فلسفة ختم النبوة عند إقبال (ت: ١٣٥٧هـ)
وأثرها في تأسيس العقل الاستدلالي في الإسلام

إعداد دكتور

حمادة محمد محمد إبراهيم سالمان

أستاذ مساعد بقسم الفلسفة الإسلامية

كلية دار العلوم- جامعة الفيوم

ملخص البحث

يعالج هذا البحث فكرة ختم النبوة عند محمد إقبال، ويبرز المنحى الجديد الذي سلكه إقبال في مناقشة هذه الفكرة، حيث صرح بأنه سيتناولها بصورة فلسفية؛ لأنها فكرة ثقافية إسلامية قيمة تكشف عن قيمة الدعوة الإسلامية وروحها. ويصرح إقبال أن فلسفة ختم النبوة تبرز في ثلاث صور: الأولى- إبطال الكهنوت، الثانية- اهتمام القرآن بالعقل والتجربة، الثالثة- دعوة القرآن إلى النظر في الكون وتدبر التاريخ.

وأول مصدر للمعرفة أثمرته هذه الفلسفة هو النظر في الطبيعة، وقد نتج عن دعوة القرآن إلى النظر فيها ظهور الملاحظة والتجربة والاهتمام بالواقع وتقديره؛ وهذه أصول المنهج التجريبي منهج العلم.

وأما ثاني المصادر الناتجة عن هذه الفلسفة فهو تدبر التاريخ والاعتبار بأحوال الأمم وتجاربها، وهذا نجده واضحا في بعض آيات القرآن الكريم، وكان من ثمار هذه الدعوة تأسيس المنهج التاريخي.

فخلاصة فلسفة ختم النبوة عند إقبال تتمثل في الاهتمام بالعقل واستخدامه في النظر في الكون وتدبر التاريخ؛ للإسهام في تأسيس المناهج العلمية الحديثة، والضرب بسهم وافر في الحضارة والمدنية.

الكلمات المفتاحية: إقبال- ختم النبوة- النظر العقلي- المنهج التجريبي- العقل الاستدلالي- تدبر التاريخ- الطبيعة- المنهج التاريخي.

Summary

This research deals with the idea of the seal of prophecy of Muhammad Iqbal, and highlights the new direction that Iqbal took in discussing this idea, as he stated that he would deal with it philosophically; Because it is a valuable Islamic cultural idea that reveals the value and spirit of the Islamic. Iqbal states that the philosophy of the seal of prophecy appears in three forms: the first - the abolition of the priesthood, the second - the Qur'an's interest in reason and experience, and the third - the Qur'an's constant appeal to look for the universe and contemplate history.

The first source of knowledge produced by this philosophy is look for nature, and the Qur'an's constant to consider it resulted in the emergence of observation, experience, and interest in reality and its appreciation. These are the origins of the experimental method, the method of science.

the second source resulting from this philosophy, it is the contemplation of history and consideration of the conditions and experiences of nations.

The conclusion of Iqbal's philosophy of the seal of prophecy is the nterest in the reason and its use in looking for the universe and contemplating history. To contribute to the establishment of modern scientific methods, and to multiply an arrow in civilization and urbanism.

Key words: Iqbal - the seal of prophecy - experimental method - reason - contemplation of history - universe - historical method

مقدمة:

يعد محمد إقبال من أبرز مفكري الإسلام ومجدديه في العصر الحديث من خلال ما قدمه من تصورات ورؤى جديدة في تناول مبادئ الفكر الإسلامي وقضاياه ومشكلاته والكشف عما تتضمنه من مضامين فلسفية وإبراز ما تنطوي عليه من ملامح وخصائص تتلاءم مع مقتضيات العصر ومستجدات الواقع.

ويصف بعض الباحثين محاولة إقبال التجديدية بأنها أهم محاولة -ولعلها المحاولة الوحيدة- لتأويل الإسلام تأويلا فلسفيا معاصرا، وذلك بفضل حسه المرهف وسعة اطلاعه على الفلسفة[١].

لقد كان إقبال حريصا كل الحرص على الخوض في مشكلة تجديد الفكر الإسلامي وإصلاحه تتمة لجهود سابقيه ومعاصريه من مفكري الإسلام المحدثين، من أمثال الإمام محمد عبده وغيره، فألقى عدة محاضرات في هذا الشأن بعنوان "تجديد الفكر الديني في الإسلام"، ناقش فيها الكثير من القضايا والمشكلات الإسلامية مناقشة فلسفية، أراد من خلالها الكشف عن القيمة الثقافية والمعرفية لهذه القضايا وأثرها في بنية الفكر الإسلامي الحديث وتشكيله.

ولذا كانت هذه المحاولة محاولة فذة عميقة الجذور لإعادة النظر في المشاكل الإسلامية الأساسية في ضوء اعتبارات حديثة[٢]، قصد منها إقبال بيان القيمة الإيجابية في توجيه الإسلام[٣].

ومن أبرز تلك القضايا قضية ختم النبوة في الإسلام، فقد تناولها إقبال بصورة جديدة مختلفة تماما عن تناول سابقيه ومعاصريه لها.

فقد كان سابقوه ومعاصروه يركزون على تناولها من الناحية الدينية بمعنى الإشارة إلى أنها تؤكد على انتهاء النبوة وانقطاعها بعد نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

أما إقبال فلم يكتف بالإشارة إلى هذا المعنى فحسب، وإنما درسها دراسة فلسفية كشف فيها عن روح جديدة في مناقشة هذه المسألة، حيث أشار إلى أنها فكرة تنطوي على قيمة ثقافية ومعرفية مهمة بالنسبة للإنسان المسلم، فهي تشير بوضوح تام إلى أهمية تفعيل دور العقل الإنساني في الاستدلال من خلال النظر في الكون والطبيعيات وتدبر التاريخ والتأمل في مسألة تداول الأيام، وبيان أنهما [الطبيعيات والتاريخ] مصدران مهمان وضروريان من مصادر المعرفة بالإضافة إلى الوحي، هذا من جانب، ومن جانب آخر تحث هذه الفكرة على ضرورة الانخلاع عن ربقة التقليد ومتابعة الأسلاف والآباء والأجداد.

إنها فكرة دافعة ومحركة للعقل المسلم كي يتخلص من الجمود والتقليد، وينفض عنه غبار الجهل والأساطير والتخلف، فهي فكرة تحمل في طياتها الدعوة إلى التقدم والتحضر من خلال أمرين أساسيين:

الأول- استخدام العقل في النظر في الكون؛ للإفادة من هذا النظر العقلي في تأسيس المنهج العلمي واستخدامه في تعمير الكون وإنشاء الحضارات.

الثاني- تعقل التاريخ وتدبره والاعتبار بأحوال الأمم السابقة؛ لمعرفة أسباب نهضتهم والأخذ بها، وللوقوف على عوامل تخلفهم وانهيارهم واندثارهم ومحاولة تجنبها، وبيان أهمية هذا التعقل والتدبر في تأسيس المنهج التاريخي.

فهذان الأمران كانا ثمرة عظيمة من ثمار فكرة ختم النبوة من وجهة نظر المجدد محمد إقبال، كشفا عن تعدد مصادر المعرفة وتنوعها في الإسلام، وأبرزا تميز العالم الثقافي والمعرفي الذي انبثق عن روح دعوة النبي صلى الله عليه وسلم ورسالته.

وهو موضوع هذا البحث الذي جاء بعنوان "فلسفة ختم النبوة عند إقبال وأثرها في تأسيس العقل الاستدلالي في الإسلام".

أسباب اختيار الفكرة:

١- الكشف عن بعض ملامح التجديد عند إقبال من خلال فكرة ختم النبوة.

٢- إبراز أثر فكرة ختم النبوة في تشكيل الفكر الإنساني ودورها في تأسيس المناهج العلمية الحديثة.

٣- بيان ديناميكية الفكر الديني في الإسلام وعدم جموده ومحاربته للتقليد.

٤- الوقوف على إسهام الفكر الإسلامي في الحضارة والمدنية الحديثة.

مشكلة البحث:تدور مشكلة هذا البحث حول فكرة ختم النبوة وصلتها بالعقل، ومدى تأثيرها إيجابا أو سلبا على النظر العقلي في الإسلام؛ ومن ثم تأثيرها في نظرية المعرفة من حيث المصادر والنوع.

تساؤلات الدراسة: نتج عن طرح المشكلة السابقة عدد من التساؤلات يجيب عنها البحث، وهي:

١- هل كانت فكرة ختم النبوة أو فكرة النبوة عموما بداية حقيقية لظهور النظر العقلي في الإسلام، أم أنها كانت عائقا أمام استخدام العقل في الإسلام؟

٢- وإذا كانت النبوة داعمة للعقل، فما الحدود والمجالات التي يحق للعقل أن يسبح فيها ويدور في فلكها وينظر فيها ويفلسفها؟ وما النتائج المترتبة على النظر في هذه المجالات؟

٣- ما الأثر العلمي الذي أثمره هذا النوع من النظر، وما أبرز المناهج العلمية التي توصل إليها المسلمون بفضل النظر العقلي؟

منهج البحث: اعتمدت في دراسة هذه الفكرة عند إقبال على المنهج التحليلي المقارن النقدي، فبدأت بعرض رأي إقبال وتحليل وجهة نظره ومقارنة رأيه بآراء سابقيه ولاحقيه من مفكري الإسلام ممن أدلى بدلوه في هذه القضية، ثم أتبعت ذلك بعرض نقدي لأهم آرائه وأفكاره المتعلقة بهذه المشكلة.

خطة البحث: تشكل هذا البحث من مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث، تحدثت في المقدمة عن أهمية القضية ومكانتها في الفكر الإسلامي، وأسباب دراستها وأبرز التساؤلات الواردة حولها، والمنهج المتبع في دراستها وخطة البحث، وأبرز النتائج التي توصلت إليها، بينما خصصت التمهيد لبيان علاقة الدين بالعقل عند إقبال، وفي المبحث الأول- تناولت مفهوم ختم النبوة عند إقبال وعلاقته بالعقل، وتحدثت في المبحث الثاني عن الطبيعيات في القرآن الكريم ودورها في تأسيس المنهج التجريبي من وجهة نظر إقبال، فيما جاء المبحث الثالث لمناقشة مسألة تدبر التاريخ في القرآن الكريم وأهميتها في بناء المنهج التاريخي وتحديد قواعده النقدية.

أما الخاتمة فقد تضمنت أهم نتائج البحث، ومن أبرزها: أن الإسلام يتضمن أفكارا ومبادئ عظيمة تنطوي على قيم ثقافية ومعرفية تعلي من شأن العقل وخاصة فكرة ختم النبوة، وأن ختم النبوة في الإسلام قد فتح الباب واسعا أمام إعمال العقل ، وعلى الأخص في الطبيعيات والتاريخ، وبفضل ذلك ظهر لدى المسلمين مناهج علمية متميزة مثل المنهج التجريبي والمنهج التاريخي.

ثم ذيلت البحث بالمصادر والمراجع التي اعتمدت عليها وأفدت منها.

تمهيد: الدين والعقل عند إقبال:

ينطلق إقبال في بيان علاقة الدين بالعقل والكشف عن الصلة الوثيقة بينهما من خلال توضيح وظيفة الدين وغايته بالنسبة للإنسان، فيذكر أنه لما كانت وظيفة الدين وغايته الأساسية وهدفه الأسمى هو هداية الإنسان وتيسير تكيفه وهدايته في تدبيره لنفسه، وفي صلاته بغيره؛ فإن هذا يستلزم ويستوجب أن تكون مبادئ الدين وحقائقه وأسسه ثابتة، وينبغي ألا تبقي غير مقررة أو مشكوكا فيها، فإنه لا يمكن للإنسان أن يُقدِم على عمل مبني على أساس أو مبدأ خلقي مشكوك في قيمته[٤]، وثبات هذه الحقائق يكون عن طريق تأسيسها وإقامتها وبنائها على أسس عقلية،

فإن الشعائر الإيمانية لا تستقر إن لم تتصل بالعقل[٥]، ولذا ينبغي وضع القواعد العقدية الدينية والإيمانية من خلال ميتافيزيقا عقلانية[٦].

فالدين –نظرا لوظيفته السابقة– أشد احتياجا إلى العقل في إثبات حقائقه من المبادئ العلمية المسلمة[٧]، إذ العلم يمكنه الاكتفاء بالتصديق الساذج، أما الدين فإنه يحتاج إلى التسويغ والبرهنة، وإذا توقف عن ذلك فإنه يسقط إلى الدرجات الدنيا من أشكال التدين[٨].

والدين العقلاني هو الدين الذي تنتظم عقائده وشعائره، بهدف أن تتحول إلى عنصر أساسي في نظام الحياة، فيتمتع هذا النظام بالفكر المستنير[٩].

ويواصل إقبال حديثه عن أهمية الصلة بين الدين والعقل، فيذكر أن الدين يسعى دائما إلى التوفيق بين المتضادات في عالم التجربة، ويسعى كذلك إلى إيجاد تعليل وتفسير لأحوال البيئة التي تحيط بالإنسانية، وهذه كلها أمور ووظائف عقلية في الدين، فلا انفصال بينهما، ويؤكد إقبال رأيه بما ذهب إليه هوايتهد من أن عصور الإيمان هي عصور العقلانية والنظر العقلي[١٠].

ثم يخصص إقبال كلامه في هذا الجانب للحديث عن الدين الإسلامي، فيذهب إلى أن الأسس العقلية الأولى للإسلام يمكن تلمسها منذ بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، فقد ظهرت واضحة في دعائه الذي قال فيه:"اللهم اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك[١١]"[١٢]، فهذا ما يجب أن تلتمس فيه بدايات الأسس العقلية للإسلام، ولذا يصرح حقيقة بأن "مولد الإسلام ... هو مولد العقل الاستدلالي"[١٣].

وهذه الحقيقة ثابتة للناظر في القرآن الكريم، فمن يطالعه يجد أنه لم يطلب التسليم بأي أمر "لمجرد أنه جاء بحكايته، ولكنه أقام الدعوى وبرهن، وحكى مذاهب المخالفين، وكر عليها بالحجة، وخاطب العقل، واستنهض الفكر"[١٤]، وهي أمور

عقلية تستنهض العقل وتحفزه، وتؤكد أنه قد "تآخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل"(١٥).

ونلاحظ في تناول إقبال لمسألة علاقة الدين بالعقل أنه متأثر بصورة كبيرة بـــ"هوايتهد"(١٦)، وهذا لا ينفي أثر ثقافته الإسلامية التي انطلق منها، ونقطة الاختلاف بينهما تتضح في أن هوايتهد يرى أن العهدين القديم والجديد يشكلان الشاهد الأوضح على دخول العقلانية في الدين(١٧)، بينما يرى إقبال أن ظهور الإسلام يمثل مولد العقل الاستدلالي(١٨).

لقد كان الإسلام أكثر الأديان اهتماما بالعقل، فقد كفل حرية الفكر، وأعلى من شأن العقل، ودفعه إلى النظر والاستنباط والاعتبار واحترام ما يتوصل إليه من نتائج وثمرات(١٩).

وهذا الفكرة التي حاول إقبال تأكيدها قد سبقه إليها غيرُ واحدٍ من مفكري الإسلام قديما وحديثا، فقديما ألَّف "ابن تيمية" موسوعة ضخمة بعنوان "درء تعارض العقل والنقل" بغرض إثبات عدم تعارض العقل مع النقل، وإثبات أن أصول الدين قد قامت على العقل، ثم في العصر الحديث برز الإمام "محمد عبده" الذي اعتنى كثيرا بهذه الفكرة، فقد أكد أن الإسلام قد استجمع للإنسان عند بلوغ رشده حرية الفكر واستقلال العقل في النظر، وبهما كملت له إنسانيته، وقد قال بعض حكماء الغربيين من متأخريهم إن نشأة المدينة في أوربا إنما قامت على هذين الأصلين(٢٠).

ومن تأمل آيات النظر العقليّ والتفكر –وهي كثيرة في الكتاب العزيز– علم أن أهل هذا الدين هم أهل النظر والتفكر والعقل والتدبر(٢١).

وقد استمرت الحركة العقلية بعد النبي صلى الله عليه وسلم بفضل اهتمام الإسلام وعنايته بالعقل، فآثار أصحاب النظر العقلي من المتصوفة وغيرهم من مفكري الإسلام شغلت حيزا قيما وكبيرا جدا في تاريخنا الثقافي(٢٢).

وعلى الرغم من تأكيد إقبال على تأثر مفكري الإسلام بدعوة الدين الإسلامي إلى التعقل، فإنه يرى أنه لا يمكن إنكار الأثر العظيم للفلسفة اليونانية في توسيع آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام، غير أنه يؤكد أنها قد حجبت أفهامهم عن إدراك الفهم الصحيح والحقيقي للقرآن الكريم، وذلك لأن ما جاء به سقراط وأفلاطون من أفكارٍ مخالفٌ لروح القرآن الكريم(٢٣) التي تدعو إلى النظر في الكون ودراسة ظواهره، والنظرة الإيجابية إلى العالم(٢٤).

ويشير إقبال إلى أن الدين الإسلامي يتضمن مبادئ وحقائق لها أثرها الواضح في ميدان المعرفة؛ وتتضمن في ثناياها حركة فكرية(٢٥)، ولذا يصرح في محاضراته بأنه سيناقش بعض هذه الأفكار والمسائل الأساسية في الإسلام مناقشة فلسفية، تتيح لنا فهم معنى الإسلام فهما صحيحا بوصفها رسالة للإنسانية كافة(٢٦)، ومن تلك الأفكار مسألة ختم النبوة وعلاقتها بظهور العقل الاستدلالي في الإسلام من خلال توجيهات القرآن الكريم.

ولا شك أن مناقشة هذه الأفكار وتناولها بطريقة جديدة يدل على الروح النقدية البناءة لدى إقبال في نظرته إلى الفكر والتراث الإسلامي، ويدل على الرغبة في توجيه المسلمين من خلال هذه الأفكار إلى المشاركة في حضارة عصرهم(٢٧).

المبحث الأول
مفهوم ختم النبوة وصلته بالنظر العقلي

يشتمل الإسلام على العديد من الأفكار والمسائل المهمة ذات الصبغة الحركية في ثقافتنا الإسلامية؛ ولذا يرى إقبال أنه يجب أن نفهم القيمة الثقافية لإحدى هذه الأفكار الإسلامية العظيمة، ألا وهي فكرة ختم النبوة(٢٨)، لأنها تنطوي على معاني عظيمة تبرز عظمة مبادئ الدين الإسلامي وحقائقه بالنسبة للإنسان.

ونظرا لأهمية هذه المسألة فقد عزم إقبال على مناقشتها مناقشة فلسفية تتيح لنا فهم الإسلام فهما صحيحا بوصفه الرسالة العالمية الخاتمة، ويعد إقبال –من وجهة نظر سروش– أول من بحث هذه المسألة على المستوى الفلسفي(٢٩).

لقد أراد إقبال من خلال شرح هذه القضية وتناولها وفلسفتها أن يسلط الضوء على مدى أهمية هذه الفكرة وقيمتها الثقافية والمعرفية، وبيان أنها من العوامل التي تدفع الإنسان إلى الحركة والسعي في هذا العالم الواقعي(٣٠).

ويستهل إقبال كلامه عن هذا الفكرة بالإشارة إلى "أن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها"(٣١)، وهو ما يسمى بختم النبوة.

أما القيمة الثقافية المهمة والعظيمة والإدراك العميق لهذه الفكرة من وجهة نظر إقبال فيتمثل في أمرين ضروريين: الأول– استحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على النبوات. الآخر– أن الإنسان، لكي يحصل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو(٣٢).

وهذا المفهوم الذي استنتجه إقبال وفسَّر به ختم النبوة قد تسبب في حدوث جدل واسع واختلاف شديد بين المفكرين والباحثين حول مراد إقبال ومقصده من هذا المفهوم، فظهر اتجاهان:

الاتجاه الأول- فَهِمَ أصحابُه أن إقبالا يقصد بختم النبوة إلغاء الوحي والاعتماد على العقل فقط، ومن أبرزهم: مرتضى مطهري، ومحمد جعفري.

حيث يرى مطهري أن فلسفة ختم النبوة عند إقبال لا تعني أنه لم يعد هناك حاجة إلى وحي جديد ونبي جديد فحسب، بل لا حاجة مطلقا لتوجيه الوحي؛ لأن توجيه العقل التجريبي قد حل محل توجيه الوحي(٣٣).

ويستنتج مطهري من ذلك أن فلسفة إقبال –على فرض صحتها- هي فلسفة ختم الدين، لا ختم النبوة، وأن عمل الوحي الإسلامي يكون فقط إعلان انتهاء دور الدين وبدء دور العقل والعلم، وهو دور استقلال البشر عن الوحي، وفي الحقيقة لا تنتهي النبوة وحدها، بل ينتهي الدين أيضا. وهذا مخالف لضرورة الإسلام، ليس هذا فحسب، بل هو مخالف لنظرية إقبال نفسه، ونتائج هذه النظرية لن يقبلها إقبال نفسه(٣٤).

وفي الحقيقة لو علم إقبال بهذا التأويل لأعاد صياغة نظريته بطريقة تقطع الطريق على تأول هذا المعنى(٣٥).

ويرى مطهري أن إقبالا قد أخطأ في تبرير فلسفة ختم النبوة وتفسيرها، كما يؤكد أن أركان فلسفة ختم النبوة عنده مجروحة، وأن كثيرا من أصولها غير صحيح(٣٦).

وعلى الرغم من هذا الهجوم والانتقاد العنيف لما توصل إليه إقبال، فإن "مطهري" يحاول أن يجد له مبررا أو مخرجا من هذا الفهم المرفوض، فيذكر أن جميع مساعي إقبال تتركز في أن العلم والعقل واجبان للمجتمع البشري، ولكنهما غير كافيين، فالبشر يحتاج إلى الدين والإيمان الديني بقدر ما يحتاج إلى العلم، ويصرح إقبال نفسه أن الحياة تحتاج إلى أصول ثابتة وفروع متغيرة، وأن عمل الاجتهاد الإسلامي هو اكتشاف انطباق الفروع على الأصول، بل إنه يستنبط من كلام إقبال

عن الاجتهاد بأن إقبالا يرى أن الحاجة إلى دلالة الوحي باقية إلى الأبد، ولا تتمكن هداية العقل التجريبي أن تحل محل هداية الوحي(٣٧).

ويرى مطهري أن سبب هذا الفهم المغلوط لختم النبوة عند إقبال هو تأثره بالثقافة الغربية، التي تؤمن بإحلال العلم محل الإيمان، وفلسفة ختم النبوة عند إقبال تصل به إلى هذا المبدأ، على الرغم من رفض إقبال الشديد له، وقد نتج عن هذا التأثر أن تناوله للموضوعات الفلسفية العويصة جاء قاصرا(٣٨).

ونلاحظ هنا خفة حدة النقد لرأي إقبال ومحاولة التماس العذر وإيجاد التبريرات لما وقع فيه من أخطاء في هذه النظرية من وجهة نظر مطهري، وهذا اعتراف منه بحسن قصد إقبال واعتراف بمكانته وقيمته العلمية.

ويرى مطهري أن المفهوم الصحيح لختم النبوة يعني أنه قد زالت الحاجة إلى وحي جديد ونبوات جديدة، لا الحاجة إلى الدين، فالخاتمية لا تعني أن الحاجة إلى التعاليم الإلهية والتبليغات التي جاءت عن طريق الوحي قد زالت(٣٩).

* وقد تابع أحدُ الباحثين المعاصرين "مطهريا" في رأيه تجاه مقصد إقبال من ختم النبوة، فذكر هذا الباحث أن إقبالا يقصد بختم النبوة الاستغناء عن الوحي وإحلال العقل محله، وحصر مصادر المعرفة في الطبيعة والتاريخ والكشف، دون الحاجة إلى الوحي(٤٠).

ويشير مطهري إلى أن فلسفة إقبال عن ختم النبوة قد أحدثت اضطرابا لدى بعض الدارسين، وكانت سببا في الاستنتاج الخاطئ من أقواله(٤١).

وهذا الاستنتاج الخاطئ نجده واضحا لدى "الشرفي"، فإذا كان مطهري ينتقد إقبالا في فلسفته السابقة ويعدها نظرية خاطئة، فإن الشرفي يرى أن الختم يراد به الاكتفاء بالعقل وعدم الاعتماد على الوحي، وهو الفهم الصحيح لفكرة ختم النبوة، وهو –حسب زعمه– ما قصده إقبال، فالرسالة المحمدية في مسألة الختم سعت إلى أن تفتح للإنسان آفاقا رحبة وتحمله المسئولية كاملة في كيفية العبادة وفي

تنظيم شئون حياته كلها، ولذا وضعت هذه الفكرة حدا نهائيا لضرورة اعتماد الإنسان على مصدر في المعرفة ومعيار في السلوك مستمدين من غير مؤهلاته الذاتية، وهذا تدشين لمرحلة جديدة في التاريخ لا يحتاج فيها الإنسان إلى من يقوده ويعتمد عليه(٤٢).

الاتجاه الثاني- يرى أن إقبالا لم يقصد إنكار الوحي، وإنما أراد أن البشرية قد وصلت إلى مرحلة اكتمال العقل، وضرورة الاعتماد عليه.

ويمثل هذا الاتجاه "سروش"، وبيان موقفه على النحو الآتي(٤٣):

١- يرى سروش أن الخاتمية التي ذكرها إقبال صفة للنبوة لا صفة للدين كما زعم مطهر؛ وهذه الصفة تعني رفع الحاجة إلى تجديد الخطاب، لا رفع الحاجة لأصل التدين والالتزام الديني.

٢- انتقد سروش هجوم مطهري الحاد على فلسفة إقبال واتهمه بأنه لم يحالفه التوفيق في فهم نظرية إقبال، ولذا كان نقد مطهري لها مجانبا للصواب.

٣- يذكر سروش أن إقبالا لم يتحدث في فكرته عن الحاجة إلى النبوة إثباتا أو نفيا كما فهم مطهري، بل ركز على بيان أن الواقع يحتم أن تختم النبوة بنبي الإسلام.

٤- لم يتأثر إقبال في نظريته بالفكر الغربي كما ذكر مطهري، إذ كان غرض إقبال من كتابه "تجديد التفكير الديني" بيان أن الفكر الإسلامي لم يتأثر بالفلسفة اليونانية و لم تهيمن عليه، بل خالفها في كثير من الموضوعات.

والذي أميل إليه أن إقبالا لم يقصد ما ذكره مطهري من أن ختم النبوة عند إقبال يراد به ختم الدين والاعتماد على العقل فقط، مع الاعتراف بأن عبارة إقبال التي صاغ بها فكرته لم تكن كاشفة واضحة، ولعل هذا هو سبب اختلاف الباحثين في فهم مراده.

ويضاف إلى غموض العبارة تأثره بالثقافة الغربية، فقد مثلت رافدا أساسيا من روافد تكوينه الثقافي والمعرفي، وهي ثقافة تميل إلى الاعتماد على العقل وترفض الدين، والعلاقة بينهما دائما في الثقافة الغربية علاقة تضاد وتناقض وصراع مستمر، فظن بعض النقاد لفكره أنه يميل إلى هذا الرأي.

فلا ينبغي أن يفهم من كلام إقبال السابق عن ختم النبوة أنه يلمح إلى رفض الاعتماد على الوحي الإلهي أو الشرع المترل كما فهم بعض الدارسين، وإنما يشير إلى انتهاء النبوة فقط والتأكيد على دور العقل(٤٤).

ومما يؤكد أن إقبالا لم يقصد هذا الفهم السابق أنه نفسه يحذر من أن يُفهم من فكرة ختم النبوة أن مصير الحياة في النهاية هو إحلال العقل محل الشعور إحلالا كاملا، فمثل هذا الافتراض والفهم ليس ممكنا ولا مرغوبا، وإنما قيمة هذه الفكرة من الناحية العقلية هي في اتجاهها إلى خلق نزعة حرة في تمحيص الرياضة الروحية، وإبطال السلطان الشخصي، والعمل الحقيقي لهذه الفكرة أيضا هو أنها تفتح سبيلا جديدة للمعرفة في ميدان الرياضة الروحية عند الإنسان(٤٥).

وإذا كان إقبال يرفض أن يكون من دلالات ختم النبوة أن يحل العقل محل الشعور، فإنه من باب أولى لا يكون من دلالتها إحلال العقل محل الوحي(٤٦)، كما فهم بعض الدارسين(٤٧)، وإنما هو إشارة ودلالة على ضرورة تفعيل دور العقل وقيامه بواجبه، وأنه يجب على الإنسان أن يحصل كمال معرفته بوسائله الخاصة، فهي تعني عدم الوصاية على الإنسان في قيادته وفكره(٤٨)، لا انحلاله عن ربقة الشرع وأحكامه.

وهذا ما جاء به ديننا الحنيف، فلما كان الإسلام هو دين العقل والفكر والعلم والحكمة والبرهان والحجة، والحرية والاستقلال، فإنه قد بين أنه لا سيطرة على روح الإنسان وعقله وضميره لأحد من خلق الله، وإنما رسل الله هداة مرشدون مبشّرون ومنذرون(٤٩).

إن هذه الفكرة تعني اعترافا من الدين بأن العقل الإنساني قادر على الاعتماد على نفسه، وأن لديه إمكانات مركوزة فيه، يستطيع بها أن يجد مصادر أخرى للمعرفة بجانب ما يمده به الوحي، وهذا يعني صلاحية العقل الإنساني للفهم والاستنباط والاستدلال(٥٠).

وقد أقام إقبال فكرة ختم النبوة على أساس نضوج العقل واكتماله(٥١)، وهذه الفكرة نجد لها قبل ذلك صدى عند الإمام محمد عبده، فقد ذكر أن البشرية وصلت إلى درجة من الرشد والعقلانية واكتمال الشرع، فلا حاجة لشرع جديد، يقول: "هل بعد الرشد وصاية وبعد اكتمال العقل ولاية؟ كلا، ...؛ لهذا ختمت النبوات بنبوة محمد والرسالات برسالته، ...، لا سبيل بعد لقبول دعوة يزعم القائم بها أنه يحدث عن الله بشرع أو يصدع عن وحيه بأمر"(٥٢).

وقد تابعه في هذه الفكرة تلميذه محمد رشيد رضا(٥٣)، ونجدها كذلك لدى مرتضى مطهري(٥٤).

وخلاصة ما سبق أن فلسفة ختم النبوة عند إقبال هي تأكيد على دور العقل ومنزلته، وعلى ضرورة إعماله واستخدامه في تأسيس المناهج العلمية واستكشاف مصادر جديدة للمعرفة دون إهمال للوحي.

وهذا ما يوضحه إقبال من خلال التأكيد على أن فكرة ختم النبوة تشتمل على بعض الصور والجوانب المتنوعة التي تعلي من شأن العقل، وقد حددها إقبال في الصور الآتية:

الصورة الأولى- إبطال الإسلام للكهنوت ووراثة الملك(٥٥).

وهذه الصورة تشبه مرحلة التخلية، تخلية العقل من كل سلطة، ولذا نجد أن الإسلام قد "عاب أرباب الأديان في اقتفائهم أثر آبائهم ووقوفهم عند ما اختطته لهم سير أسلافهم، ...، فأطلق بهذا سلطان العقل من كل ما كان قيده،

وخلصه من كل تقليد كان استعبده، ورده إلى مملكته يقضى فيها بحكمه وحكمته مع الخضوع مع ذلك لله وحده والوقوف عند شريعته"[٥٦].

الصورة الثانية- مناشدة القرآن للعقل وللتجربة على الدوام[٥٧].

الصورة الثالثة- إصرار القرآن على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية[٥٨].

هذه الصور الثلاث التي استنبطها إقبال من مفهوم ختم النبوة في الإسلام تؤكد أنها فكرة تعلي من شأن العقل الإنساني وتمكنه من القيام بوظائفه، وتحرره من القيود والعوائق التي تقف سدا منيعا وحجر عثرة أمام وظيفته، مع الخضوع والانقياد لأوامر الدين وأحكامه.

وعلى الرغم من هجوم مطهري الحاد ونقده العنيف لمفهوم ختم النبوة عند إقبال، فإنه يصف كلامه في هذا الصدد بأنه كلام جميل[٥٩]، بل تأثر به، فذكر أن التعقل والاستدلال ومشاهدة الطبيعة والتجربة ومطالعة التاريخ وفقهه وفهمه العميق من دلائل وصور ختم النبوة[٦٠].

يتضح مما سبق أن مفهوم ختم النبوة عند إقبال يعني ضرورة إعمال العقل واستخدامه في فهم معطيات الوحي ومكونات العالم، وهدم فكرة التقليد والتحذير من متابعة الآباء والأجداد والأسلاف، وفتح الباب واسعا أمام الإنسان؛ كي يستخدم طاقاته وإمكاناته العقلية، ويوظفها في الاجتهاد والابتكار والإبداع، ويكتشف من خلال النظر العقلي مصادر ووسائل جديدة للمعرفة.

وهذه الفكرة بالإضافة إلى فكرة الاجتهاد من وجهة نظر إقبال قد ساعدت الفرد والمجتمع على مسايرة التغير الحادث في العالم الواقعي[٦١].

وقد بين لنا الوحي القرآني وصرح بوجود مصدرين مهمين من مصادر المعرفة، هما: الطبيعة، والتاريخ، وروح الإسلام على أحسن صورها تتجلى في فتح طريق البحث في هذين المصدرين[٦٢].

فالقرآن الكريم في المصدر الأول- الطبيعة، قد عرض نظام الأكوان وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول وطالبها بالإمعان فيها لتصل بذلك إلى اليقين بصحة ما ادعاه ودعا إليه، وفي المصدر الثاني- التاريخ وفي سياق قصص أحوال السابقين كان يقرر للخلق سنة لا تتغير وقاعدة لا تتبدل(٦٣).

لقد كان الوحي بوصفه خطابا عقلانيا في مضمونه ومحتواه دافعا للإنسان والبشرية لسلوك طريق العقلانية والاستفادة من العقل الاستقرائي والتأمل في عالم الطبيعة والتاريخ فيما يمثلانه من مصدرين مهمين للمعرفة البشرية(٦٤).

ويفسر لنا إقبال سبب اهتمامه بإبراز الجانب الثقافي والمعرفي لفكرة ختم النبوة، فيذكر أن قيمة دعوة النبي ورسالته يحكم عليها وتتم معرفتها من خلال الفحص والكشف عن العالم الثقافي الذي انبعث عن روح دعوة هذا النبي(٦٥).

وفيما يلي بيان هذين المصدرين وما فيهما من دعوة واضحة وصريحة إلى إعمال العقل والاستدلال العقلي.

المبحث الثاني
الطبيعيات وتأسيس المنهج التجريبي

أشار إقبال إلى أن مفهوم ختم النبوة ينطوي على فكرة إنسانية عظيمة تعلي من قيمة الإنسان وتبرز مركزه ودوره في الكون وتؤكد استقلاليته الفكرية، مؤداها أن الإنسان كي يحصل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يُترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو(٦٦)، ومن بين تلك الوسائل النظر العقلي في الطبيعة بوصفها مصدرا عقليا من مصادر المعرفة التي أشار إليها القرآن الكريم.

لقد أتاحت روح الإسلام للإنسان البحث والنظر في الطبيعة والكون، وفتحت له طريق البحث فيها بفضل ما تضمنه الوحي القرآني من آيات، فهو يرى آيات على الحق في الشمس والقمر وإمداد الظل واختلاف الليل والنهار واختلاف الألسنة والألوان، بل ويرى هذه الآيات ماثلة في الكون كله، وتتكشف له في إدراكه الحسي(٦٧).

فأكثر ما ذكر فعل العقل في القرآن قد جاء في الكلام على آيات الله وكون المخاطبين بها والذين يفهمونها ويهتدون بها هم العقلاء ويراد بهذه الآيات في الغالب آيات الكون الدالة على علم الله ومشيئته وحكمته ورحمته(٦٨).

وهذا يوضح لنا قيمة الطبيعة في المعرفة؛ ولذا فإن روح الثقافة الإسلامية في سبيل الحصول على المعرفة تجعل المحسوس المتناهي نصب عينيها، فتبدأ المعرفة بالمحسوس(٦٩).

ولم يكتف القرآن الكريم بعرض نظام الأكوان وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول فقط، بل طالبها بالإمعان فيها لتصل بذلك إلى اليقين(٧٠).

لقد كانت الطبيعيات وستظل دائما محورا من محاور النشاط العقلي، فهي الوسط المتعين للإنسان(٧١)؛ ولذا لا ينبغي للإنسان أن يقف عند حد الإدراك الحسي

للطبيعيات والمحسوسات المذكورة في الآيات الكونية، بل يجب عليه أن يعتبر بهذه الآيات، وألا يمر بها أصم وأعمى[٧٢].

ولهذا فإن النظر في الكون لا يُكتفَى فيه بمجرد الملاحظة الحسية، بل يلزم التدخل الإيجابي من جانب العقل لإدراك الصلات بين مكونات وعناصر الكون؛ للوصول إلى الإبداع والابتكار والاختراع[٧٣].

إن قدرة العقل على تحصيل المحسوس وسلطانه عليه هو الذي يسر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس[٧٤]، وبهذا تتحول الطبيعيات من موضوع حسي إلى موضوع عقلي علمي؛ ليصنع نهضة حضارية[٧٥].

ويذكر إقبال أن دعوة القرآن إلى النظر في عالم الحس والاستشهاد به والاستنتاج من ذلك أن الكون متغير في أصله ومتناه وقابل للازدياد- هذه الدعوة وما ترتب عليها ساعدت مفكري الإسلام على عدم الانسياق خلف الفكر اليوناني، وشجعتهم على مناقضته في هذا الجانب[٧٦].

إن المدقق فيما ذكره القرآن في جانب العالم الحسي يلاحظ أن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية، تلك النظرة التي أظهرت ثقافة الإسلام في روحها الحقيقية، وأسهمت في وضع القواعد لثقافة حديثة في بعض نواحيها البارزة، بينما اهتمت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرد وإغفال الواقع المحسوس[٧٧].

لقد كان اهتمام إقبال وعنايته بإبراز دور الطبيعة والكون في المعرفة متفقا ومنسجما مع مشروعه التجديدي، فالطبيعيات تمثل روح العصر التي يتوجب استقطابها على كل تجديد وكل تفكير مستقبلي؛ لأن العلم الطبيعي دون سواه هو الذي صنع عصر العلم[٧٨].

وقد تأثر مفكرو الإسلام بهذه النظرة القرآنية الواقعية تجاه العالم الحسي ومخالفة النظرة اليونانية التجريدية ومناقضتها؛ فأبدعوا المناهج العلمية ووضعوا أصولا مهمة مثلت البداية الحقيقية لتأسيس المنهج التجريبي في العالم الإسلامي.

وهذا الاتجاه التجريبي العام الذي دعا إليه القرآن الكريم كان عاملا مهما في تكوين الشعور لدى المسلمين بتقدير الواقع، وجعل منهم واضعي أساس العلم الحديث[٧٩] وحملة لواء المنهج العلمي التجريبي[٨٠].

ويورد إقبال بعض الأصول التي ابتكرها مفكرو الإسلام عبر التاريخ وكانت نواة للمنهج التجريبي، ومنها:

* التماس مفكري الإسلام طريقة يقينية لإفادة العلم، وتمثل هذا في نقدهم للمنطق اليوناني[٨١]، وقد كان هذا أمرا طبيعيا، لأن عدم الرضا عن الفلسفة النظرية البحتة معناه التماس طريقة لإفادة العلم على وجه أقرب إلى اليقين[٨٢].

* أن النظام -فيما يرى إقبال- كان أول من قرر أن الشك بداية لكل معرفة[٨٣]، ثم جاء الغزالي فأفاض في ذلك في كتابه "إحياء علوم الدين"، ومهد السبيل لمنهج ديكارت[٨٤].

* كان أبو بكر الرازي أول من نقد الشكل الأول عند أرسطو، واعترض عليه باعتراض جاء به جون ستيوارت مل فيما بعد، فنظر إليه نظرة قائمة على روح التفكير الاستقرائي، وصاغه في صورة جديدة[٨٥].

* يؤكد ابن حزم أن الحس أصل من أصول العلم[٨٦].

*ابن تيمية يبين أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة إلى اليقين[٨٧].

هذه الأصول التي وضعها مفكرو الإسلام عبر العصور كانت النواة والأساس الذي قام عليه المنهج التجريبي؛ وهو منهج العلم[٨٨]؛ لأنه ينتهي إلى الكشف عن قوانين تتيح لنا السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لحاجاتنا[٨٩]، ويتيح الفرصة لقيام ثقافة إسلامية ذات نمط عصري[٩٠].

ولذا يصرح إقبال أنه بفضل هذه الأصول الإسلامية قام المنهج التجريبي القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله، لا التفكير النظري المجرد كما يرى الفكر اليوناني[٩١].

وبهذا يتضح أن ظهور منهج الملاحظة والتجربة[٩٢] في الإسلام لم ينشأ عن توافق بين العقل الإسلامي والعقل اليوناني، بل كان راجعاً إلى صراع عقلي ذاتي طويل المدى بين العقلين[٩٣].

ويسلط إقبال الضوء كذلك على بعض الأفكار المهمة التي وضعها مفكرو الإسلام وأسهموا بها فيما يسمى بعلم النفس التجريبي، ومنها[٩٤]:

١- كشف البيروني عما يسمى بـــزمان الانفعال، أو زمن رد الفعل، ويشاركه في هذا ابن الهيثم[٩٥]، وبفضل هذا الكشف قد استشرفا علم النفس التجريبي الحديث[٩٦].

٢- كشف الكندي لتناسب الحس مع الدافع.

وقد أثنى دي بور على فكرة التناسب بين الإحساسات وموضوعها لدى الكندي، وأكد أنها كانت طريقة مبتكرة على الإطلاق، وإن أخذ عليها اعتمادها على الخيال الرياضي[٩٧]، بل إن "كاردان" أحد فلاسفة عصر النهضة يعتبر الكندي بسبب نظريته تلك واحدا من اثني عشر مفكرا هم أنفذ المفكرين عقولا[٩٨].

فهذان مثلان مبكران في البيئة الإسلامية على تطبيق المنهج التجريبي على علم النفس[٩٩].

ويخلص إقبال من كل الأمثلة والشواهد السابقة إلى أن الزعم بأن أوربا هي التي استحدثت المنهج التجريبي زعم خاطئ، ويستشهد بأقوال بعض علماء الغرب في تأكيد سبق مفكري الإسلام إلى المنهج التجريبي وتأثيرهم في الحضارة الغربية، فينقل عن "بريفولت" في كتابه بناء الإنسانية ما ملخصه أن روجر بيكون درس اللغة العربية والعلوم العربية في مدرسة أكسفورد، وليس لروجر بيكون الفضل في ابتكار المنهج التجريبي، وقد كان منهج العرب التجريبي في عصر بيكون قد انتشر انتشاراً واسعا، وانكب الناس على تحصيله في ربوع أوربا[١٠٠].

وينقل عنه في موضع آخر أن أساليب البحث في دأب وأناة، وجمع المعلومات الإيجابية وتركيزها، والمناهج التفصيلية للعلم، والملاحظة الدقيقة المستمرة والبحث التجريبي كل ذلك كان غريبا تماما عن المزاج اليوناني، وأن ما ظهر في أوربا نتيجة لروح من البحث جديدة، ولطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة، والملاحظة، والمقاييس، وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوربي[١٠١].

المبحث الثالث
تدبر التاريخ وتأسيس المنهج التاريخي

ينقلنا إقبال إلى مصدر آخر من مصادر المعرفة في الإسلام بفضل الاعتقاد بختم النبوة والدعوة إلى العقل الاستدلالي، وهو التاريخ، أو بتعبير القرآن أيام الله، وهذا المصدر من المصادر التي أشار إليها الوحي القرآني أيضا، في قوله تعالى: ﴿وَذَكِّرْهُم بِأَيَّـٰمِ ٱللَّهِ﴾ سورة إبراهيم: ٥[١٠٢].

وقد جاء القرآن الكريم بأهم التعاليم الأساسية في هذا الشأن، حيث ذكر أن الأمم تحاسب بمجموعها، وأن العذاب يعجل لها في الحياة الدنيا بما اكتسبت من سيئات، ولكي يؤكد القرآن هذا المعنى فإنه دائما ما يشير إلى الأمم الخالية، داعيا إلى الاعتبار بتجارب البشر في ماضيهم وفي حاضرهم، ومن ذلك قوله تعالى:﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٣٧﴾﴾ سورة آل عمران: ١٣٧، وقوله تعالى ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ ﴾ سورة آل عمران: ١٤٠[١٠٣].

فغاية تدبر التاريخ وشرفه أنه يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم؛ حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا[١٠٤].

ويذكر إقبال أن في القرآن الكريم بذورا للمنهج التاريخي تتمثل في تحديد زمان الأمم ومكانها، ويستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ﴾ سورة الأعراف: ٣٤، فهذه الآية مثل من أمثلة الأحكام التاريخية العامة يتجلى فيه التعيين والتحديد، وهي في صيغتها البالغة الإيجاز توحي بإمكان دراسة حياة الجماعات البشرية دراسة علمية باعتبارها كائنات عضوية[١٠٥].

وهذا هو موضوع علم التاريخ وحقيقته، فهو خبر عن الاجتماع الإنساني[١٠٦]، ولذا يهتم بدراسة الجماعات الإنسانية ويرتبط بعنصري الزمان والمكان[١٠٧].

وبناء على ذلك يرى إقبال أن من يزعم أن القرآن يخلو من بذور المذهب التاريخي يكون على ضلال مبين[١٠٨].

وإذا تحدث إقبال عن التاريخ فإنه لا يمكن أن يغفل عن ذكر مؤسس المنهج العلمي في التاريخ، وواضع قواعد البحث في التاريخ[١٠٩]، أو ما يمكن أن يسمى بالقوانين التاريخية[١١٠]، وهو ابن خلدون في كتابه "المقدمة"، الذي أكد فيه أهمية هذا العلم بأنه علم "في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق"[١١١].

ويأتي اهتمام إقبال بمقدمة ابن خلدون في سياق حديثه عن أثر القرآن الكريم في تشكيل منهجه التاريخي في "المقدمة"، فابن خلدون- فيما يرى إقبال- متأثر بالقرآن الكريم في مقدمته فيما يتعلق بروحها وسياقها العام، وفيما يتصل بأحكامه على الأخلاق والطبائع، وهو مدين في الجانب الأكبر من المقدمة إلى ما استوحاه من القرآن الكريم[١١٢].

ويمثل إقبال لهذا التأثير القرآني بالفصل الذي عقده ابن خلدون عن أن جيل العرب في الخلقة طبيعي[١١٣]، فليس ما كتبه ابن خلدون في هذا الموضوع إلا تفصيلاً للآيات الآتية: ﴿ ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٩٧﴾ وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ ٱلدَّوَآئِرَ ۚ عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ ٱلسَّوْءِ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٩٨﴾ ﴾ سورة التوبة: ٩٧ – ٩٨[١١٤].

ولعل إقبالا يقصد بذلك ما أشار إليه ابن خلدون في هذا الفصل من أن العرب أشد الناس توحشا؛ ليناسب طبيعة معاشهم التي تستلزم الترحال إلى الصحراء والقفار لتربية الإبل(١١٥).

وفي هذا إشارة إلى أثر القرآن الكريم في المؤرخين المسلمين، فقد تأسوا به في كتابة التاريخ وفي التأسيس لمنهج علمي في التاريخ، وظهر هذا الأثر واضحا في مقدمة ابن خلدون التي جعلته – بحسب بعض الباحثين- من رواد الفكر العالمي، فهي محاولة نقد تاريخي وثورة على طريقة المؤرخين غير المتقنين(١١٦).

*** من قواعد النقد التاريخي:**

ينتقل إقبال إلى تناول زاوية أخرى من زوايا تأثير القرآن في تأسيس المنهج التاريخي وبنائه، وهي تحديد بعض قواعد المنهج التاريخي، فعناية القرآن الكريم بالتاريخ بوصفه مصدرا من مصادر المعرفة الإنسانية تذهب إلى أكثر من مجرد الإشارة إلى تعليمات أو قصص تاريخية، فهو يتخطى هذا الجانب إلى جوانب أخرى مهمة أيضا، وهي وضع قواعد المنهج التاريخي.

إن أول قاعدة من قواعد النقد التاريخي -فيما يرى إقبال- هي دراسة أخلاق الراوي، بل إنه يرى أنها من أعمق مبادئ النقد التاريخي التي قررها القرآن الكريم(١١٧)؛ وهي قاعدة تندرج ضمن أحد فروع علم رواية الحديث أطلق عليه "طاش كبري زادة" علم أحوال رواة الأحاديث(١١٨).

ويفسر لنا إقبال سبب أهمية هذه القاعدة بأنه لما كان التدقيق في رواية الحقائق التي تكوِّن مادة التاريخ شرطا لا غنى للتاريخ عنه بوصفه علما، ولما كانت رواية الأخبار على وجهها الصحيح متوقفة على رواتها كل التوقف، فإن أول قاعدة من قواعد النقد التاريخي هي القاعدة التي تقرر أن أخلاق الراوي عامل هام في الحكم على روايته، ويدلل على صحة هذه القاعدة بقوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾ سورة الحجرات: ٦، فتطبيق المنهج الوارد في هذه الآية

على رواة الأحاديث النبوية هو الذي تطورت عنه بالتدريج قواعد النقد التاريخي[١١٩]، وهذا ما أطلق عليه الباحثون نقد السند أو النقد الخارجي[١٢٠].

ويرى طاش كبري زادة أن دراسة أحوال رواة الأحاديث من العلوم المشتركة بين التاريخ والحديث، فهو من فروع التواريخ من وجه، ومن فروع علوم الحديث من وجه آخر[١٢١].

ولا شك أن المحدِّثين كان لهم دور بارز في التأصيل لقواعد هذا المنهج، وهذا يتضح في علم الجرح والتعديل وفي كتب الرجال؛ ولذا يعد علم مصطلح الحديث بما يشتمل عليه من فروع- وثيقة أساسية هامة في مناهج البحث التاريخي[١٢٢].

• أسباب ظهور كبار المؤرخين في الإسلام:

يشير إقبال إلى أن هناك مجموعة من العوامل توفرت في البيئة الإسلامية أسهمت بشكل كبير في وجود مؤرخين كبار في تاريخ الإسلام وفي نمو الحاسة التاريخية لديهم مثل: ابن إسحاق والطبري والمسعودي وغيرهم، وإنه لموضوع رائع على حد تعبيره، وهذه العوامل هي[١٢٣]:

١-دعوة القرآن إلى تدبر تجارب الحياة.

٢-وجوب التثبت من نصوص الأحاديث النبوية.

٣-الرغبة في تزويد الخلف بمصادر دائمة للإلهام.

• صفات المؤرخ وشروطه:

يتحدث إقبال عن موضوع آخر له أثر عظيم في التاريخ، وهو الشروط الواجب توافرها في المؤرخ عند كتابة التاريخ، ويحددها فيما يلي[١٢٤]:

١- أن تتوفر لديه خبرة أوسع.

٢- أن يكون لديه نضج أتم في التفكير العلمي.

٣- أن يكون لديه تحقق أعظم لبعض الأفكار الأساسية من طبيعة الحياة والزمان.

والأفكار الأساسية عن طبيعة الحياة والزمان ترجع في جملتها إلى فكرتين كلتاهما أساس لتعاليم القرآن: الفكرة الأولي تقرر وحدة الأصل الإنساني، والفكرة الرئيسية الثانية- هي إدراك حقيقة الزمان إدراكا دقيقا، وتصور الوجود حركة مستمرة في الزمان(١٢٥).

وهذه الفكرة الثانية هي أبرز الأفكار في نظرة ابن خلدون إلى التاريخ، وتصوره لها بالغ الأهمية لما ينطوي عليه من أن التاريخ بوصفه حركة مستمرة في الزمان هو حركة مبدعة صحيحة، وليس حركة قدرت خطواتها من قبل، وعلى الرغم من أن ابن خلدون لم يكن من المشتغلين بالفلسفة، فإن الطريقة التي تصور بها الزمان تجعله سابقا لبرجسون(١٢٦) في هذا المضمار(١٢٧).

وهذا التصور الخلدوني لطبيعة التاريخ وعلاقته بالزمان قد أخذه عن مؤثرات إسلامية متعددة سبقته في بيان تلك الحقيقة وهي: نظرة القرآن في أن اختلاف الليل والنهار، ونزوع الفلسفة الإسلامية إلى اعتبار الزمان موضوعيا أي أمرا موجودا في الخارج، ونظر ابن مسكويه إلى الحياة بوصفها حركة تطورية، وتصور البيروني الطبيعة حركة من الصيرورة، كل هذا كان التراث الفكري الذي استمد منه ابن خلدون تصوره عن الزمان(١٢٨).

وبعد أن ذكر إقبال هذا الشروط أكد أنه لن تتأتى كتابة التاريخ كتابة علمية إلا من تجمعت لديه هذه الشروط.

ونلمح في هذه الشروط الأثر الخلدوني، فقد ذكر ابن خلدون أن علم التاريخ يحتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط(١٢٩).

لقد أفاض إقبال في بيان دور القرآن الكريم في الدعوة إلى أهمية تدبر التاريخ وتعقله والاعتبار بأحوال الأمم في بناء المعرفة، وكشف عن أهم القواعد القرآنية في

التعامل مع الأخبار والمعلومات، وحدد لنا أبرز شروط المؤرخين وصفاتهم عند كتابة التاريخ، مما يعد أمورا أساسية في تأسيس المنهج التاريخي من خلال القرآن الكريم.

****

الخاتمة:

يمكن تحديد أهم النتائج التي توصل إليها البحث في النقاط الآتية:

١- يعد محمد إقبال من أبرز مجددي الإسلام في العصر الحديث بفضل مناقشته بعض مبادئ الإسلام مناقشة فلسفية، وخاصة مسألة ختم النبوة؛ مبينا أنها قيمة ثقافية عظيمة في الإسلام بما تتضمنه من إشارات إلى أهمية العقل ودوره في المعرفة ودلالات على نضوجه واكتماله.

٢- يرى إقبال أن العلاقة بين الدين والعقل علاقة وطيدة والصلة بينهما وثيقة، إذ إن الدين يحتاج بشدة إلى العقل في إثبات مبادئه وأصوله، وعصور الإيمان هي عصور العقلانية؛ ولذا كان ظهور الإسلام وبعثة النبي صلى الله عليه وسلم دليلا على مولد العقل الاستدلالي.

٣- جاء تعبير إقبال عن فلسفة ختم النبوة غامضا في بعض المواضع، مما ترتب عليه احتدام الجدل وتشعب الخلاف بين المفكرين، ما بين: مادح له بأن فلسفته فتحت المجال أمام العقل دونما تنكر للوحي، وذام ناقد له بأن فلسفته تسعى إلى إنكار الوحي وإحلال العقل محله، وهذا بسبب غموض عبارته؛ وهو مما يؤخذ عليه.

٤- يرى إقبال أن فلسفة ختم النبوة لا تتعارض مع العقل، بل هي مؤيدة له، فمن صورها أنها تدعو إلى إبطال الكهنوت وتدعو إلى التجربة والنظر في الكون وتدبر التاريخ؛ مما هو مثبت في القرآن الكريم.

٥- كان لدعوة القرآن الكريم إلى النظر في الكون والطبيعة من وجهة نظر إقبال الأثر الكبير في تأسيس المنهج التجريبي عند المسلمين؛ فقد فتح لهم الباب أمام

اكتشاف المنهج التجريبي فظهرت الملاحظة والتجربة والاهتمام بالواقع وتقديره وهذا من أصول المنهج التجريبي، وهو يخالف ما دعت إليه الفلسفة اليونانية التي اهتمت بالفكر النظري المجرد.

٦- برع مفكرو الإسلام في تطبيقات المنهج التجريبي، حيث طبقوه في علم النفس، وكان لإبداع الكندي واكتشافات ابن الهيثم وابتكار البيروني أثر عظيم فيما سمي بعلم النفس التجريبي.

٧- من ملامح فلسفة ختم النبوة عند إقبال دعوة القرآن إلى تدبر التاريخ والاعتبار بأحوال الأمم وتجارب البشر؛ مما كان له أكبر الأثر في اهتمام المسلمين بعلم التاريخ، وظهور مؤرخين كبار وعظام في الإسلام.

٨- يشير إقبال إلى أن حديث القرآن عن الأمم واشتماله على بعض قواعد النقد التاريخي وأصوله مثل: قاعدة أخلاق الراوي، يعد إرهاصا وبذرة لظهور المنهج التاريخي لدى المسلمين.

٩- لقد كان هدف إقبال من محاولة فلسفة ختم النبوة التأكيد على اعتراف الدين الإسلامي بمكانة العقل ومنزلته في المعرفة، من خلال بيان القرآن الكريم للمجالات المعرفية التي ينبغي للعقل الخوض فيها، فأكد دوره في الطبيعيات فظهر المنهج التجريبي، ودعاه إلى تدبر التاريخ فأنتج المسلمون المنهج التاريخي. وكأن في هذه دعوة إلى ضرورة استمرار إعمال العقل وعدم توقفه أو تعطيله؛ للإسهام في الحضارة والمدنية عبر العصور.

المصادر والمراجع:

- البهي: د. محمد، الفكر الإسلام الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، ط ٤، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.
- جعفري: محمد، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، تعيب: حيدر نجف، مركز الحضارة- بيروت، ط ١، ٢٠١٠م.
- خلدون: عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، حقق نصوصه: عبد الله الدرويش، دار يعرب، ط ١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
- الخولي: د. يمنى، الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، دار الثقافة، ١٩٩٥م.
- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية- بيروت، ط ٥، ١٩٨١م.
- رضا: محمد رشيد، الوحي المحمدي، مؤسسة عز الدين، ط ٣، ١٤٠٦ه.
- زادة: طاش كبري، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- سروش: د. عبد الكريم، بسط التجربة الدينية، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد- العراق- ٢٠٠٦.
- الشرفي: د. عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطلعة-بيروت، ط ٢/ ٢٠٠٨م.
- طاهر: د. حامد، منهج النقد التاريخي عند ابن حزم.
- عبده: الإمام محمد، رسالة التوحيد، تصدير: د/ عاطف العراقي، الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر، ٢٠٠٠م.
- الفاخوري: حنا، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل- بيروت، ط ٣، ١٩٩٣م.

- فخري: د. ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا، نقله إلى العربية:د/ كمال اليازجي، دار المشرق – بيروت، ط ٢، ٢٠٠٠م.
- قاسم: د. محمود ، المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الأنجلو المصرية،ط ٢.
- اللاهوري: محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، راجعه: عبد العزيز المراغي، د/ مهدي علام، دار الهداية، ط ٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- اللاهوري: محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة: د. حسن الشافعي، د.محمد جمال الدين، الدار الفنية، ط ١، ١٤٠٩ه/ ١٩٨٩م، ص ٦٦.
- مدكور: د. عبد الحميد، الدين والفلسفة عند محمد إقبال، ضمن أبحاث ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٨٩، ط ١ ، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
- مطهري: مرتضى، ختم النبوة، ترجمة: عبد الكريم محمود، دار المحجة البيضاء.
- مطهري: مرتضى، محمد وعلي: النبي والإمام، دار الإرشاد – بيروت، ط ١، ١٤٣٠ه/ ٢٠٠٩م.
- الميلاد: د. زكي، الإسلام والعقلانية: ضد الجمود وضد الاستلاب، منشورات ضفاف، ط ١، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.
- النشار: د. علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، ط ٣، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

- هوايتهد: ألفرد، كيف يتكون الدين، ترجمة وتقديم: رضوان السيد، جداول للنشر والترجمة، ط ١، ٢٠١٧م.

Briffault, Robert: The making of humanity, London, George Allen& United LTD, 1919.

الهوامش والإحالات :

(١) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا، نقله إلى العربية:د/ كمال اليازجي، دار المشرق – بيروت، ط ٢، ٢٠٠٠م، ص ٥٣٤.

(٢) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، ط ٤، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، ص ٣٩٨– ٣٩٩.

(٣) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٥٣٤.

(٤) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، راجعه: عبد العزيز المراغي، د/ مهدي علام، دار الهداية، ط ٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص ٨.

(٥) ألفرد نورث هوايتهد، كيف يتكون الدين، ترجمة وتقديم: رضوان السيد، جداول للنشر والترجمة، ط ١، ٢٠١٧م، ص ٢٤.

(٦) هوايتهد، كيف يتكون الدين، ص ٦٥.

(٧) تجديد التفكير الديني، ص ٨.

(٨) هوايتهد، كيف يتكون الدين، ص ٦٧.

(٩) هوايتهد، كيف يتكون الدين، ص ٣٠.

(١٠) تجديد التفكير الديني، ص ٨، وانظر: هوايتهد، كيف يتكون الدين، ص ٦٧.

(١١) سنن النسائي، كتاب قيام الليل وتطوع النهار، باب بأي شيء تستفتح صلاة الليل، حديث رقم: ١٦٢٥، وقال الألباني: حديث حسن.

(١٢) تجديد التفكير الديني، ص ٩.

(١٣) تجديد التفكير الديني، ص ١٤٩.

(١٤) محمد عبده، رسالة التوحيد، تصدير: د/ عاطف العراقي، الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر، ٢٠٠٠م، ص ٧– ٨.

(١٥) السابق، ص ٨.

(١٦) ذكرت أن إقبالا متأثر بـــ"هوايتهد" وليس متفقا معه أو يشابهه في التناول؛ لأن إقبال نفسه قد نقل عن "هوايتهد"، وذكر اسمه صراحة في عرض بعض الموضوعات.

(١٧) هوايتهد، كيف يتكون الدين، ص ٢٩.
(١٨) تجديد التفكير الديني، ص ٩، ١٤٩.
(١٩) د. عبد الحميد مدكور، الدين والفلسفة عند محمد إقبال، ضمن أبحاث ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٨٩، ط ١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ص ٤٠٧.
(٢٠) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص ١٦١، ١٨٢.
(٢١) محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، مؤسسة عز الدين، ط ٣، ١٤٠٦هـ، ص ٢٦٢.
(٢٢) انظر: إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٠.
(٢٣) إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٠– ١١.
(٢٤) د. مدكور، الدين والفلسفة عند محمد إقبال، ص ٤٠٩– ٤١٠.
(٢٥) تجديد التفكير الديني، ص ١٤٨.
(٢٦) تجديد التفكير الديني، ص ١٧.
(٢٧) د. عبد الحميد مدكور، الدين والفلسفة عند محمد إقبال، ص ٤٠٠.
(٢٨) تجديد التفكير الديني، ص ١٤٨.
(٢٩) د. عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد– العراق– ٢٠٠٦، ص ١٩٣.
(٣٠) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ص ٤١١.
(٣١) تجديد التفكير الديني، ص ١٤٩.
(٣٢) السابق والصفحة.
(٣٣) مرتضى مطهري، محمد وعلي: النبي والإمام، دار الإرشاد – بيروت، ط ١، ١٤٣٠ه/ ٢٠٠٩م، ص ١٧٦.
(٣٤) محمد وعلي: النبي والإمام، ص ١٧٦.
(٣٥) د. زكي الميلاد، الإسلام والعقلانية: ضد الجمود وضد الاستلاب، منشورات ضفاف، ط ١، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م، ص ١٣٣.
(٣٦) محمد وعلي: النبي والإمام، ص ١٧٣، ١٧٦.
(٣٧) محمد وعلي: النبي والإمام، ص ١٧٦– ١٧٧. وانظر: إقبال: تجديد التفكير الديني.
(٣٨) محمد وعلي: النبي والإمام، ص ١٨١– ١٨٢.
(٣٩) محمد وعلي: النبي والإمام، ص ١٧٣.

(٤٠) الباحث هو: محمد جعفري في كتابه: العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، تعريب: حيدر نجف، مركز الحضارة- بيروت، ط ١، ٢٠١٠م، ص ١٦٣، ١٦٨.

(٤١) محمد وعلي: النبي والإمام، ص ١٧٧.

(٤٢) د. عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطلعة- بيروت، ط ٢/ ٢٠٠٨م، ص٨٧، ٩١.

(٤٣) بسط التجربة الدينية، ص ١٩٢، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤.

(٤٤) مما يؤكد عدم قصد إقبال من ختم النبوة رفض العمل بالشرع الإلهي والاكتفاء بالعقل أنه انتقد الشاعر التركي ضياء الذي نادى بضرورة المساواة بين الرجل والمرأة في الطلاق والميراث، فذكر أنه قليل العلم بقانون الأسرة في الإسلام، وأنه لم يفهم المعنى الاقتصادي لمسألة التوريث. انظر: تجديد التفكير الديني، ص ١٩٩- ٢٠١.

(٤٥) تجديد التفكير الديني، ص ١٥٠.

(٤٦) د. زكي الميلاد، الإسلام والعقلانية، ص ١٣٢.

(٤٧) د. عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص٨٧، ٩١، محمد جعفري، العقل والدين، ص ١٦٣، ١٦٨.

(٤٨) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ص ٤٥٥.

(٤٩) محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، ص ٢٥٧.

(٥٠) د. عبد الحميد مدكور، الدين والفلسفة عند محمد إقبال، ص ٤٠٧.

(٥١) تجديد التفكير الديني، ص ١٤٨، ١٤٩، وانظر: د. زكي الميلاد، الإسلام والعقلانية، ص ١٠١، محمد جعفري، العقل والدين، ص ١٥٣، ويرى سروش أن إقبالا قد أخذ هذا المبدأ عن برجسون الذي يرى أن الحياة تتحرك في خط النمو والرشد إلى أن تصل إلى مرتبة تتولد منها العقول، والخاتمية عند إقبال تتعلق بتلك المرحلة من مراحل التاريخ البشري. بسط التجربة الدينية، ص ١٩٣.

(٥٢) رسالة التوحيد، ص ١٨٢.

(٥٣) محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، ص ٢٤٨، مرتضى مطهري، ختم النبوة، ترجمة: عبد الكريم محمود، دار الحجة البيضاء، ص ٤١.

(٥٤) ختم النبوة، ص ١١، ١٢، ٤٣.

(٥٥) تجديد التفكير الديني، ص ١٥٠.

(٥٦) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص ١٦٠.
(٥٧) إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٥٠.
(٥٨) السابق، ص ١٥٠.
(٥٩) ختم النبوة، ص ٤٤.
(٦٠) ختم النبوة، ص ٤١.
(٦١) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ص ٤٥٤.
(٦٢) تجديد التفكير الديني، ص ١٥٢، وانظر: مرتضى مطهري، ختم النبوة، ص ٤١.
(٦٣) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص ٨.
(٦٤) سروش، بسط التجربة الدينية، ص ١٩٤.
(٦٥) تجديد التفكير الديني، ص ١٤٧– ١٤٨.
(٦٦) تجديد التفكير الديني، ص ١٤٩.
(٦٧) تجديد التفكير الديني، ص ١٥١.
(٦٨) محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، ص ٢٦١.
(٦٩) تجديد التفكير الديني، ص ١٥٦.
(٧٠) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص ٨.
(٧١) د. يمنى الخولي، الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، دار الثقافة، ١٩٩٥م، ص ٦٩.
(٧٢) تجديد التفكير الديني، ص ١٥١.
(٧٣) د. محمود قاسم،المنطق الحديث ومناهج البحث،مكتبة الأنجلو المصرية،ط ٢، ص ٧٩.
(٧٤) لإقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٥٦.
(٧٥) د. يمنى الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، ص ١٤٨.
(٧٦) تجديد التفكير الديني، ص ١٥١– ١٥٢، ويذكر إقبال أن مفكري الإسلام أقبلوا في باكورة حياتهم العقلية على دراسة آثار الفكر اليوناني في شغف شديد، فلم يفطنوا أول الأمر إلى أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع النظرات الفلسفية القديمة المتعقلة بالطبيعة، وبما أنهم كانوا قد وثقوا بفلاسفة اليونان، أقبلوا على فهم القرآن في ضوء الفلسفة اليونانية، وكان لابد من إخفاقهم في هذا السبيل.
(٧٧) إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٥٢.
(٧٨) د. يمنى الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، ص ٩.

(٧٩) إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ٢٣.

(٨٠) د. يمنى الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، ص ١٤٩.

(٨١) قام د. النشار بدراسة علمية وافية قيمة وشاملة عن نقد المسلمين للمنطق الأرسطي، وأبرز دورهم في تأسيس المنهج الاستقرائي منهج العلم وسبقهم للحضارة الغربية في هذا الجانب، في كتابه "مناهج البحث عند مفكري الإسلام".

(٨٢) إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٥٢.

(٨٣) الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ٦/ ٣٥- ٣٦

(٨٤) إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٥٢.

(٨٥) تجديد التفكير الديني، ص ١٥٣.

(٨٦) تجديد التفكير الديني، ص ١٥٣، وانظر: ابن حزم، التقريب لحد المنطق، تحقيق: إحسان عباس، دار مكتبة الحياة- بيروت، ١٩٠٠، ص ١٥٧.

(٨٧) تجديد التفكير الديني، ص ١٥٣.

(٨٨) د. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، ط ٣، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ٣٣٥.

(٨٩) د. محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ١٧٦.

(٩٠) د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٥٣٩.

(٩١) تجديد التفكير الديني، ص ١٥٣.

(٩٢) الملاحظة والتجربة جزء جوهري في التفكير التجريبي، فهما يستخدمان في المرحلتين: الأولى (البحث) والثالثة (البرهان) من مراحل المنهج التجريبي الثلاث: البحث والكشف والبرهان. د. محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٧٨.

(٩٣) تجديد التفكير الديني، ص ١٥٦، وانظر: د. النشار، مناهج البحث، ص ٣٣٥، د. حامد طاهر، منهج النقد التاريخي عند ابن حزم، ص ٦١٠، ٦١١.

(٩٤) تجديد التفكير الديني، ص ١٥٣.

(٩٥) أشار دي بور إلى أن كتاب المناظر لابن الهيثم يشتمل على ملاحظات نفسية مهمة في كيفية الإبصار والإدراك الحسي جملة، ويخص بالذكر عنصري المقارنة والحكم، فهما العنصران النفسيان المهمان في الإدراك عند ابن الهيثم. تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله

إلى العربية وعلق عليه: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية– بيروت، ط ٥، ١٩٨١م، ص ٣١٢– ٣١٣.

(٩٦) إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة: د. حسن الشافعي، د.محمد جمال الدين، الدار الفنية، ط ١، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ص ٦٦.

(٩٧) هذا المأخذ غير موضوعي؛ لأن الخيال أحد أهم عناصر البحث العلمي وأداة عظيمة من أدوات الابتكار والإبداع وبناء المناهج العلمية الحديثة. وقد ذكر د. قاسم أن استخدام الخيال ليس وقفا على العلوم التجريبية، بل يؤدي وظيفة هامة في العلوم الرياضية وهي حل المشكلات التي تواجه الرياضي. انظر: المنطق الحديث، ص ١٠٩.

(٩٨) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٨٢. وقد ذكر دي بور أن الكندي استخدم الرياضيات في تلك النظرية، وكان في الأصل قد وضعها لتركيب الأدوية، حيث إن الأمر في الأدوية أمر تناسب في الكيفيات المحسوسة، وقد عول الكندي على الحواس لاسيما حاسة الذوق في الحكم على هذا الأمر. ص ١٨٢.

(٩٩) إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٥٣.

(١٠٠) تجديد التفكير الديني، ص ١٥٤– ١٥٥. see: Briffault, The making of humanity, p:200- 201

(١٠١) تجديد التفكير الديني، ص ١٥٥– ١٥٦. see: Briffault, The making of humanity, p: 191

(١٠٢) تجديد التفكير الديني، ص ١٦٤– ١٦٥.

(١٠٣) إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٦٥.

(١٠٤) مقدمة ابن خلدون، حقق نصوصه: عبد الله الدرويش، دار يعرب، ط ١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ١/ ١٢٥، ١٣٨.

(١٠٥) تجديد التفكير الديني، ص ١٦٥.

(١٠٦) مقدمة ابن خلدون، ١/ ١٢٥، ١٣٨.

(١٠٧) د. محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٣٦٠، ٣٦١.

(١٠٨) تجديد التفكير الديني، ص ١٦٥.

(١٠٩) د. محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٣٦٤.

(١١٠) حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل– بيروت، ط ٣، ١٩٩٣م، ٢/ ٤٧٨.

(١١١) مقدمة ابن خلدون، ١/ ٨١.
(١١٢) تجديد التفكير الديني، ص ١٦٥.
(١١٣) مقدمة ابن خلدون، ١/ ٢٤٥- ٢٤٦.
(١١٤) تجديد التفكير الديني، ص ١٦٦.
(١١٥) مقدمة ابن خلدون، ١/ ٢٤٦.
(١١٦) حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ٢/ ٤٧٧- ٤٧٨.
(١١٧) تجديد التفكير الديني، ص ١٦٦، وقد اكتفى إقبال بذكر هذه القاعدة فقط.
(١١٨) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ٢/ ٣٤٤، ٥٢.
(١١٩) تجديد التفكير الديني، ص ١٦٦، وانظر: د. النشار، مناهج البحث، ص ٣٤٩.
(١٢٠) د. حامد طاهر، منهج النقد التاريخي عند ابن حزم، ص ٦١٣.
(١٢١) مفتاح السعادة، ٢/ ٣٤٤.
(١٢٢) د. حامد طاهر، منهج النقد التاريخي عند ابن حزم، ص ٦٠٩.
(١٢٣) تجديد التفكير الديني، ص ١٦٦.
(١٢٤) تجديد التفكير الديني، ص ١٦٦- ١٦٧.
(١٢٥) إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٦٧.
(١٢٦) يرى برجسون أن العالم أجمع ديمومة، أي اختراع وتجديد وخلق وتقدم متصل. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٤٤٣. وانظر: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٥٣٨.
(١٢٧) إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٦٨.
(١٢٨) تجديد التفكير الديني، ص ١٦٨.
(١٢٩) المقدمة، ١/ ٩٢.