الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي .

جامعة وهران(2).

كلية العلوم الإجتماعية.

تخصص فلسفة عامة.

أطروحة تخرج لنيل شهادة ماستر فلسفة موسومة ب:

فلسفة الدين في الفلسفة الإسلامية المعاصرة

محمد إقبال- أنموذجا.

إعداد الطالبة:

كحلال حليمة

إشراف الأستاذ:

أ. كبير محمد

أعضاء اللجنة المناقشة:

إسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الإنتماء
بوكرلدة زواوي	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران2
كبير محمد	أستاذ محاضر(أ)	مشرفا ومقررا	جامعة وهران2
يموتن علجية	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران2

السنة الجامعية 2021-2022 .

الشكر والتقدير

أخيرا وبعد أن استقام هذا العمل، أشكر الله العلي القدير الذي وفقني في إنجاز هذه المذكرة، وأتوجه بجزيل الشكر والتقدير إلى الأستاذ المشرف "كبير محمد"، الذي أفادني بالكثير من النصائح وتوجيهاته القيمة.

ولا يفوتني أيضا أن أتقدم بالشكر الجزيل للأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة، وإلى كل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة وهران(2).

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى والدي العزيزين، وإلى كل من دعا لي بالنجاح ، وإلى إخوتي وأخوتي.

وأهديها إلى صديقاتي وكل زملائي في الدراسة

مقدمة

نشأت الفلسفة في بعض وجوهها من الدين نفسه، لأنه فتح لها باب الصراع الفكري الذي ولدته تصادم المعتقدات الدينية المختلفة.

والواضح مما ورد في الكتب التاريخية أن حياة المسلمين العقلية كانت مرتبطة جدا بالدين، ويمكن القول أن تاريخ الفكر الإسلامي بعدها قد تحرر باختلاطه مع الفلسفة اليونانية، من خلال حركة الترجمة ، وهذا ما جعل الأمة الإسلامية تدخل في صراع بين تراثها الأصلي وبين التراث الوافد إليها، وبين هذا وذاك أصبحت الأمة الإسلامية تعاني من ظروف عصيبة وانحطاط وشتات في كافة المجالات، وهذا ما أدى إلى بروز حركات إصلاحية في العصور الحديثة والمعاصرة، بحث عن سبل ناجحة التي تعيد الأمة الإسلامية إلى قوتها وتماسكها. فإن التفكير الجدي في الوضعية الكونية للإسلام يقتضي تناول خطاب فلسفي إسلامي تنويري، يقدم منظور للإصلاح الديني من جهة وبناء حداثة دينية تعطي للإسلام مقوماته الفكرية والعقلانية والروحية من جهة أخرى.

وكل هذا يجب أن يكون مرتبطا بالتراث الفلسفي الإسلامي من جهة ويرتبط بمجال أساسي معاصر وهو مجال فلسفة الدين، وهو ما يدفعنا للتساؤل حول مظاهرها وإمكانياتها وحضورها في الإجتهادات الفكرية الإسلامية في أفق تلمس الأسئلة والقضايا الكبرى التي تندرج ضمن سياق تجديد العقل الديني الإسلامي.

وفي هذا الإطار النهضوي جاءت جهود المفكر الإسلامي محمد إقبال (1877-1938) الذي سعى لتحقيق مشروع نهضوي، فهو يعتبر من أبرز المجددين في الإسلام، فلقد حاول تشخيص حالة العالم الإسلامي ، أي البحث عن الداء ووصف الدواء للخروج من هذا الضعف والإنحطاط الذي يكون بإعادة تجديد الفكر الإسلامي بناء وعي ذاتي يتجلى في الأصالة والمعاصرة بحث لا يكون هناك تقليد للحضارة الغربية، وإنما يحسن استغلالها لأن أزمة العالم الإسلامي هي أزمة وعي ثقافي، وأزمة

فهم سيء للقيم الأصلية للحضارة الإسلامية، وذلك لأن ظاهرة التخلف لا يمكن أن تجد تعليلاتها إلا من خلال أزمة في الإنسان وفكر لهذا دعا إقبال بنهوض الذات ، وذلك لأن الذات هي المركز الذي يحرك الفرد، فالوعي الذاتي هو جزء من النهوض وإعادة الثقة والتجديد في الفكر الإسلامي.

ومن الأسباب والدوافع التي دفعتني لإختيار موضوع أطروحتنا "فلسفة الدين في الفلسفة الإسلامية المعاصرة" عند إقبال عوامل ذاتية وموضوعية.

فالعامل الذاتي يتمثل في: ميلي الشخصي لدراسة هذه الشخصية المعروفة ، كما أن موضوع البحث يحمل رسالة بضرورة النهضة والتجديد للعالم الإسلامي، والخروج من التبعية الغربية.

أما العامل الموضوعي فيتمثل في : محاولة فهم الفكر وأفكار محمد إقبال التجديدية في الفكر الديني الإسلامي.

وتدور مشكلة البحث حسب ما تم تقديمه، حول الإشكالية الرئيسية التالية: ما طبيعة العلاقة بين نشأة الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي؟ هل قامت الفلسفة على أرضية مناقضة للدين؟ وهل انطلق الفلاسفة الأوائل من نموذج معرفي لتقويض الدين أم الدفاع عنه؟ وما هي الأسباب الفلسفية لفلسفة الدين وموضوعاتها التي تعالجها؟ وكيف كان تجديد الفكر الدين عند محمد إقبال؟

للإجابة على هذه التساؤلات تطرقنا إلى وضع خطة البحث التالية ، والتي شملت "مقدمة" والتي عرفنا فيها بالموضوع وأهميته وإشكالية، وخطة البحث، والمنهج . كما عرضنا موجز لأهم الدراسات السابقة في الموضوع.

الفصل الأول: تناولنا فيه جينيالوجيا المفهوم والبعد التاريخي، وقد قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين. فبدأنا فيه بالمبحث الأول والذي عنوانه "الشبكة المفاهيمية"،

وحاولنا فيه أن نحدد مفهوم الفلسفة ومفهوم الدين ومفهوم فلسفة الدين. أما المبحث الثاني : تحت عنوان الفلسفة والدين وإشكالية العلاقة بينهما في الفكر الإسلامي، وفيه حاولنا توضيح العلاقة بينهما بين مؤيد لها في الفكر الإسلامي وبين معارض لها.

أما الفصل الثاني: فجاء تحت عنوان "قضايا الفلسفة لمحمد إقبال " تناولنا فيها البرهان الفلسفي على التجربة الدينية، بالإضافة إلى مسألة الخلود بين الفلسفة والدين عند إقبال، وانتقلنا إلى التجربة الصوفية عنده، أخيرا تحدثنا عن فلسفة الدين وسؤال التاريخ عند إقبال ، وأخيرا كانت الخاتمة حول حصر أهم الاستنتاجات التي احتواها البحث.

أما فيما يخص المنهج المتبع، فقد قمنا بالإعتماد على المنهج التحليلي، أي تحليل المشكلة التي نحن بصدد البحث فيها، وقد تم توظيفه بشكل كبير في الدراسة الفلسفية الخاضعة لمختلف الأفكار الجوهرية التي استقيناها من النصوص والمراجع.

واعتمدنا المنهج النقدي وفيه يحاول إقبال عرض رأيه عن طريق مناقشة أفكاره الفلسفية والدينية عند كل الطرفين العربي والغربي.

وكان الهدف من هذه الدراسة هو التعريف بهذه الشخصية، وبهذا المفكر وإبراز مكانته في العال العربي والإسلامي، وكذلك تقديم حلول للنصوص بالعالم الإسلامي وإخراجه من أزمة التخلف والإنحطاط والتقليد.

وبما أن كل بحث لا يخلو من الصعوبات فقد واجهتنا بعض العراقيل والتي تتمثل في: صعوبة الإلمام بالموضوع، لأنه موضوع شامل وواسع. وكذلك صعوبة شرح بعض المصطلحات.

وفي الختام أتمنى أن يكون هذا البحث متواضع قد جذب اهتمامكم وأعجب حضرتكم.

الفصل الأول : جينيالوجيا المفهوم والبعد التاريخي.

-**المبحث الأول :** الشبكة المفاهيمية .

-**المبحث الثاني :** الفلسفة والدين، العلاقة بينهما في الفلسفة الإسلامية المعاصرة.

المبحث الأول :

الشبكة المفاهيمية

****

I. تعريف الفلسفة :

- **الفلسفة لغة :**

أصل كلمة فلسفة هو إختصار لكلمتين يونانيتين هما :" فيلو ويعني حب، وسوفيا وتعني الحكمة، أي أن معنى فلسف هو حب الحكمة ".[1]

ونسب بعض المؤرخين مصطلح الفلسفة إلى:" فيثاغورس" (572-497 ق.م)الذي أطلق على نفسه لقب فيلسوف، وأرجعه البعض إلى "سقراط" الذي وصف نفسه بالفيلسوف، رغبة منه في تمييز نفسه عن السوفسطائيين الذين يدعون الحكمة.ويرى آخرون أن مصطلح فلسفة يعود إلى "أفلاطون"، حيث استخدمه في وصف "سولون" و"سقراط".[2]

- **الفلسفة إصطلاحا :**

يستخدم مصطلح فلسفة للدلالة على التفكير الهادف للحصول على الحقيقة والمعرف كاملة. لذا ربط اليونانيين في القديم كلمة فيلسوف بالفرد المهتم بدراسة الأحداث

[1] صليبا جميل.المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ط2. 1982. ص159.

[2] يوديوس رجب.بسط الفلسفة. الدار الماهرية للنشر والتوزيع والإعلام. ليبيا. (د.ط).2004. ص15.

والأمور المتعلقة بالكون وقضايا الإنسان الأساسية، علاوة على البحث في الموجودات من حولها وماهيتها وأسبابها الكامنة وراء وجودها.

لذلك عرفها "أرسطو" بقوله :"إنها علم بالأسباب القصوى أو العلم الموجود بما هو موجود، أو يسميها بالفلسفة الأولى .وهي مصطلح أطلقه أرسطو على العلم الإلهي، وقد سماه بالفلسفة الأولى وكأنه يبحث في الأسباب القصوى والمبادئ الأولى، والموجودات والمفارقة، بخلاف العلم الطبيعي الذي أطلق عليه اسم الفلسفة الثانية".[1]

وعليه مفهوم الفلسفة يدل على البحث في الكليات والتفكير في ما وراء الواقع والظاهر، والتأمل في ما وراء الواقع الجزئيات والمظاهر.وإن خاصية التفكير الفلسفي، ليست البحث في الوقائع ولا في الجزئيات، وإنما البحث فيما وراء الوقائع والجزئيات.

أما البحث في الوقائع والجزئيات مهمة من كل في اختصاصه، بينما في وراء الواقع الفرق والجزئيات والمعطى عامة يكون مجال البحث الفلسفي، ولهذا فإن:" الفلسفة لا تعني عن العلوم.لكن العلوم أيضا لا يستطيع الحلول محل الفلسفة، أما تعريف الفلسفة عند "ديكارت" الذي يفسر الفلسفة بأشبه شيء بشجرة، جذورها علم ما بعد الطبيعة، وجذعها علم الطبيعة، وأغصانها العلوم الأخرى كالطب وعلم الميكانيكا وعلم الأخلاق".[2]

إن ركيزة الفلسفة عند "ديكارت" هي في الفكر المدرك لذاته الذي يدرك شمولية الوجود، وأن مصدره من الله منبع كل وجود والغامض لكل حقيقة".[3]

[1] صليبا جميل.المعجم الفلسفي. (م.س). ص159.

[2] يوديوس رجب.بسط الفلسفة.(م.س).ص16.

[3] صليبا جميل.المعجم الفلسفي. (م.س). ص159.

أما الفلسفة بمعناها المبسط كما وصفها "برندان ولسون" هي :" عبارة عن مجموعة من المشكلات والمحاولات لحلها وهذه المشكلات تدور حول الله، والفضيلة وإدراك المعنى والعلم وما إلى ذلك".[1]

- **الفلسفة فلسفيا :**

إن الفلسفة يختلف معناها باختلاف المذاهب الفلسفية المتباينة، وعليه فإن معنى الفلسفة نفسها يختلف باختلاف التصور التاريخي التي مر بها الفكر الفلسفي.

أولا : تعريف الفلسفة عند اليونانيين :

1/ لقد فهم فلاسفة اليونان الطبيعيون الفلسفة على أنها بحث عن العناصر، وسعي من أجل الكشف عن أصل الكون، وإن فلسفتهم كانت متجهة نحو فهم العالم الخارجي، أي محاولة التعرف على نشأة الكون و رد الكثرة إلى الوحدة. أي أنهم أرجعوا فكرة التفسير الطبيعي الذي كان يقوم على تعدد الآلهة إلى العنصر الوحيد في الكون، فالموضوع المركزي عندهم هو الطبيعة ، وهو موضوع البحث عن أصل الكون والعناصر المكونة له. أي أن فلسفتهم كانت كونية محضة.

2/ ثم جاء السوفسطائيين فاحترفوا الجدل والخطابة وجعلوا من الفلسفة أساسا للتلاعب اللفظي، الذي يعين صاحبه على تأييد القول الواحد ونقيضه على السواء. ولم تثبت هذه النزعة الجدلية الشكية أن تطرقت إلى الفلسفة على يد "بروتاغوراس" و "جورجياس" بين مشاع القول بالنسبية، وفقد الكثيرون إيمانهم بالحقائق المطلقة، وأصبح هدف الفلسفة هو الجدل لمجرد الجدل، لا لطلب الحق أو إضافة اليقين.

[1] ديكارت رينيه.مبادئ الفلسفة. تر : عثمان أمين.مكتبة النهضة المصرية. مصر. ط1. 1960. ص15.

3/ ثم ظهر "سقراط"(469-399ق.م) فأحدث ثورة في نطاق الفلسفة، إذ وجه الدراسات الفلسفية إلى وجهة جديدة حين إنصرف عن دراسة الطبيعة، والبحث عن العناصر من أجل الإنهماك في دراسة الإنسان، وقد وصف "شيشرون" سقراط من أجل هذا بأنه (أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وأدخلها في صميم المدن والبيوت). ومعنى هذا أن "سقراط" قد حول الفلسفة إلى دراسة النفس والأخلاق والعقل والسياسة، بدلا من الإقتصار على البحث في الفلك والطبيعة.

4/ ثم جاء "أفلاطون" (429- 347ق.م) فسار على نهج أستاذه "سقراط"، وجعل من معرفة الذات أهم نقطة في كل بحث فلسفي. ولكنه لم يلبث أن أرجع إلى الفلسفة طابعها العام، إذ جعلها تستوعب موضوعات الطبيعة والنفس والأخلاق وما وراء الطبيعة، ولقد اهتم "أفلاطون" بدراسة المشكلات النظرية والعلمية التي تنطوي على حياة البشرية، ولكنه لم يعقل مع ذلك مسائل الطبيعة والعناصر الكونية والمبادئ الميتافيزيقية، وإن كانت الفلسفة عند أفلاطون قد أصبحت هي اكتساب العلم ، فإن موضوع العلم عنده هو الوجود الحقيقي الثابت الضروري للأشياء المحسوسة التي لا تكف عن التغير ولا تنطوي على حقيقة أوثبات.

فالفلسفة عند "أفلاطون" كسب أو تحصيل المعرفة، وعرف الفيلسوف بأنه الشخص الذي غايته الوصول إلى معرفة الأمور الأزلية ومعرفة حقائق الأشياء، وهذا التعريف يجعل من الفلسفة مرادفة للعلم.

5/ ثم جاء "أرسطو"(385-389ق.م) فيستخدم الفلسفة على أنها الرغبة في الوصول إلى المعرفة الأزلية، أو معرفة حقائق الأشياء، وعرفها "أرسطو" بأنها " المعرفة العقلية بوجه عام أي العلم، ثم قسم العلم إلى نظري وعملي، النظري ينقسم إلى علم الطبيعة وعلم الرياضيات والميتافيزيقا. والعملي ينقسم إلى علم الأخلاق وعلم السياسة وعلم الإقتصاد.

6/ ثم جاءت مرحلة ما بعد سقراط، وتتميز بتدهور الفلسفة اليونانية، بسبب ما ظهر فيها من نفور من التأمل النظري والاتجاه إلى الإهتمام بالحياة العملية الأخلاقية، وشيوع التقليد وقلة الإبداع. ومن أهم مدارس هذه الفترة "مدرسة الشكاك، الأبيقورية، الرواقية.

- المدرسة الشكية : يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الفلسفة ليست تأملا في الوجود، وبحث عن الحقيقة بطريق العقل كما عند أفلاطون وأرسطو، بل هي فن الحياة، أي فلسفة طريقة العيش حسب تصورات معينة، وهذا لأنهم لا يرون للحس أو للعقل قدرة، فكلاهما عاجزان.
- الأبيقوريين : كانوا ينطلقون من مبدأ طلب اللذة واجتناب الألم، فقد رأوا أن الفلسفة هي فقط أسلوب في الحياة، وهو ما عبر عنه "أبيقور" (341-270ق.م) فليست فلسفة علما نظريا بل قاعدة عمل وممارسة ابتغاء تحقيق السعادة، أي طلب اللذة وتجنب الألم.
- الرواقيون : مؤسس هذه المدرسة"زينون"(336-264ق.م) إن مفهوم الفلسفة عند الرواقيين يركز على:" التفكير كإطار لفهم طبيعة الأشياء وكأسلوب للتخلص من الكدر إلى نسبة الأحاسيس والمشاعر مثل الخوف والحب، وأن الإنسان القديم هو الذي يحقق كمالا أخلاقيا وفكريا، ليكون قد وصل إلى درجة لا يخضع بها لهذه المشاعر، فإن ما يدل على نفسية ودرجة إدراك الفرد هي تصرفاته أعماله وليس أقواله، ولكي يحيى المرء حياة صالحة، عليه أن يستوعب قوانين الطبيعة، كما أكد الرواقيون أن الفضيلة هي ضرورة للسعادة، وبالتالي فإن للمرء الحكيم مناعة ضد النحس والمحن".[1]

ثانيا : مفهوم الفلسفة في العصر الوسيط :

[1] محمود علي محمد.مفهوم الفلسفة عبر العصور.دار الشرعية.2022/07/15. على 17:145. ص11.

تضم هذه المرحلة فلسفيتين :المسيحية والإسلامية. إذ كانت الفلسفة اليونانية فلسفة عقلية بعيدة عن الدين، فلما ظهرت الديانة المسيحية مستندة على الوحي،وجدت نفسها في مواجهة الأفكار الفلسفية التي تأخذ بالعقل وتطلب السعادة الدنيوية وتسللا طريق الشك والنقد.

وقد اتسمت العلاقة التاريخية بينهما بالصراع والتوافق، فهناك من المسيحيين من رفض الفلسفة خاصة في الديانات المسيحية ، وهناك من قبلها .وقد عرفت مرحلة قبول الفلسفة واستخدامها بمرحلة التوفيق كما هو الحال مع "القديس أوغسطين و توما الإكويني".

- **الفلسفة المسيحية :**

1/ أوغسطين: من أعظم آباء الكنيسة على الإطلاق،فهو القديس أوغسطين (354-430ق.م)، ذلك لأنه :"هو الذي أعطى المسيحية نسقها الكامل، وظلت الفلسفة تسود الفكر الكنسي لزمن طويل، فجعل موضوع الإيمان والعقل أحد المحاور الرئيسية في حياته ، فهو الذي وضع مبدأ آمن من أجل أن تتعقل". [1] فالدين يحتاج إلى العقل ليبرهن على صدقه، وهكذا تكون مهمة الفلسفة.

2/ توما الإكويني : (1224-1274م). فقد ميز بين ميدان الفلسفة وميدان العقل، فميدان الفلسفة مصدر الفلسفة أي العقل ، أما ميدان الدين هو الوحي، والثاني أشرف من الأول، ولا يمكن للفلسفة أن :" [2] تضاد الدين لأنها تعتمد على مبادئ العقل ،التي هي مبادئ فطرية بديهية، وبالتالي صادقة، واللاهوت الطبيعي صادق بحد ذاته لأنه

[1] محمود علي محمد.مفهوم الفلسفة عبر العصور.(م.س).ص 35.

[2] بليلي شفيعة. إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين عند القديس توما الإكويني. الأكاديمية للدراسات الإجتماعية والإنسانية. الجزائر.العدد 18. جوان 2017. ص1.

وحي الله غير مكذوب. وعلى الرغم من أن الدور الذي أعطاه الإكويني للعقل في اللاهوت ، إلا أنه يرى أن للعقل حدود لأنه قاصر ولا يمكن أن يتخطى إلى الحقائق فوق الطبيعة التي هي مثل : ماهية الله، ولكن ما لا يمكن إدراكه بالعقل ليس معناه أنه ليس حقا، ومن هنا فالاكويني لا يأخذ بنتائج البحث العقلي وحده في ميدان الفصل في اللاهوت المسيحي، كمثل "خلق العالم".

- **الفلسفة عند المسلمين :**

لقد عرفت الفلسفة عند المسلمين بعد حركة الترجمة التي قامت بنقل التراث اليوناني إلى اللغة العربي، مما جعلها تنطبع بطابع خاص رغ إدعاءات الإستشراق التي تنفي عليها صحة الأصلية للفلسفة.

لكن المفكرون الإسلاميون لم يتوقفوا على الترجمة حسب، بل عمدوا إلى التأليف والإضافة، ومن أشهر الفلاسفة المسلمين نجد : "الكندي"،" الفارابي"،"ابن سنا"،"ابن رشد"،" الغزالي".

1/ الكندي : (805-873م). المعروف بلقب فيلسوف العرب، حيث نجد "الكندي" يقول بأن:" الفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها وهذه الحقائق كلية".

حيث :" يؤكد "الكندي" على أن أحد الخصائص الجوهرية وهي الكلية، إذ أن الفلسفة لا تطلب معرفة الجزئيات باعتبار أن الجزئيات غير متناهية، واللامتناهي لا يحيط العلم به. ويرى أن الفلسفة تتميز عن غيرها من العلو الإنسانية بكونها تبحث عن الكليات".[1]

[1] محمود علي محمد.مفهوم الفلسفة عبر العصور.(م.س).ص26.

2/ الفارابي : يرى الفارابي بأن الفلسفة هي :"العلم بالموجدات بما هو موجود ، فهذا التعريف لا يختلف عن تعريف "أرسطو" للفلسفة ، بل يتفق معه في الغاية من الفلسفة، حيث إن طلب المبادئ الأولى للأشياء والعلل الأولى أو علة العلل".[1]

3/ ابن سينا : فيلسوف إسلامي يرى بأنه :" لما كانت الفلسفة هي محبة الحكمة ، فالحكمة في نظره هي استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعلمية على قدر الطاقة الإنسانية".[2]

حيث أن الحكمة بهذا المفهوم هي :" المفهوم نفسه الذي كان يفهمه الإغريق والمجتمع

الإغريقي، إذ كان الحكيم هو كل من كمل في مهنة أو حرفة أو صنعة، دون تمييز فكرية كانت أو يدوية".[3]

4/ ابن رشد : نجد أن الفلسفة عنده هي التفلسف "فعل الفلسفة ليس إلا النظر في الموجودات واعتبارها، والنظر والإعتبار هو التفكير في الموجودات من حيث أنها موضوعات، إذ يرى بأن كل ما كانت المعرفة بالموضوعات أنه كانت المعرفة بالصانع".[4]

ثالثا : مفهوم الفلسفة في العصر الحديث .

1/ فرانسيس بيكون : (1561-1626).وهو الرائد الأول في الفلسفة الأوروبية للمنطق الإستقرائي و واضع الأسس المنطقية للمذهب التجريبي.

---

[1] المرجع نفسه. ص27.

[2] المرجع نفسه. ص28.

[3] المرجع نفسه. ص29.

[4] محمود علي محمد.مفهوم الفلسفة عبر العصور.(م.س).ص28.

لقد حاول "بيكون" التعويل على الطريقة الإستقرائية ونبذ الطريقة القياسية الموروثة من "أرسطو"، فقد كان أكثر المناهضين لأرسطو، حيث أبرز:" نقائص المنطق الصوري ودعا إلى ضرورة الإعتماد على التجربة، لأنه كان يرى بأن العلم الصحيح هو القائم على التجربة والملاحظة.

وقد كان كتابه "الأورجانون الجديد" من أهم أعماله التي فتحت الطريق للإصلاح في العلوم باعتماد المنهج التجريبي". [1] وهو من الفلاسفة الذين كان لهم الفضل الكبير في الفلسفة الحديثة من خلال التفكير المنطقي الفلسفي الجديد. والتخلص من الفكر التقليدي.

2/ رينيه ديكارت : (1568-1650). فيلسوف فرنسي، عرف بالكوجيطو الديكارتي. والعقلانية الأوروبية، يرى بعض المؤرخين أن :" الكوجيطو الديكارتي" الذي يقول فيه" أنا أفكر، إذن أنا موجود". هو نقطة بداية الوعي الأوروبي العقلاني الحديث".[2]

لقد ارتكز "ديكارت" في تفكيره الفلسفي على الشك والتأمل فيما هو وجود من أجل الوصول إلى الحقائق. فقد حاول "ديكارت" عبر تجربة "الشك المنهجي" أن يخلص العقل من الأفكار السائدة والآراء المسبقة لكي يصل إلى الحقيقة، حيث أن المهمة الفلسفة الحديثة عبر عنها "ديكارت" في تعريفه للفلسفة الجديدة، ذ شبهها بشجرة جذورها الميتافيزيقا وفرعها الطب والميكانيكا والأخلاق". [3] فديكارت في تعريفه هذا ربط الفلسفة من جهة بالعلم، ومن جهة أخرى جعل ثمارها في الطب والأخلاق والميكانيكا.

---

[1] الرفاعي عبد الجبار . مبادئ الفلسفة الإسلامية. دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع. مصر.ط1. 2001. ص37.

[2] الرفاعي عبد الجبار . مبادئ الفلسفة الإسلامية.(م.س).ص39.

[3] صليبا جميل.المعجم الفلسفي.(م..س).158.

يقول "ديكارت" في كتابه "مبادئ الفلسفة" إن :" الفلسفة وحدها هي التي تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين، وإنما تقاس حضارة الأمة وثقافتها بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها".

رابعا : مفهوم الفلسفة في العصر المعاصر :

لقد اتفق المؤرخون للفلسفة على تسمية الفترة إلى تاريخ وفاة "هيجل" بالرحلة الفلسفية المعاصرة، وفي هذه المرحلة المعاصرة نجد تيارات فكرية تنحدر من مختلف التيارات الفلسفية السابقة، غير أننا نجد فكرة هامة لها السيطرة والغلبة في هذه الحقبة المعاصرة، وهي فكرة التطور وبناء نظم فلسفية، أي العمل على التأليف والتركيب بين الأفكار ، فخرجت مذاهب بعض الفلاسفة منها :

1/ المذهب البراغماتي : ومن أبرز المذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرن 19م البراغماتية أو الذرائعية ، وهي مشتقة من اللفظ اليوناني ، ويعني العمل وقد همت البراغماتية على إحياء الحياة العقلية مدة طويلة في الولايات المتحدة الأمريكية. وهي فلسفة تتخذ من العمل مقياسا مطلقا، وقد وردت هذه الفكرة للمرة الأولى في مقال للفيلسوف الأمريكي" تشارلز بيرس"، في سنة 1871م بعنوان "كيف نوضح أفكارنا" ولم تتضح أهمية هذا المقال إلا بعد أن كشف عليه وليم جيمس"، في محاضرته عن " البراغماتية" سنة1891. "المفاهيم الفلسفية والنتائج العلمية".

واقترنت البراغاتية في أذهان "وليم جيمس" وهو أكبر دعاتها في أمريكا وأحد مؤسسي علم النفس الحديث، ويرى "جيمس" أن الحقيقة هي نجاح الفكرة عمليا، فيقول :"الفكرة الصادقة إذا كانت تعمل"، ويقول :" الفكرة الصادقة إذا كانت نتائج عملية تقودنا إلى الموضوع المقصود بها إدراكه. ويتابع القول أن :" القضية الصادقة إذا كانت تعطينا أكبر كم من الرضا، بما في ذلك إرضاء الذوق، وإن أهم خاصية للحقيقة العملية هي الحقيقة العملية".

يذهب الفيلسوف "جون ديوي" في أن :" النظرية أداة للتأثير في التجربة وتبديلها، والمعرفة النظرية وسيلة للسيطرة على المواقف السائدة أو وسيلة لزياد قيمة التجارب السابقة من حيث دلالاتها المباشرة. وينج عن ربط الحقيقة وصدق الفكرة بالنتائج العملية والرضا والمصلحة بنسبة الحقيقة وتعددها، تبعا لتنوع مصالح الفرد، وهذا يعني أن البراغماتية تتعارض مع المذهب العقلي الذي يعتقد أن الحقيقة وصدق الفكرة مرهون بكشفها عن الواقع ومطابقتها للحقائق الخارجية، ويبدو أن البراغماتية تجسيد أحد تجليات الوعي الغربي الذي طغت فيه المصلحة المادية على كل شيء، حتى أضحت الحقيقة في هذا الوعي تدور مدار المصلحة".[1]

2/ الوجودية : الوجودية مذهب أو اتجاه فكري فلسفي، يعنى بالبحث في الوجود الإنساني، ظهر في القرن 19م والقرن20م، حيث يعتقد أصحاب هذا الاتجاه أن أساس وجود الإنسان ه ما يفعله، بمعنى أن أفعاله هي التي تحدد وجوده، كما قال "جان بول سارتر":" أنا موجود فأنا أفكر" على عكس ما قاله "ديكارت":" أنا أفكر إذن أنا موجود".[2]

كما يؤمنون بأن التجربة الفردية هي أساس المعرفة وليس العقل أو غيره للوصول إلى المعرفة الحقيقية. كما أنهم يقدسون الحرية الشخصية فكرا وسلوكا، وعدم الإهتمام بالآخرين بقدر الإهتمام بالنفس الإنسانية، إذ يرون أن الإنسان هو صانع وجوده بنفسه لأنه سيد أفعاله.

[1] الرفاعي عبد الجبار . مبادئ الفلسفة الإسلامية.(م.س).ص45.

[2] سارتر جان بول. الوجود والعدم.بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية.تر : عبد الرحمان بدوي. دار الآداب .بيروت.ط 1. 1966. ص21.

كما تقوم الوجودية على إنكار وجود "الله"، وبالتالي إنكار الحياة بعد الموت، أو على عدم الرضا بقضاء الله وحكمه في هذا الوجود، وأنه بقدرته يمكن أن يغير الحال من حال إلى آخر، الأمر الذي جعلهم يعيشون حياة القلق والتشاؤم.

إذ يعبر "سارتر" عن هذه الحالة بقوله :" الإحساس بالغثيان والتقزز هو الذي يعانيه الوجوديون من إحساس أليم وقلق والشعور باليأس والإحباط لأن الوجودية تمنح شيئا ثابتا يساعد على التمسك والإيمان، ويعتبر الإنسان قد ألقي به في هذا العالم وسط مخاطر تؤدي به إلى الفناء، وهذا ما صرح به "هيدغر" أننا ألقي بنا في هذا العالم ولست أعرف لماذا أو كيف، والشيء الوحيد الذي أعرفه حق المعرفة هو أنني سأموت يوما من الأيام، فالإنسان مستقبله محدود ومتناه وأنا أعرف ذلك".[1]

II. مفهوم الدين :

1/ تعريف الدين لغة :

يطلق لفظ الدين لغة على:" العادة والحال والسياسة والرأي والحكم والطاعة والجزاء، ومنه مالك يوم الدين، وكما تدين تدان".[2]

ويتضح من هذا التعريف اللغوي أن الدين في اللغة هو العادة والحالة التي يكون عليها الإنسان مطيعا وذليلا أمام دائنه، ينتظر الجزاء منه بحسب عمله، إن الدين إذن حالة المرء إزاء شأن ما، ولا شك أن هذا المعنى اللغوي بكل اشتقاقاته يجعلنا أمام طرفين، طرف أعلى وطرف أدنى، والدين هو حالة للطرف الأدنى الذي هو محتاج للطرف الأعلى، ومن هنا ارتبط الدين بالاستسلام والطاعة للمعبود، كما يستسلم المرء لمن يدينه ويستكين طاعة له وذلا في الطلب.

---

[1] ريجس جولفييه. المذاهب الوجودية0تر: فؤاد كامل. دار الآداب. بيروت. ط1. 1988. ص10.

[2] النشار مصطفى. مدخل جديد إلى فلسفة الدين. الدار المصرية اللبنانية. القاهرة.ط2. 2015. ص18.

كما يرد للدين مرادفات أخرى، نحو:" الملة والمذهب والشريعة ، وإذا كان الفرق بين هذه المسلمات واضح من خلال المعنى مرادف إطلاقه.

فالشريعة من حيث مطاعة شيء ديني ومن حيث أنها جامعة تسمى ملة، ومن حيث أنها ترجع إليها تسمى مذهبا.

وقيل أن :" الفرق بين الدين والملة والمذهب، أن الدين منسوب إلى الله، والملة منسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، والمذهب منسوب إلى المجتهد" [1]. وكثيرا ما تستعمل هذه الألفاظ بعضها مكان بعض ، ولذلك قيل انها متحدة بالذات ومتغايرة بالإعتبار، ويطلق لفظ الدين أيضا على الشريعة وهي السنة، أي ما شرعه الله لعباده من السنن والأحكام".[2]

وبناء على هذا يمكن القول بأن الدين في اللغة العربية يحمل على معاني متعددة ، وأوجه متنوعة بحسب الإستعمال والفضاء والسياق الذي يراد فيه، على أن الطاعة والإنقياد يبقيان من بين أمثر المعاني التي تتفق حولها المعاجم الغوية، كما سيبقى لفظ الشريعة كفضاء واسع تدور حوله جل المعاني المتعلقة بلفظ الدين.

أما في اللسان الغربي، فإن :" الدين اشتقاق مجادل فيه يستخر معظم القدماء (أوغسطين، الشيرقيون). الدين من RELIGARE ويرون فيه فكرة الربط: سواء الربط الواجب اتجاه بعض الممارسات ، وإما الربط الجامع بين لناس أو البشر أو الآلهة.

من جهة ثانية يشتق "شيشرون" الكلمة من RELIRE بمعنى التجديد والرؤية بدقة. وبنحو عام تبدو كلمة الدين أنها تعني في اللاتينية الإحساس المصوب بخوف وتأنيب الضمير، بواجب ما هو اتجاه الآلهة".[3]

---

[1] صليبا جميل.المعجم الفلسفي.(م.س).ص572.

[2] المرجع نفسه. ص572.

[3] لالاند أندريه. موسوعة لالاند الفلسفية. تر: أحمد خليل .منشورات عويدات.باريس. ط2. 2001. ص1236. 1237.

2/ تعريف الدين اصطلاحا :

تعددت المفاهيم الإصطلاحية التي تحدد بها الدين ، فهو بحسب "لالاند" :" هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة".[1]

أما فكرة الله الواحد، باعتباره قوة معنوية فقد أدت إلى فكرة الدين الواحد له ميزة معنوية أخلاقية، وعندما يحكى اليوم عن عدة ديانات، فإنما يحكى عنها طبعا في مختلف تماما عن عنى الذي كان يحكى فيه الأقدمون عن تعدد الأديان ففي نظرنا كل دين هو منظومة كاملة، تعتبر نفسا أنها المنظومة الحقيقية الوحيدة. اعتبارا من هذه اللحظة عبرت عن ثلاث أفكار:

أ/ فكرة الإقرار النظري أو مجموعة إقرارات نظرية عقلية.

ب/ فكرة مجموعة الأفعال العبادية.

ج/ فكرة العلاقة المباشرة والمعنوية بين النفس البشرية والله.

إذا توازنت هذه الفكرة الأخيرة بين أهمية الفكرتين الأخريتين اللتين تكتمانها أحيانا إلى حد محتوى تقريبا، وإلى تنعتق منهما أحيانا إلى حد الإستقلال عنهما استقلال شبه تام، وبالطابع الإلزامي للعمل الأخلاقي باعتبارها كلها من وحي الوعي والنور الداخلي الذي ينور كل إنسان".[2]

وبهذا يمكن الوصول إلى أن الدين يتعلق اصطلاحا في تصور "لالاند" بالبعد الإلهي الذي يمثل في العمق جوهر الدين وميزته الأساسية، حيث ترتبط فيه النفس الإنسانية مباشرة بالله. ولذلك اعتبره "لالاند" كسبق فرد لمست اعتقادات وأفعال مألوفة موضوعها الله.

---

[1] لالاند أندريه. موسوعة لالاند الفلسفية.(م.س).ص1236.

[2] لالاند أندريه. موسوعة لالاند الفلسفية.(م.س).ص1236.

وأما ما سمي في:" القرن 18م باسم الدين الطبيعي، فهو اعتقاد بوجود الله وخيريته، وبروحانية النفس وخلودها وبإلزامية فعل الخير من جهة ما هو ناشئ عن وحي الضمير ونور العقل".[1]

أما الفرق بين الدين الطبيعي والدين الوضعي، أن الأول قائم على وحي الضمير والعقل. على حين أن الثاني قائم على وحي إلهي يقبله الإنسان من الأنبياء والرسل".[2]

أما لفظ الدين في الفلسفة الحديثة له عدة معاني منها: أن الدين جملة من الإدراكات والإعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها لله، وعبادتها إياه وطاعتها لأوامره.

ومنها أن الدين هو الإيمان بالدين المطلقة والعمل بها كالإيمان بالقيم أو الإيمان بالتقدم أو الإيمان بالجمال والإيمان بالإنسانية، ففضل المؤمن بهذه القيم كفضل المتعبد الذي يحب خالقه ويعمل على شرعه، لا فضل حدهما على الآخر إلا بما يتصف به من تجرد وحب وإخلاص وأفكار الذات.

ومن هنا فإن الدين مؤسسة اجتماعية تضم أفرادا يتحلون بالصفات الآتية:

أ/ قبولهم بعض الأحكام المشتركة وقيامهم ببعض الشعائر.

ب/ إيمانهم بالقيم المطلق وحرصهم على توكيد هذا الإيمان وحفظه.

ج/ اعتقادهم أن الإنسان متصل بقو روحي أعلى منه مفارقة لهذا العالم أو سارية فيه كثرة أو وحدة.

[1] صليبا جميل.المعجم الفلسفي.(م.س).ص572.

[2] المرجع نفسه.ص572

ومن معاني الدين عند الفيلسوف الإجتماعي لدور الحياة أنه مؤسسة اجتماعية قواها التفريق بين المقدس وغير المقدس، ولها حد ثابت أحدهما روحي مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادي ن الطقوس والعادات".[1]

3/ تعريف الدين فلسفيا عند اليونان :

مفهوم الدين في الحضارة اليونانية، يشمل الدين اليوناني القديم مجموعة من المعتقدات والطقوس والأساطير، وانتشر الإعتقاد اليوناني بتعدد الآلهة بشكل كبير حيث عرف المجتمع اليوناني حوالي 12 من الآلهة الرئيسية وكان كل إله له مجال وجانب متخصص في الحياة يميزه عن الإله الآخر.

حيث كان لكل ظاهرة وطبيعة إله يعنى بها ويدير شؤونها، إله الأرض "كيا"، وإله البحر "بوزيدون"، وإله الرياح"هرمس"،وإله الحب والخصومة "أفروديت–أيروس"، وإله الأخلاق"كلوثو"، والإله" زيوس" هو إله السماء، ولاحقا اتخذ "زيوس" شخصية أخلاقية ، وأصبح الإله المطلق الذي دمج فيه صفات الألوهية كلها كان كل الغير، يرى كل شيء وهم كل شيء الذي كان يترأس أعلى قمة جبل "الأولمب" هذا التوزيع الإلهي في نظر اليونانيين القدامى، إن هذا الكون ل يمكن إدراكه من قبل إله واحد وبهذا يؤمنون بتعدد الإله.

– مفهوم الدين عند سقراط :

بالطبع تطورت النظريات الفلسفية حول الدين من قبل معظم الفلاسفة اليونان وخاصة "سقراط" اشتهر بانتقاده لديانة عصره وحرية على عادات الإثنين في عبادة آلهتهم التقليدية، وتأثر بالإيمان بإله واحد، وإنما لم يعلن بوضوح لا عن اسمه ولا عن صفاته، وإنما كان واثقا من أنه موجود وأنه سيلقي لديه المصير الأفضل وسيلتقي عنده بكل من رحلوا عن هذا العالم الدنيوي الذي كان بمثابة بداية العبور إلى الحياة الخالدة

[1] صليبا جميل.المعجم الفلسفي.(م.س).ص573.

مع هذا الإله، واللقاء من لم يلقاه في حياته الدنيا من علماء ومفكرين أحبهم وشعر بالإمتنان اتجاه أفكارهم، وبدا كل ذلك حينما قال في ختام محاكمته مخاطب الإثنتين ممن حضروا محاكمته سواء من قضاء أو من عامة للناس وقال :" أنا إلى الموت، وأنتم إلى الحياة، أينا مصيره أفضل؟ العل عند الإله، مستخدما من لفظ الإله وليس الآلهة.

لقد آمن :"سقراط" إذن بالإله ذي العقل السامي والمسئول عن نظام العالم وإبداع الإنسان، وقد بلغ لاهوت سقراط" حدا من النضج جعله يعتقد أن الكون الإلهي عبارة عن مجمع من الموجودات البشرية السامية والموجودات الإلهي، ويحتمل أن يكون على رأسهم إله "سام" كامل الخير وعادل وهذا هو الإله الذي كان دائما ما خاطبه ولمح له "سقراط" في محاوراته مثل "الدفاع"، " أقريطون"، " أوطيفرون".[1]

-مفهوم الدين عند أفلاطون :

تحلت نظرة الدين عند أفلاطون" في نظرية المثل التي جعل على رأسها مثالا للمثل هو مثال خير، الذي هو صورة الإله الأسمى عند "أفلاطون" عالما آخر مغاير لهذا العالم المحسوس، وأطلق عليه كما ذكرنا عالم المثل ثم راح بعد ذلك يرتب المثل ترتيبا تصاعديا، حتى انتهى إلى ثلاثة مثل : الخير،الحق والجمال ، وأعلاهم مثال "الخير، وهنا قال "أفلاطون" :"كما أن الشمس هي مصدر الضوء والحياة في هذا العالم، كذلك الحال في عالم المثل فإن مثال "الخير" هو مصدر النور والحياة، وهنا فهو الله.

وهو مفارق للعالم المحسوس وهو خالق العالم بما فيه من جمال وقيم وضعية وأخرى سامية عظيمة".[2]

-مفهوم الدين عند أرسطو :

[1] النشار مصطفى.مدخل جديد إلى فلسفة الدين. الدار المصرية البنانية. القاهرة. ط2 2005. ص63.

[2] النشار مصطفى.مدخل جديد إلى فلسفة الدين. (م.س).ص110.

يعتبر "أرسطو" واحد من أهم الشخصيات الفلسفية، لقد كان "أرسطو" تلميذا لأفلاطون ومرافقه الدائم لمدة عشرين سنة، تشبع فيها بالحكمة والمثالية، إلا أنه سرعان ما ابتعد عنها وأنكر عالم المثل بعد وفاة معلمه.

بينما تشبث "أرسطو" بعالم الواقع والحس والحقيقة، إن فلسفة "أرسطو" الدينية قد تراوحت بين الإيمان بالإله الواحد إيمانا فلسفيا صارما كان نتيجة منطقية لفلسفة الطبيعة لديه، وكذلك نظريته الميتافيزيقية القائمة على التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، وبين الإيمان بالعقيدة الدينية الشعبية المؤمنة بتعدد الآلهة.

ويرى البعض أن "أرسطو" قد تأرجح في تطوره الفكري إزاء موضوع العقيدة الدينية بين الواحدية والشرك.

إذ كان في طوره الأول من حياته موحدا ويظهر لنا توحيده في كتابه "الميتافيزيقا" في المقال الثاني عشر وانتهى في آخر الأمر في الطور الثالث من حياته إلى الشرك. ومع ذلك تردد في عقيدته إلا أنه عرف فلسفته بأنها "دراسة الوجود الإلهي" ، واعتبر أن هذا هو أهم موضوع يمكن للإنسان أن يدرسه، وهذا ما ارتبط بفلسفته الأولى التي عرفت فيما بعد بالميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة.

أما الجانب الثاني فقد كان "أرسطو" صاحب الفلسفة الإلهية الحقيقية التي يؤمن فيها بالوجود الإلهي، وبضرورة هذا الإله القصوي للوجود. فالإله مبرهن عليه ببراهين عقلية عديدة، فهو العلة الأولى لكل وجود وهو المحرك الأول الذي لا يتحرك، مع أنه هو علة الحركة. ويقول في هذا الطرح: "يبقى أن تنتهي سلسلة المتحركات إلى محرك أول لا يتحرك وهو أصل الحركة بجميع أشكالها في الكون، وطبيعة هذا المحرك أنه ينبغي أن يكون محركا أزليا، لأنه لو تحرك بغيره فمعنى هذا أنه يوجد شيء يحركه، فهو لا يمكن أن يكون محركا بغيره، بل محرك بذاته".

والصورة الخالصة المفارقة للمادة ولكل ما في العالم الطبيعي وهو العقل الخالص الذي يعقل ذاته، إن كل هذه البراهين على وجود الإله عند "أرسطو" ومنها يوصف الإله الأرسطي أنه حي وأنه أزلي أبدي وأنه ثابت ولا يشوبه أي تغير، وأنه عقل خالص وفعل محض، ومن ثم فهو واحد لا متناه بسيط وغير مركب، كامل الكمال الثابت ، الذي لا يقبل القسمة والتعدد، وهو الجميل في ذاته المعشوق الأول والخير الحقيقي".[1]

لكن الإله عند "أرسطو" لا يدرك إلا ذاته فقط، ولا يدرك ولا يعلم العالم، بحجة أن العالم شيء ناقص وفاسد بالنسبة إليه، وأن الأشياء توجد وتنعدم، دون أن يدري ما يحدث فيه من الموجودات، إذن الإله عند "أرسطو" منطوي على نفسه جاهل لما يقع في الكون، ولا يحرك فيه ساكنا، وينفي كل تدبير إلهي للعالم ، كما أنه ينفي وحدانية الإله في الكون ثانيا.

ولم يخلص للوحدانية الإلهية وحدانية تامة، فهو يدعو العقول المفارقة الإلهية ويشيد بأجداده من قدماء اليونان الذين نسبوا الألوهية إلى الأجرام السماوية حيث وصفها بالعقول المفارقة وشبهها بالمحرك الأول".[2]

ولقد كان "أرسطو" بحق واحد من أهم فلاسفة الدين رغم أن تدينه مشكوك فيه في كل العصور بما تركه من أثر واسع عن الألوهية.

4/ مفهوم الدين في العصر الوسيط :

[1] النشار مصطفى.مدخل جديد إلى فلسفة الدين. (م.س).ص67.

[2] موقع مؤمنون بلا حدود.

في هذه المرحلة من التاريخ الأوروبي أطلق عليها مصطلح "عصر الظلام"، وذلك بسبب تراجع الحضارة الغربية بسبب همة والسلطة التي فرضتها الكنيسة وحكامها ، واعتبار أنفسهم وسطاء بين الله والبشر.

إلا أن جاء الإصلاح الديني ونزع طابع القداسة في الكنيسة ، لتصحيح العلاقة بين الإله والبشر ، حيث أن العلاقة شخصية دون الحاجة إلى وسيط بينهما، وللحديث عن نماذج من فلاسفة العصر الوسيط لا بد أن نقف عند "القديس أوغسطين".

- **القديس أوغسطين :**

القديس أوغسطين (354-430م). يخبرنا "أوغسطين" في الإعترافات أنه لم يشك في

وجود الإله قط، بالرغم مما صادفه من اعترافات ، وقد احتلت فكرة الإله نقطة مركزية من مذهبه كما كانت محور حياته، إذ كان يرى وجود الإله واضحا بالإستدلال البديهي، ومن

الأمثلة عن ذلك يقول :" تنظر إلى الأرض وما فيها من قوة وجمال، وكأنك تسألها ، ولما كان من الممتنع أن تكون حاصلة على هذه القوة بذاتها فإنك تدرك حالا أنه لم يمكن أن توجد بقوتها الذاتية".

ويقول أيضا :" إن العالم نفسه بتغيره المنظم تنظيما عجيبا وبأشكاله البديعة يعلن في صمت أنه مصنوع".

ويقول في استدلال آخر :" السماء والأرض تعلن أنهما مخلوقتان، إذ أنهما تتغيران ويستحيل أن يكون في غير المخلوقات شيء إلا وقد كان فيه سابقا". يعني أن غير المخلوق ثابت لأنه إن تغير حصل على شيء لم يكن له ، فلم يكن غير مخلوق، والسماء والأرض تتغيران فهما إذن مخلوقتان، لذا نراه يعتبر الإلحاد جنونا مطبقا،

ويقول:" إن الملحدين إنما ينكرون وجود الإله بسبب سهواتهم ، وأنهم على كل حال نفر يسير لا يعتد به".[1]

- **توما الإكويني :**(1225-1274م). هو قديس وفيلسوف لاهوتي إيطالي، يعتقد أن وجود الله أمر بديهي في حد ذاته، ولكن ليس بالنسبة إلينا ، لذا يعتقد أنه يمكن اثبات وجود الله.

وفي القرن الثالث عشر ميلادي قدم "توما الإكويني" في كتابه "خلاصة اللاهوت" براهين على وجود الله وهي :

1 - **البرهان بالحركة :** وهذا البرهان مأخوذ من أرسطو، ومفاده أن كل متحرك يتحرك بغيره، وأنه لا يمكن التسلسل إلى ما لا نهاية في سلسلة المتحركات والمحركات، بل لا بد أن نصل في النهاية إلى محرك أول لا يحركه غيره. وهذا المحرك الأول هو الله.

2 - **البرهان بالعلة الفاعلة :** هذا البرهان أيضا مأخوذ من أرسطو، ويقوم على فكرة أنه لا يمكن أن تكون العلل بلا نهاية، بل لا بد من الوقوف عند علة العلل، أي العلة الأولى التي يسميها الجميع "الإله".

3 - **البرهان بالواجب :** يقوم على فكرة أن كل موجود في الطبيعة معرض للكون والفساد، وبالتالي فالشيء قد يكون وقد لا يكون، ولهذا كان من الضروري أن يكون هناك واجب الوجود، وسنجتهد هنا في تقريب البرهان للذهن فيقول ما يلي :" أن الكائن خاضع للكون والفساد، فالكون: وجودي بعدما لم أكن، و الفساد: عدمي بعد وجودي". وليس وجودي أولى من عدمي. وبالتالي فوجودي ليس واجب ما دمت الآن موجودا فسيأتي وقت لن أكون موجودا ، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد أنه كان هناك وقت لم يكن يوجد فيه شيء مثلما لم أكن أنا موجودا، وهذا يعني بالضرورة أنه ينبغي أن لا يكون

[1] كرم يوسف. تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط.دار العلم للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت.ط2. 2014. ص26.

هناك شيء موجود الآن ولكن موجود، كما أن العالم موجود فلا بد إذن أن يكون هناك ما يضفي الوجود على كل شيء، إنه الموجود الواجب الوجود.إنه الله.

4 - **البرهان بالتفاوت :** يقوم هذا البرهان على الإعتراف بوجود درجات مختلفة للكمال في الأشياء المتناهية، وهذا الأمر يفترض وجود كائن تام الكمال هو الله.

5 **البرهان بالعلة الغائية :** وهذا البرهان يشير إلى أن هناك نظام وتصميم وأن لكل ما يوجد في الطبيعة له غاية يتجه إليها، وبالتالي فهناك عقل يشرف على توجيه كل شيء إلى غايته المحددة".[1]

5/ مفهوم الدين في الفكر الإسلامي :

إن الدين الإسلامي هو دين إلهي عظيم منزل من عند الله عزوجل على سيدنا {محمد

صلى الله عليه وسلم}. عن طريق سيدنا {جبريل عليه السلام} وهو دين يدعو إلى التوحيد والإنقياد والخضوع وطاعته الخالصة له دون الشرك به.

ويعد القرآن الكريم مصدر التشريع الإسلامي الأول وبعده السنة النبوية الشريفة التي هي المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي.

فمجيء الإسلام برسالته التي تدعو إلى الحق ونقاء النفس، ساعد المسلمين على بناء حضارة إسلامية راقية ومتحضرة تحترم الإنسان وتقدره وتسعى لإصلاحه، ولقد أشار الكثير من المؤرخين وعلماء الأمة الإسلامية بأنها أفضل حضارة عرفها الإنسان على الإطلاق في العصور الوسطى، كانت في أوج مجدها وعظمتها، وتطورها

[1] الإكويني توما. الخلاصة اللاهوتية. تر : بولس عواد.المطبعة الأدبية.بيروت. (د.ط).1887. ص31-32.

وللحديث عن نماذج الفلاسفة المسلمين في العصر الذي كان فيه الغرب في عصور الظلام.نذكر "ابن رشد"

- **ابن رشد :**

يعد "ابن رشد" من أهم فلاسفة العرب وأشهرهم ومنأبرز الحكماء في القرون الوسطى عامة، فهو مؤسس مذهب الفكر الحر. كما يعرف بالشارح الأعظم لأرسطو حيث فسر كتبه وشرح غموضها.

لهذا لقب الفيلسوف "ابن رشد" بفيلسوف العقل، لأن فكره ذو نزعة عقلية واضحة. فلقد حاول "ابن رشد" البرهنة على وجود الله، بمنطق أكثر عقلانية من غيره من الفلاسفة، حيث تناول في بداية كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" مشكلة التدليل على وجود الله، فيشير في البداية إلى تدليل الفرق بين وجود الله رافضا الآراء غير المعتمدة على العقل، ودليل حدوث العالم، ولقد قد "ابن رشد" دليلين على إثبات وجود الله وهما :

1 - **دليل العناية الإلهية والأسباب الغائية :** يعترض ابن رشد"على اتخاذ العناية الإلهية دليلا على وجود الله، فيعتقد أن عملية خلق المخلوقات يجب أن تكون في خلقها نفع للإنسان وخدمته، يرى أن توافق الغاية من وجوده، وهذا لم يأت عبثا أو بالصدفة بل من قبل فاعل يقصده ويريده.

وبهذا يمكننا أن نتعرف على الله من خلال الكون والإنسان، فمن أجله يقول "ابن رشد" بأن:" الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة الموضوعات التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقية التي هي أشرف الأعمال عنده وأفضلها لديه".

ومن ذلك يمكننا وضع قياس منطقي لهذا الدليل، وهو أنه :

-يوجد العالم بجميع أجزائه موافقا لوجود الإنسان.

-كل ما هو موافق في أجزائه كلها لفعل واحد، ويسير نحو هدف واحد فهو مصنوع.

-إذا كان العالم مصنوع فبالضرورة أن له صانع.

2 - **دليل الإختراع :** يستند "ابن رشد" إلى مبدأ النسبة ، ورفض فكرة وجود العالم بالصدفة، فكل مخترع له من اخترعه، حيث يرى "ابن رشد" أن هذه المقولة من مقولات الفطرية للنفس، فيرى أن في هذا الدليل ضرورة تقود إلى المخترع، عن طريق معرفة الموجودات والبحث جوهر الكائنات، لأن ن ابتغى معرفة الله يجب أن يتعرف على جواهر الأشياء ليكشف الإختراع الحقيقي في جمع الموجودات ، لأن من لم يتعرف على حقيقة الشيء. لا يستطيع معرفة حقيقة الإختراع".[1]

- **أبو حامد الغزالي :(1058-1111م).**

للغزالي بعد ديني بامتياز، إذ يعتبر ان:" من مقاصد الخلق مجموعة في الدين والدنيا، ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا، فإن الدنيا مزرعة للآخرة. وهي الآلة الموصلة إلى الله عزوجل لمن اتخذها آلة ومنزلا، لا من اتخذها مستقرا ووطنا، وليس ينتظم أمر الدنيا إلا بأعمال الآدميين".[2]

وهكذا يؤسس "الغزالي" تصوره في الحياة على التصور الديني الإسلامي للعلاقة بين الدنيا والآخرة محاولا تحقيق التوازن بينهما، فلا ينبغي إقصاء الحياة الدنيا ، كما ينبغي إقصاء الحياة الآخرة لأن إليها مآلنا،فضلا من أن الإنسان ذاته وبما هو بطبيعته الثنائية المادية والروحانية. وهذه هو غايته النهائية إلى وجد الإنسان لأجلها كم وجد لتحقيق التوازن بين الحياة المادية الحياة الروحية، فضلا عن تسخير الدنيا لخدمة الآخرة. باعتبار الأولى دار الفناء والثانية دار البقاء.

[1] ابن رشد . تفسير ما بعد الطبيعة. القاهرة.(د.ط). 1958. ص15.

[2] مبارك زكي. الأخلاق عند الغزالي. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر .القاهرة. (د.ط).1929.ص145.

لكن الغزالي يميل إلى الحياة الروحية ويعطيها الأولوية، وهذا ما يجعله يدخل في تجربة التصوف والإنصراف الكلي عن الشواغل الدنيوية والملذات الحسية. التي من شأنها أن تشد الإيمان إلى الأسفل، أما الإرتقاء إلى مستوى الحياة الروحية الخالصة عن طريق المجاهدة وتصفية النفس وتزكية القلب لأنه لا مطمع في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى.

وهكذا يرى أن "الغزالي" الحياة المادية ليست إلا دار عبور فليس للإنسان فيها مقام أو مستقر فضلا أنه لن يعرف فيها السعادة المطلقة مادام يسكن إلى الجسد وشواغله المادية.

ومن هنا وجب عليه السمو إلى مستوى الحياة الروحية ، فهي وسيلة لبلوغ السعادة في الحياة الأولى والنجاة في الآخرة. على أن هذا هذه الأخيرة هي الحياة الحقيقية وهي دار المقام والخلود. لتبقى الحياة الأولى مجرد ممر أو عبر أن ننطلق منه لبلوغ التعميم الأبدي.

وعليه حمل "الغزالي" :" على عاتقه رسالة الإحياء الديني، بعد أن ظهر له جليا أن الدين الحقيقي قد اندرس واندثر".[1] لقد أدرك الغزالي ضرورة إحياء الشعور الديني لذي يدفع إلى العمل بما هو منهج عمل خالص. واتخذ من علم طريق الآخرة سبيلا لتباين معالم الدين الصحيح.فالحياة لا تقوم على أساس الدين. والدين لا يقوم على أساس الدين الصحيح الذي لا يقوم إلا على أساس فهم الدين الصحيح.

6/ مفهوم الدين في العصر الحديث :

- **كانط** : (1724- 1804م).

[1] مبارك زكي. الأخلاق عند الغزالي.(م.س).ص146.

تستند نظرية "كانط" في المجال الديني على أساسين هما "الأخلاق والعقل"، فهو يرى

أن الدين ما هو إلا دين العقل، الذي أساسه الحرية الأخلاقية التي يتمتع بها الإنسان.

إن كانط يؤن ببساطة بأن ثمة جاجة أخلاقية نشعر بها للتسليم بوجود الله، وبذلك نحقق القداسة، وهذا الجانب من وظيفة الله الأخلاقية يهدف إلى أن يجمع جهودنا الأخلاقية المعتبرة، وأن يسد الفحوى بين النية وتحقيق الإرادة الخيرة. ومن ثمة فالحاجة إلى الدين لا تأتي من الأخلاق، وليست أساس لها، فلا يصبح الإنسان متخلقا لأنه متدين، بل بالعكس إنه يصبح متدينا لأنه متخلقا.إي قادر على إعطاء قيمة أو غاية نهائية لحريته".[1]

ومن هنا فإن كانط وضع الواجب الأخلاقي هو أساس الدين لذا على الإنسان معرفة الأوامر والواجبات الأخلاقية. بإعتبارها أوامر إلهية.

- **اسبينوزا : (1632-1677).**

الذي يعتبر واحدا من أهم فلاسفة الدين في العصر الحديث. موضحا عقيدته حول

الألوهية في كتابه" الأخلاق".حيث يرى أن وجود الله وماهيته أمر واحد، ومن هذه القضية يقول:"ومن ذلك ينتج أن وجود الله حقيقة خالدة مثل ماهيته".

وفي قضية أخرى يقول :" ليس الله هو العلة المحايثة لوجود الأشياء فقط بل لماهيتها أيضا.وهذه العبارة تكشف عن إيمان "سبينوزا" الواضح بوحدة الوجود وعدم التفرقة لديه بين الله والطبيعة، أما عن قضية الخلق فيبدو أنه يقر في أحد ملاحظاته في "الأخلاق" أن خلق الأشياء قد تم بواسطة علل وسيطة ، فهو يقول في تلك الملاحظات : ينبغي أن يكون بعض الأشياء مخلوقة من قبل الله مباشرة وبخاصة تلك

[1] كانط ايمانويل. في حدود مجرد العقل . تر: المسكي فتحي. لبنان. ط1. 2012. ص12.

الأشياء التي تنجم بالضرورة عن طبيعة الأشياء المطلقة، وهذه المخلوقات الأولية لكونها العلل لوسيطة المؤدية إلى آخر . والتي لا يمكن مع ذلك أن توجد أو أن تتطور بدون الله، فإنه ينتج عن ذلك الله وهو السب الأقرب من تلك الأشياء خلقها مباشرة وليس كمن مثلك سبب من نوعه على الإطلاق.

غير أن جميع الأشياء الموجودة موجودة في الله وهي تعتمد على الله وحده، وبدونه لا يمكن لها أن توجد ولا أن تتطور".[1]

7/ مفهوم الدين في العصر المعاصر :

- **كارل ماركس : (1818-188م).**

كانت وجهات نظر "كارل ماركس" الدينية موضوعا دسما للنقاش وذكر في مقالته الشهيرة بعنوان "نقد فلسفة الحق عند هيجل" إذ يقول:" المعاناة الدينية هي التعبير عن المعاناة الحقيقية واحتجاج ضدها، الدين هو ألم الإنسان المظلوم. وكيان الظروف العدمي
للروح، إنه أفيون الشعوب".[2]

ويرى "ماركس" أن العلة الأساسية لظهور الدين هو الواقع الإقتصادي في المجتمع، وبذلك يرى أن الدين في الأساس من صنع البشر.إذ يقول :"إن الإنسان صانع الدين، وليس الدين صانع الإنسان. إن الدين هو اللاوعي بالذات والشعور بالذات بالنسبة إلى الإنسان الذي لم يقف على نفسه بعد".

إن الدين من وجهة نظر "ماركس" يحكي عن اغتراب الإنسان عن ذاته ويعلم الناس الإستسلام إلى الوضع القائم في هذه الحياة. ومن خلال هذا نجد الناس بإيمانهم بما يتحقق في العالم الآخر يحرف انتباههم عما يجري عليهم في هذه الحياة، ومن أنواع

[1] النشار مصطفى.مدخل جديد إلى فلسفة الين. (م.س).ص53.

[2] ماركس كارل. نقد فلسفة الحقوق عند هيجل.

الظلم والجور وانعدام العدل والمساواة. إن القيم والعقائد الدينية تعمل في الغالب على تبرير عدم التساوي والتكافؤ في السلطة والترقية.

فإن الدين اعتقاد خاطئ وإدراك كاذب وأداة فاعلة في صراع السلطة بين الطبقات الإجتماعية.بالإضافة إلى ذلك فإن "ماركس" ادعى أن الدين في كل مجتمع هو على الدوام دين الطبقة الحاكمة. وأن الدين الحاكم يضفي المشروعية على مصالح الطبقة الحاكمة ، ويقوم بدور الأفيون في الدفع بالطبقة المظلومة والمحرومة إلى تقبل المكتوب عليها.

والحاصل أن لا أصالة للدين عند"ماركس" وإنما هو مجرد أداة بيد الأقوياء والمستكبرين لفرض إرادتهم وعقيدتهم على المستضعفين والمضطهدين. وفي الحقيقة فإن الإقبال على الدين إنما هو لتبرير الوضع القائم والعجز عن مواجهة الظلم وتسكين الآلام، وحيث يريد الإنسان أن يعيش في هذا العالم حياة طبيعية لا يعارض فيها ولا تزاحم، فإنه سعى أبدا إلى إيجاد التناغم بين عالمه الذهني والعالم الخارجي.

خلاصة الكلام أن ماركس يرى أن الإنسان يختلف عن الدين، وأن الدين يعني رؤية الإنسان للعالم بالمقلوب ورؤية الإنسان معكوسا فإن الذي يعيش في بيئة معكوسة سوف ينعكس هذا الاعوجاج .والانعكاس على تفكيره أيضا.

- **فريديريك نيتشه : (1844-1900م).**

يرى "نيتشه" بأن جميع القيم بلا أساس وأن الحياة بلا معنى . وترتبط غالبا بالتشاؤم الشديد، وادعى "نيتشه" أن آثار الدمية مؤثر ومدمر ستؤدي في نهاية المطاف إلى تدمير كل القناعات الأخلاقية والدينية والغيبية ، وأنها عديمة القيمة. إذ يقول : "الأخلاق من صنع الضعفاء".

ويدعي بأن الله ميت وبقى ميتا، وبهذا تكون عدمية "نيتشه" مصدر نفي للدين والله والأخلاق وجميع القيم".[1]

ومن خلال هذا قدم مسحا فلسفيا للوجود الإنساني في لحظاته الثلاث الأساسية، الماضي .الحاضر. المستقبل. وكان يبغي من ذلك إعادة بناء الإنسان من جديد، على أساس مغاير تماما للتطورات التقليدية، التي أذهبت بريق الحياة أو كادت تهبه وخصوصا لما فرضته من أوهام وخرافات الدين والعقلانية والمثالية ساهمت في حد بعيد في الانحطاط الذي عرفته الحضارة الغربية الحديثة، فضلا عن أنها أدت إلى بروز أزمات حادة، أصبحت تهدد الإنسان المعاصر في كيانه وفي وجود ذاته".[2]

فإن تأويل نيتشه للحياة أساسه الولوج إلى داخل المجال الحيي الذي نعيش فيه، أي في الحياة كمجال عيش هنا في عالم الأرض. وبعيدا قدر الإمكان عن كل ما يوحي بالعالم الآخر دينيا أو ميتافيزيقيا. ومن هنا انتفضت فلسفة الحياة النيتشوية ضد مجمل تلك التصورات خصوصا الدين والميتافيزيقا.

III. فلسفة الدين :

إن الحديث عن فلسفة الدين هو الحديث عن إحدى أبرز المجالات الفلسفية خصوبة

وإثراء ومن أعقد المشكلات والمسائل الفلسفية قديما وحديثا على حد سواء ويمكننا توضيح

ذلك من خلال :

[1] ريجيس جولفييه.المذاهب الوجودية .تر: فؤاد كامل. دار الآداب .بيروت. ط1. 1988. ص58.

[2] معمر قادة. الدين وفلسفة الحياة في الفكر الغربي المعاصر نيتشه وبرغسون. اشراف : بوسنة محمد. الدكتوراه. جامعة وهران(2). قسم الفلسفة. 2019. ص132-133.

• مفهوم فلسفة الدين:

إن فلسفة الدين هي ذلك الفرع من الفلسفة المختص بالتساؤلات الخاصة بالدين وطبيعة الوجود الإلهي، وفحص التجربة الدينية وتحليل المفردات والنصوص الدينية.

إن فلسفة الدين هي:" الدراسة العقلية للمعاني وللقضايا التي تطرحها العقائد الدينية وتفسيراتها لظواهر الطبيعة وما وراء الطبيعة.مثل وجود الله وقضايا الخلق والموت والمصير".[1]

وهي حقل قديم من حقول المعرفة جد في أقدم المخطوطات المتعلقة بالفلسفة التي عرفتها البشرية ، وهو يرتبط بعلاقة مع علوم أخرى من الفلسفة والفكر العام كالميتافيزيقا والمنطق والتاريخ.

إن فلسفة الدين هي ذلك الفرع من الفلسفة المختص بدراسة الظواهر الدينية، على الرغم من أن الديانات تمتلك نفس الأنظمة المعقدة من النظريات والممارسة التي تشمل على الأساطير والطقوس الشعائرية.

فإن فلسفة الدين تتجه إلى التركيز على تقييم دعاوي الحقيقة الدينية سواء معظم الديانات الألمانية كاليهودية والمسيحية والإسلامية التي لها مواقف واضحة تتعلق بالوجود والطبيعة والفعاليات الإلهية.

أو لدى التقاليد الدينية الأخرى التي عادة ما تنظر إلى الله على أنه شخص غير مجسد وخالد وحي ويمتلك كل القوة وكل المعرفة وهو خالق العالم. فإن فلاسفة الدين لديهم التقييم العقلي لكل هذا ا كما أن لديهم أجوبة عقلية عن تلك التساؤلات الدينية التي يطرحها الإنسان.

[1] النشار مصطفى. مدخل جديد إلى فلسفة الدين.(م.س).ص45.

ومن هنا يبدو أن الدين بألوانه المتعددة والمتنوعة عادة ما يكون ملهما للتأمل الفلسفي، وعلى الجانب الآخر.كثيرا ما يلجأ الناس إلى الفلسفة لتجيبهم عن أسئلة تثيرها اعتقاداتهم الدينية.

وفي كلتا الحالتين نحن أمام فلسفة الدين إذ تعتمد الفلسفة على العقل وحده دون معونة ، وتؤدي عملها بواسطة التحليل والحجة، بينما تعتمد الأديان في مقابلة على وثيقة مقدسة في الكتاب المقدس الذي يعد إلهاما إلهيا، ويطلق عليه الوحي".[1]

واجمالا لما سبق فإن فلسفة الدين هي ذلك الفرع الفلسفي المعنى بدراسة وتحليل والتفسير العقلاني لتكوين وبينه الدين والفحص الحر للأديان والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين أي عن الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة من العتقدات. والممارسات المتعلقة بأمور المقدسة، ومن حيث هو :" نمط للتفكير في قضايا الوجود، وامتحان العقائد والتصورات الدينية للألوهية والكون والإنسان وتحديد العلاقة بين كل مستوى من مستويات الوجود والبحث في الطبيعة الكلية للقيم والنظم والممارسات الدينية، ونمط التفكير الديني في التاريخ، وتحديد العلاقة بين التفكير وأنماط التفكير آخري بغرض الوصول إلى تفسير كلي للدين، بكشف من متابعة الدين والنفس والطبيعة، وأسسه التي يقوم عليها وطبيعة تصور العلاقة بين المتناهي واللامتناهي والمنطق الذي يحكم نشأته وتطوره".[2]

وتختلف فلسفة الدين عن الفلسفة الدينية، من ناحية أنها تطمح إلى مناقشة أسئلة تتعلق بطبيعة الدين ككل عوض عن تحليل المشاكل المطروحة في نظام إيماني ومعقد معين.

[1] الحسن محمد عثمان. مدخل إلى فلسفة الدين. دار البقاء للطباعة والنشر والتوزيع.القاهرة. (د.ط). 2001. ص37.

[2] الحسن محمد عثمان. مدخل إلى فلسفة الدين.(م.س).ص38.

وفلسفة الدين تختلف عن علم الكلام (علم أصول الدين الإسلامي). أو علم اللاهوت (علم أصول الدين المسيحي). فهي ليست دفاعية ولا مشغولة بدين دون آخر، بل هي معينة بالدين ككل من حيث هو دين وليس بدين محدد.

أما علم الكلام أو اللاهوت يبدأ في المقام الأول بالدفاع عن العقائد الدينية ضد العقائد الأخرى المضادة، ومحاولة تفنيد العقائد المخالفة، فضلا عن الدفاع عن عقائد فرقة دينية من الفرق داخل الدين الواحد ضد الفرق الأخرى من نفس الدين، ولهذا فهو ينطلق من نقطة يقينية يقوم بالتسليم المطلق بصحة العقيدة.

ولذا فهو يسير على مبدأ "آمن ثم تعقل" ويتقدم من فهمه لنص الديني معيارا للتمييز بين الحق والباطل ويعتمد على المنهج الجدلي الذي يبدأ من مقدمات ظنية وليست يقينية بالتجربة العقل".[1]

أما فلسفة الدين فهي تسعى لتفسير الشعور والتفكير الديني وتبدأ من نقطة موضوعية وعقلانية خالصة، أي تبدأ بداية غير منحازة، لكنها ربما تنحاز في نهاية التحليل لدين ما. بناء على أسس عقلانية محضة، لأنها تنتهج الأسلوب البرهاني وتتجنب المنهج الجدلي أو الإنفعالي، كما أن العقل الواضح والواقع متغير هما معيار فيها للتمييز بين الحق والباطل. وتبدأ أو هكذا ينبغي أن تكون من مقدمات يقينية بحكم التجربة أو بحكم العقل.

أما علم الكلام أو اللاهوت فهو منحاز من البداية إلى النهاية ، وينتهج أساليب تبريرية وجدلية في أكثر الأحيان وهذا ا لا تفعله فلسفة الدين.

كما نلاحظ أن ثمة فرق بين علماء اللاهوت وعلماء الكلام الإسلامي، وبين فلاسفة الدين حيث الأوائل، أي علماء اللاهوت عادة ما ينظرون إلى الوجود الإلهي كمسلمة أو

[1] النشار مصطفى. مدخل جديد إلى فلسفة الدين.(م.س).ص46.

بديهية غير قابلة للنقاش أو كحقيقة واضحة بذاتها ويشرحون ويبررون اعتقاداتهم الدينية بالصورة الفطرية والمجازات الحدسية.

أما فلاسفة الدين فهم يختبرون وينتقدون الأسس المعرفية والمنطقية والأخلاقية والجمالية المنتظمة في اعتقادات أي دين ما. بينما علماء اللاهوت وعلماء الكلام يحللون عقليا وتجريبيا موضوع طبيعة الإله.

أما فلاسفة الدين مهتمون بالسؤال عما هو قابل للمعرفة، وبإبداء الرأي في كل ما يتعلق بالمعتقدات الدينية، وثمة أسئلة أخرى تهتم بها فلسفة الدين ، مثل التساؤل عن الذي يجعلنا نصادف أي معجزة حدثت ، وبأي وسيلة تمكننا من ذلك؟ وما هي العلاقة بين الإيمان الديني والعقلي؟ وما هي العلاقة بين الدين والأخلاق؟ وما هي حالة اللغة الدينية؟ وهل الصلاة التوسلية أو ما تسمى بصلاة الرجاء أحيانا تبدو منطقية.

إن فلسفة الدين بهذه التساؤلات تتقاطع مع حقول فلسفة مختلفة، كنظرية المعرفة، وفلسفة اللغة، والمنطق الفلسفي، وفلسفة الأخلاق، وتنظر أيضا في رؤية العالم.

المبحث الثاني :

فلسفة الدين (إشكالية العلاقة في الفلسفة الإسلامية).

****

يتميز الإنسان بالعقل ، وكان منذ وجوده على ظهر الأرض يفكر فيما حوله من ظواهر الطبيعة والوجود، ويتساءل على أصلها وعن علاقته كإنسان بكل هذه الظواهر، وبما ورائها. وقد قادته هذه التساؤلات، وتلك الإجابات عها إلى نشأة الدين والإيمان، بنوع من العقيدة الدينية حو طبيعة هذا العالم وأصله، وقد اختلفت هذه العقيدة الدينية عند الشعوب بحسب خبرة كل شعب، بحسب ظروفه المختلفة، ومن هنا فإن الخبرتين الفلسفية والدينية قديمتان قدم الإنسان ذاته، وكان الفصل بينهما غير ممكن، فكلاهما كان بمثابة بحث عقلي مغلق بالأسطورة والخيال للوصول إلى حقيقة ظن البشر، حسب خبرتهم المختلفة أنها مؤكدة ترتقي إلى مكان الإعتقاد الديني الذي لا يتزعزع فيها.

وشيئا فشيئا بدأت الخبرتان تتمايزان لدى الإنسان، وخاصة بعد أن ظهرت الفلسفة لدى اليونان، وتطورت حتى نجح "أرسطو في بلورة تصور شبه متكامل عن تمايز البحث الفلسفي عن البحث العلمي، وتميز كليهما لديه عن العقيدة الدينية، فكان أول فلاسفة وعلماء اليونان الذين قدموا فلسفتهم بعيدا عن النزعة الدينية.

أما على الصعيد الديني فقد حدث هذا التمايز بين الخبرتين الدينية والفلسفية، منذ أن نزل الوحي الإلهي بالشرائع الدينية المنزلة. وخاصة المسيحية ثم الإسلامية، فقد حسمت هذه الشرائع الدينية المنزلة مسألة الفرق بين هاتين الخبرتين بصورة واضحة. وأصبح الناس يميزون الفلسفة باعتبارها خبرة تتعلق بنتائج البحث العقلي الإنسان في الوجود.

وصار هذا التمييز بينها يقود إلى أسئلة، وخاصة لدى المؤمنين بهذه الشرائع الدينية السماوية تساؤلات جديرة بالنظر والإعتبار، مثل : ما جدوى الفلسفة في الوجود الديني؟ وبمعنى واضح : ما وجه الحاجة إلى البحث العقلي الفلسفي في حقيقة الوجود بعد ما اتضح الكثير حول حقيقته من خلال النصوص المنزلة؟

وقد ترتب على هذه التساؤلات وغيرها من التساؤلات التي طرحها العقل المؤمن أن ظهر نوع من العداء والصراع بين رجال الدين والفلاسفة. وظهور فرق دينية تحارب الفلسفة، بحجة أنها ضد الدين ، ومثل هذه الصراعات ظهرت في المجتمع الإسلامي الذي يرى أن الفلسفة معارضة للدين، ودخيلة عليه، ولهذا تعارضت الآراء حول علاقة الفلسفة بالدين، وانقسمت الآراء حول مؤيد ومعارض، وعليه سنتطرق إلى عرض الاتجاهين.

1/ صور التوفيق بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي :

- **الكندي : (805-873م)**

يعتبر الكندي من أهم مؤسسي الفلسفة العربية الإسلامية، كما يعتبر فيلسوف العرب الأول، لقد عالج "الكندي" إشكالية العلاقة بين
(النص والعقل)، وكان من الفلاسفة الذين يدعون إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، وإن الحكمة لا تخالف الشريعة، لقد كان"الكندي"من المدافعين عن الفلسفة، إذ يقول عن الفلسفة أنها :" أعلى الصناعات الفلسفي منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة".[1]

لقد عشق "الكندي" الفلسفة حتى أخذت بتلابيبه، ولكن دون أن تطغى على حقائق الوحي والإيمان عنده، بل إن هذه الحقائق لا تفهم فهما صحيحا ولا يمكن البرهنة عليها إلا بالفلسفة، بهذا عرف الفلسفة ب "علم الأشياء بحقائقها". [2] فكل شيء له حقيقة ، وأن

[1] مرحبا محمد عبد الرحمان. الكندي فلسفته .نشورات عويدات.باريس. ط1. 1985. ص58.

[2] مرحبا محمد عبد الرحمان. الكندي فلسفته.(م.س).ص59.

في معرفة الحق كمال الإنسان وتمامه، وهذه الحقائق كلية كما ذكرنا، لأن الفلسفة لا تطلب معرفة الجزئيات، لأن الجزئيات لا تتناهى، ولأن علم الأشياء بحقائقها هو علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة كل علم نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والإحتراس منه، وهذا في نظر الكتب ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله

تعالى، ومعنى هذا أن الفلسفة هي علم الحق، والدين علم الحق،وبالتالي فالحق لا يضاد الحق.

فإذن الاتفاق حاصل بينهما، وإذا كان هناك خلاف بينهما ، فإنما ينحصر في طريقة الوصول إلى الحق، فالفلسفة طريقها البرهان، والدين طريقه الوحي، رغم تعدد الطرق إلا أن المقصد واحد.

ويقول "الكندي" أيضا في تعريفه في الفلسفة : "هي علم الحق الأول الذي هو علة كل حق". إنه يعتبر أن أهم مهام الفلسفة هو دراسة الوجود الإلهي. ومن ثم ركز "الكندي" في رسالته إلى "المعتصم بالله في الفلسفة الأولى". على دراسة المبدأ الأول لجميع الأشياء، أي "الله" الذي بعثه بالأزلي والواحد الحق الذي لا يتغير ولا يفسد، وهو واجب الوجود. وغي المعلوم، والذي ليس له جنس ولا فصل، وقد استدل "الكندي" على وجود "الله" بأدلة عديدة منها "دليل العناية" الذي شاع الأخذ به منذ "أفلاطون" .و"دليل حدوث العالم" فلكل محدث علة ما أحدثته.إذن حدوث العالم مقدمة لوجود صانعه.

ولقد عبر "الكندي" في رسالته " الإبانة عن العلة الفاعلة" في كل ذلك بقوله :" إن نظم العالم وترتيبه بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الإصلاح في كون كل كائن ، ومع كل تدبير مدبر وعلى أحكم حكمة ، ومع كل حكمة حكيم،لأن هذه جميعا في المطاف". [1]

[1] أبو ريبة محمد عبد الهادي. رسائل الكندي الفلسفية. الملتزم للطبع والنشر . مصر.(د.ط).195.ص215.

- **الفارابي : (260-339م).**

هو أحد أعلام الفلسفة الإسلامية، يدعى المعلم الثاني، ويرى أن :" الملة محاكية للفلسفة وهما يشتملان على موضوعات بأعينها، وكلتاهما تعطيان المبادئ القصوى للموجودات، فإنهما تعطيان المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات، ويعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان وهي السعادة القصوى ،والغاية القصوى في كل واحد من الموجودات الأخرى".[1]

إن الفرق بين الفلسفة والدين، إنما هو في طريقة تعميم أ تصديق هذه المعلومات المشتركة، فالفلسفة تفهمها عن طريق البرهان اليقيني، والدين يفهمها عن طريق الإقناع والتخيل والمحاكاة والتمثيل .

فالفيلسوف لا يختلف عن النبي من حيث المعقولات والموضوعات التي حصل عليها، وإنما يختلفان فقط في الطريقة التي حصل كل منهما عليها، الفيلسوف حصل عليها بواسطة عقله المستفاد، والنبي حصل عليها بواسطة مخيلته القوية".[2]

إن موقف"الفارابي" من الفلسفة ودورها في حياة الإنسان، والأهم ظل ثابتا راسخا لم يتغير طوال حياته، فهي لست مجرد علوم نظرية يختص العقل بدراستها، وليس الفيلسوف إنسانا قابعا لا يهتم بأمر الأمة بقوله: ليست مهمة الفلسفة أن تنحصر في دراسة الوجود والموجودات، كما يمكن أن يظن لأول وهلة، وإنما مهمتها أن تنحصر في الزمان، وأن تدخل المدينة لإصلاح عالم الإنسان، لكن الفلسفة لا تنخرط في الزمان فيما يراه الفارابي إلا من خلال الدين الفاضل ويتوسطه، إن غايتها هي غاية الدين لكن الدين تحتها ، إنها الموجهة للدين والهادية له، وهي المعيار الذي يميز به الدين

[1] أبو ملحم علي. تحصيل السعادة لأبي نصر الفارابي.ددار الهلال .ط1. 1995. ص20

[2] أبو ملحم علي. تحصيل السعادة لأبي نصر الفارابي.(م.س) .ص21.

الفاضل من الدين الباطل أو الفاسد".[1] هذا الأمر ليس بعيدا عن السياسة عند "الفارابي"، بل هو أمر جوهري فيها، فالمدينة الفاضلة لا تقوم إلا على الدين الفاضل، ولذلك فإن توضيح حقيقة الدين الفاضل وكيفية تطبيقه همل يحقق في النهاية هدفا سياسيا عند فيلسوفنا، ويعتقد "الفارابي" بأن المجتمع الذي يقوده رئيسنا متميز بصفات فطرية ومكتسبة نادرة وعتبرها "الفارابي" مطابقة لصفات "الرسول الله صلى الله عليه وسلم"، وتكون منزلة الرئيس بالنسبة للأفراد كمنزلة القلب بالنسبة لسائر أعضاء الجسم. ترتكز المدينة الفاضلة على أسس دينية وفلسفته مستنبطة من تعاليم وممارسات الإسلام.

- **ابن سينا : (980-1037م).**

وصلت الفلسفة الإسلامية إلى إحدى قيمها على يد "ابن سينا"، الذي ربط الفلسفة بالدين، فقام بتقبل فكرة النبالة الأفلاطونية للانبعاث، إذ يقول أن أول ما يصدر عن "الباري"(الله)، هو عالم العقول أو الصورة، وبتوسط هذا العالم صدرت موجودات الدنيا.

فإن "الله" هو "واجب الوجود" وتلك قيمة عليا في فلسفة "ابن سينا"، حيث يؤكد بهذه العبارة أن :" واجب الوجود واحد لا شريك له". [2] لكن كيف يصدر العالم عنه؟ يرى "ابن سينا" أن الله واحد ، الأول، واجب الوجود لا يصدر عنه إلا:" الواحد ، وهذا العقل الأول".[3]

نتيجة تعقل الواحد لذاته، ومشاهدته لها، وهو العقل الثالث ، وهو عقل يدبر الفلك الأقصى، وبتعقله لذاته تصدر عنه النفس، وهكذا استمرت عملية الصدور، وينبغي

[1] السيد أحمد عزمي طه. الفلسفة والدين في مدينة الفارابي الفاضلة. عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع. ط 1. 2015. ص105.

[2] أبو ريدة محمد عبد الهادي.تاريخ الفلسفة في الإسلام. القاهرة. ط2. 1948. ص181.

[3] أبو ريدة محمد عبد الهادي.تاريخ الفلسفة في الإسلام.(م.س).ص181.

التأكيد على أن هذه العقول ممكنة الوجود، ذلك لأن الواحد "الله" وحده واجب الوجود، ومن كل عقل يصدر عقل آخر ونفس وجسم، وبهذا يقدم "ابن سينا" إجابة فلسفية عن السؤال : كيف يمكن أن يصدر هذا العالم من الله، وما علاقة الإسلام بالفلسفة؟

- **ابن رشد : (1126- 1198م).**

هو من أكبر فلاسفة الإسلام، الشهير ب"الشارح"أي أنه شارح للفيلسوف "أرسطو"، رى "ابن رشد" أنه من الواجب التوفيق بين الدين والفلسفة.

وبدأ بالتدليل على أن الشريعة توجب النظر الفلسفي كما توجب البرهان المنطقي، لمعرفة الله تعالى وموجوداته، وساق لهذا وذلك دليلا من القرآن الكريم وهو قوله تعالى :{ فاعتبروا يا أولي الأبصار}.[1] مبينا أن الإعتبار هنا ليس إلا الإستنباط المجهول من العلوم، وهذا القياس الفلسفي أو المنطقي المعروف.

ويرى أن عدة آيات قرآنية تدعو إلى إعمال العقل والتدبير في شؤون الكون،كما أنه يرى بأن : "الشرع يوجب النظر الفلسفي، فمن الواجب أن نلتمس تأويل النصوص الدينية وإظهار المعنى الخفي لعامة الناس، ويقر أن العقل لا يتنافى مع الدين، وهو الميزة الكبرى التي ميز بها الله الإنسان دون سائر المخلوقات، فن الربط بين الحكمة والشريعة، أو بين القيم الدينية والفلسفية ليس أمرا مفتعلا ومتكلفا، بل هو مشروع طبيعي وضروري كي يجتمع الإنسان بين خير الدين والدنيا .

وهكذا فإن كان الدين طريقا لمعرفة الله والاتصال به، فإن الفلسفة كذلك طريق لبلوغ الهدف نفسه".[2] كما يرى أن وجود "الله" كصانع ومدبر للعالم. كما يقر بوحدانيته التي تدل عليها الآيات القرآنية الثلاث لقوله تعالى :{ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا}.

---

[1] سورة الحشر.

[2] محمد يوسف موسى .بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط.دار المعارف.مصر. ط 2. 1119. ص91.

وقوله تعالى{ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون}.ولقوله تعالى أيضا : { قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا}.

ومن هنا يرى"ابن رشد" أن:" الفلسفة موافقة للدين، والدين موافق للفلسفة، وأن التحلل الفلسفي لأمور الدين قمة التدين، وليس منافيا لمفهوم الدين، فالفلسفة عند "ابن رشد"تفتح باب العلم بالله ومعرفته حق المعرفة، لهذا يعتبر العلاقة بين الدين والفلسفة علاقة توافق وانسجام وليست علاقة صراع وتضاد، لأن الهدف فعل التفلسف".[1]

أي النظر في الموجودات للوصول إلى وجود الصانع، وبما أن الشرع يدعو إلى النظر والتدبر في الموجودات لأنها تدل على وجود الصانع، فإذن الشرع يدعو إلى الفلسفة، إذ يقول أن الحكمة هي صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة على حد تعبير "ابن رشد" . وهكذا كانت مهمة "ابن رشد" هي ربط المنقول بالمعقول، مرتبطا معتمدا في ذلك على طبيعة الاستدلال البرهاني بوصفه المرجع الأساسي الذي يلائمنا في التفاعل الشريفة والحكمة.

وفي هذا إطار يقول :" أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه الشرع. إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند ما زاول هذا المعنى وحريته، وقصد هذا المقصد من بين المعقول والمنقول". [2]

لهذا ميز "ابن رشد" أوجه الخطاب البرهاني- الجدلي- الخطابي. البرهاني يؤدي بنا إلى المعرفة اليقينية، والجدلي يقودنا إلى صفة الترجيح، أما الخطابي فنعرف منه الإقناع، وهناك نوع آ خر قائم على المغالطة، هذا فضلا على أن الخطاب في قانون

[1] محمد يوسف موسى .بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط.(م.س).ص98.

[2] طراد حمادة. ابن رشد في كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أهم الموضوعات في فلسفة وفقه المنهج.دار الهادي. لبنان. ط1. 2002. ص109-111.

"ابن رشد" يجب أن يتناسب مع طباع الناس، وإذ وصل "ابن رشد" إلى نتيجة فقد تسنى له تفهم الناس وطرق تصديقهم إلى ثلاث أصنافهم : الجمهور- أهل الجدل- أهل البرهان.

وعلى هذا يقدم "ابن رشد" الشريعة على الفلسفة، لأن الفلسفة لا تشجع إلا على منهج

البرهان في تصديق وتهمل الجدل والخطابة، أما الدين فإنه يشجع مناهج التصديق الثلاث، لحاجتنا إليها ولضرورة مخاطبة الناس على قدر مستوى إدراكهم.

ومن هنا يرى "ابن رشد" أن لكل نص وجهين، الأول ظاهر، والثاني باطن. والظاهر ما عن تحقيقه من دون بحث واستقصاء ف عملية التحليل، فهو يرى أن يقر الشرع على ظاهره، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة له دون أن يكون عندهم برهان عليها.

ولهذا ذهب "ابن رشد" إلى الأخذ بمبدأ التوفيق بين الدين والفلسفة، وأن كل منهما يفضي إلى الآخر، معنى ذلك أن المستلزمات العقلية نابعة من مقاصد الشرع، وهكذا يكون التفيق بين الدين والفلسفة في نظر "ابن رشد" قائم على تأكيد التعامل بينهما، واثبات وظيفة العقل من وراء تأكيد العقيدة، بل هي منهج عقلي لفهم الدين، فهو يقول بالنظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد في الشرع.

2/ صور التفريق بين الدين والفلسفة في الفكر الإسلامي :

- **الغزالي :**

هو فيلسوف ومتكلم وفقيه ومتصوف عربي، وهو من أشد المعارضين على علاقة الفلسفة بالدين، وهذا ما أشار إليه في كتابه "تهافت الفلاسفة" ، حيث جسد "الغزالي"

نموذج الإستبداد في الفكر الفلسفي الإسلامي، إذ كان غرضه صريحا وواضحا من تأليفه هذا الكتاب وهو أن يهدم الفلسفة ويبين بطلانها.

إذ يرى أن لفلاسفة الذين وفقوا بين الدين والفلسفة، أنهم استحقروا الشعائر الدينية، ويشبههم باليهود والنصارى، ويعتقد أن مصدر كفرهم هو سماعهم لآراء "سقراط" ، "أبوقراط"،أفلاطون"،"أرسطو طاليس". ويعترف بدقة علومهم كالهندسة والمنطق والطبقية، وعلى الرغم من أن هؤلاء الفلاسفة اليونان يتمتعون برزانة العقل وغزارة الفضل، إلا أنهم منكرون للشرائع والنحل وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، وهي في نظرهم نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة".[1]

تصدى "أبو حامد الغزالي" للفلسفة التي رآها مناهضة للحقائق الدينية، ذ يقول أن الفلاسفة يكفون بتبنيهم لها ، ولم يستثني القدماء أو المحدثين، الأواخر والأوائل ثم قسمهم إلى ثلاث أصناف هي :

-الأوائل الدهريين ، وهم جحدوا الله.

-الثاني: الطبيعيين ، وهم الذين آمنوا بالله، غير أنهم أنكروا اليوم الآخر ، وخلود النفس.

-الثالث: الإلهيين ، وهم الذين آمنوا بالله، واليوم الآخر، ولكنهم أتوا بعقائد وبدع كفروا بها.

وهو لا يجادل الدهريين والطبيعيين، لأنهم زنادقة ولا جدوى من جدالهم ومن مناقشتهم، أما الإلهيون فبعض علومهم صحيحة كالرياضيات،المنطق، والسياسة والأخلاق. لكن يخالفهم في المسائل المتعلقة بالإلهيات. ويكفرهم لأنهم يقولون على حد قوله :" بأن الله يعلم بالكليات ولا يعلم بالجزئيات"

[1] سلمان دنيا. تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي.دار المعارف.مصر. ط4. 1119. ص73.

كما انتقد اعتقادهم القائل بقدم العالم، وفي مبدأ فيض العقول، وقد أعلن عن فشل الفلاسفة في إيجاد جواب لطبيعة الخالق واثبات وجوده، لأن فكرة الخالّق غير خاضعة للقياس، وإن التصور البشري بإمكاناته التي خلقه الله بها غير قادر على إدراك الكثير من الغيبيات التي استأثر الله تعالى بها لنفسه فقط، لأن للعقل حدود لا يجب أن يتجاوزها، وأن كثيرا من المسائل ليس باستطاعته الخوض فيها، وهذا ما جعل الكثير من الفلاسفة يخطئون في فهم الحكم الإلهية.

ويرى الغزالي" أن هذه المسائل لا تلاؤم الإسلام مطلقا، ومن يعتقد في هذه الآراء فإنه يعد هكذا بالأنباء ويكون بذلك خارج عن العقيدة الإسلامية.لأن الشريعة الإسلامية منزهة عن الخطأ ومصدرها الكمال الإلهي. إن الفلسفة إنتاج عقلي قد يخطئ لذلك لا يمكن لميزان الذهب أن نزن به الجبال.

كان لتعمق "الغزالي" في دراسة التيارات الفكرية والفلسفية السابقة دور سلبي، فبدلا من اقترابه نحو التيقن بالخالق زاد اقترابه بالشك، وانتهى به الأمر للإصابة بمرض الكآبة، وترك مهنة التدريس ، وكان في تلك الفترة في حياته مقتنعا أن الدليل للوصول إلى اليقين بشأن وجود الخالق هو ملاقاته وجها لوجه بعد الموت.

للخروج من هذه الأزمة بدأ"الغزالي" تدريجيا يقتنع أن هناك جانبا روحانيا غير ملموس في الإنسان لا يمكن تجاهله، وبغض النظر عن منشأ هذا الجانب فإن هناك فضلا واضحا بين ما أسماه عالم الشهادة وعالم الملكوت، ويقصد به الجزء الظاهر المحسوس والخاضع لقوانين الفيزياء، والجزء المعنوي غير الملموس.

استخلص "الغزالي" إلى فكرة أنه من المستحيل تطبيق قوانين الجزء المرئي من الإنسان لفهم طبيعة الجزء المعنوي، وعليه فإن الوسيلة المثلى لفهم الجانب الروحي يجب أن يتم بوسائل غير فيزيائية، واختار "الغزالي" التصوف للوصول إلى اليقين بوجود خالق أثناء الحياة بدلا من الإنتظار إلى ما بعد الموت للوصول إلى الحقيقة.

يظهر الطابع الصوفي للغزالي في كتابه "مشكاة الأنوار " من خلال تفسيره للآية 35 من سورة النور. والتي تنص على :{ الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنه ككب ذري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهد الله بنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم}.

حيث قال "الغزالي" أن :" النور المقصود هنا يشير إلى "الله" ، وإلى كل جسم مضيء آخر مثل الشكاة النجوم وحتى العقل المستنير قادر على عبور حاجز الزمن والفضاء".[1] وكان "الغزالي" يقصد بالعقل المستنير العقل القادر على التخيل والتصور والإدراك، أي الجانب الروحي يتطلب نظرة غير حرفية وغير فيزيائية لفهمها، بهذه النظرة ألغى "الغزالي" أي دور للفلسفة في إثبات أو عدم إثبات وجود الخالق من خلال طرحه لفكرة أنه لا يمكن استعمال الفلسفة في الوصول إلى اليقين الذي لا يقبل الجدل حول ماهية الله، ففكرة الله كانت حسب نظره واقعة خارج نطاق التفكير المنطقي".[2]

- **ابن خلدون : (1332-1406).**

هو عالم اجتماع عربي مشهور بملفه "المقدمة" ، إن موقف "ابن خلدون" حيال الفلسفة في الفكر الإسلامي لم تكن مخالفة فحسب، بل معادية تماما، ورفضها فضا مطلقا، بدون مراوغة ، واتخذ موقفا صريحا وواضحا من الفلسفة،

نجد "ابن خلدون" يحذر بشدة من خطورة الفلسفة، لأن ضررها على الدين كثير، فوجب أن يصرح بشأنها ويكشف عن معتقداتها، وذلك لقوله:" أن قوما من عقلاء النوع الإنساني، زعموا أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك أدواته وأحواله

[1] أوليلة محمد محمد. رفعت نور الشريف عبد الرحمان.المنقذ من الضلال. جمعية البحث في القيم الفلسفية .و.م.أ. (د.ط). 1111. ص196.

[2] السيروان شيخ عبد العزيز. مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار للإمام الغزالي. بستانة الإيمان.بيروت. ط1. 1986. ص79.

بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية، والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل، وهؤلاء يسمون فلاسفة جمع فيلسوف وهو باللسان اليوناني محب الحكمة".[1]

ووضع "ابن خلدون" في هذا النص يبدي موقفه ، فهو يهول من خطورتها ولا يهونها،

ويلخص موقفه من الفلسفة ، ويقول أيضا :" هذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم (الفلاسفة) التي حاموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها".[2]

والهجوم الذي شنه "ابن خلدون" على الفلسفة لا يشمل كل أقسام الفلسفة، بل ما يتعلق بالقسم الإلهي الميتافيزيقي، فالميتافيزيقا في نظر "ابن خلدون" عبث وتفاهة، وأنها لا يجدي فيها النقاش ولا تخضع للبرهنة، وجب أن لا تكون من ميادين الفلسفة.

لكنه يقر بأن العمران يزدهر عندما تنتشر العلوم العقلية جملة ألا هي في كنفها "الفلسفة"، وهو لا يمتنع من الدعوة إلى جني ثمارها والاستفادة من فوائدها ومنافعها شريطة التسلح بسلاح الشرع ، لأنه هو العاصم من مضارها، والضامن والحصانة التي تكتسبها مناعة ضد مناقضها.

فهو يشترط بدراسة الفلسفة تعل العلو الدينية، قبل الإرتماء في بحر الفلسفة المتلاطم، فمن لا يحسن السباحة فيه من مزالق شطوط الكفر والإلحاد ، قائلا :" ولا يكبن أحد عليها

وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطيها".[3]

[1] حمو محمد أمين. ابن خلدون بين نقد الفلسفة والإنفتاح على التصوف. دار الطليعة.بيروت. ط1. 2010. ص31.

[2] حمو محمد أمين. ابن خلدون بين نقد الفلسفة والإنفتاح على التصوف.(م.س).ص 32.

[3] المرجع نفسه. ص33.

وخلاصة القول أن مشكل العلاقة بين الفلسفة والشريعة ، تطرح جدلا ومواقفا متباينة بين المفكرين العرب والمسلمين، حول طبيعة هذه العلاقة ودرجة حضور الفلسفة في الحقول المعرفية الإسلامية، وتراوحت تلك المواقف بين قائل بالتعارض بينهما، وقائل بالتوافق والاتفاق بينهما، خاصة على مستوى الغاية والهدف.

واتجهت أغلب محاولات الفلاسفة المسلمين نحو التأكيد على التوحيد والتوفيق بين الإيمان والعقل، بين الحكمة والشريعة، وتأسس الشريعة على الفلسفة أو الحكمة، وذلك لجعل التطور الديني مقبولا من طرف العقل، وجعل التطور الفلسفي مقبولا في نظر الدين، فإذا كانت الشريعة وحي منزل ، فإن الفلسفة كحوار ثقفي وحضاري نتاج لمجهود العقل البشري، هو معرفة نسبية قابلة للتطور والمراجعة في كثير من الأنساق الفلسفية القديمة والحديثة.

الفصل الثاني : الأسس الفلسفية لفلسفة الدين عند محمد إقبال.

- **المبحث الأول** : قراءة كتاب تجديد الفكر الديني في الإسلام.

- **المبحث الثاني** : قضايا فلسفة الدين عند إقبال.

المبحث الأول :

قراءة كتاب تجديد الفكر الديني في الإسلام.

****

سنتطرق في هذا المبحث إلى قراءة كتاب "محمد إقبال" الذي يحمل عنوان"تجديد الفكر الديني في الإسلام" ، هذا الكتاب تمت ترجمته من طرف "محمد يوسف عديس"، وقدمه"الشيماء الدمرداش".نشر في دار الكتاب المصري اللبناني.القاهرة. الطبعة الأولى.2011. يضم في طياته 416 صفحة.

إن هذا الكتاب عبارة عن سبع محاضرات، ألقاها "محمد إقبال" حول الفكر الديني وتطورهن ثم جمعت في كتاب واحد، حيث يعتبره الكثيرون من أهم الكتب الفكرية الحديثة التي تعنى بالفكر الديني في الإسلام، إن "محمد إقبال" ينتمي إلى عائلة من أصل براهمي" تدين الهند الوثنية ، حيث كانت تعيش في "كشمير أحد الأقاليم شبه القارة الهندية. وقد أسلم أحد أجداده في عهد الدولة المغولية، كبرى الدولة الإسلامي التي قامت في الهند.

ولد"محمد إقبال" عام 1877 في مدينة "سبالكوت" بمقاطعة "البنجات" الهندية. تعلم القرآن والعلوم الشعرية منذ نعومة أظافره،وحصل على شهادة الماجستير في الفلسفة بالكلية الحكومية "بلاهود" عاصمة البنجاب التي عين بها بعد ذلك للتدريس فيها. ثم انتخب عضوا بالمجلس التنفيذي، لجمعية حماية الإسلام، التي أنشأت لمواجهة الإرساليات التبشيرية، بعدها رحل "إقبال" إلى "انجلترا"، واشتغل أثناء إقامته في أوروبا "المحامات"، والتحق بجامعة "كمبريدج"كطالب باحث، ودرس فيها الفلسفة على يد أساتذة كبار كان لهم دور كبير في بناء مستقبله العلمي والمعرفي.

وفي سنة 1908م حصل على شهادة الدكتوراه في "ميونيخ" الألمانية، ثم حصل على

الإجازة في المحامات من جامعة "لندن" بعد عودته إلى موطنه، تقلد مهام عديدة أكاديمية وسياسية، وشارك في العديد من النشاطات الفكرية والعلمية، وكان يعمل على أن يحصل المسلمون على دولة مستقلة تتشكل في المقاطعات السلامية في الهند، وهكذا كا حيث انفصلت "باكستان" عن الهند الأم سنة 1947م، أي بعد وفاة "إقبال" بسنوات قليلة .

توفي "إقبال" في عام 1938م عن عمر قارب الستين عاما، بعد أن ألم به المرض في سنوات عمره الأخيرة، وقد كتب خلال عمره القصير نسبيا عددا من الكتب بين الشعور والبحث العلمي، مثل: أسرار الذات "رسالة المشرق"،" الرسالة الخالدة" ،"جناح حبريل"، أما كتبه البحثية فهي "علم الإقتصاد"،"تطور الفلسفة في فارس"، والأطروحة التي حصل بها على شهادة الدكتوراه من جامعة "ميونيخ" بألمانيا "تجديد التفكير الديني في الإسلام".[1] حيث كان بمثابة الإصدار الذي سطر فيه "إقبال" فلسفته الجديدة للتجديد الديني في سياق اتسم بعدة سمات، أهمها انهار الإطار السياسي الجامع للمسلمين وهو الخلافة العثمانية، وتمزق للرابطة المعنوية بين المسلمين بسبب النزاعات القومية، وما خلفته من غفلة وتمزق وتخلف. إضافة إلى الحركة الإستعمارية الإمبريالية الغربية للعالم الإسلامي.

وبجانب هذه الأحوال والأوضاع التي يعج بها العالم الإسلامي في عصره، ظهر خطر كبير كان أثره وخيما، ألا وهو :" نشاط الأفكار القاتلة الوافدة من أوروبا، ويرون

[1] عزام عبد الوهاب. محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره. مطبوعات باكستان. باكستان.1954. ص30-31.

التهافت لدى الشباب من المسلمين على الحضارة الغربية مبهورين بقوتها وفاتنها دون فهم أو تمحيص".[1]

إن هذه الموجة العاتية التي حمل لواءها نخبة من شباب العالم الإسلامي، مضت تدعوا إلى الأخذ بتلابيب الحضارة الغربية متناسين أو غافلين عن تقاليدهم الدينية وتراثهم، فكانت محاولة التجديد عند "إقبال" حركة واعية طموحة للنهوض بالحاضر والتأثير في المستقبل، وهو عبارة عن الإرادة العازمة على صنع التفسير وتجاوز حالة الركود التي يعيشها المسلمين، وقد دفع تعدد المزالق والمهاوي التى سقط فيها المجتمع على عهد "إقبال" إلى أن يشمل يكره شتى المجالات.

فجمع في محاولته التجديدية الجانب الديني العقيدي والتشريعي، كما شمل جوانب بين الشق النظري والشق العلمي، في عملية التجديد. فساهمت محاولة "إقبال" إلى حد كبير في تغيير أوضاع المسلمين بالهند خاصة والعالم العربي عامة.

وإذا انتقلنا إلى بنية الكتاب في التعريف على القضايا التي ناقشها في محاضراته فسوف نجدها على النحو التالي:

1/ المعرفة والتجربة الدينية:

يحاول "إقبال" في محاضرته هذه أن يناقش فكرة إمكانية تطبيق المهج العقلي الخالص على دراسة الدين، فيعقد مجموعة من المقارنات بين الإسلام والمسيحية في هذا المجال. ويقدم التجربة الصوفية كمثال فيها يحض الفكر الديني الإسلامي ليصل إلى فكرة أن الإسلام جاء ليدعوا دائما إلى التفكير في الخلقن وأنه هو الدين الشامل الذي حقق الوحدة بين المنهجين الفكري والروحي في البحث، وجعلهما غير قابلين للتفرقة.

[1] عزام عبد الوهاب. محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره.(م.س).ص31.

ولا يمكن تطبيق منهج الفلسفة وحده المنهج العقلي خالص على الدين، لأن:" الفلسفة روح البحث الحر وموضع الشك، وقد تنتهي في بحثها إلى الإنكار أو الإقرار في البحث عن الحقيقة المطلقة والقصوى. أما الدين فجوهره الإيمان، والإيمان كالطير يعرف طريقة الخالي من المعالم غير المسترشدة بالعقل، فهو حقيقة النفس عن العلم والمعرفة، وهو يسمو فوق مطالب الفلسفة".[1]

فهنا"إقبال" يعطي الأولوية والأهمية للدين على حساب الفلسفة، وهذا كله ليبرهن على مكانة الدين في العالم الحديث. ف"إقبال" يحرص على الدور الفعال للتجربة الدينية في حياة الإنسان. وتأكيده على أهميتها كقوة حية ودافعة إلى تغيير المجتمع والبناء الحضاري وجعله مرتبط بكل الجوانب الفكرية الإجتماعية والإقتصادية والسياسية، لأن الروح الإسلامية لا تقف ضد تطورات العصر ولا ضد العلم. بل تدعوا إلى طلب العلم بكل مناهجه واكتشافاته وتطوراته، لكن يجب على كل ذلك أن يكون في أطر إسلامية للمعرفة.

وهذا ما يهدف إليه "إقبال" في كتابه حيث يقول:" أحاول بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديدا"، ويقول أيضا :" لم يبق أمامنا من سبيل سوى أن نتناول المعرفة العصرية بنزعة من الإجلال، وفي روح من الإستقلال والبعد عن الهوى، وأن تقدير تعاليم الإسلام في ضوء هذه المعرفة ولو أدى بنا ذلك إلى مخالفة المتقدمين. وهذا هو الذي اغتر من فعله".[2]

وعليه انتقد "إقبال" تسرب الفكر الغربي إلى أذهان المسلمين، وانتقد التراث الذي أصبح محشوا بألغام الفكر اليوناني، حيث يقول أن "الغزالي" في اتجاهه إلى إقامة الدين

[1] إقبال محمد.تجديد الفكر الديني في الإسلام.تر : محمد يوسف عديس يوسف. دار الكتاب ال مصري اللبناني.مصر ط 1. 2011.ص36.

[2] إقبال محمد.تجديد الفكر الديني في الإسلام.(م.س).ص38.

على دعائم الشك الفلسفي وهي دعائم غير مأمونة العواقب على الدين تماما، ولا تسوغها روح القرآن كل التسويغ.

حيث يرى بأن "الغزالي" أخفق في تجلي (الكلي المتناهي) في التجربة الصوفي.اقتنع "الغزالي" بمحدودية العقل وعجزه عن الوصول إلى أحكام حاسمة، ودفعه إلى أن يقيم حدا فاصلا بين الفكر والحدس، وهنا أخفق الغزالي في أن يرى العلاقة بينهما.

ويرى "إقبال" أن إدراك المعرفة الحقيقية إدراكا كاملا وشاملا ينبغي أن يكمل الإدراك الحسي والذي يليه الإدراك العقلي وإدراك من نوع آخر هو ذلك الذي يصفه القرآن بادراك الفؤاد والقلب أو البصيرة،باعتباره سبيل للمعرفة الباطنية. والقلب هو نوع من الحدس الجواني والقلب في القرآن يقول سبحانه وتعالى:{ ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والبصر والأفئدة قليلا ما تشكرون}. [1] ويضيف "إقبال" معرفا القلب:"القلب كما يفهم من القلب قوة نزع ما يتحدث به القلب لا يكذب أبدا لا زيف فيه".[2]

فمصادر المعرفة عند"إقبال" التي جانب النص الموحى يتلخص في الإدراك الحسي والإدراك العقلي والإدراك القلبي.فإن إقبال العقلانية المحض، حيث يعتبر أن العقل بمفرده لا يؤدي إلى الحقيقة، وعليه انتقد "ابن رشد"الذي يعتبر أكبر خصوم "الغزالي" والمدافع عن الفلسفة اليونانية، والذي اصطنع المذهب القائل بخلود العقل الفعال، متأثرا بأرسطو، وهو ما يعتبره إقبال يتعارض تماما مع نظره للقرآن إلى قيمة النفس الإنسانية وإلى مصيرها، وفي هذا الإنتقاد من إقبال تصحيح وفربلة ما تسلل إلى الفكر الإسلامي من أفكار غربية منافية تماما للنظرة القرآنية. وفي ذلك إعادة بناء للفكر الإسلامي على دعائم قرآنية خالدة تدافع عن مكانة الدين في العالم الحديث أمام

[1] سورة السجدة. الآية8-9.

[2] إقبال محمد.تجديد الفكر الديني في الإسلام.(م.س).ص37.

تقدم الفلسفات الأوروبية الحديثة، مع عدم الإغفال عن المعرفة الإنسانية الحديثة من تطور في نواحيها المختلفة".[1]

2/ الإختبار الفلسفي للتجربة الدينية :

بعد أن ناقش الفكر الروحي أو العقلي في محاضرته الأولى ها هو إقبال يقدم لنا في هذه المحاضرة فكرة عن التجربة المادية التجريبية، ويحاول أن يبين نقاط ضعف هذا الفكر، وأن الفكر التجريبي والروحي مرتبطان ببعض يكمل إحدهما الآخر في الإسلام وبينه في الجزء الأول.

ويرى إقبال بأن التجربة الخارجية مهمة ، حيث يعتقد بأن القرآ الكريم قد جعل الإختبار والتجربة إحدى المراجل الضرورية للحياة الروحية عند الإنسان. ومن هنا كان يعتبر المنهج التجريبي للعلو وتقديس الطبيعة من جملة الأمور الإسلامية، والأساس التي غفل عنها المسلمون".[2]

كما يقر بأهمية التجربة الباطنية ، حيث يؤكد إقبال على التجارب الخارجية، ويعتبر في الوقت عينه أن التجربة الباطنية والمعرفة المعنوية نوع من التجربة، وهما كباقي التجارب الأخرى التي تملك حق الوجود والإتباع.

ويتحدث إقبال عن أهمية التجربة الدينية في المعرفة، ويبين أهمية الإلمام الذي يحظى بمنزلة عليا في الفلسفة، ولذا يعتقد أن الفكر الإلهام، ولو بعبارة أخرى الفكر والشهود ليس على طرفي النقيض، وأن مقام التجربة العرفانية من حيث علم المناهج ليس أقل من مقام التجارب البشرية، لا بل لا يمكن الشك في أهمية التجربة العرفانية لمجرد

---

[1] المصدر نفسه.ص39.

[2] كافي مجيد. محمد إقبال.المنهاج الباحث. العدد 59. 2010.ص13.

أنها ليست محسوسة ولا مشهودة".[1]

3/ معنى الألوهية ومعنى الصلاة :

يناقش في هذه المحاضرة فكرة الذات الإلهية، ويحاول أن يقدم لنا أسمى افعال الروحية الدينية والتي تشترك فيها كل الديانات تقريبا وهو الصلاة. ليبين أهم الغايات الروحية.

بين إقبال تصور تصور الله تعالى في القرآن، وقول أن أكبر عناصر هذا التصور من وجهة فكرية خالصة، الخلق والعلم والقدرة والبقاء. ومن أمثلة نظرات إقبال في هذه المحاضرة قوله أن:" تسمية الله تعالى نورا في التوراة والإنجيل والقرآن ينبغي أن يفسر تفسيرا آخر هذا الوصف هو الذي يؤدي إلى عقيدة وحدة الوجود، ويقول أيضا أن حقيقة ذات العليا تتجلى الذوات الأخرى بالخلق فحسب، والعالم في كل أجزائه من الحركة الآلية في الإنسان ليس إلا تجليا من الذات العليا، وكل ذرة ذات حركة إلهية هي مهما انحطت مكانتها في الوجود".[2]

وينتقل إقبال بعد هذا الكلام إلى الصلاة فيقول:" الدين لا يقنع بالتصور فحسب ، بل يطلب اتصالا بمقصوده، ووسيلة هذا الاتصال العبادة أو الصلاة .فهي وسيلة إلى استنارة روحية تعرف بها الذات الإنسانية الموصلة بحياة أوسع وكون أفسح. وكل طلب للمعرفة هو في الحقيقة صلاة، فالباحث ف العلم الطبيعي هو كالصوفي في صلاته.

وتزيد الصلاة قربا من مقصودها بالاجتماع، وكل عبادة هي في جوهرها جماعية، والعبادة فردية كانت أم جماعية، هي إعراب عن تلهف الوجدان الإنساني إلى الاستجابة له في صمت العالم الهائل.

---

[1] إقبال محمد.تجديد الفكر الديني في الإسلام.(م.س)..ص104.

[2] المصدر نفسه. ص109.

ومن وحدة الذات الكبرى التي تخلق كل الذوات وتمدها، نشأت وحدة التنوع الإنساني والقرآن الكريم يقول سبحانه تعالى :{ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا}.[1] فصلاة الجماعة في الإسلام إعراب عن التطلع إلى تحقيق الوحدة الإنسانية برفع كل الحجب بين الإنسان والإنسان".[2]

4/ ذات الإنسان حريته وخلوده:

من أقدم الإشكاليات الفلسفية التي عرفها العالم عبر العصور هو السؤال هل : الإنسان مقيد أم مخير؟ هذا ما يعود له إقبال في هذه المحاضرة ليناقشه من جهة النظرة الإسلامية المنطقية لهذا السؤال ليزيل اللبس الذي خلقه بين الفلاسفة.

مما لا ريب فيه أن إقبال استقى فكرته عن الذات من القرآن الكريم فهو يرى أن شخصية الإنسان وفرديته واضحة في القرآن الكريم.

أ/ بحيث أن:" الإنسان المختار الذي اصطفاه الله تعالى ويدلل إقبال على رأيه بالآية التالية:{ ثم اجتباه ربه فتاب عليه}.[3]

ب/ إن الإنسان ورغم أخطائه عني ليكون خليفة الله في الأرض، ويدلل على رأيه بالآية

التالية:{ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة}.[4]

ج/ أن الإنسان هو الوحي الأمين على شخصية حرة. لقوله تعالى:{ إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان}.[5]

---

[1] سورة الحجرات . الآية13.

[2] إقبال محمد.تجديد الفكر الديني في الإسلام.(م.س)..ص156.

[3] سورة طه. الآية 122.

[4] سزرة البقرة الآية30.

[5] سورة الأحزاب. الآية72.

وبهذا يؤكد القرآن الكريم شخصية الإنسان وفرديته ويقول إقبال أن الهدف الديني والأخلاقي عند الإنسان هو إثبات الذات في الوجود لا تفيها".[1]

إن هدف إقبال هو إثبات الذات وتحقيق وجودها لكي تبلغ أعلى المنازل والمراتب، وتصل إلى درجة الكمال أي إلى درجة الإنسان الكامل.وهذا ليس بإماتتها ولا بفنائها. لأن الأصل في نظام العالم هو الذات وأن تسلسل الحياة في الوجود يقو على إثبات الذات وتنميتها.

فالذات هي التي تمنح الحياة الحركة في العالم،فإقبال يدعو إلى توكيدها والأخذ بكل ما من شأنه دعم الثقة بالذات إلى تقويتها، وفي المقابل ترك كل ما يدي إلى ضعفها وفتورها.

حيث يرى إقبال أن:" ارتقاء الذات الإنسانية وإبراز قدرتها على الإختيار من خلال الحرية، فهو يدعو المؤمن إلى استغلال حريته من أجل تحقيق ذاته وتقويتها، وهو ينبذ التواكل زالقعود عن العمل والإرتماء في أحضان الإيمان الخاطئ. فهو يؤكد بأن تحقيق الإيمان القوي بالجبر الإلهي هو في حقيقته تحقيق للحرية الإنسانية، وبأن الإنسان الحر في أفعاله بشرط أن يقيد نفسه بالشريعة. فالحرية عند إقبال هي الفطرة التي لا تطيق القيد".[2]

إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتميز بهذه الخاصية فهو مختار غير مجبر ومخير غير مسير، وأن الذات الشخصية حرة، وذلك استنادا لقوله تعالى :{وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر}.[3]

ويرى إقبال أن التحرر هو الذي يقود إلى معرفة الذات اللامتناهية، فالفرد لا يكتسب حريته بالتخلي عن قيود الدين والعقيدة وإنما بالكشف عنها. وعليه يرى إقبال

[1] إقبال محمد.تجديد الفكر الديني في الإسلام.(م.س).ص158.

[2] إقبال محمد.تجديد الفكر الديني في الإسلام.(م.س).ص178.

[3] سورة الكهف. الآية 29.

أن القدر لا يتعارض مع الحرية، و يعترف بالقدر ويعتبره جديرا بالاعتبار. كما يقر القرآن ذلك بحيث أن القدر يعطي للنفس الإنسانية قوة عظيمة على مواجهة الضرورات التي لا مفر منها.

فيتقبل المرء القدر خيره وشره، وبهذا المعنى فإقبال لا يقف ضد القضاء والقدر، وإنما يمنح القوة لا الضعف، وهذا لقوله بأنه:" حياة وقوة لها ولا عائق تقدر الإنسان على إقامة الصلاة آمنا مطمئنا والرصاص ليس فقط من حوله". [1] ويرى بأن الفهم السيئ للقدر في فترة طويلة من تاريخ المسلمين هو من جعلهم يفقدون الحافز الداخلي للحركة، ويرضون بالحال الذين هم فيه، حتى لو كان هذا الحال هو ما يجب محاربته، كالتخلف، وبهذا فإن إقبال سعى لتشكيل معنى القدر من خلال توحيده بمفهوم الزمن فحسب، وليست مقررة سلفا، أي عندما نقول عن حدث معين أنه قدر فهذا يعني أنه حدث وتحقق في لحظة زمنية فعليا، فالقدر لا يعني كما يوحي الفهم السائد والمضلل بأن هذا الحدث كان مقدرا مسبقا، وكان لا بد أن يحدث لأن مثل هذا الفهم اتكالي ومضلل ويؤدي إلى الخنوع والاستسلام والتوقف عن الفعل والإنتاج. حيث يقول بأن :" القدر ليس قضاء ثابتا متحجرا بفعل فعله من الخارج، بل هو المدى الداخلي لشيء ما ومجمل امكاناته القابلة للتحقق، وإذا ما كان الزمن واقعيا فإن كل لحظة من لحظات الحياة الواقعية ستكون أصيلة إذن. وتتمخض عما هو جديد حقا وغير متوقع سلفا". [2] وهذا المعنى بالتحديد يقول عنه إقبال بأنه معنى أصيل في القرآن الكريم حيث نجد في القرآن ما معناه أن الله له في خلقه في كل يوم شأن جديد.

وبهذا فإن القدر لا ينفي حرية الإنسان، لأن كل فعل تختاره بحريتها، وأن القدر يمكن تغييره بالعمل والجهاد الذي أمرنا به الله.

---

[1] المصدر الأسبق. ص181.

[2] إقبال محمد.تجديد الفكر الديني في الإسلام.(م.س).ص184.

وبعد دفاع إقبال عن حرية الإنسان واستقلال ذاته، نجده ينتقل إلى فكرة خلود الذات، حيث يرى بأن فكرة الخلود تقوم أساسا على حقائق واضحة في القرآن حيث لا يختلف أحد في أمرها، وفي أن الروح لها بداية في الزمان وليس لها وجود سابق في سلم الترتيب الزماني والمكاني. وأن الرجوع إلى الأرضي بعد الموت غير ممكن، وأن نهاية الدنيا أو فناء الإنسان ليس بلاء، فالإنسان أو الذات المتناهية بعد الموت تكون في حالة استرخاء يسميها القرآن "البرزخ"، وتدوم هذه الحالة حتى الحشر . ولا تفنى بعد الإسترخاء إلا النفوس التي أحكمت ذواتها أيام الحياة، فخلود النفس لا يتعارض مع تناهي الذات بل هو استمرار للحياة بعد الموت.

إن الإنسان خالد لا يفنى، لأنه يحمل رسالة خالدة، وأم يشعل فيه لهيب الروح الدافع للعمل، كما يسعى أن يشعره بأهمية العمل، حيثما رأى أن الخير هو البناء والخلود الذي لا نناله بوصفه حق لنا، ولكن بوصفه ثمرة لعمل تمتد مسيرته من الحياة الدنيا إلى أعلى مقامات الآخرة، وفي هذا يقول إقبال :" وعلى هذذا فالخلود لا نناله بصفة حق لنا، وإنما نبلغه بما نبذل من جهد شخصي والإنسان مرشح له لا غير".[1]

ويقول أن:" خلود الذات أمر من أراد أن يظفر به فليجد لبلوغه والظفر به موقوف على أن نسلك طريقا للفكر والعمل".[2] وعليه فإن إقبال يدعو الإنسان إلى التركيز على الذات وتقويتها ودعمها بالعمل والحركة الدائبة، والإجهاد في سبيل الله. فالخلود أمر صعب المنال لكنه هو هدف الحياة الإنسانية، ولا بد للفرد أن يسعى نحو هذا الهدف، حيث يقول في هذا الصدد :"لا تحفل على العبد في الشاطئ، حيث تموت أنعام الحياة، أنت بنفسك في البحر وكافح الأمواج لأن الخلود هو ثمن النضال في المعركة".[3]

5/ روح الثقافة في الإسلام :

[1] إقبال محمد. رسالة الخلود. تر: السعد محمد جمال الدين. مصر. (د.ط). 1974. ص11.

[2] إقبال محمد. رسالة الخلود.(م.س).ص195.

[3] المصدر نفسه. ص196.

الإسلام دين يدعو إلى التفكير والتدبير في الكون، بغية العمل على التطوير الدائم لسلوكيات البشر، التي تعود بالفائدة على الأمم كلها، وهذا هو روح الثقافة الإسلامية الذي يمنحنا الإستمرارية الدائمة في الرقي.

وتعد هذه المحاضرة من أهم المحاضرات، وفيها يهدف إقبال إلى البحث فيما بين ثنايا الثقافة الإسلامية من حركة فكرية وروحية، ويوضح الفرق السيكولوجي بين الوعي "النبوي" والوعي "الصوفي". ويقول :" لعله من العسير أن نجد في الأدب الصوفي كله ما يفضح في عبارة واحدة منه عن مثل هذا الفرق بي الوعي النبوي والوعي الصوفي، فالصوفي لا يريد العودة من مقام الشهود، وحتى حين يرجع منه لا بد أن يفعل، فرجعته لا تعني الشيء الكبير بالنسبة للبشر بصفة عامة، أما رجعة النبي صلى الله عليه وسلم فهي رجعة مبدعة، إذ يغور ليشق طريقه في موكب الزمان، ابتغاء التحكم في ضبط قوى التاريخ وتوجيهها على نحو ينشأ به عالما من المثل العليا جديدا".[1]

ومن خلال هذا القول نجد أن إقبال يبرز الهدف النهائي لكل من الوعي الصوفي القائم على الوحي ويسعى إلى تغيير وإبداع حياة جديدة بقيم سامة مطلقة، فهو يرى أن الوعي الصوفي ينشد إليه ويبقى عمل فردي.

في حين أن عمل النبي ينتقل إلى المجتمع، كما يؤكد على ذلك في مقولته :" فمقام الشهود عند الصوفي غاية تقصد ذاتها، لكنه عند النبي يقظة لما في أعماقه من قوة سيكولوجية تهز الكون هزا، وقد قدر لها أن تغير نظام العالم الإسلامي تغييرا تاما".[2]

وعلى هذا القول يعرف النبوة على أنها ضرب من الوعي الصوفي، ينزع ما حصله النبي من مقام الشهود إلى مجاورة حدوده وتلمس كل سائحة لتوجيه قوى الحياة

[1] إقبال محمد.تجديد الفكر الديني في الإسلام.(م.س).ص148.

[2] إقبال محمد. الأسرار والرموز.تر : عزام عبد الوهاب.مؤسسة هنداووي للتعليم والثقافة. مصر. (د.ط).2012. ص36.

الجماعية توجيها جديدا وتشكيلها في صورة مستحدثة. فالمركز المتناهي من شخصية النبي يغوص في أغوار لا نهائية ليطفو بها بقوة جديدة تقضي على القديم وتكشف توجهات جديدة للحياة.

ويوضح إقبال طبيعة الوحي، باعتباره صلة قائمة بين الله والنبي صلى الله عليه وسلم، ويرى أنه ظاهرة عامة من ظواهر الوجود، ويرى أن النبي صلى الله عليه وسلم يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث. فهو من العالم القديم باعتباره مصدر رسالته، وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها هذه الرسالة العظيمة.

ويعتبر إقبال أن مولد الإسلام هو مولد العقل الإستدلالي، ومن ثمة فإن مناشدة العقل والتجربة على الدوام واصراره على النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الأساسية. كل هذه عبارة عن صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة.

ويختم إقبال هذه المحاضرة بنفي فكرة ظهور المهدي المنتظر في الإسلام. وهو بهذه الفكرة يؤيد "ابن خلدون" الذي يعزو فكرة المخلص إلى الفكر المجوسي، الذي يتضمن الصراع بين الخير والشر، حيث سيسود الشر في منتصف الزمان، ثم ينتصر الخير أخيرا، والجدير بالذكر أن إقبال لم ينكر المهدي كإحدى علامات نهاية الزمان، كما ورد في الحديث النبوي الشريف، وذلك لأن خلاص الذات الإنسانية في كل فرد فكلنا مهدي، ومن ثمة الذي ينتظر المهدي هو المتواكل العاجز، فالذات الحاضرة في مقدورها أن تعمل وتجتهد وتعلم وتجاهد بمقدار هدايتها من الباري تعالى.

6/ مبدأ الحركة في بناء الإسلام :

إن الإسلام يتعامل مع الكون على أساس أنه متغير، فلا جهود في النظرة الإسلامية، والإجتهاد هو أساس الحركة في بناء الإسلام . في هذه المحاضرة يدعو

إقبال لإعادة إحياء الإجتهاد بأدواتهوهي القرآن والحديث النبوي الشريف والقياس والإجماع. ثم يناقش كل مصدر من مصادر الفقه على حدا:

أ/ القرآن المجيد : هو الأصل الأول للشريعة الإسلامية، ويهدف إلى البعث .وهو أسمى مراتب الشعور في النفس الإنسانية، بما بينه وبين الله وبين الكون من الصلات. كما أن القرآن يقر بعض الأحكام العامة في التشريع وخاصة ما يتعلق بالسرة، والتي هي الركن الأساسي للحياة الإجتماعية. ومن ثم يبدأ في البحث عن أهمية القواعد والأسس التي وضعها القرآن.

حيث أن القرآن بالنسبة ل إقبال هو شريعة الأمة، حيث يرى وجوب الجمع بين الدين والدولة، وبين الأخلاق والسياسة في تنزيل واحد. ويوضح أن القرآن ينظر للكون على أنه متغير مع تسليمه بأنه يحوي دستورا عاما لحكم ذلك الكون، ويرى بأن القرآن يدعو إلى التغيير وتطور الإسلام لا يمكن أن يكون خصما للتطور، لأن تشريعاته ليست محدودة بزمان ومكان. وأن الخطاب القرآني لا يخاطب أمة ما بعينها.

كما أن آلية الاجتهاد من فروض شرعية المدعو بها العلماء في الأمة للوقوف على مقاصد الشع وتجديد الفقه ليواكب السنن الإجتماعية السياسية المتغيرة دوما.

ب/ الحديث النبوي الشريف : هو الأصل الثاني للشريعة الإسلامية، ويقسم إقبال الأحاديث إلى قسمين هما : الأحاديث التي تتضمن أحكاما تشريعية مكملة للقرآن، وأخرى شارحة للعبادات والمعاملات. وينزع إقبال إلى أن "أبى حنيفة" وتلاميذه خير من تعامل مع نصوص الأحاديث، وذلك بادخالهم النظر العقلي على دراسة الحديث في استنباط الأحكام الفقهية.

ج/ الإجماع : هو المصدر الثالث تشريع الإسلامي، وهو عند الأصوليين اتفاق مجتهدي عصر من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر شرعي، ويعد إقبال الإجماع من أهم الأفكار الشرعية في الإسلام، لكنه ظل فكرة مجردة لا غير تقيبا،

بسبب تعارضه مع المصالح السياسية للحكم المطلق الذي نشأ في الإسلام.ومن ثمة فقد الإجماع قيمته وأثره في تجديد الفكر الديني. لذلك وجب فتح باب الإجتهاد من جديد أمام أصحاب الرأي من علماء الأمة.

كما أن:" نمو الروح الجمهورية في البلاد الإسلامية وقيام جمعيات تشريعية فيها بالتدرج يعتبر خطوة كبيرة نحو التقدم. ولما كانت الفرق متعارضة تكثر وتزداد، مما جعل انتقال حق الاجتهاد من أفراد يمثلون المذاهب على هيئة تشريعية إسلامية، هو الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذ الإجماع في الأزمة الحديثة ، فإن هذا الانتقال يكفل للمناقشات التشريعية الإفادة من آراء قوم من غير رجال الدين. ممكن يكون لهم بصر نافذ في شؤون الحياة، وبهذه الطريقة يتسنى لنا أن نبعث القوة والنشاط على نظمنا التشريعية وتسير في طريق التطور".[1]

د/ القياس : وهو المصدر الرابع من أصول الفقه الإسلامي، وهو استخدام التعليل القائم على التشابه بين الدلالات في التشريع . وقد أوجه الحنيفية عندما لم يجدوا من التشريعات المدونة من الكتب والسنة شيئا يهتدون به.

فلم يكن أمامهم من سبيل سوى تحكيم العقل في الأشياء، ويرى إقبال أن غيبة هذا التطبيق في المراحل الأولى لتطور التشريع كانت بالغة الضرر.

حيث أن سير الحياة المتشابكة المعقدة، لا يمكن أن:" يخضع لقواعد مقررة وجامدة. بل يجب أن يستنبط استنباطا منطقيا من الأفكار العامة، وعلى هذا يرى أن مذهب أبي حنفية إدراك ما للحياة من حرية مبدعة، وذلك الشيء لم يعه فقهاء الحجاز، الذين نقدوا مدرسة أبي الحنيفة، وضيقوا ميدان الاجتهاد وحصروه في دائرة التقليد".[2]

- **هل الدين أمر ممكن :**

[1] إقبال محمد.تجديد الفكر الديني في الإسلام.(م.س).ص206.

[2] المصدر نفسه. ص205-206.

يبين في هذا الفصل الأخير أن الدين يمر بثلاث مراحل أساسية هي : الإيمان، الفكر والإكتشاف.

يبدأ بمرحلة الأولى مرحلة الإيمان والحياة الإيمانية فتبدو في هذه المرحلة صورة من نظام يجب على الفرد أو الأمة بتمامها أن تخضع لأمره خضوعا مطلقا من غير تحكيم العقل، في تفهم مراميه البعيدة أو غايته في التاريخ الإجتماعي والسياسي لشعب من الشعوب، ولكنه ليس كبير الأثر في نماء الفرد من الناحية الروحية.

المرحلة الثانية هي مرحلة الفكر، حيث:" تأتي هذه المرحلة بعد مرحلة الإيمان والتسليم المطلق بنظام ما، ويأتي في أعقابه تفهم العقل لهذا النظام وللمصدر البعيد الذي يستند إليه، وفي هذه المرحلة نبحث للحياة الدينية على أصلها في نوع من الميتافيزيقا (الإلهيات).

أما المرحلة الأخيرة فهي مرحلة الاستكشاف ، حيث أنه في هذه المرحلة يحل علم النفس محل الميتافيزيقا، وتزيد الحياة الدينية في طموح الإنسان إلى الإتصال المباشر بالحقيقة القصوى. وهنا يصبح الدين مسألة تمثل تشخيص للحياة والقدرة، ويكتسب الفرد فيها شخصية حرة لا يتح=جلى عن قيود الشريعة، ولكن بالكشف عن أصلها البعيد في أعماق وعيه".[1]

وعليه فإنه يقارن بين العلم والدين، ويرى تشابها بينهما في غايتها النهائية، حيث أن:" كلاهما يخوض التجارب للوصول إلى الحقيقة، مع الفارق أنه في مجال العلم نحاول فهم معنى التجربة فيما يتعلق بالمسك الظاهري للحقيقة. أما الدين فإنه يبحث عما هو وراء هذا المظهر، وينهي إقبال محاضرته بالدعوة إلى ممارسة التجربة الدينية التي تسمو بالذات المطلقة".[2]

[1] إقبال محمد.تجديد الفكر الديني في الإسلام.(م.س).ص61.

[2] إقبال محمد.تجديد الفكر الديني في الإسلام.(م.س).ص62.

خلاصة القول أن إقبال في كتابه "تجديد الفكر الديني في الإسلام"، حيث أنه قد دق ناقوس الخطر للأمة الإسلامية بأسرها، حتى تجتمع على كتاب الله الذي فيه كل ما يحتاجه المرء لكل زمان ومكان.

ويؤكد أنه صالح لهذا القرن وللقرون القادمة، كما كان صالح في القرون السابقة، ومما لا شك فيه أن محمد إقبال يرد الإعتبار للإسلام، كدين وحضارة وفكر يفوق الفلسفات الأوروبية، والنظريات الحديثة المادية الجامدة التي أبهرت الأمة الإسلامية، وجعلتها تتوه عن تعاليم وتفاصيل وعجائب القرآن الكريم، الذي لو اجتمعت الأمة الإسلامية عليه وعلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلن تضل أبدا.

المبحث الثاني :

قضايا فلسفة الدين عند إقبال.

****

اهتم إقبال بدراسة عدة قضايا ومسائل، حاول فيها أن يفتح حولها النقاش، لكي يبرهن عنها وانطلق من مسألة :

1/ البرهان الفلسفي على التجربة الدينية عند إقبال :

يركز الفيلسوف على أهم قضية تهم الفلسفة عامة وفلسفة الدين خاصة، وهي مسألة مركزية ومثيرة للسجال في تاريخ العلاقة بين الفلسفة والدين. يحدد إقبال في البداية الأدلة الثلاثة على وجود الله، وهي الدليل الكوني، ودليل العلة الغائيّة، والدليل الوجودي .يرى إقبال أنها تنطوي على حركة حقيقية للفكرة في بحثها وراء المطلق. "ولكن نخشى إذا نظرنا إليها بوصفها أدلة منطقية أن نجدها قابلة للنقد الجدي، فضلاً عن أنها تنمّ عن تفسير حي للتجربة ظاهري بعض الشيء.

إنّ الدليل الكوني ينظر إلى الكون على اعتبار أنّه معلول متناهٍ، لكنّ الوقوف بهذه السلسلة عند حد معين والارتفاع بواحد من هذه العلل إلى مقام علة أولى لا علة لها إهدار لقانون العلية نفسه الذي يصدر عنه دليل بجملته، وهذا الدليل الكوني يعتمد علة إثبات اللامتناهي على نقطة المتناهي. ولكن غير المتناهي الذي نصل إليه بنقض المتناهي هو لا متناهٍ باطل، لا يفسر نفسه، ولا يفسر المتناهي الذي يقيمه مقابلاً لغير المتناهي. وعلى هذا نقول: إنّ الانتقال من المتناهي إلى غير المتناهي ــ كما يتضمن الدليل الكوني ــ ظاهر البطلان في نظر المنطق. وبهذا يتهافت الدليل بجملته، فما هو البديل الذي يقدمه محمد إقبال؟ أمّا بالنسبة لدليل الغائيّة(الدليل الغائي)، فهو يتقصى

المعلول للوصول إلى نوع علته، ويستنتج منه آثار البصيرة، ومن القصد ومن التوافق مع الطبيعة، وجود موجود عالم بنفسه لا نهاية لعقله وقدرته، وهذا الدليل في أحسن صورة يزودنا بوجود مخترع خارج عن الكون، خير يبدع الصنع مع مادة موات، صعبة القياد، سابقة الوجود، ليس لعناصرها من حيث طبيعتها القدرة على التركيب والتأليف المنظم، ويوصلنا إلى وجود مخترع لا إلى وجود خالق، وحتى إذا فرضنا أنّه خالق أيضاً للمادة فليس ممّا يعني بشأن حكمته أن خلق لذاته المتاعب بأن خلق المادة المعاندة أولاً ثم تغلب على ما نعتها باستعمال أساليب دخيلة على طبيعتها الأصلية. والصانع إذا اعتبر خارجاً عن مادة صنعه وجب أن يبقى دائماً محدوداً بها، فيصبح بهذا صانعاً متناهياً تضطره وسائله المحدودة إلى أن يتغلب على ما يلاقيه من صعاب، على غرار ما يفعله الصانع من البشر. فهناك تمييز بين الصانع والخالق حسب المنظور الديني. وقد أثيرت سجالات أساسية بخصوص هذه المسألة في الفلسفة الإسلامية.

ولعل التأويل الحرفي للنص الديني هو أصل هذا السجال حول علاقة الله بالوجود والإنسان من منظور إسلامي.

أما الدليل الوجودي ووجوب الوجود: فداخل في ماهية الله أو في مفهومه، وعلى هذا يمكن أن:" تؤكد صفة الوجود الواجب لله، أو أنّ الله موجود، حسب ديكارت، ثم فكرة الكائن الكامل لا يمكن أن تكون الطبيعة قد أتت من الطبيعة، لأنّ الطبيعة لا ترينا سوى التغير، فهي لا تستطيع أن تخلق فينا فكرة الكائن الكامل. فلا بدّ من وجود شيء خارجي مقابل للفكرة الموجودة في عقولنا، يكون هو السبب في وجود فكرة الكائن الكامل في عقولنا، لكن يضيف إقبال، فمن الواضح أنّ الوجود المتصور في العقل ليس دليلاً على وجود المتحقق في الخارج"[1] يراهن إقبال على كانط في إثارة نقده للدليل الوجودي لدى ديكارت، فكلّ ما يعنيه هذا الدليل أنّ فكرة الكائن الكامل تتضمن فكرة

[1] إقبال محمد.تجديد الفكر الديني في الإسلام.(م.س).ص41.

وجوده، وبين فكرة الكائن الكامل الموجودة في عقلي والموجود المتحقق في الخارج لهذا الكائن هاوية لا يمكن عبورها بمجرد تفكير نظري بعيد عن الوجود الواقعي، والدليل على النحو الذي سبق مصادرة على المطلوب لأنه يسلم بالمطلوب نفسه، وذلك بالانتقال من الوجود المنطقي إلى الوجود الخارجي، لقد بينت لكم في وضوح أنّ الدليل الوجودي ودليل الغائية لا يؤديان إلى شيء، وسبب إخفاقهما هو أنهما لا يعتبران الفكر عاملاً مفارقاً يعمل في الأشياء من الخارج. وهذه النظرة إلى الفكر تعطينا في إحدى الحالتين صانعاً لا غير، وفي حالة أخرى تخلق هاوية لا تعتبر بين الموجود في الذهن والموجود في الخارج . سيراهن كانط على إثبات طوطولوجيا البرهان الأنطولوجي على وجود الله، وبالتالي سقوط الدليل في نقيضه (الله موجود لا تختلف منطقياً عن الله غير موجود) عن كلمة الله تتضمن وجود. فأي دليل ممكن على إثبات الله؟ ولا ننسى أنّ الفلاسفة المسلمين اعتمدوا دليل العناية من منطلق أساسي وهو أنّ مخلوقات الوجود ومن ضمنها الإنسان تدل على الوجود الإلهي وعنايته. وهذا لا ينفصل عن مفهوم الخلق والاختراع.

إنّ الوجود كله بعد العدم يدل على قوة الله أي الخالق، على اختلاف الدليل الغائي الذي يبين أنّ كل ما في الطبيعة يعود إلى محرك أول. (المدرسة اليونانية). يقول إقبال إنّ:" القيمة الحقيقية للدليل الوجودي ودليل العلة الغائيّة لا تتضح إلا إذا استطعنا أن نبين أنّ الوضع الإنساني ليس وضعاً نهائياً، وأنّهما في النهاية أمر واحد. ولا يشير لنا هذا إلا إذا فحصنا التجربة فحصاً دقيقاً وفسّرناها على أنها هي القرآن، الذي يعد التجربة الباطنة والظاهرة آية على حقيقة يصفها بأنها "الأول والآخر الظاهر والباطن"، وهذا هو الذي اعتزم بيانه".[1] يقول إقبال بحسٍ فلسفي دقيق: "إنّ التجربة تتكشف في الزمان وتتمثل في ثلاثة مستويات كبرى، وهي: مستوى المادة ومستوى الحياة ومستوى العقل والشعور. وهي على التوالي موضوعات علم الطبيعة، وعلم الأحياء،

[1] إقبال محمد.تجديد الفكر الديني في الإسلام.(م.س).ص42.

وعلم النفس".[1] (تأويل برغسوني للمسألة واعتماد منظوره الحيوي للوجود والدين والله).

يتساءل إقبال في البداية: ما المادة؟ إنّ :" الطبيعيات تبحث في الأشياء الواقعة تحت التجارب. فالعالم الطبيعي يبدأ وينتهي في الأشياء الواقعة تحت التجارب، العالم الطبيعي يبدأ وينتهي بالظواهر الحسية. فالطبيعيات تدرس العالم المادي، لكن في فهم هذه المادة ما يرتبط بها من الحركة والزمان وتطورهما، هل يستطيع العالم أن يبني أحكامه على الناحية الموضوعية، باعتبار أنّ العلم مطلق غير نسبي؟ وهذا ما يفرض على علوم الأحياء أن تعيد النظر في المبدأ العلمي".[2]

يعتمد إقبال على الفيلسوف والعالم، يعتمد "وايتهايد" في طرحه مفهوم الحياة، بقوله:" إنّ العالم ليس شيئا قارّاً، بل هو بناء من حوادث، كأنه متصل خلاف، وهذه الصفة لسير الطبيعة في موكب الزمان ربما كانت أبرز وجوه التجربة التي اتخذها القرآن على وجه خاص، وبالتالي يراهن إقبال على هذا القول من أجل إدراك الطبيعة أو الحياة بوضعها قوة روحانية، وهو ما يهيئ إدراك ماهية الحقيقة . وتحليل إقبال يبدأ في إثارة الآيات القرآنية الدالة على وجود الله وقدرته على الخلق والبعد الإلهي (الروحي) لمسار وتكوّن الكون، هناك أبعاد خفية من وجود الشعور مجهولة لنا ولكنها بعيدة الغور في دلالتها، وهو ما جعل إقبال يعود إلى برغسون، ويمجّده بخصوص دراسته ظاهرة الديمومة في الزمان دراسة عميقة، ويرى أنّ المعضلة الأساسية هي: كيف نحدد طبيعة الوجود النهائية؟ ومن هنا إذا كان الكون يلبث في الزمان وهو ما يقبل الشك فالأساس هو: إدراكي للأشياء التي تواجهني، هو رضا إدراك ظاهري ومن الخارج، ومن ثمة فإنّ المعرفة الشعورية هي هذه الحالة الوجودية الممتازة التي تكون فيها على اتصال بالحقيقة، وتحليل هذه الحالة الممتازة قد يجعلنا على نور من المعنى

[1] المرجع نفسه .ص42.

[2] إقبال محمد.تجديد الفكر الديني في الإسلام.(م.س).ص43.

الحقيقي للوجود . إنّ تحولاً مثيراً حدث في مسار فلسفة إقبال حول الوجود والتجربة الحسية. يتساءل إقبال بحس برغسوني: فما الذي أجده حين أنعم النظر في التجربة الشعورية، إنّي على قول برغسون، انتقل من حالة نفسية إلى حالة نفسية أخرى... أشعر بالحزن أو الفرح... أعمل أو لا أعمل شيئاً. أنظر ثم اعتبرها منفكة بعضها عن بعض لأعراض تتعرض بالعمل، والكون الذي يبدو لنا في صورة من مجموعة من الموجودات ليست مادة صلبة تشغل فراغاً، إنّه ليس شيئاً، إنما هو فعل وطبيعة الفكر المتجدد على ما يرى برغسون، وعلى هذا فعملية الفكر المشتغل بالتصورات الساكنة هي التي تضفي على ما هو بطبيعته متحرك صورة سلسلة من أمور ما نسيمه بالمكان والزمان. يحاول إقبال تقديم فهم وتصور خصوصي جديد لبرغسون وفلسفته الحيوية.

إذن فالحقيقة على ما يرى برغسون ــ هي دفعة من صبغة الإرادة، حيوية حرة خالقة لا يمكن التنبؤ بها حرة خالقة، والفكر هو الذي يربطها والحيز وينظر إليها على أساس أنها تعداد لأشياء. إنّ التيار الحيوي الذي ينادي به برغسون ينتهي إلى ثنائية من الإرادة والفكر لا يمكن التغلب عليها، لكنّ حركة الفكر ليست آليّة، بل هي حركة أعمق، والفكر يبلغ في أصالته مبلغ الحياة بعيداً عن التجزيء وحركة الحياة، هي نمو عضوي تتضمن تركيباً تدريجياً لمراحلنا المختلفة، وبغير هذا التركيب تكفّ عن أن تكون نمواً عضوياً. وهي ذات غايات تقتضيها. وتحقّق الغايات معناه أنّ العقل قد سرى فيها. وكذلك لا يكون فعل العقل ممكناً إلا بتحقيق هذه الغايات، وفي الحالات الشعورية تسري الحياة في الفكر ويسري الفكر في الحياة، وهما يؤلفان معاً وحدة، فالفكر في حقيقته، إذن، هو الحياة عينها".[1]

وفي إطار هذا الاستلهام لفلسفة برغسون الحيوية بفهم للحياة باعتبارها اندفاعاً ونمواً متواصلاً، يقول محمد إقبال: "والرأي عندي أنه ليس أكثر بعداً عن نظم القرآن، من القول إنّ العالم تنفيذ في سياق الزمان لحظة تسبق وضعها. فالعالم في نظر القرآن،

[1] إقبال محمد.تجديد الفكر الديني في الإسلام.(م.س).ص65-66.

كما بينت من قبل، قابل للزيادة، هو عالم ينمو، وليس صنعاً مكتملاً خرج من يد صانعه منذ حقب بعيدة، وهو الآن ممتد في الفضاء أشبه ما يكون بكتلة ميتة من المادة لا يفعل فيها الزمن شيئاً، فهي من أجل ذلك ليست شيئا.

فالطبيعة بالنسبة للذات الإلهية كالصفة بالنسبة للذات الإنسانية"، "فالطبيعة إذن يجب أن تفهم على أنها مركب حي دائم النمو، ونموه ليس له حدود نهائية خارجية، بل حده الوحيد حد داخلي: هو الذات الأزلية، التي تبعث الحياة في الوحدة الكليّة وتبقيها حية، إنها عملية تدفق الحياة، لكن في علاقة بالذات الإلهية، مما يتطلب فهم هاته الذات وإدراكها موضوعا وفكراً. وأساس ذلك العلم.

فالعلم بالطبيعة هو:" العلم بسنّة الله. ونحن في ملاحظتنا للطبيعة إنما نسعى في الحقيقة وراء نوع من الاتصال الوثيق بالذات المطلقة، وما هي إلا صورة أخرى من صور العبادة".[1]

وهكذا وضع برغسون التصوف المتحرر في قلب الدين الحي، فلقد جسد التصوف روح الحياة والوجود والتجسيد الحيوي للدين بعيدا عن الطقوس الجامدة، من هنا كان اهتمام إقبال وفلاسفة المشرق ببرغسون وعالمه الوجداني، وقد كان برغسون يقول :"قررنا بلا شك وجود التيار الحيوي الذي ينفذ في المادة والذي هو بلا شك علة وجودها، إن القوة المبدعة هي الحب من قوة الصوفية، الصوفيون ينتصرون على المادية فيدركون "الله" سبحانه، وأولئك مع الصوفية لقد نسقوا طريقا يستطيع آخرون أن يسيروا فيه، وأنهم بذلك يدلون الفيلسوف من أين تأتي الحياة وإلى أين تذهب . إن الصوفية هي الدين الدينامي الذي يلاءم الروح في المعرفة والتاريخ والمعتقد في الارتباط بجوهر الإنسان. إذ يرى برغسون أن الكون ديمومة كلما تعمقنا في طبيعة الزمان أدركنا أن معنى الديمومة هو الإختراع وإبداع الصور وإعداد الجديد المطلق

[1] المرجع نفسه .ص67.

إعدادا متصلا، إن الديمومة كامنة في مجموعة الكون، هكذا ندرك قيمة إرتباط المفكر محمد إقبال بالفيلسوف الذي عاصره برغسون".[1]

وبالتالي تتعمق إشكالية العلاقة بين الفيلسوفين بخصوص فلسفة الدين والحكمة المشرقية، إن تساؤل إقبال عن الدين من خلال مفهوم مركزي وهو "التجربة الدينية" وإمكانية الإستدلال عليها، هو سبق في فلسفة الدين داخل مسار الفكر الفلسفي الإسلامي، ولنتأمل كيف أنه ربطها بالمطلق والجوهر والحيوية والشعور والروحي، إن الدين روح متعالية جدا ومتنوعة إلى درجة الوصول إلى الخلود.

2/ مسألة الخلود بين الدين والفلسفة :

لقد تناول محمد إقبال أعمق إشكالية فلسفية ودينية تمسّ فلسفة الدين في الصميم، وهي قضية الخلود. إنّها مسألة شكلت أساس السجال بين الدين والفلسفة. وخصوصاً عندما يتعلق الأمر بالإنسان" .إنّ:" الفلسفة ببحثها عن معنى العلة من حيث هي مستندة إلى الذات الإلهية وباعتبارها الزمان أساس الصلة بين العلة والمعلول، لم يكن لها مفر من الوصول إلى فكرة عن إله سامٍ فوق التكون سابق في الوجود عليه، ويؤثر فيه من خارج، وبهذا تصورت الذات الإلهية آخر حلقة في سلسلة العلية، ومن ثم فهي الخالق الحقيقي لكلّ ما يحدث في الكون".[2] ينتقد إقبال ابن رشد فيما يخصّ الخلود. في تاريخ الفكر الإسلامي تناول ابن رشد موضوع الخلود من ناحية ميتافيزيقية بحتة، وإني لأجرأ على القول إنّه لم يصل إلى نتيجة ما.

ولعله قد فرّق بين الحس والعقل، لأنّ القرآن استعمل لفظي "النفس" و"الروح"، وهذان اللفظان اللذان يوحيان في الظاهر أنّ هناك صراعاً بين مبدأين في الإنسان متضادين. وهذا قد ضلل الكثيرين من مفكري الإسلام . يبحث إقبال عن وحدة الوجود

[1] برغسون هنري. التطور المبدع .تر: جميل صليبا. مجموعة الروائع. مصر. (د.ط). 1981. ص15.

[2] كانط إيمانويل. نقد العقل العملي. تر: غانم هناء. المنظمة العربية للترجمة. لبنان. ط1. 2008. ص217.

الإنساني في محاولة لفهم جديد لماهية النفس الإنسانية والعقل والجسد بعيداً عن التحديد الأرسطي الذي أثر على فلاسفة الإسلام. "وإذا كانت أثينية ابن رشد قامت على أساس من القرآن فإني أزعم بأنه قد أخطأ. لأنّ كلمة "نفس" لم تستعمل في القرآن في أي معنى اصطلاحي من المعاني التي تخيلها علماء الكلام في الإسلام. والعقل في رأي ابن رشد ليس له صورة للجسد، بل له نوع من الوجود مختلف يسمو على وجود الفرد .من إثارة إشكالية الخلود الإنساني في ارتباط بغاية الإنسان من الوجود

والاعتقاد يتحول سؤال الخلود إلى قضية ميتافيزيقية في صلب الاعتقاد الديني حسب إقبال، بل هو مرتبط بنمط البرهنة على الذات الإلهية. من هنا نقده ابن رشد القائل وبوضوح بقدم العالم.

ثم ينتقد إقبال كانط "والجدل في موضوع خلود الشخص في الأزمنة الحديثة أخلاقي في جملته، ولكن الحجج الأخلاقية التي أوردها كانط وما أدخلته عليها المراجعات الحديثة لمذهبه يتوقف على نوع من الإيمان في تحقق مقتضيات العدالة، أو بما للإنسان من عمل فريد لا يمكن الاستغناء عنه بوصفه باحثاً فردياً عن مثل عليا غير متناهية.

إنّ إشكال الخلود لا ينفصل عن فهم علاقة الإنسان بالقيم الأخلاقية والمشروطة حسب إقبال بالمنظومة الدينية، وما يثيره ذلك من أسئلة فلسفية " .فكانط يرى أنّ الخلود أمر يعجز العقل النظري عن البرهنة عليه، وهو من مسلمات العقل العملي، ومبدأ من مبادئ الوعي الخلقي. فالإنسان ينشد الخير الأعلى ويسعى إليه، ذلك الخير الأعلى يشمل كلاً من الفضيلة والسعادة، ولكنّ الفضيلة والسعادة والواجب والميل هي في رأي كانط أفكار غير متجانسة، لا يمكن تحقيق وحدتها في حياة الفرد القصيرة في هذا العالم المحسوس.

إنّ كانط بقي ملازماً لنزعة إنسانية حررت التفكير في الخلود من التصور الميتافيزيقي، وصهرت المنظور المسيحي للخلود، في عمق عقلنة التجربة الأخلاقية الإنسانية الدنيوية .لقد أصبح الخلود عند كانط مشروطاً بإرادة في التقدم،

وبالتالي فإدراك كانط لنهائية الإنسان، هو توجيه الإنسان نحو قدراته في الوصول إلى غاية أخلاقية، وهي البحث عن الكمال الأخلاقي وحق الحرية. إنّ نهاية الإنسان هي جوهر البحث عن الخلود داخل الذات والمصادرة هي: الارتقاء من الأسوأ نحو الأفضل أخلاقياً، وأن يكتسب استمرارية متواصلة مهما طالت مدة وجوده، وحتى إلى ما وراء هذه الحياة في اتجاه وجوده المستقبلي، واستناداً إلى إرادته ، لقد قدّم كانط عمقاً فلسفياً للجواب عن مسألة الخلود وهي مؤرقة بكثير للعقل الفلسفي والديني على حد سواء، وتنفصل عن غايات الدين ومصير الإنسان وأشكال السعادة، ومن هنا حاول كانط عقلنة ودنيوية قضية الخلود في الفكر الديني عامة، ليعطيها بعداً أخلاقياً إنسانياً لا ينفصل عن الإرادة في التقدم، من هنا من الممكن قراءة مشروع فلسفة الدين عند إقبال وهو يحيل لفلسفة كانط الأخلاقية، إنّ القرآن كله معضلة العلاقة بين الدين والإنسان. لقد أراد الإنسان أن يخلد نفسه بالعمل بالقيمة وهنا منطق الديمومة، وعنصر أساسي من عناصر اكتسابها في لعالم الأرضي. سيحاول كانط أن يقدّم حلاً لمسألة الخلود (خلود النفس) في إطار حله لإحدى مصادرات العقل العملي عجز عن حلها العقل النظري الخالص بتأملاته. إنّ الخلود هو إشكال دنيوي وعملي.

يرى كانط: أنّ التوق الضروري إلى الخير الأسمى الآتي عن احترام القانون الأخلاقي قاد إلى مفهوم الخلود، في علاقة بالديمومة ليكمل الإنسان نفسه، باعتباره فاعلاً مستنداً إلى الحرية وإلى وعي الذات، وهو ما يقيمه العقل العملي بواسطة مصادرة ديمومة ضرورية للتوافق مع القانون الأخلاقي في الخير الأسمى على أنها كلّ هدف العقل العلمي، وبالتالي البحث عن الكمال، سعياً وراء الخير الأسمى ومن ورائه صانع حكيم للعالم، فالكمال هو غاية ومحفز على الفعل والكد. يقول كانط جواباً عن خلود النفس، بصفته مصادرة العقل المحض العملي: "إنّ تحقيق الخير الأسمى في العالم هو الموضوع الضروري لإرادة قابلة للتعيين بالقانون الأخلاقي، لكنّ توافق النيات التام مع المبدأ الأخلاقي في هذه (الإرادة) هو الشرط الأعلى للخير الأسمى، إلا أنّ توافق الإرادة التام مع القانون الأخلاقي هو قداسة كمال، ليس لأي كائن عاقل في العالم

الحسي القدرة على أن يكون كفؤاً لها. بيد أنّها:" لمّا كانت مع ذلك مطلوبة بصفتها ضرورية عملياً، فمن هنا لا يمكن أن تتلاقى. يحضر كان من خلال إشارات أساسية وجوهرية في المشروع الفلسفي ــ الديني لإقبال، سواء للبراهين الفلسفية لوجود الله أو وجود العقل في البرهنة على القضايا الاعتقادية أو مسألة الخلود. وربما هي أساس فلسفة الدين والأخلاق عند كانط في ارتباط بمفاهيم أخرى مثل: الحرية والواجب والسعادة والإرادة الخيرة. ومن الضروري بحسب مبادئ العقل المحض العملي أن يتم القبول بتقدم عملي كهذا موضوعاً حقيقياً لإرادتنا" [1].من هنا لا قيمة للإنسان خارج بناء الذات أخلاقياً في ارتباط بالمستقبل الإنساني وشروطه المرتبطة أساساً بالاستعداد للتقدم. وتلك هي الفكرة الكانطية الأساسية. إلا أنّ هذا التقدم الذي لا نهاية له غير ممكن إلا بافتراض وجود مستمر إلى ما لا نهاية ووجود شخصية لنفس الكائن العاقل نفسه الذي يُسمّى خلود النفس. لذلك لا يكون الخير الأسمى ممكناً إلا بافتراض خلود النفس، فيما يكون هذا (خلود النفس) باعتباره مرتبطاً ارتباطاً لا ينفصم بالقانون الأخلاقي مصادره خاصة بالعقل العملي.

إنّ المستقبل الدنيوي هو غاية الإنسان، لكن وفق أسس أخلاقية عقلانية لا تتعارض مع الفهم العميق لجوهر الدين. من هنا دنيوة كانط لمفهوم الخلود، بدل الارتباط بمرجعية دينية وعقائدية، كما حصل في اللاهوت المسيحي والإسلامي. إنّ:" قضية التعيين الأخلاقي في أننا لا نستطيع أن نصل إلى توافق تام مع القانون الأخلاقي إلا بتقدم مستمر نحو اللانهاية، هي قضية ذات منفعة كبرى، ليس فقط حرصاً على استكمال لنقص راهن للعقل التأملي .إنّها قضية البحث عن الكمال الأخلاقي. هنا يشيد إقبال بفلسفة نيتشه في تناول سؤال الخلود. على أنّ تاريخ الفكر الحديث يشتمل على رأي إيجابي في الخلود، وذلك في المذهب الذي دعا إليه نيتشه وسمّاه "العود الأبدي"، وهو مذهب خليق بشيء من الحرص، ليس فقط لأنّ صاحبه قد تشبث به حماسة النبي

[1] كانط إيمانويل. نقد العقل العملي.(م.س).ص226.

الملهم، ولكن كذلك لأنّه يكشف عن اتجاه حقيقي في العقل الحديث، في ارتباط بفكرة العود الأبدي".[1] وهو مفهوم لا ينفصل عند نيتشه عن تصوره للوجود والصيرورة والإرادة .يورد إقبال نظرية نيتشه من خلال افتراض أنّ كمية النشاط في الكون ثابتة ومحددة. وأنها نتيجة لذلك متناهية. والمكان ليس إلا صورة ذاتية ولا معنى للقول إنّ العالم في مكان ما أنه قائم في فراغ شاغر مطلق، فالزمان ليس صورة ذاتية كما يرى كانط، بل هو حركة حقيقية لا نهائية لا يمكن تصورها إلا في شكل دوران. وهذا النشاط الدائم للحركة ليس بدءاً ولا نهاية، فنظام الحوادث ثابت غير قابل للتغير. ولفظ العود يتضمن التحديث الثابت وما يحدث يعود دائماً، وإلا فلا ضمان حتى لعودة الإنسان الأعلى السوبرمان.

لقد أصبح نيتشه نبراساً لفلسفة إقبال الوجودية .لكن ينتقد مضمون نظريته حول العود الأبدي قائلاً: إنّ مذهب نيتشه في العود الأبدي هو نوع من الآلية أكثر جموداً لا يقوم على حقيقة وإنما على فروض العلم لا غير. هذا إلى أنّ نيتشه لم يتناول البحث في الزمان بحثاً جدياً. فهو ينظر إليه على أنّه مجرد سلسلة غير متناهية من أحداث تعود مرّة بعد أخرى. واعتبار الزمان حركة دائرة مستمرة "يجعل الخلود أمراً لا يحتمل مطلقاً. وقد أحسّ نيتشه نفسه بهذا فوصف مذهبه ليس على أنه رأي في الخلود، ولكن على أنه عنده هو عود إلى مراكز ذلك النشاط. هذا العود الأبدي عامل ضروري لميلاد ذلك التركيب المثالي الذي يسمّيه الإنسان الأعلى (السوبرمان).

إنّ نيتشه حسب إقبال يعطي إمكانية قويّة للإنسان الحر في الصيرورة المرتبطة بالبعد الذاتي للإنسان .لا يوجد في رأي نيتشه مما يعد أن يكون نوعاً أكبر من الذي تنطوي عليه كلمة قسمة، وهو مذهب يذهب إلى القضاء على ميلاد الإنسان إلى العمل، ويؤدي إلى تراخي ما في الروح من تحفز . لكن في تأويل صوفي لجوهر أطروحة نيتشه (نيتشه المتصوف) الحاضر في فكر إقبال يقول: ولننتقل الآن إلى القرآن: رأي القرآن في مصير الإنسان بعضه أخلاقي وبعضه بيولوجي مرتبط بطبيعة الحياة، ثم

[1] إقبال محمد.تجديد الفكر الديني في الإسلام.(م.س).ص228-229.

الحشر، والروح إنّ الإنسان في نظر القرآن متاح له أن ينتسب إلى معنى الكون وأن يصير خالداً .

لقد كان نيتشه يرى في الإنسان أنّه لن يفوته شيء أبداً، فحماسته لمستقبل الإنسان عند مذهبه القائل "بالعود الأبدي"، وربما كان هذا المذهب لسوء رأي في موضوع الخلود. إذ "العود الأبدي" ليس صيرورة أبدية وإنما هو فكرة "قدم الوجود نفسها مقنعة وراء حجاب الصيرورة ، وهكذا فالإنسان العصري، وقد أعشاه نشاطه العقلي، بحث عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة . وبنقد جارف للغرب، في سياق تصوره لنيتشه والفكر الغربي المادي والعقلاني يقول إقبال: "وهكذا فالإنسان العصري، وقد أعشاه نشاطه العقلي، كفّ عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة، هكذا هي حياة الغرب أمام حياة الشرق في الصوفية. فقد أصبح في حكمه الفاشل ولم يعلم الإنسان المشاركة في موكب التاريخ، بدل الزهد الزائف، وجعله يقنع بجهله قناعة تامة، ويقول: لقد باء نيتشه بالفشل من خلال تأثره بداروين ويونغ وشوبنهاور في أعماله عن فهم المعنى الحقيقي لرؤياه، بعيداً عن قاعدة روحية تكتمل من الناحية الإلهية التي في النفس. إنّ حياته الروحية كان يعوزها هداية خارجية خيّرة . لقد أصبح المعتقد هو معيار قراءة إقبال لنيتشه وفلسفته. ما كان ينقص نيتشه حسب إقبال هو الدين. والواقع أنّ الدين أشد حرصاً من العالم على الوصول إلى ما هو في النهاية حق .سيحاول إقبال إعادة الاعتبار للإنسان في بعده الروحي والشرقي، في إطار حواره مع الفكر الفلسفي والعلمي عامة. وقد يبدو من المفارقات لدى البعض الربط بين إقبال ونيتشه. لكن كانت مقاربة إقبال لنيتشه جريئة وعميقة في فهم نوعي غير مسبوق لنيتشه في عالم الإسلام.

لقد قدّم نيتشه مرافعة عن نيتشه الفيلسوف والشاعر من خلال العود الأبدي والإيمان والقيم وضرورة بنائها والعلاقة الحرة مع الله، أي بحث نيتشه عن الحرية داخل الذات واعتماد القلب بدل العقل والجدل والاستدلال. فالأساس حسب إقبال هو البحث الحر عن الله من خلال الذات. إنّ وجود الإنسان الحر اسمي، والخالق هو حاجة

للمخلوق. إنه نيتشه المؤمن بالإنسان والإله الحقيقي. والخلق هو ضرورة الألوهية. من هنا اعتبار إقبال نيتشه تحولاً في الفكر الغربي ضد الجدل الصارم. إنّ نيتشه هو أقرب إلى التصوف (أقرب إلى جلال الدين الرومي). هكذا ينوّه إقبال بإعلان نيتشه الإثبات بدل السلب. إنّ الإسلام يدعم الإثبات بدل السلب. ففكر نيتشه مطابق لروح الإسلام. وقوة نيتشه كذلك تمثلت في قلب القيم لصالح الإنسان الأعلى، وهو الإنسان الكامل بلغة الصوفية الإنسان صانع نفسه. إنسان الله حسب الإسلام. ويقف إقبال ضد القدرية المطلقة لصالح ما يسميه التقدير الإلهي. إنها قراءة صوفية لنيتشه تجعل منه مهدوياً باحثاً عن القوة والحرية والمحبة والنبل ضد التقليد.

لقد ألهم نيتشه إقبال، على الرغم من الاختلاف بينهما. وبالتالي حاول إقبال إعادة قراءة مفهوم العود الأبدي عند نيتشه، باعتبارها عمق نظرية نيتشه في الإنسان والوجود. يقول إقبال: لقد كان تصور نيتشه للإنسان بأنه لن يفوته شيء أبداً، فحماسته لمستقبل الإنسان تنتهي عند مذهبه القائل بالعود الأبدي، "وربما كان هذا المذهب أسوء رأي في موضوع الخلود، أو العود الأبدي"، ليس ضرورة أبدية إنما هو "فكرة قدم الوجود مقنعة وراء حجاب الصيرورة ، إنّ العود الأبدي يعني الصيرورة واللاتكرار وإرادة القوة والتغير، وبالتالي التسامي عن الذات (إرادة القوة) المتعاطفة مع الحياة"[1].

فالعود الأبدي ينتشل الإنسان من العجز والعذاب واللعنة ضد الفكر اللاهوتي، أي العود الأبدي هو مطرقة في يد الإنسان الأعلى ، إنّ العود الأبدي عند نيتشه هو رفض قبول إرادة خالصة أقلية ومسؤولة عن الصيرورة. وهو كشف بطلان مفهوم القوة. وبحس صوفي سيؤول إقبال نيتشه جاعلاً منه فيلسوفاً متصوفاً مؤمناً بالخير والذات والإنسانية والإرادة الخيرة.

3/ التجربة الصوفية عند إقبال :

[1] غارنييه جان . نيتشه. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. (د.ط). 2008. ص126.

يحاول إقبال إثارة التجربة الصوفية بقوة، ناقداً إياها ومستلهمها روحانياً في الوقت نفسه. فهو يبررها دينياً ومن خلال آيات قرآنية. والشعور الصوفي ككل شعور فيه عنصر من الفكر. والتجربة الصوفية لا تختلف عن المعرفة الصوفية، وبالتالي إثارة إقبال أهمية الشعور في التجربة الدينية، وهو وعي ذاتي وموضوعي، فمجال التجربة الصوفية إذن من حيث هو سبيل إلى المعرفة مجال حقيقي لا يقل عن ذلك أي مجال أخر من مجال التجربة الإنسانية، ولا يمكن تجاهله لمجرد كونه لا يرجع في شأنه إلى الإدراك الحسي،حيث إنّ المنظور الصوفي يشكل أساس فلسفة الدين عند إقبال،

إنّ الرياضة الدينية هي في جوها حالة من حالات الشعور، ولها ناحية فكرية لا يمكن كشفها وكشف محتوياتها للغير في صورة حكم. والبرهان العملي يستعمله النبي النتائج والثمرات، والبرهان العقلي المجرد يستعمله الفيلسوف، ويحاول إقبال الربط بين الدين والطبيعة وعلم التجريب مشدداً على الرؤية التجريبية القرآنية. ولا شك في أنّ أول ما يستهدفه القرآن من هذه الملاحظة التأملية للطبيعة هو أنها تبعث في نفس الإنسان الشعور بمن تعد هذه الطبيعة آية عليه. ولكن ما ينبغي الالتفات إليه هو الاتجاه التجريبي العام للقرآن، مما جعل من أتباعه يقومون بتقدير الواقع وجعل منهم آخر الأمر واقعياً أساس العلم الحديث ، يشيد بالفلاسفة والعلماء المسلمين بأنهم وضعوا أسس العلم الحديث. ويعيد إقبال الاعتبار للفكر التجريبي الإسلامي، فيما يخصّ علاقته بالعلم. وهي مسألة أساسية وجوهرية. ولا ننسى السجال الفكري الخاص بإشكالية المنهج التجريبي في الإسلام وعلاقته بالفكر النظري" .وإنّه لأمر عظيم حقاً أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية في عصر كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل الغناء في بحث الإنسان وراء الخالق، لقد حاول إقبال أن يدافع عن الروح التجريبية في الدين الإسلامي وبعض تياراته الكلامية مقابل الفكر النظري العقلاني أو المحض. وليس من شك في أنّ البحث في الرياضة الدينية بوصفها مصدراً للعلم الإلهي أسبق في التاريخ من تناول غيرها من ضروب التجربة الإنسانية للغاية نفسها. وبما أنّ القرآن لم يسلم

بأنّ الاتجاه التجريبي مرحلة لا غنى عنها في حياة التجربة الإنسانية باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة النهائية التي تكشف عن الآيات الحالة عليها في نفس الإنسان وفي خارج النفس على حد سواء، ولكن سيحاول إقبال التوفيق بين المنهج العقلي والمنهج الشعوري، أو روح التصوف عامة من أجل الغوص في القضايا الدينية الكبرى التي تتطلب منهجاً عميقاً لفهمها وسبرها. إنّ إشكال الألوهية (كوجود وذات) يشكل قضية محورية في فلسفة الدين لدى محمد إقبال. يقول إقبال: "إنّ الحكم القائم على التجربة الدينية يطمئن إلى المقاييس العقلية كل الاطمئنان. وإنّ ميادين التجربة ذات الشأن الأكبر تكشف عن إرادة مبدعة ذات نظام معقول هي الأساس في كل تجربة. وقد وجدنا ما يبرر تسمية هذه الذات ذاتاً، فإنه يطلق عليها اسم علم هو "الله" وأساسه الفردية. كما يقول برغسون في كتابه "التطور المبدع". إنها الذات الإلهية المتفردة، فالتجربة الدينية هي أساس باطني لإدراك الذات الإلهية وفهمها. ولا ينفصل ذلك عن الإبداع الذاتي– الحر. وبالتالي الفهم العميق للذات الإلهية، في ارتباط بالخلق والإبداع والقدرة في ارتباط بالكون.

حيث أن لا نهائية الذات الأولى تتألف بما فيها من إمكانات غير متناهية في القدرة والخلق والكون ليس إلا تعبيراً جزئياً عن هذه القدرة، إشكالية الخلق في الفلسفة الدينية عامة، وبالتالي قدرة الذات الإلهية الخالقة الحرة. من هنا يناقش إقبال فلسفة الأشاعرة في تصور خلق الله للكون، فالخلود لا نناله بصفته حقاً لنا، وإنما نبلغه بما نبذله من جهد شخصي، وأكبر ما وقعت فيه المادية من خطأ هو القول إنّ الشعور المتناهي يستنفد موضوعه. "إنّ الحرية هي محور الوجود الفردي في علاقة بذاته وبالله ضد كل قدرية مطلقة تلغي الإنسان. وهذا ما سيجعل إقبال مرتبطاً ببرغسون ونيتشه والمتصوفة معاً. إنها الحرية المرتبطة أساساً بالحياة والقدرة والعمل. فالحياة تهيئ مجال العمل للنفس، والموت هو أول ابتلاء لنشاطها المركّب.

والحياة واحدة ومبجلة، والإنسان يسير قدماً في تلقيه على الدوام نوعاً جيداً من الحق غير المتناهي، وكل فعل لنفس حرة يخلق موقعاً جديداً، وبذلك تتيح فرصاً جديدة تتجلى فيها قدرته على الإيجاد، ولكنّ الحياة تخضع للتطور والصيرورة.

4/ فلسفة الدين وسؤال التاريخ:

إنها قضية محورية في كل تناول فلسفي ممكن للفكر الديني عامة. وبقدر ما يطرح الدين أسئلة تاريخية، بقدر ما يحتاج لفلسفة تاريخية محددة تسائل الزمان. من هنا محولة إقبال تناول المنظور التاريخي للقرآن. وهي مسألة جوهرية لأنها تمسّ القدرة على تشكيل فهم تاريخي للدين. من الأهمية فهم كيف تناول إقبال المسألة في علاقتها بالتطور والتقدم وهو الملهم بالقرآن من جهة وحيوية برغسون صيرورة نيتشه من جهة أخرى. فسؤال التاريخ هو المدخل لفهم الدين بشكل متجدد. وبالتالي تطرح إشكالية الزمان باعتبارها من مقومات فكر الحداثة . إنّ التاريخ برأي القرآن أيام الله، هو ثالث مصدر للمعرفة الإنسانية بناء على ما جاء في القرآن، ويدعو القرآن دراسة الجماعات البشرية دراسة علمية باعتبارها كائنات عضوية. وعلى هذا فمن يزعم أنّ القرآن يخلو من بذور المذهب التاريخي يكون على ضلال مبين، وهي قضية إشكالية. الإشكال هو كيف يمكن تحويل النص الديني الإسلامي إلى موضوع فعلي لعلم تاريخ عقلاني ونقدي؟ بدل إعادة كتابة النصوص الدينية على حاشية الأحداث وإغفال التفسير السببي أمام الذهول وأمام تطور الأحوال حسب لغة ابن خلدون؟ وهل يمكن إرجاع إبداع ابن خلدون لعلم التاريخ أو علم العمران إلى الدين أم إلى نمط إدراكه العقلاني لمرحلته التاريخية واستيعابه للسببية الأرسطية؟

والحقيقة أنّ:" ابن خلدون في المقدمة يدين في الجانب الأكبر منها من روحها إلى ما استوحاه من القرآن. بل هو مدين للقرآن إلى حد كبير في أحكامه على الأخلاق

والطبائع، إنّ محاولة إرجاع القرآن إلى الفهم التاريخي هي مسألة لا تنفصل عن السجال حول تجديد الرؤية للدين أو القرآن".[1]

عناية القرآن بالتاريخ أكبر من مجرد إشارات إلى تعليمات تاريخية. فقد وضع لنا قاعدة من أعمق مبادئ النقد التاريخي، فالمنظومة القرآنية حسب إقبال تستجيب لمعطيات الفكر التاريخي. أي إدراك الزمان إدراكاً دقيقاً وتصوّر الوجود حركة مستمرة في الزمان والحياة حركة تطورية، ويحيل إقبال هنا إلى الفيلسوف الألماني شبنجلر، وهو فيلسوف حيوي في نظرته للحضارة الإنسانية. إنّ الطريقة الحيوية، عكس الطريقة العقلية قبول فهم الكون باعتباره نظاماً جامدا من علة ومعلول، هي القبول المطلق لضرورة الحياة ضرورة لا مفر منها بوصفها كلّ ما يخلق الزمان المتجدد بإظهاره الماضي لما فيه من خصب وغنى، وجميع خطوط التفكير الإسلامي تتجه إلى تصور الكون متحركاً متغيرا، ولهذا التصور دعامة في نظرية ابن مسكويه عن الحياة بوصفها حركة تطورية، وفي رأي بن خلدون حول التاريخ . إنّها قضية تهمّ حركة التاريخ حسب الدين.

يرى إقبال أنّ :" الحقيقة القصوى في نظر الإسلام أو القرآن روحية، ووجودها يتحقق في نشاطها الدنيوي، إذ هو دنيوي ظاهر، وديني في جذور وجوده، ويبقى العامل الروحي أساسي جدا".[2]

إنّ طموح الإنسان هو الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى، وهنا يصبح الدين مسألة تمثل شخصي للحياة والقدرة، ويكتسب الفرد شخصية حرّة لا بالتحليل من قيود العقيدة، ولكن بالكشف عن أصلها البعيد في أعماق شعوره هو . ويبقى الدين مدخلاً جوهرياً لتناول الإنسان أو التاريخ أو الحقيقة.

---

[1] إقبال محمد.تجديد الفكر الديني في الإسلام.(م.س).ص167.

[2] إقبال محمد.تجديد الفكر الديني في الإسلام.(م.س).ص183.

أمّا الدين وهو في جوهره حال من أحوال الواقعة، فهو الطريقة الجدية الوحيدة للبحث عن الحقيقة، والدين بوصفه نوعاً من رياضة عالية رفيعة يصحّح أفكارنا في فلسفته الإلهيات، إنّ الدين هو عمق يمثل مركز الحياة، وهو ما يفرض ــ حسب إقبال تناول المعرفة في الإسلام من منظور مغاير يستجيب للبعد الروحي في الإنسان والتاريخ والحياة. في الدين (مقابل العلم) صيرورة الذات هي بدؤها إلى نهايتها. من حيث هي مركز شخصي لتمثل الحيا ة، إنّ الدين هو تجربة. بل في جوهره تجربة وسعي صادق لتوضيح الشعور الإنساني. هنا يحيل إقبال لكانط بخصوص صعوبة البرهنة على الدين بالعقل.

حاول إقبال الإحالة لشبنجلر، وهو من كتّاب الفلاسفة الألمان، فيما يخصّ نظرة جديدة للحضارات والتاريخ البشري، ثم الثقافة. وأكبر من هذا اهتمامه الواسع والمنصف بالثقافات والمنظومات الاعتقادية غير الأوروبية. سيرى شبنجلر حيوية في التاريخ البشري وكما يقول ــ جعيط ــ يرفض هذا الفيلسوف كلّ رؤية لفكر مستقبلي ثابت لا يتحرك. بربط مختلف بنى الحضارة بعضها ببعض ضمن مشروع مشترك. وللإسلام ظاهرة مركزية لتاريخ شرقي. منظور إليه من زاوية مختلفة. ويبتعد عن مركزية الذات الأوروبية. إنّ حدس شبنجلر، وكما لاحظ ذلك إقبال، يمكن الانقطاع وعدم الاتصال بين مختلف الثقافات"[1]. وهو ينفي كل تقدم دراماتيكي للتاريخ، وينفي كلّ تبادل تضامن وتبادل بين الحضارات، وإلى فقدان كل إحساس عالمي، وكل إحساس في التعبير، وبالتالي عن الأصالة قاده إلى التشبث بالماضي، إنّ ما يهمّ هو علاقة كل هذا المنظور الإسلامي بالتاريخ. إنّ الدين الإسلامي في حاجة لفلسفة حول التاريخ تعيد النظر في مسار الحضارات وتعقب الأزمنة وتناول إشكالية التقدم والتأخر في علاقته بالدين، بعيداً عن شعار تأصيل التاريخ في الإسلام أو ما يصطلح عليه بأسلمة التاريخ.

[1] جعيط هشام. أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة. دار الطليعة. بيروت. (د.ط).2007. ص62-64.

إنّ إشكالية الإسلام إلى حد الآن هي قضية تاريخية. ولعل إثارة إقبال سؤال التاريخ هو غاية في الأهمية.

وعلى سبيل الختام فإن محاولة إقبال جديدة وجديرة بأن تكون أولى المساهمات في فلسفة الدين بقيت لحد الآن يتيمة ولم تجد لها أثرا في التيارات الدينية، وما زال باب التفلسف في الدين مغلق، بالرغم من أنه هو أساس كل إصلاح ديني ممكن أن يعيد للفكر قوته في تجديد الدين، وبناء منظور فلسفي للدين يقوم على تحرير الدين من سلطة وقيود الفقه المتزمت.

فالإصلاح الديني هنا يخص الفكر وإعادة فهم المسلمين لتعاليم الإسلام وتفسيرها وليس لمبادئه طالما أن مصدرها هو القرآن، الذي له صفة الجز والتأكيد والأبدية، وأي حركة إصلاحية في الإسلام بعد ذلك. فهي إذن في دائرة الفكر الإسلامي، وطريقة إفهامه للمسلمين وليس لمبادئه، لأنه ليس هناك تطور للإسلام نفسه.

وتقوم فكرة الإصلاح والتجديد في فكر وفلسفة إقبال على الديمقراطية الروحية، ليكشف للإنسان المعاصر أن إعادة النظر في ذاته وتفكيره في محيطه والعالم ار في ضرورة ملحة في وضعيته وفي حياته الحاضرة ، لأن العالم صار في حاجة ماسة إلى تجديد نفساني و وجداني.

والدين ليس مجرد معتقد فحسب، بل هو الذي يقدر على تكوين الإنسان تكوينا خلقيا وسيكولوجيا يؤهله إلى تحمل المسؤولية الكبرى ويمكنه بلوغ السمو إلى مستوى جديد في فهم الكون والتحرر وامتلاك مبادئ جديدة وأسس جديدة، تسمح بالتحضر وتوجيه تطور المجتمع، وذلك بالتسلح بالإيمان والقرآن، لأنه يدرك أن عمق طبيعة الإسلام ونظرته للفرد والمجتمع والوجود، ليؤكد صورة خالدة لحقيقة الإسلام وهو ما يجب أن يعتز به المسلم. لأن قوته من قوة انتمائه لعقيدته وخارج عقيدته لا يكو إلا مقلدا أو معجبا ناسيا قوته الذاتية، وعليه فعلى الإنسان المعاصر أن يثبت ذاته وينهض للعمل والتغيير من نفسه، وهذا أمر يقره القرآن الكريم .

فأساس الإصلاح هو إعادة النظر في الذات الإنسانية، وتغيير مفهوم عالمها وإعادة بنائها انطلاقا من تعاليم إسلامية وقيم ذاتية، ومن وضعية المسلم وظروفه الراهنة. لأن

الذات هي أساس الوجود، والوجود في نظر إقبال ليس جامدا ثابتا وليس خلق مكتمل، فهو قابل للزيادة والنماء وهذا التغير في العالم يجعل الإنسان يسعى إلى ضمان التلائم بين ذاته وبين مستلزمات هذا التغيير، ويرفض فكرة تقوقع الإنسان في القديم والجمود الفكري.

لأن التقوقع يهلك نشاط الإنسان، فهو يقضي على حرية الذات المبدعة، ويسد المنافذ الجديدة للإقدام الروحاني ومهمة المسلم المعاصر جدا ضخمة، إذ عليه أن يفكر تفكيرا جديدا في نظام الإسلام كله دون أن يقطع ما بينه وبين الماضي قطعا تاما.

وينفى مشروع إقبال الفلسفي مطبوعا بالتعدد والتنوع في المصادر والمرجعيات والمناهج ومن الصعب إختزاله في مذهب واحد أو رؤية واحدة.

1// قائمة المصادر :

1/ إقبال محمد. رسالة الخلود. تر: السعد محمد جمال الدين. مصر. (د.ط). 1974.

2/ إقبال محمد.تجديد الفكر الديني في الإسلام.تر : محمد يوسف عديس يوسف. دار الكتاب المصري اللبناني.مصر ط1. 2011.

2/ قائمة المراجع :

1/ أبو ريدة محمد عبد الهادي.تاريخ الفلسفة في الإسلام. القاهرة. ط2. 1948

2/ أبو ليلة محمد. نور الشريف عبد الرحمان. المنقذ من الضلال.جمعية البحث في القيم الفلسفية. واشنطن. (د.ط). 1111.

3/ أبو ملحم علي. تحصيل السعادة لأبي نصر الفارابي.ددار الهلال .ط1. 1995.

4/ جعيط هشام. أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة. دار الطليعة. بيروت. (د.ط).2007

5/ جولفييه ريجس. المذاهب الوجودية. تر : فؤاد كامل. دار الآداب.بيروت.ط1.1988.

6/ الحسن محمد عثمان. مدخل إلى فلسفة الدين. دار البقاء للطباعة والنشر والتوزيع.القاهرة. (د.ط). 2001.

7/ حمو محمد أمين. ابن خلدون بين نقد الفلسفة والإنفتاح على التصوف. دار الطليعة.بيروت. ط1. .2010

8/ ديكارت رينيه.مبادئ الفلسفة. تر : عثمان أمين.مكتبة النهضة المصرية. مصر. ط1. 1960

9/ الرفاعي عبد الجبار. مبادئ الفلسفة الإسلامية. دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع. ط1. 1998.

10/ سارتر جون بول. الوجود والعدم بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية. تر : عبد الرحمان بدوي. دار الآداب. بيروت. ط1. 1960.

11/ سلمان دنيا. تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي.دار المعارف.مصر. ط4. .1119

12/ السيد أحمد عزمي طه. الفلسفة والدين في مدينة الفارابي الفاضلة. عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع. ط1. .2015

13/ السيروان شيخ عبد العزيز الدين. مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار للإمام الغزالي. بيروت. ط1. 1986.

14/ عزام عبد الوهاب. محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره. مطبوعات باكستان. باكستان.

1954

15/ غارنييه جان . نيتشه. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. (د.ط). 2008

16/ كانط إيمانويل. نقد العقل العملي. تر: غانم هناء. المنظمة العربية للترجمة. لبنان. ط1. .2008

17/ كانط ايمانويل. في حدود مجرد العقل . تر: المسكي فتحي. لبنان. ط1. 2012

18/ كرم يوسف. تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط.دار العلم للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت.ط2. 2010

19/ مبارك زكي. الأخلاق عند الغزالي. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر. القاهرة. (د.ط).1924.

20/ محمد يوسف موسى .بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط.دار المعارف.مصر. ط2. 1119.

21/ مرحبا محمد عبد الرحمان. الكندي فلسفته .نشورات عويدات.باريس. ط1. 1985

22/ النشار مصطفى. مدخل جديد إلى فلسفة الدين. الدار المصرية اللبنانية. القاهرة.ط2. 2015

23/ برغسون هنري. التطور المبدع .تر: جميل صليبا. مجموعة الروائع. مصر. (د.ط). 1981.

24/ ولسون برتدان. الفلسفة ببساطة .تر : آصف ناصر. دار الساقي. مصر.ط2. 2010.

25/ يوديوس رجب.بسط الفلسفة. الدار الماهرية للنشر والتوزيع والإعلام. ليبيا. (د.ط).2004.

3/ قائمة الموسوعات والمعاجم :

1/ صليبا جميل.المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ط2. 1982.

2/ لالاند أندريه. موسوعة لالاند الفلسفية. تر: أحمد خليل .منشورات عويدات.باريس. ط2. 2001.

الفهرس .

مقدمة .....ص 04-07.

الفصل الأول : جينيالوجيا المفهوم والبعد التاريخي.

المبحث الأول : الشبكة المفاهيمية.....ص 09-40.

المبحث الثاني:الفلسفة والدين،العلاقة بينهما في الفلسفة الإسلامية المعاصرة.....ص 41-53.

الفصل الثاني : الأسس الفلسفية لفلسفة الدين عند محمد إقبال.

المبحث الأول : قراءة كتاب تجديد الفكر الديني في الإسلام.....ص 55-71.

المبحث الثاني : قضايا فلسفة الدين عند إقبال.....ص 72-89.

خاتمة.....ص 90-91.

قائمة المصادر والمراجع..... .....ص 92-94.

الفهرس.....ص 95.

ملخص .

إن إقبال من خلال كتابه "تجديد الفكر الديني في الإسلام"، قد دقَّ ناقوس الخطر للأمة الإسلامية بأسرها، حتى تجتمع على كتاب الله الذي فيه كل ما يحتاجه المرء لكل زمان ومكان.

بل يؤكد على أن كتاب الله يصلح لهذا القرن ولكل القرون والأزمنة، تماما كما صلح للقرون السابقة. ونجده يرد الاعتبار إلى الإسلام كدين وحضارة وفكر يفوق الفلسفات الأوروبية والنظريات الحديثة المادية ، التي أبهرت الأمة الإسلامية وجعلتها تغفل عن القرآن والسنة النبوية، اللتان لو اتبعتهما الأمة الإسلامية فلن تظل أبدا.

ABSTRACTE :

Iqbal, through his book "Renewing Religious Thought in Islam", has sounded the alarm for the entire Islamic nation, so that it may gather on the Book of God, which contains everything one needs for every time and place.

Rather, he affirms that the Book of God is valid for this century and for all centuries and times, just as it was valid for previous centuries. We find it restores consideration to Islam as a religion, civilization and thought that transcends E uropean philosophies and modern materialistic theories, which dazzled the Islamic nation and made it neglect the Qur'an and the Prophetic Sunnah, which if the Islamic nation followed them would never exist.