مكتبة البنين
قسم الدوريات

حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية

العدد الحادي عشر ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣م

محمد إقبال

وموقفه من «وحدة الوجود»

أ.د / محمد السعيد جمال الدين

أستاذ الفارسية والأدب المقارن
كلية الآداب ـ جامعة عين شمس ـ جمهورية مصر العربية

مقدمة:

منذ بضع سنين كتب أحد الدارسين العرب مقالا تناول فيه بالتحليل والنقد فكر الشاعر والمفكر الإسلامى المعروف محمد إقبال[1]، وزعم كاتب المقال أن مذهب «وحدة الوجود» قد أغرى محمد إقبال فتأثر به واستند إليه في مقولاته الفلسفية برمتها، حتى إن بوسع المرء أن يرد كل فكرة من أفكار إقبال إلى ذلك المذهب،

وحين قرأت المقال المذكور شعرت بدهشة بالغة، لأن هذا الزعم لا يأتي من عربي قرأ شيئا بلغته العربية عن محمد إقبال، فما حظي جانب آخر من جوانب فلسفة إقبال من توضيح وتأكيد في لغتنا العربية بمثل ماحظيت به آراؤه في «الذاتية»، وهى الآراء التي نقض بها إقبال على القائلين بوحدة الوجود مذهبهم، حتى تكونت بالمكتبة العربية مجموعة من الأعمال، ما من واحد منها إلا وهو يؤكد موقف الرجل من نبذ تلك الفكرة ويبينّ بكل وجه من وجوه الإبانة، وكلّ ضرب من ضروب الإفصاح أنه إنّما أقام نظرّيته التي أسماها «الذاتية» على أساس مناقض تماما لمذهب وحدة الوجود، وأن تلك النظرية تعد حجر الزاوية في توجهاته الفكرية ومنطلقاته لإصلاح حاضر العالم الإسلامى.

ومن ثم، فقد كان أول شرط يجب أن يشتمل عليه كاتب المقال المذكور هو الإحاطة بما يتكلم فيه، وقراءة ماكُتب بلغته العربية ـ على أقل تقدير ـ عن القضية التى يتناولها.

وقد أحببت أن أفرد هذا الموضوع بدراسة مستقلة مستوعبة، لا شكاً فيما سبق لي ولغيرى من المشتغلين بفكر إقبال أن علمناه من آرائه، بل معاونة لنفسي على الإحاطة بأبعاد قضية من أعقد القضايا التى ترتبط بفكر إقبال وإسهاماته في حركة الإصلاح الإسلامي الحديث، وهي قضية تنطوى على خطورة بالغة، لأن هذا الزّعم ـ إن صحّ ـ فمن شأنه أن يسلب هذا المفكر الإسلامي الكبير أهم ميزاته، وأفضل خصائصه

(١) ولد بالهند عام ١٨٧٧م وتلقى منذ صغره تربية اسلامية، ثم حصل على الليسانس في الآداب من كلية الحكومة بلاهور، وواصل دراساته في انجلترا، ونال درجة الدكتوراه من المانيا سنة ١٩٠٨ وعاد الى وطنه حيث بدأ يؤسس دعوته الاصلاحية واستخدم كلا من الشعر والنثر، فنظم العديد من الدواوين باللغتين الفارسيةوالاردية، كما نشر بعض الكتب بالانجليزية، اهمها كتابة «تجديد التفكير الديني في الاسلام» وبعد حياة حافلة بالفكر والجهاد والابداع توفى في ابريل ١٩٣٨م.

كواحد من دعاة الإصلاح، وكشاعر محرّك للهمم وباعث للعزم والثقة بالنفس بين قوم مضي عليهم ردح من الزمن أنكروا فيه ذواتهم، وخصموها من الوجود انطلاقا من تصورٍ ظنّي خاطىء لمكانة الإنسان في الكون، فماتوا وهم أحياء، وقضي عليهم أن يكونوا هلاكاً مجسدا، وبلاء مصبوبا على ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم، وغلبتهم الأمم الأخرى وأنزلتهم عندها منزلة السائمة، تمتهن آدميتهم وتستولى على ثرواتهم وخيراتهم دون أن يحرك ذلك فيهم ساكنا من أنفة وعزّة، وهم بعد ماظُلموا إنما هم الذين ظلموا أنفسهم حين استهانوا بها وازدروا ملكاتها.

وهل هناك من عمل وقف له هذا المفكر الواعي بهموم أمته وأدوائها الشطر الأعظم من حياته أكبر من أنه دعا إلى الإيمان بالحق تعالى؟!.. لكن هذا الإيمان لايعني ـ كما يقول أصحاب وحدة الوجود ـ نكران الذات الإنسانية ونفيها، بل دعمها كحقيقة مفردة، قادرة على إثبات نفسها والبرهنة على قدرتها الأصيلة فى التعبير العملي على ملكاتها التي أودعها الله فيها.

وحدة الوجود: تعريف مجمل

ويتعين علينا قبل أن نشرع فى عرض آراء محمد إقبال في مذهب وحدة الوجود أن نتوقف قليلا للتعرف على أهم الملامح الفكرية لذلك المذهب. فحقيقة الوجود ـ عند القائلين به ـ منفصلة أصلا عن الماهيّات، لما بينهما من مباينة ذاتية، وهذه الماهيات تكتسب صفة الوجود، لا لأن الوجود قد تشكل فيها بل لأنها منسوبة إليه. ومن ثمّ كان الوجود حقيقة، وهذه الحقيقة هي الفرد الواحد الذى يسرى فى سائر الموجودات من واجب وممكن باختلاف الدرجات والمراتب من شدة وضعف، ونقص وكمال، وفقر وغنى، وقلة وكثرة[٢].

ويشرح ابن تيمية آراء أصحاب ذلك المذهب بقوله: «وهم يجعلون الخالق عين وجود المخلوقات، فكل ما تتصف به المخلوقات من حسن وقبح ومدح وذم إنما المتّصف به عندهم عينُ الخالق، وليس للخالق عندهم وجودٌ مباين لوجود المخلوقات

(٢) راجع الفصل الرائع الذي كتبه عن وحدةالوجود الاستاذ جلال همائي، في كتابه: «مولوي نامه... عقايد وأفكار مولانا جلال الدين مولوي» ١: ١٩٤ ومابعدها طبع طهران، ١٣٥٤.

منفصل عنها [٣]، وهو نفس ما قاله ابن عربي في «فصوص الحكم»: «فالعلي لنفسه هو الذى يكون له الكمال الذى يستغرق به جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية، بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، وسواء كانت محمودة عرفا وعقلا وشرعا، أو مذمومة عرفا وعقلا وشرعا، وليس ذلك إلا لمسمى الله تعالى خاصة»[٤].

لقد قرأ إقبال ـ بحكم اشتغاله بالفلسفة الإسلامية ـ هذه المقولات، وتبين له ما كان لها من أثر واسع المدى فى الفكر والأدب، بل وفي حياة الأمة الإسلامية بعامة على مدى قرون متطاولة، فماذا كان موقفه منها؟

أعتقد أن إجابة هذا السؤال إجابة شافية تقتضينا أن نصطنع منهجا نتتبع فيه فكر إقبال على ترتيب تاريخى متصل، ليكون ذلك معوانا لنا على التحقق من آرائه في وحدة الوجود، وما لحق هذه الآراء من تطور.

بين الفكر والواقع:

كان إقبال قد عاد من أوروبا إلى الهند «سنة ١٩٠٨م» بعد أن أتم دراساته العالية بالحصول على دبلوم في الحقوق وآخر في الاقتصاد، كما أنجز رسالته للدكتوراة في الفلسفة الإسلامية، فعمل حينذاك محاضرا منتدبا بالجامعة، كما اشتغل بالمحاماة، وبرغم مشاغله العديدة ظل قلبه يحمل هموم أمته وكان يجد فى الشعر ـ الذى برع في أساليبه وأتقن طرائقه ـ فسحة في البوح بذات نفسه يرسلها زفرات على ما آل إليه حال المسلمين، فأخذ ينشد قصائده باللغة الأوردية في الحفلات التي تقيمها جمعية «حماية الإسلام» في «لاهور».

ومن أهم ما أنشد من قصائد في تلك المرحلة «١٩١١م» قصيدة «شكوى» يشكو فيها إلى الله ـ عز وجل ـ أحوال المسلمين وما أصاب حياتهم من تدهور ومكانتهم من ضعف واضمحلال. وبعد نحو سنتين «١٩١٣م» أعقب القصيدة المذكورة بأخرى فى

(٣) من افتائه الذي استفتاه فيه الشيخ سيف الدين عبدالطيف بن بلبان السعودي انظر: برهان الدين البقاعي، تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي، تحقيق عبدالرحمن الوكيل، طبع مكة المكرمة، ١٤٠٠ هـ، ص ١٧٩ ــ ١٨٠. وانظر ايضا مجموع فتاوي شيخ الاسلام احمد بن تيمة، طبعة ١٣٩٨ هـ، ٢: ١٦٠.

(٤) فصوص الحكم، ص ٧٩، نقلا عن: برهان الدين البقاعي، تحقيق عبدالرحمن الوكيل، هامش ص ١٨٠

نفس الموضوع وجعلها بعنوان «جواب المشكوى[٥]»، بين فيها أنه سمع صوتا سماويا تخيّله يجيبه عن شكواه ويبينّ له أصل الداء، وهو أن المسلمين قد تركوا العمل:

أتشكو أن ترى الأقوامَ فازوا ... بمجدٍ لا يراهُ النائمونا
مَشُوا بهُدَى أوائلكم وجَدّوا ... وضَيّعتم تراثَ الأوّلينا
أليسَ من العَدالةِ أنّ أرضى ... يكونُ حصادُها للزّارعينا؟!

هاتان «القصيدتان المبتدعتان في الأسلوب والمعاني والغرض»[٦] تنطوي معانيهما على إحساس عميق باليأس من أحوال المسلمين بسبب ما طرأ عليهم من حبّ العجز، واطرّاح الهّمة، وخور العزيمة، والتواكل والانسحاب من ميدان العمل ومعترك الحياة. والشّاعر وإن عبر عن تمسكه بأهداب الأمل في أن تنبعث العزيمة فى قلب المسلم، فيعمل على إنقاذ عالم الإسلام بل والإنسانية جمعاء مما تردّت فيه من أوضار المادية والجهالة والظلام، فقد بدا ذلك الأمل مجرّد مثال لا سند له من الواقع المعاش حوله، والحقيقة القاسية المريرة التى تحيط به.

بدء التحوّل:

يلاحظ المتتبع لتطوّر فكر إقبال أن ثَمّت تحولاً طرأ ـ بعد ذلك ـ على طريقته فانتقل به من السلب إلى الإيجاب ومن الجهر بالأسى على حال الأمة إلى بيان أدوائها وتوصيف الدواء الناجع لها، وقد تمثلت قمّة هذا التحوّل في نشره لديوان «أسرار خودى» ـ أى أسرار الذّات ـ باللغة الفارسية فى يونيو ١٩١٥م، وهو الدّيوان الذى اشتمل على ملامح نظريته المعروفة بالذاتية، والتي يؤكّد فيها على أهمية الذّات الإنسانية، وأنّ هدف الإنسان في هذه الحياة معرفة ذاته وتقويتها واستخدام مواهبها واستنباط ما في فطرتها. أما إنكارها أو إضعافها والعمل لفنائها ـ كما يقول الهنادك وأصحاب وحدة الوجود ـ فهو الشرّ بعينه.

وواضح أنّ هذه النظرية تتصادم ـ من كل وجه من الوجوه ـ مع مذهب «وحدة

(٥) ترجم الاستاذ الصاوي شعلان القصيدتين الى العربية شعرا، ونشرهما في كتابه: فلسفة اقبال، طبع مصر، ١٩٥٠م.
(٦) أبو الحسن الندوي، روائع اقبال، طبع دمشق، ١٩٦٠م، ص ١٧.

الوجـود» ولمّا كان إقبال لم يظهـر منه ـ قبل نشر ديـوان «أسرار خودى» ـ أنـه يعارض ذلك المذهب أو يقف موقف النّاقد لمقولاته، فـلاشك أن الرجل قد تبينت له ـ في تلك المرحلة من حياته الفكرية ـ أمور اعتقـد صحّتها وأيقن سلامتها تتعلق بوحدة الوجود جعلته يقف منـه موقف العداء الصريح، بـل يبني فلسفته كلها على أسـاس مخالف له تمام المخالفة.

ولاريب أن هناك أصولا فلسفية بحتة تتعلق بوحدة الوجود قد تبدت له قبل ذلك ببضع سنين، حين كـان يعـد أطـروحتـه التى حصل بها على الـدكتـوراة فى الفلسفـة الإسلامية من إحدى الجامعات الألمانيـة «١٩٠٨م» في موضوع «تطور الفكر الفلسفي في إيران» فقد عـرض لقضيّة وحدة الوجود في غير مـوضع من تلك الأطروحة، وبين أنها شاعت بين المسلمين من طريقين:

١ ـ الأفـلاطونيـة الحديثة، التى أسهمت عند مفكـرى الفرس من المسلمين في «إقـامة ضرب من الذّاتية الحالمة التي بلغت ذروتها فى الاعتقاد بـوحدة الوجود لدى بعض المدارس الصـوفيـة»[٧] بل أثرت في العقـلانيين من المعتزلة أنفسهم، لقـد حاول هؤلاء جميعا «تحويل القـانون المطلق الذى يحكم فاعلية الوجـود من مبدأ خارجى موضوعى صارم إلى حال أو شـأن من شئون الذّات الإلهية نفسها»[٨]. ومن أهـم خصائص الأفـلاطونية الحديثـة عنده أنها «ذات طابـع موغل فى الميتافيـزيقية، ولم تتضمن رسالة للناس على العموم»[٩].

٢ ـ الفكر الآرى وبخاصة فكرة «النرفـانا» ـ أى الفناء ـ البوذية[١٠] النظرية والفلسفية البحتة ـ من أن نظريّة وحدة الوجود تنتمي إلى روافد غير إسلامية، وأنها إنما غزت

(٧) محمد إقبـال، تطور الفكر الفلسفي في ايران، تـرجمة حسن محمود الشافعي ومحمد السعيـد جمال الدين، طبع مصر سنة ١٩٨٩م، ص ١٤٢

(٨) أيضا، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٩) أيضا، ص ٨٥

(١٠) أشار أبو الريحان البيروني في كتابه «ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة» طبع حيدر اباد الدكن الى ان تمت تقاربـا بين بعض الفلاسفـة من اصناف النصارى (الافـلاطونيـة المحدثة) والهنـود في قولهم بـالحلول والاتحاد بين مذهب الهنود في ذلك بقوله (ص٥): «ولا أذكر من كلامهـم [يعني كلام الهند] كلام غيرهم الا ان يكون للسوفية [يعني الصوفيـة] او لأحد اصناف النصـارى لتقارب الامر بين جميعهم في الحلـول والاتحاد». ويقول في ص ٢٤: «ومنهم كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الاولى فقط لاستغنائها بذاتها فيه وحاجة غيرها اليها . . والحق هو الواحد الأول فقط، وهذا رأي السوفية [يعني الصوفية]». وانظر ايضا ماقاله في ص ٢٥ من الكتاب نفسه.

التصوف الإسلامي بسبب حيويته ومرونته وقدرته على جذب المقولات المختلفة إلى ساحته.

وأرى أن محمد إقبال قد وقف في تلك المرحلة من حياته الفكرية عند هذا الحد في تحليل ظاهرة اقتحام وحدة الوجود للفكر الإسلامي، لأنه انطلق في تحليله للظاهرة ـ وغيرها من الظواهر فى أطروحته ـ «تطور الفكر الفلسفي في إيران» ـ من منهج يقوم على تفسير الظواهر الفكرية والفلسفية والحضارية بعامة تفسيرا يقوم على أساس من الفصل بين الأجناس البشرية، باعتبار أن لكل جنس خصائصه العقلية التى تميزّه عن غيره من الأجناس.

فقد رأى أن اعتناق الفرس للإسلام كان فاتحة تفاعل وتواصل بين الجانبين السامى والآرى، ولكنه يلاحظ «أن الآرى وإن ترك الوجه الظاهر من حياته ينطبع بالمظاهر السامية إلى حدّ كبير يعمد فى هدوء إلى أن يتحوّل بالإسلام الذى اعتنقه إلى ما يتوافق مع عاداته الفكرية الآرية»[١١].

كما تحس ـ حينذاك ـ لتفسير كل تحول في الفكر الفلسفي في إيران عن تعاليم الإسلام باعتباره «محاولة للتخفيف من الصرامة البالغة ـ للقانون المطلق الذى فُرض على المرء من خارجه «يعني من العنصر السامي» وبعبارة أقصر هي محاولة لجعل ما هو خارجي مفروض يبدو كما لو كان ذاتيا نابعا من الداخل[١٢]».

وواضح أن محمد إقبال كان متأثرا في تلك المرحلة من حياته بمناهج البحث العلمي التى راجت بين المستشرقين في أوائل العشرين، وطبعت الدراسات الأكاديمية في الغرب حينذاك بل وربما حتى الآن، بطابع التمييز المفرق بين الأجناس البشرية وتفسير الظواهر تفسيرا قائما على العصبية. وأذكر أننى قرأت الكثير من الكتب التي ألفها المستشرقون فى تلك الفترة عن تاريخ الإسلام تعتمد هذا التفسير ذاته[١٣]، برغم مابين المسلمين على اختلاف أجناسهم من وحدة العقيدة.

(١١) تطور الفكر الفلسفي في ايران، ص ٣١.

(١٢) أيضا، ص ٣٢.

(١٣) أذكر من تلك الكتب على سبيل المثال: احزاب المعارضة السياسية في الاسلام، ليوليوس فلهوزن. والعقيدة والشريعة في الاسلام، لجولدزيهر. والسيادة العربية والشيعة والاسرائيليات، لفان فلوتن.

ولسنا هنا في مجال الرد على ذلك المنهج، وإنما حسبنا أن نقول إن انسياق إقبال وراءه قد أدى به إلى إغفال حقيقة جوهرية في الأمر كله، وهي أن مذهب وحدة الوجود ما تبلور ولا تحددت معالمه كمذهب فكري صارم إلا على يد رجل عربي سامي وليس بآري، هو محيى الدين بن عربي، الحاتمي الطائي الأندلسي «٥٦٠ ـ ٦٣٨ هـ». وعلى كل حال فقد تخلى إقبال عن هذا المنهج فى سائر ماكتب بعد ذلك.

وربما كان هذا التفسير القاصر للظواهر، وحصر موضوع البحث وجهد الباحث كله في تمييز السامي من الآري، هو الذي جعل محمد إقبال يتوقف في دراسته للظاهرة عند مجرد تحديد الروافد الأجنبية لها، والتى تمثلت عنده في رافدين هما الأفلاطونية الحديثة والفكر الآري، كما ذكرنا.

ومع أنه قد توصل «حوالي سنة ١٩٠٨م» إلى أن مذهب وحدة الوجود يعد نبتة غريبة غُرست في التصوف الإسلامي، إلا أن موقفه من ذلك المذهب ظل باهتاً شاحباً لايدل على أنه قد اتخذ منه موقفا ما.

وربّما دفع هذا بعض الدارسين الهنود والباكستانيين لفكر إقبال ـ كالأستاذ شريف ـ[١٤] إلى الزعم بأن «الفترة التى تمتد من سنة ١٩٠١م إلى حوالي ١٩٠٨م، قد غلبت عليها مسحة من وحدة الوجود، ويرد الأستاذ شريف ذلك إلىء «تأثره بالأنماط والتقاليد المتوارثة للشعر الفارسى والأردى، ودراسته للشعر الإنجليزى الرومانسى ويبين أن هذه المسحة بدت واضحة جلية في شعره الذى نظمه باللغة الأوردية بخاصة في تلك الفترة»[١٥].

ونستطيع أن نقول إن ما لاحظه الأستاذ شريف لايعدو أن يكون ميلاً ونزوعاً لا موقفاً فكريّا، فقد ظل إقبال وفياً للبيئة التى تربى فيها ـ وهي بيئة تنزع إلى التصوّف كفلسفة شاملة للحياة، ولا تنزع إلى «وحدة الوجود» كمذهب فكرى قائم برأسه، وإنما كملمح ضمني من ملامح التصوف. فلقد أشار إقبال في إحدى رسائله إلى

(١٤) Sherif.M.M,About Iqbal And His thought
نقلا عن مقال رفعت حسان في مجلة Iqbal Reviewالعدد الصادر في فصل الربيع [ابريل/ يونيو ١٩٨٧] من صفحة ٩ ـ ٢٦، والمقال بعنوان: God and the universe in Iqbal's philosophy

(١٥) جمع هذا الشعر ونشر في لاهور في سنة ١٩٢٤م، في ديوان بعنوان «بانك درا» أي «صلصلة الجرس» ويشتمل على اكثر قصائده الاوردية.

السيد حسن نظامي إلى أنه نازع ميله الفطرى إلى التصوف، فقد نشأ هذا الميل عنده بحكم بيئته وتربيته[١٦]. وهو لايعني به التصوف الإسلامي كله، وإنما يعني صوفيّة أصحاب الوحدة الداعين إلى الفناء ونكران الذات وترك العمل، ويطلق على هذا النوع اسم «التصوف العجمى»[١٧] الذى «أخذ من رهبانيّة كلّ أمة وجهد أن يجذب إليه كلّ نحلة، حتى القرمطية التي قصدت إلى التحلّل من الأحكام الشرعية لم تعد نصيرا من الصوّفية». [١٨] وظلّ إقبال طيلة حياته يكن تقديرا خاصاً لعدد من كبار الصوفية من ذوى الإخلاص والعزم ومن أهل التوحيد «لا الوحدة، يقول فى ديوانه «جاويد نامه» «نشرة بالفارسية سنة ١٩٣٢م»:

«الفرد يصبح ربانيا بالتوحيد، أما الأمة فتصبح جبروتا بالتوحيد، صنع التوحيد أبا يزيد والشبلى وأبا ذر، صاغ التوحيد للأمة طغرل وسنجر»[١٩] لقد كان هؤلاء جميعا نماذج للفرد الموّحد، كما كانت الدولة السلجوقية ـ ممثلة فى طغرل وسنجر نموذجا للأمة الموحدة التي أحرقت الباطل بحماسها الملتهب وعزيمتها الفتيّة، ومن ثمّ كانت صبغة التوّحيد ربّانية، وصبغة وحدة الوجود رهبانية، وشتّان بين الاثنتين.

مقاصد الفلسفة والشعر:

والآن أعود إلى حيث قطعني الأستاذ شريف لكي أصل ما انقطع من الحديث في تطوّر فكر إقبال منذ عودته إلى بلاده حتى نشر على الناس ديوانه «أسرار خودى»، وهو الديوان الذى دارت حوله واحدة من أنبل معارك الفكر وأروعها.

فقد انبرى إقبال للردّ على معارضي مذهبه في الذّاتية، وكتب لهذا الغرض العديد من الخطابات والرسائل إلى أئمة الهند وعلمائها يشرح فيها فلسفته ويبين منهجه في الإصلاح. ثم أراد المستشرق الإنجليزى «نيكلسون» أن يترجم الدّيوان إلى الإنجليزية، فكتب إلى إقبال يسأله أن يكتب مقالا يجمل فيه فلسفته، فكتب إليه بضع صفحات في هذا الغرض، فأثبت نيكلسون بعضها وجعلها مقدّمة لترجمة «أسرار

(١٦) انظر عزام: محمد إقبال... ص ٦٣، والرسالة مؤرخة ٣٠/١/١٩١٥م
(١٧) أيضا.
(١٨) أيضا.
(١٩) رسالة الخلود، ص ٣١٢ ـ ٣١٣، والاشارة لكل من أبي يزيد البسطامي وشبلي البغدادي وأبي ذر الغفار، رضي الله عنه. اما طغري وسنجر، فهما من كبار سلاطين السلاجقة.

خـودى» «١٩٢٠م» ومـا لبث بعض المتفلسفين الإنجليـز أن ردّوا على «نيكلسـون» معترضين على مـذهب إقبـال. وكتب بعضهـم نقـدا لآرائه الفلسفيـة، فبعث إلى نيكلسون برد جامع على ماأثاروه من قضايا وأبدوه من اعتراضات[٢٠].

ونستطيع من خلال ردود إقبال ومقدمته للترجمة الإنجليزية للديوان ان نتبين عمق التحـول الـذى طـرأ على فكـره، ودفعـه إلى أن يتبـوأ مكـانـة كـواحـد من المصلحين الإسلاميين في العصر الحديث.

نعم، هو تحول ملحوظ في فكر إقبال وحياته كلها، ليس بوسع المرء أن يتجاهله، أو يمـرّ عليه دون أن يتـوقف عنـده، لانه هـو الـذى حسم موقـف الرجل من قضيـة الفلسفة التـى درسها أفضل مـايكون الـدرس، ونال فيهـا أعلى الدرجـات العلمية، وقضية الشعر الذى ملك عليه لبّه واستحوذ على قلبه ووجدانه، وبرع فيه وأحسن كل الإحسان.

ولكن، مـا جدوى الفلسفـة إن ظلت نظريـات عقلية مجردة لم تخرج من القـوة إلى الفعل، وما جدوى الشعـر إن لم ينتقل من مجرد الانفعال والتأثر إلى التأثير وإلى تحريك الهمم وحفزهـا إلى العلا، ومن ثم «ينبغي أن تكون للفلسفـة والشعر مقاصد إنسـانية عامة»[٢١].

لقد ألمح إقبـال نفسه فى بعض خطـاباتـه عقب نشر ديوانـه «أسرار خودى» إلى أن تحولا ما قد حدث في نفسه جعله يشعر بفداحـة مسئوليته كمفكر وشاعر موهوب تجاه أمتـه: . . . . فـرأيت فـرضـا عليّ، بأني مسلم ومحبّ لـلإنسـانيـة أن أوجههم «يعني المسلمين» إلى مقاصدهم الحق»[٢٢].

لقد أحس أنه شاعر حالم يداعبه حلم البعث، بعث أمته من جديد، وشعره يلهب العواطف ويتأجج بالشرر، لكن هـذا الشرر لايلبث أن ينطفىء، والعواطف المستعرة لا تلبث أن تخمد جذوتها، فيتبدّد أثر هـذا الشعر الذى لايعدو أن يكون أسمارا أو غناء

(٢٠) ترجم المرحوم الـدكتور عبدالوهاب عزام بعض الخطـابات والاعتراضات ورد اقبال عليها، كما تـرجم جانبا من مقدمة ديوان «أسرار خودي» الانجليزية في كتابه: محمد اقبال، انظر ص ٤٨ ومابعدها، ص ١٢٠ ومابعدها.
(٢١) من رد اقبال على «مستر دكسون» انظر عزام: محمد اقبال، ص ١٢٧.
(٢٢) من رده على «مستر دكسون»، انظر: عزام، ص ١٢٨.

ليس إلا، فلا تنتظمه فكرة محورية ولا يأخذ بمجامعه تصميم ضابط يفضي به إلى هدف محدد وغاية معينة. يقول في خطاب آخر للسير «كشن برشاد»:

«هذه المنظومة «يعنى أسرار خودى» قد أُعدت لهدف معين، بينما طبيعتي راغبة في الحلم والاستغراق.. إنني لم أكتب هذه المنظومة من تلقاء نفسي، بل قد أُمرت بكتابتها.. فكأني أشعر أنها هي واجبي وغاية حياتي[٢٣]».

وهذا يعني أنه لو ترك على سجيته مستغرقاً في حُلمه مكتفياً بالتوصيف والتقرير في شعره لاستمر على ما اعتاده، ولما قيض له أن يجعل لعلمه وفنه مقصداً إنسانيا عاما.

ولاشك أن تلك النقلة من عالم المثال إلى عالم الواقع تستتبع كفاحا مريرا فى ميدان الفكر ومنازعة طويلة للنفس، وهماً مقيماً، يقول في خطاب أرسله إلى الشاعر أكبر الله آبادى «في ١٨/ ١٠/ ١٩١٥م»: «... وأنا منذ عشر سنين في همّ وتفكير.. إلخ[٢٤]».

إنّ دافعا قوياً نشأ في نفسه أدرك به أنه أودع أسرار العلاج الناجع لأدواء أمته، وأنه أؤتمن أمانة لابد له أن يؤديها للناس، وأن أداءها هو مهمته الأولى، وغاية حياته كلها، فلقد خلق ميسرّا لها بعلمه وفنه، فطوى نفسه من يومئذ على عزيمة حذاء ماضية أن يبدأ رحلة كفاح طويلة في عالم الفكر والفن، وصاغ منهجا إصلاحياً شاملا متشعب الأطراف، يزداد مع تطاول الأيام رحابة وسعة وشمولا واستقصاء، وقد عبر إقبال عن هذا المعنى شعرا في أوائل ديوانه «أسرار خودى» بقوله:

لما أراد الله أن يغير ماحلّ بالمسلمين من تخاذل وسقوط همة، جعل في كلامي قوة التأثير، وأودع في شعري قدرة خارقة تفعل الأعاجيب بنفس المؤمن.. لقد علم الحق ـ عز وجل ـ صلاحيتى، فكشف أمام منظار قلبي عن مكنون الحقائق والمعارف، فها هي ذي الحقائق المحتجبة تتراءى لعينى... أقامنى الله ـ جل وعلا ـ بقدرته شمسا تتبدد بها الظلمات، وتبيد بها الجراثيم الفتاكة، وتتوارى بطلعتها الأفكار الخاطئة إلى غير رجعة، وتتلاشى بها مشاعر الخنوع والاستكانة.. من تلقاء الشرق علت

(٢٣) ترجم هذا الخطاب الدكتور خليل الرحمن عبدالرحمن في كتابه: محمد اقبال وموقفه من الحضارة الغربية، طبع مكة المكرمة، سنة ١٤٠٨هـ، ص ٨٠.
(٢٤) انظر: عزام، محمد اقبال...، ص ٤٩.

صيحتي . . فقوضت أركان الليل، واستقر على وجنات وورود العالم بأسره ندى جديد . . »[٢٥] .

لم يكن هذا الندى الجديد إلا نظريته «الذاتية» التي خرج بها من أنقاض مذهب وحدة الوجود الذي حال دون تقدم الفكر والعمل معا . لقد خرج إقبال من أزمته الفكرية مبشراً بعهد جديد من احترام الذات، وهو يقرر أن القرآن الكريم كان أكبر معوان له على الخروج من أزمته الفكرية، وبيان الطريق الواضح أمامه، فانحلت عنه رابطة التقليد، وانكسرت عليه العقائد الموروثة، ونجا من شباك المقولات الفلسفية، يقول في إحدى رسائله «سنة ١٩١٥م»: «إني بفطرتي أنزع إلى التصوّف، وقد زادتني فلسفة أوروبا نزوعا إليه، فإن فلسفة أوروبا في جملتها تتوجه إلى وحدة الوجود، ولكن تدبرّ القرآن المجيد، ومطالعة تاريخ الإسلام بإمعان أشعراني بغلطي، ومن أجل القرآن عدلت عن أفكاري الأولى وجاهدت ميلي الفطرى، وحدت عن طريقة آبائي»[٢٦] .

قضيتان رئيستان:

لقد شُغل فكر إقبال منذ عودته إلى بلاده سنة ١٩٠٨م بقضيتين رئيسيتين، شكلتا فيما بعد أسس نظريته المعروفة بـ «الذاتية» :

١ ـ مسألة المادة في مبحث حرية الذات .

٢ ـ مسألة الزمان في مبحث خلود الذات[٢٧] .

لقد علم إقبال أن توصله لحل المسألتين يعني خروجه من الأزمة الفكرية التي تملكته نحو عشر سنوات[٢٨]، كما يعني في الوقت نفسه بلورة مذهب جديد ذي صبغة إنسانية، لكنّه يجب أن يكون ذا طابع عملي لامجرد أفكار سانحة لا أساس لها من واقع الحياة، ومن ثم ينبغي تحقيقه أول الأمر «في جماعة بعينها لها مسلك معين ومذهب

(٢٥) محمد اقبال، كليات اشعار فارسي، طبع أحمد سروش، طهران، ١٣٤٣ هـ . ش (١٩٦٤م)، ص ٥ ـ ٦ .

(٢٦) رسالته إلى السيد حسن نظامي في ٣٠/ ١/ ١٩١٥م، انظر : عبدالوهاب عزام : محمد اقبال، ص ٦٣ .

(٢٧) راجع المقدمة التي كتبها اقبال للترجمة الانجليزية لديوان «اسرار خودي» وانظر عبدالوهاب عزام : محمد اقبال، ص ٥٧ .

(٢٨) يقول في رسالة الى الشاعر اكبر إله آبادي (١٨/ ١٠/ ١٩١٥) : «وأنا منذ عشر سنين في هم وتفكير . . .» (انظر : عبدالوهاب عزام : محمد اقبال، ص ٤٩)

مستقل، ولكن طرائقها في العمل تتسع بالدعوة والتبليغ إلى غير نهاية. وعندي أن هذه الجماعة هي الأمة الإسلامية»[٢٩].

وإذا نحن أمعنا النظر فى المسألتين كلتيهما تبيّن لنا إلى أى حد يرتبطان بمذهب وحدة الوجود. فلابد لمن يتناول هاتين المسألتين، أعني حرية الذات، وخلودها، أن يتوقف عند ذلك المذهب، إما أن يقبله جملة فينفى ــ ابتداء وللوهلة الأولى ـ ما للذّات من حرّية العمل والاختيار وقدرة على تسخير المادة، بل ينفي أن يكون لها وجود حقيقى أصلا، وبالتالى ينتقل إلى المسألة الثانية تلقائيا فيقول بفناء الذات وعدم بقائها خالدة بذاتها. وإما أن يرفضه برّمته وينحل عن مقولاته فيغدو ومجال البحث في المسألتين مفتوحا أمامه، يجول فيه بفكره وعقله ما شاء الله له أن يجول.

ومن ثم كان لابد لإقبال أن يعالج في المبحثين كليهما مذهب وحدة الوجود، وقد فعل، فما وجده إلا مجرد «طلسم» ـ كما سماه هو ــ لاحقيقة له ولاسند في الواقع، وإنما هو مجرد ظنّ وتخييل ليس إلا، لكنه عاق سير الفكر الإسلامي وأمسكه عن التقدم في الاتجاه الصحيح، وأساء إلى الأمة كلها غاية الإساءة حين سلبها الرغبة فى العمل، وأفقدها وعيها بمكانتها فصارت كأنها تائه متحير في بادية يطوّقها سراب من خيال لايمكن أن يتحقق.

وهذا كاف في الدّلالة على أن نظرية الذاتية التى دعا إليها إقبال، وكانت محور حياته وجهاده فى سبيل الإصلاح ما قامت إلا على نقض مذهب «وحدة الوجود» وبيان تهافته. وأن مردّ هذا التحول الشامل فى حياة إقبال يرجع في حقيقته إلى تغير نظرته إلى مذهب وحدة الوجود.

ولقد لاحظ ذلك أستاذه «ماك تاجرت» MCTAGGARTT أستاذ الفلسفة بجامعة «كامبردج» وكانت قد نشأت علاقة صداقة بينهما أيام دراسة إقبال بإنجلترا. فحين قرأ تاجرت الترجمة الإنجليزية لأسرار خودى أرسل إلى إقبال خطابا قال فيه: «ألم تُغير موقفك تغييرا كبيرا؟ بكل تأكيد. فحين كنّا نجلس للحديث سوياً في الفلسفة كنتَ

(٢٩) في رده على «مستر دكسن»، انظر: أيضا، عزام، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

أكثر تمسكا بوحدة الوجود والتصوف[٣٠]».

«الذّاتية» نقض لوحدة الوجود:

والآن، علينا أن نتلمس مما تفرق في خطابات إقبال ومقدّماته وردوده على معارضيه كيف اتخذ لنفسه مذهبا فلسفيا أطلق عليه اسم «خودى» أى «الذّاتية» مذهباً منتزعا من عالم الفكر لكأنما أراد به صاحبه أن يكون فلسفة للتمدّن الإسلامي في العصر الحديث. وسوف يتبينّ لنا أن «الذّاتية» من كلّ وجوهها، ومن خلال أقوال صاحبها نفسه، ردّ على مذهب وحدة الوجود ونقض لمقولاته.

كان أوّلَ مالاحظه إقبال ـ في مبحثي حرية الذات وخلودها ـ أنّ الهنادك أميل إلى أنّ حياة «الأنا» التي هي أصل المصائب والآلام منشؤها العمل، وأنّ حالة النفس الإنسانية نتيجة محتومة لأعمالها، «ولاريب أن آراءهم جديرة بالإعجاب من جهة الفلسفة، ولاسيما جرأتهم على قبول كل نتائج هذه القضية، وقولهم إنه لاسبيل إلى الخلاص من شرك «أنا» إلاّ ترك العمل. ولكن في هذا خطرا عظيما في حياة الواحد والجماعة[٣١]».

أمّا أمم الغرب فميلهم إلى العمل ساقهم إلى مايلائم طباعهم فى هذا الصدّد، لقد «بدأت الفلسفة الجديدة في الغرب من وحدة الوجود التي دعا إليها الفيلسوف الهولندي اليهودى «يعني اسبينوزا ١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م» ولكن مسحة العمل غلبت على طبائع الغرب، فلم يلبث طويلا طلَسم وحدة الوجود.. سبَقَ الألمان إلى إثبات حقيقة «أنا» الإنسانية المستقلة، ثم تحرر مَن هذا الطلسم الخيالى فلاسفة الغرب على مر الزمان ولاسيما فلاسفة الإنجليز.. فلم يرج في بلاد الإنجليز حتى اليوم كلّ نظام فلسفي من نسج الفكر لايثبت فى ضوء الواقعات[٣٢].

أما الإسلام فقد حلّ القضيتين دفعة واحدة حين جمع بين حرية الذات وخلودها ـ فى رضا الحق تعالى أو فى عذابه ـ في حدّ واحد، هو العمل: «فالإسلام يرى أن «أنا»

(٣٠) نشر الاستاذ سيد عبدالواحد ـ تلميذ اقبال ـ هذا الخطاب في كتابه:
Thoughts and Reflections of Iqbal,Lahore,1964,P.112
(٣١) مقدمة الطبعة الاولى من اسرار خودي، وانظر، عزام: محمد اقبال، ص ٥١.
(٣٢) أيضا، ص ٥٣.

مخلوق ينال الخلود «في الجنة أو فى النار» بالعمل[٣٣].

لكن محيى الدين ابن عربي الأندلسي ـ وكان يتمتع بمكانة علمية كبيرة ـ قد أول القرآن الكريم تأويلا يشبه إلى حد بعيد آراء الهنادك، واستطاع أن يجعل من «مسألة وحدة الوجود عنصرا فى الفكر الإسلامى»[٣٤] «لاأنكر عظمة الشيخ وفضله، بل أعدّه من كبار فلاسفة المسلمين، ولا أرتاب في إسلامه فإنه يحتج على عقائده ـ بقدم الأرواح ووحدة الوجود بالقرآن على حُسن نيّة، فَراؤه ـ على صوابها أو غلطها ـ قائمة على تأويل القرآن. . وعندى أن تأويله غير صحيح»[٣٥].

«وأصل المسألة أن الصوفية أخطأوا خطأ كبيرا فى فهم التوّحيد ووحدة الوجود. ليس هذان الاصطلاحان مترادفين كما توهّموا. فالاول مفهوم دينّى، والثّاني فلسفي محض، ليس التوحيد ضد الكثرة ـ كما يظن الصوفيّة ـ بل هو ضدّ الشرك. وأمّا وحدة الوجود فهي ضدّ الكثرة. وكانت نتيجة هذا الغلط أن عد من الموحدين طائفة ذهبوا إلى وحدة الوجود ـ أو التوحيد فى اصطلاح فلسفة أوروبا الحاضرة ـ على حين أنّ المسألة التى ذهبوا إليها لاتتعلق بالدين، بل بحقيقة نظام العالم[٣٦].

«إن تعليم الإسلام واضح بينّ. هو أنّ ذاتا واحدة تستحق العبادة وأن كلّ الكثرة التى ترى فى العالم مخلوقة. . ».

«ليست عقيدة وحدة الوجود من تعليم القرآن، فإن القرآن يبين المغايرة التّامة بين الخالق والمخلوق او العابد والمعبود».

وينطلق إقبال من هذا المبدأ لتأسيس نظريته فى الذاتية قائلا: «الحياة كلها فردية، وليس للحياة الكلية وجود خارجي، حيثما تجلت الحياة تجلت في شخص أو فرد أو شيء، والخالق كذلك فرد، لكنّه أوحد لامثيل له[٣٧]».

(٣٣) مقدمة الطبعة الاولى من اسرار خودي، وانظر، عزام: محمد اقبال، ص ٥٣.
(٣٤) أيضا، ص ٥١.
(٣٥) من رسالة الى السيد حسن نظامي، انظر عزام، ص ٦٤.
(٣٦) هذا قول قريب جدا من قول ابن تيمية: «وكثير من الناس تشتبه عليهم الحقائق الأمرية الدينية الايمانية بالحقائق الخلقية القدرية الكونية» (الفرقان، ص ٩٨، وانظرما بعدها).
(٣٧) من مقدمة الترجمة الانجليزية لأسرار خودي، انظر عزام، ص ٥٥، وهو قريب من قول ابن تيمية: «المطلق بشرط الاطلاق لايتصور إذ لكل موجود حقيقة يتميز بها، ومالاحقيقة له يتميز بها فليس بشيء» (مجموعة الرسائل والمسائل ٤: ٢١).

لقد شاعت عقيدة وحدة الوجود بين المسلمين فأبعدتهم عن روح دينهم وتغلغلت في أعماق مجتمعاتهم حتى بلغت العامة من الناس، فسلبتهم الرّغبة في العمل [٣٨] والدّأب والجلاد. وبذلك تردّت الأمة في حالة يرثى لها من الضعف والعجز والهوان. «وتبدلت أنظارها، وجمل الضعف في أعينها، وركنت إلى ترك الدنيا، لكى تخفي ضعفها وهزيمتها في تنازع البقاء[٣٩] ورفعت شعارا يقول:

تبدّلتَ فاجْتهدْ أن تُبدّلَ شرعةً فَليسَ يطيقُ الظَبيُ شرعَةَ ضَيغَم[٤٠]

فحين ضعفت الأمة عن شريعة القرآن حاولت أن تبّدل القرآن ليلائمها، ولم تحاول أن تغيرّ نفسها لتلائم القرآن، والتمست لذلك تأويلات ومعاني باطنية لقانون الأمة، وماهي في الحقيقة إلا مسخ لهذا القانون وإبطال لمفعوله.

وهنا يكمن المضمون الإصلاحي لفلسفة محمد إقبال، فالرجل لايعارض وحدة الوجود من منظور فلسفي فحسب، بل يعارض النتائج والآثار المترتبة عليها في حياة الفرد والجماعة بنفس القدر.

وهو يذكر من سبقه إلى معارضة وحدة الوجود، ويقول إن شيخ الإسلام ابن تيمية كان أوّل من رفع الصوّت باستنكار تلك النزعة،[٤١] كما يشير[٤٢] إلى تأثره بالشيخ أحمد ابن عبد الأحد السرهندي «٩٧١ ــ ١٠٣٤م» الملقب بمجدد الألف الثانية[٤٣]، غير أنه يقرر أن جلال الدين الرومي «٦٠٤ ـ ٦٧٢ هـ» كان أكثر الناس تأثيرا فيه، فهو الذى أيقظه وشجعّه ودلّه على أن يسلك هذا الطريق وأن يبلغ رسالته للناس عن طريق الشّعر.

(٣٨) من مقدمة الطبعة الاولى لأسرار خودي، عزام ص ٥٢.

(٣٩) من رسالة إلى السيد سراج الدين بال، انظر عزام، ص ٦٥.

(٤٠) البيت لإقبال من ديوان «ضرب الكليم»، ترجمة الدكتور عبدالوهاب عزام، طبع مصر، سنة ١٩٥٢م.

(٤١) من مقدمة الطبعة الأولى لأسرار خودي، انظر عزام، ص ٥٢.

(٤٢) من خطاب أرسل الى السيد سليمان الندوي (١٩١٧م)، انظر: رفعت حسان، في مقاله المذكور فيما سبق، هامش رقم (١٣).

(٤٣) انظر في معارضة المجدد الثاني لوحدة الوجود، كتاب محمد اقبال وموقفه من الحضارة الغربية، للدكتور خليل الرحمن عبدالرحمن، وانظر ايضا كتاب الاستاذ ب. أ. فاروقي
The Muiaddid's Conception of Tawhid,Lahore,1940,pp.118-120.

دور الشـــعر:

ويرى إقبال أن للشعر دورا فاعلا في هـذه المسألة وأنه كان السبب في رواج مذهب وحدة الـوجود بين المسلمين، فقد تلقف الشعـراء من الفرس بخاصـة مقولات ذلك المذهب وخاطبـوا القلوب، وتدفق ينبـوع الشعر فى انسيـاب حاملا معـه إلى النفوس أفكار وحدة الـوجود ونكران الذات: «فكـانوا أشد خطرا وأكثر تـأثيرا حتى أشاعوا بدقائقهم هذه المسألة بين العامة فسلبوا الأمة الإسلامية الرغبة فى العمل»[٤٤] ووضعوا للمسلمين أساس أدب يقوم على وحـدة الوجود، وقد افتن هـؤلاء الشعراء فى إبطال شعائر الإسلام بأساليب عجيبة خدّاعة، وأبـانوا عن وجه مذموم في كل أمر ممدوح في الإسلام. .[٤٥] ويضرب إقبال على ذلك أمثلة مختلفة مـن أشعار بعض شعراء الفرس ممن ذهبوا ذلك المذهب.

لكن نقد «ابن تيميـة» ومعارضته الشديـدة لوحدة الوجـود لم تترك إلاّ بعض الأثر لأن «جفاف المنطق لايقوى على مقاومة نضرة الشعر وفتنته[٤٦]».

ولقـد كـان هذا من بين الأسبـاب التى دفعت محمـد إقبـال إلى استخدام مـوهبتـه الشّعرية الفّذة ومعرفته بطرائق الشعراء وأساليبهم، للترّويج لنظرية «الذّاتية» وتقريبها إلى النّاس، فهـو يقول في مقـدمة ديـوانه «أسرار خـودي»: «اجتهدت أن أحـرر هذه المسألـة الـدّقيقـة من تعقيـد الأدلة الفلسفيـة، وأألـوانها بألـوان الخيـال ليتيسر إدراك حقيقتها. . فإنّما خيال الشّعر فيها وسيلة إلى تـوجيه الناس إلى هذه الحقيقة: حقيقة أن لذة الحياة مرتبطة باستقلال «أنا» وبإثباتها وإحكامها وتوسيعها. . إلخ[٤٧]».

فاستخدام الشعر في الإصلاح الوجداني للأمة، وشحذ همتها، ودفعها نحو الرقي والتقـدم الروّحي والمادي، وتجديـد مقاصـدهـا، من شأنه ــ في رأي إقبال ــ أن يفك العقدة بنفس الطريقة التي انعقدت بها من قبل[٤٨].

(٤٤) من مقدمة الطبعة الأولى لأسرار خودي، وانظر عزام، ص ٥٢.
(٤٥) من رسالة الى سراج الدين بال (١٩١٦م)، وانظر عزام، ص ٦٤ ـ ٦٥.
(٤٦) مقدمة الطبعة الاولى لأسرار خودي، انظر: عزام، ص ٥٢.
(٤٧) من مقدمة الطبعة الاولى لأسرار خودي، انظر عزام، ص ٥٤.
(٤٨) راجع كتابنا: صفحات مطوية من الثقافة الاسلامية، طبع مصر، ١٩٨٥م، ص ٩ ومابعدها.

إشـــكال آخـــر:

لقد أصبح بيناً الآن بلا خفاء أن محمد إقبال قـد اصطنع بنظريته في «الذاتية» منهجا لإصـلاح حاضر أمتـه، وعـلاجـا لأدوائها التى ردتها القهقـرى فأردتها في الغمـوض والحيرة، وأمسكت بها عن النهوض وشلت حركتها عن التقـدم. وقد نال إقبال بهذه النظريـة مكانته التي عُرف بها بين النّـاس منذ ذلك الحين كواحد من دعـاة الإصلاح، وكتب في تأييده جماعة من كبـار القادة السياسيين في الهند، ومنهم الزعيم مـولانا محمد علي، فقال بعد ان اكتملـت ملامح نظرية إقبـال في «الذاتية» بنشر ديوانـه الثاني «رموز نفي الـذات» سنـة ١٩١٨م: «إن شعر إقبـال يحدو المسلمين فى هـذا العصر إلى النشأة الثانية.. إنه شعر يبعث الحياة فى الجماد[٤٩]».

ورغم ذلك كله، زعم بعض الدارسين من الهنود ان محمد إقبال قد عاد عن موقفه السابق وسلّم بصحـة مذهب وحدة الوجـود، وقد حدث ذلك ـ بـزعمهم ـ قبل نشر ديوانه «بيام مشرق» «أى رسالة المشرق» سنة ١٩٢٣م.

وكان أهمّ من تبنى هذا الزّعم الأستاذ «ميكش أكبر آبادى» فألف من أجل البرهنة على صحته كتابا في اللغة الأردية بعنوان «نقد إقبال»[٥٠] ذهب فيه إلى أن محمـد إقبال أخطأ حين تصور أن فكـرة «الفناء» الصوفية هى نفسهـا فكرة «النرفانـا» البوذية، كما أخطأ حين ظنّ أنّ وحـدة الوجـود مرادفـة لنفي الـذات«؟!»، لكنه مـا لبث أن أدرك خطأه «وعلم ان ذلك مخالف للحقيقـة، فأيـد وحـدة الـوجود بصراحـة، ولما كـانت الموافقة على وحدة الـوجود متأخرّة عن معارضتهـا وفق الترتيب التّأريخى، فقد ثبت ـ بما لايدع مجالا للشك أن العلاّمة «يعني إقبالا» قد رجع عن تصوّراته الأولى[٥١]».

ومن يقرأ هذا الكلام يخيل إليه أن محمد إقبال قد ندم على مافرط منه في حق مذهب وحدة الـوجود، فأعلن صراحة ودون مـواربة، وعلى رؤوس الأشهاد توبتـه عما كان ألصقه بـه من تهم وبيلة، وأن ذلك مفض بالضرورة إلى نقض عـرى نظريته «الـذاتية»

---

(٤٩) انظر: عزام: محمد اقبال، ص ٦٦.

(٥٠) تفضل صديقي الدكتور خليل الرحمن عبدالرحمن ـ وهـو أحد المشتغلين بالاقباليات ـ فأحضر لي نسخة من الطبعة الأخيرة المزودة ببعض الاضافات لهذا الكتاب من الهند، وهى طبعة نيودلهي، ١٩٨٢م.

(٥١) ميكش أكبر آبادي، نقد إقبال، نئي دهلي، تيسري بار ١٩٨٢م، ص ٢٦ ـ ٢٧.

التي ما انتزعها إلا من براهين قائمةٌ على تهافت وحدة الوجود. ولابد أن يكون إعلان إقبال في هذا الصدد معروفا لمن وافقه ومن خالفه على السواء، ومُسْمعاً للناس قاطبة بنفس القدر من الوضوح الذى كان عندما أعلن مذهبه في «الذاتية». فلم يكن بوسع أحد من الناس، لا فى الهند ولا في غيرها أن يقبل أقلّ من أن يعترف إقبال بذلك صراحة.

غير أنه ــ كما هو واضح من تفاصيل حياته ودقائقها ـ ماحدّث أبدا بمثل هذا التصريح؛ فما كلّم به أحدا، أو أرسل لأحد فيه خطابا، أو ألقى بشأنه خطبة عامة من الخطب الكثيرة التى ألقاها، أو أشار إليه ـ إشارة واضحة لالبس فيها ـ في كتابه الذى ألفّه بعد ذلك الموعد المزعوم بنحو ست سنوات «١٩٢٨» وهو كتاب «تجديد التفكير الدينى فى الإسلام»، أو خصص له فصلا في واحد من دواوينه العديدة التي نشرت منذ ذلك الحين.

والقضية أكبر من أن تخُفي أو تُدارى، لأنها ترتبط بأخلاقيات رجل نظر إليه الناس على أنه رائد فيهم، والرائد لايكذب أهله، وهو قد ملأ أسماع الدنيا منذ بضع سنوات بآراء دارت حولها كلّ هذه المعارك الكلامية، ونشب حولها كل هذا الجدل بينه وبين معارضيه، وهو في تلك المعارك وذلك الجدل قد بذل مهجته وأفرغ طاقته افكرية والفنية وقدرته على البيان للبرهنة على آرائه والإنابة عن مذاهبه، والإفساح لنظريته كي تجد لها مكانا متراحبا في عقول الأمة وقلوبها.

فهل يليق به ـ من الوجهة الأخلاقية ــ إذا كان قد أيقن غلطه ـ بعد حين ـ فيما كان قد ذهب إليه أن يسكت عنه ويخفيه، فتبقى تلك الدعوة التى كان قد دعا الناس إليها قائمة بينهم يظنّون صحتها وصلاحيتها ويرعون حرمة صاحبها: المفكر الشاعر داعية الإصلاح، بينما هو ـ في قرارة نفسه ـ موقن فسادها وبطلان مدخلها ومخرجها، وماقد تجلبه من وبال على أهله؟

إن كان ذلك صحيحا ـ وهو غير صحيح ــ فإنه يعدّ علّة قادحة في خُلُق الرّجل ونوعا من المخاتلة والخداع ضربة لازب.

ولم يكن الكـذب أو الخداع من خُلُق إقبـال، ولم تكن تمنعـه هيبةُ النـاس أن يقـول بحقٍّ إذا علمه، وهـذه خليقة ثابتـة له يعرفهـا كل من هيّأ الله أن يدارس مـاكتب فلقد «كان يتمع بشجـاعة أدبيـة نادرة، وكـان لايتحرج من العـدول عن فكرة ولا يتردد في تصحيح رأى مادامت التجربة قد أثبتت خطأه، من ذلك مثـلا أنه أشاد بتركيا الحديثة ونهضتها في كتاب «تجديد التفكير الدينى»، ولكنه مـالبث أن عدل عن هذا الرأي بعد أن تكشفت له حقيقـة الحركة الكمالية ونزوعهـا إلى تقليد الغرب في نبـذ الدين، فشنّ عليها هجوما شديدا ونقدها نقدا لاذعا[٥٢]».

ثم إن الأمر ليس فكرا مجردا مُنبتُّ الصلة بالحيـاة فيتاح له أن يحلم مايشاء ويذهب بـه الخيال كل حين مـذهبـا مختلفا، بل هـو أمـر جلل، لأنه يتعلق بمصير أمـة تبحث بشـوق ولهفة عن العـودة إلى طـريق الحق، وهي بحاجـة إلى حـاد بصير يحدو القافلـة صوب الهدف بتصميم وإرادة وإخـلاص قصد، لابتردد وارتيـاب ومراعـاة للحظوظ الدنيوية. فما الذى حمل الأستـاذ ميكس أكبر آبادى على هذا الزعم؟ وما البراهين التى انتزعها من كلام إقبال لكي يؤيد بها زعمه؟. لقد استشهد ببيت شعري واحد وثلاث رباعيات بـالفارسية، وبيتين بالأرديـة من دواوين إقبال العديدة التـى نشرت منذ سنة ١٩٢٣م وحتى سنـة ١٩٣٨م، كما يستشهـد بثلاثـة أقـوال مجتزأة مـن كتاب «تجديـد التفكير الديني»، وجملة واحدة من الخطـاب الذى ألقاه إقبال سنة ١٩٣٠م حين اختير رئيسا لحزب الرابطة الإسلامية بالهند،[٥٣] وجمع الأستاذ ميكش كل هذه الشواهد فيما لايزيـد عن صفحة ونصف صفحة من كتـابه الذى يربـو عدد صفحاتـه على الثلاثمائة شحنها بالدفاع عن مذهب وحدة الوجود بخاصة والتصوف بعامة.

وكل تلك الشّواهـد التي احتج بها لاتدلّ ــ منفردة ولا مجتمعـة ـ على رأى يخالف آراء إقبال في وحدة الـوجود، فلم يقل فيها إن الحقّ ـ تعالى ـ هـو عين الوجود، أو إنّ العابد والمعبود سواء، وإنّما تناول في بعضها حقيقة التّوحيد، وفي بعضها الآخر حقيقة الزّمان، وحقيقة الإنسان[٥٤].

(٥٢) رسالـة الخلود، لكاتب هذا المقـال، ص ٩. وانظر أيضا موقفـا مماثلا آخـر لاقبال من الحركة البابيـة، في كتاب: صفحات مطوية، ص ٣٨ ومابعدها.
(٥٣) انظر: ميكتش أكبر آبادي، نقد اقبال، ص ٢٥ ـ ٢٧.
(٥٤) راجع في «حقيقة الانسان» عند اقبال: رسالة الخلود، ص ١٠٢ ومابعدها.

كذلك، لا صلة لمذهب وحدة الوجود بما استشهد به الكاتب من أقوال إقبال في «تجديد الفكر الديني» وخطبة الرابطة، فالقول بأن المادّة في أصلها روح لايعني الوحدة بين الحق والخلق، والقول بوحدة العناصر المكوّنة للشعور وقوى النفس الإنسانية لايعني الوحدة الوجودية بحال، فليست كل وحدة بين شيئين أو أكثر تعني وحدة الوجود.

وإذا كان الكاتب قد أتى ببضعة أبيات من شعر إقبال وفقرات من أقواله لكي يفسرّها هذا التفسير المعتسف، فإن بوسعنا أن نأتي بعشرات بل مئات من الأبيات والأقوال[٥٥] واضحة الدلالة، وبما لايحتاج إلى تأويل، على فساد مقولات وحدة الوجود وإيمان الرجل الراسخ بصلاحية مذهبه «الذاتية» كمنهج للإصلاح، لاسيما أنه شهد بنفسه قبل وفاته في سنة ١٩٣٨م كيف أتت دعوته ثمارها بين مسلمي الهند فزادت الحماسة، وتعالت الهمم، ودّبت النشوة في جماهير المجاهدين، ومهّد الطريق الوعر، وتحدّد الهدف بأن يكون للمسلمين في شبه القارة الهندية كيان خاص بهم، وهو ماتحقق بعد وفاة إقبال ـ ببضع سنين ـ بإنشاء «باكستان».

على أن أقرب تلاميذ إقبال، وأكثرهم مخالطة له، لم يقل أحدهم إن الرجل قد وثق يوماً في صحة مذهب «وحدة الوجود»، فها هو ذا السيد نذير نيازى الذى صحبه مدة طويلة، والذى ترجم بإشرافه كتاب «تجديد التفكير الدينى» إلى الأردية يرى أن أستاذه «لم يعتنق تلك الفكرة ليوم واحد، لا في أول عهده ولا في آخره. . ولم تصل إلى مستوى العقيدة في فكر إقبال وشعره في يوم من الأيام[٥٦]».

(٥٥) راجع مثلا في تجديد التفكير الديني رده على بعض فلاسفة الغرب من القائلين بوحدة الوجود، ص ٧٧.
(٥٦) نذير نيازي: داناي راز (العارف بالسر)، ص ٤٢٨ ومابعدها، نقلا عن الدكتور خليل الرحمن عبدالرحمن: محمد اقبال وموقفه من الحضارة الغربية، ص ١٧٥.