الآخر، ومعالم الوعي الحضاري في الخطاب الشعري لمحمّد إقبال

يس إبراهيم بشير علي*

المستخلص

تُقارب هذه الدراسة رؤية إقبال حول الآخر المختلف الذات، من خلال الوقوف عند أبرز المعالم التي شكّلت وعيه الحضاري في لقائه بهذا الآخر، ممثّلةً في: التحرُّر من التبعية للغرب ، الهويّة وبناء الذات، والمواءمة بين الروحي والمادّي. والآخر عند إقبال تمثّل في الغرب وحضارته الحديثة التي بدأت صلته بهما في بلده الهند، ثمّ جاء ارتحاله إليهما متعلِّماً ومعلِّماً في المؤسسات التعليمية الغربية، ما هيّأ له معرفة أعمق بالغرب، وبحضارته وتوجهاتها الفكرية والثقافية والسياسية. وقد أظهرت الدراسة أن إقبالاً بما كان يتمتّع به من ثقافةٍ متعددة الروافد، انصهر فيها الشرقي بالغربي، التراثي بالحداثي، الإسلامي الأصيل بالمعاصر والدخيل، بالإضافة إلى معايشته للتجربة الاستعمارية الحديثة. كل ذلك عمّق من وعيه في معرفة الذات، ومعرفة الآخر المختلف، وانعكس في خطابه الشعري. فقد جعله هذا الوعي يميّز بين التفاعل الحضاري والتبعيّة للآخر، بين الانفتاح والذوبان، بين الثابت في حياة الأمّة والطارئ عليها؛ فالتطلّع إلى الريادة، والإسهام في بناء الحياة، والتدافع نحو خير الإنسان، كلها أمورٌ ثابتة، يرفض رهنها لأمرٍ طارئٍ كالاستعمار الذي يرى ضرورة مقاومته، والتحرُّر منه.

* دكتوراه في فلسفة اللغة العربية (النقد الأدبي) جامعة الخرطوم في العام 2004م. أستاذ الأدب والنقد المشارك -كلّية الآداب- جامعة الملك فيصل بالمملكة العربية السعودية، ysn3ysn@yahoo.com.

المقدمة:

تُعالج هذه الدراسة رؤية إقبال حول الذات والآخر الذي تفاعل معه حضارياً، خلال مراحل حياته المختلفة. والآخر عند إقبال تمثَّل في الحضارة الغربية الأوربية التي حين فتح عيْنيه على الحياة وجدها تبسط سلطتها على معظم بلدان الشرق ومن بينها بلده الهند. ثم جاءت رحلته إلى أوربا متعلِّماً ومحاضراً في مؤسّسات التعليم الغربية. وقد هيّأ له ذلك فرصةً سانحةً للتعرُّف على هذا الآخر عن قُرب، من خلال الوقوف على ما قدّمته هذه الحضارة من منتجٍ ثقافيٍّ وعلميٍّ، وما قامت وتقوم به من ممارسات عملية في نظرتها إلى نفسها، وإلى الآخرين خارج دائرة المركزية الأوربية. كما هيَّأ له ذلك التفاعل معرفةً أعمق بالذات من خلال النظر إليها في مرآة الآخر. فإقبال نادراً ما يتحدّث عن هذا الآخر باعتباره فرداً، وإنما حضارة لها فلسفتها التي تقوم عليها، ورؤيتها التي تؤمن بها، وتسعى إلى تسويقها، بله فرضها.

لذلك تأتي هذه الدراسة والتي تكمن أهمّيتها في سعيها إلى الكشف عن طبيعة الرؤية التي قدّمها إقبال حول التفاعل بين الذات والآخر، ومدى نجاعة هذه الرؤية، ونجاعة الخطاب الذي حملها، بتحليله، ومعرفة منطلقاته الدينية والفكرية والفلسفية. يتم ذلك من خلال الوقوف عند أبرز المعالم التي شكّلت وعيه الحضاري من خلال أشعاره، ممثلةً في:دعوته الأمة إلى التحرُّر من التبعيّة للغرب، تشكيل مفهوم للهويّة يرتكز على بناء الذات واستقلالها، ويؤمن في الوقت ذاته بصيرورة التاريخ وحتميته في التأثير على الهوية وإغنائها، والمواءمة بين الروحي والمادي في بناء الإنسان والحياة.

اقتضت طبيعة القضية المطروحة للنقاش معالجةً تنفتح على أكثر من منهج، خاصة المنهج الوصفي التحليلي الذي يقتضي جمع الأدلة، ومن ثمّ تحليلها ووصفها، مع الاستفادة من النقد الثقافي الذي يُعين الدارس في الكشف عن طبيعة الأنساق الثقافية التي تُنتج الفكرة، وتؤطِّرها إبداعياً.

وقد اعتمدت الدراسة على الأعمال الشعرية الكاملة لإقبال في ديوانه بجزئيْه الأوّل والثاني، موظِّفةً لهذه الأشعار والمقدّمات النظرية التي وضعها لبعض دواوينه. وبالإضافة إلى ما جاء في كتابه: تجديد التفكير الديني في الإسلام، وعدد من المراجع الأخرى.

كل الذي أرجوه لهذه الدراسة أن تكون وُفّقت ولو بقدر معقول في تلمُّس بعض ما كان يشغل إقبال من قضايا الأمة الإسلامية التي سعى إلى التعبير عنها إبداعاً وفكراً، وأن تكون الدراسة ألقت الضوء على بعض الجوانب الإنسانية التي عمل لأجلها، باعتباره أحد أعلام الأدب والفكر والفلسفة في العالم الإسلامي في العصر الحديث.

إقبال: وعيُ الذات والآخر

من قضايا الفكر والنقد المعاصر، التي اتّسمت معالجتها بالتوتر والتعقيد مسألة الذات والآخر، وما يتصل بها من قضايا الهويّة والانتماء، وقضايا الاختلاف والاتفاق، فوقفة الذات أمام الآخر وقفةٌ مشبعةٌ بالقلق، باعتبار هذا الوقوف هو وقوف. أما الاختلاف، ومواجهة المغايرة تتكبّد فيه الذات شعوراً بالنقص، فالمختلف هو ما تفتقر إليه الذات، وهو ما لا تملكه[1]. وإذا كان لكلّ (ذاتٍ) (آخر) يتمثّل في كل ما تراه مخالفاً لها أو مختلفاً عنها[2]، فإن الذات الإسلامية قد اختصرت في العصر الحديث هذا الآخرَ إلى حدٍّ كبير في الحضارة الغربية، التي قدّمت نفسها من خلال صورتيْن متباينتيْن في آنٍ معاً، صورة المستعمِر، وصورة المتحضِّر. الأمر الذي أحدث إشكاليةً جدليةً في التعامل مع هذا الآخر نقداً وتحليلاً ومواقف تبدو متمايزة، وبرز هذا الجدل في الخطابات الفكرية والإبداعية على حدٍّ سواء.

وقد نبعت رؤية محمّد إقبال حول الآخر الغربي من معايشةٍ حقيقيةٍ. فإقبال الذي تنقّل بين الشرق والغرب، واغتنى فكره بروافد ثقافيةٍ ومعرفيةٍ مختلفةٍ، انصهر فيها الشرقيُّ بالغربيُّ، والتراثي بالحداثي، والإسلامي الأصيل بالمعاصر والدخيل، في ظلّ تجربةٍ استعماريةٍ حديثةٍ جامحةٍ، بلغت ذروتها في عصره، حين أحاطت العالم بحزامٍ، محتقبةً معها حضارةً جديدةً ذات نكهةٍ ماديّةٍ مُبهرةٍ.كل ذلك أتاح له فرصةً عمّقت وعيه في معرفة الآخر المختلف، ومعرفة الذات، وانعكس في خطابه الإبداعي.

كان إقبال على موعد مع لقاء الآخر عبر المدرسة في بلده الهند، ثمّ جاء ارتحاله إليه في دياره متعلِّماً ومحاوراً جريئاً، متنقلاً بين الأقطار الأوربية المختلفة، خاصة إنجلترا وألمانيا، يدقِّق النظر في حكمة الغرب التي أسَرتْ العالم، وأوقعته في شباكها. فقد تخرّج إقبال في مدرستيْن: مدرسة الثقافة العصرية، والدراسات الغربية، التي لم يزلْ يتقلّب في فصولها، ودروسها ما بين الهند، وإنجلترا وألمانيا، يقرأ على أساتذتها البارعين، ويرتوي من مناهلها حتّى أصبح من أفذاذ الشرق الإسلامي في ثقافته الغربية، ومدرسة القلب والوجدان التي تشرف عليها التربية الإلهية، وتمدُّها القوّة الروحية[3].

---

[1]. انظر: سعد البازعي، مقاربة الآخر مقاربة أدبية، القاهرة: دار الشروق، 1999، ص12.

[2]. انظر: سعيد بنسعيد العلوي، أوربا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2012، ص14

[3].محمّد إقبال. ديوان محمد إقبال، مقدّمة الديوان، دمشق، بيروت: دار ابن كثير، ط3، 2007، ج1، ص 27_28.

ولا شكّ أنّ إقبال كان يبحث في ترحاله عن السرّ الذي يختبئ وراء هذه الحضارة الغربية، فقاده هذا البحث إلى كشف أعمق للذات وللآخر، وذلك ما يفعله الارتحال عادةً حين يقرن بالبحث، يقول عبد الله علي إبراهيم:[1] (يغلب أن يكون البحث تجربةً ذاتيةً تفضي إلى الاكتشاف، ويترتّب على ذلك إعادة صوغ الهويّة، ولن يتحقّق ذلك إلّا بالارتحال، فهو وسيلة عبورٍ من المجهوليّة إلى المعلوميّة، وهو مغامرة شائقة يترقّى بها المرءُ في مدارج المعرفة فتتلازم عناصر الارتحال بالبحث بالاكتشاف لتصوغ تجربةً مغايرةً لتجارب الركود والسكون التي لا تعرف التغيير، ولا تدرك معنى التحوّل.) ولعلّ هذا ما حدث مع إقبال ومع كثيرين غيره؛ ذلك أنّ مواجهة الذات لحضارة الآخر تفرز حالةً من الوعي بالمغايرة يصعب تحقُّقها خارج هذا الشرط، خاصة إذا كانت هذه الذات مبدعةً تحمل في دواخلها ما يميّزها بوصفها فرداً، وما تشترك فيه مع مجتمعها من موروث ثقافي وقيمي. الأمر الذي يؤهّلها لاكتساب وعي يقودها إلى اتخاذ مواقف تتسم باحترام هذه المغايرة والاختلاف، دون السماح للآخر باستلابها، كما يقودها إلى احترام الذات التي يتبيّن مواضع الخلل فيها، والنقص، فيسعى إلى تسديده. يقول حليم بركات[2]: (مهما يكن من الأمر، يحتاج الكاتب إلى أن يصرَّ على الاحتفاظ بهويّته، وفي الوقت ذاته يكون جريئاً في تفاعله مع الآخر. وحين أرفض الآخر مهما كان الموقع الذي أشغله، إنما أرفضه ليس لأنّه مختلف، بل لأنّه خصم.) ومن هنا اتّسم وعي إقبال وبالتالي مواقفه بقدرٍ كبير من الموضوعية، فهو لم يرفض الحضارة الغربية لأنّها غربيّة، وإنّما رفض مثُلها التي قادت العالم إلى نتائج مخوّفة في السياسة والاقتصاد والأخلاق، وكان الإنسان ضحيتها الأولى كما حدث في الحملات الاستعمارية، والحربين الكونيتيْن التين شهد إقبال الأولى منهما، ونُذر الثانية، لهذا أخذ يوجّه نقده لهذه الحضارة، ويرفضُ تصوراتها، ويحذِّر من الركون إليها:

قد ذاب في نار الفرنج فما له عنها مَحيدْ
وأتته نارُ جهنّم لكـــــن بأسلوب جديد
مدنية الإفرنج ماضيةٌ بنا نحـــو الزوالْ
قتلتْ مواهبنا بلا حربٍ تدور ولا قتـــالْ [3]

وإذا كان (البشر هم أبناء عصرهم أكثر من آبائهم)كما يقول المؤرّخ مارك بلوخ[4]، فإن إقبالاً لا شكّ عاش عصره بكل أزماته وتناقضاته، لكنه لم يعشه مسلوب الإرادة، غاضَّ الطرف عمّا يدور حوله ويُحاك من مؤامرات ضد أمم الشرق، وخاصة الأمة الإسلامية، بل عاشه بوعيٍ كبيرٍ، يرصد تغيُّراته من خلال حملات التبشير التي تجوب العالم، وقوافل الإستشراق التي تغذُّ السير تجاه الشرق، وجحافل الجيوش المستعمرة التي غطّت أكثر من ثلاثة أرباع مساحة الكون، فتأثّر بهذا الصراع الكبير الذي كان يدور بين قوتيْن: الاستعمار والمتعاونين معه من جهةٍ، والمقاومة التي أخذت تكتسب قوّةً مع مرور الأيّام من جهةٍ أُخرى. هذا الصراع لم يكن حول الجغرافية وكسب مزيدٍ من الأراضي فحسب، وإنّما كان كذلك حول امتلاك العقول والقلوب. من هنا جاءت ثورة إقبال على هذا الدخيل الذي لم يكتفِ بتمزيق جغرافية العالم الثالث، ومنه العالم الإسلامي بطبيعة الحال، وإنّما اتّجه إلى تخريب عقول شبابه، ومصادرة إرثهم الثقافي لصالح ثقافةٍ جديدةٍ وافدةٍ:

قال يا رومـــــــــي! وسِحْـــرُ الإنجليزي إلاما
يأخذ الطالبَ لحـــــــــماً، ثمّ يرميه عظامـــــا
قال: كالعصفور إن لم يُكمِلِ الريش وطـــــــارْ
هجم القـــــــــطُّ عليه ورماه للصغـــــــارْ[5]

كان إقبال يراهن على الإسلام باعتباره مصدر قوّةٍ مجرّبةٍ إذا فُهم فهماً صحيحاً؛ فمن خصائصه أنّه يحتفي بالدين والدنيا معاً ليصنع الحياة، فلا يُقصي الدين لصالح الدنيا، ولا العكس صحيح (إنّ من يتدبَّر القرآن يتجلّى له أنّ الإسلام نظام حياةٍ يسمّى ديناً.)[6] ، فالإسلام دعوةٌ صريحةٌ لاحترام الذات الإنسانية، للتطلُّع للعالمية، وللعمل، يقول إقبال: (كانت رسالة الإسلام في غربي آسيا دعوةً إلى العمل بليغةً، فالإسلام يرى أن "أنا" مخلوق ينال الخلودَ بالعمل). [7] لهذا جاءت أشعاره حارةً تدعو إلى التحرُّر، واحترام الذات، وتربط العقل بالوجدان، فتجاوزت بذلك حدود اللغة والجغرافية، لتكون أقوى زادٍ للشرق في يقظته ونهضته المبتغاة.

وبالقراءة في شعر إقبال يتّضح أنّ أبرز معالم الوعي التي ترسمها هذه الأشعار في التفاعل الحضاري مع الغرب وثقافته وتوجُّهاته، تتمثّل في التحرُّر من التبعية للغرب، الهويّة وبناء الذات، والموائمة بين الروحي والمادّي.

التحرُّر من التبعيّة للغرب

---

[1]. عبد الله علي إبراهيم. السرد – الاعتراف – الهويّة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2011، ص221.
[2]. حليم بركات. الاغتراب في الثقافة العربية: متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، ص151.
[3]. محمّد إقبال. ديوان محمد إقبال، مصدر سابق، ج2، ص 404.
[4]. نظر: أمين معلوف. الهويّات القاتلة، ترجمة: نهلة بيضون، بيروت: دار الفارابي، ط2، 2011، ص144.
[5]. محمّد إقبال. ديوان محمد إقبال، مصدر سابق، ج1، ص 524.
[6]. محمّد إقبال. ديوان محمد إقبال، مصدر سابق، ج1، ص9.
[7]. لمصدر السابق، مقدمة ديوان: الأسرار والرموز، ج1، ص117.

أدرك إقبال أن مصير المجتمع الإسلامي وبناءه على أُسسٍ سليمةٍ يكمن في التحرّر من التبعيّة للغرب، ومستقبل الأمّة يسكن في القدرة على الاستقلال بأشكاله المختلفة: سياسيةً كانت أم اقتصاديةً، ثقافيةً أم اجتماعية. فاستطاع بهذه الرؤية الواضحة فيما كتبه من شعر وأدب أن يحوّل نظرته إلى الذات واحترامها إلى وعي، وأن يحوّل النضال من أجل التحرُّر إلى معرفةٍ مشتركةٍ بينه وبين قرّاء شعره، حيث تنطق أشعاره لتقول إنّ أمّةً تريد أن تبني حضارةً لا يمكنها أن تنجز ذلك وهي ضعيفة أو مستلبة: (إنّ الأُمم لا تذوق طعم الحريّة والاستقلال حتّى تربّي فيها الشخصية والاعتداد بالنفس، وتعرف لذّة الظهور) كما يقول[1] .وقد ترجم مثل هذا المعنى في أشعاره، فقال[2] .

شعوب الشرق والغرب استقلّت وضاق بنا على الأرض الفضـــاءْ
فللأغْيـــــار ثروتنا متـــاعٌ ومن لَبِنـــــاتنا لهـم البـــــناءْ
وأيّـــــةُ أمّـــةٍ ترجـــو الأماني بلا جـــــــهدٍ وتمضي في ركـــودْ
يكـون مصيرها عـــدماً ومحْواً وينسى نقشَها سِفْر الـــــــوجودْ

لذلك نراه ينعى على أولئك الذين فشلوا في تلمّس الإحساس بالخطر الذي يهدّد الأمّة الإسلامية، وعجزوا عن استبصار محاولات الآخر الغربي للإحاطة بها، وحبس ينابيع الحياة في داخلها، فيثقون في هذا الآخر وسياساته، ويحثّون الخطى نحوه.فيقول في هؤلاء [3]:

فيرى في دولة الأغيار رحمةْ وكأنّ الذلّ في دنياه نعمةْ
وينادي أنّ حكم الدخـــــــلاء فيه للدين ازدهار وارتقاء
عشْ ولو يوماً عزيز المطلبِ أجنبياً عن طريق الأجنبي

ومن هذا المنطلق أخذ يحرّض شعوب المشرق على التحرّر من تبعية الغرب، ويحذّرهم من الركون إلى حضارةٍ لم تتورّع عن استعباد الناس، حين سامت أمم الأرض عسْفاً وجوراً :

تئنُّ الخلائقُ في الأرض طُرّاً وقد سامها الغربُ عسْفاً وجُوراً[4]
فيا أمـــــم الشرق فيمَ التواني لقد آن أن يُصبح الشرق حُـــرّاً

ولكي نفهم خطاب إقبال هذا لا بدّ أن ننظر إليه في ضوء الآراء والمواقف التي ظهرت في تلك الفترة مبرزةً تماهي المغلوب مع الغالب، فقد أسرت فتنة الغرب بعض الكتّاب المسلمين والعرب حتى غدوا لا يرون طريقاً لنهضة العرب والمسلمين إلا عبر نافذة حضارة الغرب الحديثة، تلك التي يرى إقبال أنها تحمل عوامل فنائها في داخلها بنظرتها الأحادية:

رأيتُ حضارتَه في احتضارٍ تموت اعتباطاً، وما الموت يُملي[5]

ففي الوقت الذي أنجزت فيه أوربا غزوها للشرق، وكانت إمبراطورية إنجلترا قد وضعت معظم بلدان العالم تحت عباءتها بما فيها العالم العربي والإسلامي، يطلُّ علينا في العام 1944 كاتباً عربياً ليقول [6]: (وحريٌّ بنا نحن معاشر العرب أن ندرك أننا أقرب بتفكيرنا وآمالنا ومطامحنا وأمانينا ومُثلنا العليا، وطرق حياتنا، ونُظمنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية، إلى العالم الأنجلو ساكسوني، وعلينا إذن أن نتعاون ونتفاهم ونتبادل الرأي والشعور والمصلحة معه بالدرجة الأولى إن أردنا أن نحقّق مهمتنا، ونؤمن خيرنا وسعادتنا، ونحتل المركز اللائق بنا بين مجموعات الشعوب العالميّة).

ولا ندري بالطبع كيف يتمّ تبادل الشعور، بل التعاون والتفاهم، بين مستعمَر ومستعمِر، بين مغتصَبٍ ومغتصِبٍ لأبسط حقوق الإنسان في الحياة وهو حقه أن يعيش حرّاً وفي بلدٍ حر، إلا إذا كان ذلك من باب الخضوع.

وسبق مثل هذا الرأي خلال القرن التاسع عشر الكثير من الآراء التي تدعو إلى استبدال الحكم العثماني باستعمار جديد يتمثّل في الدول الغربية، خاصة بريطانيا وفرنسا، فقد تدافعت الخطابات الفكرية والإبداعية جنباً إلى جنب، تفتأ تنادي باستبدال استعمار قديم بآخر جديد، ما يدلُّ على قِصر النظر والوعي السالب تجاه الغرب ومخططاته. وقد أورد خيري منصور في كتابه (الاستشراق والوعي السالب) الكثير من هذه الآراء يمكن الرجوع إليها[7]. وقد كانت الكتابة التي تجد الحماية والنشر هي تلك التي تجاري الخطاب الاستعماري، وتعمل على تقليده، ما قادها إلى الانسياق وراء مخططات القوى الاستعمارية التي تواطأت على أنّ المستعمَر عاجز ولا بدّ من تمثيله، وقد أثبتت الدراسات التي نهضت بتحليل الخطاب الاستعماري أنّ (هذه الكتابة قاصرة عن تمثيل جذور ثقافةٍ راسخةٍ، لأنها تمنح ولائها للإمبراطوريات المستعِمرة، فوطن المستعمِر هو المركز، أمّا المستعمرات فهي هوامش مستبعدة، وقد اختزلت إلى مصدر للثروات)[8].

---

[1]. المصدر سابق، ج2، ص 382.
[2]. المصدر السابق، ج2، ص 371-372.
[3]. محمّد إقبال. ديوان محمد إقبال، مصدر سابق، ج2، ص362.
[4]. المصدر السابق، ج2، ص390.
[5]. المصدر السابق، ج2، ص 110. يُملي بمعني يمهل.
[6]. انظر: خيري منصور. الاستشراق والوعي السالب، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 2005، ص207-208.
[7].خيري منصور. الاستشراق والوعي السالب، ص 199 وما بعدها.
[8].عبد الله علي إبراهيم. مقال بعنوان: (التجربة الاستعمارية وكتابة المنفى)، ضمن كتاب: الكتابة والمنفى، مجموعة مؤلفين، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2011، ص74.

في هذا السياق برز وعيُ إقبال الذي هداه إلى التفطّن للآثار الكبيرة التي تتركها التبعيّة للغرب الاستعماري ونزعته التوسُّعية، وهي الآثار التي كشفت عنها دراسات التابع، وتحليل الخطاب الاستعماري التي تبلورت فيما عُرف بنظرية ما بعد الاستعمار، تلك التي أخذت تبحث في قضايا مثل ثنائية الشرق والغرب، وعلاقة الأنا بالآخر، ومواجهة التغريب، والدفاع عن الهوية، وغيرها. وفي الإطار الإبداعي تضم كتابات ما بعد الاستعمار متناً ضخماً من النصوص الروائية والشعرية التي تتحرى شروط هذا النظرية، نهضت بعبْء تفكيك الخطاب الاستعماري، رافضةً نظرته التي تزدري الآخر، هذه النظرية (لا تقصر نشاطها التأويلي على حقبة ال ما بعد وحسب، وإنما قد تستوعب نصوصاً أُنتجت في الفترة الاستعمارية ذاتها)[1]كما هو الحال في أدب إقبال وغيره من المبدعين في آسيا وإفريقيا وغيرهما، مما يمكن النظر إليه في سياق هذه النظرية؛ فإقبال بالرغم من تشكُّله إلى حدٍّ كبيرٍ ضمن النظام المعرفي الأوربي كما ذكرنا سابقاً، إلّا أنه رفض الكثير من تصوّراته، وعمل على مقاومتها عن طريق الكلمة الناقدة إبداعاً وفكراً. فلم يرضخ لعملية الترويض التي طالت العديد من المبدعين من أمته، ولم تغره مظاهر التشويق الثقافي والإعلامي، وإنّما كان ينظر دوماً إلى ما وراء هذا البريق الذي يحوم حول هذه الحضارة النافذة، فيرى مظاهر الاستعباد، والاستغلال، والتفرقة بين الشعوب والأمم، يرى بوضوح السياسات الاستعمارية التي تواطأت على أن تختصر الشرق في كونه مصدراً للثروات، ويرى المناهج التي وضعت ليرى المستعمَر من خلالها الغرب وقد صار معلِّم البشرية، ويمثّل المركز، وما سواه من مناطق العالم لا تعدو أن تكون مناطق هامشية تكمن أهميتها في ثرواتها، كما صوّر ذلك إقبال في شعره، فقال[2]:

لقد نشر الغربُ أســـــواقَه ومن حـــــوله الجُند أقـــــــوى سِياجْ
سلـــعتُه شـــــــرَكٌ للشراء ومتـــجـــــــره ظلُّ عـــــرشٍ وتـــاجْ
له في التجـــارة ربحٌ ونفـــعٌ وبالحُكـــــــم يأتيه كـنز الخَـــــــراجْ
ويلقـــــاك بالكلمـات العذابِ وفـي قلبـــه الحـــقدُ خلـــف الرّتـــاجْ

لم يمض وقتٌ طويل حتّى اكتشفت الشعوب المستعمَرة الكلفة العالية التي تستعصي على التصوُّر للتجربة الاستعمارية على حياتهم حاضراً ومستقبلاً، بل وماضياً صوّره المستعمِر خالياً من أيّ نظامٍ لحياةٍ تحتفي بقيمةٍ علميةٍ أو ثقافية أو فنّية. يقول فرانز فانون عن الاستعمار[3]: (لا يكتفي بأن يُفرغ عقل المستعمَر من كلّ شكلٍ ومضمون، بل هو يتّجه أيضاً إلى ماضي الشعب المضطهَد فيحاول بنوعٍ من فجور المنطق أن يهدمه وأن يشوهه وأن يبيده...إننا إذا فكرنا في الجهود التي بُذلت من أجل تحقيق الضياع الحضاري الثقافي الذي يتميَّز به العهد الاستعماري، أدركنا أنّه ما من شيءٍ تمّ مصادفةً.) بهذه الجهود التي بُذلت لتحقيق الضياع الحضاري للمستعمَرين، تمكّنت أوربا من فرض هيمنتها على مساحة واسعة من العالم، وكانت الثقافة واحدة من وسائل القمع المنظّم ضد الشعوب المحلّية، ذلك أنّ الاستعمار هو الذي حدّد ما ينبغي أن يكون ثقافة بمعاييره، وأقصى ما عداها، ورأينا في جهات مختلفة من العالم أن المستعمَر نفسه قد تبنّى وجهة النظر هذه، وأخذ في تجاهلٍ وربما احتقار ثقافته الخاصة، حيث لم يتنبّه لخطورة هذا الأمر، لم يتنبّه إلى أنّ الأثر الذي تحدثه قنبلة ثقافية هو إبادة إيمان شعب بلغاته، وإرثه النضالي، ووحدته، وقدراته، وفي النهاية إيمان شعبٍ بنفسه. إنّها تجعل الناس ينظرون إلى تاريخهم باعتباره يباباً لا منجز فيه، وتجعلهم يريدون أن يتماهوا مع الأبعد عنهم، مثلاً مع لغات شعوبٍ أخرى لا مع لغتهم هم. النتائج المنتظرة هي اليأس والتخاذل وإرادة الموت الجمعية[4].

لهذا اندفع إقبال في مشروعه التوعوي في مقارعة الخطاب الاستعماري المهيمن، يعرّي زيفه، ويكشف عجز الحضارة التي يحْملها عن حلِّ معضلات البشرية، متوجهاً بشعره ونثره لبني وطنه وأمته، يقول[5]:

صوَّر الغاصب عـــــدْلاً ظلْمه ما هو التفسيـــر للعدلِ الجديدِ
زاد فـــي التحـــرير معنى أنّه يُحكم القيد لتحـــرير العبيـــدِ
قال للطيـــــر إذا رُمتَ الأمانَ فاتخذ في منزل الصياد وكـــرْا
ليس في الأجواء للطيـــر مكانٌ لا ولا تأمن في الصحراء نسْرا
لا تصـــــــدِّق منه ما تسمعه فهو تخـــــديرٌ مـــــبيدٌ للبشرْ
واحذر الكـــحل الذي يصنـــعه إنّه الكـــحلُ الذي يعمي البصرْ

[1].إدريس الخضراوي. الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2012، ص69.
[2].محمّد إقبال. ديوان محمد إقبال، مصدر سابق، ج2، ص394.
[3].فرانز فانون. معذبو الأرض، ترجمة: سامي الدروبي، جمال الأتاسي، بيروت: دار الطليعة، د.ت، ص130.
[4]. انظر: نغوجي واثنغو. تصفية استعمار العقل، ترجمة: سعدي يوسف، دمشق: دار التكوين، 2011، ص18-19.
[5].محمّد إقبال. ديوان محمد إقبال، مصدر سابق، ج2، ص374-375.

كان إقبال يراهن على وعي الشعوب من خلال بناءٍ ثقافيٍّ لا يقبل الاستلاب لصالح ثقافة المستعمِر وقِيَمه، ويُعلي من شأن القِيَم الإسلامية في عيون أهلها، وهو المتمكِّن من الثقافات الأجنبية؛ لينزع بذلك حالة الانهزام النفسي التي تعانيها الأمّة، ويبعث فيها روح الأمل والتطلّع:

الصـــــينُ لنا والعُـــــربُ لنا والهنـــدُ لنا والكـــــلُّ لنا
توحيـــــــد الله لنـــــا نـورٌ أعددنا الروح له سكنـــــا
وأذان المســـــلم كـــــان لـــه في الغرب صدىً من همّـتنا
ليُعيـــــد قـــــوافلنا الأُولى في المجـــــدِ ويبعث أمّتنـا[1]

كما وجدناه لا يكتب شعره بلغات المستعمِر مع براعته فيها، فقد أراد إقبال أن يكون لسان قومه، يعبّر عن تطلعاتهم وآمالهم، ويريد لخطابه أن يصل إلى عامة الناس وخاصتهم؛ لذلك كتب بلغاتٍ تحمل ثقافة شعبه، كتب بالفارسية والأردية، فقد خلّف خمسة دواوين باللغة الفارسية وأربعة بالأردوية[2]. فعل إقبال ذلك ربما لإدراكه أنّ اللغة تقع في مركز الصراع، من خلالها تتعرّف الشعوب على ذاتها، على تاريخها، وعلى بيئتها الثقافية والاجتماعية، فالذي يمتلك اللغة يمتلك الخطاب الذي يستنهض من خلاله شباب الأمة، ويحذرهم من مغبة الوقوع في براثن الحضارة الغربية دون أن يدركوا الفتن الكامنة في مطاويها. كان إقبال حريصاً على توعية الشباب، وتقوية حصانته الداخلية، ففي قصيدة له طويلة يتخيّل فيها نفسه جالساً بين يدي رسول الله، يشكو إليه حال المسلمين، ويعتذر له بسبب ضياع الأمة عن الطريق الذي رسمه لها، وافتتانها بالحضارة الجديدة، خاصة شباب الإسلام الذين ضعفت همّتهم، ووهنت عزيمتهم، وغلبتهم مغريات الحياة، يقول[3]:

وأرى شباباً واهن العزمات في لين الحريرِ
وُلدت أمانيه فكان المهدُ مصْرعها الأخيرِ
ذاك الغـــــلام بن الغـــــلام بن الغـــــلامْ
في شرعه تحـــــرير أمته محـــــالٌ أو حـرامْ

وقد خصّ إقبال الشعوب العربية وحكّامها بخطابٍ خاص، جاء في قصيدته (إلى لأمّة العربية)، يجمع بين التنبيه والتحذير، حيث ينبّه العرب إلى قيمة ما يملكون من دين وقيم وتراث، وينبههم كذلك من الغفلة في تصديق الغرب، والجري وراءه إلى جنيف ولندن بحثاً عن دواءٍ هم وحدهم من يملكونه دون سواهم، كما يحذِّرهم من الركون إلى الإفرنج والاعتماد عليهم، بل يحضّهم على طردهم من ديارهم، ويدعوهم إلى العودة إلى ذاتهم، والبحث عن هويّتهم بعيداً عن حضارة الغرب التي أسرت الأمم، وسلبت خيراتها وراحتها. ويذكُر في هذه القصيدة فضل الأمة العربية وسبقها للمكرمات، ويذكِّرها في الوقت ذاته بأمجادها حين قادت الإنسانية بقوة الحق والإيمان، لكنها ما إن تنكّرت لذاتها حتى وقعت في الفخ الاستعماري، وفتنة الغرب، وتنكّر لها كل شيء، (إنّ العرب لما وقعوا في حبالهم، تنكّر لهم كل شيء، وقسا عليهم هذا الكون، ولم يجدوا من يرثي لهم، أو يرفق بهم، وضاقت عليهم الأرض بما رحبت، وضاقت عليهم أنفسهم)[4].

إنّ إقبال يحْمل على العرب، ويحمِّلهم جزءاً كبيراً من المسؤولية فيما حلّ بهم من ضعفٍ وتفرُّقٍ، حين تناسوا ماضيهم العريق، وجهلوا مصادر قوتهم الحقيقية التي بعثها فيهم الإسلام، وأخذهم إلى صدر الأمم:

أين مَـــنْ كان بهـــــم يسترشدُ كلُّ مرتابٍ فيحـــــــظى باليقين
وترى الأرض إذا ما سَـــــــجدوا زُلزلـــت من جبهات الساجـدين[5]

لكن الزمان يعاقب كل من يفقد الثقة في نفسه، ويهرب إلى معسكر الخصوم، فيستنجد بهم في حلِّ مشكلات هم الذين صنعوها ورعوها باستعمارهم للشعوب تحت ذرائع واهية، هدفها النهائي إخضاع الشعوب ونهب خيراتها:

كيف انقضى حفلكُم وانفضَّ سامركم وكان بالأمس مثـــل العقد منتظمـــا
توحّـــدت من قـــــديم العهد أمتكم ما بالها انقسمت في أرضكم أُمـــــا
قد خادعتكـــم من المستعمِرين يـــدٌ ســـم العقارب في أكـامها استتـــرَا
كـــــمْ أهدروا من شـــوبٍ آدميّتها كم أيقظـوا فتناً كم أفســـدوا فِطَـــرا[6]

هكذا يطرق الشاعر والمفكِّر على آذان العرب ليوقظهم من حالة الذهول التي كانت تتملكّهم، وربما ما تزال حتى اليوم.

---

[1]. محمّد إقبال. ديوان محمد إقبال، مصدر سابق، ج1، ص91-92.
[2]. انظر: المصدر السابق، مقدمة الديوان، ج1، ص6.
[3]. المصدر السابق: ج2، ص403.
[4]. محمّد إقبال. ديوان محمد إقبال، مصدر السابق، ج2، ص380.
[5]. المصدر السابق، ج2، ص 375.
[6]. المصدر السابق، ج2، ص 382 – 384.

لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ دعوة إقبال للتحرُّر ورفضه للتبعيّة لا تعني الانكفاء على الذات،وعدم التواصل مع الآخر، كما سيتضح ذلك من خلال نقاشنا لمفهوم الهوية عنده في المبحث القادم، وإنما تعني ضرورة التفطُّن لمكائد المستعمِر، وأهمّية الالتفات إلى عناصر قوة الأمة التي تستمدّ من الداخل أولاً، ثم الاستفادة من تجارب الأمم الأخرى، ومن هنا كانت دعوته إلى التعلّم من الغرب[1]، يقول : (وتمتاز أمم الغرب بين أمم العالم بميْلها إلى العمل، فآراؤهم خير دليل لأمم الشرق إلى فهم أسرار الحياة.) لكنّه باعتباره مبدعاً ومفكّراً كان لا بدّ أن يُسهم في رسم سبل النفاذ من التطويق الحضاري الذي وضعه المستعمِر حول أمم الشرق. لذلك قد نلاحظ في خطابه الأدبي ميلاً في بعض الأحيان نحو إبراز وجوه الاختلاف مع الحضارة الغربية، وهو ميْل قابل للتفهُّم؛ ذلك أن هذا الأدب كُتب في ذروة الأزمة بين الشرق والغرب أثناء مقاومة الاستعمار، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية يمكن النظر إلى هذا الخطاب باعتباره ردّ فعلٍ على الخطاب الاستعماري الذي لا يؤمن بالمساواة، ولا يعترف بالآخر إلّا تابعاً تعوزه القدرة على قول شيءٍ ذي قيمة.

الهويّة وبناء الذات:

يرتبط مفهوم الهويّة عند إقبال بمفهومٍ آخر يتمثّل في القبول المبدئي بفكرة وجود الذات المستقلة وفرادتها أوّلاً، ثم تمتين هذه الذات بالتواصل مع الآخر بوعيٍ ومسؤوليةٍ. والذات المقصودة قد تكون فرديّة وقد تكون جماعيّة متمثلة في الأمّة. هذه القضية _ارتباط الهويّة بالذات_لا تنفكُّ في الواقع عن فلسفة الذاتية لدى إقبال، تلك الفلسفة التي تكفّل بشرحها في ديوانه الثاني "الأسرار والرموز"، وبنى عليها تصوُّره للحياة، (إنّ لذة الحياة مرتبطةٌباستقلال (أنا)، وبإثباتها، وإحكامها وتوسيعها) كما يقول[2] ورآها أساس وجود الفرد والجماعة، فهي تعني عنده (تعرُّف الإنسان على نفسه وتقويتها، وإخراج ما أُودع فيها من إمكانيات ... لأن الذات هي مصدر العمل، ينشط الأفراد والجماعات بإثباتها، وتخمل بنفيها.) حيث يقول[3] .

شيمة الذات التجلّي لا الخفاءْ وهي في الذرّات بأسٌ وضياءْ
قوّة الذات من الكـــــون النواةْ فعلى قدرِ القُوَى قدرُ الحياةْ

وبقدر ما أنّ شعور الإنسان بذاته، وأنّه غير العالم، وغير الآخرين، حقيقة بديهية، هو كذلك قانون الهويّة الذي طالما تحدّث عنه الفلاسفة، الأنا تساوي الأنا، قبل أن تكون الأنا لا تساوي غيرها. فقانون الهوية يسبق قانون الاختلاف[4] . لكن هذا الاختلاف هو حقيقة جوهرية في الوجود، وأنّ الذات تكتمل بوجود الآخر، لذلك صبَّ إقبال جهداً كبيراً في سبيل توضيح هذه الفكرة في مؤلفاته المختلفة، يتّضح للناظر في مجموعها قناعته بأن الذات رغم استقلالها إلّا أن حياتها الحقيقية لن تتحقق إلّا في وجود الغير، وأنّ طبيعة الهوية طبيعة اجتماعية تتشكّل من عمليات التفاعل بين الذات المستقلّة والوجود والآخر. فهو يرى أنّ الإسلام يعنى عنايةً خاصة بطبع الهداية الروحانية بطابع الاجتماع، والنظر في شرائع الإسلام وعباداته من صلاةٍ وحجٍ واعتقادٍ، تؤكِّد على البُعد الاجتماعي للهويّة الإسلامية. فصلاة الجماعة في الإسلام (تُشير إلى الأمل في تحقيق الوحدة الضرورية للبشر كحقيقةٍ من حقائق الحياة، وذلك بالقضاء على جميع الفوارق التي تميّز بين إنسان وآخر)[5] . ووحدة الذات (الإلهية) المحيطة بكل شيءٍ التي تخلق جميع الذوات وتكتب لها البقاء، هي التي تصدر عنها الوحدة الضرورية لجميع البشر[6] . فما نجده من انقسام إلى أجناس وأمم وقبائل، فإنّ القصد منه أن يكون وسيلة لتسهيل عملية التعارف بين هذه المكوّنات[7] . وإذا كانت الذات الإلهية هي الأصل الروحي الأوّل لكلّ حياة، فإخلاص الإنسان لله إنّما يكون بمثابة إخلاصه لطبيعته المثالية الخالصة، والمبدأ الروحي الأول لكل حياة كما يصوّره الإسلام، وهو مبدأ أبدي، يرينا الآيات الدالة عليه في التنوُّع والتغيُّر . فصيرورة الإسلام إذن ترفض الجمود والثبات، وتنزع إلى الحركة والتغيُّر[8]. لذلك ينعى إقبال على الممثلين لفكرة التصوّف في العصر الأخير، بحكم بعدهم عن نتاج العقل الحديث، أنّهم أصبحوا عاجزين تمام العجز عن قبول أيّ إلهام جديد من الفكر الحديث، والتجربة العصرية [9]. ثمّ إن الإسلام بوصفه حركة ثقافية فإنه يدُرك قيمة الفرد الحرّ ويحترم اختياراته، ما يؤهِّله للإضافة والتجاوز بالانفتاح على تأثيراتٍ مختلفةٍ، وتلاقحاتٍ متنوّعةٍ، يقول إقبال[10] (الإنسان في كيانه هو كما صوّره القرآن قوّة مبدعة، وروح متصاعدة، تسمو في سيرها قُدماً من حالة وجوديةٍ إلى حالةٍ أخرى)، ما يعني أنّ التغيُّر كما التنوّع تماماً حقيقة وجودية معترفٌ بها في الإسلام. هذه النظرة لا شك تجعل (الهويّة ليست ثابتة بل هي تتحوّل مع الوقت وتحدث في السلوك البشري تغييرات عميقة، وإن وُجدت، في كل الأوقات تراتبية معيّنة بين العناصر المكوّنة لهويّة كل إنسان.)[11] .

---

[1]. محمّد إقبال. ديوان محمد إقبال، مقدمة ديوان: الأسرار والرموز، ج1، ص118.
[2]. المصدر السابق، مقدمة ديوان: الأسرار والرموز، ج1، ص 119.
[3]. المصدر السابق، ج1، ص135.
[4]. انظر: حسن حنفي. محمّد إقبال فيلسوف الذاتية، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط1، 2009، ص24.
[5]. محمّد إقبال. تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عبّاس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر، ط2، 2000، ص 112-113.
[6]. المرجع السابق، ص112.
[7]. المرجع السابق، ص 112.
[8]. المرجع السابق، ص 175.
[9]. المرجع السابق، ص3.
[10]. محمّد إقبال. تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 21.
[11]. أمين معلوف. الهويّات القاتلة، مرجع سابق، ص24.

وهذا يعني بعبارة أوضح أن الأحداث التي تدور حول الفرد هي التي تجعل أحد هذه العناصر المكوّنة لهويّته يبرز للسطح، ويكون أكثر وضوحاً من غيره، في حالة شعوره بأن هذا العنصر مهدّد من قبل الآخر، كأن يطال التهديد عنصر الدين فيدعو ذلك الفرد إلى تأكيد هويّته الدينية، وهكذا قل في عنصر اللغة أو العرق وما إلى ذلك.

ومن هنا يمكن القول إنّ الإسلام بطبيعته العالمية التي لا ترتبط بجهةٍ أو عرقٍ، لا تتحقّق مصلحته في أيّ مسعىً يهدف إلى بناء هويّةٍ انعزاليةٍ مغلقة عن الآخر، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾.الأنبياء: 107. لكنّ روح التسامح التي تبثّها آيات القرآن هذه لم تُزِلْ حالة الالتباس المزمنة لدى الآخر، كما أنّها في الوقت ذاته لم تُستوعَب بشكلٍ دقيق لدى فئات عديدةٍ من المجتمع الإسلامي. وقد أدّى سوء الفهم هذا إلى نتائج خطيرة، لعلّ أبرزها تمثّل في حالة التوتُّر التي أفضت حتى الآن إلى مظاهر عنفٍ عديدةٍ فرضتها حالة التضاد التي أوجدها التنوير الغربي الذي رفض فعالية الآخر، وانتهى إلى إلغائه تماماً؛ لتنتصب أمام ناظرينا هويّة أوربية حداثية، مقابل هويّة هلاميّة تُدعى الفضاء الإسلامي كما يقول نصر الدين بن غنيسة[1] .. وهذا ما رفضه إقبال مبكّراً، حيث كان يرى أنّ الحضارة الأوربية الحديثة في كثير من جوانبها ليست إلّا استكمالاً للجهود التي خطّتها حضارة الإسلام، وبذلها علماؤه وفلاسفته.

في رحلته الخيالية إلى كوكب عُطارد التقى إقبال في إشارة رمزية لا تخلو من دلالة، بذلك الرجل الآفاقي جمال الدين الأفغاني، وأخذ ينقل إليه حالة الضعف في الأمة الإسلامية، حين وقعت في فتنة الغرب فأحدثت صراعاً بين الدين والوطن، وأخذت تتفرّق إلى كيانات صغيرة، حيث أصبح الأتراك والإيرانيون والعرب وغيرهم، سُكارى بصهباء أوربة ونشوتها. كان وقع هذا الخبر قاسياً على نفس الأفغاني الذي آلمه أن يرى المسلمين لم يتعلّموا من أوربا إلا ما يفرّقهم، تعلّموا القومية التي مزقتهم إلى كيانات صغيرة هشّة في الوقت الذي كانت أوربا نفسها ما تزال تبحث فيه عن مركز لجميع الشعوب والأوطان. فجاءت دعوته كما صوّرها إقبال أن تحرّر[2]: (أيّها المسلم الشرقي! من قيود الوطنية، وكن عالمياً آفاقياً يعتبر كل بلدٍ وطنه، وكل أرضٍ أرضه). وإذا كان لا بدّ للمسلم أن يتعلّم معنى الانطلاق والتحرّر من سلطة القومية والوطنية، فليكن ذلك من الظواهر الكونية العظيمة التي دأب القرآن على لفت الانتباه لها، حيث يقول الأفغاني[3]: (أما ترى الشمس تطلعُ بسنائها ونورها من الشرق، ولكنها لا تلبث أن تتحرر من حدود الشرق والغرب، وتسيطر على العالم وتحتضنه. إنّ فطرتها بريئةٌ من الشرق والغرب، وإن كان مولدها وظهورها في الشرق).

فإقبال يُفصح على لسان الأفغاني في هذا الحوار عن رؤية كونية يستمدها من فكرة الإسلام ذاتها التي تجلُّ عن الحصر والحدود. فالإسلام رسالةٌ عالميةٌ ظلّت على الدوام تتطلّع إلى أن تصل مداها. صحيح أن الوطن يمثل نقطة الضوء التي ينطلق منها المسلم كما تنطلق الشمس من مشرقها، لكن المسلم يرفض سجن نفسه داخل أسوار ضيّقة تناقض الإسلام وتتعارض معه. ولنا بعد ذلك أن نقول بأن هذه الأسوار قد تكون آراءً وأفكاراً مثلما كانت حدوداً جغرافيةً وسياسيةً:

أضحى الإسلام لنا ديناً وجميع الكون لنا سكنا[4]

هذه طبيعة الوعي الذي أراده إقبال، وعمل على نشره، والتأصيل له، وعياً يجعل المسلم يفهم رسالته في هذه الحياة، ويجعله متطلعاً أبداً نحو ارتياد آفاق أوسع في لقائه وتفاعله الإنساني، وإنّه (لجدير بالإكبار كلُّ مسعى في العالم _ ولا سيما في بلاد الشرق _ يقصد إلى أن يرفع أنظار الأفراد والجماعات فوق الحدود الجغرافية، فيولِّد أو يجدِّد فيها سيرةً إنسانية صحيحةً قويّةً) [5].

فالهويّة تتحقّق من خلال الذات بطبيعتها الفردية والاجتماعية في آن معاً، وإذا كانت الذات هي التي تصنع هويّتها كما يرى إقبال، فإنّ هذه الهويّة ذات الطبيعة المنفتحة، هي التي تصنع الفرد العظيم، والأمة العظيمة.

وترى المؤمن في أمته ينشد الحقّ بذاتيته[6]

هكذا يبدو الأمر لدى إقبال، (وإنه من مظاهر الرحمة أن ينتمي الفرد إلى أمة. فيتألّف جوهره من الجماعة. وكلّ شعاع من نورٍ يكون طاقةً من ضياء. كلٌّ منهما يعكس مرآة الآخر. قيمة الفرد في أمته، وقيمة الأمّة في أفرادها) [7]. وقد صاغ إقبال هذا المعنى شعراً في ديوانه الرموز والأسرار، فقال[8] :

حمـــــةٌ للفرد حِجْر الأُمّـــة كاملٌ جـوهـــــره في المـــلّة
فالزمنَّ الجمعَ قدْر المستطاع في ذُرا الأحرار كنْ مثل الشعاع
فـــرْدُنا مرآتُه أمّتـــــــــه وكـــــذا مـــــرآتها صـــورته
قيـمة الأفرادِ جَـدْوى الملّة ومـــن الأفراد نَظْـــــم الأُمّـــة
تتشظّى الـذات في أمّتـــها لتُرى الـروضة من زهرتهـــا

[1]. انظر: نصر الدين بن غنيسة. عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة، بيروت: منشورات ضفاف، ط1، 2012، ص 63.
[2].محمّد إقبال. ديوان محمد إقبال، مصدر السابق، ج2، ص189.
[3]. المصدر السابق، ج2، ص190.
[4]. المصدر السابق، ج1، ص 91.
[5]. المصدر السابق، ج1، ص259.
[6]. محمّد إقبال. ديوان محمد إقبال، مصدر السابق، ج2، ص 361.
[7].سن حنفي. محمّد إقبال فيلسوف الذاتية، مرجع سابق، ص 139-140.
[8]. محمّد إقبال. ديوان محمد إقبال، مصدر السابق، ج1، ص 190.

من الواضح أنّ إقبالاً يربط ربطاً وثيقاً بين الهويّة وبناء الذات، أيّاً كانت الذات المقصودة، الذات الفرد أو الذات الأمة، حتى ليبدو للدارس صعوبة تكوين تصوُّرٍ واضحٍ لفكر إقبال حول هذه القضية دون النظر إليها في سياق واحد. لكن إقبال حين يدعو إلى بناء هويّة منفتحة فإن ذلك لا يعني عنده الانسلاخ عن هويّةٍ واستبدالها بأخرى، وإنما يعني جعل هذه الهوية في حالة بناء دائم ونموٍّ مطرّد. فأوروبا التي تسعى للوحدة لم تتخلَّ عن هويّة أقطارها، فما بالك بالأمة الإسلامية التي تشكّلت هويّتها على نحوٍ منسجمٍ، منذ أمدٍ بعيدٍ. ففي قصيدةٍ له موجّهه إلى ابنه جاويد في ديوانه "ضرب الكليم"، نراه يوصيه بإحكام ذاته المؤمنة، ثم لا يُضيره بعد ذلك أن يتعلّم من الغرب أو الشرق:

إنْ تكُ (لا إلـــــه) في ضـــــميرٍ فالغـــربُ مـن تعليـــمه أمـــانُ
عشُّك فوق (الذات) أحكِمَنْه ثم اطرَبَنْ ما شاءتِ الأغصـــــــــانُ[1]

لهذا السبب ذاته نراه لا يخشى من نزوع المسلمين السريع في حياتهم نحو الغرب؛ فالثقافة الأوربية في جانبها العقلي ليست إلّا ازدهاراً لبعض الجوانب الهامّة في ثقافة الإسلام، ولكن (كل الذي نخشاه _كما يقول_ هو أن المظهر الخارجي البرّاق للثقافة الأوربية قد يشلّ تقدُّمنا؛ فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها)[2] . ولك بعد هذا أن تلاحظ كم تعاني الأمة الإسلامية في عصرنا الحاضر من النظرة الأحاديّة التي حذّر منها إقبال، فبقدر ما عانت هذه الأمة من قِوى الجمود التي تأبى إلّا أن تعيش في التاريخ، هي بالقدر ذاته تعاني من قوى الاستغراب والانذهال التي تأبى إلّا أن تعيش بلا تاريخ، دون أن تصل إلى جوهر الحضارة الغربية الإبداعي.

وقد آمن إقبال بالذات الفرد والذات الأمة، ودعا إلى بنائهما على أسسٍ سليمةٍ. هذا البناء بالضرورة لن يتمّ إلّا في ظلّ تحقق أشراط البناء التي تتمثّل في الوحدة، القوّة، بناء الشخصية الفاعلة، العمل، المشاركة في بناء الحياة، وغير ذلك من الشروط الضرورية. لذلك أشدّ ما ساءه أن يرى المسلم يبتعد عن ذاته، وهو يجري خلف سراب الحضارة الجديدة دون الوصول إلى كنهها، والإمساك بعناصر القوّة الحقيقية التي منحت هذه الحضارة التفوّق في هذا العصر. حيث لم يظفر منها إلّا بالتقليد، وبقدر ابتعاد المسلم عن ذاته وإهماله لها يكون قربه من الشقاء والعناء، يقول [3]:

كل من أهمـــــل ذاتيـــــــته فهو أولى الناس طُرّاً بالعناء
لن يرى في الدهر قوميـــــــته كل من قلّـــــد عيش الغرباء

وهو حين ينظر في حال الأمّة الإسلامية عامة، والعربية خاصة يرى أنّ معاناتهما الحقيقية سببها البعد عن الذات، والاعتماد على الغير. وإذا أرادت هذه الأمة أن تُشعل مرّةً أخرى تلك النار التي شغلت الزمان، وبَهرت التاريخ، فلن يكون ذلك إلّا في العودة إلى قيم الإسلام في السِلْم والعدْل، وفي قوّة العزم ورسوخ الإيمان، خاصة حين يرمز لذلك بعمر بن الخطاب:

يا أيّها العربي انظـــر لعصرك في دنيا يفوز بها من أحْكَـــــمَ النظَرا
بالسِّـــــــلم بالعدْل تبني ما تؤمّله إن شئتَ للأرض عمراناً فكن عُمـــــرا[4]

فالذي يمتلك القوّة هو الذي يمتلك الحياة، ولا يقصد إقبال القوّة الباطشة الرعناء، وإنّما يقصد قوّة الحق، غير أن هذه القوة تحتاج إلى الوحدة وضم الصفوف، كما تتطلّب العلم والرأي السديد، فلن ينال المجد سوى المتّحدين الذين يثقون في أنفسهم، ويفنون حياتهم في العمل الذي يقدّره القرآن أكثر مما يقدّر الرأي:

على قوّة الحق تحيا الشعوبُ وتجتاز في المجد حـــدّ المُحالِ
فلا شـــــــعب يقوى بلا وحدةٍ تضمّ الصفوف لنيل المعالي
ومـهما سمـــــا الرأي إن لم يقمْ على قوّةٍ فهو زيْف الخيـــالْ
وفـي قوّةٍ دون رأيٍ جنـــــونٌ وجهلٌ وطيشٌ وعُقبى وبالْ[5]

فظهور الذات الفرد والذات الأمّة يكون في البحث عن عناصر قوتهما، وفي العمل على استنهاض ما في الأعماق من غنىً وأصالةٍ.

لكن ألا يتناقض مفهوم بناء الذات على هذه الشاكلة عند إقبال مع رؤيته حول الهويّة المنفتحة. لقد شدّدنا حتى الآن على أن الهويّة تغتني وتتعمّق بقدر تعمُّقها في ذاتها، وبقدر انفتاحها في الوقت ذاته على استقبال تيارات ثقافية أخرى، وإلّا كانت عرضةً للجمود والتحجُّر. فاحترام ثقافة الأمة وصونها هو الذي يمنحها القدرة على استقبال ثقافات أخرى، ويرفدها بالطاقة التي تتمكن بها من أن تنفذ إلى ثقافة الآخرين وتؤثّر فيها. فاستقلال الذات إذن هو الذي يمنح الذات كينونتها التي تتواصل من خلالها مع الآخر، والاغتراب عن الذات ونفيها لا يخلق أية فرصة لبناء الهوية بصورةٍ سليمةٍ وواعيةٍ. ومن هنا تأتي أهمية وعي الذات واحترامها، فـ(طبيعة الذات _كما يقول_ هي بحيث إنّها على الرغم من قدرتها على الاستجابة إلى الذوات الأخرى، فإنّها متركِّزةً حول نفسها، ولها دائرة من الفردية خاصةً بها، تستبعد ما عداها من الذوات الأُخرى. وهذا وحده هو الذي يؤلف حقيقتها بوصفها ذاتاً.)[6]

[1]. المصدر السابق، ج1، ص 73.
[2]. حمّد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 15.
[3].محمّد إقبال. ديوان محمد إقبال، مصدر سابق، ج2، ص 318.
[4]. المصدر السابق، ج2، ص384.
[5]. محمّد إقبال. ديوان محمد إقبال، مصدر سابق، ج2، ص 393.
[6]. محمّد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 90

لهذا ظلّ إقبال على الدوام في خطابه الإبداعي والفكري يفرّق بين أهمية التفاعل الحضاري والثقافي كحقيقةٍ وجوديةٍ، وبين الوقوف عند قشور حضارة الآخر دون التعمّق فيها، وكشف أسرارها، أو الرضوخ لسيطرته. لذلك جاءت مقاومته للانبهار الذي يُفقد الإنسان الثقة في إمكاناته الخلّاقة، كما كانت مقاومته للاستعمار الذي يجرّد الشعب من وجوده الثقافي والإنساني. (إنّ إفقار الشعب، واضطهاد الأمّة، ومنع الثقافة شيءٌ واحدٌ) كما يقول فرانز فانون[1] . وقد كان مجيء الاستعمار إلى ديار المسلمين وغير المسلمين، وفائض العنف الذي مارسه من أجل فرض هيمنته السياسية والثقافية، من أهمّ الأسباب التي قادت الكثير من الشعوب ومفكّريها إلى تأكيد هويّاتهم، والدفاع عنها ضد الأجنبي القادم من وراء البحار. لذلك أن نشهد هذا الفهم المستوعِب للإسلام، وهذا الطرح المتقدّم لمفهوم الهويّة عند إقبال، في ظلّ كل ذلك الاستقطاب، لا شك في أنّ ذلك يدلُّ على وعيه بضرورة التفريق بين الثابت المستقرّ، والعارض في حياة الأمّة، فالاستعمار ومقاومته حالةٌ طارئةٌ لم تأخذ إقبال بعيداً عن طريق التحديث، وتدعوه إلى تشكيل أو تبنّي مفهوم للهويّة لا يستجيب لصيرورة التاريخ وحتميته.

الموائمة بين الروحي والمادي

إذا كان المثقف في العمق كما يراه إدوارد سعيد (شخص يراهن بكل وجوده على حسٍّ نقدي، هو حسُّ عدم الاستعداد لقبول الصيغ السهلة والأفكار المبتذلة الجاهزة، أو التأكيدات المتملّقة، والمكيّفة باستمرار كما يجب أن يقوله الأقوياء) [2]، فإن وعي إقبال جعله يرفض واحدةً من أشهر هذه الصيغ وأكثرها دوراناً في الشرق والغرب، متجسدةً في الفكرة القائلة باحتكار الشرق للروحي، واحتكار الغرب للمادي. ذلك أن هذه الصيغة علاوة على أنّها تناقض الإسلام الذي يربط ربطاً وثيقاً بين الديني والدنيوي، هي كذلك تصادر إسهام الشرق في الحضارة الإنسانية، في جانبها العقلي، حين تحصر التاريخ العلمي ونتاجاته الفكرية من تقنية، وعلم تجريبي، ومناهج حديثة، وغيرها في الغرب وحده، في حين أن تاريخ العلم إذا أخذناه في مجموعه نجده نتاج إسهام حضارات متعاقبة، وشعوب عديدة. (إنّ الثقافة والأدب والعلوم والرياضيات أشياء يمكن الاشتراك فيها بسهولةٍ أكثر من الدين) كما يقول مارتيا صن[3] . وقد كان إسهام الحضارة الإسلامية في العلم التجريبي كبيراً، ما يعني أن هذه الجفوة المصطنعة بين عالم المادة وعالم الروح، جفوة أوجدتها الحضارة الغربية الحديثة، ولم تكن تمثّل سمةً ثابتةً للحضارات التي سبقتها، خاصّة الحضارة الإسلاميّة. فقد نقل إقبال عن بريفّولت "Briffault" في كتابه: "بناء الإنسانية" "Making of Humanity" قوله (فإنّه على الرغم من أنّه ليس ثمّة ناحيةٍ واحدةٍ من نواحي الازدهار الأوربي إلّا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثّرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة، فإنّ هذه المؤثّرات توجد أوضح ما تكون في نشأة تلك الطاقة التي تكوّن ما للعالم الحديث من قوّة متمايزة ثابتة، وفي المصدر القوي للازدهار _أي في العلوم الطبيعية، وفي روح البحث العلمي.)[4]وقد عبّر إقبال عن ذلك في قوله:

تعلّمت الأمـــم الناهضات من الشّـــــرق ديناً وعلـــــماً وفنّـــا
رفعنـــا الحجاب عن الكائناتِ فنحـــن من الشمـــس والشـمس منّا[5]

ولعلّ هذا الفصل بين المادي والروحي تسرَّب إلى الحضارة الغربية الحديثة من النصرانية التي حين واجهت الصراع المتبادل ما بين الدين والحضارة في أوّل أمرها، عَنِيت بالبحث عن مستقرٍّ للحياة الروحية بعيداً عن عالم المادّة، وذلك عن طريق السموّ بها بعيداً عن القوى الخارجية، فاتجهت إلى داخل النفس ذاتها كما يرى إقبال[6]. أما الإسلام فقد واجه الإشكالية ذاتها، لكنه عمل على حلّها عن طريق عقد مصالحة بين الدين والحضارة؛ فالنور الذي يبثه الدين في الحياة، ويُضيء به العالم ليس غريباً عن عالم المادة، بل هو متغلغلٌ في أعماقه[7]. وإذا كانت الحقيقة القصوى في نظر القرآن روحية، فإنّ وجودها يتحقّق في نشاطها الدنيوي. فليس ثمة تضاد إذن بين المادي والروحي، فكل ما هو دنيوي هو طاهرٌ وديني في جذور وجوده. وليس ثمة دنيا دنِسة، بل كل الأرض طهور. ولقد صوّر النبيُّ هذا المعنى أجمل تصوير بقوله "جُعلت لنا الأرض كلّها مسجدا"[8].

في حديث المصطفي شمس الهُدى كلُّ أرضٍ مسجدٌ للمؤمنين[9]

ولطالما لفت القرآن مراراً، وفي آياتٍ كثيرة، الإنسانَ إلى التفكُّر في الكون، والتبصُّر في أخبار السابقين كمصدرٍ من مصادر المعرفة؛ ليوقظ في نفسه شعوراً يربط فيه بين ما في داخل نفسه وما في خارجها.

---

[1]. فرانز فانون. معذبو الأرض، مرجع سابق، ص 141.
[2]. إدوارد سعيد. تمثيلات المثقّف، ترجمة: حسام الدين خضُّور، بيروت: دار التكوين، ط1، 2003، ص 34-35.
[3]. مارتيا صن. الهويّة والعنف: وهم المصير الحتمي، ترجمة: سحر توفيق، الكويت: عالم المعرفة، 2008، ص 95.
[4].محمّد إقبال. تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 155. نقله عن: بناء الإنسانية، ل بريفولت، ص 190.
[5].محمّد قبال. ديوان محمد إقبال، مصدر سابق، ج2، ص 393.
[6]. انظر: محمّد إقبال. تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص17.
[7]. المرجع السابق، ص17.
[8].المرجع سابق، ص 183. والحديث في صحيح مسلم ورد بصيغة (فُضِّلنا على الناس بثلاث: جُعلت صفوفنا كصفوف الملائكة، وجُعلت لنا الأرض كلها مسجداً، وجُعلت تربتها لنا طهوراً إذا لم نجد الماء، وذكر خصلةً أُخرى)، الطبعة المصرية بالأزهر، ط1، 1929، ج5، ص 4.
[9].محمّد إقبال. ديوان محمد إقبال، مصدر سابق، ج2، ص 365.

(والحقُّ أنّ القرآن يعدُّ الأنفس والآفاق مصادر للمعرفة. فالذات الإلهية تُرينا آياتها في أنفسنا، وفي العالم الخارجي على سواء.)[1] حقاً لقد أوجد الإسلام العقل التجريبي، والعقل الاستدلالي، ووسّع مصادر المعرفة للحياة والكون، وجعل منها مصادر ضرورية تقود الإنسان عقلياً لمعرفة الخالق عز وجلّ (مما كوّن في أتباعه شعوراً بتقدير الواقع، وجعل منهم آخر الأمر واضعي أساس العلم الحديث.)[2]وهذا لا شك أسهم بشكلٍ فعّال في رسم ملامح الحضارة الإسلامية، وطبعها بطابعٍ إيمانيٍّ معرفيٍّ:

إذا العلم حلَّ بقلب الفتى أحلّ به خشـــية المتّقينْ
ويزداد خوفاً من الله حتّى يردّ الأمان إلى الخائفين[3]

ويمكن أن نستنتج من كلّ ذلك أن إقبالاً يؤمن بضرورة الموائمة بين البعد الروحي والبعد المادي في بناء أيّ حضارة تسعى إلى تلبية حاجات الإنسان، وتهدف إلى إسعاده، فحين تُقصي الحضارة البعد الروحي عن طريقها، فإنها لا شك تجوّف الإنسان، وتجعله ينسى أنّه كان في يومٍ من الأيام إنساناً. وخير شاهدٍ على ذلك ما رآه إقبال من مآسٍ طالت جوانب الحياة كافّة أفرزتها الحرب العالمية الأولى، كان يأمل في أن تؤسّس نتائجها المروّعة إلى وضع جديدٍ يجنّب الإنسان مثل هذه التجارب القاسية، لكن ما حدث كان عكس ذلك، فقد قامت الحرب العالمية الثانية التي لم يُدركها إقبال، وإن رأى نذرها تحوم في الأفق. فقد حافظ عبّاد القديم على قديمهم، ولم يكن في وسعهم (أن يقدّروا الانقلاب المُدهش الذي كان يثور في الضمير الإنساني. وإذا نظرنا نظرة أدبية خالصةً نرى أنّ اضمحلال قوى الإنسان بعد الحرب لا يُيسر نشوء مُثُلٍ روحيةٍ صحيحةٍ. بل نخشى أن تغلب على طبائع الناس هذه الإباحية المنهوكة الضعيفة الأعصاب، التي تفرُّ من مصاعب الحياة، والتي لا تميّز بين نزعات القلب، وأفكار العقل.) [4] وقد صوّر إقبال موقف الغرب الاستعماري من العلم الذي امتلكه في العصر الحديث، فتحوّل على يديه في حالات عديدةٍ إلى أداةٍ للترويع والإخضاع، فقال[5] :

فلم يُجبه العلم عقلاً سويّاً يفرّق ما بين خير وشـــرْ
فلا ينبع الطلُّ من جفنــه وفي صدره قطعةٌ من حجرْ
فبالعلم كان رقيُّ الحـــياة تُضيء القرون به والعَصرْ
فحوّله الغرب سيفاً رهيباً لمحوِ البوادي وقتل البشرْ

وبقدر ما يرفض إقبال إقصاء الروحي لصالح المادي، فإنّه في الوقت ذاته يرفض وبذات القدر تلك النزعات المثالية التي ترى في كل اقتراب من الدنيا بعداً عن الله. من هنا جاء اعتراضه على التصوُّف الذي يغالي في الزهد والبعد عن الحياة، وجاء اعتراضه على أفلاطون، والذي هو في أصله اعتراضٌ على كل النظم الفلسفية التي تهرب من الحياة، فتقصد إلى الفناء لا إلى الحياة، والتي تُغفل المادة، وتدعو إلى الفرار منها، لا إلى تسخيرها، والتسلُّط عليها [6]. فالسيطرة على الدنيا والاحتفاظ بها في اليد لا في القلب، أمر في غاية الأهمّية من منطلق مبدأ إعمار الأرض الذي هو مبدأ قرآني في الصميم:

أيُّها النائمُ طالت غفلتُه عالَم الحـــــــسّ جفته همّتُه
قمْ وفتّح بصراً قد سكّرا لا تحقّر عالَماً قــد خُقّــرا
هذه الدنيا طريق الظَعْنِ هذه الدنيا محـــكُّ المؤمـنِ
فأسرتْها قبل أن تأسركا لا تُضع في جوفها جوهركـا[7]

إذن لا مجال للانسحاب من الدنيا وإهمالها، وإنّما تسخيرها والاستفادة من نِعَمِها، دون الانغماس في قعرها. فامتلاك الدنيا يعني امتلاك المعرفة، امتلاك القوّة، امتلاك القرار، والقدرة على القول والفعل، فليس هنالك خطٌّ تقسيمي فاصل بين الديني والدنيوي. إنّ تقدير العقل والمعرفة المبنيّة على التجربة والاستقراء كملمحٍ خاصٍّ تفرّدت به الحضارة الغربية دون سواها، فكرة شديدة التوهُّم، ومن الصعب إثباتها والبرهنة عليها، فقد توافرت العديد من الحضارات الإنسانية عبر التاريخ على منجزات علميّة مثّلت نقطة انطلاقٍ مهمةٍ للحضارة الغربية الحديثة. لكن ما يُشين الحضارة المعاصرة هو نزعتها العقلية الجامحة التي أقصت الروحي عن طريقها، فلم تؤمن إلّا بما هو محسوس، وهذا ما جعل إقبال يتحسّر على غياب هذا الجانب المهمّ فيها:

آهـ لو أُعطي قلباً خافقــاً مثل ما أُعطي عقلاً بارقاً
آهـ لو يعـمرُ قلباً راحماً مثل ما يعمُر عقلاً راجحاً
آهـ لـو هـــــذّبه إيمانه مثل مــا مكّنه عِـــرفانه[8]

[1]. محمّد إقبال. تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص150.
[2]. المرجع السابق، ص.
[3]. محمّد إقبال. ديوان محمد إقبال، مصدر سابق، ج2، ص 391.
[4]. محمّد إقبال. ديوان محمد إقبال، مصدر سابق، مقدّمة ديوان: رسالة الشرق، ج1، ص 258-259.
[5]. المصدر السابق، ج2، ص 391.
[6]. انظر: محمّد إقبال. ديوان محمد إقبال، مقدّمة ديوان: الأسرار والرموز، ج1، ص 121.
[7]. المصدر السابق، ج1، ص 229.
[8]. محمّد إقبال. ديوان محمد إقبال، مصدر سابق، ج1، ص 356.

هكذا تبرز رؤية إقبال في الجمع بين الروحي والمادي، واللذيْن ينحدران من أصل واحد، فلا يكون الحلُّ في الاستغناء عن أحدهما لصالح الآخر، وإنما الجمع بينهما وصهرهما في بوتقةٍ واحدة هو الحل العملي الذي يؤمن به.

الخاتمة:

تأسّس موقف إقبال من الآخر على تجربةٍ حقيقيةٍ، توفّرت له من معايشته له في بلده التي كانت تخضع للاستعمار البريطاني، ومن خلال ارتحاله وتجواله في البلدان الأوربية، فأكسبه ذلك معرفةً به، وبالذات، جعلته يتعامل مع هذا الآخر بوعيٍ كبير برز في خطاباته الشعريّة والفكريّة. وقد تجلّى الآخر عند إقبال في صورتيْن: صورة المتحضِّر وصورة المستعمِر، فهو حين ينظر إليه باعتباره حضارةً يكون التفاعل معه علمياً وثقافياً مهمّاً؛ لأن لديه ما يمكن الاستفادة منه، إذ ليست منجزاته العلمية إلا استكمالاً لما بدأته حضارات سابقة من أهمّها الحضارة الإسلامية، أما حين ينظر إليه باعتباره مستعمِراً هنا يكون الحذر منه، وضرورة مقاومته. فقد تَفطَّن إقبال للآثار الكبيرة التي تتركها التبعية للغرب الاستعماري، ما جعله يدعو للتحرُّر منه. فالغرب الذي سلب الشعوب الإسلامية حرّيتها واستقلالها، ولم ينظر إلى بلدانها إلّا باعتبارها مصدراً للثروات، لا يمكنه أن يكون هو نفسه راعي نهضتها المرتجاة.وقد كان رهان إقبال على وعي الشعوب كبيراً؛ فحالة الاستلاب التي كانت تعيشها الكثير من فئات المجتمع الإسلامي لا تسمح باستبصار مواطن الخلل، ولا تُعين في بناء مستقبلٍ حضاريّ يشرّف الأمة التي أضاءت يوماً بنورها العالم، وبَهرَت التاريخ.

وفي ضوء التفاعل بين الذات والآخر، انشغل إقبال ببناء مفهومٍ للهويّة يرتبط ببناء الذات وتقويتها، ويؤمن في الوقت ذاته بالانفتاح على الآخر.فالهويّة تغتني وتتعمّق بقدر تعمُّقها في ذاتها، وبقدر انفتاحها لاستقبال تياراتٍ ثقافيةٍ مختلفة. وهذا ما يجعلها في حالة بناءٍ دائم؛ نظراً لطبيعتها الاجتماعية التي ترفض الانعزال. لهذا جاء رفضه لتلك الصيغة التي صارت بمثابة مسلّمة اقتنع بها الكثيرون،متمثّلةً في الفكرة القائلة باحتكار الشرق للمعارف الروحية، واحتكار الغرب للمعارف المادية. وهي صيغة كما نرى تجرِّد الشرق من مساهمته في بناء الحضارة الإنسانية في جانبها المادي، وتنسب الفضل كلّه للغرب، وهو ما لا يمكن إثباته تجريبياً. فالمعارف العقلية أو الدنيوية هي نتاج جهدٍ إنسانيٍّ متكامل يبدأ في التاريخ، وينتهي في الحضارة الحديثة. وقد كان إسهام الحضارة الإسلامية في هذا الجهد بارزاً مَثَّل مصدر الطاقة التي نهضت على إثْرها حضارة الغرب الحديثة؛ ذلك أنّ الفصل بين الروحي والمادي على صعيدٍ فكريّ وفلسفيّ لا أصل له في الإسلام. فما نراه دنيوياً هو في الحقيقة دينيٌّ في صميمه، فقد دعا الإسلام إلى عمارة الأرض، وعَمِل على فتح أعين الإنسان إلى ضرورة التعلّم من الأنفس والآفاق.

هذه النتائج التي حوتها الخاتمة لا شكّ تلفتُ النظر إلى القيمة الفنّية والفكرية لإبداع إقبال الشعري. فالنظرة الثاقبة التي تمتّع بها هذا الشاعر والمفكّر، لتضع العالم الإسلامي وعلمائه اليوم أمام مسؤوليتهم التاريخية في ضرورة التصدِّي لحالة الانهزام التي أصابت الأمة،فسلبت إرادتها، وأقعدتها عن ممارسة دورها الريادي. فالإسلام كما فهمه إقبال هو رسالة أمل وحياة، ترفض الخنوع والخمول، وتنزع إلى التفاعل الإيجابي مع المنجز الحضاري للإنسانية، وتدفع الفرد والجماعة نحو التطلّع والعمل المثمر الذي ينفع الذات، ولا يقف عندها، بل يمتدّ نفعه إلى الآخر.

المراجع:

1. إبراهيم، عبد الله علي. السرد – الاعتراف – الهويّة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2011.
2. _____. مقال بعنوان: (التجربة الاستعمارية وكتابة المنفى)، ضمن كتاب: الكتابة والمنفى، مجموعة مؤلفين، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2011.
3. إقبال، محمد. ديوان محمد إقبال، مقدّمة الديوان، دمشق، بيروت: دار ابن كثير، ط3، 2007، ج1، ج2.
4. _____. تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عبّاس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر، ط2، 2000.
5. البازعي، سعد. مقاربة الآخر مقاربة أدبية، القاهرة: دار الشروق، 1999.
6. بركات،حليم. الاغتراب في الثقافة العربية: متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.
7. بن غنيسة، نصر الدين. عن أزمة الهوية ورهانات الحداثة في عصر العولمة، بيروت: منشورات ضفاف، ط1، 2012.
8. حنفي، حسن. محمّد إقبال فيلسوف الذاتية، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط1، 2009.
9. الخضراوي،إدريس. الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2012.
10. سعيد، إدوارد. تمثيلات المثقّف، ترجمة: حسام الدين خضُّور، بيروت: دار التكوين، ط1، 2003.
11. صن، مارتيا. الهويّة والعنف: وهم المصير الحتمي، ترجمة: سحر توفيق، الكويت: عالم المعرفة، 2008.
12. العلوي، سعيد بن سعيد. أوربا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2012.
13. فانون، فرانز. معذبوا الأرض، ترجمة: سامي الدروبي، جمال الأتاسي، بيروت: دار الطليعة، د.ت.
14. معلوف، أمين.الهويّات القاتلة، ترجمة: نهلة بيضون، بيروت: دار الفارابي، ط2، 2011.
15. منصور، خيري. الاستشراق والوعي السالب، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 2005.
16. واثنغو، نغوجي. تصفية استعمار العقل، ترجمة: سعدي يوسف، دمشق: دار التكوين، 2011.