مجلة الشهاب • المجلد: 10، العدد: 02 (2024م) • ص ص 441 - 458
(ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485)
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391

مفهوم الحرية في التجديد الكلامي عند محمد إقبال

The Concept of Freedom in Renewal Theology according to Muhammad Iqbal

صفية فضلة*
مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية
جامعة الوادي (الجزائر)
fadla-safia@univ-eloued.dz

زهير بن كتفي
مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية
جامعة الوادي (الجزائر)
benketfi-zouhir@univ-eloued.dz

تاريخ الاستلام: 2023/12/19	تاريخ القبول: 2024/05/05	تاريخ النشر: 2024/07/15

****

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى محاولة الوقوف على مفهوم الحرية الإنسانية في إطار تجديد التفكير الديني وعلم الكلام عند محمد إقبال. كما يسعى لرصد إجابات محمد إقبال عن أهم الإشكالات المعاصرة المتعلقة بهذه القضية، من مثل تفسيره لقصة هبوط سيدنا آدم عليه الصلاة والسلام من الجنة إلى الأرض في علاقتها بمفهوم الحرية، وعلاقة الحرية بالذات الإنسانية، وبمسألة خلود النفس والكون، كل ذلك في إطار مشروعه التجديدي الذي استثمر فيه جملة من المعارف الاجتماعية والإنسانية والفلسفية الغربية إلى جانب انفتاحه الكبير على المعرفة الصوفية وإعطائها دورا كبيرا في تفسير مفهوم الحرية وتحديد معالمه وملامحه.

الكلمات المفتاحية: الحرية؛ التجديد في علم الكلام؛ محمد إقبال.

Abstract :

This study aims to explore the concept of human freedom in the context of Muhammad Iqbal's revitalization of religious thought and theology. It also endeavors to examine Iqbal's insights into crucial contemporary issues associated with this cause, including his interpretation of the narrative of Adam's descent from heaven to earth and its relation to the concept of freedom. Additionally, the study delves into the correlation between freedom and the human self, as well as the matter of the immortality of the soul and the universe. All of these aspects are examined within the framework of Iqbal's renewal project. He integrated various aspects of Western social, human and philosophical knowledge, combining it with his profound understanding of Sufi thought and giving it a significant role in interpreting the concept of freedom and delineating its features.

Keywords: Freedom; Renewal in theology; Muhammad Iqbal.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

لقد ميز الله الإنسان عن سائر خلقه بأن كرّمه وفضله عليها، إذ يعد امتلاك العقل وحرية الإختيار الخاصية الأهم في هذا التميز، وبناءً على هذا نجد أن قيمة الحرية قد أخذت عبر العصور مركزا مهما في الحياة الفكرية والدينية عند الشعوب الإنسانية، لذلك فقد كانت مسائل الحرية حاضرة في جل أعمال المفكرين والفلاسفة، ولم يكن المفكرون والفلاسفة المسلمون بمنأى عن هذه الحركية الفكرية، بل على العكس من ذلك ، إذ كان دافعهم قرآنيا في هذا، حيث أقرّ القرآن الكريم الحرية الإنسانية وأصّل لها، ومنه كانت كل العلوم الإسلامية حاثّة عليها.

وقد تميز علم الكلام الإسلامي بمناقشته لهذه القيمة الإنسانية، فكان من أهم مباحثه قضية الجبر والاختيار، والتي شكلت منعطفا مهما على الواقع الفكري والاجتماعي والإنساني للمجتمع الإسلامي في مختلف مراحل وعيه التاريخي.

ولقد أضحت الحرية في الزمن المعاصر ضرورة حضارية، وحتمية وجودية، وإلزاما إنسانيا، فتم استدعاء هذه القضية في علم الكلام التجديدي بمضامينها وحمولاتها المعاصرة، فحاول المفكرون الإسلاميون طرح هذه القضية بما يتفق وتعاليم الدين الإسلامي، حيث عرض محمد إقبال هذه القضية وناقشها في إطارها الفكري الفلسفي الديني بالربط بين تأصيلاتها ومراميها في الرؤية الإسلامية القرآنية.

وتكمن أهمية الموضوع في استعراضه لقيمة هي من أهم القيم المعاصرة، نظرا لما مرّ به العالم الاسلامي من استدمار وانتهاك للقيم الإنسانية وأعلاها الحرية، بل ومحاولة بارزة لإذابة الهويات الدينية والثقافية من خلال التغني بقيمة الحرية و "الإنسان الحر" في الفكر الغربي، وهو ما حدا بإقبال إلى معالجة قضية الحرية لا على مستواها السطحي البسيط فقط، وإنما بربطها بالوجود الإنساني ككل، وتحقيقها استنادا للرؤية القرآنية الداعية للتحرر.

ولقد كانت الإشكالية المركزية التي أنبنى عليها هذا البحث تتمثل في التساؤل الآتي: ما مفهوم الحرية في رؤية محمد إقبال في إطار التجديد الكلامي عنده؟

وعليه فقد كان منهج الدراسة المعتمد في الإجابة عن هذه الإشكالية هو المنهج الاستقرائي والوصفي التحليلي، من خلال محاولة استقراء آراء محمد إقبال وعرضها وتحليلها، من خلال دراسة الأجزاء الأساسية لهذا الموضوع للوصول لفهم أعمق للطرح الذي قدمه إقبال لمعالجة قضية الحرية في إطار التجديد الكلامي عنده.

وبناءً عليه فقد جاءت معالجة إشكالية هذا البحث من خلال مبحثين أساسيين وخاتمة كالآتي:

مقدمة.

أولا: مدخل مفاهيمي:

1- مفهوم الحرية.

2- مفهوم التجديد الكلامي.

3- ترجمة مختصرة لمحمد إقبال.

ثانيا: الحرية عند محمد إقبال:

1- قصة هبوط آدم من الجنة.

2- الحرية والذات الإنسانية.

3- الحرية وخلود النفس .

4- الحرية الإنسانية في علاقتها بالكون.

5- الحرية والتصوف.

خاتمة.

2. مدخل مفاهيمي

1.2. مفهوم الحرية:

- الحرية لغة:

وردت الحرية في المعاجم اللغوية بحملها على معنى مضاد للعبودية، كالتحرير من الرق، إذ جاء في المعجم الوسيط ذكر أن: "(الحرة) خلاف الأمة.. (الحرية) الخلوص من الشوائب أو الرق".[1]

وفي موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ورد: "والحرّ: بالفتح والتشديد الخلوص، والحرية بالضم مثله، والحرّ بالضم لغة من الحرّ بالفتح، ويقابله الرقيق، ويقابل الحرّ والحرية الرق".[2]

وهو ما ذكر في معجم اللغة العربية المعاصرة أيضا، إذ جاء فيه: "حرر يحرر، تحريرا، فهو محرر، والمفعول محرر، حرر العبد: أعتقه حرر رقبته"،[3] ومنه قوله جل وعلا: {وَمَنْ يَّقْتُلْ مُومِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَٰلِداً فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً}.[4]

كما جاء بمعنى العتق من الدنيا للخدمة الدينية، استنادا لقوله تعالى: {إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً فَتَقَبَّلْ مِنِّيۤ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ}،[5] أي معتقا من مهنة أبوية لخدمة بيت الله، وقيل: معتقا من عمل الدنيا لعمل الآخرة، يقال حررت العبد إذا جعلته حرا".[6]

1- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، ج1، ص165.

2- محمد الفاروقي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص641.

3- أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج1، ص468.

4- سورة النساء: 92.

5- سورة آل عمران: 35.

6- أحمد بن محمد الهروي، الغريبين في القرآن والحديث، ج2، ص422.

والحرية هي "القدرة على التصرف بملء الارادة والاختيار".[1] ويقال: "حر، بلاد حرية، أي بلاد حرة، بلاد مستقلة غير مستعبدة، حرية: استقلال، وبحرية: بلا تكلف بلا احتراس، ومنه حرية الأديان: خيار المعتقد".[2]

فمفهوم الحرية إذن في اللغة، من خلال جملة التعريفات اللغوية التي مرت بنا، هي القدرة على التصرف بإرادة دون قسر أو قيد، لتخالف بذلك معاني العبودية والرق، وكلّ ما من شأنه تكبيل الإنسان.

- الحرية اصطلاحا:

يستمد المعنى الاصطلاحي للحرية من معناه اللغوي السابق، فيعبّر عنها في الاصطلاح الصوفي أنها السمو عن عبودية الكائنات، حيث جاء في "التعريفات" أنها: "الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب: حرية العامة عن رق الشهوات، وحرية الخاصة عن رق المرادات لفناء إرادتهم من إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار".[3]

ويذهب معنى الحرية إلى معنى يقارب معنى استقلال الإرادة، ويشابه معنى العتق الذي هو فك الرقبة من الاسترقاق، وهو أن تعيش الأمّة عيشة راضية تحت ظل ثابت من الأمن على قرار مكين من الاطمئنان.[4] الاطمئنان.[4]

واستقلال الإرادة هو الإقدام على كل فعل أو قول كان، مع استحضار ضرورة عدم الضرر بالآخر، وهو ما لا يختلف والمعنى الذي أورده وهبه الزحيلي إذ ذكر أن "المقصود بالحرية كما وردت في المادة الرابعة من إعلان حقوق الإنسان الفرنسي أنها: قدرة الإنسان على إتيان كل عمل لا يضر بالآخرين".[5]

ويثمن الإسلام الحرية الإنسانية بل ويعتبرها تكليفا شرعيا تمنح للإنسان، ويسعى إليها حثيثا إن هو فقدها، إذ لا يمكن التنازل عنها، وفي هذا الصدد يضبط محمد عمارة مفهوم الحرية بكونها الإباحة التي تمكن الإنسان من الفعل المعبر عن إرادته، في أي ميدان من ميادين الفعل، وبأي لون من ألوان التعبير، وهي في الرؤية الإسلامية ضرورة من الضرورات الإنسانية، وفريضة إلهية، وتكليف شرعي واجب، وليست مجرد حق من الحقوق، يجوز لصاحبها أن يتنازل عنها إن هو أراد.[6]

وعليه فإن الحرية في الاصطلاح الصوفي تحمل بعدا سماويا مفارقا للكائنات الحية، لتعكس بهذا رغبة من المريد في الانسحاب من رق العالم المادي إلى عالم الأنوار استعداد للتجلي. وهي بهذا لا تختلف عن مدلولها الاصطلاحي في الفكر عامة، إذ هي رغبة في استقلال الإرادة الإنسانية من قيودها، وفي الفكر

1- محمد رواس قلعجي، معجم لغة الفقهاء، ص179.
2- رينهارت بيتر آن دُوزِي، تكملة المعاجم العربية، ج3، ص105.
3 - علي الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ص86.
4- محمد الخضر حسين، الحرية في الإسلام، ص16.
5- وهبه الزحيلي، حق الحرية في العالم، ص39.
6- محمد عمارة، مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين، ص8،7.

الاسلامي خاصة إذ هي تكليف وفريضة إلهية وجب حضورها، إلا أنها لا تغادر عالمها المادي، وإن غادرت فهي مجبرة على العود، لتنزيل هذه الحرية على الواقع تنزيلا عمليا تحقيقا لمفهوم الاستخلاف، وهذا هو الاستدعاء الملح في الزمن المعاصر لموضوع الحرية الإنسانية في إطار التجديد الكلامي.

2.2. مفهوم التجديد الكلامي:

- التجديد لغة:

التجديد في اللغة قد يأتي على معنى إعادة بعث ما هو قديم عن طريق تصييره جديدا، ومنه ما جاء في لسان العرب: "الجدة مصدر الجديد، وأجد ثوبا واستجده، وتجدد الشيء صار جديدا، وأجده وجدده واستجده أي صيره جديدا".[1]

وقد يأتي بمعنى الخروج عن المألوف، أو إدخال التغييرات على المواضيع حتى تبدو مبتكرة. جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة: "الإتيان بما ليس مألوفا أو شائعا كابتكار موضوعات أو أساليب تخرج عن النمط المعروف والمتفق عليه جماعيا، أو إعادة النظر في الموضوعات الرائجة، وإدخال تعديل عليها بحيث تبدو مبتكرة لدى المتلقي.[2]

ومن هذا المنطلق فالتجديد في اللغة هو الوقوف على مواطن البلى لإعادة البعث، متيحا بذلك الفرصة لإعادة النظر لما هو قديم أولا، والسماح بإدخال تعديلات عليه ثانيا.

- التجديد اصطلاحا:

يعالج موضوع التجديد في الدين في معناه الاصطلاحي متسقا والمعنى اللغوي العام السابق ذكره، إذ يعبر عنه بأنه محاولة لاحياء ما غاب من الدين، عن طريق العودة للكتاب والسنة، وكذا الاجتهاد وبحث الحلول في المسائل الحديثة، فَذُكر أنه: بيان السنة من البدعة، وتكثير العلم وإحياؤه بنقله من جيل لجيل ونصرة أهله، وإحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما، إضافة لإعادة الدين إلى ماكان عليه في أوله، وكذا الاجتهاد ووضع الحلول الإسلامية للمشكلات التي تطرأ على حياة البشر.[3]

وقد شملت هذه الدعوة التجديدية في الخطاب الديني كل أجزاء الفكر الإسلامي، خصوصا علم الكلام، كونه المرشح الرئيس للبحث في المشكلات والمسائل المعاصرة سالكا طريق الاجتهاد في فهم النصوص الدينية واستحضارها في الإجابة عن التحديات المعاصرة.

- علم الكلام:

أما علم الكلام فهو العلم الذي يحاول الدفاع عن العقيدة الإسلامية بالأدلة النقلية والعقلية، ودفع الآراء المخالفة بالأدلة والحجج.

1- جمال الدين ابن منظور الإفريقى، لسان العرب، ج3، ص111.

2- أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج1، ص349.

3- محمد حسن أبو يحيي، التجديد في الفكر الإسلامي مفهومه أهميته ضوابطه، ص16،17.

وقد عرفه الفارابي (339هـ) بقوله "وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل، وهذه الصناعة تنقسم لجزءين أيضا: جزء في الآراء، وجزء في الأفعال".[1]

- التجديد في علم الكلام:

والتجديد في علم الكلام هو إعادة بعثه للإجابة عن الإشكالات والتحديات المعاصرة التي تواجه العقيدة الإسلامية، كون ماهو موجود منه لا يجيب عن هذه التساؤلات والتحديات، لذلك رأى البعض أنه محاولة لإضافة المسائل الجديدة على تلك المسائل القديمة التي تمتلئ بها المدونات الكلامية.

بينما اعتبر آخرون أنه أبعد من ذلك، فيشمل توالد مسائل جديدة نتيجة للأسئلة المستحدثة، ويستهدف تحليل حقيقة الإيمان والتجربة الدينية من خلال انفتاحه على المناهج الحديثة، متناولا موضوعات ناظرة للواقع، أو للأخلاق والقيم، بلغة تستقي من المكاسب -العلمية، الفنية، الأدبية- الحديثة، وبموازاة اللغة لابد من تجديد المباني والمرتكزات الموروثة لعلم الكلام، فإن طال التجديد كل ما سبق فهذا يعني تجديدا للهندسة المعرفية لعلم الكلام.[2]

وبناء عليه فهو يتجاوز مجرد التجديد في المسائل، ليكون في المسائل، الهدف، المناهج، الموضوع، اللغة، المباني، وصولا لتجديد كلي على مستوى الهندسة المعرفية لعلم الكلام.

وقد ذهب محمد عمارة إلى اعتبار علم الكلام الجديد هو ذلك العلم الذي يخلص وينقي العقيدة من شغب المتكلمين القدامى، الذي كان مبعثه التعصب المذهبي، متجاوزا مقالات الغلاة، الذين بادت أغلب فرقهم، والذي يدخل الإنجازات العلمية الكونية في أدلة إثبات العقائد الإسلامية، ويقدم للأمة الإسلامية دعما لوحدتها، مخلصا فلسفة الأمة بالوسطية الإسلامية من الثنائيات المتناقضة.[3]

وقد ظهرت في هذا السياق التجديدي لعلم الكلام عدة مؤلفات وأعلام، لعلّ أهمها ما قدمه محمد إقبال، حتى عدّ البعض لحظة إقبال هي لحظة ولادة التجديد في علم الكلام أو علم الكلام الجديد.[4]

3.2. ترجمة مختصرة لمحمد إقبال:

حياته: ولد إقبال في مدينة "سيالكوت" بمقاطعة البنجاب الهندية عام 1877م، لأسرة من البراهمة النبلاء اعتنقت الإسلام في عصور متأخرة، وكان والده متصوفا عميق التدين.[5]

1- محمد الفارابي، إحصاء العلوم، ص107،108.

2- عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في علم الكلام الجديد، ص74، 75، 76.

3- عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، ص122، 123.

4- للاستزادة يرجى النظر: عبد الجبار الرفاعي، راهن التفكير الكلامي، ص7.

5- محمد بن المختار الشنقيطي، خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين، ص9.

تعلم إقبال في مدرسة إنجليزية في بلاده واجتاز الامتحان الأخير بامتياز، ثم التحق بكلية في ذلك البلد، ثم سافر لكلية الحكومة بلاهور حيث اجتاز الامتحان الأخير في الفلسفة وبرز في اللغة العربية والانجليزية، ونال وسامين وأخذ شهادة البكالوريا بامتياز، وهناك التقى "تهامس ارنولد" صاحب كتاب "دعوة الاسلام" ورئيس الكلية الإسلامية في عليكرة سابقا، والشيخ عبد القادر عضو مجلس الهند سابقا، كما وأخذ درجة الماجستير في الفلسفة والسياسة، فعين أستاذا للتاريخ والفلسفة والسياسة بكلية الحكومة، ثم أستاذا للإنجليزية والفلسفة.[1] ليسافر للندن سنة 1905م، والتحق بجامعة كامبردج وأخذ شهادة عالية في الفلسفة وعلم الاقتصاد، ودرس آداب اللغة العربية بجامعة لندن، ثم سافر إلى ألمانيا وأخذ من جامعة ميونخ الدكتوراه في الفلسفة، ثم عاد للندن حيث انتسب لمدرسة علم الاقتصاد والسياسة في لندن، ورجع للهند سنة1908م.[2]

وامتهن محمد إقبال المحاماة، كما ودرس في كلية الحكومة، وكان دائم الاتصال بمعاهد العلم في لاهور وغيرها،[3] وكان يزور الجامعات ويحاضر بها.

وفي سنة 1924م انتخب عضوا بالجمعية التشريعية في البنجاب، واشترك في النشاط الذي كان يمارسه حزب " الرابطة الإسلامية" في الهند، وانتخب سنة 1930م رئيسا للمؤتمر الذي دعا إلى تقسيم الهند ليكون للمسلمين وطن يخصهم، واشترك في المؤتمر الإسلامي الذي عقد بالقدس سنة 1934م رئيسا له في عودة له من زيارة لأوربا.[4]

وفي 21 من أبريل 1938م فاضت روحه لخالقها.[5]

أعماله: تقع أعمال إقبال في شكلين أدبيين: الشعر والنثر، والشعر باللغتين الأردية والفارسية (9 دواوين): صلصلة الجرس(بانكادرا)، الأسرار والرموز (أسرار إثبات الذات)، (أسرار خودي ورموز بنجودي)، رسالة الشرق (بيام مشرق)، زبور عجم، جناح جبريل (بال جبريل)، ضرب الكليم، رسالة الخلود (جاويد نامه)، والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق، هدية الحجاز (أرمغان حجاز).[6]

أما النثر، فقد ألف بضعة كتب نثرية تبرهن على أنه كان متمرسا بفلسفة الشرق والغرب، وأهم هذه الكتب: تجديد الفكر الديني في الإسلام، وتطور الفكر الفلسفي في إيران.[7]

1- أبو الحسن الندوي، شاعر الإسلام الدكتور محمد إقبال، ص5،6.

2- محمد إقبال، ديوان محمد إقبال الأعمال الكاملة، ج1، ص20.

3- عبد الوهاب عزام، محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، ص42.

4- محمد إقبال، رسالة الخلود أو جاويد نامه، ص3،4.

5- خليل الرحمان عبد الرحمان، محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية، ص94.

6- حسن حنفي، محمد إقبال فيلسوف الذاتية، ص16.

7- محمد بن المختار الشنقيطي، خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين، ص11، 12.

3. الحرية عند محمد إقبال:

يتضح مفهوم الحرية عند محمد إقبال من خلال ارتباطه بالوجود الإنساني، كون الحرية ملازمة للذات الإنسانية، فسعى إقبال لإثبات هذا التصور من خلال الإشارة بداية إلى قصة هبوط سيدنا آدم عليه السلام من الجنة، كونها أول فعل تتمثل فيه هذه الحرية، مبينا أن تحقق ذاتية المسلم لا يكون إلا بوجود هذه الحرية، من خلال الربط بين الحرية والذات الإنسانية وخلودها، وعلاقتها بالكون في بعدها الروحي، مبرزا علاقة الحرية بالتصوف في شقيه السلبي والإيجابي.

وقد تم معالجة هذا الموضوع من خلال العناصر التالية:

1.3. الحرية وقصة هبوط آدم عليه السلام من الجنة:

يذهب محمد إقبال إلى أننا نجد هذه القصة في آداب العالم القديم على صور مختلفة، ومن الصعب تحديد مراحل نموها، إلا أنها عند الساميين نشأت من رغبة الإنسان البدائي في تفسير تعاسته البالغة ووجوده في بيئة غير مواتية له بوجود المرض والموت، إذ أنه ليس للإنسان أي سلطة على قوى الطبيعة، وبالتالي فقد حمل نظرة متشائمة للحياة، فممّا وجد في نقش بابلي قديم ثعبان وشجرة وامرأة تقدم لرجل تفاحة، والمعنى واضح إذ هو سقوط الرجل من حال مفترضة من حالات السعادة، كان سببه الاختلاط الجنسي بين الرجل والمرأة لأول مرة.[1]

وقد ورد في سفر التكوين تفصيل لهذه القصة، ويمكن الوقوف على أهم نقاط الخلاف الظاهرة في هذه الرواية مقارنة مع ما ورد في القرآن الكريم:

يركز العهد القديم على الجانب التاريخي، ويسرد كل تفاصيل الخلق، ليورد كذلك ماتعلق بخلق آدم وحواء من ضلعه، وكذا إغواء الحية لهما ليأكلا من الشجرة فقد ورد في سفر التكوين ما نصه: "وكانت الحية أحيل جميع حيوانات البرية التي عملها الرب الإله، فقالت للمرأة: أحقا قال الله لا تأكلا من كل شجر الجنة فقالت المرأة للحية : من ثمر شجر الجنة نأكل وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله: لا تأكلا منه ولا تمساه لئلا تموتا فقالت الحية للمرأة : لن تموتا بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل، وأنها بهجة للعيون، وأن الشجرة شهية للنظر، فأخذت من ثمرها وأكلت، وأعطت رجلها أيضا معها فأكل".[2]

وينوه إقبال إلى حقيقة أن القرآن الكريم لا نجد فيه ذكرا للحية، ويرى أن هذا لتجريد القصة من طابعها الجنسي، وما توحي به من نظرة متشائمة للحياة، وكذا خلق حواء من ضلع آدم، إذ ليس الغرض السرد التاريخي كما في العهد القديم الذي كان بصدد الوصول لتاريخ بني إسرائيل، كما ويحذف القرآن

1- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص96،97.

2- العهد القديم: سفر التكوين: الاصحاح الثالث: 1..6.

الكريم أسماء الأعلام "آدم، حواء"، وحين ذكر آدم فللدلالة على معنى أبعد من اسم فرد معين _معنى الخلافة_، على عكس لفظ "بشر، إنسان"، التي توحي بالخليقة حسب آيات القرآن.[1]

ورواية القرآن تقوم على أن آدم وزوجه أزلّهما الشيطان للأكل من ثمار الشجرة، بينما العهد القديم يذكر أن الإنسان طرد من الجنة فور عصيانه الأول. إذ جاء فيه: "وقال لآدم: لأنك سمعت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك قائلا: لا تأكل منها، ملعونة الأرض بسببك، بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك وشوكا وحسكا تنبت لك، وتأكل عشب الحقل بعرق وجهك تأكل خبزا حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها، لأنك تراب، وإلى تراب تعود".[2]

فكما يلاحظ أن العهد القديم يلعن الأرض لهذا العصيان، أما القرآن فيجعل الأرض مستقرا ومتاعا، قال تعالى: {فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُواْۖ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّۖ وَلَكُمْ فِي ٱلَارْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٖۖ}.[3]

فقصة هبوط آدم في القرآن الكريم كما يرى إقبال، لا صلة لها بظهور الإنسان الأول، وإنما أريد بها بيان ارتقاء الإنسان من بدائية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفسا حرة قادرة على الشك والعصيان، فالمعصية الأولى كانت أول فعل تتمثل عنه حرية الاختيار، لذلك تاب آدم فغفر له، فالخير لا يكون قسرا، وعلى هذا فالحرية شرط في عمل الخير، وحرية اختيار الخير تتضمن كذلك حرية اختيار عكسه، وكون المشيئة الالهية اقتضت ذلك دليل على ثقة الله في الإنسان.[4]

ويرفض القرآن الكريم فكرة الفداء {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزْرَ أُخْرَىٰۚ}[5]، كما ويعتبر القرآن باصطفاء الله للإنسان {ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰٓ}،[6] وأنه بالرغم من أخطاء الإنسان إلا أن الله ارتضاه خليفة له في أرضه، والإنسان أمين على شخصية حرة أخذ تبعتها على عاتقه،[7] قال تعالى: {إِنَّا عَرَضْنَا ٱلَامَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلَارْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَاۖ وَحَمَلَهَا ٱلِانسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً}.[8]

1 - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص97.

2- العهد القديم: سفر التكوين: الاصحاح الثالث: 17..19.

3- سورة البقرة: 35.

4 - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص99،100.

5 - سورة الأنعام: 166.

6 - سورة طه: 119.

7- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص109.

8 - سورة الأحزاب: 72.

فيذهب إقبال إلى التأكيد على مسألة أن الله تعالى قد منح الانسان حرية واسعة لإبراز إمكانياته واختيار أعماله، وعمل القضاء والقدر ليس من خارج الأشياء أو النفوس، بل من داخل إمكانياتها وكامل استعداداتها فيؤثر داخل حدود الزمان والمكان.[1]

2.3. الحرية والذات الانسانية:

حاول إقبال في إثبات الحرية كما لاحظنا ربطها بموضوع الخلق بداية، وذلك للربط بينه وبين الغاية الأساسية لهذا الخلق ألا وهي الاستخلاف في هذه الأرض. فالوجود الإنساني مرتبط مع هذه الإرادة الحرة، ولا تتحقق ذاتية الإنسان المسلم إلا بوجود هذه الحرية، وتحققها مرهونة بالمسؤولية التي كلف الإنسان بها على هذه الأرض، قال تعالى: {وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومٗا جَهُولٗا}. وحتى المسؤولية فإنها لا تتحقق إلا بضمان الحرية للذات الإنسانية باختيار الخير والشر وهذا ما يعبر عنه إقبال بقوله أن الكائن الذي قدرت عليه حركاته كلها كما قدرت حركات الآلة لا يقدر على فعل الخير، وعلى هذا فإن الحرية شرط في عمل الخير، وما دامت تقتضي حرية اختيار الخير، فهي بداهة تتضمن حرية اختيار عكسه، قال تعالى: {وَنَبۡلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلۡخَيۡرِ فِتۡنَةٗۖ وَإِلَيۡنَا تُرۡجَعُونَ}. "فالشر والخير وإن كانا متضادين يجب أن يكون كلاهما جزءا من نفس الكل، وليست هناك حقيقة منعزلة عن غيرها، لأن الحقائق أمور كلية يجب أن تفهم عناصرها بما بينها من نسب وإضافات".

يحقق إقبال ذاتية للإنسان المسلم كذات فاعلة حرة تختار أفعالها بمشيئتها وإرادتها المستقلة، وهي في رأيه ليست مرتهنة بتدخل أو تعطيل من إرادة الله تبارك وتعالى، وبهذا يكون بوسع الإنسان أن يصل إلى الكمال عن طريق الاعتماد على نفسه.

3.3. الحرية وخلود النفس:

ما دام الإنسان متمكنا من الوصول للكمال عن طريق الاعتماد على نفسه باستناده على إرادته الحرة، فإنه بهذا يمنح الخلود لنفسه، وإنما مقصد الذات بداية بلوغ الاختيار بكفاحها.

وانطلاقا من هذا فقد جاء في ديوان الأسرار والرموز: "فإذا قهرت الذات كل الصعاب التي في طريقها بلغت منزلة الاختيار، والذات نفسها فيها اختيار وجبر، ولكنها إذا قاربت الذات المطلقة نالت الحرية الكاملة، والحياة جهاد لتحصيل الاختيار، ومقصد الذات أن تبلغ الاختيار بجهادها".[2]

وترتبط الحرية بالخلود ارتباطا كليا من حيث أن المتلقي من عند الله ليس متلقيا سلبيا، لكون الفعل يقع على نفس حرة، فيخلق موقفا جديدا، وبالتالي يتيح فرصا جديدة، وهو ما عبر عنه إقبال بقوله: "والإنسان يسير قدما فيتلقى على الدوام نورا جديدا من الحق غير المتناهي الذي هو { كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ

1 - خليل الرحمان عبد الرحمان، محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية، ص178.

2 - محمد إقبال، ديوان محمد إقبال الأعمال الكاملة، ج1، ص120.

}،[1] ومن يتلقى نور الهداية الربانية ليس متلقيا سلبيا فحسب، لأن كل فعل لنفس حرة يخلق موقفا جديدا وبذلك يتيح فرصا جديدة تتجلى فيها قدرته على الإيجاد".[2]

وأيا كان المصير النهائي للإنسان فهو لا يفقده فرديته، فالقرآن لا يعد بالتحرر التام من التناهي أعلى مراتب السعادة الإنسانية، بل { ثُمَّ يُجْزِيهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ}،[3] وفي تدرجه في السيطرة على نفسه، وفي تفرده وقوة نشاطه بوصفه روحا، والفناء الكلي لا يؤثر فيمن اكتملت أرواحهم نموا وقوة.[4] وهم الذين ذكرهم الله في كتابه العزيز: { وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ }[5]، { مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ}.[6]

والخلود عند إقبال قد ينال للإنسان انطلاقا من إرادته الحرة، بناء على ما قدم من عمل في الدنيا، وعمله هو الذي يضمن للنفس البقاء أو الفناء، يذكر إقبال في هذا: "الحياة تهيئ مجالا لعمل النفس، والموت هو أول ابتلاء لنشاطها المركب. والعمل هو الذي يعد النفس للفناء أو يكيفها لحياة مستقلة، وعلى هذا فالخلود لا ننناله بصفته حقا لنا، وإنما نبلغه بما نبذل من جهد شخصي، والإنسان مرشح له لا غير".[7]

يضيف إقبال أن: "روح المسلم تتطلع دائما إلى الخروج من إطار الحركة الكونية والعروج محلقة حتى تصل إلى المنتهى إلى الله تعالى، وعندئذ تنال الخلود ولا يعتريها تغير بمرور الزمن، ولا يحد من حريتها قيد بوجود المكان".[8]

فالخلود إذن لا ينال إلا بوجود هذه الإرادة الحرة التي تمكن الإنسان من العمل، وبناء على هذا العمل يجازى الإنسان بالخلود، أو يكون مستحقا للفناء.

4.3. الحرية الإنسانية في علاقتها بالكون:

إن النفس مطالبة بالعيش في بيئة مركبة، ولا تستطيع أن تحتفظ بوجودها فيها دون ردها إلى نظام يعطيها نوعا من الضمان فيما يتعلق بسلوك الأشياء الموجودة حولها، وعلى هذا فإن نظر النفس إلى بيئتها باعتبارها علة ومعلول هو وسيلة للنفس لا يمكن الاستغناء عنه، ولكنه ليس تعبيرا نهائيا على طبيعة

1 - سورة الرحمان: 27.

2 - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الاسلام، ص141.

3 - سورة النجم: 40.

4 - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الاسلام، ص135.

5 - سورة الزمر: 65.

6 - سورة النجم: 17.

7- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الاسلام، ص137.

8 - محمد إقبال، رسالة الخلود أو جاويدنامه، ص17.

الحقيقة، والنفس بتأويلها للطبيعة على هذا النحو تفهم بيئتها وتسيطر عليها فتحصل بهذا على حريتها وتزيدها قوة ونماء.[1]

وهذه الطريقة لفهم الكون باعتباره نظاما جامدا من علة ومعلول هي عقلية محضة، وهناك طريقة أخرى يسميها إقبال "الطريقة الحيوية" على اعتبار كونها "الإيمان"، يذكر إقبال في هذا: "وهذه الطريقة الحيوية للاستيلاء على الكون يصفها القرآن بأنها "الإيمان"، والإيمان ليس مجرد اعتقاد سلبي في حكم أو أحكام من نوع معين، وإنما هو طمأنينة حية متولدة عن تجربة نادرة لا يسموا إليها وإلى ما تتضمنه من "القدر" الأسمى إلا الشخصيات القوية".[2]

فالإيمان بالقدر ليس إنكارا للنفس بل حياة وقوة يقدر بها الإنسان على إقامة الصلاة آمنا مطمئنا.[3]

وفي رسالة الخلود يستند إقبال على تشبيه الرومي بأن: " "الإنسان سيف وأن الحق تعالى هو ضارب السيف، أما العالم فهو المشحذ الذي يسن به حد السيف"، فالإنسان آلة في يد الله ينفذ بواسطتها أحكامه وأوامره، ولا يحصل الإنسان على الإمكانيات التي بها يستطيع أن يؤدي رسالته إلا إذا احتك بمشكلات الكون".[4]

وفي هذا الاطار يتكلم إقبال عن العلاقة بين الإنسان والكون المؤكدة لروحانية النفس الإنسانية، وميزة الإسلام إدراكه ما بين المثال والواقع من اتصال يستجيب لعالم المادة ويبين طريقة السيطرة عليه بغية الوصول إلى كشف أساس لنظام واقعي للحياة.[5]

فالكون مسخر للإنسان، وعليه بذل وسعه لهذا التسخير، ويرى إقبال أنه قد قدر للإنسان مشاركة في أعمق رغبات العالم الذي يحيط به، وأن يكيف مصير نفسه ومصير العالم كذلك بتهيئة نفسه لقوى الكون ويبذل ما بوسعه لتسخير هذه القوى لأغراضه.[6]

وتسخير هذه القوى ليس لمجرد رغبة في التحكم والسيطرة، وإنما لهدف روحي أسمى، يذكر إقبال: "وعناية القرآن بالطبيعة ليست شيئا أكثر من الاعتراف بأن الانسان يمت بصلة إلى الطبيعة، وهذه الصلة بوصفها وسيلة محكمة للتحكم في قوى الطبيعة ينبغي أن تستخدم لا لمجرد رغبة جامحة في التحكم وإنما لغرض أنبل يؤدي لتحرر حركة الحياة الروحية في رقيها وتساميها، ولكي نكفل إدراك الحقيقة إدراكا كاملا ينبغي أن يكمل الإدراك الحسي بإدراك آخر يصفه القرآن بإدراك الفؤاد أو القلب".[7]

1 - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الاسلام، ص124.

2- المصدر نفسه، ص 126.

3- المصدر نفسه، ص126،127.

4 - محمد إقبال، رسالة الخلود أو جاويدنامه، 98،99.

5 - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الاسلام، ص17.

6- المصدر نفسه، ص 19.

7- المصدر نفسه، ص22،23.

فالغاية في علاقة الإنسان مع هذا الكون ليست امتلاكه وإنما هي أبعد من ذلك ليتجاوز عالم المادة إلى عالم الروح، ولا يتحقق ذلك إلا بالإرادة الحرة للإنسان التي تدفعه دفعا لذلك العالم.

5.3. الحرية والتصوف:

يدعو إقبال إلى تقوية الذات وإلى العمل والجهاد، ويلخص الحياة في الكفاح والحركة، بينما الموت سكون، وهو بهذا يخالف مذهب أفلاطون وغيره من الفلاسفة، إضافة للتصوف العجمي، أو التصوف السلبي.

فيذم إقبال أفلاطون في هذا الصدد بقوله:

راهب الماضين أفلاط الحكيم من فريق الضأن في الدهر القديم (....)

حكمه في فكرنا جد عظيم يمحق الدنيا له جام منيم

هو شاة في لباس الآدمي وهو في الصوفي ذو بأس قوي

عالم الأشياء سماه الهراء وعلت أفكاره فوق السماء

فعله تحليل أجزاء الحياة وجفاف النبع من ماء الحياة

زعم الخسران ربحا فكره ودعا الكون فناء سحره

فكره يغفى ورؤيا يخلق عينه تبصر ألا يبرق

حرم المسكين حب العمل فقفا معدومه لا يأتلي[1]

ونجد إقبال ينتقد السلبية التي اتسمت بها الذات وانعكاساتها على الأمة الإسلامية لغياب الحرية، إذ يقول: أليس صحيحا أن نوعا مخزيا من القول بالقدر قد شاع في العالم الإسلامي خلال قرون عدة؟ ومن وراء هذا الكلام تاريخ طويل، والقول بالقضاء الذي يحمله نقاد الغرب للإسلام في كلمة "القسمة" يرجع البعض سببه إلى التفكير الفلسفي، وبعضه إلى مقتضيات السياسة، وبعضه الآخر إلى مالحق القوة الحيوية التي كان الإسلام قد بعثها في أتباعه أول الأمر من ضعف تدريجي.[2]

وهذه الطاقة الجامدة تقضي على الإبداع، ففي نظر إقبال أن الجمود على القديم ضار في الدين كما في نواحي النشاط الإنساني، فهو يقضي على حرية الذات المبدعة، ويسد المنافذ الجديدة للإقدام الروحاني، وهذا هو السبب في عجز الطرق التي اتبعتها صوفية القرون الوسطى عن تخريج أفراد لهم قوة الابتكار على كشف الحق القديم.[3]

1- محمد إقبال، ديوان محمد إقبال الأعمال الكاملة، ج1، ص147.

2 - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الاسلام، ص127.

3- المصدر نفسه، ص211.

وأسلوب الصوفية التي تطورت ونمت به الحياة الدينية في أسمى صورها في الشرق والغرب أصبح الآن في حكم الفاشل، ولعله أضر بالشرق الإسلامي أكثر مما أضّر بأي مكان آخر، فقد كان أبعد ما يكون عن تدعيم قوى الحياة النفسانية عند الرجل العادي بحيث تعده للمشاركة في موكب التاريخ.[1]

وفي ضرب الكليم يذم إقبال الاستسلام للقدر قائلا:

من القرآن قد تركوا المساعي وبالقرآن قد ملكوا الثريا
إلى التقدير ردوا كل سعي وكان زماعهم قدرا خفيا
تبدلت الضمائر في إسار فما كرهوه صار لهم رضيا[2]

لذلك يتجه إقبال إلى التصوف الإيجابي دون رغبة منه في الوصول إلى الفناء ففي رسالة الخلود ذكر: "فالمعراج في حقيقته إذن تعبير عن نزوع روح المسلم الحق إلى الوصول إلى الله تعالى، لا لكي تفنى في بحر نوره، وإنما لكي تطلب الشهادة منه تعالى على وجودها وخلودها، وتعود بزاد جديد إلى العالم كما عاد المصطفى ﷺ من معراجه ليقود أمته نحو المجد والخلود".[3]

ودلالة التصوف الإيجابي موضحة في الوعي النبوي _بصفته أسمى مراتب التصوف _ لا في الوعي الصوفي، ويستشهد إقبال بمقولة ولي مسلم "عبد القدوس الجنجوهي" والتي جاء فيها: "صعد محمد النبي العربي إلى السماوات العلى ثم رجع إلى الأرض، قسما بربي لو أني بلغت هذا المقام لما عدت أبدا"، فالصوفي لا يريد العود من مقام الشهود، وحين يرجع فرجعته لا تعني الشيء الكثير بالنسبة للبشر، أما رجعة النبي فهي رجعة مبدعة فهي ضرب من الامتحان العملي لقيمة رياضته الدينية.[4]

فالوعي النبوي ليس كالصوفي ينتظر حالة السكر ليغادر العالم المادي لتنتهي تجربته، وإنما لا ينتهي بانتهاء تجربته، وإنما يمضي في حركته وتغييره في العالم المادي.

وعليه فالتجربة الدينية التي تستند على التصوف الإيجابي تمنح كل معاني القوة، فالدين موصل للذات اللامتناهية، ومن وصل فقد منح حريته، حيث يذكر إقبال: "والدين هو سعي المرء سعيا مقصودا للوصول إلى الغاية النهائية للقيم، فيمكنه بذلك أن يعيد تفسير قوى شخصيته".[5]

4. خاتمة

وهكذا نصل في خاتمة هذا البحث إلى أن محمد إقبال عالج قضية مفهوم الحرية الإنسانية من خلال تركيزه على نقاط رئيسية سعت الرؤية القرآنية لتحقيقها، مواكبا بذلك روح التجديد ضمن المنظومة الكلامية، بالانطلاق من القرآن الكريم أولا كأساس لعمله التجديدي في علم الكلام والاستفادة من

1- المصدر نفسه، ص216.
2- محمد إقبال، ديوان محمد إقبال الأعمال الكاملة، ج2، ص24.
3- محمد إقبال، رسالة الخلود أو جاويد نامه، ص18.
4 - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الاسلام، ص 142.
5- المصدر نفسه، ص217.

التجربة الصوفية الحية. حيث بات مفهوم الحرية عنده لا يناقض القول بالقضاء والقدر الإلهي بل ينسجم تمام الانسجام مع مسؤولية الإنسان وإثبات ذاتيته وخلافته في الأرض بتسخير الله الكون له. ويمكن تلخيص أهم النتائج الأساسية التي طرحها إقبال فيما يتعلق بقضية الحرية فيما يأتي:

- يرى محمد إقبال أنّ ورود قصة هبوط آدم في القرآن الكريم جاء لبيان ارتقاء الإنسان من بدائية الشهوة الغريزية إلى الشعور بالنفس الحرة التي امتلكها، إذ هي متميزة بالقدرة على العصيان، فالمعصية هي أول فعل تمثلت عنه حرية الاختيار.
- إن ارتباط حرية الاختيار بالكلام عن بداية الخلق عند محمد إقبال، جاء لبيان المهمة الأساسية للإنسان وهي خلافة الله في أرضه، إذ منح هذه المسؤولية، والتي لا تتحقق بدورها إلا بضمان الحرية للذات الإنسانية في الاختيار خيرا كان أو شرا.
- ينال الخلود للنفس الإنسانية انطلاقا من حرية الإنسان الكاملة، فبناءً على ما قدمه من عمل في الدنيا يتاح له الخلود أو الفناء.
- إن فهم الإنسان للكون يتم بطريقة حيوية وهي الإيمان، والذي هو طمأنينة ناتجة عن تجربة نادرة متمثلة في القدر والتي لا يصل إليها إلا القليل، وعلاقة الإنسان بالكون قائمة على تسخيره لهذه القوى للوصول لتحرر حركة الحياة الروحية حيث إدراك القلب لا الحس فقط.
- يذم إقبال المستلمين للقدر، ويرى أن أسلوب بعض الطرق الصوفية قد أضرّ بالعالم الإسلامي كونه أبعد ما يكون عن إعداد الأشخاص للمشاركة في موكب التاريخ، ويتجه بالمقابل للتصوف الإيجابي دون رغبة منه في الفناء، وإنما في العودة للعالم المادي كرجعة مبدعة.

5. قائمة المراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
- الكتاب المقدس.
- ابن منظور، جمال الدين، (1414ه)، **لسان العرب**، الطبعة3، (الجزء3)، لبنان، دار صادر.
- أبو يحيي، محمد حسن، (2011م)، **التجديد في الفكر الإسلامي مفهومه أهميته ضوابطه**، المنهل.
- إقبال، محمد ، (1428ه، 2007م،) **ديوان محمد إقبال الأعمال الكاملة**، الطبعة3، (عبد الوهاب عزام، مترجم)،(الجزء1)، دار ابن كثير.
- إقبال، محمد ، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، (عباس محمود، مترجم) ، مصر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- إقبال، محمد، **رسالة الخلود أو جاويد نامه**، (محمد السعيد جمال الدين)، مصر، مطابع سجل العرب.

- آن دُوزِي، رينهارت بيتر، (1979..2000م)، **تكملة المعاجم العربية**، (محمد سليم النعيمي، مترجم)، (الجزء3) العراق، وزارة الثقافة والإعلام.
- التهانوي، محمد الفاروقي، (1996م)، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، (علي دحروج، محقق) ، (عبد الله اخالدي، جورج زياني، مترجم)، (الجزء1)، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون.
- الجرجاني، علي الشريف، (1403هـ1983م)، **التعريفات**، (مجموعة باحثين، محقق)، لبنان، دار الكتب العلمية.
- حسين، محمد الخضر، (2021م)، **الحرية في الإسلام**، المملكة المتحدة،مؤسسة هنداوي.
- حنفي، حسن، (2009م)، **محمد إقبال فيلسوف الذاتية**، لبنان، دار المدار الإسلامي.
- الرفاعي، عبد الجبار ، (2021م)، **مقدمة في علم الكلام الجديد**، السودان، دار المصورات.
- الرفاعي، عبد الجبار ، **الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد**، دار الهادي.
- الرفاعي، عبد الجبار،(1422هـ، 2002م)، **راهن التفكير الكلامي**، قضايا اسلامية معاصرة، الفلاح للنشر والتوزيع، لبنان، العدد 18، الصفحات 10،4.
- الزحيلي، وهبه، (2000م)، **حق الحرية في العالم**، سوريا، دار الفكر.
- الشنقيطي، محمد بن المختار، (2016م)، **خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين**، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- عبد الحميد، عمر أحمد مختار، (1429هـ، 2008م)، **معجم اللغة العربية المعاصرة**،(الجزء1)، عالم الكتب.
- عبد الرحمان، خليل الرحمان ، **محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية**، قسم الدراسات العليا الشرعية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، السعودية.
- عزام، عبد الوهاب، **محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره**، مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- عمارة، محمد، (1430هـ 2009م) **مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين**، مصر، مكتبة الشروق الدولية.
- الفارابي، محمد،(1949م) **إحصاء العلوم**، الطبعة2، (عثمان أمين، محقق)، مصر، دار الفكر العربي.
- قلعجي، محمد رواس، (1408هـ، 1988م) **معجم لغة الفقهاء**، الطبعة2، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع.

- مجمع اللغة العربية بالقاهرة،**المعجم الوسيط**، (الجزء1) مصر، دار الدعوة.
- المرزوقي، جمال،(1421هـ2001م)، **دراسات نقدية في الفكر الاسلامي المعاصر**، دار الآفاق العربية.
- الندوي، أبو الحسن ، **شاعر الإسلام الدكتور محمد إقبال**، مصر، مطبعة دار الكتاب العربي.
- الهروي، أحمد بن محمد، (1419هـ، 1999م،)، **الغريبين في القرآن والحديث**، (أحمد فريد المزيدي، محقق)، (الجزء2) السعودية، مكتبة نزار مصطفى الباز.

Bibliography List

- Al-Qur'an al-Karim bi-Riwayat Warsh 'an Nafi.
- Al-Kitab al-Muqaddas.
- Ibn Manzur, Jamal al-Din, (1414), Lisan al-Arab, Ed 3, (T3), Lubnan, Dar Sader.
- Abu Yahya, Muhammad Hassan, (2011), at-Tajdid fi al-Fikr al-Islami: Mafhumuhu, Ahammiyatuhu, Dawabituhu, al-Manhal.
- Iqbal, Muhammad, (1428, 2007), Diwan Muhammad Iqbal al-A'mal al-Kamilah, Ed 3, (Abdul Wahab Azzam, Mutarjim), (T1), Dar Ibn Kathir.
- Iqbal, Muhammad, Tajdid at-Tafkir ad-Dini fi al-Islam, (Abbas Mahmoud, Mutarjim), Misr, Matba'at Lajnat at-Ta’lif wa at-Tarjama wa an-Nashr.
- Iqbal, Muhammad, Risalat al-Khulud aw Jawid Nama, (Muhammad as-Saeed Jamal al-Din), Misr, Matabi' Sijill al-Arab.
- Dozy, Reinhart Pieter, (1979-2000), Takmilat al-Ma'ajim al-Arabiyah, (Muhammad Salim al-Nuaimi, Mutarjim), (T3), al-Iraq, Wizarat ath-Thaqafah wal-I'lam.
- At-Tahanawi, Muhammad al-Faruqi, (1996), Mawsu'at Kashshaf Istilahat al-Funun wal-Ulum, (Ali Dahrouj, Muhaqqiq), (Abdullah al-Khalidi, George Zayani, Mutarjim), (T 1), Lubnan, Maktabat Lubnan Nashirun.
- Al-Jurjani, Ali al-Sharif, (1403, 1983), at-Ta'rifat, (Majmu'at Bahithin, Muhaqqiq), Lubnan, Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Hussein, Muhammad al-Khidr, (2021), al-Hurriyyah fi al-Islam, al-Mamlakah al-Muttahidah, Mu'assasat Hindawi.
- Hanafi, Hassan, (2009), Muhammad Iqbal Falsuf adh-Dhatiyyah, Lubnan, Dar al-Madar al-Islami.
- Al-Rifai, Abdul Jabbar, (2021), Muqaddimah fi Ilm al-Kalam al-Jadid, as-Sudan, Dar al-Musawarat.
- Al-Rifai, Abdul Jabbar, al-Ijtihad al-Kalami: Manahij wa Ru'a Mutanawwi'ah fi al-Kalam al-Jadid, Dar al-Hadi.

- Al-Rifai, Abdul Jabbar, (1422, 2002), Rahin at-Tafkir al-Kalami, Qadaya Islamiyah Mu'asirah, al-Falah li an-Nashr wa at-Tawzi', Lubnan, al-'Adad 18, p 4, 10.
- Al-Zuhayli, Wahbah, (2000), Haqq al-Hurriyyah fi al-Alam, Suriya, Dar al-Fikr.
- Ash-Shanqeeti, Muhammad bin Mukhtar, (2016), Khirat al-Uqul al-Muslimah fi al-Qarn al-Ishrin, Lubnan, ash-Shabakah al-Arabiyyah lil-Abhath wa an-Nashr.
- Abdul Hamid, Omar Ahmad Mukhtar, (1429 AH, 2008 AD), Ma'jam al-Lughah al-Arabiyyah al-Mu'asirah, (T 1), Alam al-Kutub.
- Abdul Rahman, Khalil al-Rahman, Muhammad Iqbal wa Mawqifuhu min al-Hadarah al-Gharbiyyah, Qism ad-Dirasat al-Ulya ash-Shar'iyyah, Kulliyat ash-Shari'ah wa ad-Dirasat al-Islamiyyah, Jami'at Umm al-Qura, Saudi.
- Azzam, Abdul Wahab, Muhammad Iqbal: Siratuhu wa Falsafatuhu wa Shi'ruhu, Misr, Mu'assasat Hindawi lil-Talim wal-Thaqafah.
- Amara, Muhammad, (1430, 2009), Mafhum al-Hurriyyah fi Madhahib al-Islamiyyin, Misr, Maktabat al-Shuruq al-Duwaliyah
- Al-Farabi, Muhammad, (1949), Ihsa' al-Ulum, Ed2, (Uthman Amin, Muhaqqiq), Misr, Dar al-Fikr al-Arabi.
- Kallaji, Muhammad Rawas, (1408, 1988), Ma'jam Lughah al-Fuqaha, Ed 2, Dar al-Nafaes littiba'ah wal-Nashr wat-Tawzi'.
- Majma' al-Lughah al-Arabiyyah bi-Qahira, al-Mu'jam al-Wasit, (T1), Misr, Dar al-Da'wa.
- Al-Marzouqi, Jamal, (1421, 2001), Dirasat Naqdiyyah fi al-Fikr al-Islami al-Mu'asir, Dar al-Afaq al-Arabiyyah.
- Al-Nadwi, Abu al-Hasan, Sha'ir al-Islam al-Duktur Muhammad Iqbal, Misr, Matba'at Dar al-Kitab al-Arabi.
- Al-Harawi, Ahmad bin Muhammad, (1419, 1999), al-Gharibayn fi al-Qur'an wal-Hadith, (Ahmad Farid al-Mazidi, Muhaqqiq), (T2), as-Saudiya, Maktabat Nizar Mustafa al-Baz.