جامعة الشهيد حمه لخضر–الوادي

معهد العلوم الإسلامية

قسم أصول الدين

التجديد والحداثة – دراسة مقارنة بين محمد إقبال ومحمد عابد الجابري.

مذكرة تخرج تدخل ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر في العلوم الإسلامية.

تخصص: العقيدة الإسلامية.

الطالب: يوسف مريزيق

تحت الإشراف: د.بشير بوساحة

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
بشير بوساحة	أستاذ محاضر	جامعة الشهيد حمه لخضر	مشرفا ومقررا

السنة الجامعية: 1441هـ–1442هـ/2020م–2021م

جامعة الشهيد حمه لخضر–الوادي

معهد العلوم الإسلامية

قسم أصول الدين

التجديد والحداثة – دراسة مقارنة بين محمد إقبال ومحمد عابد الجابري.

مذكرة تخرج تدخل ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر في العلوم الإسلامية.

تخصص: العقيدة الإسلامية.

الطالب: يوسف مريزيق

تحت الإشراف: د.بشير بوساحة

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
بشير بوساحة	أستاذ محاضر	جامعة الشهيد حمه لخضر	مشرفا ومقررا

السنة الجامعية: 1441هـ–1442هـ/2020م–2021م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى من وضعتني على طريق الحياة، وجعلتني رابط الجأش،

وراعتني حتى صرت كبيرًا

(أمي الغالية).

إلى صاحب السيرة العطرة، والفكر المُستنير،

فلقد كان له الفضل الأوَّل في بلوغي التعليم العالي

(والدي الحبيب).

إلى إخوتي، وأصدقائي ومعارفي الذين أجلهم وأحترمهم.

إلى أساتذتي في معهد العلوم الإسلامية

أُهدي لكم هذا العمل.

شكر وعرفان

إنطلاقا من قوله تعالى:﴿ أَنِ ٱشۡكُرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيۡكَ إِلَيَّ ٱلۡمَصِيرُ ﴾

[لقمان: 14]

أتوجه بالشكر لله أولًا على ما وفقني فيه ثم الشكر لوالديّ العزيزين لما أوليانـي من رعاية خاصة منذ طفولتي.

كما أرفع شكري وتقديري إلى معهد العلوم الإسلامية ممثل بالقائمين عليه والعاملين فيه فبارك الله فيهم جميعًا.

والشكر موصول إلى الأستاذ المشرف: الدكتور بشير بوساحة لإشرافه على مذكرتي وتوجيهه ونصحه لي، فأسأل الله أن يجزيه عني خير الجزاء.

مقدمة

الحمد لله وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمد عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا.

أمّا بعد فإنّ قضايا التجديد في الفكر الإسلامي ومجالاته وضوابطه ومستقبله في ظل الحداثة الغربية وقضاياه المعاصرة أصبحت من أهم القضايا البحثية في عالمنا الإسلامي، في ظل أن توجيه أحداث التاريخ والتجديد لا يأتي من فراغ ولكنه عمل يقوم به المفكرون من خلال نزعة تجديد تعتمد على التشخيص السليم لأوضاع العالم الإسلامي، والتعرف على مواطن العلة فيه بهدف تقديم العلاج الصحيح والخروج بالأمة من أزمتها الحضارية، ولعلّ من أبرزهم المفكر محمد إقبال الذي سعى الى محاولة إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام من خلال مؤلفه تجديد التفكير الديني في الفكر الإسلامي الذي وضع فيه جل أفكاره، ومنهم أيضا محمد عابد الجابري الذي حاول خلق حداثة عربية بإعادة قراءة التاريخ الثقافي قراءة نقدية، والتعامل مع الموروث الوافد من الأفكار بعقلانية.

أهمية البحث:

وتظهر أهمية هذا البحث من خلال:

– تناوله للتجديد والحداثة، حيث أصبح موضوع التجديد والحداثة هو من القضايا التي أثارت الكثير من الإهتمام والجدل في الفكر العربي خاصة، وبالتالي فهو موضوع واقعي بامتياز

– وتزداد أهمية هذا الموضوع في تناوله الشخصيتين محمد إقبال ومحمد عابد الجابري وما لهما من مكانة وجهود في إثراء الفكر العربي الإسلامي المعاصر

إشكالية البحث:

ومن هنا فإن الفكرة الأساسية التي يدور عليها بحثي هذا هي التجديد والحداثة عند كل من محمد إقبال ومحمد عابد الجابري.

وبناء عليه فإن الإشكالية الأساسية المطروحة هنا تتمثل في هذا التساؤل الاساسي، ماهي معالم التجديد والحداثة عند كل من محمد إقبال ومحمد عابد الجابري؟ وما هي أوجه التشابه والإختلاف بينهما؟

ولتوضيح هذه الإشكالية أكثر فضلت إرفاقها بسؤلين:

– ما هو مفهوم التجديد عند محمد إقبال؟ وما هي دوفع التجديد عنده؟ وما هي مصادره؟ وما هو منهجه؟

– ما هو مفهوم الحداثة عند محمد عابد الجابري؟ و ما هي مصادره؟ وماهو منهجه؟

أهداف البحث:

ومن بين الأهداف المرجوة من هذا البحث ما يأتي:

– ابرازمعالم التجديد عند محمد إقبال.

– ابراز معالم الحداثة عند محمد عابد الجابري.

– المقارنة بين محمد إقبال ومحمد عابد الجابري.

الدرسات السابقة:

وقد وجدت دراسة تناولت موضوع الحداثة عند محمد عابد الجابري وهي: مذكر ماستر لبربش نور الهودى بعنون: " الفكر الحداثي عند الجابري"

وأمّا موضوع التجديد عند محمد إقبال فقد وجدت دراسة سابقة وهي: رسالة ماجستير لبن غزالة محمد الصديق بعنوان: "فلسفة التجديد الحضاري في فكر محمد إقبال"، وغيرهما من الدرسات الأخرى التي ستظهر في صلب الموضوع، وفي الواقع قد استفدت كثيراً من هذه الدراسات، ويبدو بحثي مختلفاً عنها نوعاً ما باعتباره دراسة مقارنة وأنه في مجال العقيدة الإسلامية.

أسباب إختيار البحث:

ومن بين الأسباب الموضوعية الأساسية التي دفعتني إلى إختيار هذا البحث هي:

– مساهمة كل من محمد إقبال ومحمد عابد الجابري في التجديد الديني والفكري الإسلامي والجهود التي قاما بها في هذه القضية التي تعد أهم القضايا في الفكر المعاصر.

وأما الأسباب الذتية فمن أهمها:

– التعرف على المشروع تجديدي الذي قام به كل من محمد إقبال والحداثي الذي قام به محمد عابد الجابري ومعرفة أوجه الإختلاف والتشبه بينهما.

منهج البحث:

وقد فرضت علي طبيعة البحث الإعتماد المنهج الوصفي الذي وظفته في إطار عرض الفكر التجديدي لمحمد إقبال والحداثي لمحمد عابد الجابري، والمنهج التحليلي الذي أشتغلت عليه في شرح نصوص كل من محمد إقبال ومحمد عابد الجابري، والمنهج المقارن في المقارنة بين التجديد والحداثة عند كل من محمد إقبال والجابري، والمنهج النقدي الذي حولت به نقد محمد إقبال ومحمد عابد الجابري في بعض النقاط

صعوبات البحث:

هذا وقد واجهتني صعوبات عديدة من أهمها:

– عدم السيطرة على المادة العلمية المتعلقة بالموضوع في مختلف جونبه وتعدد مستوياته لأسباب عدّة منها:

– افتقار مكتبة الجامعة لها.

– عدم قدرتي على اقتناء بعض المراجع الهامة خاصة وأنها معروضة على مواقع الإنترنت للبيع.

خطة البحث:

وقد قسمت بحثي إلى مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة: المبحث الأول بعنوان مدخل مفاهيمي، ويندرج تحته ثلاث مطالب: تنولت في المطلب الأول مفهوم التجديد وفي

المطلب الثاني مفهوم الحداثة والمطلب الثالث نشأة الحداثة وأهم مبادئها؛ أما المبحث الثاني خصصته لمعالم التجديد عند محمد إقبال وقد قسمته إلى أربعة مطالب: المطلب الأول قمت فيه بترجمة لمحمد إقبال والثاني لمفهوم التجديد عند إقبال، ودوافع التجديد عنده، والثالث مصادر التلقي عند إقبال، والرابع منهج محمد إقبال في التجديد، أما المبحث الثالث: فقد تناولت فيه معالم الحداثة عند محمد عابد وقسمته إلى ثلاث مطالب: الأول ترجمة لمحمد عابد الجابري، والثاني مفهوم الحداثة عند محمد عابد الجابري، والثالث مصادر فكر محمد الجابري ومنهجه، أما المبحث الرابع : فقد قسمته إلى مطلبين: المطلب الأول: نماذج عقائدية عند كل من محمد إقبال ومحمد عابد الجابري، والمطلب الثاني فتناولت فيه مقارنة بين محمد إقبال ومحمد عابد الجابري (المفهوم، الهدف والدافع، المنهج المتبع، المصادر، المنطلق).

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي

المطلب الأول: مفهوم التجديد.

المطلب الثاني: مفهوم الحداثة.

المطلب الثالث: نشأة الحداثة وأهم مبادئها.

مدخل مفاهيمي

المطلب الأول: مفهوم التجديد

أولا: التجديد في اللغة:

تجدد الشيء صار جديدا و (أجده) و (جده) و (استجده) أي صيره جديدًا [1]وثوب جديد كما جده الحايك [2].

قال الجوهري: "جد الشيء يجد بالكسر جدة، صار جديدة، وهو نقيض الخلق "[3].

فالتجديد لغة: يعني وجود شيء كان على حالة ما، ثم طرأ عليه ما غيره وأبلاه، فإذا أعيد إلى مثل حالته الأولى التي كان عليها قبل أن يصيبه البلى والتغيير كان ذلك تجديدًا[4].

ثانيا: التجديد في الاصطلاح:

عرفه محمد شاكر الشريف بقوله: "إعادة الدين على النحو الذي كان عليه زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وإعادة الناس إليه على النحو الذي مضى عليه أهل القرون الثلاثة المفضلة؛ فينفي عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وغلو المتنطعين وتفلت الفاسقين، ويعود الناس إليه بالقبول والتلقي، والانقياد والتسليم، والتصديق والإتباع، والتوقير والتقديم والفهم والالتزام والتطبيق"[5]، وقد تعددت ألفاظ العلماء ولكن مدارها جميعا على هذا المفهوم للتجديد.

---

[1] انظر: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي،مختار الصحاح، ط1، بيروت ، دار الكتاب العربي ، سنة 1967م، ص 95.

[2] انظر: أحمد الزاوي الطاهر، ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة، ط ٢، مصر، دار عيسى البابي الحلبي وشركاه، (د. ت)، ج1، ص 454.

[3] إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، ط7، بيروت دار العلم للملايين،سنة 1990، ج1، ص454

[4] عدنان أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، رسالة دكتوره، كلية الإمام الأوزاعي، بيروت، سنة 2001، ص 16.

[5] محمد شاكر الشريف، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، ط1، الرياض، مجلة البيان،سنة 1425هـ-2004م، ص13.

وقد ورد تعريف قريب من هذا المعنى: "تجديد الدين يعني إعادة نضارته ورونقه وبهائه وإحياء ما اندرس من سننه ومعالمه ونشره بين الناس، ويكون التجديد بإحياء الفرائض المعطلة، وإزالة ما علق بهذا الدين من الآراء الضالة والمفهومات المنحرفة، وتخليص العقيدة من الإضافات البشرية لتفهم بالبساطة التي فهمها سلف هذه الأمة، وإحياء الحركة العلمية في مجال النظر والاستدلال، والعمل على صياغة حياة المسلمين صياغة إسلامية شرعية"[1].

وقد تنوعت عبارات العلماء في تعريف التجديد، وتعددت صيغهم لكنها" لم تخرج عن ثلاثة محاور:

- المحور الأول : إحياء ما انطمس، واندرس من معالم السنن ونشرها بين الناس، وحمل الناس على العمل بها.
- المحور الثاني: قمع البدع والمحدثات، وتعرية أهلها وإعلان الحرب عليهم، وتنقية الإسلام مما علق عليه من أوضار الجاهلية، والعودة به إلى ما كان عليه زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام
- المحور الثالث: تنزيل الأحكام الشرعية على ما يجد من وقائع وأحداث، ومعالجتها معالجة نابعة من هدي الوحي"[2].

المطلب الثاني: مفهوم الحداثة

أولا: الحداثة في اللغة

الحداثة مصدر الفعل حدث يَحدُث حُدُوثًا وحداثةً: وقد ورد في (معجم لسان العرب) لصاحبه ابن منظور:" الحديث: نقيض القديم، والحدوث: نقيض القدمة، حدث الشيء يحدُث حُدُوثًا وحداثةً؛ وأحدثه فهو محدث وحديث وكذلك استحدثه"[3].

---

[1] مجموعة من المؤلفين، المدرسة الإصلاحية والتجديد، مجلة البيان، 10، سنة 1408هـ،المنتدى الإسلامي، الرياض، ص9.

[2] أنظر: عدنان أمامة، مرجع سابق، ص 16-18.

[3] ابن منظور، لسان العرب، ط1، بيروت ، دار صادر للطباعة و النشر، سنة 1955م، ج 2، ص131.

وقد جاء في (المعجم الوسيط) لمجمع اللغة العربية، حدث:" الحدثان: يقال: حدثان الشباب وحدثان الأمر: أوله وابتداؤه"[1].

كما أن لفظ الحداثة يشير إلى الابتداع وهو ظهور شيء غير مألوف وليس قديمًا، ومحدثات الأمور هي ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان أهل السلف الصالح على غيرها، وقد ورد في الحديث: إياكم ومحدثات الأمور[2]، وهي مالم يكن معروفا في كتاب الله ولا في سنة رسوله ولا في إجماع الصحابة[3].

انتشر للحداثة في اللغتين الإنجليزية والفرنسية لفظتان «Modernism» و«Modernity» واختلفت الترجمة العربية بين: الحداثة، والعصرية، والمعاصرة، أما في المعاجم فيكاد يكون الفرق ضيقا في الترجمة، ففي المعجم نجد ترجمة كلمة «Modemism» بتعبير أو استعمال عصري، العصرانية، و«Modemnity» بالعصرية أو كون الشيء عصرية، إلا أن المعجم يضيف على معنى كلمة «Modemism» بأنها حركة الفكر الكاثوليكي لتأويل تعاليم الكنيسة على ضوء المفاهيم العلمية والفلسفية السائدة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وكذلك بأنها نزعة لاهوتية تحررية والبروتستنتية، وأيضا بأنها نزعة في الفن الحديث تهدف إلى قطع الصلة بالماضي[4].

ومن هذه الظلال حمل مصطلح الحداثة جاذبيته الخلابة، إذ أصل المصطلح قائم على الثورة على كل قديم موروث حتى لا يبقى في حياة الإنسان ركائز يرتكز عليها في ظل عصر يحمل غالبية أهله عقد نفسية تجاه القديم، عقد عقدها الخوف والقلق، والاضطراب والتيه[5].

---

[1] براهيم مدكور وآخرون، المعجم الوسيط، ط4، مصر ، مكتبة الشروق الدولية، سنة 2004م، ص 160.

[2] أخرجه أبو داود في «السنَّة» بابٌ في لزوم السنَّة (٤٦٠٧)، والترمذيُّ في «العلم» بابُ ما جاء في الأخذ بالسنَّة واجتنابِ البِدَع (٢٦٧٦)، وابنُ ماجه في «المقدِّمة» بابُ اتِّباعِ سنَّةِ الخلفاء الراشدين المهديِّين (٤٢)، مِنْ حديثِ العرباض بنِ سارية رضي الله عنه. والألبانيُّ في «السلسلة الصحيحة» (٩٣٧، ٢٧٣٥).

[3] ابن منظور، المرجع السابق، ص 131.

[4] عدنان على رضا، تفويم نظرية الحداثة، ط2، الرياض،دار النحوي، سنة 1414هـ-1993م، ص26-27.

[5] عدنان على رضا، الحداثة في منظور إيماني، ط3، الرياض، دار النحوي، سنة 1410هـ-1989م، ص18.

ثانيا: الحداثة في الإصطلاح

لم تعد لفظة الحداثة في واقعنا اليوم تدل على المعنى اللغوي لها، بل أصبحت رمزًا لفكرٍ جديدٍ نجد تعريفه في كتب دعاتها والباحثين فيها.

إن الواقف على مصطلح الحداثة يجده يتسم بالغموض باتفاق الباحثين مما سبب ذلك اختلافًا واسعا غير منضبط بين الباحثين في تحديد تعريف لمصطلح الحداثة، وقد تعددت تعريفات الحداثة:

عرفها رولان بارت (1915 – 1981 م): بأنها انفجار معرفي لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه، ويقول: "في الحداثة تنفجر الطاقات الكامنة، وتتحرر شهوات الإبداع، في الثورة المعرفية، مولّدة في سرعة مذهلة وكثافة مدهشة أفكار جديدة، وأشكالا غير مألوفة، وتكوينات غريبة، وأقنعة عجيبة، فيقف بعض الناس منبهراً بها، ويقف بعضهم الآخر خائفاً منها، هذا الطوفان المعرفي يولّد خصوبة لا مثيل لها، ولكنه يغرق أيضًا"[1].

وعرفها محمد عابد الجابري بأنها: "الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة"[2].

وعرفها فتحي التركي بأنها "مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور المجتمع بتطوير اقتصاده، وأنماط حياته وتفكيره وتعبيراته المتنوعة، معتمدة في ذلك على جدلية العودة والتجاوز، عودة إلى التراث بعقل نقدي متجذر، متجاوزة التقاليد المكبلة ومحررة الأنا من الانتمائية الدغمائية الضيقة، سواء كانت للشرق أم الغرب، للماضي أم

[1] عدنان علي رضا، الحداثة في منظور إيماني، مرجع سابق، ص25–26.

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ط 3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006م،ص15.

الحاضر، لتجعل من الحضور آنية فاعلة، مبدعة في الذات والمجتمع، ومن الإقبال عنصرًا معيارًا للفكر والعمل"[1].

فالحداثة: فكر جديد يحمل جذوره وأصوله من الغرب، بعيدًا عن حياة المسلمين، بعيدًا عن حقيقة دينهم، ونهج حياتهم في ظلال الإيمان، والخشوع للخالق.

ومن أفضل التعريفات تعريف الحارث فخري الذي ساغ تعريفًا للحداثة مبنيًا على الأفكار العامة التي يلتقي عليها الحداثيون من غير أن يغفل جانبا أو يغلب جانبا على آخر فعرفها بأنها: "محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة يتجاوز الموروث ويحرر من قيوده ليحقق تقدم الإنسان ورقيه بعقله ومناهجه العصرية الغربية لتطويع الكون لإرادته واستخراج مقدراته لخدمته".[2]

ويمكن أن تعتبر هذا التعريف المختار للحداثة ذلك أن المتأمل في هذا التعريف للأفكار العامة للحداثيين التي يمكن إجمالها فيما يلي[3]:

1 – العقل مصدر المعرفة وهو المرجعية الأولى.

2 – الانبهار بالحضارة الغربية وما أنتجته من أفكار ومناهج.

3 –الثورة على التراث واعتباره سبب تأخر الأمة.

4 –النظر لعلاقة الإنسان بالكون على أنهما علاقة صراع وبحث عن سيادة الإنسان للكون وإخضاعه لإرادته.

5 –الحياة مادة، والإنسان هو الغاية في محاولة لتصويره بأنه الشيء الذي لا يخرق.

6 – محاولة تقديم نموذج للأمة لإخراجها من مأزقها بناء على النظرة القومية للدولة اقتداء بالنموذج الغربي

[1] فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة،(د ط)، دمشق، دار الفكر، 2003 م، ص313.

[2] فخري عيسى، الحداثة وموقفها من السنة، الحارث، ط1، القاهرة، دار السلام، سنة 2013م، ص33.

[3] عايب ذياب– والي عبد الرزاق، المتون التي أنتقدها الحدثون في صحيح البخاري –عرض ونقد–،رسالة ماستر،كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية والإسلامية، جامعة أحمد دارية –أدراد–، ص22–23.

ومما سبق يتضح أن هناك لفرق بين الحداثة والتجديد وهو أنّ الحداثة لا تعني إقامة ما انهدم من المفاهيم الإسلامية ولا إحياء ما اندثر من ثوابت الدين، بل هو "التخلص من الماضي بكل ما يحتويه من أصول وثوابت والانطلاق في تجرد عن الدين بكل مكوناته، واستبدال الأفكار والمبادئ والقيم العربية الإسلامية الأصلية بأفكار ومبادئ وقيم غربية مادية حديثة مستوردة من شأنها أن تثبت جذور تبعية المسلمين للغرب، وتمحو شخصية المسلم، وتطمس معالم المجتمع الإسلامي الفكرية، والثقافية، والدينية، والاجتماعية...إلخ"[1].

فيتبين مما سبق أن مفهومه التجديد الذي تم توضيحه يخالف الحداثة التي هي جديد يقيم قطيعة معرفية مع الفكر الديني كما حدث في الحضارة الغربية.

المطلب الثالث: نشأة الحداثة وأهم مبدئها

أولا: نشأة الحداثة:

إذا كنا نعني «الحداثة» بخصائصها فقط دون أن تحمل هذا الاسم، فإننا نعتبر بدايتها مع بداية الانحراف عن الإيمان حين بعث الله نوحًا أول رسول إلى الناس، ثم اخذت هذه الخصائص المنحرفة عن الإيمان تظهر في تاريخ الإنسان على فترات مختلفة، فظهور الأفكار المادية والمثالية في تاريخ اليونان والرومان مثال على ذلك، ثم أخذت هذه الخصائص تشتد وتضعف حتى كانت «الحداثة» الحديثة، أو العصرية، التي ظهرت في العصر الحديث التي تحمل الاسم : Modernity, Modernism وترجمته إلى العربية «الحداثة» أو «الحداثية» أو «المعاصرة»[2].

فظهور الحداثة في العالم العربي في الأصل ما هو إلا امتداد لحلقة الصراع الذي بدأ منذ ظهور دعوة الإسلام المتمثلة في إخراج الناس من الجاهلية بما تنطوي عليه

[1] عبد العزيز جاد محمد ، أثر الحضارة الغربية على المجتمعات الإسلامية، ط1، مصر، دار السلام، سنة 2010م، ص 130.

[2] عدنان على رضا، تقويم نظرية الحداثة، مرجع سابق، ص55-56.

من فساد في الاعتقاد وشرك في الأعمال إلى نور الإسلام وسعته بما يحوي من الإيمان والعمل الصالح والعلم النافع .

أمّا الحداثة التي ظهرت في العصر الحديث في عالمنا العربي فهي امتداد بالكامل للنموذج الغربي لروح الحداثة، لذا لابدّ من بيان نشأة الحداثة في نسختها الغربية لبيان مدى الارتباط الوثيق بين النسخة الغربية والنسخة العربية [1].

أ- نشأة الحداثة الغربية

لو تتبعنا جذور الحداثة وأفكارها لوجدناها ترجع إلى تاريخ اليونان والرومان، وماقدم هذا التاريخ من فكر وخرافة وأساطير سموها أدبًا، نبتت كلها في أحضان الوثنية، وامتد أثرها في واقع أوروبا الفكري والأدبي[2]

ولكن متى بدأت هذه الحداثة الحديثة؟! وأين بدأت؟!

اختلفوا في ذلك فمنهم من يعتبر بدايتها من باريس مع سنة 1830م، ويرى بعضهم أنها بدأت في السبعينات من القرن التاسع عشر، ورأى آخرون أنها بدأت بعد سنة 1880م، ويرى «كيرمود» أنها انطلقت مع السنوات العشر الأولى من القرن العشرين، وآخرون اعتبروا بدايتها بين (1910م – 1914م).[3]

وظهر هذا الاختلاف على أساس الاختلاف في مفهوم الحداثة ذاتها، وماذا يقصد منها، ومن يمثلها.

ولكن الأرجح أنها ظهرت خلال الفترة الواقعة بين نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، وأنها انطلقت من أوروبا .

ولقد ساعد على ظهورها في أوروبا تاريخ ممتد شارك بمختلف عصوره وأحداثه في ولادة هذه الظاهرة، ونذكر أهم هذه العوامل بايجاز:

---

[1] انظر: ذياب– والي عبد الرزاق، المتون التي أنتقدها الحدثون في صحيح البخاري، مرجع سابق، ص24–25.

[2] عدنان على رضا، تفويم نظرية الحداثة، مرجع سابق، ص55

[3] المرجع نفسه، ص56

1- نمو العلوم الإنسانية في اتجاهات بعيدة عن الدين، فولدت كبراً وغروراً، ونصّبت آلهة متعددة كالعقل والعلم .

2- الثورة الصناعية في أوروبا وما ولدته من طبقة مستغَلّة وطبقة مستغِلّة، وامتداد العدوان والظلم في الأرض، الذي تقوده الطبقات المستغِلّة، المختفية وراء زخارف الديمقراطية أو مزاعم الدكتاتورية، ووراء زينة كاذبة من مبادىء مستحدثة ومذاهب جديدة، كلها تخدر الناس، وتبعد عنهم الحقائق .

3- انتشار الفساد الخلقي والانحلال والتهتك، وانفلات الشهوات الجنسية انفلاتًا يقوده أصحاب المصالح والمطامع تحت شعارات خادعة مثل الحرية الفردية المتفلتة في نطاق محدود، ومساواة المرأة بالرجل مساواة تسهل الفتنة والفساد، ولا تحمي الحقوق والحرمات[1].

ب: نشأة الحداثة العربية:

تقدم بيان أن ظهور الحداثة في العالم العربي في الأصل ما هو إلا امتداد لحلقة الصراع الذي بدأ منذ ظهور دعوة الإسلام المتمثلة في إخراج الناس من الجاهلية.

ومن هنا تجد البعض يؤرخ لبدايات الحداثة العربية بأنها منذ بعثة محمدصلى الله عليه وسلم، وآخرون يؤرخون لها منذ الدولة العباسية التي فرضت نفوذها على العالم أجمع بالعصر الوسيط، وآخرون يرون بدايتها منذ الدولة الأموية، وآخرون إلى أن الحداثة العربية بدأت بفكر المعتزلة، وانحطت هذه الحداثة بمحنة المعتزلة زمن المتوكل[2]

ويمكن التأريخ للحداثة العربية المعاصرة ببدايات الاحتلال الفرنسي النابليوني لمصر في القرن التاسع عشر الذي يمثل المرحلة الأولى لبداية الحداثة العربية، الذي تزامن معه دراسات الغرب حول الشرق الإسلامي من خلال المستشرقين الذين تخصصوا في دراسة الشرق وخرجوا بأفكار عديدة تخدم مصالح الآخر، ورافق ذلك ظهور نخبة من العلماء الذين أخذوا يدافعون عن الإسلام، وهنا تحول الفكر الإسلامي

[1] انظر: عدنان على رضا، تفويم نظرية الحداثة، مرجع سابق، ص56.

[2] فخري عيسى، الحداثة وموقف الاسلام، مرجع سابق، ص 51

إلى موقف المدافع عن الذات، محاولا تعديل الصورة التي رسمها الآخر عنه وكان من أعلام هذه المرحلة رفاعة رافع الطهطاوي، ومحمد رشيد رضا، وشيخه محمد عبده، والذين يعدون رواد الحداثة العربية الأوائل، وإن اختلفت مناهجهم عن مناهج اللاحقين لهم، فإنهم أول من حاول أن يظهر الإسلام بمظهر المتلائم والواقع[1]

وقد مرت بداية الحداثة العربية بمراحل:

- المرحلة الأولى: «مرحلة المثقفين الليبراليين» من عام 1820م إلى عام 1952م
- المرحلة الثانية: «مرحلة المثقفين الثوريين العرب» من عام 1952م إلى عام 1970م[2].

وقد تزامنت بداية الحداثة العربية مع الاستعمار العسكري والسياسي للعالم الإسلامي والعربي، وكانت متسمة بصفة التنوير التي أخذها من النموذج الغربي، فنبذت الدين وانخلعت من التراث، لكنها كانت عند النخبة والمفكرين ثم انتقلت إلى الشعوب بصورة التحرر خاصة في جانب المرأة ونبذ الدين، ثم بلغت ذروتها بعد الحرب العالمية الثانية في صورتهما الماركسية الرافضة للدين وبقيت على ما هي عليها[3].

ثانيا: أهم وأبرز مبادئ الحداثة:

1-العقلانية:

أول مبادئ الحداثة مبدأ العقلانية، بهذا المبدأ عرفت وإليه نسبت، مازال الاعتقاد بهذا التشاكل والتناسب راسخا حتى سوي بينهما، فقيل إنما الحداثة العقلانية[4]، وكل

[1] انظر: المرجع نفسه، ص52

[2] فخري عيسى، مرجع سابق،ص 52.

[3] المرجع نفسه، ص52.

[4] محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، سنة 2008، ص 25.

بحث في العقلانية يقرن بصورة واضحة ومباشرة بالحداثة، حتى قيل الحداثة العقلانية أو عقلانية الحداثة، فتبعا للعلاقة الوطيدة بينهما فحضور الواحدة يستدعي الأخرى والعكس صحيح.

وفي العصر الحديث أصبح للعقل مكانة بعدما كان الفرد في العصور الوسطى يعيش في بوتقة الخرافات والأساطير."وفي حقيقة الأمر ظهر هذا التضاد بين العقل و الأسطورة في المناخ الكلاسيكي الغربي بصفة الاستبعاد، يعني ذلك أن الفكر الفلسفي، قد أسس حداثته بمحاولة إعادة الاعتبار إلى العقل وإثباته من ناحية وباستبعاد تجليات اللاعقل من ناحية أخرى، ولقد استبعدت الفلسفة الكلاسيكية اللاعقل بجميع مظاهره لأنه بحسب فهمها منبع الفساد والتشويش والخراب"[1].

وكما يتصور ماكس فيبر، فإن الحداثة ترتبط بالعقلانية في صورة تلازم واضح ودائم كرسه الفكر الغربي إلى الحد الذي يجعله ارتباطًا داخليًا بديهيًا؛ بالنظر إلى تاريخ أوربا الحديث الذي استقلت فيه الفنون والمنظومة الأخلاقية والقانونية، مناهج العلم ونظرياته من قيود الدين وسيطرته، والتي مثلت في نظر المثقفين الغربيين عائقًا حال دون التقدم المرجو، وهو ما أدى إلى ثقافة دنيوية، فالمعقولية هي قبل كل شيء، حقل به تنتظم معارفنا وتتحد تدخلات الإنسان لفهم الطبيعة والحياة فهما يقترب من حقيقة واقعها [2] .

فالحداثة منحت للعقل مكانة و أهمية ظهرت في عصر النهضة الغربية، وذلك من خلال العودة إلى ما هو عقلي وتجاوز الاعتقادات الدينية المضللة البالية للكنيسة، وهذه العودة والتجاوز ترتب عليه عقلنة كل نواحي ومجالات الحداثة.

2-الذاتية:

[1] فتحي التركي، رشيدة التركي، فلسفة الحداثة، (د. ط) ، بيروت ، مركز الإنماءالقومي ، سنة 1992، ص69.

[2] المرجع نفسه، ص 28 .

ترتبط "الحداثة بمبدأ الذاتية، وهذا المفهوم متعدد الدلالات، فهو يشكل ما يسمى بالنزعة الإنسانية، ومن ثم فهو يعني مركزية ومرجعية الذات الإنسانية، وفاعليتها، وحريتها، وشفافيتها، وعقلانيتها"[1].

فمنذ زمن الحداثة صار بمقدور المفكر أن يفكر بدءًا من ضمير المتكلم «أنا»، و هذه "الأنا" كانت مغيبة في العهد القديم و منغمرة في «النحن» وذائبة فيه، فالفكر الحداثي أعاد تشكيل نظرة الإنسان إلى ذاته كذات مستقلة، هي "مقر ومرجع الحقيقة واليقين، وهي المركز والمرجع الذي تنسب إليه الحقيقة لكل شيء (...)، أي تنصيب الإنسان ككائن مستقل وواع وفاعل ومالك للحقيقة"[2].

وكان ديكارت أول من وجه الفلسفة الحديثة إليه، وأدارها عليه ومن ثمة فإنه كان أول من أحدث المنعطف نحو «الذات»، ذلك أنه تصور الإنسان بما هو "أنا وأناط بهذه الأنا الفكر فصار الإنسان جوهرا صفته الفكر[3]، فديكارت كان من الفلاسفة الأوائل الذي تجسدت الأنا في نظرته الفلسفية، فالفلسفة عنده انطلقت من «الذات» «الأنا» ليست مثل الفلسفة القديمة التي تنطلق من الطبيعة والإنسان ليس هو محورها الأساسي وهذا يعد منعرجا جديدا سلكه الفلاسفة." لنقل: مع ديكارت اذ صار الإنسان بما هو «أنا أفكر» «ذاتا»، زمن الحداثة أعطى للفرد أولوية بما أنه «ذات» والطبيعة أصبحت موضوعا لهذه الذات وبالجملة إن عهد الحداثة هو عهد الأولوية التي صارت تعطى للكائن البشري، وذلك بما هو «أنا أفكر»، أي بما هو«ذات» وفي الوقت نفسه تحولت الطبيعة إلى الموضوع أي؛ إلى ما تضعه الذات، ولما صارت
الأنا مطلقة فقد صارت البقية لها موضوعا "[4].

3-الحرية:

---

[1] محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ط1، الدار البيضاء-المغرب، دار توبقال للنشر، سنة 2000، ص 18.

[2] انظر: محمد سبيلا،المرجع السابق، ص63.

[3] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر،ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، سنة 2008، ص 462.

[4] انظر: المرجع نفسه، ص462.

إن القول بالحرية كمبدأ للحداثة لا يقل قيمة عن القول بمبدأ العقلانية ومبدأ الذاتية، إذ يمكن القول بأن الحداثة هي الحرية، فكما نظرت الحداثة إلى العالم نظرة ملؤها العقل واعتبار الذات، فقد عمدت كذلك إلى جعل الإرادة البشرية مبدأ بناء المجتمع والدولة الحديثة، فالحرية في الفكر الحداثي هي جوهر الكائن البشري، وغاية وجوده.

وأول من حقق مبدأ الحرية هم فلاسفة الحداثة وروادها، ابتداء بديكارت حينما ربط كنه الفكر بالإرادة، وأوسطه تحقق مع ليبنتز الذي عمم مبدأ الإرادة هذه، وجعل من كل كائن مريد، ومنتهاه مع كانط الذي جعل من الإنسان الكائن الحر بامتياز، وجعل من الحرية مقدرة الإنسان على التشريع لنفسه، وذلك من دون سند خارجي أو عون موضوعي.[1]

فالحداثة هي الحرية، والحداثة حققت العقلانية بالنظر إلى الطبيعة فإنها حققت كذلك «الحرية» في إعتبار المجتمع قانونا وسياسة وخلقا، فمثلما نظرت الحداثة إلى العلم نظرة عقلانية كذلك جعلت الحرية والإرادة البشرية أساس بناء والقيام بمجتمع حديث؛ مجتمع طبقات مفتوحة لا طوائف مغلقة، والدولة الحديثة هي دولة المواطنين لا الرعايا، ودولة دستور لا دولة حق الملوك الإلهي في الإستياد، ودولة حرية الاعتقاد لا إمبراطورية جبريته.[2]

[1] محمد الشيخ، مرجع سابق، ص 26.

[2] المرجع نفسه، ص 26.

المبحث الثاني: معالم التجديد عند محمد إقبال

المطلب الأول: ترجمة لمحمد إقبال

المطلب الثاني: مفهوم التجديد عند محمد إقبال، ودوافع التجديد عنده

المطلب الثالث: مصادر التلقي عند محمد إقبال

المطلب الرابع: منهج محمد إقبال في التجديد

المطلب الخامس: بعض القضايا العقدية التي تناولها محمد إقبال

معالم التجديد عند محمد إقبال

المطلب الأول: ترجمة لمحمد إقبال

أولا: حياته

هو إقبال ابن الشيخ نور محمد، كان أبوه يكنى بالشيخ تتهو، أي الشيخ ذي الحلقة بالأنف، ولد في سيالكوت إحدى مدن البنجاب الغربية (الهند)، في الثالث من ذي القعدة 1294 هـ الموافق 9 من تشرين أول نوفمبر 1877م، وهو المولود الثاني من الذكور بين إخوته، ويعود أصل إقبال إلى أسرة برهمية؛ حيث كان أسلافه ينتمون إلى جماعة محترمة من اليانديت في كشمير، واعتنق أحد أجداده الإسلام في عهد السلطان زين العابدين بادشاه (824 – 878هـ / 1421 – 1483م) قبل حكم الملك المغولي الشهير (أكبر)، ونزح جد إقبال إلى سيالكوت التي نشأ فيها إقبال، ودرس اللغة الفارسية والعربية إلى جانب لغته الأم الأردية[1].

والدا إقبال:

كان والداه صالحين تقيين؛ فأما أبوه فكان متصوفًا عاملًا كادحًا في كسب رزقه يعمل لدينه ودنياه.

ويؤثر عنه أنه قال لإقبال حين رآه يكثر قراءة القرآن: إن أردت أن تفقه القرآن فاقرأه كأنه أنزل عليك[2].

وأم إقبال كانت تقيَّة ورعة حتى كانت تتحرج أن تأكل من وظيفة زوجها، إذ كان يعمل مع رئيس عرف بأكل الرشوة، ولم تكن وظيفة زوجها من مال هذا الرئيس ولكن كذالك كان ورعها[3].

---

[1] محمد إقبال،تجديد الفكر الديني في الإسلام ، ترجمة: محمد يوسف عدس، تقديم الشيماء الدمرداش العقالي، (د .ط) ، بيروت، دار الكتاب اللبناني، سنة 2011م،ص14.

[2] عبد الوهاب عزام، محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، (د ط)، هندوي، مصر، 2014،ص24

[3] المرجع نفسه، ص 25.

عُمّر محمد نور والد إقبال زهاء مئة سنة، وكف بصره في سن الثامنين وتوفي 17 آب سنة 1930م، وتوفيت والدته في 14 تشرين الثاني سنة 1914م وسنها اثان وسبعون سنة[1].

دخل إقبال كلية الحكومة في هذه المدينة؛ ليتم تعلمه وجدّ في الدرس كدأبه، وكان موضع الإعجاب في ذكائه وعلمه وأدبه.

ومما يؤثر عنه في ذلك الحين – وهي أثارة ذات دلالة بليغة – أنه أخذ على أحد علماء الدين كذبًا فبلغ من نفسه هذا المنكر، فلبث أيامًا مكتئبًا حتى سأله أستاذه «توماس آرنلد»[2] فقصّ عليه القصة، فقال الأستاذ: سترى كثيرا من هذا في حياتك.

استمر إقبال في دراسته حتى نال الدرجة التي تسمى في نظام التعليم الإنجليزي، B. A وجلّى في امتحان العربية والإنجليزية، ونال جوائز التفوق وذلكم سنة 1898م، ثم تابع الدراسة إلى درجة M. A «أستاذ في الفن» في الفلسفة حتى أتم دراسته مجليا نائلا جائزة أخرى من الكلية[3].

وفي أوروبا كان أينما حل يحاول أن ينشر صورة صحيحة عن الإسلام، وقد أثر بأسلوبه البليغ وبشعره البديع في العديد من الشخصيات الشهيرة، ومنهم موسوليني (1300 – 1364هـ/ 1883 – 1945م)؛ الذي وجه له دعوة لزيارة إيطاليا، والتي لبّاها إقبال فيما بعد، وألقى محاضرة متميّزة في روما، وضح فيها الفرق بين كل من الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، وأوضح أن سبب تأخر المسلمين بعد أن كانوا دائما في الصدارة هو بعدهم عن صحيح الدين الإسلامي، وذكر الحضور بعظم الحضارة الإسلامية التي بقي أثرها واضحا جليا في الحضارة الأوروبية الحديثة[4].

توجه إقبال إلى بمباي، فركب سفينة قاصدا إنكلترا، والتحق بجامعة كمبردج لدرس الفلسفة، وتتلمذ للأستاذ الدكتور ميكتاكرت، وعكف على المطالعة في مكتبة الجامعة،

---

[1] عبد الوهاب عزام، مرجع سابق، ص 26.

[2] أستاذ العربية في جامعة لندن، ثم أستاذ الفلسفة في جامعة عليكره في كلية الحوكمة في لاهور له كتاب معرف (دعوة الإسلام).

[3] عبد الوهاب عزام، مرجع سابق، ص31.

[4] انظر: محمد إقبال،مرجع سابق،ص14-15.

ونال من هذه الجامعة درجة في فلسفة الأخلاق، ثم سافر إلى ألمانيا فتعلم الألمانية في زمن قليل، والتحق بجامعة ميونخ، وكتب رسالته «تطور ما وراء الطبيعة في فارس»، وهي أول كتاب في الفلسفة عرف الناس بمقدرة إقبال على النظر والبحث، وسعة اطلاعه في الفلسفة، وقد أهدى الكتاب إلى أستاذه توماس آرنلد، ونشره في لندن.

عاد إقبال إلى لندن، فدرس القانون، وجاز امتحان المحاماة، والتحق كذلك بمدرسة العلوم السياسية زمنا[1]

وبعد عودة إقبال إلى وطنه في شهر يوليو سنة (1908م/ 1326هـ)، بعد أن قضى في أوروبا ثلاث سنوات لم تغير من أخلاقه شيئا بل أفادته في التدريب على منهج البحث والإلمام بالفلسفة الغربية، وشعر إقبال بأنه خلق للأدب الرفيع والشعر البديع، فأخذ ينظم الشعر، ويخط النثر الذي صار فيما بعد كنوزًا توارثتها الأجيال، وعلى عكس الشعراء والفلاسفة لم يرتق إقبال برجًا عاجيًا، بل كان وثيق الصلة بأحداث المجتمع الهندي حتى أصبح رئيسًا لحزب العصبة الإسلامية في الهند ثم العضو البارز في مؤتمر الله أباد التاريخي عام (1349 هـ/ 1930م)، حيث نادى بضرورة انفصال المسلمين عن الهندوس، ورأى ضرورة تأسيس دولة إسلامية، واقترح لها اسم باكستان. [2]

مرضه ووفاته:

أصاب إقبال الوهن والضعف بسبب المرض الذي هجم عليه فأفقده قوته الجسدية لا الفكرية، فكان يعاني من ضيق في التنفس (الربو) والتهاب الحنجرة، وفقد بصره لإصابته بالماء الأبيض، وأصيب بتكلس الحصاة في أحدى كليتيه وكان هناك طبيب في الهند يدعى (حكيم نابينا الدهلوي) يعالجه مرات عدة بالعقاقير النباتية فيشفى من مرض ويهجم عليه آخر، ولم يستطع الطبيب بعدئذ علاجه لسيطرة وهجوم الأمراض عليه، لكن المرض الذي أودى بحياته هو مرض عضال أصاب القلب فأفقده سيطرته

[1] عبد الوهاب عزام، مرجع سابق، ص38

[2] محمد إقبال، مرجع سابق،ص16

وأضطرب عمله، وانتشرت العلة والمرض في شهر نيسان، وبلغت مبلغ الخطر في التاسع عشر من الشهر نفسه.

وكان إقبال على يقين بدنو أجله غير يأس ولا جازع بل كان مرحبًا بالموت، مبتسمة له وكان يردد قبل موته ببضعة أيام: «أنا لا أخشى الموت، أنا مسلم، ومن شأن المسلم أن يستقبل الموت مبتسم»[1].

وأشتد المرض والألم على إقبال في العشرين من نيسان، وأيقن أنّه سيودع الحياة حياة الفناء إلى دار البقاء، وفي الساعة الخامسة والربع من صباح يوم الإثنين 20 صفر1357هـ 21 نيسان 1938م، فاضت روح إقبال.

شاع خبر وفاة إقبال بين الناس، وأذيع الخبر في الإذاعات، وانتشر في الصحف والمجلات فتألم الناس ألمًا عظيمًا وزلزلوا زلزالًا شديدً وأصعقهم نبأ رحيله، فكان يوما ثقيلًا على الشعب الهندي بأجمعه هندوسًا ومسلمين، وعلى الأمة الإسلامية، فعطلت الدواوين والمتاجر، وأغلقت المدارس والجامعات والمحاكم والأسواق في جميع الهند، حدادًا على وفاته.[2]

فشيّع الناس إقبالًا، وأحتشد الألوف منهم لتوديع الأب الرحيم والقائد النبيل والشاعر الفيلسوف، وقد سار خلف جنازته زهاء أربعين ألف مشيع وقد بلغت الجنازة الطاهرة إلى فناء المسجد الجامع (باد شاهي) ليدفنوا إقبال في هذا المكان الشريف، فدفن في فناء هذا المسجد[3].

ثانيا: عوامل تكوين شخصيته

– **العامل الأول:** مدرسة الثقافة العصرية والدراسات الغربية: فلم يزل يتقلب في فصولها، ودروسها ما بين الهند، وإنكلترا، وألمانيا، ويقرأ على أساتذتها البارعين، ويرتوي من مناهلها حتى أصبح من أفذاذ الشرق الإسلامي في ثقافته الغربية، أخذ من

[1] رائد جبار كاظم، فلسفة الذات في فكر محمد إقبال، (د .ط) ، دمشق ، دار نينوى ، 1429هـ–2009م، ص48.

[2] المرجع نفسه، ص49.

[3] المرجع نفسه، ص49.

علوم الغرب وثقافته وحضارته، من فلسفة واجتماع، وأخلاق واقتصاد، وسياسة ومدنية غاية ما يمكن لغربي مختص فضلا عن شرقي متطفل، وبلغ بدراسته إلى أحشاء الفلسفة القديمة والجديدة، هذا إلى توسع في الآداب الإنجليزية والألمانية والشعر الغربي في مختلف أدواره وعصوره، ودراسة الفكر الغربي في مختلف أطواره ومراحل حياته. [1]

– **العامل الثاني:** الإيمان، الذي لم يزل مربيا له ومرشدًا، ولم يزل مصدر قوته ومنبع حكمته، وليس إيمان محمد إقبال هو الإيمان الجاف الخشيب؛ الذي هو مجرد عقيدة، أو تصديق بسيط، بل هو مزيج اعتقاد وحب، يملك عليه القلب والمشاعر، والعقل والتفكير، والإرادة والتصرف، والحب والبغض، وقد كان شديد الإيمان بالإسلام ورسالته، قوي العاطفة، شديد الإخلاص، والإجلال لرسول الله صلى الله عليه وسلم، متفانيًا في حبه، مقتنعًا بأن الإسلام هو الدين الخالد؛ الذي لا تسعد الإنسانية إلا به، وأن النبي صلى الله عليه وسلم هو خاتم الرسل، والبصير بالسبل، وإمام الكل[2].

– **العامل الثالث:** القرآن العظيم الذي أثر في عقلية إقبال وفي نفسه ما لم يؤثر فيه كتاب، ولا شخصية، ولكنه أقبل على قراءة هذا الكتاب إقبال رجل حديث العهد بالإسلام، فيه من الاستطلاع والتشوق ما ليس عند المسلمين الذين ورثوا هذا الكتاب العجيب فيما ورثوه من مال، ومتاع، ودار، وعقار، وقد وصل هذا المهتدي بشق النفس، وعلى جسر من الجهاد والتعب، كان سرور محمد إقبال باكتشاف هذا العالم الجديد من المعاني والحقائق أعظم من سرور (كولمبس) لما اكتشف العالم الجديد، ونزل على شاطئه.[3]

لقد كانت قراءة محمد إقبال للقرآن قراءة تختلف عن قراءة الناس، ولهذه القراءة الخاصة فضل كبير في تذوقه للقرآن، واستطعامه إياه، وقد حكي قصته لقراءة القرآن، وقال: " قد كنت تعودت أن أقرأ القرآن بعد صلاة الصبح كل يوم، وكان أبي يراني،

---

[1] سيد عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال الأعمال الكاملة، ط3، بيروت ، دار ابن كثير، سنة 1428هـ_2007م،ج1، ص27.

[2] المرجع تفسه، ص29.

[3] المرجع نفسه، ص24.

فيسألني: ماذا أصنع؟ فأجيبه: أقرأ القرآن، وظل على ذلك ثلاث سنوات متتاليات يسألني سؤاله، فأجيبه جوابي، وذات يوم قلت له: ما بالك يا أبي! تسألني نفس السؤال، وأجيبك جوابا واحدًا، ثم لا يمنعك ذلك عن إعادة السؤال من غد ؟ فقال: إنما أردت أن أقول لك يا ولدي! اقرأ القرآن كأنما أنزل عليك، ومنذ ذلك اليوم بدأت أتفهم القرآن، وأقبل عليه، فكان من أنواره ما اقتبست، ومن دره ما نظمت" [1].

– **العامل الرابع:** هو معرفة النفس، والغوص في أعماقها، والاعتداد بقيمتها، والاحتفاظ بكرامتها، وقد عامل نفسه بما نصح به غيره، وفي قصيدة يقول فيها: «انزل في أعماق قلبك، وادخل في قرارة شخصيتك، حتى تكتشف سر الحياة، ما عليك إذا لم تنصفني وتعرفني، لكن أنصف نفسك يا هذا ! واعرفها، وكن لها وفية» [2]

وقد كان إقبال كثير الاعتداد بمعرفة النفس، يرى أن العبد يسمو بها إلى درجة الملوك، بل يعلوهم إذا كان جريئًا مقدامًا، يقول في قصيدة : «إن الإنسان إذا عرف نفسه بفضل الحب الصادق، وتمسك بآداب هذه المعرفة، انكشفت على هذا المملوك أسرار الملوك، لأن ذلك الفقير الذي هو أسد من أسود الله أفضل من أكبر ملوك العالم» [3].

وكان إقبال يعرف قيمته، ويعرف مكانته في غير صلف ولا غرور، فيضن بحريته وكرامته، ويربأ بنفسه عن أن يكون عبدًا لغيره، يقول في مقطوعة:

«لك الحمد يا رب! إذ لست من سقط المتاع، ولست من عبيد الملوك والسلاطين، لقد رزقتني حكمة وفراسةً، ولكني أحمدك على أني لم أبعهما الملك من الملوك»[4]

---

[1] أبو الحسن علي الحسيني الندوي، شاعر اللإسلام الدكتور محمد إقبال،(د . ط) ، القاهرة ، مطبعة دار الكتاب العربي ، سنة 1951م، ص30.

[2] عماري آمال– مرابطي نعيمة، التجديد الحضاري عند محمد إقبال، رسالة ماستر، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2015، ص13.

[3] أبو الحسن علي الحسيني الندوي، مرجع سابق، ص3.

[4] سيد عبد الماجد الغوري، مرجع سابق، ص33

- **العامل الخامس:** المدرسة الداخلية في الإنسان مدرسة القلب والضمير التي بدونها لا يستطيع الإنسان أن يصنع شخصيته، توجد وتولد هذه المدرسة مع كل شخص وتستوي بتربية وبرعاية إلاهية حيث أن لكل إنسان وازع وضمير يرده ويصوبه وهذا الوازع هو الذي يكون شخصية الإنسان ويجعل منه صاحب أخلاق وعقل وقرار، ولا يستقيم أمرها إلا بالإيمان الذي لم يكن مصدر اعتقاد فقط بل مصدر اعتقاد وحب مَلَك قلبَه ومشاعرَه وعقلَه وطالما كان مصدر قوته ومنبع إلهامه، (وهذ لتدبير نفسه ونظم صلاته بغير).[1]

آثاره في الشعر والنثر[2]:

بالفارسية

1-أسرار خودي 1915

2-رموز بيخودي 1918

3-بيام مشرق 1923

4-زبور عجم 1927

5-جاويد نامه 1932

6-مسافر 1936

7-بس جه بايد كرداي أقوام مشرق 1936

8-أرمغان حجاز1938

بالأردية:

9-بانك درا 1934

10-بال جبريل 1936

11-ضرب كليم 1937

12- مرسلات إقبال ومقالاته (وقد طبعت بعد وفاته)

بالإنجليزية:

[1] عماري آمال- مرابطي نعيمة، مصدر سابق، ص13

[2] انظر: سيد عبد الماجد الغوري، مرجع سابق، ص25- 26

13-تطور ماوراء الطبيعة في فارس

14-تجديد الفكر الديني في الإسلام

المطلب الثاني: مفهوم التجديد عن محمد إقبال، ودوافع التجديد عنده:

أولا: مفهموم التجديد عند محمد إقبال:

إن مفهوم التجديد عند محمد إقبال يكون في التوفيق بين النصوص القرآنية والشرعية وبين ما وجد في حقل الفلسفات الغربية ومعطيات العلم الحديث، والمتأمل لكتابه تجديد الفكر الديني في الإسلام يجد أنه حاول الجمع والتوفيق بين الإسلام والفلسفة الغربية فقد صرح قائلا: «أحاول بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناءًا جديدا، آخذا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإسلامية من تطور في نواحيها المختلفة»[1]، فإقبال قام بمحاولة سعى إلى التوفيق بين الدين والفلسفة التي غايتها بناء وتأسيس فلسفة إسلامية دينية قائمة على التجديد أو ما يسمى بالأصالة والمعاصرة[2].

فمحمد اقبال صاغ التجديد الديني في قالب فلسفي مستعار أثناء عرضه لحقائق هذا التصور، في محاولة منه إقناعًا بالإرتباط الوثيق بين طبيعة الموضوع وصيغة القالب، وأن الموضوع يتأثر بالقالب، وقد تتغير طبيعته ويصيبها التشويه إذا عرض هذا التصور في قالب يحمل في طبيعته وفي تاريخه عداء وجفوة وغربة عن طبيعته، الأمر المتحقق في موضع التصور الإسلامي والقالب الفلسفي الذي يدركه من يتذوق حقيقة هذا التصور كما هي معروضة في النص القرآني، ومن خلال مطالعة كتاب محمد إقبال تجديد الفكر الديني في الإسلامي نجد أنه يستعير قوالب هيجل وأوغست كونت وخاصة في محاضرته هل التدين أمر ممكن.[3]

---

[1] محمد إقبال، مرجع سابق، ص3.

[2] انظر: المرجع نفسه، ص388.

[3] علي بن عبد الله بن علي السالم، آراء محمد إقبال العقدية –عرض وتقويم في ضوء عقيدة السلف، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، سنة 1431هـ، ص290

ثانيا: دوافع التجديد عند محمد إقبال:

ساهمت الظروف التي عاشتها الأمة الإسلامية في القرن 19م من استعمار غربي للعالم الإسلامي وما خلفه من وهن اجتماعي وسياسي ومن سيطرة الخضوع والتواكل على ما وفره الغرب؛ فأدخلهم في حالة عزوف مما أرق هذا الوضع بعض المفكرين وحركهم نحو وضع محاولات إصلاحية تجديدية تحاول النهوض بالواقع وتحرك الأمة الإسلامية وتحررها من دائرة التخلف، ومن بين هؤلاء المجددين المفكر الإسلامي «محمد إقبال» الذي سعي إلى إيقاظ الأمة الإسلامية من جديد، ومن بين الدوافع التي حفزت إقبال إلى حركته التجديدية هي :

1-التصوف السلبي:

فالفهم الخاطئ للإسلام الذي أدخل البعض من المسلمين في الصوفية السلبية التي جعلتهم يتحجّرون في أمكانهم ولا يقيمون بأي عمل فلا يستطيعون السيطرة على الواقع أو الطبيعة ظنًا منهم أنهم سيقعون في مخالفة الإسلام وهذا ما جاء في كتاب جيلالي بو بكر «الإصلاح والتجديد الحضاري»: (أن وهن المسلمين يكمن في ابتعادهم عن المشاركة في السيطرة على الطبيعة والواقع ....) [1] من أجل هذا يريد إقبال أن يدفع المسلم من جديد إلى العمل وعدم التواكل ويوضح له أن الإسلام دين العمل، وأن العمل لا يبعد عن روح الله ووجود ذاته المقدسة (فمحاولة إقبال مواجهة ما استفحل في العالم الإسلامي من مظاهر التصوف السلبي) [2]الذي جعل المسلم يعيش فترة عزلة عن الواقع وحالة من (الركود والجمود والابتعاد عن الواقع ومجرياته ويوضح أن هذا ليس هو الإسلام بطبيعة الحال، وأن ينقذ الفكر الإسلامي من الضياع والفناء والسلبية والزهد والهروب من الواقع والاعتكاف والخضوع، والاستسلام للأقدار)[3] في

[1] جيلاني بوبكر،الاصلاح والتجديد لدى محمد إقبال ومالك بن النبي،بين النظرة الصوفية والتفسير العلمي،ط1، الجزائر، دار الأمل، سنة 2011م، ص37.

[2] سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، (د.ط)، القاهرة، دار الشوق،(د.ت) ، ص20 .

[3] بن غزالة محمد الصديق، فلسفة التجديد الحضاري في فكر محمد إقبال،رسالة ماجستير،كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة ، سنة 2013م، ص37.

مقابل التصوف الإيجابي الذي يحرر الحياة الروحية للفرد، ويجعله أكثر تضلعًا وتطلعًا وانفتاحا على العصر، وهذا البعد التصحيحي والتجديدي لمفهوم التصوف يراه إقبال ضروريًا ليقظة الوعي الإسلامي من حالة الخمول التي بثها التصوف السلبي.

2- أوضاع العالم الإسلامي :

كما أن من دوافع التجديد عند إقبال أيضا هو تضمّره من الأوضاع فوجود الاستعمار الغربي الغاشم، وسيطرته على البلاد العربية والإسلامية أدت إلى (إصابة التفكير الديني في الإسلام بالركود)[1] وانتشر الفساد في العقيدة وتحول التوحيد في الإسلام إلى عبادة الأوثان مثل تقديس الأولياء والأضرحة وانتشار السحر والشعوذة (وحدث انحلال في السلوك وتغير في معاني القيم الإسلامية، فانقلب التوكل إلى تواكل والجهاد والعمل إلى استسلام وحل الجهل بأمور الحياة وأساليبها الناجعة في رفع المستوى الاجتماعي والاقتصادي) [2]ويعيب إقبال المسلمين على تغير أحوالهم وابتعادهم على دينهم فيقول عنهم :

"كيف تغيرت بكم الليالي وكيف تفرقت بكم الأماني

تركتم دين أحمد ثم عدتم ضحايا للهوى أو للهوان"[3]

فالأوضاع السياسية والدينية السائدة هي الدوافع التي نسجت الخيوط الأولى لفكرة إقبال الإصلاحية والتجديدية (إذ كانت السيطرة الإمبريالية على الشعوب الإسلامية وما خلفته من طغيان واستعباد تحت وطأة الحكم الإنجليزي، وواقع المسلمين التي لا تعكس حقيقة دينهم)[4] فما آل إليه المسلم المعاصر من ركود فكري وانحطاط اجتماعي ومن ضعف وتخلف ووهن هو ما أدى إلى ضرورة صحوة إسلامية، يصف إقبال حالة المسلم بقوله: (إن الذي كان يذبح الليث كالشاة تهاب وطئ النملة رجلاه والذي كان

[1] محمد إقبال، مرجع سابق، ص17.

[2] فهمي قطب النجار، مرتكزات الصحوة الإسلامية، www. Alukah.net

[3] سيد عبد الماجد الغوري، مرجع سابق، ص103 .

[4] محمد الكتاني، محمد إقبال مفكرا إسلاميا، ط1، الدار البيضاء –المغرب، دار الثقافة، سنة 1978م، ص35.

تكبيره يذيب الأحجار انقلب وجلا من صغير الأطيار)[1] عزّ في نفس إقبال هذا ودفعه إلى التفكير في إصلاح بنية الفكر الإسلامي وبث الروح الدينية في المسلمين من جديد في وقت سيطرة عليه المادة وإزالة التراكمات والأوهام والخرافات التي علقت بالدين من جراء السكون وفقدان الثقة بالذات من أجل إحياء الشريعة واعادة الفاعلية إلى الدين وبعث الفكر الإسلامي من جديد بعد ما تعطل عن عمله.

وفي هذا يمكن الاستناد إلى عبارة الشهيد مطهري قال :(أن الدين يصاب بأعراض كأي حقيقة من الحقائق وهو كالماء الذي ينبع من العين الصافية بيد أنه يتلوث بمجرد جريانه في الأنهار بحيث يجب تطهيره وتعقيمه من هذه الملوثات) [2] ولهذا استوجب رد الاعتبار للأمة الإسلامية وإيقاظ أبناء دينه ويدعوهم لإعادة النظر في دينهم من جديد بروح حية معاصرة لذا أصبح التجديد أكثر من ضرورة .

3. الحضارة الغربية :

أثرت الحضارة الغربية تأثير سلبيا على حياة الأمة المسلمة وجعلت من المسلم آلة ميكانيكية وشل المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوربية التقدم الحضاري للإسلام (فظل الفكر الديني في الإسلام راكدا خلال القرون الخمسة الأخيرة في وقت كانت تعيش فيه الحضارة الأوربية أوج ازدهارها) [3]وما تثيره من إغراء فاتن (فتقدم الفكر الغربي في القرن الأخير ونزوع المسلمين إلى تقليد الغرب وانخداعهم بمظاهر المدينة الغربية البراقة) [4]فاستطاعت الحضارة الغربية أن تغزو عقول شباب المسلمين بمنجزات مادية وتطورات علمية، والتي هي في حقيقة أمرها حضارة التي لا دين لها ولا إنسانية فيها، وهذا نتيجة لافتقارها للجوهر الروحي؛ فبرغم من كل هذا ساروا على دربها واقتدوا بها فولّدت في نفوسهم الضعف والتخلف والتقليد والإتباع، وبثت في روحهم الشعور بالنقص والوهن فخضعوا للحضارة الغربية وأصبحوا مقدسين لعظمتها،

[1] جيلالي بوبكر، مرجع سابق، ص32.

[2] ماجد الغرباوي، إشكالية التجديد – قاضيا إسلامية معاصرة– ، (د ط)، دار الهادي، سنة 2000، ص103

[3] محمد إقبال، مرجع سابق، ص17.

[4] فهمي قطب، مرجع سابق، ص20.

فتخلى المسلم على قيمه ومبادئه وانسلخ من أصوله وأصبح مقلدا لكل ما هو غربي وهجاهم إقبال في مواطن عدة على تقليدهم يقول في ديوان ضرب كليم :

كيف تجلى حقائق لعيون عميت بالخضوع والتقليد

كيف يحي الفرنج عربا وفرسا بفنون تسير نحو اللحود[1]

فالتقليد بالنسبة للغرب يمثل له معيار الكمال والقوة، كما قال ابن خلدون: (بأن المغلوب مولع دائما بتقليد الغالب) [2] فهذا الغزو الغربي وطغيان الجانب المادي وإهمال وإزالة الجانب الروحي جعل إقبال يتضمر كثيرا ورأى بأنه الحافز الأقوى لإعادة (التموضع الحضاري للأمة الإسلامية، بعد أن سلمت الأمة الإسلامية دفعت الحضارة إلى غيرها وأدى ذلك إلى تدني وضعية المسلم في العالم)[3] فتراجع موقعه الحضاري والعلمي تراجعا كبيرا وخسارة العالم الإسلامي راية الريادة الحضارية وتقدم الأوربيين الدائم جعل إقبال يرى في التجديد الإسلامي أكثر من ضرورة من أجل تحرير المسلم من الوضع الذي يعيشه ومن التقليد الأعمى للغربي وفصله عنه، وجعل المسلم في منأى عنه بإسلامه وروحه الدينية ولا يأخذ من الأوربي إلا ما يتلاءم مع أوضاع عصره، ورد الاعتبار لقيمه ووحدته الروحية.

إذن هذا التجديد في ضوء نتائج الفكر الغربي ضرورة ملحة للصحوة الإسلامية وفي هذا يقول إقبال: (فلا عجب في أن نجد شباب المسلمين في آسيا وإفريقيا يتطلبون توجيها جديدا بعقيدتهم، ولهذا لا بدّ أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوربي، وكشف المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا أن تعيينا في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام وعلى بنائه من جديد) .[4]

---

[1] سيد عبد الماجد الغوري، مرجع سابق، ص62.

[2] عبد الرحمن ابن خلدون : المقدمة، ط5، بيروت، دار الرائد العربي ، سنة 1985 م، ص 147.

[3] حيدر حب الله، مشروعية تجديد الفكر الديني، مجلة نصوص معاصرة ، العدد 22 ، سنة 2010 ، ص 47.

[4] محمد إقبال مرجع سابق، ص 18.

برغم من هذه النظرة السلبية التي حملتها الحضارة الغربية للأمة الإسلامية إلا أننا نجد أن إقبال لا يقف منها موقف المعارض والرافض المطلق وإنما حث على الاستفادة منها وليس الانصهار فيها وتفادي مخاطرها.

هذه هي صورة من واقع المسلمين كما رآها إقبال، وتحرق ألما لها وجاهد طول حياته لتحسين هذه الصورة وعلاج أمراض المسلمين ورأى أن من أسس العلاج لتجديد الفكر الديني على ضوء معطيات المعرفة الحديثة كما أراد (إعادة التوازن المفقود بين فلسفة الغرب وفلسفة الشرق، فلسفة الغرب التي انحازت كلية إلى العقل وظلت بحاجة إلى النزعة الروحية لاكتساب التوازن، وفلسفة الشرق التي لها طبيعة روحية، وهي بحاجة إلى النزعة العقلية لاكتساب التوازن أيضا)[1] وبالتالي تنبه إقبال إلى ضرورة الرجوع إلى الجانب الروحي والذي منبعه الدين.

فإقبال أمام هذا الوضع المتدني للمسلمين والذي وجد نفسه جزء لا يتجزأ عن هذه الحضارة عزم أن لا يقف مكتوف الأيدي مما دفعه إلى التفكير بضرورة إعادة بناء الفكر الديني من جديد وإصلاح الفضاء الثقافي والاجتماعي من خلال دفعه إلى القوة والاحتفاظ بذاته وشخصيته[2].

المطلب الثالث: مصادر التلقي عند محمد إقبال:

محمد إقبال من المفكرين الذين لهم ثقافات متعددة وشمولية، وهو ذو اطلاع واسع على الثقافات العالمية بتعدد مشاربها واختلاف ماهيتها، فقد درس إقبال التراث الإسلامي، ونشأ في بيئة صوفية، وله نزعة عقلية فلسفية، وألم بالثقافة والحضارة الغربية، وحاول من خلال شعره وكتاباته أن يوفق بينها وبين فكره الإسلامي[3].

تناول إقبال الحديث عن مصادر التلقي في الفقه الإسلامي عندما تحدث عن تطوير الدين وتجديده، فيقول: (عندما ندرس أصول الفقه الإسلامي الأربعة المتفق عليها، وما

[1] زكي ميلاد : محمد إقبال و تجديد التفكير الديني في الإسلام ،بتاريخ 2017/10/03، اطلع عليه بتاريخ . 2021/05/19

[2] عماري آمال– مرابطي نعيمة، مرجع سابق، ص41–42

[3] علي بن عبد الله بن علي السالم، مرجع سابق، ص55.

ثار حولها من خلاف فإن ذلك الجمود المزعوم عن مذاهبنا المعترف بها يتبخ، ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور جديد).[1]

أولا: القرآن الكريم: يمثل القرآن جزءًا كبيرا من حياة الشاعر محمد إقبال، فقد جعل له وردًا يوميا من بعد الفجر إلى طلوع الشمس، ولا يختم المصحف حتى يبله بالدموع، وقد حكى إقبال قصته مع القرآن[2].

يهدف إقبال الشاعر من خلال رسالته الإصلاحية والفكرية إلى بناء مجتمع إسلامي متقدم في شتى صوره، ويتطلب ذلك أن يكون له دستور وهو القرآن، وأقام مدرسته الفكرية على الحقائق القرآنية، وظهر ذلك واضحا في أشعاره وكتاباته ورسائله، ولم يقتصر تأثر إقبال بالقرآن على النواحي الفكرية فقط؛ بل استلهم في شعره وأدبه تراكيب من المصطلحات القرآنية، مما يدل على أنه على صلة وثيقة بالقرآن الكريم، فكثيرا ما يقتبس في أشعاره الكلمات القرآنية ويوظفها كعناوين القصائده ودواوينه مثل ضرب الكليم، وجناح جبريل[3]

ثانيا السنة النبوية: ظهر في شعر وكتابات محمد إقبال تأثره بالسنة فقد اقتبس العديد من الأحاديث الشريفة في دواوينه وأشعاره، وقد أعجب إقبال بشخصية الرسول عليه الصلاة والسلام، حيث عده القائد الحقيقي للمجتمع، ونموذج السلوك الإنساني[4].

إن القارئ لأشعار محمد إقبال يجدها مليئة بالحديث عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم، بل إنه يرجع الفضل في تكون شخصيته وتماسكه أمام المادة ومغرياتها وتيار الحضارة الغربية الجارف إلى الاتصال بالنبي صلى الله عليه وسلم، وحبه العميق له[5].

---

[1] انظر: محمد إقبال مرجع سابق، ص190.

[2] ارجع إلى ص 24-25 من هذه المذكرة (عوامل تكوين شخصية إقبال)

[3] علي بن عبد الله بن علي السالم، مرجع سابق ص56-57

[4] المرجع نفسه، ص57

[5] المرجع نفسه، ص59

وقد قسم السنة النبوية إلى قسمين هما:

ما كان للتشريع مثل الأمور التعبدية المحضة، وما ليس للتشريع مثل الأكل والشرب والنوم.

يقول إقبال في كتابه تجديد الفكر الديني: « إن البحث الذي يعنينا هنا يقتضي أن نفرق بين الأحاديث التي تتضمن أحكام تشريعية والأحاديث التي ليس لها طابع التشريع».[1]

ثانيا: الفكر الصوفي: من أهم المصادر التي استقى منها إقبال ثقافته وتكوينه الفكري هو الفكر الصوفي، فقد نشأ في بيئة تملؤها الطرق الصوفية والمذاهب الفلسفية، مما جعله يتأثر هو ووالده برجالات الصوفية وكبارهم، فإقبال محب للتصوف بلا شك، ومتأثر ببعض أفكارهم وآرائهم، وإذا كان إقبال نفسه يقول في رسالة بعث بها إلى حسن نظامي حول موقفه من التصوف وتجربته فيه:« إني بفطرتي وتربيتي أنزع إلى التصوف، وقد زادتني فلسفة أوروبا نزوعا إليه، فإن هذه الفلسفة في جملتها تتوجه إلى وحدة الوجود، ولكن تدبر القرآن المجيد، ومطالعة تاريخ الإسلام بإمعان عرفني غلطي، وبالقرآن عدلت عن أفكاري الأولى، وجاهدت ميلي الفطري، وحدت عن طريقة آبائى»[2].

ثالثا:الفلسفة: تمثل الفلسفة عند الشاعر محمد إقبال مصدرًا أساسيا في ثقافته وفكره مما أثر على آرائه العقدية والفكرية، بل إنه أكد في كتابه تجديد الفكر الديني في الإسلام سيطرة الفلسفة على الدين بقوله: «فالفلسفة من غير شك حق الحكم على الدين...»[3]

ظهرت آثار الفكر الفلسفي عند محمد إقبال من خلال دواوينه الشعرية، وكتاباته النثرية، وطرحه العلمي، فقد جاء في أثناء اطروحته للدكتوراه "تطور الفكر الفلسفي في

[1] انظر: محمد إقبال مرجع سابق، ص191.

[2] عبد الوهاب عزام، مرجع سابق، ص 63.

[3] انظر: انظر: محمد إقبال مرجع سابق، ص7.

إيران "معرفته الواسعة بالفلسفة والفلاسفة وآرائهم، كما درس الفلسفة الهندية دراسة عميقة، لا سيما أثناء عمله لإعداد رسالته، فتسنى له الخوض في حقائق الفلسفة الهندية، والإلمام بكتب الهند المقدسة، وقد استفاد كثيرة من فلاسفة الهند وحكمائها، وكتبها المقدسة التي تعرضت لذكر مسألة الذات، ونلاحظ أن الشبه كبير بين محمد إقبال وفلاسفة الهند بجامع القول بفلسفة الذات والاهتمام الإنساني[1]

كذلك أشار للفلسفة وتجديدها في الفكر الإسلامي في كتابه «تحديد الفكر الديني في الإسلام» حيث قال عن هذا الكتاب: أنه جاء لإعادة بناء الفلسفة الإسلامية من جديد، آخذا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة[2] .

رابعا: الثقافته الغربية: عاش إقبال ردحًا من الزمن في البلاد الغربية، واستقى من العلوم والمعارف التي جعلته يمتلك كثيرة من ثقافات تلك البلاد الغربية، سواء أكان ذلك في جانب الفكر والأدب أم في غيرهما من الفنون[3].

المطلب الرابع: منهج محمد إقبال في التجديد

انتهج محمد إقبال طريق الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي عبر عمله الكبير «تجديد الفكر الديني في الإسلام» متبعا منهجا يقوم على عمليتين أساسيتين هما عمليتا الهدم واعادة البناء، حيث إن (المنهج الذي عرف عنده هو إعادة تجديد مفاهيم الفكر الديني في الإسلام والذي يخلق نشئًا آخر يشعر بالأخوة الصادقة بين المسلمين جميعا، كما يشعر بقوة الإسلام في توجيهه نحو حياة أفضل، ونحو مجتمع متماسك البناء) [4]، يدعو إلى (ضرورة مراقبة تطور الفكر الإنساني، والوقوف منه موقف النقد

[1] انظر: رائد جبار كاظم، مرجع سابق، ص 116.

[2] انظر: محمد إقبال، مرجع سابق، ص2.

[3] علي بن عبد الله بن علي السالم، مرجع سابق، ص 64-65

[4] محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط4، مصر، دار وهبي، سنة 1963 م، ص87.

والتمحيص، حيث إن التفكير الفلسفي ليس له حد للوقوف عنده فهو في حالة حراك دائم وتجدد مستمر، فكلما تقدمت المعرفة فتحت مسالك لفكر جديد، لأن إقبال سعى إلى إحياء القيم الإسلامية عن طريق نقد الموروث واقتباس ما ينفع المسلمين من الحضارة الغربية، بالقدر الذي لا يتعارض مع الثابت العقدي، الذي يمكن تطبيقه على الجنس البشري دون أدنى تفرقة في الجنس أو الملة أو المذهب)[1]، فمحاولة إقبال النقدية كانت بنقد مثالية وعقلانية أوروبا في قوله: « إن مثالية أوروبا لم تكن أبدا من العوامل الحية المؤثرة في وجودها، ولهذا أنتجت ذاتا ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديموقراطيات لا تعرف التسامح وكل همها استغلال الفقير لصالح الغني، وصدقوني ان أوروبا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان»[2]، فإذا كان هذا حال مثالية أوروبا التي لم تنتج سوى الفساد والضلال والإستغلال فإن المسلم (له هذه الأراء النهائية القائمة على أساس من تنزيل يتحدث إلى الناس من أعماق الحياة والوجود، وما تعنى به هذه الآراء من أمور خارجية في الظاهر يترك أثره في أعماق النفوس ...فعلى المسلم اليوم أن يقدر موقفه، وأن يعيد بناء حياته الإجتماعية على ضوء المبادئ النهائية، وان يستنبط من اهداف الإسلام، التي لم تتكشف بعد إلا تكشفا جزئيا، تلك الديموقراطية الروحية التي هي منتهى غاية الإسلام ومقصده)[3]. فإقبال منذ البداية يحدد منهجه عبر مصدر القرآن الأول في التشريع بوصفه يدعو إلى العمل حيث يقول ان القرآن الكريم كتاب يعني بالعمل أكثر مما يعني بالنظر، وفي هذه العبارة يكمن (المنهج الذي يريد أن يوضحه في صفحات كتابه «تجديد الفكر الديني في الإسلام»، إلا أنه يقول الدين ليس ضد النظر العقلي، بل على العكس من ذلك، فحين يتعلق الأمر بالإسلام فإن التماس الأسس العقلية قد بدأ بالرسول نفسه) [4]،

[1] محمد إقبال: مرجع سابق، ص 35-36.

[2] المرجع نفسه، ص217.

[3] محمد إقبال: مرجع سابق، ص 217-218.

[4] خالد زيادة، منهج محمد اقبال في تجديد الفكر الديني، مراجعة كتب ، مجلة الإجتهاد. 1990،تم الاطلاع عليه 15/05/2021 ، HEKMAH.org ، ص 239- 240

ويرى أن (الإسلام قد سبق الفلسفات المعاصرة في الدعوة إلى التفكير الواقعي، ويرى أن المذاهب الصوفية الصحيحة قد عملت عملا جيدا في تكييف التجربة الدينية في الإسلام، وينتقد من ناحية أخرى الاتجاه الصوفي المتشدد العاجز عن قبول أي إلهام جديد)[1].

وفي سبيل توضيح منهجه يستشهد إقبال بفلاسفة الإسلام والفرق الكلامية، كالغزالي وابن رشد والأشاعرة والمعتزلة، «فالغزالي» بنى منهجه على إقامة الدين على أساس من التشكك الفلسفي، أما «ابن رشد» فقد بنى منهجه على اثر ارسطو اصطنع المذهب القائل بخلود العقل الفعال، أما الأشاعرة فقد بنو منهجهم بسلاح المنطق اليوناني دافعوا عن أهل السنة، بينما اتجهت «المعتزلة» إلى تمجيد العقل في سبيل فهم الدين على أساس من العقائد لينتهوا إلى موقف سلبي بحت[2]، لكن إقبال حسبه أن كل هذه المحاولات الفلسفية التي قام بها علماء الإسلام وفلاسفته في فهم الدين هي محاولات طيبة خاصة منها الحركات الصوفية التي سارت على نهج الرياضة الدينية، لكن إقبال وجه الإنتقاد لهذه المحاولات في الفكر الفلسفي الإسلامي، فالشك الفلسفي في محاولة «الغزالي» (لتأسيس الدين على دعامة أمر يتعارض مع روح الدين وتعاليم القرآن، ودفاع «ابن رشد» عن الفلسفة متأثر «بأرسطو» صاحب مذهب خلود العقل الفعال، يتعارض هو الآخر مع نظرة القرآن إلى قيمة النفس الإنسانية والى مصيرها، بهذا غابت عن ابن رشد فكرة إسلامية مثمرة عظيمة وساعد عن غير قصد على نمو فلسفة للحياة تورث الضعف، وتغشي على بصر الإنسان عند نظره إلى نفسه وإلى ربه وإلى دنياه) [3]، أما بالنسبة لفرقتي «الأشاعرة» و«المعتزلة» فيقول إقبال:" وليس من شك أن البناة من مفكري الأشاعرة كانوا على طريق الصواب، وقد سبقوا الفلسفة المثالية إلى قدر من أحدث آرائها، وإن كانت حركة الأشاعرة في جملتها لا غاية لها

[1] محمد إقبال: مرجع سابق، ص34.

[2] برباش فطيمة الزهرة، مفهوم التجديد في فلسفة محمد إقبال، مذكرة ماستر،كلية العلوم الإنسامية والإجتماعية، قسم العلوم الإجتماعية، جامعة بسكرة، سنة 2019، ص35

[3] محمد إقبال: مرجع سابق، ص 21

إلا الدفاع عن رأي أهل السنة بأسلحة من المنطق اليوناني... أما المعتزلة فقد قصروا إدراكها للدين إلى نسق من المعاني المنطقية، انتهى إلى موقف سلبي بحت، وغاب عنهم أنه في ميدان المعرفة – علمية كانت أو دينية– لا يمكن للفكر أن يستقل تمام الإستقلال عن الواقع المتحقق في عالم التجربة"[1] ان مما لاشك فيه أن إقبال أراد من هذا النقد للفكر الإسلامي هو إضافة الجديد لمعالجة حركة التحلل من الدين التي تنتشر بسرعة في الدين الإسلامي بتناوله الرياضة الدينية بالنقد والتمحيص الذي ليس فيه شئ من عدم الإحترام لها، (فنبي الإسلام أول من تناول بالنظر النقدي الظواهر الروحانية، مستشهدا لما أورده البخاري وغيره من رواة الحديث وصفًا مستفيضًا لملاحظة الرسول لشاب يهودي هو ابن صياد استرعت احوال ذهوله أنظار النبي)[2] إذن فعمليتا الهدم وإعادة البناء اللتان قامتا عليهما نظرية إقبال في الإصلاح والتجديد اتسمت بالبعد النقدي للوضع العام للإنسانية وللعالم الإسلامي، ونقد الوضع الفكري القديم والحديث في العالم سواء الغربي أو الإسلامي، وأما إعادة البناء فتقوم على دفع المسلم إلى إدراك ذاته ومحيطه ورسالته في التاريخ، وفهم العالم، ومعرفة الله، وأن يتحرك وفقا للمستجدات والتطورات الحاصلة على أساس روحي يكفل له التوازن في الحياة والإعتدال في السلوك.

[1] محمد إقبال، مرجع سابق، ص21.

[2] المرجع نفسه، ص34.

المبحث الثالث: معالم الحداثة عند محمد عابد الجابري.

المطلب الأول: ترجمة لمحمد عابد الجابري.

المطلب الثاني: مفهوم الحدثة عند محمد عابد الجابري.

المطلب الثالث: مصادر فكر محمد عابد الجابري ومنهجه

معالم الحداثة عند محمد عابد الجابري

المطلب الأول: ترجمة لمحمد عابد الجابري

أولا:حياته:

ولد محمد عابد الجابري سنة 27 ديسمبر 1935 م الموافق الشوال 1345هـ، بمدينة فكيك بقلعة ازناكة بقصر سيدي لحسن جنوب شرق المغرب على خط الحدود الذي أقامه الفرنسيون بين المغرب والجزائر بحيث نجده قد ترعرع عند أخوله نظرًا لانفصال والدته عن والده، لكن هذا لم يمنعه من تلقي العناية الفائقة من أبيه[1]

كانت المراحل الأولى لتعلم محمد عابد الجابري على يد جده من أمه الذي حرص على تلقيه بعض السور القصيرة من القرآن، وبعض الأدعية ثم ألحقه فيما بعد بالكتاب ليتعلم القراءة والكتابة وحفظ القرآن.

وفي سن السابعة حفظ ما يقارب ثلث القرآن، وما أن أتم السابعة انتقل إلى كتاب أخر، وكان شيخ الكتاب هو من تزوج أمه، وبذلك تعلم على يد زوج أمه لكن لفترة قصيرة، الآن عمه يريد إلحاقه بالمدرسة الفرنسية والرياضيات[2]... فكانت سمات التفوق والذكاء بادية عليه حيث برع في الرياضيات، كما أتقن القراءة باللغة الفرنسية، علما أن الدراسة بالمدرسة الفرنسية تعد في ذلك الوقت عقوقا للوطن والدين، مما كان يدفع العديد من الأباء يخفون أبنائهم ولا يسمحون بتسجيلهم في هذه المدرسة إلا تحت ضغط السلطات الاستعمارية الفرنسية[3].

التقى الجابري بالحاج محمد فرج وهو من رجال السلفية النهضوية بالمغرب، ومن الإصلاحين الذين جمعوا بين الإصلاح الدني والكفاح الوطني والتحديث الاجتماعي والثقافي، والذي كان إماما بمسجد إزكانة الجامع آنذاك، فواظب محمد عابد الجابري وهو لا يتجاوز سن العاشرة حضور دروسه بعد صلاة العصر[4] ، بعد ذلك فكر الشيخ

---

[1]– انظر: محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، ط1، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997 م سنة ، ص 21– 23.

[2] – محمد عابد الجابري، ، مصدر نفسه، ص 120.

[3]– محمد عابد الجابري، ، المصدر نفسه، ص17–19.

[4]– المصدر نفسه، ص 76.

محمد فرج في بناء مدرسة حرة وطنية تحمل اسم "النهضة المحمدية " غير تابعة للسلطات الفرنسية ولا تطبق برامجها التعليمية، حيث كان رجال الحركة الوطنية هم الذين يشرفون عليها، وكانت بدورها مدرسة وتخرج منها بعد أن حصل على شهادة الابتدائية سنة 1949.

وفي أكتوبر 1953م وبعد اغلاق السلك الثانوي بالمدرسة المحمدية بالدار البيضاء على محمد الخامس، التحق محمد عابد الجابري بنفس المدرسة معلما في القسم التحضيري، مارس مهنة التعليم في سنوات (1957/ 1953) وكان مؤهلا لمتابعة قضية التعليم التي كانت تحتل الصدارة يومئذ على الساحة الوطنية ثم في أقسام الشهادة الابتدائية وبعد ثلاث سنوات (1996) حصل على الشهادة الثانوية (البروفي) ، كما حصل على شهادة الكفاءة في التعليم الابتدائي مما خول له الالتحاق بسلك التعليم بوزارة التربية الوطنية كمعلم رسمي ابتداء من فاتح أكتوبر 1957م، وقد حصل في يونيو من نفس السنة على شهادة الباكالوريا كمترشح حر[1].

ثانيا سيرته:

أ-حياة الجابري الثقافية: بدأت في وقت مبكرة، وتمثلت في كتاباته واشتغاله بالعديد من الجرائد إضافة إلى مجموعة من القراءات التي تعتبر من أبرز مؤلفاته، هذا إلى جانب اشتغاله بسلك التدريس ففي سنة 1957 عمل الأستاذ بجريدة " العلم " ولكنه توقف في أكتوبر من نفس السنة يونيو 1958 حيث أخذ يتفرغ للتعليم، فقد شهد الجابري مرحلة ازدهار للفكر العربي نتيجة الأحداث التي أعقبها الإعلان عن الوحدة بين مصر وسورية، وقيام الجمهورية العربية المتحدة، وقد عاش الجابري هذه المظاهر والوقائع متتبعا ملاحظًا وأحيانا منخرطا .وقضى السنة الأولى في سورية بدمشق، وحصل على شهادة "الثقافة العامة"، ثم عاد من جديد في صيف 1958 إلى جريدة العلم [2] .

[1]- محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، مصدر سابق، ص 153.

[2]- محمد عابد الجابري، مصدر نفسه، ص 160.

أيضا انطلاقا من أكتوبر 1958 التحق الجابري كأستاذ بكلية الآداب قسم الفلسفة لمتابعة الدراسة الجامعية، كما التحق في نفس السنة بمعهد ليرميطاج بالدار البيضاء كقائم مقام مدير، وفي سنة 1960، توقفت عن العمل به.

سافر في ربيع 1960 إلى باريس بغرض الالتحاق بالسوربون، لكنه تخلى عن الفكرة العدة أسباب، حصل الأستاذ على الإجازة في فلسفة سنة 1961 م، كما حصل على شهادة السنة الرابعة (الإضافية) سنة 1962م

كما عين الجابري أستاذ للسلك الثاني ثانوي في ثانوية مولاي عبد الله بالدار البيضاء سنة 1964 م، عمل مراقبا وموجها تربويا لأساتذة الفلسفة بالتعليم الثانوي (1967 / 1965) وأستاذ للفلسفة والفكر الإسلامي بكلية الآداب محمد الخامس الرباط.

كذلك نال شهادة الدبلوم الدراسات العليا في الفلسفة بكلية الآداب، وفي سنة 1969 م ترقى إلى درجة محاضر بنفس الكلية [1] .

وفي سنة 1970 م حيث تحصل الأستاذ على شهادة الدكتوراه الدولة في الفلسفة سنة 1970 م وكانت لجنته للمناقشة مزدوجة: مغربية وفرنسية.

وفي سنة 1971 م عين الجابري أستاذ للتعليم العالي، وظهر له أول كتاب وهو أطروحته لدكتوراه الدولة باسم "العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في تاريخ الإسلامي[2].

ب- لحياة الجابري السياسية: تمثلت في كونه أستاذ شكل رمزًا بارزًا من رموز الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، والتي كانت بداياته في سنة 1959 م بحيث ساهم في الانتفاضة 25 يناير والتحق بجريدة "التحرير" منذ تأسيسها يوم 2 أبريل 1959م كسكرتير وانتخب عضوا في المجلس الوطني للاتحاد كمرشح للإنتخابات البرلمانية، لكنه اعتذر التقيده بمواصلة مساره الثقافي، وفي 16 يونيو 1964 م صدرت جريدة

[1]- محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد المصدر سابق، ص 160.

[2]- محمد الشيخ، محمد عابد الجابري، مسارات مفكر عربي، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 2011م، ص 8.

"المحرر" بعد توقف جريدة " التحرير " في أكتوبر 1963 م وكان إبراهيم الباعمراني أحد منشطيها بعد الانفراج النسبي الذي حدث في أعقاب حوادث 23مارس 1965 م بالدار البيضاء وكان محمد العابد الجابري من بين الذين اعتقلوا واطلق سراحهم سنة 1965 م، ثم واصلوا اصدار الجريدة يومية .

وفي 11 أكتوبر 1968 م، صدرت جريدة "فلسطين " التي تولى إدارتها المناضل محمد الأسفي، وكان الجابري مساهما فيها، كذلك في خريف 1974 م ساهم مجمد عابد الجابري في إعداد للمؤتمر الاستثنائي للاتحاد.

ترشح محمد عابد الجابري للانتخابات لكنه اعتذر وأكد في اجتماع المكتب السياسي على قراره، بعد انخراطه في سلك النواب أو الوزراء، وفي 8 أكتوبر 1978 م قدم استقالته من مكتب السياسي، لكنها رفضت، وكان قد تولى الإشراف على سير أعمال المؤتمر الوطني الثالث للاتحاد الاشتراكي الذي انعقدت أيام 10/ 9 / 8 ديسمبر من نفس السنة[1] .

هذه هي حياة محمد عابد الجابري السياسية، فهو لم يكن مناضلا وحسب بالحزب بل كان من أبرز المنظرين فيه، انطلاقا من قراءته السياسية للواقع المغربي، ومحاولة إيجاد حلول للمشاكل التي يعيشها المغرب بوضع مجموعة من البرامج والمخططات، والتي كانت في عمقها ذات حمولة إيديولوجية ثقيلة، خصوصا ونحن نتحدث عن الحزب الاشتراكي للقوات الشعبية الذي مثل أحد أبرز الأحزاب اليسارية في المغرب سابقا جعل مواقفه الفكرية والسياسية تندرج ضمن رؤية معينة للسياسة والعمل الحزبي [2]

لم ينسحب الجابري من العمل السياسي، حتى عندما قرر وقف أنشطته السياسية حيث: " انفعاله في الفكر والثقافة كانت أفعاله سياسية بامتياز فظل حاضرة

[1]– محمد الشيخ، محمد عابد الجابري، مسارات مفكر عربي، مرجع سابق، ص8.

[2]– مجموعة من المؤلفين، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، تحت إشراف: محمد الداهي، الرباط – المغرب (د ط)، دار التوحيد، سنة 2012، ص 19.

في الجهة السياسية، متحصنا ببلورة الموقف الفكري والجهد النظري الذي يضئ أفعال وتفاعلات المشهد السياسي ويتوخى بلوغ أهداف معينة"[1]

ثالثا: الجوائز التي نالها:

1- جائزة بغداد للثقافة العربية التي تمنحها اليونسكو في يونيو 1988 م وقيمتها خمسة ألاف دولار.

2- جائزة المغاربية للثقافة التي تمنحها تونس في ماي 1999 م وقيمتها ستة عشر ألف دولار.

3- جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي مؤسسة BNI تحت رعاية اليونسكو في 2005 / 11 / 14 م.

4- جائزة الرواد مؤسسة الفكر العربي بيروت 2005/ 12 / 7 م.

5- ميدالية ابن سينا من اليونسكو في حفل تكريم شاركت فيه الحكومة المغربية بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة الرباط الصخيرات في 2006/ 11 / 16 م.

6- جائزة ابن رشد للفكر الحرفي 2007/ 10 م ببرلين المانيا[2].

رابعًا: مؤلفاته:

1- أضواء على مشكل التعليم بالمغرب سنة 1973م.

2- من اجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية سنة 1977م.

3- نحن والتراث قراء ات معاصرة في تراثنا الفلسفي سنة 1980م.

4- بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي 2).

5- تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي 1) سنة 1984م

[1]- مجموعة من المؤلفين، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 19.

[2]- عقبة أحمد، رحيل ناقد العقل العربي، بتاريخ 12/06/2010تم الاطلاع عليه يوم 17/05/0120 ، www.aljzeera.net.

6- السياسات التعليمة في المغرب العربي سنة 1988م

7- إشكاليات الفكر العربي المعاصر سنة 1989 م

8- العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي 3)

9- حوار المشرق والمغرب (مؤلف مشارك) سنة 1990 م

10- التراث والحداثة، دراسات ومناقشات سنة 1991م : الخطاب العربي المعاصر (الطبعة 4) سنة 1992

11- فكر ابن خلدون العصبية والدولة - (الطبعة 5) سنة 1992

12- وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر سنة 1992م

13- مدخل الى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي سنة 1994م

14- مسألة ثقافية سنة 1994م والديمقراطية وحقوق الانسان سنة1994م ومسألة الهوية العروبة والإسلام .... الغرب سنة 1995م

15- المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن طفيل ونكبة ابن رشد سنة 1995م.

16- الدين والدولة وتطبيق الشريعة سنة 1996م، والمشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية سنة 1996م.

17- مجلة " الفكر والنقد " جانب محمد إبراهيم بو علو عبد السلام بن عبد العالي سنة 1997م وقضايا في الفكر المعاصر سنة 1997م

18- حفريات في الذاكرة من بعيد سنة 1997م

19- ابن رشد سيرة وفكر سنة 1998م

20- الكليات في الطب.

21- الضروري في السياسة.

22- مشروع العقل الأخلاقي العربي (نقد العقل العرب 4)2001م

23- مدخل إلى القرآن سنة 2006م

24- فهم القرأن: تفسير الواضح حسب ترتيب النزول (قسم 1و2) سنة 2008م

24- فهم القرآن: تفسير الواضح حسب ترتيب النزول (قسم 3) سنة 2009م.

25- المغرب المعاصر:" الخصوصية والهوية ... الحداثة والتنمية سنة 1991م.

26- التنمية البشرية والخصوصية الثقافية: العالم العربي نموذجا سنة 1997م

خامسا: وفاته:

يعد 03 مايو 2010 حدثا بارزا في تاريخ الفكر المغربي والعربي، بحيث استأثر اهتمام كل المتتبعين للساحة الفكرية، إنه حدث رحيل الأستاذ محمد عابد الجابري بعد أن قضى 75 سنة من عمره في العطاء [1]

المطلب الثاني: مفهوم الحدثة عند محمد عابد الجابري

قبل التطرق لمفهوم الحداثة ينبغي الإشارة إلى مفهوم التراث الذي يعرفه على أنه "الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا المعاصر ملفوفا في بطانة وجدانية إيديولوجية[2]

هذا المفهوم يراه الجابري بأنه لم يكن متداولا قديمًا عندنا ولم يأت بهذا المفهوم في اللغات الحية المعاصرة، فمفهوم التراث بهذا المعنى يختلف عن مفهوم التراث المستخدم قديما في لغتنا والذي يعني المال وكل ما هو مادي فإذا كان هذا الأخير يحمل في ذاته عملية التقسيم والتفتيت على أصحاب الإرث أو الميراث فإن التراث "يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب أي إلى التزكية الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف".[3] وبذلك فإنه بهذا المعنى نجده يقوم في ماهيته على عناصر التوحيد والاتحاد، فإن الهدف من الحداثة: "تجاوز هذا الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي وإلى رؤية عصرية له.[4] وعلى هذا الأساس فإن الحداثة عند الجابري تعني القطيعة مع تفسير التراث بالتراث مما يجعلنا ندور في حلقة مفرغة بعيدين عن القراءة الموضوعية "مما ينتج عن ذلك ذوبان الذات في صلب الموضوع

[1]- محمد الشيخ، محمد عابد الجابري، مسارات مفكر عربي، مرجع سابق، ص10.

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص24.

[3] محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص24

[4] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص18.

الذي ينوب عنها ويقوم بدورها، فتغرق الذات عندها في الماضي، وتبحث عن سلف ترتكز عليه من أجل إعادة الاعتبار لها، والرفع من شأنها ."[1]

والقراءة الحداثية التي يريدها الجابري تهدف إلى "جعل المقروء معاصرا لنفسه معناه فصله عنا... وجعله معاصرا لنا معناه وصله بنا... قراءتنا تعني إذن الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين"[2]

إن القطيعة التي يريدها الجابري هنا تتضمن الابتعاد عن الفهم التراثي للتراث من جهة والإبقاء على التراث كموضوع معرفي للدراسة منفصلا عن ذواتنا بهدف تحقيق قراءة علمية موضوعية، وبهذا يكون قد ابتعد عن القراءة التي تحترم التراث وتعيده من جديد فتجعلنا نعيش الحاضر من خلال الماضي، هذه القراءة سلفية على حد تعبير الجابري "فالتراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه لأن: التراث يكرر نفسه"[3]

فهو يريد من قراءته للتراث أن يجعله معاصرا لنفسه بالمحافظة على ظروفه الاجتماعية والسياسية التي نشأ فيها من جهة ومعاصرا لنا بفضل المعقولية المسلطة عليه من جهة أخرى.[4] وهذا ما عبر عنه الجابري بالمعاصرة، لأن الحداثة لا تعني رفض التراث وإنما "الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى ما نسميه بالمعاصرة" [5] وهي جعل التراث مواكبا لروح العصر ولا تتحقق هذه الخطوة إلا من خلال :

1-الانتظام النقدي في التراث

2-حداثة المنهج والرؤية والهدف

3- تحرير تصورنا من البطانة الإديولوجية والوجدانية.

---

[1] محمد عابد الجابري – نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط 6، المركز الثاقافي العربي، سنة 1993.

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 13.

[3] محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص 13.

[4] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، سنة 2008، ص268.

[5] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص16.

4- الحداثة مسألة تاريخية لأن الحداثة حداثات كالنهضة والأنوار[1] .

فالجابري يدعو إلى حداثة خاصة بالمجتمع العربي وذات خصوصية ندخل بواسطتها إلى العالمية والكونية فطابع الذاتية يصرفنا عن الانغماس في تيار الحداثة العالمي، فنكون بذلك فاعلين لا منفعلين ولا يتحقق ذلك إلا بالتزام الموضوعية وبالتعامل العقلاني والنقدي مع جميع مظاهر الحياة عامة، ومع التراث خاصة، وهذه الصفات كلها تجعلنا محتكمين إلى النظرة العلمية الصحيحة، هكذا يمكن القول أن الجابري يبدو من خلال كتاباته حول التراث عقلانيا متاثرا في ذلك بانفتاحه الكلي على التراث الغربي، لذلك نجده متمسكا بخصائص الروح العلمية وتأتي في بدايتها الموضوعية والروح النقدية إلى جانب القطيعة الإبستمولوجية.

لكن رغم ذلك فهناك الكثير من المآخذ التي يؤاخذ عليها الجابري كونه درس التراث بآليات غريبة عن التراث وذات أصول غربية.

المطلب الثالث: مصادر فكر محمد عابد الجابري ومنهجه

أولا: مصادر فكر محمد عابد الجابري

هناك مجموعة من المصادر تأثر بها محمد عابد الجابري:

1- القرآن الكريم:

لما كان القرآن الكريم هو الكتاب المعظم لدى المسلمين وما يحمله من مبادئ ثابتة فإن محمد عابد الجابري يعده مصدراً من مصادر فكره، ويظهر ذلك في "مشروعه لنقد العقل العربي بتفسير القرآن الكريم حسب ترتيب نزوله، شكل المحطة الأخيرة من اهتماماته الفكرية، حيث سلك فيه طريقا مدرسيا يقوم على الرجوع إلى المصادر التراثية وتلخيص أقوالها مع إبداء بعض الملاحظات الاجتهادية المحدودة"[2]

[1] الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، ط1، بيروت، دار الطليعة، سنة 2001، ص46.

[2] السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ط1، بيروت، الشبكة العربيةللأحاث،سنة 2010، ص167-168.

ويتضح كذلك أن القرآن الكريم مصدر من مصادر تفكير محمد عابد الجابري من خلال " كتابه مدخل إلى القرآن الكريم – حيث اعتبر هذا الكتاب بمثابة قفزة نوعية في التعرف بأعظم وأقدس وأقدم كتاب ورثه العرب والمسلمون في كل تاريخهم"[1].

2- السنة النبوية:

إن الرسول صلى الله عليه وسلم خير قدوة للبشرية جمعاء، فإن إتباع أقواله وأفعاله هي استقامة السلوك الإنسان، وعلى هذا الأساس تأثر محمد عابد الجابري بشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم حيث يري" أن محمد نبي ورسول يوحى إليه، ويرى العلاقة بينه وبين القرآن الكريم علاقة حميمية لكنها بقيت دوما تتحرك في حدود المعقول"[2].

3- المصادر الفلسفية:

ويتمثل في دراسة فكر فلاسفة :

– المشرق العربي:الكندي، الفارابي، إخوان الصفا، أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، ابن سينا وابن خلدون.[3]

– فلسفة فلاسفة المشرق العربي: ابن باجة وابن طفيل.[4]

– فلسفة ابن رشد: فقد رأى الجابري في ابن رشد فيلسوفًا مصححا ومدققًا يتحرك في شتى الاتجهات الفلسفية، والفقهية.[5]

---

[1] مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة العربية المعاصرة، ط1، الرباط، دار الأمان، سنة 2014، ص346 .

[2] محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم ، ط1 بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 2006، ج1 ص430.

[3] بريش نور الهودى، الفكر الحداثي عند الجابري، مذكر ماستر، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، قسم العلوم الإجتماعية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، سنة 2016، ص12.

[4] محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 120، 191، 192

[5] ضيف شهرزاد، محددات العقل السياسي العربي عند محمد عابد الجابري،، مذكرة ماستر،كلية العلوم الإنسامية والإجتماعية، قسم العلوم الإجتماعية، جامعة بسكرة، سنة 2019، ص18.

4- الحضارة اليونانية:

" أرسطو والفكر الغربي الأوروبي"[1].

ثانيا: منهجه

اهتم الجابري في رؤيته المنهجية بنقد المناهج التي تفقد التراث الإسلامي أصالته، يرى أن أهم ما جعل الدراسات الإسلامية الحديثة والمعاصرة تتعثر ولا تنتهي إلى نتائج يكمل بعضها بعضا، وتساعد على توسيع البحث وتعميقه، تأرجحها بين مناهج وطرق في البحث والتفكير تفقد التراث العربي الإسلامي أصالته وتفكك وحدته، وتخرج وحدته أو بعض جوانبه وقضياه عن إطارها الحقيقي الذي في أرضه نبتت وفي مناخه تنفست[2]

حدد الجابري في قراءته للتراث منهجية ثلاثية الأبعاد، ويعني هذا أنها تستند إلى ثلاث خطوات منهجية أساسية، المعالجة البنيوية، والتحليل التاريخي، والطرح الإيديولوجي.

المعالجة البنيوية: وتتلخص في معاملة فكر صاحب النص ككل تتحكم فيه ثوابت ويعتني بالتحولات التي يجريها عليها حول محور واحد[3]، هذا يقتضي محورة فكر صاحب النص (مؤلف، فرقة، تيار...) حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر أو القابل للتبرير) داخل الكل؛ إن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات، وليس كمفردات مستقلة بمعناها)، لابدّ من التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة.

[1] بربش نور الهودى، مرجع سابق، ص 12.

[2] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص57.

[3] محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص 24.

يجب وضع كل ذلك بين قوسين، والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من النص نفسه، أي: من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه[1].

التحليل التاريخي: قراءة فكر صاحب النص قراءة تاريخية، تاكد على استقراء الظروف التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وربط فكر صاحب النص بكل أبعاده الثقافية والإيديولوجية، يقول الجابري:" هذا الربط ضروري ليس فقط لاكتساب فهم تاريخي للفكر المدروس، بل أيضا لاختبار «الصحة» النموذج (البنيوي) الذي قدمته المعالجة السابقة والمقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي (أو عدم التناقض)، ذلك ما تم الحصول عليه، كلا أو بعضا خلال المعالجة البنيوية، بل المقصود بالصحة هنا: الإمكان التاريخي، الإمكان الذي يجعلنا على بينة مما يمكن أن يتضمنه النص، وما لا يمكن أن يتضمنه وبالتالي يساعدنا على التعرف
على ما كان في إمكانه أن يقوله ولكنه سكت"[2].

الطرح الإيديولوجي: الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية الاجتماعية السياسية التي أداها الفكر المعني الذي ينتمي إليه، الكشف عن المضمون الإيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا معاصرا لنفسه مرتبطا بعالمه[3].

فالجابري في التعامل مع التراث اعتمد على ثلاث خطوات منهجية يقول أحمد محمد سالم:"فإننا نعتقد أنه ركز بصورة واضحة على المعالجة البنيوية وبعض الطرح الإيديولوجي أحيانا ولكنه لم يركز على التحليل التاريخي، ولهذا فقد اقتصر على التحليل الإبستيمولوجي، وإن كان هذا الاقتصار له فضيلة وهي أن الجابري دشن منحا جديدا على الساحة الثقافية العربية وهو النقد الإبستيمولوجي للعقلية العربية فهاجس الجابري هو البحث في الأطر النظرية والبناءات الثابتة التي تحكم توجيه هذا العقل [4].

---

[1] جميل حمداوي، منهجية محمد عابد الجابري في التعامل مع التراث العربي الإسلامي، بتاريخ 2012/05/20، اطلع عليه يوم 2021/05/23 www.alukah.net

[2] محمد عابد الجابري ،نحن والتراث، مرجع سابق، ص 24.

[3] المرجع نفسه، ص24.

[4] أحمد محمد سالم، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، ط1، القاهرة، دار رؤية، ص204.

فالأطروحة التي شيدها الجابري تهدف إلى تحقيق الحداثة بموصفات عربية انطلاقا من نقد التراث ودرء اللاعقلانية التي تعرقل المطلب الحداثي، واستدعاء العقلانية التي هي شرط لتحقيق الحداثة.

المبحث الرابع: نماذج عقدية ومقارنة بين محمد إقبال ومحمد عابد الجابري

المطلب الأول: نماذج عقدية عند كل من محمد إقبال ومحمد عابد الجابري

المطلب الثاني: ومقارنة بين محمد إقبال ومحمد عابد الجابري

المطلب الأول: نماذج عقدية عند كل من محمد إقبال ومحمد عابد الجابري

الفرع الأول: بعض القضايا العقدية التي تنولها محمد إقبال

أولًا: الذات الإلهية

أخذت مسألة الذات الإلهية جزءًا كبيرًا في فكرنا الفلسفي خاصة بظهور المدارس الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة الذين كانت لهم أراء في تصور الذات الإلهية وعلاقتها بالعالم .

يعد تصور إقبال للذات الإلهية تصورًا إيجابيًا، فلا يمكن تصورها ذاتا منفصلة عن حقيقة وجود الإنسان والعالم لأنها تمثل حقيقة الوجود بتمامه، أما غيرها من الحقائق فلا يمكن اعتبارها إلا تجليًا للذات الإلهية، فالله حسب إقبال هو وحدة الوجود التي تجعل حقيقة الإنسان والعالم مظهرا لها ولقدرتها المطلقة، وهذه المظاهر المتجلية للذات الإلهية تتفاعل في سياق عملي وحركي دائم تجعل الإنسان كجزء ثابت في هذا الوجود له القدرة على أن يعرف اللامتناهي ويجعله مقصدا له[1] يقول إقبال: (الذات الأولى في القرآن غنية عن العالمين وأما ما عداها فلا يستطيع أن يدعي أنه ذات أخرى مقابلة لها وإلا وجب أن تكون الذات الأولى كذواتنا المتناهية بينها وبين الغير المقابل لها نسبة مكانية وما نسميه الطبيعة أو غير الذات ليس إلا لحظة عابرة في وجود الله).[2] ووجود الله من ذاته لا من غيره وهو وجود أزلي مطلق ويستحيل علينا أن نتصور في عقولنا هذه الذات تصورا كاملًا فهو كما يقول الكتاب الكريم﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾ [الشورى: 11] [3]، لكن منح صفة «الذات» في وصف إقبال لله لم يكن مجرد تقليد لآراء الآخرين من الفلاسفة وعلماء الكلام الذين عمدوا بهذا الوصف ليشيروا إلى اعتبارها عند هيغل بحيث يصبح هذا الوصف في علاقته بالكون والوجود غير مفهوم وبذلك يزداد الشك في حقيقته أكثر من اليقين به ولا تجسيدا يحمل

[1] بن غزالة محمد الصديق، مرجع سابق، ص60-61

[2] محمد إقبال، تجديد الفكر الديني،مرجع سابق، ص67

[3] المرجع نفسه، ص68

الأذهان والعقول لتصورها كباقي الأشياء المحسوسة، إنما تعني الذات عنده ذلك الموجود الكامل الأزلي.

إذن موقف إقبال في هذه الفكرة حسب «عطية سليمان أبو عاذرة» هو (موقف وسط بين التجسيد والتجريد، فهو يرفض التجسيد لأن ذلك يجعل الذات الكلية شيء كباقي الأشياء وفي ذات الوقت برفض إعطائه مفهوما تجريديا لأنه يصل بنا إلى اعتبار الذات الكلية مجرد فكرة مطلقة، لذا كان موقف وسط بين التجسيد والتجريد وإنما دلالتها وجود له صفة الكمال)[1]، وهو الذي يصف نفسه في القرآن في سورة الإخلاص ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ [الإخلاص: 1- 4]، ولأن الإنسان كذات متناهية زودها الله بالعقل من أجل الفكر والعمل، وله طاقة محدودة في إدراك الحقيقة، فهو عندما يتجه إلى إدراك الذات الإلهية لا يجد أن قدراته العقلية قادرة على معرفة حقيقة الذات المطلقة إلا من خلال ما يمكن أن تتصف به الذات الإلهية تجعل من الإنسان ينزع بعقله إلى أدراك المعنى الحقيقي للذات الإلهية وهذا يجعل من إدراك الحقيقة المطلقة مباشرة أمر متعذر ومستحيل بل يجب أن يتوسط هذا الفعل البشري صفة كوسيط يجعل المعرفة بالذات الإلهية ممكنة، وهذا هو الذي حمل إقبال إلى الاعتراف بقوله: (إن العقل لا يمكن أن يتصور نفسا من غير أن تلحقها صفة، أي من غير منهج مطرد من السلوك، والطبيعة كما رأينا ليست ركاما ماديا بحتا شاغلا للفراغ، بل هي بناء من حوادث أو منهج منتظم من السلوك، وهي بوصفها هذا أساسية بالنسبة للذات الأولى، فالطبيعة بالنسبة للذات الأولى كالصفة بالنسبة للنفس الإنسانية وهي في التعبير القرآني الرائع " سنة الله "[2])

وما دامت الطبيعة صفة لتجلي الذات الإلهية وهي لا نهائية علينا الإقرار بأن العالم والكون ليس ساكنا بل متحركا ودائم الحركة لا يعرف السكون أو التوقف، حيث

[1] عطية سليمان عودة أبو عاذرة، مشكلتنا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الجديث عند كل من محمد عبده ومحمد إقبال دراسة مقارنة، ط1، بيروت، دار الحداثة، سنة 1985م، ص136.

[2] محمد إقبال ، مرجع سابق ، ص68.

تجعل الإنسان دائم السعي وفي شوق متصاعد في اتجاه الذات الإلهية يقول إقبال : (فالطبيعة إذن يجب أن تفهم على أنها مركب حي دائم النمو، ونموه ليست له حدود نهائية خارجية بل حده الوحيد حد داخلي: هو الذات الأزلية التي تبعث الحياة في الوحدة الكلية وتبقيها حية كما يقول القرآن﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴾النجم: ٤٢) [1]

ويقصد: (أن هذا العالم ليس حجابا لذات الحق، فهيئة الماء لا تحول للغوص فيه)[2] فانك لو أردت ذات الحق تعالى فإن هذا العالم لن يحول بينك وبين ما تريد، كما لا يحول سطح الماء بين الغواص والغوص في أعماق البحر فالعالم هنا هو الوسط الذي يمكن للإنسان أن ينفذ من خلاله إلى معرفة الله)[3] وهذا الفهم من إقبال رد واضح لعقيدة الإنسان المعاصر التي نزع فيها كيانه إلى المادة وبدت له الطبيعة أنها كل شيء فلم تعد غايته معرفة ما وراءها بل كيف يمتلكها ويشبع فضوله العقلي حتى أصبحت دنياه لا تعرف إلا المادة ولا تؤمن إلا بالمحسوس وأصبحت الروح وهي أصل الإنسان غريبة في هذا العالم.

اذن فمفهوم الذات الإلهية عند "محمد إقبال" يحمل طابعًا روحيًا منبعه القرآن الكريم آياته الدالة عن مطلقية وكمالية وأزلية ولانهائية الذات الأولى "الله" تبين ذلك في أكثر من آية، فكون الإله لامثيل له ومنزه عن الصفات الإنسانية، فتصوره مجسدًا أو مجسمًا لا يقبله عاقل، وهذا ما أراده إقبال من خلال فلسفته حول الوجود الإلهي، هو محو الصورة السلبية التي طغت على عقول البشر في تصورهم للذات الإلهية خاصة مع ما كان سائدا من بدع وضلالات في المنطقة الآسيوية لتصورهم للإله، ولكي يبين وجهة نظره ناقش إقبال أدلة وجود الله ضمن ماطرحته الفلسفات الغربية السابقة من أدلة من وجهة نقدية ومعارضة للفكر الجدلي الغربي بجواب الفكر الجدلي الإسلامي

[1] محمد إقبال ، مصدر سابق، ص 67.

[2] محمد إقبال، رسالة الخلود، ترجمة وتعليق: محمد السعيد جمال الدين ، ط1، القاهرة،مطابع سجل العرب، سنة 1974م ، ص 103.

[3] المصدر نفسه ، ص 103.

بقوله:" نحن الأجزاء اللامتناهية بقدر ما هي متعددة، والله ذلك الكل المطلق"[1]، وبذلك يراعي التجربة الدينية المؤمنة بالله سبحانه وتعالى.

ثانيا: أدلة وجود الذات الإلهية

لقد اكد إقبال في إثباته على وجود الله كما قلنا على التجربة الدينية القائمة على تجربة الإيمان بالله، وان البرهان الفلسفي على وجود الذات الإلهية هو البرهان على وجود الله محاولا صياغة (ثلاثة أدلة ساقتها الفلسفة المدرسية تعرف بالدليل الكوني، ودليل العلة الغائية، والدليل الوجودي التي رأى فيها قابلية النقد الجدي، فضلا عن أنها تنم عن تفسير حي للتجربة ظاهري بعض الشيء)[2].

1- **الدليل الكوني:** يرفضه إقبال واصفًا له بالعجز عن البرهنة على وجود الله، كون هذا الدليل (ينظر إلى الكون على اعتبار انه معلول متناه ثم ينتقل في سلسلة من أشياء يتعلق بعضها ببعض تعلق العلة بالمعلول، حتى يقف عند علة أولى لا علة لها لأن العقل لا يقبل التسلسل إلى غير ما نهاية وهذا الدليل من أحسن حالاته لا يعطينا إلا علة متناهية) [3]، لأنه حسب إقبال هذا الدليل (إهدار القانون العلية نفسه الذي يصدر عنه الدليل بجملته، وانه لا يمكن أن يقال في العلة التي يصل إليها إنها واجبة الوجود السبب هو علاقة العلة والمعلول، وعلى هذا نقول إن الإنتقال من المتناهي إلى غير المتناهي كما يتضمن الدليل الكوني ظاهر البطلان في نظر المنطق .وبهذا يتهافت الدليل بجملته)[4].

2- **الدليل الغائي:** وهذا الدليل كالدليل الكوني مرفوض عند إقبال، فهو (يتقصى المعلول للوصول إلى نوع علته ويستنتج من آثار البصيرة، ومن القصد، ومن التوافق في الطبيعة، وجود موجود عالم بنفسه لا نهاية لعقله وقدرته، وهذا الدليل

---

[1] – جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ط3، بيروت دار، الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، 2006، ص 79.

[2] محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 47.

[3] مصطفى فاضل كريم الخفاجي: الخطاب التجديدي عند اقبال " الوجود انموذجا"، مجلة بابل للدرسات الإنسانية،العدد 4، سنة2006،إصدار خاص بالمؤتمر الوطني للعلوم والأدب، ص250

[4] محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام ، مصدر سابق، ص 47.

في أحسن صوره يزودنا بوجود مخترع خارج عن الكون، خبير يبدع الصنع من مادة ميتة، صعبة القياد، سابقة الوجود، ليس لعناصرها من حيث طبيعتها القدرة على التركيب والتأليف المنظم) [1]، وهو فقط يوصلنا إلى وجود مخترع لا خالق، (ولو فرضنا أنه خالق أيضا للمادة فليس مما يعلي شأن حكمته أنه خلق لذاته المتاعب بأن خلق المادة المعاندة أولًا ثم تغلب على ممانعتها باستعمال أساليب دخيلة على طبيعتها الأصلية، والصانع إذا اعتبر خارجا عن مادة صنعه وجب أن يبقى دائما محدودا بها، فيصبح بهذا صانعا متناهيا تضطره وسائله المحدودة إلى أن يتغلب على ما يلاقيه من صعاب على غرار ما يفعله الصانع من البشر)[2] ، ومنه يظهر تمييز بين الصانع والخالق حسب الدين ولذلك فهذا الدليل مرفوض عند إقبال.

3- **الدليل الوجودي:** أما بالنسبة للدليل الوجودي أو الأنطولوجي فيأخذ به إقبال لأنه حسبه أحب الأدلة إلي العقول النظرية، وأيضا نظرا لتأثره بديكارت الذي صاغه حسب الصور الآتية: "إن القول بأن صفة ما تدخل في طبيعة شيء، أو في مفهومه، يساوي القول بأن هذه الصفة تصدق على هذا الشيء، وأنه يمكن أن تؤكد وجودها فيه، ووجوب الوجود داخل في ماهية الله أو في مفهومه، وعلى هذا يمكن أن نؤكد صفة الوجود الواجب لله، أو أن الله موجود"[3]، ودعم ديكارت هذا الدليل بدليل آخر يقول فيه:" لدينا فكرة الكائن الكامل في عقولنا فما مصدرها؟ يستحيل أن تأتي هذه الفكرة من الطبيعة، فنحن لا نرى من الطبيعة شيئا سوى الصيرورة، ومن ثم لا تستطيع الطبيعة أن تخلق فكرة الكائن الكامل، لذلك أن وجود مقابل موضوعي خارج عقولنا الفكرة الموجودة في عقولنا، هو السبب في وجود فكرة الكائن الكامل فيها"[4]، وهذا الدليل حسب إقبال يشبه الدليل الكوني الذي نقضه في البداية، ولكن

[1] محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 48

[2] نفس المصدر والصفحة نفسها

[3] محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 49

[4] محمد إقبال، المصدر نفسه ، ص58.

مهما كانت صورة الدليل فمن الواضح أن الوجود المنصور في العقل ليس دليلا على الوجود المتحقق في الخارج، مدعما ذلك بنقد الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724-1804م) لهذا الدليل فالمعنى الموجود في عقلي عن مبلغ ما من النقود لا يمكن أن يدل على أنه موجود في جيبي، وكل ما يدل عليه هذا الدليل، هو(أن فكرة الكائن الكامل تتضمن فكرة وجوده، وبين الفكرة الموجودة في العقل والوجود المتحقق في الخارج هاوية لا يمكن عبورها بمجرد تفكير نظري بعيد عن الوجود الواقعي، وبذلك فالدليل الوجودي مصادرة على المطلوب لأنه يسلم بالمطلوب نفسه، وهذا بالإنتقال من الوجود المنطقي إلى الوجود الخارجي)[1].

وهكذا نرى أن الأدلة الثلاثة التي قدمها "إقبال" في إثباته على وجود الذات الإلهية تقوم على تصوارته الفلسفية المدروسة وعلى توجهاته الدينية، بتطبيق منهج نقدي في معالجته هذه الأدلة، مستغنيا عن الدليلين الأولين، الدليل الكوني والدليل الغائي، لأن في نظره الدليل الكوني يتضمن ظاهر البطلان المنطقي، والدليل الغائي يظهر تمييز بين الصانع والخالق حسب الدين وهو مرفوض، لكنه تقبل الدليل الأنطولوجي كونه يحقق تصور الإنسان الكامل الذي لم يكن عبثًا، بل لابد ان هناك كمال أسمى وأعلى اوجده لنتصور له ذاتا يطلق عليها اسم علم هو" الله" وهي محاولة إقبال التجديدية في تقديم مفهوم الذات الإلهية تتخد موقف الوسط بعيدا عن التجسيد أو التجسيم[2].

ثالثا: إثبات النبوة وحقيقتها:

تناول محمد إقبال مسألة النبوة وحقيقتها من منظور فلسفي صوفي عقلاني، فقرر أن النبوة ضرب من الوعي الصوفي تنال باكتساب الإنسان واستعداده، ووصفها بأنها قوة روحية تتطور إلى الوعي الصوفي.

[1] محمد إقبال المصدر نفسه ، ص50.

[2] بن غزالة محمد الصديق، مرجع سابق، ص45

يعرف إقبال النبوة بقوله: «النبوة إنما ضرب من الوعي الصوفي ينزع ما حصله النبي في مقام الشهود إلى محاوزة حدوده، وتلمّس كل سانحة لتوجيه قوى الحياة الجمعية توجيهاً جديداً، وتشكيلها في صورة مستحدثة. فالمركز المتناهي من شخصية النبي يغوص أغواراً لا نهائيته ليطفو ثانية مفعما بقوة جديدة تقضي على القديم وتكشف عن توجيهات للحياة جديدة. وهذا الاتصال بأصل وجوده ليس خاصا بالإنسان بأي حال من الأحوال »[1]

ويصف إقبال النبوة بانها قوة روحية تتطور إلى الوعي الصوفي فيقول(... وفي طفولة البشرية تتطور القوة الروحانية إلى ما أسميه الوعي النبوي، وهو وسيلة للاقتصاد في التفكير الفردي والاختيار الشخصي، وذلك بتزويد الناس بأحكام و اختيارات وأساليب للعمل، أعدّت من قبل ...)[2] .

وما ذهب إليه إقبال في قوله: (وفي طفولة البشرية تطور القوة الروحية إلى ما أسميه الوعي النبوي وهو وسيلة للاقتصاد في التفكير الفردي...)، وهذا الوصف للنبوة بأنها قوة روحية، وأن هذه القوة الروحية تتطور إلى الوعي النبوي، إنما يمثل تصور للنبوة، يتناقض مع كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإجماع المسلمين في إثبات الوحي، وأن الله تعالى يوحي كتبه إلى أنبيائه، قال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴾ [الشورى: 51] "[3]، وإن هذه الفكرة ليست غريبة فهي معروفة في تاريخ الفرق، وعند الفلاسفة[4].

رابعا: البعث:

يطبق إقبال فلسفة التطور على الإنسان وينكر قصة الخلق في القرآن ويؤولها تأويلاً؟ رمزياً، فيقول: «إن كائنا اقتضى تطوره ملايين السنين ليس من

[1] انظر: محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 143.

[2] انظر: محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص143.

[3] سورة الشورى آية: (51).

[4] انظر: عادل التل، النزعة المادية في العالم الإسلامي، ط1، دار البينة، سنة 1415هـ 1995م. ص 103.

المحتمل إطلاقا أن يلقى به كما لو كان من سقط المتاع»[1].

ويرى إقبال إن الذي يستحق الخلود بعد الموت هو الأصلح فقط، وبهذا يوافق إقبال التطوريين بتطبيق مبدأ التطور وقانون البقاء للأصلح على ما بعد الموت، فيقول:(الحياة تهيئ مجالا لعمل النفس، والموت هو أول ابتلاء لنشاطها المركب، وليست هناك أعمال تورث اللذة وأعمال تورث الألم، بل هناك أعمال تكتب للنفس البقاء أو تكتب لها الفناء، فالعمل هو الذي يعدّ النفس للفناء، أو يكفيها لحياة مستقبلة ... فالخلود لا نناله بصفته حقا لنا وإنّما نبلغه بما نبذل من جهد شخصي، والإنسان مرشح له لا غير ...)[2]

ويرى إقبال أن البعث:« ليس حادثا يأتينا من خارج، بل هو كمال لحركة الحياة في داخل النفس، وسواء أكان البعث للفرد أم للكون فإنه لا يعدو أن يكون نوعا من "جرد البضائع" أو الإحصاء لما أسلفت الناس من عمل وما بقيت أمامها من إمكانيات»[3]

وفي ضوء هذا التصور يأخذ إقبال بتفسير جلال الدين الرومي في نشأة الإنسان لأنه يطابق رأي التطوريين ليفسر به قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ الواقعة: ٦٢)[4] ويعرض في هذا التفسير قصيدة لجلال الدين الرومي تتناول نشأة الإنسان حسب زعمه ابتداء من مرتبة الجماد ثم النبات ثم الحيوان، ثم أخرجه الخالق – كما تعلمون – من حالته الحيوانية إلى حالته الإنسانية فانتقل هذا من مرتبة طبيعية إلى مرتبة أخرى حتى أصبح حكيما عالما قويا كما هو الآن ولكنه لا يذكر شيئا من نفوسه الأولى يقصد حيث كان جمادا ثم نباتا ثم حيوانا ولسوف تتغير نفسه الحاضرة مرة أخرى[5]

---

[1] انظر: محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 136

[2] انظر : المصدر نفسه ص 137.

[3] انظر: المصدر نفسه، ص 138.

[4] سورة الواقعة آية:63

[5] انظر : محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 139-140.

وما ذهب إليه إقبال في مسألة التطور وعلاقته بالبعث فإنه يرى أن البعث تطور من حالة إلى حالة أعلى، وعلى هذا يفسر إقبال قوله تعالى :﴿ لَّقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾ق: ٢٢ [1]، بقوله إن القرآن يرى أن البعث يكسب الإنسان حدة في البصر يرى بها مصيره الذي كسبه لنفسه معلقا بعنقه[2] إشارة منه إلى قوله تعالى : ﴿ وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِي عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴾ الإسراء: ١٣ فلا حساب إذن، وإنما انتقال لحالة جديدة يكتسب معها قدرات جديدة يستطيع بها أن يقدر قيمة عمله.

وما ذهب إليه إقبال عندما وصف البعث بانه: « نوعا من جرد البضائع أو الإحصاء لما أسلفت الناس من عمل، وما بقيت أمامها من إمكانيات»، فهذا الوصف منه يترتب عليه استمرار العمل حتى بعد الموت، وإنكار النعيم الأبدي للمسلمين، والعذاب السرمدي للكافرين في الآخرة.

خامسا: الحرية ومسألة القضاء والقدر:

يرى محمد إقبال أن الفهم السيئ للقضاء والقدر في فترة طويلة من تاريخ المسلمين هو الذي جعلهم يفقدون الحافز الداخلي للحركة، وقوة الذات، وراحوا يرضون بحالهم حتى ولو كان هذا الحال يجب محاربته كالتخلف والاستعمار، ونجد إقبال يقول في كتابة رسالة الخلود عن سوء الفهم للقضاء والقدر[3]، (السائل والمحروم بقضاء الله وقدره، الحاكم المحكوم بقضاء الله وقدره وليس من خالق للقدر سوى الله، ولا ينفع تدبير للخلاص من القدر فلا ينجي حذر من ألسنتنا دائما، ونحن نؤمن بأنه لا مخرج من دائرة القدر)[4]، وبهذا المعنى فإقبال لا يقف ضد القضاء والقدر وإنما يفهمه بمعنى إيجابي بعيدا عن السلبية التي تجعل الإنسان ضحية ليس للقضاء والقدر بالمعنى الصحيح وغنم الفهم الخاطئ له، فأبطل مبدأ الحركة والقوة في ذاته مما أدى إلى

[1] سورة ق آية: (٢٢)

[2] انظر: . محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 139-140.

[3] بن غزالة محمد الصديق ، مرجع سابق، ص135. – محمد إقبال، رسالة الخلود ، مصدر سابق ، ص 195.

[4] محمد إقبال، رسالة الخلود ، مصدر سابق ، ص 195.

ضعفها، فالقدر الذي يؤمن به إقبال يجب أن يمنح القوة لا الضعف فيقول : (بل حياة وقوة لا حد لها ولا عائق تقدر الإنسان على إقامة الصلاة آمنا مطمئنا والرصاص يتساقط من حوله)[1].

فإقبال بين في مسألة القضاء أو مسألة الجبر بأن الإنسان حر، وهو الوحيد الذي يتميز بهذه الخاصة، فهو مختار غير مجبر، ومخير غير مسير، وأن الذات شخصية حرة وذلك استنادا لقوله ﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾الكهف: ٢٩، وقوله:﴿ إِنۡ أَحۡسَنتُمۡ أَحۡسَنتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡۖ وَإِنۡ أَسَأۡتُمۡ فَلَهَا ﴾الإسراء: ٧، لكن هذه الحرية لا تكون على حساب الدين والتحرر منه، بل هذا يؤدي إلى معرفة الذات اللامتناهية، فالفرد لا يكتسب حريته بالتحليل من قيود الدين والعقيدة وإنما بالكشف عن أصلها البعيد.

[1] محمد إقبال، تجديد الفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 131.

الفرع الثاني: بعض آراء محمد عابد الجابري العقدية

أولًا: مسألة الإيمان بالله:

يعتقد الجابري أنّ كل صاحب دين[1]؛ يَطلب الله على طريقته، وكلهم يدّعي أنّه على حق، ومسألة الصحة والخطأ متروكة لله، وأنّ كل هذه الديانات متصلة من قريب أو بعيد بدين إبراهيم.

يقول الجابري في قول الله تعالى:﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلۡمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡصِلُ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ ﴾ الحج: ١٧: "المقصود من هذا إبراز كون تعدد الديانات (إسلام ويهودية ونصرانية وصابئة ومجوس ووثنية (الشرك) ظاهرة طبيعية، كل يطلب الله على طريقة خاصة، وكل يدّعي أنّه على حق:﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡصِلُ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ ﴾، وهذا اعتراف بهذه الديانات كواقع، أمّا مسألة الصحة والخطـأ، فمتروكة لله"[2]

ويقول أيضًا عن الديانات الموجودة في الآية السابقة نفسها: "وهي ديانات معترف بها، لأنها موجودة قائمة لا يمكن تجاهلها، وهي تتصل كلها من قريب أو بعيد بدين إبراهيم؛ لأنّ أهلها يؤمنون بالله، لكنّ بعضهم يجعلون له شركاء أو يؤمنون بإلهين اثنين، أحدهما إله الخير، والآخر إله الشر، هؤلاء جميعًا سيفصل الله بينهم يوم القيامة، فيتبيّن من منهم على حق، أمّا في الدنيا فلها حق الوجود، ذلك لأنّه﴿ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَهُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن يُدۡخِلُ مَن يَشَآءُ فِي رَحۡمَتِهِۦۚ وَٱلظَّٰلِمُونَ مَا لَهُم مِّن وَلِيّٖ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ الشورى: ٨، وهذا الاعتراف بالديانات الأخرى هو أهم ما يؤسس مفهوم التسامح في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، أمّا في القرآن المكّي فهو مظهر واحد فقط من مبدأ الاعتراف بالاختلاف وبالتعدّد، قال تعالى: ﴿ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ

---

[1] أي من الأديان المذكورة في قوله تعالى: [إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ][17: الحج].

[2] محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول ، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 2012م، ج2، ص374.

﴾ هود: ١١٨، وقال: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴾ الروم: ٢٢ "[1].

ثم قال في قوله تعالى:﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ آل عمران: ٨٥:أي ومن يتبع دينًا غير منزل من الله (التوحيد، شرع الله) فلن يقبل منه، بمعنى أن من يتبع دينًا غير دين إبراهيم فلن يقبل منه، وهذا ما يفيده السياق ويشهد له الواقع، فقد اعترف الإسلام باليهودية والنصرانية، وفرض على أهلها الجزية في مقابل الزكاة"[2].

وأمّا المسألة الأخطر، والتي تفهم من كلام الجابري، وهي: "نسبية الحق"، من حيث أنّ الكل يعبد الله على طريقته، وكلهم يدعي الحق، وأنّ الله هو الذي يحدد صاحب الحق يوم القيامة؛ هذه الفلسفة من الفلسفات السفسطائيّة

ثانيا: مسائل في الصفات

قول الله تعالى:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ الشورى: ١١:

يقول الجابري: "إنّه يجب رد المحكم إلى المتشابه، إلا أنّ المشكلة في معرفة المحكم والمتشابه، فليس هناك ما يمنع الذين في قلوبهم زيغ، أن تحركهم دوافع؛ كالدوافع المذهبية الدينية أو السياسية أو الأيديولوجية – من أن يعد آية بعينها محكمة وغيرها من المتشابه، "وقد حصل هذا عندما اتخذت المعتزلة من قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ آية محكمة، يجب أن تحكم تصورنا للذات الإلهية، فقالوا بنفي الصفات عن الله بدعوى أنّ القول بالصفات زائدة عن الذات الإلهية يستلزم أن تكون قديمة قدم الذات، وهذا يؤدي إلى القول بتعدد القدماء! ولذلك قالوا "هو عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة"، وأنّه: "عالم بعلمه وعلمه ذاته، وقادر بقدرة وقدرته ذاته، وحي بحياة وحياته بذاته". أمّا خصومهم من أهل السنّة، فيثبتون له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة

[1] الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج2، ص416.

[2] محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، مرجع سابق، ج3، ص144.

والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقًا واحدًا، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل: اليدين والوجه، ولا يؤولون ذلك، إلا أنهم يقولون: "هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها: صفات خبرية من أجل هذا سمي هؤلاء "الصفاتية" لإثباتهم صفات لله زائدة عن الذات، بينما سمى المعتزلة أنفسهم "أهل التوحيد"، أي يتصورون الله أنّه "واحد" غير متعدد بأي وجه من الوجوه، أمّا خصومهم أهل السنة فيطلقون عليهم اسم "المعطلة" لنفيهم الصفات"[1].

ويقول الجابري في قوله تعالى: ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ ﴾ (يُكَوِّن معه زوجًا أو نوعًا، بل هو واحد لا متكثر)﴿ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾[2] .

ثم يقول: "دارت حول هذه الآية خصومات مذهبية لا حد لها بين المعتزلة وأهل السنّة من الأشاعرة وغيرهم، فالمعتزلة فهموا من قوله "ليس كمثله شيء" أنّه لا يشبه الكائنات في كونها تتألف من ذوات وصفات، ولذلك نفوا عنه الصفات، وجعلوها عين الذات، أمّا خصومهم – وقد سموا "الصفاتية" فقد أثبتوا له الصفات لأنّ الذات دون صفات هي عندهم عدم، قياسًا على الشاهد، فإذا نزعنا من التفاحة مثلًا حجمها وشكلها ولونها ورائحتها ... إلخ، فما يبقى منها؟ وقد احتجوا بقولهم إنّ الآية نفسها تثبت الصفات عندما تصفه بـ"السميع البصير"، ونحن نعتقد أنّ الذي أدى إلى هذا الفهم، المعتزلي والأشعري معًا، هو تفكيرهم في الآية المعنية دون النظر إلى سياقها، فالسياق هنا هو كون المخلوقات الحية خلقها الله أزواجًا، تتناسل، والد وولد ... والآية﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ ﴾: تنفى عنه هذه الزوجية التي تقتضي أن يكون له شريك، وأن يكون والدًا، أو ولدًا، وأمّا قوله﴿ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾ فهو كقوله ﴿ لَّهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾الزمر: ٦٣ ... إلخ ... جملة مستقلة"[3].

---

[1] محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، ج3، ص181.

[2] محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ج2، ص119.

[3] محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ج2، ص120.

ثالثا: القرآن العظيم وحفظ الله له

يقول الجابري في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ (على محمد) وَإِنَّا لَهُۥ (للنبي) لَحَٰفِظُونَ (من الجنون الذي يتهمونك به) ﴾ الحجر: ٩[1].

ويقول: إنّ "جمهور المفسّرين على أن الضمير في ﴿ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ يرجع إلى الذكر، أي القرآن، وأن المعنى: نحن نزلنا القرآن وإنا لهذا القرآن لحافظون، أمّا بعض أهل اللغة فيقولون: إنّ الضمير يعود إلى ﴿ ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلذِّكۡرُ ﴾ الحجر: ٦، أي الرسول صلى الله عليه وسلم، كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِى ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾ المائدة: ٦٧، بمعنى أنّ الذكر أي القرآن من عند الله، والرسول ليس بمجنون، وإنّا له لحافظون من الجنون، وممن قال بهذا: الفرّاء وابن الأنباري (ذكره الرازي)[2]، وهذا الفهم أنسب للسياق في نظرنا، لأنه بدون ربط ﴿ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ بـ﴿ ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلذِّكۡرُ ﴾، تبقى الآية: ﴿ إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ (القرآن) وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ معزولة عن السياق، لأن ما قبلها وما بعدها يتحدث عن الرسول والرسل، وليس عن القرآن، هذا ويتمسك بعض الناس برد "الحافظون" إلى القرآن كدليل على أنه لم يتغير سابقاً، ولن يتغير لاحقاً، وهل نحتاج إلى هذا بعد مرور خمسة عشر قرنًا على نزوله وبقائه كما نزل؟! يجب أن يحكم نصُّ القرآن بسياق فهمنا له، لا تخوفاتنا من هذا الشيء أو ذاك"[3].

---

[1] محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ج2، ص33.

[2] محمد بن عمر ابن الحسن ابن الحسين التيمي الرازي، مفاتيح الغيب، ط3، بيروت، دار إحياء التراث العربي، سنة 1420هـ،ج19، ص123.

[3] محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، مرجع سابق ج2، ص33.

رابعا: عذاب القبر

قال الجابري في قوله تعالى:﴿ مِّمَّا خَطِيٰٓـَٔـٰتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا فَلَمۡ يَجِدُواْ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَنصَارٗا ﴾ نوح: ٢٥: "اختلف المفسّرون في شرح هذه الآية، والإشكال الذي طرحوه يتعلق بقوله تعالى:﴿ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ ﴾، منهم من قال إنه مباشرة بعد حدوث الغرق أدخلوا "نارًا"، وبما أن "نار جهنم" زمانها بعد قيام القيامة والحساب، فقد قالوا إن "النار" هنا تعني "عذاب القبر"، وقد أخذ القائلون بـ"عذاب القبر" من هذا الفهم لهذه الآية دليلًا من القرآن على وجود عذاب القبر، وواضح أن هذا التأويل مجرد تكلف، فلو كان الأمر يتعلق بعذاب القبر لفصّل القرآن القول فيه تفصيلًا، كما فعل في كثير من جزئيات قيام الساعة والحساب والجنة والنار، أما حجة القائلين بأنّ قوله يفيد ذلك، فمبنية على كون "الفاء" تدل على أنه حصلت تلك الحالة عقيب الإغراق، فلا يمكن حملها على عذاب الآخرة، وإلا بطلت دلالة هذه الفاء، هذا بينما قال آخرون، ومنهم [مقاتل والكلبي: معناه أنهم سيدخلون في الآخرة نارًا، ثم عبّر عن المستقبل بلفظ الماضي لصحة كونه وصدق الوعد به كقوله:﴿ وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ ﴾ الأعراف: ٥٠، ﴿ وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ ﴾ الأعراف: ٤٤ .[1]

وقال في قوله تعالى: "﴿ يَوۡمَ تَرۡجُفُ ٱلرَّاجِفَةُ ﴾ النازعات: ٦ (النفخة الأولى في الصُّور: فناء العالم) ﴿ تَتۡبَعُهَا ٱلرَّادِفَةُ ﴾ النازعات: ٧ (النفخة الثانية: الخروج من القبور: البعث)، فهذه الآية لا تترك مجالًا للقول بـ"عذاب القبر"، كل ما هناك نفختان: النفخة الأولى التي يفنى بها العالم، بما فيه الإنسان، ثم النفخة الثانية التي يكون بها البعث، أما الأخبار والأحاديث التي تروى حول تفاصيل "السؤال" و"عذاب القبر" فليس في القرآن ما يشهد لها بالصحة، وكل ما ذكر في الموضوع تأويلات بعيدة، والعلماء يجعلون العذاب يوم القيامة للأرواح وليس للأجسام، كما ذكر الرازي أعلاه"[2].

[1] محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، مرجع سابق، ج2، ص192.

[2] محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، مرجع سابق،ج2، ص297.

وقال في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴾ البقرة: ١٥٤: "وبعض المفسرين يتخذون هذه الآية دليلاً على "عذاب القبر"، ذلك أنّه لما كان القرآن خالياً من ذكر "عذاب القبر"، مع أنه أطال ذكر ما يجري بعد الموت وقيام القيامة من بعث وحساب وثواب وعقاب، وكرر ذلك مرارًا، كما بينا سابقًا، فإنهم يحاولون دعم فكرة "عذاب القبر" –الغريبة عن القرآن– بتأويل آيات بطريقة من يريد أن يستخرج منها ما يريد هو، وليس ما تقوله وتقرره هي، وهكذا يقولون بخصوص الآية أعلاه، إن المقصود بكونهم "أحياء" هو كونهم كذلك في "الحاضر"، أي هم أحياء قبل البعث وقيام القيامة، ومن هنا قالوا: وإذا كان الله تعالى يحييهم بعد الموت ليرزقهم على ما يأتي، فيجوز أن يُحيي الكفار ليعذبهم، ويكون فيه دليل على عذاب القبر، هذا كله على أساس "يجوز" و"يجوز" ... في حين أن القرآن محكم كله، والمتشابهات فيه ترد على المحكمات، وليس ها هنا متشابه، فاستعمال الماضي والمضارع في معنى المستقبل لوصف ما سيكون في الجنة أو في النار، استعمال جار بكثرة كاثرة في القرآن، والهدف تأكيد وقوع ما يخبر به أنه سيقع، أما فكرة "عذاب القبر" وما يتصل بها من القول بـ "نكير ومنكور"[1]، فليس لها أصل في القرآن إطلاقًا، إنها من الموروث القديم السابق على الإسلام، أمّا الأحاديث المروية في الموضوع فالغالب أنّها من نوع أحاديث "الترغيب والترهيب" التي يتساهل نقاد السند في شأنها من أجل الهدف منها: أعني: الترهيب والتخويف بهدف تجنب ما فيه حساب في الآخرة[2].

ومن هنا يتضح أن الجابري ينكر عذاب القبر

[1] والصواب أنهما المنكر والنكير وليس كما قال الجابري: نكير ومنكور. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ε: "إِذَا قُبِرَ المَيِّتُ –أَوْ قَالَ: أَحَدُكُمْ– أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَزْرَقَانِ، يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا: الْمُنْكَرُ، وَلِلْآخَرِ: النَّكِيرُ ...". قال الألباني: حسن. الترمذي، سنن الترمذي، باب ما جاء في عذاب القبر.

[2] محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، مرجع سابق ، ج3، ص59.

خامسا: الجن والشيطان

يقول الجابري في قوله تعالى:﴿ وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ (زعيم من قبيلة أخرى كانت قريش تخاف أن تنضم إلى الرسول) ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ ٱلْيَوْمَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَإِنِّى جَارٌ (مناصر لكم) لَّكُمْ فَلَمَّا تَرَٰٓءَتِ ٱلْفِئَتَانِ (جيش قريش وجند المسلمين) نَكَصَ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ (خاف وتراجع)وَقَالَ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّنكُمْ إِنِّىٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّىٓ أَخَافُ ٱللَّهَ ۚ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾ الأنفال: ٤٨[1].

وقال: "يرى المعتزلة –وهم ذوو الاتجاه العقلاني في فهم الدين الإسلامي– أن الجن كالملائكة أجسام لطيفة وحيّة أي عضويات دقيقة جدًا فيها حياة فهي أشبه بالكائنات الروحية ولكنها لا تستطيع القيام بأفعال شاقة، أما الأشاعرة فيتصورنها جواهر فريدة، أي أجزاء لا تتجزأ حاملة للأعراض كالحياة والحركة...إلخ، ويخلق فيها الله قدرة على فعل الشاق وغير الشاق"[2].

في هذه آية أوّل الجابري الشيطان بأنه زعيم قبيلة

[1] محمد عابد الجابري، المرجع نفسه ، ج3، ص123.

[2] محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ج1، ص261.

المطلب الثاني: مقارنة بين محمد إقبال ومحمد عابد الجابري (المفهوم، الهدف والدافع، المنهج المتبع، المصادر، المنطلق)

في هذا المطلب نقوم بالمقارنة بين محمد إقبال ومحمد عابد الجابري وذلك من خلال ابراز أوجه التشابه والأختلاف بينهما:

الفرع الأول: مفهوم التجديد والحداثة

– نجد أن كل من محمد إقبال ومحمد عابد الجابري يتفقان في ضرورة التجديد والتحديث فأما محمد إقبال فذلك "لتبنيه لمبدأ ضرورة التفاعل مع الحداثة المعرفية"[1]،وأما الجابري فلأن "الحدثة عنده هي رسالة ونزوع من أجل التحديث"[2]

– فمحمد إقبال ومحمد عابد الجابري، يتفقان بناء تجديد وحداثة ترتكز تتسم بالمعاصرة فمحمد إقبال "أطلق مشروع تجديد الفكر الديني مستندًا إلى محاولة ترتكز على الفهم المعاصر للدين وهو مقتضى أساسي للحداثة عنده"[3]، وكذلك الجابري " يريد من قراءته للتراث أن يجعله معاصرًا لنفسه بالمحافظة على ظروفه الاجتماعية والسياسية التي نشأ فيها من جهة ومعاصرا لنا بفضل المعقولية المسلطة عليه من جهة أخرى".[4]

– لكن لكل وحد منهم رؤية خاصة في ذلك، فمحمد إقبال يرى أنّ التجديد يكون في التوفيق بين النصوص القرآنية والشرعية وبين ما جد في حقل الفلسفات الغربية ومعطيات العلم الحديث، فإقبال قام بمحاولة سعى إلى التوفيق بين الدين والفلسفة التي

---

[1] أحميدة النفير، النص الديني والتراث الإسلامي، قونس، دار الهدى للطباعة والنشر، سنة2004، ص74.

[2] محمد عابد الجابري، مرجع سابق، التراث والحداثة، ص17.

[3] غنية ضيف، مشروع التجديد وإشكالية صناعة الإنسان عند محمد إقبال، بحث، جامعة الجزائر2، الجزائر، ص2

[4] نايلة أبي نادر، مرجع سابق، ص268.

غايتها بناء وتأسيس فلسفة إسلامية دينية قائمة على التجديد أو ما يسمى بالأصالة والمعاصرة[1].

أما الجابري يرى أنّ ذلك يكون بإعادة قراءة التراث قراءة، وهذا لايعني رفض التراث وإنما "الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى ما نسميه بالمعاصرة" [2] وجعل التراث مواكبا لروح العصر وهذا ما عبر عنه الجابري بالمعاصرة.

[1] انظر: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني الإسلامي، مرجع سابق، ص388.

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص16.

الفرع الثاني: الهدف والدافع

– يتفق محمد إقبال والجابري في أنّ كل منها قام بمحاولة إصلاحية تجديدية تحاول النهوض بالواقع وتحرك الأمة الإسلامية الإسلامية وتحررها من دائرة التخلف..

– إلا أن دافع محمد إقبال إلى التجديد هو تجديد التفيكر الديني على ضوء معطيات المعرفة الحديثة كما أراد "إعادة التوازن المفقود بين فلسفة الغرب وفلسفة الشرق، فلسفة الغرب التي انحازت كلية إلى العقل وظلت بحاجة إلى النزعة الروحية لاكتساب التوازن، وفلسفة الشرق التي لها طبيعة روحية، وهي بحاجة إلى النزعة العقلية لاكتساب التوازن أيضا"[1]، ومواجهة مظاهر التصوف السلبي[2]، ونزوع المسلمين إلى تقليد الغرب[3]

أما محمد عابد الجابري فكان الدافع هو تحقيق الحداثة بموصفات عربية، "انطلاقا من نقد التراث ودرء اللاعقلانية التي تعرقل المطلب الحداثي، واستدعاء العقلانية التي هي شرط لتحقيق الحداثة"[4].

[1] زكي ميلاد : محمد إقبال و تجديد التفكير الديني في الإسلام ،بتاريخ 2017/10/03، اطلع عليه بتاريخ . 2021/05/19

[2] سيد قطب، مرجع سابق، ص20،

[3] فهمي قطب، مرجع سابق، ص20.

[4] رحمة مادي، إشكالية التراث والحداثة في الفكر النقدي المغربي (عبد الله عروي، محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمن) –مقاربة نقدية، مذكرة ماستر، كلية الأدب واللغات، قسم: اللغة العربية وآدابها، جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي، الجزائر، سنة2017، ص123

الفرع الثالث: المنهج المتبع:

– من جهة المنهج فهما يتفقان في نقد التراث والاقتباس من الحضارة الغربية، فمحمد إقبال "سعى إلى إحياء القيم الإسلامية عن طريق نقد الموروث واقتباس ما ينفع المسلمين من الحضارة الغربية، بالقدر الذي لا يتعارض مع الثابت العقدي"[1]، وكذلك الجابري عمل على "إعادة بناء الموروث الثقافي (التراث)، وذلك بالمزواجة بين النمذجين الغربي والعربي الإسلاي الأصيل للأنسجام مع طموحات التقدم والحداثة"[2]

– لكن يختلفان من حيث أنّ محمد إقبال إتبع منهجا يقوم على عمليتين أساسيتين هما عمليتا الهدم واعادة البناء، فعمليتا الهدم وإعادة البناء اللتان قامتا عليهما نظرية إقبال في الإصلاح والتجديد اتسمت بالبعد النقدي للوضع العام للإنسانية وللعالم الإسلامي، ونقد الوضع الفكري القديم والحديث في العالم سواء الغربي أو الإسلامي، وأما إعادة البناء فتقوم على دفع المسلم إلى إدراك ذاته ومحيطه ورسالته في التاريخ، وفهم العالم، ومعرفة الله، وأن يتحرك وفقا للمستجدات والتطورات الحاصلة على أساس روحي يكفل له التوازن في الحياة والإعتدال في السلوك

وأما محمد عابد الجابري، اتبع منهج يقوم على نقد المناهج التي تفقد التراث الإسلامي أصالته[3]، كما حدد الجابري في قراءته للتراث منهجية ثلاثية الأبعاد، ويعني هذا أنها تستند إلى ثلاث خطوات منهجية أساسية: المعالجة البنيوية، والتحليل التاريخي، والطرح الإيديولوجي، "لكنه ركز بصورة واضحة على المعالجة البنيوية وبعض الطرح الإيديولوجي أحيانا ولكنه لم يركز على التحليل التاريخي[4].

[1] محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 35–36.

[2] بربش نور الهدى، مرجع سابق، ص49

[3] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص57.

[4] أحمد محمد سالم، مرجع سابق، ص204.

الفرع الرابع: المصادر

– نجد محمد إقبال والحابري يتفقان في : القرآن الكريم والسنة النبوية والفلسفة كمصدر فكر.

ويظهر ذلك عند محمد إقبال في أنه جعل القرآن دستور المجتمع الاسلامي المتقدم، وجعل النبي صلى الله عليه وسلم هو القائد الحقيقي للمجتمع، وأما الجابري فيظهر ذلك حيث اعتبر هذا الكتاب بمثابة قفزة نوعية في التعرف بأعظم وأقدس وأقدم كتاب ورثه العرب والمسلمون في كل تاريخهم، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم خير قدوة للبشرية جمعاء، ودراسته الفلسفة.

–إلا أن محمد إقبال تأثر بفلاسفة الهند أكثر حيث "درس الفلسفة الهندية دراسة عميقة"[1] خاصة أنها تعرضت لمسألة الذات، وأيضا كان من مصادره التصوف فقد نشأ في بيئة صوفية، والفكر الإعتزالى، فكان من الذين "سعوا إلى النهل من الفكر الاعتزالي"[2] .

أما الجابري فقد تأثر أكثر بابن رشد في الفكر الإسلامي والحضارة الغربية، "فنظر الجابري لابن رشد باعتباره عالمًا، على بينة مما كان يتكلم فيه، فقد أحاط بالفلسفة والشريعة إحاطة شاملة"[3]، إضافة إلى تأثره بأرسطو والفكر الغربي الأروبي.

[1] انظر: رائد جبار كاظم، مرجع سابق، ص 116.

[2] المرجع نفسه، ص63.

[3] ضيف شهرزاد، مرجع سابق، ص19.

الفرع الخامس: المنطلق

– منطلق محمد إقبال كان كرد فعل لما هي عليه حال المسلمين مما دعى إلى ضرورة إعادة بناء الفكر الديني من جديد فإقبال "أمام هذا الوضع المتدني للمسلمين والذي وجد نفسه جزء لا يتجزأ عن هذه الحضارة عزم أن لا يقف مكتوف الأيدي مما دفعه إلى التفكير بضرورة إعادة بناء الفكر الديني من جديد وإصلاح الفضاء الثقافي والاجتماعي.[1]

أما محمد عابد الجابري كان منطلق التجديد عنده منطلق عقلاني يقوم على مقدمات جديد ومقاصد معاصرة، "فالتحديات التي توجه العالم الإسلامي لاتتطلب رد الفعل بل الفعل، والفعل في العصر الحاضر هو فعل العقل لأن العصر يقوم كل شيء فيه على الفعل العقلاني".[2]

[1] عماري آمال– مرابطي نعيمة، مرجع سابق، ص41–42

[2] اليوبيل الذهبي للخليج، ضرورات تجديد الشريعة عند الجابري، مجلة الخليج، مجلة الخليج، تم الاطلاع عليه يوم 2021/06/09، alkhalee.eej

خـاتمــة

خـاتمـة

الحمد لله الذي تتم بنعمه الصالحات، وتبلغ به الغايات، وتنال به الكرمات، على أن يسّر لي إتمام هذا البحث، فله الحمد أولاً وآخراً وظاهراً وباطناُ.

وقد توصلت من هذا البحث إلى نتائج أهمها:

1- ان التجديد عن محمد إقبال يكون بالتوفيق بين التراث الإسلامي والحضارة الغربية، وقد إعتماد على مصار إسلامية وفلسفية إلى جانب الاستفادة من الحضارة الغربية، وأن الدافع إلى التجديد كان إعادة تجديد الفكر الديني الإسلامي.

2- الحداثة عند الجابري تعني إعادة قراءة التراث، وقد اعتمد على مصادر إسلامية وفلسفية خاصة ابن الرشد وقد تأثر كثير بالحضارة الغربية، وكان الدافع للحداثة عنده إقامة حداثة عربية معاصرة.

3- أن محمد إقبال في مشرعه التجديدي كان يقوم على منهج يتمسك بالأصول الإسلامية أكثر أما الجابري فقد مال إلى مناهج الحداثة الغربية العقلانية.

4- من أبرز الأعمال التجديدية لمحمد إقبال كتابه "تجديد الفكر لديني الإسلامي" وما له من مكانة في الفكر العربي المعاصر.

5- إهتم محمد عابد الجابري كثيرا بمسائل التراث والعقل العربي.

6- لتحقيق الحداثة عند الجابري لابد من البدء بحل مشكلات الماضي التي انحدرت إلى مجتمعنا المعاصر عبر عصور الانحطاط والتعامل معها بعقلانية لتحقيق النهضة العربية الإسلامية.

فهارس

فهرس الآيات

فهرس المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

فهرس الأيات

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿ وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴾	البقرة	104	69
﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾	آل عمران	85	65
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾	المائدة	68	67
﴿ وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ﴾	الأعراف	69	68
﴿ وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ﴾	الأعراف	69	68
﴿ وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ ٱلْيَوْمَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَّكُمْ ۖ فَلَمَّا تَرَٰٓءَتِ ٱلْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّنكُمْ إِنِّيٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ ۚ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾	الأنفال	48	70
﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾	هود	65	64

﴿ وَقَالُواْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلذِّكۡرُ إِنَّكَ لَمَجۡنُونٌ ﴾	الحجر	6	65
﴿ وَكُلَّ إِنسَـٰنٍ أَلۡزَمۡنَـٰهُ طَـٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦۖ وَنُخۡرِجُ لَهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَـٰمَةِ كِتَـٰبًا يَلۡقَىٰهُ مَنشُورًا ﴾	الإسراء	13	62
﴿ إِنۡ أَحۡسَنتُمۡ أَحۡسَنتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡۖ وَإِنۡ أَسَأۡتُمۡ فَلَهَا ﴾	الإسراء	7	63
﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾	الكهف	29	63
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلۡمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡصِلُ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَـٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىۡءٍ شَهِيدٌ ﴾	الحج	17	64
﴿ وَمِنۡ ءَايَـٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَـٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأٓيَـٰتٍ لِّلۡعَـٰلِمِينَ ﴾	الروم	22	65
﴿ لَهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾	الزمر	63	66
لأنّه﴿ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَهُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَـٰكِن يُدۡخِلُ مَن يَشَآءُ فِى رَحۡمَتِهِۦۚ وَٱلظَّـٰلِمُونَ مَا لَهُم مِّن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾	الشورى	8	64
﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَىۡءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾	الشورى	51	66،65
﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴾	الشورى	51	60

﴿ لَّقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾	ق	22	62
﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴾	النجم	42	57
﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴾	الواقعة	62	62
﴿ مِّمَّا خَطِيٓـَٔاتِهِمْ أُغْرِقُواْ فَأُدْخِلُواْ نَارًا فَلَمْ يَجِدُواْ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَنصَارًا ﴾	نوح	25	69
﴿ يَوْمَ تَرْجُفُ ٱلرَّاجِفَةُ ﴾	النازعات	6	68
﴿ تَتْبَعُهَا ٱلرَّادِفَةُ ﴾	النازعات	7	68
﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾	الإخلاص	4-1	55

فهرس المصادر والمرجع

أولا: القرآن الكريم: القرآن الكريم، والسنة النبوية.

ثانيا:المصادر:

محمد إقبال:

1-تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، راجع المقدمة والفصل الأول منه عبد العزيز المراغي بك وراجع البقية مهدي بوعلام، (د .ط) ، القاهرة، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، سنة 1955م.

2-رسالة الخلود، ترجمة وتعليق: محمد السعيد جمال الدين، ط1، القاهرة،مطابع سجل العرب، سنة 1974م .

محمد عابد الجابري:

3-التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ط 3،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006م.

4-فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 2012م، ج2.

5-مدخل إلى القرآن الكريم، ط1 بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 2006، ج1.

6-نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط 6، المركز الثاقافي العربي، سنة 1993.

7-حفريات في الذاكرة من بعيد، ط1، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 1997 م.

ثالثا: المراجع:

8-ابن منظور، لسان العرب، ط1، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، سنة 1955م، ج 2.

9-أبو الحسن علي الحسيني الندوي، شاعر اللإسلام الدكتور محمد إقبال،(د، ط) ، القاهرة، مطبعة دار الكتاب العربي، سنة 1951م.

10-أحمد الزاوي الطاهر، ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة، ط 2، مصر، دار عيسى البابي الحلبي وشركاه، (د ت)، ج1.

11-أحمد محمد سالم، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، ط1، القاهرة، دار رؤية.

12-إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، ط7، بيروت دار العلم للملايين،سنة 1990، ج1.

13-براهيم مدكور وآخرون، المعجم الوسيط، ط4، مصر، مكتبة الشروق الدولية، سنة 2004م.

14-جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط3، بيروت دار، الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، 2006.

15-جيلاني بوبكر،الاصلاح والتجديد لدى محمد إقبال ومالك بن النبي،بين النظرة الصوفية والتفسير العلمي،ط1، الجزائر، دار الأمل، سنة 2011م.

16-رائد جبار كاظم، فلسفة الذات في فكر محمد إقبال، (د .ط) ، دمشق، دار نينوى، 1429هـ-2009م.

17-الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، ط1، بيروت، دار الطليعة، سنة 2001.

18-سيد عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال الأعمال الكاملة، ط3، بيروت، دار ابن كثير، سنة 1428هـ_2007م،ج1.

19- سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، (د.ط)، القاهرة، دار الشوق،(د.ت) .

20- عادل التل، النزعة المادية في العالم الإسلامي، ط1، دار البينة، سنة 1415هـ 1995م.

21- عبد الرحمن ابن خلدون : المقدمة، ط5، بيروت، دار الرائد العربي، سنة 1985 م.

22- عبد العزيز جاد محمد، أثر الحضارة الغربية على المجتمعات الإسلامية، ط1، مصر، دار السلام، سنة 2010م.

23- عبد الوهاب عزام، محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، (د ط)، هندوي، مصر، 2014.

24- عدنان على رضا، الحداثة في منظور إيماني، ط3، الرياض، دار النحوي، سنة 1410هـ-1989م.

25- عدنان على رضا، تقويم نظرية الحداثة، ط2، الرياض،دار النحوي، سنة 1414هـ-1993م.

26- فتحي التركي، رشيدة التركي، فلسفة الحداثة، (د. ط) ، بيروت، مركز الإنماءالقومي، سنة 1992.

27- فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، (د . ط)، دمشق، دار الفكر، 2003 م.

28- فخري عيسى، الحداثة وموقفها من السنة، الحارث، ط1، القاهرة، دار السلام، سنة 2013م.

29- ماجد الغرباوي، إشكالية التجديد – قاضيا إسلامية معاصرة-، (د ط)، دار الهادي، سنة 2000.

30- مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة العربية المعاصرة، ط1، الرباط، دار الأمان، سنة 2014.

31- محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط4، مصر، دار وهبي، سنة 1963 م.

32- مجموعة من المؤلفين، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، تحت إشراف: محمد الداهي، الرباط – المغرب (د ط)، دار التوحيد، سنة 2012
33- محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، سنة 2008.
34- محمد الشيخ، محمد عابد الجابري، مسارات مفكر عربي، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 2011م.
35- محمد الكتاني، محمد إقبال مفكرا إسلاميا، ط1، الدار البيضاء –المغرب، دار الثقافة، سنة 1978م.
36- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي،مختار الصحاح، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، سنة 1967م.
37- محمد بن عمر ابن الحسن ابن الحسين التيمي الرازي، مفاتيح الغيب، ط3، بيروت، دار إحياء التراث العربي، سنة 1420هـ،ج19.
38- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ط1، الدار البيضاء–المغرب، دار توبقال للنشر، سنة 2000.
39- نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، سنة 2008.
40- محمد شاكر الشريف، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، ط1، الرياض، مجلة البيان،سنة 1425هـ-2004م.
41- الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر،ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، سنة 2008.
42- عطية سليمان عودة أبو عاذرة، مشكلتنا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الجديث عند كل من محمد عبده ومحمد إقبال دراسة مقارنة، ط1، بيروت، دار الحداثة، سنة 1985م.
43- السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ط1، بيروت، الشبكة العربيةللأحاث،سنة 2010.

44- أحميدة النفير، النص الديني والتراث الإسلامي، قونس، دار الهدى للطباعة والنشر، سنة2004.

رابعا: الرسائل الجامعية:

45- بربش نور الهودى، الفكر الحداثي عند الجابري، مذكر ماستر، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، قسم العلوم الإجتماعية، سنة 2016.

46- بن غزالة محمد الصديق، فلسفة التجديد الحضاري في فكر محمد إقبال،رسالة ماجستير،كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، سنة 2013م.

47- عايب ذياب- والي عبد الرزاق، المتون التي أنتقدها الحدثون في صحيح البخاري – عرض ونقد-،رسالة ماستر،كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية والإسلامية، جامعة أحمد دارية –أدراد-.

48- عدنان أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، رسالة دكتوره، كلية الإمام الأوزاعي، بيروت، سنة 2001.

49- علي بن عبد الله بن علي السالم، آراء محمد إقبال العقدية –عرض وتقويم في ضوء عقيدة السلف، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، سنة 1431هـ.

50- عماري آمال- مرابطي نعيمة، التجديد الحضاري عند محمد إقبال، رسالة ماستر، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2015، ص13.

51- مجموعة من المؤلفين، المدرسة الإصلاحية والتجديد، مجلة البيان، 10، سنة 1408هـ،المنتدى الإسلامي،الرياض.

52- برباش فطيمة الزهرة، مفهوم التجديد في فلسفة محمد إقبال، مذكرة ماستر،كلية العلوم الإنسامية والإجتماعية، قسم العلوم الإجتماعية، جامعة بسكرة، سنة 2019.

53- ضيف شهرزاد، محددات العقل السياسي العربي عند محمد عابد الجابري،، مذكرة ماستر،كلية العلوم الإنسامية والإجتماعية، قسم العلوم الإجتماعية، جامعة بسكرة، سنة 2019.

54- غنية ضيف، مشروع التجديد وإشكالية صناعة الإنسان عند محمد إقبال، بحث، جامعة الجزائر2، الجزائر.

55- رحمة مادي، إشكالية التراث والحداثة في الفكر النقدي المغربي (عبد الله عروي، محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمن) –مقاربة نقدية، مذكرة ماستر، كلية الأدب واللغات، قسم: اللغة العربية وآدابها، جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي، الجزائر، سنة2017.

رابعا: المجلات:

56-حيدر حب الله، مشروعية تجديد الفكر الديني، مجلة نصوص معاصرة، العدد 22، سنة 2010 .

57-مصطفى فاضل كريم الخفاجي: الخطاب التجديدي عند اقبال " الوجود انموذجا"، مجلة بابل للدرسات الإنسانية،العدد 4، سنة2006،إصدار خاص بالمؤتمر الوطني للعلوم والأدب.

خامسا: المواقع الإلكترونية:

58- جميل حمداوي، منهجية محمد عابد الجابري في التعامل مع التراث العربي الإسلامي، بتاريخ 2012/05/20، اطلع عليه يوم 2021/05/23 www.alukah.net

59- خالد زيادة، منهج محمد اقبال في تجديد الفكر الديني، مراجعة كتب، مجلة الإجتهاد، اطلع عليه 2021/05/12، HEKMAH.org .

60- زكي ميلاد : محمد إقبال وتجديد التفكير الديني في الإسلام، بتاريخ 2017/10/03، اطلع عليه بتاريخ . 2021/05/19

61- عقبة أحمد، رحيل ناقد العقل العربي، بتاريخ 12/06/2010تم الاطلاع عليه يوم 17/05/0120، www.aljzeera.net.

62- فهمي قطب النجار، مرتكزات الصحوة الإسلامية، بتاريخ2014/11/02، تم الاطلاع عليه يوم 2021/05/15 www. Alukah.net

فهرس الموضوعات

مقدمة .....أ
المبحث الأول: مدخل مفاهيمي.....6
المطلب الأول: مفهوم التجديد.....7
أولا: التجديد في اللغة:.....7
ثانيا: التجديد في الاصطلاح:.....7
المطلب الثاني: مفهوم الحداثة.....8
أولا: الحداثة في اللغة.....8
ثانيا: الحداثة في الإصطلاح..... 10
المطلب الثالث: نشأة الحداثة وأهم مبدئها.....12
أولا: نشأة الحداثة:..... 12
ثانيا: أهم وأبرز مبادئ الحداثة:..... 15
المبحث الثاني: معالم التجديد عند محمد إقبال 19
المطلب الأول: ترجمة لمحمد إقبال.....20
أولا: حياته 20
ثانيا: عوامل تكوين شخصيته 23
المطلب الثاني: مفهوم التجديد عن محمد إقبال، ودوافع التجديد عنده.....27

أولا: مفهموم التجديد عند محمد إقبال:..... 27

ثانيا: دوافع التجديد عند محمد إقبال:..... 28

المطلب الثالث: مصادر التلقي عند محمد إقبال:..... 32

أولا: القرآن الكريم..... 33

ثانيا السنة النبوية:..... 33

ثالثا: الفكر الصوفي: 34

رابعا:الفلسفة:..... 34

خامسا: الثقافته الغربية:..... 35

المطلب الرابع: منهج محمد إقبال في التجديد.....35

المبحث الثالث: معالم الحداثة عند محمد عابد الجابري..... 39

المطلب الأول: ترجمة لمحمد عابد الجابري.....40

أولا:حياته: 40

ثانيا سيرته: 41

ثالثا: الجوائز التي نالها:..... 44

رابعًا: مؤلفاته:..... 44

خامسا: وفاته:..... 46

المطلب الثاني: مفهوم الحدثة عند محمد عابد الجابري.....46

المطلب الثالث: مصادر فكر محمد عابد الجابري

ومنهجه.....48

أولا: مصادر فكر محمد عابد الجابري..... 48

ثانيا: منهجه..... 50

المبحث الرابع: نماذج عقدية ومقارنة بين محمد إقبال ومحمد عابد الجابري 53

المطلب الأول: نماذج عقدية عند كل من محمد إقبال ومحمد عابد الجابر.....54

الفرع الأول: بعض القضايا العقدية التي تنولها محمد إقبال..... 54

الفرع الثاني: بعض آراء محمد عابد الجابري العقدية 64

المطلب الثاني: مقارنة بين محمد إقبال ومحمد عابد الجابري (المفهوم، الهدف والدافع، المنهج المتبع، المصادر، المنطلق).....71

الفرع الأول: مفهوم التجديد والحداثة 71

الفرع الثاني: الهدف والدافع 73

الفرع الثالث: المنهج المتبع: 74

الفرع الرابع: المصادر 75

الفرع الخامس: المنطلق..... 76

خـاتمـة..... 77

فهارس 89

فهرس الآيات.....80

فهرس المصادر والمراجع 83

فهرس الموضوعات.....90

ملخص البحث

لقد تم التطرق في هذه الدراسة إلى موضوع والتجديد والحداثة–المقارنة بين محمد إقبال ومحمد عابد الجابري–، وذلك من خلال وقوفي على معالم التجديد والحداثة عند كل وحد منهما وعمال مقارنة بينها وقد خلص في النهاية إلى أن إقبال حول بناء الفكر الديني الإسلامي من جديد وذلك بالازدوجية بين الفكر الغربي والفكر العربي، إلاّ أنّ إقبال تمسك بالأصول العربية والإسلامية أكثر، أمّا الجابري فقد حول بناء حداثة عربية، انطلاقا من نقده للفكر العربي المعاصر، وذلك من خلال الازدوجية بين الفكر الغربي والفكر العربي حيث عمل على تغليب النتجات الغربية على الفكر العربي المعاصر والجانب التراثي.

Research Summary

The subject of renewal and modernity has been addressed in this study – a comparison between Muhammad Iqbal and Muhammad Abed al–Jabri–, by looking at the features of renewal and modernity in each of them and comparing them. In the end, he concluded that Iqbal is about building Islamic religious thought anew, and that In the duality between Western thought and Arab thought, however, Iqbal stuck to the Arab and Islamic origins more. As for Al–Jabri, he transformed the construction of Arab modernity, based on his criticism of contemporary Arab thought, through the duality between Western thought and Arab thought, where he worked to give priority to Western products over thought. Contemporary Arab and the traditional side.