

ملاحمُ البعدِ الحضاريّ، وآثاره في الفكرِ السياسيّ التجديديّ لمحمد إقبال

أ. م. د. مصطفى جابر العلواني¹

Abstract

The dilapidation of Muslims' state of affairs and the Indian persecution of Muslims pushed Iqbal to pay more attention to the advancement of civilization. He advocated emending the methodology of civilizational rejuvenation and the reconstruction of religious thought through self-realization first and the necessity of stimulating religious thinking within Islam by drawing on the intellectual prosperity attained in Europe, while warning against the attractive materialism of Western culture and the anti-religious tendencies among mislead Muslims. Iqbal defines religious civilization by three dimensions: God, the universe, and man; dimensions that outline the scope and objectives of that civilization. They also act as standards for the comparison between the Islamic vision on one side and Western visions on the other; between civilization and technology; between man's place and characteristics within these two different visions in order to know man's civilizational mission and its nature. There is also the position of Earth. Man in the Western vision is confined by Adam's disobedience and his existence is the subject of forgiveness. Howbeit, in the Islamic vision, earth is a space for a civilizational effectiveness that elevates man so as to attain paradise. Furthermore, there is a difference between the "collective self" of the nation, *Ummah*, and the sense of belonging to a national state. The former is a unifying bond of the nation that keeps the factors of progression inherent in it, and has its impact on the pattern and topographies of the civilization structure.

مستخلص البحث

دفع تردّي حال المسلمين-والاضطهاد الهنديّ لهم-إقبالاً للعناية بالنهوض الحضاريّ، بتصويب مسار منهجيّة التجديد الحضاريّ، وإصلاح الفكر بوعي الذات أولاً، وضرورة تحريك التفكير الدينيّ في الإسلام، بالاستئناس بالازدهار العقلي، الذي بلغه الفكر الأوربي، مع الحذر من: مظاهر الثقافة الغربية الماديّة البرّاقة، ومن نزعات محاربة الدين، من منحرفي المسلمين.

وتحدّد أبعاد الحضارة الدينية بثلاثة: الله، والكون، والإنسان؛ تحدّد المجال الحضاريّ، ومقاصده، لتكون عامل مقارنة بين رؤية الأُمَّة الإسلاميّة وبين الرؤى الغربيّة، والتمييز بين ما هو حضاريّ عمّا هو مدنيّ، وبيان مكانة الإنسان في الرؤيتين، وصفاته، لمعرفة مهمته الحضاريّة وصبغتها،

1 متخصص في العلوم السياسية، تدريسيّ بكلية القانون والعلوم السياسية/بجامعة "الأنبار"/العراق

ومكانة الأرض؛ فالإنسانُ في الرؤية الغربية حبيس معصية آدم، ووجوده موضع غفران، أمّا في الرؤية الإسلامية فالأرض ميدانٌ لفاعليّة حضاريّة ترتقي بالإنسان إلى استحقاقه الجنّة.

وثمة تمييز بين "الذات الجمعيّة" للأمة، وبين الجامع الوطني للانتماء للدول القومية، والجامع التوحيديّ للأمة، وأثره في نمط البناء الحضاري، وسماته، الذي يبقي عوامل النهوض كامنةً في الأمة.

الكلمات المفتاحية:

المقدمة:

قد أتمَّ اللهُ للناسِ نعمته بكمال الدين-فسما فوق مستوى النقص، وتبرُّاً من الاختلاف- فارتضاه ربُّ العزَّة لعباده المسلمين؛ قال تعالى: "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا"؛ (المائدة:3) فَإِنَّ "التجديد في الإسلام لا يعني تغيير الإسلام، وإنما يعني العودة إليه، بالعمل بما جاء في الكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما، وإزالة ما يعلق بهما مما ليس فيهما، وما يصيب الأمة من تهديد لوجودها، وتحريف لسماتها، وخلل في فاعليتها؛ وبهذا يتحقق التجديد بمفهومه الإسلامي". (زيدان، 2010، 3-4)

مشكلة البحث:

شهد الفكر الإسلامي ارتباكاً وحيرةً إزاء تحديد "أبعاد نموذج الإسلام الحضاري"؛ لانحسار "الإنجاز الحضاري للمسلمين" أمام تحديات استتباع أمتنا وشعوبها؛ فبلغ الأمرُ حدَّ تقبُّل الانقياد، وتذويب كياناتنا، وإفقادنا هويتنا، وإخضاعها لمشاريع التقسيم والتجزئ فإحكام الاستتباع.

فرضية البحث:

أولاً: التجديد أمر يستدعيه واقعان-وفق فكر إقبال بوصفه أنموذجاً للبحث في موضوع التجديد-: واقع الأمة وقد غثت، وواقع العالم وأمه، ممَّن يسعى لإصابتها في تدينها، وفي خيراتها.

ثالثاً: ثمة جدلٌ-في إطار المنظومة المعرفية الإسلامية-حول تحديد صياغة التجديد وآلياته:

1- بتأثير اعتقاد بعض المعنيين بالتجديد، أنه لا يتحقق إلا بالانفتاح على الأنموذج الغربي، والتجربة الغربية، التي قامت على العلمانية والديمقراطية.

2- ويعتقد بعض آخر، أن ذلك الانفتاح يُفقد الهوية الإسلامية: خصوصية، وانتماءً.

3- الشروع في المشروع الحضاري التجديدي أمرٌ يدعو إليه الإسلام، وقد يوجبه.

ثانياً: انقسم المعنيون بالآليات التجديد، إلى أصنافٍ؛ أوضحهما صنفان: (الدسوقي، 2010، 3)

1- يرى التجديد العودة إلى ما كان من سلف الأمة، بكلِّ ما عاشوه: اعتقاداً وفقهاً وممارسةً، بفضل ما حققوه من استقامة تمثَّلت في الشهود الحضاري حينها.²

2- وآخر يرى التجديد بتحقيق بتفعيل مقاصد الثوابت والكليات وفق أصول الإسلام؛ وذلك بإنزال الثابت على الواقع. وأبرز سمات هذا الصنف التغيُّر، والحاجة إلى تجديد القراءة حتَّى يعيد

² لمزيد من الاطلاع على الشهود الحضاري. ينظر: (النجار، 1999).

إلى الأمة فاعليتها.

أهداف البحث:

أولاً: بيان فاعلية الأمة في واحدٍ من سماتها، وهو التجديد، ومحاولة استيعاب الواقع، وتجاوز إشكالياته.

ثانياً: معرفة أبرز ملامح الفكر السياسي التجديديّ لمحمد إقبال، إزاء ما تعرّض له المسلمون من اضطهاد وسلبٍ لحقوقهم في الهند تحديداً.

أهمية البحث:

بيان ملامح وعي إقبال "الترديّ حال الأمة، وتدنيّ موقعها الحضاري"، وما يحقّق تبوؤً الأمة مكانة الشهود بدل التبعية والاضطهاد؛³ بدعوته المسلمين لمعرفة الذات، بما يؤهلها لإحداث التجديد فيما أتصل بجهداها العقليّ ونتاجاته، بدءاً بتفكيرها الديني على هدي القرآن، في إطار أفوميّة منهجه-منهج التوحيد-الذي يستلزم من الأمة أن تجدد قراءتها.

مناهج البحث:

استعان الباحث بالمنهج التحليلي، والاستنباطي، وسواه من المناهج التي تفيّ غايات البحث، وتثري معالجاته.

تقسيم البحث:

قسّم البحث، لتحقيق أهدافه، إلى أربعة مباحث رئيسة؛ تناول المبحث الأوّل العوامل الموضوعية الممهّدة لفكرة التجديد عند إقبال، وتناول المبحث الثاني أسس منهج التجديد ومقدّماته، وتناول المبحث الثالث الأسس الفلسفيّة لتجديد التفكير الديني، وتناول المبحث الرابع فاعلية النقد في التجديد. وضمت المباحث مطالب، تليّ متابعة تفاصيلها.

أولاً: العوامل الموضوعية الممهّدة لفكرة التجديد عند إقبال:

ما جاء به إقبال، في إطار فلسفة التجديد، وفي نتاجه الأدبيّ، يتوافق مع قضايا موضوعيّة، شهدها المجتمع الهنديّ، وعانى منها المسلمون فيه؛ فجهوده التجديديّة شكّلت حلقةً في سلسلة الجهود المتعاقبة

³ محمد إقبال آثار مطبوعة، أبرزها: دواوين شعريّة قارب عددها العشرة، تأتي وكأنّها مجموعةً بمنظومة واحدة بفصول متعدّدة، أو تأتي بأكثر من منظومة في كلّ ديوان تجمعها الوحدة الموضوعيّة. وله من الكتب سنّة؛ إذ ألف في تجديد الفكر الديني، وفي الاقتصاد، وفيما وراء الطبيعة في فارس، فضلاً عن رسائله، وبياناته، ومراسلاته... ينظر: (إقبال، 2013، 11-12).

التي أنجزها سابقوه.

1- واقع المسلمين في الهند (عبد الرحمن، 1988، 28-32؛ الكيلاني، 1980، 26-27):

تُعدُّ أوضاع مسلمي الهند-أواخر القرن الثامن عشر، وبدايات القرن التاسع عشر- أقصى ما وصلوه من التردّي والانكسار، لفشل محاولات التحرُّر الإسلامي في جنوب الهند، وانتهاء حكمهم فيها، واستشهاد "السلطان تيبو" بميسور في العام 1799م، وهيمنة البريطانيين المحتلّين وحلفائهم: الهندوس، والسيخ، والمراهتا.

إلا أنّ ذلك التاريخ عينه، شكّل بدايةً ليقظة مسلمي الهند، تستحثُّ وعيهم بحالهم، وفهمهم معاناتهم؛ فالشذائذ والمحنّ تقويّ الذات، وتسهم في رفع همّتها (إقبال، 2013، 15)؛ فقد عدّ السيخُ محتلّين، لمناطق المسلمين، في لاهور وما جاورها، وتفاقم اضطهادهم المسلمين، باستغلالهم وإذلالهم، ومنعهم إقامة بعض شعائرهم؛ مثل حظر رفع الأذان للصلاة بالصوت، والتضييق عليهم، بتحريم ما أُحلَّ لهم؛⁴ حتّى بلغ الأمر قتل آلاف المسلمين ظلماً وعدواناً.⁵

2- مواقف من اضطهاد مسلمي الهند (عبد الرحمن، 1988، 31-32):⁶

أولاً: من أبرز ردود أفعال المسلمين إزاء ذلك الاضطهاد، الجهاد والمقاومة المسلّحة ضدّ البريطانيين وحلفائهم السيخ، ولاسيّما ما قام به الشيخان: السيد أحمد بن عرفان البريلوي، والشاه إسماعيل بن عبد الغني بن وليّ الله الدهلويّ، ومن رافقهما في جهادهما، بدءاً بالعام 1827، وحتّى استشهادهما العام 1831⁷ وما أعقبها من جهاد مسلّح في ظلّ أحداث الثورة المعروفة "بحركة تحرير الهند" العام 1857، وانتهت بقتل رموز الثورة وقياداتها، وأدّت لإحكام السيطرة على المسلمين وإخضاعهم (عبد الرحمن، 1988، 30-32).

ثانياً: مظاهر الإصلاح الدينيّ العقديّ والفكريّ، وما أثمره باتجاه الرغبة في التجديد، وتركز الإصلاح في أهبى صوره في: تأسيس المعاهد والمؤسسات الإسلاميّة؛ كمعهد دار العلوم بديوبند، العام 1866، أسّسه "المصلح الإمام محمد قاسم النانوتوي"، ثمّ "معهد مظاهر العلوم" بمدينة سهارنپور لتدريس العلوم وإعداد الدعاة، وما سيثمره من حفظ وجود المسلمين، وتدعيم انتمائهم لإسلامهم، وما يثمره من

⁴ ممثلةً في أمور منها منعهم من ذبح البقر.

⁵ هو جزء من بيان أصدره السيد أحمد عرفان البريلوي. (عبد الرحمن، 1988، 30-31).

⁶ عن: المودوديّ، تجديد الدين وإحيائه، تعريب: محمد كاظم، ص 107-108.

⁷ بمساعدة بعض مسلمي أفغانستان، بما يفسّر بدوره اندفاع بعض مفكري مسلمي الهند إلى الحلّ القوميّ.

التصديّ لمحاولات طمس هويّتهم المستهدفة من لدنّ المحتلّ البريطاني بالغزو الفكريّ، ومن لدنّ حلفائه ومعاونيه من الهنود بالاضطهاد، والإخلال بأصول التعايش الوطنيّ، وشكّل المعهدان نواة لتأسيس كثير من المعاهد والمؤسسات التعليمية الإسلامية⁸ بأنحاء كثيرة من الهند. (عبد الرحمن، 1988، 34-38)

إلا أنّ تلّكم المعاهد لم تتجاوز ثمراتها الأولى مستوى الإسهام بحفظ وجود المسلمين، وتأكيد هويّتهم، والتهيئة لمحاولات الإصلاح، وبلوغ دعوات التجديد؛ فتلكم المعاهد كانت تقليديّة في مناهجها ومقرّراتها؛ مما ولّد دعوة لتدريس ما يُحدّث التحديث والتغيير، فتبلورت مواقف متعارضة ولّدت وعياً بخلافٍ قائم بين دعاة المحافظة على موروث الفكر الإسلامي ودعاة دراسة الفكر الغربيّ، وأدى هذا بدوره إلى تولّد الرغبة-لدى تيار ثالث-للمزج بينهما؛ فكانت "حركة ندوة العلماء" مثلاً للتوسّط والاستقامة في هذا المزج، وصارت مثلاً يُقتفى أثره، سواءً في الهند أو خارجها. (عبد الرحمن، 1988، 69-70)

ومن مظاهر الإصلاح: إصدار "مجلة لسان الصدق" التي أصدرها "الشيخ أحمد بن خير الدين الكلكتوي"، ثمّ ولّاه "شبلي آزاد" إدارة "مجلة الندوة"، وهي لسان ناطق باسم "ندوة العلماء". (عبد الرحمن، 1988، 42-43)

ثالثاً: إعادة الحكم الإسلامي، في نطاق أجزاءٍ جدّ محدودة، ولفتراتٍ محدودةٍ كذلك.

3- المؤثرون في تأسيس فكر إقبال وفي اتجاهه:

أدرك إقبال بعضاً من الشخصيات البارزة من المفكرين، والأدباء والعلماء، وتأثّر ببعضهم، وأبرزهم: العلامة "شبلي بن حبيب الله البند وليّ النعماني" (1857-1914)، و"خواجة الطاف حسين حالي الباني بتي" (1837-1914)، و"أكبر حسين بن تفضيل حسين إله آبادي" (1846-1921)، وقد مهّدوا له: في اللغة، والأسلوب، والأفكار، والاتّجاه، يمكن تفصيله بالآتي: (عبد الرحمن، 1988، 41-42):

أ- من المرجّح أنّ إقبالاً أخذ فكرة "نقد الحضارة الغربيّة" بأسلوبٍ بليغٍ كتبه شعراً، عمّا اطّلع عليه من شاعريّة "أكبر إله آبادي"، المعروف بموقفه المعارض لاقتفاء أثر الغرب، ومخالفته لدعاة التغريب؛ من أمثال "سيد أحمد خان"⁹، وكان ممّن يسخرُ منهما شعراً تداوّلَه الناسُ، وشاع بينهم. (عبد الرحمن، 1988، 41-42)

ب- ويمكن أن يكون إقبال تأثّر بأفكار "الشيخ شبلي"، في مسألة الاتجاه الإسلاميّ العالميّ، الذي

⁸ ومن تلّكم المؤسسات: مدرسة العلوم بعليكرة، ودار العلوم، وندوة العلماء بلكنؤ.

⁹ له علاقة بالبريطانيين، ومنح أوسمةً في بريطانيا، وهو مؤسس كلية عليكرة، التي تطوّرت لتصبح جامعة عليكرة الإسلامية، في العام 1920.

يَعُدُّ الإسلامَ ديناً مؤهَّلاً لمكانته العالميَّة، (الغوري، 2007، 93) وبفكرة "تفوق العنصر الإسلاميِّ على سواه". (الغوري، 2007، 93)

ت- همُّه بترك الشعر ليركِّز على الفلسفة، عندما لاحظ فارق الحال بين ضعف المسلمين وبين انفعالهم تحت إرادات سواهم، وازدهار الغرب ووفرة إنجازه المدني والمعرفي، وكأنَّ إقبالاً يستبطن ثمرات ما كرَّسه من جهود الاستنهاض في شعره وسابقه، إنَّ لم يكن ظنَّ أنَّ ما تحتاجه الأمة جهوداً فلسفيَّة ومحاولاتٍ معرفيَّة وفق المنهج التجريبيِّ، كتلك التي وظَّفها الغرب، فأثمرت ما أثمرته في حقل المعرفة، ومجال الإنجاز المدنيِّ. ثمَّ تراجع إقبال عن هجر كتابة الشعر استجابةً لمشورة صديقه السير عبد القادر مدير مجلة "المخزن"، ولرأي أستاذه "توماس آرنولد"، الذي أكَّد لإقبال أنَّ شعره يؤدِّي دوره في استنهاض الهمم، وأنه ليس مجرد أخيلة بعيدة عن الواقع؛ فلا بدَّ من مواصلة مسيرته الشعرية، ليدعو الناس للكفاح، ففعل. (عبد الرحمن، 1988، 72-73)

4- محاولات التحرُّر والإصلاح في العالم الإسلاميِّ:

إنَّ ما عانتَه الأُمَّةُ، هو ما أصابها من الوهن الذي أدخلها في حالة الذلِّ الذي حدَّتهم القرآن الكريم منه، ممَّا يدخلهم في إطار "الحال الحماريَّة"، التي ذكرتها أمثال القرآن الكريم بحقِّ مَنْ فسَّق من بني إسرائيل، في إطار تحذيريِّ (العلواني، 2012، 224)، بقوله تعالى: "مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ"، (الجمعة: 5) والآية تكشف حقيقة ما أصاب الأمة من الوهن، وفيها بيان أسبابه، ممثلاً بهجر العمل وفقاً لمنهج القرآن الكريم، والتراخي في حمله حقَّ حمله، وهو مفتاح المراجعات، وما يستدعيها، وبيان سرِّ الاستعمار بوصفه من نتائج الغنائمة ومن عواقبها الحتميَّة؛ فواقع الأمة، في ظلِّ واقع يُوصفُ بأنَّه إطار كَلِّي يدعم الفرض بوجود تجدد الأمة، يستدعيه الواقعان: واقع الأمة من كونها غثت، وواقع العالم وأممها المتداعي على الأمة لتمزيقها والاستفراد بخيراتها، وجمعه الحديث الشريف في دلالاته، بقوله عليه الصلاة والسلام: "يوشك أن تداعى عليكم الأمم من كلِّ أفق كما تداعى الأكلة إلى قصعتها، قيل: يا رسول الله فمن قلة بنا يومئذ؟ قال لا، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، يجعل الوهن في قلوبكم، وينزع الرعب من قلوب عدوكم، لحبكم الدنيا وكرهتكم الموت" (الهندي، 1981، ج 11، 58، حديث 30910)؛ فالأمة قد حُلِّعَ عنها ثوب التمحور حول التوحيد والانتساب إليه، وتمحورت حول تلونات ما قبل التوحيد: مللاً، ونحلاً، ما جعلها لقمة سائغة. (العلواني، 2015، 260)

ويمكن تلخيص احتكاك المسلمين بالفكر الغربيِّ، وبالثقافة الغربية، وبالمعرفة الغربيَّة، في ثلاث مراحل: (العلواني، 1994، 19-22)

أ- مرحلة الذهول، الذي أصاب المسلمين نتيجة انهزامهم الداخلي؛ فزلزلت مواقعهم، وفقدت ثقافتهم في الذات وفي التراث، وبلغ الأمر ذروته بوضع الإسلام محلّ الاتهام؛ فقبلوا البديل الغربي؛ بإرسال البعثات العلمية للغرب، وإنشاء مؤسسات تربوية وأكاديمية على وفق نمط الغرب، واعتماد ما درج عليه الغرب في القضاء وفي الإدارة.

ب- مرحلة المواجهة بتفعيل: المراجعة، والمقارنة، والموازنة، وولدت اتجاهين: الاتجاه التجديدي "انبعائي"، والاتجاه التطبيقي "تقليدي".

ت- مرحلة تحقّق الصحوة: باستحضار مزايا الإسلام، وتفوق عقيدته وثقافته ونظامه، وتتبع ثغرات الفكر الغربي وثقافته ومعرفته، أثمرت كلها "إقرار صلاحية النموذج الإسلامي.

أمّا المرحلة التي تولدت عن تلكم النتائج المتعاقبة، فهي مرحلة استقلت عن الاحتكاك بالغرب، بما مثّله من مرحلة اكتشاف الذات، وبالتالي استوجبت بلورة النموذج الحضاري الإسلامي البديل، بينائه على: فكر سليم ينطلق من مصادر المعرفة الثابتة، ووصف منهجية تمكّن من تحقيق ذلك في إطار المشروع الحضاري الإسلامي.

5- واقع النموذج الفلسفي الغربي:

ويأتي في اتجاهين، يفصلان أثرهما:

أ- إقرار تفوق الغرب وتطوّره معرفي، ولهذا عُدد استيعاب هذا التطوّر من أدوات إعادة قراءة الإسلام، بعد أن عُدت مخرجات الغرب ممّا أسّس له التراث الإسلامي قبلاً.

ب- نقد إقبال للمنهج المادي الغربي، وأنهم في وهم إزاء ما يرونه حقيقة، وأن حضارة الغرب تنفصم عن الأسس المتينة؛ فهي لا ترعى القيم، بل تقوم على المنفعة، وقد تنبأ لحضارتهم بالاحتضار القريب، وأن عوامل موتها من داخلها، وسجّل رأيه شعراً.¹⁰

ومن الجدير بالذكر أنّ ملامح التجديد، ولا سيّما في شعر إقبال، وجدت طريقها لأسماع محبيه قبل أن ينتقل إلى أوروبا للدراسة؛ يبرّوه ومقاصد التجديد في فكره عن انبهار بالحضارة الأوربية، أو أنّها مبنية أساساً على أسس منهجية نقدية عايش رؤاها، وواكب بوادرها بظهورها بأوروبا وبريطانيا وألمانيا تحديداً؛ بوصفهما مكاني دراسته، وامتداداتهما في فرنسا؛ وذلك لا ينفي إلمامه بما بلغه الفكر فيها، ولا يخفي

¹⁰ جاء في إحدى مقطوعاته الشعرية في العام 1907: "يا ساكن ديار الغرب، ليست أرض الله حانوتاً فإنّ الذي توهموه ذهباً خالصاً سترونه زائفاً. ولسوف تنتحر حضارتكم بخنجرها لأنّ العث الذي يبني على غصن ضعيف لا يكون ثابتاً ومستقراً". (الكيلاني، 1980، 30؛ عبد الرحمن، 1988، 72-73) في تقييم ما كان من التحول في شعر إقبال، بما يلامس البعد الحضاري وتأليب النفوس.

تأثره بمناهجها، ولا سيَّما النقدية، بعد تلمُّس آثارها في تصويب مسار الفلسفة الغربيَّة.

ثانياً: أسس منهج التجديد ومقدّماته:

ويكمن البحث في جملة محاور، أبرزها:

1- سمات قراءة التجديد، وآلياته:

من متابعة ما كتبه إقبال بشأن آليات التجديد، يمكن إجمالها في الآتي:

أ- المنطلق الاعتقادي للتجديد:

ويتمُّ تحديد: طبيعة علاقة الإنسان بالحضارة وبالدين، ويكشف عن موقع الإنسان الحضاري، يمكن وصفه "بكمال التدين"، "وتمام نعمة الدين"؛ ويكون بأمرين هما: تأكيد أهميَّة الأصول الإسلاميَّة، وأنها المادَّة الأساس، التي تنطلق بالتأسيس عليها أيُّ قراءة للتدين وللتحضُّر. وتأكيد دور الأصول الإسلاميَّة الحاسم، في تحديد أبعاد الكون الثلاثة؛ ممثلةً: بالله، والكون، والإنسان، ويُحدِّد مسار الإنسان الحضاريِّ وفقها.

ب- الموقف من تراث القراءات الحضاريَّة:

بكونه محاولةً تقويميةً لجهود الإنسان المسلم المعرفيَّة لقراءة الأصول الإسلاميَّة، وهل بلغت فهم الإسلام: حقيقةً، ومنهجاً، ومساراً حضارياً، أم أنها أخفقت؟ ويكون بنقدها باتجاهين:

- بيان مواضع الخلل والقصور في القراءات المنحرفة:

وعقب بيانها الشروع في عمليَّة الإصلاح بالتصدي لها؛ بالتخلية-عن الفكر المنحرف- تلك العملية التي أثمرتها القراءة. وبالتصدي لآثارها السلبية في المسلمين، سواءً بالتعامل في إطار التدين، أو التحضُّر.

- بيان مواضع الصواب والإحسان في القراءات الكاملة:

محاولة الانتفاع منها فيما يتمُّ تراكماً معرفياً، يسهم بدوره في تنمية فقه التدين، وفقه التحضُّر. وتأكيد أنَّ من سمات التجديد، معرفة صواب القراءة وإثمارها، وإقرار خصوصيَّة ارتباطها بعواملها، وبيئتها، وبكلِّ ظروفها؛ التي لا تجعلها في مستوى الإطلاق في الإحسان الحضاريِّ، بل تبقى في إطار الصواب النسبيِّ.

ت- الموقف من أصول الديانات الأخرى "غير الإسلام":

كان النهي وفقاً للسنة المطهَّرة مما لا يختلف عليه اثنان، ومنه نهي الرسول الكريم-عليه الصلاة والسلام-المسلمين عن قراءة أسفار بني إسرائيل، والاطلاع على تلكم الأصول، أو ما بقي منها، بهدف

تمحيصها، بتحكيم القرآن الكريم في صدقيتها؛ فهي تعبر عن أصول معتبرة في قراءات الأمم السابقة، يمكن أن يثمر نقدها ما يوفّر مادّة معرفيّة، ولاسيما ما جاء خبره في إطار ما عرف "بالقصص القرآني".

ث- الموقف من تجارب الإنسانية المواقبة، ممّا عاصر تجارب القراءات الحضاريّة للمسلمين:

- في مجال التديّن:

وما يترتب عليه، من جعلها مجال القراءة الحضاريّة التي ينجزها المسلمون، في إطار: واجبهم الدعويّ، وواجبهم الحضاريّ؛ فهم مسؤولون عنه في إطار: مسؤوليّة بيان بالبحث المعمّق في تجارب الأمم، وعرضها على أصول الإسلام، وبيان ما فارق منها الكليّات، التي لا يختلف عنها دين، ومعياره: الشرع، والعقل. ومهمّة تذكير: بالإشارة لما هو من الفطرة الإنسانيّة التي لا تبلى ولا تتبدّل، ويكون التذكير: بمحاكاة مكونات التوحيد في النفس البشرية، بكشف آثار القهر، وبيان حقيقة القاهر، وبما في الفطرة من معرفة حقيقة التوحيد، بكشف نوازع الميل لعبادة ما سما عن الزوجيّة.

- في مجال التحضّر:

وما يترتب عليه من استقراء نماذج المعرفة التي صاغها الآخرون، أو اقتفوا آثارها، وما يبنى على استرشاد نموذجهم المعرفيّ؛ من بيان مواضع الخلل والقصور، بدءاً بالمنطلق الفلسفيّ المعنيّ بتحديد أبعاد الرؤية الكونيّة. واستقراء مناهج المعرفة، والأدوات المعرفيّة، ومنه الاسترشاد بالعقلانيّة، وما أثمرته بعد مسيرة التصويب والتمحيص، بما أثمرت بإحسان التعامل مع البيئة الكونية، ومقياسها سيطرة الإنسان الواضحة، وقدرته على تسخير ما سواه لمنفعته هو؛ وفي المسألة آراء ومواقف متباينة.

2- مقاصد التجديد عند إقبال ومجالاته:

يمكن تحديد مقاصد التجديد ومجاله في نقاط:

أ- نقده للحركات والفرق، وأنها أساءت فهم الدين؛ فالتجديد عنده يستهدف فهم الدين فهماً صحيحاً، والفهم منطلق البناء وأساسه وضابطه.

ب- في بحثه عن الذات: يكشف استهداف بعض المسلمين، في إطار مسؤوليّة الانتماء إليهم، وللشرق تحديداً، بوصفه مادّة التصويب، ومنطلق الدعوة وقتها.

ت- بحثه عن الذات، ولا يكلّل بالنجاح بغير معرفة الإنسان: مكانته الحضارية من معادلة الكون؛ ليفقه مهامّه التجديديّة، والعقل فيها أداة التفكير ووسيلة التجديد. وبناء الحضارة، انطلاقاً من خارطة فكرية تحدّد أبعاد منهج التجديد.

ما يريده إقبال من التجديد إعادة الربط السليم بين ثوابت الإسلام والإنجاز الحضاريّ للمسلمين؛¹¹ فهو مشروع يخصُّ المسلمين، ضمن وجهتين:

أ- "البناء الذاتي" بمعرفة المسلم ذاته، برفع معاناته الحضاريّة، بوصفه إنساناً التجديد، ببناء النفس بثوابت الإسلام.

ب- "الإخراج الإنسانيّ" بمعرفة المسلم موقعه من الآخرين، بالتّخاذ المكانية المرسومة له بينهم؛ ليسهم في تقديم الإسلام، ومنهجه الحضاريّ للآخرين، وتحقيق فاعليّته الحضاريّة.

3- الدافع الحضاري لمعرفة الذات:

ما وصل إليه فكره، لا غرابة في تحقّقه؛ إذ له-فيما تلقّاه في تعليمه- ما يبرّزه، ليكون "ذاتاً" احتوت العالم الأكبر، ساعة وجدّها صاحبها بعد شغف معرفي، وطول تأمّل وبحت.¹²

وتحقّق معرفة الذات، جوهر العلم ومبلّغه، ودليل سلامة وجهة المعرفة، وصحّة مناهجها التي يتحقّق بها العلم نفسه، وينتفي بذلك الجهل كلّ، وترفع-ولاشكّ عن الأُمَّة-آثاره ونتائجه،¹³ إذا سارت بهديه، تطبيقاً بعد علم؛ ولهذا جعل وعي الإنسان لذاته، محور الحضارة الإسلاميّة، بإيقاظ الحسّ الباطني لها، وبتفعيل الدور التربويّ إزاءها (ابن عاشور، 2005، 23).

ولهذا، كان إقبال من كبار الرّواد الباحثين عن "الإنسان الكامل"، (الندوي، 1960، 51-52) ويطابق كثيراً من علماء الأُمَّة الساعين في إخراجها من الغثائيّة؛ فقرأ بعضهم هبوط الإنسان رفعة، بقولهم: إنّ الله ما أنزل آدم إلى الأرض ليُنقّصه، بل ليكّمّله؛ (العلواني، 2012، 160؛ السكندري،

¹¹ النجار، فهمي قطب الدين. مركزات الصحة الإسلاميّة عند إقبال، شبكة الألوكة، ww.alukah.net، (عن) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي؛ البهي، محمد، ص 367.

¹² محمد إقبال أتقن اللغات: الأردّيّة، والفارسيّة، والعربيّة، ثمّ الإنجليزيّة، والألمانيّة، وهي لغات لها ألفاظها الغزيرة، ومعانيها المتشعبّة، ولعلّ الانتقال من لفظ النفس والذات من لغة إلى أخرى توجّياً لبلوغ معانيها، يدفع إلى مجال لا تكون مغادرته إلى سواه أمراً هيناً، إذ سيجد الباحث عن مرادفات لفظه مثل: النفس، أو الذات، ما يستهويه للغوص فيما تولّده من مركبات لفظية، واشتقاقات بنائية، ومعانٍ دلالية؛ وبالتالي تفسّر جانباً ممّا استهوى إقبالاً في التمسك بألفاظ جعلها مجالات معرفية مولدة للأفكار، ومستدعية للاهتمام وللبحث. ولهذا التعدّد الثقافي معانيه ودلالاته؛ فقد اتسم المسلم في الهند بالتسامح مع اتباع الديانات في موطنه، وكان أكثر استعداداً لقبول الآخر، والتعايش معه في ذلك العالم الذي يضحّ بالاختلاف والتنوع. من هنا لم يجد محمد إقبال ما يحول بينه وبين الاستفادة من المعارف الإنسانية بغض النظر عن مصدرها، سواء كانت غربية أم شرقية، ولم يصدر في مواقفه الفكرية من معايير عقائدية أو أيديولوجيا اصطفاوية تنفي الآخر. وهذه ميزة لا تنفرد فيها آثار محمد إقبال، وإنما طبعت الإنتاج الفكري للإسلام الهندي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين". (الرفاعي، 1992) عن: اجناس جولد تسيهر. العقيدة والشريعة في الإسلام. ترجمة: محمد يوسف موسى وصاحبه. القاهرة: دار الكتاب المصري، 1946، ص 251، وص 347-348.

¹³ أعني من كل ما عانا المسلمون، وأدركه محمد إقبال، من التبعية، الغثائية، والاستعمار، والاستضعاف.

د.ت، (69-70) فبحث إقبال عن الإنسان المتَّصف بصفات الكمال؛ فماذا يعنيه؟

تفحص إقبال حال الأمة، وقد أصيبت بصنوف الداء؛ فمنها ما يريخ تحت الاحتلال، ومنها ما يعاني انحراف العقيدة، ومنها ما عانته باستحداث الفرق، ومنها ما عانى من استتباعه ومن استنفاد بيئته كالعرب، ومنها من عانى من تعطيل فاعليته القوميّة، وحقوقها الإنسانيّة، فضلاً عن إقصائها دون إبداء فاعليتها الحضاريّة، ممثلاً بمسلمي الهند؛ وبهذا قد أدرك إقبال ضياع المسلم الكامل، في غياهب المسلم التائه عن ذاته؛ ويكون البحث عن الذات بحثاً عن الإنسان الكامل، ممثلاً بالمسلم الكامل، كونه يتمتع بوجودين: إنسانيّ كالآخرين، وحضاريّ لحمله رسالة خالدة، ويحتضن أمانة خالدة، وكونه عضواً في أمة لها خصوصيتها، التي تبني منه شخصاً متميزاً في موقعه من السلطان والمال، وعن كل ما يسمو به؛ ليكون أنموذجاً حياً لخليفة الله في أرضه، (الندوي، 1960، 52-55) وكأن الله قد خلق العالم لأجله؛ ليكون قدوة وقائداً للتصويب. (الندوي، 1960، 55-57)

وإقبال يؤمن بأنّ الحلّ للمأزق الحضاريّ الذي يعيشه المسلمون كامنٌ في إسلامهم، شرط أن يتجدد لهم دينهم، ويتطلب الأمر سعيّاً بعد وعي هذه الحقائق المترابطة، بما يمثله عند إقبال البحث عن الذات، ليكون عنوان فلسفة تجديدية إصلاحية، وشرطاً يتقدم تفصيلات أركانها.

ولعله أدرك أنّ معرفة الذات هي تحوُّل عن الجهل إلى العلم؛ ما دفعه للسعي وراء معرفة الذات، ومعرفة الذات، وترويضها انتصاراً تعقبه انتصارات أخرى.

4- اكتشاف مكانة النفس حافر عقليّ: ¹⁴

أكد إقبال أهميّة التراكم المعرفي، والاستعانة بما وصله الغرب بمنهجهم التجريبي، لكنّه أكّد قصور المنهج العقليّ الذي أثار في الثقافة الإسلاميّة من قبل، فيمن استلهم الفلسفة اليونانيّة، التي إن أثمرت توسيعاً لآفاق النظر العقليّ، إلا أنّها أثرت سلباً على المتأثرين من المسلمين بتلك الفلسفة، التي لم تتخطّ حدود الإنسان باهتمامها، كما فعل سقراط، عندما عدّ المعرفة الحقّة تقصر النظر إلى الإنسان؛ فأثمرت الفلسفة اليونانية غشاوة للنظر العقلي للمسلمين، دون فهم حقيقة الإسلام، ودون أن يتحقّق لمن تأثر بها بناء نسق معرفيّ كليّ؛ لإساءة النظر إلى القرآن الكريم. (إقبال، 1968، 8-10)

فمن يقرأ القرآن يجد أنّ العناية تتركز لا على الإنسان وآفاقه النفسيّة وحسب، بل تتجاوزته إلى الآفاق الكونيّة، والنظر العقليّ إليها وإليه، باستخدام أدوات السمع والبصر، وتوجيه كلّ الأدوات الحسيّة لبلوغ المعرفة التي تمكّن من معرفة حقيقة الإسلام، ومعرفة المنهج المعرفيّ الذي يرتضيه الإسلام، وإدراك أبعاد الرؤية الكونية التي غابت معالمها عن أفلاطون، وهو ملتزم بما قاله سقراط، ساعة عدّ الإحساس لا

¹⁴ للاستفاضة في هذا الموضوع. (البدري، 1981).

يفيد اليقين، ولا يبلغه. (إقبال، 1968، 8-10) وهو أمرٌ يخالف الآيات الواردة في القرآن لتأكيد أهمية النظر والتدبُّر.

وفسَّرَ إقبال دعوة الرسول (عليه الصلاة والسلام) ربَّه بأن يهديه؛ فقد "كَانَ نَبِيُّ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَفْتَتِحُ صَلَاتَهُ بِقَوْلٍ مَعِينٍ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ؛ قَالَتْ "رَاوِيَةُ الْحَدِيثِ": "كَانَ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ افْتَتَحَ صَلَاتَهُ "اللَّهُمَّ رَبَّ جِبْرَائِيلَ، وَمِيكَائِيلَ، وَإِسْرَافِيلَ، فَاطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ، أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ، اهْدِنِي لِمَا اخْتَلَفَ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِكَ، إِنَّكَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" (مسلم،، حديث 1295)، يراد من ورائها تحصيل الأسس العقلية للإسلام لبلوغ الحقِّ، الذي لا يكون حالَ تحصيله اختلاف.

5- علاقة الإنسان بالطبيعة منطلق البعد الحضاري للتجديد:

يعدُّ إقبال ما حقَّقه الغربُ - بالانتقال من البحث المثالي في غياهب النفس، بالنظر العقليِّ إلى ما حقَّقه بفلسفته التجريبيَّة - إدراكاً لأبعادٍ غائبةٍ عن الفلسفة الغربيَّة، قرَّبها إلى الصواب الحضاريِّ، بتشبيته علاقة الإنسان بالطبيعة، أو لنقل علاقة الإنسان ببيئته، وما أثمرته من ثمرات حضاريَّة، ووفَّرت من إنتاج، ودفعته لمزيد من الكشوف التي تضمن للإنسان مكانته العلوِّيَّة فوق بيئته.

فالعناية ببيئة الإنسان بالنظر للطبيعة، هو ثمرة منهجيَّة تجديديَّة للفكر الغربي، استلهمها العقل الغربيُّ من المحاولات الفكرية التي أنتجتها الحضارة الإسلامية، من حقائق ونظريَّات سوَّغت ما وصله الغرب، وكأنَّه استثمر ما كان ينبغي أن يصله المسلمون، بما بنوه من حضارة استلهموها من قراءتهم الصحيحة للقرآن ولتأريخ الحضارة من قبل؛ وكأنَّ ما وصله الغرب أقصى ما يمكن الوصول إليه من لدن المسلمين، لو دأبوا على مواصلة جهودهم العقلية، وفق منهج معرفيِّ سليم، يتَّصل بتلك المحاولات الحضارية الرائدة.

إنَّ الإشكاليَّة التي تستحقُّ الوقوف لمعالجتها، تتمثَّل في: الوصف الدقيق لحقيقة ما وصله الغرب من معرفة، علاوةً على تقييمها بدقَّة، ونقدها بعناية، ومن ثمَّ التمييز: بين عدِّها جزءاً من المعرفة الإنسانيَّة، وبين ما يعدُّها خلاصة التجربة الإنسانيَّة الصائبة، في الفكر والحضارة، وعدِّ تجربة الغرب مولَّدةً للمنهج المعرفيِّ، الأصوب في الحياة، والأشدَّ حرجاً عدُّها الأقدر على توصيف المنهج لفهم الإسلام، وقراءة منهجه.

إلَّا أنَّ إقبالاً وطَّدَ علاقة الإنجاز الحضاريِّ بالرؤية الكلِّيَّة، التي تكشف عن أبعاد الكون، وسيرورة الحياة فيه، ما يضبط بالتالي ما حقَّقه الغربُ، في إطار الانسجام بين حركة الإنسان الحضاريَّة، وانتظام الكون، ودلالات سننه؛ (ابن عاشور، 2005، 27-29) ما يجعل الانسجام بين الملاحظات المادِّية

والتجارب الطبيعية، وبين الحقيقة الدينية، أمراً يبعث على الاطمئنان ببلوغ يقين الاعتقاد. (ابن عاشور، 2005، 28)

ويؤكد إقبال أن المحسوس المنضبط بسلطان العقل عليه يفضي-في المعرفة-لبلوغ اللامحسوس، وهو مما يُستأنس به من محتوى العلم، ممثلاً بالقرآن الكريم، في قوله تعالى: "يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلاّ بسلطان"، (الرحمن: 33) يستدعي استحضار الغيب بناءً على عالم الشهادة؛ فهو إقرار تسليم العقل السليم بوجود خالق مهيمن عليه بسلطانه، لا ينبغي للعقل بلوغه حسناً؛ ليمهّد لضرورة اعتبار النصّ المقدّس مصدراً معرفياً معتبراً في الحضارة الإسلاميّة. (إقبال، 1968، 151)

ثالثاً: الأسس الفلسفية لتجديد التفكير الديني:

التجديد الديني يقوم على التفكير، وهو يحقّقه؛ فهو ما أثر في تأريخ الأمة، لكن ليس أيُّ تفكير يسمو لمستوى التجديد، بل ما كان مستلهماً مما وصلته التجارب العقلية، ويؤكد إقبال أن التطوّر سمة أساس في التجديد، بتأثره بمن عاصره من الفلاسفة الغربيين؛ فعّد ما يبلغه العقل المسلم في إطار التجديد اليوم قابلاً للتجاوز، ليكون صحيحاً ممهداً للأصحّ منه، بالتسليم بتقدّم الفكر الإنسانيّ؛ فكثيراً ما يذكر "هنري برسون"، وهو فيلسوف فرنسي، 1859-1941، "يقوم مذهبه على أن الصيرورة أو التغيير هو الحقيقة، وأنّ الحياة لها تلقائيّة خاصة بها". (إقبال، 1968، 9)¹⁵

1- التوافق بين الحضارة والإسلام في إطار إنسانيّ عالمي:

ويعدّ إقبال قراءة مبادئ الإسلام، وأصول الإسلام، قراءة فلسفيّة، الخطوة الأولى في الاتجاه الصحيح، لينتج ذلك فهماً صحيحاً للإسلام؛ فبما أن للإسلام وجهةً عالميّة، لا بدّ أن يتحقّق-بتلك القراءة- فهم رسالته فهماً صحيحاً.

ويؤكد إقبال أن ما يحرك التفكير الدينيّ في الإسلام من ركوده، هو النزوع نحو ما تركه الغرب من ثقافة في الجانب العقلي، للازدهار العقلي الذي بلغه الفكر الأوربي، هو من آثار ما تلقّاه عن الإسلام من وحي النهضة؛ فهو يُعزي ما عليه الغرب من ثمرات التفكير والتجربة، عقب العصور الوسطى، إلى ما عُثوا به من تمثّل حقيقة هيمنة الإنسان على الطبيعة، فمضى في تسخيرها، زيادةً على ما استجدّ من ناحية النظر إلى الكون، من قبيل النظرية النسبيّة، التي أثّرت بشكل واضح في مسائل عُني بها الدين والفلسفة معاً. (إقبال، 1968، 13-14).

¹⁵ الهامش، عن: تأريخ الفلسفة الحديثة ص 417-427.

فمن المهم إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام، بقراءة نتائج الفكر الأوربي؛ لإعادة بناء التفكير الديني من جديد، باستثمار يقظة المسلمين، مع الحذر من مظاهر الثقافة الغربية البراقة، ومن نزعات محاربة الدين، من بعض منحرفي المسلمين. (إقبال، 1968، 13-14)

ويؤكد إقبال على أبعاد الدين، وعلى أبعاد الحضارة، فيحددها في ثلاثة: الله، الكون، والإنسان؛ هي التي تحدّد-في علاقاتها التفاعليّة-معالم المجال الحضاريّ، الذي تنطلق منه محدّثات الرؤية الكليّة للحياة، وتحدّد مقاصدها، وتبني منظومات قيمها كذلك. (إقبال، 1968، 15)

وبعد: فركّز إقبال على "قصة الحضارة الإنسانيّة"، لتكون عامل مقارنة بين رؤية الأُمَّة الإسلاميّة، وبين الرؤى الغربيّة، سواء منها ما بُني على رؤية دينيّة، أو على الرؤى الفلسفيّة، ونركّز معه على قضيتين آتيتين.

2- الرؤية الغربية للحياة الإنسانيّة (إقبال، 1968، 97 وما بعدها):

وتعدّ الإنسان وريثاً للخطيئة الأدميّة التي جعلت الأرض ملعونةً، لطرد آدم من جنة عدن؛ فالإنسان ورث خطيئة أبيه؛ فهو في إطار الغضب الإلهي عليه، ولعنة الأرض بصفتها منفى لآدم، وكأنّ الحياة مجالاً للقصاص الإلهي للخطيئة الأدميّة، وعقاب عليها، فأبلغ ما يبلغه الإنسان في الأرض: نيل الغفران؛ وهذا التصوّر لا يجعل الأرض مجالاً للفعل الحضاريّ الإنسانيّ.

يتحدّث إقبال عن أصل قصة الهبوط الأرضيّ-في العهد القديم-مرجّحاً مرجعها لتعاسة الإنسان البدائيّ، لعمق شعوره التشاؤميّ، لانعدام أمله في النجاة من المرض والموت، وافتقاره لما يعينه على مغالبة قوى الطبيعة. (إقبال، 1968، 96)

وينقل إقبال عن بعض المعنيين بدراسة الأمر ما يكشف إشكالية يعاني منها الغرب: اعتقاداً وفلسفةً، تتمثّل في تصوّر المكانة الإلهية، واضطراب الرؤية إلى علاقة الإله بالإنسان، وعجزهم عن تصوير العلاقة الكونية السليمة بين أبعاد الرؤية الكونية، ويستشهد إقبال بما قاله "نومان" في كتابه "رسائل عن الدين"... إذ قال: "إنّ لنا معرفة بالكون، ترينا إله قوة وقدرة، يبعث الحياة والموت متلازمين تلازم الظل والنور، وتعلّمنا كذلك عقيدة النجاة والخلاص؛ إذ تقرّر أنّ هذا الإله نفسه أب للبشر؛ فالتأسّي بإله العالم يولّد خلق الكفاح في سبيل الوجود، وعبادة أبي يسوع(والقول لنومان)تبعث خلق الرحمة. ومع هذا فهما ليسا إلهين، لابل هما إله واحد، تتشابك ذراعاهما بطريقة ما، غير أنّه لا يستطيع مخلوق أن يقول أين، وكيف يحدث ذلك؟". (إقبال، 1968، 95)

وينتقل إقبال لينقل صوراً أخرى؛ منها تفاعلية، مثل ما يراه "براوننج"¹⁶ الذي يعتبر العالم في أحسن حال، ثم يعرض رأياً متشائماً لـ "شوبنهاور"، يرى فيه العالم شتاءً تتصرف فيه إرادة عمياء، تسوق الناس من حياة المعاناة إلى الفناء بموتهم. (إقبال، 1968، 95)

3- الرؤية الإسلامية للحياة:

يجعل القرآن الأرض- وفق ما يذكره إقبال- مُسْتَقَرّاً ومُسْتَمْتَعاً، يوجبُ على الإنسانِ شكرَ الله تعالى عليه، في إطار ما سخره فيها إليه، وفق قوله تعالى: "ولقد مكّناكم في الأرض وجعلنا فيها معاشاً قليلاً ما تشكرون". (الأعراف: 10)

أكد إقبال نفي كون الجنة التي هبط منها آدم وزوجه هي جنة المأوى، مؤولاً أنّها حديقة، وقد يكون وراء سعيه هذا، إثبات أن ليس ثمّة حقيقة للهبوط من جنة المأوى إلى الأرض، دعماً لما أبداه في تفسير هبوط آدم وزوجه، في كونه لا صلة له بوجود الإنسان الأول على كوكب الأرض؛ وهو أمرٌ، لا نجد ما يسمح بتأيينه في إطار قراءة الوحي، وقد يكون لما قيل من الاكتشافات الغربية لآثار الحياة الممتدة إلى ملايين السنين التي سبقت أثر في تأويله الهبوط على شاكلته.

ويؤول إقبال- بطريقة معمّقة- الهبوط بكونه تحوُّلاً عن حال الشعور بالشهوة، يريد بها ساعة تذوق الشجرة، إلى حال إدراك معالم الذات البشرية في قابليتها للطاعة والمعصية؛ فيكون الإنسان أدرك قابليته للاختيار، ممثلاً بتجربته المعصية، (إقبال، 1968، 98-99) وإلى مثل ذلك، ويتصل به ما قاله محمد الفاضل بن عاشور، وسواه. (ابن عاشور، 2005، 23-25)

أمّا علاقة فعل المعصية، وانعكاساته وآثاره، فإنّ الله تعالى يثق بقدرة الإنسان، ليكون واقعاً في فعله الحضاري بالابتلاء، الذي من أول شروطه: قابلية الاختيار للفعل، وتحديد وجهته، وفقاً لمؤهلات إحسان التقويم، ممثلاً بقدرة الإنسان على التمييز بين المتناقضات، وبناءً على إلهام النفس الإنسانية، فجوزها وتقواها. (ابن عاشور، 2005، 99)

وترتبط قضية وعي الإنسان المعرفي بخلقته، في قوامه الحسّن الأحسن؛ لتتولد قدرة الوعي عنده في اللحظة التي زانت فيه روحه جسده؛ فتحول جسده ذاتاً عاقلةً، تدرك قدراتها في التفاعل مع محيطها، بما يشكّل قدرة الإنسان على العطاء الحضاري، إذا توفّرت لوازمها. (ضناوي، 1981، 40-41)

وبهذا؛ فالأرض ليست سجناً، بل وفقاً للرؤية الإسلامية مجالاً للفعل الإنسانيّ المختار، الذي سيرتقي به إلى ما يحقّق له السعادة بإنجازه، في إطار علاقته بأبعاد الرؤية الكونية المتّجهة إلى الله تعالى، والكون،

¹⁶ شاعر إنجليزي ذو نزعة دينية فلسفية 1812-1889. (إقبال، 1968، 95).

الذي وهب الله الإنسان قدرة الاستجابة لفعله، وسخره له بما فضّله الله عليه، بالقدرة على التمييز، بامتلاكه الأدوات العقلية، بمنحه قابلية الاختيار لأفعاله.

ويقارن إقبال بين نظرة الغرب الدينية للأرض، كونها مجالاً لتحقيق الغفران، ويؤكد أنّ النظرة الإسلامية للأمر تجعل تحقّق الغفران لأدم دليل تكليفه المكانة المكيّنة في الأرض، وإيداناً ببدء الفاعلية الحضارية للإنسان في الأرض. (إقبال، 1968، 99)

وتوضّح قضية الهبوط الأرضي جملةً من سمات الذات الإنسانيّة، تقبل التعميم على كلّ بني آدم؛ ما يجعلها سماتٍ للفاعلية الحضارية ولوازمها، تبرّر استخلاف الإنسان، وتكشف تطلّع الإنسان لمهامّه، يسهم في تحقيقها بفطرته، وبقدراته العقلية، ولعمليات "التمية الحضارية"؛ ومنه: السعي "لئلك لا يبلى" وراء أكل الشجرة، الذي يُعدُّ دافعاً رئيساً، يتمثّل بالرغبة في الحياة بالبحث عن أسباب الخلد، ويكشف تفصيلاً عن أمور، كالسعي لتحقيق المعرفة، مدفوعاً بالفضول المعرفي، والميل للتكاثر ولوازمه، والسعي لحيازة عوامل القوة. (إقبال، 1968، 100 وما بعدها)

ومثلاً يمكن الاسترشاد به، الحذر من إغواء المناهج المنحرفة التي يمكن أن يتعرّض لها الإنسان في مسيرته الحضارية، منوهاً عنها بعداوة الشيطان ومحاولاته استئلال الإنسان، بهجر مقتضيات منهج التوحيد؛ وما التجارب الإنسانيّة في التاريخ إلّا مجالات للنظر والاعتبار، في ظلّ نقد التأريخ، إلى الحدّ الذي اعتبر معه إقبال أنّ من ينكّر وجود بذور المذهب التاريخي في القرآن يكون ضالاً عن الحقّ الذي جاء به القرآن الكريم، من أهميّة الاعتبار بالتجارب الإنسانيّة التي شهدتها التأريخ، الذي يشكّل مصدراً معرفياً للمسلمين، واعتبر منهج ابن خلدون التاريخي الاجتماعي تأسّس على هدي القرآن الكريم، فيما أخرج عن الأمم السابقة. (إقبال، 1968، 159-161)

ومن بين ما يستحقّ الوقفة، وربما الحذر، باسترداد تجارب الأمم السابقة وسننهم، مع ضرورة التمييز بين: السنن الجارية، والسنن الخارقة؛ فالجارية: تقتضي اقتفاء أسبابها ومقدّماتها، وارتباط نتائجها بها، ولا يكون ذلك ممكناً مع الخارقة منها، التي ينبغي ربطها بالإرادة الربّانيّة، وبمقاصدها منها. (حسنة، 1994، 15-13)

4- الجامع والفاعل الحضاريّ الإنسانيّ:

يُميّز إقبال بين الأُمّة والوطن، ويؤكد اختلاف بين ما عليه أُمّة المسلمين، بجامعهم العقديّ، عن الجوامع الوطنية لدول أوروبا، تفضي لضرورة التركيز على الفاعل الحضاري، وسماته وجوامعه التي تشكّل جزءاً من مؤهّلات الإنجاز الحضاريّ، بوصفه جزءاً من ممارسات الأُمّة في إطار "ذاتها الجمعيّة".

يقول إقبال: "إنّ الأُمّة الإسلامية لم تقم على أساس الوحدة الوطنية، بل إنّ مؤسسها العربي (عليه

الصلاة والسلام) قد أقامها على أساسٍ يختلف عن الأسس المألوفة لدى العالم". (عبد الرحمن، 1988، 71)

وهو أمر يهوّن ما يوجّه لإقبال من نقد حول دعوته لاستقلال مسلمي الهند؛ فيفوّت على المسلمين واجب دعوة مواطنيهم من: الشيخ، والهندوس، وسواهم؛ فيضيّق على المسلمين سعةً، ويفوّت عليهم فرصةً لم تنزل في حينها سانحةً؛ كونه يرى أنّ الأمة، وجامعها التوحيد، تتجاوز الوطنية، التي يكون جامعها المعاشية في مكان ما، وأنّ فرض اعتبار الجامع الوطني من لدنّ الغرب على أمتنا، هو ممّا أريد به تمزيق المسلمين، وتقويض وحدتهم، وهدم جوامع أمتهم. (عبد الرحمن، 1988، 71)

إنّ البحث في قضية الأمة، وما يميّزها على سواها من الكيانات الإنسانية الاجتماعية، إنّما أريد به الناس كلّهم وتحقيق خيرهم، بأداة يوقّرها تميّز الأمة، لينحصر في غايات خدمة الإنسان حيث كان، ولا تنضي قضية تمايز الأمة لعلوية مرفوضة في معيار الإنسانية؛ فهي أداة تكريس الإنسانية وتفعيلها.

وتمايز الأمة يأتي لكونها كياناً فاعلاً، حضارياً في حركته، ويشكل شخصتها في انتمائه لكيانها وحدةً أساساً في العلاقات، تتميز على الكيانات الاجتماعية الأخرى من ناحية فاعليتها، ويكون معيار التفاضل بينهما: بمستوى الخير الذي تقدّمه الأمة على سواها لصالح الإنسان كلّ الإنسان. (العلواني، 2015، 230)

لم يكن غائباً عن إقبال حال الأمة من التردّي، بتراجعها عن مكانتها في الفعل الحضاري؛ فقد نقل عنه ما قاله شعراً—ساعةً مرّ بجزيرة صقلية، التي كانت تحت الفتح الإسلامي قبلاً، في طريق عودته من رحلة دراسته في أوروبا في العام 1908، مطلعاً: "ابك ايتُّها العيرُ قدر ما تستطيعين، دماءً، لا دموعاً؛" فيها هو مدفن الحضارة الحجازية أمامك"، (عبد الرحمن، 1988، 73-74) لكنّه أمام تكشّف حقيقة الفلسفة الغربية، وتفوقها المدني، وتطورها المعرفي الذي لم يُرْنُهُ تفوقٌ في القيم، الذي تعرّبه علاقته بسواها من الشعوب في ظلّ الاستعمار والاستتباع، وتأمّل وثبة الأمة، فقال شعراً معناه: "لقد سمعتُ من أصحاب المعرفة والكرامة أنّ ذلك الأسد، الذي قلب حكم الروم، وقضى على حضارتها في السابق، عقب خروجه من الصحراء، سوف يصحو من نومه من جديد". (العلواني، 2015، 72)

إنّ حضارة الإسلام "إنسانية الخطاب، ميدانها العقل البشري، وعطاؤها الفعل الإنساني،...دافعها تحصيل الحكمة التي كان وعاءها؛ لذلك جاء نسيجها وإنجازها إنسانياً من الناحية التاريخية، وبُعدها عالمياً من الناحية الجغرافية، ومحلها الإنسان من الناحية الفكرية، حيث تعتبر بمصدرية الخلق، وظروف المصير؛ فهي أوّل من دعا إلى "المواطن العالمي" في تشكيل الأمة، ودولة الفكرة، بعيداً عن كلّ الحدود والسدود والفوارق؛ حيث جعلت ميزان الكرامة، ومعيار التفاضل والارتقاء فيها كسب الإنسان، وفعله

المختار، المتسق مع الطبيعة، وفطرة الخلق،...". (ابن عاشور، 2005، 6) يمثل ما يؤسس لهذا الكلام، قال إقبال في وصفه المسلم، ومهامه الحضارية، وكأنه في عالميته شمس لا تغيب؛ (الندوي، 1960، 59-62) ولذلك كان المسلم خطراً داهماً للشيطان وأتباعه. (حجاز؛ الندوي، 1960، 63-66)¹⁷

5- أبعاد القراءة الحضارية وهوية قارئها:

إنَّ الربطَ بين المجال الحضاريِّ الإنساني والفاعل الحضاريِّ الإنساني له دلالاته الحضارية الحاسمة؛ لتؤكد سلامة المنهج الحضاري، بدلالة صواب تقييم الحضارة وأبعادها الكونية، ويكون عامل حسم لمعرفة الأجدد بتحضُّر الذات، والأقدر على بناء الحضارة الإنسانية؛ فكان من نصيب الأمة المسلمة، كونها تتمتع بأمرين:

أ- أتمها وعاءٌ منهج التوحيد ومجال نزوله.

ب- أتمها صاحبة الامتياز بالشهادة، في توسُّطها؛ يجعل التوحيد معتقداً لها، ويمكن التمييز بين مستويين للقراءة: مستوى القراءة القادرة على معرفة المنهج الحضاري، ومستوى القراءة القادرة على تنفيذ المنهج لبلوغ الحضارة.

إنَّ افتراض أن يكون القارئ المسلم، المستعين بالمنهج الغربي، مؤهلاً لاكتشاف المنهج القرآني، ومعرفة حقيقة الإسلام، يجعلنا أمام تساؤل: هل إنَّ إسلام قارئ القرآن شرطٌ معرفي؟ أم هو شرطٌ منهجي؟ أم هو شرطٌ معرفيٌّ منهجيٌّ؟

إنَّ اعتبار الإسلام شرطاً معرفياً ومنهجياً، يتصل بقضية التوحيد، وبمنهج التوحيد وآثاره التوجيهية؛ فأول ما يحدثه التوحيد: الثقة بوجود ملامح المنهج الحضاري في القرآن بوصفه هادياً للاستقامة، أمَّا الحديث عن منهج القراءة، فإنَّ في القرآن الكريم ملامحه ومؤسساته، مثلما كانت قراءة الرسول (عليه الصلاة والسلام) باسم ربِّه الذي خلق، أمَّا قراءة منهج الحضارة وبنائها، فيأتي باليقين بأنَّ منهج التوحيد وحده القادر على بناء الحضارة، بأبلغ ممَّا بلغته العمارة من قبل، والتي تناظر في علوِّها ما بلغه الغرب.

رابعاً: فاعلية النقد في التجديد:

يُرجع إقبال أسباب النهضة، إلى التحول الفلسفي؛ من الفلسفة الإلهية الماورائية، إلى الاشتغال بعلوم الطبيعة، التي أخرجتها إلى القدرة على الإنجاز الحضاري، لكنَّه يتنبأ بإمكانية نكوصها نتيجة انحراف مختلف أنظمتها. (الندوي، 1960، 6-7)

¹⁷ ينظر: ديوان إقبال (أرمغان حجاز)(هدية الحجاز)،. غير واضح كمرجع ولا يوجد تفاصيل للمرجع؟؟؟

ويرجع ما كان عليه المسلمون من نهضة حضارية، لفاعلية منهج التوحيد، بتمثلهم حقيقة الدين، ومنهج التدوين.

1- مشروعية التفكير الفلسفي الديني:

يؤكد إقبال أهمية التفكير الفلسفي، ودوره في تحقيق غايات مركبة، تأتي بوصفها ثمرات لما يأتي: (إقبال، 1968، 1-3)

أ- فالتفكير الفلسفي يكشف مواضع الحق؛ ما يجعل التفكير الفلسفي الديني أمراً تقبله المعرفة الإنسانية، التي عنيت بالواقع وطُبعت بالواقعية، في إطار الفكر النقدي لأسس الفلسفة الدينية، والتثبت من صدقية منهجها.

ب- إن فلسفة الدين نفسها تجعل التفكير في فلسفة الدين رياضة تأملية؛ بحثاً عن حقائق جديدة، تبديها الآفاق.

ت- قابلية التراكم المعرفي، الذي يتخذ من نتائج تلكما التجريبتين وآثارهما، فتحاً لمسالك فكرية ومجالات معرفية، تجد ما يربطها بالتأسيس على ما كان، وبالإعداد لما سيكون.

ث- يميز إقبال بين فاعليتين: فاعلية التدوين، وفق منهج التوحيد، في إطار الواجبات الجسدية. وفاعلية التفكير في مسوغات التدوين، في إطار الرياضات العقلية.

ج- ومما قاله إقبال، التفكير الفلسفي الديني، القادر على إحداث التجديد، يتمازج فيه أمران: متابعة الجهود التجديدية السابقة، بالمراجعات لتراث المسلمين؛ فالتفكير الديني له أثره في تشكيل تاريخ الأمة، ودليله: تنوع ما شهدته الأمة من الفرق والاتجاهات، (إقبال، 1968، 6) وما ينتجه العقل الحديث من تجارب العصر.

وعقب الحديث عما حملته أبعاد التجديد عند إقبال، ثور قضية مهمة، تتصل بتساؤله عن إمكانية تناول مواضيع الدين والإيمان بحقائق الدين، باستخدام المنهج العقلي للفلسفة، في البحث الحر عن القيود، الذي يُخضع كل شيء - في طريق إثباته - للشك؛ فينتهي البحث لإدراك الحقيقة الكبرى، أو يعجز عن إدراكها، خلافاً لإيمان القلب الذي يسير في هدي التلقائية التصديقية، تدعمها سكينه القلوب. (إقبال، 1968، 5-6)

ويزج إقبال بين الدين والعقل؛ بتأكيده حاجة الدين إلى أسس عقلية لمبادئه الأساس؛ ويؤكد أن الدين - وإن تناوله المنهج العقلي بالبحث - لا ينبغي أن يخضع للفلسفة، على كونه أمراً جزئياً مجرداً؛ فالدين - بوظائفه التوجيهية الحاسمة - له شأنه الجوهرية. (إقبال، 1968، 6-7)

2- آثار تحوّل فاعليّة الأمة بين الجذب والتبعية:

يدرك إقبال أنّ الأمة اتّسعت مساحاتها، وتعدّدت شعوبها، وتراخي جامعتهم، التي شكّلت في زهو تنوعها، أنموذجاً جاذباً، يستوعب العالم كلّهُ.

وينظر حالّ الأمة بالنقد التفكيكيّ، الذي يشخّص حال كلّ مكوّن من مكوّنات الأمة، للقول بوجود "سمات قومية" تعبّر عن خصوصيّات ثقافية، تتبعها استعدادات فاعليّة إنجازيّة، لكنّها تركّزت فيما يخبره الرجل من مكوّنات الأمة.

ففيما يخصّ المكوّن العربيّ: يعتقد أنّ العقل العربيّ حاملٌ لخطاب الرسالة بخطابه العربيّ، (الندوي، 1960، 7، 68) قدّم الإسلام، بما انعكس في إنجازهم الحضاريّ، وأنظّمته في مجتمعهم؛ فكان الإسلام طابعاً حضارياً جاذباً، لكنّه يشيرُ ضمناً إلى أنّ من سمات العرب التراخي، ما يجعله يشخّص حاجة العرب إلى ما يبيدُ لهم قدرة الإنجاز الحضاريّ.

ومع أنّ إقبال يُعدّ الصوفيّة علماء نفس مسلمين (عزّام، 2012، 14)، إلا أنّه يؤكّد أنّ الإنجاز الحضاريّ، الذي فشلت في إحداثه الأمة، تتحمّلُ جزءاً من مسؤوليّته بعضُ الاتجاهات الصوفيّة لانحسارها في حلقات الذكر، أو اعتزال الناس، بعيداً عمّا يعطي للذات فاعليّتها، وبمكّن من إحداث التجدّد.

وفيما يخصّ المكوّن الفارسيّ، وقد خبر لغته وخصوصياته، ومدى ذوبانها في الثقافة الإسلاميّة، فإنّه لم يعد قادراً على أن يكون الأنموذج الأمثل، لحمل دعوة الإسلام للآخرين، فضلاً عن تقديم الأنموذج الحضاريّ القادر على الإنجاز. (عزّام، 2012، 14)

وأدرك إقبال حال مسلمي الهند، الذي أوشك على الذوبان في الثقافة الهنديّة، بدل أن يقدم الإسلام أنموذجاً ثقافياً قادراً على الإنجاز الحضاريّ، ومن ثمّ يستقطب الآخرين.

وتأكّد هذا الاتجاه، بما تحقّق في الرؤية المنهجية، لدور الأمة-إزاء المهامّ الدعويّة- للعالم وأشخاصه الاعتباريين، فيما سطره الفكر، بدراسة "الأمة القطب"؛ (أبو الفضل، 1996) فكانت الأمة مفاعلٌ قطب جاذب.

3- عوامل بعث الدور الحضاري للأمة:

قد يأتي مكوّن جزئيّ الفاعليّة النهوض الكليّ ممثلاً بالإنجاز الحضاريّ، بتمكّنه من الفعل الاستنهاضيّ، الذي يجذب مكوّنات الأمة، ويزيد فرص نهوضها، بتمثّل قيم الإسلام، ليحفظ خصوصيّة الحضاريّة القابلة للتعميم، وإن كانت له خصوصيّة قوميّة، خضع نتيجة لها لتحدياتٍ خاصّة كذلك،

دفعته لبناء نماذج فكرية تجديدية، ولدت مراجعات، وممارسات فاعلة؛ ولهذا أشار إلى محاولات التجديد والإصلاح التي حفظت لمسلمي الهند خصوصيتهم، التي مزجت بين الثقافة الإسلامية والرغبة في الإنجاز- بفعل عمليّات التجديد والإصلاح الفكريين، ممثلةً بجهود الشيخ أحمد السرهندي، والشيخ وليّ الله الدهلوي، والسلطان محي الدين أورتك- بتغليبهم رغبتهم في قطع الصلة، دون القبول بالاندماج في إطار مجتمع غير مسلم، لن يشكّل فيه المسلمون سوى أقلية هُمشت في توزيع الوظائف العامة وسواها.

وإزاء التخوف من ذوبان الأقلية المسلمة في الهند، فإنّ أظهر مظاهر الإنجاز الحضاري للمسلمين في الهند، هو مقاومة الذوبان في الثقافة الهنديّة، بإنشاء باكستان، إلى جانب اعتقاد إقبال أنّ أيّ تجديد يستهدف تحقيق الإنجاز الحضاري، لا يكون إلّا بإقليم تمارس فيه السيادة المسلمة، ومن أظهر مظاهرها تشكيل حكومة إسلامية، تتجاوز معاناة التهميش وآثار الإقصاء؛ فيكون الإنجاز الحضاري مرعيًا بحكومة لها مؤسساتها وسلطتها، وقدراتها التوجيهية بما يحقّق فرصة الشروع بالإنجاز، وأن تسهم-الحكومة- في حلّ مشكلاتهم الاقتصادية، وترفع مستوياتهم المعاشية، التي كان من أهم أسبابها إغلاق المجال أمام المسلمين في الحصول على الوظائف العامة.¹⁸

والدولة بتفعيلها التوحيد لا تكون ثيوقراطية، بقدر ما تبثّ في رعاياها روح التوحيد من مساواة واتحاد وحرية. (إقبال، 1968، 178)

ويجددُ بعضاً من واجبات الحكومات الإسلامية بأمر منها:

أ- نشر ما يبني الثقافة الإسلامية، لتميزهم عن الأمم غير المسلمة؛ كنشر الثقافة والآداب الإسلامية، وإحياء علوم اللغة العربيّة.

ب- نشر الإسلام بالدعوة إليه.

ت- إنشاء وسائل إعلام ناطقة باللغات الأجنبية؛ لتدافع عن المسلمين، وتكون لسان حالهم، وتدعم كيّانهم، وتصون حقوقهم.

يرى إقبال إمكانية تحوّل مركز الحضارة الإسلامية، ببلوغ بعض شعوبها كمال الذات بتكميلها، وهو أمرٌ شاخصٌ عقب نفاذ أحوال الأمة، بعلاج حال مسلمي الهند، وبنجاعة أثر مصلحيهم في حفظ الخصوصية الإسلامية دون ذوبانها في الخصوصية الهنديّة، وكأنّه يعوّل عليهم ليكونوا المركز القادم للإشعاع الحضاري، الذي يستنهض الهمم في الأمة المسلمة كلّها.

4- الإنجاز الحضاري، ومكانة الشهود الإخراجي:

¹⁸ ورثاً في عرقلة الترخيص لهم في الأعمال الخاصة "على ذمة هذا البحث".

إنَّ موضوع التجديد في الفكر الإسلامي حاضرٌ أمام محاولات فقه الإسلام، وفق الواقع، ودور الإنسان الحضاري التجديدي بمزج الأبعاد الحضارية: الوحي الموجّه والضابط، والواقع الجاذب والمحفّز بالعقل الفاعل، والرابط والمنسّق بينها.

والوحي مادّة التجديد المعرفيّة، والضابط التجديدي بقيم التجديد، والدافع إليه، والضابط له، أمّا الواقع ففيه مجال التجديد المعرفي، أي أنّه مجال تطبيقي للتجديد؛ ليتحوّل إلى ملامح حضاريّة، أمّا العقل فهو المجدّد في إطار مسؤوليته الحضاريّة الابتلائيّة المسؤولة.

5- أنماط الفعل الحضاري التجديدي وثمراته:

أ- الشامل المتكامل: يرمى المعادلة الثلاثيّة وتفرضاتها المعرفيّة، وفق المجالات المتولّدة في كلّ بُعدٍ، ويراعي التخصّص المعرفي، ومحاولة "التركيب المعرفي" المستحضّر للمعادلة الحضارية الثلاثية.

ب- المجتزأ العضيبي: الذي إنْ أفلح، فلا يتجاوز تحقيق ثمرات لا تقبل التركيب القادر على تحقيق التجديد، في مستواه الكلي النسقي؛ فالمجتزأ وإنْ بدت متقدّمة، وفق معايير الفحص المعرفي الحضاري، الذي يُستحضّر في تقييم المحاولة المعرفيّة، بين: ثمراتها على المستوى الجزئي، وعلى مدى إمكانيّة ربطه بالتركيب المعرفي، بما يجعل ثمراته مؤثّرةً في مجالات أخرى، تجعل هذا الأثر الأخير سمةً حضاريّةً.

المعرفة التركيبية والمعادلة الحضارية تستحضران المنهج المنطلق منه، والمنهجية التي تنعكس منه في الفعل المعرفي، والمقاصد، والأدوات.

ما الدافع للتجديد إذن؟

سؤال يطرحه العقل المسلم، مدفوعاً بما يراه الإنسان من مظاهر الاختلاف، وأمارات الاختلال، في الفاعلية النسقية التي ترسم حدودها ومستوياتها ووجهاتها المعادلة الحضارية الثلاثية.

فإذا استأنسنا بالمنظومة الثلاثية المقاصدية العليا، ممثّلةً: بالتوحيد، والتركيب، وال عمران، (العلواني، 2003) نجد أنّ العقل المسلم لا يستدعي التجديد إلّا إذا لامست أدواته مستشعرات: القصور، أو التقصير، المرصودين في تقييم فعل الأُمَّة الحضاري؛ فتكون المقاصد العليا الثلاثة الحاكمة المنطلق الأساس لنقد التراث، وتصويب مسار الفقه، وإعادة بناء أصوله بإخضاعها كلّها لهيمنة القرآن الكريم، الذي أسس منظومة المقاصد العليا نفسها، بما ستوجده من حاسّة النقد لدى علماء الأُمَّة. (العلواني، 2008، 63-65)

ومع أنّ مبادرات التجديد جاءت بعد الاستشعار بوجود مشكلة، لكنّه لم يمنع من تبني استراتيجية

معرفة، تبحث التجديد الحضاري بصفته الكليّة، ليثمر إنجازاً حضارياً، يجعل الأمة في شهود حضاري. أما التجديد الذي يبحث الكشف عن عوامل التردّي في إطار جزئي معين؛ كمجال العلاقة بالآخرين، ومعاونة الأمة حال التبعية، والاستغلال، والاستهدار، والاستنفاد بالاستعمار؛ فقد يكون مركزاً على "آلية الخروج من نمط علاقة التردّي والتبعية، إلى علاقة التساوي والندية، وبالتالي تأتي ثمراته في تحقيق التحرر، لكنّها ليست قادرة على إحداث النهوض الحضاريّ الكلي، وليس شرطاً أن تحقق التجديد الشامل المعادلة الثلاثية الحضارية.

الخاتمة

يَتَّصِلُ التجديد في فكر إقبال بالحياة الإنسانية الحضارية، بوصفها:

أ- معالم الرؤية الكونية للحياة، وأبعادها: الله، والإنسان، والكون؛ بوصفها مرجعيةً ضابطةً لحركة التجديد.

ب- لا بدَّ من تجديد قراءة منهج الحقِّ، بقراءةٍ متجدِّدة، ليضمن تحدُّدها التطوُّر الحضاريَّ الشرعيَّ.

ت- إمعان النظر بمعرفة الذات، ومعرفة حقيقة الإنسان، ومهمته الحضارية؛ لتكشف حدود دائرة الإنجاز الحضاريَّ الإنساني، ومقاصدها، وتفاعلاتها، ومآلاتها، وعواقبها.

ويمكن إجمال ما اتَّصل بأدوات التجديد-وفقاً لمعالجات إقبال-في:

أ- قراءة الأصول الإسلامية ممثلةً بالقرآن الكريم وبالسنَّة المطهَّرة¹⁹، بوصفها محتوى المنهج الحضاريَّ الكفيل ببيان منهج الحقِّ، بتغليب الحقِّ، وإظهار الحقائق، وأنَّ الخلافة مجال الحضارة.²⁰

ب- مراجعة تراث الأُمَّة المسلمة، ونقد مناهج قراءاتها لأصول الإسلام، وكيف نظرت للتوحيد، والاستئناس بما أحسنه، وتطويره وفق ما يستدعيه الواقع المتطوُّر.

والمح إقبال لدور الإجماع، في ضبط الفكر الإسلامي، وتوجيه النظام السياسي، بما يمنع استبداده، بعد حكم الخلافة الراشدة. (إقبال، 1968، 200)

ت- السعي لتصويب مساراتها، عقب دراسة واقع العلاقات الإنسانية، بإرجاع أسسها ومفاهيمها الأساس التي تعتبرها وفق منهج الحقِّ، الذي يراعي أمرين في الناس: تأخيهم لأصلهم الواحد وتناسلهم عنه، وتمايزهم على أساس التفاوت الإنجازيَّ الحضاريَّ المؤهل لقيادة ركب الحضارة.

ث- قراءة العطاء الفكريَّ لشعوب العالم من غير المسلمين، وتركز عند إقبال بدراسته حضارة الغرب، ولا يُستثنى منها شعبٌ ولا ملَّة، وتحكيم أصول الإسلام فيها.

أمَّا موقف إقبال من الحضارة الغربيَّة، فتجمله النقاط الآتية:

أ- نقده للمعتقد الدينيَّ الموروث، وما اتَّصل بمكانة أصولهم، والنظر للرؤية الكونية الكليَّة، التي

¹⁹ يجمُل إقبال أصول الفقه المعتمدة في أربعة: القرآن، الحديث، الإجماع، والقياس. (إقبال، 1968، 199-200).

²⁰ ثمة دراسات فكريَّة معاصرة مقدِّرة اتَّخذت من خلافة الإنسان منطلقاً حضارياً ومجالاً حضارياً، وينظر على سبيل المثال: (النجار، 2005؛ عارف،؛ السامرائي، 1422هـ).

جعلت الحياة الإنسانية حبيسة السعي وراء تحقّق الغفران، أسّس لتغوّل الكنيسة، واستبداد رجالها، وجعل الإنسان في معزلٍ عن مهامّه الحضاريّة، ومسؤوليّاته في خلافته؛ ثمّ أثمرت الحداثة.²¹

ب- سجّل لصالح الفكر الغربيّ سمته النقديّة، التي لا تتفلّت عنه حتّى الذات، والاستئناس بأسس المنهج النقديّ الذي لا يترك نتاجاً عقلياً إلاّ ونقده، باليقين بقابليّته للنقد وللتقويم، وللتطوير، بعيداً عن تقديس ما ينتجه العقل، الذي يكون بين الصواب والخطأ، مع اليقين بأنّ ما كان صائباً بالأمس لا يعني صوابه اليوم.

ت- وتناول إقبال فيما خصّ الغرب إدراكهم- وإنّ جزئياً- لموقعهم من الكون، ومكانتهم من البيئة، وأنّ الإنسان فوق الطبيعة، وأنها مسخّرة له، مع أنّهم جعلوا الإنسان مستنفداً لكلّ ما يمكنه بلوغه في الكون، بتغييبهم المقاصد الحضاريّة التي تحدّد علاقة الإنسان بالكون، بكلّ أبعاد الرؤية الكونيّة.

ث- ومن ناحية علاقات الغرب ببني الإنسان، فقد تلمّس شراحتهم لاستنفاد ما في الكون من منافع ماديّة، وقد تنكّر الغرب لحقوق ملكيّة الشعوب، وجعلوا أنفسهم فوق مستوى الناس، حتّى في الكرامة.

والحمد لله من قبل ومن بعد.

²¹ الحداثة: مجموعة الجهود التي قام بها أدباء ومفكرون وفنانون وعلماء وفلاسفة أوروبيون أو سواهم، تمّ بمقتضاها التأسيس للعقلانية، ووضع حدّ فاصل مع تأريخها، في القرن 16 وما تلاه للتخلص من استلاب الكنيسة اللاهوت، بتجاوز المقدس والمدنس معاً. ينظر ملخص بحث "الفقه الإسلامي بين الأصالة والحداثة" (العلواني، 2009، 7).

المراجع:

- ابن عاشور، محمّد الفاضل (2005). **روح الحضارة الإسلاميّة، ضبط وتقديم: عمر عبيد حسنة، ط4، بيروت: الدار العربية للعلوم.**
- أبو الفضل، منى (1996). **الأمة القطب، نحو تأصيل منهجي لمفهوم الأمة في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.**
- إقبال، محمد (1968). **تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.**
- إقبال، محمد (2013). **ببام مشرق (رسالة الشرق)، ترجمة: عزّام عبد الوهاب، القاهرة: مؤسسة هنداوي.**
- البدرى، مالك (1981). **التفكّر من المشاهدة إلى الشهود، فرجينيا: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.**
- حسنة، عمر عبيد (1994). **مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، ط2، جدّة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والدار العالمية للكتاب الإسلامي.**
- الدسوقي، محمد سيد (2010). **الصفة الشرعية للتجديد الديني، المؤتمر الدولي الثامن لرابطة الجامعات الإسلامية حول التجديد في الفكر الإسلامي، جامعة صنعاء، صنعاء.**
- الرفاعي، عبد الجبار (1992). "محمد عبده ومحمد اقبال: رؤيتان في تحديث التفكير الديني". مقال منشور على الإنترنت، الحوار المتمدن، تاريخ الزيارة: 2007 / 7 / 30 - 12:39.
- زيدان، عبد الكريم (2010). **نظرية التجديد في الفكر الإسلامي، المؤتمر الدولي الثامن لرابطة الجامعات الإسلامية حول التجديد في الفكر الإسلامي، جامعة صنعاء، صنعاء.**
- السامرائي، نعمان عبد الرزاق (1422هـ). **نحن والحضارة والشهود، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العددان 80, 81.**
- السكندري، بن عطاء الله (د.ت). **التنوير في إسقاط التدبير، تحقيق وتعليق: موسى محمد علي وأحمد عرابي، القاهرة: دار التراث العربي.**
- ضنّاوي، محمد علي (1983). **مقدّمات في فهم الحضارة الإسلاميّة، رقم 38، بيروت: دار القرآن الكريم، الاتحاد الإسلامي العالمي.**

عارف، نصر محمد (سنة النشر). نظريات التنمية السياسية المعاصرة، فرجينيا-القاهرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار القارئ العربي.

عبد الرحمن، خليل الرحمن (1988). محمّد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية، ط1، مكة المكرمة: دار حراء.

عزّام، عبد الوهاب (2012). محمّد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، القاهرة: مؤسسة هنداوي.

العلواني، طه جابر (1994). الأزمة الفكرية المعاصرة، ط4، جدة: الدار العالمية للكتاب.

العلواني، طه جابر (2003). التوحيد والتزكية والعمران، محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، بيروت: دار الهادي.

العلواني، طه جابر (2008). نحو التجديد والاجتهاد؛ مراجعات في المنظومة المعرفية الإسلامية، ثانياً: من التعليل القرآني إلى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة، القاهرة: دار تنوير.

العلواني، طه جابر (2009). "الفقه الإسلامي بين الأصالة والحداثة"، مؤتمر الهيئة العالمية للفقه الإسلامي الثاني، إستانبول.

العلواني، مصطفى جابر (2012). عالمية الخطاب القرآني، هردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

العلواني، مصطفى جابر (2015). القيم السياسية العالمية في الخطاب القرآني: مدخل منهجي لدراسة العلاقات الدولية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الغوري، سيّد عبد الماجد (2007). ديوان محمد إقبال، تعريب وصياغة: عزام والساوي شعلان، ج1، ط3، دمشق-بيروت: دار بن كثير، ديوانه الأول صلصلة الجرس.

الكيلاني، نجيب (1980). إقبال الشاعر الثائر، ط3، بيروت: مؤسسة الرسالة.

مسلم، **اسم المؤلف الأول (سنة النشر)**. صحيح مسلم، **مدينة النشر: اسم الناشر**، صلاة المسافرين، باب: الدعاء في صلاة الليل.

النجار، عبد المجيد عمر (1999). فقه التحضر الإسلامي؛ وعوامل الشهود الحضاري؛ ومشاريع الإشهاد الحضاري، ط1، دار الغرب.

النجار، عبد المجيد عمر (2005). **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل؛ بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، ط3، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الندوي، أبو الحسن علي الحسني (1960). **روائع إقبال**، ط1، دمشق: دار الفكر.

الهندي، علاء الدين (1981). **كنز العمال**، تحقيق: بكري حياني، ط5، مؤسسة الرسالة.