

منهج محمد إقبال في تجديد الفكر الديني

مراجعة خالد زيادة

يجعل إقبال هدفه واضحاً في بداية كتابه حين يقول: أحاول بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناءً جديداً. وعلى نحو أشد صراحة يوضح أيضاً: آخذاً بالاعتبار الماثور من فلسفة الإسلام إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة. وفي إضافة جريئة يتأمل: أن يأتي يوم ليس بعيد، يكشف فيه كل من الدين والعلم اتفاقاً متبادلاً بينهما لم يكن حتى اليوم منتظراً.

إن محمد إقبال هو أحد أبرز مفكري الإسلام في العصر الحديث درس في بلاده الهند كما درس في انكلترا وألمانيا. اهتم بالشعر الصوفي والفلسفة، قدم كتابة الشعر على الدراسات. إن كتابه الفكري الوحيد هو «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، عبارة عن سلسلة من المحاضرات ألقاها في جامعات: مدراس وبيدراباد وعليكرة. إلا أنها تنظم في خط واحد ومنهج مشترك. وتشكل مجتمعة أحد المؤلفات القليلة التي كتبها مفكر مسلم وتتميز بهذا القدر من العمق والشمول.

يحدد إقبال منذ البداية ما يلي: «القرآن الكريم كتاب يعنى بالعمل أكثر مما يعنى بالرأي». ولعل في هذه العبارة يكمن المنهج الذي يريد أن يوضحه في صفحات كتابه. ومع ذلك فإنه يقول: ليس الدين ضد النظر العقلي، بل على العكس من ذلك، فحين يتعلق الأمر بالإسلام فإن التماس الأسس العقلية قد

بدأ بالرسول نفسه. وفي معرض المقابلة بين الفلسفة والدين، فإنه يذهب إلى حد القول إن للفلسفة حق الحكم على الدين، ويوضح: «عندما تنهيا الفلسفة للحكم على الدين لا تستطيع ان تفرد له مرتبة دنيا بين الموضوعات التي تناو لها، فالدين ليس أمراً جزئياً: ليس فكراً مجرداً فحسب، ولا شعوراً مجرداً، بل هو تعبير عن الإنسان كله...».

إن صلة الفلسفة بالدين من نوع صلة الفكر بالبداهة ويقول: ليس هناك من سبب يدعو إلى الظن بأن الفكر والبداهة متضادان بالضرورة، فهما ينبعان من أصل واحد، وكل منهما يكمل الآخر، فأحدهما يدرك الحقيقة جزءاً جزءاً، والآخر يدركها في جملتها. . والبداهة - حسب قول برغسون - ليس إلا ضرباً عالياً من التفكير.

إلا أن تاريخ الفكر في الإسلام في علاقته بالفلسفة قد أصيب بما أعاق مسيرته. يتعلق الأمر بالفلسفة اليونانية التي كانت قوة ثقافية عظيمة في تاريخ الإسلام، وقد وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام إلا أنها في حقيقة الأمر قد غشت على أبصارهم في فهم القرآن. ويأخذ أمثلة على ذلك قائلًا: إن علماء الإسلام الذين عكفوا على درس القرآن بعد أن بهرهم النظر الفلسفي القديم، فقرأوا الكتاب على ضوء الفكر اليوناني. مضى عليهم أكثر من قرنين من الزمان قبل أن يتبين لهم في وضوح غير كافٍ أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع تعاليم الفلسفة القديمة. وقد نجم عن إدراكهم هذا نوع من الثورة الفكرية لم يدرك أثرها الكامل إلى يومنا هذا.

فالغزالي اتجه إلى إقامة الدين على دعائم من التشكك الفلسفي لا تسوغها روح القرآن كل التسويغ. أما ابن رشد فقد تأثر بأرسطو فاصطنع المذهب القائل بخلود العقل الفعّال. وقد كان الأشاعرة على طريق الصواب وإن كانت حركتهم تهدف إلى الدفاع عن أهل السنة بأسلحة من المنطق اليوناني. أما المعتزلة فقد قصروا إدراكهم للدين على أنه مجموعة من العقائد، وأرجعوه إلى نسق من المعاني المنطقية انتهى إلى موقف سلبي بحت.

ما هو الفرق بين الفلسفة العقلية وبين المنهج الذي يدعو إليه القرآن؟ يقول إقبال: كان سقراط يقصر همه على عالم الإنسان وحده. وكان يرى أن معرفة الإنسان معرفة حقة إنما تكون بالنظر في الإنسان... وما أشد هذا لروح القرآن الذي يرى في النحل على ضالة شأنه محلاً للوحي الإلهي، والذي يدعو القارئ دائماً إلى النظر في تصريف الرياح المتعاقب... وكان أفلاطون وفيماً لتعاليم أستاذه سقراط فقدح في الإدراك الحسي، لأن الحس في رأيه يفيد الظن ولا يفيد اليقين. وما أبعد هذا عن تعاليم القرآن الذي يعد «السمع» و«البصر» أجلاً نعم الله على عباده...

إن المنهج الذي يدعو إليه القرآن هو ما يمكن أن نسميه بالمنهج التجريبي، فالقرآن يوقظ تلك الروح التجريبية في عصر كان يرفض عالم المرئيات. والقرآن يسلم بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لا غنى عنها في حياة الإنسان الروحية، يقول: لا شك أن أول ما يستهدفه القرآن من هذه الملاحظة التأملية للطبيعة (كما ترد في بعض الآيات) هو أنها تبعث في نفس الإنسان الشعور بمن تعدد هذه الطبيعة آية عليه. ولكن ما ينبغي الالتفات إليه هو الاتجاه التجريبي العام للقرآن، مما كوّن في أتباعه شعوراً بتقدير الواقع وجعل منهم آخر الأمر واضعي أساس العلم الحديث. (ص ٢١). ومع ذلك: فالدين ليس علم الطبيعة أو علم الكيمياء، الذي يبحث عن تفسير للطبيعة في قوانين السببية، ولكن غايته الحقيقية هي تفسير ميدان من ميادين التجارب الإنسانية هو ميدان الرياضة الدينية الذي يختلف عن ميادين العلوم السابقة كل الاختلاف. والدين لا يمكن رد أسسه إلى أسس أي علم آخر. (ص ٣٩).

نعلم من جهتنا بأن الصراع بين الاتجاه الفعلي والاتجاه التجريبي قد ميّز تطور الفكر في أوروبا في العصور الحديثة. ويعتقد إقبال أن الاتجاه التجريبي في أوروبا إنما نقل إليها من علماء المسلمين. إن روجر بيكون استقى علومه من الجامعات الإسلامية في الأندلس وتأثره بابن الهيثم وابن حزم.

ويستنتج إقبال ما يلي: «إن ظهور منهج الملاحظة والتجربة في الإسلام لم

ينشأ عن توافق بين العقل الإسلامي والعقل اليوناني بل كان راجعاً إلى صراع عقلي طويل المدى. والواقع هو أن اليونان الذين وجهوا جل عنايتهم إلى النظري المجرد دون الواقع المحسوس، اتجه تأثيرهم على الأكثر إلى حجب أنظار المسلمين عن فهم القرآن، والوقوف حائلاً بين المزاج العربي العملي وبين إثبات وجوده واستقلاله خلال قرنين من الزمان على الأقل. ولهذا، فإني أود أن أستأصل تلك الفكرة الخاطئة التي تزعم أن الفكر اليوناني شكّل طبيعة الثقافة الإسلامية» (ص ١٥١).

على ضوء ما تقدم يمكن ان نفهم قول إقبال الطموح أنه يريد بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناءً جديداً. فالأمر يتطلب إعادة النظر في آثار مفكري الإسلام ونقدها على ضوء استسلامها للمنهج العقلي وابتعادها عن المنهج التجريبي.

والشيء الذي يريد ان يثبتته هو أن مولد الإسلام هو مولد العقل الاستدلالي... وإن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي ان ينزل ليعتمد في النهاية على وسائله (ص ١٤٤). والقرآن دعوة إلى عالم الحس والاستشهاد به (ص ١٤٦).

لقد قام عدد من مفكري الإسلام بالثورة على الفلسفة اليونانية، فالنظام هو أول من قرر أن الشك بداية لكل معرفة، وابن تيمية نهض إلى نقد المنطق اليوناني وهو الذي يبين في كتابه (نقد المنطق) أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة إلى اليقين. أما ابن حزم في (التقريب في حدود المنطق) يؤكد أن الحس أصل من أصول العلم. والرازي أول من نقد الشكل الأول عند أرسطو... والطوسي أول من أزعج هذا السكون الذي خيم على عالم الرياضيات ألف سنة. والبيروني قال بفساد الرأي القائل بثبوت الكون الخ (ص ١٤٨ - ١٥٣).

لا يتعلق الأمر بتعداد أسماء مفكري وعلماء الإسلام، بقدر إيراد الأمثلة على أولئك الذين رفضوا الفلسفة القديمة، وتمكنوا من خلال اللجوء إلى عالم التجربة - حسب دعوة الإسلام - إلى الوصول إلى كشوفاتهم الفكرية والعلمية.

يناقش إقبال الفلسفة حين تتصدى لموضوع الألوهية. من المعروف أن إثبات وجود الله هو موضوع شغل الفلسفة الحديثة منذ ديكارت. وأول ما يفعله إقبال هو الرد على براهين ديكارت حول إثبات وجود الله، أي ان رده يتصدى للفلسفة العقلية. والحقيقة أنه في هذا المجال يستخدم الحجج التي استخدمت غير مرة عند مناقشة الفلسفة العقلية من ديكارت إلى كانط. ونلاحظ أيضاً بأن إقبال يستخدم حجج التجريبيين الانكليز ونتائج العلم الحديث. ويستفيد من رأي راسل القائل: إن نظرية النسبية التي أدجت الزمان في «الزمان - المكاني» قد زعزعت معنى الجوهر كما اصطلح عليه السلف أكثر مما زعزعه جدل الفلاسفة كله.

هذا النقاش الفلسفي يقود إقبال إلى عرض ما يعتبره رأي القرآن في موضوعات تعتبر ميداناً خاصاً للفلسفة كمفاهيم الزمان والمكان والحياة.

وبعد أن يتعرض للنظريات الحديثة حول الزمان يصل إلى شرح مفهوم القرآن ويقول: الزمان باعتباره كلاً مركباً، هو الذي يسميه القرآن «التقدير» وهي كلمة أسية فهم معناها كثيراً... و«التقدير» هو الزمان عندما ننظر إليه على أنه سابق على وقوع إمكانياته، هو الزمان الخالص. ويجدر ان نعرض هنا الفقرة التي تعبر عن طريقة فهم إقبال للقرآن في خصوص موضوع الزمان، يقول: «الزمان بوصفه تقديراً هو ماهية الأشياء ذاتها كما جاء في القرآن ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ فتقدير شيء إذن ليس قضاءً غاشماً يؤثر في الأشياء من خارج، ولكنه القوة الكامنة التي تحقق وجود الشيء، وممكناته التي تقبل التحقق، والتي تكمن في أعماق طبيعته... وإذا كان الزمان أمراً حقيقياً، لا مجرد تكرار للحظات متجانسة يجعل التجربة الشعورية وهماً، لزم أن تكون كل لحظة في حياة الحقيقة لحظة أصيلة ينشأ عنها شيء جديد وغير مُتنبأ به أصلاً. والقرآن يقول ﴿كل يوم هو في شأن﴾...» (ص ٦١).

هذا النوع من التحليل يعتمد ولا شك على حس تجريبي مستفاد من المفكرين التجريبيين والعلماء الحديثين. ومع ذلك لا يفقد أصالته في البحث عن

فهم متجدد للقرآن. وإلى حد بعيد نستطيع القول بأن إقبال حين يريد أن يأخذ بالأعتبار ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور ينطلق من إيمانه بأن هذه المعرفة المعاصرة لا بد وان تتفق مع روح القرآن.

ومن هذا القبيل الرأي الذي يعرضه حول المكان أو الامتداد أو الطبيعة. ولعل ما يعرضه في هذا المجال من أعمق ما يتضمنه الكتاب. يرى إقبال أن هذا العالم مرتب على نحو يجعله قابلاً للزيادة والامتداد، ﴿يزيد في الخلق ما يشاء﴾ سورة فاطر ١. فليس هذا العالم كتلة، وليس إنتاجاً مكتملاً، وليس جامداً غير قابل للتغير والتبدل، بل ربما استقر في أعماق كيانه حلم نهضة جديدة: ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير﴾ سورة العنكبوت آية ٢٠.

إذا كان القرآن كتاب يحض على العمل، ويدعو إلى التجربة في هذا الكون فإن إقبال يستنتج ما يلي: لقد قدر على الإنسان أن يشارك في أعمق رغبات العالم الذي يحيط به، وأن يكيف مصير نفسه ومصير العالم كذلك... (ص ١٩).

نستطيع من الشواهد السابقة ان نتفهم غاية إقبال ومنهجه، فهو يريد أن يحرر الفكر الإسلامي من قيود الفلسفة العقلية والقبلية التي تطلقها حول الزمان والمكان والحياة، ومن أحكامها المستقرة التي لا تقبل التبدل. في المقابل، فإن منهجاً تجريبياً مستمداً من آيات القرآن، يمكنه ان يطلق للإنسان حرية العمل في هذا الكون حتى يصيغه بما يتوافق مع مصيره. واللحظة التي يكتب فيها إقبال التي تتطلب إعادة نظر، تتطلب أيضاً من المسلمين أن يبذلوا أقصى جهودهم في سبيل تبديل هذا العالم الذي يخضعون له. أي إن الدعوة إلى العمل والتجربة لا تأتي وفقاً لمقتضيات منهجية فحسب، بل تأتي أيضاً نتيجة لإلحاح واقعي ومعاصر. فضلاً عن كون هذه الدعوة تتفق أصلاً مع آيات القرآن كما يفهمها إقبال. وأعتقد ان الفقرة التالية تبين مقصده: «على اننا في المرحلة الحاضرة من مراحل تطور الشخصية لا نستطيع فهم كل ما تنطوي عليه

التجارب التي تنشأ عن قوة الألم الجارفة، فلربما أكسبت النفس منها قوة تقاوم ما قد يواجهها من انحلال» (ص ١٠٣).

يصرح إقبال بأنه على استعداد لمخالفة تعاليم المتقدمين أمام ما جاءت به المعرفة المعاصرة (ص ١١١ - ١١٢). ومن هنا، فإنه ينظر بتعاطف إلى النتائج العلمية التي انطوت على النظريات التطورية والمادية وكذلك علم النفس التي لا تتعارض فيما يرى مع روح القرآن، ليس فقط لأنها جزء من تجارب البشرية في هذا الكون، بل بسبب النتائج الحصرية التي أثبتتها.

من المهم ان نتبع آراء إقبال في القضايا المعاصرة والتي يضعها تحت عنوان «مبدأ الحركة في بناء الإسلام»، والتي يتطرق فيها إلى المسائل الشائكة المحيطة بموضوع الاجتهاد. ويجدر أن نأخذ بالاعتبار هنا أن هذه المحاضرات التي ألقاها وجمعها في هذا الكتاب تعود إلى عام ١٩٢٩، أي في مرحلة السنوات العليلة التي أعقبت الحرب الأولى الكبرى وإلغاء الخلافة في استامبول، وقيام الثورة السوفياتية، وغير ذلك من المتغيرات على الصعيد الدولي.

ينطلق إقبال من المبادئ الأبدية التي تنظم الحياة الجماعية في عالم التغيير المستمر. إن أساس الحركة أو التغيير في الإسلام هو الاجتهاد الذي، إذا كان قد أقفل لظروف مختلفة، فإن علماء كباراً قاموا واخذوا على عاتقهم مواصلته، ابن تيمية في القرن الثالث عشر ميلادي، والسيوطي في القرن السادس عشر، ومحمد بن عبد الوهاب في الثامن عشر.

والشيء الملفت للانتباه هو إشارته إلى التجربة التركية، التي كان من الشائع وقوف التيارات الإسلامية موقفاً معادياً لها، يقول: «إذا انتقلنا إلى تركيا فإننا نجد أن فكرة الاجتهاد، وقد ثبتت أقدامها وبسط في آفاقها آراء فلسفية حديثة، كانت تفعل فعلها منذ زمان طويل في التفكير الديني والسياسي للشعب التركي». ويستخرج من هذه التجربة ما يمكن أن نعتبره أشد الآراء جرأة، والتي يمكن ان تنسب إلى مفكر مسلم من طرازه.

في هذا الصدد يرى ان تنصيب خليفة أو إمام أمر محتوم، وقد أجاب

الاجتهاد التركي عن هذا بأن روح الإسلام تميز إسناده الخلافة أو الإمامة إلى جماعة من الناس أو إلى مجلس منتخب... ويقول: أما أنا فأعتقد أن الرأي التركي رأي جد سليم، ولا يكاد يوجد ما يدعو إلى الجدل فيه. ونظام الحكم الجمهوري لا يتفق مع روح الإسلام فحسب، بل لقد أصبح كذلك ضرورة من الضرورات نظراً للقوى الجديدة التي انطلقت من عقالها في العالم الإسلامي.

ويعرض على نحو سريع آراءه، في مناقشة أصول الفقه الأربعة: القرآن والحديث والإجماع والقياس.

وبخصوص القرآن يرى أنه ليس مدونة في القانون، ويرى القرآن أيضاً أن الكون متغير. وكذلك، فإن مبادئه أبعد ما تكون عن سد الطريق على التفكير الإنساني والنشاط التشريعي. ويقول: «كما ان حكم القرآن على الوجود بأنه خلق يزداد ويترقى بالتدرج يقتضي ان يكون لكل جيل الحق في أن يهتدي بما ورثه من آثار أسلافه، من غير ان يعوقه ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحل مشكلاته الخاصة». (ص ١٩٣).

أما بخصوص الحديث فإنه يدعو إلى التمييز بين الأحاديث التي تتضمن أحكاماً تشريعية والأحاديث التي ليس لها طابع تشريعي (ص ١٩٧). ويأخذ بموقف أبي حنيفة الذي أدخل مبدأ الاستحسان الذي يقتضي الدرس الدقيق للأحوال الواقعة: وإذا رأى أصحاب النزعة الحرة في التفكير العصري أنه من الأسلم الا تتخذ هذه الأحاديث من غير أدنى تفريق بينها أساساً للتقنين، فإنهم يكونون بذلك قد نهجوا منهج رجل من أعظم رجال التشريع بين أهل السنة. (ص ١٩٩).

أما الإجماع فبرأيه من أهم الأفكار التشريعية في الإسلام. ومن المفيد أن نورد رأيه هنا: «إنه مما يبعث على الارتياح التام أن نجد أن ضغط العوامل العالمية الجديدة، وتجارب الشعوب الأوروبية في السياسة قد جعلت تفكير المسلمين في العصر الحديث يتأثر بما لفكرة الإجماع من قيمة وما تنطوي عليه من إمكانيات.

إن عو الروح الجمهورية في البلاد الاسلامية وقيام الجمعيات التشريعية فيها بالتدرج خطوة عظيمة في سبيل التقدم. ولما كانت الفرق المتعارضة تكثر وتزداد مما جعل انتقال حق الاجتهاد من أفراد يمثلون المذاهب إلى هيئة تشريعية إسلامية هو الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه الإجماع في الأزمنة الحديثة (ص ٢٠٠).

أما موقفه من القياس فسليبي إلى حد ما: فسير الحياة المتشابك المعقد لا يمكن أن يخضع لقواعد مقررة جامدة تستنبط استنباطاً منطقياً من أفكار عامة معينة. ولو نظرنا إلى سير الحياة بمنظار المنطق الارسططالي لبدأ آلياً بحثاً ليس له في ذاته أصل يبعث فيه الحياة والحركة (ص ٢٠٤) ولعل موقفه من القياس منهجي قبل أي شيء آخر، فهو يرفض القوالب المسبقة التي تعتمد على قياسات عقلية خارج التجربة العملية المباشرة.

لقد قصرنا عرضنا على القضايا المنهجية بغية تبيان القواعد التي تنتظم تفكير محمد إقبال. لقد ركزنا في هذا العرض على نزعة إقبال التجريبية، وعلى اعتباره القرآن إنما يتضمن دعوة إلى التجربة في هذا العالم، ويمكننا أن نميل إلى رأي إقبال بهذا الخصوص وان نقدر في ذات الوقت فهمه للكون المتنامي حسب ما يظهر في آيات القرآن وفهمه أيضاً للزمان تبعاً لمفهوم التقدير.

وإذا كان في نزعته التجريبية المعادية للفلسفة القديمة والاتجاه العقلي يعكس تأثراً بصراع الأفكار في أوروبا، فإن دعوته إلى التجريبية تملك طابع الضرورة المعاصرة بالنسبة للفكر الإسلامي وتجديده؛ ان التجريبية حرية بأن تحض على الخوض في العلوم الحديثة وان تأخذ بفتح باب الاجتهاد وان تنظر إلى الكون نظرة متجددة متنامية متغيرة، إزاء النزعة العقلية المستترة أو العلنية التي تسعى إلى قولبة الفكر في قواعد ثابتة تخدم بشكل مقصود أو غير مقصود نزعة الجمود التي كانت سيطرت على الفكر الإسلامي على مدى قرون من الزمن.

من الوجهة المنهجية يمكننا ان نتبع تأثر إقبال بالمفكرين التجريبيين الانكليز ونزعتهم العلمية، إلا انه لا يحصر نفسه في هذا المجال. نستطيع من جهة

أخرى أن نجد لديه تأثراً ببعض آراء كانط وبرجسون، وكذلك هيغل حين يقول: «وكل هذه الكثرة من الكائنات المادية إنما هي مجال تحقق الروح وجودها فيه» ولكن إقبال تبعاً لأسلوبه يعيد هذه العبارة إلى مرجعية ثقافية إسلامية حين يتابع: لقد صورَّ النبيُّ هذا المعنى أجمل تصوير بقوله «جعلت لنا الأرض كلها مسجداً» (ص ١٧٨).

كذلك، فإن إقبال يأخذ بمذهب النظور، ومثل أوغست كونت المأخوذ بتقسيم تاريخ البشرية الى ثلاثيات فإن إقبال يقول: ان الحياة الدينية من الوجة العامة يمكن أن تنقسم إلى ثلاثة أطوار، ويمكن وصفها بطور «الإيمان» وطور «الفكر» وطور «الاستكشاف» (ص ٢٠٩).