجعته ضربا من الامتحان العملي لقيمة رياضته الدينية [3].

---

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 147.

[2] المصدر نفسه، ص 147.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

لهذا لم يكن الوعي النبوي لحظات مستقلة ومنفصلة مثل حالة الصوفي الذي ينتظر حالة السكر لكي يغادر عالم الوجود المادي لكي يحصل على مقام الشهود ثم تنتهي، إننا نجد هذه الحالة متميزة ومفارقة تماما للعقل، وهو ما حمل المتصوفة النظر إلى العقل وإمكاناته مفصولا تماما عن حالة الوجد الصوفي أو الشعور الصوفي، إن التجربة العقلية والصوفية متناقضتان في الاتجاه وفي إدراك الحقيقة، هذا يفيد أن الصوفي مقيد في النزوع الشعوري إلى أعلى ويرى كل ما هو واقعي مدركا بالعقل أو الحواس مناقضا للحقيقة التي يجب إدراكها، وهذه المسألة أي علاقة المثالي والواقعي بالنسبة للصوفي لا يوجد فيها تزكية حقيقية للنفس التي من واجبها التخلص تماما من الواقع ومن كل الدنيا المحيطة به حتى تجد الروح طريقا سهلا للعروج إلى الأعلى في اتصالها بالذات اللامتناهية، وهذا لا نجده في الوعي النبوي الذي لا تنتهي تجربته الدينية إلى القول بمفارقة العقل أو الحكم أنها تجربة تقف ضده، إنما يأتي ليزكي العقل في كونه مكملا لبناء المعرفة ومكملا لطريق الوحي، إن التجربة الدينية التي يمثلها الوعي النبوي هي حالة من إعادة توازن موقف الذات من الوجود بأكمله حين يمنحها هذا الوعي بأن رسالتها عالمية الذات للقيادة وليست لركوب الهودج.ترشد الركب الى الطريق. والمسلم نسيج حياته، وثوب تقواه.هو واحد متوحد مثل الله.هو الموج الذي يحط على الشاطئ كما يشاء ثم يعود الى ذاته،الى عمق البحر دون الاستقرار عليه يقول اقبال:

**أيها المسلم المثابر يرجو ثوب تقواه كن نسيج حياتك**
**كن وحيدا ووحد الله واكشف سحر ألواننا بقوة ذاتك**
**كن كما الموج كل حين تراه يدرس الشاطئ الذي يبتغيه**
**أنتزع من يده ثوبك وارجع لا تغرنك الاقامة فيه** [1]

إن مفهوم النبوة عند إقبال ليس معناه أن نعيش في مقام الشهود وماذا يحقق لنا هذارغم عظمته بالنسبة للانسان الفرد ؟ إن الحكمة من الوعي النبوي كحالة من حالات

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 467.

التصوف يكمن في فعل التجاوز، هذا لا يطيقه الصوفي وغير مرغوب فيه، لأن معناه عودة الذات الى الواقع وما يحويه من مصائب تكدر حياة الذات وتعيدها الى الشقاء ثانية، إنه بالنسبة لها قيد لذا كان فناؤها هدفا ومقصدا والواقع سجنا يجب الهروب منه، في حين يكون فعل المجاوزة هو المعنى الحقيقي للحرية لأن الذات ترى نفسها مكافحة في العالم الذي وجد من أجلها، فليس من المعقول أن تكون البيئة التي أوجدها الله لإثبات حرية الذات يجب الهروب منها يقول اقبال في تعريفه للنبوة:"إنها ضرب من الوعي الصوفي ينزع ما حصله النبي في مقام الشهود إلى مجاوزة حدوده، وتلمّس كل سانحة لتوجيه قوى الحياة الجمعية، توجيها جديدا، وتشكيلها في صورة مستحدثة. فالمركز المتناهي من شخصية النبي يغوص أغوارا لا نهائية، ليطفو ثانية مفعما بقوة جديدة تقضي على القديم وتكشف عن توجهات للحياة جديدة"[1].

إن صورة الوعي النبوي المقدمة عن طريق الوحي ليست تجربة شخص تنتهي بانتهائه، إنها روح باقية بقاء الدين نفسه وخالدة بخلوده هذا الدين الذي أوجد عبودية حقيقية بها تنال المطالب وبها يتحرر الإنسان من أصناف العبوديات الباطلة إلى عبودية الحق الذي به فقط يكون الإنسان حرا.

وإذا كانت غاية الدين العبودية، والعبودية تحررك من كل شيء إلا من صلتك بالخالق فالعبادة كفعل هي تحرر والدين كمنهج هو الحرية الكاملة التي لا نحتاج فوقها حرية أخرى وما دام الإنسان جزأ من بيئته، والعالم قدرة الله في الخلق، فإن قدرته موصولة بحكمته وقد رضي أن يكون لنا هذا العالم سلما نرتفع به إليه من خلال العمل الذي هو جوهر العبودية وأساس فاعلية الذات لكي تكون قريبة من الله يقول محمد إقبال:"والقرآن يصور الطبيعة تصويرا واضحا محددا بوصفه عالما يتألف من قوى يتعلق بعضها ببعض، وعلى هذا فهو يعتبر قدرة الله المطلقة وثيقة الاتصال بحكمته الإلهية ويرى أن

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 148.

قدرة الله غير المتناهية تتجلى لا فيما هو متعسف صادر عن الهوى وإنما في المتواتر المطرد المنظم"[1].

والأكيد أن هذا العالم وبهذا الترتيب لا يمكن ملاحقته إلا بالعقل يقول إقبال:"والحق هو أن سلسلة العلّية التي نحاول أن نجد فيها محلا للنفس هي في ذاتها بناء افتعلته النفس لأغراضها هي. فالنفس مطالبة بالعيش في بيئة مركبة، لا تستطيع أن تحتفظ بوجودها دون أن تردها إلى نظام يعطيها ( أي النفس ) نوعا من الضمان فيما يتعلق بسلوك الأشياء الموجودة حولها. وعلى هذا فإن نظر النفس إلى بيئتها باعتبارها نظاما من علة ومعلول هو وسيلة للنفس لا يمكن الاستغناء عنها، ولكنه ليس تعبيرا نهائيا عن طبيعة الحقيقة"[2] إذن علاقة العقل أو النفس من خلال كينونتها هي تشارك العالم في أبرز خصائصه وأبنيته القائمة على الحتمية، لكنها حتمية مؤدية إلى السيطرة على الكون وتحقيق أهدافها ومقاصدها إنها حتمية تجسد فاعلية الفعل الإنساني وعمق إدراكه للبيئة التي يعيش فيها وإلا كيف نتصور قدرة الإنسان على التكيف معها وهو جاهل لأبسط أسبابها يقول بشير ديان:"فعندما تمارس الذات فعلها في العالم، مقترحة عليه غاياتها وأهدافها، ضمن نسق من العلل والآثار تنزل فيه حريتها وتزاول فيه مبادرتها، تكون بحاجة إلى استعادة الصلة مع مصدر الزمن نفسه الذي يؤهل الذات لأن تكون عاملا يساهم في حياة الكون"[3].

إن العقل لا يناقض الحرية لكنه ليس العقل الهارب عن القلب الذي يسعى إلى امتلاك الدنيا بل عقل يكمل القلب، وكلاهما ينشدان معرفة الخالق حينها يصبح العقل والقلب في اتجاه واحد، ولا يبدأ كل منهما من وسط الطريق لينتهيا إلى استفهامات لا يقويان على الإجابة عنها مثلما انتهى إليه التصوف السلبي، وما انتهى إليه العلم

---

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 98.

[2] المصدر نفسه، ص 128، 129.

[3] بشير ديان: مرجع سابق، ص 77.

المعاصر من اعتبار الكون مادي، فخلّف ذاتا تائه في العالم يقول إقبال في قصيدته مناجاة:

**إنما للعلم في الفكـر المقام عشّ ذاك العشق قلب لا ينام**
**وإذا العلم عن العشق انفرد مسرحا أضحى لأفكار تعد**
**فيه سحر السامريّ ظاهر علمنا من غير وحي ساحر**
**بالتجلي عالم القوم اهتدى ما رماه الوهم في جوف الردى**
**عيشنا لولا التجلي سقمنا عقلنا مسّ وجبر ديننا** [1]

لذلك كان ظهور الإنسان في هذا العالم وذاته تحمل في داخلها هذه القدرة في الحرية والاختيار إحدى الحكم الإلهية في أن تقاسمه هذه الصفات يقول إقبال:"ولا شك في أن ظهور ذوات لها القدرة على الفعل التلقائي، ومن ثم يكون فعلها غير متنبأ به يتضمن تحديدا لحرية الذات المحيطة بكل شيء، ولكن هذا التحديد لم يفرض على الذات الأولى من خارج إنما نشأ عن حريتها الخالقة التي شاءت أن تصطفي بعض الذوات المتناهية لتقاسمه في الحياة والقوة والاختيار"[2] ومن أهم الأفكار التي أوقفت إقبال في تحليل فكرة النبوة هو إدراكها لمعنى ختم النبوة أي أن الوعي النبوي لن يتكرر في المستقبل لكنه أظهر الطريق الصحيح للتصوف الايجابي فهو تصوف قوة، وإيمان بالخالق، تصوف لم يكن يوما ضد العقل ولا أنكر العالم المادي، ولا نظر إلى الجسد كونه مكان الغرائز التي تقتل الروح.

إن التصوف النبوي أوجد من القيم الروحية ما يجعل البحث عن الإنسان الكامل ممكنا، فالوعي النبوي هو أرقى أشكال التصوف وفيه النموذج الذي يمكن أن يطبق عمليا دون القول بالفناء أو وحدة الوجود كما عاشها التصوف السلبي، وفيه أيضا إدراك المعنى الحقيقي للحرية الإنسانية وكل شكل من التصوف يبتعد عن الوعي النبوي لا يمكنه أن

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، رسالة الخلود جاويد نامة، مصدر سابق، ص 141.

[2] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 97-98.

تنتج ذاتا لها من القوى النفسانية والعرفانية ومؤثرة إيجابا على غيرها من الناس وهذا أكبر دليل على ما للوعي النبوي من أثر على التصوف الحقيقي، يقول إقبال:"فأسلوب الصوفية، وهو الأسلوب الذي تطورت و نمت به الحياة الدينية في أسمى صورها، في الشرق والغرب، أصبح الآن في حكم الفاشل، ولعله أضر بالشرق الإسلامي أكثر مما أضر بأي مكان آخر، فقد كان أبعد ما يكون عن تدعيم قوى الحياة النفسانية عند الرجل العادي بحيث تعده للمشاركة في موكب التاريخ، فعلّمه نوعا من الزهد الزائف وجعله يقنع بجهله ورقه الروحي قناعة تامة"[1]

إن التصوف الايجابي يجب إن يكون حركة وإبداع وتغيير دون أن يكون ذلك على حساب الإيمان الذي يجب أن يملا القلب، وتكون حركته دائما إلى الأمام لأنه دائما يعيش الحاضر بمتغيراته ويأبى الوقوف بروحه ينتظر الموت في الفناء، لأن ذاته أدركت صورتها السلبية في عالم الشهود ولم تعي رسالتها من هذا المقام وهي أنها ذات حرة يجب أن تعيش حريتها في ذاتها من خلال الجهاد والحركة في عالم الواقع لا الجمود الذي هو أكبر ضرر للذات يقول إقبال:"والجمود على القديم ضار في الدين، كما هو ضار في أية ناحية أخرى من نواحي النشاط الإنساني، فهو يقضي على حرية الذات المبدعة، ويسد المنافذ الجديدة للإقدام الروحاني، وهذا هو السب الرئيسي في عجز الطرق التي اتبعتها صوفية القرون الوسطى عن تخريج أفراد لهم قوة الابتكار على كشف الحق القديم"[2].

إن الذات التي لا تعيش بعمق حقيقة ذاتها وتدرك كنوزها الدفينة وتلقي بنفسها في معترك الحياة يقينا منها أن دورها يكمن هنا أي في رغبتها الامتناهية في أن تكون دائمة الحضور والتأثير في العالم، لن يكون العصر الذي تعيشه ولا نتائج الفعل الذي تقوم به مؤديا إلى بناء الشخصية الحرة، إنما تكون مستعبدة لقيم أخرى وأقواها قيم العلم وهي مأساة الإنسان المعاصر حين أصبحت ذاته مؤله لسلطان العلم أن من ينقذ الإنسان

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 221.

[2] المصدر نفسه، ص 216،217.

الحالي حسب إقبال هي الروح الدينية وليست سلطة العلم التي كانت على حساب الروح دائما يقول إقبال:"والدين الذي هو في أسمى مظاهره*[1] ليس عقيدة فحسب أو كهنوتا أو شعيرة من الشعائر، هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصري إعدادا خلقيا يؤهله لتحمل التبعة العظمى التي لا بد من أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث، وأن يرد له تلك النزعة من الإيمان التي تجهله قادرا على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا، والاحتفاظ بها في دار البقاء"[2] .

إذن البعد الإيماني والأخلاقي هما ما يعوزان نزعات التصوف حتى يكون بها العبد ربانيا، ويكون الخلق الذي تأسس عليه الوعي النبوي وأرشدنا إليه الدين معبرا عن الذات الحرة التي هي دائما قريبة من الله يقول بشير ديان:"وهكذا عندما تكون اليد التي تمسك هي يد الله نفسه، وتكون العين التي ترى هي عين الله نفسه، فإننا نكون قد تجاوزنا التقابل بين عقيدة الجبر والاختيار"[3] فالتجربة الدينية التي قوامها التصوف الايجابي لم يكن لها أي غرض إلا منح الشخصية كل معاني القوة والثبات وحملها على التماسك، لأن الدين هو الطريق الموصل إلى الذات اللامتناهية ومن وصل ذاته بالذات الامتناهية أدرك شخصيته المتحررة من كل العلائق إلا بعلاقته مع الله يقول إقبال:"والدين– كما بينت من قبل، من حيث هو سعي المرء سعيا مقصودا للوصول إلى الغاية النهائية للقيم، فيمكنه بذلك أن يعيد تفسير قوى شخصيته – هو حقيقة لا يمكن إنكارها"[4] ومن أهم اللحظات التي يمكن أن يدرك بها الإنسان حريته الكاملة نجد عبادة الصلاة هذه المناجاة الصوفية الكبيرة إذا أقيمت بحقها كاملة سيكون العبد حينها في أسمى منازل التحرر لأنها الوسيلة لتحقيق الاتحاد بالله مع بقاء الفردية كاملة وإقبال قبل تحليل معاني الصلاة يحيلنا إلى

---

[1] القصد هنا المظهر الصوفي الايجابي.

[2] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 222.

[3] بشير ديان: مرجع سابق، ص 72.

[4] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 222.

تعريف **وليام جيمس**[1]، في حاجة النفس إلى هذه العبادة، إن هذه العبادة الباطنية موجودة عند كل إنسان حيث الروح ينفتح لها عالم أوسع ولا نهائي من الوجود الروحاني حيث لا حدود للدعاء، والصلاة كلها دعاء ومناجاة وهي أشبه من حيث ضرورتها لحياة الإنسان بالفعل الغريزي يقول إنها أي الصلاة"من الناحية السيكولوجية يدل على أنها غريزية في أصلها"[2]، لكن لها غرض مشابه للتأمل العقلي المجرد في سعيها للوصول إلى المعرفة لكنها معرفة تشترط حضور القلب في الصلاة أقوى من حضور العقل"فالصلاة من حيث هي وسيلة للهداية فعل حيوي عادي تكشف به فجأة شخصيتنا التي تشبه جزيرة صغيرة، مكانها في الوجود الخضم الأكبر للحياة"[3].

إن الصلاة كفعل روحي ليس موازيا حسب إقبال للنشاط العقلي، فإذا كان الأخير موجها للطبيعة والوجود المادي وللعمل فإن الصلاة مكملة له وليست نقيضا لطبيعة العقل فإذا كانت الصلاة عبادة فإن عمل العقل في الطبيعة شكلا من أشكال الصلاة يقول إقبال:"الصلاة يجب أن ينظر إليها على أنها تكملة ضرورية للنشاط العقلي لمن يتأمل في الطبيعة، وملاحظة الطبيعة ملاحظة علمية تجعلنا على اتصال وثيق بسلوك الحقيقة، فتشحذ بذلك إدراكنا الباطني لشهود الحقيقة شهودا أوفى وأعمق"[4]، فإقبال لا يميز بين نظرة الصوفي الذي يبحث على العرفان ومقام الشهود وبين المتأمل في الطبيعة الباحث عن المعرفة، فكلاهما يسعيان إلى البحث عن حالة من التحرر الأول بفهم الطبيعة ثم السيطرة عليها وامتلاكها، والثاني بالاتحاد لكن دون حلول ولا وحدة وجود بالذات

---

[1] يقول وليم جيمس"يرجح لدينا أن الناس سيظلون يصلون إلى آخر الزمان، بالرغم مما قد يأتي به العلم من عكس ذلك، اللهم إلا إذا تغيرت طبيعتهم العقلية إلى حالة ليس لدينا شيء مما نعرفه يهدينا إلى توقعها. والباعث للإنسان على الصلاة نتيجة ضرورية لحقيقة هي أن النفس الإنسانية التجريبية، وان كانت في صحيحها نفسا اجتماعية، فإنها لا تستطيع أن تعثر على ندها (أي رفيقها الأعظم) إلا في عالم مثالي"تجديد التفكير الديني ص 107

[2] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 108.

[3] المصدر نفسه، ص 109.

[4] المصدر نفسه، ص 109.

اللانهائية، ويمكن وصف فعل كل منهما أنها صلاة ويجب أن يكمل بعضهما بعضا يقول إقبال:"المشاهدة مجردة من القوة تحقق السمو الخلقي، ولكنها تعجز عن توفير ثقافة دائمة. والقوة من غبر المشاهدة تنزع منزع التدمير والتجرد من الإنسانية.

وعلى هذا يجب أن تجتمع القوة والمشاهدة لكي تمتد الحياة الروحية لدى الإنسان"[1] فالإنسان بهذه التركيب المادي الروحي عليه أن يبحث عن التوازن لأن المسلك إلى الله لا يكون برفض المادة والنزوع إلى الروح كما هي حالة الشرق، ولا النظر إلى المادة ورفض الروح المؤدي إلى الإلحاد وعبادة المادة وهو حال الإنسان في الغرب، إن الإنسان الذي يدرك عمق ذاته يدرك إن كل لحظة من وجوده عبادة وكل وقت هو صلاة يؤديها بل عبادة يقتطعها من وقت الصلاة فيكون بذلك الإنسان المؤمن كله حرية وإيمان.

إن الصلاة فعل نكتشف من خلالها ذواتنا، ونعرف طاقاتها ومكانها من الوجود يقول إقبال:"فالصلاة إذن – سواء في ذلك صلاة الفرد أو الجماعة – هي تعبير عن مكنون شوق الإنسان إلى من يستجيب لدعائه في سكون العالم المخيف. وهي فعل فريد من أفعال الاستكشاف تؤكد به الذات الباحثة وجودها في نفس اللحظة التي تنكر فيه ذاتها، فتتبين قدر نفسها ومبررات وجودها بوصفها عاملا محركا في حياة الكون. وصور العبادة في انطباقها على سيكولوجية المنزع العقلي ترمز إلى إثبات الذات وإنكارها معا"[2]، إن هذه الثنائية في رسم المنحنى الديني للحرية تتأسس على إدراك ميتافيزيقي للوجود الإنساني غير قادر على الاستغناء عليه إذا كان له مقصد البحث عن الحقيقة النهائية، وفي نفس الوقت تنبيه بأن وجوده في هذه البيئة وانفتاح قدراته العقلية لا يعني منحه سلطة لا نهائية للعقل في تحديد مستقبله يرى إقبال إن مجرد"تعيين مواقيت للصلاة في كل يوم – تلك الصلاة التي يرى القرآن أنها سكن للنفس يحقق بها الإنسان خيط القيادة وامتلاكه زمام نفسه بالتقريب بينها وبين المصدر الأول للوجود والحرية – قد أريد بهذا التعيين تخليص

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 110.

[2] المصدر نفسه، ص 111.

النفس من آثار الآلية ( The mechanism) في النوم والعمل. فالصلاة في الإسلام خلاص للنفس ينقذها من الآلية إلى الحرية"[1] فإذا كان كل جهد المؤمن في الكون كله عبادة وعليه أن يلتزم بها ولا يتحول عنها إن الاستجداء والسؤال يقتل الذات لكن حين يكون ذلك من الله فهو عين قوتها وخاصة صلاة جوف الليل يقول إقبال واصفا قيمة الصلاة الحقيقية التي يقوم بها المؤمن.

**صلوات الحر بعث للشّعور فهي معراج إلى العيش الكريم**
**وصلاة المرء في غير حضور عادة جوفاء في رسم قديم** [2]

وهنا بالذات يلتقي مفهوم التصوف الذي يريده إقبال وفلسفته الذاتية التي أخذ كل منابعها من القرآن الكريم، إن الذات لا يمكنها التحرر من أشكال العبوديات إلا إذا أعلنت حربها على كل الأغيار بعد أن تكون قد قويت علاقتها بالله وتعلقت به فقط عن طريق المحبة والعشق إن إقبال يرى حقيقة التصوف حرية وشهودا للإنسانية[3].

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 129.

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، والآن ماذا نفعل يا أمم الشرق، مصدر سابق، ص 376.

[3] إسماعيل نقاز:فلسفة التثاقف في مقاربة النص الغربي وآفاق التجديد عند محمد إقبال
https://www.mominoun.com/pdf1/2016-06/tatakof.pdf

## المبحث الثالث الحرية والزمان

### المطلب الأول: علاقة الحرية بالزمان

من الصور التي لها القدرة على احتضان الحرية بكل معانيها عند محمد إقبال نجد فكرة الزمان هذا الموضوع الذي كان وما زال محل بحث في العلم والفلسفة، وإقبال حين يطرح قضية الحرية في علاقتها بالزمان إنما يقصد تأصيل الحرية كفكرة ميتافيزيقية في الفلسفة وربطها بالحدود التي نص عليها الدين، فيكون اجتماعهما مؤديا إلى الحقيقة الإيمانية،لأن الدين ذاته حسب إقبال هو الحدود النهائية للحرية، وهذا لا يعني تقييد الحرية إنما هو إدراك من محمد إقبال أن تجاوز الحد الديني هو لا يعني تجاوز أحكام شرعية فقط إنما دلالته الميتافيزيقية هو عدم معرفة الأصول والنهايات كمقاصد من الخلق الأول للإنسان، وإذا كانت الحرية في النهاية يجب أن تتحدد كفعل واقعي، فإن واقعية الفعل تراهن دائما على مفهوم الشخصية الحرة. والذات الحرة عند إقبال لا تجد نفسها إلا في بيئتها والحرية بهذا المعنى هي ما يجب أن أفعله لا في ما يجب أن نفكر فيه، لكن الفعل الذي لا يكون له ذلك التصور الأبدي المنتهي إلى الحقيقة المطلقة أو اللانهائي كونه شكلا من العبادة لا يعبر عن إدراك كامل الحقيقية، وبالتالي يكون فيه نصيب الحرية ناقصا وأحيانا كثيرة منعدما.

إن تأويل العالم إلى الصورة الروحية عند إقبال كان غرضه فتح باب اللانهائي، وهو الاتجاه الحقيقي الذي تشعر من خلاله الذات بحيويتها وحريتها، والفعل الذي تكون له هذه الغاية وهو الوصول إلى اللانهائي هو الذي يحق له أن يوصف بأنه فعل حر حقا. ويكون معبرا فعلا عن شخصيتي لكن حضور اللانهائي والشعور به لا يكون إلا من خلال تصور الزمان الذاتي وليس الموضوعي أي أن تصور إقبال لأي فعل وربطه بالزمان الموضوعي نكون قد أوقعناه في شباك العلية والآلية وهو أمر ينفي مطلقا حريته، فكان من الضروري حسب إقبال وقبل أن نعي الفعل الحر علينا أن نعي المجال الذي

يتحرك فيه، والزمان الذي ينتسب إليه حتى يكون الشعور به ممكنا وأيضا الشعور بملكة الإرادة التي تصنع الذاتية.

لذلك كان تفسير الزمان الذاتي أو الخالص بكلمة موجودة في القرآن لكن أسيئ فهمها داخل ثقافتنا الإسلامية وخارجها إنها لفظة"التقدير"يقول إقبال:"الزمان باعتباره كلا مركبا، هو الذي يسميه القرآن"التقدير"وهي كلمة أسيئ فهم معناها كثيرا في كل من العالم الإسلامي وفي خارجه"[1] وإقبال حين يحلل كلمة التقدير يعطيها بعدها الزماني المطلق، وثانيا تحتوي الأفعال التي يختارها الإنسان بإرادته فلا يوجد فعل خارج الزمان المطلق أو الخالص إلا ذاته اللامتناهية التي هي مرجعيته – أي الزمان – يقول إقبال:"إذ إن قبلية الزمان هي التي تستند إلى قبلية الذات الإلهية وهكذا فالزمان الإلهي هو الذي يصفه القرآن بأنه"أم الكتاب"الذي جمع فيه في آن مفرد فوق الأزل تاريخ الكون كله محررا من شباك العلة والمعلول"[2].

إن كل الأحداث قبل وقوعها كانت إمكانات، فلا يكون فعل ولا حدث مهما كان نوعه إلا في دائرة التقدير، وهذا لأن ذاته أحاطت بكل شيء يقول إقبال مبرزا هذا المعنى:"والتقدير"هو الزمان عندما ننظر إليه على أنه سابق على وقوع إمكاناته، هو الزمان الخالص من شباك تتابع العلة والمعلول، أي حالة الرسم البياني التي يفرضها الفهم المنطقي (Logical Understanding) على الزمان، وبالاختصار هو الزمان كما نشعر به لا كما نفكر فيه أو نحسبه"[3]، إن هذا التمييز بين نوعي الزمان غرضه أن نعي الوجه الحقيقي منه لأن الزمان الخارجي يحيلنا مباشرة إلى الآلية والحتمية وهو الزمان الموضوعي الذي هو مدار العقل، الزمان الذاتي مجاله القلب والعشق والشعور والإيمان

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص63.

[2] المصدر نفسه، ص 93.

[3] المصدر نفسه، ص63، 64.

وهو الذي يجعل الفعل الحر معبرا عن الحقيقة القصوى وهي أنه وجه من أوجه العبادة الخالصة لله.

وحين تكون الذات ليست من أجل أن نعيش في الزمان إنما لها هدف أسمى هي أن تخلق الزمان حتى تشعر بحريتها يقول إقبال:"والوجود في الزمان الحقيقي ليس التقيد بالزمان المتجدد، وإنما هو خلق هذا الزمان المتجدد لحظة لحظة، وأن تكون في خلق هذا الزمان على تمام الحرية والأصالة في الابتكار"[1]، إذن الذات الحرة ذات خالقة ومبدعة وفي هذا الإبداع تتوج أصالة الأفعال التي تقوم بها، لأنها تعي أنها قادرة على تغيير القدر من خلال الفعل الذي يناسبها دون شعور بالانحلال عن قيد التقدير، لأنها لا يجب أن تنافسه بل هي مستسلمة له وفي هذا الاستسلام تتوج قوة الذات لأنها استسلمت لأفضل ما يمكن أن يكون اختيارا من الإمكانيات وبالتالي يكون استسلامها للقدر هو عين الحرية،"إن القدر ليس شيئا آخر غير الزمن منظورا إليه في ما قبل انكشاف إمكانياته المتعددة(..) وإن قدر شيء ما ليس قضاء ثابتا متحجرا يفعل فعله من الخارج مثل مربي صارم متعال، بل هو المدى الداخلي لشيء ما ومجمل إمكانياته القابلة للتحقق(...). وإذا ما كان الزمن شيئا واقعيا(...) فإن كل لحظة من لحظات الحياة الواقعية ستكون أصيلة إذن وتتمخض عما هو جديد حقا وغير متوقع سلفا"[2].

و الزمان كونه تقديرا هو ماهية الأشياء يقول محمد إقبال: ( والزمان بوصفه تقديرا هو ماهية الأشياء ذاتها كما جاء في القرآن﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ (سورة القمر، الآية: 49) فتقدير شيء ليس قضاء غاشما يؤثر في الأشياء من خارج ولكنه القوة الكامنة التي تحقق وجود الشيء، وممكناته التي تقبل التحقق والتي تكمن في أعماق

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 64.

[2] لودفينغ أمّان ترجمة علي مصباح المفكر الإصلاحي محمد إقبال(تجديد الفكر الديني في الإسلام )

fy-lslm https://ar.qantara.de/content/lmfkr-lslhy-mhmd-qbl-tjdyd-lfkr-ldyny

طبيعته، وتحقق وجودها في الخارج بالتتالي دون أي إحساس بإكراه من وسيط خارجي"[1] وعلى أساس هذا يكون الشعور بالفعل الإرادي الحقيقي.

إذن الحرية فعل والفعل حركة والحركة زمان لكن لا يكون الفعل حرا إلا إذا عبر عن تمام الشخصية والأصالة والحرية، لكن السؤال إذا كان الفعل مختزنا في الزمان الخالص أو التقدير فم الحاجة إلى الفعل الحر ؟ إنه سيأتي حتما لما تحظر اللحظة المناسبة إن هذا التصور لا يفيد في بناء الفعل الحر كون ماهيته تتحول من حالة الإيجاد والخلق إلى حالة الانتظار وقطف الفعل حين اكتماله، وهي صفة سلبية للذات أن الشعور الداخلي بالحرية يجب أن ينتهي لا بقطف الفعل بل بصناعته حتى يتجسد الشعور الكامل بالحرية وبالشعور بالزمان أو ما اصطلح عليه بالديمومة"ومن ثمة فتكامل وحدة الديمومة لا يعني أن هناك حوادث تامة التكوين، أشبه بأن تكون في أحشاء الحقيقة لتسقط منها واحدة بعد أخرى كما تسقط حبات الرمل من الساعة الرملية"[2]، يقول إقبال:"إن عليك لا أن ترضى فحسب بقدر الله، بل تطلب المزيد منه"فأدع الله أن يحكم بقدر آخر إذا دمى قلبك بفعل قدر واحد إنك إذا طلبت قدرا جديدا كان ذلك أمرا مشروعا تماما إذ لا نهاية لأقدار الله"[3].

وهاهو في رسالة الخلود وفي كوكب المريخ يرد الحكيم المريخي على سوء الفهم للقدر إذ يرد على (زنده رود) رافضا أن تكون الطبيعة الإنسانية التي خلقها الله تحمل هذا المعنى السلبي للقدر يقول:"لقد فات أهل الأرض الشيء الكثير لأنهم لم يعرفوا المعنى الدقيق للقدر، فأضاعوا بذلك إمكاناتهم الذاتية (نقود الذاتية) التي يمكنهم بها أن يتعاملوا مع الكون من ناحية ومع الخالق من ناحية أخرى، فالقدر لا يعني أن يصبح الإنسان

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص64.

[2] المصدر نفسه، ص 64.

[3] محمد إقبال: **رسالة الخلود**، مصدر سابق، ص 196-197.

مجبرا جبرا خالصا شأنه في ذلك شأن الجماد، والنبات، فهذه السلبية ليست من طبيعة الفطرة الإنسانية"[1].

ويقول في ديوانه جناح جبريل في قصيدة بعنوان (المرشد والمريد ) وكيف يكون الفرق بين الغراب والشاهين وهي مقارنة بين العبد والحر وكيف أن الشاهين وهو كثيرا ما يأخذه مثالا للتعبير على قوة الذات يصنع أكله دائما مما يصطاده ولا يرضى أن يلقى إليه من خلال الجيف:

**ضعت من قلة علمي بين جبر واختيار**
**قال يا إقبال !ما الشّاهين ؟ يبدو كالغراب**
**ريشه يصبح تاجا ريش هذا للتراب**
**يطلب الموتى غراب ظفره عبء عليه**
**وترى الشاهين يمضي أكله صنع يديه**[2]

ويقول في رسالة الخلود:

**أنت قلت كل شيء بالقدر وهو قيد، يا ترى أين المفر**
**قد أسأت يا هذا كثيرا ما رأيت الذات والله القديرا**
**بالدعاء المرء كان مؤمنا (لك نحن يا إلهي كن لنا )**
**وقضاء الله كان عزمه سهمه في الحرب كان سهمه**[3]

إن الإيمان الكامل يجب أن ينتهي إلى هذه الحقيقة، هي أن الفعل الإنساني المبنى على إدراك معنى التقدير يكون ذاته عين الزمان الخالص، إن عزيمة المؤمن هي قضاء الله وقدره يقول **الندوي** في روائع إقبال"المسلم الضعيف يعتذر دائما بالقضاء والقدر أما المؤمن القوي فهو بنفسه قضاء الله الغالب وقدره الذي لا يرد"[4]،"وهذه طريقة للتعبير عن إرادة المخلوق هي عين إرادة الخالق، و هذه التجربة في تاريخ الرياضة الدينية في

[1] محمد إقبال: **رسالة الخلود**، مصدر سابق ، ص 197.

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جانح جبريل، مصدر سابق، ص 526.

[3] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، رسالة الخلود، مصدر سابق، ص 257.

[4] الندوي: **روائع إقبال**، ( دمشق: دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2006 ) ص.101

الإسلام تجعل الإنسان كما قال الرسول يتخلق بأخلاق الله"[1]، وقوله صلى الله عليه وسلم"لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله"[2].

إن العلاقة العضوية بين الله والذات والزمان هي التي تحمل إمكانية بناء تصور للحرية قائما على إدراك البعد السرمدي للزمان، فقوام الذات دائما في أن تكون شيئا وذلك لا يتسنى لها إلا بوجود الفعل الحر، ومنه يكون العالم الذي تعيش فيه ليس غريبا عنها ولا منافيا لقدراتها في الفعل الذي ترغب من خلاله بناء الشخصية الحرة، بالإضافة إلى ذلك يكون العالم طريقا للهداية، لأنني بالفعل الحر في العالم أنا أرسم منحنى شخصيتي في الوجود وأراهن على أن تحصل على خلودها بعد الموت، والله لم يراهن على فردية الذات المتناهية كونها فقط ذات تتأمل الوجود بالعقل إلى ما يمكن تسميته دورا حيويا متجددا ومفتوحا حتى بعد الموت لتكمل الذات القوية والحرة مسيرتها، وهذا الدور الحيوي لن يكون وراءه إلا فاعلية الذات يقول إقبال:"فمنتهى غاية الذات ليس أن ترى شيئا، بل أن تصير شيئا، والجهد الذي تبذله الذات لكي تكون شيئا هو الذي يكشف لها فرصتها الأخيرة لشحذ موضوعيتها وتحصيل ذاتية أكثر عمقا"[3].

إن ربط الفعل بالزمان يجعله فعلا قصديا له هدف وغاية، ومحكّ ذلك دائما العمل لأن الذات حينها تكون أمينة على الكون بهذا الفعل وهو الذي يرفعها إلى المستوى الروحي لكي تكون أقرب إلى ماهيتها، إن الفعل ينهض بالروح وبالإرادة والحرية يقول إقبال:"فإذا لم ينهض الإنسان إلى العمل، ولم يبعث ما في أعماق كيانه من غنى، وكفّ عن الشعور بباعث من نفسه، إلى حياة أرقى، أصبحت روحه جامدة جمود الحجر، وهوى إلى حضيض المادة الميتة. على أنّ وجود الإنسان وتقدّمه الروحي يتوقفان على إحكام العلاقة بينه وبين الحقيقة التي يواجهها، وهذه العلاقات تنشئها المعرفة، وهي الإدراك

---

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 126

[2] صحيح مسلم: كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب النهي

[3] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق ص231.

الحسي الذي يكمله الإدراك العقلي"[1]، وهي دعوة مباشرة من إقبال أن الروح في حركتها لها أعلى وأسفل، وأنها حرة في اختيارها لكن الحرية رهن ما تجيده الذات من أفعال القوة لا أفعال الضعف يقول **محمد البهي:**"يريد أن يدفعه عن طريق الإسلام نفسه إلى فهم أن العالم الذي يعيش فيه ليس أمرا مغايرا تماما للإنسان نفسه، ولا بعيد كل البعد عن روح الله ووجود ذاته المقدسة...يريد أن يدفعه إلى القوة ولاحتفاظ بالذات وبالشخصية"[2]

**ومن الحر جديد الخلقة كل حين، وحديث النغمة**
**قيّد العبد صباح ومساء وثوى في فمه لفظ القضاء**
**وأرى الحر مشيرا للقدر صورت كفاه أحداث الدهر**
**عنده الماضي التقى والقابل عاجل بين يديه الآجل**
**سر غيب وحضور في القلوب رمز وقت ومرور في القلوب**
**إن للوقت للحنا صامتا و له في القلب سرا خافتا**
**أين أيام بها سيف الدهر صرّفته في أيادينا القدر**
**قد غرسنا الدين في أرض القلوب وجلونا الحق في ستر الغيوب**
**إن هذا العصر من آثارنا من عجاج ثار في تسيارنا**
**روضة الحق ارتوت من دمنا عز أهل الحق في الدنيا بنا**
**لا تهون قدر حر أعدما أن ترى التاج مضى والخاتما**
**ذاتنا المرآة للحق،أعلم آية الحق وجود المسلم**[3].

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص21.
[2] محمد البهي: **الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي** (القاهرة: مكتبة وهبة، ط 4، 1964 ) ص 402.
[3] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، الأسرار والرموز، مصدر سابق، ص 66، 67.

## المطلب الثاني: الفعل الحر والغائية المفتوحة

يعالج محمد إقبال كيف أن تصور الفعل الحر إذا لم يكن متعلقا بشكل من الغائية المفتوحة ونقول المفتوحة لأنها غاية تسعى إلى المستقبل دون قدرتها على إدراك الهدف والقصد من الفعل، أي أننا لا يمكن التنبؤ بحركته ولا نتائجه وهي بهذا جاهلة للحركة والغاية النهائية له – فإن نهايته لا تكون معبرة عن جوهر الفعل الحر، وإنما سينتهي الفعل كونه لا يعرف قصده، وبالتعميم تكون حياة الذات كلها باعتبار أنها أفعال إرادية اختيارية تنزع بالحياة إلى حالة من عدم اليقين في سيرها نحو المستقبل ولا لها الحق في أن تمنح لنفسها أي شكل من أشكال الخلود الأبدي، لأنها حين يكون من حقها ذلك عليها أن تراجع دلالة أفعالها باعتبار الغائية الحقيقية من الفعل الحر.

وإدراك أن علاقة الفعل الحر بالغائية لا يعني أن تتحول الغائية إلى حدود للفعل الحر، لأن هناك فرقا بين الغائية التي يعتمدها العلم في الطبيعة والغائية المفتوحة التي تراهن على ﴿ وأن إلى ربك المنتهى﴾ (سورة النجم،الآية: 42) وموضوع الزمان كان دائما ومن الوجهة الفلسفية جذب الكثير من المفكرين والمتصوفة في العالم العربي الإسلامي يقول إقبال:"إن موضوع الزمان كان دائما يسترعي أنظار المفكرين المتصوفة من المسلمين ويظهر أن بعض هذا راجع إلى أن القرآن يصرح بأن اختلاف الليل والنهار من آيات الله الكبرى...فمحي اليد بن عربي يذهب إلى أن الدهر اسم من أسماء الله الحسنى، وينبئنا **الرازي** في تفسيره للقرآن أن بعض الصالحين لقنه أن دهر، وديهور، وديهار من أسماء الله الحسنى وأوصاه بذكرها"[1].

إن تناول إقبال معضلة الزمان في الفكر الفلسفي والتي لم تكن بعد المناقشات قد انتهت إلى حل يرجعها إقبال إلى غياب المرجعية الدينية الحقيقية التي تؤصل فكرة الزمان، سواء كان موضوعيا نقيسه ونعيش أحداثه في الخارج أو ذاتيا قائما على الشعور

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 90.

فإن ذلك لا يفقد المرجعية ثباتها، وبعد أن يحيلنا محمد إقبال لمجموعة من المفكرين والمتصوفة الذين أسهمت مناقشاتهم في تطور فكرة الزمان كموقف"الأشاعرة"و"الملاّ **جلال الدين دواني**(1427م، 1512م)"و"**العراقي**"(1213م 1289 م ) الشاعر الصوفي يتجه محمد إقبال إلى الفلسفة الغربية وخاصة فلسفة **برغسون**، التي يرى فيها إقبال أنها أسمى محاولة في الفكر الغربي درست الزمان بالمعنى الحقيقي حين تخطت بعده المادي وتناولته كحركة أو ديمومة تلخص لنا وعينا الداخلي بذواتنا لا كأجزاء ملقاة في العالم الخارجي وإنما كحياة داخلية متوترة دائما للوثوب إلى الأمام يقول إقبال:"انفرد (برغسون) من بين سائر أعلام الفكر المعاصرين بدراسة ظاهرة الدّيمومة في الزمان دراسة عميقة، وسأعرض لكم رأيه في إيجاز ثم أبيّن ما في تحليل هذا الرأي من قصور لعلّنا نحدّد بهذا مقتضيات نظر أوفى وأكمل لفكرة الزمان في الوجود"[1] لقد كانت فعلا محاولة برغسون عميقة في إدراكها للزمان لكن يجب التأكيد أن إقبال وجد فيها المنحى الإيجابي في تصور طبيعة الزمان، لكن وكما أكد إقبال أنها انتهت قبل أن تدرك حقيقة الزمان خاصة حين يتصل موضوعه بماهية الحرية ليتحول موقف برغسون من مسعف لبناء تصور الزمان عند إقبال إلى ناقد لموقف برغسون.

أول ما يوضحه إقبال وقبل الدخول إلى بناء تصوره للزمان بالمعنى الحقيقي هو تحديد اتجاهات الإدراك كما نعيشها بالفعل، فأحيانا يكون متجها للعالم الخارجي وأحيانا متجها إلى الذات أو ما يمكن تسميته العالم الداخلي، الحالة الأولى أدرك بالعقل وجودا سطحيا، وهذا الوجود لا يعبر عن حقيقة الوجود النهائية لذا التعامل معه لا يمكنني من تصور الفعل الحر، لأن هذا الوجود تحكمه شبكة من العلية، وإذا كنت فعلا أبحث عن غايات قصوى للوجود فليس لي سوى التجربة الشعورية أو المعرفة الشعورية يقول إقبال:"إن إدراكي للأشياء التي تواجهني هو إدراك ظاهري ومن الخارج، ولكن إدراكي

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 60.

لذات نفسي هو إدراك نفساني باطني عميق، ومن ثم فإن المعرفة الشعورية هي هذه الحالة الوجودية الممتازة التي تكون فيها على اتصال تام بالحقيقة، وتحليل هذه الحالة الممتازة قد يجعلنا على نور من المعنى الحقيقي للوجود"[1].

وهنا يرفض إقبال ما يسمى بعلم النفس الترابطي الذي يرفض تماما كل مضمون للحياة النفسية خارج آلية الارتباط، بما يوحي أن الحياة الشعورية ذاتها لا وجود لها إنها صدى لعملية فيزيولوجية ونحن غالبا غير منتبهين إلى هذا الحقل الشعوري الداخلي، لأن سعينا للتكيف مع إدراك العالم الخارجي وتلبية الحاجات اليومية هي حالة من الوعي بالعالم الخارجي أكثر من وعينا بذواتنا يقول إقبال:"إن التعمق في تحليل الحياة الشعورية يكشف لنا عما سمّيته بالناحية العالمة في النفس، ونحن وقد استغرقنا في الترتيب الخارجي الموجودات استغراقا اقتضاه موقفنا الراهن، يشق علينا كل المشقة أن نلمح في هذه النفس لمحة واحدة، لأننا في سعينا المتواصل وراء الموجودات الخارجية ننسج حول النفس العالمة حجابا يجعلها أجنبية عنا بالكلية"[2]، وهو الأمر الذي يجعل من إدراك الفعل الحر متعذرا.

إن العالم الخارجي يتحكم فيه العقل، والعقل يفكر وفق المبادئ التي تأسس عليها وفي مقدمة المبادئ الحتمية والسببية. و النتيجة التي انتهى إليها برغسون هي تجسيد للنزعة الروحية التي كانت تنقص العصر الحالي الذي تغلبت عليه النزعات العقلية والمادية، لكن نوعا من الإصرار حمل برغسون بالقول بالاندفاع الحيوي لأجل أن تبقى الحرية كتصور شعوري محافظة على وجودها، كان الوفاء لهذا التصور على حساب ما بقي من خطوات لإدراك معناها الحقيقي، وهي النقطة الحسم التي تميز موقف إقبال عن موقف برغسون ونقصد بها مفهوم الغاية المفتوحة حيث يرى برغسون أن مفهوم الحرية يجب أن يتجسد وفق لا نهائية مفتوحة ولكن دون القدرة على التنبؤ بها حتى نبقي الفعل

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 60.

[2] المصدر نفسه، ص 62.

الحر أصيلا وموجودا يقول إقبال:"ويرى برغسون أيضا أن اندفاع الباعث الحيوي قدما في حريته الخالقة لا يضيئه قبس من غاية قريبة أو بعيدة، فهو لا يستهدف نتيجة، بل هو تحكّم مطلق لا يهديه شيء ولا يربطه نظام ولا يمكن التنبؤ بسلوكه"[1] عند هذه النقطة بالذات يسجل إقبال لحظة من لحظات القصور في موقف برغسون، لأن التقسيم الذي بنيت عليه نظريته يقوم على كون الحياة النفسية هي دائما ماضي وحاضر، ورفض كل ميل إلى القول بالمستقبل تركه في عالم المجهول دون قدرتنا على التنبؤ به حتى يكون أساسا للبرهنة على الفعل الحر، وعلى أننا كائنات حرة إن عدم اهتمام برغسون بهذه الزاوية حتى يثبت شكلا من التطابق المنطقي بين القول بالحرية وما يسميه بالدافع الحيوي، أما إقبال رغم أنهما يملكان تطابقا كالنزعة الروحية التي تحكم نسقهما الفلسفي وميلهما إلى التصوف إلا أن المرجعية الدينية هنا لها موقفها في تحديد مفهوم الزمان عند محمد إقبال.

إن الحرية التي يجب أن تتأسس على مرجعية الزمان لا يجب أن يكون الزمان ملقى بلا نهاية، إذا كانت الغاية يجب الآفلات منها حسب تصور برغسون للزمان والحرية فإنها عند إقبال الغاية هنا هي الحقيقة، والحقيقة هي اللانهائي ويستحيل أن يتحرك الفكر بدون حضور اللانهائي فيه يقول إقبال:"والواقع هو أن حضور اللانهائي الكلي في حركة الفكر هو الذي يجعل التفكير النهائي ممكنا"[2]، إننا يجب فهم الغائية فهما أخلاقيا، إن الفعل المقيد بالغاية ليس جبرا أو إكراها وليس نقطة رسمت تجبر منحنى شخصيتك الحرة أن تتجه إليه يقول إقبال:"إن تقييد أمر بغاية ما معناه تقييده بما ينبغي أن يكون، وعلى هذا فإن الماضي والمستقبل يؤثر كلاهما في حالة الشعور الحاضرة، وليس المستقبل غير محدد بالمرة، كما يتضح من تحليل برغسون لحياتنا النفسية...إذن قياسا على حياتنا الشعورية لا تكون الحقيقة دافعا حيويا مكفوفا عن الغاية لا تضيئه الفكرة بالمرة، بل إن

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق ، ص67.

[2] المصدر نفسه، ص14.

طبيعتها غائية إلى أقصى حد"[1]، وحين يعلل برغسون أن القول بالغائية يبطل حقيقة الزمان ويصر على أن يبقى مسار المستقبل مفتوحا بلا نهاية فإننا حتما نلتقي بموقف لا يختلف عن الموقف الآلي الذي نهضت فلسفة برغسون إلى القضاء عليه يقول إقبال في تحليله لمعنى الغائية ولماذا رفضها برغسون"إذا كانت الغائية معناها تنفيذ خطة للوصول إلى هدف أو غرض سبق تحديده، فلا شك في أنها تجعل الزمان غير حقيقي، إذ هي لا تزيد على أن ترد العالم إلى إعادة إخراج في سياق الزمان لحظة أو بناء أزلي سبق وجوده، وفيه قد وجدت الحوادث الفردية أماكنها الملائمة بالفعل وبقيت كما لو كانت منتظرة دورها لتدخل في الشوط الزمني للتاريخ أي أن كل شيء وجد بالفعل في جهة ما من الأزل وليس الترتيب الزمني للحوادث سوى مجرد محاكاة للقوالب الأزلية. ومثل هذا الرأي لا يكاد يمكن أن التمييز بينه وبين الآلية"[2] لذا كانت الغائية عند محمد إقبال يجب أن تكون مفتوحة أي متجهة إلى اللانهائي أو الذات الكلية أو الذات الكلية إي إلى معرفة الله فالذات اللانهائية لما تقاسمت الحرية مع الذات النهائية حتى تكون سببا في معرفة الحقيقة التي وجد من أجلها الإنسان وهي حقيقة التوحيد والعبودية.

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق ، ص 68.

[2] المصدر نفسه ، ص 68

# الفصل الثالث

## التصور الواقعي للحرية عند محمد إقبال

**المبحث الأول: الحرية والأخلاق عند محمد إقبال**

**المطلب الأول:** الحرية وواقعية الدين

**المطلب الثاني:** الحرية والأخلاق الفردية

**المبحث الثاني: الحرية والمجتمع عند محمد إقبال**

**المطلب الأول:** الحرية وعوائق تأسيس الوعي الاجتماعي

**المطلب الثاني:** الحرية ووحدة الأمة

**المبحث الثالث: الحرية والحضارة عند محمد إقبال**

**المطلب الأول:** الحرية أساس العلاقة بين الدين والدولة

**المطلب الثاني:** الحرية مبدأ الحوار الحضاري

بعد إثبات التصور المثالي للحرية في الفصل الثاني تناولنا في هذا الفصل الوجه الآخر لتصور محمد إقبال للحرية ونقصد به البعد الواقعي الذي هو في الأصل مكملا لحقيقة الفعل الحر ومن أجل إثبات تصور واقعية الفعل الحر عند محمد إقبال أولا حددنا علاقة الحرية بالأخلاق وكون الدين تجربة مؤسسة للفعل الأخلاقي في الواقع عن طريق السلوك أو العمل، إن واقعية الخطاب الديني هي إحدى البراهين على الحرية بمعناها الواقعي عند محمد إقبال لأنها تؤكد على صلتها المباشرة بالأخلاق الفردية ما دام الدين في حس إقبال دائما يقوي التجربة الأخلاقية التي تعلي من قيمة الذات الإنسانية.

كما تناولنا صلة الحرية بالمجتمع مبرزين أن الذات الحرة لا تكون لذاتها إن من واجبها أن تتجه فاعليتها إلى خارج ذاتها أو ما يسميه محمد إقبال نفي الذات من أجل تأسيس الذات الاجتماعية المشكلة لمفهوم المجتمع أو الأمة، وفي الأخير حللنا علاقة الحرية بالحضارة عند محمد إقبال وكيف أن هذه الصلة بينهما لا تكون إلا بإعادة تأسيس الكيانات السياسية القائمة على مفهوم الحرية الحقيقية والتي لا تتعارض مع الدين حتى يمكن بناء وحدة سياسية لها قوة تمارس من خلالها الحوار الحضاري مع غيرها من الأمم الأخرى حيث جاءت اجتهادات وفلسفة شاعر الهند الكبير محمد إقبال لتتحدث عن أزمة الحرية في واقع المسلمين، خاصة وأن فلسفة الرجل ظهرت في وقت انهارت فيه إمبراطورية المسلمين في الهند، وتلبست المسلمين حالة من الجمود الفكري، وازدياد الضغط الحضاري والثقافي الغربي على الشرق الإسلامي، لذا رأى إقبال أن قضية الحرية تتجاوز قضية الحرية السياسية إلى مجالها الأوسع وهو حرية الإنسان[1].

[1] مصطفى عاشور: الحرية الموءودة الكبرى https://islamonline.net

## المبحث الأول الحرية والأخلاق عند محمد إقبال

### المطلب الأول: الحرية و واقعية الدين

يتأسس مفهوم الدين عند محمد إقبال متجاوزا النزعة التجريدية للفلسفة، فإذا كان البحث في الفلسفة قائما على الشك والحرية في البحث فإن نتائجها مهما كانت يمكن إنكارها، وهو إنكار يمتد أيضا إلى إنكار الإيمان والحرية الإنسانية، وعلى عكس ذلك الدين لا يؤسس الحقيقة تأسيسا مثاليا فلسفيا، لأنها ليست اختراعا عقليا إنها موجودة بالفعل، يقول إقبال:" إنّ روح الفلسفة هي روح البحث الحر، تضع كل سند موضع الشك، ووظيفتها أن تتقصى فروض الفكر الإنساني التي لم يمحصها النقد إلى أغوارها، وقد تنتهي من بحثها إلى الإنكار" [1]، وإذا كانت المثالية ليست غريبة عن الدين فهذا لا يعني في المقابل أنها ليست في وجهها الآخر دعوة إلى الواقعية، وهما معا مسلكين يكمل بعضهما في إدراك الحقيقة الكلية، وكلاهما طريقان يسعى الإنسان من خلالهما لإثبات حريته الحقيقة في الكون.

إن الدين كما يقول إقبال:" في موقفه من الحقيقة الكلية يتعارض مع عجز الإنسان وقصوره، ويستمسك بأمل لا يقل في شيء عن شهود الحق شهودا مباشرا" [2]، وإذا كانت حقيقة الدين وجوهره دائما هو الإيمان، فإن الإيمان لا يكون صادقا إلا بالعمل والعمل برهان على ما في القلب لذا كانت آيات القرآن كثيرا ما تقرن الإيمان بالعمل. يقول" يطرح الاسلام نفسع إذن من وهلة كتعبير يتجاوز ما يتضمنه المصطلح الغربي للدين فهو ليس فقط ايمانا، بل مسألة سلوك وموقف، ونظام أخلاقي وحياة تعاش في الحاضر" [3].

إن جهد الإنسان في إثبات ذاته، وجهده في تغيير واقعه، هي أولى الصور التي ترى من خلالها الذات إمكاناتها وحريتها عن طريق قدرتها في بناء المعرفة التي تجسد

---

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

[2] المصدر نفسه، ص 7.

[3] مارسيل بوزار :**الإسلام اليوم** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1986) ص 46.

انفتاح قواه الإدراكية في فهم العالم فهما إيمانيا، وليس فقط عقليا يقطع صلته بمعرفة الخالق يقول إقبال:" إن الإنسان موهوب بالملكة التي تجعل له القدرة على وضع أسماء للأشياء، أي أنه يكوّن لتصورات لها. وتكوين هذه التصوّرات معناه إدراكها وفهمها. فالمعرفة الإنسانية معرفة قائمة على الإدراكية، وبفضل هذه المعرفة الإدراكية يدرك الإنسان ما هو قابل للملاحظة من الحقيقة، والأمر الجدير بالتنويه في القرآن هو توكيده لجانب الملاحظة، وجعل هذا من جوانب الحقيقة" [1]، إذن الإسلام كدين لم يكن يوما دعوة مثالية للإيمان بالله.

إن الطبيعة التي هي تعبير عن قدرة الله، وهي أيضا البيئة المناسبة للإنسان في تجسيد ذاته والشعور بحريته، لا يمكن عدها إلا واقعا ماديا أراده الله أن يكون مكانا للاستخلاف وإثبات الذات وطريقا للإيمان، فالمثال والواقع في نظر الدين ليس قوتين متنافستين بل مكملتان لبعضهما البعض يقول إقبال:" المثال والواقع ليس في نظر الإسلام قوتين متعارضتين لا يمكن التوفيق بينهما. فتحقيق المثال لا يتم بفصم ما بينه وبين الواقع من صلات فصما كليا يفرق وحدة الحياة العضوية، ويحيلها إلى متضادات مؤلمة، وإنما يتم بما يبذله المثال من سعي موصول، مندمجا فيه ليجعل الواقع ملائما معه، بحيث ينتهي الأمر إلى استغراقه فيه واندماجه في ذاته، ويشع النور في كيانه كله"[2].

إن الفصل بين الذات والموضوع أو الإنسان والعالم هو الذي حمل النصرانية إلى اعتبار أن هناك فصلا بينهما، وهو الذي جسدته الخطيئة الأولى حين نظرت إلى العالم أو البيئة التي وجد فيها الإنسان أنها سجن بما يعنيه من فقدان للذاتية وللحرية.

أما الإسلام كدين فإنه يمنح هذه الذات فاعلية أن تكون مالكة للكون بل هي مركزه، والكون وجد من أجلها لتحيى فيه وتحقق حكمة إلهية من خلال شخصيتها الحرة التي

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 22.

[2] المصدر نفسه، ص 18.

راهن الله بها عباده الصالحين يقول إقبال:" إن التعارض الحاد بين الذات والموضوع، بين فهم العالم كحقيقة رياضية خارجية وبين البيولوجية الكائنة في النفس، هذا التعارض العنيف هو الذي ترك أثره في النصرانية، أما الإسلام فإنه يواجه هذا التعارض بقصد التغلب عليه" [1].

إن هذا التباين بين النصرانية والإسلام إلى الواقع حتما سينعكس إلى نظرة الإنسان إلى نفسه، ويحدد كيفية الانطلاقة وغاية الحركة التي ستحدد نظرته إلى الكون ومنه تكون المشكلة الأساسية هي مشكلة الحياة، وكيف يتصورها الإنسان في هذا العالم؟ يقول إقبال:" وهذا الاختلاف الأساسي في النظر إلى علاقة جوهرية بين الإنسان والكون يحدد كلا من اتجاه هذين الدينين العظيمين نحو مشكلة الحياة الإنسانية في أوضاعها الحاضرة. كلاهما إلى توكيد روحانية النفس الإنسانية مع فارق واحد لا غير هو أن الإسلام، لإدراكه بين المثال والواقع من اتصال، يستجيب لعالم المادة ويبين طريقة السيطرة عليه بغية الوصول إلى كشف أساسي لنظام واقعي للحياة" [2] ومنه تكون واقعية الدين هي أن تحيى في العالم دون أن تتمرد على ذاتك، ولا أن ينغلق عليك العالم المادي لكي توهم نفسك أنك أمام الحقيقة.

إن انغلاق الذات وسيطرة الوعي المادي هو ما يجعل الذات مهما كان سعيها وجهدها كون دائما أمام حقائق جزئية، مثلما نجده عند البعض حين يتصورون أن لا حقيقة إلا داخل العلم وبفضل منهجه التجريبي وهو حسب إقبال أمر غريب حين يكون مفهوم الواقعية هي دائما مقابل ما تنتهي إليه الملاحظة والتجربة داخل العلم، إن هذا المفهوم يلغي الدين لأننا لم ننتبه إلى المعنى الأعمق من مفهوم الواقعية، ولا يكون ذلك ممكنا إذا لم نسأل عن غايات العالم الذي نحيا فيه وهو الميدان الذي يجب أن نبحث فيه عن الحقيقة الجزئية الموصلة للحقيقة الكلية لا أن نقف عند الحقائق الجزئية التي تتولد عن

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 18.

[2] المصدر نفسه، ص 18.

العلم" إنّ الدين هو عمق يمثل مركز الحياة، وهو ما يفرض . حسب إقبال– تناول المعرفة في الإسلام من منظور مغاير يستجيب للبعد الروحي في الإنسان والتاريخ والحياة" [1].

إن التجربة والواقعية بمعناها العميق موجودة في الدين قبل أن يكون لها مكان في العلم يقول إقبال:" وفي الحق ينبغي أن نقول– إنصافا للدين – إنه أصرّ على وجوب التجربة الواقعية في الحياة الدينية قبل أن يدرك العلم ضرورة ذلك بوقت طويل. والخلاف بين العلم والدين لا يرجع إلى أن أحدهما يقوم على التجربة الواقعية، وأن الآخر لا يقوم عليها. فكل منهما يبدأ ببحث التجربة الواقعية ، أما اختلافهما فيرع إلى خطأ الرأي القائل بأن كلا منهما يتناول بالتفسير نفس الأسس التي للتجربة الإنسانية. وننسى أن الدين يرمي بلوغ المعنى لنوع خاص من أنواع التجربة الإنسانية" [2]، وهنا يصبح مفهوم العلم التجريبي حين يدرك عمق كفاحه في إدراك الحقيقة أنه يتجه إلى الدين والى إدراك الحقيقة الكلية، لأن إمكانات الإنسان الإدراكية وقواه العقلية التي شحذتها الطبيعة بألغازها وظواهرها لم تكن أصلا لغاية قريبة كإفتكاك بعض الحقائق هنا وهناك باختلاف ميادين العلم.

إن كل إمكانات العلم إذا أدركنا عمق اتجاهها كلها مؤدية إلى الحقيقة اللانهائية، أو على الأقل وجها ما أوجهها الملموسة لحواسنا وإدراكنا العقلي يقول إقبال:" فالعقائد والآراء الدينية لها من غير شك دلالة ميتافيزيقية، ولكن من الواضح كذلك أنها ليست تفسيرات لأسس التجربة التي هي موضوع العلوم التي تشتغل بالطبيعة. فالدين ليس علم الطبيعة أو علم الكيمياء التي تفسر ميداناً من ميادين التجارب الإنسانية، هو ميدان الرياضة الدينية التي تختلف عن ميادين العلوم السابقة كل الاختلاف، والذي لا يمكن رد أسسه

---

[1] عبد اللطيف الخميسي: فلسفة الدين في الفلسفة الإسلامية المعاصرة محمد إقبال أنموذجاً 5430 https://www.mominoun.com/articles

[2] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 36.

إلى أساس أي علم أخر" [1]، إن الحقيقة التي يجب أن نصل إليها هي أن معارضة الدين للواقعية العلمية فقط حين تكون غير مدركة لمسارها وللحدود التي يمكن أن تصل إليها الحقيقة، والاكتفاء بأن هذه الأجزاء من الحقيقة هي الغايات النهائية للبحث العقلي معناها تعطيل طاقة العقل أو بمعنى آخر الإقرار بأن النهائي عاجز عن إدراك اللانهائي.

يقول محمد إقبال: في ديوانه ضرب الكليم و في مقطع شعري بعنوان العلم والدين

**العلم يخلق إبراهيم موثنه إذا تراه نديم القلب والنّظر**
**هذي الحياة وهذا الكون، ما بدلا ما محدث وقديم قول ذي بصر**
**ما يحسن المرج تربيب الزّهور إذا لم تشرك النّسمات الطّلّ في الزّهر**
**العلم إن لم يضف نجوى الكليم إلى رأي الحكيم فما للعلم من قدر**[2]

وهو نفس الموقف الذي واجه التصوف الإسلامي حيث أقر بعجز العقل مثلما حصل للغزالي يقول إقبال:" والرأي القائل أن العقل في جوهره متناه، ومن ثمة لا يقدر على إدراك اللامتناهي رأي ينهض على تصور خاطئ لحركة العقل في تحصيل المعرفة، إن قصور الفهم المنطقي الذي يواجه كثرة من الجزئيات المتنافرة فيما بينها، والتي لا أمل في ردها جميعا إلى وحدة واحدة، هذا القصور هو الذي يمكننا أن نشك في إمكان توصل العقل إلى إدراك قاطع" [3].

وهو ما حمل الغزالي مثلا على التمييز بين الفكر والبداهة (المثال والواقع) وقد فاته كما يقول إقبال أنهما متصلان، إن التمييز من حيث الفاعلية بين ما يسمى العقل المتجه إلى الواقع وبين المثال يجعل الإنسان في هذه البيئة لا يقوى على الربط بين جهده العقلي وربطه بالغايات النهائية التي تمنحه إدراكا روحيا ومفتوحا اتجاه الحقيقة والحرية يقول إقبال: " إن الفكر قادر على أن يصل في حركته العميقة إلى لانهائي سار فيها،

---

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 36..

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، ضرب الكليم، مصدر سابق، ص 30.

[3] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص13.

والتصورات المتناهية المختلفة ليست إلا لحظات في حركة تجليه، فالفكر من حيث طبيعة جوهره ليس قارا معطلا، بل هو متحرك فعال ينكشف إذ يحين الوقت عما فيه من لانهائية. مثله مثل الحبة تحمل في طياتها من أول الأمر وحدة الشجرة الكاملة على أنها حقيقة ماثلة" [1] وهذا يؤكد أن الحقائق غير مفككة ولا هي موجودة في هذا العالم بدون مقصد إنها والعالم الذي يحتويها يسيران إلى غاية من أدركها أدرك ذاته ومن جهلها جهل ذاته.

إن أشد ما يوضح واقعية الدين هي أنها تسير مع قدرات وطاقات خلقها الله في الإنسان، ودون هذه القدرات المتكافئة مع البيئة ما كان وجود الإنسان داخلها يحمل معنى لأنه ببساطة تصبح قواه الإدراكية غير نشطة، ولا مؤثرة ولا يقوى على بناء الشخصية الحرة التي هي قوام الذاتية الفردية، ولما كان مبدأ الحركة ممكنا ومميزا للإنسان في هذا العالم، لذا كانت روح القرآن تحمل داخلها تقديرا كبيرا للاتجاه التجريبي وهو من أعظم ما يمنح الإنسان علاقات علّية تربطه بالأرض والعالم الذي يعيش فيه يقول:" ولكن ما ينبغي الالتفات إليه هو الاتجاه التجريبي العام للقرآن مما كون في أتباعه شعورا بتقدير الواقع وجعل منهم في آخر الأمر واضعي أساس العلم الحديث.

إنه لأمر عظيم حقا أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية في عصر كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل الغناء في بحث الإنسان وراء الخالق" [2]، إن دعوة القرآن اعتماد المنهج التجريبي هو تشريع إلهي يراهن على ما زود به الإنسان من قوى لكي يواجه بها الطبيعة وفي هذا التشريع إدراك لخطوة كبيرة في تاريخ المعرفة الإنسانية، إنها دون هذا المنهج التجريبي يكون وعيها ناقصا وسيطرتها على البيئة غير ممكنة. لذلك يطرح هذا السؤال ما جدوى وجود الإنسان في بيئة لا قدرة له ولا حرية ولا إرادة في تغييرها ؟ ألا يكون ذلك ضد معنى الاستخلاف الذي أراده الله للإنسان ؟ إن ذلك حسب إقبال لن يكون

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 14.

[2] المصدر نفسه، ص 23.

طريقا إلى معرفة الحقيقة اللانهائية والحقيقة اللانهائية لا يمكنها أن تراهن على طريق مسدود أمام الذات النهائية لكي تصل إليها.

إن الروح التجريبية التي نادى إليها القرآن تبصرنا بأن الحقيقة دائما مختفية وراء الظواهر المحسوسة، وكلما كانت الملاحظة دقيقة والتجربة كاملة كانت الحقائق صحيحة وهي خطوة عملية تمنح الذات شكلا من الانتصار على البيئة التي تزيدها قربا إلى اللانهائي يقول إقبال:" إن الحقيقة تثوي في نفس مظاهرها، وإن كائنا كالإنسان يعيش في بيئة كؤود لا يسعه تجاهل عالم المرئيات. والقرآن يبصرنا بحقيقة التغير العظيمة، التي لا يتسنى لنا بغير تقديرها والسيطرة عليها حضارة قوية الدعائم" [1].

وإقبال حين يقارن هذه الروح مع ما كان سائدا في عصرها وخاصة الفلسفة اليونانية التي يأخذ عنها إقبال" وإن وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام غشت على أبصارهم في فهم القرآن. كان سقراط يقصر همه على عالم الإنسان وحده. وكان يرى أن معرفة الإنسان معرفة حقه إنما تكون بالنظر في الإنسان نفسه، لا بالتأمل في عالم النبات والهوام والنجوم. وما أشد هذا مخالفة لروح القرآن الذي يرى في النحل على ضآلة شأنه محلا للوحي الإلهي" [2]، وهنا تظهر الحكمة الإلهية في وجوب النظر إلى الكون وما يحتويه فالحكمة اقتضت أن تكون أنفسنا وظواهر الكون كلها آيات دالة على الخالق يقول:" فالذات الإلهية ترينا آياتها في أنفستا وفي العالم الخارجي على السواء.

لهذا وجب على الإنسان أن يحكم على كفاية كل ناحية من نواحي التجربة في إفادة العلم" [3]، ولأن المسلمين كما يرى إقبال وخاصة في القرنيين الأولين كانوا على ثقة بما نقلوه عن فلاسفة اليونان فقد غابت عنهم روح القرآن في هذه الفكرة يقول إقبال: " وبما أنهم وثقوا بفلاسفة اليونان، أقبلوا على فهم القرآن في ضوء الفلسفة اليونانية. وكان لا بد

---

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 23.

[2] المصدر نفسه، ص 10.

[3] المصدر نفسه، ص150.

من إخفاقهم في هذا السبيل، لأن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية" [1]، وما يؤكد على واقعية الدين حين نحلل الدلالات العميقة لفكرة ختم النبوة حين تدرك حاجتها لإلغاء ذاتها، هل تعنى ترك الإنسان دون قيادة وتوجيه؟ أم هي تعبيرا عن تطور في الإنسان اقتضى أن يعتمد على ذاته؟

إن إقبال في تحليله للفكرة يبرز لنا منحى جديد في هذا الإلغاء، وهو ما يمكن أن نعبر عنه بميلاد العقل الاستدلالي وهي من الأفكار الأساسية المؤدية في جانب منها إلى واقعية الدين، مثلما كان للوعي النبوي صورة المعراج فإنه عاد إلى الأرض والعودة دليل على أن الرسالة (الدين) لا يمكن أن يكون تمكينا إلا بتطبيق أحكامه على الأرض، أن ختم النبوة تعني مرحلة جديدة في تحدي الإنسان لذاته في سبيل بنائها يقول:" إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء نفسها. وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على مقود يقاد منه، وإن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو" [2].

إن معضلة الإنسان المعاصر في سعيه لإثبات حريته من خلال منافسة الدين، وهي منافسة مهما كانت قوة الإنسان حتما تسلبه سعادته الحقيقية وتبقيه دائما قلقا على ذاته، لأنها تدرك دائما أنها مهددة في بنائها وتوازنها ولا تجد في هذا العالم راحتها. إن حريتها التي تسعى إليها هي وهم مادام الإنسان لم يكتشف ذاته بعد، وأكبر الأخطاء هو الوصول إلى الشك في الدين كما هو حال بعض الفلسفات الغربية كالماركسية[3]،

---

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص152.

[2] المصدر نفسه، ص149.

[3] ميمون الربيع: **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية**، (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980) ص 201

ومدرسة التحليل النفسي[1].

إن الدين حسب مدرسة التحليل النفسي كما يقول إقبال:" اختراع محض خلقته الرغبات البشرية المرفوضة، لكي تجد جنة خيالية لحركة حرة من غير عائق، وهم يقول وان العقائد والآراء الدينية ليست شيئا أكثر من نظريات بدائية عن الطبيعة حول البشر استخدمها في تخليص الحقيقة من بشاعتها الأصلية، وإظهارها في صورة أقرب إلى هوى القلب مما تسمح به حقائق الحياة" [2].

إن إلغاء الدين أو اختزاله يفقد البحث عن الحقيقة لا الطريق المؤدي إليها فقط بل هي ذاتها تصبح غير مدركة، وهذا يعني أن الحقيقة في جوهرها كامنة في روح الدين يقول إقبال:" أما الدين وهو في جوهره حال من أحوال الحياة الواقعية، فهو الطريقة الجدية الوحيدة للبحث عن الحقيقة" [3].

**المطلب الثاني:الحرية والأخلاق الفردية**

الأخلاق كفلسفة عملية بالنسبة للذات هي التي تقويها في عالم كاد أن يكون خصما للإنسان لصالح قيم بعيدة كل البعد عن كل بناء روحي للذات، وهو ما شكل عنصرا تحريضيا في إدراك مسلكها الحقيقي. والأخلاق في علاقتها بالفرد والشخصية الحرة حسب

---

[1] (فتفكيره حول الشعور الديني، شديد الارتباط بالفكرة القائلة بان المواقف الدينية مشابهة للأعراض العصابية. فالظاهرة الدينية مماثلة للمسار العصابي التالي. انجراح منسي أثناء فترة كمون يعاود الظهور تحت شكل عقدة أب مهيب. لقد كتب فرويد سنة 1910م في ذكرى مولد ليوناردو دافينشي" سمح لنا التحليل النفسي بإدراك العلاقات المتينة الموجودة بين عقدة أوديب والإيمان بالله. فقد علمنا أن الإله الشخصي من وجهة نظر نفسية ليس سوى صورة لأب مهيب، فهو يتبين لنا كل يوم كيف يفقد الكثير من الشبان إيمانهم بمجرد انحدار السلطة الأبوية، إننا في عقدة أوديب أصل كل حياة دينية"هذا المفتاح الذي يقدر قيمته المطلقة سوف يعاود الظهور عدة مرات في أعمال فرويد) ميشال مسلان علم الأديان مساهمة في التأسيس ترجمة عز الدين عناية الناشر كلمة، المركز الثقافي العربي بيروت ط1 2009 ص 141،142

[2] مجمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 35.

[3] المصدر نفسه، ص 217.

إقبال تقابل منزلة العالم في علاقته بالذات اللانهائية، فإذا كان العقل كما يقول غير قادر على تصور الذات اللامتناهية إلا إذا لحقتها صفة أو سلوك دالا عليها وكما أن الطبيعة وسلوكها المنتظم دالة على الذات اللامتناهية فكذلك حال النفس أو الفردية الذاتية أو الشخصية الإنسانية لا يمكن أن تكون موجودة إلا بالقيم الأخلاقية التي ترفعها فوق عالم المادة، وتجعل هذه الفردية في أعلى قيمها الأخلاقية حين تعيش حريتها في هذا الوجود. يقول **و طه عبد الرحمن** معلقا على دور القيم الأخلاقية في المشروع التجديدي عند محمد إقبال حيث يرى فيها بالنسبة لبعض الخصوم في الداخل والخارج أحد الأعمدة التي جلبت له الانتقاد لأنه عبر من خلالها عن روح الإسلام أو ما يسميه ( بالإسلام الأخلاقي) حين كان هم إقبال الأول هو توفير الفضاء الثقافي للحركة الإسلامية بالقدوة من أجل استئناف نشاطها [1].

إن العلاقة بين الذات والأخلاق هي عماد الذاتية وهي الرابط الأقوى بالدين فالرسول الكريم أتى لكي يتمم مكارم الأخلاق، فالأخلاق هي مرآة المؤمن وهي صورته التي يرسمها كل يوم ليعبر بها عن ذاته ودينه وإيمانه يقول في قصيدة (المعرفة أم التجرد)

**إنّها الذّات عندما تتجلّى — تنعم الناس في ضلالها النبوّة**
**إنها نفسها حجاب إله — عندما تأخذ الكتاب بقوة**
**تصل الذات قاب قوسين لكن — لا ترى نفسها بعرش وكرسي**
**كل شيئ هناك تعرب عنه — صرخة الفجر في قرارة نفسي** [2]
**خشوعي في عذاباتي — ووثبي في طموحاتي**
**ونوع طرقتي هذي — التي أمحو بها ذاتي**
**وفكري وهو بستان — ونفسي وهي مرآتي**
**وحصن يقينها المضني — وجيش ظنونها العاتي**
**وقلبي وهو ميدان — تضج به عراكاتي**
**ودروشتي التي تبدو — نصيبي من معاناتي**

---

[1] عبد الرحمن طه: **سؤال الأخلاق** (الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي، 2000 م ) . ص 199

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 466.

**سألتك أن تعتقها وتمزجها بآهاتي**
**وتسقيها لقافلتي بموكب جيلنا الآتي**[1]

وإذا كان العالم لا يمكن إدراكه على حقيقته إلا بالتأويل الروحي لكي يكون طريقا إلى الله، فكذلك القيم الأخلاقية لا يمكن أن تفهم إلا إذا كانت طريقا مؤديا إلى الله وإلا فهي كالعلم حين يقطع صلته بمعرفة الله تكون قوته الدافعة هي التنافس من أجل المنفعة، وكذلك الأخلاق حينما لا تكون خالصة لله يكون محركها الجانب النفعي والمصلحة وهو ما يطمس نور الحق وتكون الذات منافقة في الدين والسياسة والمجتمع، وتفقد قيمتها كذات حرة يقول في قصيدة بعنوان حكمة الحكيم –سياسة الأنبياء.

**أظهر الجوهر الكريم من الأصـداف واجعله باديا للعيان**
**وتحـرر من هيكل المـاء والطيـن ومن ظلمة الهوى والهوان**
**واجعل الفطـرة النقية نبراسـا لعينيـك بين قـاص ودان**
**كل من ضاع حضّه من جلال الحق بين الجحود والنسيان**
**لم ينل طول عمره من جمال الحق غير الإبعاد والحرمان**[2]

إن الأخلاق بالنسبة للمسلم إن لم تكن طريقا إلى التوحيد فهي طريق مقطوع صلته بالدين، ومؤديا إلى ظهور الوعي الفردي بعيدا عن مراقبة الذات وإلى عزل فاعليتها في توجيه العالم، لأن أول من يسقطها ارتدادها الأخلاقي فتكون القيم البديلة عن قيم التوحيد هي قيم سالبة أي قيم بديلة عن روح القرآن، وهي التي تهوي به إلى أسفل سافلين، إن حقيقة التوحيد كما يراها إقبال ليست مناقشات في علم الكلام وإذا كان التوحيد دون عمل فهو لغو كلام لا يستفاد منه وان الإمامة الحقيقية هي إمامة العالم وليست إمامة المسجد، إن حقيقة التوحيد هي التي تمنح الحياة قوتها ونماءها والتوحيد لا يظهر في الأرض دون أن يكون مظهره فعل أخلاقي تعيشه الذات وإلا جرّدها من قوتها وثباتها وحريتها يقول إقبال في قصيدة التوحيد:

---

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 514.

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، والآن ما ذا نصنع يا أمم الشرق، مصدر سابق، ص 350.

**قوة كان في الأرض فصار التوحيد علم الكلام**
**ردّه في الفعال غير مضيء جهلنا اليوم ما لنا من مقام**
**قائد الجيش!قد رأيت غمودا من (هو الله) ما بها من حسام**
**ما درى الشيخ أنّ توحيد فكر دون فعل، يعدّ لغو كلام**
**يا إماما لركعة كيف تدري في الورى ما إمامة الأقوام ؟**[1]

إن الذات إذا تخلقت بأخلاق التوحيد شعرت بحريتها ولامست أهدافا في الحياة فوق النجوم، وهي آمنة في حربها وسلمها ما دام وردها دائما آيات من القرآن الكريم، وما تفكر فيه هو العمل الذي يقربها إلى الله وليس مال الدنيا الزائل الذي يجلب له دائما الخوف من ضياعه يوما ما، أما المؤمن فهو لا يخاف إلا من الله محتسبا وصابرا مثل الجمل يعمل في الصحراء دون طعام وإذا أكل يأكل الشوك لكن دون يأس من روح الله لأن آماله دائما موصولة بالعمل ومن يرجو الله لا يخيب أبدا، إن هذه الأخلاق هي التي صنعت تلك التكبيرة، تكبيرة التوحيد دون أن يكون على رأسها تاجا ولكنها ألزمت دفع الخراج من أولئك الذين يرون أن التاج رمز الملك والقوة حتى أولئك الذين ملكوا القصور يخافون من العبد الفقر لأنه لا يخاف إلا من الله وهذا السلوك الأخلاقي الرفيع لا تبنيه قوة المال ولا السلطان إنما يبنيه الاعتزاز بالله فقط ودونه مهما ملك الإنسان يعيش ذليلا يقول إقبال:

**فوق مسرى النّجم للحرّ هدف ورده في كل حين لا تخف**
**آمن في سلمه في حربه رأسه في الكفّ لا في جيبه**
**عرف الله فلم يرهب سواه كيف يخشى الخلق من خاف الإله**
**لا يرى قطّ مع البؤس المرير عبد سلطان ولا ضلّ أمير**
**جمل في البيد موصول الصيام يحمل الأثقال والشّوك طعام**
**هو نبض في عروق الأمل وهو سعي في طريق العمل**
**من علا تكبيره من غير تاج يلزم التيجان تقديم الخراج**
**قد ذكت نيراننا من جمره وجرت أنهارنا من خمره**
**جنّة الورد شذا من سحره شعلة المجد سنا من فكره**
**وترى في قصره ربّ السّرير راعشا من سهم عريان فقير**[2]

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، ضرب الكليم، مصدر سابق، ص 29،30.
[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، والآن ماذا نفعل يا أمم الشرق، مصدرسابق، ص 363.

هناك من يرى أن الأخلاق علامة ضعف، وأن الفقير هو من يحتاج دائما إلى غيره، لكن أخلاق الفقر بالنسبة لإقبال هي التي تحي الذات وتجعل وجهتها دائما إلى السماء وليست إلى الأرض، إن يد الله فوق يد البشر إن الفقر ليس إفلاسا إنما هو خلق أمر به القرآن وزكته أخلاق الرسول عليه الصلاة والسلام إن من عاش حقيقة الفقر ارتوى قلبه من عين اليقين يقول في قصيدة (فقر الصالحين).

**يا عبيد الطين والماء اسمعوا ما هو الفقر الغني الأرفع**
**هو عرفان طريق العارفين وارتواء القلب من عين اليقين**
**ذلك الفقر عزيز في غناه هامة الجوزاء من أدنى خطاه**
**يحكم الإبداع في صنع الحياه ويرى التوحيد نبراس هداه**
**يرعش الكون إذا دوى صداه ليس غير الله في الكون اله**[1]

إن المؤمن القوي لا حبل يتمسك به إلا حبل الله وهو الطريق الوحيد الذي يجعل ذاته ترث العالم وتملكه وتوجهه، وتعلوا بمسلكها فيه إلى أعلى القمم الروحية لأنه خلق من أجلها يقول إقبال: " إن العالم تراث للمؤمن المجاهد لا يشاركه فيه أحد، ولا أعد المؤمن كاملا من لا يعتقد أن العالم خلق له" [2] إن من يمتلك هذا المعنى في شعوره أغناه السعي لامتلاك الدنيا أو التنافس من أجل فتاتها وهو سلوك الإنسان المعاصر، ومن فتن بالدنيا نسي الله وأنساه الله ذاته فعدل عن عبادته ليعبد الدنيا والأشخاص يقول إقبال:" وقد اصطلحت الصوفية على أن الفقر يعني أخلاص العمل لله وحده وتخصيص الاحتياج إليه وحده، والاستغناء عما سواه، وقد التبس الأمر على بعض الناس لما بين هذه الصورة من التشابه وظن البعض أن فقر الصوفية هو عينه الفقر اللغوي" [3]، وإذا كان هناك من خفايا الأمور في سورة النمل هي رغم أن سليمان أعطي ملكا لم يعطه الله لأحد إلا أنها لم تطلب منه أي طلب يقول:

---

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، والآن ماذا نفعل يا أمم الشرق، مصدر سابق، ص 358.

[2] الندوي:**روائع إقبال**، مرجع سابق، ص 93.

[3] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة**، والآن ماذا نفعل يا أمم الشرق، مصدر سابق، ص 340.

**قوة الدين وتشييد علاه في تسامي الفقر عن ذل الحياه**
**كل من آمن بالله الأحد لا يذل النفس يوما لأحد**
**إن يكن في صورة النمل خفاء ليس يرجوا من سليمان عطاء**[1]

أن جوهر الفقر الذي يدعو إليه إقبال هو الفقر الذي يؤسس حرية الذات، فالذات التي تتحرر إلا من الله امتلكت العالم وكان استخلافها في الأرض امتحانا حقيقيا لإدراك قواها عكس الذوات التي ابتعدت عن الفطرة الإنسانية التي تختزن كنوز الذات وأعظم هذه الكنوز شعورها بحريتها حين تعيش هذه الحالة من الفقر الموصلة إلى غنى الحرية، إن الفقر إلى الله كنز بل أعظم من كنوز الدنيا، إن خلق الفقر الذي يفتخر به إقبال لا يمكن أن يشعر بلذته الكافر لأنه هدم الفطرة الإنسانية واستباح مقوماتها التي تؤسس عليها الأخلاق فلا تراه إلا في وهو سعيا لامتلاك العالم يقول إقبال:

**فقر أهل الكفر هدم للفطر ومجافاة لعمران البشر**
**عيشه بين المرامي والكهوف لا ترى موضعه بين الصفوف**
**لم يكن في الدهر منذ المولد غير صفر في يسار العدد**
**ليس للمؤمن بالفقر اعتزال هو في بالبر وفي البحر نضال**[2]

أن مبدأ الحركة بالنسبة للمؤمن لا يعني وجوده في العالم معزولا ولا مقهورا، إن ذاته الحرة واعتزازها بهذا الفقر تجعل شخصية المسلم من خلال فعله الحر يتجاوز ذاته ليجد صداه آمرا للكون وكل ابتعاد عن هذا الفقر ابتعد المسلم عن حريته وعظمة ذاته يقول

**فقرنا الحر إذا ناجى القدر يرهب الشمس ويحتل القمر**
**فقرنا العاري تولاه الزّوال قد نأى المسلم عن هذا الجلال**
**إنه إيمان بدر وحنين إنه زلزال تكبير الحسين** [3]

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة**، والآن ماذا نفعل يا أمم الشرق، مصدر سابق ، ص 359.
[2] المصدر نفسه، ص360.
[3] المصدر نفسه، ص 361.

وإقبال كثيرا ما يأخذ رموزا للدلالة على أفكاره فهو يأخذ الشاهين من الطيور ليكون معبرا عن سلوك أخلاقيات المسلم في علوها مقصدها وقوة أرادتها، لأن عشها دائما هو حركتها الدائمة في السماء، لذلك يوجه نظر المسلم إلى الشاهين ولا يكون غرابا في همته وقوته إن المسلم يجب أن يكون قويا قوة السيف في حدته ومضائه ويكون فعله داخل ضمن معنى التقدير الإلهي بالمعنى الايجابي فتكون حركته كعباب البحر في قوتها

**منزل الشاهين في أوج السحاب ماله يسكن في وكر الغراب**
**لم يزل في الروض ظل وثمر فالتمس عشك في أعلى الشجر**
**كن كحد السيف في صدق المضاء واحتسب نفسك في كف القضاء**
**إن في روحك سيل كالعباب ينسف الشم ويهوي بالهضاب**
**اندفاع السيل إثبات البقاء وسكون الليل معناه الفناء** [1]

إن الذات عندما تكون صادقة مع نفسها ومدركة حقيقة ما يجب أن تفعله فإنها تكون الكنز الوحيد في العالم الذي لا يمكن أن تكون له قيمة تقابله لا من الذهب ولا الفظة، وهذا الشعور هو الدافع الذي يجعلها لا تحيى من أجل كنوز الدنيا لأنها كنز العالم، وهي التي تجعل الفرد لا ينحني إلا لله، عزته نابعة من عظمة ذاته، المال والدنيا ليست هدفا للذات ولا مقصدا تعيش من أجله بل لها أهداف أسمي، لها كل العزم في الوصول إليها وهي رسالة إلى الشباب المسلم الذي بات يعيش حالة من استبدال القيم مقابل قيمه الأصلية، إن من يبيع ذاته مقابل المال فقدهما معا وفقد حريته لأن المال حتما تفقده أو يفقدك والحرية لا تتأسس على أسس تغيب فيها الذات أو تهان في قيمتها الذاتية يقول إقبال:

**لا ترضين فضة بالذات أو ذهبا ولا تبع بشرار ذلك اللهبا**
**إليك ما قال (فردوسي) الذي كشفت للفرس أقواله الأستار والحجبا**
**(المال يوجد حتى حين تفقده فلا تكن وقحا إن رمته طلبا )** [2]

---

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، والآن ماذا نفعل يا أمم الشرق، مصدر سابق، ص 362.

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 543.

إن حرية الذات بهذا المعنى تكشف عن قيمتها لكن لا يفهم من ذلك أن إقبال يسعى إلى إخراجها من علم المال والنفور منه، فرق أن تسعى لكي تجمع الثروة وتكون غنيا الذات ليست ضد الغنى، والإسلام لا يحرم المال لكن إذا كانت نتيجة جمعه هو إهانتها فالذات اعز وأعظم من المال الذي يحمل الذات على التكبر أو استعباد الآخرين لا يحببه الإسلام. لذلك حتى لو تمكنت الذات من المال فعليها أن تتصف بالزهد لأنه علامة الإيمان الصحيح عكس ما اتصف به بعض الدراويش من المتصوفة الذين سمحوا لأنفسهم أن يبلغوا بأنفسهم حالة الضياع لدنياهم ودينهم لأنهم باعوا ذواتهم وحريتهم لصالح من اشتروهم بالمال يقول:

**والزهد من شيم الملوك فإن تجد ذا الفقر فيه فمن عظيم فتونه**
**زهد الملوك كأبويز محبة ألقى ممالكه إلى شيرينه ***
**وكهدأة الأسد المقيم كما يرى ما بين مخلبه وبين عرينه**
**لا قعدة الصوفي منهدم القوى من فقد دنياه وضيعة دينه**
**ما قول ساداتنا الدراويش التي سمعت لآهات ابنها وأنينه**
**هو من رجال الله إلا انه سيثير عاصفة النشور بطينه**
**رجل تنير طريقه شطحاته حيّ كمثل البرق بين شؤونه**
**ملك أمارات الجنون بوهجه والعبد يفضحه غبار سكونه**[1]

إقبال هنا كما يقول محمد البهي" يريد أن يحول الصوفية الإشراقية في الإسلام إلى زهد فجر الإسلام فيبعد منها الفرار وينحي منها الاتحاد بالله، ويريد أيضا أن يحول الواقعية الحديثة التي جعلت الإنسان سلطانا على قوى الطبيعة لم يسبق إليه – ولكنها سجلت إيمانه هو بمصيره – إلى واقعية تصل الإنسان بأعماق وجوده (الله) حتى لا يكون حبه للمال طاغيا يقتل كل ما فيه من نضال سام شيئا فشيئا ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة) [2]، – وهي الفكرة التي أكدتها المستشرقة الألمانية **آنا ماري شيمل** (1922، 2003

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 424.

[2] محمد البهي: **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، مرجع سابق، ص 462.

Annemarie Schimmel) حين تبرر انتقاد محمد إقبال للتصوف من خلال تسلط المشايخ الصوفية ورجعيتهم في شبه القارة الهندوباكستانية، حيث أبرزت الدراسات الدقيقة لأعمال محمد إقبال أنه قريب من صوفية العصر الكلاسيكي، حيث تحول عن وحدة الوجود الهيغلية والخاصة بابن عربي إلى ما بدا أنه الإسلام الصحيح معتمدا على ميراث المشايخ في التصوف المبكر[1].

أن الفقر الذي لا يفقد الذات بقدر ما يقويها هو والحرية جنبا إلى جنب دائما، إن الفقر هو فقر لله وليس فقر لمتاع الدنيا ومن توشحت ذاته بالفقر زاده اعتزازا بحريتها، الفقر هنا هو حياة كاملة لا تحتاج فيها الذات لأحد، ويسمي إقبال هذا الفقر الموصول بالحرية وبالله بالفقر الغيور، إنه فقر لمظاهر الدنيا ولكنه من داخل الذات كله إيمان وصدق ورضا بالنفس يقول إقبال:

**إذا أردت الفقر الغيور فلا تفقد مع العدم ثروة الإيمان**
**فمن الحال لا من الجاه والمال دوام الرضا والاطمئنان**
**رأس مال الأحرار صدق وإخلاص ووجد وحرقة وتفان**
**ليس في الحلي والمظاهر والثوب الموشّى والأصفر الرنان**[2]

إن الذات الحرة ذات ملتزمة ومطيعة لأمر الدين، الدين في جوهره لا مظاهر التدين التي تحيلك ذاتك إلى طعم تصطاد به مصالحك الخاصة، إنها ذات لا ترضى بالنفاق لأن طريق الحق مستقيم، والذات الحرة مسلكها هذا الطريق وإذا التزمت بالتجرد من أمور الدنيا فهي لا تهين ذاتها إنما فيه عزتها وكرامتها يقول إقبال:

**ليس التجرد أن تقيم على الطّوى وقواك خائرة وبيتك معدم**
**فمن التجرد ما يطيح بأهله ومن التجرد ما يعزّ ويكرم**[3]

---

[1] آنا ماري شيمل: **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف** ترجمة :محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، (بغداد :منشورات الجمل، ط1، 2006 ) ص466 .

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، والآن ما ذا نصنع يا أمم الشرق، مصدر سابق، ص 350.

[3] محمد إقبال: الأعمال الكاملة، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 439.

إن الذات الحرة من أهم خصالها أنها لا تنحني أمام الآخرين تستجديها وتذهب بماء وجهها وتعيش دائما على ذل السؤال حتى يكون لها طبعا مكتسبا فتهين نفسها وتجعل الذات بضاعة للمساومة، حينها لا يكون الإيمان باديا على سلوكها ولا على خلقها في الدنيا فكيف يكون حالها يوم الحساب وأمام المصطفى عليه الصلاة والسلام يقول إقبال:

**فرّق الذات سؤال واجتداء فبدت سيناؤها دون ضياء*[1]**

**إن يكن في الرزق والجد عناء وطغى من حولك سيل من بلاء**

**لا ترم في الأرض رزقا بالبكاء لا ترج الماء من عين ذكاء**

**احذر الخزي أمام المصطفى يوم يخزى كلّ ساع ما وفى[2]**

" فالسؤال يضعف الذات قد تكون تلك هي القضية الأساسية في فلسفة إقبال الأخلاقية. السؤال يعني طريقة وجود خاصة بالأنفس الضعيفة النحيلة، إنه تخلص من الذات النحيلة، وهو التعبير نفسه عن ما أطلق عليه محمد إقبال تبعا **لنيتشه** أخلاق العبيد السؤال هو مد اليد بطبيعة الحال، ولكنه وقبل كل شيء وأساسا اعتماد وضعية في هذا العالم يشكل هذا السلوك علامة لها...هي وضعية تفضي إلى كل ما يسجن الذات الإتكالية، الخوف، الغيرة، الحسد، أي الذحل بعبارة نيتشوية" [3].

**إن الفقر فخر عند إقبال إنه أحد مقامات المؤمن القوي**
**بفقري كان لي مال الكليم وجاه الملك في سمل العديم*[4]**

**وما الصحراء تحويني ترابا ولا الدأماء تطويني عبابا**
**زجاجي منه ترتعد الصخور وأفكاري بلا شط بحور[5]**

---

[1] لا نور في سينائها يهدي إلى الحق. إشارة إلى قصة موسى الأعمال الكاملة ج 1، ص 142.

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، **أسرار ورموز**، مصدر سابق، ص 142.

[3] سليمان بشير ديان: مرجع سابق، ص 99.

[4] الكليم موسى عليه السلام وظاهر أن الإشارة إلى قوله تعالى في صورة القصص (فقال رب لما أنزلت إليّ من خير فقير ) وقد أراد موسى أنه فقير الدنيا لأجل ما انزل الله إليه من خير الدين وهو النجاة لأنه كان عند فرعون في ملك وثروة، وقال ذلك وهو راض بهذا البدل، وفرحا به وشاكرا له، والفقر عند الصوفية من مقاماتهم وهو ليس فقدان الغنى، بل فقدان لرغبة فيه والميل اليه ويؤثر عنهم (الفقر فخري) الأعمال الكاملة ج1 ص 374.

[5] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، زبور العجم، مصدر سابق، ص 374.

إذا كان الفقر يحمل معنى التحرر من كل الأسباب المؤدية إلى إنزال الذات إلى أدنى مرتبات وجودها المادي وإذابتها فيه، وطمس قواها الروحية بإعادة توجيهها إلى أسفل حتى لا تحظى الذات بأي لحظة تأمل ذاتي تعيد فيه تجديد قواها، فإن العشق والحب يجعلان الذات تدرك حقيقة الوجود والحياة، ودون العشق الذات ميتة إنه يبعث فيها الحركة، والعشق يملا الذات شوقا إلى الله، فالعشق في فلسفة إقبال معبرا عن الإيمان الصحيح والصادق وهو يعلو عن العقل وبراهينه الضيقة، بينما العشق حركته في عالم أرحب تجد فيه الذات كمالها الحقيقي. إن العقل محدود ولا يمكنه أن يدرك ما وراء حدوده، إقبال لا يريد للعقل أن تكون له نفس المغامرة التي كانت له في الحضارة الغربية المعاصرة، وكيف أنها حققت نجاحا في عالم المادة ولكن إخفاقها كبير في الجانب الروحي يقول إقبال:

**عقلنا في عالم كان الذكيا في سواه لم يكن إلا الغبيا** [1]

وفي قصيدة أصلها حوار بين العلم والعشق، كيف أن العلم الذي لا يتحرك بدافع من العشق لا تكون حركة العلم إلا بدافع من الغرور، هذا الدافع ينبئ أن قوة العلم إنما تسبح في عالم مغلق من المعرفة هو عالم المادة، و لا يتصل بعالم العشق أي عالم الروح أو عالم الشهود، أما عالم العلم فمحجوب عن نور الحق، فمعركة العلم والعشق هي ما يميز عالمنا المعاصر الذي فتن بالعلم وانبهر لما يحققه، لقد استولى على العقل المعاصر وهي الأزمة التي تواجهها أوروبا. إن الإنسان الأوروبي لا يعرف عن عالم الروح إلا الاسم وهذا ما حمل نزعة الإلحاد الظهور من جديد على حساب الدين، لكن إقبال يصر أن العشق يجب أن يقود الإنسان المعاصر، إن لهيب العشق هو الذي تحيى به الذات، أما العلم المنغلق على المادة هو ينتصر على المادة لكنه لا يبني الذات، إنما هو قيد ما دام لا يحرر طاقتها في اتجاه السماء ويجعلها دائما متجهة إلى الأرض يقول إقبال:

**قال لي العلم غرورا إنما العشق جنون**

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، رسالة الخلود، مصدر سابق، ص 281.

قال لي العشق مجيبا إنما العلم ضنين
لا تكن سوس كتاب يا أسيرا للضنون
فمن العشق شهود ومن العلم حجاب
من لهيب العشق ثارت ثورة في الكائنات
وشهود الذات للعشق، وللعلم الضفات
ومن العشث ثبات وحياة وممات
علمنا سؤل جليّ عشقنا خافي الجواب
معجزات العشق ملك زانه فقر ودين
وعبيد العشق أدنا هم له عرش مكين
ومن العشق زمان ومكان ومكين
إنما العشق يقين وبه يفتح باب
ألفة المنزل في شرع من الحب حرام
خطر البحر حلال راحة السرب حرام
خفقة البرق حلال وفرة الحب حرام
علمنا نسل كتاب عشقنا أم الكتاب [1]

إن العلاقة بين العشق والذات أنها علاقة حياة أو موت فالذات التي لا تحيى بالعشق لا صلة لها بالدين وحرارة الإيمان، فـإذا كـان جوهر الدين ورسالته هي التوحيد فيستحيل أن يكون توحيد بلا عشق وحب، فالدين لا يتأسس في القلب إلا بالحب والعشق إنه الطريق الوحيد الوصل إلى الذات اللانهائية، والى الخلود حين يمنحها العشق تلك الطاقة التي تواصل بها الذات في تحقيق مقاصدها فيصبح العالم مسخرا من أجلها يقول إقبال:

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، ضرب الكليم، مصدر سابق، ص 26،27.

**أمرها في الكون طرّا يحكم حينما الذات بعشق تحكم**
**يدها من قوة الحق اثر فإذا ما أومأت شق القمر**
**في خصومات الورى أقوى حكم صاغرا في حكمها دارا وجم**
**اسمعن عني حديثا عن ولي اسمه في الهند مشهور علي *[1]**

لذلك يرى إقبال أن حقيقة الدين وجوهره هو التوحيد فإن المسلك المؤدي له هو الحب والعشق يقول:

**أستغفر الله هل للدين من قيم بغير حب وهل للشعب من قيم**
**بالحب قدّم إبراهيم واحده وابن الحسين على كف الحسين رمي**
**فسل حنينا وبدرا عن حروبهما كم ضرّج الحبّ فيهما من فؤادي كمي[2]**

إن الحب والعشق إذا فارقا الذات كانت هزيمتها بفقدان حريتها الصاعدة بها إلى الخلود، لذا كان إقبال يدعو الله ليمنحه الجنون حتى يحيا القلب وبه تنعم الذات وتنجذب إلى أصلها، وإذا فارق العلم العشق بدأت تحاك ضده كل الأفكار المضللة والهادمة لكيان الذات ويبدأ بعدها عن الدين، لأن أمثال السامريّ في عصرنا كثر ودون التمسك بالوحي والانجذاب إليه بطاقة الحب والجنون فقد تفقد الذات ذاتها، وتفقد بوصلة الدين وحرارة الإيمان الذي يضمن لها العبودية الحقيقية القائمة على الحرية الكاملة للذات عن طريق الحب والعشق والجنون بقول إقبال:

---

[1] الشيخ أبو علي قلندر من كبار صوفية الهند في القرنيين السابع والثامن.والقصة التي يشير إليها الشاعر وقعت بين الشيخ والسلطان علاء الدين الخلجي. وخلاصتها أن أحد مريدي الشيخ ذهب إلى السوق،وكان موكب العاهل قادما،فنادى احد الحرس الدرويش ليفسح الطريق فلم ينتبه فضربه على رأسه فذهب إلى شيخه باكيا، فكتب الشيخ إلى السلطان إما أن تعزل عاملك أو أنصب مكانك ملكا آخر،فخاف السلطان وأرسل الشاعر الكبير أمير خسرو وكان ماهرا في الموسيقا فغنى بعض شعره على الرباب فلم آنس من الشيخ قبولا أبلغه رسالة السلطان يطلب عفو الشيخ فعفا عنه ويريد إقبال بهذه القصة بين قوة النفس التقية المستغنية

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 500.

**قد وهبت العقل فامنحني الجنون واهد هذا القلب للجذب الدفين**
**إنما للعلم في الفكر المقام عشّ ذاك العشق قلب لا ينام**
**وإذا العلم عن العشق انفرد مسرحا أضحى لأفكار تعد**
**فيه سحر السامريّ ظاهر علمنا من غير وحي ساحر**
**بالتجلي عالم القوم اهتدى ما رماه الوهم في جوف الردى**
**عيشنا لولا التجلي سقمنا عقلنا مسّ وجبر ديننا** [1]

لذلك كان التصوف السلبي كما بينا سابقا قد أمات هذه الذات لأنه نفى حريتها الحقيقية وأطفأ شعلتها سجنها في عالم خالي من جذوة الإيمان الحقيقي، فبدا لها الإيمان حالة من الاستسلام للقضاء وكأن الله الذي راهن على حرية الإنسان وبه استحق أن يكون خليفة الله في الأرض أوجد الإنسان مقيدا يقول:

**ما وجدنا وقد بحثنا كثيرا في حواشي الصوفيّ إلا غبارا**
**يدّعي أنّه يخوض حروبا كبّدته هزيمة وشنارا**
**كيف زالت حرارة الحبّ عنه وارتضى هذه الحياة السّقيمة**
**حربه لم تكن ليغنم شيئا وقصاراه أن يكون غنيمة**[2]

**يصنع الحر كونه بجهاد ويرى في تدخل الناس عارا**
**لست آجرة لقصر غريب لست في وقعة الحياة غبارا**
**كل ما في سمائنا من مدار لا يساوب مدار هذه القلوب**
**ومصير القلوي ابعد شأوا من غبار مشرد في الدروب** [3]

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، رسالة الخلود، مصدر سابق، ص 141.
[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 456.
[3] المصدر نفسه، ص458.

خلود الروح بالحب

الموت لا يمحو رجال الله من هذا الوجود

الحب في دمهم تلون بالثبات وبالخلود

مهما يكن جريان هذا العصر جبّارا عنيفا

فالحب يجرفه ولكن سيله يبدو لطيفا

الأمس والغد ليس وجهتنا التي نسعى إليها

الحب أزمنة بلا أسماء نطلقه عليها

ما الحب ؟ ما هو ؟ إنه وثبات أوقات الصّفا

في نفحة الوحي الأمين على فؤاد المصطفى

ما الحب ؟ سكرة وردة خلع الجمال عذارها

لعب النسيم بها عليه فقطعت أزرارها

الحب في ساح الجيوش هو المقدّم والنبيه

والحب في الحرم الشريف هو المشرع والفقيه

أسأل به متسكّعا خلف الهوادج والقوافي

بين الألوف من المنازل والألوف من المراحل

الحب ليس مغنيا الحب إبداع الأغاني

أوتاره نور الحياة وقوسه نار المعاني[1]

هو الحب يمضي حيال الحياة يغني نشيد ألحانه

ويرسلها في وجوه التراب ويمنحها بعض ألوانه

يغلغل في الأرض أوتاره ويملأ هيكل إنسانه

كما يتغلغل لين النسيم بسيقان زهر وقفطانه

إذا المرء لا يدري ما ربّه تحوّل عبدا لسلطانه

ومن طلب الله لا من سواه وأدرك قيمة عرفانه

تحوّل (دارا) له طالبا و(جمشيد )من بعض ندمانه

[1] محمد إقبال **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 477، 478.

**يجاهد للقلب جرّ الجهاد وللبطن صعلوك أوطانه**

**وذاك يحصل سرّ الخلود وهذا يموت بميانه**

**تمعن بقلبك واستفته ولا تسأل الشيخ عن شانه**

**خلا حرم الله من أهله فكن أنت جذوة أركانه** [1]

[1] محمد إقبال **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق ، ص430.

## المبحث الثاني الحرية والمجتمع عند محمد إقبال

### المطلب الأول: الحرية وعوائق تأسيس الوعي الاجتماعي

إذا كان الوعي الفردي بالنسبة للذات لا يمكن تأسيسه إلا من خلال حرية الذات، لأن الأخيرة دون الحرية لا يمكنها أن تكتشف نفسها ولا طاقة لها بأن تنفتح على العالم لتصيغه في اتجاه مقاصدها وآمالها، فتكون الذات هنا موجهة للعالم والكون، الذات دون حرية لا نصيب لها من الحياة إلا الشقاء، وإذا انعكس حال الذات هذا على المجتمع كان الخطر أكبر حينها يكون الوعي الاجتماعي مفككا لا صورة له ولا وحدة، إن إقبال حين يتكلم في فلسفته عن إثبات الذات كمرحلة متقدمة عن مرحلة نفي الذات لعلمه أن المجتمع ومن خلاله الوعي الاجتماعي إنما يتأسس على الذاتية الفردية، فشعورها بحريتها وقوتها يكون مدخلا عمليا لتأسيس وحدة من الوعي الاجتماعي له ذاتيته المميزة وفرديته التي تميزه عن باقي المجتمعات والأمم الأخرى، فمثلما تتميز الذات الفردية عن أخرى بالوعي الفردي الأمم أيضا تتمايز بوعيها الاجتماعي.

إن فلسفة نفي الذات عند محمد إقبال أرادها فلسفة ذاتية لكن ليست بالمعنى المغلق على الذات، حين نتصورها عالما مكتفيا بذاته دون علاقات بالآخرين، إن هذه الصورة لا تقبلها الفطرة الإنسانية ولا يقبلها الدين. لذا أرادها إقبال ذاتا تغوص في ذاتها لكي تشكل وعيها، لكن حقيقة وجوهر هذا الوعي كونه يفيض بكل طاقته على الذوات الأخرى التي تشكل معه وعيا اجتماعيا، ولها نفس الواجب في إدراك حقيقة ذواتها، لذلك حاجة الفرد للمجتمع وحاجة المجتمع للفرد متبادلة وديوانه (أسرار ورموز) كله في اتجاه تحديد إثبات الذات حتى نصل إلى نفيها، والظاهر أن الإثبات والنفي صفتين متناقضتين لكن في فلسفة محمد إقبال متكاملتين إن الذات التي لا تقوى على إدراك ذاتها هي ذات لا تقوى على أن تتكامل مع غيرها في بناء ذات أوسع وأعم، تكون قوة للذات الفردية بحيث تزداد العلاقة بين الفرد والمجتمع توطيدا يؤدي إلى تحصيل الكمال التام للإنسان والإنسانيّة، فهو بهذا يختلف عن التصور الوجودي الذي يرى في الآخر جحيم للذات ويجعلها مرتهنة

إلى ذاتها وقلقها على وجودها، وهو يختلف عن التصور الصوفي السلبي المنعزل عن الفعل الايجابي في المجتمع؛ فهو يهمل البعد الاجتماعي ويعمل على موت الذات[1].

وإقبال قبل بيان ايجابيات تأسيس الشخصية الفردية الحرة وصلتها بالوعي الاجتماعي للأمة يشخص لنا العلل التي تكون مهلكة للوعي الاجتماعي ومحطمة لقواه فلا يدرك واقعه ولا ينتبه لمصيره، وفي الخارج تتلاعب به أيادي الطمع والغدر وهو لا يبالي ومن أهم هذه العلل:

**أ-الاستشراق** ومن أشد الأسباب المحطمة للوعي الاجتماعي ما يقوم به الاستشراق والأدوار الخفية التي يحيكها في داخل الأمة الإسلامية، إن النتائج الخطيرة التي يسعى إلى تحقيقها هي سلب هذا الوعي وتجفيف أصوله حتى لا تكون هناك أي علاقة إيمانية به فتخمد طاقته وتستسلم قواه للأفكار الجديدة يقول إقبال عن هذا الدور الخفي وكيف صور لنا في قصيدة (أغنية بعل) في( ديوانه جاويد تامة أو رسالة الخلود) ما قام به المستشرقون وكان نجاحهم فرحا للآلهة القديمة:

**مزق المرء الستار الأزرقا ما استطاع ربه أن يرمقا**
**موجة للفكر تغشى قلبه موجة أخرى لها أن تفرقا**
**روحه في الحس أمست في قرار منية الماضي عسى أن تصدقا**
**نحن حابون بعلم فليعش عالم احيا بعلم مشرقا**
**أيّها الأرباب قد آن الأوان**
**قف تأمل وحدة قد شتّتت و (ألست)[2] عند قوم أبطلت**
**حطّمت كأس بأيدي ثلة خمر جبرائيل منها أسكرت**

---

[1] عامر عبد زيد تأويل إقبال للنص في ضوء العلوم المعاصرة
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=569949&r=0

[2] قال تعالى في سورة الأعراف ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ الأعراف 172 ،وهذا من باب التمثيل أي انه أقام الأدلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت عقولهم بها، فكأنه أشهدهم على أنفسهم، وكأنهم قالوا بلى أنت ربنا شهدنا على أنفسنا، وأقررنا بربوبيتك. الأعمال الكاملة رسالة الخلود ص 226.

**كل حرّ في قيود من حدود وصله بالله منه صدّعت**
**سؤدد الأسلاف برد من دماء وزنانير الشيوخ شوهدت**
**أيّها الأرباب قد آن الأوان**
**بعد دهر عاد يوم للطرب أصبح الدين صريعا للنسب**
**لا تفكر في سراج المصطفى أخمد الشعلة فيه" بولهب"**
**"لا إله" في لسان ناطق عن فؤاد شردت يا للعجب !**
**إن سحر الغرب أحيا أرهمن*[1] وجه يوم الله من ليل شحب**
**أيها الأرباب قد آن الأوان**
**دينك القيد تحرر من قيود عبدنا قد كان حرا في عبيد**
**وعليه كي نشق في الصلاة ركعتين نبتغي، ما من سجود**
**إنما النغمة تعلي جذبه ما الصلاة وهي تخلو من نشيد**
**إن خيرا من اله قد توارى ذلك الشيطان يبدو في الشهود**
**أيها الأرباب قد آن الأوان[2]**

إن هذه القصيدة التي يفتخر بها"بعل" أمام جموع الآلهة القديمة ويشيد بما قام به الاستشراق من دور كان تنتظره هذه الآلهة منذ زمن، وهو عودة الإلحاد إلى الشرق وتعود معه الأصنام القديمة ولو بثوب جديد، مادام يحقق هدفها الوحيد إبعاد المسلمين عن عبادة الله وتمزيق وحدتهم وهاهو يفتخر بالعلوم الغربية التي قيدت العقل وحولته عبدا للمادة فهو لا يفكر إلا فيها حتى غرق الإنسان الأوروبي في أوحالها، لأن المادة أغشت بصيرته على رؤية نور الحق فقد بحث في ظواهر الكون وتساءل عن حقيقة وجود الله لكن نزعته المادية قادته إلى الإلحاد. إن قلبه لا يملك أفكارا ثابتة يعتمد عليها في بناء ذاته بناءا قائما على العشق إنما هو مكتفي بالعلم الذي يعتمد على البصر لا البصيرة يقول إقبال:"فالرجل العصري بما لديه من فلسفات نقدية وتخصص علمي يجد نفسه في ورطة، فالمذهب الطبيعي قد جعل له سلطانا على قوى الطبيعة لم يسبق إليه لكنه قد

[1] هو إله الشر أو الشيطان في دين المجوس.
[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، رسالة الخلود، مصدر سابق، ص 225-227.

سلب إيمانه في مصيره هو" [1]، لذا هو تائه في هذا الكون لا استقرار لأفكاره فليعش هذا العلم واليعش المستشرقون الذين أحيوهم من قبورهم وأعادوا الإلحاد إلى هذا العصر ونشره في بلاد الشرق موطنهم القديم وهي أول خطوة في تشويه الوعي قبل اقتلاعه من جذوره حسب خططهم، وأفكار الاستشراق بعيدة المدى قد لا ينتظر تحقيق نتائجها فورا وإنما ترسم كهدف استراتيجي.

ويواصل بعل افتخارا بهذا الإلحاد الذي عاد إلى الشرق ليواصل قطف ثمار جديدة فبعد أن استعبدت المادة العقل ولم يعد في قلب الإنسان الأوروبي المعاصر مكانا للعشق، لم تعد الذات هناك تعرف شيئا عن معنى حرية الروح إنما تحولت الحرية إلى حرية الجسد أو حرية الشهوات، وكيف سعى من خلا ل إضعاف الوعي للذات الفردية ونقله للوعي الاجتماعي بتفكيك وحدته وهي مرحلة إذا تمكن منها ونقلها إلى العالم الشرقي زاده ضعفا، لأنه يدرك أن وحدة الشرق هي تمسكهم بالعروة الوثقى وعودتهم إلى الدين وقيمه التي تعيد لهم مجدهم وقوتهم، و يواصل" بعل" قائلا فلينظر معشر الآلهة القديمة وليتأمل حال المسلمين، شتت وحدتهم، ونسوا ميثاقهم وأبطلوه بما نفثه سحر الغرب فيهم فتراهم متفرقين متخاصمين على أمور ليست من الدين. إن خمر جبرائيل ويقصد به الوحي أو القرآن الذي شربوا منه ووحد السلف قد تحطم الآن ولم يعد له وجود، والحدود التي رسمها الاستعمار أصبحت قيودا أمام هذا الإنسان وحلت أفكارا هي القومية والوطنية وأصابها من التعصب حتى ضعفت الذات وصارت متجهة إلى العالم الأرضي، ونسيت قصدها وهدفها الأول وهو الاتجاه إلى الله الذي هو غاية الخلق﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (سورة الذاريات،الآية: 6 ) حتى من يقود الأمة الذين ينتظر منهم إحياء هذا الوعي بوعظهم أصابهم ما أصاب عامة الناس لقد أصبح مجدهم ذكرى وتسلل النفاق إلى قلوبهم ومن شدة خوفهم قلدوا الغرب في لبسهم الزنار[2].

---

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 219.

[2] الزّنانير جمع زنّار وهو ما يشد به النصراني وسطه.

ويواصل"بعل" في الآلهة القديمة قائلا بعد هذه الانتصارات على الوعي الاجتماعي وعلى الواقع لقد حان لنا أن نطرب ونفرح في قبورنا، لأن الذي هدّنا وأقلعنا من بلادنا ويقصدون الدين لقد نال منه أولئك الذين أضعفوا الذات والوعي، لقد أصبح الدين الذي وجد من أجل أن يمحوا الباطل أصبح صريعا للنسب، أي إن الانتساب للوطن والقومية أقوى من الانتساب إلى الدين. لقد تحول وعيهم الموحد بالدين إلى صراع بين عنصريات

لقد عادت جاهليتهم الأولى، إن خوفنا من الإسلام انتهى لأن سراج المصطفى الذي أحيا به الإنسان قد أخمدت شعلته بوجود (أبو لهب ) هذا العصر فلم تعد كلمة (لا اله) موجودة في القلوب ويا للعجب ! كيف استبدلت مكانها ولم تعد تتجاوز اللسان الذي ينطق بها وتنتهي من حينها، إن سحر الغرب فعل فعلته في نفوس المسلمين واضعف ثقتهم بوعيهم الديني حتى عاد بينهم للحياة (اهرمن) إله الشر في الديانة المجوسية حتى أصبح دين الله لا يرى في نفوس أبنائه إلا شاحبا خوفا من ليل الجاهلية بثها الغرب في المسلمين.

ويواصل"بعل" أغنيته وهو مزهو لما أصاب المسلمين، وهنا يعيد خصومة الدين والحرية ولان الغرب قطع صلته بالدين بدعوى انه لا يلبي حق الإنسان في الحرية فكانت علمانيته بفصل الدين عن الدولة فخرا للإنسان الغربي ودليل حريته المزيفة [1] لذا نجد"بعل" يقول: حان الوقت لفك قيد الدين ونحرر الإنسان منه، إن الزمان الذي وجدنا فيه هو الذي منح الإنسان حريته، لأننا إذا فرضنا عليه الصلاة جعلناها ركعتين دون سجود وكان

---

[1] يقول إقبال:

سمحت حضارتنا الحديثة هذه للناس يتجهون كيف أداروا
مكرت بعالمهم فظاهر أمرها حرية والواقع استعباد
مولاي خذ بيدي ليثرب إنه بتراب يثرب المطهّر مرهمي
ضيعت معرفتي وإيماني على شكّ الفرنج و وسوسات البرهمي

الأعمال الكاملة جناح جبريل 435

السجود الذي هو قمة القرب من الله يعد استعبادا يجب أن يتحرر منه المسلم لصالح حريته وركعتين فقط حتى لا تشقّ على الإنسان مزجناها بالأغاني حتى لا يمل الإنسان من وقته القصير في الصلاة أي جعلوا الصلاة وهي عماد الدين لولا الأغاني ما كانت لتقام وهذا يعكس نفور الغرب من الذهاب إلى الكنائس، إن الإله الغائب المتواري على الأبصار يبدوا أن أي شيطان في عالم الشهود خير منه لذا نجد إقبال في قصيدته شكوى يقول:

**قد هبت الأصنام من بعد البلى واستيقظت من قبل نفخ الصور**
**والكعبة العليا توار أهلها فكأنهم موتى لغير نشور**
**وقوافل الصحراء ضل حداتها وغدت بمنازلها ظلال قبور**
**أنا ما حسدت الكافرين وقد غدوا في انعم ومواكب وقصور**
**بل محنتي ألا أرى في أمتي عملا تقدمه صداق الحور**[1]

ولذلك كان إقبال يحذر دائما المسلم من الوقوع في هذه الشباك التي لا همّ لها إلا كيف تصطاد همم المسلم وإذابة شخصيته واختزال وعيه ليكون امتدادا للوعي الغربي، كونه يكمثل أقوى المرجعيات للإنسان الأقوى في العالم المعاصر يقول زكي الميلاد حذّر اقبال"أن يندفع الإنسان المسلم والمثقف المسلم نحو الفلسفات والمرجعيات الأوروبية, التي كانت تتحرك بسرعة في العالم متحدية الحواجز والمسافات، ومهيمنة على مناخ العصر، ومؤثرة على اتجاهات المعرفة الإنسانية، وكونها أنها كانت تدعي دون غيرها امتلاك مفاتيح الحداثة والتمدن والتقدم"[2].

**ب-التربية والتعليم** من المسائل التي انتبه إليها إقبال ولها صلة قوية في بناء الذات أو في إذابتها دور التربية والتعليم،الأمر الذي حمل إقبال على تخصيص قسم كامل من

[1] محمد إقبال:**الأعمال الكاملة** ج1، محمد إقبال حياته-شخصيته-فكره – فلسفته، ص 96-97.

[2] زكي الميلاد: تجديد التفكير الديني في الإسلام.
https://iqbal.hypotheses.org/4252

ديوانه"ضرب الكليم إلى هذه المسائل التربوية كما لا تخلوا بقية دواوينه من الإشارات إلى هذا الموضوع فهما يقودان إما إلى الاستعباد وفقدان الذات حريتها وانجذابها إلى من تعتقد أنه أفضل منها، وإما إلى تقويتها وإدراك حريتها وقوتها ووظيفتها في الكون، وتحليل إقبال من خلال تجربته في التعليم التقليدي والعصري أبانت له عقمه وخاب رأيه في المسلك الذي ينتهجه، وكيف أضاع الشباب المسلم وعيه الديني والأخلاقي لصالح قيم غربية يقول إقبال: في نظر إقبال الحضارة الغربية حضارة لا دينية ، وأنها تمثل في مجملها هيكلا براقًا من الظاهر , لكنها تفتقر إلى الجوهر الروحي الذي يمنح الإنسان إنسانيته , ويُقوي ذاته ويُشعره بمسؤولياته. ومن ثم كان الشباب المتخرج من مدارسها مصقول الوجه لكنه مظلم الروح، مستنير العقل لكنه كثير اليأس وضعيف اليقين يؤمن بغيره على حساب إيمانه بنفسه [1] ويقول " لا استغرب أيها الشباب المتعلم ! أنك حي جبان، فإن قلبك بارد لا لوعة فيه ولا حرارة، ونظرك غير عفيف. إن الشباب المثقف الذي استنارت عينه بنور الإفرنج قد يكون لبقا في الحديث متشدقا في الكلام، ولكن عينه لا تعرف الدموع وقلبه لا يعرف الخشوع"[2] .

إن العلم الذي كان يفترض أن يرقى بالإنسان إلى إدراك ذاته والسيطرة على الكون في اتجاه المعرفة الحقيقية نجده قد تحول في الغرب إلى سلاح هدّم الغرب به كل القيم وأصبح معول هدم لا بناء وطريق لفتنة الإنسان الغربي تحرق به روحه كل يوم يقول إقبال:

**فبالعلم كان رقي الحياة تضيء القرون به والعصر**
**فحوله الغرب سيفا رهيبا لمحو البوادي واحضر**
**تصير الملائك لو جاورتهم معاول هدم لمحو البشر**
**ولو كانت الأرض جنة عدن لسكانها جعلوها سقر**

---

[1] Mohamed Iqbal: **Le livre de L'éternité**, traduit par Eva Meyerovitch et le Dr. Mohammad Mokri. Éditions de la République des Lettres.PP.150-151

[2] أبو الحسن علي الحسني الندوي: روائع إقبال (دمشق: دار الفكر، ط1، 1960) ص 43.

**غدا مظهر العلم في عصرهم بكل الشعوب خداعا وسحرا**
**معاذ الحقيقة،ما ذاك سحر لقد بدلوا نعمة الله كفرا**
**لهم فتن تجعل الورد شوكا وتوقد في روضة الأمن جمرا** [1]

إن التعليم إذا لم يمنح العشق والحب كان دعوة إلى الخوف والجبن، فيا ترى كيف يكون حال جيل كامل من الأمة ينشأ على الخوف من المغامرة ؟ كيف له أن يكتشف ذاته ؟ وكيف له أن يقود العالم ؟ يقول:" أشكو إليك يا رب ! من ولاة التعليم الحديث، إنهم يربّون فراخ الصقور تربية بغاث الطيور، وأشبال الأسود تربية الخروف" [2] إن معنى إن تدرك الذات ذاتها يعني أن لا تعرف معنى الخوف إنه والحرية خصمان إن التعليم الذي يقودك إلى تقليد الإفرنج يذهب بشخصيتك ويمحو ذاتك وتصبح غير قادرة على معرفة الكنز ولا على إخراجه يقول إقبال:

**من تجلي الفرنج نلت وجودا فهم منك هيكلا قد أقاموا**
**ومن (الذات)هيكل الترب خال أنت غمد مذهّب لا حسام**
**ووجود الإله عندك ريب وأرى الريب في وجودك أنتا**
**إنما الكون جوهر(الذات) فانظرن أي جوهر قد دفنتا** [3]

والحقيقة أن الغرب أراد أن يدفن هذه الذات بوسيلة التعليم لأنها أقرب الوسائل للسيطرة على العقل وإضعاف الروح الإيمانية في الذات وإبعادها عن الجنون والعشق يقول:" إن التعليم قد باعدك عن الجنون الذي كان ينازع العقل، ويقول له لا تعلل ولا تثبطني عن المغامرة. إن الأسرار التي حجبتها عنك المدرسة لا تزال مكشوفة في خلوات الجبال والصحاري" [4].

---

[1] محمد إقبال:**الأعمال الكاملة** ج2، والآن ماذا نفعل يا أمم الشرق، مصدر سابق، 391.
[2] الندوي: روائع إقبال مرجع سابق، ص 43.
[3] محمد إقبال:**الأعمال الكاملة** ج2، ضرب الكليم، مصدر سابق، ص 36.
[4] الندوي: **روائع إقبال**، مرجع سابق ص 43.

إن التقليد في التعليم للإفرنج هو ما يذهب أمم الشرق إلى حالة من الموت لوجودها الروحي لتنغمس في عالم المادة وتكون نهايتها مشابهة لنهاية الحضارة الغربية المعاصرة التي باتت أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان[1] يقول:

**كيف تجلى حقائق لعيون عميت بالخضوع والتقليد**

**كيف يحي الفرنج عربا وفرسا بفنون تسير نحو اللحود**[2]

إن سلب الذات حريتها وقوتها يحيلها إلى ذات تابعة ومقلدة، وهذه الحالة من الاسترخاء تجعل الذات تستسلم لخطط أعدائها يقول:" هم لا يعرفون وجود ذاتهم بل ينكرونها، ويؤمنون بوجود ذوات غيرهم، فمن الطبيعي أن يستغل غيرهم الفرصة ويقوم المعمار الأجنبي بتأسيس معابد على أراضيهم"[3].

إن الثقافة التي أصبحت تغزوا العالم الإسلامي القادمة من أوروبا ليس لها إلا هدف واحد هو قتل القلب وإفساد الأخلاق وصناعة فكر جديد يبعد المسلم عن دينه، إن حضارتهم لا وجود للعفة فيها وروحها غير طاهرة يقول إقبال:

**أرى تثقيف إفرنج فساد القلب والنظر**

**فروح حضارة لهم خلت من عفة الوطر**

**إذا ما الروح جانبها جمال الصفو والطّهر**

**فأين جمال أبدان ولطف الذوق والفكر**[4]

وإقبال لا يعني أنه يقف من الثقافة الغربية بالمعنى المطلق، إنه هو واحد من الذين استفادوا منها لكن دون أن تحرقهم، ولا أن تذيب فيهم شخصيتهم، ولا قبلوا المساومة على شعورهم بحريتهم التي وجدوا فيها من خلال الدين أساسا لبقائهم وخلودهم، إنما عارض كل الفنون والعلوم التي لا تقدم للمجتمع أي نفع بل الظاهر أنها ضد الدين والحرية

---

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 213.

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، ضرب الكليم، مصدر سابق، ص 62.

[3] صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي: مرجع سابق ص 301.

[4] محمد إقبال: **لأعمال الكاملة** ج2، ضرب الكليم، مصدر سابق، ص 63.

الحقيقية وما خفي أعظم من ذلك يقول:" أنا لا أعارض التذوق بالجمال والشعور به، فذلك أمر طبيعي، ولكن أي فائدة للمجتمع من علم لم يكن تأثيره في المجتمع كتأثير عصى موسى في الحجر والبحر"[1].

وإذا نظر إلى أولئك الذين وجب عليهم إصلاح أمم الشرق لم يجد فيهم تلك الروح المجاهدة المغامرة في العمل الذي يعيد للشرق روحه المسلوبة، لأنهم لم يعودوا يمتلكونها، هي إذن مأساة جديدة حين يكون من يعول عليهم في إحياء الشرق هم غير أحياء ويحتاجون إلى من يحييهم أولا يقول:

**يئست فلا أرجّي في أناس لهم فن كفن السامري**
**سقاة في ربوع الشرق طافوا على الندماء بالقدح الخلي**
**سحاب ما حوى برقا قديما وليس لديه من برق فتيّ**[2]

**ج-قضية المرأة**

من أهم الوسائل التي جندتها الحضارة الغربية لتمييع الأخلاق وإنزال الإنسان إلى مستوى الغرائز استعمالها المرأة كأشد ما يجعل الذات تصاب في قواها الروحية، والتركيز على هذا العامل هو ما افقد المرأة في الغرب قيمتها الإنسانية، لكن هي أيضا سلاحا لا أخلاقيا لمهاجمة الآخرين، لتتحول قضية المرأة إلى أشد وأعنف الوسائل التي تستعملها الحضارة الغربية في معركتها لإفساد الأخلاق والدين معا، وهو ما كان له نصيب في العالم الشرقي فالرجل الإفرنجي في معضلة موقفه من المرأة حتى وصل به عقله وبدافع من الحرية الشخصية أن تداس كرامتها وتسن لها قوانين لتتحول في الأخير إلى بضاعة، فكان هذا المنهج للرجل الغربي طريق فساد ولم يقدر حقها في الحياة العفيفة

**كم حكيم قد تمنى حلّه مشكل المرأة في هذي الحياة**
**لا تلمها في فساد شائع شهدت بالطّهر كلّ النيرات**
**عشرة الإفرنج نهج مفسد جهل الحمقى طباع المحصنات**[3]

---

[1] الندوي:روائع إقبال، مرجع سابق، ص 46.

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، ضرب الكليم، مصدر سابق، ص 62،63.

[3] المصدر نفسه، ص79.

إن الغرب أراد بسلاح المرأة أن يسوق به أفكاره المضطربة حتى تنال من كل المجتمعات

وللأسف كم انجذب وعي الشباب المسلم إلى هذا السلاح حيث تشتت تفكيره وانغمس في الشهوات وهذا هو الذي يمنع بناء الشخصية الحرة لأنها تبنى بالمقاومة وليس بالهروب.

إن الذات التي تنسلخ من قيمها ووعيها الديني لا يمكنها أن تفوز بالثبات أمام الصعاب مثلما قطرة البحر لا يمكنها أن تتحول إلى درّة ثمينة إذا خرجت عن أصدافها في قاع البحور، وهو يفيد أن الذات التي لا تقاوم ذات غير متحرر ولا تسعى إلى إثبات حريتها إن الذات إذا سعت إلى إثبات نفسها فهي قادرة في أي مكان توجد فيه إن خلوتها مع نفسها وليست في حاجة إلى مسجد أو دير

**فضح العصر جنة بالسفور نور عين وظلمة في الصدور**
**إن تجز متعة العين مداها كان فيها الشتات في التفكير**
**قطرة الماء لا تحوّل درّا دون أصدافها بقاع البحور**
**تمسك الذات نفسها حين تخلو لا خلاء بمسجد أو ديور**[1]

وهاهو إقبال في قصيدة المرشد والمريد يصور لنا كيف أن الذات بأكملها يمكن أن تكون صيدا سهلا لهذا السلاح، فيذيب الشخصية ويقتل الحرية حين تصاب بسحر فتنتها حيث أصبحت مثل الشباك تصطاد شباب المسلمين حتى ذا اللّب والحزم حين يصاب بهذا السحر لا يقوى على الحركة ويحذر المرشد هو هنا يمثل شخصية ابن الرومي*[2]

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، ضرب الكليم، مصدر سابق، ص 80.

[2] هو جلال الدين محمد بن محمد بن الحسين البلخي المعروف بجلال الدين الرومي ( 604-672) من أعلام الشعر الفارسي والفكر الإسلامي، صاحب كتاب"المثنوي" الذي قال في مقدمته" هذا كتاب المثنوي وهو أصل الدين في كشف أسرار الوصول واليقين" وإقبال معجب به وبكتابه إعجابا كبيرا وهو إعجاب نلاحظه في" رسالة الخلود" فالرومي يقوم بدور الرائد والمرشد الذي يفسر الخفايا والخبايا والذي يحذر في نفس الوقت من التردي في الأخطاء، وهو يبدو خبيرا في أحوال النفس فهو يظهر دائما في الوقت المناسب ويختفي من المسرح عندما يحين الوقت إذ انه يقود إقبالا من أول الرحلة المعراجية حتى قرب نهايتها عندما يوشك الشاعر على الانتقال إلى المثول إلى الحضرة الإلهية" محمد إقبال: رسالة الخلود أو جاويد نامه ترجمة محمد السعيد جمال الدين ص 20 .

إقبال من مظاهر المرأة في الغرب هي كحال الفظة حين فركها لا تترك وراءها إلا الصدأ، والانجليز في مقدمة الأمم الغربية التي استعملت المرأة كأسلوب خبيث في تحقيق أهدافه فانظر كيف يعاد غسل وعيهم ورميهم دون أن يدركوا الأدوار التي مورست عليهم حتى يصلوا إلى هذا الحال.

**قال حور الغرب ألقت فتن الشّرق شباكا**
**صرعت ذا اللب حتى لا ترى فيه حراكا**
**قال يا إقبال !احذر ظاهرا يطغى عليك**
**عندما تفركها الفضة انظر لديك**
**قال يا رومي ! وسحر الانجليزيّ إلا ما**
**يأخذ الطالب لحما ثم يرميه عظاما**
**قال كالعصفور إن لم يكمل الريش وطار**
**هجم القط عليه ورماه للصغار**[1]

وإقبال يحذر شباب المسلمين من فقد الإيمان والشخصية لمجرد مظاهر خارجية، إن الغرب اسكر شبابه وضاع في الشوارع بكل أنواع المجون ويريد لشباب المسلمين أن يسلكوا نفس الطريق لذلك ينصحهم بالحذر وأن لا يبيعوا ذواتهم بسحر زائل من الدنيا يقول: **والحور في الغرب سكر القلب والبصر فاهدأ قليلا وكن منها على حذر**[2].

إن الغرب ضاع قلبه لصالح العقل،عقله يفتخر بما يحققه من نجاح لكنه ترك قلبه خلف العقل كدرا لا يعرف طريقه، لأن العقل ألجمه أن يعيش حياته فهو ميت أو اقرب إلى الموت يقول:

**انظر خراب فؤاد الغرب يأكله وعقله في كمال وافر بطر**
**يقوده العقل في نهر يفجره وخلفه قلبه يمشي على كدر**[3]

---

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 524.
[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة**، ضرب الكليم، مصدر سابق ص 81.
[3] المصدر نفسه ، ص 440.

كل هذا نشأ بدعوى أن الغرب ينظر إليه على أنه حرية شخصية، إن فهم الحرية بالصورة المطلقة، إنما يقود الأمم إلى إن تهلك نفسها لأنها تفقد المثل التي يجب أن تسعى إليها وفيه ا تنزل الأفكار إلى عالم من الغرائز، إن حرية الشخصية في الغرب مجرد شعار وحرية المرأة في الغرب أحد شعارات الحرية التي قتلت به نفسها وتسعى أن تقتل به غيرها.

**بحرية الأفكار هلك جماعة إذا لم يكن فيها تدبر عالم**

**فحرية الأفكار في رأس جاهل طريق لرد الناس مثل البهائم**[1]

وبعد تحليل العوامل المكبلة لحرية الذات التي حولت أمم الشرق ويقصد العالم الإسلامي إلى حالة من الوعي المهزوم داخليا وخارجيا، نجد إقبال مع ذلك غير يائس من نهضته من جديد لكن من خلال يقظة الذات وتحررها بمعرفة العبودية الحقيقية، وإدراك أن حريتها لا تكون بالابتعاد عن الدين وهجر شعائره إنما تكون داخل دائرته لأنه به تدرك جوهرها الدفين ومعرفة مقصدها النهائي إن أمم الشرق لا يمكن أن تتحرر إلا إذا أدركت الذات الفردية (الذات الإنسانية ) حريتها الحقيقية فمن المستحيل أن يكون المجتمع يعيش المعنى الحقيقي للحرية ولا يعيشها الفرد إن التلازم بين الفرد والجماعة لا يتحقق إلا بفضل الوعي الديني المؤسس لحقيقة العبودية، المرشد لكل معاني الأخلاق الفردية التي تصون الشخصية الحرة من الذوبان، وتقود المجتمع إلى وضع أقوى لذا كان الإسلام عنوانا للحرية الحقيقية نلمسها في الواقع فالدين في جوهره تحرير العباد من كل أصناف العبوديات المتضاربة إلى عبودية قائمة على التوحيد، تنال بفضلها الذات سيادتها على الكون وتسعى بالعمل إلى تحقيق الخلود في الآخرة لذلك كما يقول إقبال نخلة الإسلام باقية مهما نال منها الواقع أو أضعفها في نفوس الأفراد يقول إقبال:

**فكم زالت رياض من رباها وكم بادت نخيل في البوادي**

**ولكن نخلة الإسلام تنمو على مرّ العواصف والعوادي**

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، ضرب الكليم، مصدر سابق، ص 66.

**ومجدك في حمى الإسلام باق بقاء الشمس والسبع الشداد**[1]

إن خطاب إقبال من خلال القسم الثاني (رموز نفي الذات) يسير في اتجاه وحدة الأمة وربطها بالفرد وبيان الأسس التي يقوم عليها الوعي الاجتماعي الذي يتجه إلى توحيد الأمة وإقامة بنائها على أساس من الحرية الحقيقية وليست الحرية المزيفة التي يقيم عليها الغرب أركان وجوده. الفرد في فلسفة إقبال يمثل مركز الكون فهو مستقل في ذاتيته ولكنه ليس منعزلا من خلال الفعل الذي يقوم به، إن قيمة الفعل الإنساني لا يجد سموه الأكمل إلا ضمن الجماعة التي يعيش فيها، فلا بد من حصول التلازم بين وجود الإنسان كذات وبين انفتاح هذه الذات على المجتمع الذي بدوره يؤهلها من خلال الوعي الاجتماعي أن تكون أكثر فاعلية، فكما أن الصلاة كما يقول إقبال لا يتحقق خيرها العظم إلا من خلال صلاة الجماعة فكذلك الذات خيرها لا يكون عظيما ومتجها إلى معنى الإنسان الكامل إلا حين يصل عمق أثرها داخل المجتمع وهنا يؤكد إقبال أن من أهم الحقائق السيكولوجية في علاقة الفرد بالمجتمع تنمية هذا الأخير للقوى الإدراكية وتعميق الشعور وتحريك الإرادة إلى حد لم يكن يستطيع الرجل العادي أن يعرفها أو أن يشعر بها في حال عزلته[2].

إن نفي الذات عند إقبال مسلك يحمل الذات على استكمال حريتها في تسخيرها الكون لصالحها وصالح الذات الاجتماعية، لأن قوة المجتمع من قوة الفرد وحريته من حريتها، ولضمان تأكيد الحرية بالنسبة للذات والمجتمع وخلق وعي اجتماعي متكامل تتأسس فيه الأفكار من عوامل موحدة للشعور بين الأفراد في اتجاه عالم من القيم الروحية ذات الدلالة الواقعية والميتافيزيقية يحيلنا إلى جملة من الأسس في مقدمتها.

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، صلصلة الجرس، مصدر سابق، ص 108.

[2] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 111.

**المطلب الثاني: الحرية ووحدة الأمة**

على أي أساس تكون وحدة الأمة قوية ؟ هذا السؤال حين يطرحه إقبال يرجع الإجابة عليه من خلال رؤيته لعلاقة الفرد بالدين، وانعكاسات الإيمان بالواقع العملي للذات الفردية والجماعية، فإذا كانت غاية الوحي هو تحرير الإنسان فإن إقبال لا يرى الحرية مكتملة وقوية إلا من خلال قوة الدين في نفوس الأفراد، حيث لا يكون الفرد إلا مرآة تعكس صور الطموحات التي يسعى المجتمع إلى تحقيقها، إن قوة الإيمان من قوة الحرية وضياع الإيمان هو ضياع للحرية وللذات الفردية، وإذا ضعفت الذات الفردية ولا تجد لذة الطاعة التي تحرر نفسها بها انعكس ذلك على المجتمع وعلى تماسك وحدته، لذا كان الدين والحرية في اتجاه واحد، كل يقر بوجود الآخر الدين القائم على الإكراه والجبر ليس دينا، والحرية التي تهدف فقط إلا تحقيق المادي فقط هي لا تدرك المعنى العميق من الذات الذي لا يكتمل إلا بادراك عمقها الروحي الذي ينتهي بالإيمان، الذي هو جوهر الدين. يقول إقبال في قصيدة بعنوان" أسرار الشريعة" موضحا علاقة الحرية بالإيمان:

**وتقبل أوامر الدين بالرّغبة والشّوق والرّضا كلّ وقت وآن**

**كلّ فرض تقضيه جبرا وقهرا لا ترى فيه نشوة الإيمان**

**حكمة الدين في العدالة ليست في البغض والطغيان**

**وبأن لا يحتاج في الأرض إنسان ليحظى بالرّزق من إنسان**[1]

إن الدين الذي يؤسس حرية الفرد ويعطيها بعدا مثاليا وواقعيا معا هو الذي يبني وحدة الأمة وهو الذي يضمن لوعيها أن يصنع التاريخ، ويوجه قواه كلها لخدمة الدين إن الحياة أساسها الدين وهذا ما يؤكده في قصيدته" جواب شكوى" حين يكون جهد الإنسان وسعيه في الحياة بعيدا عن الدين لا معنى له.

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، والآن ماذا نفعل يا أمم الشرق، مصدر سابق، ص369.

يقول:

**لقد ذهب الوفاء فلا وفاء وكيف ينال عهدي الظالمينا**
**إذا الإيمان ضاع فلا أمان ولا دنيا لمن لا يحي دينا**
**ومن رضي الحياة من غير دين فقد جعل الفناء لها قرينا**
**وفي التوحيد للهمم اتحاد ولن تبنوا العلا متفرّقينا**
**تساندت الكواكب فاستقرت ولولا الجاذبية ما بقينا**[1]

إذن أصل حياة الذات أن تعيش من أجل الإيمان وإذا جانبته خسرته والدنيا معا، إن الدين هو الذي يبعث في الحياة أبديتها ويجعل حياة الذات زادا لها، أما الحياة بلا دين فهي الفناء عينه، لكن أن يكون الدين حياة للذات يستوجب وحدة الأمة القائمة على مبدأ التوحيد، والاتحاد والتوحيد عند إقبال ليسا صورتين متقابلتين هما في الواقع صورة واحدة لقوله تعالى ﴿ إِنَّ هَـٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ (سورة الأنبياء، الآية:92) إن مجد الأمة لن تبنيه سواعد متفرقة ولا همم متصارعة بل متحدة على كلمة واحدة هي كلمة التوحيد ولن يبنوا مجدا خارجها فالذات لن تجد عزتها إلا في التوحيد وقوتها في الوحدة لذلك علاقة الفرد بالأمة كما يصورها إقبال هي رحمة لها فداخلها تزداد قوتها وإبداعها.

يقول إقبال واصفا علاقة الفرد والأمة:

**رحمة للفرد حجر الأمة كامل جوهره في الملة**
**فالزمنّ الجمع جهد المستطاع في ذرا الأحرار كن مثل الشعاع**
**واحفظن ما قاله خير البشر كل شيطان من الجمع نفر**
**فــردنا مرآتـــه أمته وكـــذا مرآتـــها صورته**
**وهما سلك نظام ودرر أو نجوم تتجلى في النّهر**[2]
**وإذا الواحد في الجمع نما كان كالقطرة صارت خضرما**
**تحكم الوحدة فيه الكثرة وهي،بالوحدة فيه، وحدة**

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، صلصلة الجرس، مصدر سابق، ص 103.

[2] القصد نهر المجرة.

افرد اللّفظ من البيت ترى جوهر المعنى لديه انكسرا
تسقط الأوراق من غصن ينيع فترى محرومة وصل الربيع
يحرم الفرد الوحيد المقصدا فتــرى نظـم قـــواه بددا
نشأت بالقيد حرا مطلقا أثبت في الأرض ســـــروا بسقا
حـــرة رهن قيود فطرته جزؤه بالكل حاطت قوتـــه
لكفاح دائم تنزوا قواه هو يسمى الذات أو يسمى الحياه
يقطع الجبر عليه الطرقا وله بالحب فرع سمقا
تتشظى الذات في أمتها لترى الروضة من زهرتها[1]

إن انتماء الفرد إلى الأمة هو انتماء إلى معنى القوة، قوة الفرد وقوة المجتمع لذلك كانت دلالة هذا الانتماء تعبيرا عن الحركة والفعل من الذات الفردية إلى الأمة، فالحركة والفعل هما ما يقابل القوة، وهو ما عبر عنه إقبال بالرحمة وكأن العلاقة التي يجب أن توجد بينهما هي علاقة الطفل بأمه فالأمة أم للأفراد عليها واجب التربية حتى تدرك الذات جوهرها وهذا لا يعني أن إقبال يقدم الذات الجماعية عن الفردية إنما حركة بناء الذات الفردية لا تجد كمالها الحقيقي إلا من خلال مفهوم الانتماء.

إن ربط الفرد بالأمة هو مسلك عملي وواقعي لزيادة الشعور بالحرية وتقوية شعور الانتماء إلى العبودية الحقيقية التي من أجلها تحيى الذات، وهذا يفضي إلى أن الفردية الحرة داخل المجتمع لا تكون لذاتها وإنما تعيش أيضا من أجل الغير وهو أحد مقاصدها لترى ذاتها من الداخل في صورة تبعد عنها كل أنواع الانغلاق الذي يذهب بجوهر الذات، إنها بحركتها وفعلها وإبداعها ترسم صورة للمجتمع الذي تنتمي إليه فالذات بهذا الفعل والحركة تحتوي مفهوم ومعنى الأمة، والأمة كذلك كونها ميدانا لتحقيق الفعل تشعر أنها ذات فردية مقابل الأمم الأخرى، فيكون معنى الفردية متحقق في الطرفين دون أن يكون خصمين كونهما صورتين لحقيقة واحدة هي الانتماء إلى معنى العبودية الحقيقية.

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة ج1**، الأسرار والرموز، مصدر سابق، ص 190-191-192.

إن الفردية الحرة حسب إقبال تلتزم بثوابتها ومن أقوى هذه الثوابت أن لا تكون سببا في كسر جهد الأمة أو عرقلة تحقيق طموحا، لأنه ليس من الإيمان ولا هو مؤدي إلى أي شعور حقيقي بالحرية. والأمة الإسلامية ينقصها هذا الشعور، وللأسف كان هذا سببا مباشرا في عدم تحقيق المسلمين لقوتهم ولنهضتهم الروحية والمادية، وانعكس عليهم ضعفا وتشتتا فتبددت وحدتهم وأضعفت قواهم، إن نقطة ضعف المسلمين الحالية هو ضعف الذات سواء ذات الفرد أو ذات الجماعة، ولعودة المسلمين من جديد إلى قوتهم ووحدتهم أن يراجعوا موقفهم من الذات.

إن بناء الوعي الذاتي للذات الفردية وهو ما يسعى إليه الدين كان لغاية أبعد هو صناعة الأمة الواحة المتحدة تكون خير الأمم ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (سورة آل عمران، الآية:11)، فمعنى أن يكون الفرد جزءا من الأمة ليس مجرد انتساب مادي إنما كفردية، وكوعي لا تكون رسالته كاملة إلا بالانتماء، فحقيقة الانتماء جهد يجب أن تبذله الذات وتعيش من أجله كمقصد وعبادة كحال اللفظ إذا أخذ من البيت الشعري لم يكن له نفس الثبات في المعنى لكنه حين يكون حالا في مكانه المناسب مع غيره من الكلمات التي تتكامل معه يجد معناه الحقيقي فلولا هذا التكامل ما وجد جوهر اللفظ وكذلك الفرد لا يدرك جوهره إلا في مرآة الأمة التي ينتمي إليها.

فالذات حسب إقبال ذات حرة بالطبيعة والفطرة، والفطرة هي الإسلام وهو العبودية الحقيقية وفيها ندرك معنى الحرية، فالحرية في علاقتها بالانتماء ليست قيدا عكس النظريات الاجتماعية المعاصرة التي تسعى إلى إذابة الفرد في المجموع فيكون الفرد منتميا بقوة الحتمية الاجتماعية للجماعة وليس على أساس من التلقائية القائمة على الحرية.

إن الحرية لدى الفرد تحمل معناها الحقيقي كونها تبعدك عن كل ما يبعدك عنها، والعبودية الحقيقية لله هي التي تمنعك من كل العبوديات إلا عبودية الله الواحد الأحد لذلك ينشد إقبال في ديوانه جناح جبريل معبرا عن علاقة الحرية بالعبودية لله قائلا:

**أنت عبد الله فالزم ليس للحرّ تحول**
**ما عـدا عـز العبوديـــة لله تســـــوّل**
**سيد الأحرار عبد حـــرم الله بذاته**
**فاحفظ الذات وصنها إنـها من عتباته** [1]

فإذا كانت حرية الذات شرطا للعبودية فإن العبودية هي الغاية من الخلق﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (سورة الذاريات،الآية:56)، أما الحرية فهي ملازمة للخلق إن الحرية بهذا المعنى شرط للعبودية وأن تحفظ الذات أي تجعلها محلا حقيقيا للحرية حتى تكون مدركة فعلا لحقيقة العبودية، لذلك يرى إقبال أن بناء الأمة لا يكون إلا بتمكين العقيدة في نفوس أفرادها، حينها تكون الحركة والفعل متجهان لتحقيق الحرية وتحقيق معنى الحياة التي يجب أن تعيشها الذات والأمة معا، لذلك إبداع الأمة وضمنها الأفراد لا يكون كما يقول إقبال إلا على صخرة العقيدة يقول في مقطوعة شعرية بعنوان " العبيد":

**تعلمت بين الغرب والشرق حكمة أراها لأهل الرق أجدى الفوائد**
**فلا ملك أو فقـرا ودينا وحكمـــة يؤسس فوق صخر العـــقائد**
**فإما خلا منـــها ضمير جماعـــة فأفعال رعديد وأقوال هامد** [2]

إن فصل مفهوم الحرية عن الدين في حياتنا المعاصرة، ووضع الدين في هامش الحياة كما فعله الغرب ويسعى بشتى الطرق إلى تسويقه كبضاعة ناجحة ومجربة من خلال التطور المادي الحاصل في الغرب، إنما يهدف بهذا الصراع المفتوح مع العالم الإسلامي ضرب مبدأ الحرية الذي لم تستطع الثقافة الغربية الوصول إليه، لأن موقفها من الدين لم يكن سليما لصالح المعرفة العقلية والقوانين الوضعية وتخلفنا نحن المسلمين عائد

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 448.
[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، ضرب الكليم، مصدر سابق، ص 12.

إلى تقليد الغرب الذي أمات فينا الانتباه إلى الذات والوصول إلى طاقاتها الحقيقية، وبدل الغوص فيها واستخراج كنزها بكونها ذات حرة بالمعنى الميتافيزيقي للدين نال منّا الغرب في كثير من مظاهر الثقافة عندنا حتى بات الاعتقاد أن الحرية التي ينادي بها ويسعى لنشرها هي الحرية الحقيقية، والذات الفردية إذا سمحت لنفسها تأسيس وعيها على هذا المبدأ سوف ينتهي بها إلى الاعتقاد أن الإيمان شعورا شخصيا ولا علاقة له بالحياة، وهو ما يفصل الوعي الفردي للذات عن الوعي الجماعي للأمة، وبالتالي تصبح الوحدة والقوة المميزتين للحرية بالمعنى الحقيقي للعبودية مهددة لأنهما لم يعودان يسعيان إلى تحقيق نفس الغاية التي أرادها الله من الخلق.

إن إقبال حين شخّص مشكلات العالم الإسلامي ولخّصها بالذاتية لإدراكه أن الذات أساس بناء الأمة، ومحاولة هدمها أو كسر وعياها له نتائجه الخطيرة التي تهدد الذات الاجتماعية، لأنها تبقيه مع الجسم والمادة وتسلب منه الروح والحرية والعبودية وهذا ما نبه إليه في ديوانه (والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق ) في قصيدة بعنوان (حكمة فرعون) بين فيها خطط الاستعمار والدسائس التي يعمد إليها من أجل القضاء الكامل على الإنسان والحرية والعبودية معا يقول:

**قدمت حكمة النبي للعيان والمكر والخداع حكمة الطغاة**
**تبقي على الإنسان جسم الحيوان وتسلب الروح كـرامة الحياه**

* *

**حكمتـها حريـــة مارقــة تعيش في الدنيا بها من غير دين**
**والنفس في أوهامـــها شاردة لم تعرف الشوق إلى عين اليقين**

* *

**وذلك البـارع فـي مهنته يصطنع التجديد في الدين القويم**
**قد شطر الوحـدة في أمته فما له ند سوى عصا الكليـــم**

* *

**متى يفيق القوم من وهدتهم وهـم لحكم الغير زرع وحصاد**

**قد هدمـوا بنـاء ذاتيتـــهم وغيرهم فـي أرضهم ساد وشـاد**

* *

**كـل يعيش في إطار نفسه والعيش والمتعة فـي الدنيا مناه**

**يخشى البلى قبل حلول رمسه فاعجب لميت لم يزل قيد الحياه**

* *

**يبيع دينه لدنيـا غيـــره وفـي رضـــا غاصبه يستشهـد**

**ويومه الحاضر كـــل عمره فليس فـــي تاريخ دنياه غـــد** [1]

إن الحرية الحقيقية حياة وإذا لم تشعر بطعم الحياة فاعلم إنك لم تعرف بعد طريقك للحرية إن الحر لا يستسلم إنه لا يرضى بالواقع لأنه يريد الأفضل من الواقع إن طموحه وآماله غير منتهية لذلك لا تجد حياته إلا متسامية يقول:

**الحر يسمو في الحياة بذاته ويصوغ ما يختاره من أمره**

**يا أنت حتى الله جلّ جلاله أفتى برأي كليمه في عمره** [2]

إن مكانة التوحيد في قوة الذات الفردية والجماعية كالحبل الموصل إلى الله لذلك كانت رسالة التوحيد يخاف منها الآخرون، لأنها إذا تمكنت من الذات وترجمت إلى عمل استيقظ الفكر والضمير والقلب ومنحا الذات سلطة على الكون، ليتحول ضعف الذات إلى عزيمة لا تقف عند حدود النجوم ولأقاموا عصرا من عصور الحرية القائمة على المساواة والأخوة حيث لا توجد في المجتمع طبقية المجتمعات الغربية إن صوت (لا) ليس لحنا للطرب إنه بالنسبة للمؤمن الصوت الذي يجب أن يملأ الوجود وهي الرسالة التي يرى إقبال أنه إذا ما عمل بها نال حريته القائمة على الفطرة وعلى الرسالة التي وكّل بتبليغها عبر العصور يقول في قصيدة " كلمة التوحيد":

**لو يمس التوحيد فكرا نقيا وضميرا حيا وقلبا نقيا**

**لأحال الخمول والضعف إيمانا وعزما يغزو نجوم الثريا**

* * *

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، والآن ماذا نفعل يا أمم الشرق، مصدر سابق، ص 351-352-353

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 449

**حرف (لا) صيحة تثير العبيد ليزولوا ما لم يزيلوا القيودا**
**ويقيموا في الدهر عصرا جديدا لا ترى فيه سيدا ومسودا**

* * *

**لو سرت شعلة الهدى في الصدور وتمشّى وميضها في الضمير**
**لأقام الأحرار للهول يوما يتحدى أهوال يوم النشور**

* * *

**صوت (لا) من دوي صوت الرعود ليس شكوى ناي ولا لحن عود**
**لو يضيق الفضاء يوما على الحر تخطى به نطاق الوجود** [1]

فحرية المؤمن لا تكون إلا بالجهاد والعمل، والحياة دون عمل هي قبره في الدنيا وهو على قيد الحياة، لذلك الإيمان لا يكون إلا بالعمل وبه تثبت عقيدة الذات إن الخوف الحقيقي الذي هو علامة الإيمان هو الخوف من الله فالحرية والخوف من غير الله لا يمكن أن يجتمعان.

**جهاد المؤمنين لهم اتحاد ألا إن الحياة هي الجهاد**
**عقائدهم سواعد ناطقات وبالأعمال يثبت الاعتقاد**
**وخوف الموت للأحياء قبر وخوف الله للأحرار زاد**
**أرى ميراثهم أضحى لديكم مضاعا حيث قد ضاع الرشاد**
**وليس لوارث في الخير حظّ إذا لم يحفظ الإرث اتحاد** [2]

**على قوة الحق تحيا الشعوب وتجتاز في المجد حدّ المجال**
**فلا شعب يقوى بلا وحدة تضمّ الصفوف لنيل المعالي**
**ومهما سما الرأي إن لم يقم على قوة فهو زيف خيال**
**وفي قوة دون رأي جنون وجهل وطيش وعقبى وبال**[3]

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، والآن ماذا نفعل يا أمم الشرق، مصدر سابق، ص 356.
[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، صلصلة الجرس، مصدر سابق، ص 106.
[3] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، والآن ماذا نفعل يا أمم الشرق، مصدر سابق، ص 393.

## المبحث الثالث الحرية والحضارة عند محمد إقبال

### المطلب الأول: الحرية أساس العلاقة بين الدين والدولة

فلسفة الحرية عند إقبال لا ينتهي بها إلى حدود المبادئ الأخلاقية ودورها في تأسيس الوعي الاجتماعي المؤدي إلى وحدة الأمة إنها في نظره فلسفة تتعدى إلى أن تصبح مؤطرة للفعل السياسي الذي يجعل الذات تقوى، وهو رهان على أن الحرية وضمن أبعادها الواقعية هي قاعدة لتأسيس مجتمع أكثر تنظيما ينتهي بوعي سياسي متميز بأهدافه الروحية المتناسبة مع المعاني العميقة لمعنى الحرية، حيث تصبح ماهية الذات المتشبعة بالفعل الحر محافظة تماما لمعنى الاستخلاف في الأرض، وحدود هذا المعنى حتى تصبح هوية الذات محافظة على وجودها الدائم والقوي يقول **زكي الميلاد**" وتكمن أهمية هذه الفلسفة أيضاً، من جهة علاقتنا بعصر العولمة التي وضعت هويات المجتمعات الإنسانية على المحك، ونبهت هذه المجتمعات على ما يمكن أن تتعرض له هذه الهويات من أخطار وتهديدات حقيقية، كالاختراق، والتمزق، والطمس، والاقتلاع"[1].

إن أبرز ما يمكن أن تظهر به الذات الفردية والجماعية بعد تحقيق الوعي الذاتي العميق، وتدرك قيمتها، هي إدراك أن أهم أشكال الظهور التي تضمن لها حريتها أو بالأحرى تمارس فيه حريتها هي وعيها بالانتماء إلى كيان سياسي يكون بالنسبة لها عمقا جديدا للانتماء بعد الأمة، فتصبح الحرية أكثر واقعية حين تلمس كفعل أقوى يصدر عن الذات فإذا كان الوعي أساس بناء الذات وكان من أقوى علامات قوتها أن تدرك وجودها خارجيا في وحدة دون ذوبانها، وهو الانتماء إلى الأمة فإن وجود الدولة بالنسبة للذات من حيث منحها الطاقة والقوة كعامل الدين.

إن الدين والدولة إذا ضعفا ضعفت معهما الذات وقوة الذات من قوة الدين والدولة لكن ما هو أساس العلاقة التي يجب أن تربطهما في الواقع العملي؟ إنها الحرية لكنها ليست

[1] زكي الميلاد: مقال **الفلسفة الذاتية في الفكر الإسلامي المعاصر عند محمد إقبال** الفلسفة في الفكر الإسلامي قراءة منهجية ومعرفية (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1012) ص 358.

حرية الغرب بل حرية روحية تجد نهاياتها في شكل من أشكال الديمقراطية الروحية التي يكون طرفها الدين وطرفها الآخر الدولة يقول إقبال:" وبما أن القاعدة الأساسية في الإسلام تقول أن محمدا خاتم الأنبياء والمرسلين فإنه ينبغي أن نكون من أكثر شعوب الأرض في الحرية الروحانية"[1]، وتحقيق مثل هذا النوع من الحرية يستوجب من المسلمين أن يعيدوا توجيه الحياة وفق الثوابت التي أسست عليها الذات وجودها، ولا يكون سعيها مجرد تقليد لمنطق الحضارة الغربية التي أفلست عقليا و نفسيا وأخلاقيا حتى أصبحنا في مستوى القوانين والتشريع نستورد ما ينتجه الغرب، وغفلنا على مصادرنا الحية للتشريع وهو ما يبقي الكيان السياسي تحت رحمة القوى الخارجية التي تتعقب كل ما هو ديني أو ما يوحد المسلمين ويزيل انقساماتهم لتجهز عليه بسياساتها ودسائسها لتقلعه من الجذور، لذلك رسالة إقبال للمسلمين دائما نابعة من عمق رسالة الدين يقول: " فعلى المسلم اليوم أن يقدر موقفه، وان يعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء المبادئ النهائية، وأن يستنبط من مبادئ الإسلام التي لم تتكشف بعد إلا تكشفا جزئيا، تلك الديمقراطية الروحية التي هي منتهى غاية الإسلام ومقصده"[2] .

وإقبال حين يتكلم عن الدين والدولة وعن مفهوم الديمقراطية الروحية القائمة على أساس من الحرية الكاملة للذات إنما يهدف إلى وضع ثنائية الدين والدولة كوحدة متكاملة لا يجب الفصل بينهما وإلا كانت الديمقراطية الروحية التي يسعى إلى تحقيقها مجرد فكرة ميتافيزيقية غير قابلة للتحقيق فهدف الدين والدولة واحد يقول:" والحقيقة في نظر الإسلام هي بعينها تبدو دينا إذا نظرنا إليها من ناحية، وتبدو دولة إذا نظرنا إليها من ناحية أخرى، وليس صحيحا أن يقال إن الدين والدولة جانبان أو وجهان لشيء واحد فالإسلام حقيقة مفردة لا تقبل التبديل"[3].

---

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 213.

[2] المصدر نفسه، ص 213.

[3] المصدر نفسه ، ص 182.

ويقول في ديوانه جناح جبريل:

**أسفا لدين ليس يكسب دولة ولدولة وقفت كخيبر وجهه**

**من أين للاثنين كرّة حيدر يلقي سخافتها ويصلح فقهه**[1]

فالدين دون الدولة لا يجد الهيبة وقوة الدولة دون الدين لا تجد السند الذي يبني الأفراد، ولا تقوى الدولة بالدين والدين بالدولة إلا على أساس من الحرية، فالذات التي تستعبد لا تجد حريتها حتى لو منحتها كنوز الأرض ما دامت فاقدة للكنز الحقيقي وهو إيمانها بأن الحرية حقيقة تعيشها في الداخل ولا يكون ذلك ممكنا إلا بفعل الإيمان أو الدين.

إن مبدأ السياسة الذي اتبعه الغرب ورّطه في إدراك المعنى الحقيقي للذات، وقهر بفعل العمل والعقل الذي لم يحفظ كرامة الإنسان كل معاني الإنسانية، فلا الرأسمالية ولا الاشتراكية أدركت معنى الحرية التي نجدها في الدين الإسلامي يقول:" والاشتراكية الملحدة الحديثة، ولها كل ما للدين الجديد من حمية وحرارة، لها نظرة أوسع أفقا ولكنها وقد استمدت أساسها الفلسفي من المتطرفين من أمثال مذهب هيغل قد أعلنت العصيان على ذات المصدر الذي كان يمكن أن يمدها بالقوة والهدف – ولا بد للقومية والاشتراكية الإلحادية – في الأوضاع الإنسانية الراهنة على الأقل – من أن تتأثر بالقوى السيكولوجية للكراهية والغيظ والارتياب في نيات الغير، تلك القوى التي تنزع إلى إضعاف روح الإنسان وإنضاب ينابيع قوته الروحانية الخفية"[2]، إن معركة الدين والدولة في العالم الإسلامي المعاصر يجب أن تتأسس على مبادئ ثابتة هي عينها التي تأسست عليها معنى الذاتية في معناها الفردي والاجتماعي.

إن الفرد الذي لا يعي حقيقة وجوهر الفعل السياسي ومقاصده المتحدة بالدين لن يكون فيه طرفي السياسة إلا لعبة تدار من الخارج ولا تملك مرجعيتها ولا هويتها التي

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 455.

[2] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، 221-222.

تجعله فعلا يقصد به إثبات هوية المجتمع والأمة التي ينتمي إليها، لأنها تصبح فعلا يمزق الهوية والوحدة لذلك معرفة الأدوار التي يجب أن يمارسها كل طرف أساسية حتى تحقق السياسة أهدافها المشتركة مع الدين يقول:

**تقضي السياسة أن نحدد أولا أدوارنا في لعبة التيجان**
**لا الشاه أنت بها ولا أنا بيدق هذا اختيار اللاّعب الشيطان**
**إن البيادق إن أعاقت نفسها دلّت على شاه بلا سلطان**[1]

وإقبال حين يتكلم عن رؤيته للفعل السياسي الواجب تحققه في العالم الإسلامي يجب أن يكون نموذجا يعلي من الاتجاه الروحي للإنسان، ويجسد المنابع الحقيقية للذات التي حددها الدين والمقصود هنا البعد الروحي يقول إقبال: "والإسلام بوصفه نظاما عاطفيا يقوم بوحدة الكلمة ويدرك قيمة الفرد، من حيث هو فرد، ويرفض اعتبار قرابة الدم أساسا لوحدة الإنسانية فقرابة الدم أصلها مادي مرتبط بالأرض ولا يتيسر التماس أساس نفساني بحت لوحدة الإنسانية إلا إذا أدركنا أن الحياة الإنسانية جميعا روحية في أصلها وفي منشئها"[2].

إن هذا التحديد العميق ليس بالأمر السهل الوصول إليه، وهو السبب الذي جعل المسيحية تخفق في تحقيقه ولا تدرك مضمونه، إن الإسلام القائم على مبدأ التوحيد لا يعني أن هذا المبدأ وإن كان في جوهره ينتمي إلى الدين لا علاقة له بالسياسة فالتوحيد يكون الكلام عن وحدة الأمة ووحدة الأمة دون الفعل السياسي ضعيفة، إن حقيقة الإسلام كدين ودستور عملي يصون مبدأ التوحيد يقول:" والإسلام بوصفه دستورا ليس إلا أداة عملية لجعل هذا المبدأ عاملا حيا في حياة البشر العقلية والوجدانية. فهو يتطلب الطاعة والإخلاص لله، لا للعرش والتيجان"[3]، إن محاولة فصل الدين عن الدولة التي عرفتها الحضارة الغربية هي معركة بين متناقضين كل أراد أن يكون أقوى وله السلطة لكن هذا

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، 542-543.
[2] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 173.
[3] المصدر نفسه، ص 175.

لا يوجد في الإسلام يقول إقبال:" إن الدولة عندما أصبحت مسيحية وقفت هي والكنيسة موقف التعارض بوصفهما قوتين متمايزتين شجر بينهما الخلاف على تنازع الاختصاص، ودبّت بينهما لذلك الخصومات لا حد لها. ومثل هذا لم يكن من الممكن أن يقع في الإسلام، إن الإسلام كان من أول أمره مجتمعا مدنيا عني بشئون الدنيا"[1]

يقول إقبال في ديوانه جناح جبريل في قصيدة"الدين والسياسة":

**عندي لرهبنة الكنائس طرفة — فهلم نضحك للحياة قليلا**
**بنيت لأعداء الملوك وأصبحت — للطامعين من الملوك سبيلا**
**رأس الكنيسة في الوداعة غارق — والقصر فوق الناس يرفع انفه**
**تنوي المضيّ فيستبدّ أمامها — وتريد تلعنه فتمشي خلفه**
**هذا التناقض كيف أمكن دمجه — سبحانك اللهمّ رب النار**
**فصلوا عن الدين السياسة بعدما — وصلوا بفتنتهم إلى التيجان**
**وتطاول البابا فقيل له استرح — أصبحت سلطانا بلا سلطان**
**وتلفت الشعب الجريح فلم يجد — حظا له من ذلك التغيير**
**كانت مصالح راهب ومتوج — صارت مصالح حاكم ووزير**[2]

إن موقف إقبال يرفض أن يكون الإسلام دينا بلا سياسة أو سياسة بلا دين لأنه يفرغ مضمونهما الروحي وتصبح الذات ألعوبة بينهما، فلا يكون لها مبادئ ثابتة ولا تصورات نهائية لرسالتها في الكون وهو ما يعيشه الإنسان في الغرب يقول إقبال:" فليس في الإسلام سلطة روحية وسلطة زمانية تتمايز كل منهما على الأخرى" [3] إن هذا التكامل بين الدين والسياسة بهذا المعنى لا يمكن أن يوجد إلا إذا كان هناك فهما حقيقيا لمعنى الحرية التي يضمنها الدين للذات الفردية، وتؤطرها السياسة بالنسبة للذات الاجتماعية.

إن جوهر التوحيد الذي ينادي به الدين ليس فكرة مجردة ولا هي مبدأ غير قابل للتحقيق، إنه يحمل في طياته مبادئ سامية بالإنسانية يقول إقبال:" وروح"التوحيد بوصفه

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق ، ص 184.
[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، 505-506.
[3] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 182.

فكرة قابلة للتنفيذ هو المساواة والاتحاد والحرية، والدولة في نظر الإسلام هي محاولة تبذل بقصد تحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوى مكانية زمانية، وهي إلهام لتحقيق هذه المبادئ في نظام إنساني معين والدولة في الإسلام ليست ثيوقراطية أي دينية إلا بهذا المعنى وحده"[1].

إن من أسباب ضعف الفعل السياسي تاريخيا حسب إقبال هو ضعف الذات نفسها إنها يوم كانت في السلف الأول قوية وهمم عالية كان بسبب إدراكها لحريتها الحقيقية فكانت السياسة قوة لها، لكن حين أنكر الفقهاء التجديد بدأت رحلة الذات في التقليد وغاب عنصر الإبداع الحضاري وانتهى بها إلى حال من الضعف الذي أسهم في تقوية شهية المستعمرين لبلاد الإسلام وما جلبه لهم من هزيمة للذات، منذ ذلك الوقت لم يعد هناك اهتمام بالذات أو بالفرد، وهو من أهم الأخطاء التي وقع فيها علماؤنا قديما وحديثا يقول إقبال:" إن مصير شعب من الشعوب لا يتوقف على النظام بقدر ما يتوقف على قيمة الأفراد وقوتهم. والجماعة التي يسودها التنظيم الزائد يتلاشى فيها الفرد من الوجود تلاشيا تاما، إذ هو يجني قطاف كل من حوله من تفكير اجتماعي، ولكنه يفقد روحه هو"[2].

واستمرارا لفاعلية الذات كما يراها إقبال وفي مقدمتها شعورها بالحرية لأنها هي التي تخلق فيها معنى الفردية القوية والمتميزة، وعن طريقها يمكن أن تضيء للأمة طريقا نحو المستقبل بأن يكون جهدها دافعا لمقاومة الانحلال داخل المجتمع أكان في مستواه الأخلاقي أو السياسي يقول إقبال:" وعلى هذا فالقوة الفعالة الوحيدة التي تقاوم قوى الانحلال في شعب من الشعوب هي تنشئة أفراد ذوي فردية قوية. ومثل هؤلاء الأفراد هم وحدهم الذين تتجلى فيهم أعماق الحياة"[3]، وإقبال حين يسعى إلى إبراز فكرة منح الفردية حقها الكامل في الحرية فهي أي الذات لا تسعى إلى تغيير نفسها فقط بل ينعكس جهدها

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق: ص 183.

[2] المصدر نفسه، ص179.

[3] المصدر نفسه، ص179.

إلى أن يصبح طريقا للمجتمع والأمة التي تنتمي إليها، ويصبح اجتهادها حتى لو كان نسبيا مؤديا إلى نوع من الحركة في الفكر الإسلامي، لأن أسوا الأحوال أن نبقى دون اجتهاد ونكتفي بالنظر إلى الماضي مع أن أحوال العالم متغيرة ويلتفت إقبال إلى التجربة التركية التي سعت إلى بناء الدولة الحديثة كنوع من حالة اليقظة.

وإقبال يأخذ من المجتمع التركي في مرحلة من مراحله المعاصرة كيف كانت رؤيته لإصلاح المجتمع والسياسة حيث يحدد أهم القوى الوطنية التي كان لها هذا الاتجاه وهما الحزب الوطني الذي قامت رؤيته على الفصل التام بين الدين والدولة، لأنه يعتبر أن القوة الحقيقية للتغيير تكمن في الدولة وليس في الدين يقول إقبال:" لم يكن للدين من حيث هو دين، في نظر مفكري هذا الحزب وظيفة قائمة بذاتها، بل كانوا يرون أن الدولة هي العامل الجوهري في حياة الأمة وأنها هي التي تشكل جميع العوامل الأخرى في طبيعتها وفي وظائفها" [1] والحقيقة أن إقبال موقفه تغير من سياسة الحزب الوطني

بقيادة كمال أتاتورك *[2]، حين أدرك أن جهده السياسي لم يكن إلا امتدادا للخطوات التي طبقت في الغرب لذا انقلب عليه لأنه يدعوا إلى تحقيق العلمانية التي هي خصم للدين، ولن ينتهي تحقيقها إلا بإذابة الذات الفردية وفصلها عن ثوابتها وهذا هو السبب أن تكون سياسة تركيا تجد مدحا عند مفكري الغرب، إن السياسة بهذا المعنى تريد للذات أن تكون براقة في الخارج على حساب جمالها الداخلي وأن تكون ساعية بالعلم لتحقيق مادية الدنيا على حساب روحانيتها التي أمدها بها الدين لذا لن يكون مصيرها إلا أن تكون على هامش الحياة وليست ذاتا تجعل معركتها في الوجود من أجل تحقيق هدفها الأسمى هو تحقيق معنى روحانية التوحيد الإنساني وعبودية حقيقية للذات اللامتناهية.

وينتقد إقبال كمال اتاتورك في رسالة الخلود على لسان سعيد حليم باشا قائلا:

---

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 182.

[2] كمال أتاتورك: مصطفى أتاتورك (1880، 1938) ألغى الخلافة الثمانية وهو مؤسس الدولة التركية الحديثة عام 1923 حيث فصل الدين عن الدولة وسعى إلى تشريعات مدنية وفق القوانين الأوروبية.

و"كمال" حين نادى بالجديد قال: **إنّ المحو للعهد العهيد**

**ليس للكعبة تجديد الحياة إن أتى الكعبة غربي بلات**

**ما تغنى الترك ما قال نشيدا بل قديم الغرب سموه الجديدا**[1]

ويشبه إقبال تأسيس الدولة على فكرة العلمانية المستوردة من الغرب"بشقائق النعمان" فهي" رمز العلمانية والمادية والعقلانية التي تنكر ما يقابلها، وعلى العموم هي رمز لكل ما ليس لظاهره معنى يجانسه، فشقائق النعمان حمراء كالنار، إلا أنها لا تحرق هي كالدم إلا أنها تفتقر لحيويته فلذلك ينبذها البستان على ضفافه"[2].

هكذا يحكم إقبال على العلمانية كقاعدة تؤسس الدولة لن يكون مصير الأفراد الذين ينتمون إليها إلا كمصير شقائق النعمان على الهامش، ولن تكون فيهم الحيوية ولا القوة النابعة من الذات لتغيير العالم، لأن كل ما تحمله وسائل استمدتها من العقل والعلم لامتلاك المادة بدل الانتصار عليها واثبات حيويتها الروحية وهذا لا يعني أن الفعل السياسي الذي يريده الإسلام يجب أن يكون رهبانية كما فعلت المسيحية، إن الدين الإسلامي ليس مثاليا كما في النظريات الفلسفية، إنه بالقدر الذي يمثل مثالية كاملة هو أيضا واقعيا والسياسة أبرز وجوه واقعية الإسلام يقول:" فالحقيقة القصوى في القرآن روحية، ووجودها يتحقق في نشاطها الدنيوي. والروح تجد فرصتها في الطبيعي والمادي والدنيوي. فكل ما هو دنيوي هو طاهر وديني في جذوره ووجوده"[3] .

إن الفعل السياسي الذي يجب أن يكون فعلا ينتهي إلى نوع من الحركة المبدعة للذات لأنها تبني به بنيانا عمليا وليس صوريا ينتهي بها إلى تقوية الشخصية الفردية وشخصية الأمة، وتحمي به هويتها الفردية والجماعية، إن قتل الذات بالسياسة الضالة والظالمة يقتل فيها ثوابتها ويغير طبعها ولا تكون فاعليتها إلا في حدود أن تحصن نفسها

---

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، رسالة الخلود، مصدر سابق، ص 198.

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 508.

[3] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 183.

في أحسن الأحوال، لكن في بيئة كلها ضد انفتاح الذاتية للإبداع والتمسك بالهوية يقول إقبال:" فالدولة في نظر الإسلام ليست إلا محاولة لتحقيق الروحانية في بناء المجتمع الإنساني، وبهذا المعنى تكون كل دولة ليست مؤسسة على مجرد السيادة والسلطان بل تهدف إلى تحقيق المبادئ المثالية، دولة ثيوقراطية"[1].

إن اجتهاد الحزب الوطني في تركيا لم يكن نابعا من القيم الروحية للدين فهي بضاعة خارجية تفيد التقليد وليس الإبداع لذلك وبعد أن كان ينظر إقبال إلى عمل" **أتاتورك**" في تركيا كنوع من الإصلاح الوطني عاد وصحح فكرته حتى تتوافق مع أفكاره حول معنى الذاتية التي ينشدها إقبال وأصبح النموذج السياسي للحزب الوطني التركي امتداد للنظريات التي صنعها العقل والفلسفة الأوروبية يقول إقبال:" إن رجال الحزب الوطني التركي استقوا في الواقع فكرة الفصل بين الدين والدولة من تاريخ النظريات السياسية الأوروبية. فالمسيحية البدائية لم تقم كوحدة سياسية أو مدنية وإنما كانت نظاما من الرهبنة في عالم غير طهور لا تحفل بأمور الدنيا وتدين للسلطة الرومانية في كل أمر تقريبا"[2].

فكيف يمكن تقليد أفكار سياسية لفلسفات مجردة عن كل مبدأ إيماني لتكون لنا حلا سياسيا لواقعنا المنقسم والمتخلف، أليست هذه الأفكار والنظم نفسها هي التي جلبت لأوروبا كل الانحلال الأخلاقي، وكل أنواع الصراع السياسي الذي دمّر الإنسان وأبعده كل البعد أن يتجه فكره إلى معنى الحياة الروحية للإنسان تحت ضغط المادة يقول إقبال:" وهكذا فإن الإنسان العصري، وقد أغشاه نشاطه العقلي، كفّ عن توجيه روحه إلى الحياة الروحية الكاملة، أي إلى حياة روحية تتغلغل في أعماق النفس، فهو في حلبة الفكر في صراع صريح مع نفسه، وهو في مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية في كفاح صريح مع غيره"[3].

---

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق: ص 184.

[2] المصدر نفسه، ص 184.

[3] المصدر نفسه: ص220،221.

إن رفض المبدأ الروحاني هو رفض للدين وهو اختزال لحقيقة الوجود الإنساني وأي مشرع للسياسة في بلاد المسلمين تجانب الدين لصالح الدنيا لن تكون السياسة فيه إلا مصالح أشخاص أو طبقات لذلك نجده اجتهاد حزب الإصلاح الديني في تركيا بزعامة سعيد حليم باشا *[1] اجتهاد يجمع المثالية والواقعية لتصبح فيه قيم الحرية والمساواة والتضامن حقائق ثابتة لا تتغير ينشدها الإسلام في تحقيق العمل السياسي، الذي يجب أن يكون هدفه الأسمى وحدة المسلمين فالإسلام لا يتلون بالوطنية أو القومية يقول الصدر الأعظم:" كما أنه لا توجد رياضة انجليزية أو فلك ألماني، أو كيمياء فرنسية، فليس يوجد كذلك إسلام تركي أو عربي أو فارسي أو هندي وكما إن الصيغة العالمية للحقائق العلمية تولد شتاتا من ثقافات قومية علمية، تمثل في مجموعها المعرفة الإنسانية، فكذلك بما يشبه هذا الأسلوب شيء من المعرفة العالمية لحقائق الإسلام أنواعا من المثل العليا القومية والأخلاقية والاجتماعية"[2].

ويستمر إقبال في تحليل موقف الصدر الأعظم منوها أن حقائق الإسلام تبقى في الأصل واحدة ومثله الأخلاقية والاجتماعية إنما تباعدت وانقسمت بفعل القوميات التي زاد ابتعادها عن الإسلام وعن روح التوحيد الحقيقية حتى أصبحنا نتكلم عن مثل عليا خاصة بالفرس وأخرى خاصة بالترك أخرى خاصة بالعرب وتناسينا أنها تنتسب إلى دين واحد[3] يقول:" وعلى هذا فالسبيل الوحيد أمامنا هو أن ننزع عن الإسلام هذه القشرة الجافة التي أحالت إلى الجمود نظرة إلى الحياة كانت في جوهرها دائبة الحركة والنشاط، وان نعيد الكشف عن الحقائق الأصلية حقائق الحرية والاتحاد والمساواة"[4].

---

[1] سعيد حليم باشا: ولد 1865 انتخب رئيسا لحزب الاتحاد والترقي ثم وزيرا للخارجية وأصبح سنة 1913 رئيسا للوزراء توفي في روما بإطلاق النار من أحد المتعصبين الأرمن

[2] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 184.

[3] المصدر نفسه: ص 185.

[4] المصدر نفسه: ص 185.

يرى إقبال أن هذه الروح الجديدة من الاجتهاد في العمل السياسي ضرورية لعالمنا الإسلامي المعاصر، لأن المشكلات التي يواجهها من الداخل والتحديات الخارجية التي يوجهها من الخارج تجعل من الصعب علية أن يعود إلى الحالة الأولى التي عاشتها الدولة الإسلامية، حيث كانت موحدة فمثلا يسوق كيف مارس المجلس الوطني الكبير حق الاجتهاد في انتخاب خليفة للمسلمين هل يجب تعيين فرد خليفة للمسلمين مثلما كانت تجاربنا السابقة ؟ إن الواقع لم يعد يسمح بمثل هذه الإمكانية من الاختيار بالنظر إلى واقع المسلمين لكن يجوز أن يكون البديل إسنادها إلى جماعة من الناس أو مجلس منتخب وقاعدة هذا الاجتهاد للمجلس الوطني الكبير هو الاستناد إلى آراء القاضي **أبو بكر الباقلاني**[1]، حين أسقط شرط القرشية في الخلافة لما لحقها من ضعف سياسي وأيضا آراء **ابن خلدون** فهو بعد أن أصبحت فيه العصبية القرشية ضعيفة يمكن اختيار رجل من عصبية أقوى إماما في الدولة التي ينتسب إليها[2].

وهذا الاجتهاد عند محمد إقبال في تحقيق استقلال الدول أولا مع سلطة يجب أن تراعي القيم الروحية في حدودها هو أول خطوة في توحيد المسلمين، وهو متأثرا بالشاعر الوطني التركي" ضياء"*[3]، وإقبال يقدم ملخصا لأحد قصائده قائلا:" لكي يكون للإسلام وحدة سياسية حقا، يجب أولا أن تصبح البلاد الإسلامية دولا مستقلة، ثم تخضع لسلطان خليفة واحد. وهل يستطاع أمر كهذا في العصر الحاضر إن لم يكن هذا ميسورا اليوم فلا مفر لنا من الانتظار.

---

[1] القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن القاسم المعروف بالباقلاني البصري الأشعري المتوفى سنة 403هـ، 1013م

[2] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 187.

[3] ولد ضياء كوك ألب في ديار بكر في 23مارس 1875، وتوفي في اسطنبول في 25نوفمبر 1924 منظر قومي تركي ورائد اجتماعي اشتهر بأب القومية التركي كان متأثرا بأوروبا خاصة فرنسا وألمانيا سعى مصطفى كمال أتاتورك إلى تطبيق أفكاره بعد وفاته
https://ar.wikipedia.org/

وفي الوقت نفسه يجب على الخليفة أن ينظم بيته هو، وأن يقيم القواعد لدولة عصرية صالحة، فالضعيف لا يلقى في العالم الدولي رحمة من احد، والقوي وحده هو الذي يستحق الاحترام"[1] .

إن الوحدة الكاملة بين الشعوب الإسلامية في الظروف الحالية لا يمكنها أن تتحقق لأن أدواتها غير متوفرة، والخطر الخارجي أي الاستعمار الذي مازال ماكثا على ارض المسلمين تخيفه فكرة الوحدة وسيراقبها داخليا وخارجيا، ويضع لها كل العوائق في سبيل أن تبقى مجرد فكرة لذلك كانت الفكرة الأقرب هي تأهيل كل شعب في تنظيم شؤونه بنفسه حتى تكـون الفرصة كاملة الحظـوظ حين تطرح قضية الوحدة بين الشعوب الإسلامية.

ويقول:" فكل شعب من شعوب الإسلام يجب أن يشغل بنفسه في الوقت الحاضر، وان يركز اهتمامه مؤقتا في شؤونه وحده، إلى أن تصبح شعوبه جميعا قوية قادرة على تأليف أسرة حية من جمهوريات قوية"[2]، لكن يجب بناؤها على أسس روحانية مشتركة حتى تسهل عملية التقارب وتمنح معنى الأخوة وجودها في نفوس الأفراد لتتحول العلاقات بين هذه الدول إلى رابطة حقيقية تكون أقوى من رابطة القومية والوطنية ونمنح للشعور الديني قوته التي تذيب الفروقات، ونمنحه طاقته الروحية الكاملة في تأهيل الذات والفردية أكثر،لأن قوته أصبحت أكثر وجودا وحولته إلى كيان حي له قوته الدينية والسياسية يقول:" والوحدة الحية لدى المفكرين القوميين ليس من اليسير تحقيقها بمجرد وجود سلطة عليا رمزية، بل تتجلى حقا في تعدد الوحدات الحرة التي تقضي على ما بينها من تنافس في الجنس، وتنشئ بينها روابط من وحدة الأمل الروحاني المشترك"[3]، وإقبال من المؤمنين أن الله أوجدنا بهذا التباين لحكمة علينا إدراكها وهي أن أفكار القومية والوطن لم تكن بالنسبة إلى الإسلام غايات نهائية علينا التمسك بها أو عبادتها لأنها دون شك تخالف

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق ، ص 188.

[2] المصدر نفسه، ص 188.

[3] المصدر نفسه، ص 188.

مبادئ العقيدة الإسلامية إنما هو أقرب إلى وجود المسلمين ككيانات سياسية وحنسيات متباينة لها حدودها كي يكون هدف التعارف الذي هو مبدأ في عقيدة المسلم (إنما جعلناكم شعوبا وقبائل لتعاروا ) وليس غرضه أن الحدود السياسية هي فواصل يجزئ هذا الكيان الروحي يقول" ويحيل لي أن الله ﷻ ينير السبيل أمامنا تدريجيا إلى أن الإسلام ليس قومية، ولا فتحا أو استعمارا، وإنما هو رابطة أمم تسلّم بما بينها من حدود صناعية وتشعر بما بينها من فوارق جنسية قصد بها تسهيل التعارف على كل شعب لا تقييد الأفق الاجتماعي لأعضاء هذه الرابطة"[1].

إن التجزئة والتقسيم هي فكرة أرادها الاستعمار لأهداف عميقة في كيان الأمة والأفراد والعقيدة وهي نظرية تتجه في عمقها إلى كما يقول إقبال إلى تحقيق اللادينية في وجود الأمة حين نربط بين الدين والوطنية بالمعنى الضيق الذي يحدده المكان الجغرافي وان لم يتحقق للمخططين للفكرة تحقيق هذا الهدف فغن هدفهم الثاني وهو أكثر خطورة هو إفراغ الإسلام من كل محتوى أخلاقي حينها تصبح الفردية مشحونة بكل العناصر المؤدية إلى التباين والاختلاف الذي لا يحقق إلا الإخفاق لأن الأهداف السامية والروحية للدين تغيرت لصالح أهداف القومية والوطنية يقول إقبال:" قد تبين لي بوضوح من مؤلفات الغربيين أن اهداف أوروبا الاستعمارية تقتضيهم أن يشتتوا شمل الوحدة الدينية الاسلامية وذلك باشاعة نظرية الوطنية في البلاد الاسلامية، وإن كان بعض المسلمين يضنون أن بالامكن الجمع بين الدين والوطن (بتصور سياسي) فإنني أحذرهم من أنهم سيواجهون اللادينية في آخر هذه المرحلة، وإن لم تكن اللادينية فإنهم سيفصلون الاسلام عن النظم الاجتماعية وسيفرغونه من مضمونه الأخلاقي"[2].

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق ، ص 188.

[2] محمد إقبال: رسالة الخلود أو جاويد نامه، مصدر سابق، ص 143 ،144.

يقول في بيان الوطن ليس أساس الأمة

**قطعوا الأرحام بين الإخوة سيروا الأوطان أسّ الأمة**
**قدّسوا الأوطان إعجابا بها قسّموا الإنسان أسرابا بها**
**طلبوا الجنة في" بئس القرار" " فاحلوا قومهم دار البوار"** [1]

**نحن في الاسلام أبناء الخليل من (أبيكم) خذ إذا شئت الدّليل**
**أمم قد عبدت أوطانها وبنت من نسب بنيانها**
**أترى الاوطان أصل الأمم تعبد الأرض بها كالصّنيم؟**
**إنماالأنساب فخر السّفهاء حكمها في الجسم، والجسم هباء** [2]

**المطلب الثاني:الحرية مبدأ الحوار الحضاري**

بعد أن حدد محمد إقبال موقفه من العلاقة التي يجب أن تحكم الدين والدولة والقائمة على أساس من الحرية لكي تكون وحدة المسلمين وحدة واقعية، لا تقف ضدها مفاهيم القومية والوطنية، وتكون متمتعة بمعاني القوة التي تمكنها من الوجود، حينها تكون فقط مسألة الحوار الحضاري ممكنة، لأن كل مجتمع يكون في وعي تام أن هذا الاتصال بين الأمم إنما لغرض عملي هو تقوية التعارف الذي لا يكون على حساب الهوية أو الدين أو الثقافة، إن تأسيس الوعي الحضاري القائم على الحرية والذي تأسس على الوعي الفردي الذي أنتج مجتمعا متماسكا له مرجعياته في العقيدة، ووحدة اجتماعية قائمة على الشعور بالانتماء إلى أمة التوحيد يجعلها قادرة فعلا أن تمارس رسالتها الحضارية من جديد في عالم التغير الحضاري، وهو لا يقل شأنا عن الفتوحات الأولى التي عرّفت برسالة الإسلام، إن المسلم من خلال مبدأ الحوار الحضاري يجب عليه أن تكون رسالته واضحة مؤداها أن الإسلام ليس له زمان أو مكان وأنه الوطن الوحيد للمسلم مهما تلونت الأوطان.

---

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة**، الأسرار والرموز ج1، مصدر سابق، ص 210.

[2] نجيب الكيلاني: **إقبال الشاعر الثائر** ( بيروت: مؤسسة الرسالة ط3، 1980) ص64.

إن فكرة الحوار مع الغرب أو معرفة الحضارة الغربية بفعل ظاهرة التثاقف كانت بالنسبة لمحمد إقبال أساسية في فلسفته، فهو لا يأخذ موقفا سلبيا مطلقا من الحضارة الغربية، وإنما يرى ضرورة الحذر حين التعامل معها وهذا الحذر تقتضيه أسباب هي حالة العالم الإسلامي المتخلفة، و ظروفه السياسية والاقتصادية، وانقساماته الداخلية وانعكاساتها على الذات الفردية والاجتماعية، لذلك كان مبدأ تأهيل الذات شرطا عمليا لكي يكون الحوار الحضاري له غايات تجعل من المسلم حين ينطلق فيه لا يشعر بالدونية أو أي عجز في قواه، ولا يكون أول نتائجه التقليد الذي يميت فينا مبدأ الحركة والعمل لصالح بريق خارجي لا يعطي أي قيمة للبعد الروحي، لذلك يمكن أن نجد مرحلتين لبناء مثل هذا الحوار مع الحضارة الغربية هي مرحلة ترتيب داخلي يكون غايتها بناء الذات وتحصينها ثم مرحلة التفاعل التي تؤسس لمجتمع منفتح داخليا حين يصبح الشعور الديني الأساس الأول الذي يبنى عليه وجود المسلم مهما كان الوطن الذي يعيش فيه، ويكون التعارف مع الأخر ضروري لنا وللأخر دون أسس للقهر الحضاري بل على أساس من الحرية الكاملة للفرد حينها لا يكون الفرد مرغما على تبني قيم من أي فضاء خارجي غير مقتنع به.

**أولا: مرحلة الترتيب الداخلي**

الواقع أن ما يربط الذات بالحضارة بالمعنى الإنساني هو اعتبارهما نتاجا للحرية التي بحث عنها محمد إقبال بحيث لا تكون حضارة خصما للإنسان، ولا تأسيسا لمعاني الطبقية، ولا سعيا من اجل المادة، ولا احتقارا للروح، ولا هي قتل للقلب ومنح العقل سلطانا مطلقا، إنما يجب أن تعكس روح الحضارة روح الذات وتعكس روح الذات المبادئ السامية واللانهائية التي يمكن من خلالها إدراك جوهر الإنسانية الذي يتعالى عن كل مبادئ الصراع إلى مبادئ الحوار بين الثقافات والأمم، لذلك كان معنى التجديد الذي هو مشروعه الفكري الضخم لا يهدف إلى صناعة مجتمع أو ثقافة مثالية للمسلمين بل بناء ثقافة لها قواسمها مع تغيرات الواقع الذي يجعل من المسلم دائم الحركة الإبداعية ساعيا

إلى تحقيق المثال يقول عبد الله إدالكوس في مقال بعنوان (سؤال التجديد وراهنية محمد إقبال) حول مفهومه للثقافة أو الهوية بأن قدم لنا" تصوّر مختلف للثقافة والهوية يخرجها عن دائرة الماهيات المتعالية ليضعها في سياق حراك الواقع ومتطلباته، إنه مشروع ذو بعدين أساسيين:

أ- بعد داخلي مؤسّساتي يمكّن نخب المجتمعات العربية من الكفاءة، والتحرر، والانسجام، ما يبعدها عن التبعية والانقسام.

ب- وبعد إنساني فكري يؤسّس لوعي بديل يحقّق علاقة جدلية بين الذاتية والعالمية، والأنا والآخر، تجعل الثقافة المحلية قادرة على الإبداع، وتمكّن من الاندراج في ثقافة عالمية، بالمعنى التعددي للكلمة، ما يجعل الحضارة العالمية أكثر إنسانية" [1].

إن هذا التحليل الذي جسدته فلسفة إقبال إنما يوحي بعمق فلسفته الرامية إلى وضع المسلم في صورته الحقيقية التي بها فقط يدرك مقدار المسؤولية التي يجب أن يؤديها في الكون، وأول ما يبدأ به المسلم انطلاقا من شعوره بالحرية وكمقصد إلى صناعة الفعل الحضاري هو جعل الذات نفسها المشروع الأول لقوله تعالى ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ (سورة الرعد،الآية:11) والذات لا قدرة لها أن تقوم بالنهوض الحضاري إلا إذا أدركت العلل التي تكبلها وتقف ضد قيامها وحركتها لذلك وجب عليها أن تمنح الفكر اتجاها إلى الداخل لا أن تسعى إلى اختصار الطريق بفعل التقليد لترى روحها في مرآة الآخرين منكسرة، لا هم لها إلا أن تعيش ذليلة في ضل قيم لا تتوافق مع وجوها الحقيقي ومن أهم الأسباب المؤدية إلى هذا الضعف والانكسار حسب محمد إقبال:

**أ - الاستجداء بالسؤال**

من أهم ما يراه إقبال تعبيرا على ضعف الذات وهوانها أن تقدم للآخر تلك الصورة التي يبرز حاجتها واحتياجها لمعونة الآخر، لأن هذا الضعف هو ما يمنح قوة الآخر

[1] عبد الله إدالكوس (سؤال التجديد وراهنية محمد إقبال)https://www.mominoun.com/articles

والضعف ليس صورة للذات الفردية بل للذات الجماعية أيضا، إن الأمم أيضا تسعى إلى أن تضعف بعضها بعضا، ولن يكون نتيجة هذه الأخلاق الضعيفة إلا مهانة للذات بها تنهار قوتها وتحتجب روحها ويكون مبدِؤها في الحياة الاتكال على الآخرين، ولكن الآخر لا يقدم لك أي مساعدة إلا إذا ساوم الذات في مبادئها وقيمها يقول بشير ديان:" فالسؤال يضعف الذات. قد تكون تلك القضية الأساسية في فلسفة إقبال الأخلاقية. السؤال يعني طريقة وجود خاصة بالأنفس الضعيفة النحيلة، إنه تخلص من الذات وهو التعبير نفسه عن ما أطلق عليه محمد إقبال تبعا لنيتشه أخلاق العبيد"[1]، إن الضعف الحضاري للمسلم اليوم إنما هو ضعف مؤسس على رؤيتنا للذات الذي فتح لنا كل الأبواب لكي نكون أدني من غيرنا لذلك علينا كما يقول إقبال أن لا نلوم النجوم وكأن قدرا حل بالحضارة الإسلامية أن يكون مصيرها هكذا إنما الأسباب كلها تعود إلى الذات يقول محمد إقبال:

**ليس النّجوم برغم لعبتها مسؤولة عن هدم أمجادك**
**بل موت ذاتك بعدما شقيت ما بين قمقمها وأصفادك**
**أنا آسف جدا ويحزنني غضبي على ديري ومدرستي**
**ضاعت هناك بصيرتي وذوى حبي وأظلم درب معرفتي**[2]

فعلينا كما يقول إقبال أن نأخذ من أخلاق عمر بن الخطاب وهي إشارة إلى قصته حين سقطت درته وهو راكب فإن عزّة النفس منعته طلب السؤال من غيره حتى يناوله إياها، حتى لا يعودها – النفس– طلب السؤال لأن ذلك يطفئ شعلة النفس ويحملها على طبع الذل أمام الآخرين يقول:

**وعن الرّحل ترجّل كعمر احذرن من منّة الناس، الحذر**[3]

إن ضعف الذات بالسؤال لا تمنح معنى القوة، ولا تبني الحضارة، إنما تعين من هم في الأصل أضعف منك أن يجدوا مسلكا لبناء قوتهم، فأن يكون لك وعي حضاري عليك

[1] بشير ديان: مرجع سابق، ص 98.

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 434.

[3] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، الأسرار والرموز مصدر سابق، ص 141.

أن تصنع مستقبلا وأنت في الحاضر لا أن تتغنى بأمجاد الماضي وأنت معلولا بأمراض الذات يقول إقبال:

**أيها الجابي من الأسد الخراج! صرت كالثعلب خبا باحتياج**
**ذلك الإعواز أصل العلل كل آلامك من ذا المعضل**
**سالب الرفعة من فكر رفيع مطفئ الشمع من الذهن البديع**
**صاح !حتّام اجتداء المنصب ! في كالطفل ركوب القصب**
**تجد الإفلاس بالسؤل أذل وترى السائل أخزى وأقل**
**فرّق الذات سؤال واجتداء فبدت سيناؤها دون ضياء**
**إن يكن في الرزق والجد عناء وطغى حولك سيل من بلاء**
**لا ترم في الأرض رزقا بالبكاء لا ترجّ الماء من عين ذكاء**[1]

والمعنى هو أن إفلاس الذات بالسؤال هي عين حال الشقاء والمطية المؤدية إلى الهوان،وهو أصل العلل التي تجلب للذات كل الآلام وهي معضلة لا يمكن الخروج منها بالتقليد أو الإعجاب بالآخر أو بالبكاء على الماضي، إنما عليك أن تبحث من جديد عن كنزك الدفين الذي لا يملكه غيرك وهو ذاتك،لأن البحث عنها ومعرفتها على حقيقتها هو بحث عن رسالة الأنبياء لكي تجسدها عنوانا لحضارتك، أما أن يكون جهدك التقليد فيعنى أن كل ما تبذله لا يوصلك للمعنى الذي يجب أن تبحث عنه، لأنك لم تكن صادقا مع نفسك في البحث عنها، بل كنت صادقا مع ما تراه العين من إنتاج غيرك، لأن معنى أن تحيا الذات يعني أن تأتي بالجديد والحضارة لا يمكنها النهوض والقوة إلا بالإبداع في الحاضر، وتهيئة المستقبل للأجيال القادمة لكي تكون لها القدرة على الارتقاء أكثر وإدراك الذات معناه أن العالم كله أصبح بيديك يقول إقبال:

**إن صدقت نفسك في الدّهر النظر تنوّر الأفلاك منك في البكر**
**وتستضيء الشمس منك بالشّرر وينجلي قدرك في سيما القمر**
**والبحر يلقى منك موجا ذا درر وتستحي إعجاز صنعك الفطر**

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، الأسرار والرموز مصدر سابق ، ص 142،141.

**تخذت أفكار الورى مرآتك فكيف لا تبلغ حتى ذاتك**[1]

يقول **مالك بن نبي** موجها خطابه للإنسان المسلم المعاصر لكي يكون في مستوى البناء الحضاري يجب عليه" أن يرفع مستواه إلى مستوى الحضارة أو أعلى منها كي يرفع الحضارة بذلك إلى قداسة الوجود إلى ربانية الوجود، ولا قداسة لهذا الوجود إلا بوجود الله، والمسلم إذا أتى بهذا لا بلسانه ولا بشطحاته الصوفية وإنما بوصفه أنسانا معاصرا للإنسان شاهدا عليهم بالتقوى والورع بنزاهة الشاهد الصادق، الصادق الخير الواعي لقيم شهادته... عندئذ... تعود إليه قداسته.[2]، وهذه القضية بالذات مشتركة بين إقبال وابن نبي لأن الحضارة إذا لم تكن لها مرجعيتها في تكوين الإنسان لا يسمح لها التاريخ بالظهور وإقبال يعلل هذه الهزيمة النفسية للمسلم المعاصر مقابل الحضارة الغربية بالعبودية المعاصرة للمادة، وقهر العقل والعلم للقلب فكان أن فصلت البعد الإيماني عن الذات وتركت الوعي منجذبا للعقل والمادة وبدل أن يكون الدين محركنا في بنائنا الحضاري، أصبح المسلم المعاصر يرى ذاته عاجزة عن الإقلاع الحضاري مما انعكس على واقع المسلمين ميلا للحضارة الغربية دون تمحيص للنتائج المترتبة على هذا الفعل وهو أمر حملنا على النظر إليها أنها النموذج وهنا تكمن الصدمة الأولى للحضارة الغربية على ذات المسلم يقول مالك بن نبي:" لقد أحدثت هذه الصدمة شللا في جهاز حصانتهم الثقافية حتى أدى بهم مركب النقص إلى أن ولو مدبرين أمام الزحف الثقافي الغربي"[3].

**ب – ضعف القلب:** القلب لا يضعف عند محمد إقبال إلا إذا ابتعد عن العشق وأصبح يجهل معنى الانجذاب إلى الذات اللامتناهية فيصبح تائها أمام نفسه وأمام الواقع،إن

---

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة**، ضرب الكليم، مصدر سابق، ص 98،99.

[2] مالك بن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين** ( دمشق سورية:دار الفكر، 1991) ص40 .

[3] مالك بن نبي، **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث** (بيروت: دار الإرشاد للطباعة والنشر، ط 1996 م)، ص10 .

العشق الذي يصون القلب وهو المنبع الحقيقي لشعور الإنسان بحريته إذا فقدته الذات أصبح الإنسان كائنا ميتا وتحول ذلك إلى ضعف للذات فلا تقوى إلا به ومهما سعت وتطور فكرها عن طريق العقل يضلّ عائقا أمام نموها وإدراكها لمعنى الحياة وموت القلب في المجتمع والأمة معناه إن علاقتنا بالذات اللامتناهية لم تعد موصلة إلى حرارة الإيمان. والإنسان الذي يبني ذاته في هذه البيئة لن تكون إلا ذليلة وخائفة وعاجزة وهي الأمراض التي تهوي بأي بناء حضاري فما بالك أن تقوى على بناء حضارة قوية.

إذا إقبال لا يوافق أن تكون فطرة الذات هي الذل، بل هو التكريم والاعتزاز بالحرية إن فطرة الذات هو أن يعيش متحررة كحركة النسيم في كل الاتجاهات لكن هذه الفطرة تحتاج إلى ثقة عزم كاملين كعزم موسى حين ضرب الصخر وتشقق وخرج الماء

**فطرة الحر لا تطيق مقامـــــا فألف السير دائما كالنسيم**
**ألف عين تشق صخرك فاضرب بعد غوص في الذات ضرب الكليم**[1]

إن العشق في فلسفة إقبال أن تملك قلبا حيا ولا يمكن أن تحيا القلوب بالعشق إلا إذا أدركت رسالتها ليتحول العشق إلى عنوان للعبودية، العشق الذي يراه إقبال صانعا للإنسان يحب أن تكون منابعه هي الأسس العميقة للدين وللنبوة وإلا تحول إلى عشق زائف يقتل الذات مثلما يقتلها العقل والعلم إذا تحالفا ضد القلب صنعا من الفكر اتجاها مناقضا للعبودية الحقيقية بل قدّسا آلهة مخالفة للدين وهي من أهم الإخفاقات في بناء الإنسان، يقول إقبال:

**المـوت الصعب اسمه العبوديـــة**
**ألا ليت العبد يفهم مكر وخداع السادة**
**يا مـــن ذبلت روحـك من العبوديـة**
**أتبحث عن مقام الذاتية في الصدر الخالي من الحرقة**[2]

فحين لا يعرف القلب اتجاهه الحقيقي وضل طريقه بخلق عبوديات معاصرة حين يعبد الإنسان الإنسان أو المادة أو العلم " إن القلب يموت في الجسد بالعبودية، وتستحيل

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، ضرب الكليم، مصدر سابق، ص 16.

[2] محمد إقبال" **الأعمال الكاملة** ج2، هدية الحجاز، مصدر سابق، ص 535.

الروح عبئا على الجسد بالعبودية. وبالعبودية تضعف الشيخوخة بالشباب. وبالعبودية تسقط الأنياب من أسد الغاب" [1] يقول في ديوان هدية الحجاز :

**لا شكّ أن هذا النظام الابليسي محكم**

**ففي ظله ألف الشعب طبع العبودية**

**الخضوع والمذلة على جبين هؤلاء المساكين**

**فنظرتهم تقتضي منهم صلاة بلا قيام**

**لا تنبت لهم الأمنية أساسا**

**فهي إن تظهر تمت أو تبق كشيء خامل لا ينضج أبدا**

**لو بقيت لهم مناسك الحج والطواف، فلا ضير**

**فإن سيف المؤمن صار كالا**

**إن هذا الأمل الجديد بأن الجهاد حرام على المسلم**

**دليل على اليأس، فمن ذا الذي أصابه اليأس؟** [2]

وهذا دليل على أن الوصول إلى مرحلة العبودية المعاصرة هي اقرب إلى المنهج المتبع ضمن تخطيط طويل المدى لضرب الذات في النقطة التي بها تعاد صياغتها وفق منطق الإذلال والخوف الذي هو من علامات الهزيمة التي تفقد القلب الشعور بالقوة فكان هزيمة الإنسان المسلم هو إضعاف هذا القلب الإيماني" لقد فقد المسلمون سورة الحب الصادق، ونزف منهم دم الحياة، أصبحوا هيكلا من عظام، لا روح فيه ولا دم، الصفوف الزائغة، والقلوب مضطربة، والسجدة لا لذة فيها، ذلك لأن القلب خال من الحنان"[3].

يقول إقبال معللا كيف أن الإنسان قبل أن يكون ذلك العقل والحس فهو أولا ذلك القلب الحي:

**إن تكن ربا فيعني عندنا صرت تعتم بأرض وسماء**

---

[1] رائد جبار كاظم: **فلسفة الذات في فكر محمد إقبال** (دمشق" دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع د ط، 2009) ص 94.

[2] محمد إقبال" **الأعمال الكاملة** ج2، هدية الحجاز، مصدر سابق، ص 511.

[3] أبو الحسن الندوي: روائع إقبال، مرجع سابق، ص 122.

**وجع في الرأس لا يتركه لهناء في صباح ومساء**
**أستميح العذر إما أن تكون محض إنسان على هذي الوهاد**
**فهو لا يعني"تماما" عندنا وجعا في الرأس، لكن في الفؤاد** [1]

إن ضعف القلب تعبير استخدمه إقبال لضياع قيمة وكرامة الإنسان وخاصة في العصر الحالي الذي زاد فيه إغراء الروح وأصبحت الذات تعيش في عالم تتصارع فيه القيم حتى أصبح الدين غريبا وقيمه انزلقت بالإنسان إلى صور من المادية وأصبحت أزمة الإنسان المعاصر هي أزمة أصابت القلب لصالح العقل، هذا العقل أو قل قوة العصر الجديد التي امتزجت بالسياسة فكان لها أن قتلت روح الأمم والأمة الإسلامية أصابها نصيب من هذا الداء فلم تعرف أين يكون اتجاهها لكن عليها أن تدرك أن بداية الطريق إحياء القلب بالعشق حتى ندرك طريق الإيمان الذي يحررنا من إغراءات العالم المعاصر يقول إقبال:

**ما عـــالم القلب ؟ المحبـة والمـــروءة والحماسة**
**ما عـــالم الجســد ؟ التجـارة والتملـق والسيـاسة**
**يا أنـــت إذا وجدت عنـى الفـــؤاد فلـن تـــراع**
**أما عنـى الأجساد فهـــو وكـلّ ما فيـــه ضياع**
**وإذا وجدت القلب ثـم أضعتـه فالحـق أنّك ما وجدته**
**والحق: أنّك ضائع الخطوات من هم تصدّق ما ظننته**
**للانكليز سيادة في غير قلب المسلم**
**ما فيه تأويلات شيخ أو مسائل برهمي**
**لـــو كنت تسمـع للقلندر حيـن قـال وحين جلّلني حياء**
**لما انحنيت أمام غيرك صرت مـن جسد ومن قلب هباء** [2]

فحري على الإنسان أن يعرف طريقه ولا يكون مقلدا لحضارة غيره،لأن التقليد ضعف للعقل والقلب معا، ولو كان الطريق منجيا للإنسان لنجى منه أهله وهو يقصد الإنسان

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 418،419.
[2] المصدر نفسه، ص 429.

الغربي الذي قتل كل معاني الروحانية في تأسيس حضارته المعاصرة ولم يعد للقلب مكان فيها لصالح العقل والعلم يقول إقبال:

**العين التي لا يوجد في ثناياها النّظر الطّاهر**

**تكون مضيئة لكنّها لا ترى العالم** [1]

وهذا الحكم الذي وصل إليه إقبال كان نتيجة تجربته حين كان هناك في أوروبا حيث اعترك مع قيمها لكن بالرغم من تأثره بما هو ايجابي فيها إلا أنه أدرك بعمق أن نظامها الأخلاقي انفصل كليا عن أي سلطة وجسّد حرية مطلقة مزّقت مفهوم الحرية والقيمة وهو ما يحرص على تبليغه للمسلمين وهي رؤية استباقية للنتائج التي حصدتها الحضارة الغربية بعد الحرب العالمية الثانية يقول إقبال :

**نظام ومال وعيش رغيـــــد وظلمة صدر لها القلب يغلي**

**دخان المصانع في الغرب داج فواديه ليس بأهل التجلي**

**رأيت حضارته في احتضـــار تموت اعتباطا، وما الموت يملي**

**فليس غريبا تولي اليهـــــود كنائسه بعد هذا التولي** [2]

إن ضعف القلب معناه عند إقبال انهيار الإنسان وهي النكسة التي أضعفت الحضارة العربية الإسلامية، وهي فكرة قريبة من نظرية ابن خلدون حين يعلل بها بناء وسقوط الحضارات ونعني بها موقفه من فكرة الترف حيث تصل الذات إلى حالة الوهن، وهو علامة استسلام وخوف من الحاضر ومن المستقبل وهو أيضا حالة شك مستعصية تؤرق الذات في قدرتها على النهوض خاصة حين تقاوم بالمعرفة العقلية غير الناضجة أو المكتملة وهو تعبير على ما حصل للمعرفة العلمية في تقديمها على معرفة القلب رغم ضعفه وعدم جدارته يقول إقبال في مقارنته بين العقل والقلب:

**ليس هذا العقل ذو الوهـــ ـــن حريّا بالإمامـه**

**فحيـاة الظـن والتخميـــن ضعف وسقامـــه**

---

[1] **الأعمال الكاملة** ج2، هدية الحجاز، المصدر السابق، ص 1068.

[2] محمد إقبال" **الأعمال الكاملة** ج2، ضرب الكليم، مصدر سابق، ص 101.

**ليس في فكرك نور أو إلى السعي استقامه**
**كيف يجلو في حياة ذلك الليـــل ظلامه**
**إن لغز الحسن والقبح ليعيـــي ذا الفهـــامه**
**حيـــن لا تجلو الحيـــاة السرّ منها مستهـــامه** [1]

إن العشق ليس خاصا فقط بالإنسان إنه فطرة كل الكائنات لكنه عند الإنسان فهو رمز لسعيه نحو تحقيق ما لا تقوى كل الكائنات على تحقيقه إنها الحرية والخلود يقول نجيب الكيلاني:" والعشق هو الذي يثير الرغبة في الكائنات، ويوقظ فيها جمرة الحياة، فتحس بنعمتها وجمالها وروعتها، وغاية العشق تقوية الذات ورقيها، والسير بها قدما نحو الحرية والكمال الخالد"[2] ، نقد الرأسمالية

**عاصرته أيام كان الدين أفيون الشعوب**
**عاصرته مترنحا بهياكل الصّنم القبيح**
**في درب أوربة التي ائتمرت على الشرق الجريح**
**في درب أوربة التي تبدو منارا للحياة**
**والحق أن النبع في ظلماتها نبع الممات**
**تاهت بأبنية المصارف فوق أبنية الكنائس**
**واتت لهيكلها الجديد بكل أنواع النفائس**
**قالوا تجارات تدار وكل ما فيها قمار**
**ومصادفات تجعل البلدان في جيب الكبار**
**أي السياسة والحكومة والكنيسة والسماء**
**رفعوا مساواة تقال واشربوا حب الدماء**
**العري والفقر المبادل والبطالة والفساد**
**آيات أوربة التي انتشرت بأنحاء البلادى** [3]

## ثانيا: مرحلة التعارف والحوار الحضاري

[1] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، ضرب الكليم، مصدر سابق، ص 39.
[2] نجيب الكيلاني ، مرجع سابق ،ص64.
[3] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، 492،491.

**الإنسان الحر أساس البناء الحضاري:**

إن الهدف من تحليل أسباب الضعف التي تحول أمام قوة الذات و الأمة والتي تقف عائقا للوصول إلى أعماق الذات، وتكون مكبلة للروح ومجبرة الإنسان إلى حال من التقليد يجعل الإنسان لا يقوى على توجيه قواه أو حتى الشعور بوجود الإرادة التي هي دائما الطاقة المحركة للذات وحتى في المستوى الحضاري، فالحضارة التي لا تقوى على تأسيس وجودها على قيم روحية هي لا تقتل الفرد بل تقتل روح الإنسان يقول إقبال واصفا الصراع الذي عاشته الحضارة الغربية المعاصرة التي أبعدت الدين كيف ولّدت صراعا مرّا:"إن الدين هو وحده الذي يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشي، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والسياسية. والدين كما بينت من قبل من حيث هو سعي المرء سعيا مقصودا للوصول إلى الغاية النهائية للقيم فيمكنه بذلك أن يعيد تفسير قوى شخصيته هو حقيقة لا يمكن إنكارها"[1].

فلكي تتأسس الحضارة القوية للمسلم المعاصر عليه إن يدرك أن جذور تأسيس مثل هذا المشروع يجب أن نملك حسب إقبال المبادئ التي ينهض عليها هذا البناء وعلينا إدراك وفهم النموذج و العلاقات التي يحيا ويستمر بها يقول إقبال: " فعلى المسلم اليوم أن يقدّر موقفه، وأن يعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء المبادئ النهائية، وان يستنبط من أهداف الإسلام التي لم تتكشف بعد إلا تكشفا جزئيا، تلك الديمقراطية الروحية التي هي منتهى غاية الإسلام ومقصده"[2].

والإسلام لا يفصل معنى الفرد عن معنى الأمة ولا يرى في الذات إلا وهي تحمل معنى الوجود الاجتماعي يقول تعالى:﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 222.

[2] المصدر نفسه، ص 213.

جَمِيعًا ﴾ (سورة المائدة، الآية:32) لذلك كانت علاقة الذات الفردية للإنسان لا تنفصل عن الذات الاجتماعية التي تجسد مفهوم الأمة بل تتعداها إلى الذات الإنسانية وهذا يعني في حس إقبال أن البناء الحضاري للأمة لا يتجسد إلا من حيث إدراكه أن قوته تكمن في الفرد وأساس هذه الفردية هي الذات وأقوى حقوقها هي تمتعها بالحرية، فالحرية بهذا المعنى هي شعور الفرد بإنسانيته وسعيه لترجمة ذلك عمليا الأمر الذي يؤدي بهذا الشعور إلى احترام قيمة الإنسان داخل الأمة واحترام وجودها من خلال تشجيعها على الظهور والفعل و يكون سعيها مترجما لمعنى الحركة والفعالية التي يدعو إليها محمد إقبال.

إن الحرية الحقيقية والتي على أساسها خلق آدم هي أجل النعم على الإطلاق لأنها تحقق لنا معنى الإخلاص في العبودية وهو السبب الوجودي الأول للخلق "فالحرية عند إقبال أساس الوجود ونعمة الحياة وسر البقاء، أو هي الروح الذي يبعث أنفاس الحيوية، ودم النماء في كيان الأفراد والأمم"[1]، وهذا هو السبب الأول في التكليف والمسؤولية إن البناء الحضاري كما يراه إقبال لا يجب أن ينتهي فقط بمعاني القوة والقدرة على الظلم أو أخذ حقوق الآخرين أو التحايل عليهم بحكم ضعفهم إنها أخلاق لا صلة لها ببناء الذات والإنسان الحضاري إنما هي نزوع الوجه السلبي للذات حين لا يكون الهدف الأسمى التعايش والحوار بل هو الاستعلاء والتكبر وهذا المنطق إنما يعزز الذل في النفوس ويقوي العلاقات القائمة على الإكراه ويزيد من حدة الصراعات بين الأمم والثقافات لذلك إقبال كما يقول **عبد الكريم اليافي:** "يرفع قدر الإنسان وينوه بعظمته الفكرية ونشأته الروحية ويوقع عليه المسؤولية الفردية والاجتماعية في تنظيم هذا العالم وذلك بالحرية الواعية الهادية والذاتية المتقدة العادلة والسمو المبدع"[2] .

إن العلاقة التي يجب أن تحكم الحرية والإنسان والحضارة هي نفسها العلاقة التي يجب أن تحكم الحرية والإنسان والدين فإذا كنت الحرية الحقيقية تقود الإنسان إلى

[1] نجيب الكيلاني: **إقبال الشاعر الثائر** ( بيروت: مؤسسة الرسالة ط3، 1980 ) ص87.

[2] عبد الكريم اليافي: **مجلة التراث العربي**، دمشق العدد 23 ابريل، 1986، ص 17.

العبودية الحقيقية فهي أيضا يجب أن تقوده إلى البناء الحضاري الذي يسمو به وبالإنسانية وهي الفكرة التي تأسست عليها رؤية محمد لإقبال يقول **عبد الحميد مدكور**:" كان يبحث عن منهج يتحقق به الإحياء والإصلاح والنهضة، وكان الدين هو هذا المنهج، حيث يتحقق فيه سمو المصدر، وكمال النظرة إلى الإنسان: فكرا وإرادة وشعورا وسلوكا" [1] لذلك كان تأسيس أي بناء حضاري لا تجد فيه الذات حريتها ولا تعيش فيه حياتها الكريمة لا قيمة لها فنجده يمثل هذه الحياة بالأصداف والذوات بقطرات نيسان فإذا لم يكن لهذه الصدفات أن تحول هذه القطرات إلى درر فما قيمتها؟

وهكذا يجب أن تكون العلاقة بين الإنسان والحياة التي يعيشها في أي بناء حضاري بجب أن يشعر الإنسان أن فعاليته الحضارية إذا كانت في اتجاهها الصحيح وقائمة على مبادئ نهائية مسلم بها وصوب تحقيق أهداف حضارية سامية تحول فيها الإنسان ليس فقط صانعا للحضارة بل وأيضا الخلود أي لا يمكن لهذه الحضارة إلا أن تبقى دائمة الحضور ومستمرة في عطائها ولا تعرف فيها الذات معنى الموت يقول إقبال:

**صدف لنا هذه الحياة، وذاتنـــــا كالقطر من نيسان في الصدفات**
**ما قيمة الصّدف الذي لا يستطيع يحيل قطرات الى درّات**
**إن صانت الذات المتينة نفسهـــا أعيت على الأيام كلّ ممات** [2]

إن الإنسان الحر في علاقته بالحضارة يجب أن يجسد معنى الشخص لا معنى الفرد أي تجسيد معنى فعالية الوجود لا الوجود الساكن لأن الفعل الحضاري لا يجب أن يظهر الفرد فقط بل يظهر المجتمع لذا كانت الحرية عند إقبال هي دائما سعي لإثبات الشخصية ولإثبات الذاتية في الفرد إنه دون العمل لا يمكن أن تصل الذات إلى أي معنى من معاني القوة ولا قدرة لها على المحافظة عليها لذا كان معنى الكفاح والجهاد بالنسبة للذات حسب

[1] عبد الحميد مدكور **الدين والفلسفة عند محمد إقبال** أبحاث ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1989 ص 419.

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، ضرب الكليم، مصدر سابق، ص 34.

إقبال هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الغايات النهائية لوجودها يقول إقبال:" فمنتهى غاية الذات ليس أن ترى شيئا بل أن تصير شيئا والجهد الذي تبذله الذات كي تكون شيئا هو الذي يكشف لها فرصتها الأخيرة لشحذ موضوعيتها وتحصيل ذاتيتها أكثر عمقا" [1] والحضارة كإنتاج للفردية لا يعني ذوبانها بقدر ما يعني يقظتها الدائمة للمحافظة عليها لأنها أصبحت بالنسبة للإنسان الفرد الأساس الذي يبني عليه شخصيته ليتحول كما يقول مالك بن نبي من معنى الفرد إلى معنى الشخصية.

"(فالشخص) في ذاته ليس مجرد فرد، وإنما هو الكائن المعقد الذي ينتج الحضارة. وهذا الكائن هو في ذاته هو نتاج الحضارة، إذ هو يدين لها بكل ما يملك من أفكار" [2]

عن جدلية الإنسان الحر والحضارة يجب أن تترجم التفاهم المتبادل لكل العلاقات التي تربطهما والقائمة على أساس من الفطرة، إن فطرة الذات بالنسبة للإنسان وفطرة الحضارة من خلال القيم النهائية التي تأسست عليها تجعل مبدأ صيانة كل طرف للآخر

يدخل ضمن رسالته في الوجود لأن تصور مفهوم الإنسان الحر بتمام معاني الحرية دون أن يرقى إلى تأسيس حضارة كهدف وجودي أسمى لا معنى لهذه الحرية، وكذلك الكلام عن الحضارة الراقية روحيا بالإنسان دون أن تنبثق من إدراك المعنى الحقيقي لحرية الإنسان هي حضارة لا تحمل فطرة الإنسانية ولا يكون هدفها خدمة الإنسان يقول إقبال:

"إن الوردة الجميلة لا سلامة لها ولا صيانة إذا كان الشوك الذي خلق ليحوطها ويصونها من الأيدي العاتية، قد انحرف عن فطرته وأصبح حريرا ناعما، إذن فلا بقاء للوردة ولا حرمة لها"[1].

---

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 231.

[2] مالك بن نبي: **ميلاد مجتمع** ج1 شبكة العلاقات الاجتماعية ترجمة عبد الصبور شاهين ( دمشق: در الفكر ط1، 1985) ص 26,

يقول إقبال:يقول في قصيدة" في أرض فلسطين" بمناسبة زيارته وحضوره المؤتمر العالمي الإسلامي الذي انعقد بفلسطين عام 1931 وكأنه يتكلم عن حال المسلمين الآن

**للشّوك كالورد حظّ من نسائمكم ونسمة الصبح للرّيحان والسلم**

**أنا أعيب على ورد بلا جـــــــذل كما أعيب على شوك بلا ألم** [2]

إن الإنسان الحر في مسعاه لبناء الحضارة لا يؤمن بالتقليد بل يحكمه مبدأ الإبداع أن مبدأ التقليد بالنسبة للذات لا يمكن أن يفجر طاقاتها الإبداعية ولا هو موصل إلى إدراك روحانية الوجود والكون ولا سبيلا للارتقاء بالإنسان لإدراك العلاقات المتبادلة التي تضمن للإنسانية قيمها الحقيقية، إن التقليد في جوهره تعبير ضمني عن التخلف الحضاري ووعي فردي عاجز عن توليد معنى الفاعلية الحضارية يقول **جيلالي بوبكر:**

"التغيير ليس اقتباس الجديد من الغير واستيراده بل تفجير الطاقات والقوى الكامنة في الذات لتتحرك وتصنع عالما جديدا من الديمقراطية الروحية والسمو الروحي، هذا العالم الجديد يخترق العالم الخارجي وينظم العلاقات المتبادلة بين الإنسان والله والكون، ذلك هو التاريخ والحضارة والإنسانية في سموها"[3] لذلك علينا أن ندرك أن النموذج الحضاري الغربي حين راهن على بناء حضارته المعاصرة حيّد الدين والأخلاق كأسس لحضارته ونشّط قواه المعرفية كلها في فهمه لذلك التغير الموجود في الطبيعة دون أي تساؤل للغايات من هذا التغير وهذه هي النتيجة الأساسية حين يكون الجانب المعرفي في بناء الحضارة منفصلا عن الدين والأخلاق.

إن" تفسير التغير في الطبيعة دون الاعتماد على القيم الأخلاقية كشف عن نقص المذهب الوضعي الذي ينكر دور الدين في بناء الحضارة، ويعتبر التجربة التي تستخدم

---

[1] نقلا عن أبو الحسن علي الندوي: **واقع العالم الإسلامي** ( دار الكلمة للنشر والتوزيع: القاهرة، ط 1، 1997) ص 20.

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، جناح جبريل، مصدر سابق، ص 501.

[3] جيلالي بوبكر: **الإصلاح ونظرية الحضارة في فلسفة محمد إقبال** (الجزائر: منشورات دار ابن طفيل ط 1، 2011) ص 75.

في الطبيعة وسيلة عامة لكل أنواع المعرفة"[1]، وهو الذي أمدها سيطرة على الطبيعة بالمنهج التجريبي الذي بات عاجزا عن الغوص في الأنواع الأخرى للمعرفة ولا يمكن أن يضمنها إلا الدين أو التجربة الشعورية إن هذا التأسيس العقلي المادي للحضارة الأوروبية هو الذي وفر من جهة انتصارا ماديا لكنه أخفى أحد أشد الألأم الروحية والنفسية التي عاشها الإنسان الغربي المعاصر وهذه المعاينة القريبة من إقبال هي التي صنعت فكره وفلسفته يقول أحد الباحثين (ولفرد ك سميث ):" إن ثلاثة أشياء تركت أثرا عظيما في نفس إقبال بالنسبة الى أوروبا الحيوية والنشاط في الحياة الأوروبية، فالامكانات الضخمة المتوفرة للإنسان، ثم الأثر اللاإنساني الذي تركه المجتمع الرأسمالي في نفس الإنسان الأوروبي، وقد قوى الاعتبار الأخير إيمانه بتفوق الإسلام كمثال خلقي وروحي، فوقف حياته على الدفاع عن هذا المثال وتطويره"[2].

**الحرية وروحانية الحضارة**

يقصد إقبال بروحانية الحضارة أن تكون مؤسسة على أسس دينية عميقة ومنتهية إلى تحقيق مقاصد روحية أيضا حتى يكون مسعاها الحضاري لا ينتج عنه إلا معنى الاستخلاف، أما صورتها المادية وهي معركة الإنسان مع البيئة فهي في الظاهر تبدوا غايات مادية للإنسان لكن جوهرها وسائل لتحقيق روحانية الوجود الحضاري وهذا البعد الروحي لا يمكن أن يكون بضاعة مادية استهلاكية يمكن استيرادها من الخارج ولا تقوم على مبدأ النقل إنها عملية إنتاج ذاتي لا يحب أن توجد عند الآخر لأنها تمثل الهوية والعقيدة التي يحيا بها الأفراد ويتمايزون ككيان اجتماعي عن غيرهم من المجتمعات

[1] جيلالي بوبكر: **الإصلاح ونظرية الحضارة في فلسفة محمد إقبال**، ص 62.

[2] نقلا عن: ماجد فخري: **تاريخ الفلسفة الاسلامية**، ترجمة كمال اليازجي،( بيروت: دار المشرق ط2، 2000) ص 535.

والثقافات " إن التصميم الحضاري محنة ذكاء، وعصامية وعبقرية، وقوة إرادة، وفقه دين، ليس مجرد عملية نقل وتطبيق"[1] .

إن وظيفة الدين ليست أساسا موجهة الى الفرد وإن كان بناء الفرد جزءا منها أي أن الغاية النهائية ليست تحقيق الشعور الشخصي بالدين، إن الدين يتجاوز في وظيفته أن يصبح مركبا للقيم الاجتماعية التي تؤسس ثقافة المجتمع، أما حين يتحول الى غايات فردية فإن الذات لن تكون الا وقد اصابها حالة من اليأس والعجز في أداء دورها الحضاري وهو ما يزيدها عزلة وهروبا من الواقع يقول **مالك بين نبي**" أما حينما يصبح الايمان جذبيا دون إشعاع، أعني نزعة فردية، فإن رسالته التاريخية تنتهي على الارض، إذ يصبح عاجزا عن دفع الحضارة وتحريكها، إنه يصبح إيمان رهبان يقطعون صلاتهم بالحياة، ويتخلون عن واجباتهم ومسولياتهم، كأولئك الذين لجؤا الى صوامع المرابطين منذ عهد **ابن خلدون**" [2]، إن هذا المستوى من ضعف الذات هو الذي يحذر منه إقبال.

أن الفعل الحضاري لا تنتجه ذات هاربة ولا يائسة بل ذات مقاومة وفاعلة لا تعرف معنى اليأس والخوف ذات متشبعة بوجودها الروحي متبصرة لأهدافها ومستعدة لتحقيقها ان قوة الانسان تكمن في الروح وقوة الحضارة ايضا فقد تقوى الحضارة ماديا ولكن حين يغيب وجودها المادي كما هو حال الحضارة الغربية المعاصرة يقول اقبال مخاطبا الانسان الغربي "ستقتل حضارتكم نفسها بخنجرها. لا يثبت العش على غصن رطيب ضعيف مضطرب"[3]، لأن قوة الإنسان في الروح الخالدة وليست في الجسد الفاني يقول إقبال:" ومع ان نصيب الانسان في الوجود شاق، وحياته وهن كورقة الورد، فليس للروح الانسانية نظير بين جميع الحقائق في قوتها، وفي إلهامها، وفي جمالها، ولهذا فإن

---

[1] أبو الحسن الندوي: **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية** ( دار الندوة للتوزيع: لبنان، ط 2، 1968 ) ص227.

[2] مالك بن نبي: **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ط 1، 1986) ص 32.

[3] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج2، ضرب الكليم، مصدر سابق، ص 12.

الانسان كما صوره القرآن قوة متصاعدة تسمو في سيرها قدما من حالة وجودية الى حالة وجودية أخرى"[1]، وأن هدف الانسان والحضارة الوصول الى أهداف تعلو وتتجاوز الأبعاد المادية لأن نصيبها دائما الفناء لا الخلود.

وهنا نجد إقبال ينبهنا الى أهم الحقائق القرآنية التي تختزن أعمق الافكار دون أن نكون مدركين لها في رسم نوع الهدف النهايئ للوجود الحضاري وهي حقيقة أكّد عليها القرآن حين يقول سبحانه وتعالى" وأن الى ربك المنتهى" (سورة النجم،الآية:42) وهذه الآية تنطوي على فكرة من أعمق الفكر التي وردت في القرآن، لأنها تشير الى وجه قاطع الى أن المنتهى يجب الا يبحث عنه في حركة الافلاك، وانما في وجود كوني روحاني لا نهاية له، ورحلة العقل الى هذا المنتهى الأخير رحلة طويلة وشاقة"[2]، وأكبر العوائق لورحانية الحضارة النزعة العقلية التي غيّبت حقيقة الانسان لصالح حقيقة الطبيعة والكون المادي يقول اقبال:" فالعصر الحديث مقيد بقيد العقل، لأن الناس فيه يتبعون العقل، ألا يعرفون أن رقي الإنسان روحيا وخلقيا إنما يتوقف على إتباع العشق...؟ إنني أبحث عن إنسان له مثل روحي الحائرة التي لا يقر لها قرار... أين أجد هذا الإنسان"[3].

إن إقبال دائما ينبهنا إلى ضرورة تحقيق هذا الوجود الروحي بل تراه دائم الحضور في شعره ونثره من خلال إبراز ما يقابلها في جانبها السلبي من علل هي أخلاق ضد الذاتية وضد الروحانية وهي أخيرا ضد الإنسان إن الروحانية الحقيقية هي عزة للمؤمن إن حريته القائمة على الإيمان تجعل الله سمعه وبصره وكل ما يبعد عن الله هي أخلاق تعرض فطرة الإنسان للفساد يقول إقبال:

**المؤمن الحق كان الله غايتـــــه والله كان لديه السمع و البصرا**
**والآن أضحى إله المال كعبتـــــه وخوفه الموت أفناه وما شعرا**

---

[1] محمد إقبال:**تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 21.

[2] المصدر نفسه، ص 157.

[3] محمد إقبال: **رسالة الخلود**، مصدر سابق، ص 60.

سيّان في الشرك هذا عابدا ذهبا يسعى إلى جمعه أو عابدا حجرا
يا مؤمنا بلقاء الله مالك فـــــي ذعر من الموت قد أشبهت من كفرا
قد عاد قلبك ميتا بين أضلعــه كأنه في حنايا الصدر قد قبرا
من كان يحسب أن الموت هاوية وأنه عدم يستأصل البشرا
فنار آماله ينحط عنصرها إلى التراب ويلقى الموت محتقرا [1]

في نظر إقبال حضارة الغرب حضارة لا دينية , وأنها تمثل في مجملها هيكلا براقًا من الظاهر , لكنها تفتقر إلى الجوهر الروحي الذي يمنح الإنسان إنسانيته , ويُقوي ذاته ويُشعره بمسؤولياته. ومن ثم كان الشباب المتخرج من مدارسها مصقول الوجه لكنه مظلم الروح، مستنير العقل لكنه كثير اليأس وضعيف اليقين يؤمن بغيره على حساب إيمانه بنفسه[2].

إن الحرية التي يراها إقبال ويسعى أن يكون لها وجودا خارجيا في الشخصية الفردية والاجتماعية وحتى في مستوى الحضارة التي تتأسس عليها هي الحرية المؤدية إلى صناعة ما يسميه إقبال بالإنسان الكامل الذي يجسد في مستواه الحضاري ليس فقط حضورا روحيا بل انتصارا روحيا فهو لا يريد من الذات مجرد الوجود بل الانتصار لأنه يحقق معنى الجهاد والفعالية" فالانسان الكامل عند إقبال، هو الانسان الفاعل، ظهير الله. وإذا كان المفهوم الكامل عند الرومي هو الظهير الروحي فعند إقبال الانتصار الروحي يمكن أن يكتمل ويؤدي في نهاية المطاف الى انتصار إجتماعي"[3] .

وهذا الانتصار لا يمكن ان يتحقق الا من زاوية العلاقة التي تضمن الحرية للشخصية الفردية، وهو العنوان الذي يضمن لها تفجير طاقتها وحيويتها بل تصبح الذاتية في حد ذاتها عنوانا واسما للعمل الذي يبني الحضارة يقول **محمد جاويد:**" ليست الشخصية

---

[1] الشيخ كامل محمّد محمّد عورضة: شاعر وفيلسوف الإسلام (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1994) ص 90

[2] Mohammed IqbaL: **Le Livre de L'éternité ,** traduit par , Eva Meyrovitch et Mokri , Ipid , p 156

[3] جماعة من الباحثين السفيات: **التراث الفلسفي الاسلامي في أبحاث سفياتية** (بيروت: دار الفارابي، ط2) ص146.

شيئا مجردا، بل هي اسم العمل، وخبرتي هي دوام اعمالي وتتحد هذه الاعمال لأنها تتبع مقصدا خاصا وهويتي تعتمد على عمل مستمر، لا تستطيع تشعر إدراكي بمساعدة شيئ موجود في المكان، وليست استمرار الممارسات والوقائع حسب الترتيب الزمني، إن احببت معرفتي فعليك أن تنظر الى سلوكي وقضيتي وعزائمي واماني واهدافي"[1].

إن روحانية الحضارة في الاسلام لم يكن لها ان توجد إلا لأنه ينظر الى الحقيقة بمنظار كلي حيث لا تستقيم الا اذا كانت حركة وفاعلية الذات الفردية والاجتماعية في اتجاه الهدف الاسمى للوجود الانساني والكوني، وهو المبدأ الذي حدده إقبال من أجل وجود فكر إنساني بمكنه انقاذ الأنسان من الاتجاهات العقلية والمادية على السواء إن الاسلام كما يقول **مارسيل بوزار**" يشكل إسقاط وحدة متعالية للروحي وللزمني...للملموس والميتافيزيقي، للعلم والدين، وأخيرا للانسان وللطبيعة، في منظور استمرارية لا انقطاع لها بين الدنيا والآخرة. لهذا المفهوم الفلسفي نتائج عملية على موقف الانسان، الذي غدا حرا، ازاء السلطة السياسية والتنظيم المتماسك للعلاقات الاجتماعية"[2]، ولكي تكون الحضارة مترجمة لأهم أسسها وهي الحرية علينا إدراك أن الوصول الى هذه القمة من الارتقاء الحضاري هي أيضا قمة لوجود الذات.

وهنا تكون جدلية الانسان والحضارة عند إقبال تسير طردا لأنهما يتقاسمان الغايات النهائية للحقيقة التي يجب أن توحد وجهتهما من خلال الدين وهو الضامن الحقيقي لوحدة الحضارة يقول إقبال:" أما الدين، وهو في جوهره حال من أحوال الحياة الواقعية، فهو الطريقة الجدية الوحيدة للبحث عن الحقيقة. والدين بوصفه نوعا من رياضة عالية رفيعة يصحح أفكارنا في فلسفة الإلهيات، أو يجعلنا على الأقل نشك في الحركة العقلية

---

[1] محمد جاويد: **الأنا مفهومه وتطوره في ضوؤ محاضرات العلامة محمد اقبال** مجلة القسم العربي لاهور باكستان العدد25. 2018 ص 228-229.

[2] مارسيل بوزار :مرجع سابق ص 44.

البحتة التي تكون هذه الأفكار"[1]، إن حقيق روحانية الحضارة بمعناها الكامل يجب أن يجسد معنى الحرية في أكمل وجودها ولا يمكن ان ينالها الانسان إلا إذا وصل مرحلة النيابة الالهية التي تضمن المعنى الإلهي لمفهوم الاستخلاف في الأرض وهنا يتحقق معنى الخلق الإلهي للانسان وأيضا معنى العبودية يقول إقبال:" والنيابة الإلهية في هذه الدنيا هي أعلى درجات الرقي الانساني. ونائب الحق (الله) خليفة الله في الارض، وهو أكمل ذات تطمح اليها الإنسانية، وهو معراج الحياة الروحي"[2].

ولتحقيق هذا الهدف الروحي لمعنى الاستخلاف لا يمكن أن تصل إليه الذات الفردية وهي معزولة عن بيئتها بل إن نائب الحق هو ثمرة لنفي الذات والوصول بالأمة الى حالة من التطور الروحي حتى يقيض هذا المعنى على وجود الأفراد أنفسهم فتكون بذلك وحدة الذات الفردية تجد عمقها من وحدة الأمة واستمرارها الذي يتوج بالمعنى السامي للحضارة وللإنسان يقول إقبال:" وأول شرط لظهور نائب الحق أن ترقى الانسانية في جانبها الروحي والجسمي، فإن ارتقاء الانسانية يقتضي ظهور أمة مثالية يتجلى في أفرادها في الجملة هذا التوحد الذاتي، وتصلح لأن يظهر فيها نائب الحق"[3].

ونائب الحق هو الانسان الكامل الذي سعى إقبال واجتهد لكي يجده في هذا العالم، وفي مستوى وجود هذا الانسان يكون مستوى الحرية الحقيقية التي يجب البحث عنها، ويكون أيضا مستوى الحضارة ومستوى الإنسانية التي ضاعت في هذا العصر وما عساه يكون هذا الانسان الكامل عند إقبال يجيب أبو الحسن الندوي قائلا:" أخاف ان أفاجئكم بما لا تقدرونه ولا تنتظرونه إذا إذا أخبرتكم ان الإنسان الكامل الذي وجده محمد إقبال، فوجد فيه ما كا ينشده، من معاني الإنسانية والقوة والحياة والجمال والكمال، هو المسلم لا

---

[1] محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مصدر سابق، ص 217.

[2] محمد إقبال: **الأعمال الكاملة** ج1، الأسرار والرموز، مصدر سابق، ص 122.

[3] المصدر نفسه: ص 122.

أقل ولا أكثر"[1]، وهنا يريد إقبال أن يعيد وضع المسلم من حال الشعور بالضعف الى مستوى الوجود الايماني ليجسد بحريته وكمال إنسانيته وقداسة المبادئ التي ينهض عليها مشروعه الحضاري، لتصبح روحانية الحضارة ليس مشروعا خاصا بالمسلم بل هو يحمل معنى الحضارة الإنسانية التي تكاملت فيها كل المبادئ السامية لبنائها حتى في ضل إختلاف الأديان والثقافات.

لذلك كانت شخصية المسلم لا تاخذ بما يفرق بين البشر بل تعل على كل ما يجعل الذاتية أو الشخصية تتصارع مع غيرها لتتصف بصفات تبعد الذات عن كل معاني الأنانية الضيقة لتتحلى بصفات كلها رحمة للانسانية وهي الصفة التي لولاها ما كانت دعوة النبي تجد حركتها وحيويتها في نفوس الأفراد لقوله تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ (سورة الأنبياء،الآية: 107) وأيضا، ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ (سورة آل عمران، الآية:159) إن هذا العنوان الذي اراده الله ليكون محورا لكل القيم الدينية والأخلاقية للرسالة الخاتمة هو الذي يحقق للمسلم في سعيه للإرتقاء الحضاري أن تكون قيمه الاخلاقية والدينية أبرز ما يجعل شخصيته محترمة وحضارته شاهدة على الحضارات الأخرى.

يقول **أبو الحسن الندوي** موضحا القيم التي ينهض عليها المسلم:"يمتاز بين أهل الشك والظن بإيمانه ويقينه، وبين أهل الجبن والخوف بشجاعته وقوته الروحية، وبين عباد الرجال والأموال والأصنام والملوك بتوحيده الخالص، وبين عباد الأوطان والألوان والشعوب بآفاقياته وإنسانيته، وبين عباد الشهوات والأهواء والمنافع،بتجرده من الشهوات، وتمرده على موازين المجتمع الزائفة وقيم الاشياء الحقيرة، وبين أهل الأثرة والأنانية بزهده وإثاره وكبر نفسه ويعيش برسالته ولرسالته"[2].

[1] أبو الحسن الندوي: روائع إقبال، مرجع سابق، ص 89.

[2] أبو الحسن الندوي: روائع إقبال، مرجع سابق، ص 89، 90.

" أما تحقيق العبودية الإختيارية فإن القرآن يسميها إسلاما، فالإسلام هو أن يسلم المخلوق الحر حريته وإرادته واختياره لله سبحانه وتعالى، وهذا بالتعامل مع القضاء التشريعي كأنه قضاء كوني، ولذلك كان ذلك هو دليل الإيمان وشرطه حين قال سبحانه وتعالى لنبيه عليه السلام" بلى وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يكون في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما"[1].

[1] فاروق أحمد الدسوقي: **القضاء والقدر في الاسلام** ج1 مرجع سابق، ص 337.

# خاتمة

في هذا البحث عملنا على تقديم قراءة وتحليل لمفهوم الحرية كونها تمثل أهم قيمة للإنسان وأيضا مؤسسة للشعور بكرامته، وكان اهتمامنا مركزا لمعرفة مفهوم ودلالات الحرية عند أحد مفكري الإسلام المعاصرين ونقصد به الفيلسوف محمد إقبال، حيث كانت مسالة الحرية إحدى أهم الموضوعات التي أخذت أكبر اهتماماته الفلسفية كونها الأساس الذي أقيمت عليه فلسفته الذاتية، وأحد أهم الركائز التي يعاد من خلالها تصور كل الحلول التي يمكن من خلالها أن تعيش الذات فاعليتها ونهضتها وبعث الروح الإسلامية من جديد وبناء نهضة الإنسان المسلم المعاصر.

وقد خلص البحث إلى جملة من النتائج والملاحظات تبرز موقف محمد إقبال من المسار الذي أخذه مفهوم الحرية في الفكر الغربي والإسلامي، وما هو الموقف البديل الذي قدمه محمد إقبال لمفهوم الحرية حيث كانت النتائج والملاحظات كما يلي:

**أولا:** إن مدلول الحرية في الفلسفة اليونانية وخاصة في المرحلة الأولى ونقصد المرحلة الطبيعية التي قادت العقل إلى الإيمان بالمادة كمصدر وحيد لنشأة العالم حيث غاب كليا معنى الإنسان والذات كموضوع خاص وبالتالي نتج عنه غياب البحث في مفهوم الحرية، وحتى بعد ظهور النزعة الإنسانية مع سقراط فإن نتائجها انتهت إلى نوع من الموقف الفلسفي المناصر كليا ومطلقا للعقل الذي انتهى إلى نوع من الحتمية التي سجنت مفهوم الإرادة لصالح المعرفة العقلية فجاءت عقلانيته الأخلاقية متباعدة مع حرية الإرادة بمعناها الايجابي.

أما فيما يخص موقف أفلاطون من الحرية فقد انتهى إلى حال من الإغراق في المثالي، وكونه يقف موقفا مضادا لكل ماهو مادي فإن الحرية بالنسبة له موقفا غير متحقق في الواقع، إن البحث عن الحرية من خلال الهروب من الواقع هو الذي جعل منها عند أفلاطون اقرب إلى الفكرة التي نتأملها أكثر من موقف واقعي يعيشه الإنسان.

**ثانيا:** إن الرجوع إلى النصوص الدينية في الكتاب المقدس كما يقول محمد إقبال وكيف كان القول بالخطيئة قد سحب كليا معنى الحرية ومعنى الإرادة،لأن فعل الخطيئة

عند محمد إقبال جعل من الإنسان لا يرى نفسه في هذا العالم الذي خلق من أجله ليفعّل قواه العقلية ويحركها للاكتشاف والإبداع بقدر ما صورت النصوص الدينية هذا العالم كحال السجن له غاية واحدة هي العقوبة أو العذاب وما أشد ذلك مخالفة لروح النصوص الدينية في القرآن الكريم الذي يجعل العالم البيئة المناسبة لانفتاح قدرات الإنسان وإدراكه متجها لممارسة حريته في الواقع ومتجها لإدراك خالقه.

**ثالثا:**إن النزعات المادية في الفكر الفلسفي حسب محمد إقبال لم تكن لها يوما القدرة على بحث مفهوم الحرية بمعناها الجوهرين، لأنها تدرك أن مضامين الفعل الحر لها جوانبها الخارجية وهي غير قادرة على النفاذ إلى معاني الذاتية التي يرى فيها محمد إقبال المكان الوحيد الذي تجد فيها الحرية معانيها الحقيقية، وحتى النزعات النفسية التي عاشتها الفلسفة الأوروبية المعاصرة (برغسون نموذجا ) خطت خطوات في إدراك معنى الذات واتجهت إلى منحنى جديد في التعبير عن الحرية لكنها وقفت على نتائج نهائية غير معبرة عن الحقيقة الكاملة للفعل الحر، وهذا ما حمل محمد إقبال إعادة طرح السؤال من جديد في سبيل تحقيق المعنى التام لمفهوم الحرية كما تصورها وكما تؤطرها روح الإسلام من خلال الآيات القرآنية.

**رابعا:** لم يكن الفكر الإسلامي في نظر محمد إقبال حين ناقش مفهوم الحرية بعيدا عن النقد فالمعتزلة بتركيزهم على النزعة العقلية وتجاهل حيوية الدين كان لها أثرها في استبعاد أهم بيئة منتجة للفعل الحر، ونقصد بها الذات لصالح قياسات عقلية وتطابق عندهم البحث في الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية،لأن العقل حسب موقفهم له القدرة الكاملة للوصول إلى الموقف الصحيح لذا جاء بحثهم عن الحرية بحثا ناقصا.

أما بحث الأشاعرة في مفهوم الحرية حسب محمد إقبال فيأخذ عليهم موقفهم من فكرة السببية حيث كانت دلالة هذا المبدأ أن الذات والكائنات لا قدرة لها إلا الكسب وبالتالي لم يكن لها معنى لفاعلية الإرادة أما محمد إقبال فيرى إن حضور مبدأ السببية وليس غيابه

سببا مباشرا لوعي الذات إمكانياتها وقدرتها في فهم الكون والتحكم فيه وبالتالي شعورها بحريتها.

**خامسا:** إن قراءة محمد إقبال لحضور مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر قد جذبته إيديولوجيا غربية ساهمت في إيجاد طبقة من المفكرين متشبعين بالفكر الغربي أرادت أن تجد اقتباسات لمعاني الحرية في الفكر الغربي ومحاولة تطبيقها في العالم الإسلامي والعربي، وقد نبه إقبال من مخاطر نقل النموذج الغربي لأنه غير مؤدي إلى إحياء الذات إنما إلى قتلها لكنه في المقابل نجد نماذج تقاطعت مع أفكار محمد إقبال في مفهومه للحرية وخاصة جمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي التي عبرت عن محاولات جادة في تعريف معنى الحرية وإن كانت التجربة الأولى متجهة إلى الجانب السياسي، والأخرى حللت ظاهرة الاستبداد ومخاطرها على حرية الإنسان إلا أنهما محاولتان لم تركزا على البحث عن الذات كموضوع يمكن أن يؤسس لبحث فلسفي عميق يدرك من خلاله الأعماق الحقيقية والجوهرية للحرية.

**سادسا:** إن محمد إقبال ينظر إلى الحرية كونها تمثل ماهية و حقيقة وجودية للذات تجعل منها متجهة نحو تحقيق مقاصدها في الكون، وأيضا محققة معنى الخلود للنفس الإنسانية بإدراكها معاني الخير بتطبيق أوامر الله التي تمكنها من صيانة نفسها وأن لا تهوي إلى حضيض المادة، وهي أخيرا السند الذي راهن عليه الله عند خلق الإنسان حين قاسمه الحرية وهي تمام الثقة التي من أجلها عدّ الإنسان مسؤولا عن فعله لأنه نابع من إرادته الحرة.

**سابعا:** إن إدراك معنى الحرية عند محمد إقبال هو الباب الحقيقي لإدراك المعنى الجوهري للإيمان،ولمعنى القضاء والقدر الايجابي وليس السلبي وهي مرتبة تحرر كلي من كل الأغيار إلا من الذات اللانهائية، وأن السعي للوصول إليها يحقق للإنسان سعادته في الدنيا والآخرة، إن الحرية في حس إقبال ليست تأملا في المادة بل فاعلية من أجل

تغييرها والوصول إلى معنى الاستخلاف والتمكين، إنها مجاهدة وفق سنن الله تتحول إلى قوة حقيقية تدرك ذاتها وبيئتها، وتحقق عبودية كاملة والوصول إلى معنى الإنسان الكامل.

**ثامنا:** إذا كانت الحرية عند إقبال ليست نزعة عقلية خالصة فهي لا تعني في المقابل نفيها أي دور للعقل، لكنه العقل الموجه بالعشق الذي يتحول فيه الإنسان عند محمد إقبال إلى قوة حقيقية، فالحرية عمل وشوق يحقق فيها الإنسان مقاصده الوجودية كما هو في حالة الوعي النبوي التي سعت إلى تجسيد المعنى الحقيقي للحرية الكاملة للذات الإنسانية.

**تاسعا:** إذا كانت الحرية تعبير عن تمام الشخصية، والشخصية كجملة أفعال يتم تحقيقها في الزمان فإن حقيقة الفعل الحر هو الذي يجسد الشعور الكامل بالحرية الحقيقية فعلاقة الحرية بالزمان هو في الأساس إدراك لمعنى القضاء والقدر الذي هو إرادة الله لكنه أي الفعل الحر ليس تحديدا مسبقا وأزليا بل الأقدار متعددة، وقدرة الاختيار مفتوحة وبذلك تكون الحرية هي القدر والقدر يكون في اختيار المؤمن القوي الذي كما يقول محمد إقبال أنه يصنع دائما أقداره.

**عاشرا:** كون الحرية قضية أكدها الدين الإسلامي هي أيضا قضية أخلاقية فإذا كان جوهر الحرية اتجاهها إلى تحقيق التوحيد من خلال العبودية فهي أيضا سلطة أخلاقية، فالذات الحرة عند محمد إقبال ذات موحدة لله وهي متصلة بعالم القيم الأخلاقية السامية كما يقول محمد إقبال قيم الفقير إلى الله ويقصد به قيم المؤمن الحق الذي لا تلزمه حريته الاستجداء بأحد من البشر إلا بخالقه ورازقه، فالمؤمن لا يستعبده أحد وهي قمة الشعور بالحرية.

**إحدى عشر:** إن شكل الحرية بالمعنى الواقعي والمثالي الذي انتهى إليه محمد إقبال ليس الحرية الغربية وإنما هو ما يمكن تسميته بالحرية الروحية التي يكون على أساسها إقامة الديمقراطية الروحية وهي الديمقراطية التي سعى إليها إقبال بحيث تصبح ثنائية الدين والدولة في اتجاه تكاملي يقوي الذات ويحمي المجتمع ويؤسس رؤية من التعاون بين

الدول الإسلامية بحيث تكون أقدر على ممارسة فعل التفاعل الحضاري مع الأمم الأخرى.

وفي الأخير تبقي مسألة الحرية التي رسم أبعادها محمد إقبال ومن جهة تطبيقية في العالم الإسلامي المعاصر بعيدة عن التحقيق ربما لأن الفكر الإسلامي المعاصر ما زال في مرحلة تأثير العوائق على الوعي الاجتماعي للمسلمين وتحت ضغط القيم الغربية المادية وتلاعب السياسة بأحوال المسلمين.

# قائمة
# المصادر والمراجع

**قائمة المصادر**

*** القرآن الكريم**

*** العهد القديم**

*** الحديث النبوي الشريف**

1. إقبال محمد: **تطور الفكر الفلسفي في إيران** ترجمة حسن محمود الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين(القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع، ط1، 1989).
2. إقبال محمد: الأعمال الكاملة ج1 ديوان الأسرار والرموز إعداد سيّد عبد الماجد الغوري (دمشق – بيروت: دار ابن كثير ط3، 2007).
3. إقبال محمد: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة محمود عباس (دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2000).
4. إقبال محمد: **رسالة الخلود** ترجمة محمد السعيد جمال الدين ( القاهرة: مطابع سجل العرب، د ط، 1974).

**المصادر باللغة الأجنبية:**

1. Mohamed Iqbal: **Le livre de L'éternité**, traduit par Eva

**المراجع بالعربية**

1. ابن الجوزي: **تلبيس إبليس** (بيروت لبنان: دار القلم د ط، د ت).
2. ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، تقديم أبو العلا عفيفي، بيروت لبنان دار الكتاب العربي.
3. ابن عربي محي الدين: ديوان **ترجمان الأشواق**، عبد الرحمن المصطاوي(بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1 2005).
4. أبي حامد العزالي محمد **الإقتصاد في الإعتقاد** تحقيق إنصاف رمضان ( بيروت: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع ط 1، 2003 ).

5. أبو ريان محمد: **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام** (مصر: دار المعرفة الجامعية، 2000).

6. أبو حمدان سمير: **عبد الرحمن الكواكبي فلسفة الاستبداد** (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 2000).

7. أجرو ف: **رسالة في النظام الفلسفي للرواقيين** ترجمة يوسف هواويني (بيروت: الفرات للنشر والتوزيع ط 1، 2009).

**8.** احمد محمد كامل: **مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم** (بيروت: دار النهظة العربية للطباعة والنشر دط، 1983).

9. أرمسترونغ أ. هـ: **مدخل إلى الفلسفة القديمة**، تر، سعيد الغانمي (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 1، 2009).

10. الدسوقي فاروق أحمد: **القضاء والقدر في الاسلام** ج1 (القاهرة: دار الاعتصام للطبع والنشر والتوزيع، 1985).

11. أفلاطون: **الطيماوس واكريتيّس** تحقيق وتقديم البير ريفو، تر،فؤاد جرجي بربارة (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، د ط، 2014).

12. أفلاطون: **محاورة جورحياس** ترجمة محمد حسن ضاضا مراجعة علي سامي النشار (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر د ط، 1970).

13. أفلاطون: **في الفضيلة (محاورة مينون)** ترجمة وتقديم عزت قرني (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع د،ط 2001).

14. البهي محمد: **الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي**(القاهرة: مكتبة وهبة، ط 4، 1964 ).

15. الجزيري نوران: **قراءة في علم الكلام الغائية عند الأشاعرة** (الهيئة العامة للكتاب، د ط، 1992).

16. الأشعري أبي الحسن: **مقالات الإسلاميين**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (صيدا: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، د ط، 1990).

17. الأشعري بي الحسن: **اللّمع**، تصحيح وتقديم حمودة غرابة ( مصر: مطبعة مصر 1955 ).

18. الأشعري أبي الحسن: **رسالة إلى أهل الثغر**، تحقيق عبد الله شاكر محمد الجنيدي ( المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط 2، 2002).

19. العراقي عاطف: **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية**،(القاهرة: دار المعارف، ط3، 1976).

20. الأهواني أحمد فؤاد: **أفلاطون** (القاهرة: دار المعارف، ط 4، د ت ).

21. الباقلاني: **التمهيد** نشر وتصحيح الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي (بيروت: المكتبة الشرقية، د ط، 1957 ).

22. المرزوقي جمال: **دراسات نقدية في الفكر الاسلامي المعاصر** ( القاهرة: دار الأفاق العربية، 2001ط1).

23. الشهرستاني **نهاية الإقدام** حرره وصححه الفريد جيوم ( القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، 2009).

24. الشهرستاني: **الملل والنحل** ج 1 تحقيق أمير علي مهنا، علي حسن فاعور ج1 (بيروت: دار المعرفة، ط3، 1993).

25. أمين محمد: نظرات في معتقدات ابن عربي (جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، ط 1، 1985).

26. الشيخ أبو عمران:( **مسألة الحرية في الفكر الإسلامي (الحل المعتزلي)** (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب،د ط، 2012).

27. العراقي عاطف: **العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر** (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع د ط، 1998).

28. أمين أحمد: **زعماء الإصلاح في العصر الحديث:** (بيروت: دار الكتاب اللبناني)

29. الكواكبي عبد الرحمن: **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،** تحقيق وتقديم محمد عمارة (القاهرة: دار الشرق، ط2، 2009).

30. الكيلاني نجيب: **إقبال الشاعر الثائر** (بيروت: مؤسسة الرسالة ط3، 1980)

31. الندوي أبو الحسن علي الحسني: **روائع إقبال،** (دمشق: دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2006).

32. الندوي أبو الحسن علي: **واقع العالم الإسلامي** ( دار الكلمة للنشر والتوزيع: القاهرة، ط 1، 1997).

33. الندوي أبو الحسن: **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية** ( دار الندوة للتوزيع: لبنان، ط 2، 1968).

**34.** الميلاد زكي: مقال **الفلسفة الذاتية في الفكر الإسلامي المعاصر عند محمد إقبال** الفلسفة في الفكر الإسلامي قراءة منهجية ومعرفية(فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1012).

35. النشار علي سامي وآخرون: **ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة** (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب د ط، د ت)

36. أوريليوس ماركوس: **التأملات،** تر عادل مصطفى ( القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2010).

---

37. بدوي عبد الرحمن: **ربيع الفكر اليوناني** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط3، د ت).

38. بدوي عبد الرحمن: **الموسوعة الفلسفية ج1، ج2** (بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ط1، 1984).

39. بن أحمد القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة** تحقيق وتقديم عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، ط3، 1996).

40. بوزار مارسيل:**الإسلام اليوم** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1986).

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

42. بن نبي مالك: **ميلاد مجتمع** ج1 شبكة العلاقات الاجتماعية ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: در الفكر ط1، 1985).

43. بن نبي مالك، **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث** (بيروت :دار الإرشاد للطباعة والنشر، ط 1996م).

44. بن نبي مالك: **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين ( دمشق: دار الفكر، ط 1، 1986).

45. بوبكر جيلالي: **الإصلاح ونظرية الحضارة في فلسفة محمد إقبال** (الجزائر: منشورات دار ابن طفيل ط 1، 2011)

46. بوشنسكي إ.م: **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، ترجمة عزت قرني عالم المعرفة، العدد 165، سبتمبر 1992.

47. برغسون هنري: **الطاقة الروحية** ترجمة علي مقلد ( بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

48. هنري برغسون:**المعطيات المباشرة للوعي** ترجمة الحسين الزاوي(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2009).

49. بوعرفة عبد القادر: **فلسفة الحرية**،العرب وسؤال الحرية تأملات في أوهام الوعي العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009).

**ج**

50. جدعان فهمي: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث** (عمان: دار الشروق، ط 3، 1988).

51. السيّد جمال الدين الأفغاني، الشيخ محمد عبده الأعمال الكاملة إعداد وتقديم سيّد هادي خسر وشاهي(القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط 1، 2002).

52. جبار رائد كاظم: **فلسفة الذات في فكر محمد إقبال** (دمشق " دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع د ط، 2009).

**ح**

53. جماعة مؤلفين: فلسفة الحرية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009).

**54.** جماعة من الباحثين السفيات: **التراث الفلسفي الاسلامي في أبحاث سفياتية** (بيروت: دار الفارابي، ط2).

**خ**

55. خميسي ساعد: ابن العربي المسافر العائد (الجزائر: منشورات الاختلاف، ط1، 2010).

**د**

56. دولوز جيل:**البرغسونية** تعريب أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ).

57. دغيم سميح: **فلسفة القدر في فكر المعتزلة** (بيروت: دار الفكر اللبناني، ط1، 1996).

58. سليمان بشير ديان: **الإسلام والمجتمع المفتوح الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال**، ترجمة: السيد ولد أباه ( لبنان: جداول للنشر والتوزيع، 2001 م).

**ـــــــــــــــ ر**

59. رينولد.أ. نيكولسون: **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة وتعليق أبو العلا عفيفي (القاهرة: لجنة الترجمة والتأليف والنشر، 1947) ص73.

**ـــــــــــــــ ز**

60. زكريا إبراهيم **مشكلة الحرية** (القاهرة: مكتبة مصر، ط2، دت).

61. زيتوني الشريف: محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2004).

**ـــــــــــــــ ص**

62. صبحي:أحمد محمود **في علم الكلام ج 2 الأشاعرة** (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط5، 1985).

63. صبحي أحمد محمود:**الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي** (القاهرة: دار المعارف، ط 2، 2006).

**ـــــــــــــــ ع**

64. عبد الحفيظ مجدي: **جمال الدين الأفغاني وإشكاليات العصر** ( د ط، 1997).

65. عبد الرحمن طه: سؤال الأخلاق (الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي، 2000 م ).

66. عمارة محمد: **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانة**، (القاهرة: دار الشروق، ط2، 1988).

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

68. عمارة محمد: **الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية** (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، 2000).

69. عزام عبد الوهاب: **سيرته وفلسفته وشعره**،(مصر، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة،دط،2014 ).

70. أبو العلا عفيفي: **التصوف الثورة الروحية في الإسلام** (بيروت: دار الشعب للطباعة والنشر دط،دت ).

71. فتاح عرفان عبد الحميد: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها( بيروت: دار الجيل، ط 1، 1993).

72. فخري ماجد: **تاريخ الفلسفة الإسلامية** ترجمة كمال اليازجي (بيروت: دار المشرق، د ط، 2000).

73. فرنر شارل: **الفلسفة اليونانية** ترجمة تيسير شيخ الأرض ( بيروت: دار الأنوار، 1968 ).

**ـــــــــــــ ق**

74. قرني عزت: **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد30، يونيو 1980).

**ـــــــــــــ س**

75. سعيد جلال الدين: **فلسفة الرواق**، (مركز النشر الجامعي، 1999).

**ـــــــــــــ ش**

76. شيمل آنا ماري،**الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف** ترجمة: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، (بغداد: منشورات الجمل، 2006).

**ـــــــــــــ ك**

77. كريسون أندريه: **المشكلة الأخلاقية والفلاسفة**، ترجمة الإمام عبد الحميد محمود، أبو بكر ذكرى ( القاهرة: مطابع دار الشعب د ط، 1979).

78. فريدريك كوبلستون: **تاريخ الفلسفة**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة دط، 2002).

**م**

79. محمّد عورضة كامل محمّد: شاعر وفيلسوف الإسلام (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1994).

80. مرحبا عبد الرحمن: **مع الفلسفة اليونانية** ( بيروت: منشورات عويدات، ط3، 1988).

81. مدكور عبد الحميد: **الدين والفلسفة عند محمد إقبال** أبحاث ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1989.

82. مطر أميرة حلمي: **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها** (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،ط1، 1998).

83. محمد شمس الدين الندوي صلاح الدين، **الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال** ( بومباي: الدار السلفية، ط1، 1991).

84. ميمون الربيع: **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية**، (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980.

85. مسلان ميشال:علم الأديان مساهمة في التأسيس ترجمة عز الدين عناية الناشر كلمة، المركز الثقافي العربي بيروت ط1 2009.

**ن**

**و**

86. وهبة [1]مراد: **المذهب في فلسفة برغسون** (دار وهدان للطباعة والنشر، ط2، 1978).

**المقالات والمواقع الالكترونية والرسائل الجامعية والمجلات**

87. أحميدة النيفر: **محمد إقبال والإنسية القرآنية**
http://thaqafat.com/2015/06/26401

88. مصطفى عاشور: الحرية الموءودة الكبرى https://islamonline.net

89. إسماعيل نقاز: فلسفة التثاقف في مقاربة النص الغربي وآفاق التجديد عند محمد إقبال https://www.mominoun.com/pdf1/2016-06/tatakof.pdf

90. لودفينغ أمّان ترجمة علي مصباح المفكر الإصلاحي محمد إقبال(تجديد الفكر الديني في الإسلام ) ar.qantara.de/content/lmfkr-lslhy-mhmd-qbl-tjdyd

91. عبد اللطيف الخميسي: فلسفة الدين في الفلسفة الإسلامية المعاصرة محمد إقبال أنموذجاً

92. https://www.mominoun.com/articles5430

93. عامر عبد زيد تأويل إقبال للنص في ضوء العلوم المعاصرة
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=569949&r=0

94. زكي الميلاد: تجديد التفكير الديني في الإسلام

95. https://iqbal.hypotheses.org/4252
https://ar.wikipedia.org/

96. عبد الله إدالكوس (سؤال التجديد وراهنية محمد إقبال)
https://www.mominoun.com/articles

**97.** 40اليافي عبد الكريم: **مجلة التراث العربي** دمشق العدد 23 ابريل 1986

**القواميس:**

98. الجرجاني: **التعريفات** (بيروت: مكتبة لبنان، د ط، 1985).

99. محمد جاويد: **الأنا مفهومه وتطوره في ضوؤ محاضرات العلامة محمد اقبال** مجلة القسم العربي لاهور باكستان العدد25. 2018 .

100. مارسيل بوزار :**الاسلام اليوم** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1986).

101. سميرة الخوالدة: محمد إقبال والقلق الصوفي مجلة إسلامية المعرفة مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات العدد 84.

**المراجع باللغة الأجنبية**

102. Cyril Bailey: The Greek Atomists and Epicurus.Edition Russell & Russell,.New York 1964.§07.PP.175-176

**103**. Samuel Sambursky: The Physical World of Late Antiquity, Princeton University Press Princeton, New Jersey.1987.

104. B.A.G.Fuller: **A HISTORY OF PHILOSOPHY** (Rivised Edition).HENRY HOLT & COMPANY.NEW YORK1946.

105. Dr. Mohammad Rafiuddin the philosophy of iqpal its nature and importance Journal of the Iqbal Academy, Pakistan October 1961– Volume: 02– Number: 3

**القواميس والموسوعات باللغة العربية**

1- الحنفي عبد المنعم: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط 3، 2000.

2- بدوي عبد الرحمن: **الموسوعة الفلسفية** ج1 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984).

**3**- بدوي عبد الرحمن: **الموسوعة الفلسفية** ج2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984 ).

4- الجرجاني: **التعريفات** (بيروت: مكتبة لبنان، د ط، 1985).

5- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية ج1 تعريب أحمد خليل ( بيروت – باريس: ط 2، 2001 ).

6- مجمع اللغة العربية المعجم الفلسفي ( القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983 ).

7- جميل صليبا: القاموس الفلسفي (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1994)

8- جلال الدين سعيد:معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية (تونس: دار الجنوب للنشر 2004).

# الفهارس

# فهرس الأعلام

## فهرس الأعلام


| -أ- | |
|---|---|
| ابن الجوزي | |
| ابن تيمية | |
| ابن حنبل | |
| ابن خلدون | |
| ابن عربي | |
| أبو الحسن الأشعري | |
| أبو العلا عفيفي | |
| أبو الوفا الغنيمي التفتزاني | |
| أبوعمران الشيخ | 44 |
| أحمد أمين | 81 |
| أحمد عروة | |
| أحمد محمود صبحي | 42 |
| أرسطو | 22،23،53،54 |
| أفلاطون | 20،21،23 |
| أكسينوفان | 16 |
| أوغست كونت | |
| الباقلاني | 53 |
| الندوي | |
| الجرجاني | |
| الجعد ابن درهم | 19 |

| | |
|---|---|
| الحسن البصري | |
| الشريف زيتوني | 47 |
| الشيرازي | |
| العراقي | 80 |
| القاضي عبد الجبار | 42،45 |
| - ب- | |
| برغسون | |
| بشار ابن برد | |
| -ج- | |
| جلال الدين دواني | |
| جمال الدين الأفغاني | 13،59،60،61،62،65 |
| جمال المرزوقي | |
| جميل صليبا | |
| جهم ابن صفوان | 19 |
| جيلالي بوبكر | |
| - ذ- | |
| ذو النون المصري | |
| - ز- | |
| زكي الميلاد | |
| - س- | |
| سقراط | 12،15،20،21،22،23،26 |
| سليمان بشير ديان | |

| | |
|---|---|
| سمير أبو حمدان | 80 |
| - ض- | |
| ضياء كوك ألب | |
| - ط - | |
| طاليس | 16 |
| طه عبد الرحمن | 51 |
| - ع - | |
| عاطف العراقي | 51 |
| عبد الحميد مدكور | |
| عبد الرحمن الكواكبي | 13،59،66،69،70،72،73،75،76،78،80،81 |
| عبد الرحمن بدوي | |
| عبد الكريم الخطيب | |
| عبد الكريم اليافي | |
| عبد الوهاب عزام | |
| علي أبو ريان | 44 |
| - غ- | |
| الغزالي | 52،57 |
| - ف- | |
| ف . أجرو F Ogereau | 18 |
| فرويد | |
| فريدريك كوبلستون Frederick Copleston | |

| | |
|---|---|
| فلوطرخس | 16 |
| فهمي جدعان | |
| – ك – | |
| كانط | |
| – م– | |
| ماجد فخري | 16 |
| مارسيل بوزار | |
| ماركوس أوريليوس | |
| مالك بن نبي | |
| محمد إقبال | 12،13،14،19،20،21،22،23،27،28،30،35 |
| محمد البهي | 137،161 |
| محمد جاويد | 225 |
| محمد صبحي | 42 |
| – ن– | |
| نيتشه | 163،208 |
| نيكولسون | 109،110 |
| – هـ– | |
| هربرت سبنسر | 37 |
| هيرقليدس | 16 |
| هيغل | 117،195 |
| – و– | |

| | |
|---|---|
| وليام جيمس | |

# فهرس المحتويات

# فهرس المحتويات


| الموضوع | الصفحة |
|---|---|
| مقدمة | أ- ط |
| **الفصل الأول: موقف محمد إقبال من مفهوم الحرية في الفكر الغربي والفكر الإسلامي** | 11-81 |
| المبحث الأول: موقف محمد إقبال من مفهوم الحرية في الفكر الغربي | 14 |
| المطلب الأول:محمد إقبال وموقفه من مفهوم الحرية في الفلسفة اليونانية | 14 |
| 1. محمد إقبال وموقفه من مفهوم الحرية في الاتجاه الطبيعي المادي | 14 |
| 2. موقف محمد إقبال من مفهوم الحرية عند سقراط وأفلاطون | 20 |
| المطلب الثاني: قصة الخلق ودلالات الحرية عند إقبال | 29 |
| المطلب الثالث: محمد إقبال وموقفه من مفهوم الحرية عند برغسون | 35 |
| المبحث الثاني: محمد إقبال وموقفه من مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي | 41 |
| المطلب الأول: محمد إقبال وموقفه من مفهوم الحرية عند المعتزلة | 41 |
| المطلب الثاني: محمد إقبال وموقفه من مفهوم الحرية عند الأشاعرة | 49 |
| المطلب الثالث: محمد إقبال وموقفه من مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر | 58 |
| 1. جمال الدين الأفغاني | 59 |
| 2. عبد الرحمن الكواكبي | 66 |
| **الفصل الثاني: الحرية وأبعادها المثالية في فلسفة محمد إقبال** | 82-142 |
| المبحث الأول: الحرية وفلسفة الذاتية عند محمد إقبال | 85 |
| المطلب الأول: الحرية وحقيقة الذات الإنسانية | 85 |
| المطلب الثاني: الحرية و خلود النفس | 88 |
| المطلب الثالث: الحرية ومبدأ التأويل الروحي للكون | 95 |
| المبحث الثاني: الحرية وحقيقة التصوف عند محمد إقبال | 102 |
| المطلب الأول: التصوف السلبي وهدر إمكانات الذات | 102 |
| المطلب الثاني: التصوف الايجابي وطموح الحرية | 119 |
| المبحث الثالث: الحرية والزمـــــــان عند محمد إقبال | 131 |

| | |
|---|---|
| المطلب الأول: علاقة الحرية بالزمان | 131 |
| المطلب الثاني: الفعل الحر والغائية المفتوحة | 138 |
| **الفصل الثالث: التصور الواقعي للحرية عند محمد إقبال** | 228-143 |
| المبحث الأول: الحرية والأخلاق عند محمد إقبال | 146 |
| المطلب الأول: الحرية وواقعية الدين | 146 |
| المطلب الثاني: الحرية والأخلاق الفردية | 154 |
| المبحث الثاني: الحرية والمجتمع عند محمد إقبال | 170 |
| المطلب الأول: الحرية وعوائق تأسيس الوعي الاجتماعي | 170 |
| المطلب الثاني: الحرية ووحدة الأمة | 184 |
| المبحث الثالث: الحرية والحضارة عند محمد إقبال | 192 |
| المطلب الأول: الحرية أساس العلاقة بين الدين والدولة | 192 |
| المطلب الثاني: الحرية مبدأ الحوار الحضاري | 205 |
| خاتمة | 229 |
| قائمة المصادر و المراجع | 236 |
| الفهارس | 249 |
| فهرس الأعلام | 250 |
| فهرس المحتويات | 255 |

الملـــخـــص:
انصب هذا العمل على مناقشة أهم إشكالات الفكر الفلسفي الإنساني ونقصد به مشكلة الحرية حيث سلطنا الضوء على إحدى التجارب الفلسفية في الفكر الإسلامي المعاصر ونقصد بها تجربة محمد إقبال (877 ، 1938) الذي سعى إلى تجديد التفكير الإسلامي المعاصر ومن أهم القيم التي تؤسس هذا الفكر إدراك الذات المسلمة لأهم القيم الباعثة لفاعليتها وحركتها في الوجود، وأيضا قدرتها على رسم أهدافها والسعي إلى تحقيقها في الواقع ولا يكون ذلك ممكنا إلا إذا أدركت معنى وجوهر الحرية .
فكانت مشكلة الحرية عند محمد إقبال هي ما يؤسس الوعي الذاتي للفرد والاجتماعي للأمم ودون ذلك لا يمكن أن ترتقي الذات أو تقوى الأمة ويكون بناؤها الحضاري دائما متأخرا في ممارسة أدواره بين مختلف الحضارات المعاصرة لها .
**الكلمات المفتاحية :** محمد إقبال، الحرية، البناء الحضاري، الوعي الذاتي.

## Abstract

This article focused on discussing the most important problems of human philosophical thought. We mean the problem of freedom, where we shed light on one of the philosophical experiences in contemporary Islamic thought. The experience of Mohamed Iqbal (1877-1938) is meant as he sought to renovate the Islamic thought. The perception of the Muslim self is one of the most important values that inspire its effectiveness and its movement in the existence, and also its ability to map its goals and to seek to achieve them in reality, and this is possible only if the Muslim self realizes the meaning and essence of freedom.

The problem of freedom in Muhammad Iqbal's thought is what establishes the self-awareness for the individual and the social nations, otherwise the self cannot be upgraded, the nation cannot be strong and the construction of its civilization is always late to in playing its roles among the various contemporary civilizations.

**Key Words** : Mohamed Iqbal,freedom, construction of civilization, self-awareness.