الاصلاح الديني في الفكر الاسلامي المعاصر/ محمد اقبال أنموذجاً

م.م. عباس محمد جاسم العبودي

المديرية العامة لتربية محافظة واسط

Abassalabudi٦٩@gmail.com

الملخص:

أعاد الحداثيون المسلمون إحياء روح الوحدة الإسلامية والتضامن والاستقلال ؛ أعادوا اعتزاز المسلمين بتراث الإسلام الفكري والعلمي. وفوق كل ذلك ولدت تفسيرات أيديولوجية حديثة للإسلام تضمنت المفاهيم والتخصصات والمؤسسات الحديثة ، من النقد النصي إلى القومية ، ومن الحكومة البرلمانية إلى الديمقراطية. وهكذا ، قدم هؤلاء الحداثيون وعززوا العقلية الموجهة نحو التغيير التي رفضت التقليد (اتباع أعمى للتقاليد) وقبلت ضرورة وشرعية إعادة التفسير والإصلاح. وعلى نفس القدر من الأهمية ، أعاد الحداثيون الإسلاميون التأكيد على الحق في تفسير الإسلام من خلال الإجماع والاجتهاد. كانت الحداثة الإسلامية في الأساس "حركة فكرية".

إن اقتناع هذا الكاتب هو أن أصوات هؤلاء المفكرين الإصلاحيين والحداثيين ، برؤيتهم التطلعية ، الراسخة للحياة ، قد سادت وستسود كل القوى السلبية ، الداخلية والخارجية. وسيظل تفكيرهم – الذي لا يزال وثيق الصلة بالخطاب الإصلاحي والحداثي في العالم الإسلامي بأكمله بشكل عام وفي جنوب آسيا على وجه الخصوص – مصدر إلهام لجميع المفكرين الإصلاحيين ، ليس فقط عبر العالم الإسلامي من الجنوب والجنوب الشرقي. من آسيا إلى آسيا الوسطى ومن الشرق الأوسط إلى شمال إفريقيا ، ولكن أيضًا للمفكرين المسلمين في أوروبا وأمريكا (الغرب).

الكلمات المفتاحية: (الاصلاح الديني، الفكر الاسلامي المعاصر/ محمد اقبال).

Religious reform in contemporary Islamic thought / Muhammad Iqbal as a model

Assist. Teach. Abbas Mohammed Jassim Al-Aboudi
General Directorate of Education Wasit Governorate

Abstract:

Muslim modernists revived the spirit of Islamic unity, solidarity and independence; They restored Muslims' pride in the intellectual and scientific heritage of Islam. Above all, modern ideological interpretations of Islam were born that incorporated modern concepts, disciplines, and institutions, from textual criticism to nationalism, and from parliamentary government to democracy. Above all, modern ideological interpretations of Islam were born that incorporated modern concepts, disciplines, and institutions, from textual criticism to nationalism, and from parliamentary government to democracy. Equally important, Islamic modernists

reaffirmed the right to interpret Islam through consensus and ijtihad. Islamic modernism was essentially an "intellectual movement". The conviction of this writer is that the voices of these reformist and modernist thinkers, with their forward-looking, steadfast vision of life, have prevailed and will prevail over all negative forces, internal and external. And their thinking - which is still closely related to the reformist and modernist discourse in the entire Islamic world in general and in South Asia in particular - will remain a source of inspiration for all reformist thinkers, not only across the Islamic world from the south and southeast. From Asia to Central Asia and from the Middle East to North Africa, but also to Muslim thinkers in Europe and America (West).
Keywords: (religious reform, contemporary Islamic thought / Muhammad Iqbal)

مقدمة:

من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين الميلادي ، انتقلت المجتمعات المسلمة في جميع أنحاء العالم من الخضوع إلى الاستعمار الأوروبي إلى الاستقلال الوطني ، من بقايا إمبراطوريات العصور الوسطى إلى الدول القومية الحديثة ، من مجتمع عابر للحدود ولكنه ثابت إقليميًا إلى حد ما إلى مجتمع عالمي ليس فقط من المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة في إفريقيا والشرق الأوسط وآسيا وكذلك مجتمعات الأقليات المسلمة المهمة في أوروبا والولايات المتحدة.

لقد شهد التاريخ ظهور الإسلام ، وانتشاره السريع والديناميكي ، وظهور إمبراطوريات وسلطنات إسلامية شاسعة ، وازدهار حضارة إسلامية غنية ومتنوعة ، لكن الاستعمار أوقف كل ذلك وقلب موائده رأساً على عقب. بدأ عصر التوسع الأوروبي والتوسع والتغلغل والسيطرة – الذي يُطلق عليه تعبيرًا ملطفًا عصر الاكتشاف من قبل الأوروبيين – في القرن السادس عشر ولكنه وصل إلى نقطة النهاية (النتائج النهائية) في القرنين التاسع عشر والعشرين. لذلك ، بحلول القرن التاسع عشر ، تحول ميزان القوى بشكل واضح نحو أوروبا. ووجد الكثير من العالم الإسلامي نفسه خاضعًا للقوى الإمبريالية الأوروبية ، مما يدل على عجزه السياسي والاقتصادي والعسكري ويتحدى صحة الإسلام نفسه.

خلال هذه الفترة من التوسع الاستعماري الأوروبي ظهر الفكر الإسلامي الحديث. بتعبير أبسط ، أدى الاختراق الأوروبي للشرق الأدنى والهند وتراجع صعود المسلمين في هذه المناطق في القرن التاسع عشر إلى حدوث الأزمة التي حددت ردود فعل المثقفين المسلمين تجاه الحداثة الأوروبية.

أهمية البحث:

يعد البحث بعنوان "الإصلاح الديني في الفكر الإسلامي المعاصر: محمد إقبال نموذجًا" موضوعًا مهمًا لأنه يتناول موضوعًا حساسًا في الفكر الإسلامي المعاصر، وهو موضوع الإصلاح الديني. ويأتي هذا الموضوع في سياق التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي في العصر الحديث، والتي تشمل التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي يواجهها المجتمع الإسلامي.

بالإضافة إلى ذلك، يمكن للبحث في هذا المجال أن يساهم في تطوير الفكر الإسلامي وتوجيهه نحو التغيير الإيجابي، وتعزيز الحوار بين المسلمين وبين الآخرين في المجتمعات المختلفة. كما يمكن أن يساهم البحث في تعزيز الفهم المتبادل بين الثقافات المختلفة، وتعزيز السلم والتعايش السلمي في المجتمعات المتعددة الثقافات.

هدف البحث

ويهدف البحث إلى تحليل فكر محمد إقبال ورؤيته للإصلاح الديني في الفكر الإسلامي المعاصر، وكيف يمكن تطبيق هذه الرؤية على الواقع المعاصر. ومن خلال تحليل فكر إقبال، يمكن التعرف على العوامل التي تؤثر في الإصلاح الديني، وكذلك التحديات التي يواجهها الفكر الإسلامي في تحقيق الإصلاح الديني في الوقت الحالي.

أرهاصات ظهور الحداثة في الفكر الاسلامي

ظهرت الحداثة – وهي حركة للتوفيق بين العقيدة الإسلامية والقيم الحديثة مثل الديمقراطية والحقوق والقومية والعقلانية والعلم والمساواة والتقدم – في منتصف القرن التاسع عشر كرد فعل على الاستعمار الأوروبي ، الذي دفع العالم الإسلامي إلى أزمة. أنتجت الحداثة الإسلامية سلسلة من المؤسسات الجديدة ، بما في ذلك المدارس التي جمعت بين التعليم الإسلامي والمواد الحديثة وطرق التدريس. الصحف التي حملت الأفكار الإسلامية الحداثية عبر القارات. الدساتير التي سعت إلى الحد من سلطة الدولة ؛ ووكالات الرعاية الاجتماعية التي جلبت سلطة الدولة إلى المزيد من قطاعات الحياة الاجتماعية. وهكذا ، بدأت الحداثة الإسلامية كرد فعل للمفكرين المسلمين على الحداثة الأوروبية ، الذين جادلوا بأن الإسلام والعلم والتقدم والوحي والعقل ، كانت متوافقة بالفعل. لم يرغبوا فقط في استعادة معتقدات وممارسات الماضي ؛ وأكدوا على الحاجة إلى "إعادة تفسير

وإعادة تطبيق" مبادئ ومثل الإسلام لصياغة استجابات جديدة للتحديات السياسية والعلمية والثقافية للغرب والحياة الحديثة. باختصار ، كرد فعل على تغلغل الحداثة الرأسمالية الغربية في جميع جوانب المجتمع الإسلامي من العالم العربي إلى جنوب شرق آسيا ، بدأ عدد كبير من المفكرين المسلمين في كتابة الخطوط العامة لمشروع فكري جديد يُشار إليه غالبًا إلى "الحداثة الإسلامية" [١].

كان من أبرز المفكرين الذين كانوا رائدين في الرؤى والأجندات الحداثية جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) في الشرق الأوسط ، واحمد خان أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨) ومحمد إقبال. (١٨٧٧-١٩٣٨) في جنوب آسيا. على الرغم من بعض الاختلافات المميزة ، جادل كل منهم بأن الإسلام دين ديناميكي تقدمي جعلته قوى التاريخ وعقلية العديد من العلماء راكدة ومحتضرة. حددوا مصادر ضعف المسلمين وأكدوا توافق الدين والعقل والعلم. لقد استعادوا أمجاد التاريخ الإسلامي ، مذكرين المسلمين بأنهم كانوا في يوم من الأيام أقوياء جدًا ، ونتجوا إمبراطوريات واسعة وحضارة إسلامية تضمنت عجائبها إنجازات كبرى في العلوم والطب والفلسفة. لقد شرعوا في إجراء إصلاح ، لإعادة تعريف أو إعادة بناء المعتقدات والفكر الإسلامي بجرأة ، لإصلاح اللاهوت والشريعة الإسلامية. في الوقت نفسه ، شددوا على فخر المسلمين ووحدتهم وتضامنهم في مواجهة التهديد السياسي والثقافي للاستعمار الأوروبي. على حد تعبير جاويد مجيد ، على الرغم من وجود بعض الاختلافات بين هؤلاء المفكرين الحداثيين ، إلا أن عملهم كان يحكمه "نفس المشروع" ، وهو إظهار أن الإسلام كان متسقًا مع عقلانية التنوير الأوروبي وتطور العلم الحديث. على هذا النحو ، جادلوا بأنه لا يوجد "عدم توافق جوهري" بين الحداثة وسردها عن التقدم والإسلام كدين [٢].

ماهيّة الحداثة

قبل الخوض في التفاصيل حول موضوع هذه الدراسة ، من الضروري هنا تعريف التقليد والحداثة من حيث ارتباطهما بهذا الموضوع (أي في السياق كما فهمه هؤلاء الحداثيون).

بالنسبة للمسلمين في كل مكان ، تعتبر التقاليد بمثابة مبدأ تنظيمي رئيسي ، وصيحة ملهمة للتجمع ومخطط للعمل الاجتماعي. ينظر المسلمون عالميًا إلى القرآن والحديث (الأحاديث النبوية) وأحكام

الشريعة الإسلامية للتوجيه والإلهام. الإصلاحيون الحداثيون المسلمون ، بينما يستجيبون للتحديات، أطلق الاستعمار الأوروبي والحداثة صرخة حاشدة "ارجعوا إلى القرآن وامضوا في الاجتهاد". ركز رواد الحداثة الإسلامية هؤلاء على سؤال مركزي: كيف يمكن للمسلمين أن يكونوا أوفياء للقيم الثابتة لماضيهم بينما يعيشون في العالم الحديث؟ اعتنق الحداثيون أفكار الإصلاح (الإصلاح) والتجديد (التجديد / الإحياء) والاجتهاد (الحكم المستقل والتفسير) ، وقد شجع الحداثيون على وحدة المسلمين ومقاومتهم للهيمنة الثقافية الغربية من خلال تبني ثمار العلم والتكنولوجيا مع غلبة المسلمين التربوية والقانونية والتعليمية . [٣]

هل الإسلام متوافق مع الحداثة؟ كيف يتجاوب المسلمون مع التغيير المستمر في العالم؟ كيف نحل مشكلة الحفاظ على تراث الماضي في تقاليدنا الدينية ودمج التغيير في المجتمع وحياتنا؟ كيف نُدخل التغيير بسلاسة ، وهو أمر نادر وصعب ، دون الإخلال بالمجتمعات وتفكيك القيم؟ هذه بعض الأسئلة التي تثير وتثير النقاشات حول العلاقات بين الإسلام والحداثة.

من المعروف أن مصطلحات مثل الحداثة والتجديد موضع نزاع مستمر في الخطاب الإسلامي المعاصر. الحداثة هي طريقة للفكر والعيش في العالم المعاصر وقبول التغيير ، كجزء من العمليات السياسية والثقافية من خلال دمج الأفكار الجديدة في المجتمع. كيف يتفاعل المسلمون مع هذه الحداثة؟ هناك عدة أشكال لردود الفعل ، لكنها تنقسم بشكل أساسي إلى قسمين: الإصلاحي / الحداثي والأصولية. الحداثيون هم المسلمون العصريون الذين تتمثل مهمتهم ، حسب د. مير زهير حسين (أستاذ العلوم السياسية في جامعة جنوب ألاباما) ، في: (أ) تعريف الإسلام من خلال إبراز الأساسيات بطريقة عقلانية وليبرالية. (ب) التأكيد ، من بين أمور أخرى ، على المُثُل الأساسية للأخوة الإسلامية والتسامح والعدالة الاجتماعية ؛ و (ج) تفسير تعاليم الإسلام بطريقة تبرز طابعه الديناميكي في سياق التقدم الفكري والعلمي للعالم الحديث [٤].

يبذل الحداثيون جهودًا جادة للتوفيق بين الاختلافات بين العقيدة الدينية التقليدية والعقلانية العلمية العلمانية ، وبين الإيمان الذي لا جدال فيه والمنطق المنطقي وبين استمرارية التقاليد الإسلامية والحداثة. وبالتالي ، فإن موقف الحداثيين المسلمين ذو شقين: أولاً ، "تعريف الإسلام من خلال إبراز الأساسيات بطريقة عقلانية وليبرالية والتأكيد ، من بين أمور أخرى ، على المثل العليا للأخوة

الإسلامية والتسامح والعدالة الاجتماعية" وثانيًا ، "لتفسير تعاليم الإسلام بطريقة تبرز طابعها الديناميكي في سياقالتقدم الفكري والعلمي للعالم الحديث "[٥]. بعبارة أخرى ، اقترح الحداثيون المسلمون – على عكس التقليديين والأصوليين / أنصار الإحياء – إنقاذ الإسلام من الركود الثقافي والانهيار السياسي من خلال برنامج "التكيف والتكيف" [٣].

يختلف الحداثيون – كونهم معارضين للتقليد وأنصار الاجتهاد – مع التقليديين الذين يؤمنون بعقيدة التقليد. وبدلاً من ذلك ، فإنهم يعتقدون أن الإسلام دين تقدمي وديناميكي وعقلاني لا مكان فيه لعقيدة التقليد الكابحة. وركزوا كثيراً على إعادة الاجتهاد وممارسته وكانوا ضد الاعتقاد بأن "أبواب الاجتهاد" كانت "مغلقة" ، استناداً إلى آيات قرآنية ، مثل (١٣: ١١). بالنسبة لهم ، يجب مراجعة الشريعة الإسلامية بعناية من أجل أن تكون مرنة وقابلة للتكيف بما يكفي لدمج الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والقانونية الحديثة [٥].

على سبيل المثال ، في جنوب آسيا ، تتبع احمد خان إرثه الفكري إلى شاه ولي الله محدث دلفي (الهند ، ١٧٠٣-١٧٦٢ ، وهو عالم إسلامي ومصلح عمل على إحياء الحكم الإسلامي والتعلم الفكري في جنوب آسيا ، خلال فترة زمنية. من تضاؤل القوة الإسلامية) ، جادل بأن نظرة القرآن إلى العالم متوافقة تمامًا مع العلم والفكر العقلاني. ورفض بشكل قاطع المعتقدات القائلة بأن "بوابات الاجتهاد" كانت مغلقة إلى الأبد قبل ألف عام ، وندد بالقوة الكابحة للتقليد. بالنسبة له ، لم يكن الاجتهاد حقًا حصريًا لقلة متميزة من العلماء ، بل كان حقًا لجميع المؤمنين الورعين والمستنيرين في تفسير القرآن في سياق البيئة السائدة [٦]. من خلال كتاباته وبناء مؤسساته ، كافح لمواجهة تحديات الحداثة من خلال تبني التعليم والأيديولوجيا الغربية مع إعطاء اتجاه جديد للمثل الإسلامية الاجتماعية والتعليمية والدينية [٣].

أما محمد إقبال ، الذي ورث إرث شاه ولي الله واحمد خان ، جمع برشاقة الفكر الغربي والإسلامي. بالنسبة لإقبال ، كان الإسلام دينًا ديناميكيًا – وخلال كتابه الفلسفي الكبير `` إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام " ، يصف رؤيته للتاريخ الإسلامي على أنها تقليد ديناميكي وخلاق وقابل للتكيف – وكانت ديناميكية الإسلام هي التي صنعت إنها قوة مؤثرة. في عقل إقبال ، أفسد العلماء ديناميكية الإسلام وتعظمت ، وعزلوا خلف جدران مدارسهم. واستنكر الملالي المحافظين قائلاً إن

نظرتهم الظلامية للعالم لا تؤدي وظيفة أخرى سوى "زرع الفساد والمثابرة والاضطراب باسم الله" [٧].

واعتبار الشريعة "حرمة". وناشد استخدام الاجتهاد بحكمة

مراجعة الشريعة في ضوء الكتاب والسنة بما يلبي متطلبات المجتمعات الإسلامية المعاصرة. وهو ينظر إلى الشريعة على أنها "العمود الفقري الثقافي" للمجتمع المسلم ، بحجة أنها توفر "مرساة للاستقرار ومخططًا للتغيير التكيفي" [٨].

وبحسب قوله ، يكتب رياض حسين ، يجب أن يعكس الاجتهاد رأي المجتمع ويلبي مصالحه. رافضًا إغلاق أبواب الاجتهاد ، دعا إلى إنهاء "المحافظة وعدم المرونة والركود الفكري" [٩].

بالنسبة لرواد الحداثة – كونهم أول المؤمنين بالعقل – كان الاجتهاد (الحكم والتفسير المستقل) ضرورة وواجب الإنسان هو تطبيق مبادئ القرآن من جديد على مشاكل العصر. كتبت ليلي زكية منير (ناشطة إسلامية إندونيسية رائدة في مجال حقوق الإنسان ونسوية إسلامية) أن جميع رواد الحداثة كانوا ينتقدون بشدة العلماء (علماء الدين) الذين يثبطون أي فكر جديد وخلاق. وجادلوا بأن الإسلام يجب أن يكون نشطًا وحيويًا ، ويدعم هذا المبدأ من خلال الاستشهاد بالقرآن (سورة الرعد ، ١٣: ١١) أن "الله لا يغير حالة الرجال إلا إذا غيروا ذواتهم الداخلية" [١٠].]. كان هؤلاء الإصلاحيون في الفكر والممارسة الإسلامية على دراية ليس فقط بالإسلام ولكن أيضًا بالأفكار الغربية غير الإسلامية الحديثة. كانوا يؤمنون بتلاقي الأخلاق الإسلامية والعالمية ويتوقون إلى إدخالها في مجتمعاتهم. ويرحبون بالأفكار والممارسات غير الإسلامية التي يرونها مفيدة لتقدم وازدهار المجتمعات الإسلامية. لقد قاموا بتجميع الأفكار الإسلامية والغربية بشكل مبتكر ، كما يقول حسين ، لإنتاج تفسير معقول ومناسب للفكر الإسلامي من خلال "وجهات نظر عالمية وليبرالية وواقعية مستنيرة" ، معتقدين أن هذا التسامح مع التنوع والاستعداد للتكيف بسرعة مع بيئة متغيرة يساهم في "تحرر الفرد المسلم وتقدم المجتمعات الإسلامية" [١٠ ، ٤]. في هذا الصدد ، بالنسبة لحفيظ مالك ، فقد ارتقوا إلى إيمان إقبال بأن "إعصار الغرب حوّل المسلم إلى مسلم حقيقي ... [في] الطريقة التي تغذي بها موجات المحيط لؤلؤة في المحار" [١١]. امتلأ جميع رواد الحداثة بالأفكار والرؤى بعد التعرض للغرب وكانوا أكثر حرصًا على إدخال أفضلها في مجتمعاتهم. لقد

ناضلوا من أجل "إعادة تقييم وإصلاح الدين الشامل" الذي تم الكشف عنه للبشرية منذ أكثر من ١٤٠٠ عام ، بحيث يمكن العثور على "حلول بناءة ومجدية للمشاكل الجديدة لبيئة اجتماعية واقتصادية وسياسية متغيرة بشكل كبير" [٥].

مقدمة في رواد الحداثة

على الرغم من أن الإصلاح الإسلامي الحديث غالبًا ما يتم تقديمه على أنه مجرد استجابة لتحدي الغرب ، إلا أن جذوره إسلامية (تقليد إحيائي) وغربية (استجابة للاستعمار الأوروبي). يمتلك الإسلام تقليدًا ثريًا وعريقًا من النهضة الإسلامية (التجديد) والإصلاح (الإصلاح). على مر العصور ، قام الأفراد والمنظمات بتجديد المجتمع في أوقات الضعف والانحطاط ، استجابة للفجوة الظاهرة بين المثل الأعلى الإسلامي وواقع الحياة الإسلامية [١٢]. كما هو الحال مع كل شيء ، فإن العودة إلى أصول الإسلام – القرآن ، وحياة النبي محمد (ص) والمجتمع الإسلامي الأوائل – قدمت نموذجًا للإصلاح الإسلامي.

خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، ظهر قادة وحركات إحياء عبر العالم الإسلامي / الإسلامي. بعبارة أخرى ، في ظروف مختلفة ، بدأ المسلمون حركات إحياء وإصلاح مختلفة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. امتدت عبر العالم الإسلامي من شمال إفريقيا إلى جنوب وجنوب شرق آسيا ، كانت ردود فعل المسلمين على الاستعمار والإمبريالية مشروطة ، سواء بمصدر التهديد أو بالتقاليد الإسلامية التي تتراوح من الحرب المقدسة (الجهاد) إلى الهجرة (الهجرة) ، عدم التعاون للتكيف والتوليف الثقافي. اتبع بعض المسلمين ، من العلمانيين إلى الحداثيين الإسلاميين ، طريق التكيف لتسخير القوة العلمية والتكنولوجية للغرب لتنشيط المجتمع واستعادة الاستقلال. أي أن آراء المسلمين في الغرب وردود أفعالهم على سلطته وأفكاره تنوعت من الرفض والمواجهة إلى الإعجاب والتقليد. وعلى حد تعبير جون إل إسبوزيتو ، تشكلت أربع ردود مختلفة تجاه الغرب: الرفض ؛ انسحاب؛ العلمانية والتغريب. والحداثة الإسلامية [١٢].

في ظهور الحداثة الإسلامية ، من الواضح أنها دعت في جميع أنحاء العالم الإسلامي إلى إصلاح (إصلاح) وإعادة تفسير (اجتهاد) للإسلام. استجابة لمحنة المجتمعات المسلمة والتحدي الفكري والديني للغرب ، سعت الحداثة الإسلامية إلى سد الفجوة بين التقليديين الإسلاميين والإصلاحيين

العلمانيين أو علماء الدين المحافظين ، المتميزين باتباع ومحاكاة الماضي بشكل أعمى (التقليد) والنخب العلمانية الغربية ، التي تعتبر غير نقدية في تقليدها للغرب وغير حساسة للتقاليد الإسلامية. يرجع الفضل في اللوم عن تخلف ومحنة المجتمع المسلم إلى تقديس العلماء الثابت للصيغ الإسلامية الكلاسيكية أو القرون الوسطى ومقاومتهم للتغيير. لذلك رغب الحداثيون الإسلاميون في إنتاج نسخة جديدةمن تخليق الإسلام مع العلم الحديث، وبخصوص هذا الموقف ، يدعي (إسبوزيتو) " كان الحداثيون الإسلاميون في القرنين التاسع عشر والعشرين ، مثل الإصلاحيين العلمانيين ، منفتحين على التكيف والاستيعاب ؛ لقد رغبوا في إنتاج تركيب جديد للإسلام مع العلوم الحديثة والتعلم. وهكذا نأوا بأنفسهم عن النزعة الرافضة للمحافظين الدينيين وكذلك الإصلاحيين العلمانيين ذوي التوجه الغربي الذين حصروا الدين في الحياة الخاصة وتطلعوا إلى الغرب لتجديد شباب الدولة والمجتمع ". [١]

كان للحداثة الإسلامية موقف متناقض تجاه الغرب ، وهو جاذبية ونفور في نفس الوقت. كانت أوروبا موضع إعجاب لقوتها وتكنولوجيا وأفكارها السياسية للحرية والعدالة والمساواة ، لكنها غالبًا ما تم رفضها بسبب أهدافها وسياساتها الإمبريالية. جادل المصلحون مثل الأفغاني وعبده وسير سيد وإقبال في توافق الإسلام مع العلم الحديث وأفضل ما في الفكر الغربي. بشروا بالحاجة و"التوليف الانتقائي للإسلام والفكر الغربي الحديث. تبجيل وتقليد لا جدال فيهما ؛ أعادوا التأكيد على حقهم في إعادة تفسير (الاجتهاد) للإسلام في ضوء الظروف الحديثة ؛ وسعى إلى تقديم أساس منطقي إسلامي للإصلاح التربوي والقانوني والاجتماعي لتنشيط مجتمع مسلم خامد وعاجز. ... الحداثة الإسلامية [على عكس حركات النهضة في القرن الثامن عشر التي سعت إلى استعادة الماضي البكر] كانت ترغب في إعادة صياغة تراثها الإسلامي استجابة للتحدي السياسي والعلمي والثقافي للغرب. وقد قدمت منطقًا إسلاميًا لقبول الأفكار والمؤسسات الحديثة ، سواء كانت علمية أو تكنولوجية أو سياسية (الدستورية والحكومة التمثيلية). بالنسبة لمعظم هؤلاء الإصلاحيين ، كانت نهضة المجتمع الإسلامي الخطوة الأولى نحو الاستقلال الوطني أو التحرر من نير الاستعمار المكروه – استعادة السلطة الإسلامية. اعتقدوا أنه يجب على المسلمين أن ينظروا إلى الإسلام ،

مصدر قوتهم ووحدتهم ، لكن يتعلموا أسرار القوة الغربية من أجل التخلص من الحكم الأجنبي واستعادة هويتهم واستقلالهم "[١٢].

أكد الإصلاحيون المسلمون على "الديناميكية والمرونة والقدرة على التكيف" خلال التطور المبكر للإسلام. تميزت هذه الفترة الزمنية بإنجازات إسلامية في العلوم والقانون والتربية [١٣].

في الشرق الأوسط ، أفغاني ، الذي لخص هموم وبرنامج الحداثة الإسلامية ، جادل بهذا السبب ،لم تكن الفلسفة والعلم غريباً عن الإسلام ، ولم يكن مجرد نتاج الغرب ، أو كما كتب أديد دويشا ، قال إن "الإسلام كان منسجمًا مع المبادئ التي اكتشفها العقل العلمي ، [إنه] كان بالفعل الدين الذي يتطلبه العقل" [١٤].

دعا الأفغاني إلى نهضة إسلامية ، من شأنها أن توحد العالم الإسلامي بينما تواجه في الوقت نفسه التهديد الثقافي الذي يشكله التكيف مع المثل الغربية. من ناحية أخرى ، كان عبده مطورًا للأبعاد الفكرية والإصلاحية الاجتماعية للحداثة الإسلامية. يعتبر الأفغاني أحد محفزات التحديث الإسلامي ، حيث يُنظر إلى محمد عبده على أنه أحد أعظم آلات توليفها. يُنظر إلى عبده على أنه "أبو الحداثة الإسلامية" في العالم العربي. لقد سعوا إلى إصلاح "تمسك المسلمين بالماضي" و "تخلفهم" ، اللذين نتجا عن التراجع إلى العقيدة بسبب هيمنة المغول. وقد فعل ذلك أفغاني وعبده بمحاولة الوصول إلى وسيط بين الشريعة الإسلامية والحداثة [١٣].

أثناء تواجده في جنوب آسيا (أو شبه القارة الهندية) ، دعا احمد خان – الذي كرس حياته للإصلاح الديني والتعليمي والاجتماعي – إلى تبني لاهوت جديد وجريء وإعادة تفسير الإسلام للاستجابة للتغييرات الحديثة. والقبول لا رفض أفضل ما في الفكر الغربي. ومحمد إقبال – الجمع بين ما اعتقد أنه أفضل ما في الشرق والغرب ، وبين تراثه الإسلامي وفلسفته الغربية لإنتاج توليفه وإعادة تفسيره للإسلام – دعا إلى إعادة بناء الفكر الديني (في الإسلام) لتنشيط الأمة الإسلامية .

نبذة عن الرواد وأفكارهم

تعد حركة الحداثة من الحركات الفكرية الهامة في العصر الحديث، ولقد نشأت هذه الحركة في العالم الإسلامي تبعًا للتحديات التي واجهت العالم الإسلامي في الفترة الحديثة. وقد كان لعدد من

الفكراء الإسلاميين دور بارز في تأسيس وتطوير حركة الحداثة في الفكر الإسلامي، ومن بين هؤلاء المفكرين: محمد عبده و جمال الدين الافغاني و رشيد رضا وعلي عبد الرزاق .

أولاً : محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) هو أحد رواد الحداثة في الفكر الإسلامي والذين تميزوا بالتركيز على الإصلاح الديني والتفكير النقدي. وُلد في مدينة المحروق بمحافظة القنفذة في المملكة العربية السعودية.

تتضمن أهم أفكار محمد عبده ما يلي:

١- إعادة النظر في التراث الإسلامي وإعادة قراءته وتأويله بطريقة حديثة وعصرية، والتخلص من العادات والتقاليد القديمة التي لا أساس لها في الإسلام.

٢- الدفاع عن حرية الفكر والتعبير ومساواة الجميع في الحقوق والواجبات، ورفض الاستبداد والاعتداء على حرية الإنسان.

٣- التأكيد على أن الإسلام دين العقل والعلم، وأنه يشجع على التعليم والاستزادة من العلم، وأن العلم هو السبيل إلى الوصول إلى المعرفة والحقيقة.

٤- الدعوة إلى تطبيق العدل والمساواة في المجتمع ورفض الظلم والتمييز والفساد.

٥- التأكيد على أهمية التعاون والتفاهم بين الشعوب والثقافات المختلفة، وتجنب الاستقطاب والتعصب والتطرف.

يعتبر محمد عبده أحد الشخصيات الهامة في نهضة الفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر، حيث ساهم في إثراء النقاش الفكري حول دور الإسلام في التحديات الحديثة ودعم التطور الثقافي والاجتماعي في المجتمع الإسلامي.

ثانياً : جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) هو أحد الفلاسفة والمفكرين الإسلاميين الذين كان لهم دور بارز في نهضة الفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر. ولد الأفغاني في قلعة لدنكاران في إقليم بلخ في أفغانستان، وعاش حياته في مصر وتركيا وإيران والهند وأوروبا، وكان له دور كبير في نشر الفكر الإصلاحي وتجديد الفكر الإسلامي.

تتضمن أهم أفكار جمال الدين الأفغاني ما يلي:

١- إعادة النظر في المفاهيم الدينية القديمة وتجديدها: كان الأفغاني يرى أن الدين الإسلامي لم يعد يتناسب مع العصر الحديث، وأنه يجب إعادة تفسير المفاهيم الدينية وتجديدها لتتناسب مع التحديات الحديثة.

٢- الدفاع عن حرية الفكر والتعبير: كان يرى الأفغاني أن الإسلام يؤمن بحرية الفكر والتعبير وأن العقل هو الطريق إلى الحقيقة، وكان يعارض الإقرار بالنظريات القديمة دون البحث في صحتها أو خطأها.

٣- التأكيد على دور العلم والتقنية في التطور الحضاري: كان الأفغاني يؤمن بأن العلم والتقنية يجب أن يكونا محور التطور الحضاري، وأن الإسلام يشجع على الاهتمام بالعلم والتعليم والبحث العلمي.

٤- الدعوة إلى إنشاء دولة إسلامية متحضرة: كان الأفغاني يروج لفكرة إنشاء دولة إسلامية تتسم بالحرية والديمقراطية والتقدم الحضاري، وكان يعتبر أن الدين الإسلامي يمكن أن يتوافق مع الحداثة والتقدم الحضاري.

٥- التأكيد على أهمية التعاون بين الشعوب

ثالثاً : رشيد رضا (١٨٧٠-١٩٣٥)

هو عالم دين وفيلسوف إسلامي وأحد رواد الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر. وُلد في مدينة تبريز بإيران، ودرس اللاهوت والفلسفة في العراق ومصر وفرنسا.

تتضمن أهم أفكار رشيد رضا ما يلي:

١- تأكيد على أن الإسلام هو دين الحرية والعدالة والتسامح، وأنه يدعو إلى تحقيق العدل والمساواة بين الناس ويحترم حقوق الإنسان.

٢- الدعوة إلى إعادة النظر في التراث الإسلامي وتفسيره بطريقة حديثة وعصرية، ورفض الأفكار التقليدية والمحافظة الزائدة.

٣- التأكيد على أهمية العلم والتعليم والتقدم الثقافي والعلمي، ودعم التحول إلى مجتمعات تعتمد على الاقتصاد الحديث والتعليم والتقدم التكنولوجي.

٤- رفض الاستبداد والتمييز العرقي والديني ودعم حقوق المرأة والحرية الدينية والفكرية.

٥- الدعوة إلى التعايش السلمي والتفاهم بين الثقافات والأديان، وتجنب الصراعات والاحتكام إلى العنف.

يعتبر رشيد رضا من الشخصيات الهامة في تطور الفكر الإسلامي في القرن العشرين، حيث ساهم بشكل كبير في إثراء النقاش الفكري حول دور الإسلام في التحديات الحديثة والتأكيد على أهمية العلم والتعليم والتقدم الثقافي والعلمي في المجتمع الإسلامي.

رابعاً : علي عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦)

هو فقيه وأديب وناشط اجتماعي مصري، وهو أحد أبرز الشخصيات الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر.

تتضمن أهم أفكار علي عبد الرازق ما يلي:

١- الدعوة إلى فهم الإسلام بطريقة عصرية وحديثة، مع تأكيد على أن الدين يجب أن يكون متجددًا ومتأقلمًا مع التحولات الاجتماعية والثقافية والسياسية.

٢- رفض التحكم الديني في الشؤون الحكومية والسياسية، ودعوة إلى فصل الدين عن الدولة.

٣- الدعوة إلى تحقيق المساواة بين الجنسين، وتحرير المرأة من القيود والتحديات التي تواجهها في المجتمع الإسلامي التقليدي.

٤- رفض الأفكار التقليدية والتعصب الديني والإقصاء والتمييز، ودعم حقوق الإنسان والتعايش السلمي والتفاهم بين الثقافات والأديان.

٥- الدعوة إلى التحول إلى مجتمعات تعتمد على العلم والتعليم والتقدم التكنولوجي والاقتصادي، وتحقيق العدالة الاجتماعية.

يعتبر علي عبد الرازق من الشخصيات المؤثرة في تاريخ الفكر الإسلامي، حيث ساهم بشكل كبير في إثراء النقاش الفكري حول موضوعات مثل الديمقراطية، والمساواة بين الجنسين، وتجديد فهم الإسلام والتأكيد على أهمية التحول إلى مجتمعات تعتمد على العلم والتقدم التكنولوجي والاقتصادي.

محمد إقبال / إعادة بناء الفكر الديني

<u>حياته</u>

محمد إقبال (المعروف باسم العلامة إقبال) – شاعر وفيلسوف ومحامي ومصلح مسلم ومفكر / ناشط سياسي كبير ورجل أدب بارز وواحد من أكثر الشخصيات تميزًا وهيمنة في القرن العشرين – على عكس احمد خان ، ينتمي إلى جيل تعرض للتعليم الحديث.

ولدت العلامة إقبال عام ١٨٧٧ في سيالكوت ، البنجاب (التي كان أسلافها الكشميريون البراهمين) وتلقى تعليمها في البداية على يد مدرسين في اللغات والكتابة والتاريخ والشعر والدين. امكانياته كشاعر وتم التعرف على الكاتب من قبل أحد معلميه السيد مير حسن. دخل إقبال الكلية الحكومية في لاهور حيث درس الفلسفة والأدب الإنجليزي والعربية. أثناء دراسته للحصول على درجة الماجستير ، جاء إقبال تحت جناح السير توماس أرنولد ، الذي عرّف إقبال على الثقافة والأفكار الغربية وعمل كجسر لإقبال بين أفكار الشرق والغرب. بتشجيع من السير توماس ، سافر إقبال إلى أوروبا وقضى سنوات عديدة في الدراسة فيها ، وحصل على درجة البكالوريوس من كلية ترينيتي في كامبريدج عام ١٩٠٧ ، بينما كان يدرس القانون في نفس الوقت في لنكولن إن ، حيث تأهل للعمل كمحام في عام ١٩٠٨. وفي نفس العام كان يدرس القانون في لينكولن إن. حصل على الدكتوراه عن أطروحته حول تطور الميتافيزيقيا في بلاد فارس من جامعة ميونخ بألمانيا.

بعد أن درس في الهند الخاضعة للحكم البريطاني ، وكامبريدج (إنجلترا) ، وميونيخ (ألمانيا) وهايدلبرغ ، اتخذ إقبال نهجًا أكثر انتقادًا للأفكار والمؤسسات الغربية مما فعله احمد خان. كما أنه لم يرفض الجوانب الإيجابية للحضارة الغربية ، ولم يؤيد التقليد الأعمى لهم من قبل المسلمين. بدلاً من ذلك ، أراد إنشاء إطار فكري جديد لحداثة إسلامية أكثر أصالة وبحث عن طرق لتجديد المسلمين وحضارتهم على أساس تراثهم الديني والثقافي. بعبارة أخرى ، جمع إقبال بين ما يعتقد أنه أفضل ما في الشرق والغرب ، وبين تراثه الإسلامي وفلسفته الغربية (هيجل ، وبرغسون ، وفيتش ، ونيتشه) لإنتاج "تركيبته الخاصة وإعادة تفسيره للإسلام [١٢].

يدعي رفعت حسن أن هذا الجانب من تفكير إقبال هو الذي يجعل خطابه وثيق الصلة بهؤلاء المفكرين المسلمين المعاصرين الذين يحاولون الموازنة بين متطلبات التحديث ومتطلبات الأصالة الثقافية. وقد حكم على أوضاع المجتمع الإسلامي بخمسة قرون من "النوم العقائدي" نتيجة التقليد (اتباع أعمى للتقليد) ودعا إلى "إعادة بناء" الفكر الديني لإحياء الأمة الإسلامية [١٥].

قضت حياة إقبال حصريًا تحت الحكم الاستعماري البريطاني (حيث تحررت الهند من هذا الاستعمار في عام ١٩٤٧) ، حيث تأثر المسلمون في شبه القارة الهندية بشدة بالفكر الديني لشاه ولي الله ، ورث احمد خان وإقبال الحكم الديني. إرث كل من هؤلاء المثقفين.

بين عامي ١٩١٥ و ١٩٣٨ ، كتب إقبال اثني عشر مجلدا من الشعر (٧ بالفارسية و ٥ بالأوردية) والنثر – أحدهما ، محاضراته الشهيرة حول إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام باللغة الإنجليزية ، مما جعله أكثرالشاعر والفيلسوف المهم في عصره ، ليس فقط في الهند ولكن في العالم وثانيًا ، كتاب عن الاقتصاد باللغة الأردية. العديد من هذه الأعمال حول الإصلاح الديني والتقدم الذاتي. كانت مهنته في معظم حياته هي القانون وشغفه وكتابة النثر والشعر. درس العلوم الإسلامية والفلسفة الغربية. كانت كتاباته مدينة لمصدرين رئيسيين: تراثه الإسلامي والفلسفة الغربية التي درسها في كامبريدج وهايدلبرغ وميونيخ. وهذا يعني أنه جمع بين الفلسفة الغربية الحديثة (فلسفة نيتشه ، وبرغسون ، وهيجل ، وفيشت) مع تقاليده الإسلامية وبنى رؤية ديناميكية حديثة للعالم مستنيرة إسلاميًا. بعبارة أخرى ، تعكس كتاباته تأثير القرآن والحديث والمفكرين المسلمين مثل الفقيه العظيم ابن تيمية والمصلح الهندي شاه ولي الله والحكيم الصوفي الشهير جلال الدين الرومي.

أعماله

أعمال إقبال الفلسفية والنثرية قليلة جدًا في الواقع. ومن أبرز هذه الأعمال الثلاثة التالية:

– تطور الميتافيزيقا في بلاد فارس (كامبريدج ، ١٩٠٨) ، وهي في الأصل أطروحة مقدمة إلى جامعة ميونيخ ؛

– الخطاب الرئاسي للاجتماع السنوي لرابطة مسلمي عموم الهند ، ١٩٣٠ ، مراجعة شاملة للغاية للتفاعل بين البريطانيين والمؤتمر الوطني لعموم الهند ورابطة مسلمي عموم الهند ، من منظور مفكر مسلم كان حريصة على المستقبل السياسي والثقافي للمسلمين في شبه القارة الهندية. و

– إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام (لاهور ، ١٩٣٠ ولندن ، ١٩٣٤) هي مجموعة من ٧ محاضرات ألقيت في ديسمبر ١٩٢٨ في مدراس. استغرق إقبال ثلاث سنوات في تأليف هذه المحاضرات واعتبرها تعكس نهجه الفلسفي والعقلاني الناضج للإسلام.

أفكاره و ماقيل عنه

على حد تعبير ديفيد ليليفيلد ، فإن إعادة الإعمار تحدد فلسفة إقبال الاجتماعية والدينية ، التي تسعى إلى "بناء مفهوم لمجتمع ديناميكي وديمقراطي مستوحى من القرآن وحياة النبي محمد" (١٦).] ؛ وبحسب جاويد مجيد ، فإنها تؤكد على "استجابة الحداثة الإسلامية للحداثة الأوروبية" في أسلوبها ومحتواها. وهي تهدف إلى إظهار كيف يتوافق القرآن كليًا مع الاكتشافات الكبرى للعلم الأوروبي وهو واسع النطاق في "استخدامه الانتقائي" للمفكرين الأوروبيين [٢].

يرى أقبال : أن المسلمين يمكن أن يحققوا مكاسب اقتصادية من خلال احتضانهم العلوم والتكنولوجيا. وبالنسبة لماجد فخري ، في كتابه إعادة الإعمار ، جادل إقبال بأن الدين "لا يتعارض مع الفلسفة بل هو بالأحرى جوهر تلك التجربة الكلية على الفلسفة" ، كما يتضح من الوصية القرآنية للتأمل في الله. الخلق والسعي وراء المعرفة من أجل التلاقي المثالي والحقيقي [٣٠].

بينما ، في نظر ويليام سي سميث ، فإن إقبال من الناحية اللاهوتية "أحدث أهم ثورة في العصر الحديث وأكثرها ضرورة". أي أنه دعا إلى إعادة تفسير التقاليد الإسلامية كطريقة لإنشاء مؤسسات اجتماعية وسياسية جديدة. كان يعتقد أن تحديث الإسلام هو مفتاح تقدم المسلمين ، وبهذه الطريقة ، ساعد تفكيره في تشكيل الإسلام الحداثي في العالم الإسلامي الأوسع [٣١].

ميز إقبال بين مبادئ الإسلام الخالدة الثابتة (الشريعة) وتلك الأنظمة التي كانت نتاج التفسير البشري وبالتالي قابلة للتغيير. على النقيض من العلماء ، الذين اتهمهم أوقفوا العملية الديناميكية التي أنتجت في الأصل القانون الإسلامي وبدلاً من ذلك المحتوى الذي ينشط التقاليد الراسخة ، اعتقد إقبال أنه يجب على المسلمين مرة أخرى تأكيد حقهم في إعادة تفسير الإسلام وإعادة تطبيقه على الظروف الاجتماعية المتغيرة [١].

آراء إقبال حول الاجتهاد والإجماع

يرى إقبال إن أحد الأسباب الرئيسية لانحدار المسلمين في القرون العديدة الماضية هو عدم قدرتهم أو عدم رغبتهم في إخضاع النظام القانوني للتدقيق الفكري ، خاصة فيما يتعلق بالاجتهاد ، وهو أحد المصادر المعترف بها للشريعة الإسلامية. رأى في الاجتهاد كمحفز لانبعاث الإسلام الفكري.

بالنسبة لإقبال ، فإن الاجتهاد هو مبدأ الحركة والتقدم القانوني في الإسلام. ورغب في إعادة بناء الشريعة الإسلامية وفقاً لاحتياجات ومتطلبات العصر الحديث. فقط الواجبات الدينية أو العبادة ، كما قال ، كانت خارجة عن قانون التغيير لأنها تشكل حقوق الله ولكن الأمور الدنيوية أو الدنيوية (المعاملات) تتعلق بحقوق الناس وتخضع للتغيير والتعديل. سعيًا إلى إعادة تقويم الفقه الإسلامي وإعادة تقنينه ، شدد إقبال على الحاجة الماسة إلى الاجتهاد من قبل المسلمين المعاصرين. الخطأ الذي حدث في التاريخ الإسلامي هو فقدان هذا العنصر الديناميكي من حضارته ، تحت ضغط بعض المواقف التاريخية ، مثل تدمير المغول لبغداد عام ١٢٥٨. واستقرت هذه المواقف التاريخية في اللاهوت الإسلامي التقليدي المذهب. ان باب الاجتهاد مغلق بعد ابن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٨) وفي أعقابه بعض العلماء ، بمن فيهم مؤسسو حركات الإصلاح الديني ما قبل الحديث ، محمد ب. احتج عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩٣) وشاه ولي الله (١٧٠٣-١٧٦٢) وآخرون على هذه العقيدة اللاهوتية وأعادوا التأكيد على حق الاجتهاد.

اتبع الحداثيون في مصر وتركيا عن كثب خطى هؤلاء العلماء في ممارسة هذا الحق. فيما يتعلق بالاجتهاد ، اعتمد إقبال بشدة على شاه ولي الله و محمد ب. و قاعدة بالبيت يوميا ناقصة وين احنا قاعدين شنو البارحة سولفت بالفلوس لي الشوكاني (١٧٦٠-١٨٣٩ ، اليمن) وغيره من كبار منظري الاجتهاد. وفي تحدٍ لفكرة إغلاق أبواب الاجتهاد ، سأل: "هل ادعى مؤسسو مدارسنا يومًا ما أن تفكيرهم وتفسيراتهم نهائية؟" وأجاب على هذا السؤال بعبارة "أبدًا!" وجاء في بيانه الختامي المقتبس منه ما يلي:

"إن ادعاء الجيل الحالي من الليبراليين المسلمين بإعادة تفسير المبادئ القانونية التأسيسية في ضوء تجربتهم الخاصة والظروف المتغيرة للحياة الحديثة ، في رأيي ، مبرر تمامًا. إن تعليم القرآن أن الحياة هي عملية خلق متدرج يستلزم أن يُسمح لكل جيل ، مسترشدًا بعمل أسلافه دون أن يعيقه ، بحل مشاكله "[٣٢].

في تركيا ، نظرًا لأن فكرة المضاربة الديناميكية في تطور المؤسسات وتعديلها كانت مطروحة منذ فترة طويلة ، لذلك في هذا السياق ، أكد إقبال على أن المسلمين الهنود أيضًا يجب أن يقدموا مساهمتهم. يكتب: "نحن أيضًا في يوم من الأيام ، مثل الأتراك ، سيتعين علينا إعادة تقييم ميراثنا

الفكري. وإذا لم نتمكن من تقديم أي مساهمات أصلية للفكر العام للإسلام ، فيمكننا ، من خلال النقد المحافظ السليم ، أن نكون على الأقل بمثابة فحص للحركة السريعة لليبرالية في العالم الإسلامي "[٣٢].

قبل إقبال الإجماع باعتباره أهم مفهوم قانوني في الإسلام ، والذي ظل عملياً مجرد فكرة ونادراً ما يتخذ شكل مؤسسة دائمة في أي بلد إسلامي. ومع ذلك ، فمن المُرضي للغاية أن نلاحظ ، كما يجادل إقبال ، أن "ضغط القوى العالمية الجديدة وتجربة الدول الأوروبية تؤثر في عقل الإسلام الحديث بقيمة وإمكانيات فكرة الإجماع" [٣٢]. وهذا يعني أن إقبال فسّر / أعاد تعريف الاجتهاد (التفسير الفردي) والإجماع (الإجماع) ، مما يشير إلى أن الحق في تفسير الإسلام للمجتمع ينتقل منالعلماء إلى الجمعية الوطنية أو الهيئة التشريعية. هذا الإجماع الجماعي أو الجماعي سيشكل بعد ذلك الإجماع الرسمي للمجتمع. في كلماته:

"إن نقل سلطة الاجتهاد من الممثلين الفرديين للمدارس [الكلاسيكية] [القانون] إلى المجلس التشريعي الإسلامي الذي ، في ضوء نمو الطوائف المعارضة ، هو الوحيد الممكن من الإجماع الذي يمكن أن يأخذ في العصر الحديث ، سيضمن مساهمات في المناقشة القانونية من أشخاص عاديين لديهم نظرة ثاقبة في الشؤون "[٣٢].

يعتبر هذا هو الطريقة الوحيدة لتفجير طريق للخروج من مأزق الإسلام التقليدي نحو طرق جديدة. كانت مساهمة إقبال الخاصة في تطوير الفكر القانوني الإسلامي هي إعادة تأسيس المبدأ الذي دعا إليه ، أي توسيع نطاق وسلطة الإجماع. وسرعان ما تم قبول وجهة نظره من قبل "المثقفين المسلمين الغربيين" في شبه القارة ، وأصبح يتساوى مع الرأي العام والمؤسسات البرلمانية. ولهذه النظرة ما يوازيها في بلاد المسلمين الأخرى ، خاصة في تركيا ومصر. لكن "المحافظة المعتدلة" التي تشكل النصف الآخر من نظامه للفكر الديني والسياسي شهدت صعوبة في النقل غير المقيد للحق في تشكيل الإجماع إلى جماهير الناس أو النخبة غير المتعلمة في القانون الديني. حول هذه النقطة ، "يواجه إقبال ويخضع لـ ، حتمية توفير بعض التمثيل لـ" العلماء في المؤسسات التشريعية "[٢٤].

علاوة على ذلك ، اعتقد إقبال أنه إذا تم تفسير القرآن "بطريقة مستنيرة وعقلانية وليبرالية" ، فإنه يمكن أن يوقظ وعي الإنسان الأعلى في علاقته مع الله والبشر الآخرين وليس فقط مساعدة الإنسان في التحرك جنبًا إلى جنب مع " قوى الحياة التقدمية ، ولكنها توجهه أيضًا إلى قنوات جديدة وصحية في كل عصر "[٣١].

يتضح أن إسهام إقبال الخاص في تطوير الفكر الشرعي الإسلامي كان تأسيس الاجتهاد كمبدأ للحركة والتقدم القانوني في الإسلام وكذلك إعادة تأسيس مبدأ الإجماع مع توسيع نطاقه. والسلطة.

موقف اقبال من الديمقراطية

على الرغم من أن آراء إقبال حول الديمقراطية لا يمكن دراستها بمعزل عن تصوره الواسع للإسلام ، فإن فلسفته عن الذات (الخودي) ،مفاهيمه عن رجل المعتقد (مارد مؤمن) أو الرجل المثالي (إنسان كامل) وآرائه حول الإجماع والاجتهاد ، وبعض المبادئ الهامة للديمقراطية التي يقدرها إقبال تشمل "الحرية" و "المساواة" و 'انتخاب'. يجد هذه المبادئ متوافقة مع الإسلام إلى حد ما. على سبيل المثال ، يشير إلى أنه في الإسلام ، على الرغم من أن مصلحة الفرد تخضع للمجتمع ، إلا أن الفرد يُمنح الحرية الكافية اللازمة لتنمية شخصيته. وهو يؤكد أن النظرية الغربية للديمقراطية تحمي أيضًا مصلحة المجتمع مع توفير بيئة مواتية للأفراد لتنمية أنفسهم بنفس الطريقة التي يعمل بها الإسلام. يكتب أن "أفضل شكل من أشكال الحكم لمثل هذا المجتمع هو الديمقراطية ، والفكرة هي السماح للإنسان بتطوير كل إمكانيات طبيعته من خلال السماح له بأكبر قدر ممكن من الحرية" [٣٣].

اعتقد إقبال أن الإسلام قدم البديل الديني والسياسي للمجتمعات المسلمة ، وبالتالي التفت إلى الماضي لإعادة اكتشاف المبادئ والقيم اللازمة لإعادة بناء نموذج إسلامي للمجتمع الإسلامي الحديث بنسخ إسلامية من الديمقراطية والحكومة البرلمانية [١].

وهكذا ، على سبيل المثال ، جادل إقبال بأن مركزية مثل هذه المعتقدات مثل المساواة والأخوة بين المؤمنين جعلت الديمقراطية نموذجًا سياسيًا في الإسلام ، والذي ، على الرغم من عدم تحققه تاريخيًا ، ظل واجبًا على المسلمين في القرن العشرين.

اكتشف ، منذ أوائل الثلاثينيات ، آفاق إقامة الديمقراطية الإسلامية. اعتبر الإسلام دينًا قائمًا على المساواة لا مكان لرجال دين أو أرستقراطية ، فقد أدرك أهمية الاجتهاد (التفكير المستقل) ودعا إلى دمقرطة ومأسسة الإسلام في مجلس تشريعي مناسب لسد الفجوة النظرية بين السيادة الإلهية والشعبية. . كان مدافعًا قويًا عن الحرية والفردية والمساواة والأخوة ، وكلها مكونات ضرورية للديمقراطية الليبرالية ، وشدد على المساواة والأخوة ، وبالتالي خلص إلى أن الديمقراطية هي أهم مثال سياسي للإسلام [٣٥].

كان اعترافه بالديمقراطية إسلاميًا ، لأنه كان يؤمن بتمثيل الله على الأرض. كما نقل عن عبد الله أنور بك ، يؤكد إقبال أن الخلافة الإلهية هي تمثيل الله على الأرض كما أنزل في القرآن الكريم وتهدف إلى إقامة ملكوت الله على الأرض – "ديمقراطية الأفراد الفريدين" [٣٦]. كما فضل "الديمقراطية الروحية" ، وهو مبدأ يقوم على افتراض أن كل شخص هو مركز القوة الكامنة ، والإمكانياتيتم تطويرها من خلال تنمية نوع معين من الشخصية. ناقش إقبال هذا الموضوع في كتابه إعادة الإعمار ، حيث كتب أنه يجب السماح للمسلمين المعاصرين "بتقدير موقفه ، وإعادة بناء حياته الاجتماعية" في ضوء المبادئ النهائية وتطوير تلك "الديمقراطية الروحية التي هي الهدف النهائي للإسلام" [٣٢].

هنا يمكن ملاحظة أن إقبال اقترض من الغرب لكنه لم يكن بدون انتقاد له. وجه انتقادات حادة للاستعمار الأوروبي والإمبريالية. على الرغم من إعجابه بإنجازات الغرب وروحه الديناميكية وتقاليده الفكرية والتقدم التكنولوجي ، فقد شجب تجاوزات الاستعمار والإمبريالية واستغلال الرأسمالية والإلحاد الماركسي والإفلاس الأخلاقي للعلمانية والديمقراطية الغربية (على الأقل البديل) تمارس في ذلك الوقت). يمكن الإشارة هنا إلى أن إقبال كتب بالفعل ضد الديمقراطية ، لكن نقده ليس رفضًا صريحًا للفكرة. على هذا النحو لم يكن ضد الديمقراطية نفسها ، ولكن ضد عيوب الديمقراطية الحديثة في الغرب. لقد انتقدها في الشكل السائد وجريئًا بما يكفي للتنديد بها علنًا. ويرى عبد العليم هلال أن الديمقراطية الغربية الحديثة كانت غطاء للعديد من المظالم. كان على سبيل المثال سلاحًا في أيدي الإمبريالية والرأسمالية [٣٧].

كما كتب في Bang-i-Dara:

- النظام الديمقراطي للغرب هو نفس الأداة القديمة ،
- لا تحتوي أوتاره على نغمات غير صوت القيصر [الإمبريالية] ،
- يرقص شيطان الاستبداد في ثيابه الديموقراطية.
- لكنك تعتبرها نيلام بيري [ملكة الجنية] للحرية [٣٨ ، ٣٥ ، ٣٦].
- في أرماغان الحجاز ، إقبال يسأل أهل الشرق:
- ألم ترَ النظام الديمقراطي للغرب؟
- لها وجه لامع ولكن بداخلها أكثر سوادًا من [٣٩] Changiz،[٣٧] .

ناقش إقبال (يكتب السيد عبد الواحد) أنه ، على عكس الكاريكاتير الغربي للإسلام باعتباره "دين الجهاد" ، كان الإسلام دين سلام: "جميع أشكال الاضطرابات السياسية والاجتماعية مدانة ... المثل الأعلى للإسلام هو تأمين السلام الاجتماعي بأي ثمن "[٤٠]. على عكس احمد خان ومثل الأفغاني ، أراد إقبال إنعاش المجتمع المسلم حتى يتمكن من استعادة استقلاله السياسي ومكانته الصحيحة في التاريخ. حاول إقبال تطوير نماذج إسلامية بديلة للمجتمعات الإسلامية الحديثة. يجادل إسبوزيتو ، بالاعتماد على التقاليد الإسلامية ، "سعى إقبال إلى" إعادة اكتشاف "المبادئ والقيم الإسلامية التي من شأنها أن توفر الأساس للصيغ الإسلامية للمفاهيم والمؤسسات الغربية مثل الديمقراطية والحكومة البرلمانية" [١٢].

في مقال بعنوان "الإسلام كمثل أخلاقي وسياسي" ، ذكر إقبال أن الديمقراطية هي "أهم جانب في الإسلام يعتبر نموذجًا سياسيًا". وأضاف أنه "لا أرستقراطية في الإسلام" [٤٠]. بالنسبة له ، فإن الافتراضين الأساسيين اللذين يقوم عليهما الدستور السياسي الإسلامي هما: (أ) أن قانون الله هو الأسمى تمامًا. لا مكان للسلطة ، إلا كمترجم للقانون ، في البنية الاجتماعية للإسلام. الإسلام فيه رعب من السلطة الشخصية. نحن نعتبرها معادية لتكشف الفردية ؛ و (ب) الاقتناع بالمساواة المطلقة بين جميع أفراد المجتمع [٤١].

خاتمة:

في الختام ، فإن ظهور الحداثة الإسلامية وإرث الحداثيين الذي أنتجته ، كما يتضح من الرواية السابقة ، قد أثر في تطور المجتمع الإسلامي وموقفه ونهجه تجاه الغرب. ألهمت رؤيتهم المفكرين

والنشطاء المسلمين في جميع أنحاء العالم الإسلامي للتأكيد على الإصلاحات التعليمية التي تضمنت منهجًا حديثًا وشرعت التغيير القانوني والاجتماعي وساهمت في تشكيل حركات الاستقلال المناهضة للاستعمار.

تم تحديد الحداثيين المسلمين وتحفيزهم ، بالمعنى الحقيقي ، على التفكير الجديد في القضايا المعاصرة مما يدل على أن الإسلام دين ديناميكي يدعو إلى استمرار المراجعة الفكرية لكل من الإسلام المعياري والتاريخي ، وأنهم قاموا ببناء الحداثة والمستنيرة والعادلة والتطلعية والحياة. – تأكيد المجتمعات الإسلامية. كان احمد خان أول مسلم هندي شعر بالحاجة إلى توجه جديد للإسلام وعمل من أجله. بينما أنشأ إقبال إطارًا فكريًا جديدًا لحداثة إسلامية أكثر أصالة وبحث عن طرق لتجديد وتجديد شباب المسلمين وحضارتهم على أساس تراثهم الديني والثقافي.

الروح التقدمية لحركة عليكرة التاريخية التي أسسها احمد خان من أجل التجديد الفكري والأخلاقي والاجتماعي للمسلمين الهنود والتي كرسها إقبال في قلوب الملايين من خلالتظل القصائد العاطفية مصدر إلهام وتمكين لأولئك الذين يرغبون في إنشاء مجتمعات ومجتمعات تجسد أعلى المثل العليا وأفضل ممارسات الإسلام. كانت مساهمة إقبال الخاصة في تطوير الفكر القانوني الإسلامي هي إعادة تأسيس المبدأ الذي دعا إليه ، أي توسيع نطاق وسلطة الإجماع.

في حين أنها لم تنتج "حركة موحدة أو منظمات دائمة" ، إلا أن إرثها كان بديلاً في تأثيرها على تطور المجتمع الإسلامي وموقفه تجاه الغرب. أعادت الحداثة الإسلامية إيقاظ المسلمين إلى إحساس بالقوة والمجد في الماضي. إعادة تفسير وإنتاج تفسير أيديولوجي حديث للإسلام ؛ وأظهر توافق الإسلام مع الإصلاح الاجتماعي والسياسي الغربي الحديث. ميّز معظم الإصلاحيين بين تبني الأفكار والتكنولوجيا الغربية ورفض الإمبريالية الغربية. في الواقع ، لقد روجوا لأفكار مناهضة الاستعمار ووحدة المسلمين وحكمهم الذاتي واستقلالهم. لهذه الأسباب ، يُذكر رجال مثل الأفغاني وإقبال على أنهم "آباء القومية الإسلامية" ومعهم عبده والسيد سيداشت "رواد" الحداثة الإسلامية.

المصادر

١- محمد بن المختار الشنقيطي : خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين (دط، ٠٨ ، ديسمبر ٢٠١٠) .

٢- أبو الحسن علي الحسني الندوي : محاضرات إسلامية في الفكر والدعوة ؛ ت: عبد الماجد الغوري بيروت : دار ابن كثير. ج٣؛ ط١، ٢٠٠١).

٣- أحمد أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث (القاهرة : مؤسسة هنداوي للتعليم ؛ دط،٢٠١٢).

٤- آنا ماري شميل : الأبعاد الصوفية في الإسلام و تاريخ التصوف ؛ تر: محمد إسماعيل السيد (بغداد : منشورات الجمل . ط١ ٢٠٠٦).

٥- براهيم مدكور وآخرون؛ المعجم الوسيط، ط٤؛ مصر، مكتبة الشروق الدولية؛ سنة ٢٠٠٤م .

٦- جورج طرابيشي؛ معجم الفلاسفة؛ طي بيروت دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان،٢٠٠٦.

٧- جيلالي بوبكر : الإصلاح والتجديد الحضاري لدى محمد إقبال ومالك بن نبي بين النظرة الصوفية والتفسير العلمي (الجزائر : دار الأمل ؛ ط١ ، ٢٠١٠).

٨- جيلاني بوبكرءالاصلاح والتجديد لدى محمد إقبال ومالك بن النبي،بين النظرة الصوفية والتفسير العلمي،ط١، الجزائر؛ دار الأمل؛ سنة ٢٠١١م.

٩- حسن حنفي : محمد إقبال فيلسوف الذاتية (بيروت: دار المدار الإسلامي ، ط١؛٢٠٠٩).

١٠- رائد جبار كاظم؛ فلسفة الذات في فكر محمد إقبال (د طٌ دمشق، دار نينوى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٩م.

١١- سيد أحمد زكرياء الغوري الندوي : مقدمات أبي الحسن الندوي (دمشق .. بيروت : دار ابن كثيرج ٣ ط١، ٢٠١٠).

١٢- طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق .. مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية (المغرب الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ؛ طا، ٢٠٠٠).

١٣- عبد العزيز جاد محمد؛ أثر الحضارة الغربية على المجتمعات الإسلامية؛ ط١؛ مصر، دار السلام؛ سنة ٢٠١٠م.

١٤- عبد اللطيف خميسي : فلسفة الدين في الفلسفة الإسلامية المعاصرة . محمد إقبال أنموذجا . (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث؛ دط، ٢٠١٥).

١٥- عبد المنعم نمر: كفاح المسلمين في تحرير الهند (القاهرة : مكتبة الأسرة ؛ ط١، ٢٠٠٥).

١٦- عبد الوهاب عزام؛ محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره؛ (د ط)؛ هندوي؛ مصر، ٢٠١٤.

١٧- فخري عيسى، الحداثة وموقفها من السنة؛ الحارث، ط١، القاهرة؛ دار السلام؛ سنة ٢٠١٣م.

١٨- لطف الله بن عبد العظيم خوجة : الإنسان الكامل في الفكر الصوفي (الرياض .السعودية: دار الفضيلة ؛ ط١ ، ٢٠٠٩).

١٩- مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة العربية المعاصر، ط١، الرباط، دار الأمان،سنة٢٠١٤.

٢٠- محمد إقبال : بيام الشرق ؛ تر : عبد الوهاب عزام (كراتشي . باكستان تنشر مجلس إقبال، دط،١٩٥١)

٢١- محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ؛ تر: عباس محمود (بيروت : مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، ط ١، ٢٠١٠).

٢٢- محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ؛ عباس محمود (دمشق : مركز الناقد الثقافي، ط ٢ ٢٠١٠).

٢٣- محمد إقبال، التراث والحداثة دراسات ومناقشاتء ط ٣؛مركز دراسات الوحدة العربية؛ بيروت؛ ٢٠٠٦م.

٢٤- محمد إقبال، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ط٤ بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية؛ سنة ٢٠١٢م ج٢.

٢٥- محمد إقبال: الأعمال الكاملة الجزأين ؛ إعداد سيد عبد الماجد الغوري (دمشق : بيروت، دار إبن كثير ط٣، ٢٠٠٧).

المصادر الأجنبية:

٢٦- Majeed, J., ٢٠٠٤. Modernity. In Encyclopedia of Islam and Modern World, Ed. Martin, R. C. New York: Macmillan. II: ٤٥٦.

٢٧- Abu-Lughod, Lila (٢٠٠٢). Do Muslim women really need saving? American Anthropologist, ١٠٤, ٧٨٣-٧٩٠.

٢٨- Rozehnal, R., ٢٠٠٤. Debating Orthodoxy, Contesting Tradition: Islam in Contemporary South Asia. In Islam in World Cultures – Comparative Perspectives, Ed. Feener, R. M. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, Inc., pp: ١١١, ١٢.

٢٩- Ali, Shaheen Sardar (٢٠٠٠). Gender and human rights in Islam and international law: equal before Allah, unequal before men? The Hague: Kluwer Law International.

٣٠- See, Munir, L.Z., ٢٠٠٣. Islam, Modernity and Justice for Women. Paper presented at the Islam and Human Rights Fellow Lecture, October ١٤, ٢٠٠٣, organized by the Islam and Human Rights Project, School of Law, Emory University, Atlanta, GA

٣١- Hodder, Ian (٢٠٠٢). The interpretation of documents and material culture. In Darin Weinberg (Ed.), Qualitative Research Methods (pp. ٢٢٦-٢٨٠). Oxford: Blackwell.

٣٢- Dawisha, A., ٢٠٠٣. Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair. Princeton: Princeton University Press. pp: ١٩.

٣٣- Iqbal Academy (٢٠٠٤). The reconstruction of religious thought in Islam. Retrieved August ١٤, ٢٠٠٥, from:. http://www.allamaiqbal.com/works/prose/english/reconstruction/

٣٤- Hassan, R., ٢٠٠٩. Islamic Modernist and Reformist Discourse in South Asia. In Reformist Voices of Islam- Meditating Islam and Modernity, Ed. Hunter, S. T. New Delhi: Pentagon Press, ٢٠٠٩. pp: ١٥٩-٨٦.

٣٥- Judge, Harry (٢٠٠١). Faith-based schools and state funding: A partial argument. Oxford Review of Education, ٢٧, ٤٦٣-٤٧٤.

٣٦- Fareed, M.G., ٢٠٠٤. Ijtihad. In Encyclopedia of Islam and Modern World, Ed. Martin, R. C. New York: Macmillan. I: ٣٤٥.

٣٧- Kamrava, M., ٢٠٠٦. Introduction: Reformist Islam in Comparative Perspective. In The New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity - A Reader. Ed. Kamrava, M. New York and London: I.B. Tauris. pp: ١٠.

٣٨- Husain, M.Z., ١٩٩٥. Global Islamic Politics New York: HarperCollins Publishers. pp: ٩٥, ١١٠.

٣٩- Malik, H., ١٩٩٩. Ahmad Khan, Sayyid. In The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World, Ed. Esposito, J. L. ٤ Vols. New York: Oxford University Press. pp: I: ٥٧-٥٨; [hereafter abbreviated as OEMIW].

٤٠- Beg, A.A., ١٩٣٩. Poet of the East. Lahore: Qaumi Kutub Khana. pp: ٢٩٨, ٣٣٩.

٤١- Khan, M.A.M., ٢٠٠٦. Introduction: The Emergence of an Islamic Democratic Discourse. In Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates and

Philosophical Perspectives. Ed. Khan, M. A. M. UK: Lexington Book Inc. pp: xiii-xiv

٤٢- For details, regarding the views of Iqbal on democracy see, Parray, T. A. ٢٠١٠. Democracy in Islam: Views of Several Modern Muslim Scholars. In American Journal of Islamic Social Sciences, USA. ٢٧ (٢): ١٤٠-١٤٨; Parray, T. A. ٢٠١١. Allama Iqbal on Islam-Democracy Discourse: A Study of his Views on Compatibility and Incompatibility. In Islam and Muslim Societies - A Social Science Journal, India, ٤(٢). Available online on http://muslimsocieties.org/Vol٤-٢/Iqbal_on_democracy.pdf

٤٣- Helal, A.A., ١٩٩٥. Social Philosophy of Sir Muhammad Iqbal. Delhi: Adam Publishers and Distributors. pp: ٢٢٢

٤٤- Fakhry, M., ١٩٩٩. Philosophy and Theology: From ٨th century to the Present. In The Oxford History of Islam, Ed. Esposito. pp: ٢٩٧.

٤٥- Sardar, Z., ٢٠٠٦. What Do We Mean by Islamic Future? In The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought. Ed. Abu Rabi`, I. M. UK, USA, Australia: Blackwell Publishing Ltd. pp: ٥٧٢.