Lark Journal of Philosophy, Linguistics, and Social Sciences

E-ISSN 2663-5836
P-ISSN 1999-5601
Original Research

Journal homepage: https://lark.uowasit.edu.iq

Vol. 18 No. 2 April 2026, pp.445-458

https://doi.org/10.31185/lark.5272

The Human Being in Modern Islamic Thought: Toward a Contemporary Philosophical Vision of Dignity and Responsibility

Asst. Lect Zaman Hassan Khafif

University of Wasit, College of Arts, Department of Philosophy

Zaman118@uowasit.edu.iq

Received Dec.8 2025 Revised Jan 7, 2026 Accepted Feb 6, 2026 Online Apr.1, 2026

ABSTRACT

The question of man is one of the most general issues in modern Islamic thought, as it serves as a fundamental entry point for understanding the relationship between religion and reality, between the spirit and the mind, and between freedom and responsibility. With the multitude of cognitive and value-based challenges posed by the modern era, it has become necessary to reconsider the concept of humanity in light of intellectual and social transformations, ensuring the utilization of the philosophical and ethical dimensions that constitute the essence of the Islamic vision of human existence. From this standpoint, the research sought to construct a contemporary philosophical vision of humanity in modern Islamic thought, rereading the concepts of dignity and responsibility within a context that combines value stability and cognitive engagement.

Keywords: Humanity, Modern Islamic Thought, Dignity, Responsibility, Freedom

الإنسان في الفكر الإسلامي الحديث: نحو رؤية فلسفية معاصرة للكرامة والمسؤولية

م.م زمن حسن خفيف

جامعة واسط/ كلية الآداب/ قسم الفلسفة

Zaman118@uowasit.edu.iq

الملخص

تشكل قضية الإنسان واحدة من أكثر القضايا إلحاحًا في الفكر الإسلامي الحديث، فهي تشكل مدخلًا اساسيًّا لفهم علاقة الدين بالواقع، والروح بالعقل، والحرية بالمسؤولية، ومع كثرة التحديات المعرفية والقيمية التي فرضها العصر الحديث، اصبح من الضروري إعادة النظر في مفهوم الإنسان في ضوء التحولات الفكرية والاجتماعية، بما يضمن استعادة البعد الفلسفي والأخلاقي الذي يشكّل جوهر الرؤية الإسلامية للوجود الإنساني، من هذا المنطلق، سعى البحث إلى بناء رؤية فلسفية معاصرة للإنسان في الفكر الإسلامي الحديث، تعمل على اعادة قراءة مفاهيم الكرامة والمسؤولية ضمن سياقٍ يجمع بين الثبات القيمي والتجدد المعرفي، وقد تمثلت اهداف البحث في تحليل الأسس الفلسفية والروحية التي يقوم عليها تصور الإنسان في الفكر الإسلامي الحديث، والعمل على استكشاف العلاقة الجدلية بين الكرامة والمسؤولية، بوصفهما ركيزتين متلازمتين في بناء الإنسان المسلم المعاصر، كما عمل على مقارنة الرؤى الفكرية لعددٍ من المفكرين الإسلاميين المعاصرين، أمثال محمد عبده، ومحمد إقبال، ومالك بن نبي، وطه عبد الرحمن، للكشف عن تطوّر تصور الإنسان بين المرجعية الدينية والتأمل الفلسفي، اعتمد البحث على المنهج التحليلي المقارن، بتحليل النصوص الفكرية والفلسفية لمفكّري الإصلاح الإسلامي الحديث، ومقارنة مضامينها في ضوء المفاهيم المركزية للكرامة، الحرية، والمسؤولية، كما اعتمدت الدراسة البحث التركيبي النقدي لإعادة بناء المفاهيم بما يتلاءم مع متطلبات الفكر الإنساني المعاصر، مع الافادة من بعض أدوات التحليل الفلسفي الحديث في مقاربة النص الإسلامي من دون الإخلال بخصوصيته المرجعية، وقد توصل البحث الى عدد من النتائج منها أن الفكر الإسلامي الحديث قد قدّم تحوّلًا نوعيًّا في فهم الإنسان، إذ لم يعد الإنسان مجرد مخلوق مكرّم في النص، انما أصبح فاعلًا أخلاقيًّا وتاريخيًّا تتجسّد كرامته في قدرته على الوعي والاختيار والعمل، كما بيّنت النتائج أن الكرامة في التصور الإسلامي ليست منحة مطلقة انما مسؤولية مشروطة بالفعل الواعي، وأن العلاقة بين الكرامة والمسؤولية تقوم على مبدأ التوازن بين الحرية والالتزام.

الكلمات المفتاحية: الإنسان، الفكر الإسلامي الحديث، الكرامة، المسؤولية، الحرية، الأخلاق

This work is licensed under a Creative Commons Attribution License (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) that allows others to share and adapt the material for any purpose (even commercially), in any medium with an acknowledgement of the work's authorship and initial publication in this journal.

المقدمة

كون الإنسان في الفكر الإسلامي محور الوجود ومركز التكليف والكرامة، فهو الكائن الذي خُلق مكرّمًا بالعقل والإرادة، وحُمِّل أمانة الحرية والمسؤولية، وجُعل خليفة في الأرض لعمارتها على وفق ميزان الحق والعدل، ومن ثمّ، فإنّ أيّ مشروع فكري أو حضاري في الإسلام لا يمكن أن ينهض من غير استيعابٍ عميق لطبيعة الإنسان وموقعه في النسق القيمي والمعرفي الذي يؤسّس له الوحي، الا أنّ هذه التحولات الكبرى التي شهدها العالم الإسلامي منذ بداية الاحتكاك بالحداثة الغربية فكرًا وسياسةً ومجتمعًا قد فرضت على المفكر المسلم تحديًا مزدوجًا: كيف يمكن الحفاظ على الجوهر الروحي والأخلاقي للرؤية الإسلامية للإنسان، وفي الوقت ذاته استيعاب المنجزات الفكرية والإنسانية التي حملها العصر الحديث؟ هذه الإشكالية هي ما جعل سؤال الإنسان يتجدّد في قلب الفكر الإسلامي الحديث بوصفه سؤال الوجود والمعنى والمسؤولية، فقد عملت الحداثة على اعادة صياغة مفهوم الإنسان في ضوء تصورات جديدة للحرية والعقل والكرامة، فقد أصبح الإنسان مرجعًا لذاته ومصدرًا لقيمه، أما في الفكر الإسلامي، فإن الإنسان وإن كان مكرّمًا بالعقل والاختيار يظلّ مرتبطًا بخالقه من حيث المعنى والمصير، وتُقاس حريته بمقدار وعيه بحدودها ومسؤوليته عن ممارستها، وبين هذين المنظورين، برزت الحاجة إلى بناء رؤية فلسفية إسلامية معاصرة اعادت التوازن بين البعدين الإلهي والإنساني، وتمنح الإنسان مكانته من دون أن تفصله عن مصدر قيمه العليا، إن الفكر الإسلامي الحديث، الذي تمثل في جهود روّاد الإصلاح والتجديد من أمثال محمد عبده، ومحمد إقبال، ومالك بن نبي،، وغيرهم ، قد هدف إلى تجاوز الجمود الفقهي والتقليد الفكري نحو وعي جديد بالإنسان، استمد جذوره من الوحي وله القدرة على الاستجابة لأسئلة العصر، ففي مشروع محمد عبده نرى محاولة لإحياء العقل الديني، فيما عبّر إقبال عن تطلّع الإنسان المسلم إلى الحرية الخلّاقة التي تُفعّل الإرادة الإيمانية في التاريخ، أما مالك بن نبي فربط كرامة الإنسان بفاعليته الحضارية، على حين قدّم طه عبد الرحمن رؤية أخلاقية عميقة جعلت من المسؤولية ترجمةً حيّة للكرامة الإلهية في الواقع، هذه الإسهامات المتنوعة تُظهر أن سؤال الإنسان ظلّ جوهر التفكير الإسلامي في مواجهة الحداثة، وأن مقاربة الكرامة والمسؤولية تمثّل مفتاحًا لفهم جدل القيم والوجود في الفكر الإسلامي المعاصر، انطلق هذا البحث من الإيمان بأن الكرامة والمسؤولية ليستا مفهومين متقابلين، انما متكاملان يشكلان البنية الأخلاقية للإنسان في التصور الإسلامي، فكرامة الإنسان لا تتحقق بمجرد تكريمه الإلهي، انما تُصان وتُفعّل من وعيه بمسؤوليته تجاه ذاته ومجتمعه والكون، وأن المسؤولية في الإسلام ليست عائقًا يحد من حرية الإنسان، انما هي الشكل الأسمى لتلك الحرية حين تُمارَس بوعيٍ أخلاقي وإنساني ، وبذلك سعى البحث إلى تحليل الأسس الفلسفية والتصورية للكرامة والمسؤولية في الفكر الإسلامي الحديث، بوصفهما مدخلًا لفهم رؤية الإسلام للإنسان، ولمساءلة الخطاب الديني والفكري فيما يخص حدود الحرية، ومفهوم الوعي الأخلاقي، ودور الإنسان في تحقيق مقاصد الاستخلاف والعمران، ومن خلال المقاربة التحليلية النقدية، سيحاول البحث مقارنة، أن يستكشف كيف أعاد المفكرون المسلمون المحدثون بناء صورة الإنسان في مواجهة تحديات التغريب والعلمنة، وكيف سعوا إلى تأسيس فلسفة إنسانية إسلامية تُوازن بين المطلق الإلهي والنسبي الإنساني، فالرهان هنا ليس نظريًّا فقط، انما هو رهان حضاري يهدف إلى تجديد الوعي الإسلامي بالإنسان بوصفه غاية الخلق ووسيلة الإصلاح، وتأكيد أن كل مشروع نهضوي لا ينهض إلا إذا استعاد الإنسان وعيه بكرامته ومسؤوليته معًا، تكون البحث عن مبحثين اساسيين: جاء المبحث الاول بعنوان: الاطار النظري والمفاهيمي وتكون من ثلاثة مطالب، اما المبحث الثاني فكان بعنوان:الانسان في الفكر الاصلاحي الاسلامي الحديث وتكون من ثلاثة مطالب فضلا عن خاتمة احتوت على اهم النتائج والتوصيات.

المبحث الاول: الاطار النظري والمفاهيمي

المطلب الأول: مفهوم الكرامة في النص القرآني والحديثي

يعد مفهوم الكرامة من أهم المفاهيم التي كونت وعي الفكر الإسلامي بالإنسان وموقعه من الوجود، فلا يمكن فهم الإنسان في الرؤية القرآنية من دون الوقوف عند هذا الأساس الوجودي الذي به ارتقى الإنسان إلى مرتبة الخلافة والاستخلاف في الأرض، فالكرامة في التصور الإسلامي ليست منحة اجتماعية يمكن الحصول عليها بعملٍ أو نسبٍ أو سلطة، وإنما تمثل صفة أصلية ملازمة للإنسان من حيث كونه مخلوقًا لله تعالى، ومن حيث نُفِخَت فيه من روحه، إنّ الآية القرآنية الجامعة في قوله تعالى: {ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضّلناهم على كثيرٍ ممن خلقنا تفضيلًا} ، سورة الإسراء: الآية(70)، شكلت المنطلق النظري لكل مقاربةٍ قرآنية لمسألة الكرامة، فهي تعمل على تأسيس لتكريمٍ شاملٍ لا يقتصر على المؤمنين، انما يشمل جميع بني آدم، وهذا التكريم نابع من طبيعة الخِلقة التي جمعت بين الروح والعقل والإرادة والحرية، وجعلت الإنسان كائنًا مسؤولًا عن فعله في الكون، تبين النصوص القرآنية أن الكرامة في الإسلام ذات مستويين متكاملين: مستوى وجودي يتعلّق بأصل الإنسان، ومستوى أخلاقي يتعلّق بفعله واختياره، فالإنسان مكرَّم في ذاته، لأنه مخلوق في "أحسن تقويم"، كما قال تعالى: {لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم}، سورة التين:(4) فالتكريم هنا بالعقل الذي يمكّنه من الإدراك والتفكير، ومكرَّم بروحه التي جعلها الله تعالى من أمره، فقال تعالى: {فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين} سورة ص: الآية(72)، ومن ثمّ، فكرامة الإنسان ليست نابعة من ذاته المادية، انما من الأصل الروحي الذي يتجاوز المادّة ليصل إلى البعد الإلهي، وهذا التصور يجعل الكرامة في الإسلام تأسيسًا ميتافيزيقيًّا لا وضعيًّا، لأنها مستندة إلى علاقة الإنسان بخالقه لا إلى اتفاقٍ بشري أو مبدأٍ قانوني (ابن عاشور 1984، 40)، إذ أشار المفسرون إلى شمول هذا التكريم لكلّ الناس، من حيث تميّزهم بالعقل والنطق والتدبير، فقد بين الإمام الرازي في تفسيره: "إن الله تعالى ذكر وجوه التكريم في هذه الآية، وهي حمل الإنسان في البر والبحر، ورزقه من الطيبات، وتفضيله على كثير من المخلوقات، وهذه كلها أدلة على تكريمه ابتداءً دون شرط الإيمان" (الرازي 1990، 30)، ولأن الكرامة في القرآن ذات بعدٍ أخلاقي، فإنها تظهر بصورةٍ أوضح في قوله تعالى: {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم} ، سورة الحجرات: الآية(13)، فالآية ربطت بين الكرامة والتقوى، أي بين القيمة الوجودية والقيمة السلوكية، فكرامة الإنسان في أصلها هبة، لكنها في مآلها مسؤولية، الإنسان يُكرَّم بالخلق، لكنه يُمتحَن بالعمل؛ لأن التكريم الحقيقي يتحقق حين يعي الإنسان معنى وجوده ويترجم ذلك إلى فعلٍ أخلاقيٍّ في الواقع، يقول الغزالي: "العقل هو أصل التكليف، والتكليف هو مظهر الكرامة، إذ به صار الإنسان مخاطَبًا دون سائر المخلوقات" (الغزالي 1983، 84) فالعقل في هذا السياق ليس أداةً معرفية فقط، بل علامةً على الثقة الإلهية بقدرة الإنسان على الاختيار الواعي، كما أكّدت السنة النبوية هذا التصور القرآني، فوسّعت دلالة الكرامة لتشمل حرمة الإنسان في حياته ومماته على حدًا سواء فعن النبي ﷺ أنه قال: "كلكم لآدم وآدم من تراب، لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى" وهو نصٌّ يضع الأساس الأخلاقي للمساواة بين البشر، ويجعل التقوى معيار التفاضل الاساسي، ومن اللافت للنظر ان النصوص الإسلامية تبين الكرامة تتداخل مع مفاهيم أخرى من مثل الأمانة والخلافة والعقل والحرية، مما يجعلها حجر الزاوية في فهم الإنسان بوصفه كائنًا مسؤولًا، فالله تعالى لم يمنح الإنسان الكرامة ليعيش في رفاهيةٍ سلبية، انما ليحمل عبء التكليف، كما في قوله تعالى: {إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان} ، سورة الأحزاب: الآية(72)، يؤكد على أن الكرامة ليست امتيازًا فارغًا، انما التزامًا ثقيلًا نابعًا من وعي الإنسان بقدرته على الاختيار، فالكرامة هنا تتحول إلى مسؤولية، والمسؤولية بدورها تحافظ على الكرامة من الانحراف، ولهذا فإن كل مساسٍ بحرية الإنسان وعدله هو مساسٌ بجوهر الكرامة التي أرادها الله له، يبرز من الخطاب القرآني والنبوي أن الكرامة في الإسلام ليست مفهومًا نظريًّا أو ميتافيزيقيًّا فقط، انما هي مبدأ تشريعي وأخلاقي انعكس في كل الأحكام التي تنظّم حياة الإنسان، فالشريعة كلّها جاءت لصيانة النفس والعقل والنسل والمال والدين، وهذه المقاصد ليست إلا صورًا عملية لحفظ كرامة الإنسان، إذ

عبّر الإمام الشاطبي عن ذلك حين قال إن "المقاصد الكلية للشريعة إنما هي حفظ نظام الإنسان واستدامة صلاحه في الدنيا والآخرة" (الشاطبي 1982، 9) فكلّ ما يصون حياة الإنسان ويمنع عنه الذلّ أو الإهانة هو من تجليات الكرامة التي أرادها الله له، ومن هنا يتضح أن العدالة الاجتماعية، وحقوق الإنسان، وحرية الاعتقاد، واحترام الآخر، ليست مجرد مفاهيم وافدة على الفكر الإسلامي، انما منبثقة من جوهر الكرامة الإنسانية في القرآن والسنة، وفي مقابل الرؤية الحديثة التي تربط الكرامة بالاستقلال الفردي أو بحرية الإرادة المجردة، فإن الإسلام قدّم مفهومًا أعمق، عندما جعل الكرامة متجاوزة للذات، مرتبطة بالمبدأ الإلهي، فالإنسان في الإسلام لا يملك كرامته بمعزل عن الله، انما امتداد لعلاقته به، ولذلك فهي كرامةٌ محفوظةٌ بالعبودية لا بالانفصال عن الخالق، فالتحرر الحقيقي، كما يقول طه عبد الرحمن، هو تحرر الإنسان من كل ما سوى الله، لا تحرره من الله، ولهذا فإن الكرامة في التصور الإسلامي ليست "حقًا ضد الله" كما في الفلسفات الوضعية، انما "حقًا بالله ولله"، أي إنها تنبع من إدراك الإنسان لمكانته كخليفةٍ في الأرض ومكرَّمٍ بالعقل والإرادة، جعل هذا التصور المتكامل الكرامة محورًا لفهم الوجود الإنساني كله، فهي البداية التي تحدد معنى الخلق، وهي الإطار الذي يوجّه الحرية، وهي الغاية التي تتحقق بالمسؤولية، فالإنسان في الإسلام ليس عبدًا للمادة ولا سيدًا مطلقًا عليها، انما كائنٌ مكرَّمٌ متوازنٌ بين العبودية لله والتسخير للكون، وبذلك فإن أي مشروعٍ حضاريٍ في الفكر الإسلامي المعاصر لا يمكن أن ينجح من دون إعادة تأصيل مفهوم الكرامة بوصفه الأساس الفلسفي للإنسان، لأن به تُستعاد إنسانيته، وبه تُضبط علاقته بنفسه وبغيره وبخالقه (عبد الرحمن 2006، 45).

المطلب الثاني: مفهوم المسؤولية وموقعها من التكليف والحرية

تحتل المسؤولية في الفكر الإسلامي مكانة اساسية في بناء التصور الإنساني، فلا معنى للكرامة الإنسانية من غير شعور بالمسؤولية، ولا تتحقق الحرية الحقيقية إلا بقدرتها على الاقتران بالوعي والتكليف، فالمسؤولية في الرؤية القرآنية ليست مجرد التزامٍ قانوني أو أخلاقي، انما هي حقيقة وجودية تتجذّر في بنية الإنسان منذ لحظة خلقه، فالإنسان حين نُفخ فيه من روح الله تعالى أصبح كائنًا حرًّا قادرًا على الاختيار، ومن ثم صار مسؤولًا عمّا يختاره من أفعالٍ وأقوال، مثلت هذه العلاقة بين الحرية والمسؤولية أحد أعقد الموضوعات في الفلسفة الإسلامية، لأنها تجمع بين الإرادة الإلهية المطلقة والإرادة الإنسانية النسبية في إطارٍ من التوازن والعدل، بدأت دلالة المسؤولية في القرآن الكريم من الآية الكبرى التي تصف حمل الإنسان للأمانة: {إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلومًا جهولًا} ، سورة الأحزاب: الآية(72)، فالأمانة في هذه الآية رمزٌ جامعٌ لمعاني التكليف والاختيار، إذ تدل على أن الإنسان قبل على نفسه مهمة الوعي والفعل، أي إنه الكائن الوحيد الذي قَبِل أن يكون حرًّا مسؤولًا، وقد اختلف المفسرون في تحديد معنى الأمانة: فبعضهم قال إنها الدين والتكليف، وبعضهم قال إنها الحرية والإرادة، وبعضهم قال إنها العقل أو الضمير، لكن القاسم المشترك بين كل هذه التفسيرات أن الأمانة تُحيل إلى قدرة الإنسان على تحمّل نتائج أفعاله، أي إلى وعيه الذاتي بحدوده وواجباته، يقول الطبري: "الأمانة هي الفرائض التي افترضها الله على عباده، حملها الإنسان لأنه وُهِب العقل الذي يُميّز به بين الطاعة والمعصية (الطبري 1984، 75)، تنبع المسؤولية في الإسلام من التكليف، والتكليف بدوره لا يتحقق إلا بشرطين أساسيين: العقل والحرية، فالعقل هو أداة الإدراك التي تمكّن الإنسان من فهم الخطاب الإلهي، والحرية هي القدرة التي تُمكّنه من الاستجابة لذلك الخطاب، ولهذا لا يكون الإنسان مكلفًا إلا إذا كان حرًّا وعاقلًا، لأن المسؤولية لا تُتصوّر من دون وعيٍ وقدرةٍ على الاختيار، وفي ذلك يقول الإمام الغزالي: "إن مناط التكليف هو العقل، ولا تكليف على من زال عقله أو أكره على فعله، إذ لا معنى للجزاء مع زوال الاختيار" (الغزالي 1990، 32)، كما يؤكد القرآن هذه العلاقة حين يقرّر أن كل إنسان محاسبٌ على عمله: {كل نفس بما كسبت رهينة} سورة المدثر: الآية(38)، و{من عمل صالحًا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلامٍ للعبيد}، سورة فصّلت: الآية(46)، فالمسؤولية هنا ليست مفهومًا اجتماعيًّا فقط، انما هي مبدأٌ كونيٌ يحكم علاقة الإنسان بخالقه، إذ تُعبّر عن العدالة الإلهية التي تجعل الجزاء تابعًا للفعل، وهذا ما يميّز الرؤية الإسلامية عن الرؤى الفلسفية الوضعية التي تردّ المسؤولية إلى العقل الإنساني وحده؛ فالإسلام يجعلها مرتبطة بعلاقة مزدوجة: علاقة الإنسان بربه من جهة،

وبالعالم والناس من جهة أخرى، وإذا كانت الحرية في الفكر الغربي الحديث تُفهم بوصفها قدرةً على الفعل دون قيد، فإن الإسلام يجعلها حريةً لها اطار المسؤولية، لأنها لا تُمارَس في فراغ، انما في ضوء مقاصد العدل والإصلاح، فالحرية في جوهرها تكليف وليست تسيبًا، وكرامة الإنسان إنما تُحفظ حين يستخدم حريته استخدامًا رشيدًا، يقول ابن القيم: "الحرية التي وهبها الله للإنسان ليست خروجًا عن أمره، بل هي تحررٌ من عبودية غيره" (ابن القيم 1993، 120) وبذلك يختلف التصور الإسلامي للحرية عن النزعات الفردانية التي جعلت الإنسان مركز الوجود، إذ يرى الإسلام أن الحرية تُستمد من الله لا من الذات، ولذلك فهي مقيدة بالحق والواجب، فالإنسان في نظر القرآن مسؤول عن نفسه: {ولا تزر وازرة وزر أخرى} سورة الأنعام: الآية(164)، ومسؤول عن أسرته: {قوا أنفسكم وأهليكم نارًا} سورة التحريم: الآية(6)، ومسؤول عن مجتمعه وأمّته: {ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر} سورة آل عمران: الآية(104)، عبرت هذه الدائرة المتوسعة من المسؤولية عن عمق النظرة الإسلامية للإنسان ككائنٍ اجتماعيٍّ أخلاقيٍّ مرتبطٍ بالآخرين، إذ تقوم فلسفة التكليف في الإسلام على مبدأ العدل الإلهي، أي إن الله لا يكلّف نفسًا إلا وسعها، قال تعالى: {لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها} سورة البقرة: (286) ، فالمسؤولية هنا مشروطة بالقدرة، وهي تتناسب مع طاقة الإنسان وإمكاناته، جعل هذا المبدأ من المسؤولية فعلًا واقعيًّا لا مثاليًّا، ويضمن ألا يتحول التكليف إلى عبءٍ يُفضي إلى الظلم، وقد فصّل الشاطبي هذا المعنى في الموافقات حين قال: "التكليف موضوع على قدر الوسع والطاقة، لأنه لو جاوز ذلك لكان حرجًا، والحرج منفي عن الشريعة" (الشاطبي 1982، 42) ، فالمنهج الإسلامي في التكليف يقوم على التوازن بين الحرية والقدرة، وبين الاختيار والجزاء، في انسجامٍ مع الطبيعة البشرية التي جمعت بين الضعف والإمكان، ولا تقتصر المسؤولية في الإسلام على الأفعال الظاهرة، انما تمتد إلى النوايا والضمير الباطن، لأن التكليف الإلهي يوجّه الإنسان إلى مراقبة ذاته قبل أن يراقبه الآخرون، قال تعالى: {إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولًا} سورة الإسراء: الآية(36)، أي إن المسؤولية تشمل الفكر والإدراك والإرادة، فهي ليست محصورة في السلوك الخارجي بل في الوعي الداخلي أيضًا، ومن هنا يظهر العمق الروحي للمسؤولية الإسلامية، فهي تُعيد الإنسان إلى ذاته، ليحاسبها قبل أن يُحاسب، وهذا ما عبّر عنه عمر بن الخطاب رضي الله عنه بقوله: "حاسبوا أنفسكم قبل أن تُحاسبوا، وزنوا أعمالكم قبل أن تُوزن عليكم" (ابي الدنيا 1995، 18)، وإذا كان الفكر الفلسفي الغربي، من سقراط إلى كانط، قد جعل المسؤولية تتأسس على حرية الإرادة والعقل العملي، فإن الفكر الإسلامي اضاف بُعدًا غائيًّا وأخلاقيًّا يجعل المسؤولية مرتبطة بالغاية النهائية للوجود الإنساني، وهي عبادة الله وعمارة الأرض، فالحرية عند كانط مثلًا تُقاس بقدرة العقل على التشريع الذاتي، أما في الإسلام فهي حرية العبد في أن يختار طاعة الله طواعيةً، يقول محمد إقبال في تجديد التفكير الديني في الإسلام: "إن الإسلام لا يعرف حريةً منفصلة عن المسؤولية، لأن الحرية في أصلها هي وعي الإنسان بقدرته على المشاركة في الفعل الإلهي لإعمار الكون" (اقبال 1980، 91) وهذه الرؤية تلتقي مع ما ذهب إليه طه عبد الرحمن حين اعتبر أن الحرية في الإسلام هي "القدرة الأخلاقية على الاختيار في ضوء الأمانة التي يحملها الإنسان" (عبد الرحمن 2000، 77) فالمسؤولية إذًا ليست قيدًا على الحرية، انما هي روحها ومقياس صدقها، وهكذا، فإن مفهوم المسؤولية في الإسلام لا يُفهم إلا ضمن جدلية التكليف والحرية، حيث تقوم حرية الإنسان على إدراكه أن وجوده ليس عبثًا، وأن أفعاله لها عواقب أمام الله والتاريخ. وهي مسؤوليةٌ شاملةٌ تمتد من الذات إلى المجتمع، ومن الحاضر إلى المستقبل، لأن الإنسان في التصور الإسلامي خليفةٌ لله في الأرض، والخلافة لا تكون إلا بمسؤوليةٍ واعيةٍ تتجاوز المصلحة الفردية إلى المصلحة الإنسانية العامة، ومن هنا تظهر قيمة هذا المفهوم في الفكر الإسلامي الحديث، بوصفه أساسًا لأي مشروعٍ حضاريٍّ يريد أن يوازن بين الحرية والالتزام، بين الفرد والمجتمع، وبين المادة والروح، في ضوء التكليف الإلهي الذي يُعيد للإنسان معناه وكرامته (الامير 2025، 45).

المطلب الثالث: جدلية الكرامة والمسؤولية في ضوء فلسفة الوجود الانساني

كون مفهوم الكرامة في الفكر الإسلامي منطلقًا أنطولوجيًّا حدد طبيعة الإنسان وموقعه في الوجود، على حين شكلت المسؤولية بُعدًا قيميًّا وأخلاقيًّا عبر عن كيفية تحقيق تلك الكرامة في الواقع، وعندما نقارب هذه الجدلية في ضوء الفلسفة الوجودية الحديثة، يظهر لنا أن ثمة تقاطعاتٍ واختلافاتٍ جوهرية بين المنظومتين، سواء في الأساس الميتافيزيقي أو في الغاية الوجودية، فبينما تنطلق الفلسفة الوجودية من الإنسان باعتباره كائنًا حرًّا يخلق معناه بذاته، ينطلق الفكر الإسلامي من الإنسان باعتباره مخلوقًا مكرّمًا بالحرية والمسؤولية معًا، وهي حرية تستمد معناها من علاقة الإنسان بخالقه لا من انفصاله عنه، إذ أسست الوجودية الحديثة، خصوصًا في فكر جان بول سارتر ومارتن هايدغر، رؤيتها للإنسان على مبدأ "الوجود قبل الماهية"، أي إن الإنسان يوجد أولًا ثم يختار ماهيته من طريق فعله وحريته، فالإنسان عند سارتر لا يملك طبيعةً سابقة، انما يصنع نفسه من قراراته، ومن ثم فهو مسؤول مسؤولية مطلقة عن ذاته وعن العالم (Sartre1964، 45)، منحت هذه الرؤية الإنسان حرية غير محدودة، تبدو من ناحيةٍ فلسفية محاولة لتحرير الإنسان من كل سلطةٍ خارجية، الا انها في الوقت ذاته ألغت أي مرجعية موضوعية تحدد معنى الكرامة أو غاية الوجود، فالكرامة هنا تُختزل في القدرة على الاختيار، والمسؤولية تتحوّل إلى عبءٍ وجودي لا يستند إلى معيارٍ أخلاقي أو ميتافيزيقي، أما في الرؤية الإسلامية، فإن الإنسان وإن كان حرًّا في اختياره، إلا أنّ حريته مشروطة بكونه مخلوقًا لله، ومكرّمًا بالعقل والوحي معًا، فالكرامة ليست ناتجة عن الفعل الإنساني، انما عن الإرادة الإلهية التي جعلت الإنسان خليفةً في الأرض، ومن ثمّ، فالمسؤولية في الإسلام ليست عبئًا وجوديًّا انما أمانةً إلهية؛ لأن الحرية ليست غايةً في ذاتها، انما وسيلة لتحقيق المقصد الأخلاقي الذي هو العبودية لله، قال تعالى: {إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان} سورة الأحزاب: الآية(72)، وهي الآية التي عكست البنية الجدلية العميقة بين التكريم والتكليف، بين الحرية والواجب، بين الكرامة والمسؤولية، إنّ ما ينقص الوجودية الغربية هو هذا البعد التوحيدي الذي يجعل المسؤولية امتدادًا للكرامة، لا نقيضًا لها، فحين يجعل هايدغر الوجود الإنساني وجودًا منفتحًا على العدم، فإن القلق يصبح الحالة الوجودية الأصيلة للإنسان، والحرية تتحوّل إلى وعيٍ بالموت لا بالحياة (Heidegger1927، 210)، بينما في الإسلام، القلق ليس نهاية الوجود انما بدايته، حيث يدفع الإنسان إلى البحث عن المعنى في ضوء علاقته بالله، ومن هنا يمكن القول إن الفكر الإسلامي اعادة تأصيل القلق الوجودي في بعدٍ إيماني، فيحوّله من مأزقٍ فلسفي إلى وعيٍ روحيٍّ خلاّق، وقد اوضح المفكر محمد إقبال هذا الفرق الجوهري حين رأى أن الحرية في الفكر الإسلامي "ليست انفصالًا عن الخالق، بل مشاركة في فعله الخلاّق من خلال الاختيار والمسؤولية" (اقبال 1980، 109)، فالإسلام لا يلغي ذات الإنسان، ولا يتركها في فراغٍ عبثي، انما يمنحها معنى من الارتباط بالوحي، الذي لا يقمع الحرية انما يوجّهها نحو الخير، وبهذا المعنى، فإن الكرامة في الإسلام ليست منحة اجتماعية ولا نتاجًا للتفكير الفلسفي، انما هي قدر وجودي مرتبط بمصدرٍ متعالٍ، يمنح الإنسان مكانة لا تنفصل عن واجبه الأخلاقي، وفي المقابل، ادت الفلسفة الوجودية في نسختها الإلحادية خصوصًا إلى نوعٍ من الانفصام بين الحرية والقيمة، فقد اصبح الإنسان هو المشرّع الوحيد للخير والشر، وهو ما يجعل المسؤولية بلا أساسٍ موضوعي، لقد عبّر ألبير كامو عن هذا التمزق في "أسطورة سيزيف"، إذ يرى أن الإنسان محكومٌ عليه بأن يعيش في عالمٍ بلا معنى، وأن مسؤوليته الوحيدة هي أن يقبل عبث الوجود بشجاعة، لكن هذه المسؤولية التي لا تستند إلى كرامة متعالية تنتهي بالضرورة إلى العدمية؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يتحمّل عبء المعنى وحده دون مرجعٍ أعلى (Camus1942، 120)، إنّ الفارق الجوهري بين الفكرين يتمثل في أن الوجودية تضع الكرامة في الحرية المطلقة، فيما يضعها الإسلام في الحرية المسؤولة، فالإنسان في الإسلام ليس خالقًا لذاته كما يرى سارتر، انما مخلوقٌ قادر على أن يشارك في فعل الخلق من طريق العمل والإعمار، ومن ثمّ، فمسؤوليته ليست مجرد اختيارٍ فردي، انما التزامٌ كونيٌّ تجاه نفسه والعالم، وقد عبّر طه عبد الرحمن عن هذا المعنى في قوله: "إن الكرامة الإنسانية في الإسلام لا تتحقق إلا بالفعل الأخلاقي الذي يُعبّر عن حريةٍ مستجيبةٍ للحق، لا حريةٍ منفلتةٍ من كل قيد" (طه 2000، 84)، كما أن الفلسفة الإسلامية الحديثة في مقاربتها للكرامة والمسؤولية تجاوزت الإطار الوجودي الفردي نحو أفقٍ حضاري، فالمسؤولية في نظر مالك بن نبي ليست فقط مسؤولية أخلاقية، انما حضارية؛ لأن الإنسان المكرّم هو الذي يشارك في

صنع التاريخ وإعمار الأرض وفق سننٍ إلهية (مالك 1988، 55) بينما تقف الوجودية الغربية عند حدود الفرد، إذ ترى في الآخر تهديدًا للحرية الذاتية، كما في تحليل سارتر لعلاقة "الأنا بالآخر" في الوجود والعدم (Sartre 1943, 255) أما الإسلام، فيجعل علاقة الإنسان بالآخر امتدادًا لمسؤوليته أمام الله، ولذلك لا يمكن أن تتحقق كرامته إلا في جماعةٍ إنسانيةٍ تسودها العدالة والتكافل.

المبحث الثاني: الانسان في الفكر الاصلاحي الاسلامي الحديث

المطلب الأول: الإنسان بين الإيمان والعقل في فكر محمد عبده

يُعدّ الإمام محمد عبده (1849–1905) واحدا من أبرز المفكرين الذين أعادوا طرح سؤال الإنسان في الفكر الإسلامي الحديث ضمن مشروعٍ إصلاحي شامل، هدف إلى التوفيق بين الإيمان والعقل، وبين النص والواقع، وبين التراث والحداثة، ففكر محمد عبده لا يمكن قراءته بعيدًا عن تحولات عصره، فقد وُلد في لحظة تاريخية كانت فيها الأمة الإسلامية تواجه انكسارات سياسية وحضارية عميقة، فحاول أن ينهض بالعقل المسلم من حالة الجمود إلى فضاء الفعل الحرّ، مستعيدًا للإنسان دوره كفاعلٍ عاقلٍ ومكلّفٍ في آنٍ واحد، ومن هنا ظهرت رؤيته للإنسان قائمة على مبدأين متكاملين: كرامة الإيمان ومسؤولية العقل، لم يكن محمد عبده ينظر إلى الإيمان بوصفه حالة وجدانية مغلقة، انما باعتباره طاقة روحية قادرة على فتح أفق العقل وتحرّره من التقليد، فالإيمان في تصوره ليس نقيضًا للعقل، وإنما هو قوّته الدافعة، إذ لا يتحقق إيمان حقيقي بلا فهمٍ ولا وعي، ولذلك دعا إلى ما سماه "العقل المؤيَّد بالوحي"، أي العقل الذي يستنير بالهداية الإلهية من دون أن يفقد حريته في الفهم والنقد، يقول في رسالة التوحيد: "إن العقل هو الأساس الذي يبنى عليه التكليف، ومن دونه لا يكون الإنسان مسؤولًا عن عمله، لأن به يعرف الخير من الشر، والحق من الباطل" هذه العبارة تكشف عن عمق الرؤية الإنسانية في فكر عبده؛ فالعقل ليس أداة جدلٍ انما معيارًا للكرامة والمسؤولية (عبدة 1897، 32)، حيث أعاد عبده تفسير العلاقة بين الإنسان والوحي بعيدًا عن القراءة المذهبية أو الصوفية الجامدة، فالوحي عنده لا يلغي العقل، انما يوجّهه نحو غايته العليا، فكما أن العقل وحده قد يضلّ من دون وحي، فإن الإيمان من دون عقل يتحول إلى تكرارٍ آليٍّ لا يثمر معرفة، وهكذا سعى عبده إلى ترسيخ ثنائيةٍ متوازنة يرى فيها الإنسان "كائنًا عاقلًا مكلَّفًا، مكرَّمًا بقدرة الفهم، ومسؤولًا بقدر حرية اختياره ،وبذلك قدّم تصورًا للإيمان لا يقوم على الإكراه انما على الاقتناع، وللعقل لا يقوم على التمرد بل على الهداية (عمارة 1998، 44)، يظهر هذا التوازن جليًا في نقده للتقليد الأعمى، إذ اعتبره نوعًا من "الاستقالة العقلية" التي تُفقد الإنسان جوهر إنسانيته، فالتقليد عنده ليس مجرد اتباعٍ للموروث، انما انحرافٌ عن روح الدين التي تدعو إلى النظر والتفكر، ومن هنا كانت دعوته إلى "إعمال العقل في فهم النص"، لا بمعنى إخضاع النص للعقل، انما تفعيل العقل لفهم مقاصد النص، فهو يرى أن الشريعة جاءت لمصلحة الإنسان، وأنها في جوهرها دعوة إلى التفكير، مصداقًا لقوله تعالى: {أفلا تعقلون} و{أفلا يتدبرون القرآن} لذلك فإن كل فكرٍ دينيٍّ يعطل التفكير، أو يحوّل الإنسان إلى تابعٍ مسلوب الإرادة، هو في نظر عبده انحرافٌ عن الإسلام ذاته (رشيد 1931، 43) على المستوى الفلسفي، يمكن القول إن محمد عبده قدّم تأصيلًا إسلاميًّا لمفهوم العقل، فالعقل عنده ليس مجرد آلةٍ معرفية لإدراك الظواهر، انما هو أداة أخلاقية لمعرفة الخير والشر، غير أن هذا الإدراك لا يستقل عن الإيمان بالله، انما يجد فيه معناه وغايته، ومن هنا، فكرامة الإنسان في فكر عبده لا تقوم على قدرته على التفكير فقط، انما على توجيه هذا التفكير نحو الحق، وهكذا يصبح الإيمان ضمانةً لعدم انحراف العقل، كما يصبح العقل وسيلةً لتجديد الإيمان، وهذه الجدلية بين العقل والإيمان هي التي شكّلت جوهر مشروعه الإصلاحي (جدعان 1988، 98)، وفي سياق دفاعه عن الإسلام أمام الحضارة الغربية الحديثة، رأى محمد عبده أن الإسلام دين يحرر الإنسان لا يقيده، وأنه يدعو إلى إعمال الفكر والعلم، ولذلك رفض الرؤية الاستشراقية التي اتهمت الإسلام بالجمود، مؤكدًا أن "ما أصاب المسلمين من ضعفٍ ليس من الإسلام، انما من إهمالهم لعقولهم"، فالمشكلة في رأيه ليست في النص، انما في طريقة تلقيه، ولهذا دعا إلى ما يمكن تسميته "تحرير الإنسان من التواكل الديني"، لأن الإيمان الحقّ لا ينفصل عن العمل والعقلانية، وهو في هذا يقترب من مفهوم "العقل العملي الأخلاقي" الذي يجعل الإيمان حركةً في العالم لا انعزالًا عنه (عبد الرحمن 1996، 63)، أما على المستوى الإنساني، فقد وضع محمد عبده الإنسان في مركز المشروع الحضاري، معتبرًا أن إصلاح المجتمع لا يتحقق إلا بإصلاح الإنسان من الداخل،

فهو يرى أن "نهضة الأمم تبدأ من إصلاح العقول والقلوب"، لأن الإيمان بلا وعي يؤدي إلى استبدادٍ ديني، والعقل بلا إيمان يؤدي إلى عبثٍ مادي، ومن ثمّ، فإن الإنسان عنده هو محور الإصلاح الديني والاجتماعي والسياسي معًا، فالإيمان هو الذي يمنح الإنسان المعنى، والعقل هو الذي يمنحه الوسيلة، والحرية هي التي تمنحه القدرة على الفعل، في فلسفته الاجتماعية، اعتبر عبده أن الإنسان خليفة في الأرض لا تابعٌ فيها، وأن الله وهبه القدرة على تغيير مصيره بعمله وجهده، يستند في ذلك إلى قوله تعالى: {إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم} سورة الرعد: الآية(11)، وهي الآية التي جعلها شعارًا لمشروعه الإصلاحي، فالفعل الإنساني هنا فعلٌ أخلاقيٌّ واعٍ، يعيد للإنسان مسؤوليته عن التاريخ والمجتمع، وبذلك يرتقي الإنسان من كونه موضوعًا للقدر إلى كونه فاعلًا في سننه، وهنا تلتقي فلسفة عبده مع فكرة "الإنسان الفاعل الحرّ" التي ظهرت لاحقًا في فكر محمد إقبال ومالك بن نبي، لكنها تظلّ عند عبده مؤطرةً بالإيمان كقوة ضابطة للحرية (الجابري 2001، 109)، من هذا المنظور، يظهر أن محمد عبده قد حاول أن يعيد بناء العلاقة بين الإنسان والله على أساسٍ من الحرية المسؤولة لا الخضوع السلبي، فالإيمان عنده ليس قيدًا على العقل، انما إطارٌ أخلاقي يوجّه طاقته نحو الخير العام، والعقل ليس نقيضًا للوحي، انما ترجمانه في الحياة، وهكذا قدّم نموذجًا متفردًا لـ "الإنسان المؤمن العاقل"، الذي يجمع بين روحانية الإيمان وفاعلية التفكير، بين التسليم لله والنقد للعالم، وهذه هي الصيغة التي أراد بها عبده أن يعيد للإسلام دوره الحضاري، وللإنسان مكانته بوصفه خليفةً في الأرض، لا مخلوقًا مستسلمًا للجمود أو الغيب، لقد كانت فلسفة محمد عبده في جوهرها دعوة إلى تحرير الإنسان من الخوف الديني ومن العبث المادي معًا، فهو لم يرد عقلًا بلا إيمان، ولا إيمانًا بلا عقل، انما أراد إنسانًا يجمع بين نور القلب ونور الفكر، قادرًا على أن يقرأ الوحي والكون في وقت واحد، وفي هذا التوازن تكمن إنسانيته، وفي هذه الجدلية تتجسّد كرامته ومسؤوليته، وهو ما جعل فكره أحد أهم الجسور التي عبرت بها النهضة الإسلامية إلى القرن العشرين (حنفي 1988، 97).

المطلب الثاني: الوعي الوجودي والحرية الابداعية في فكر محمد اقبال

يعد محمد إقبال احد اهم المفكرين الذين حاولوا أن يعيدوا بناء التصور الإسلامي للإنسان في ضوء تحولات العصر الحديث، فهو فيلسوف الشوق والذات والإبداع، الذي لم يكتفِ بالتنظير الديني أو الإصلاحي، انما سعى إلى تأسيس رؤية فلسفية عميقة تعيد إلى الإنسان وعيه بذاته وقدرته على المشاركة الفاعلة في تحقيق المقاصد الإلهية ضمن التاريخ والوجود، لقد كان إقبال يرى أنّ مشكلة الحضارة الإسلامية المعاصرة لا يكمن في النصوص أو في العقيدة، انما في جمود الوعي الإنساني، وفي تراجع قدرة الإنسان المسلم على إدراك موقعه في الكون بوصفه كائنًا حرًّا مكلّفًا بالإبداع، من هنا، تبلورت في فكره فكرة "الخُودي" التي تمثّل جوهر الوجود الإنساني ومبدأ فاعليته في العالم، وهي ليست أنانية أو تمركزًا يخص الذات كما عند نيتشه، انما هي تعبير عن الطاقة الإلهية الكامنة في الإنسان، والتي تمنحه القدرة على أن يكون مظهرًا للإرادة الإلهية في العالم (اقبال 1947، 19)، لقد تفاعل إقبال مع الفلسفة الغربية الحديثة، ولا سيما المثالية الألمانية كما تمثّلت في فكر هيغل ونيتشه، الا انه لم ينسلخ عن جذوره الإسلامية والصوفية، ففي تجربته الفكرية نجد محاولة واعية لدمج الرؤية التوحيدية الإسلامية بفلسفة الذات الفاعلة، فهو يرى أن الله خلق الإنسان ليكون شريكًا في فعل الخلق، وأن الحرية التي مُنحت له ليست هبة عبثية، انما تكليفٌ وجوديٌّ يقتضي أن يبدع ويعمر الأرض، وهكذا، تتحوّل الحرية في فكر إقبال إلى فعلٍ إيمانيٍّ واعٍ، إذ ليست الحرية خروجًا على الإرادة الإلهية، انما هي أحد تجلياتها في الكيان الإنساني (اقبال 1955، 77)، يؤكد إقبال أن الإنسان لا يمكن أن يتحقق في وجوده إلا إذا أدرك ذاته إدراكًا عميقًا، لأن معرفة الذات هي الطريق إلى معرفة الله، كما أن تحقيق الذات هو الشرط الأساس للكرامة الإنسانية، فالكرامة عنده لا تُمنح بالميلاد أو بالنسب، انما تُكتسب بالفعل الخلاق الذي يجعل الإنسان شاهدًا على إرادة الله في العالم، ولذلك نراه يهاجم التصوف السلبي الذي يدعو إلى العزلة والانفصال عن الواقع، ويعتبره نكوصًا عن الوجود الإيجابي، فالإنسان في تصوره لا يُمتحن بالانسحاب من العالم، انما بالقدرة على تحويل العالم نفسه إلى ميدانٍ للحرية والإبداع (نصر 1978، 64)، ومن هنا يتضح البعد الوجودي في فكر إقبال، فهو يرى الكون حركةً مستمرة من الخلق والتجدد، والإنسان جزء من هذه الحركة، انما شريك فيها، إن العالم عنده ليس نظامًا مغلقًا أو آلة جامدة،

انما كيان ديناميكي يتجدّد مع كل لحظة، ولذلك يصبح الإيمان ليس مجرد تسليم بالقدر، انما مشاركة في صنعه، بهذا المعنى، يكون الإنسان مخاطَبًا بالمسؤولية، لأن وجوده ذاته تكليف، ومن ثمّ، فإنّ الوعي الوجودي عند إقبال يقوم على إدراك الذات لفاعليتها في سياق الإرادة الإلهية، وهو وعي يدمج بين الحرية والواجب، وبين الإبداع والعبادة في وحدةٍ أخلاقية متكاملة (الرفاعي 2013، 64)، يبين إقبال أن الزمان هو الميدان الذي يختبر فيه الإنسان وعيه بذاته، فالوجود الإنساني لا يتحقق إلا في الزمن، لأنه في كل لحظة مدعوّ إلى اتخاذ موقف وفعلٍ جديد، فالزمان عنده ليس مجرّد تسلسل لحظاتٍ مادية، انما هو سيرورة روحية، أي أنه البعد الذي تتحقق فيه الذات وهي تسعى إلى الاكتمال، ولهذا فإنّ الفعل الإنساني هو جوهر الوجود، والإنسان الذي لا يبدع، ولا يضيف إلى العالم معنى جديدًا، إنما ينكر ذاته، إن كل لحظة في حياة الإنسان، في نظره، هي دعوة إلى الخلق والمشاركة في بناء الواقع، لأن الله منح الإنسان تلك القدرة ليكون شريكًا في استمرار الخلق، لا مجرد متفرّج عليه (اقبال 1963، 51)، وإذا كانت الحرية هي شرط الوجود الإنساني الأصيل، فإنها عند إقبال لا تنفصل عن المسؤولية الأخلاقية، فليس المقصود بحرية الإنسان أن يتفلّت من القيم، وإنما أن يمارس إرادته في إطار التكليف الإلهي، فالحرية التي لا تضبطها الأخلاق تتحوّل إلى عبث، والإيمان الذي لا يحرّره الفعل يتحول إلى جمود، ومن هنا صاغ إقبال مفهومه المميّز لـ«الحرية المؤمنة»، أي الحرية التي تستمد معناها من التوحيد، فالله، في تصور إقبال، لا يقيّد الإنسان بالقدر ليمنعه من الحركة، انما يضع له سننًا ليمارس ضمنها فاعليته الخلاقة، وهذا ما جعله ينتقد الفكر الغربي الذي أطلق الحرية من دون مرجعية روحية، كما انتقد الفكر الإسلامي التقليدي الذي حوّل الإيمان إلى خضوعٍ سلبي (جدعان 1988، 152)، إن الإنسان في فلسفة إقبال هو المخلوق الذي يجمع بين الروح والمادة، بين العقل والوحي، وهو في حركته داخل الزمان يحقّق معنى الاستخلاف، فكل عملٍ صالحٍ هو تعبير عن وعي الذات بمسؤوليتها أمام الله والتاريخ، وكل سلبيةٍ أو خنوعٍ هي نفي للذات وإنكار للكرامة التي أكرمها الله بها، وبذلك تتخذ الحرية عنده معنى إيمانيًّا عميقًا؛ لأنها السبيل الذي به يتحقق الإيمان نفسه في الفعل الإنساني، فالله، عند إقبال، لا يريد من الإنسان أن يستسلم، انما أن يبدع، لأن الإبداع هو أرقى صور العبادة، والإنسان الذي يخلق الجمال والخير يشارك في تجلّي الصفات الإلهية في العالم (بدوي 1949، 208)، وهكذا يتّضح أن رؤية محمد إقبال للإنسان ليست وعظًا دينيًّا أو تأملًا صوفيًّا، انما هي فلسفة وجودية روحية تتجاوز الثنائيات التقليدية بين الإيمان والعقل، وبين الحرية والقدر، لتجعل من الإنسان ذاتًا خالقة في إطار الخلق الإلهي، إن الوعي الوجودي عنده هو وعيٌ بالمقام الإنساني بوصفه تكليفًا، والحرية هي الامتحان الذي يُظهر مدى قدرة الإنسان على تحقيق ذاته في أفق التوحيد، ولهذا فإنّ مشروعه الفكري لا يهدف فقط إلى بعث الروح الدينية، انما إلى تجديد العقل الإسلامي على أساس من الكرامة الإنسانية والإبداع الحر، فيكون الإنسان مؤمنًا بقدر ما يكون فاعلًا، ومكرمًا بقدر ما يكون مبدعًا (عبد الرحمن 2012، 111).

المطلب الثالث: المبحث الثالث: الإنسان الفاعل الحضاري في مشروع مالك بن نبي

شغل مفهوم الإنسان موقعًا اساسيّا في المشروع الفكري لمالك بن نبي، فقد جعله نقطة الانطلاق والغاية في آنٍ واحدٍ لكل عملية حضارية، فالإنسان في فكره ليس مجرد عنصرٍ ضمن معادلة اجتماعية، انما هو المحرك الأول والشرط الجوهري لقيام الحضارات وسقوطها، ومن هنا، فإن فلسفة ابن نبي لا يمكن فهمها إلا من رؤيته للإنسان بوصفه كائنًا مكلفًا بالفعل الحضاري، يحمل في ذاته قابليةً مزدوجة: القابلية للنهوض كما القابلية للانحطاط، إن هذه الرؤية تمثل امتدادًا للمشروع الإصلاحي الإسلامي الحديث، لكنها تذهب به نحو أفقٍ أكثر عمقًا في تحليل العوامل النفسية والاجتماعية والفكرية التي تتحكم في مسار التاريخ الإنساني (بن نبي 1988، 19)، عايش مالك بن نبي أزمة العالم الإسلامي في النصف الأول من القرن العشرين، ووقف على آثار الاستعمار المادي والفكري في تعطيل طاقات الإنسان المسلم، فاعتبر أن المشكلة الكبرى ليست في الغزو الخارجي، انما في "القابلية للاستعمار"، أي في قابلية الذات للانقياد نتيجة فقدان الوعي بالكرامة والمسؤولية، ومن هنا انطلق مشروعه لبناء الإنسان من الداخل، فقد رأى أن أي تغيير حضاري لا يمكن أن يتحقق إلا ببعث الوعي الإنساني أولًا، لأن الحضارة كما يرى "تبدأ من الإنسان حين يؤمن بقدرته على التغيير" فكل تحول حضاري في التاريخ، في نظره، كان ثمرة استيقاظٍ داخليٍّ في وعي الإنسان، لا نتيجة معجزاتٍ خارجة عن إرادته،ُيعيد

بن نبي بناء مفهوم "الإنسان" في ضوء تفاعله مع منظومة من العناصر الثلاثة التي تشكل معادلة الحضارة لديه: الإنسان، التراب، الزمن، فالإنسان هو الفاعل الذي يوظف التراب (أي المادة) ضمن إطارٍ زمنيٍّ منتظم لإنتاج الفعل الحضاري، بيد أن هذه العناصر لا تعمل بفاعلية إلا إذا انضبطت بمبدأٍ أخلاقي وروحي يربطها بالوحي والإيمان، فالإنسان في نظره ليس مجرد عقلٍ أو طاقة إنتاجية، انما هو كائن أخلاقي بالدرجة الأولى، يتحدد مصيره بقدر ما يعي علاقته بالله والعالم (مالك 1988، 33)، لقد حاول بن نبي أن يتجاوز الفهم السطحي للإصلاح الذي اكتفى بالدعوة إلى التعليم أو تحديث المؤسسات، فرأى أن جذور الأزمة أعمق من ذلك، فالمشكلة الحقيقية في تحليله تكمن في "عطالة الأفكار" وفي انفصال الفكر عن الفعل، فالإنسان المسلم فقد فاعليته الحضارية حين فقد صلته بمصدر قيمه، فصار مقلدًا في الفكر والسلوك، مستهلكًا بدل أن يكون مبدعًا، لذلك دعا إلى إعادة بناء "شبكة العلاقات الاجتماعية" على أساسٍ من الوعي الرسالي الذي يعيد للإنسان إحساسه بالمسؤولية، فالحضارة عنده ليست تراكمًا ماديًّا أو علميًّا فقط، انما هي انسجام بين الفكرة والإنسان والزمن، ويتميّز فكر بن نبي بنزعته التحليلية العميقة في دراسة الإنسان بوصفه ظاهرة حضارية، إذ لا ينظر إليه من زاويةٍ فرديةٍ ضيقة، انما بصفته وحدةً أخلاقيةً وروحيةً ضمن جماعةٍ إنسانيةٍ أوسع، فالإنسان لا يُبدع في فراغ، انما في سياق ثقافي وروحي معيّن، ولذلك يرى أن بناء الفرد هو بداية بناء الأمة، وفي هذا الإطار، يُبرز أهمية "الفكرة الدينية" بوصفها العامل المحرّك للتاريخ، فالدين عنده ليس مجرد طقسٍ شعائري، انما طاقةٌ دافعة توجه الإنسان نحو الفعل الإيجابي، ولذا يؤكد أن "كل حضارة تبدأ بفكرةٍ دينيةٍ تنفخ في الإنسان روحًا جديدة، فإذا انطفأت تلك الفكرة ماتت الحضارة" (مالك 1988، 19)، إن بن نبي لم يتعامل مع الدين بوصفه عائقًا للتطور، كما فعل بعض الإصلاحيين، انما رآه الشرط الأنطولوجي للحركة التاريخية، فالفكرة الدينية، في تصوره، هي التي تمنح الإنسان معنى لحياته، وتجعله يدرك أن وجوده تكليف لا ترف، ولهذا كان يرفض الفصل بين الإيمان والعمل، لأن الإيمان إذا لم يتحول إلى حركةٍ في الواقع يظل مجرد مفهومٍ ذهني، فالإنسان المؤمن في مشروعه هو إنسانٌ مسؤول، يرى في كل فعلٍ يؤديه استجابةً لنداءٍ إلهي، وهذه المسؤولية هي ما يضفي على فعله قيمة حضارية، وإذا كان إقبال قد تحدّث عن الإنسان الخلّاق في أفق التوحيد، فإن بن نبي قد نقل هذه الفاعلية إلى المجال الاجتماعي والتاريخي، فأصبح الإنسان عنده فاعلًا حضاريًّا قبل أن يكون متأملًا ميتافيزيقيًّا، فجوهر فلسفته في "الإنسان" يقوم على تحويل الإيمان إلى قوة اجتماعية مُنظّمة، وإعادة بناء الإنسان على قاعدة الفكر والسلوك، وهنا يتضح أنه قد تأثر بالتصور القرآني الذي يجعل التغيير مرتبطًا بالفعل الإنساني: {إن الله لا يغيّر ما بقومٍ حتى يغيّروا ما بأنفسهم} فالمسؤولية الحضارية عنده تبدأ من وعي الذات، وتنتهي بتحرير الإرادة، ولذلك شدد على أن "كل نهضةٍ تبدأ من ضمير الإنسان، لا من مؤسسات الدولة" (الرفاعي 2015، 61)، ومن القضايا المركزية التي تناولها بن نبي في إطار رؤيته للإنسان: مفهوم "القابلية للاستعمار" فهو يرى أن الاستعمار لا يفرض نفسه إلا حين يفقد الإنسان مناعته الداخلية، أي حين يستسلم للعجز واليأس ويعجز عن التفكير المستقل، وهكذا تصبح القابلية للاستعمار حالةً روحيةً وفكرية قبل أن تكون سياسية، فالشعوب التي تفقد ثقتها بذاتها، وتنتظر الخلاص من الخارج، إنما تتخلى عن إنسانيتها الفاعلة، ومن هنا كان مشروعه الحضاري يهدف إلى تحرير الإنسان من هذه القابلية، عبر بناء وعي جديد يقوم على الإيمان بالذات والإيمان بالفعل، إذ ارتبط هذا الوعي الجديد بفكرة "الفاعلية الحضارية" التي تعني عنده قدرة الإنسان على تحويل القيم إلى مؤسسات، والأفكار إلى مشاريع، فالحضارة لا تنشأ من التمنيات، انما من ممارسة الإرادة في الواقع، وكل تأجيلٍ للفعل الإنساني يعني تمديدًا لحالة الانحطاط، لذلك اعتبر أن الإنسان في العالم الإسلامي يحتاج إلى "إعادة شحنٍ روحي" تجعله يستعيد حيويته التاريخية، لأن الأزمة في جوهرها أزمة إنسان فقد صلته بمرجعيته الأخلاقية (نبي 1958، 77)، لقد أراد بن نبي من مشروعه أن يحرّر الإنسان المسلم من عقدة الدونية تجاه الغرب، وأن يردّه إلى ذاته دون انغلاقٍ أو تعصّب، فهو لا يدعو إلى رفض الحداثة، انما إلى تملكها من الداخل، أي إدماجها ضمن منظومةٍ قيميةٍ توحيدية تحفظ للإنسان هويته وتوجه علمه وعمله نحو الخير العام، فالإنسان الحضاري عنده هو الذي يجمع بين الإيمان والعقل، بين التقنية والضمير، فيكون مبدعًا دون أن يفقد بعده الأخلاقي، ومؤمنًا دون أن يتخلى عن فاعليته في العالم، وعند التأمل في مشروعه الكلي، يتضح أن الإنسان في فكر مالك بن نبي يمثل حلقة الوصل بين الروح والتاريخ،

وبين الوحي والفعل، فهو المستخلف الذي يُطلب منه أن يشهد على العصر بعمله، وأن ينهض بمسؤوليته في بناء مجتمعٍ إنسانيٍّ متكامل، ومن ثم فإن القيمة المركزية في فكره ليست الحرية في حد ذاتها، ولا الكرامة بوصفها مفهوما مجردا ، انما الفاعلية الحضارية التي تجسد هذين البعدين في العمل الواقعي، فالحرية الحقيقية هي تلك التي تثمر عملًا نافعًا، والكرامة الحقيقية هي التي تتحقق حين يشارك الإنسان في صنع مصيره ومصير مجتمعه، وبهذا المعنى يمكن القول إن فلسفة بن نبي هي محاولة لبعث روح الحضارة الإسلامية في قالبٍ إنسانيٍّ حديث، يعيد إلى الإنسان وعيه بدوره الخلاق ومسؤوليته أمام الله والتاريخ (عيسى 2011، 122) .

الخاتمة:

يُظهر البحث أن الفكر الإسلامي الحديث لم يكن مجرد استجابة ظرفية لأزمات الانحطاط والاستعمار، انما مثّل مشروعًا فلسفيًّا متكاملًا لإعادة بناء الإنسان في ضوء ثنائية الكرامة والمسؤولية، بوصفهما الركيزتين الأساسيتين للوجود الإنساني في المنظور الإسلامي، إذ انطلق المفكرون الإصلاحيون من إدراكٍ عميقٍ بأن أزمة الأمة ليست أزمة عقيدة أو شريعة بقدر ما هي أزمة وعيٍ بالإنسان؛ وعيٍ بوظيفته في الكون، وبقدرته على أن يكون فاعلًا في التاريخ لا مجرد مفعولٍ به، اظهر البحث أن مركزية الإنسان في الفكر الإسلامي ليست فكرة وافدة أو طارئة، انما هي متجذّرة في النص القرآني ذاته الذي جعل من الاستخلاف ميثاقًا وجوديًّا، ومن الحرية تكليفًا، ومن الكرامة أصلًا للإنسانية، إلا أن هذا المبدأ القرآني تعرّض عبر التاريخ لتحوّلاتٍ في الوعي، أدّت إلى تغليب الطابع الغيبي أو السلطوي أحيانًا على حساب البعد الأخلاقي والإبداعي للإنسان، وهنا جاءت محاولات الإصلاح والتجديد في العصر الحديث لتستعيد هذا الجوهر الإنساني الأصيل في الدين، وتعيد تأويله بما يتناسب مع شروط العصر ومع متطلبات النهضة الفكرية والاجتماعية، وقد اظهر تحليلنا للمفكرين الثلاث الذين مثّلوا محطاتٍ متتابعة في هذا المشروع – محمد عبده، محمد إقبال، مالك بن نبي، عن خيطٍ ناظمٍ يربط بينهم، يتمثل في الإيمان بأن تحرير الإنسان هو الشرط الأول لتحرير الحضارة، وأن أي إصلاحٍ حقيقي لا يبدأ من النصوص انما من الوعي الذي يتلقّاها، فمحمد عبده أعاد الاعتبار للعقل في فهم الدين، مؤكدًا أن الإيمان لا يتناقض مع الحرية، بل يقوم عليها، أما محمد إقبال، فقد ارتقى بمفهوم الإنسان إلى بعدٍ أنطولوجي، وجعل من الحرية فعلًا خلاقًا تتجلّى فيه إرادة الله، بحيث يصبح الإنسان مبدعًا ومسؤولًا في الوقت نفسه، ثم جاء مالك بن نبي ليُنزِل هذه الرؤية الوجودية إلى الميدان الاجتماعي، فحوّل الإنسان إلى فاعلٍ حضاري ينهض بالتاريخ من خلال وعيه برسالته، وجعل القابلية للاستعمار مرادفًا لفقدان هذا الوعي، وأخيرًا، يظهر هذا التطور أن الفكر الإسلامي الحديث قد انتقل من مرحلة الإصلاح التعليمي والاجتماعي إلى مرحلةٍ فلسفيةٍ عميقة، أعادت تعريف الإنسان في ضوء جدلية الإيمان والعقل، والحرية والمسؤولية، والفعل والكرامة، وبذلك، لم يعد الإنسان مجرد موضوعٍ للفكر الديني، انما أصبح ذاتًا عارفةً وفاعلة، تسهم في صياغة معناها ومصيرها ضمن الإرادة الإلهية، هذه النقلة النوعية جعلت من الكرامة مفهومًا ديناميكيًّا يتجاوز التمجيد الخطابي إلى الوعي الوجودي، ومن المسؤولية مشروعًا حضاريًّا لا يُختزل في التكليف الفردي، بل يمتد إلى الفعل الجماعي الذي يبني الحضارة ويعيد التوازن بين الروح والمادة، كما برز من الدراسة أن هذه الرؤية الجديدة للإنسان ليست انقطاعًا عن التراث، انما امتداد مجدد له، فالإصلاح في جوهره لم يكن دعوةً إلى القطيعة، بل إلى التجديد من الداخل؛ أي استعادة الأبعاد الروحية والعقلية للإنسان المسلم ليكون مؤمنًا بعقله، وعاقلًا بإيمانه، ومسؤولًا بحريته، وهذه الوحدة بين العقل والإيمان هي التي تمنح الكرامة معناها الحقيقي، لأنها تجعل الإنسان حرًّا أمام الله، لا أسيرًا لمجتمعه أو لسلطته أو لغرائزه، إن النتيجة الكبرى التي يمكن الخروج بها هي أن الفكر الإسلامي الحديث أعاد تأسيس الأنثروبولوجيا الإسلامية على أساسٍ من التكامل بين الإلهي والإنساني، فالإنسان ليس مركزًا مستقلًّا كما في الفلسفة الإنسانية الغربية، ولا عبدًا سالب الإرادة كما في بعض التأويلات التقليدية، بل هو كائنٌ "مؤتمن" على حريته، مدعوٌّ إلى أن يكون فاعلًا في العالم، خلاقًا في الخير، ومبدعًا في تحقيق المقاصد الإلهية في التاريخ، ومن هنا تتجلى الكرامة بوصفها قيمة مكتسبة بالفعل، لا مجرد منحة، والمسؤولية على انها وجهٍ آخر للحرية، لا نقيضًا لها، وبناءً على ذلك، يمكن القول إن التصور الفلسفي المعاصر للإنسان في الفكر الإسلامي الحديث قد تجاوز

الثنائية القديمة بين الدين والدنيا، ليطرح بديلًا يقوم على الحرية المؤمنة والفاعلية الأخلاقية، فالإنسان في هذا الأفق ليس غايةً في ذاته، ولا وسيلةً لغيره، بل هو حامل الأمانة التي بها يكتمل معنى الوجود، إن هذه الرؤية، بما تحمله من عمقٍ روحي وعقلاني في آنٍ واحد، تمثل مساهمةً فكريةً نوعية في تجديد الفلسفة الإسلامية، وتفتح أفقًا واسعًا أمام دراسات الإنسان في الفكر الديني المعاصر، إذ تتقاطع الأسئلة الوجودية مع القيم الأخلاقية والسياسية، لتؤسس لمجتمعٍ تكون فيه الكرامة الإنسانية قاعدة الشرعية، والمسؤولية الأخلاقية أساس الحرية، وعليه، فإن هذا البحث لا يقف عند حدود العرض التاريخي أو التحليل الفكري، انما يسعى إلى ترسيخ قناعةٍ مفادها أن بناء الإنسان هو مفتاح النهضة الحضارية، وأن كل مشروعٍ إصلاحي يفقد مركزية الإنسان فيه، يفقد روحه ومعناه، فالإنسان، كما يظهر من الفكر الإسلامي الحديث، ليس مجرد موضوعٍ للخطاب الديني، انما هو الخطاب ذاته في حركته الحية، هو التجلي العملي للآية القرآنية: {ولقد كرّمنا بني آدم } تكريمًا بالعقل والإرادة والفعل، لا بالانتماء أو الشعارات، وهذه هي الحقيقة التي أعاد إليها المفكرون المحدثون وهجها، حين جعلوا من الإنسان محور الإصلاح، ومن الكرامة والمسؤولية عنوان وجوده الإنساني في الدنيا والآخرة.

المرجع والمصادر:

ابراهيم بن موسى الشاطبي(1982) *الموافقات في اصول الشريعة*. بيروت: دار المعروفة.

ـــ. *الموافقات في اصول الشريعة(1982)*. بيروت: دار المعرفة.

ابن ابي الدنيا(1995) *محاسبة النفس*. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن القيم (1993). *مدارج السالكين*. القاهرة: دار الحديث.

ابو حامد الغزالي(1983). *احياء علوم الدين*. القاهرة: دار المعرفة.

ـــ. *المستصفى من علم الاصول(1990)*. بيروت: دار الكتب العلمية،.

الامير, سعدون عبد الهادي برغش.(2025) "مفهوم الانسانية في الفكر العراقي القديم." *مجلة لارك*. 4086/lark.10.31185https://doi.org/

الطاهر بن عيسى(2011). *مالك بن نبي وفلسفة الانسان الفاعل*. الجزائر: منشورات الاختلاف.

حسن حنفي(1988). *من العقيدة الى الثورة*. القاهرة : دار التنوير.

رضا رشيد(1931). *تاريخ الاستاذ الامام محمد عبده* . القاهرة: مطبعة المنارة.

سيد حسين نصر(1978)ر. *محمد اقبال: المفكر والشاعر والفيلسوف الاسلامي الحديث*. بيروت: دار العلم للملايين.

طه عبد الرحمن(2006). *روح الحداثة: المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية*. الدار البيضاء:المركز الثقافي العربي،.

ـــ. *روح الدين(2012): من ضيق العلمنة الى سعة الائتمانية*. الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي،.

ـــ. *سؤال الاخلاق(2000) : مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية*. الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي.

ـــ. *سؤال العمل(1996): بحث في الاصول العلمية للفكر والعلم* . الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي.

عبد الجبار الرفاعي(2013). *الدين والحرية في فك لا ر محمد اقبال*. بغداد: دار الرافدين.

ـــ. *مالك بن نبي(2015): الفكرة الدينية والفاعلية الحضارية*. بغداد: دار الرافدين.

عبد الرحمن بدوي(1949). *الفلسفة الوجودية*. القاهرة: دار النهضة.

عبد الرحمن طه(200). *سؤال الاخلاق: مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية*. الدار البيضاء :المركز الثقافي العربي.

فخر الدين الرازي(1990). *مفاتيح الغيب(التفسير الكبير)*. بيروت: دار احياء التراث العربي.

فهمي جدعان(1988). *اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

ـــ. *اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث(1988)*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،.

مالك بن بني(1988). *مشكلة الافكار في العالم الاسلامي*. دمشق: دار الفكر.

مالك بن نبي(1958). *فكرة كمنويلث اسلامي*. دمشق: دار الفكر.

ـــ. *مشكلة الافكار في العالم الاسلامي(1988)*. دمشق: دار الفكر،.

ـــ. *مشكلة الثقافة(1988)*. بيروت: دار الفكر.

محمد اقبال(1974). *اسرار خودي*. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

ـــ. *الاعمال الماملة(الشعر)(1963)*. القاهرة: دار المعارف.

ـــ. *تجديد التفكير الديني في الاسلام(1980)*. القاهرة: دار الفكر العربي.

ـــ. *تجديد التفكير الديني في الاسلام(1955)*. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

محمد بن جرير الطبري(1984). *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. بيروت: دار الفكر.

محمد طاهر ابن عاشور(1984). *التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية للنشر.

محمد عابد الجابري(2001). *العقل الاخلاقي العربي*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

محمد عبدة(1897). *رسالة التوحيد*. القاهرة: دار الهلال .

محمد عمارة(1988). *الامام محمد عبده: تجديد الفكر الاسلامي*. القاهرة: دار الشروق.

Albert Camus .(1942)*Le Mythe de Sisyphe .*,Paris: Gallimard.،

Jean-Paul Sartre .(1964)*L 'existentialisme est un humanisme .*,Paris: Nagel.،,

, .—L 'être et le néant .(1943) Paris: Gallimard.،

Martin Heidegger(1927) .*Sein und Zeit .*,Tübingen: Niemeye.،

Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990

Prince Sa'dun Abd al-Hadi Barghash: The Concept of Humanity in Ancient Iraqi Thought "Lark Magazine, 2025

Al-Tahir bin Isa: Malik bin Nabi and the Philosophy of the Active Human Being Algeria: Ikhtilaf Publications, 2011

Hassan Hanafi: From Creed to Revolution. Cairo: Dar al-Tanweer, 1988.

Rida Rashid: The History of the Master Imam Muhammad Abduh. Cairo: Al-Manara Press, 1931.

Narrated by Ahmad in the Musnad. No date.

Sayyid Hussein Nasr: Muhammad Iqbal, the Modern Islamic Thinker, Poet, and Philosopher. Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin, 1978.

Taha Abd al-Rahman: The Spirit of Modernity: An Introduction to the Establishment of Islamic Modernity. Casablanca: Arab Cultural Center, 6.

The Spirit of Religion: From the Narrowness of Scientism to the Breadth of Trust. Casablanca: Arab Cultural Center, 2012.

The Question of Ethics: A Contribution to the Ethical Critique of Western Modernity. Casablanca: Arab Cultural Center.

- The Question of Work: A Study of the Scientific Foundations of Thought and Science - Casablanca: Arab Cultural Center, 1996

Abdul Jabbar Al-Rifai, Religion and Freedom in the Thought of Muhammad Iqbal, Baghdad: Dar Al-Rafidain, 2013

Malik Bennabi, Religious Idea and Civilizational Effectiveness, Baghdad: Dar Al-Rafidain, 2015

Abdul Rahman Badawi, Existential Philosophy, Cairo: Dar Al-Nahda, 1949

Abd al-Rahman Taha, The Question of Ethics: A Contribution to the Ethical Critique of Western Modernity. Casablanca: Arab Cultural Center, 2000

Fakhr al-Din al-Razi, Keys to the Unseen (The Great Commentary). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1990

Fahmi Jad'an, The Foundations of Progress Among Islamic Thinkers in the Modern Arab World. Beirut: Center for Arab Unity Studies, 1988

The Foundations of Progress Among Islamic Thinkers in the Modern Arab World. Beirut: Center for Arab Unity Studies, 1988

Malik Bennabi, The Problem of Ideas in the Islamic World. Damascus: Dar al-Fikr, 1988

Malik Bennabi, The Idea of Islamic Perfection. Damascus: Dar al-Fikr, 1958

The Problem of Ideas in the Islamic World. Damascus: Dar al-Fikr, 1988

The Problem of Ideas in the Islamic World, Damascus: Dar al-Fikr, 1988

The Problem of Culture, Beirut: Dar al-Fikr, 1988

Muhammad Iqbal, The Secrets of God, Cairo: Egyptian Renaissance Library, 1947

Active Works (Poetry), Cairo: Dar al-Ma'arif, 1963

Renewing Religious Thought in Islam, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1980

Renewing Religious Thought in Islam, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1980

Renewing Religious Thought in Islam, Cairo: Committee for Authorship, Translation, and Publication, 1955

Muhammad ibn Jarir al-Tabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an, Beirut: Dar al-Fikr, 1984

Muhammad Tahir ibn Ashur, Al-Tahrir wa al-Tadwir, Tunis: Tunisian Publishing House, 1984

Muhammad Abed al-Jabri, The Arab Moral Mind, Beirut: Center for Arab Unity Studies, 2001

Muhammad Abduh, The Message of Monotheism, Cairo: Dar al-Hilal, 1897

Muhammad Amara, Imam Muhammad Abduh, Renewing Islamic Thought, Cairo: Dar al-Shorouk, 1998