

الأثر السلبي للفكر الغربي الحديث على تكوين الشخصية

الإسلامية/رؤية محمد إقبال أنموذجا

The negative effect of the western thought on the formation of the Islamic personality/the point of view of MOHAMED IKBAL as a model.

د. أحمد باجي *

تاريخ النشر: 2022/05/01	تاريخ القبول: 2022/02/12	تاريخ الإرسال: 2022/01/26
-------------------------	--------------------------	---------------------------

الملخص:

يشكل موقف محمد إقبال من الفكري الغربي خاصة منه الحديث أحد المواقف والأسس المبدئية التي تبنى عليها فلسفته وبطبيعة الحال كما هو معروف عند الدارسين لفلسفة محمد إقبال، فإن موقفه إزاء الفكر الغربي كان موقفا نقديا، فهو يرى في هذا الفكر، مبني على مادية صرفة، لذلك فهو جرد الإنسان المعاصر والمسلم خاصة من أهم جوانب تكوينه الشخصي ألا وهو الجانب الروحي، فاعوجت حياته عوض أن تستقيم، وهذا أحد الأسباب المهمة التي جعلت من محمد إقبال يقف موقفا سلبيا إزاء هذا الفكر موجها له الكثير من الانتقادات، والتي لا تقف عند نقطة محددة، فتارة يصفه بأنه فكر تجريبي مادي فاقد للقيم الروحية، وتارة أخرى يصفه بالفكر الرأسمالي الذي يروج للرأسمالية التي تمارس الاستغلال في أبشع أنواعه وصفاته ضد الإنسان. وتارة يصفه بالفكر الشيوعي الذي يدعو إلى الاستكانة والاتكال وعدم مجابهة الواقع.

المؤلف المرسل: د. أحمد باجي. Ahmed.badji@ummto.dz

جامعة مولود معمري. تيزي وزو. Ahmed.badji@ummto.dz

سنحاول في هذا المقال أن نحدد موقف إقبال إزاء الفكر الحديث الذي طغى على حقبة من تاريخ أوروبا لا يستهان بها وكانت له تداعيات مازالت آثارها تمتد حتى يومنا هذا، ولكي نتضح لنا رؤية إقبال حاولنا أن نتخذ بعض النماذج من ذلك الفكر (ديكارت، كانط، هيجل)، لننتهي في آخر المقال إلى تناول أثر تلك الفلسفة على الشخصية الإسلامية. وعليه فإن الإشكالية التي سنعالجها في هذا المقال ستكون على النحو التالي: ما موقف إقبال من الفكر الغربي الحديث وما مدى تأثيره على بنية الشخصية الإسلامية؟.

الكلمات المفتاحية: الشخصية، الإسلام، الفكر، العقل، الدين، العلم

The summary:

The attitude of MOHAMED IKBAL concerning the western thinking especially the modern one; forms one of the initial and principles which he builds his philosophy on. And as it is known for those who study MOHAMED IKBAL philosophy concerning western thinking, his attitude about the western thinking is critical attitude, he thinks that this thinking is built on materiality.

That is why it is a divesting of the modern and Muslim human, especially from one of the important aspect of his personal formation which is the spiritual aspect. So, his life is crocked rather than straightened, and this is one of the important reasons which lead MOHAMED IKBAL to take negative attitude about this thinking; making a lot of critics and which not stand in fixed point; sometimes he describes it as the material experimental thinking which misses the spiritual values. And sometimes he describes it as the capitalist thinking which supports capitalism that practices the exploitation in its terrible forms and aspects against humanity. And sometimes he describes it as the communist thinking which supports reliance and not facing the reality.

we will try in this article to determine the point of view of IKBAL about this thought which dominated on an important period from European history. And it had ramifications that its effects still spreaduntil now. And to know the pointof view of IKBAL; we tried to take some models from that thought (DESCARTES, KANT, HEGEL) . In the end of the article, we will go to speak about the effect of that philosophy on the Islamic personality. So, the problematic which we will solve in that article will be as following: what is the point of view of IKBAL about the modern western thought and what is its effect on the Islamic personality structure?.

Keywords: personality; ISLAM; thought; mind; religion; science

مقدمة:

يعتبر عصر النهضة الأوروبية القاعدة التي قامت عليها الحضارة الصناعية الغربية المعاصرة، غير أنّ هذه النهضة كانت نتيجة لجملة من العوامل والأسباب، أهمها الإصلاح الديني، الثورة الثقافية، الثورة العلمية بالإضافة إلى الفكر التنويري الذي شهدته تلك الحقبة الزمنية من تاريخ أوروبا.

إن الفكر الفلسفي التنويري في نظر الكثير من المفكرين فكر إيجابي نظرا للدور الذي لعبه في نشر الوعي بين الأوساط الاجتماعية الأوروبية، ممّا أدى بتلك الأوساط إلى الخروج عن سطوة الكنيسة والثورة على النظام الإقطاعي فكان ذلك سببا مباشرا في ظهور رؤية دينية جديدة ونظام اقتصادي جديد. لكن في حقيقة الأمر وإن كان لهذا الفكر الكثير من الإيجابيات غير أنّه لا يخلو أيضا من السلبيات وأهمها أنّه أدى بالشخص الأوروبي إلى الوقوع في تأليه العقل وبالتالي فرّ من سطوة الكنيسة فوقع في سطوة العقل، كما أنّه أدى به إلى الوقوع في شرك المادة وهذا ما نلاحظه اليوم بشكل واضح، تلك السلبيات كان لها وقع كبير وأثر بليغ في تكوين الشخصية الإسلامية في نظر محمد إقبال، إذن كيف أثر الفكر الأوروبي والحديث منه خصوصا على تكوين الشخصية الإسلامية؟ وما موقف محمد إقبال منه؟.

1- من الفكر اليوناني إلى الفكر الغربي الحديث:

يعتقد إقبال أنّ القرآن الكريم نصّ بشكل واضح على أنّ طبيعة المعرفة ليست واحدة وإنّما هي متعددة، منها ما هو تجريبي ومنها ما هو عقلي، فالتجربة تزودنا بمختلف المعطيات التجريبية عن طريق الحواس، أمّا العقل فيدقق ويعمق ويستنتج من هذه المعطيات مختلف القوانين العلمية، فالتأمل العقلي يشجّد همة الإنسان للتعلم فيما هو تجريبي، ممّا يزيد تجربته خصوصية وغنى.

إنّ مواجهة الإنسان لعالمه الطبيعي هو ما يدفعه إلى استخدام عقله من أجل سبر أغواره، فاتصال عقولنا بغمرة الأشياء الحادثة والمستحدثة هو الذي يدرّبنا على استخدامها في عوالم التجربة المعطيات؛ ذلك ما جعل إقبال يعتقد أنّ الإنسان لا يمكنه

أن يؤسس عالمه المعرفي على معطيات التجربة الحسية فقط، كما لا يمكنه أيضا أن يؤسس هذا البنيان المعرفي على التجربة العقلية فقط، بل لكلتا التجربتين دور في عملية التكوين المعرفي للإنسان.

يعتقد إقبال أن الفلسفة اليونانية عندما استفردت بالتجربة العقلية واستغنت عن التجربة الواقعية الحسية شكل لها ذلك إحدى العوائق الاستيمولوجية وقصورا معرفيا لم تستطع التخلص منه، رغم المجهودات الجبارة التي بذلها أرسطو في فلسفته من أجل تقريبها من الوجهة الواقعية، ذلك القصور المعرفي امتد أثره إلى الفلسفة الوسيطة بشقيها الإسلامي والمسيحي. إمّا بسبب الانهيار بالفكر الفلسفي اليوناني، وهذا ما حصل بالنسبة لبعض الفلاسفة وبعض المتكلمين المسلمين ممّا غيب عنهم روح التجربة الواقعية التي تأمر بها ديانتهم، وإمّا بتسخير العقل «المنطق الأرسطي» من أجل تبرير ما ورد في الأناجيل المتعددة بالنسبة للفلسفة الوسيطة المسيحية؛ ذلك ما يفسر إغفال الأمر عن كل دور تجريبي في عملية المعرفة لدى فلاسفة الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى؛ لأنّ غرض تلك الفلسفة لم يكن بناء معرفة فلسفية واضحة المعالم، أو معرفة علمية قائمة على أساس التجربة الحسية، بل غرضها كان الدفاع عن سلطة الكهنوت المسيحي، وهذا ما عبر عنه "B. Bury" في كتابه "A History of Freedom of thought" عندما رأى بأن فكر تلك الحقبة كان «مقيدا في الأصفاة هو فكر في أغلال، وهي أغلال الكنيسة التي تولت التفكير والتعبير عن آراء المفكرين جميعا»¹؛ لذلك نجد أنّ مجمل ما تدور حوله هذه الفلسفة، إمّا متعلق بتبرير ما ورد في الأناجيل، وإمّا تقديم أدلة ثبوتية عن وجود الله كما تصورته هذه الأناجيل، وهذا واضح في جل الآراء الفلسفية التي تبناها الفلاسفة المسيحيون في العصور الوسطى.

لم تبدد تلك النظرة المنافحة عن سلطة الكنيسة إلاّ بظهور الفلسفة الحديثة التي حررت العقل من تلك الفلسفة التي جعلت منه عقلا لاهوتيا بامتياز، وكل محاولة للخروج عن ذلك كانت تقابل برودة عنيفة من قبل الكنيسة، وما الملاحقات والإعدامات التي طالت الكثير من علماء وفلاسفة تلك الحقبة من قبل الكنيسة إلاّ دليل واضح على ذلك.

لقد كان لتلك الأفكار الفلسفية التي نادى بها الكثير من الفلاسفة كـ "برونو" Brun "Giordano" (1548/1600 م) ومونتاني "Montaigne" (1592/1533 م) إلى جانب أفكار "ديكارت" و باروخسبينوزا "Baruch or Benedict Spinoza" (1677/1632 م) وما قدمه فلاسفة العقد الاجتماعي خاصة على مستوى الفكر السياسي، دور هام في الثورة التي شاهدها أوروبا على سلطة الكنيسة، التي تجسدت بشكل واضح في الثورة الفرنسية سنة 1789 م. كما لا يمكن إغفال الأمر عن الدور الذي لعبته الثورة الصناعية من خلال مختلف إبداعات و ابتكارات علماء تلك الفترة من فضل في بناء صرح الحضارة الأوروبية.

أمّا بالنسبة للفلسفة فقد تركت للدين البحث في شؤون الآخرة بينما قصر الفلاسفة أبحاثهم على الطبيعة والإنسان. ممّا تمخض عنه ظهور ما يعرف بالمذهب الإنساني، الذي هو عبارة عن نسق من الأفكار الفلسفية التي تؤمن بكرامة الإنسان واحترامه، وتهتم برفاهيته وتطوره، ساعية إلى خلق ظروف ملائمة لحياة الإنسان. وبذلك عمل هذا المذهب على «سلخ الفلسفة عن الدين»².

إنّ هذه الحركة الإنسانية نشأت من تلقاء نفسها، خلال الثورة التي شهدتها أوروبا في العصر الحديث ضد النظام الإقطاعي وسلطة الكنيسة واستغلال الإنسان، حيث قامت ضد فكرة الخطيئة التي عملت الكنيسة على نشرها في الأوساط الشعبية من أجل تبرير استغلالها لتلك الشعوب. إلّا أنّ هذه الأفكار أخذت بعد ذلك طابعا إيديولوجيا، متخذة من البرجوازية الصاعدة في أوروبا مرجعية لها في مواجهتها لسلطة الإقطاع والكنيسة، وأهم من مثل هذا المذهب "برونو" وكذلك "مونتاني". فإذا كانت هذه هي الإرهاصات الأولى لظهور الفكر الأوروبي الحديث، فكيف تبلورت تلك الأفكار في الفكر الفلسفي الحديث؟ وما موقف إقبال منها؟.

2- الفكر الديكارتّي في رؤية إقبال:

يعتبر ديكارت "René Descartes" (1650/1596 م) أب الفلسفة الحديثة بدون منازع فهو أحد مؤسسيها، فما هي أهم الأفكار التي حملتها فلسفته؟

1-الكوجيتو الديكارتى "أنا أفكر إذن أنا موجود":

أول ما مر به ديكارت في عملية بناء نسقه الفلسفي هو عملية الشك. ولقد وصف ذلك بقوله «غير إنني ما كدت أنني تلك الفترة من الدراسة التي تخول عادة الارتقاء إلى صف المتضلعين، حتى غيرت رأيي تغييرا تاما. إذ إنني وجدت نفسي مكبلا بالشكوك والأخطاء»³، فشك في كل شيء يمكن أن يخضعه لعملية الشك، وهذا من أجل أن يحص الحقيقى من الزائف. فكانت أول نتيجة توصل إليها، هي أنّ الحواس تخدعنا وعليه لا يمكن الوثوق فيها، هذا ما جعله يشك في كل ما يراه، وفي كل ما يتخيله وفي كل ما هو صادر عن ما هو حسي، ولقد صرح بذلك في قوله: «كل ما تلقيته، حتى الآن، على أنه اصدق الأمور، وأوثقها، قد اكتسبته بالحواس، أو عن طريق الحواس. غير أنني وجدت الحواس خداعة، في بعض الأوقات، ومن الحكمة ألا نطمئن أبدا كل الاطمئنان إلى ما يخدعنا ولو مرة واحدة»⁴، لم يستثن هذا الشك في مرحلة من مراحل حتى الأفكار الرياضية الواضحة، لكن الاستمرار في عملية الشك ستؤدي به لا محالة إلى دور فارغ، لذلك بحث ديكارت عن سند يستند إليه للخروج من دوامة الشك، فاستقر ذهنه في الأخير على أنّ هناك واقعة واحدة ووحيدة لا تنتابها عملية الشك وهي أنّه "يشك"، لكن ديكارت انتبه إلى أن عملية الشك هي نوع من التفكير، وبالتالي مادام هو يشك فهو يفكر لأنّ عملية الشك لا تكون صادرة إلاّ عن ذات مفكرة، وعملية التفكير بدورها لا تكون صادرة عن العدم بل هي مرتبطة أيضا بواقعة "الوجود" وعليه تشكلت ثلاث وقائع لدى ديكارت وهي واقعة الشك، واقعة التفكير، وواقعة الوجود، وتلك الوقائع هي متعلقة أساسا بالذات، فالذات هي التي تشك وهي المفكرة وهي الموجودة، ومن ثمة استخلص فكرة "الكوجيتو" التي مفادها أنا أشك إذن أنا أفكر وبما أنني أفكر فأنا موجود والتي اختصرها في مقولته الشهيرة "أنا أفكر إذن أنا موجود" وهي قضية واضحة بذاتها عند ديكارت لا تقبل الشك لذلك كانت أول مقدمة انطلق منها ديكارت في بناء صرحه المعرفي.

لكن ديكارت لا يتوقف في تفكيره عند حدود فكرة "الكوجيتو"، بل يستمر في طرحه لسلسلة الأسئلة ومن بين الأسئلة التي طرحها سؤال يعد مركزيا في تفكيره ويتعلق بواقعة الوجود وهو من أكون أنا؟ ثم يجيب عنه «بأنّه شيء يشك، ويدرك، ويتذهن، ويثبت،

وينفي، ويريد، ويرفض، ويتخيل أيضا»⁵، لكن حسبه لا يمكن أن يقوم بهذا إلا جوهر بسيط، هذا الجوهر هو النفس، التي من خواصها أنها جوهر مفكر، فهي تمتلك جملة من الأفكار ولا يتاح لها ذلك إلا من خلال امتلاكها لخاصية التفكير.

2- إثبات وجود الله:

يعرف ديكارت الجوهر بقوله «هو موجود لا يحتاج إلى شيء سوى نفسه لكي يوجد»⁶، فإذا نظرنا إلى هذا التعريف فإننا لا نجد أنه ينطبق إلا على الله، لأن الله هو الجوهر الوحيد الذي لا يحتاج في وجوده إلى شيء، فهو أوجد نفسه بنفسه، وبالتالي الله في نظر ديكارت هو جوهر قائم بذاته ولذاته ومن صفاته أنه غير خادع، وباعتماد عليه مادام أنه غير خادع يمكن أن نثق في وجودنا وفي وجود العالم الخارجي، هذا العالم الذي لا يمكن إدراكه بواسطة الحواس وإنما يتم إدراكه بواسطة النور العقلي، والعالم والعقل يعتمدان في وجودهما على الله، فهو الذي أوجدتهما، وهو الذي يحفظ استمرار وجودهما، بينما هو لا يحتاج في وجوده إليهما.

ويقدم ديكارت ثلاث أدلة على وجود الله وهي:

الدليل الأول: يرى ديكارت أنه بإمكانه أن يتصور أن هناك كائنا موجودا كاملا بصورة مطلقة أي لا نهائية بمعنى جوهر لا متناه أزل، ولا يشوبه التغير، مستقل، من صفاته المعرفة المطلقة، والقدرة الكاملة، خلقه وخلق كل شيء آخر إن وجد شيء آخر، لكن بما أنه كائن متناه وناقص لا يمكنه أن يكون فكرة على شيء غير متناه وكامل وأزلي، إذن من أين أتت هذه الفكرة، بكل تأكيد أتت من اللامتناهي الكامل، لأن وجوده المتناهي لا يستطيع أن يتخيل بنفسه وجود كائن مطلق، وهي فكرة واضحة ومتميزة بالنسبة له، وعليه فلا بد أن يكون ذلك الموجود موجودا بالفعل، وإلا لما استطاع على الإطلاق أن يكون عنه فكرة.

الدليل الثاني: يذهب ديكارت إلى القول بأن من «يعرف شيئا أكثر كمالاته من نفسه لا يمكن له أن يكون وجوده، ولا يمكن له أن يعطي المعرفة لنفسه بنفسه»⁷، وبما أنه ليس سببا

في وجوده، ولا سببا في تكوين المعرفة بنفسه ولنفسه، إذن وجوده ومعرفته صادرتان عن موجود كامل بصورة غير متناهية.

الدليل الثالث: يرى ديكارت إنَّ إمكانيته لتصور خالص لموجود أزلي وكامل بصورة مطلقة يتضمن منطقيا وجود هذا الموجود. هذا الدليل في حقيقته استوحاه ديكارت من الدليل الأنطولوجي "Ontologique" الذي قدمه "توماس الإكويني" في إثباته أيضا لوجود الله. بشكل عام تلك هي المواضيع التي تدور حولها فلسفة ديكارت، لكن ما موقف إقبال من تلك الفلسفة؟.

يرى محمد إقبال أن الفلسفة الكلاسيكية بصفة عامة وليست فلسفة ديكارت فقط تقوم في إثباتها لوجود الله على ثلاثة أدلة وهي:

1- الدليل الكوني: ينظر هذا الدليل إلى «الكون على اعتبار أنه معلول متناه، ثم ينتقل في سلسلة من أشياء يتعلق بعضها ببعض تعلق العلة بالمعلول، حتى يقف عند علة أولى لا علة لها؛ لأنَّ العقل لا يقبل التسلسل إلى غير نهاية»⁸، ويعتقد إقبال بأن هذا الدليل غير كاف؛ لأنَّه في أحسن الأحوال لا يعطينا إلا علة متناهية.

2- الدليل الغائي: يرى إقبال أنَّ الدليل الغائي المقصود به هو أن «يتقصَّى المعلول للوصول إلى نوع علته، ويستنتج من آثار البصيرة، ومن القصد، ومن التوافق في الطبيعة، وجود موجود عالم بنفسه لا نهاية لعقله وقدرته»⁹، ثم يعقب إقبال على هذا الدليل أيضا بأنَّه ليس بأحسن من الدليل السابق، لأنَّه في أحسن الأحوال يعبر عن وجود مخترع وليس خالق للكون.

3- الدليل الوجودي: يعتقد إقبال أنَّ هذا الدليل بسطه كثير من المفكرين في صور مختلفة ومن بينهم "ديكارت" الذي أورده في الصورة الآتية «إنَّ القول بأنَّ صفة ما تدخل في طبيعة شيء، أو في مفهومه، يساوي القول بأنَّ الصفة تصدق على هذا الشيء وأنَّه يمكن أن نؤكد وجودها فيه. ووجوب الوجود داخل في ماهية الله أو في مفهومه، وعلى هذا يمكن بحق أن نؤكد صفة الوجود الواجب لله، أو أنَّ الله موجود»¹⁰. ويعتبر هذا الدليل أيضا في

نظر إقبال ناقصاً، لأنّه مصادرة على المطلوب، فهو «يسلم بالمطلوب؛ نفسه، وذلك بالانتقال من الوجود المنطقي إلى الوجود الخارجي، [ثم يضيف قائلًا] وأرجو أن أكون قد بينت لكم في وضوح أنّ الدليل الوجودي، ودليل العلة الغائية-كما يساقان في العادة-لا يؤديان إلى شيء»¹¹. لكن متى يصبح لهذين الدليلين قيمة حسب إقبال؟ إنّ قيمة هذين الدليلين لا تقوم إلّا إذا تمكنا من أن نبين أنّ: «الوضع الإنساني ليس وضعاً نهائياً، وإنّ الفكر والوجود هما في النهاية أمر واحد. ولا يتيسر لنا هذا إلّا إذا فحصنا التجربة فحصاً دقيقاً وفسرناها على هدي القرآن الذي يعد التجربة الباطنة والظاهرة آية على حقيقة يصفها بأنّها "الأول والآخر، والظاهر والباطن"»¹². لكن لماذا اتخذ إقبال هذا المنحى في إثباته لوجود الله؟. أولاً: لأنّ إقبال متأثر في هذه المسألة بالزعة الصوفية ولذلك فهو يعتقد بأنّ العقل لا يمكنه أن يصل بمعرفته إلى المسائل الكلية "كالبرهنة على وجود الله" ولذلك فمن الأفضل أن نتخذ من التجربة الروحية الصوفية سبيلاً لذلك.

ثانياً: لأنّ المذهب العقلي بصفة عامة وعلى حد تعبير "بوترو" جرّد «الدين أكثر فأكثر من جميع عناصره المميزة له، ليرده إلى عدد صغير من الصيغ الجامدة، المسرفة في التجريد، الملائمة لأن تكون مادة للاستدلال أكثر من تقنع مطالب النفس الإنسانية»¹³.

حاولت النظرة الديكارتية أن تحد من الفجوة بين الدين والعقل التي أحدثتها الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، ممّا أدى في نهاية المطاف إلى التأسيس لمذهب عقلي راديكالي أنكر إمكانية البرهنة على وجود الله ممّا حدا به إلى نكران الحياة الدينية بوجه عام، ويظهر ذلك جلياً في فلسفة "كانط" "Emmanuel Kant" الذي اعتقد أنّ جميع الأدلة على وجود الله مطعون فيها.

3-نقد إقبال للفكر الكانطي:

رغم أنّ إقبال كان على دراية كاملة بمؤلف كانط "نقد العقل الخالص" باعتبار أنّه كان على دراية وإطلاع واسع بالفلسفة الغربية، حيث حاول كانط في هذا العمل أن يحد من عجرفة الزعة العقلانية "Rationalisme" المتطرفة رغم ذلك إلّا أنّ إقبال خالفه الرأي فالرؤية الإقبالية تنظر إلى العقل على أساس أنّه أحد الوسائل المؤدية إلى المعرفة، وليس

هو الوسيلة الوحيدة المؤدية إلى المعرفة، فالخبرة الداخلية على سبيل المثال هي إحدى الطرق المؤدية إليها أيضا، وهي مستقلة تماما عن كل ما هو عقلي وحسي، إنها طريق ثالث للمعرفة طريق حدسي مباشر، فهو يعتقد أنّ الصوفي وفي مراحل تقلبه من حال إلى حال يمكنه ذلك من الوصول إلى جوهر الحقائق الثابتة.

ذلك ما دفع إقبال إلى اعتبار تلك الفلسفة مهدت بشكل واضح لمحي العقيدة الدينية من سجل المقدسات كما أنّها مهدت لظهور ما يعرف بمذهب "المنفعة" "Pragmatisme" في فلسفة الأخلاق الذي أسسه "جيري بنتام" "Jeremy Bentham" (1748/1832م) و"ميل" "John Stewart Mill" (1803/1873م)، ليمتد تأثيره فيما بعد إلى الجانب المعرفي من حياة الإنسان، عندما أصبح مذهباً معرفياً على يد "بيرس" "Charles Sanders Peirce" (1839/1914م) ليبلور أفكاره فيما بعد "وليم جمس" "William James" (1842/1910م) الذي يعتقد بأنّ صحة الفكرة تقاس بمدى نجاحها العملية ليظهر من جديد عل يد "جون ديوي" "John Dewey" (1859/1952م) في فلسفته "الأدائية" "Instrumentalisme" وهي شكل من أشكال الفلسفة الذرائعية.

لكن "كانط" عندما رأى أنّ جميع الأدلة على وجود الله مطعون فيها، أضاف إليها رغم ذلك إلا أنّ الله موجود، وبالتالي "كانط" لم يرفض إمكانية وجود الله، وإنّما رفض إمكانية البرهنة على وجوده. كما أنّ إقبال عندما رأى أنّ النزعة العقلية مهدت لظهور مذهب المنفعة في فلسفة الأخلاق، ليس صحيحاً، لأنّ مذهب اللذة أسسه "أريستوبوس" "Aristippe" (435/355 ق.م) ثم جسد أفكاره فيما بعد الفيلسوف اليوناني "أبيقور". لكن رغم ذلك فإنّ ما ذهب إليه إقبال في هذا الشأن فيه شيء من الصواب ويظهر هذا في نقطتين:

الأولى: إنّ العقلانية المتطرفة جعلت من العقل، الملكة الوحيدة التي يمكن للإنسان بواسطتها أن يفسر جميع الظواهر الطبيعية منها والاجتماعية. فالعقل هو المركب لها «وهو ماهيتها وحقيقتها الكاملة»¹⁴.

تلك النزعة استبعدت تماماً دور التجربة في قيام المعرفة العلمية، ويعتبر هذا في نظر إقبال خطأ كبيراً، لأنّ للتجربة الحسية الواقعية دور مهم في قيامها.

الثانية: إنّ ثقة الإنسان بالعقل رسخت لديه اعتقاداً خاطئاً وهو امتلاكه لمصيره ومصير العالم الذي يعيش فيه، «إنّ العقل يسيطر على العالم، وأنّ تاريخ العالم بالتالي، يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً»¹⁵، ممّا أدى إلى ظهور نزعة إنسانية إلحادية، عملت على سلخ الإنسان من جميع أبعاده الميتافيزيقية ومنها الدينية. وبالتالي نظرت إليه على أساس أنّه ظاهرة بيولوجية كباقي الظواهر الحية الأخرى، تنتهي حياتها بموتها، وبموجب ذلك أيضاً أصبح العقل هو الذي يوجه ويتحكم في المصير التاريخي للإنسان نافياً للجوانب الدينية في حياته، وهذا ما أكده الفيلسوف الألماني "فخته" "Johann Gottlieb Fichte" (1814/1762م) حينما رأى «أنّ العالم الواقعي المعروض على ملاحظة العلم، مملوء بطبيعته بالأخلاقيات والعقليات، وأنّه في أساسه ليس إلّا العقل نفسه يتحول بعمل من أعمال الذكاء اللاشعوري إلى موضوع وإلى صورة لكي يصل من تأمل تلك الصورة إلى الشعور بذاته»¹⁶.

4- موقف إقبال من الفلسفة الهيجلية:

يرى "هيجل" "George Wilhelm Friedrich Hegel" (1831/1770م) أنّ كل ما هو عقلي هو واقعي وكل ما هو واقعي هو عقلي، فإذا أخذنا ذلك الرأي بعين الحسبان فإنّه يترتب عنه شيئين مهمين وهما:

الأول: أنكر بذلك هيجل لجانب مهم من الحياة المعرفية للإنسان، لأنّ العلم المعاصر يتخذ من التجربة العينية أيضاً أساساً له. ولذلك كان العقل بالنسبة له هو «جوهر الكون أعني ما يكون به وفيه وجود كل واقع حقيقي وبقاؤه»¹⁷.

الثاني: يترتب عن القول السابق، أنّ الدين تابع للعقل ممّا يؤدي في نهاية الأمر إلى تأليه الإنسان لنفسه، وهذا ما جسدهته الفلسفة النتشوية بشكل واضح.

يعتقد إقبال أنّ فلسفة "هيجل"، فلسفة مفارقة للواقع، ممّا أبعدنا عن الصواب، سواء من الناحية العلمية أو من الناحية الواقعية وحتى من الناحية الدينية،

فهي لا تحمل في ثناياها إلا نوع من الاستهتار بالواقع والخيال البعيد عن كل ما هو تجريبي، ممّا جعل منها عبارة عن مترايات فلسفية غارقة في عقلانية متزّمة، ومغلقة، مجالها محدود بالعقل وإلى العقل، ذلك ما دفع إقبال إلى القول إنّ: «أصداف (هيجل) تخلو من الجوهر، وجميع طلائمه خيالية»¹⁸، في حين إنّ حياة الإنسان لا تستقيم إلاّ من خلال جانبين، جانب عقلي وهذا لم ينكره إقبال، وجانب تجريبي واقعي، وهو الذي يعيره إقبال أهمية كبيرة، لكن هذا الاهتمام ليس وليدا لذاتية شوفينية، وإنّما كان نتيجة للدلالة التي يحملها، والتي تكمن في:

الأولى: دلالة دينية. لأنّ الإقرار بالوجود التجريبي الواقعي، هو في حد ذاته، إقرار بصفة الخلق والإبداع لله سبحانه وتعالى، وهذا يحمل طابعا إيمانيا عقائديا بالنسبة للإنسان المسلم.

الثانية: الجانب التجريبي له دلالة معرفية، لأنّ العلم المعاصر اليوم مبني على ما هو تجريبي وليس ما هو عقلي فقط. ولقد عبر إقبال عن تلك الرؤية في قصيدة شعرية عنوانها "جلال وهيكّل" وممّا جاء فيها:

«ليلة بت أعاني حلها مشكلات لحكيم الألمان

ذاك من أبرز في إبداعه أبدى الكون من ستر الآني

يخجل العالم من أفكاره شاكيّا ضيق زمان ومكان»¹⁹

نستنتج من الأبيات السابقة، إنّ هيجل سحره عقله ممّا جعل من نظريته الفلسفية بعيدة عن الواقع بشكل كلي. إذن ما يمكن قوله: هو أن الفلسفة الحديثة في عمومها كانت فلسفة عقلية مفرطة في عقلانيتها، لأنّ ثقّتها بالعقل كانت ثقة مطلقة وعمياء في الوقت نفسه، ممّا جعل منها رؤية قائمة على أساس ما يمكن تعقله فهو موجود وما لا يمكن تعقله فهو غير موجود، فكان نتيجة لذلك أن جعلت قيمة الوجود تكمن في مدى تعقله، هذا ما جعل من الوجود المادي في وجوده تابعا للوجود العقلي، فانعكست تلك الرؤية مباشرة على الجانب المعرفي، حيث أصبحت المعرفة غير مرتبطة بشقي الوجود العقلي والوجود

التجريبي، وإنما أصبح مصدرها مرتبطاً بمدى تعقلها للوجود المادي. وعليه فإن تلك الفلسفة استبعدت تماماً أي دور للدين في ذلك، رغم أن الحياة لا يمكن فهم كنهها، وسر وجودها، عن طريق العقل وحده، لأنّ العقل قاصر، وما هو قاصر فهو في حاجة إلى من يوجهه ويهدي سبيله، فهو في حاجة إذن إلى الدين، الذي هو قائم على الإيمان بالله تعالى. فكلاهما إذن «يفتقر إلى الآخر لتجديد قواه، وكلاهما يلتمس شهود نفس الحقيقة التي تتكشف لكل منهما على نحو يتلاءم ووظيفته في الحياة»²⁰، وعليه فالمعرفة ليست عقلية فقط وإن كان للعقل دور في تشكيلها، فلا يمكنه أن يكون المنبع الوحيد لها، لأنّه بكل بساطة العقل عبارة عن ملكة محدودة، وبالتالي قدرته نسبية، وما هو نسبي لا يمكنه أن يدرك المطلق.

هذا ما جعل الكثير من الباحثين يعبون على تلك الفلسفة ثقها المفرطة في العقل، ومراهنها عليه في إمكانياتها للوصول إلى حقائق مطلقة، ممّا جعل ممن حملوا لواء تلك الفلسفة يهيمون بخيالهم في فرضيات ونظريات فلسفية مجردة بعيدة كل البعد عما هو واقعي وحقيقي.

نعم نحن نفهم ذلك، أنّ سببه هو ما مارسه الكنيسة في العصور الوسطى من حجز وحجر على العقل، واستعباد له من قبل السلطة الدينية، وتوظيفه توظيفاً غير مبرر في تبرير كل ما هو صادر عن الكنيسة من إملاءات وتفسيرات وأحكام دينية، من أجل إقناع عموم الناس بها، ذلك التوظيف اللاأخلاقي واللاعقلاني للعقل في تبرير ما لا يقبله عقل مستنير من أمور دينية محرفة عن مسارها الحقيقي، كان أحد الأسباب المباشرة التي جعلت من الفلاسفة الحدائين يفصلون بين الدين والعقل، ويرون في الدين عائق في وجه التحرر العقلي. في حين أنّه من المفروض أن لكل من الدين والعقل جانب يلعبه في حياة الإنسان الاجتماعية منها والمعرفية، على أن العقل ونظراً لقصوره لا بد أن يخضع في مساره لتوجيهات الدين.

إنّ النزعة العقلية بصفة عامة تتخذ من التأويل منهجاً لها، ممّا جعلها تؤول كل ما هو معطى معرفي تأويلاً عقلياً، ممّا سمح في نهاية الأمر بظهور نزعة مادية متطرفة، جعلت من

المادة إلها جديدا للإنسان. لأنّ تأويل العالم تأويلا عقليا ينطوي مباشرة على استبعاد أي معطى ديني في ذلك، ممّا يترك المجال واسعا لسيطرة عالم المادة على حياة الإنسان.

5-محدودية الفكر الغربي الحديث و أثره على الشخصية الإسلامية:

إنّ تلك الفلسفة أضرت بالإنسان بشكل عام وانعكست عليه سلبا، ولاسيما الإنسان المسلم الذي ألحقت به ضررا بليغا على مستوى الذات، فأفقدته الثقة بدينه، وشكلت منه شخصية مادية غارقة في لذة وشهوة لا متناهية، باحثة لاهثة وراء كل ما يشبع نهمها الغريزي، متغافلة عن الجانب الروحي فيها، فأصبحت القيم المادية إلها الجديد من أجله تداس كل القيم والمبادئ الأخلاقية وفي بعض الأحيان حتى الدينية منها، إنها شخصية العصر التي كان للفلسفة الحديثة دور كبير في التأسيس لظهورها.

إنّ ثقة النزعة العقلية في العقل وجعله الطريق الوحيد لاكتساب المعرفة، أدّى في نهاية الأمر إلى تشتت المعرفة عوض امتلاكها وإلى الشك عوض اليقين، ويظهر ذلك واضحا في قول إقبال: «إن الفلسفة بعيدة عن الحياة. وعاقبة العقل الشتات»²¹، كان ذلك جراء استبعاد النزعة العقلية للدين من المجال المعرفي.

يرى إقبال أنّ النزعة العلمية العقلية مهما بلغت بها السبل من تطور ونجاحات متتالية، فإنّها لا تبلغ جوهر الحقيقة؛ لأنّ العلم حسب ما يرى ما هو إلّا تسجيل لما يراه العقل على الجزء الظاهر والحسي من الحقيقة، وبالتالي هو عاجز على إدراك كنه الحقيقة الخفية وراء المحسوسات، فهو نسبي وبالتالي إدراكه جزئي لا يتعدى ما هو ظاهر من أوجه الحقيقة. فهو يهدف إلى إدراك مجموع هذا العالم «بالتدبر في تعيين أجزائه المختلفة، وإفراد كل واحد منها، والتأمل فيه على حدة»²².

تلك الأسباب هي التي دفعت إقبال إلى نقد النزعة الحديثة التي ظهرت في أوروبا بشقيها العلمي والفلسفي، فيرى أن المعرفة ليس مصدرها العقل فقط، فإلى جانب العقل هناك مصدران آخران لها وهما التجربة الحسية الواقعية، والرياضة الدينية أو ما يعرف عنده بالمعرفة القلبية التي تكون ثمرة للزهد والتصوف السليم الذي إذا مارسه المسلم

بشكله المنصوص عليه في القرآن والسنة فإنه لا شك سيوصله إلى تلك المعرفة القلبية النورانية ويستند في ذلك إلى ما ورد في القرآن الكريم من آيات دالة على ذلك ومنها قوله تعالى في محكم تنزيله رُوحِهِ مِنْ فِيهِ وَنَفَخَ سَوْنُهُ ثُمَّ

﴿تَشْكُرُونَ مَا قَلِيلًا وَالْأَفْئِدَةُ وَالْأَبْصَارُ السَّمْعَ لَكُمْ وَجَعَلَ﴾ (قرآن

كريم، السجدة، آية 9).

فالعقل رغم المكانة التي حظي بها لدى المسلمين فإن دوره يقتصر على ما هو ظاهر للعيان فقط، أما ما هو غيبي فإنه يخضع إلى نوع آخر من المعرفة، وهي معرفة حدسية إلهامية نورانية، إنها قبس من نور يقذفه الله في قلب المؤمن، وهكذا يتضح لنا بأن مصادر المعرفة عند إقبال ثلاثة وهي العقل والتجربة بالإضافة إلى نوع آخر من الإدراك وهو الإدراك الصوفي، أو كما «يصفه القرآن بإدراك "الفؤاد" أو القلب»²³.

إن رؤية محمد إقبال ترفض كل فلسفة تتخذ من العقل وحده طريقا في إدراكنا لهذا العالم، لأنه يعتقد أن العقل يمكنه إدراك ما هو جزئي من هذا العالم فقط، بمعنى في إمكانه إدراك الظواهر الجزئية من هذا العالم، وبالتالي فهو إدراك نسبي، لكن في كثير من الأحيان تكون هذه الظواهر الجزئية المبنوثة في هذا الكون متضادة، ولكي يتجاوز إقبال هذا التضاد اتخذ من الدين وسيلة لذلك، لأن الدين لا ينظر إلى الحقائق على أساس أنها حقائق جزئية كما ينظر إليها العقل، بل ينظر إليها على أساس شمولي كوني من أجل أن يتسنى له ردها إلى مصدرها الأول، وهو المصدر اللاهائي المطلق. إنه الله.

إن الدين عند إقبال في سموه، من حيث كونه شعورا إيمانيا، ومن حيث كونه طريقا للمعرفة، يتجاوز كل ما هو عقلي، لأن الدين ينظر إلى الحقيقة على أساس ثابت، وبالتالي فهو يعبر عن حقيقة ثابتة، صادرة عن ما هو مطلق لا يشوبه أي تغير، وهكذا تغدو الحقيقة في نظر الدين حاملة لصفتين وهما صفتا الثبات والإطلاق. تلك الصفتان هما اللتان تحددان جوهر المعرفة في نظر الدين. أما العقل فهو ما ينفك عن خضوعه للإيمان وتوجهات الدين بصفة عامة، لأن الإدراك العقلي نسبي وما هو نسبي لا يرجى منه إدراك الحقيقة الكلية، وبذلك يقتصر إدراك العقل على ما في الحقيقة من تغير وتبدل

فقط. إذن للمعرفة عند إقبال طريقان طريق نسبي ويكمن في العقل، وندرك بواسطته الحقائق الجزئية غير القارة في تبدلها وتغيرها، وطريق ثان هو طريق ديني إيماني حدسي ندرك بواسطته الحقائق الكلية. وبالتالي ليس هناك من سبب «يدعو إلى الظن 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 نظرتة نحو ما فيها من خلود، والثاني نحو ما فيها من حدوث»²⁴

الخلاصة:

يهدف إقبال من كل ذلك إلى تشكيل شخصية إسلامية ذات أبعاد معرفية متوازنة، بحيث تقرن بين الإيمان الديني في المجال المعرفي بالإبداع العقلي، ممّا يضمن لها معرفة عقلية لكنها لا تنغلق على ذاتها ناكرة لطرق المعرفة الأخرى، كما أنّ هذه المعرفة العقلية ينبغي لها أن تخضع لما يمليه الإيمان الديني، حتى يتاح له أن يضيء لها ويرشدها إلى الطريق الصحيح، باعتبار أن العقل الإنساني قاصر ونسبي وهو في حاجة إلى من يرشده ويدله على حقائق الأشياء.

يهدف إقبال من وراء تلك الرؤية أيضا، إلى تشكيل شخصية إسلامية متوازنة الجوانب، لاهي بالشخصية التي بسط العقل عليها نفوذه فتطرفت في استعماله فحجب عنها ذلك طريق الإيمان، ولاهي بالشخصية التي تغيب العقل في مجالاتها المعرفية. فهي شخصية تقرن بين ما هو عقلي بما هو إيماني ديني، وبالتالي هي تزواج بين النهائي واللا نهائي، ممّا يضمن لها توازنا شخصيا على المستوى المعرفي، ولذلك كان الدين عنده «ليس أمرا جزئيا، ليس فكرا مجردا فحسب، ولا شعورا مجردا، ولا عملا مجردا، بل هو تعبير عن الإنسان»²⁵.

الهوامش:

- 1- اتين جاكسون، الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح امام، دار التنوير، ط1، لبنان 2009، ص 13.
- 2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر 1986، ص 06.
- 3- رنيه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة عمر الشارني، المنظمة العربية للترجمة، لبنان 2008، ص 49.

- 4- رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، ط4، لبنان 1988، ص 49.
- 5- المرجع نفسه، ص 40.
- 6- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة امام عبد الفتاح امام، دار التنوير، ط1، لبنان 2010، ص 102.
- 7- المرجع نفسه، ص 99.
- 8- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الاسلام، ترجمة عباس محمود، دار الهداية، ط2، مصر 2000، ص 39.
- 9- المصدر نفسه، ص 40.
- 10- المصدر نفسه، ص 41.
- 11- المصدر نفسه، ص 42.
- 12- المصدر نفسه، ص 43.
- 13- اميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973، مصر، ص 22.
- 14- فريديرش هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمامدار التنوير، ج1، ط3، لبنان 2007، ص 78.
- 15- المرجع نفسه، ص 78.
- 16- إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 24.
- 17- فريديرش هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 78.
- 18- محمد اقبال، ديوان ضرب الكليم، ترجمة السعيد الحفناوي، المجلس الاعلى للثقافة، مصر 2004، 48.
- 19- محمد اقبال، بياض مشرق، ترجمة عبد الوهاب عزام، باكستان دون تاريخ نشر، ص 120.
- 20- محمد اقبال، تجديد التفكير الديني في الاسلام، مصدر سابق، ص 09.
- 21- المصدر نفسه، ص 48.
- 22- المصدر نفسه، ص 09.

23- المصدر نفسه، ص 24.

24- المصدر نفسه، 09.

25- المصدر نفسه، ص 09

قائمة المصادر والمراجع:

* القرآن الكريم، برواية حفص عن عاصم.

قائمة المصادر:

1- إقبال (محمد)، (2000) تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، ط2، مصر: دار الهداية.

2- إقبال (محمد)، (د.ت) بياض مشرق، ترجمة عبد الوهاب عزام، باكستان: مجلس إقبال.

3- إقبال (محمد)، (2004) ديوان ضرب الكليم، ترجمة السعيد الحفناوي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

قائمة المراجع:

1- بوترو (اميل)، (1973)، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

2- جلسون (اتين)، (2009)، الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط3، بيروت: دار التنوير.

3- ديكرت (رنيه)، (2008)، حديث الطريقة، ترجمة عمر الشارني، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

4- ديكرت (رنيه)، (1988)، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، ط4، بيروت: منشورات عويدات.

5- كرم (يوسف)، (1986)، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط5، مصر: دار المعارف.

6- كلي رايت (وليم)، (2010)، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط1، بيروت: دار التنوير.

7- هيجل (جورج فيلهلم فريدريش)، (2007) محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط3، بيروت: دار التنوير، ج1.