

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عمار ثليجي - الأغواط -

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة



نظرية المعرفة في فلسفة محمد إقبال

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

تحت إشراف:

د. بوداود حسين

من إعداد الطالبة :

فاطمة إكرام بن حفاف

السنة الجامعية: 2020/2019

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

الحمد لله الذي أنار درب العلم والمعرفة وأعاننا على أداء هذا الواجب ووفقنا في انجاز هذا العمل.

كما أتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى الأستاذ والدكتور الفاضل بوداود حسين الذي أشرف على انجاز بحثي هذا ولم يبخل علي بتوجيهاته ونصائحه القيمة وتحمل معي مشاقه رغم التزاماته وأعماله.

كما أتوجه بأسمى معاني الشكر و التقدير والامتنان إلى السادة أعضاء لجنة المناقشة على قبولهم مناقشة بحثي هذا.

واشكر كل شخص وصديق ساعدني وشجعني ولو بكلمة طيبة.

الحمد لله الذي وفقني على إتمام عملي وأتمنى أن بكلل بالنجاح ويكون مصدر لطلاب آخرون يستفيدوا منه.

الاهداء

أهدي ثمرة جهدي :

إلى من لا يمكن للكلمات أن توفي حقها .

إلى من لا يمكن للأرقام أن تحصي فضائلها.

إلى من قال فيهما الله عز وجل "وقل ارحمهما كما ربياني صغيرا"

إلى **أمي** الثانية **ووالدة زوجي ووالده**.

إلزوجي قرّة عيني وسندي.

إلى إخوتي وأخواتي.

إلى كل عائلة بن **حفاف** وعائلة **النية** وعائلة **قميري**.

إكرام

مفتحة

مقدمة:

إن موضوعات البحث الفلسفي مختلفة ومتشعبة، ووفقا لهذا الاختلاف نجد توجهها وميولا متباينا، للعديد من المفكرين والفلاسفة لهذه الميادين، فمنهم من اختار الميتافيزيقا ومنهم من اختار فلسفة اللغة وغيرها من المباحث الأخرى. ولعل من أبرز المباحث توجهها لدى المفكرين نظرية المعرفة، والتي تعتبر ميدانا خصبا للعديد من الفلاسفة كونها تهتم بأساسيات المعرفة لدى الإنسان، كبيان مصادرها وموضوعاتها، وقد كان لمسارها التاريخي إسهامات عديدة، وقد خص "محمد إقبال" نظرية المعرفة بالدراسة والبحث حيث تناول فيها نقد مجموعة من المذاهب الفلسفية ونذكر منها المذهبين العقلي المحض والمادي المتجرد من كل ما هو غيبي روحاني، ومن خلالهما قدم منهجه الخاص في المعرفة، ولكن ما ميز موقفه هو توظيف هذه النظرية على الواقع العربي والإسلامي المعاصر خاصة في الميدانين الاجتماعي والديني إضافة إلى الميدان التاريخي، حيث تدور مشكلة البحث مما سبق تقدمه حول إشكالية الرئيسية التالية: ما المقصود بنظرية المعرفة؟ وما موقف إقبال منها؟ ومن هو محمد إقبال؟ وكيف كان تجديد الفكر الديني عنده؟

وللإجابة عن المشكلة المطروحة وضعت خطة قد تضمن لي معالجة صحيحة للموضوع، مع الحرص على ترابط الأفكار وتسلسلها في فلسفة محمد إقبال، فيدور البحث حول عدة محاور حيث قسمنا هذا البحث إلى أربعة فصول فقد تطرقت في **الفصل الأول** لمفهوم نظرية المعرفة وتبيان مصادرها وموضوعاتها ومسارها التاريخي، أما **الفصل الثاني** فتعرضت فيه للتعريف بسيرة "محمد إقبال" والعوامل التي كونت شخصيته وفكره والأوضاع السائدة آنذاك، بإبراز حالة العالم الإسلامي، فمعرفة هذا الجانب التاريخي يساعدنا في فهم حالة العالم وفهم النزعة الفلسفية آنذاك، في فكر محمد إقبال ومشروعه الفكري ودوافعه، وفي **الفصل الثالث** تطرقت فيه المقصود بنظرية المعرفة لدى إقبال، و إلى المصادر الأساسية للمعرفة ومناهجها لدى إقبال منها، وعرفت من خلاله التوافق المعرفي والذي يتمثل في علاقة الوحي بالعقل، والإنسان بالوجود ثم ارتباط التاريخ بهم، والذين أسهمت علاقاتهم إسهاما كبيرا في ميدان المعرفة.

وأخيرا الخاتمة والتي نخلص فيها إلى النتائج المتوصل إليها من خلال البحث، وهي بمثابة أجوبة مباشرة لموضوع بحثنا، ومحاولة إلمام بجميع عناصره .

وقد كان اختياري لنظرية المعرفة في فلسفة "محمد إقبال" موضوع بحثي لجملة من الأسباب والدوافع، والتي نذكر منها أهمية نظرية المعرفة عن باقي المباحث الأخرى، وإظهار إسهامات الفلسفة الإسلامية في هذا المجال. كما أن من جملة الأسباب التي جعلتني أختار هذا الموضوع هو التهميش الفكري الذي عانى منه مفكرو الإسلام خاصة، والعالم الإسلامي عامة ، حيث أن رغم كل الإسهامات الفلسفية والأبحاث التي جاءوا بها مفكري الإسلام بقيت حبيسة الأدراج، ولم تأخذ نصيبها من البحث والدراسة. وبالتالي ما كان علي كباحثة هو كشف اللبس عن هذا الفكر وتقريبه من القارئ. وبالنسبة للدراسات السابقة في حدود معرفتي، فإنه لم يسبق أن عولج الموضوع بهذه الصيغة النقدية، ضمن مبحث نظرية المعرفة.

أما المنهج المعتمد هو المنهج التحليلي و التاريخي و الوصفي ، كما استعنا بالمنهج التحليلي أي تحليل المشكلة التي نحن بصدد البحث فيها به، أما الوصف فلا يأتي بدون البسط وهو ما بسطناه لمواقف إقبال وتجليات فلسفته، أما المنهج التاريخي فيقتضي كل الأحداث التي تطرقنا إليها،

وقد كان الهدف من هذه الدراسة هو التعريف بهذه الشخصية وهذا المفكر بإبراز مكانته في العالم العربي والإسلامي وكذلك تقديم الحلول للنهوض بالعالم الإسلامي وإخراجه من واقع أزمة التخلف والانحطاط والتقليد، انطلاقا من دراستنا لنظرية المعرفة عند إقبال التي تعبر عن هذه الأهمية، حيث تدور مشكلة البحث مما سبق تقدمه حول إشكالية الرئيسية.

وبما أن كل بحث لا يخلو من الصعوبات فقد واجهتنا بعض العراقيل، وهي صعوبة الإلمام بالموضوع لأنه موضوع شامل وواسع، وكذلك صعوبة شرح بعض المصطلحات في شعره لأن أصلها كان بالفارسية والأردية.

أما عن المصادر التي اعتمدنا عليها في هذا البحث كانت لمؤلفه الكبير والضخم تجديد التفكير الديني في الإسلام والأعمال الكاملة للكاتب عبد الماجد غوري التي كانت تحتوي على جميع دواوينه الشعرية .) أما المراجع فقد اعتمدنا على عدة كتب منها روائع إقبال لي أبو حسن الندوي وكتاب محمد إقبال فلسفته وشعره لعبد الوهاب عزام، بإضافة إلى الموسوعات والمقالات والمؤتمرات والرسائل الجامعية.

الفصل الأول

نظرية المعرفة

تمهيد

المبحث الأول: مفهوم نظرية المعرفة ونشأتها

المطلب الأول: مفهوم نظرية المعرفة

المطلب الثاني: نشأتها

المبحث الثاني: مصادرها وموضوعاتها

المطلب الأول: مصادرها

المطلب الثاني: موضوعاتها

المبحث الثالث: مسارها التاريخي

المطلب الأول: العصر اليوناني

المطلب الثاني: العصر الوسيط

المطلب الثالث: العصر الحديث

خلاصة الفصل

تمهيد:

تمتعت (نظرية المعرفة) باهتمام بالغ من الفلاسفة، وحظيت بمكانة تخولها لأن تكون من ضمن أهم المجالات الفلسفية والمباحث العلمية، فقد يكمن أهميتها إلى تحقيق الوعي اللازم، لفهم المعارف ضمن إطار الواقع والبراهين، فالمعرفة بالشئ تقتضي اليقين به، وإزاحة الشكوك عنه: حتى يصل صاحبه إلى إدراك حقيقته ويؤسس ما يسمى بنموذج اكتساب المعرفي وما نسميها في بحثنا بالمصادر المعرفية التي تناولت عدة موضوعات قامت عليهم نظرية المعرفة وفي الأخير لا يمكن إنكار المسار التاريخي الذي ساهم في تطور المعرفة وكيف كانت نشأتها؟ وما مصادرنا وموضوعاتها؟ وكيف كان مسارها التاريخي؟

المبحث الأول: مفهوم نظرية المعرفة ونشأتها

المطلب الأول: مفهوم نظرية المعرفة

أ - لغة

1- نظرية (اسم)

الجمع: نظريات

نظر (فعل)

نظر ينظر تنظيرا فهو منظرا والمفعول منظرا، نظر نتائج بحثه وضعها في شكل نظرية⁽¹⁾، نظر الشيء بالشيء قابله به⁽²⁾، نظر شهادته الوطنية بشهادة أجنبية قابله بها نظره للشيء أبصر هو أدركه بواسطة القدرة البصرية نظرية - نظريات

1- نظرية: رأي واجتهاد يدلى به احد العلماء ويحاول إثباته بالبراهين «نظرية النشوء والارتقاء لدارون، نظرية النسبية لآينشتاين»، 2- نظرية في الهندسة قضية تحتاج إلى برهان لإثبات صحتها⁽³⁾،

ب - مفهوم النظرية اصطلاحا:

- إن مفهوم النظرية يتمثل في الدلالة الشائعة ولفظ نظرية مشتق من النظر الذي يحمل دلالة معنى التأمل العقلي، وفي الفرنسية تعني النظرية "بناء أو شق" متدرج من الأفكار الذي يتم فيه الانتقال من المقدمات إلى نتائج، و التي يعرفها لسان العرب لابن منظور على أنها ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم وقبل النظر طالب علم عن علم والنظرية عبارة عن مجموعة من المفاهيم والتعريفات والاقتراحات، التي تعطنا

(1) - الرائد معجم لغوي عصري ، جبران مسعود ، مجلد 1، دار العلم للملايين، د.ت.ن ، د.ط ، 1992، ص 810

(2) - نفس المصدر ، ص 788

(3) - نفس المصدر ، ص 811

نظرة منظمة لظاهرة ما عن طريق تجديدها للعلاقات المختلفة بين المتغير الخاصة بالظاهرة وبناء....

وهي بناء فكري التأملّي ترتبط فيه النتائج بالمبادئ أو المقدمات، وكلمة (theory) مشتقة من اليونانية (تيوريا) ومعناه النظر والتأمل، فالإيونانيون بدؤوا فلسفتهم بالنظر إلى الكون لمعرفة حركة الكواكب والأفلاك. وفي عصر النهضة بدأت المعرفة العلمية بالظهور وفق قوانين ومعايير جديدة ودقيقة، فأطلق تعبير "النظرية" على ذلك النوع من المعرفة الذي يفسر جوانب من الواقع. وتستعمل كلمة نظرية للدلالة على ما هو نقيض المعرفة السطحية أو العامة، وعلى كل معرف تقوم على منهج و نظام مرتبط بمفاهيم دقيقة، أو هي إشارة إلى أي رأي فيلسوف على مسألة معينة⁽¹⁾، كما عرفها جميل صليبا بقولها لنظرية قضية تثبت برهان وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ⁽²⁾.

ج) المعرفة:

معرفة (اسم) الجمع معارف.

- **المعرفة:** فرق الشيء وإدراكه بالحواس أو بغيرها، ومعرفة وإدراك الأشياء وتصورها ولها عند القدماء عدة معاني منها الشيء بأخذ الحواس ومنها العلم مطلقا تصورا كان أو تصديقا ومنها إدراك البسيط، سواء كان تصور للماهية أو تصديقا بأحوالها ومنها الإدراك الجزئي، سواء كان جزئيا أو حكما جزئيا، ومنها الإدراك الجزئي عن دليل ومنها الإدراك الذي هو بعد الجهل.....الخ⁽³⁾

(1) - كريمة عسّاسي - دور نظرية في بحوث الإعلام والاتصال. الندوة العلمية لنظريات الاتصال في بحوث الإعلام

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - قسم علوم الإعلام والاتصال - جامعة باتنة 1 ، ص 1

(2) - جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والإنجليزية والفرنسية - دار العالمية للكتاب ، لبنان، د.ط ، 1994

ج 2 ص 377

(3) - جزار جبهامي . موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب ، مكتبة لبنان للنashرين بيروت، د.ط ، د.ت.ن

ص 811

والمعرفة رسم المعروف في نفس المعارف بحال واحدة لأنها إن لم تكن كذلك تتحد بها نفس المعارف ورسم المعروف بلا معرفة، أوهي إدراك صور الموجودات والأشياء على ما هو عليه، وهي مسبقة بنسيان حاصل بعد العلم بخلاف العلم، وتقال على استتباب المحصول المدرك خضوعا إذا تكرر إدراكه فان المدرك إذا أدرك شيئا فحفظ له محصولا في نفسه ثم أدركه ثانيا وأدرك مع إدراكه له انه هو ذلك المدرك الأول قيل لذلك الإدراك الثاني لهذا الشرط معرفة⁽¹⁾، كما يعرفها ابن منظور بقوله "عرفت زيد أو تقول عرف لأن الشيء لا عارف وربما وضعوا اعترف موضع عرف كما وضع عرف موضع اعترف، وقد تعارف القوم أي عرف بعضهم بعضا، كما إن العارف هي الوجوه والمعروف الوجه لأن الإنسان يعرف به ومعارف الأرض وجهها أو ما عرف عنها⁽²⁾."

وأعلاها المعرفة العقلية المجردة، من عادة المتأخرين أن يفرقوا بين المعرفة الحسية المباشرة والمعرفة الاستدلالية التي تحتاج إلى وسائط وانتقالات، وإذا كانت المعرفة تامة كانت مطابقة للشيء تمام المطابقة، ويراد بها العلم وإذا كانت مقصورة على الإحاطة بجانب واحد من جوانب الشيء و المعرفة التامة صورتان إحداها ذاتية وهي التي يتم بها تصور الشيء تصورا واضحا دون غموض أو التباس بجوانب الموضوعية: وهي التي يكون فيها تصور الشيء مطابقا لما هو عليه في الحقيقة وكثيرا ما يراد بالمعرفة مضمونها، لا الفعل الذهني الذي تتم به، لقولهم المهارة الإنسانية.

وجملة القول أن المعرفة تطلق على معنيين أساسيين، الأول هو العقل العقلي الذي يدرك الظواهر ذات الصفة الموضوعية، والثاني إطلاقها على نتيجة ذلك الفعل، أي على حصول صورة الشيء في النص⁽³⁾.

وهي عملية انعكاس الواقع وعرضه عن الفكر الإنساني، وهي مشروطة بقوانين التطور الاجتماعي، وترتبط ارتباطا لا ينفصل بالممارسة، وهدف المعرفة بلوغ الحقيقة

(1) - المرجع نفسه ، ص 812

(2) - ابن منظور، لسان العرب ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط 3 ، 1999 ، ج 13 ، ص 153 - 154

(3) - جميل صليبا المعجم الفلسفي ج 2 مرجع سابق ، ص 392 - 393

الموضوعية، ويكتسب الإنسان في عملية المعرفة المعارف والمفاهيم الخاصة بظواهر الواقع ويتحقق من العلم المحيط به، وهذه المعرفة تستخدم في النشاط العلمي من أجل تغيير العالم وإخضاع الطبيعة للمتطلبات الإنسانية.

إن المعرفة والتغيير العلمي للطبيعة والمجتمع هما جانبان مرتبطان ويتوقف كل منهما على الآخر بشكل تبادلي لعملية ترويجية واحدة فالمعرفة نفسها عامل ضروري في النشاط العملي للمجتمع، لأن هذا النشاط يقوم على أساس معرفة خواص الأشياء ومواصفات ووظائف، ومن جهة أخرى تأتي الممارسة في النشاط الإنتاجي للمجتمع كعامل ضروري لعملية المعرفة نفسها، إن إدراج الممارسة في نظرية المعرفة هو وحده الذي يحول النظرية إلى علم حقيقي يكشف عن القوانين الموضوعية لأصل المعرفة عن العالم المادي وتشكلها وفي مصدر المعرفة يوجد تأثير عملي فعال على الطبيعة والتصنيف العملي للمادة الطبيعية، واستخدام هذه الخاصية أو تلك في الأشياء لأغراض الإنتاج، وليست المنظم الخارجي للشيء هو الذي يتم تمثله في الممارسة بل وظائفه وماهيته الموضوعية.

إن المعرفة عملية جدلية معقدة تحدث بأشكال مختلفة ولها مراحلها ودرجاتها في التطور، وتصف مساهمة قوى الإنسان وقدراته المختلفة⁽¹⁾

يطلق لفظ المعرفة عند المحدثين على أربعة معان:

الأول: الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في النص سواء كان حصولها مصحوبا بالانفعال أو غير مصحوبا به، وفي هذا المعنى إشارة إلى أن المعرفة تقابلا واتصالا بين الذات المدركة والموضوع المدرك.

(1) محمد محمد قاسم ، مدخل إلى الفلسفة ، دار النهضة العربية ، ط 1 ، 2001 ص 173

الثاني: هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته، بحيث تكون المعرفة الكاملة خالية ذاتيا من كل غموض والتباس، ومحيطا موضوعيا بكل ما هو موجود للشيء الواقع.

والثالث: هو مضمون المعرفة بمعنى الأول.

والرابع: هو مضمون المعرفة بالمعنى الثاني.

وهذه المعاني وحدها كافية للدلالة على أن المعرفة درجات متفاوتة أدناها المعرفة الحسية المشخصة⁽¹⁾، وبرتاغوراس لا يرى أن الشخص نفسه قبل وبعد تطرقه للمعرفة، فهو يتساءل في محاوراته مع أفلاطون:

«أتظن أننا نتراجع علن التسليم بأن المعرفة وعدمها يمكن أن يوجد عند الشخص نفسه بالنسبة للشيء نفسه؟ فإذا لم تجرأ على ذلك الاعتراف أتسلم أن الشخص الواحد لا يمكن أبدا أن يكون ذاته بعدما يتغير عما كان عليه قبل التغير»⁽²⁾

فمن خلال ما قاله برتاغوراس نستنتج أن للمعرفة دورا في تغيير ذات الشخص ، أي عندما تتطرق المعرفة على الذات يتغير من شخص إلى شخص فنستنتج أن لها دور في تغيير مجرى العلوم الإنسانية.

كما يعرفها راسل بقوله: «هي الطرائق التي نرد بها على البيئة المحيطة بنا لا على أنها حالات عقلية متباينة يستحيل على غير صاحبها أن يشاهدها، مثلا أنك تشاهد سباق وأنت في اللحظة الصحيحة قد صحت، لقد بدأ السباق، فهذه الصيحة تجيء منك ردا على بيئتك وهي المعرفة»⁽³⁾

ج - تعريف نظرية المعرفة: أما في معناها الكامل فهي دراسة منهجية منظمة لقضية العلم أو مسألة المعرفة بدراسة ماهية المعرفة وإمكانها وطبيعتها وظروف الوصول إليها وقيمتها

(1) - جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 2 ، مرجع سابق ، ص 393

(2) - أفلاطون - محاورات تياتيتوس لأفلاطون عن العلم ، تر أميرة حلمي مطر ، دار الغريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، د.ط. ، 2002 ، ص 60

(3) - درتراند راسل ، الفلسفة في بنظرة علمية ، تق : زكي نجيب محفوظ، مكتبة أنجلو المصرية، القاهرة، ط.د

1960 ، ص 15

وحدودها⁽¹⁾، فهي البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها وقيل أن نظرية المعرفة قسم من علم النفس النظري الذي يصعب فيه الاستغناء على علم ما بعد الطبيعة لأن غرضه البحث عن المبادئ التي يفترضها الفكر المتقدمة على الفكر نفسه⁽²⁾، ومعنى ذلك أننا نظرية المعرفة هي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وبين العارف والمعرفة، فهي تسعى إلى تبيان إلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لما يؤخذ فعلاً مستقلاً عن الذهن و تتميز عن السيكلوجيا الوصفية المحصنة التي تقتصر على التفرقة بين العمليات الذهنية وصفها دون الفحص عن صحتها أو زيفها، تتميز أيضاً عن المنطق الذي يقتصر أن يصوغ قواعد وتطبيق المبادئ دون أن يبحث عن أصلها ودون أن يناقش قيمتها وهي جزء من السيكلوجيا الذي يعسر فيه تجنب الميتافيزيقيا⁽³⁾.

وتعتبر نظرية المعرفة عن ذلك البحث القائم على طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها وحدودها، وهي أمور تتعلق بمناهج المعرفة والبحث عن الحقيقة ووسائل بلوغها، إذا يطلق لفظ المعرفة عند المحدثين على معنيين أساسيين: الأول بالفعل العقلي وهو الذي يتم به إدراك الظواهر الموضوعية أي عملية الإدراك أما الثاني فهو الفعل العقلي، الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن، أي حاصل عملية الإدراك و نظرية المعرفة تابعة لمبحث الوجود وكلاهما يلتقيان في البحث عن الكتابات والأصح قولاً إن نظرية المعرفة تكمل مبحث الوجود إن كان الهدف تعليمياً⁽⁴⁾.

وعليه فإن نظرية المعرفة هي أساس كل المعارف والعلوم الإنسانية ولنضرب بذلك مثلاً بأخذ موضوعات المعرفة وهو «البحث في طرق المعرفة» إن البحث في طرق المعرفة يتخلص في العقل والحس عند الفلاسفة والقلب عند الصوفية، وهي وسائل اتصال الإنسان بالخارج وأدواته، في ما يقف عليه من معارف وعلوم ولذلك كان على الباحث أولاً

(1) - راجع عبد الحميد الكردي ، نظرية المعرفة بين القرآن والسنة، مكتبة المؤيد، الرياض، ط 1، 1996 ، ص 65

(2) - جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج 2 - المرجع السابق ، ص - 478

(3) - إبراهيم مذكور: المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع ، القاهرة ، 1983 ، ص 303 - 304

(4) - عادل السكري - نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة ، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1999،

معرفة تلك الأدوات وقوانينها ومدى واقعيتها وبيان حدودها ومدى صحة ما تعكسه من معارف وما لم تقر هذه المباحث المعرفة أول فلن يتمكن الباحث من الحكم على مجمل المعارف البشرية سواء كانت فلسفية أو علمية حيث يلزم التعرف أولاً على هذه الأدوات، إذ بدون ذلك لا يمكن للإنسان أن يبحث بحثاً فلسفياً أو يستنتج علماً طبيعياً، فضلاً عن الحكم عليهما وكذلك تحديد طبيعة العلم تبعاً للاختلاف⁽¹⁾، وتحديد وسائل المعرفة، فمن يرى أن الحس أداة المعرفة قصر أمر معرفته على الواقع المادي، وأنكر الخارج عنه ما عدا المادة، ومن يجعل العقل أداة المعرفة لا يعترف بوجود شيء خارج العقل، فلا وجود إلا لما يدركه العقل، وهؤلاء يقولون بالطبيعة وما وراءها وعلومهم برهانية، ومن يذهب إلى أن القلب أداة المعرفة حصر علمه في الإلهيات، وقال بنوع من المعرفة فوق الإدراك الحسي والعقلي، فنظرية المعرفة إذن لا تبنى على أداة وتترك أداة أخرى، ولكن استخدام الأداة حيث يجب أن تستخدم.

والحقيقة هو أنه ليس هناك حس صرف، ولا عقلي محض، ولا حدسي خالص، كما أن هذه الوسائل تساند بعضها البعض في بناء نظرية المعرفة، فالمعرفة الحسية سندها الفحص العقلي، والعقل يتطلب أحياناً تدخل الحواس، والحدس يمكن أن يحدث خلال أي بحث عقلي، كما أن العقل يستند أحياناً من سطحات الحدس⁽²⁾.

ونفهم مما سبق أنها وسائل متكاملة يدعم بعضها بعضاً، ويصح بعضها بعضاً.

المطلب الثاني: نشأة نظرية المعرفة

لا شك أن بعض المسائل المطروحة في نظرية المعرفة كانت ماثرة في كتابات الفلاسفة والمفكرين منذ القدم ومن خلال الاستقرار لمجموعة آراء أرسطو مثلاً نتوصل إلى تكوين صورة وافية عن نظريته المعرفية، وهذا يعني أن هذه الاهتمامات المعرفية كانت

(1) - أحمد عبد المهيمن ، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، الإسكندرية ، ط 1

2001 ، ص 10 - 11

(2) - رجب بودبوس ، تبسيط الفلسفة ، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان ، ليبيا ، د.ت.ن ، ص 139

موجودة لديه ولدى غيره، لكنها لم تطرح بصورة علم مستقل إذا وما طرحت نظرية المعرفة كعلم مستقل كان منذ حوالي ثلاثة قرون حينما كتب الفيلسوف الإنجليزي "جون لوك"⁽¹⁾، ومنه نستخلص أن نظرية المعرفة مبحث قديم قدم التفلسف وإن لم تفرد له أبحاث المستقلة إلا منذ فيلسوف الانجليزي جون لوك، الذي كان أول من حاول وضع هذا المبحث في صورة العلم من المستقل وذلك في كتابه «مبحث في الفهم الإنساني» الذي نشر في نهاية القرن السابع عشر في عام (1790) ويعد هذا الكتاب أول بحث علمي منظم يتناول بالفحص والدرس أصل المعرفة وماهيتها وجذورها ودرجة اليقين فيها.

ورغم تسليمنا بهذا مع البعض بأن "لوك" كان أول من درس المعرفة كموضوع مستقل، بحجة إن أفلاطون وأرسطو زعما اهتمامهم بالمعرفة، إلا أنه لم يضعها حدا فاصلا بين موضوعاتها و المسائل الميتافيزيقية من جهة، ولم يضعها حدا فاصلا بينها وبين الدراسات المنطقية الخالصة من جهة أخرى، وعدم تسليمنا بذلك يرجع للأمرين أولهما:

إن بحوث أفلاطون وأرسطو في المعرفة كانت بلا شك بحوثا مستقلة لديهما، وواضحة المعالم فقط خصص لها أفلاطون عدة محاورات أهمها «ثياتينوس» و«الفسطائي» خصص لهما أرسطو «النفس» و«الذاكرة والتذكر» و«الكتاب الأول من الميتافيزيقيا» وغيرها من المؤلفات والأبحاث المتعددة⁽²⁾، رغم أن كتاب النفس عنده كان يمثل بشكل عام نظريته في النفس بجانبها التجريبي والتأملي، إلا أن هذه النظرية بجانبها كانت محكومة - كما هو واضح من الكتاب - بمبادئ أرسطو الميتافيزيقية العامة من جانب و باهتماماته في المعرفة والأخلاق من جانب آخر، فقد كان هذا الكتاب نقطة لتلاحم المبادئ الميتافيزيقية، وتتممة ضرورية للأخلاق كما يلقي الضوء أساسا على منطق أرسطو ونظريته في المعرفة يشكل المفتاح لمذهب أرسطو.

(1) - علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، ط1، 2004،

ص 11

(2) - مصطفى النشار - نظرية المعرفة عند أرسطو - دار المعارف - الطبعة الثالثة، القاهرة، 1990، ص 27

وثانيهما: أنه لا انفصال بين نظرية المعرفة لدى الفيلسوف وباقي النظريات، فعلى الرغم من أن الفلاسفة المحدثين منذ "لوك" قد انصبّت اهتمامهم أساساً على البحث في نظرية المعرفة، إلا أن ذلك البحث كان مرتبطاً لديهم بنظريات الوجود، إذ لا يمكن الفصل في نظرية المعرفة نفسها بين البحث في وسائل المعرفة وطبيعة المعرفة وموضوع المعرفة، فالفيلسوف الذي أرتضى الحواس وحدها مصدراً للمعرفة، لا يمكن إن يسلم بوجود كائنات عقلية، وإلا وقع في تناقض أساسه التعارض بين ارتضاء الحواس كوسيلة للمعرفة والتسليم بوجود تلك الكائنات العقلية التي سند لوجودها في الواقع المحسوس.

وثمة تفسيرات متعددة للمعرفة بعضها يربطها بعلم النفس، وبعضها يربطها بالمنطق، فثمة تفسير للمعرفة بأنها تحصيل العلم أو العمليات العقلية التي تتوصل بها إلى تحصيل العلم، ويترتب على هذا التفسير أن يكون البحث في المعرفة فرعاً من علم النفس الذي يختص دون منازع بدراسة عمليات الإحساس والإدراك والتذكر والتخيل والانتباه والتفكير وما على نسقها، حينئذ تنقطع صلة نظرية المعرفة بأهم المسائل الخاصة بحدود العلم الإنساني وصدقه، وتعجز عن البحث في مشاكل العلم كمشكلة الذات والموضوع وتطور العلم، وتنحصر مهمتها في تبيان الوسائل التي يتم بها تحصيل العلم.

وثمة تفسير آخر لنظرية المعرفة وهو أنها البحث في المعرفة التي تم لنا اكتسابها، ولكن قد يؤدي هذا التفسير إلى التباس موضوعها بموضوع المنطق والعلوم الجزئية، ورغم إن كلا التفسيرين مرفوض وحده، حيث أن المعرفة والبحث فيها ليس مبحثاً نفسياً، وليس مبحثاً منطقياً، بل هو مبحث مستقل له صلة بالمبحثين معاً، ويتفوق عليهما بمجاله⁽¹⁾ الخاص، ويتميز عنهما بتفرد هذا المجال وعموميته وشموله، ويبدو هذا واضحاً من النظر في أهم مباحث هذه النظرية فهي:

أولاً: تحاول تعريف «مادة العلم» أي تنظر فيما يمكن العلم به من الأشياء أو بعبارة أخرى تناقش الشروط التي ينبغي توافرها لكي يتم هذا العلم، ويدخل في ذلك:

(1) - المرجع نفسه ص 28 - 29

(أ) التفرقة بين المحسوس وما هو خارج دائرة المحسوس، أي بين ما يدخل في مجال التجربة وما يخرج

(ب) التمييز بين ما يدركه العقل إدراكاً بديهياً فطرياً وبين ما يتم اكتسابه عن طريق التجربة.

ثانياً: تبحث نظرية المعرفة في التمييز بين المعلومات الذاتية والمعلومات الموضوعية، فكل ما يتصل بالذات المدركة يرجع إلى علم النفس، وكل ما يتعلق بالموضوع المدرك يرجع فيه إلى العلوم الطبيعية.

ثالثاً: تبحث النظرية كذلك في موضوع الوجود والتغيير⁽¹⁾.

هذا بالنسبة لتطور مفهوم المعرفة عبر العصور حتى توصلها إلى ضبطها كمصطلح نظرية المعرفة رغم تنوع مصادرها وموضوعاتها ومناهجها عند مختلف الفلاسفة والمفكرين وحتى الباحثين

فإن إيماننا بالتراكمية في العلم والمعرفة يجعل كل واحد منا في حيرة من أمره في تحديد بداية التاريخ لنظرية المعرفة أو بداية النشأة، لكن عادة ما يجعل المفكرين وفلاسفة التراث اليوناني ميداناً خصباً لجل إجاباتهم الفلسفية، وعلى هذا الأساس يمكننا الرجوع إلى الأبحاث الأفلاطونية في المعرفة حيث كانت معالم نظرية المعرفة بدأت تظهر عند أفلاطون، فقد مرت نظرية المعرفة عنده بمرحلتين أساسيتين، المرحلة الأولى وهي حسب نظرية المعرفة أولاً: بأنها ليس شيئاً آخر سوى الإحساس²، ثم بعد ذلك الحكم الصادق وكذلك هي الحكم الصادق الذي يقع على الخاصة المميزة أو البرهان.

لكن أفلاطون لم يبق نظرية المعرفة قائمة على هذه التعريفات الثلاثة، فقد ظهر له موقف إيجابي، يتمثل في نظرية المثل، وهو العالم الاسمي الثابت الذي ندركه بالعقل، وبالتالي عودة أفلاطون على العقل وإعطائه الأهمية في نظرية المعرفة⁽³⁾.

(1) - المرجع نفسه ص 28 - 29

(2) - أفلاطون، محاورات تياتيتوس، تر: أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص 61

(3) - محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 1989، ص 20

وقد عرفت نظرية المعرفة نقلة نوعية في الفلسفة الإسلامية، حيث يرى الكندي بأن نظرية المعرفة هي السعي نحو معرفة الحقيقة، حيث يعرف العلم بأنه وجدان الأشياء وحقائقها، كما تطرق إلى طرق المعرفة وأدواتها المتمثلة في الوجود الحسي والعقلي والإلهي (النبوة)، كما لعب التصوف دوراً أساسياً في صياغة نظرية المعرفة عند الغزالي مستعملاً المنهج التشكيكي للوصول إلى اليقين، كما حصر طرق المعرفة في الحواس الخمس، وقوة التمييز التي تحصل لدى الإنسان والعقل والإلهام والنبوة⁽¹⁾.

ولقد لقي البحث حول المعرفة اهتماماً واضحاً في العالم الغربي وأعني به الفلاسفة على اختلاف اتجاهاتهم، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى الشعور بالحاجة للوثوق بالمعرفة وسط الاضطراب الفكري الذي عصفت بهم والمناقضات التي حفلت بها الفلسفات الغربية حتى صار القلق والاضطراب طابعها الأساسي، أما الفلسفة الإسلامية فلم تعاني ذلك، كما لم يتعرض العاقل للمحنة التي تعرض لها الغرب ولم تهتز قيمته الميتافيزيقية⁽²⁾.

المبحث الثاني: مصادر نظرية المعرفة وموضوعاتها.

المطلب الأول: مصادر نظرية المعرفة.

1-1- التجربة: تتساءل نظرية المعرفة على المصادر المعرفية وطريقة اكتسابها لنا قد نقول أبسط وسيلة لاكتساب المعرفة هو الحس⁽³⁾، أو التجربة على أساس أن التجربة هي المصدر النهائي لكل معرفة، وأن الحواس وحدها هي أبواب المعرفة، فليس في العقل شيء لم يمر بالحس أولاً، وينكر التجريبيون أن يولد العقل مزوداً بأفكار فطرية، وقد اهتم التجريبيون بالعلوم الطبيعية التي تعتمد على التجربة، وأنكروا قدرة العقل على أن يضمن لنا صدق القضايا التركيبية التي تخبرنا بشيء عن طبيعة العالم وقد نشأ المذهب التجريبي الحديث بوصفه رد فعل للمذهب العقلي، والذي يضم مجموعة من الفلاسفة، من أهمهم: "جون لوك" ويعتبر هذا الأخير من أهم من اهتم بالبحث عن أصول المعرفة في الذهن

(1) - علي جابر نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين ، المرجع السابق ، ص 169 - 170

(2) - المرجع نفسه ، ص 11 - 12

(3) - محمود زيدان ، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، المرجع السابق ، ص 9

الإنساني، وأول من نقد بشاعة الأفكار الفطرية التي قال بها "ديكارت" وقد جاء هذا الرفض في قوله: "إن الناس يمكنهم الوصول إلى أية معرفة بواسطة استعمال قدراتهم الطبيعية، وبدون الحاجة إلى أية انطباعات فطرية، وقد رفض جون الأفكار الفطرية لثلاثة أسباب أو حجج رئيسية: فالأولى هي حجة الاجتماع أو الاتفاق يقول لوك: "ليس هناك شيء مسلم به أكثر من شيء آخر"، وقد رفض القول بوجود مبادئ معينة، نظرية وعملية متفق عليها بين جميع أفراد الناس "جون لوك" هذه الحجة كون أن الاتفاق يشمل كل أفراد المجتمع، في حين نجد مثلاً أن مبدأ عدم التناقض لا يحظى بالموافقة الاجتماعية، لأنه ليس معروف لدى عدد كبير من الأفراد، وخاصة منه الأطفال والمجانين.

أما الحجة الثانية هي تأكيده على خطأ دعاء الأفكار الفطرية عندما يقولون إن العقل مكتشف لتلك المبادئ الموجودة فيه، لأن العقل نفسه ليس إلا قدرة أو وظيفة تقوم باستدلال حقائق غير معروفة -أي مجهولة- من مبادئ أخرى معروفة من قبل، فالإنسان حين يستخدم عقله ويعرف هذه المبادئ يستنتجها استنتاجاً من بعض الأفكار الأخرى⁽¹⁾، وبالتالي فلن يكتشف العقل ما كان فيه من قبل، وبالتالي فلن تكون هذه الأفكار فطرية فيه، "أما الحجة العلمية كما يسميها، فهي تأكيد على أن فكرة عبادة الله فكرة فطرية، بل هناك كثيراً من الأفراد و الأمم لم تدرك، ولم تصل إلى فكرة الله، بل وحتى بين هؤلاء الذين يدرونها نجد أن هناك اختلافاً في طبيعة هذه الفكرة، إن الملاحظ لهذه الحجج سيجدها لا محالة تعبيراً عن رفض المصدر القبلي للمعرفة، أي رفض الأفكار الفطرية كمصدر من مصادر المعرفة، هذا الطرح يجعلنا مجبرين على تقديم الاستفسار التالي: إذا كان لوك رفض نظرية الأفكار الفطرية كمصدر للمعرفة، فما هو المصدر البديل الذي أتى به لوك، والذي يفسر نشوء الأفكار والتصورات في أذهاننا، لقد كانت إجابة لوك واضحة في هذا الصدد، الذي يقول: (لنفترض أن الذهن صفحة بيضاء خالية من جميع الحروف وبدون أية أفكار فكيف يحدث أي تملأ؟.... على هذا أجيب بكلمة واحدة: بالتجربة) ففي رأيه نستمد أفكارنا من الإحساس أو الإدراك الحسي، وإدراك عمل ذهننا الذي يمكن تسميته الإحساس

(1) - زكي نجيب محمود، قضية الفلسفة الحديثة، د.م.ن، مطبعة مجموعة التأليف والنشر، د.ن، ص 229

الباطن، وما دامت الأفكار تأتي من التجربة، فلا شيء يأتي قبلها كما نجد "بركلي" الذي برهن على أن العالم المادي ليس له وجود مستقل على العقل الذي يدركه، فإذا قلت إنني أرى وألمس شيئاً فإنما هذا يعني أنني أدرك فكرتي عنه، وذلك في كتابه "أصول المعرفة البشرية" و"كتاب نظرية جديدة في الرؤية" حيث يشرح أن حواسنا الخمس تلعب دوراً فعالاً في تكوين معارفنا، فكل ما يتلقاه العقل من صور ينحصر في الإثارة الحسية والأفكار التي أصلها هو الحس⁽¹⁾، فهو يقوم على أساس أن الحس المصدر الوحيد وليس في العقل شيء لم يمر بالحس، لهذا نجد التجريبيين ينكرون في وجود أية أفكار فطرية موروثة، حيث يتفقون في هذا المبدأ مع الحسيين، غير أنهم يختلفون عنهم في إعطائهم للعقل أهمية في ترتيب الأفكار التي تزوده بها الحواس⁽²⁾.

1-2- العقل: وقد تكتسب المعرفة أيضاً بوسائل أخرى مثل البرهان العقلي: فإذا كانت الغاية الأساسية من ظهور (المذهب العقلي هي تحليل الخصائص المنطقية للصدق الرياضي، ونجد هذه الفكرة في العصر اليوناني عند أفلاطون عندما عرض نظرية التذكر في المعرفة وفي تصور النفس الخالدة، حيث كان ذلك تمثيلاً في صورته الأولى إذ يؤكد أفلاطون على الطابع الأول للمعرفة العقلية والسابقة عن التجربة الحسية المستقلة عنها، وكان يدعو تلاميذه إلى دراسة الرياضيات، أما "سبينوزا" فقد واصل طريق ديكارت في استخدام المنهج الرياضي وإعلانه كمعيار من أجل الوصول إلى الحقيقة، فالمعرفة عنده حالة من صفاء الذهن يتم الوصول إليها بتصحيح الفهم باعتماده على التخلص من الأفكار الغامضة التي تنشأ من الخيال والإدراك الحسي⁽³⁾، فلعل من أبرز النظريات المفسرة لنشوء التصورات في الذهن بعد نظرية الاستذكار الأفلاطونية، نجد النظرية العقلية والتي هي لكبار الفلاسفة في أوروبا، كديكارت و"كانط" وغيرهم، حيث يرون في العقل المصدر الأساسي لنشوء التصورات في الذهن البشري، غير مستبعدين المنبع الحسي الذي يلعب دوراً ثانوياً، و"ديكارت" يعد من أبرز الفلاسفة العقلانيين الذين أسسوا صرح المذهب

(1) - المرجع نفسه ، ص 229

(2) - إبراهيم مذكور: المعجم الفلسفي ، المرجع السابق ، ص 171

(3) - عادل السكري ، نظرية المعرفة من السماء إلى الأرض ، المرجع السابق ، ص 49 - 50

العقلي، حيث وضع المنهج الموصل إلى الحقيقة حيث يرى بأن العقل هو مصدر المعرفة الإنسانية، على اعتبار العقل ملكة واحدة مشتركة بين الناس جميعاً، لذا فإنهم قد تصوروا أحكامه مطلقة، أي ثابتة لا تتغير بتغير المكان والزمان، يقول "ديكارت" لتبيان حجته على أهمية العقل في المعرفة وهي سلسلة من الحجج العميقة والتي يمكن تسميتها بالحجج المذهبية أو المبدئية في المنظومة الديكارتية ونستطيع هنا أن نتوقف على بعضها.

الحجة الأولى: حجة تكافؤ العقول وتساوي المدارك عند جميع الناس. حيث يقول "إن الصواب (العقل) أعدل الأشياء الكون بين الناس" وبذلك يكون العقل هو أعدل قسمة بين الناس، ويقول أيضاً "بل هو دليل على أن المقدرة على الحكم الجيد والتميز بين الحقيقة والخطأ متكافئة بالطبع لدى جميع الناس" ويقول أيضاً "إذ بخصوص العقل أو الصواب لاسيما وهو الشيء الوحيد الذي يجعل منا بشراً ويميزنا عن الحيوانات، فإنني أحبذ الاعتقاد بأنه تام في كل منا....." وبالتالي، فنحن أمام مصادرة الميتافيزيقية لا يمكن نقاشها، أما الحجة الثانية: وهي حجة تفوق الأعمال الفردية على الجماعية، وهي فكرة يصفها ديكارت بأنها (إحدى الأوائل) أي أنها إحدى الأفكار الأولى التي عرضت في تفلسفه، ويعيدها المؤرخون أنها تعني في مضمونها المذهبي والإيديولوجي تفوق الواحد في المجموعة، والوحدة على التعدد، (التي كانت إحدى أوائلها أنني أميل إلى الاعتقاد⁽¹⁾ بأنه كثيراً ما تكون الأعمال المؤلفة من أجزاء عديدة، والناجمة عن أيدي صناع مختلفين أقل اكتمالاً من التي عمل فيها صانع واحد) وقال أيضاً مسنداً لهذه الحجة (إن الدين الحقيقي الذي أنزله الإله وحده أكثر ترتيباً من الأديان التي وضعها البشر على امتداد الزمن)، ويؤكد أيضاً ديكارت على أهمية العقل وقدرته على اكتساب العارف وحده دون اللجوء إلى مساندة حيث في ذلك: (إن آراءنا التي حصلناها خلال حياتنا من الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة، وبمخالطة أوليائنا ومربيننا، قد جاءت أكثر اضطراباً وأقل حقيقة مما كانت عليه لو أننا تمتعنا منذ الطفولة بل منذ الولادة بالعقل التام.

(1) - رنبيه ديكارت ، حديث الطريقة ، تر: عمر الشارني ، بيت النهضة، بيروت ، ط 1، 2008 ، ص 22 - 23

ونرى من كل هذه المستندات والأمثلة تأكيدا على رفض التجريبية والتلفيق، وإقرار التخطيط المبدئي الواعي المرتكز على العقل الذي هو في ديكارت، قبل "هيغل" بقرنين، عقل فردي، يرتبط ارتباطا عضويا بالذات، في آن واحد، تأكيد النظرية ستمثل فيما بعد، أحد مبادئ المثالية، ونعني نموذج الحقيقة الحدسية التي تدعي الوضوح والجلء المبدئي وللوهلة الأولى، هذه الحقيقة التي خارج الزمان، وتظهر في الآونة.

ونرى أخيرا أن كل هذه المستندات ترمي إلى إقرار تجديد العلوم على يد رجل واحد، بل تجديد الفلسفة برمتها⁽¹⁾.

فالعقل وحده قادر على إدراك الحقيقة، ولكن عليه أن يستعين بالخيال والحواس والذاكرة حتى لا يستبعد أي من ملكاتنا العقلية "ديكارت" بهذا المعنى قد أعاد مكانة العقل ودوره الأساسي هذا في المعرفة انطلاقا من نقده للمعرفة التي تأتينا عن طريق الحواس، واعتبارها معرفة غير يقينية.

يقول "ديكارت" لكن ما كان غرضنا الآن مقصورا إلى الانصراف إلى البحث عن الحقيقة فبوسعنا أن نشك أولا بعدد الأشياء التي وقعت تحت حواسنا، أو التي تخيلناها إطلاقا، فنتساءل هل فيها ما هو موجود حقا في العالم⁽²⁾، وذلك لأن التجربة قد دلتنا على أن حواسنا قد خدعتنا في مواطن كثيرة، وأنه يمكن من قلة التبصر أن نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة "ويقول أيضا" كل ما تلقينته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس، غير أنني جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو لمرة واحدة إذن نفهم من هذا أن ديكارت انتقل من معرفة الحواس إلى معرفة العقل⁽³⁾.

(1) - المرجع نفسه ، ص 23 - 24

(2) - رنبيه ديكارت ، التأملات في الفلسفة الأولى ، عثمان أمين ، المركز القومي للترجمة، القاهرة ، د.ط ، 2009

ص 73

(3) - المصدر نفسه ، ص 73

3-1- الحدس: أما الوسيلة الأخرى التي تكسبنا المعرفة وهي الحدس حيث يرى أصحاب المذهب الحدسي أن المعرفة مصدرها الحدس الذي يعني الإدراك المباشر للواقع ويمثله "برجسيون" حيث يعرفها على أنه مشاركة وحدانية تنتقل إلى باطن الموضوع لكي تندمج مع الموضوع للأصالة فريدة، والحدس هو إدراك العقلي المباشر الذي لا يتضمن استدلالاً ولا تسبقه مقدمات مثلما يرى بعض الفلاسفة أننا نكسب بفضل معرفتنا بالقيم الخلقية والجمالية⁽¹⁾، من أمثال أفلاطون الذي يراه أعلى من الاستدلال، فالمعرفة اليقينية عنده هي التي تتم بالتعقل المباشر، وهذا الحدس المباشر إنما يقع على المبادئ الأولى أو الماهيات أو عالم المثل الذي يتضمن تلك المبادئ.

وأما أرسطو فقد تابع أفلاطون، فيما سماه بالحدس الماهية حدس مباشر، لكنه بلا شك يختلف عنه، ففي التصور الأرسطي الخاص بالماهية أو الجوهر (Ousia) تبدو الاتجاهات متباينة حيث أن هذا الاصطلاح كما استخدمه أرسطو ليس سهلاً لفهم، فقد كان أفلاطون قد أعطاه معنى أساسياً يطابق الشيء والفكر على هذا التعارض بين البرهان والإحساس لديه وعلى أي حال ففي هذا الجانب، يبدو أن نشاط العقل الخالص لدى أفلاطون وأرسطو، يبدو في الإدراك المباشر للحقائق العليا، أما بعض الفلاسفة الآخرين يرون مفهوم آخر للحدس مثل ابن سينا فهو يضع الحدس دائماً بعد التجربة والعقل⁽²⁾.

ولقد تطور معنى الحدس تماماً عند "برجسيون" فهو لديه بعض التعاطف العقلي الذي ينقلنا إلى باطن الشيء، ويجعلنا نتخذ بصفاته المفردة التي لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ، وقد ميز "برجسيون" بين الحدس والغريزة والعقل وحدد الصلة والفوارق بينها حيث قال:

إن الحدس هو الغريزة بعد أن صارت زاهدة في العمل، واعية بنفسها، قادرة على التفكير في موضوعها، وعلى التوسع بدون حدود، وإن كان الحدس بهذا يتجاوز العقل

(1) - محمود زيدان ، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، المرجع السابق ، ص 9

(2) - مصطفى النشار ، نظرية المعرفة عند أرسطو ، المرجع السابق ، ص 94

فانه من العقل جاءت يقظته إلى رفعتة، إلى هذه المرتبة التي هو فيها، إن بدون العقل كان الحدس سيبقي في صورة غريزية عاكفا على الموضوع الخاص الذي يهيمه عمليا ومعبرا عن ذاته في شكل حركات وأفعال⁽¹⁾.

المطلب الثاني: موضوعات نظرية المعرفة

أ - والآن بعد أن أشرنا إلى تعريف نظرية المعرفة موضوعاتها ويعتبر "السفسطائيون" و "أفلاطون" رواد البحث في نظرية المعرفة، كما يمكن القول أن الفلاسفة المحدثين اهتموا أساسا بنظرية المعرفة، يتضح ذلك في فلسفته "ديكارت" و "لوك" و "هيوم" و "كانط"، نلاحظ أيضا أن الفلسفة الإنجليزية المعاصرة منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى اليوم ازداد اهتمامها بنظرية المعرفة، ويتمثل ذلك في فلسفة "الهيلجين" الجدد، والفلسفة التجريبية مثل "جون ستورت مل" و "براتراند راسل" وغيرهم، وقد اهتمت الفلسفة الفرنسية العاصرة بنظرية المعرفة، وزاد اهتمامها في مجال المعرفة بوجه خاص بنظرية نقدية إلى مناهج العلوم المختلفة وتطورها ومعها نظرة فلسفية إلى النظريات العلمية المعاصرة والنسبية، مثلما نجد عند "باشلار" و "بلانشيه" وغيرهم⁽²⁾.

ب - وعلى الرغم من أن لكل علم فلسفي مباحثه فإن بين هذه العلوم الفلسفية تداخلا واندماجا، خذ ما بين نظرية المعرفة والانطولوجيا من صلات: يرى بعض النقاد المعاصرين مثلا أن مبحث الانطولوجيا عند أفلاطون، والذي يتمثل في افتراض ثنائية الوجود بين العالم المحسوس وما يسميه "عالم المثل" يعتمد على نظريته في المعرفة بمعنى أن الفيلسوف حيث يحاول رسم تصور لطبيعية الوجود فإنه يقدم أولا بحثا في المعرفة وشروط صحتها، أي يتحدث عن وجود شيء ما حين يعرف إنه موجود، لكن يرى نقاد آخرون أن العكس هو الصحيح، أي أن نظرية المعرفة عند أفلاطون تعتمد على نظرية "الأنطولوجية"، ونحن نميل إلى هذا الرأي وما يقال على أفلاطون قد يقال على غيره من الفلاسفة، ذلك لأننا حين نسأل ماذا نعرف وكيف نعرف، فأنا نسأل سؤالا واحدا مركبا

(1) - المرجع نفسه، ص 94

(2) - محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، المرجع السابق، ص 7

وسوف نجد أن النظرية عند أفلاطون تفترض ابتداء الإقرار بعالم المثل، خذ ثانيا تداخل مباحث نظرية المعرفة مع مباحث الميتافيزيقا، إذا تناولنا مشكلة طبيعة العقل الإنساني وعلاقته بالجسم وذاتية الحياة العقلية، فإننا نبحت في نفس الوقت بحثا معرفيا في حدود العقل الإنساني، وما إذا كان في قدرتنا معرفة كل شيء عن النفس والعالم، أم أن العقل محدود القدرة، يستطيع معرفة الأشياء عن ذاته والعالم ويجهل أشياء أخرى عنهما، أما عن مبحث فلسفة العلوم وتداخل موضوعاتها مع بعض موضوعات نظرية المعرفة فإن ذلك يتضح إذا عرفنا أن فلسفة العلوم تتناول تحليلا ونقد المناهج، البحث في العلوم المختلفة، صورية كانت أو تجريبية، كما تناول إمكان الوصول إلى نتائج فلسفية من النظريات العلمية، لكن هذه المباحث غير منعزلة عن بحث في أسس المعرفة التجريبية وما إذا كان يمكننا تحصيل معارف قبلية دون لجوء إلى التجربة، وهذه كلها مباحث إبستمولوجيا، ويمكن توضيح صلات الاندماج والتداخل بين نظرية المعرفة فروع الفلسفة الأخرى.

ج - ونريد الآن أن نتساءل عن موضوعات نظرية المعرفة، يوجز أحد كبار الفلاسفة المعاصر به هذه الموضوعات في ثلاث أسئلة

- هل يمكننا الوصول إلى تعريف مقنع للمعرفة؟

وما القضايا التي تقول عنها إنها صادقة؟ وما الأسس التي يقوم عليها صدق هذه القضايا؟

توحي هذه الأسئلة إلى أن تعريف وتحديد موضوعات نظرية المعرفة ليس أمرا

سهلا، كما تدلنا هذه الصياغة على أن موضوعات المعرفة إنما هي قضايا، ويحتاج كل هذا

توضيح⁽¹⁾.

(1). المرجع نفسه ، ص 7

المبحث الثالث: المسار التاريخي لنظرية المعرفة

المطلب الأول: نظرية المعرفة في العصر اليوناني.

يمكننا نلمس البدايات الأولى للبحث في المعرفة لدى فلاسفة اليونان، ابتداء من "هيراقلطس" وانتهاء بالمدارس السقراطية الصغرى، فكر هؤلاء الفلاسفة وبحثوا في وسائل المعرفة وكيفية الإدراك، وسوف نقوم هنا بعرض بعض آراء هؤلاء الفلاسفة حول هذا المبحث الهام من مباحث الفكر الفلسفي

أولاً: هيراقلطس

أعار هيراقلطس كثيراً من الانتباه للقضايا المتعلقة بنظرية المعرفة، حتى يمكن القول انه يعد مؤسس نظرية المعرفة في اليونان القديمة، فألت ما حفظ من كتاباته مخصص بالتحديد لمسائل المعرفة، والمعرفة مرتبطة عنده وأوثق الكوزمولوجيا وبنظرياته حول علم الجمال والأخلاق.

وتقوم المعرفة عنده على الحواس التي يذكر منها ثلاث البصر والسمع والشم وأهمها جميعاً البصر، ثم السمع فالعين اصدق خير من الأذن، والشم وله علاقة وثيقة بدخان النار، فلو تحول كل شيء إلى دخان لميزته الأنوف، ولو امتزجت النار بالبخور لسماها كل شخص حسب مزاجه والأرواح في الجحيم تبقى لها حاسة الشم، ولكن الحواس لا تحكم على الأشياء فهي لا تعدوا أن تكون نوافذ للمعرفة، ولذلك كان إدراكنا في اليقظة أفضل من إدراكنا في النوم، لأننا في النوم تقطع صلتنا بالعالم الخارجي ما عدا استنشاق الهواء، ولكن الحواس لا تفيدنا إلا بمعرفة الظاهر المتغير، أما معرفة الكلمة أو القانون فالذي يدركه هو العقل أو البصيرة وعلينا أن نبحث في أنفسنا على ذلك العقل⁽¹⁾.

(1) - محمد فتحي عبد الله ، علاء عبد المتعال ،دراسات في الفلسفة اليونانية ، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا ،

د.ب.ن. ، ص 124

(2) - المرجع نفسه ، ص 163

ثانيا- أرسطو: يعد أرسطو عالما موسوعيا يستوعب علوم السابقين وقيدها ودحض ما تراه باطلا من آراء السابقين كما لم بعلوم عصره وأضاف إليها كثيرا من علمه وأفرد بعض البحوث لعلوم جديدة لم تكن مألوفة من قبل وعدها علوما مستقلة وترك لنا مؤلفات تدل على موسوعيته التي استحق بسببها أن يسمى بالعلم الأول

لقد حفظت لنا كل مؤلفاته وأضيف إليها مؤلفات ليس من إبداع وإنما من إبداع تلاميذه وشراحه في العصور التالية وهي الكتب المحولة.

ويعد البحث في المعرفة من بين الموضوعات الرئيسية التي اهتم بها فيلسوفنا وأفاض فيها وترتكز بحوثه في المعرفة مؤلفاته التالية

✓ في النفس.

✓ الطبيعيات الصغرى.

✓ ما بعد الطبيعة.

✓ مجموعات مؤلفاته المنطقية.

يعد أرسطو أول من قدم بحثا مستفيضا في وسائل المعرفة، ظل معظمه صالحا حتى يومنا هذا، ويتركز بحثه هذا بصفة رئيسية في البابين الثاني والثالث من كتاب التنفس، حيث بحث فيهما في الإحساس والحس المشترك والخيال في التخيل والتفكير والنزوع.

وكثيرا ما يشير أرسطو في كتابه ثانيا كتاب التنفس إلى أنه سوف يبحث في بعض الموضوعات المعرفية كتب أخرى هي التي جمعت تحت عنوان الطبيعيات الصغرى وعلى رأسها كتاب (الحس والمحسوس) الذي يبسط القول في البصر والسمع والشم والذوق

واللمس ومما أجمله في كتاب النفس ثم (الذكر والتذكر) والذي يقرر منه قوانين تداعي المعاني وترابطها وسوف نعرض فيها فيما يلي لما قدمه أرسطو في هذا المجال.⁽¹⁾

الإحساس: ينشأ الإحساس لما يعرض من حركة وانفعال كما الواضح ان قوة الحس لا توجد بالفعل بالقوة فقط.

الحس المشترك: لا يغير أرسطو هذا الحس المشترك حاسة سادسة وإنما الغالب انه طبيعة مشتركة بين الحواس الخمس المعروفة.

المخيلة: بعد ان استعرض أرسطو مفهوم الحس المشترك وأشار إلى دوره ينتقل إلى المخيلة ويسميه انه من اثار الإحساس ويسميه القوة الباطنة.

فالذاكرة عند أرسطو قائمة على المخيلة فإن الذكر ممتنع من غير التخيل فالذاكرة تدرك إن هذه الصور من صورة شيء قد سبق إدراكه فهي تتعلق بالماضي.

القوى العاقلة - العقل: العقل صرفة كالحس وطبيعته أنه بالقوة كاللوح لم يكتب فيه شيء بالفعل والعقل مفارق أي ليس له عضو بعينه⁽²⁾، ويتضح لنا مما سبق مدى أرسطو بالمعرفة - معرفة أي شيء عن كل شيء فلقد انشغل انشغالا شديدا بالبحث في الوسائل المعرفة الإنسانية ومدى ما يمكن ان نصل إليه من المعرفة بدأ بحثه الغير المسبوق في طبيعة الحواس ووجد ان طبيعتها تؤكد قصورها و محدوديتها ومن ثم فيما يمكن للعقل أن يؤديه العقل ووجد انه القادم على أن يحلل ما تعطيه الحواس ويبيّن من سمي بالمعرفة الإنسانية، فالإنسان هو ما يعقل ويستدل ويقيس أساسا.

وليس هو فقط من يستقرا الحيوان يشاهد كما يشاهد الإنسان، إلا إن الإنسان هو القادر وحده على تنظيم مشاهداته والإفادة منها في تكوين بناء متكامل للمعرفة عن هذا العالم من خلال قدراته الفعلية الفردي ولعل ذلك ما جعل أرسطو يركز اهتمامه على دراسة

(1) - المرجع نفسه ، ص 172 - 173

(2) - المرجع نفسه ، ص 178

الفعل وإمكانياته المعرفية من جانب ومحاولته من جانب آخر وضع القوانين اللازمة لنضبط تذكر العقل حتى لا يشتط العقل و لا يبتعد عن المجال المعرفي الصحيح⁽¹⁾.

إن المعرفة على أنواع مختلفة فهناك المعرفة التي تنتج خبرات الحياة وهنالك المعرفة التي تستخدمها وتفسيرا آخر فهناك الأنواع التي تخدم وتطبع وهناك الأنواع التي تامل والأنواع الأخيرة أعلى درجة منها وفيها يكمن الخير بمعناه الحقيقي ولما كان هذا النوع الوحيد من المعرفة الذي يتوصل للحكم الصحيح ويستخدم العقل ويضع الخير في مجموعه نصب عينه وتعني به الفلسفة والذي يستطيع الانتفاع بسائر أنواع المعرفة وتوجيهها وفق القوانين الطبيعية فإن هذا الدليل على ضرورة التفلسف⁽²⁾، لذلك يتوصل الإنسان بإحدى وسيلتي الإدراك لمعرفة الوجود، ووسيلة الإدراك لا تصل إلى هدفها إلا إذا كنت من جنسية، فالحواس الخمس من جنس عالم المادة والعقل الإنساني من جنس عالم العقول⁽³⁾.

المطلب الثاني: العصر الوسيط

أولاً: الفارابي أما بالنسبة لنظرية المعرفة عن المسلمين، فترتبط نظريتهم عن الكون حيث كان لنظرية الفيض دوراً في توجيه الفلسفة الإسلامية: حيث نجد "الفارابي - 260 هـ" من الفلاسفة الذين يربطون المعرفة بنظريتهم الخاصة عن الكون.

فإن ما يميز التفكير الفلسفي عند يمكن استنباطه من المنحى العام الذي قصده من وراء عملية التفلسف، وبالتالي ما يحمله تفسيره لماهية الفلسفة بشكل إجمالي، ويحدد الفارابي المعرفة على أنها: علم الموجودات بما هي موجودة أي أنها علم علي، تكون من خلاله صورة شاملة للكون في مجموعة ومن ثم: فالمباحث الفلسفية تضمن كل فروع النشاطات الفكرية للإنسان أي كل ما يدهشه، ويشير فيه رغبة البحث والتطلع إلى الحقيقة

(1) - مصطفى النشار ، نظرية المعرفة عند أرسطو ، المرجع السابق ، ص 16

(2) - المرجع نفسه ، ص 34

(3) - أحمد عبد المهيمن ، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي ، المرجع السابق ، ص 100

فلا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللأسفة فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية.

فهدف الفارابي في البحث في الحقيقة وإيمانه بوحدها لا يقتصر على هذا المستوى، بل عمل على رفع التناقض من واقعه الاجتماعي والثقافي والفكري، من خلال نزوعه إلى تقريب مفهوم الحقيقة بين الدين والفلسفة حيث نجد أن نظرية التوفيق بين الدين والفلسفة، قد استغرقت جوانب كثيرة من فلسفته والتي تنعكس على مفهومه للمعرفة⁽¹⁾.

إن نظرية المعرفة عند الفارابي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظريته في الكون، وإذا نحن أردنا أن نحيد علماً بنظرية المعرفة هاته وجب علينا قبل كل شيء أن نبين نظرة الفارابي إلى العالم ولما كان المنهج رأى الفيلسوف في الكون ويؤكد على فهم نظريته في المعرفة فقط، لذا يتوجب علينا أن نشير إلى أن الفارابي أخذ بنظريته الفيض، تلك النظرية الشهيرة التي تفسر لنا كيف وجدت الكثرة في العالم ابتداء من موجود واحد، ومن المؤكد أيضاً أن هذه النظرية كانت أساس بني عليها المعلم الثاني أرائه في النفس والعقل الفعال⁽²⁾.

ثانياً: ابن سينا

أما بالنسبة إلى ابن سينا فلا يكاد رأيه في مصدر المعرفة وآلياتها يختلف عن رأي الفارابي فهو يذهب مثله إلى مصدر المعرفة الإنسانية هو فيض العقل الفعال ويزيد هذا المعنى شروحا وتأكيداً، فكان تقسيمه للمعرفة على ثلاث أنواع:

معرفة بالفطرة - معرفة بالفكرة - معرفة بالحس.

(1) - عطاء الله رزاقية ، نظرية المعرفة عند ابن سينا ، المطبعة العربية، الأغواط ، ط1 ، 2006 ، ص 42

(2) - بومخييط هاجر ، نظرية المعرفة عند الفارابي ، مذكرة لنيل شهادة في ميدان الماستر، فلسفة عامة، كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية ، جامعة الدكتور آيت أحمد نور الدين ، جامعة سعيدة، 2014 - 2015 ، ص 48

ف نجد أن المعرفة العقلية تكون بالفكرة، لأن الفكرة هي حركة للنفس، تستعين النفس عليها بالتخيل ثم تعتمد في ذلك على معرفتها السابقة المخزونة في الذاكرة⁽¹⁾، فإن مناقشة المنحى المعرفي في علاقته بنشأة الكون عند ابن سينا تطرح كلية المسائل المتعلقة والمقومة لتفسيراته في نظرة الوجود.

إن نشأة الكون عند ابن سينا تتحد ضمنيا بنظرية الفيض مع بعض الإضافات من الفارابي على هذا الأساس، نجد نظرية الفيض من حيث هي نظرية مقومة لنظرية الوجود وأساس لها، حيث تحدد علاقة نظرية المعرفة بنظرية الوجود من جانبين:

الجانب الأول: يتمثل في الموجودات المفارقة عن واجب الوجود أو العقل الأول.

الجانب الثاني: ينحصر في عالم الكون والفساد أي العالم الخارجي.

وتستند نظرية الفيض عند ابن سينا بحسب جميل صليبا: إلى ثلاث مبادئ

المبدأ الأول: هو انقسام الموجودات إلى ممكن وواجب، فالإله واجب بذاته، أما الموجودات الأخرى التي تصدر عنه فممكنة بذاتها واجبة بالإله.

المبدأ الثاني: يتمثل في أنه لا يصدر على الواحد إلا واحد.

المبدأ الثالث: الذي أخذ به ابن سينا وهو مبدأ الإبداع والتعقل⁽²⁾.

لكن ابن سينا يعود ليؤكد دور الحدس في المعرفة في كتابه (الإشارات والتنبيهات) حيث يعرفه أنه إدراك مباشر للحد الأوسط دون أعمال الفكر مع اعترافه بتفاوت هذه المعرفة بين

(1) - محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، عوידات للنشر والطباعة، بيروت ، د.ط

2007 ، ص 486

(2) - عطاء الله زرارقة ، نظرية المعرفة عند ابن سينا ، المرجع السابق ، ص 160

الأفراد، وهذه الأهمية لا تكتمل بمعزل عن دور العقل الفعال المفيض للصور العقلية والكلية للأشياء⁽¹⁾.

المطلب الثالث: في العصر الحديث.

وللفلاسفة المحدثين نظرتهم الخاصة لنظرية المعرفة، وهذا ما سنتطرق عليه عند الفيلسوف.

توماس هوبس: وأكبر أنصار الحكم المطلق قبيل تقويضه، اهتمام قبل، وكان واحدا من الذين عرضت عليهم «تأملات ديكارت» فكتب عليها اعتراضات تتبني منها فلسفته قبل أن يعرضها عرضا مرتباً، وقد رد ديكارت على هذه الاعتراضات، وقال إنه لو أسهب في رده لأعطاهما أكثر مما تستحق وجاءت الصورة الأولى لفلسفته في كتاب «مبادئ القانون الطبيعي والسياسي» دونه سنة 1640، وقد أكد على استحالة تحصيل معرفة بعقل وهذا يعني في الحقيقة أي استحالة معالجة الظواهر جميعا بمنهج واحد يتقدم من البسيط إلى المركب، أي استحالة رد الظواهر جميعا إلى الحركة وقوانينها: للمذهب اللمادي.

ولكن هوبس لا يعدل عن الاملادية، فما إن يتخذ الإحساس مبدأ حتى يحاول أن يرجع إليه أفعالنا العقلية، يقول إن كل معرفة أو علم فهو آت من الإحساس، ويعرف الإحساس بأنه حركة في ذرات الجسم الحاسة صادرة عن حركة في الجسم المحسوس، تنتقل الحركة الخارجية إلى الدماغ ومنه إلى القلب بوساطة أعضاء الحواس والأعصاب، فتصادف مقاومة وصدى لأن الأعضاء الباطنية هي أيضا في حركة متصلة، هذا الصدى بمثابة ميل إلى الخارج يجعلنا تقذف بموضوع الإحساس إلى الخارج، فهو يتابع العلم القديم في اعتبار القلب مركز الإحساس، وكذلك الوجدان أو الروح حركة؛ فاللذة مثلا ما هي إلا حركة في القلب، ولكن ما تعليل الظاهرة الشعورية الناشئة مع الحركة الجسمية؟ إنها لمعجزة بالقياس إليها، وإن المذهب الاملادي لعاجز عن تعليلها، وهوبس يذهب إلى أن

(1) - على جابر ، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين ، المرجع السابق ، ص 184

للأجسام هما خاصتي، الامتداد والحركة، وأن سائر الكيفيات المحسوسة ذاتية، حتى الزمان والمكان فإنهما صورتان من نوع الصور التي يحدثها فينا الامتداد والحركة، وباستطاعتنا الاحتفاظ بهما مع افتراض زوال الأجسام جميعا، وذاتية الكيفيات المحسوسة قضية لازمة.⁽¹⁾

- **جون لوك:** يعد جوك لوك أبرز أعلام الفكر الفلسفي الحديث فقد حاول لو كان ستثبت إن مصدر المعرفة أنساني الحقيقي هو الحس، وبين كيف يمكن لهذه المعرفة أن تأتي إلى العقل، رافضا بذلك قول الفلاسفة الفطريين من أمثال ديكارت، والذين يؤكدون على العقل مزود بأفكار فطرية تولد مع إنسان فعقل الإنسان عنده منذ الولادة يوازي صفحة بيضاء وتصورات تنشأ مع الوقت من التجربة، بحيث تعو المعرفة عنده إلى مصدر التجربة الخارجية والتجربة الباطنية، أو الإدراكات الحسية الخارجية، وإدراك الذات الداخلي الذي يرتبط بفعل التفكير والتأمل والإرادة والإحساس، والتصورات التي نشأت عن هذين المصدرين، تكون أما بسيطة أو مركبة أولى مكنية بتجربتين الظاهرة والباطنية، وتنقسم بدورها إلى ثلاث أقسام: معاني مكتسبة بحواس الخمس، والنوع الثاني من المعاني البسيطة ترجع إلى الذاكرة والإرادة، إما النوع الثالث فيتعلق بإحساس والتفكير معا كاللذة والألم، إما المعاني المركبة فتصنعها النفس التي لها دور إيجابيا.⁽²⁾

حيث يقول: "إن معرفتنا بحقيقة الأشياء تظل محدودة بقدر الذي بإمكان إدراكنا تأمينه"، والمعرفة عند لوك درجات حسب درجة وضوحها حيث إن المعرفة هي أعلى درجة ثم تأتي المعرفة الإستنتاجية التي تحتاج إلى براهين ووسائل أخرى، وأخيرا تأتي المعرفة الحسية التي تتناول الوجود بعض الماهيات خارج عنها.⁽³⁾

إن أول ما يصنع "لوك" في كتابه «محاولة في الفهم الإنساني» هو أن ينحي المذهب الغريزي من طريقه لكي يعرض المذهب الحسي أو التجريبي، وهو يظن أن الغريزية تعني

(1) - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة ، ط.د ، 2012 ، ص 61

(2) - زكي نجيب محمود، قضية الفلسفة الحديثة ، المرجع السابق ، ص 229

(3) - المرجع نفسه ، ص 229

وجود معانٍ صريحة وقضايا صريحة في الذهن منذ الميلاد، ولم يقل ديكارت وليبنز شيء، مثل هذا، وهو يظن كذلك أن الغريزية تدع مجالا واسعا للتقدير الشخصي ما دامت معرفة باطنه، فلا يريد أن يتركها تعبت بنظرية المعرفة وتكرر وجود الله، وهما الأمران الضروريان لاتفاق العقول وطمأنينتها، ومعه أن "ديكارت" و"ليبنز" كان يعلمان الفرق بني الذاتي والموضوعي، وكان كلاهما يقيم مذهبه على وجود الله، غير أن "لوك" يصيب الحق في المعرفة الإنسانية حني يقول: «لكي نحصل على معرفة صادقة يجب أن نسوق الفكر إلى الطبيعة الثابتة للأشياء وعلاقاتها الدائمة، لا أن نأتي بالأشياء إلى فكرنا»، وتبعا لهذا المبدأ يعتقد أن المذهب الحسي هو المذهب الوحيد الممكن، ويشرع في دحض النظرية الغريزية فيقول ما خلاصة الفكر والوجود بعد هذا التحليل تأتي مسألة قيمة المعرفة: هل لمعانينا مقابل في الوجود؟ وهل توجد جواهر مقابل للظواهر؟ يقول "لوك": «من البني أن الفكر لا يدرك الأشياء مباشرة، بل بوساطة ما لديه عنها من معان ... فكيف يعلم الكفر أن معانيه مطابقة للأشياء؟»، ونقول: بل كيف يعلم أن هناك أشياء؟ هذا موقف ورثة "لوك" عن "ديكارت"، ولكنه ط في وجود عالم خارجي، وبعد أن وضع الحقيقة لم يقدر المسألة حق قدرها ولم يشك في صحة لزوم العلاقات بني المعاني بالاستدلال، عاد فجعل الحقيقة في المطابقة بني المعاني والأشياء، والمراد المعاني البسيطة، لأن المعاني المركبة عبارة عن نماذج يصنعها الفكر ويتأملها كما تقدم، وبعد أن نقد معنى الجوهر عاد فقال بوجود جواهر غري مدركة في أنفسها هي النفس والله والمادة⁽¹⁾، ونقده للجوهر يرجع إلى أنه معنى مركب، ذلك أن الفكر يلاحظ تلازم معانٍ بسيطة مكتسبة بحواس مختلفة، فيعتاد اعتبار هذا واحد، ويطلق عليه اسم واحدا كالإنسان والفرس والشجرة، ويتوهم المجموع شيء أن هناك أصلا تقوم فيه الكيفيات، لأنه لا يدرك كيف يمكن لهذه المعاني البسيطة. (وهذا يعني أن لوك يظن القائل بالجوهر يريدون به موضوع عاطلا من الكيفيات مخفيا تحتها، والواقع أن الكيفيات عندهم كيفيات الموضوع وأن التمييز بينه وبينها تمييز ذهني له أصل في حقيقة الأشياء هو أن الأشياء تتقلد كيفيات مختلفة مع بقائها هي بالماهية.

(1) - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، المرجع السابق ، ص 157

خلاصة الفصل

هكذا نكون قد حاولنا استعراض أهم معالم ما يقصد بنظرية المعرفة في المبحث الأول لغة واصطلاحاً كما يتضح لنا المعنى الأدق لها رغم استحالة ضبطه بصفة موحدة بين الفلاسفة والمفكرين الذين تكملوا نقطة اختلافهم في كيفية تحصيل هذه المعرفة والموضوعات التي طرأت عليها وهذا ما تكلمنا عنه في المبحث الثاني أما المبحث الثالث فقد تطرقنا إلى أهم المراحل التاريخية التي مرت بها محاولين فهم وتحليل الفكر الفلسفي المنتج عنها حسب المذاهب والاتجاهات والتيارات التي مرت بها نظرية المعرفة

الفصل الثاني

محمد إقبال فكره وعصره ومشروعه الفكري

تمهيد

المبحث الأول: محمد إقبال وعوامل تكوينها

المطلب الأول: شخصية محمد إقبال

المطلب الثاني: عوامل تكوين شخصيته

المطلب الثالث: مصادر فكره

المبحث الثاني: الأوضاع السائدة آنذاك

المطلب الأول: الوضع السياسي

المطلب الثاني: الوضع الاجتماعي

المطلب الثالث: الوضع الديني والثقافي

المبحث الثالث: مشروعه الفكري ودوافعه

المطلب الأول: تجديد التفكير الديني في الإسلام عند محمد إقبال

المطلب الثاني: دوافعه

خلاصة الفصل

تمهيد:

- إن الواقع الذي عاشه العالم الإسلامي، والنكسات التي مر بها وانتهاء بالاستعمار الغربي، كلها تركت أثارها المؤلمة في حياة الفرد حتى وعي الأمة، وذلك حين كانت مخططات الاستعمار هي ضرب مقومات وجوده وتشويه تاريخه، مقابل غرس جذور الحضارة الغربية ونشر ثقافته، ومن خلال التعليم الغربي الذي لم تكن نتيجته إلا حالة من التخلف وفقدان المرجعية الصحيحة للعقيدة، التي طالما كان يجد فيها المسلم هويته لتتحول العقيدة حالة من السكون لم تقوى على مسايرة العصر، فبدل أن تدفع المسلم إلى المغامرة في دراسة الواقع سلبته هذه القوة حتى ذاته، ولم يعد يرى فيها أي عامل من عوامل القوة، وخاصة اتجاهها نحو التصوف السلبي، فجاءت محاولة إقبال لتشخيص العالم الإسلامي لا يمكن الخروج منها إلا بإعادة بناء وتوحيد ولا يكون ممكنا إلا بالرجوع إلى المصادر الحقيقية للثقافة الإسلامية من خلال ما ستطرق عليه يمكن رصد أهمية الجهد الذي بذله محمد إقبال من خلال التقدير الكبير الذي يكنه المفكرون سواء في العالم الإسلامي أو العالم الغربي، وموضوع التجديد من الموضوعات الجديدة والاهتمام بها، كموضوع له الكثير من الجوانب الإيجابية ولذلك جاء دراسة نظرية المعرفة في مشروع إقبال الفكري لبيان الرؤية الإسلامية لنظرية المعرفة التي تعد مدخل معرضي للفكر البشري عموما، إذ أعاد إقبال صياغة مصادرها ومنهجية وظيفتها في تحديد مسار الرؤية الكونية والايديولوجيا للإنسان بشكل علمي، فقبل الخوض في هذا يجب أن نعرف بشخصية هذا المفكر الذي ارجع للأمة الإسلامية روحها، فمن هو "محمد إقبال"؟ وما هو أصل تكوين شخصيته ومصادر فكره والأوضاع السائدة آنذاك؟ وما هو مشروعه الفكري ودوافعه؟ وما هذه النظرية التي كانت هدفه في مشروعه فكري والتي أعطت دفعة لأمة الإسلامية؟ وما هي مناهجها عند العلامة محمد؟

المبحث الأول: محمد إقبال وعوامل تكوينها ومصادر فكره

المطلب الأول: شخصية محمد إقبال

يعد العلامة "محمد إقبال" أحد أشهر المفكرين والفلاسفة والمصلحين والإسلاميين في العصر الحديث، لقد سخر حياته كلها لخدمة أمته الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها، فجاءت روائعه المنظومة بلغته الأم اللغة الأردية الإسلامية، تعبيراً صادقاً ومخلصاً عن آماله العريضة لمستقبل أمته الإسلامية التي ارتضى لها أن تكون في صدارة الأمم، فهو شاعر الشرق وفيلسوف الإنسانية، تكمن عظمتة في أصالته، في وفائه لعقيدته وبيانه لقيمة الإنسان في كل كتاباته، وتتجلى في الشعر، وبادئ ذي بدء، نرى من الخير، أن نعرف القارئ العربي الكريم بالعلامة "محمد إقبال" لنقف من خلال مسيرته العلمية وفكره الإسلامي المستنير ودعوته الإصلاحية، على جوانب هامة تميزه عن أقرانه ممن عاصروه وعاشوه، ويتضمن جل ما نظمته بلغة الأم اللغة الأردية، إحدى لغات الشعوب الهندية الإسلامية⁽¹⁾.

1-1- مولده ونشأته:

ولد العلامة "محمد إقبال" في مدينة "سيالكوت" - التابعة لإقليم بنجاب الباكستاني - في الثالث من شهر ذي القعدة عام (1294هـ) الموافق من التاسع من شهر نوفمبر عام (1877م) في بيئة دينية وأسرة صوفية من آل كشمير المسلمة اعتنق أفرادها الدين الإسلامي الحنيف منذ عدة قرون، وساهموا بدور ملحوظ نشره بين مواطنيهم من الهندوس⁽²⁾.

تلقى "إقبال" تعليمه الديني ودراساته الأولى بالمدارس الحكومية في مسقط رأسه، ثم رحل إلى مدينة لاهور - حاضرة إقليم بنجاب وعاصمة الثقافة الإسلامية في شبه القارة الهندية

(1) - محمد إقبال، جناح جبريل، تر: حلال السعيد الحنفوي، مجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1، 2003، ص 219

(2) - محمد إقبال، الأعمال الكاملة لشاعر الإسلام محمد إقبال، تر: حازم محفوظ، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط 1

2000، ص 7

الباكستانية - والتحق بالكلية الحكومية في جامعة بنجاب العريقة، وفيها تتلمذ على يد علماء وأدباء وفلاسفة أجلاء، وأتقن اللغة الإنجليزية، وظهرت موهبته الفذة في نظم الشعر بلغته الإردية - اللغة القومية في باكستان وإحدى اللغات القومية في الهند ونال درجة الليسانس في الآداب عام 1315هـ/1897م، فدرجة الماجستير عام 1317هـ/1899م، ثم عين مدرسا في نفس الكلية.

وفي عام 1905/23/13، رغب في السفر إلى أوروبا رغم وعيه التام بأن الأوروبيين المستعمرين، هم السبب الأكبر في المشكلات المزمنة التي يعاني منها العالم الإسلامي بأسره، وكان هدفه من سفرته تلك الاتصال عن قرب بحضارتهم لدراساتها في ضوء المفاهيم الإسلامية⁽¹⁾، ودرس الفلسفة على يد أستاذه ماك تاكرت (MR.Taccaret) وعكف عن الدراسة في مكتبة الجامعة حتى نال منها درجة علمية في فلسفة الأخلاق، وبعدها سافر إلى ألمانيا وإنجلترا⁽²⁾.

وصل "إقبال" إلى إنجلترا، وفي مدينة كمبريدج التحق بجامعة حيث درس الفلسفة والقانون، كما عقد صلات وثقى مع بعض المستشرقين المتخصصين في اللغات والآداب الشرقية، مما أفضى به إلى إجادة اللغة الفارسية إجادة تامة.

ثم قام بزيارة للعديد من بلدان القارة الأوروبية واستقر به المطاف في ألمانيا، حيث التحق بجامعة ميونخ، وقدم رسالة - باللغة الإنجليزية - نال بها درجة الدكتوراه في الفلسفة موضوعها: "تطور الغيبيات في فارس" ومما يجدر ذكره أن إقالة "إقبال" فترة بلغت ثلاث سنوات في أوروبا، لم يتغير في أخلاقه الإسلامية المستنيرة، وذلك أنه طالع عن قرب زيف ما يسمونه بالحضارة الغربية، فاخذ أثناء إقامته بين ظهرانهم ينتقد - وعلى الملأ - الجوانب المادية في حضارتهم، خاصة فصلهم بين السياسة والدين، وعرض الإسلام بديلا لها، لأنه

(1) - محمد إقبال، الأعمال الكاملة لشاعر الإسلام، تر: حازم محفوظ، المصدر السابق، ص 8
(2) - حسن حنفي، إقبال فيلسوف الذاتية، مقدمة، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2009، ص 7 - 8

الدين الأوحى الذي جمع بين النواحي الحد أشهر روحية والمادية للبشرية قاطبة في نمط فريد، فكان يرى: أن "رسالة الإسلام هي وحدة البشرية، وأن الدين هو أساس السياسية"⁽¹⁾.

2-1- العودة إلى بلاده: وعاد "محمد إقبال" إلى بلاده في شهر يوليو عام 1325هـ/1908م، وفي طريق عودته إلى مدينة لاهور مر بمدينة دهلي، فزار مرقد العارف بالله "نظام الدين أولياء" - أحد أشهر أقطاب التصوف الإسلامي - وكأنه بهذا الصنيع كما يقول الدكتور "أحمد معوض" رغب في الإعلان عن أن فتنة الغرب وحضارتهم⁽²⁾، المزعومة لم تغير شيئاً في دخليته، وما هي إلا سنوات قلائل حتى عرف واشتهر وذاع صيته في كل أرجاء شبه القارة الباكستانية الهندية وخارجها، خاصة بعد صدور دواوينه التي تحمل فكره ورسالته الخالدة⁽³⁾.

3-1- مؤلفاته:

- تنوع منتوج إقبال الفكري بين كتب ودواوين وقصائد أشهرها (شكوى وجواب شكوى) وقصيدة النشيد الوطني وله عدة دواوين بالفارسية هي:

- 1 - أسرار خودي 1915
- 2 - رموز بيخودي 1918
- 3 - بياض مشرق 1923
- 4 - تحية الغرب
- 5 - زبور عجم 1927
- 6 - وأجاويد نامة 1932
- 7 - مسافر 1934

(1) - المرجع نفسه ، ص 9 - 10 - 11

(2) - محمد إقبال ، الأعمال الكاملة لشاعر الإسلام محمد إقبال ، حازم محفوظ، المرجع السابق، ص 9

(3) - المصدر نفسه ، ص 9 - 12 - 13

8 - وبس جه بأيد كرد 1936⁽¹⁾

9 - أمغان دجاز نشر بعد وفاته 1938

بالإردنية نجد لإقبال مجموعة من الدواوين وهي:

1 - بال جبريل 1995

2 - ضرب كليم 1931⁽²⁾

3 - صلصة الجرس.

وله كتيبين بالإنجليزية وهما:

1 - تطور الفلسفة في إيران 1908

2 - تجديد التفكير الديني في الإسلام 1928, ويعد من أهم الكتب لدى إقبال.

- ونجد أن إقبال أصابه الوهن والضعف وهذا بسبب المرض الذي هجم عليه فأفقدته قوته الجسدية لا الفكرية, حيث كان يعاني من ضيق التنفس (الربو) والتهاب الحنجرة، وفقد بصره لإصابته بالماء الأبيض، وأصيب بتكلس الحصى في إحدى كليتيه⁽³⁾. وكان إقبال على يقين بقرب أجله غير يائس ولا جازع كان مرحبا بالموت مبتسما له كان يردد قبل موته ببضعة أيام: وأنا لا أخشى الموت أنا مسلم، ومن شأن المسلم أن يستقبل الموت مبتسما⁽⁴⁾.

(1) - دنيا عبد الحميد، إقبال الفيلسوف الشاعر، القاهرة، د.ط، د.ط، 1959، ص 5 - 6
(2) - رائد جبار كاظم، فلسفة الذات في فكر إقبال، دار نينوى، دمشق، 2009، ص 48
(3) - أبو الحسن علي الحسيني الندوي، روائع إقبال، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1960، ص 21
(4) - عبد الوهاب عازم، إقبال سيرته وفلسفته وشعره، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د.ط، 2012
ص 51 - 52

4-1- وفاته:

قال أيضا إقبال قبل موته بعشر دقائق: ليت شعري أهل تعود النعمة التي أرسلها في القضاء، وهل تعود النفحة الحجازية، قد أظلني موتي وحضرتني الوفاة فليت شعري هل حكيم يخلقني؟ وقد قدم "عبد الوهاب عزام" هذه الكلمات شعرا عن الفارسية وترجمتها⁽¹⁾.

(نعمات مضين لي هل تعود؟ أنسيم من الحجاز يعود؟)

عيشتي بوشك رحيـل هل لعلم الأسرار عملت جديد؟.

وأشدت على "إقبال" المرض في العشرين من نيسان، وأيقن أنه سيودع الحياة من حياة الفناء إلى دار البقاء، فأمر بإحضار ابنه "جاويد إقبال" فأجلسه إلى جانبه وقال من يدري لعلمي ضيف لبضع ساعات أو أيام أوص بعائلته وأموره الخاصة صديقه جود هري "محمد حسن".

وفي صباح يوم الإثنين 20 صفر 1357 هـ الموافق ل 21 نيسان/ أبريل 1938م، حيث فاضت روح إقبال إلى بارئها وعلت شفتيه البسمة وكان قد قال:

أيه المؤمن أن يلغى الردى باسم الثغر سرورا ورضا

شاع خبر وفاة "إقبال" بين الناس، فتألم الناس ألما عظيما وزلزلوا- زلزلا شديدا وأضعفهم نبأ رحيله، ومنه توجه الناس إلى منزل محمد إقبال ليودعوه إلى مثواه الأخير.

المطلب الثاني: عوامل تكوين شخصيته:

ينتمي "محمد إقبال" إلى ثلاثة أحياز روحية، هذه الأحياز الثلاثة هي منابع أثاره العظيمة وهي حيز القارة الهندية وحيز العالم الإسلامي وحيز الفكر الغربي، وأن هذا التكوين المتنوع العميق ساهم في بناء شخصية "محمد إقبال"، ليجعلها عمالقة في سماء الفكر الإسلامي الحديث.

(1) - محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية، دار الجواد، لبنان، د.ط، 2007، ص 127

2 - 1 - عامل الأسرة:

لا شك أن بناء شخصية الفرد لابد أن تظهر فيها بصمة البيئة وأقوى بصمات البيئة، هي البيئة القريبة، ونقصد بها دور التنشئة الأسرية، أو عامل التربية وإقبال مدين لتربية الوالدين كثيرا، لأنه يعتبره نفسه ثمرة توجيه الوالدين، فإقبال حين يصف أمه يقول عنها (لقد كانت حياتك صفحة مذهب في كتاب الكون، وكانت قدوة الدين والدنيا)⁽¹⁾

ولما فقدتها إقبال قال عنها أنه افتقد هاديا مذكرا له في أيامه ولياليه ويقول راثيا إياها: (عندما أتى إلى تراب مرقذك سوف أصيح: من ذا الذي يذكرني بالدعاء في منتصف الليل)

أما والده فقد كان تكوينه المشبع بالزهد والتصوف ومعرفة العلوم الشرعية، حاضرا أبنه احد الشيوخ الكبار، قبل أن يغير موقفه تحت نصيحة البعض، حتى لا يكون تكوينه فقط تكوينا دينيا، كعادة أهل البلاد بل أن يأخذ أيضا بالتعليم العصري، وكان الأب صاغيا جيدا لمثل النصائح⁽²⁾، التي تجلب لأبنه نجاحه في المستقبل وفعلا كان تكوين إقبال وتربيته قد ساهمت كثيرا في إبراز عبقرية إقبال، بل إن هذه العبقرية قد ظهرت عليه حتى في مراحل الطفولة حيث، تنبه إليها الكثير ممن درسوه وقد عرف عن والده من ملازمة الشيوخ والعلماء والمتصوفة، فقد كان يرى في والديه المدرسة التي زودته بمبادئ الإسلام الصحيح، فكانت بحق مدرسة ومسجدا أقل ما حفلت به أسر المسلمين في الهند، فكانت حياته معها قد ملأت قلبه وفكره بحب الدين وحب الرسول صلى الله عليه وسلم⁽³⁾.

ما يؤكد قوله: (إن قلب المسلم عامر بحب المصطفى صلى الله عليه وسلم وهو أصل شرفنا ومصدر فخرنا في هذا العالم).

(1) - عبد الوهاب عازم ، إقبال سيرته وفلسفته وشعره ، المرجع نفسه ص 51 - 52

(2) - أبو الحسن الندوي ، روائع إقبال ، المرجع السابق ، ص 45

(3) - بن غزاة محمد الصديق ، فلسفة التجديد الحضاري في فكر محمد إقبال ، المرجع السابق ، ص 11 - 12

2 - 2 - الثقافة الإسلامية (القرآن والسنة)

فكان اثر القرآن الكريم عظيما في بناء شخصية إقبال وصبت فيها روح الإسلام بكل أبعادها الدينية والحضارية وكان خير أنيس له حياته بل كنزه الوحيد في هذا العالم الذي يفتخر به أمام الملوك يقول "محمد إقبال": (إن الفقير المتمرد على المجتمع يشير إلى نفسه) لا يملك إلا كلمتين تغلغلنا في أحشائه وملكتا قلبه وفكره وعقيدته، وهي لا إله إلا الله محمد رسول الله وهناك علماء وفقهاء الواحد منهم يملك ثروة ضخمة من كلمات اللغة الحجازية، لكنه قارون لم ينتفع بكنوزه).

لهذا السبب كان إقبال شديد الدفاع عن القرآن الكريم والداعي إلى التمسك به، لاعماد بقاء المسلمين، وفي ذلك يقول محذرا صدود المسلمين وتركهم القرآن، بعيدا عن قلوبهم (إنك أيها المسلم لا تزال أسير المتزعمين للدين، وللمتحكمين للعلم، ولا تستمد حكمتك من القرآن الذي هو مصدر حياتك، ومنبع قوتك لا اتصال لك به إلا إذا حضرتك الوفاة، فتقرأ عليك سورة ياسين لتموت بسهولة، فوا عجا قد أصبح القرآن الذي أنزل عليك ليمنحك الحياة والقوة يتلى الآن لتموت براحة وسهولة)⁽¹⁾.

إن إيمان إقبال بعظمة القرآن جعله يدعو المسلمين للعودة إليه والعمل به، وبعدما ما رأى حالتهم السيئة لا يمكن علاجها إلا به، ولاشك أن دعوة إقبال هذه هي التي جعلته في مصاف الشعراء الذين سخرُوا شعرهم للدفاع عن القرآن الكريم وإبراز لقيمته بالنسبة للمسلم خاصة وللإنسان عامة⁽²⁾.

فقد كانت مسيرة "محمد إقبال" مليئة بالعطاء الفياض في خدمة الدين وأمتة الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها، إنه سخر قلمه وفكره ودعوته بهدف إيقاظ الأمة الإسلامية

(1) - المرجع نفسه ، ص 51

(2) - حسين مجيب المصري ، الأندلس بين شوقي و إقبال ،الدار الثقافية للنشر، القاهرة ، ط 1، 1999 ص 131 -

من سباتها العميق، فدعا إلى إنهاء عصر الاستعمار الغاشم، وقيام الوحدة الإسلامية الكبرى ترتكز على أوجه الشرع الحنيف.

إن أهم ما يميز فكر إقبال دعوته إلى الوحدة الإسلامية، وفي طليعتها مصر وفلسطين وإيران وأفغانستان، والوقف على أحوالها، وعرض فكره المستنير الذي لاقى الترحيب كله من المفكرين ورجال الدين خاصة في الأزهر بمصر، حيث وجدنا الإمام الأكبر الشيخ الأزهر الأسبق الشيخ الأحمدي إبراهيم الطواهري - رحمه الله - يستقبله بكل ترحاب أثناء زيارته لكليات جامع الأزهر الشريف عام 1931، كما امتدحه شعراء مصر بقصائد طوال بمناسبة مقدمه إلى مصر، نذكر منها قصيدة شاعر الأهرام "محمد عبد الغاني حسن" ومما جاء فيها قوله:

إلى الدكتـور "إقبال"	تحياتي وإجلالي
إلى من بات في فكري	إلى من صار في بالي
إلى من حاله في حبـ	ـه أوطانه حالي
إلى من كنت ألقاه	على بعد وإقـلال ⁽¹⁾

- ونفهم من هذا أن "إقبال" ظل طيلة حياته الحافلة يدعو إلى وحدة كبرى تعيد مجد الحضارة الإسلامية، والتنبؤ بعودة مجدها، لأنها حضارة قائمة على روحانية الشرق، التي يهدي إليها الدين القويم.

2 - 3 - الفكر الغربي:

لم تحل ثقافة إقبال الغربية وتعلمه في جامعات أوروبا وتتلّمذه على بعض المستشرقين بينه وبين نقد المتغربين في العالم الإسلامي ولطالما أكد على ذلك، وذلك لاجترائهم على الدين وجحدوهم أصول الشريعة، والقدر الذي تنازلوا عنه من شخصيتهم للغرب وانخداعهم بالمظهر البراق لحضارته، وتوهمهم أن كل حديث نافع، وكل قديم ضار، والحق أن إقبال لم

(1) - محمد إقبال، الأعمال الكاملة لشاعر الإسلام، تر: حازم محفوظ، المصدر السابق، ص 23، 24، 25

يكن معاديا للمنطق التحديث والانتحال من الغرب، بل أراد من حملته على المستغربين، قصر جهودهم على انتحال المناهج، ونقد المعارف والقوالب والأساليب، والاستفادة من تجارب الآخرين⁽¹⁾، ومنه نرى أن "إقبال" يؤكد بالأخذ ما هو علمي مفيد، وترك كل ما هو عقائدي منهجي، وبدون أي أو في شك حين ما نذكر "محمد إقبال"، نصل حتما إلى شخصية قاعدتها هي الدين الإسلامي، أو القاعدة الإسلامية إذا صح التعبير.

وما فكر إقبال الديني والفلسفي إلا استلهاما لقيم الإسلام في عمقه الروحي والواقعي أيضا، لكن مع ذلك يعد انفتاح إقبال - بحكم سفره ودراسته - على الثقافة الغربية، قد أكسبه عقلا متشعبا بالفكر الفلسفي الغربي، وبمناهجه المتعددة، وبعد إطلاعه على كنوز الحضارة الغربية ومعرفة الأسس التي بنيت عليها، وطبيعة الأفكار التي تسعى لها هذه الحضارة وحقيقة الإنسان الغربي، الذي يجسد كل هذا الطموح، نجد شخصية إقبال تتمتع بعقل نقدي حيث عرف كيف يستفيد منها رغم قوة الجذب والإغراء، إلا أن إقبال تعامل معها بما يفيد وحافظ على هويته، وهذا ما جعل "عبد الجبار الرفاعي" من محاولته التجديدية بأنها تتميز بكفاءتها النظرية، وهندستها التركيبية، وعناها بحشد وفير من معطيات العلوم الإنسانية⁽²⁾.

- فعند ذكرنا أن "محمد إقبال" تأثر بالثقافة الغربية لا نقصد بذلك أنه أخذ منهم منهاجهم وعلومهم وفلسفتهم بقدر ما هو انفتاح فكره على العناصر المكونة لنسيج الحضارة الغربية، والوقوف على علامات استفهامية عديدة، فكان هذا الإطلاع حافزا على نقدها، وبيان فساد عقيدتها، وأخلاقياتها في السياسة، والاقتصاد من خلال القوانين الوضعية⁽³⁾، لذلك (كان إقبال معنيا كثيرا بهجومه على بعض المبادئ التي بنت وأسست الحياة عليها من وجهة النظر الغربية، بعبارة أخرى لقد رفض العقلانية المحضة)⁽⁴⁾.

(1) - عصمت نصار، الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال، دار الهداية ودار القلم، القاهرة، ط 2 (2003)، ص 16

(2) - أبو الحسن الندوي، روائع إقبال، المرجع السابق، ص 95

(3) - المرجع نفسه ص 85

(4) - محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر: عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، د.ط 1968 م، ص 15

كما هو في فلسفة "هيجل" يقول إقبال: (إن التجربة بينت أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوي الصادق، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها، وهذا هو السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس إلا قليلا، في حين أن الدين استطاع دائما أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال).

لهذا السبب يرى أن السياسة إذا انفصلت عنها القيم الأخلاقية أصبحت طقسا من الطقوس بلا فائدة، لذا كان أخده للعالم الغربي، فيه الكثير من الحذر، يقول إقبال: (إياك وأن تكون آمنا على العلم الذي تدرسه فإنه يستطيع أن يقتل روح أمة بأسرها.... إن التعليم هو الحامض الذي هو مادة كيميائية، وهو الذي يستطيع أن يحول جبلا شامخا إلى كومة تراب)، وهو مؤامرة على الدين والأخلاق لأن أهله فقدوا كل أدب، وإقبال من القلائل الذين خاضوا هذا البحر وعادوا منه فائزين بدرر كثيرة، وتيقنوا من خلود الإسلام، يقول مؤكدا ذلك: (كسرت طلسم العصر الحاضر وأبطلت مكره، التقطت الحبة وأفلتت من شبكة الصياد، يشهد الله أني كنت في ذلك مقلدا لإبراهيم فقد خضت هذه النار، واثقا من نفسي وخرجت منها سليما محتفظا بشخصيتي)⁽¹⁾.

كل هذه العوامل المتداخلة مثلت منابع استقي منها إقبال شخصيته الإسلامية المنفتحة على ثقافات العالم دون أن تكون على حساب مبدأ الأصالة والمعاصرة .

(1) - أبو الحسن الندوي ، روائع إقبال ، المرجع السابق ص 86.

المطلب الثالث: مصادر فكره

3- 1- الفكر الصوفي:

بدون شك حين نتكلم عن فكر محمد إقبال نصل حتماً أن قاعدته هي الثقافة الإسلامية بمعناها الواسع، وما فكره الديني والفلسفي إلا استلهاما لقيم الإسلام، في عمقها الروحي والواقعي أيضاً، فقد تأثر إقبال في فكره الديني بعدة أفكار وإبداعات لمفكري الإسلام، وعلى رأسهم نذكر أحد المفكرين ألا وهو:

جلال الدين الرومي: لم يكن هذا الأخير جلال متصوفاً وفيلسوفاً عادياً لدى إقبال، بل رائد ومرشده، فكان إقبال نعم المريد لنعم المرشد، واثراً للشيخ الرومي واضح وكبير في المريد الهندي، ونرى ذلك في دواوين إقبال المتعددة منها (رسالة الخلود، وجناح جبريل، ورسالة العبودية وغيرها)⁽¹⁾.

وكان لمثنوي "جلال الدين الرومي" الدور الكبير في البناء الفكري والروحي لإقبال، ذلك المثنوي الذي قال عنه "عبد الرحمن جامي أنه القرآن في اللسان الفارسي،⁽²⁾ حيث دعا إقبال إلى التمسك بالرومي ومثنويه أنه رأى فيه صرخة مدوية ضد العقلين الذين تمسكوا بزمام العقل وأهملت الجانب الروحي والوجداني دون إهمال العقل،⁽³⁾ ويتفق إقبال مع الرومي في المحبة والعشق، فيهما تدوم الحياة وتسمو الذات وتعلو.

وإنه لا يحدث تطوراً إلا بهما، واعترف إقبال بتأثير الرومي فيه إذ يقول في بيت يخاطب فيه أحد المأخوذين بسحر الغرب (قد سحر عقلك، فليس لك دواء إلا لوعة قلب الرومي وحرارة إيمانه، لقد استنار بصري بنوره ووسع صدري وأصبح بحراً من العلوم)⁽⁴⁾، كما يقول إقبال عن أثر الرومي فيه:

(1) - محمد إقبال : ديوان جناح جبريل :تر: عبد المعين الملوجي، دار طلاس، دمشق، ط 1، 1987 ، ص 209، 217

(2) - عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 1966، ص 534

(3) - أبو الحسن الندوي، روائع إقبال ، المرجع السابق ، ص 38

(4) - المرجع نفسه، ص 39

(صيد الرومي طيفي جوهرًا من غباري شاد كونا آخرًا)⁽¹⁾

كما يرى أنه هناك الكثير من المصطلحات المستعملة في تأدية المعنى متقاربة بين الرجلين فمصطلحا (الفقر والعشق) وفكرتا (قوة الذات والخلود)، ويقول إقبال:

(إنني أقرأ من جديد من نبض شيخ الروم كتابا يظهر أسرار العلوم

روحه منعمة بالشعل وأنا ضياء نفس واحد منه كالشـرور)

ويمكن القول أن الرومي قد ترك أثر كبير في إقبال بعد القرآن والسنة النبوية، و كان له الفضل الكبير في إرساء وتدعيم وتأكيد القوة الوجدانية التي استقاها إقبال من القرآن الكريم ولهذا فإن الرومي يعد منبعا هاما من منابع فلسفة الذاتية عند إقبال، وأن آراء إقبال جاءت في أغلب الأحيان إما شارحة لآراء الرومي أو تابعة لها⁽²⁾.

3-2- المؤسسة الإستشراقية - تعود علاقة محمد إقبال بالفلسفة الهندية المتأثرة بالإشراق الأوربي عامة والبريطاني خاصة، إلى مراحل مبكرة من حياته، إذ نشأ إقبال في بيئة أدت دورا لا يستهان به في دعم عنايته بالفلسفة والاطلاع على الثقافة الغربية، الأمر الذي ساهم في صوغ الأسس الموضوعية للتوجهات الفلسفية في فكر إقبال لاحقا.

فمن المعروف أن محمد إقبال الذي ولد في مدينة "سيالكوت" بمقاطعة "بنجاب" عام (1877م) ينتمي إلى أسرة اهتمت بتنشئته نشأة علمية، ساهمت في توسيع مداركه لمعطيات الثقافة الغربية منذ نعومة أظفاره⁽³⁾.

أدت دراسة إقبال في مدرسة ساليكوت وكليتها لاحقا، دورها في صوغ أفكاره الفلسفية عن المعالم الحضارية للعالمين الشرقي والغربي، وخاصة أن الهند كانت آنذاك تحت السيطرة البريطانية، وكانت تعد وقتها من أهم المستعمرات البريطانية في منطقة

(1) - رائد جبار كاظم، المرجع السابق، ص 38

(2) - محمد إقبال، رسالة الخلود، محمد السعيد جمال، المصدر السابق، ص 26

(3) - أبو الحسن الندوي، روائع إقبال، المرجع السابق، ص 15

الشرق، وثقت علاقة إقبال بالمؤسسة الإستشرافية البريطانية على التحديد في مرحلة انتقاله إلى لاهور عام (1895)⁽¹⁾، ودراسته في كلية الحكومة، ففي هذه المرحلة تحديدا برزت شخصيته في هذا المجال، ولم يكن مرد بروز صيت إقبال في المجال الفلسفي إلي ما كان يمتاز به من علم وأدب وفكر عميق فحسب بل كذلك إلى دور بعض الشخصيات الإستشرافية في تنمية الأفكار الفلسفية.

ويعد المستشرق البريطاني الشهير "ألسير توماس والكر ارنولد" (1864 - 1930) أحد المستشرقين الذين أثارت أفكاره اهتمامات إقبال بالدراسات الإستشرافية في مجال البحث الفلسفي، كان "توماس" فوق ما أمتاز به من صفات العام الضليع المحقق المنصف، مثالا للوداعة والتواضع وهدوء النفس وحلاوة الحديث وطيب العشرة، يضاف على تلاميذه كل ألوان الرعاية والعطف والتشجيع، فقد كان "توماس" ملما بالعربية والفارسية و الأوردية، إمامه بمعظم اللغات الأوربية،⁽²⁾ وقد كان "آرنولد" قد انتقل إلى الهند عام (1888م) من أجل تدريس مادة الفلسفة هناك، وبدء نشاطه الأكاديمي في الكلية المحمدية وقد تمكن "ارنولد" في مرحلة وجوده في الهند من الاحتكاك المباشر بالمعطيات الثقافية الشرقية فظهر تعاطفا مع المسلمين.

وكان يعرب بطراحة عن إعجابه الشديد بذكاء إقبال وكان يقول عنه: إن طالبا مثل إقبال يحيل أستاذه إلى محقق ويجعل المحقق اشد عكوبا على البحث والتحقيق⁽³⁾.

ولا أن إقبال استفاد كثيرا من تلك المرحلة من علاقته "بارنولد"، إذ يشير "نجيب الكيلاني" في كتابه إقبال الشاعر الثائر إلى أن صحبة إقبال لأستاذه "ارنولد" عادت عليه بفوائد ج"صسمة وكأن إقبال حريصا على الأخذ ب رأي أستاذه في كثيرا من المعضلات والأوضاع الفكرية، ونهل على يديه الشيء الكثير من الثقافة الغربية وفلسفتها وضلا عن

(1) - عبد الوهاب عزام ، مسيرة إقبال فلسفته وشعره ، المرجع السابق ، ص 28

(2) - سير توماس. و. ارنولد، الدعوة الى الإسلام بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، تر: عبد المجيد عبيد ، مكتبة النهضة المصرية، ط1، القاهرة ، 1970 ، مقدمة، ص 6

(3) - نجيب الكيلاني ، إقبال الشاعر الثائر ، مؤسسة الرسالة، بيروت ، 1975 ، ص 30

الاستعداد الطبيعي لإقبال في أن يركز على قاعدة متينة، وأن يثبت الأرض تحت قدميه، فلا تهتز أو تميد به.

وحين غادر "ارنولد" لاهور عائداً إلى وطنه بريطانيا عام 1904م، عمد إلى إقبال إلى نظم قصيدة خاصة بأستاذه، يعرب فيها عن شدة تأثر به وحبه العميق له، وتحسره على فراقه، ووسم قصيدته تلك بعنوان «بكاء الفراق» معبرا فيها عن فضل "ارنولد" في توسيع معارفه وطموحاته قائلا:

إن ذرة قلبي أخذت تبرق كالشمس ومرتاتي المكسورة بدت تعكس الكون بمجمله

وشجرة طموحي ها هي بأسقة يا أسفي من سيعرف بقائي من عدمه

ولم تكن مرحلة لاهور هي المحطة الوحيدة في تأثير المؤسسة الإستشرافية في مسارات الفكر الفلسفي لدي إقبال، إذ برحيل "ارنولد" عن الهند انتقل إقبال في العام التالي إلى بريطانيا، لإكمال دراسته في مجال البحث الفلسفي في جامعة "كمبريدج"، وساعده أستاذه الذي كان وقتها أستاذ اللغة العربية في جامعة لندن للدراسة في هذه الجامعة البريطانية العريقة، ويبدو أن اختبار إقبال بريطانيا محطة أولى في رحلته إلى أوروبا له علاقة بوجود "ارنولد" فيها من جهة فضلا عن رغبته في تعرف معالم حضارة الدولة المستعمرة لبلاده من جهة أخرى.

وقد كان "لارنولد" دورا لا يستهان به في مجال توثيق علاقة إقبال بالمؤسسة الاستشرافية، كما كان حريصا على دفعه لاستكمال كل مراحل دراساته الفلسفية في أوروبا، فما أن تمكن إقبال من نيل درجة عالية في فلسفة الأخلاق.

نصحه "ارنولد" بضرورة السفر إلى ألمانيا لتتوج دراساته الفلسفية بنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ميونخ عام 1908، وكانت بعنوان: (تطور الميتافيزيقا في فارس). ويبدو أن إقبال كان يشعر بامتنانه لأستاذه الذي كان معين له على دراسة الفلسفة

وتعرف معالم الحضارة الغربية، وأعرب عن امتنانه ذاك بإهدائه رسالته للدكتوراه، وأطلق لقب "معلمي"

ومن الجدير بالذكر أن مرحلة وجود إقبال في أوروبا تعد نقطة انقلاب حقيقية في حياته الأكاديمية، إذ هذه المرحلة لم تخدم إقبال في مجال دراساته الفلسفية ونيله الشهادات العليا فحسب، بل ساهمت أيضا في توثيق علاقته بشخصيات أكاديمية أوربية هم مستشرقين وعلماء، أمثال الأستاذ "مكتاغرت" (Mctaggart) الذي كان يحاضر في فلسفة "هيغل" و"كانط"، وكان يعرف بـ «الفيلسوف الصوفي» وكذلك بمستشرقين بريطانيين من أمثال "رينولدنيكلسون" (1868-1945) و"إدوارد بروان" (1862-1929)، اللذين ارتبطا بإقبال بعلاقة وثيقة، حتى إن "نيكلسون" قام بترجمة منظومة إقبال الشهيرة «أسرار الذات» على الإنجليزية عام 1920⁽¹⁾

ومنه نستخلص أن المؤسسة الإستشراقية كان لها حضور ملموس، في مجمل أفكار فيلسوف الهند "محمد إقبال" إذ تمكنت هذه المؤسسة من ترك بصمات خاصة، فيما يتعلق بموقفه من معالجة قضية التوجهات الفكرية في العالم الإسلامي المعاصر.

3-3- الفلسفة الغربية:

توجه إقبال إلى بمباي، فركب سفينته قاصدا إنكلترا، والتحق بجامعة "كامبريدج" لدرس الفلسفة، وتتلذذ على يد أستاذه الدكتور "ميكتاكرت"، وعكف على المطالعة، في مكتبة الجامعة ونال من هذه الجامعة درجة في فلسفة الأخلاق، ثم سافر إلى ألمانيا فتعلم الألمانية في زمن قليل، والتحق بجامعة ميونخ، وكتب رسالته «تطور الميتافيزيقا فارس»، وهي أول كتاب في الفلسفة عرف الناس بمقدرة إقبال على النظر والبحث، وسعة اطلاعه في الفلسفة، وقد أهدى الكتاب إلى أستاذه "توماس أرندل"، ونشره في لندن.

(1)- زاهد محمد طه ، المؤثرات الإستشراقية ودورها في تشكيل الفكر الفلسفي عند إقبال ، مجلة دراسات الإستشراقية ، جامعة دهاوك ، العدد 5 / 19 ، العراق ، 2017 ، ص 58 - 59

عاد إقبال إلى لندن فدرس القانون، واجتاز امتحان المحاماة، والتحق كذلك بمدرسة العلوم السياسية زمنًا، وكان الأستاذ "آرنلد" حينئذ أستاذ العربية في جامعة لندن، واضطر إلى الانقطاع عن عمله ثلاثة أشهر، فاختار إقبال ليخلفه في عمله.

ولم يأل محمد إقبال - وهو في أوروبا - في لقاء العلماء والتحدث إليهم، ومداولة الرأي معهم في قضايا من العلم والفلسفة، وكان كدأبه طول عمره مولعًا بالقراءة والاستزادة من المعرفة جهد الطاقة.

وكان إقبال في أوروبا ذلك الحين كثير التحدث عن الإسلام وثقافته وحضارته، وألقى محاضرات في الإسلام نشرتها الصحف الكبيرة، وقد ذلت آراؤه وشعره من بعد، أنه لم يعجب بحضارة أوروبا، ولم يخل عليه تمويهها، ولا أبرق عينه لؤلؤها، ومما أنشأ قبل عودته إلى الهند قوله:

يا ساكني ديار الغرب، ليست أرض الله حانوتا، إن الذي توهتموه ذهابا خالصا سترونه رائفا، إن حضارتكم ستبضع نفسها بخنجرها، إن العش الذي بني على غصن دقيق لا يثبت⁽¹⁾.

وكان بعد أن علم ما علم ورأى ما رأى في الهند وأوروبا بتنازعه طريقان في الحياة، طريقه العمل وطريقه الفكر، وبدا له حينًا أن يهجر الشعر ويغامر فيما يغامر الناس فيه، ولكن يكن طريقه السير عبد القادر وأستاذه "آرنلد" حسنا له أن يدوم على نظم الشعر، وما كان أعظمها خسارة للأدب الإسلامي أدب العالم كله وللإنسانية جميعا، لو هجر إقبال الشعر فلم يخرج للناس دواوينه التسعة⁽²⁾.

وبعد مسيرة "إقبال" الفكرية في أوروبا لم يندفع وراء ملاهي الغرب ومغرياته، بل كان يسعى لخدمة الإسلام والدعوة له، وألقى في غضون إقامته في إنكلترا محاضرات عن

(1) - عبد الوهاب عزام ، المرجع السابق ، ص 38 ، 39

(2) - المرجع نفسه ، ص 25

الإسلام بين العامة والخاصة، كان لها وقع كبير، ذلك أن المسلمين في ذلك الوقت كانوا جزءا كبيرا وهاما من رعايا التاج البريطاني.

ورجع الدكتور "إقبال" إلى الهند سنة (1908)، وقد سبقته شهرته الفكرية⁽¹⁾

المبحث الثالث: الوضع السائد آنذاك في الهند والعالم الإسلامي

المطلب الأول: الوضع السياسي

لقد كانت أوضاع الهند في عصر محمد إقبال متأزمة، وقبل تتبع الدور السياسي والوطني لمحمد إقبال نرى لزاما علينا أن نستخلص عدد من الحقائق، والأحداث التاريخية التي مرت بشبه القارة الهندية قبيل بداية اهتمام إقبال بالسياسية في أوائل القرن العشرين ... ويمكن في هذا الشأن التأكيد على أن شبه القارة الهندية في معظمها كانت من أواسط القرن التاسع عشر خاضعة، للسيطرة البريطانية.

وكان الإنجليز قد توافدوا بكثرة على شبه القارة الهندية، من تأسيس شرعة الهند الشرقية البريطانية، في أوائل القرن السابع عشر، ولم يصعب عليهم الاستفادة من الصراعات والانقسامات الدينية والعرفية، التي مزقت الهند إلى دويلات متناحرة إثر سقوط مملكة المغول.

وفي عام 1799م أسقط الإنجليز حكم السلطان(تيبو) المسلم، وحرّموا أبناءه العرش بعد أن عينوا حاكما هندوسيا بعده، فاختلفت مظاهر السلطة الإسلامية من جنوب الهند بعد القضاء على ثورة " تيبو" التي يعتبرونها المؤخرون أول عمل إسلامي منظم لتحرير شبه القارة من الإنجليز⁽²⁾.

(1) - محمد زاهد أبو غدة ، حدث في العشرين من صفر وفاة الشاعر محمد إقبال ، ندوة علمية دعوية اجتماعية ، رابطة العلماء السوريين ، إسطنبول ، 2019

(2) - مصطفى عقيل ، محمد إقبال ودوره السياسي والوطني ، مجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية ، العدد 9 ، د.م ، قطر ، 1997 ، ص 52 - 53

وفي أعقاب ذلك بدأت أوضاع المسلمين – بل والهندوس- تتدهور سياسيا و اقتصاديا، مما أدى في النهاية إلى ظهور انتفاضات ثورية، شارك فيها الهندوس أيضا كما هو معروف، ومن أشهر الانتفاضات الإسلامية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، تلك التي قادها الشيخ أحمد بن عرفات الشهيد، والشيخ إسماعيل الشهيد حفيد الشاهولي الله الدهلوي، ولكنها فشلت، وفي عام 1843م استولى الإنجليز على وادي السند، ثم هزموا السند، ثم هزموا الشيخ في البنجاب عام 1849م، وضموه إلى ممتلكاتهم، التي بلغت حتى عام 1848م ما يقرب من مساحة الهند.

وقد توجهت هذه الانتفاضات بثورة عامة اندلعت في مايو 1857م شارك فيها المسلمون جنبا شمال الهند، عدا البنجاب، ورغم نجاح الثورة واتفاق المسلمين والهندوس على اختيار الإمبراطور المغولي (بهادر شاه) إمبراطورا لهم، إلا أن الإنجليز أخضعوا الثورة في النهاية، وصار التاج البريطاني مهيمنا على كل الأمور، وبدأت سلطاته في تصفية عناصر الثورة واضطهاد المسلمين، معتبرين إياهم المسؤولين عن الثورة، فصدورت ممتلكاتهم وضيق عليهم في أرزاقهم، ولم يعامل الهندوس نفس المعاملة، بل قربهم الإنجليز إليهم، مما أدى إلى شق الجبهة الهندية اتساع الهوة بين المسلمين والهندوس، وهو أمر استهدفه الإنجليز أيضا، وكان لذلك نتيجة هامة بالنسبة للمسلمين، الذين ازدادوا تقاربا من بعضهم البعض، مما وضع نواة تجمعاتهم فيما بعد، وفي المقابل أخذ الهندوس ينظمون صفوفهم على أساس عنصري لتكون عصابة هندوسية، مستفيدين من معاملة الإنجليز، وقد ذكر الزعيم " نهرو" في سيرته الذاتية «أن أيدي الإنجليز كانت أشد وطأة على المسلمين منها على الهندوس»، وبدأ هؤلاء يطالبون في تجمعاتهم من المسلمين إما أن يتحولوا إلى الهندوسية أو يهجروا الهند⁽¹⁾.

(1) - أبو الحسن علي الحسيني الندوي، سيرة السيد أحمد الشهيد بن عرفان، دار عرفات، الهند، ط 2، 1420هـ.

وازدادت الاضطرابات بين عنصرى الأمة على نحو أخاف الإنجليز أنفسهم، وهدد استقرارهم، فاضطر وزير شؤون الهند فى الحكومة البريطانية، ونائبه فى الهند عام 1882م (اللورد ريبون) إلى أن يعلن أنه سيصدر قانون انتخاب لإقامة حكم ديمقراطى فى الهند، وعلى أثر ذلك أنشئ حزب المؤتمر الهندي India National Congrées فى بومباي فى ديسمبر 1885م تحت رعاية النائب البريطانى (اللورد دوفرين) وكان الناطقون باسم المؤتمر القومى يستنكرون فكرة أن الهند تحتوى على أمتين، هندوسية وإسلامية، وكان المقصود بكلمة «القومى الهندي» أنما تشمل المسلمين والهندوس، ولكن إذا أقيم حكم ديمقراطى سيحكم الهندوس وحدهم باعتبارهم الأغلبية... وبالفعل بدأ الحزب ينشط بجمعياته ومؤسساته لإحياء الثقافة الهندوسية ودعم الأوضاع الاقتصادية الهيدوكين، وظلت الاضطرابات بين الهندوس والإنجليز ضد المسلمين إلى عاد إقبال إلى وطنه 1908م، كانت العصبة الإسلامية قد أنشأت لها فروعاً شتى أنحاء الهند، فانخرط إقبال فى العصبة الإقليمية بالبنجاب، وبدأ يهتم بالسياسة اهتماماً مباشراً ويكون لنفسه آراء واتجاهات فى المسائل التى تواجه المسلمين منذ هذا الوقت المبكر، خاصة وأنه لم يلبث أن تحرر من العمل الحكومى وبدأ يشتغل بالمحاماة، ويمكن القول بأن منهجه السياسى، التزم بتحرير شبه القارة الهندية من السيطرة البريطانية دون الانتفاض من حقوق المسلمين بشكل من الأشكال⁽¹⁾.

المطلب الثانى: الوضع الاجتماعى.

كانت أوضاع المسلم الهندي المعاصر آنذاك تتميز بالركود الفكرى، والانحطاط الاجتماعى والضعف والأخلاق والتخلف فى وقت يملك فيه المسلم عقيدة التوحيد وشرعية سمحاً، كل من العقيدة والشرعية فى الإسلام جعلت المسلمين الأوائل أصحاب حضارة ورقى وازدهار.

(1) - مصطفى عقيل ، محمد إقبال ودوره السياسى والوطنى ، المرجع السابق نفسه ص 54

أما الأمر الثاني فهو كون الأوربي المعاصر شيد حضارة راقية منتجاتها المادية الجديدة والبراقة وهي تغزو العالم الإسلامي حاملة فكر في أسسه ومقوماته مع مقومات وأسس الإسلام .

فالغالب هو أوربا وما أنتجته من حضارة وفكر وعلم المغلوب، هو المسلم المعاصر وما يحمله من فكر وضعف وانحطاط، وحسب "ابن خلدون" المغلوب دوما مولع بتقليد الغالب في نمط اللباس والجلوس وغيرها من المظاهر، أما بالنسبة لأوضاع المجتمع الهندي عامة كان من أكثر المجتمعات تعقيدا، سواء من حيث اللغة أو المعتقد فمن حيث اللغة نجد هناك ثلاث لغات أساسية هي: اللغة الأردية، واللغة الفارسية واللغة العربية، والتي زاد انتشارها في الهند إبان الحكم الإسلامي، حيث كانت هي اللغة الرسمية في المجالس العلمية، كما أن هذه التركيبة اللغوية قد أصبحت أكثر تعقيدا ظل الاستعمار الإنجليزي الذي حاول فرض اللغة الإنجليزية كلغة رسمية في المدارس والجامعات والمحافل الرسمية.

ونتيجة لهذه الاختلاف اللغوي والعقائدي، وجدت اختلافات كثيرة في التفكير والقيم والعادات والتقاليد... أدت في الكثير من الأحيان إلى صراعات كان من نتائجها، تفويض إمكانية تحقيق الوحدة الهندية، وهو الوضع الذي استغله المستعمر في فرض سيطرته على البلاد باعتماد التفرقة والتمييز بين الهندوس بكل أطيافهم من جهة، والمسلمين من جهة ثانية ليصبح الشعب الهندي بمثابة مجتمعين متميزين، مجتمع هندوسي تحت حماية ورعاية إنجليزية، ومجتمع إسلامي في مواجهة الهندوس والإنجليز معا.

ولعل أبرز ما ميز الظروف الاجتماعية للمجتمع الهندي في عصر " محمد إقبال" هي اختلافات اللغوية والدينية، والتي استغلها المستعمر في التفريق بين الهندوس، وبالتالي إحكام السيطرة على البلاد، وهذا قد ولد إرادة قوية في قلوب المسلمين خاصة، فاندفعوا إلى التفكير في كيفية التخلص من المستعمر، كان من أبرز الشخصيات في ذلك إقبال عمل من أجل استقلال المسلمين عن الهندوس، والذي يصف الوضع الذي آل إليه المسلم المعاصر، وآلت إليه أحواله بقوله: "إن المسلم القوي الذي أنشأته الصحراء، وأحكمته رياحها الهوجاء

وأضعفته رياح العجم" فصار فيها كالناي نحولا ونواحا !! والذي كان يذبح الليث كالشاة تهاب وطئ النملة رجلا!! والذي كان يذيب الأحجار, تقلب وجلا من صغيرا الأطيوار!! والذي هزأ عزمه بشم الجبال, غل يديه ورجليه بأوهام "الاكتئاب" والذي كان ضربه في رقاب الأعداد صار يضرب صدره في اللأواء !! والذي نقشتم قدمه على الأرض ثورة كسرت رجلا عكوبا في الخلوة !! والذي كان يمضى على الدهر حكمه, ويقف الملوك على بابيه, رضي من السعي بالقنوع, ولذله الاستجداء والخشوع.(1)

هو الوضع الذي دفع الفيلسوف " محمد إقبال " إلى التفكير في إصلاح بنية المجتمع الإسلامي وتعديلها وتحديدتها بمنهج يقوم على النقد وإعادة البناء. في ظروف صارت السيادة فيها للحضارة الغربية وما أنجبت هذه الحضارة من فكر وضعي وعلم تجريبي، ومنتجات مادية براقعة دخلت كلها العالم الإسلامي واستهوت عقول ونفوس العديد من المسلمين، وأثرت الحضارة الغربية ومنتجاتها الفكرية والمادية في شخصية وفكر إقبال بحيث يقول في ذلك «ولفردك سميث» أن ثلاثة أشياء تركت أثر عظيم في نفسه بالنسبة إلى أوربا، الحيوية والنشاط في الحياة الأوربية، الإمكانات الضخمة التي رمت لدى "إقبال" بواذر تطور العولمة، ثم الأثر الإنساني الذي تركه المجتمع الرأسمالي في نفس الإنسان الأوربي، وكان الأثر الإنساني الذي أفرزته الرأسمالية في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسة تأثير الكبير على الفيلسوف محمد إقبال(2).

المطلب الثالث: الأوضاع الثقافية والدينية

لقد عرفت الأوضاع الثقافية والدينية في الهند عموما تنوعا عرقيا ودينيا وطائفيا ولغويا منها منطقة مفتوحة للنزاعات والاحتلال الغربي خاصة البريطاني، الذي كان له الأثر البالغ في الاختلافات العقدية والثقافية بين المسلمين والهندوس، نظرا لاختلاف طرق التفكير واختلاف القيم والعادات التي استغلها الاحتلال لصالحه وفرض سيطرته على الهند

(1) - محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، المرجع السابق، ص 425

(2) - المرجع نفسه، ص 426

ومناطقها المختلفة، نتج عن ذلك التمييز بين الهندوس من جهة والمسلمين من جهة أخرى ليصبح الشعب الهندي مقسم إلى قسمين متميزين، هندوسي تحت رعاية بريطانية، ومسلم يواجه الاثنين الهندوس والإنجليز معا⁽¹⁾.

وبحكم أن شبه الجزيرة الهندية كانت تحت الحكم البريطاني منذ استعمارها عام 1857، أصبحت ولايات أميرية مستقلة أسما فقط، ومع الزحف الاستعماري على العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر، دخلت العلوم العقيدة الإسلامية في مرحلة حرجة للغاية، فقد أحدث الاستعمار هزة كبيرة عند معظم المفكرين المسلمين في العالم المستعمر، وأدرك كبار المفكرين في كل هذه البلدان أهمية: إعادة التفكير في مسائل الفكر الديني، حيث ظهر "جمال الدين الأفغاني (1838-1897م) ومحمد وعبد (1849-1905م) والسيد أحمد خان (1817-1898م) هذا الأخير قام بمجهودات كبيرة في إصلاح حال المسلمين في الهند خاصة المناطق التي يقطنوها، والتي مست الجانب التربوي والتعليمي خاصة، حيث درس نظام التربية في المدارس الشعبية وفي الجامعات الإنجليزية، فوجد الفرق أن التربية والتثقيف، أما المدرسة الهندية فتعلم فقط وشتان بين الاثنين حسب، فدعا إلى تعبير ذلك يوضح منهج لمسلمي الهند غير المتبع لزيادة وعيهم بحجم التربية والتثقيف في المدارس والجامعات⁽²⁾.

إن كل الإصلاحات التي قام بها المفكرين المسلمين كانت محل اهتمام إقبال خاصة في بلاده الهند في منطقة البنجاب بالتحديد التي أصبحت فيما بعد دولة إسلامية تحمل اسم "باكستان" وهذا بفضل إسهاماته الفكرية والثقافية في رفع صوت المسلمين بإعطائهم كامل الحق في العيش بسلام وحرية تكفل لهم حماية شعائرهم ومعتقداتهم من تعنت الاستعمار والاختلافات البيئة مع الهندوس، وقد وضع إقبال شعرا يتغنى فيه بمجد الإسلام والمسلمين منهم الهنود خاصة يقول فيه:

(1) - محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر: محمد يوسف عدس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011، ص

(2) - أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ب.ط، ب.س ص 123

والهند لنا والكل لنا	الصين لنا والعرب لنا
وجميع الكون لنا وطننا	أضحى الإسلام لنا ديننا
أعددنا الروح له سكننا	توحيد الله لنا نور
في الدهر صحائف سؤددنا	الكون يزول ولا تمحى
يقود الفوز لنصرتنا	ومحمد كان أمير الركب
روح الآمال لنهضتنا ⁽¹⁾	إن اسم محمد الهادي

المبحث الثالث: تجديد التفكير الديني في الإسلام عند محمد إقبال ودوافعه

المطلب الأول: مفهوم التجديد الديني عند محمد إقبال

أ- مفهوم التجديد لغة: جاء في لسان العرب لابن منظور الجدة في نقيض البلى، ويقال شيء جديد، وتجديد الشيء صار جديد وهو نقيض الخلق، وجد الثوب، وجد، صار جديداً، والجديد مالا عهد لك به⁽²⁾.

ومن خلال هذا التعريف تجد أن معنى التجديد هو ترميم الشيء البالي وليس خلق الشيء لم يكن موجوداً، أي إعادة الفكرة أو الشيء إلى حالتها الأولى مع التجديد فيها، والجديد ثوب جديد: كما جده الخائنك جدد، وأجده وجدده واستجده، صيره جديداً فتجدده واجد بها أمر أي : أجد أمره بها⁽³⁾.

وجاء في معجم جميل صليبا الفلسفي شرحه لمصطلح التجديد (Renouvellement)، جدد الشيء صيره جديداً، والتجديد إنشاء جديد، أو تبديل شيء قديم وهو مادي، كتجديد الملابس والمسكن أو معنوي، كتجديد مناهج التفكير وطرق التعليم، ويغلب على التجديد أن

(1) - محمد إقبال: الأعمال الكاملة ديوان صلصة الجرس تر: صاوي شعلان، المرجع السابق، ص 91

(2) - ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، ص 562 - 563

(3) - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 8، 2005، ص 38

يكون مذموماً في المجتمعات الزراعية الشديدة التمسك بتقليدها، وإن تكون محموداً في المجتمعات الصناعية التي تقدس روح الاختراع،⁽¹⁾

أما التجديد في مفهومه العام هو جعل القديم جديداً، أي تفعيل (الجدّة) وبذل الوسع لاستمرار (الجديد) في خط متصاعد⁽²⁾

ب - اصطلاحاً: التجديد في الاصطلاح الشرعي هو إحياء من أندرس من معالم الدين، وانطمس من أحكام الشريعة، وما ذهب من السنن، وخفي من العلوم الظاهرة والباطنية⁽³⁾. وهذا التعريف كان تحديد الحديث الشريف الذي رواه أبي داود "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها"، أما التجديد في الفكر الإسلامي في الحديث فيعبر (عن صحوة إسلامية التي ظهرت في حياة المسلمين على حركات جديدة استطاعت أن تنقلهم إلى عهد جديد يتسم بمحاولة تصحيح المسار والشعور بالقلق الحضاري عامة، والانتقال إلى عصر مراجعة وتقويم الماضي ونقد الذات بتحديد عوامل التأخر والانحطاط في الحاضر ورسم طرق العلاج للعبور إلى المستقبل حيث تنظر الأمة البدء بإعادة بناء الكيان وضع حياة التقدم والحضارة المتوازنة)⁽⁴⁾، أما الدكتور محمد سليم الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين سابقاً يرى أنه لا تثور الحاجة إلى التجديد إلا في مواجهة التحديات، فالذين يمارسون الاطمئنان الفكري أو إعادة النظر فيها استقر عليهم وضعهم الثقافي حيث لا تثور الحاجة إلى التجديد عند وقوع التحدي إلا بالنسبة للذين لمن لديهم أصل ثابت يعتزون به ومرجع صادق يجعلونه معيار الصواب والخطأ والمقبول

(1) - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، المرجع السابق ص 242

(2) - عبد العزيز بن عثمان التويجري، نحو تحديد الفكر الإسلامي، مجلة إسلام اليوم المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، العدد 31، المغرب، 2015، ص 15

(3) - عبد العزيز مختار إبراهيم، العصرانيون ومفهوم تجديد الدين، المرجع السابق ص 13

(4) - محسن عبد الحميد، تحديد الفكر الإسلامي، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا الووم أ، ط 10، 1996، ص 96

والمرفوض مما يعد ما عليهم، أو يعرض له من أفكار تتجدد الزمان، وبتجدد الخصوم أي بالتحديات الحادثة⁽¹⁾.

- وهذا التعريف يؤكد أن التجديد ضرورة تاريخية وحضارية مادام ينشد تعبير واقع الإنسان وفقه لحقائق الدين وهنا يجب التأكيد على أن محمد إقبال حين يدعو إلى التجديد لا يفقد تجديد الدين بل يجب أن نميز بين المقدس الثابت وبين فهم هذه النصوص وربطها بتطورات الحاضر حتى يكون مقدس صالحا لكل زمان ومكان وفي هذا الإطار يؤكد زكي ميلاد "أن التجديد في الفكر الإسلامي لا يمكن أن يتحقق بدون إعادة قراءة التراث من جديد، وبمنهج العقل النقدي، وعلى أساس فلسفة التواصل وليس انقطاع وبخليفة الهضم والإستعاب، وسعيا نحو التجاوز والإبداع، كما لا معنى للتجديد، إذا لم يبدع الفكر الفلسفي معاصرته وحدائته في إطار شروطه التاريخية والثقافية، ويبرهن على قدرته في مواكبة العصر، والانخراط في تجربة الحداثة العلمية، والمشاركة في إنتاج المعرفة الإنسانية⁽²⁾.

ولو عدنا إلى تاريخ الإسلام لوجدنا المسلمين قد عاشوا القرون الأولى وهم في صعود دائم في شتى العلوم سلاحهم الوحيد إيمانهم القوي الذي جعل منهم جناة مجد الحضارة فكانت بحق كما يقول محمد المبارك: (مرحلة ازدهار وامتداد وقوة استمرت متصاعدة أربعة قرون ثم بقيت بحكم الاستمرار- متحفظة بقوتها عدة قرون أخرى وتتسم هذه المرحلة بقوة الإيمان وازدهار العلوم)، لكن هذه الحركة التصاعدية (Upwdr d mouvement) التي أنتجها الإسلام لم تستمر بل أصابها الضعف والجمود بدءا بالقرن التاسع الهجري وذلك لمل أصاب المسلمين يقول "محمد المبارك" في كتابه نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث أن (الركود العلمي⁽³⁾، وغلبة النقل والتقليد، وفقدان وتوقف العلوم.....، واهتمام بالجزئيات تفكيراً وعملاً بدلاً من الاهتمام بأهداف الإسلام العامة

(1) - محمد سليم العوار، التجديد في الفكر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي منتدى الفكر الإسلامي، السعودية، 2006

ص 2

(2) - زكي ميلاد، تجديد الفكر الإسلامي ومنطق الاجتهاد <http://www.dnnabdd.org>

(3) - محمد كمال إبراهيم جعفر، في الفلسفة الإسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت، د.ط، 1986م، ص 38

ومقاصده⁽¹⁾، حيث الضعف وعدم القدرة على تمثيل التراث والاستفادة منه فكان حال المسلمين عجزا وانقطاعا بين ماضيهم المجيد وحضارتهم المتدهورة وأمام هذا الواقع المرير الذي يجتازه العقل المسلم بخاصة والفكر الإسلامي عامة أن يقوم مفكرو الإسلام بالدفاع عن العقيدة الإسلامية وعن ثقافته وهويته.

ولم يتم ذلك إلا إذا صانوا منبع القيم كلها ونقصد بذلك الدين وتطهير ما لصق بهم منتهم وسموم ورد في كل الإدعاءات والبدع وتنقية الإسلام من جميع التأويلات الفاسدة والمغالطات التي مست العقيدة ولقد شهدت الحضارة الإسلامية الكثير من المحاولات التجديدية كمحاولة "عمر بن عبد العزيز (61هـ ، 101هـ)" و "ابن تيمية" ، (1262 ، 1327م) وفي عصر النهضة يمكن الوقوف على محاولة " الحركة الوهابية" وإصلاحات "جمال الدين الأفغاني" (1839 ، 1897م) و محمد عبد (1849 ، 1905م) إلا أن هناك محاولة أخرى وإن كانت لها نفس الأهداف فإنها اختلفت عن سابقتها كونها عرضت قضية التجديد عرضا فلسفيا عميقا، ونقصد بها محاولة "محمد إقبال" خاصة في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام" ليعبر عن أزمة فكرية عميقة وجادة يمر بها العقل المسلم وتعبيره بتجديد التفكير الديني في الإسلام يبين بوضوح أن الذي يستهدفه التجديد ليس الإسلام ذاته، لأن مصدره القرآن بما له من اليقين لكن ما يتجه إليه التجديد هو فهم المسلمين لمبادئ القرآن الكريم لأن عقل المسلم أصبح فهمه مشبعا بمناهج الغرب وعلومهم، ويؤكد محمد البهي⁽²⁾ في كتابه الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالفكر الغربي قوله: (فقد كان إقبال دقيقا عندما عبر عن حركته الفكرية "بإعادة التفكير الديني في الإسلام دون التعبير" بإصلاح الديني لأن أية محاولة إنسانية تدور في محيط الإنسان لا تتعلق بتعديل مبادئه طالما أن مصدره القرآن له صفة الجزم والتأكيد والأبدية، وأية حركة إصلاحية في

(1) - محمد المبارك ، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث ، منشورات مطابع البحث، قسنطينة، د.ط ، د.ت.ن ، ص

6

(2) - محمد البهي ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، دار الفكر، بيروت، ط 6 ، 1973م، ص 434

الإسلام, بعد ذلك هي إذن في دائرة الفكر الإسلامي - حوله - وفي دائرة إلهام المسلمين لمبادئه⁽¹⁾.

وإقبال أمام هذه الروح الفسيحة للإسلام يرى بأن العالم مفتقرا إلى تجديد سيكولوجي (Psychological renewal) (والدين في أسمى مظاهره ليس عقيدة فحسب أو كهنوتا أو شعيرة من الشعائر, وهو وحده القادر على إعداد الإنسان العصري إعداد خلقيا يؤهله لتحمل التعب العظمى التي لا بد أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث)⁽²⁾, وإقبال يؤكد أن الإنسانية تحتاج إلى ثلاثة أمور:

1 - تأويل الكون تأويلا روحيا

2 - تحرير روح الفرد

3 - وضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية وتوجيه تطور المجتمع الإسلامي على أسس روحية⁽³⁾.

لأنه بهذه المبادئ وحسب ما ذهب إليه مرتضى مطهرى في كتابه "إحياء الفكر الديني في الإسلام" تقدم التفسير روعي للعالم, لأن العالم المنظور المادي أعمى يتحرك حركة عابثة بغير دقة بينما هو التطور القرآني (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون) والحرية الروحية للفرد قادرة على إطلاق الطاقات الإنسانية الكامنة وتخلصه من كل الرؤى المقيدة والمكبلة لشخصية, أما المبادئ الأساسية العالمية يقصد بها المبادئ الإسلامية مفعولها عالمي وتدفع البشرية باتجاه الرقي والتكامل⁽⁴⁾.

ولتقريب موقفه يضرب لنا مثلا عن أوربا ومثالياتها التي وصلت إلى نقاط مسدودة جعلها تنتج ذاتا ضالة بعيدة عن كل القيم الروحية والأخلاقية يقول محمد إقبال (إن مثالية أوربا لم تكن أبدا العوامل الحية المؤثرة في وجودها, ولهذا أنتجت ذاتا ضالة أخذت تبحث

(1) - المرجع نفسه ص 434

(2) - محمد إقبال, تجديد التفكير الديني في الإسلام تر: يوسف عدس, مرجع سابق ص 217

(3) - المصدر نفسه والصفحة نفسها

(4) - مرتضى مطهرى, إحياء الفكر الديني في الإسلام, د.ب.ن., جمعية المعارف الإسلامية الثقافية, ط 3, 2012 م,

عن نفسها بين الديمقراطية لا تعرف التسامح وكل همها استغلال الفقير لصالح الغني وصدقوني إن أوربا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان⁽¹⁾.

ولهذا كان منهج محمد إقبال يقوم على إدراك حقيقي لجوهر الحضارة الغربية والفكر المعاصر ونقده ثم إعادة بناء التصورات الجديدة التي توافق ثقافتنا الإسلامية يقول د: "جيلالي بوبكر": (يقوم منهج محمد إقبال على عاملين هما: عملية الهدم وعملية إعادة البناء، أما عملية الهدم فتقوم على النقد، نقد الوضع العام للإنسانية بصفة عامة والعالم الإسلامي بصفة خاصة، وأما عملية إعادة البناء فتقوم على عملية دفع المسلم إلى إدراك ذاته ومحيطه ورسالته في التاريخ، وفهم العالم ومعرفة الله وأن يتحرك في التاريخ فيغير حياته وفق ما تمليه التطورات والمستجدات في عصره، وعلى أسس روحية تكفل له توازن الحياة والاعتدال في السلوك)، لذلك فلسفة إقبال التجديدية فلسفة روحية دينية، لأن ما يؤطرها هو الشرع، كما أنها فلسفة قوية تسعى إلى إعادة المسلم من جديد لكي يشارك في صناعة الحضارة كما صنعها أسلافه، ولا يكون ذلك ممكنا إلى حين ندرك أعماق طاقاتنا وقوانا وأيضا ندرك جوهر الدين الذي ابتعدنا عنه⁽²⁾.

المطلب الثاني: دوافع التجديد عند محمد إقبال

2 - 1 - واقع المسلمين المتردي:

جاءت فكرة الإصلاح والتجديد عند محمد إقبال نتيجة واقع المسلمين المتردي، وتشكل محاولة فكرية لتغيير النفس والفكر والواقع في العالم الإسلامي تميزت بالقوة لارتباطها وبالعلوم المزدهرة وبالفكر الإسلامي وتشكل رؤية فلسفية إلى الإنسان والحياة والتاريخ والحضارة، وتمثل مشروع خطة إستراتيجية ذات طابع فكري نظري، للنهضة وللتجديد

(1) - محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام تر: يوسف عدس ، مصدر سابق ، ص 207

(2) - جيلالي بوبكر ، الإصلاح ونظرية الحضارة في فلسفة محمد إقبال ، دار ابن طفيل للنشر والتوزيع ، الجزائر ،

2011م ، ص 69

ولبناء الحضارة، وللدخول إلى التاريخ، وإلى حلبة المعترك الحضاري، واحتلال أمة الإسلام مكانتها اللائقة بها في إطار الحوار والتفاعل الحضاريين.

إن الفكر الإصلاحى عند "إقبال" تميز بالقوة والمتانة نظرا لصلته المباشرة بواقع وحياة المسلمين في العالم الإسلامى المعاصر والتعبير عن مشاكله وهمومه وعن آماله وتطلعاته.

- فقد استفحل الجهل وانتشر، وفقد الدين روحه وصار شعائر ظاهرية، لا تمس ولا تحي الروح وسادت انحرافات وانتشرت الأوهام، وأصبح الدين تشويه للوعي، ثم انعكاسات هذا الوضع سياسيا وثقافيا واجتماعيا وحتى اقتصاديا، فكان عنوان واقع المسلمين في الهند وخارجها هو التخلف والضعف أمام قوى صاعدة وحضارة لا تعرف ولا تريد الحوار مع الآخر بل هي متنافسة حتى فيما بينها، بهذا الواقع الذي كما يرى ويعبر عن ذلك محمد البهي عن ظروف الإنسان الذي يعيش مرددا بين قديم أصيل خصيب وبين جديد براق لبريقه خداع يخشى منه عليه⁽¹⁾.

وموقع المسلم المعاصر بين هذين الصراعين النفسين حكم على نفسه بالثبات وعدم الحركة وبالتالي كف نفسه إراديا على المشاركة في السيطرة على الطبيعة والواقع، لأن همه وغرضه ثبوتها القعود المزمّن، أي أصبح ينخر حياة المسلمين منذ القرون الخمسة الأخيرة⁽²⁾.

- وإن أبرز ما سلط الأضواء على ضرب صميم الأمم الإسلامية وأضعف كيائها هو بروز الطاقة العدوانية المتعصبة، المتمثلة في الحملات الصليبية الشخصية، والتي كانت لتجهيز من جهات أوربا الأربع لضرب كيان الأمة الإسلامية في صميمها، وبرز التحرك القومي الحاقدا، المتمثل في تحالف ممالك «قشتاله» في الأندلس، ونجاح هذا التحالف في قيادة «حرب الاسترداد» المقدسة التي شنها ضد المسلمين.

(1) محمد البهي، الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، المصدر السابق، ص 402
(2) - أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط 2، 1987، ص 51

وتشجيع لتجزئة الإدارية في ساحة الدولة الإسلامية، ودعم حركة الانفصال والاستقلال تحت ستار القومية تارة والشعبوية تارة أخرى، حتى أصبحت الأمة خاضعة العديد من الدويلات، التي يناصب بعضها العداء لبعض⁽¹⁾.

- التخلف العام عن ركب الحضارة الحديثة، وعدم متابعة النهضة العلمية في العلوم الطبيعية، وقد أصيب التخلف عناصر المسلمين أفراد وجماعات ودويلات أيضا، وما من شك في أن السواد الأعظم من المسلمين لا يزال إلى هذا اليوم يعتقد بصدق دعوة الإسلام، ويريد أن يبقى مسلما، ولكن كثيرا من العقول الناشئة لا تزال تتأثر بالفكر الغربي، والحضارة الغربية، وتنحرف عن جادة الإسلام انحرافا هو إلى الزيادة والانتشار كل يوم، وأن سيطرة الغرب الفكرية وتمكنه العلمي بصرف النظر عن أغليته و استيلائه السياسي - قد غمر الجو الفكري العلمي⁽²⁾، من أجل زيادة تقسيم العالم وإضعافه، فكان تخلف المسلمين من أبرز الدوافع لفلسفة التجديد عند "محمد إقبال"

أما عن مسلمي الهند فما أصابهم لم يختلف على من أصاب المسلمين في أنحاء العالم، فكانت الضربة القاضية على هذه الأمة المتساقطة ما أصابها أبان ثورة 1857م، فذلك لم يسلب المسلمين قوتهم السياسية وحدها، بل أضعف فيهم الهمم وادخل على نفوسهم اليأس وشعور الذلة والهوان، وأوقع في قلوبهم من الروعة والفرع للسلطة الإنجليزية، ما لم تبق معه إثارة من الغيرة القومية فيهم، ولما وصلوا إلى هذا القرار من الذل والمسكنة اضطروا إلى الاعتقاد بأن السلامة في هذه الدنيا هي في إطاعة الإنجليز، وأن العزة في خدم الإنجليز، وأن التقدم والرفق في تقليد الإنجليز، وأن ما عندهم أنفسهم من ثروة العلم والحضارة هو كله مهين⁽³⁾.

نستنتج مما سبق أن إقبال بتفسيره لسبب التخلف والجهل والمرض هو الجهل بالعلوم العلمية وبأساليب المدنية والتنظيم الاجتماعي والإسلام الحي الذي أخرج الناس من الظلمات

(1) - شكيب أرسلان، لماذا تأخرا لمسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟ د.م.ن ، مؤسسة هنداوي للنشر، 2017 ، ص 614

(2) - أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية ، مرجع سابق ص 16

(3) - أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية ، المصدر السابق ، ص 22

إلى النور صار عنوانا للذلة والفقر والضياع في نظر المسلمين المتزمتين، والفهم الخاطئ للإسلام من قبل المسلمين.

2 - 2 - التصوف السلبي:

فعلى الرغم أن فطرة "إقبال" وتربيته تنزع إلى التصوف وعلى الرغم من الإعجاب الكبير الذي كان يكنه لطبقة الشعراء الصوفيين، إلا أنه لم يستطع الركون إلى طريقتهم والاستلام إلى حياة تتوزع بين قصائد العشق الروحي وخلوات العابدين، حياة تجرد لا يتعب الصوفي طلب ويزعجه سلب⁽¹⁾.

كان هذا التصوف السلبي دافع لمراجعة هذا الفكر الديني، حيث بات على إقبال كمفكر تسلم القيادة في التصدي للأزمة التي رآها أزمة فكر وعقيدة، فقدم مشروعه في إحياء الفكر الديني وإصلاحه، ولا شك في أن حروب أوروبا في عام 1910م في البلقان وطرابلس الغرب شكلت نقطة تحول رئيسية، مما أثار لديه الغيرة والحمية، فنصب نفسه مرابطا بالكلمة والقلم.

- سافر "إقبال" إلى بلاد المسلمين يشاركهم المصاب، ويحثهم على العمل والبناء والمقاومة، من أجل الحرية، كما أنه وانطلاقا من عالمية الرسالة التي آمن بها، لم ينسى أن الغرب يحتاج بدوره إلى الإرشاد والرشاد رغم اختلاف مشكلاته، يحدثنا في رسالة الخلود عن لسان جمال الدين الأفغاني "الرأسمالية والشيوعية تلتقيان على الطمع والقلق والجهل بالله وخداع الإنسانية، الذي تأثر بطابع نظري غير إسلامي⁽²⁾، فقال عيسى عليه السلام يقول: يا بني إسرائيل ! ما لكم تأتونني وعليكم ثياب الرهبان وقلوبكم قلوب الذئاب الضواري، البسوا لباس الملوك، ألبسوا قلوبكم بالحشية فهو تعرف الثياب ولكنه ينكر

(1) - إقبال محمد، ديوان الأسرار والرموز، ترجمة عبد الوهاب عزام، مؤسسه الهندواي للتعليم والثقافة، القاهرة،

2013م، ص 12

(2) - إقبال محمد، ديوان محمد إقبال، سيد عبد الماجد الغوري، دار ابن كثير، دمشق، ط 3، 2007 ج 2، ص 190

القلوب، ولعله الأجل هذا - أي نسبة الصوف إلى الرهبان - كان من زهاد المسلمين من يرى لبس الصوف بدعة.

فقد قال سفيان الثوري لرجل عليه صوف: لباسك هذا بدعة، والجاحظ يحدثنا أن النصراني يلبس حين يتنسك، وفي رسائل إخوان الصفا أن راهبا قدم في ثوب صوف⁽¹⁾.

- ونستنتج من ذلك أن التصوف الذي كان آنذاك كان تصوف ظاهري لا يمد أي صلة بنقاء الروحي فكان تصوف في اللباس وليس في القلب، فرسول عليه الصلاة والسلام كان يستحب لبس الصوف تواضعا وليس رياء فجاء شعر محمد إقبال ناقدا ذلك.

رأى إقبال أن الزهد في الحياة وانتشار الرهبة بانتشار الروح الجبرية والمتواكلة، وهناك التصوف العجمي السلبي، كما يقول إقبال الذي أبعد الناس عن العمل، فاستسلموا للأقدار، وقالوا ما تعمل أمام قضاء الله وقدره، أتثور وتتمرد على سنن الله وإرادته، فكل شيء آت منه ولا مرد لقضائه، ولكن رأى إقبال أن هذا التواكل أنسى المسلمين أن لهم إرادة مضمونها الحرية والاختيار لا الجبر والقهر وأن الإنسان مخير وليس مسير⁽²⁾.

طوفت في ارض الأعاجم ثم في أرض العرب

لم ألق فيها المصطفى ولكم لقيت أبا لهب⁽³⁾

في ظل هذه الظروف أدرك إقبال حتما أن صوفية الخلوات تهدر جزءا كبيرا من الطاقة الإنسانية والفكرية خاصة، في وقت أحوج ما تكون المجتمعات المسلمة إليها، وأن الأشغال التام بالذات كما سواها يتنافى مع قواعد الدين «ترى المؤمنين في توادهم

(1) - زكي مبارك ، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، مؤسسة الهندواي، القاهرة ، د.ط، 2002، ص 64 -

65

(2) - عامر عبد زيد الوائلي ، نحن وتراثنا الأخلاقي، د.م.ن ، المركز الإسلامي لدراسات الإستراتيجية، د.ط ، 2018

ج 3 ، ص 11

(3) - إقبال ، ديوان محمد إقبال، تر: الغوري، المرجع السابق ص 102

وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى⁽¹⁾» فجاء رفضه القاطع لهذه المظاهر السلبية، يخاطب إقبال أصدقائه قائلاً:

كل شعر التصوف ظهر في زمن ضعف المسلمين السياسي⁽²⁾، ومحمد إقبال في استقراره لتاريخ الفكر عند المسلمين بحثاً عن أسباب الجمود ومقاومة التغيير، أدرك أن السبب قد يمكن في المبالغة المفرطة في الاتجاهين الاتنين: مبالغة الأئمة في رفضهم لعقلانية المعتزلة، وتوجههم نحو التصوف الزاهد الذي تأثر بطابع نظري غير إسلامي، ويفهم من تحليل إقبال أن هذا النوع من التصوف هو المسؤول بشكل كبير عن الجمود، ذلك أنه عارض منح العقل أية سلطة، وتبني في الوقت ذاته التمرد ضد الفقهاء المتأخرين، "وألغى عيبهم اللفظية" ومستشهد إقبال بسفيان الثوري (717-778) "الذي دفعه عقم الجدل بين فقهاء عصره نحو التصوف المتكشف الزاهد، والذي تطور فيما بعد في جانبه النظري واتخذ شكل التفكير الحر المتوافق مع العقلانية"⁽³⁾.

ويبدو أن الصوفيين لم يعوا أن إيمانهم باستحالة تفسير التجربة التي "يندوقونها"، وبقصور الكلمات على أداء هذه المعاني، هو الذي خلق الفجوة العظيمة بين الصوفية وعامة الناس.

ثانياً: يرى إقبال أن مبالغة الصوفيين في التأكيد على الفرق بين الظاهر والباطن، خلق نوع من الإهمال لكل شأن يتصل بالمظهر، وليس الحقيقة الجوانية مباشرة هذا المزاج العقلي، الذي يميل إلى الانصراف تجاه عوالم أخرى برز في عصور التصوف الأخيرة وحجب أنظار الناس عن كون الإسلام دستور اجتماعياً⁽⁴⁾.

ونستنتج ممن سبق أن كل هذه الدوافع التي أدت "بإقبال" إلى الحرص في إعادة بناء الصوفية الإسلامية تحت مسمى "الفكر الديني في الإسلام" ولم يدعو إلى القضاء عليها، ولكن يدعو بأن مالا يؤخذ كله لا يترك جله، فالذي يشفع للصوفية في البقاء وإن يعاد لها

(1) - المرجع نفسه، ص 102

(2) - إقبال، ديوان الأسرار والرموز، تر: الغوري، المرجع السابق - ص 13

(3) - محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام تر: محمد يوسف عدس، الصدر السابق، ص 246

(4) - المرجع نفسه ص 202

البريق أن جذورها ضاربة في أعماق النبوة، وفي الاعتقاد بالوحي كمصدر للمعرفة يتخطى العقل والمادة.

ومن هنا قدم إقبال مشروعه الناقد للصوفية، وليس المدمر لها وآلت له طرقها من محو الذات وفنائها، أيا كانت أسباب هذا الفناء وأشكاله، ومع اتساع رقعة الفناء وتحولها على ظاهرة جمعية تراجعت الأمة إلى مواقع الذل والهزيمة، فقد استهل إقبال في مقدمة كتابه ناقد لبعض أشكال التصوف، وقد عملت المذاهب الصوفية الصحيحة عملا طيبا من غير شك في تكيف الرياضة الدينية في الإسلام في توجيه خطاها، ولكن الممثلين لفكرة التصوف في العصر الأخير، بحكم بعدهم عن إنتاج العقل الحديث أصبحوا عاجزين تمام العجز عن قبول أي إلهام جديد من الفكر الحديث والتجربة العصرية، وهم يزاولون أساليب خلقت لأجيال كانت لها نظرة ثقافية تختلف عن نظرتنا عن أنواع هامة.

قال إقبال في ذلك في «جناح جبريل» :

خير أنواع الزهد ليس في البعد عن عالم الماء والطين

خير أنواع الزهد في إخضاع هذا المخلوق من الطين هذا المخلوق من النور⁽¹⁾

ومن أجل معالجة هذه العلة، ولأن البناء بناء الروحي هو الأساس في صلاح الأمة، وضع إقبال منهجه وفلسفته في التجربة الدينية في كتابه " تجديد الفكر الديني "والذي يمكن النظر إليه على أنه محاولة لإعادة بناء الفكر الصوفي، إذ يستخدم إقبال في مشروعه الإصلاحي في بحثه هذا وقد كتبه بالإنجليزية مصطلحين هما، بمعنى التجربة الدينية الروحية.

2-3:- تأثير الحضارة الأوروبية على العالم الإسلامي.

- لقد كانت ظروف القرن التاسع عشر، بما تم فيه من استعمار الغرب الشرق الإسلامي، وبما ساد فيه من التفكير الوضعي الواقعي لدى الغربيين من جانب، وبما ظهر

(1) - الصدر نفسه، مقدمة ، (ب ، د ، ص)

من ضعف الشرق اجتماعيا وسياسيا، ومن سيطرة التواكل على حياة الإنسان فيه من جانب آخر. داعية إلى إيقاظ بعض المفكرين المسلمين، وحافزة لهم على دراسة ما يجب أن يكون عليه موقف الشرق الإسلامي إزاء:

- السلطة الاستعمارية الصليبية في بلاد الشرق.

- وإزاء هذا التفكير الغربي المادي الإلحادي، وما عساه أن يحدثه من أثر سلبي يزيد في ضعف المسلمين⁽¹⁾.

- وأخيرا إزاء الضعف المتعدد الجوانب، والذي طال عليه الأمد واستحوذ على نفس الفرد والجماعة، في الشعوب الإسلامية.

- والإسلام في نظر هؤلاء المفكرين المسلمين، أداة الربط القوية بين الجماعات الإسلامية، كما أنه المصدر الأول لاستعادتهم من جديد قوتهم نحو ما كانت لهم هذه القوة يوم أن سادوا، ولم يخضعوا لغير الله وحده.

أيقظ الاستعمار الغربي الصليبي بعض المفكرين المسلمين وجههم لأن يكونوا دعاة ضد سلطته في أية بقعة من بقاع العالم الإسلامي، ودعتهم دعوتهم لأن يعتدوا على «الإسلام»⁽²⁾، كوسيلة أولى في إيقاظ شعوب منطقة الشرق الإسلامي ضد هذه السلطة الدخيلة، التي تصحبها روح «الانتقام» من المسلمين منذ أن انتصروا على الصليبيين في القرن الثالث عشر، وفي تجميع قوى هذه الشعوب على العمل على تطهير البلاد الإسلامية منها، ودعاهم اعتمادهم على الإسلام إلى أن يغيروا في صورته عرضهم إياه، أو إلى أن يقربوا ويلائموا بين تعاليمه وأهداف الحياة القائمة آنذاك... دعاهم ذلك إلى أن يكشفوا عن الإسلام: مصدر قوة، وغاية في نفسها، مصدر قوة في الحياة، وغاية الحياة كذلك، والمسلمون إذا عاشوا به أقوياء .

(1) - محمد البهي ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته باستعمار الغربي، المصدر السابق ، ص 397

(2) - المرجع السابق نفسه ، ص 397

وإذا عاشوا من أجل هدف ما عاشوا من أجل الإسلام وحده لأنه رسالة الإنسان في الحياة والعالم الواقعي.

وظهرت هذه الفترة على مسرح «الإصلاح الديني» بالمعنى السابق شخصيتان إسلاميتين:

1- أحدهما عربية سامية هي شخصية الشيخ محمد عبده

2 - وأخرى آرية هندية عي شخصية محمد إقبال

وكلاهما عاش في القرن التاسع عشر، وأدرك القرن العشرين، وكلاهما حفظ القرآن الكريم، ووقف على حياة الشرق بسبب ميلاده وتوطئه فيه، ورأى حياة الغرب بالارتحال إليه وبالإقامة فيه فترة من الزمن....، إلا أن أولهما كان يعي من الثقافة الإسلامية، يقدر ما كان الثاني يعي من التفكير الغربي، ومارس أولهما أيضا الفكر الغربي وبحثه، وأولهما أدرك مطلع القرن العشرين، والثاني عاش ما يقرب من نهاية نصفه الأول.

دفع الشيخ محمد عبده - عن طريق جمال الدين الأفغاني - إلى مواجهة الاستعمار الغربي وما صحبه من صليبه الغرب في تشويه الإسلام وتعريفه ومن نشر هذا التحريف والتشويه بين قادة الغد من المسلمين.

ودفع محمد إقبال - عن طريق التنقيف والمخالطة للغربيين إلى مواجهة الفكر المادي الغربي ، وما قام عليه من إلحاد، وما له من أثر على المسلم المعاصر في توجيهه وفي علاقته بإسلامه، وأضطر كلاهما إلى أن يكشف عن قيمة «الإسلام» في دفع المؤمنين به إلى الحياة والعمل فيها، وقيمته في نظرتة وتصويره للحياة الإنسانية، في مواجهة الصليبية الغربية وأهدئها تارة، أو في مواجهة الفكر المادي الغربي الإلحادي تارة أخرى⁽¹⁾.

ومن بين هذه الأهداف التي جاء بها المستعمر الغربي الصليبي - يقول محسن الراوي في كتابه الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي.

(1) - المرجع نفسه ، ص 230

نعم إن الهدف هو تغيير المعتقدات، والأفكار الإسلامية وإبعاد الشريعة عن حكم الحياة، فقد قام نابليون بتعديل الشريعة في إحلال القانون الفرنسي محلها، وأول عمل قام به الإنجليز في الهند هو إلغاء الشريعة الإسلامية، وأول عمل قام بهادناه المخطط اليهودي الصليبي في تركيا، هو إلغاء الشريعة الإسلامية ثم إعلان تركيا دولة علمانية (لا دينية)⁽¹⁾.

2 - الحرص على تشويه الفكر الإسلامي والثقافة - الغربية، وسيلة للحط من شأن العرب والمسلمين.

- آليات للتخريب الحضاري تستهدف عقيدة الأمة وفكرها، وتحاول تشويه تاريخها والنيل من رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي بعث رحمة للعالمين، والحط من علماء الأمة وأعلامها، فقد جاء في القرآن الكريم تنبيه الله عز وجل للمسلمين من البغض والكره الذي يكنه النصارى واليهود وجاء في قوله تعالى «ولن ترضى عنك اليهود والنصارى حتى تتبع ملثهم».

ومن بين المطاعم المختلفة التي يهدف إليها كل جناح من أجنحة الغدر والمكر، التي تحقيق بالعرب والإسلام.

يقول النصر (المبشر) "لورنس براون" لقد كنا نخوف بشعوب مختلفة، ولكننا بعد اختيار لم نجد مبررا لمثل هذه المخاوف، لقد كنا نخوف من قبل بالخطر اليهودي، وبالخطر الأصفر، وبالخطر البلشقي، إلا أن هذا التخوف كله لم ينفع كما تخيلناه....ولكن الخطر الحقيقي كامن في نظام الإسلام وفي قوته على التوسع والإخضاع، وفي حيويته، أنه الجدار الوحيد في وجه الاستعمار الأوربي⁽²⁾.

- الغرض عن مقدرة اللغة العربية وتقطيع أوصال الروابط بين الشعوب العربية الإسلامية - فرض نظام الربا على الاقتصاد، وتمزيق ثروات الأمة الإسلامية

(1) - فؤاد محسن الراوي، الفكر الإسلامي في مواجهة الغربي، دار المؤمنون، الأردن، ط1، 2008، ص 230

(2) - المرجع نفسه، ص 316

- القضاء على مقومات الأسرة وهدم قيم المجتمع، وتدمير الشخصية الإنسانية⁽¹⁾.
فلما فتح المسلمون أعينهم في هذه الحالة المضاعفة، رأوا بأن الحكم الأوربي عامة والإنجليزي خاصة في الهند، قد أقف بدهائه أبواب المعيشة، والاقتصاد كلها ووضع مقاليدها في المدارس والكلديات الإنجليزية.
فلم يبق بأيديهم إلا أن يعنوا بتحصيل التعليم الإنجليزي، وإن العلوم الغربية التي تعلمها شبابنا في المدارس والكلديات بتلك العقلية المنفلية، كانت أصولها وفروعها في الأغلب مخالفة لأصول الأحكام الإسلامية وجزئياتها⁽²⁾.

إذا جاء نداء "إقبال" مدويا رافضا الإلتباع والتقاليد المطلق، ويرى في الإنسان الأوربي جسد بلا روح، وهيكل فارغا من كل القيم الإنسانية، أضف إلى ذلك افتقاره إلى البعد الإيماني، الذي يجعل الإنسان يشعر بقيمته في الكون، فهذا الصراع داخل الحضارة الغربية هو الذي أدى إلى نفذها من الداخل، والنظر إليها على أنها حضارة متمردة على القيم الحقيقية، وأن سقوطا أو زواله هو حتمية (كما تنبأ بذلك "سيجلر")⁽³⁾.

وها هو إقبال يصف الحضارة الغربية فيقول:

أرى تثقيف إفرنج	فساد القلب والنظر
فروح حضارة لهم	خلت من عفة الوط
إذا ما الروح جانبها	جمال الصفو الطهر
فأين جمال وجدان	ولطف الذوق الفك ⁽⁴⁾

(1) - أنور الجندي ، أهداف التغريب في العالم الإسلامي ، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية، د.ط ، مصر ، د.ب.ن ، ص 13 ، 14

(2) - أبو الأعلى المودودي ، نحن والحضارة الغربية ، المصدر السابق ، ص 23 ، 27

(3) - محمد إقبال ، تجديد الفكر الديني في الإسلام ، تر: يوسف عدس ، مصدر سابق ، ص 214

(4) - إقبال ، الأعمال الكاملة ، تر: الغوري ، مصدر سابق ، ص 63

2 - 4 - الدافع الرابع: الإستشراق

هو علم الشرق أو علم العلم الشرقي، وكلمة "مستشرق" بالمعنى العام تطلق على كل عالم غربي يشتغل بدراسة الفرق كله أقصاه ووسطه أدناه، في لغته وآدابه وحضارته وكل ما يعنينا هنا "الإستشراق" الذي يعني الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته بوجه عام⁽¹⁾.

فهو شكل من أشكال الحركة الثقافية كانت بدايتها في القرن الثامن عشر وأول جمعية شكلت لإستشراق في باريس عام 1722 أول مؤتمر للإستشراق في باريس 1873⁽²⁾، فقد كتب محمد البهي في كتابه... عن أسباب الرئيسية المباشرة الذي دعت الأوربيين لإشراق هو سبب ديني في الدرجة الأولى، فقد تركت الحرب الصليبية في نفوس الأوربيين ما تركت من آثار مرة عميقة.

وجاءت حركة الإصلاح الديني المسيحي، فشعر المسيحيون بروتستانت وكاثوليك، بحاجات ضاغطة لإعادة النظر في شروح كتبهم الدينية، والمحاولة تفهمها على أساس التطورات الجديدة، التي تمخضت عنها حركة الإصلاح، ومن هنا اتجهوا إلى الدراسات العبرانية.

وهذه أدت بهم إلى الدراسات العربية فالإسلامية، لأن الأخيرة كانت ضرورية لفهم الأولى، وخاصة ما كان منها متعلقا بجانب اللغوي، وبمرور الزمن اتسع نطاق الدراسات الشرقية، حتى شملت أديانا ولغات وثقافات غير الإسلام وغير عربية، ومن جهة أخرى رغب المسيحيون في التبشير بدينهم بين المسلمين فأقبلوا على إستشراق، ليتسنى لهم تجهيز الدعاة وإرسالهم للعالم الإسلامي، والتقت مصلحة المستشرقين مع أهداف الاستعمار فمكن لهم، وأعتمد عليهم في بسط نفوذهم في الشرق، وأقتنع المبشرون زعماء الاستعمار بأن

(1) - محمود حمدي زقزوق، الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة، د. ط،

د. ب. ن، ص 8

(2) - المرجع نفسه، ص 43

المسحية ستكون قاعدة الاستعمار الغربي في الشرق⁽¹⁾، وبذلك سهل الاستعمار للمبشرين مهمتهم وبسط عليهم حمايتهم، وزودهم بالمال والسلطان، وهذا هو السبب في أن الاستشراق قائم على أكتاف المبشرين والرهبان وكانت هناك أسباب أخرى فرعية لنشأة الاستشراق : أسباب تجارية، سياسية ودبلوماسية وأسباب شخصية مزاجية لسفر والبحث في ثقافات العالم القديم وكان جلة المستشرقين على اتصال دائم بوزارات المستعمرات في بلادهم وبالكنييسة الأم، ولم تكن أعمالهم التي حملت أساء الجامعات والمعاهد العلمية إلا بعثات سياسية، تختفي في تحت هذا الستار، وكانت أهداف الاستشراق كالتالي:

- إعداد جميع النظريات التي طرحت في أفق العالم الإسلامي للتهوين من شأن الإسلام الأهداف الدينية: فقد أستههدف الاستشراق خدمة الاستعمار عن طريق العلم ورسوله وتاريخه وكتابه، وكلها نظريات خدع بها بعض أولياء الإستشراق⁽²⁾
- نشأ الإستشراق لمقاومة الامتداد والتوسع الإسلامي.- البحث في القرآن الحديث والآثار المختلفة عن أدلة تؤيد وجهة نظرهم، ولا بأس من اقتطاع عن سياقه أو تزيفه.

ولقد كان الإستشراق والتبشير أداتين هامتين في تثبيت قوائم التغريب والغزو الثقافي، فالإستشراق في أبسط تصوير وأعمقه «استخدم العلم في خدمة السياسة» ومن ثم كانت مادته نافعة لتغذية حركة التبشير في دعم خطته وفي إثارة عوامل الخلاف وطرح الشبهات بما يحقق مخططه، وإنما يرجع الهدف الحقيقي هو

- التعرف على مقدرات العالم الإسلامي من قوى نفسية واجتماعية، للعمل على هدمها وتدميرها، فهم يدرسون نفسية الأمة الإسلامية ليكيفوا موقفهم ومعاملاتهم، وليعرفوا من أية جهة يستطيعون إخضاعه واحتواه، وماضيه من جوانب الضعف للتركيز عليها، وذلك يهدف أن يبقى نفوذهم ويستمر⁽³⁾.

(1) - محمد البهي ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته باستعمار الغربي، المصدر السابق ، ص 523

(2) - أبو الجندي ، أهداف التغريب في العالم الإسلامي ، المرجع السابق ، ص 31

(3) - المرجع نفسه ، ص 32 - 33

- إن أهم أهداف الإستشراق حسب (حسن حنفي) في كتابه مقدمة في علم الاستغراب هو (إبعاد سلطان الدين عن النفوس).

و"إقبال" يعد موقفه أحد المواقف التي ترى في الإستشراق امتدادا طبيعيا لتلك الحروب الصليبية الطويلة بين الإسلام والمسيحية وأن إنتاجهم ما كان يهدف إلا لأمر واحد وهو إضعاف ثقة المسلمين بدينهم والتشكيك في مبادئه وقيمه، واستبدال الفكرة الدينية الثابتة في قلب كل مسلم بالحقائق العلمية المادية حيث وبه إقبال في بحثه عن أثر الفلسفة الغربية في الفكر الإسلامي عناية إلى نقد الأطروحات الإستشراقية القائمة على إنكار روح الأصالة والإبداع في الفكر الإسلامي⁽¹⁾.

أما الأهداف الجانبية الأخرى منها:

- **أهداف تجارية:** حيث أن بعض المرتزقة ربحوا مائدا من وراء طبع ونشر علوم المسلمين ومخطوطاتهم.

- **أهداف علمية:** حيث أن الأوروبيين أرادوا أن ينزعوا عن جهلهم وتخلّفهم فأرسلوا المستشرقين لنقل العلوم الإسلامية والكشف عن كنوزه الثمينة، فأهداف المستشرقين كثيرة وقد استفادت منها أوربا خلال البعثات العلمية فوائدا لا تحصى ولا تعد حيث أصبح أفرادها بعد عودتهم شعلة علمية تضيء مجاهل أوربا⁽²⁾.

يقول مالك بن نبي في ذلك «هذه هي القاعدة في الصراع الفكري الذي نشير إليه ويترتب عن هذا أنه كلما لاحت في العالم الإسلامي أي بادرة ذات مغزى ولو كانت لا تبصرها عيوننا فإن مجهر أولئك الأخصائيين يلتقطها على الفور ليجري عليها كل طرق التحليل وإذا وجدوا أي اتصال بحركة الأفكار في العالم الإسلامي تجري عليها كل عمليات التشريح

(1) - حسن حنفي ، مقدمة في علم الاستغراب ، الدار الفنية ، مصر ، د.ط ، 1991 ، ص 32

(2) - المرجع نفسه ، ص 88

وتمر بكل أصناف التقطير حتى يبقى في محتواها الاجتماعي أقل ما يمكن من عوامل التسيير لصالحها»⁽¹⁾.

- الأهداف الاستعمارية: فمنذ فشل أسلوب القوة العسكرية أثناء الحروب الصليبية تبنى الاستعمار حركة الاستشراق واستعان بالمستشرقين وأعتبرهم طلائعه الذين يتعرفون على الأفكار ويقومون بالدعايات وبإثارة المنازعات وإشعال الخلافات، كما قام المستشرقون بالتجسس على البلاد والتعرف على أحوالها، وكتابة التقارير عنها، لذلك نلاحظ، كثيراً من هؤلاء المستشرقين (لويس ماسنيوس) و(هانوتو) و (دوف دراكو) و(سانت هليير) وغيرهم كانوا أعضاء في المجالس النيابية في بلادهم، وكانوا مستشارين لوزارة الخارجية فيها بالإجماع فالمستشرقون في جمهورهم لا يخلو أحدهم من أن يكون سياسياً أو استعمارياً أو يهودياً

- خدمة مخططات اليهود : كذلك كان من أهداف الاستشراق خدمة مخططات اليهود في هدم الإسلام، والتمكين لهم من فلسطين عن طريق التشويه التاريخ العام، وتأكيد حق اليهود في فلسطين وذلك ما يشير إليه الدكتور محمد البهي رحمه الله بقوله إن هؤلاء أقبلوا على الإستشراق دينيه وهي محاولة إضعاف الإسلام والتشكيك في قيمته وإثبات فضل اليهود على الإسلام بإدعاء أن اليهودية هي مصدر الإسلام الأول، ولا يغيب عن بالنا أن المشرقين هم الذين طرحوا على إنجليز فكرة إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين في مؤتمر لندن المنعقد في سنة 1907،

ولذلك فإن محمد إقبال لا يجد في الإستشراق إلا خدمة للحضارة الغربية والاستعمار الغربي واليهودي كونه بالنسبة لهم آلية منتجة وفاعلة في تحويل الوعي وأيضاً طريقاً مختصراً بشكليه المادي والثقافي، وإقبال يصور لنا في رسالة الخلود وفي عروجه إلى العوالم العلوية أثر المستشرقين فيقول:

(1) - مالك بن نبي ، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الحديث ، دار الإرشاد ، للطباعة والنشر ، ط 9 ، بيروت

1996 ، ص 1

(3) - محمد إقبال ، رسالة الخلود ، المصدر السابق ، ص 178

(في هذا الوادي تعيين الآلهة القديمة التي عبدتها أمم الجاهلية، فهذا إله المصريين القدماء وهذا رب حمير من اليمن وهؤلاء عرب الجاهلية ...، أخذ رئيسها بعد إله الفينيقيين والكنعانيين ينشد في قزح، لقد مزق الإنسان هذه السماء الزرقاء... فليحيا المستشرقون الأوروبيون، لقد عملوا على بعثنا من قبورنا، لقد بذروا بذرة الشك فأثمرت الإلحاد)⁽¹⁾

(1) - المصدر نفسه ، ص 178

خلاصة الفصل

بالنظر إلى جهود محمد إقبال وكتاباتاته التي هي ثمرة لتجربة غنية متصلة بالواقع وبمتغيراته ، يمكن اعتبار إقبال صاحب نظرية في الإنسان والحضارة . وإذا تأملنا جذور هذه الفلسفة سنجد أنها ضرباً من التشخيص الدقيق لوضعية العالم الإسلامي، بكل تراكماته التاريخية عبر العصور، والمتجهة به إلى حالة من الانحطاط والضعف جعلت من المسلم المعاصر لا يعيش ولا يدرك حقيقة (الفعالية) كطاقة يختزنها تاريخه في عصوره الأولى المؤسسة على صفاء العقيدة الإسلامية ، كل ذلك انعكس وفي ظرف تاريخي خاص إلى سلوك أبعد ما يكون عن صورة المسلم الحقيقية ، لأنه بدل أن يكون سلوك مواجهة وإثبات للذات وتغييراً للواقع، أصبح هروباً من الواقع و فراراً إلى حالة من التصوف السلبي وأصبح يناجي الروح التي لم يعد لها صلة لا بالجسم الذي يحملها ولا بالواقع الذي يحتويها، فكان حصاد ذلك ضعف نجد صورته في مجالات عديدة دينية وسياسية واقتصادية بل حتى القيم لم يعد تقليداً أو هروباً من الواقع. تسلم من هذا الضعف، وأصبح العصر لا يثير من التساؤلات في وعي المسلم إلا ما إن أبرز هذه التساؤلات التي يطرحها محمد إقبال ويناقشها تكمن في هل حال الأمة الإسلامية وما تعيشه من ضعف يعبر فعلاً و حقيقة على ما يختزنه تاريخها من قيم؟ أم أن العيب هو في الإنسان الذي لم يدرك بعد عمق قواه الروحية؟ الأمر الذي جعل ظاهرة الاستعمار والتقليد والاستسلام للآخر صورة حتمية لضعف المسلم وليس لضعف الإسلام؟ إن القيم الحقيقية للإسلام لو أدركها المسلم على حقيقتها ما رضي بهذا الواقع المؤلم . ومن التساؤلات ذلك المتعلق بمبدأ التجديد الذي يطرحه محمد إقبال كمفتاح لإيجاد فلسفة إسلامية معاصرة، وخلق نوع من الحداثة تتوافق مع مبادئ الإسلام الصحيحة، لذلك نجده و من أجل تأصيل أفكاره يأخذ مساراً نقدياً لغرض بناء الحداثة والمعاصرة فهو ينقد الفكر الشرقي الروحي والغربي المادي ليؤسس فلسفة إحيائية كأساس للبناء الحضاري الذي يغير واقع المسلمين و يخرجهم من أزمة التخلف العميقة التي يعيشها منذ أجيال.

الفصل الثالث

نظرية المعرفة عند محمد إقبال

تمهيد

المبحث الأول: نظرية المعرفة عند محمد إقبال، مصادرها وموضوعاتها

المطلب الأول: نظرية المعرفة عند محمد إقبال

المطلب الثاني: مصادرها

المطلب الثالث: مناهجها

المبحث الثاني: التوافق المعرفي عند إقبال

المطلب الأول: الوحي والعقل

المطلب الثاني: الإنسان والوجود

المطلب الثالث: التاريخ وارتباطه ب (الوحي والعقل والإنسان والوجود)

المبحث الثالث: أهداف نظرية المعرفة عند إقبال

المطلب الأول: البناء الحضاري

المطلب الثاني: بناء الفكر الإنساني

خلاصة الفصل

- تمهيد

- إن المشروع الحضاري الذي قدم من خلاله محمد إقبال نظرية المعرفة والذي يعبر فيه عن نظرية عميقة للتأزم الحاصل للذات الإسلامية ومختلف القضايا الحضارية من حيث هي نظرة شاملة ومتكاملة لمسائل الحياة، الإنسان، الحضارة، وتشكل المد الثقافي الغربي، وكل ما يطرحه الواقع من مشاكل وهموم تكدست على العالم الإسلامي، هذا ما دفع المفكر إقبال لطرح نظريته "نظرية المعرفة"، فرأى أنها تقوم على منهجين الأول استدلالي، والثاني تجريبي، أما عن مصارها فقد اختلفت عن بعض المفكرين، فقد يرجح إقبال بعض المصادر التي من خلالها نصل إلى المعرفة الكاملة، وهي المعرفة الحسية، والعقلية، والقلبية، والفلسفية، فمن خلالها راح يبحث عن حلول لعمق الأزمة الحضارية للواقع الإسلامي الذي أصبح يعاني التخلف وفشل المشاريع العلمية، بحيث أصبح الفكر يأخذ بمعايير مادية للتطور والنمو فقط، مهمة بذلك الإنسان الذي يعتبر المحرك لأي نشاط فكري، نهيك عن الدين الذي غفل عنه المسلم والذي من المفترض أن يكون فاعلا فيه ومرشدا به، فهو أصبح مستهلكا لا مبدعا ومستسلم للواقع، وهنا وجدنا أن الخلل يكمن في العلاقة التي بين الإنسان وذاته والإنسان والدين والإنسان والواقع فبغياب الوعي في هذه العلاقات أدى بالإنسان التهميش الذي يعانيه الآن وجعله يعاني من أزمة وجودية من الدرجة الأولى وروحية بالدرجة الثانية ونفسية بالدرجة الثالثة فمن خلال هذه النظرية قدم فيه قواعد للتعرف على الذات الإلهية وكيف نثبتها وتعرف على طبيعة العلاقة بينها وبين الوجود ومن خلال هذه النظرية استطاع محمد إقبال لنا مكانة الذات وأهميتها ومتى يتم نفيها ولهذه النظرية أهداف وضعت من أجلها وهو وضع تكامل معرفي بين العقل والوحي الذي اختلطت على الذات الإنسانية استعمالها ناهيك عن الإنسان الذي فقد معزته وجوده في الوجود أما الغاية والهدف الآخر هو البناء الحضاري الذي يقوم على الوعي في الإنسان.

فمن هنا نطرح السؤال التالي بما مفهوم نظرية المعرفة عند "إقبال" وماذا يقصد بالتكامل المعرفي؟ و فيما يتجلى هدف نظريته المعرفة في البناء الحضاري؟

المبحث الأول: مفهوم نظرية المعرفة عند إقبال، مصادرها، ومناهجها

المطلب الأول: مفهوم نظرية المعرفة عند محمد إقبال

جاءت دراسة نظرية المعرفة في مشروع "محمد إقبال" الفكري لبين الرؤية الإسلامية لنظرية المعرفة، التي تعد مدخل معرفي للفكر البشري عموماً، إذ أن صياغة مصادرها وأنواعها ومنهجية وظيفتها في تحديد مسار الرؤية الكونية والأيدولوجية للإنسان، بشكل علمي ضمن إطار ذات بعد كوني يشتمل على الغائية الإلهية في الكون والحياة والحركة، والرد على النظريات والرؤى المتباينة التي لا تتوافق مع هذا السياق⁽¹⁾

فقد أثار مبحث المعرفة اهتمام محمد إقبال وذلك راجع إلا السياق التاريخي الذي فرض عليه تناول هذا المبحث، فالفلسفة الحديثة تميزت بمناقشة حادة لنظرية المعرفة، فهي نقطة انطلاق الفيلسوف لإقامة فلسفة متماسكة عن الكون،

فكانت بعض هذه المبررات التي جعلت "إقبال" يتناول هذا المبحث بالدرس والتحليل ضمن محاضراته الفلسفية التي عرج عليها في ثانيا مؤلفاته الشعرية، فقد خصص إلى تلك المحاضرات التي جاءت تحت عنوان "المعرفة والرياضة الدينية" للحديث عن مشكلة المعرفة من حيث طبيعتها ووسائلها والغاية منها، ويمهد لذلك بطرحه أسئلة "أنتولوجية" وهي ما طبيعة العالم الذي نعيش فيه؟⁽²⁾ وما طبيعة بناء العالم؟ أهنأك عنصر ثابت في تركيب الكون؟ وكيف نكون بالنسبة إليه؟ وأي مكان نشغله منه وما نوع السلوك الذي يتفق وهذا المكان الذي نشغله؟ وحين يشرع في الإجابة عن تساؤلاته يرى أن طبيعة هذه التساؤلات مشتركة بين الدين والفلسفة والشعر العالمي الرفيع، ويذهب إلى أن المعرفة التي نحصل عليها عن طريق الإلهام الشعري، شخصية بالضرورة في نوعها وفي طبيعتها وهي رمزية المضمون، بخلاف الدين الذي يسمو فوق الشعر ويتعدى الفرد والجماعة ليحاطه حقائق الكون النهائية، ويزودنا بصورة فعلية مباشرة عن الحقيقة، وبين إقبال الاختلاف بين

(1) - إيمان عبد الحميد الدباغ، نظرية المعرفة في مشروع محمد إقبال الفكري، مجلة لاراك واللسانيات والعلوم

الاجتماعية، جامعة الوصل، العدد 32، ج 1، 2018، ص 832

(2) - عبد الله الزكي، نظرية المعرفة عند الشاعر محمد إقبال، المرجع السابق، ص 22

روح الفلسفة التي هي روح البحث الحر الذي يضع كل سلطان يتجاوز قدرات العقل موضع الشك والتحميص، ولكنها روح تقر وتسلم صراحة بقصور العقل الخالص عن الوصول الى الحقائق المطلقة، (1)

فإقبال يشير في كتابه التجديدي إلى مفهوم المعرفة بشكل عام والمعرفة الإنسانية بكل خاص حيث يرى أن الإنسان موهوب بالملكة، حيث له القدرة على وضع أسماء الأشياء، أنه يكون التصورات لها، وتكوين هذه التصورات معناها إدراكها وفهمها، فالمعرفة الإنسانية ساعدت "إقبال" أرشدته على بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناءاً جديداً، محافظاً على روحها الأصلية، فقد كان "إقبال" مسترشداً بأهم التطورات في مختلف ميادين المعرفة الإنسانية إذن نظرية المعرفة هي معرفة إنسانية قائمة على الإدراك وبفضل هذه المعرفة الإدراكية يدرك الإنسان ما هو قابل للملاحظة، من الحقيقة، والأمر الجدير بالتنويه توكيده لجانب الملاحظة وجعل هذا من جانب الحقيقة و"إقبال" هنا يساير العقلانيين في قولهم بالمعارف الفطرية و التجريبيين الذين يقولون بالحس.

بمعنى أن فلسفة "محمد إقبال" الدينية الإصلاحية ما هي إلا استمرار لجذور التجديد للحضارة العربية الإسلامية، وما نظرية المعرفة إلا سبيل انتهجه إقبال للقراءة الفكر الإسلامية وفق تصور الإنساني في ضوء التجربة الصوفية الروحية. (2)

المطلب الثاني: مصادر نظرية المعرفة عند محمد إقبال

- تختلف المعرفة من حيث مستوى الإدراك الناتج عن التفاعل مع الظواهر المحيطة به وتنقسم إلى عدة أنواع

2-1- المعرفة الحسية: حيث اعتبرها مصدراً هاماً في عمليات الإدراك المعرفية على غرار ما سبقه من فلاسفة الإغريق والإسلام والتجريبيين حديثاً، وهذا ما جعله في أكثر من

(1) - إقبال تجديد الفكر الديني في الإسلام ، تر: يوسف عدس ، ص 34

(2) - فتحي حسن ملكوي، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 84، د.ب.ن ، 2016، ص 81، 82

مرة يشير في كتابه "تجديد الفكر الديني" إلى تأكيد القرآن الكريم على دور الحواس والملاحظة الحسية في سبيل الوصول إلى الحقيقة المعرفية "فأول ما يستهدفه القرآن من هذه الملاحظة التأملية للطبيعة هو أنها تبعث في نفس الإنسان شعورا بمن جعل الطبيعة آية عليه، والآيات الدالة على ذلك في القرآن الكريم يورد "إقبال" منها (إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء والأرض آيات لقوم يعقلون). {البقرة 164} (1)

(وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون). {النحل 78} (2)

(وهو الذي أنشأ لكم السمع والأبصار والأفئدة). {المؤمنون 78} (3)

(والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون). {الملك 23} (4)

فالمعرفة الحسية عند "إقبال" وسيلة لعبور الإنسان لعالم الشهادة وبناء رؤيته العقلية لما وراء عالم الشهادة، وهو ما يراه إقبال في المعرفة الحسية هي تجربة تنطلق من الجزء إلى الكل بالملاحظة والروح التجريبية، لا يمكن أن يتم إلا بإدراك العقل والقلب ذلك لأن الله سبحانه وتعالى قد وهب الإنسان الملكة التي تجعل له قدرة على وضع أسماء للأشياء ويكون لها تصورات بفهمها ويدرك معناها، ويختلف إقبال مع فلاسفة اليونان لأنهم أغفلوا الواقع المحسوس بتفكيرهم النظري المجرد فسقراط مثلا يرى أن معرفة الإنسان معرفة حقه إنما تكون بالنظر في إنسان نفسه، لا نتأمل في عالم النبات والهوام والنجوم، أما أفلاطون فيرى أن الحس «يفيد الظن ولا يفيد اليقين» ويعلل إقبال هذا القصور إلى الابتعاد عن فهم القرآن الكريم ودعوته للنظرة الواقعية (5)، في تفعيل حاستي "السمع والبصر" والحواس على وجه العموم يعتبرها إقبال المنفذ المطل على العالم الخارجي، والذي عن

(1) - عبد الله الزكي، نظرية المعرفة عند الشاعر محمد إقبال، المرجع السابق، ص 12

(2) - سورة النحل، الآية 78

(3) - سورة المؤمنون، الآية 78

(4) - سورة الملك، الآية 23

(5) - إيمان عبد الحميد محمد الدباغ، نظرية المعرفة في مشروع إقبال الفكري، المرجع السابق، ص 836

طريقه يدرك الإنسان الظواهر المتباينة التي تحيط به، ويعطينا المعاني المناسبة لها غير أن المعرفة التي يحصل عليها الإنسان عن طريق الحواس تبقى معرفة أولية بدائية ليس بمقدورها إدراك كنه الحقيقة كامنة في الوجود، لذلك فهي بحاجة إلى معين وهو العقل الذي يستطيع بقوته الإدراكية النفاذ إلى ما وراء المحسوس، فالحواس دور أساسي في العملية المعرفية، كونها تقوم بالمرحلة الأولى المتمثلة في التقاط مظاهر وأشياء العالم الخارجي، لكن تظل المعرفة الناتجة عن الحواس قاصرة، تحتاج إلى مرحلة لاحقة يخوضها العقل الذي يتولى عمليات أكثر تعقيدا في سبيل الوصول إلى كنه الأشياء وإدراكها⁽¹⁾.

2-2- المعرفة العقلية: ورد في الفلسفة الإسلامية التأكيد على أن العقل مصدر مهم من مصادر المعرفة، فهو المكمل لما بدأت به الحواس ومهدت له فالصور التي دعانا الله إلى تأملها في ملكوت السماوات والأرض قدمها لنا على أنها آيات ولم يجعل الطريق إلى إدراكها مجرد الحواس،⁽²⁾ ف "محمد إقبال" مثلا يعتبر الحواس الأرضية الأساس التي تبنى عليه الأفكار يقول في ذلك "إن وجود الإنسان وتقدمه الروحي، يتوقفان على إحكام العلاقات بينه وبين الحقيقة التي يواجهها، وهذه العلاقات تنشأ المعرفة، وهي الإدراك الحسي الذي يكمله الإدراك العقلي"⁽³⁾، فرأي محمد إقبال وغيره من الفلاسفة المسلمين لا تعدوا أن تكون نظرة القرآن الكريم الذي يحارب فكرة الصراع بين العقل والحس كما عند الغرب ويجعلهما منسجمين انسجام الفطرة الإنسانية المخلوقة بإحكام وتكامل فيما بين أجزائها، وهو يحرص ويريد للحس والعقل أن يتكاملا معا في صياغة المعرفة، ومن ثم فإن الصراع بينهما يؤدي إلى إهدار قيمة كل منهما وإهدار دوره ومن ثمة إهدارهما معا، ففي تعطيل الحواس تعطيل للعقل كما قال سبحانه وتعالى: (ولقد درأنا لجنهم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم أذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون). {الأعراف 179}

(1) - صباح قارة، إشكالية نزع القداسة من المعرفة من منظور عبد الوهاب المسيري، مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه في

ميدان العلوم، جامعة محمد لمين دباغين، ولاية سطيف، 2018/ 2019، ص 38 - 39

(2) - المرجع نفسه ص 41

(3) - إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر: عباس محمود، المصدر السابق، ص 21

ففي تعطيل العقل تعطيل للحواس من حيث خدمتها لقضية المعرفة، حيث أن الذي يفقد عقله يصبح في عداد من لا تنفعه حواسه في تحصيل المعرفة ومن ثمة كان فاقدا للأهلية، وغير مكلف ولا تعدو حواسه تقيده أكثر من أداء دورها الغريزي كسائر الحيوانات⁽¹⁾، فالعقل يشكل مصدرا رئيسيا وهاما للمعرفة عند محمد إقبال فهو يثبت العقل ويقربه وسيلة معرفية لا غنى عنها على غرار من سبقه.

إن المتصفح لكتابة تحديد الفكر الديني يجد أن إقبال يتردد ويتأرجح بين المذهب العقلي وبين المذهب الحسي، فهو تارة يرى أن الفكر والحدس أو العقل والعقل والقلب والعقل ليس متناقضين بالضرورة إذ هما يرجعان إلى أصل واحد بل و يتكاملان في النهاية على الرغم من أحدهما يدرك الحقيقة جزء أجزاء وهو العقل، في حين يدركها الآخر جملة واحدة وهو الحدس وأن كلاهما يفتقر إلى الآخر ويؤكد إقبال أن البداهة (الحدس) ليست إلا ضربا من التفكير العالي، كما أن إقبال على الرغم من إيمانه العميق بفعالية الإدراك العقلي في تحصيل المعرفة فإنه لا يريد أن يرجح كفته على الإدراك القلبي فهو "ليس مستعدا أن يقرا بأن المعرفة الحقيقة يمكن الوصول إليها عن طريق العقل فقط" وهو هنا يوافق المتصوفة الذين لا يثقون بالعقل كثيرا، فالعقل عندهم ضعيف عاجز، لا يجرؤ على الإقدام على الحقائق الحقيقة ولا يستطيع إدراكها، فهو يتقلب في المحسوسات ويتصرف في الجزئيات وينكص أو يعجز عن الحقيقة الكبرى ومن الآيات التي تدل على عظمة العقل في القرآن الكريم⁽²⁾

قوله تعالى: (ما يذكر إلا أولو الأبواب) {البقرة 269}⁽³⁾

(وما يعقلها إلا العالمون) {العنكبوت 43}⁽⁴⁾

(وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) {الملك 10}⁽⁵⁾

(1) - صباح قارة، إشكالية نزع القداسة من نظرية المعرفة عند عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص 41، 42.

(2) - عبد الله الزكي، نظرية المعرفة عند الشاعر محمد إقبال، المرجع السابق، ص 24.

(3) - سورة البقرة، الآية 269.

(4) - سورة العنكبوت، الآية 43.

(5) - سورة الملك، الآية 269.

(كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون) {يوسف 2}(1)

2-3- المعرفة القلبية: عد القرآن الكريم المعرفة القلبية أسمى من المعرفة الحسية، إذ يقول الله تعالى: (فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور){الحج 46}، ذلك أن المعرفة القلبية تتجاوز العالم الحسي في تحصيل المعرفة المجردة عن الحواس إلى معرفة القوانين والعلاقات التي تربط بين الأشياء المحسوسة، فتنتقل بالمعرفة من الجزئي إلى الكلي ومن المعرفة الآنية إلى الماضي والمستقبل، فتستفيد من مواقف الماضي لبناء الحاضر والمستقبل، وتحقق بذلك أهداف وغايات المعرفة لذلك يرى إقبال ضرورة الاهتمام بالقلب إلى جانب الحس و العقل، فالقلب عنده "نوع من علم الباطن أو البداهة" يصل إلى إدراك المعرفة دون الوسائل المتاحة لإدراك الحواس، والقلب عنده "قوة" وهي ليست قوة تتحمل الكذب كما يؤكد أنها ليس بقوة خفية بل ما هو إلا "أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة ليس للحس بما لهذه الكلمة معنى فسيولوجي - أي دخل فيها(2)، واللافت في القرآن الكريم أن القسم الأكبر من نداءات القرآن تخاطب قلب الإنسان، وما تزكيه النفس وصفاء القلب في تلك النداءات الواردة في القرآن والأحاديث النبوية وأقوال الأئمة، الأخير دليل على دور القلب وأهميته في تحصيل المعرفة اليقينية، ويشترط للحصول على هذه المعرفة اليقينية، إيجاد وتهئية ذلك الجو الروحاني النظيف للنفس، لكي يتسنى لها استقبال واستيعاب المعارف والحقائق الإلهية وضرورة تطهيرها وتركيتها من الجو العفن المحيط بها، وفي ذلك قال الله تعالى (قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها){سورة الشمس 9 - 10}، وقوله تعالى (والذين جاهدوا فينا لندينهم سبلنا){العنكبوت 69} ويتصدر القلب مصادر المعرفة عند الصوفيين(3)

فتجد إقبال يدعو إلى ممارسة التجربة الدينية في سبيل المعرفة الحقة، ومن أجل سمو الروح، ويبحث إقبال في طبيعة الكون الذي نعيش فيه، من حيث تركيبه ومكاننا منه، ونوع

(1) - سورة يوسف، الآية 2

(2) - إيمان عبد الحميد محمد دباغ، نظرية في مشروع محمد إقبال، المرجع السابق، ص 836 - 837

(3) - صباح قارة، إشكالية نزع القداسة من نظرية المعرفة عند عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، 44 - 45

السلوك الذي يتفق مع هذا المكان، وبالرغم من أنها مسائل مشتركة بين الدين والفلسفة والشعر العالي الرفيع، فإن إقبال يوضح أن الدين أبلغ وأسمى من أرقى دروب الشعر، ويرى أن الدين أقوى حجة من الفلسفة التي هي روح البحث الحر ويؤكد إقبال أن جوهر الدين هو الإيمان، والإيمان كالطائر يعرف طريقه الخالي من المعالم، ويرى أن الدين أهم من وظيفة المبادئ العلمية المسلم بها.

ويدل على رأيه بأن الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم دعا الله تعالى قائلاً «اللهم... أهدني لما اختلفت فيه من الحق بإذنك»، ومن ضروب المعرفة التي يتم تحصيلها عن طريق القلب "المعرفة الحدسية" وهي قوة إدراكية تحصل دون استدعاء، وهي شبيهة بالإلهام وبذلك المعلم الذي يقذفه الله قلب الإنسان⁽¹⁾، ومن بين المهتمين بهذا النوع من المعرفة نجد إقبال "الذي اهتم بالحدس والحدس أداة معرفية تكفل إدراك الحقيقة إدراكاً كاملاً، بمعينة الإدراك الحس وموطنه القلب، وقد أكد "محمد إقبال" أن إدراك الحقيقة مرهون بتكامل الإدراك الحسي مع إدراك آخر هو ما يصفه القرآن الكريم بإدراك الفؤاد أو القلب.

ويعتبر "محمد إقبال" أن الدين وما له من شعائر وكالعبادة ورياضة الصوفية، يزود الإنسان بالمعرفة الصحيحة ويبصره على حقيقة الوجود، ويعتبر الدين أيضاً مكملًا للتجربة الحسية ونجاح أحدهما في تخصصه ينعكس إيجاباً على التجربة الأخرى إذ يزيدها عنى ومعرفة في بحثها عن الحقيقة، والحقيقة في التجربة الدينية تتساوى مع غيرها من حقائق التجربة الإنسانية الأخرى، وذلك في قدرتها على الوصول إلى المعرفة عن طريق التأويل، وليس في وضع التجربة الدينية موضع اختيار نقدي انتقاص من قدر هذا المجال كم مجالات التجربة الإنسانية باعتبارها لا تختلف عن التجارب الحسية والعقلية والحدسية⁽²⁾

يقول في ذلك إقبال:

(1) - إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر: يوسف عدس، المصدر السابق، ص 36 - 37
(2) - صباح قارة، إشكالية نزاع القداسة من نظرية المعرفة عند عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص 45

إن العالم عبد لجلاله الأزلي

والقلب هو الوحي

الذي يجادل مع العقل كل لحظة⁽¹⁾

وجاء في حوار بين القلب والعقل أداره إقبال في شعره بعدما تكلم العقل عن مكانته جاء

دور القلب وقال بعدما سمع العقل هذا كله حق ولكن أنظر إلي: من أنا

- أنت (العقل) تعرف سر الكون وأنا أعرف الباطن

- أنت تتعلق بمظاهر الكون وأنا أعرف الباطن

- إن العلم منك والمعرفة من (القلب) (2)

ورغم وصف إقبال لنشاط القلب بأنه رياضة روحانية أو صوفية أو ظاهرة، إلا أن هذا

النشاط لا يقل من شأنه كونه تجربة ومستوى آخر من مستويات التوصيل إلى المعرفة⁽³⁾

2-4. المعرفة الفلسفية

لقد كانت جل اهتمامات شاعر الإسلام محمد إقبال تصب في البحث عن الحقيقة وإدراك ماهيتها، لذلك نرى في المعرفة الفلسفية ضالته فهي تركز على استعمال العقل ومحاولة تنشيطه وتفاعله مع الظواهر المحيطة، فالمعرفة الفلسفية نظر عقلي في الأشياء تحاول أن "تري الحقيقة عن بعد" ولكن الحقيقة لا تكتمل إلا إذا حملت ماهية روحية تجعل من مطمح الدين يسمو فوق مطلب الفلسفة⁽⁴⁾، وليس العكس فهو يفرض بشدة سمو الفلسفة عن الدين فقد انتقد بشدة إقبال المسلمون الذين ترجموا كتب فلسفة اليونانية والرومانية ورجحوا الدين على النحو الفلسفي على حد تعبير المفكر "إقبال" رحمة الله عليه، ومع هذه الفلسفة وسعت أفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام فإنها غشت أبصارهم في فهم القرآن⁽⁵⁾.

(1) - إقبال، الأعمال الكاملة لشاعر الإسلام محمد إقبال، تر: حازم محفوظ، المصدر السابق ص 412

(2) - المصدر نفسه، ص 59

(3) - محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته باستعمار الغربي، المصدر السابق، ص 422

(4) - إيمان عبد الحميد، نظرية المعرفة في مشروع إقبال الفكري، المرجع السابق، ص 893

(5) - عثمان جمعة ضميرية، مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، مكتبة السوادي للتوزيع، ط، جدة 3، 1999، ص 65

فعلى حد تعبير "موسى محمد علي" في كتابه الإسلام دين السعادة أنه دين أتى به سبحانه لا غبن فيه وإجحاف، ولا نقص به ولا إسراف، فكان بذلك التمام: شريعة موفقة، على وجه يتناسب مع فطرة الله التي فطر الناس عليها دون نيل أو انحراف (1)، إلا أن محاولة المعرفة الفلسفية التوفيق بين التصور الإسلامي والفلسفة اليونانية ومحاولة الإيمان بها، وقع فلاسفة المسلمين في تناقض من موقفهم من الدين "وفي هذا يقول إقبال" ولو أنهم عكسوا الآية لانتهدت جهودهم بفكر أفضل وتراث أقرب إلى روح الإسلام وعقيدته في الوجود والإنسان وفي استدلال على وجود الله بالدليل الكوني العلة الغائية، والدليل الوجودي يجد إقبال بأن القيمة الحقيقية لهذه الأدلة لا تتضح إلا إذا تم تفسيرها بموجب القرآن، الذي يعد التجربة الباطنية والظاهرية، آية عن حقيقة يصفها بأنها "الأول والآخر، والظاهر والباطن" ويرى أن الوضع النهائي هو ليس في الوضع الإنساني بل هو في الفكر والوجود، فتوصل إقبال بهذا المنهج إلى إدراك الذات الإلهية والانتقال من الجزئي إلى الكلي بإدراك العقل الذي يعد الأساس النهائي للزمان المكاني.

وفي نظرية المعرفة الفلسفية إثبات لنظرية تغير الكون وتحركه، فاستخدام الفلاسفة للطريقة الرياضية التي عرفت ب(الدالة) أثبت أن الكون متغير وغير ثابت، ورأى إقبال أن فكرة الدالة تدخل الزمان في تصورنا للكون، وتجعل الثابت متغيراً، ونرى الكون لا في وجود بل في حالة صيرورة إلى الوجود، إلا إن هذا لم يمنع بعض الفلاسفة من الوقوع في الخطأ وقول عكس هذه النظرية وجاء ذلك لجهلهم في تحليل الحياة الشعورية (حياة تتألف حركتها من العلم إلى العمل، وتنتقل من البداهة إلى العقل ومنها ينشأ الزمان الذري) وإدراك العلاقة بين الزمان الإلهي (زمان وصفه القرآن بأنه "أم الكتاب" وجمع فيه من الأزل تاريخ الكون وهو متحرراً من أسباب العلة المعلول) والزمان المتجدد واعتقادهم الخطأ أن الزمان الإلهي مجرد من التغير مجرداً تام، وأن الكون ثابت غير متغير (2)

وإقبال يرفض بشدة أن الكون علينا قدر لا يمكن تغييره بل وننظر ما يمليه علينا القدر

(1) - موسى محمد علي، الإسلام دين السعادة، القاهرة، دار الشعب، د ، ط ، ، 1810، ص 80

(2) - إيمان عبد الحميد، نظرية المعرفة في مشروع محمد إقبال الفكري ، المرجع السابق ، ص 839

ويقول في ذلك إقبال مستنكرا هذا التفكير:

- لماذا تخضع إلى قدر العناية الإلهية؟
- لماذا لا تصوغ أنت بنفسك قـدرك؟
- ما الذي يقول الحمقى: أسير القدر
- ما يزال يملك القدرة على تحطيم القدر⁽¹⁾

2-5- المعرفة الشعورية:

يرى إقبال أن التجربة الشعورية هي الحالة المتميزة للوجود التي تكون فيها على اتصال مباشر بالحقيقة يقول إقبال "إن إدراكي للأشياء التي تواجهني هو إدراك سطحي وبراني، ولكن إدراكا ذاتيا هو إدراك جوالي عميق وحميمي، يتبع هذا أن التجربة الشعورية هي المتميزة للوجود التي تكو فيها على اتصال مباشر بالحقيقة، وتحليل هذه الحالة المتميزة يمكن أن يلقي فيضا من الضوء على المعنى المطلق للوجود.

يقول برجسون «ماذا أجد عندما أنعم النظر في تجربتي الشعورية؟ انتقل من حال إلى حال، أشعر بالحرارة والبرودة، أفرح أو أحزن، أعمل أو لا أعمل شيئا، أنظر فيما حولي أو أفكر شيء آخر».

فالأحاسيس والمشاعر والإرادات والأفكار، تلك هي التغيرات التي ينقسم إليها وجودي والتي تسبغ ألوانها على هذا الوجود، فأنا أغير إذن بلا انقطاع، ومن ثم لا يوجد شيء ثابت في حياتي الجوانية، كل شيء في حركة ذاتية، في نفق لا ينقطع من الأحوال، تدفق متواصل لا مكان فيه للتوقف أو السكون، ولكن التغير المتصل لا يمكن تصويره بدون زمان، وقياسا على تجربتنا الباطنية، إذن يكون الوجود الشعوري معناه الحياة في زمان على مزيد من الاستبصار في طليعة التجربة الشعورية تكشف عن الذات في حياتها الباطنية تنتجه من المركز نحو الظاهرية، ويمكن القول بأن للذات جانبية: الجانب المدرك (أو

(1) - محمد إقبال ، ديوان محمد إقبال، تر: الغوري، المصدر السابق ، ص 75

العارف) والجانب الفاعل ففي جانبها الفاعل ندخل الذات في علاقة مع ما نطلق عليه عالم المكان⁽¹⁾.

وهي هنا تكون موضوعا لعلم النفس الترابطي، إنها الذات العاملة في الحياة اليومية، في تعاملها مع منظومة الأشياء الميدانية، تحدد حالاتنا الشعورية العابرة، وتطبع على هذه الحالات سماتها المكانية التي تعزل بعضها عن البعض الآخر- تعيش الذات هنا خارج نفسها محتفظة بوحدها ككل غير منقسم، إلا أنها تتكشف بوصفها سلسلة من حالات متعينة ومن ثم متعددة⁽²⁾، ويرى إقبال أن إنكار للمعرفة الشعورية إنكار للحقيقة كل معرفة، فالمعرفة "ليس إلا تعبيراً منظماً للشعور" كما أن المعرفة الشعورية انعكاس عن حالة الوجود الذي يمر به الإنسان من إحساس وإرادة وفكر وصفة لون الشعور، وما تصيغه على الإنسان من تأثير وانعكاس توصله إلى الحقيقة، لذلك فقد وصفها إقبال بأنها هي هذه الحالة الوجودية به الممتازة التي تكون فيها على اتصال تام بالحقيقة" والتغير المستمر التي تخلقه التجربة الشعورية في النفس البشرية لا يمكن تصورهما من زمان، ولذلك فهو يؤكد أن التجربة الشعورية وحدها التي تظهر حقيقة الزمان، ولفهم ذلك ميز إقبال بين ناحيتين من النفس الناحية العالمة والناحية العاملة، ويؤكد إقبال أن حياة النفس تبدأ حركتها من العلم إلى العمل، ثم تنتقل من البداهة إلى التعقل ينشئ غيرها الزمان "الذري" واعتبر إقبال أن هذه التجربة هي نقطة البدء لكل معرفة متكاملة، يقول إقبال في بيت شعري:

زمان ما بدلي في الضمير خلقت الوقت يمضي بالشهور⁽³⁾

(1) - إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر: يوسف عدس، المصدر السابق، ص 84

(2) - المصدر نفسه ص 84

(3) - إيمان عبد الحميد، نظرية المعرفة في مشروع محمد إقبال الفكري، المرجع السابق، ص 839

المطلب الثالث: مناهج نظرية المعرفة محمد إقبال

3-1- المنهج الاستدلالي

فهو تعريفه يماثل معناه اللغوي مثل طلب الدليل أو طلب الدلالة أو النظر في الدليل استنتاج قضية مجهولة من قضية أو من عدة قضايا معلومة، أ، هو البرهان الذي يبدأ من قضايا مسلم بها ويسير إلى قضايا تنتج عنها بضرورة دون لجوء إلى التجربة، وهذا السير قد يكون بواسطة القول أو بواسطة الحساب، فاستدلال إذا عملية عقلية منطقية ينتقل فيها الباحث من قضية أ، عدة قضايا إلى قضية أخرى نستخلص منها، وله ثلاث مبادئ

1- البديهيات: قضية بينية بذاتها لا تحتاج إلى برهان

2- المسلمات: هي فكرة يسلم بها مع عدم بيانها بوضوح للعقل

3- التعريفات: تعريف ماهية الشيء

أما أدوات الاستدلال كالتالي:

1- البرهان الرياضي: هو عملية منطقية تنطلق من قضايا أولية صحيحة إلى قضايا أخرى ناتجة عنها بالضرورة وفقا لقواعد منطقية خالصة

2- القياس: وهو عملية منطقية ينطلق من مقدمات مسلم بصحتها، ويصل الى نتائج غير مضمون صحتها، فهو عبارة عن تحصيل حاصل

3- التجريب العقلي: وهو قيام الباحث داخل عقله بكل الفروض والتجارب، والتي يعجز بقيام بها في الخارج، وهو يختلف عن المنهج التجريبي، فهذا يقوم على الملاحظة والتجربة الخارجية المادية، بينما التجربة العقلية تكون بداخل العقل⁽¹⁾

(1) - دحماني علي، منهجية العلوم، الوادي، معهد الحقوق، د.ط، 2009، ص 17

ويعرفها "أفلاطون" فيقول: فالمعرفة الاستدلالية التي تتناول قضايا مجردة عن الحس تستنبط منها نتائج صادقة لكن لا صلة لها بواقع المحسوس، وتتعلق هذه المعرفة برياضيات والمعرفة اليقينية، التي تتناول الكليات الثابتة وهي المثل وهي علل الأشياء في عالمنا (1)

والملاحظ أن إقبال أبدى ميوله بل وإعجابه في كتابه التجديدي إلى هذا المنهج حيث قال أما العقل الاستدلالي، وهو وحده الذي يجعل الإنسان سيدا لبيئته، فهو أمر كسبي إذا حصلناه مرة وجب أن نثبت دعائمه ونشد من أزره، وذلك يكبت أساليب المعرفة التي لا تعتمد عليه وليس من شك بأن العالم القديم، قد أخرج لناس بضعة مذاهب فلسفية قديمة عندما كان الإنسان على الفطرة الأولى نسبيا يكاد يحكمه إحاء، ولكن لا يجب أن لا ننسى أ، قيام هذه المذاهب في العالم القديم، كان من عمل التفكير المجرد، وهو لا يعدو أن يكون تنسيقا لمعتقدات دينية غامضة ولتقاليد أصطلح عليها الناس، دون أن يجعل لهم سلطانا على أوضاع الوجود المحسوس،

فإذا نظرنا إلى هذا الأمر من هذه الزاوية وجدنا أن نبيا الإسلام يبدو أنه يقول على العالم القديم والعالم الجديد، فهو من العالم القديم باعتباره مصدر رسالته، وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها، ومولد الإسلام هو العقل الاستدلالي، فإن إبطال الإسلام لرهبة ووراثة الملك، وأمر بمناشدة القرآن للعقل وبتجربة على الدوام، فإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية الاتجاه الجديد إلا أنه ليس كل المعرفة (2)، فلا يخفي "إقبال" أن المنهج الاستدلالي وسيلة ناقصة لا يستطيع أن يدرك كنه الحياة بالكلية، فهو مبني على إدراك العقل فقط، فهو يتكيف حسب المواقف ويقوم بوظيفته المحددة، وفي كثير من القصائد التي عرضها "إقبال" حيث عرض فيها العقل كعنصر ضعيف فقد أنتقد إقبال الأعمال التي تعتمد على العقل فقط، فاهو يرى أن العقل والذهن قاصرات، فعقل يتكيف حسب المواقف فهو يعتقد أن العقل مبني على إدراك

(1) - محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، المرجع السابق، ص 18

(2) - إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، تر: يوسف عدس ، المصدر السابق ص 144

الحواس فقط (1)، ويرى جابر بن حيان على أن الاستدلال لا ينبغي أن يدعي يقينية تجربته أو استدلاله إلا إذا كان مستندا على الكم (2)

ويؤكد "إقبال" أنه ببداهة التي هي إحدى مبادئ المنهج الاستدلالي، يتوصل الإنسان بمعرفته إلى الأمور المسلم بها التي لا تحتاج إلى برهان، كوصوله ببداهة للكشف عن ماهية الحقيقة بأن الحياة ذات مركز تحمل طياتها بماهية روحية، فإن إدراك الفهم المنطقي أو العقل الاستدلالي لحقيقة العلمية تدفع بإنسان إلى إدراك اتصال الفكر والبداهة اتصالا أساسيا، فظهور العقل في صورة من التناهي في الوقت الذي يعجز عن الوصول إلى أحكام قاطعة، لا تحاده بزمان المتجدد هو ما يمكن إدراكه بفهم المنطقي، وبخلاف ذلك أو قصور هذا الفهم ستؤول المعطيات إلى نتائج مستخرجة من فرضيات غير صحيحة، ويلاحظ "إقبال" أن القول بأن العقل في جوهره متناهي، وبالتالي فإنه لا يقدر على إدراك الغير المتناهي، أمر ينبعث عنه الشك من إمكانية توصل العقل إلى إدراك قاطع، ويرى أن ألفهم المنطقي واجه كثرة الجزيئات المتناثرة وعدم قدرة ردها إلى وحدة واحدة وإدراك قاطع، باستخدام منهج التعميمات القائمة على وجوه التشابه، وإن كانت هذه التعميمات تكون أحيانا وهمية لا تؤثر في حقيقة الأشياء، إلا أنها قادت إلى الواقع الذي يثبت حضور ألأنهائي الكلي في حركة الفكر، وجعل من التفكير النهائي ممكنا وهو مؤكده "إقبال" دائما (3)

3-2- المنهج التجريبي:

فبواسطة تطبيق هذا المنهج العلمي حطت العلوم خطوات سريعة إلى الأمام، وتمكن الإنسان من اكتشاف ما يمكنه أن يكتشفه من الأسباب الكامنة، وراء ظهور الظاهرة الطبيعية، بل لم يقتصر أثر المنهج التجريبي على هذا، وإنما استطاع الإنسان بواسطته

(1) - زاهد منير عامر، علاقة العشق بتهذيب عند محمد إقبال، مجلة دراسات العالم الإسلامي، العدد 5/1، المجلد 2،

2012، ص 11 - 12

(2) - محمد علي أبو ريان، أسلمة المعرفة العلوم الإنسانية ومناهجها من وجهة نظر إسلامية، دار المعرفة الجامعية، دبط، الإسكندرية، 1997 ص 131

(3) - إيمان عبد الحميد، نظرية المعرفة في مشروع محمد إقبال الفكري، المرجع السابق، ص 840

أيضا أن يعرف إلى أي مدى يؤثر السبب في النتيجة، مما يجعل من المتميز بدء إحداث أي تغيير إصلاحي على الظاهرة المراد دراستها فكما يقال: [إذا عرف السبب بطل العجب]⁽¹⁾.

هو المنهج المستخدم حينما نبدأ من وقائع خارجة عن العقل سواء كانت خارجة عن النفس أو باطنه فيها، فالبحت التجريبي تغير معتمد ومضبوط للشروط المحددة لواقعة معينة وملاحظة التغيرات الناتجة في هذه الواقعة المؤثرة في المتغير أو المتغيرات التابعة في التجريب، فالمنهج التجريبي يقوم أساسا على أسلوب التجربة العلمية، التي تكشف عن العلاقات السببية بين المتغيرات المختلفة التي تتفاعل مع القوى التي تحدث في الموقف التجريبي فهو يعتمد على التجربة الخارجية

- أسس هذا المنهج 1- الملاحظة أو المشاهدة العلمية 2- الفرضيات العلمية 3- عملية التجريب (2)

وإن أول موجه للمنهج العلمي التجريبي فهو القرآن فلقد حثنا على النظر الحسي أولا ذلك في قوله تعالى: (إن السمع والبصر والفؤاد أولئك كان عنه مسؤولا) ، فكان القرآن الكريم يحل المشاكل الأساسية في المنهج العلمي وهي التجربة والملاحظة الحسية بالسمع والبصر ثم بالقلب في النهاية، بعد أن يبرز الدليل الواقعي المادي على نجاح التجربة، ومن ثم يسلم العالم تسليما يقينيا ويعتمد عليه في استنباط ما يترتب على التجربة من نتائج مبرهنة ينبغي فيها مراعاة الدقة والتحقيق القائم على شعور العالم بمسؤوليته عن الأمانة العلمية أمام الحق⁽³⁾، ومحمد إقبال ينوه أن القرآن جاء بأهم خطوات المنهج التجريبي، وهي الملاحظة وأنه هو أول من حثنا على هذا المنهج حيث قال:

(1) - صالح بن حمد العساف، المدخل إلى العلوم السلوكية ، دار الزهراء، د.ط ، الرياض ، 1431هـ، ص 303

(2) - ذوقان عبيدات، عبد الرحمان عدس آخرون، البحث العلمي مفهومه وأدواته وأساليبه، د.م.ن ، دار الفكر، د.ت.ن ص 244

(3) - محمد أبو ريان، أسلمة المعرفة العلوم الإنسانية ومناجها من وجهة نظر إسلامية ، دار المعرفة، الجامعية، الإسكندرية ، 1997، ص 151

فقد ذكر الآيات الدالة على ذلك في قوله تعالى (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت) سورة الغاشية 17 - 20. ونذكر أيضا قوله تعالى: (ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعل الشمس عليه دليلا ثم قبضناه إلينا قيضا يسيरा) سورة الفرقان 45 - 46.

ولاشك أن أول ما يستهدفه القرآن من هذه الملاحظة التأملية للطبيعة هو أنها تبعث في نفس الإنسان الأشياء الشعور بمن تعد هذه الطبيعة أيه عليه،⁽¹⁾

ولكن ينبغي الالتفات إليه هو الاتجاه التجريبي العام للقرآن، مما كون في أتباعه شعورا بتقدير الواقع وجعل منهم آخر واضعي أساس العلم الحديث.

وإنه لأمر عظيم حقا أن يوظف القرآن تلك الروح التجريبية في عصر كان يفرض عالم المرئيات بوصفه قليل العناية في بحث الإنسان وراء الخالق، وكما أشرنا فيما سبق يرى القرآن أن العالم له غايات جدية، فتطوراته المتغيرة تحمل حياتنا على التشكل بصور جديدة.

فالقرآن يسلم بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لا غنى عنها في حياة الإنسان الروحية، فإنه يستوي في الأهمية بين جميع ضروب التجربة الإنسانية باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة النهائية التي تكشف عن الآيات الدالة عليها في نفس الإنسان وفي خارج النفس على سواء.

ويرى إقبال أن اهتمام المسلمون بالجانب الروحي إلى جانب المادي فقد حافظ المسلمون على التوازن اللازم للحياة الإنسانية على العكس من الأوربيين الذين أنكروا عالم المرئيات وأنكروا كل ما لا يظهر للحواس باعتباره غير موجود مما انعكس في إخفاقهم⁽²⁾.

وحول اختلاف القول في ماهية أصول المنهج التجريبي، فالمسلمون هم أول من طرحوا المنهج الاستقرائي الذي نقله عنهم فيما بعد الغرب، وهذا ما سيتضح عند تناول المنهج الاستقرائي التجريبي عند عالم منهم كنموذج فقط، فلقد كان التراث العربي، هو الذي

(1) - إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، تر: محمود عباس، المصدر السابق، ص 151 - 152

(2) - المصدر نفسه ، ص 21 - 22

شجع علماء الغرب على دراسة العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية واستخدام المنهج التجريبي الذي وجد لدى المسلمين قبل قرون عديدة من ظهور بيكون وأصحابه، بل أعلن بعض هؤلاء صراحة تامة أنه من الخطأ أن ينسب ابتكار المنهج التجريبي إلى مفكرين الغرب، وأنه كما يقول «تريفولت» في كتابه "تكوين الإنسانية"

"ليس لفرانسيس بيكون ولا لسميه من قبله يقصد «روجر بيكون» أن يدعي اكتشاف المنهج التجريبي، إذ أن كل ما قدماه في ذلك إنما هو العلم المسروق من العرب" ونحن لا نتجاهل مجهودات المسلمين في الربط بين العلم والتجريب أمثال ثابت بن قرة (290هـ) وابن الهيثم (1039 م) وابن سينا (1037م) وجابر بن حيان وآخرون⁽¹⁾.

وهذه الكيمياء الخاصة ليس جديدة إلا من الناحية النظرية لأن علم النفس، وعلم النفس التجريبي منذ "بافلوف"، بوجه خاص هو الذي حدد قواعدها، وأما من الناحية العلمية فهي قديمة، نجد أثرها في وقائع كثيرة من الناحية العلمية فهي قديمة، نجد أثرها في وقائع كثيرة من التاريخ الإسلامي مثلاً، فمنذ المراحل الأولى من هذا التاريخ نجد أحداثاً سياسية هامة تفسر على ضوء هذه الكيمياء⁽²⁾.

كل هذا الزيف والخداع والتبني الفكري الغربي للفكر الإسلامي اكتشفه إقبال في أوربا، فتقافة إقبال الغربية التي اعترف منها بعمق، هي التي جعلته يدرك بسهولة ويسر عمق الصلة بين فكر فلاسفة الغرب المحدثين، والفكر الإسلامي في أوج نضجه، فراح "إقبال" يعدد الأدلة على الجذور الإسلامية لنهضة الغرب، فيعثر عليها في منهج الشك الذي أفاض فيه الغزالي ومهد به السبيل إلى "ديكارت"، كما تنبه لنقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي (الأرسطاليسي) وبرهنته على أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة، الموصلة إلى اليقين ومن ثم (قام المنهج التجريبي القائل بان الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله لا التفكير

(1) - ناهد عرفة، مناهج البحث العلمي، مؤسسة فريدريش إيبيرت الألمانية، ط 1، القاهرة 2006، ص 30

(2) - مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، د.ط، لبنان، 1981، ص 119 - 120

النظري) وانتقاله إلى "جون ستيورت" ومن هذه النظرة الواسعة يخلص مفكرنا إلى أن الزعم (بأن أوربا التي استحدثت المنهج التجريبي زعم خاطئ)⁽¹⁾.

ولعل كتاب الدكتور عبد الرحمان بدوي «دور العرب في تكوين الفكر الأوربي» فيه الكفاية لمن أراد الوقوف على هذا الدور الذي يصفه بأنه واسع المدى عميق الأثر، شمل الصناعات، ولم يقتصر على الفلسفة والعلوم الطبيعية والفيزيائية والرياضية، بل امتد كذلك إلى الأدب: الشعر منه القصص، وإلى الفن المعمار والموسيقى منه خاصة⁽²⁾.

ولم يغب عن إقبال الإشارة إلى مناهج أخرى استخدمتها المعرفة للوصول إلى الحقيقة كالتفكير الميتافيزيقي، الذي يفسر الظواهر المختلفة بعد أن يردّها إلى سببها الأول كاتصال الذات بالذات العليا وعلاقة العلم والدين، وعلاقة الإنسان والكون، وهناك المنهج التأملي، فإن "إقبال" يرى أن هناك إحدى الطرق الغير مباشرة لإيجاد الصلات بيننا وبين الحقيقة التي تواجهنا هي الملاحظة التأملية والسيطرة على العلامات التي تدل عليها تلك الحقيقة كما تكشفت هذه العلامات على ذاتها للإدراك الحسي، أما الطريقة المباشرة فتكون باتحاد مع الحقيقة عندما تتجلى في داخل النفس اتحادا مباشرا، وعناية القرآن بالطبيعة ليست شيئا أكثر من الاعتراف بأن الإنسان يمت بصلة إلى الطبيعة، وهذه الصلة يوصفها وسيلة ملمة للتحكم في قوى الطبيعة ينبغي أن يستخدم - لا مجرد رغبة جامحة في التحكم - وإنما لغرض أنبل يؤدي إلى تحرر حركة الحياة الروحية في رقيها وتناميها⁽³⁾.

(1) - مصطفى حلمي، منهج علماء الحديث والسنة وأصول الدين، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان 2005، ص 276

(2) - نصر الدين مصباح القاضي، منهج الإسلامي في مواجهة التحديات الحضارة المعاصرة، دار الفكر العربي، ط1، القاهرة، 2002، ص 100

(3) - إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، تر: محمود عباس، المصدر السابق، ص 21 - 22

المبحث الثاني: التوافق المعرفي عند "إقبال"

إن ارتباط التاريخ بالقرآن الكريم حق مبدأ التوازن بين الجانب الروحي والعقل والوحي، والجانب المادي القائم على تفاعل الإنسان مع الكون والإحاطة به ومحاولة تغييره وتجديده، فالتوازن بين هذه العلاقات (الوحي والعقل والإنسان والكون والتاريخ) هو ما يحقق كمال الوجود الإنساني ومنحه دافعا نحو البناء الحضاري والاجتماعي والتاريخي ويتمثل هذا التوازن في:

المطلب الأول: الوحي والعقل

لعل أخطر تطور مأسوي في التاريخ الفكري للأمة كان هو القول بأن كلا من "الوحي" و "العقل" غريب عن الآخر، ولقد كان ظهور المنطق اليوناني وتأثيره على المسلمين الذين كانوا حريصين كل الحرص على استخدام أساليبه، لإقناع غير المسلمين بحقائق الإسلام هو الذي وضعهم على بداية الطريق التي انتهت بهم إلى مثل هذا القول "إن النصارى واليهود الذين تأثروا بالثقافة الهلنكية قد عاشوا قرونا تحت ظل هذه الثنائية، وكثيرون منهم نقلوها معهم إلى "الأمة" عندما أسلموا" وكان الفارابي هو الذي أعطاها صيغتها التقليدية التي انتصر لها الفلاسفة ضد "المتكلمين"

وقد قبلها بعض متأخري "المتكلمين" ممن كان يرضيهم أن يشرحوا العقيدة في تحديد ووضوح، ثم أصبحت سائدة في مجال المجادلات الفكرية في عصر الانحطاط، خاصة في ظل تأثير "التصوف"⁽¹⁾ الذي دعا إلى منهجية قائمة على أساس حدسي خالص، ومن هنا لم تجد بأسا في القول بهذه الغربة بين العقل والوحي، إن الفصل بين "الوحي" و"العقل" أمر غير مقبول بالمرّة... بل إنه لأمر مناف لروح الإسلام كله ومعارض لها في القرآن من دعوة أسياسية للعقل والمنهج المتم بالوسطية، إن دعوة الإسلام دعوة عقلية ونقدية مميزة⁽²⁾.

(1) - إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة، المرجع السابق، ص 37

(2) - المرجع نفسه، ص 38

فالعقل ملكة تمنح صاحبها عما يليق ونزجره، فكأنها تقوم بعملية ايجابية وأخرى سلبية وكلتاهما تطلقان أحكاماً قيمية على العقل، وهو القوة الفطرية التي أودعها الله تعالى في الإنسان، وخلقها عليها متهيئاً بسببها لقبول العلم، وهذا هو محل التكليف ومناطق الأمر والنهي وبه يكون التميز والتدبير، وهذا العقل الفطري الغريزي.

وينوه الإسلام تنويعها كبيراً يعقل ويعلي مكانته وقيمتها ويحفل به وبوسائل الإدراك بعامة⁽¹⁾، وقد أشار إليه القرآن عدة مرات ومنه نذكر قوله تعالى: {صم بكم عمي فهم لا يعقلون} البقرة 171، أو قد يدفع هذا القول بعض الناس ليظن أن هذه العناية والإعلاء لمكانته تبيح لنا أن نجعل منه مصدراً نستقي منه أو نجعله حاكماً علينا، يقبل ما يدركه، ويرفض ما لا يدركه أو ما لا يحيط به علماً.

وهذه قضية منهجية جد خطيرة، تحتاج إلى فصل بيان، توضع فيه الأمور في نصابها الصحيح دون إفراط ولا تفريط: «لو كان الله سبحانه وتعالى، وهو أعلم بالإنسان وطاقته كلها، يعلم أن العقل البشري الذي وهبه الله تعالى للإنسان، هو حسب هذا الإنسان في بلوغ الهدى لنفسه والمصلحة لحياته، في دنياه وآخرته، لوكله إلى العقل وحده، يبحث من دلائل الهدى وموجبات الإيمان في الأنفس والأفلاك ويرسم لنفسه كذلك المنهج الذي تقوم عليه حياته، فتستقيم على الحق والصواب، ولما أرسل إليه الرسل (الوحي) على مدى التاريخ، ولما جعل حجته على عباده هي رسالة الرسل إليهم وتليقهم عن ربهم... الوحي ولكن لما علم الله - سبحانه وتعالى - أن العقل الذي أتاه للإنسان أداة قاصرة بذاتها على الوصول إلى الهدى - بغير توجيه الرسالة وكون وضبط (الوحي) - وقاصرة كذلك عن رسم منهج للحياة الإنسانية - يحقق المصلحة الصحيحة لهذه الحياة وينجي صاحبه سوء المآل في الدنيا والآخرة⁽²⁾، ولذلك يقول إقبال: في تقصير العقل أمام لمعرفة فبلوحي يصل الإنسان

(1) - عثمان جمعة ضميرية، مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، المرجع السابق، ص 185

(2) - المرجع نفسه، ص 190

إلى الحقيقة والمعرفة القصوى في الوقت الذي يعجز التفكير العقلي في كثير من الأحيان من الوصول لها⁽¹⁾.

أما الوحي كمصدر للمعرفة والتوجيه في حياة الإنسان يقصد بها عموماً كلمة التي أوحى الله إلى الأنبياء والرسل، لكي تبلغ ما أمر به إلى الأمم، والوحي كمصدر للمعرفة والتوجيه الإسلامي يقصد به كلمة الله والإرادة الحق التي أوحى إلى نبيه ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم وآله وسلم ليبلغها للناس كافة رسالة خاتمة كاملة شاملة، هداية للناس وإرشاد إلى معنى وجودهم وغاية هذا الوجود وتبيناً للمقاس والمبادئ والقيم والأحكام التي ينبغي لهم أن يلتزموها لتحقيق غاية وجودهم وبلوغ مقاصد أعمالهم وعلاقاتهم⁽²⁾، وجوهر ما يقدمه الوحي للناس هو توضيح طبيعة علاقة الإنسان بالله، وغاية وجود الإنسان في الكون، ودليل حركة الإنسان في الحياة، ومصير هذا الإنسان فيما وراء الحياة.

فالإنسان هو أكرم خلق الله إذ ميزه وكرمه بالإدارة وقدرة التصرف والتسخير للكون والحياة ووهبه العقل وما أودعه فيه من فطرة للإدراك والتدبر والتدبير وتصريف الحياة والمقدرات وفق ما علمه من نواميسها وأسبابها ومسبباتها فيعملوا ويحسن طواعية بالتزام الحق، وينحط ويطغى ويفسد باجتئاب الحق وإتباع الهوى.

فعلاقة الإنسان بالمخلوق بالله الخالق والمتصرف في الحياة والكون علاقة وإرادة وخيار هي في أصلها علاقة تعبيد وتذليل - وعلاقة خلاقه وكرامة وإعزاز لاستحواذ وبلوغ وتحقيق لما هو حق⁽³⁾، وهذا ما يلحظه إقبال في القرآن الكريم عندما عد الوحي صفة عامة من صفات الوجود⁽⁴⁾، صفة تتجلى في صفاتها وطبيعتها عن الموجودات (والحيوان والنبات والإنسان) باختلاف مراحل التدرج

(1) - إقبال، ديوان إقبال، تر: الغوري، المصدر السابق، ص 10

(2) - عبد الحميد، أحمد أبو سليمان، أزمة العقل، د. د. ن. د. ط. ماليزيا، 1991، ص 127

(3) - المرجع نفسه، ص 128

(4) - أبو الحسن الندوي، روائع إقبال، المرجع السابق ص 55 - 56

والتطور به جعل كل أولئك " أحوال من الوحي تختلف في طبيعتها وفقا" لحاجات مستقبل الوحي، أو لحاجات نوعه الذي ينتمي إليه⁽¹⁾.

ولعلى على ضوء ما سبق نستطيع أن نحدد العلاقة بين الوحي والعقل أو الصلة بينهما وعلى هذا نفهم ما ورد على تظاهر العقل والشرع، وعن التكامل بينهما كقولهم >> العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لا يتبين إلا بالعقل، فالعقل والشرع كالبناء، ولن يغني أسس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أسس.

وأيضاً: فالعقل كالبصر والشرع وكالشعاع، ولن يعني البصر ما لم يكن شعاع ما خارج، ولن يعني الشعاع ما لم يكن بصر، فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضان بل متحدان..... والعقل بنفسه قليل الفناء لا يكاد يتوصل إلى المعرفة كليات الشيء دون جزئياته، والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته، ويبين ما الذي يجب أن يعتقد في شيء شيء، وما الذي هو معدلة في شيء شيء.

وعلى الجملة: فالعقل لا يهتدي إلى تفاصيل الوحي، والوحي تارة يأتي بتقرير ما استقر عليه العقل، وتارة بتنبيه الغافل وإظهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقدته وتارة بالتعليم، وذلك في الشرعيات وتفصيل أحوال المعاد، فالشرع نظام المعتقدات الصحيحة والأفعال المستقيمة، والدال على مصالح الدنيا والآخرة، ومن عدل عنه فقد ضل السوء السبيل، ويبقى أن نؤكد هنا مرة أخرى - على أنه لا يمكن أن يقع تعارض بين أحكام العقل الصريح والنصوص والوحي الصحيحة⁽²⁾.

أما دور العقل فيكامل في التفاعل الصحيح مع الوحي ومن هنا نقول: أن التميز الحضاري، والإمكان الحضاري في الوقت نفسه، إنما يتحققان بحفظ الله لاستمرار قيم الوحي سليمة، التي كلما تفاعل معها الإنسان بشكل صحيح، أثمرت الحضارة، وكلما أصيب منهج العقل في التعامل معها، كان التخلف والغياب الحضاري في كل حين وكل جيل.

(1) - إقبال، ديوان إقبال، تر: الغوري، ص 10

(2) - عثمان جمعة ضميرية، مدخل لدراسة العقيدة، المرجع السابق، ص 193 - 194

كما يعني الخلود، مسؤولية العقل - يعد توقف الوحي بالخاتمية - عن الامتداد الحضاري بهذه القيم، وإيداع الوسائل التي توفرها العلوم الإنسانية والمادية، لبسط الإسلام عن الواقع، وتقويم سلوك الناس، وإيجازهم الحضاري به ، لتأتي الحضارة من نضج القيم الإسلامية، وتتوجه الوسائل إلى تحقيق الأهداف، أو الهدي المقصدي للوحي، للوصول إلى الإنسان المكرم وإلا كيف يمكن أن ندرك مدلول الخاتمية التي تعني التوقف (توقف الوحي) والخلود الذي يعني الامتداد (امتداد الوحي بعد التوقف) وتجرد من حدود الزمان والمكان، وعديه الرؤية إذا لم نستوعب دور العقل، ومسؤوليته في الوقت نفسه.

ولعل من أبرز ما تميزت به الحضارة الإسلامية أيضا: أنما اعتمدت العقل سدا للحقيقة الدينية، ووسيلة لإدراكها وإثباتها، واعتمدت قناعة الإنسان سبيلها للإيمان، وطريقها لحصول اليقين... فالدين التزام، وليس إلزاما... والتدين اختيار، وتحقيق لإنسانية الإنسان، واستجابة لنزوع داخلي وميل فطري، وليس استلاما، وتلقيا بدون قابلية ومناقشة، وتعطيلا لملاكات الإنسان ومدارك عقله⁽¹⁾، ومن سمات الحضارة الإسلامية المنفردة: أنها إنسانية الخطاب، ميدانها العقل البشري، وغطاؤها الفعل الإنساني ودافعها تحصيل الحكمة⁽²⁾، فقد بد "إقبال" متأثر بهذا الموقف حيث قال:

فالتفكير في آيات الله آية من آيات الوحي، الذي علم الإنسان كيفية التفكير والتدبر بالسعي والكشف عن الوسائل التي تجعل من غلبته على الطبيعة أمر واقعي وحقيقي، يقول تعالى (ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمته ظاهرة وباطنة) لقمان 20 ، وقوله (وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون) {النحل 12}، والإنسان بفطرته وعقيدته التي استقاله من الوحي سوف يفهم الظواهر والأشياء وسوف يدرك إتيان الله في صنعه وعجيب تكوينه،

(1) - محمد الفاضل بن عاشور، روح الحضارة الإسلامية، د.م.ن ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 1992، ص

6 - 5

(2) - المصدر نفسه ، ص 6

وهذه كرامة إعلاء وإغرار من الله للإنسان من أجل أن يحمل أمانة عطي لم تستطيع الطبيعية بما فيها من حملها لقوله تعالى: (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم) {التين 4}

فالوحي بهذا المفهوم زود الإنسان بمعرفة من يكون وبغاية وجوده ومكانته وعلاقته مع الوجود وما وراء الوجود، ويقع على الإنسان في هذه الحالة كما يلحظ إقبال من متابعته آيات القرآن الكريم ضرورة العمل على التغيير وأن يكون الإنسان ملزماً بذلك لا مخيراً كما في قوله تعالى (إن الله لا يغير بما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) {الرعد 11} (1)، فأصبح الوحي وسيلة لهذا النوع من المعرفة أي "العقل" الذي استكمل به الإنسان أدواته في التصور والإدراك والفهم وبالتالي أصبح وجود العقل في الحياة أمر ضروري لا غنى عنه "فالمعرفة الإنسانية إذن معرفة قائمة على الإدراك وبفضل هذه المعرفة الإدراكية يدرك الإنسان ما هو قابل للملاحظة من الحقيقة" لذلك فليس ثمة انفصال بين العقل والوحي أو العقل والإيمان الذي أمد الإنسان بحاجته من المعرفة بعالم الغيب والشهادة (2).

المطلب الثاني: الإنسان والوجود

إن جوهر ما يقدمه الوحي للإنسان هو طبيعية علاقة الإنسان بالله ثم علاقته بالكون وغاية وجود به، ثم طبيعية حركته في حياة ومصيره فيما وراء الحياة ، وهذا ما يلحظه "محمد إقبال" (3) وهذا ما يجب أن نتطرق إليه ألا وهو علاقة الإنسان بالكون،

- مفهوم الإنسان عند محمد إقبال: يرى إقبال أن الإنسان هو محور الحياة وهدفها المطلق، وهو صانع ذاته ومجتمعته بالعمل الدعوب، وهو السبب في تدمير ذاته ومجتمعته إذا تقاعس وتهاون، ولكنه إذا كافح قوى من ذاته وجوهره، وتمكن من فوق على كل من العالم الذي صنعه الإنسان والعلم الذي خلقه الله فهو إذن صاحب المسؤولية في الحياة، وعليه تقع كل من المسؤولية الفردية والاجتماعية وتنظيم العالم والسمو فوقه.

(1) - إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر: محمود عباس، ص 8

(2) - المصدر نفسه، ص 8

(3) - عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، المصدر السابق، ص 116

وحتى يصل الإنسان إلى تلك الدرجة الرفيعة من السمو والإبداع والقيام بأعباء المسؤولية في الكون، فإنه لا مناص له من أن يحكم ذاته فيدعمها، وينميها حتى يحقق وظيفة الاستخلاف التي أبطت بعهدته، ذلك ما أقره إقبال في ديوانيه الشهيرين (الأسرار) و(الرموز) اللذان تضمنتا فلسفته التي عرفت بفلسفة الذات أو بنظرية الذاتية، وعلى حقيقته الوجودية وما أوكلته إليه الذات الإلهية التي جعلته خليفة لها في الكون⁽¹⁾، إن الظفر بالإنسان الكامل هو ظفر بالوجود كله ما دام خلق من أجله، لكن هل أدرك فعلاً حقيقة وجوده وقيّمته في الكون، ومقدراً طاقته التي تعلو الأفلاك، بل هل يكون للكون معنى بدونه؟ يجيب إقبال إنه لن يكون إلا الإنسان المسلم القوي بعقيدته وإيمانه الدائم بالعمل. لإثبات وجوده لتغيير واقعه لأنها رسالته الخالدة في الكون، لكن عليه إدراك سر قوته التي خصته بها رسالة الأنبياء ورسالة خاتم الأنبياء، لأن الإنسان خارج عقيدته لن يتميز عن غيره من الناس، يقاسمهم كل شيء وهنا لن يدرك قوته ولن ينتصر على غيره بل لن يكون في أحسن حال مثل غيره، ضالاً غافلاً عن طاقته مقلداً تموت فيه روح الإبداع والتغيير لأنه رض بشكل من الوجود وهو الوجود الإنساني، وغاب عنه أن حقيقة وجوه وجود الإنسان المسلم هو الوجود الأعلى مرتبة، إنه الوجود الإيماني الذي يجعل عقيدته مصدر قوته وإبداعه.

- يقول إقبال: (فإذا اقتصر المسلم على هذا الوجود البشري العام وعاش كالإنسان لا أقل ولا أكثر كان كائناً ضعيفاً فانياً⁽²⁾، ليس له قيمة كبيرة في نظر سير الوجود، إذا مات في وقته ما بكت عليه السماء والأرض وما خسر العالم فيه شيئاً، أما الوجود الإيماني (فحاجة البشرية وحاجة الكون إليه ليست أقل من حاجتها إلى الماء والهواء والنور والحرارة، فإذا كانت أشكال الحياة مرتبطة بالماء والنور والحرارة وكانت معاني الحياة وحقائقها مرتبطة بالغايات والأرواح والإيمان والأخلاق التي تتكفل رسالة الأنبياء بشرفها وبيانها ويتكفل المسلم بإعلانها والقيام لها والجهاد في سبيلها، فلولاً هذه لصاغت الغايات

(1) - اللان نجاح، سعد الله وداد، نظرية الإنسان عند محمد إقبال، مذكرة لنيل شهادة الماستر في ميدان الفلسفة، إشراف:

بن غزالة محمد الصديق، جامعة قاصدي مرباح، ولاية بسكرة، 2016/2015، ص 34

(2) - أبو الحسن الندوي، روائع إقبال، مرجع السابق، ص 88

والرسالات وأصبحت سرا مكتوما إذن فمركزة العالم وبقاؤه كبقاء الشمس والكواكب النيرة تنقر من الأمم والأجيال وتحول الأنهار مجراها وتخرّب عمائر وتقوم حكومات وتتقلص حكومات وتأتي مدنيات وهو قائم لا يزول ولا يحول⁽¹⁾، بمعنى أن هذا الكون يخضع للحركة والتغير أقرها الإسلام في أكثر من موضع من القرآن الكريم التي تؤكد آياته أن كل ما في هذا الكون له طباع وصفات مختلفة يصرفها الله بقدرته وحكمته فلا غرو أن نلاحظ التغير البيئي والمناخي وحركة الأفلاك في الكون في قوله تعالى: (كل يجري لأجل مسمى) سورة الرعد

- الذي يقر بالجانب الروحي هو ما سترعن إقبال في توضيحيه وتبينه أن مبدأ الحركة والتغير هو حقيقة الكون وروحه فليس هذا العالم كتلة واحدة وليس إنتاجا مكتملا، وليس غير قابل للتغير والتبدل، فكون العالم قابل للتغير والتبدل فإذن له غايات ومرامي من وجود ليكشف للإنسان أنه قدر له أن يشارك في أعماق ورغبات العالم يحيط به، وكيف مصير نفسه ومصير العالم كذلك تارة ليهيء نفسه ليقود الكون⁽²⁾، وتارة أخرى يبذل ما في وسعه لتسخير هذه القوى لأغراضه ومراميه، ذلك أن الإنسان الحر هو الذي يسخر الكون لفائدته شريطة أن يفيد نفسه بالشرعية كما يشير إلى ذلك في الأبيات التالية:

فاحمل الفرض قويا لا تهاب	وأرجوه من عنده حسن المآب
أجهدن في طاعة ذا الخسارة	فمن الجبر يسدوا الاختيار
بامتثال الأمر يعلو من رسب	وهو الطاعي ولو كان اللهب
سخر الأفلاك في همته	من ثوى القيد من شرعته
قد سرى النجم يؤم المنزلا	صوغ قانون له قد ذللا ⁽³⁾

إن المبدأ الذي يؤسس عليه "إقبال" وجهة نظره هي أن يغرس في المسلم هذا الشعور الذي اختفى في داخله وأصبح لا يرى في ذاته إلا كونها ذاتا حكم عليها بالعزلة عن الواقع

(1) - المرجع نفسه ص 92

(2) - برباش فطيمة الزهراء، مفهوم التجديد في فلسفة محمد إقبال، مذكرة لنيل شهادة ماستر في ميدان الفلسفة عامة،

إشراف: تيتات علي، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2019/2018، ص 53، 54

(3) - إقبال، ديوان ضرب الكليم، تر: عزام، المصدر السابق، ص 44

في مستواه الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والحضاري ، أصبح على مسافة لا يمكن إدراكها، فكان مبدأ التقليد أسلوبه في الحياة راهن كل ما يمتلك تحت رحمة القضاء والقدر بمعناه السلبي، وأصبحت حضارة الغرب شغله وهدفه ولم يدرك بعد أنها أخذت مسلكا خاطئاً، يقول إقبال: (إن المسلم الضعيف يعتذر دائماً بالقضاء والقدر أما المؤمن القوي فهو بنفسه قضاء الله الغالب وقدره الذي لا يرد)⁽¹⁾.

والهدف من إعادة بناء الذاتية في الإنسان المسلم هو إدراك دوره في العالم، وتحقيق ذلك الاتصال الذي انقطع منذ قرون بين الإنسان والعالم الواقعي أو عالم الطبيعة والمادة فلم يعد له نصيب في الاكتشافات والمعرفة العلمية، التي عطلت حصول نهضته في بلاد المسلمين في أوربا والتي يجب وضع المعادلات الجديدة التي تصحح مفهومنا للواقع والعالم، يقول محمد البهي: (إن المسلم واقعي بحكم دينه... وإنه ليس برهباني مسيحي، ولا بصوفي من أصحاب فكرة الفناء... وأن فهمه الابتعاد عن هذا العالم لما فيه من شر يجب أن تتغير إلى النقيض... ووضح إقبال هذا كله ليدفع المسلم إلى الحركة والتغير نحو واقع الحياة وإلى أن يشارك الغربي في هذه الحركة لا تقليداً، ولكن بوحى داخلي من ثقافته الإسلامية)⁽²⁾.

والقيمة التي يعطيها الإسلام للإنسان حين يدرك ذاته لا يرى نفسه إلا وقد انعكس فيها كل الوجود، لكنه أيضا يمكنه أن يسلب هذا المعنى لينزل بنفسه إلى أسفل الوجود وكل ذلك رهن طبيعة الإهداء والرغبات التي يسعى لتحقيقها يقول إقبال: (والإنسان بما وهب الله له من قوة متوازنة على أحسن ما يكون وقد ألقى نفسه أسفل ميزان الوجود وقد أحاط به من كل جانب قوى تقيم في وجهه العقبات) لقوله تعالى (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ﴿٥﴾ ثم رددناه أسفل سافلين) {سورة التين 5}{⁽³⁾.

(1) - أبو الحسن الندوي، روائع إقبال ، مرجع سابق، ص 92

(2) - محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته باستعمار الغربي، المصدر السابق، ص 499

(3) - إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ت: محمود عباس، المصدر السابق، ص 18

إذن إقبال لا يرى الإنسان المسلم إلا قوة وشموخ وأمل، يفيض بالحيوية والشوق للحياة لا يرضى باليأس ولا العزلة لأنه لم يوجد لهذا الهدف، بل هو اختراع للذات الضعيفة السلبية فالإنسان الكامل عند إقبال يمتلك كل مكامن القوة لأنه يسعى إلى التغير وتحقيق الانتصارات التي يصنع بها ذاته، لا يكون متفرجا ساكنا خاملا عن كل حركة يقول محمد قطب: (الإنسان في نظر إقبال طاقة كونية ضخمة تتمثل فيها كل طاقات الوجود، إنها قبس من النور، قبس من قدرة الخالقة).

وذلك معنى أن الإنسان خليفة الله في الأرض وهو بذلك أثمن ما في الوجود كله وأقدر ما في الوجود كله، وذلك حين يستمد الله قوته فهكذا خلقت الروح الإنسانية أو النفس، حيث تستمد من قوة الأول والأيد فتشرق وتشتعل وتصبح طاقة كونية مريدة فاعلة⁽¹⁾.

فالإنسان في نظر "إقبال" لا يراقب الطبيعة من أجل التأمل بل لينتصر عليها ويوجهها فالمؤمن محكوم عليه بحركة الدائمة المستمرة مع الطبيعة، وأيضا مع نفسه التي يجب أن ينتصر عليها يقول إقبال: (إن العالم تراث للمؤمن المجاهد لا يشاركه فيه أحد، ولا أعد المؤمنين كاملا من لا يعتقد أن الكون خلق له)⁽²⁾.

وهي دعوة للمسلم المعاصر أن لا يهاب من المواجهة ولا أن يفكر في الفشل قبل المحاولة بل المغامرة هي عنوانه، عليه أن يدرك أنه حقيقة الكون فهو مسلم مثله وليس غريبا عنه وهو إشارة إلى أن كل ما في الكون يسبح لله، فلا تكون غريبا عليه حتى لا تكون غريبا عن ذاتك يجب أن تعلم (أن المؤمن إذا نادى الأفاق بأذانه أشرق العالم واستيقظ الكون)⁽³⁾.

فإقبال يرى أن الدافع في بسط الإنسان لسيادته في الكون، واكتشاف روح التفاؤل وهو الأمل يقول في ذلك إقبال بأبيات شعرية:

رأس مال في الحياة والأمل ————— وكذلك العقل منه ينسـل

(1) - محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، دار الشروق، ط6، بيروت، 1983، ص 184

(2) - الندوي، روائع إقبال، مرجع سابق، ص 93

(3) - المرجع نفسه، ص 96

فإقبال هنا يرى أن الدافع لعقل الإنسان باكتساب سبل التحكم في الكون هو الأمل نحو تغيير هذا الكون⁽¹⁾، وهذا ما أوكلته إليه الذات الإلهية التي جعلته خليفة لها في الكون فقد أشار إقبال في إحدى مراحل تقوية الذات والتي سنتطرق إليها لاحقا مدى أهمية الإنسان في الكون ويقول إقبال: النيابة الإلهية في الأرض وهي المرحلة التي يكون فيها الإنسان مسيطرا على العالم وناफخا فيه الحياة في كل شيء، فهو في مرئية الإنسان الكامل الذي ردد إقبال ذكره في مواطن كثيرة من أشعاره، ووصفه بالرجل المؤمن تارة، وبالإنسان الحر والإنسان الجسور تارة أخرى، وطورا بالإنسان المتجرد وأخيرا بالدرويش، وغير ذلك من الألقاب

وأما إذا عدنا إلى دواوينه الشعرية الأخرى فإننا نجد رؤيته حول الإنسان مثبتة في ثناياها التي تؤكد على أن هذا الكائن قوة روحية مبدعة، وهو نفحة سماوية مكرمة، قد أعدت إعداد مسبقا لسيادة الكائنات والتحكم في الموجودات على الرغم من أنها تعد من أضعفها من حيث الخلقة الأدمية وحسبنا أن نشير إلى بعض المواطن التي وردت فيها إشارات إقبال إلى الإنسان في بعض دواوينه، ففي ديوان (رسالة المشرق) تقرأ تحت عنوان : بين الله والإنسان ما يلي :

خلقت الأنام لطين ومــــاء	خلقت تتارا وزنجا وفرســــا
خلقت من التراب هذا الحديد	وسهما خلقت وسيفا وترســــا
وفأسا خلقت لجذع وغصــــن	وسجنا صنعت لطير مغــــني
خلقت الظلام فصغت الســــراج	وطينا خلقت فصنعت الكوؤوس
خلقت أجبالا وبيدا ومرجــــا	خلقت حدائقها والغــــروس

أنا من حجار صنعت مــــرايا

أنا سموم صنــــعت دوايا⁽²⁾

(1) - عزام، محمد إقبال، فلسفته وشعره، مرجع سابق، ص 83

(2) - اللان نجاح، نظرية الإنسان عند محمد إقبال، مرجع سابق، ص 34 - 35

والإنسان هو سر الله في الوجود كما يثبت ذلك إقبال في ديوان (ضرب الكلیم) فيقول في بعض أبياته الشعرية

ذا طلسم الكون العدم	سمى الإنسان من قـدم
هو سر الله جل فلا	يحتويه الوصف في كلم
إن هذا الدهر من أزل	من سفار باء السقم
واليك السر أعلنه	أن تسمه غير متهم
ما بدا روحا ولا بدنًا	ذلك الإنسان للفهم

ويعكس ديوان إقبال (جناح جبريل) إيمان إقبال بقيمة الإنسان وبقدرته على تحقيق المعجزات فهو على الرغم من أنه على دراية بحقيقة هذا الكائن الأدمي المركب من مادة وروح، بل يراه قادرا على تصعيد ذاته حتى يكون الكون كله مسخرا له وطوع أمره، إذ يقول في هذا الصدد ما وراء النجوم عوالم أخرى

وللحب معاناة غائبة عن الأفاق هذا الفضاء
هناك قوافل أخرى تعيرها بالمشـاتات
لا تقنع بهذا العالم هناك بساتين أخرى و أعشاش أخرى
إذا ضـاع منك فلا تحـزن
لن تفوتك مناسبات أخرى للبـكاء
أنت شاهين فصـار لك أن تطيـر
ما زال أمامك سمـوات أخـرى
فلا تـكـبلك أغـلال الأيام والليالي
وما تزال تحت تصرفك أفاق أخرى وأزمان أخرى

والإنسان يستطيع استعمال طاقاته أي يبلغ أسمى المراتب التي تفوق مواقع الشمس والقمر والمشتري⁽¹⁾.

(1) - المرجع نفسه، ص 36 - 37

المطلب الثالث: التاريخ وارتباطاته (الوحي والعقل والإنسان والكون)

يرى إقبال أن الإنسان إذا ما تمكن من الانصراف إلى بناء وكشف مسالكها الجديدة، وتحمل مسؤولية الخلافة عالم الشهادة وإدراك ماهية عملية التغير التي ينطوي عليها الكون، لا يمكن أن يكون حينها ضد التطور أو الوقوف على أطلال الماضي، أو ربط أي تغير اجتماعي بقيم وأعمال قديمة، وهذا ما أدركه إقبال أنه لا يمكن التفكير للماضي، لأن الماضي جزء من شخصية الأمة وهويتها وإنما هو إهمال العقل في بناء الحاضر على أساس المعرفة التي اكتسبها من النظر في ماهية الكون ثم النظر في النظم القديمة لتكون عندئذ أكثر دقة وفاعلية وهذا ما وجده إقبال أنه جوهر الإسلام⁽¹⁾.

وقبل الشروع في أهمية التاريخ في الحياة الإنسانية عند إقبال يجب أن نعطي لمحة عليه

تأريخ: أولاً بمعنى التاريخ العام، أي تسجيل أهم حوادث الأمم، وبمعنى الحوليات أي تدوين الحوادث عاماً عاماً، وبمعنى الأختار مرتبة بحسب العصور، وقد وردت كلمة التأريخ بهذه المعاني عنواناً لمصنفات تاريخية مثل (تكملة تاريخ الطبري) (تاريخ بغداد) و(مكة) وغيرهما وتاريخ الأندلس وأطلقت كلمة التاريخ أيضاً على طائفة أخرى من مصنفات في موضوعها المصنفات الآتفة مثل (تاريخ الهند) الذي ألفه "أبو الريحان البيروني"....، وغيرهم منذ ميلاد سيدنا أدام عليه السلام بدأ تدوين التاريخ، فهو تحديد بداية الأخبار الخاصة بعصر من العصور، وبمعنى حساب الأزمان وحصرها، وبمعنى تحديد زمن وقوع الحوادث تحديداً دقيقاً⁽²⁾.

إن تراث أسلافنا يجب أن يظل بالنسبة لنا نقطة انطلاق لتحديد مدى الارتباط، وإن أسلمتنا للعلوم ستكون ضحلة جداً إذا لم نأخذ تراثنا في الحسبان، وإذا لم ننتفع بنظرات

(1) - إيمان عبد الحميد ، نظرية المعرفة في مشروع محمد إقبال الفكري ، المرجع السابق ، ص 835

(2) - كب ، علم التاريخ ، تر: إبراهيم خورشيد ، عبد الحميد يوسف وآخرون ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، 1981

أسلافنا الثاقبة، ولكن مساهمة التراث في تخصص ما كثيرا ما لا تكون ميسرة للباحث الحديث حتى يصل إليها ويقرأها ويفهمها، بل إن الباحث الحديث ليس مؤهلا حتى للبحث في التراث عن مساهمات الأسلاف في تخصصه، والسبب هو أن تصنيفات العلم الحديث لا توجد، ولا حتى أسماؤها، في التراث على هذا النحو، كذلك فإن التراث قد يحتوي على معلومات قيمة، لا يمكن تصنيفها طبقا لأي تصنيف حديث.

ولأربطها به ينهزم أمام استغلال التاريخ الأمر الذي يدفعه بقوة إلى الإعراض، واليأس والحكم بأن ليس في التراث شيء حول موضوع البحث، مع أن الحقيقة أنه هو الذي لا خبرة له بتصنيفات التراث التي تندرج تحتها مثل تلك المادة الملائمة لموضوعه، وفوق هذا فإن الباحث الحديث المسلم لا يمتلك الأوقات ولا الحيوية المطلوبة للقيام باستطلاع ناجح للمؤلفات الضخمة والكثيرة التي تضم تراث علم الأسلاف⁽¹⁾.

إن ثمة حقيقة أساسية تبرز واضحة في القرآن الكريم تلك هي أن مساحة كبيرة في سوره وآياته قد خصصت (المسألة التاريخية) التي تأخذ أبعادا واتجاهات مختلفة وتندرج بين العرض المباشر والسرد القصصي (الواقعي) لتجارب عدد من المجموعات البشرية⁽²⁾، وهذا ما لاحظته إقبال من خلال دراسته الواسعة والعميقة للقرآن الكريم وجد فيه مصدر آخر للمعرفة، رغم أن محمد إقبال لم يختص في مادة التاريخ بل كان عالم فلسفة وعالم القرآن، إذ يرى إقبال أن القرآن الكريم يمنح البشرية معرفة بتجارب الأمم الماضية لما وضع من سنن ومعايير ثابتة لا تتغير بتغير الظواهر الاجتماعية والتاريخية، فيفاد منها الإنسان المعاصر في بناء حاضرة، ورسم حد لقوله تعالى: (قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كانت عاقبة المكذبين) آل عمران - 137- وقوله (إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الأيام نداولها بين الناس)⁽³⁾ {آل عمران 140} وقوله (وعاد

(1) - إسماعيل راجب فاروقي، أسلمة المعرفة، تر: عبد الوارث سعيد، دار البحوث العلمية، د.ط، الكويت، 1983

(2) - عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1975، ص 9

(3) - إيمان عبد الحميد، نظرية المعرفة في مشروع محمد إقبال الفكري، المرجع السابق، ص 835

وثمود وقد تبين لكم من مساكنهم⁽¹⁾ {العنكبوت 38} وقوله (وسكنتم في مساكن الذين ظلموا أنفسهم وتبين لكم كيف فعلنا بهم وضربنا لكم الأمثال)⁽²⁾ {إبراهيم 45} ، وهو ما يشير إلى أن فرعون وقومه هم من أتو بعد عاد وسكنوا مساكنهم فالله عز وجل ضرب لهم مثل حادثة مرت وقائعها في تاريخ قد سلف، ويتبين مما سبق في حرص القرآن الكريم على إرشاد البشرية للاهتمام به واستخلاص القيم الحضارية والإنسانية والقوانين التي تحكم الظواهر المتغيرة وتحويلها إلى دافع تكسب الإنسان من يد من الوعي في تجاوز أخطاء ما قد سبق بالتعامل الحسن والنظرة الثاقبة⁽³⁾، فالأمس خبرة استرجاع واليوم توتر وشحن همة، والغد استباق وأمل⁽⁴⁾، وهذا يتمثل بالتأكد المستمر في القرآن على قصص الأنبياء وتواريخ الجماعات والأمم السابقة وعلة وجود (سنن) و (نواميس) تخضع لها الحركة التاريخية في سيرها وتطورها وانتقالها من حال إلى حال.

ومما سبق يتضح الموقف الإسلامي الذي يتميز بمورنته تجاه التاريخ وبعده عن التوتر أو التآزم المذهبي الذي يسع إلى قولية الوقائع التاريخية وصبها في هيكل المسبق واستبعاد أو تزيف كل ما لا ينهدم وهذا الهيكل، الأمر الذي يوقع تفسير الوضعية في كثير من الأخطاء والانحرافات⁽⁵⁾.

إن الحياة الدنيا (فعل) تاريخي مستمر يتشكل من الماضي والحاضر ويرتبط بمستقبل يوم الحساب الذي هو بمثابة المصير النهائي لفاعلية الإنسان في العالم، ولهذا يقدم لنا القرآن الكريم وصفا رائعا، يتميز بالحيوية والتدفق لمرجى التاريخ البشري وبهذا التوافق بين الماضي والحاضر والمستقبل وينقلها بخفة وإبداع بين الأوقات الثلاثية حيث تذوب العوامل والحواز وتسقط الجدران⁽⁶⁾.

(1) - سورة العنكبوت ، الآية 38

(2) - سورة إبراهيم ، الآية 45

(3) - المرجع نفسه ، ص 835

(4) - حسن حنفي ، إقبال فيلسوف الذاتية ، مرجع سابق ، ص 127

(5) - عماد الدين خليل ، التفسير الإسلامي للتاريخ ، مرجع سابق ، 9 - 10

(6) - المرجع نفسه ، ص 14

وتبدو نزعة الإسلام الشمولية والموضوعية في الوقت نفسه، بانفتاحه الكامل على كافة (القوى الفاعلة) في التاريخ، والمنظورة وغير المنظورة، العقلية والوجدانية والروحية المادية، الطبيعية والغيبية وبعدهم تجزئي الرؤية وعزل الأرض عن موقعها الصحيح في الكون وارتباطاتها الشاملة بما حولها⁽¹⁾.

- ومن دعوة القرآن الكريم في تدبر تجارب الحياة لينطلق إقبال في إرساء رؤيته للتاريخ والتعامل معه إلى أكثر من أنه مجرد إشارة وتعليمات تاريخية إلى وضع منهجية في الكتابة التاريخية لمعالجة وتدوين تاريخ الشعوب لتكون مقترنة بالرؤية النقدية تسهم إلى حد ما إلى بناء بناءة (باحثين) يمتلكون خبرة وحس نقدي في الكتابة ونضج واضح في التفكير العلمي ليتمكن من كشف النقاب عن الروايات التاريخية العلمية وعرضها بأسلوب تمد الخلق بمصدر موثوق.

ويؤكد إقبال إن التزام المنهج العلمي في كتابة التاريخ سيقود إلى خلق وحدة إنسانية تحشد من طاقاتها الذاتية لتجد لها مكان متقدما ما بين الأمم الأخرى، فيقول "إن الإسلام لم يكن ينظر إلى وحدة الإنسانية على أنها فكرة فلسفية أو حلم من أحلام الشعراء، بل كان يوصفه حركة اجتماعية يهدف إلى جعل هذه الفكرة عاملا حيا في الحياة اليومية لكل مسلم، وبها جعلها تعطي أكلها في صمت وخفاء.

وربط بين حركة التاريخ والمنظور القرآني الذي يقطع بديمومة واستمرارية حركة التاريخ، فالقرآن الكريم قدم عبر آيات متعددة منها متكاملا في التعامل مع التاريخ البشري ووصفه بأنه حركة مستمرة يحمل في طياته تطورا زمانيا لا محيص عنه، ففكرة الجمود والتكرار للتجارب التاريخية الفردية والجماعية تتعارض في أصلها مع التاريخ، وهذا ما أقره القرآن في أكثر من حالة "فالقرآن يعتبر الكون متغيرا...، ومن الجلي الواضح أنه كتاب الإسلام المقدس، بماله من هذه النظرة، لا يمكن أن يكون خصما لفكرة التطور،

(1) - المرجع نفسه ، ص 15 - 16

على أنه ينبغي ألا ننسى أن الوجود ليس تغيرا صرفا فحسب ولكنه ينطوي أيضا على عناصر تنزع إلى الإبقاء على القديم.

ومنه نستنتج أن ارتباط التاريخ بالقرآن الكريم حقق مبدأ التوازن بين الجانب الروحي لصلة البشر بخالقهم، والجانب المادي القائم على تفاعل الإنسان مع ذاته والإحاطة بواقعه ومحاولة تغييره وتجديده فالتوازن في العلاقات بين (الإنسان، الله، الوجود) هو ما حقق كمال الوجود الإنساني فحكم القرآن الكريم على الوجود عند إقبال هو خلق يزداد ويترقى بالتدرج يقتضي أن يكون لكل جيل الحق في أن يهتدي بما ورثه من آثار أسلافه، من غير أن يعوق ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحل مشكلاته الخاصة (1).

المبحث الثالث: أهداف نظرية المعرفة

المطلب الأول: البناء الحضاري

إن القرآن يدعو إلى "حضارة" تنمو على كل المستويات الروحية والأخلاقية والطبيعية، وهو يخصص المقاطع والآيات الطوال للمسألة الحضارية في مستواها الطبيعي المادي، ولكن شرط أن تضبطها القيم والمقاييس الدينية الآتية من عند الله.

إن كل آية تتناول مسألة طبيعية أو حيوية أو مادية تنتهي لأفعال التقوى والإيمان وبال دعوة إلى ربطة آية فاعلية بالله وهذا التأكيد المتكرر له مغزاه الواضح... إن (منطق التوازن الحركي) الذي يرفض الانحراف أو السكون، هي القاعدة التي نلتمسها في القرآن الكريم بوضوح من خلال عدد كبير من آياته والتي تكفل نمو سليما لأية حضارة تستطيع أن تحافظ علي نقطة التوازن بين تجربتي الروح والمادة، ولا نحرف باتجاه احدهما مهملة الأخرى، أو ضاغطة عليها مستخدمة إزاءها أساليب القمع والكيث والتحديد...، التوازن الذي يمكن الحضارة من الحركة الدائمة، لأن الأهداف التي يضعها أمامها نأخذ مستويات صاعدة لا يجده أفق ولا يقف تحديد صارم، إنها تبدأ بتأمين متطلبات الحياة اليومية

(1) - إيمان عبد الحميد، نظرية المعرفة في مشروع محمد إقبال الفكري، المرجع السابق، ص 836

المباشرة...، وتتقدم بعد هذا - صوب أعمال الفكر في قلب العالم للكشف عن نواميس أو إهداء الكون لإدراك سره المعجزة...، هذه الفاعلية الفكرية التي ما لها من حدود تقف عندها... (1)

إن تحقيق بعد حضاري قائم عن القيم والمبادئ التي تنفذ البشرية وتسعى لسعادتها، تعمل باسم الله بأسلوب إنساني وعمل بشري، حضارة عالمية إنسانية تبنى على وحدة الشعوب، حضارة العلم وحب المعرفة والحكمة، تسعى للبقاء والدوام والأصالة هي إحدى غايات المعرفة، فقد مكنت المعرفة العقل المسلم من تشكيل حضارته بعد أن تعامل مع الكون والعالم والوجود بالحجم نفسه والطموح نفسه الذي جاء به الإسلام ومنح الإنسان، فانعكاس المبادئ والقيم الإسلامية على الجانب المعرفي هو ما يميز الحضارة الإسلامية، إذا رادته قدرة على اقتحام وإغناء شبكة النشاط المعرفي للحضارة الراهنة والقدرة الفعالة على الإسهام المستقبلي فيه (2).

إن الخلفية المعرفية التي استندت على بعدها الروحي اكسب الحضارة الإسلامية جانب إيماني عقدي ملتزم قائم على أساس التوحيد، جمع الأمة وكثرتها وأحكم الفتها وأشعارها بذاتها وكيانها الخاص على الأمم الأخرى، يقول إقبال: "لا تنتظم أمة بغير شريعة الأمة الإسلامية القرآن"، ما كان العطاء المعرفي الذي امتاز به المسلمين عن غيرهم من الأمم الأخرى جعلهم في سباق حضاري مع الغير تحدياً للوجود الإسلامي ورغبة في التعرف على الجهود الحضارية للأمم الأخرى، وهذا ما كسب الحضارة الإسلامية طابع إنشائي عالمي يرفض حدود الإقليمية والجغرافية والعرفية والطبيعية والمذهبية، مخاطبا الإنسان من حيث كونه إنسان متجاوز حدود الزمان والمكان، يقول إقبال في بيت شعري:

إن المسلم لا تعرف أرضه الحدود ولا يعرف أفقه الثغور (3)

(1) - عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، مرجع سابق، ص 217

(2) - إيمان عبد الحميد، نظرية المعرفة في مشروع محمد إقبال الفكري، المرجع السابق، ص 844

(3) - المرجع نفسه، ص 844

وقال أيضا:

إلى حد ما يوجد العقل والنظر، رخيص في الدنيا
ولا شيء يخفى هنا، فإن العالم توراني
ولينظر شخص، فإلى حد ما حجاب الفطرة رقيق
لكي تظهر البسمة الحقيقية للملائكة
هذه الدنيا تدعو أولاد "أدم" للمشاهدة
فإن كل مستور، منح ذوق الانكشاف
هؤلاء هم أولاد "أدم" الذين بدموعهم الدموية
جعل الله الأنهار مواجهة

الفلك لا يعرف بأن هذه الأرض عش من والفرض أن النجوم، ليست مسؤولة للحراسة على
البيت المظلم

لو أنني هدف الجميع، فما فوق؟

وما نهاية ضوضائي المتجددة؟⁽¹⁾

إن غاية المعرفة ذو طابع إيجابي، هو تزويد الحضارة بقوانين الكون من أجل يقوم
الإنسان بتسخيرها في أعمار الأرض، وإصلاحها بمعناه الحضاري الشامل لتحقيق السعادة
الأبدية للإنسانية، على عكس الحضارة الغربية التي سخرت المعرفة للتدمير والإبادة والقتل
والفتك⁽²⁾.

يقول إقبال "إن هذا الفكر الجريء الذي فضح قوى الطبيعة، وأفشى أسرار الكون
أنقلب اليوم برقاً خاطفا ورعدا قاصفا، يهدد عش الغرب ووكره وحصنه ومعقله"⁽³⁾.

ويرى إقبال أن تاريخ الحضارة الإسلامية خير شاهد على أن تطبيق الشريعة
الإسلامية في ميادين السياسية والاقتصادية والتربية والتعليم، أفضل من هذه النظم العلمانية

(1) - محمد إقبال ، الأعمال الكاملة لشاعر الإسلام محمد إقبال ، تر: حازم محفوظ ، مصدر سابق ، ص 514

(2) - إيمان عبد الحميد ، نظرية المعرفة في مشروع محمد إقبال الفكري ، المرجع السابق ، ص 844

(3) - محمد إقبال ، ديوان محمد إقبال، تر: الغوري ، المصدر السابق ، ص 63

الحديثة، بل على العكس من ذلك تماما يعود إلى جنوبهم عنها وقعودهم على النظر في قرآنهم لتطويرها، وهو يتفق في ذلك مع شكيب أرسلان (1817-1946) ومحمد عاكف (1873-1936) وغيرهم من مدرسة الإمام محمد عبده

ويضيف إلى أن سقوط نظام الخلافة، وعم قدرة المسلمين على بعثه، يرجع إلى النظرة السطحية إلى نظر بها المسلمون إليه، إلا وهي نظرة السلطة السياسية، وزهوة العرش والتحكم، أما جوهر هذا النظام الذي غفل عنه المسلمون في عمود فرقتهم وصراعاتهم، هو وحدة المسلمين في أمة واحدة⁽¹⁾.

المطلب الثاني: بناء الفكر الإنساني

وهذا المعنى السامي من الأمن من الانسجام، الذي هو أساس الدين الإسلامي، وسر الحضارة الإسلامية، يبتدئ تكونه في الفرد بطريقة تربوية، تعتمد على إيقاظ الحسن الباطني، الذي يتوجب به الفرد إلى تحصيل المدركات الأولى، وهي متعلقات الغرائز الجبلية المركوزة في طبعه، فلا يدخل عليه شيئا جديدا، ولكنه يثير فيه شيئا كان كامنا، ويبرر من ذاته معلوما كان راكدا خاملا، حين يسلك به مسلك توجيه الغرائز، وتحريك الطبع، ويعرض عن مسلك التلقين والإبقاء، فيمكنه من أن يتوجه بداعية من ذاته، حتى ينتهي بذاته إلى تحصيل المدركات الأولى، بصورة يطمئن إليها اطمئنانا تاما، في غير حيرة ولا اضطراب، حيث تصبح وليدا من ذاته، وقبسا من حسه، فإذا استقر ذلك في نفسه، يصبح أساسا تقوم عليه جميع مداركه الأخرى، ومحورا تدور حوله، وعامل تأليف ومزج بين بعضها البعض، تلك هي داعية النظر، التي تثيرها الدعوة الدينية الإسلامية في نفس الفرد، فتتوجه الدعوة الإسلامية إلى الفرد محركة فيه تلك الداعية، التي هي غريزية في نفسه حتى تشب وتقوى، وتقوم وتسير⁽²⁾.

(1) - عصمت نصار، الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال، المرجع السابق، ص 50

(2) - محمد الفاضل عاشور، روح الحضارة الإسلامية، المرجع السابق، ص 23 - 24

لقد أدرك "إقبال" أولى الخطى الإيجابية في طريق الصراع الذي قدر على المسلمين من أجل البقاء في عالم تحكمه القوى المادية الملحدة وتترعمه الصهيونية، هو إثبات وجود الذات مع التسليم بتواجد الآخر المتفوق، ومن ثم كان لزاما عليه مواجهة الصوفية الذين يعدون فناء "الآنا" في الذات الإلهية دورة الإيمان وغاية الغايات، فذهب إلى المفهوم القرآني لوجود الذات الإلهية والذات الإنسانية يتعارض إلى حد كبير مع مفهوم الصوفي للفناء، الذي يجعل من الآنا الإنسانية شيئا هزيلا ضعيفا بائسا متواكلا، عازفا عن الحياة والمجاهدة فيها لا يسعى إلى سحق ذاته ومحوها.

في حين أن القرآن جعل من هذه الذات خليفة الله على الأرض تحمل أمانته، وتسعى إلى إعلاء كلمته بعون لا ينقطع منه الأمر الذي يجعل من مقام البقاء والصحو هو الإيمان الحق وصدق العبادات، ويقول "وليست المثالية في الصوفية الإسلامية في اعتقادي في القضاء على الآنا، فليس الفناء في الصوفية الإسلامية بالقضاء على الآنا، وإنما في خضوع الذات الإنسانية كله للذات الإلهية⁽¹⁾.

(1) عصمت نصار، الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال، المرجع السابق، ص 70

خلاصة الفصل

يلاحظ إقبال أن نظرية المعرفة إذا جاءت وفق رؤية إسلامية فإنها ستكون خطوة ضرورية، للاستقلال الحضاري للأمة، فالحضارة التي قدمتها المعرفة هي حضارة قيمة إيمانية عقدية قائمة على التوحيد، ذات طابع إنساني عالمي يرفض الحدود الإقليمية، الجغرافية والطبيعية والمذهبية، تدعو إلى التوازن بين الثنائيات، والإيجابية في إعمار الأرض وإحيائها، والاستقلالية التي ترفض والانغلاق على الذات أو الذوبان والضياع والانهيار في حضارات أخرى .

خاتمة

بعد دراستي لنظرية المعرفة عند محمد إقبال، وصلت إلى جملة من النتائج، وأول هذه النتائج هو مدى تأثير الحياة الثقافية والفكرية التي عاشها إقبال، وكان لها الفضل الكبير في الدفع بعجلة التجديد في الفكر الديني الإصلاحي والذي نادى به المفكرون بعده، فمن خلال قراءتنا لمفهوم التجديد في فلسفة محمد إقبال عبر فصول هذا العمل المتواضع وعبر شخصية هذا المفكر والفيلسوف والشاعر وعبر آرائه وأثره الفكري يمكننا الخروج بنتائج مهمة نجملها في النقاط التالية: أن شخصية إقبال ممزوجة بالثقافات المتعددة نتيجة تكوينه الأبوي و المدرسي والجامعي الذي تلقاه على مدى حياته التعليمية والأكاديمية، وكذلك الظرف المكاني والاجتماعي والسياسي والثقافي المحيط بعصره. كل ذلك ساهم في بروز فكرة التجديد لديه التي عبر عنها من خلال مؤلفه الكبير " تجديد الفكر الديني في الإسلام " الذي كان عصارة فكره وما جادت به قريحته الفلسفية. أن التجديد عنده جاء ليعبر عن أوضاع سادت العالم الإسلامي ما بين القرن 19م وبداية القرن العشرين أوضاع مؤلمة بالنسبة له كمسلم ينتمي إلى شبه القارة الهندية والعالم الإسلامي ككل، فمن خلال مشروعه التجديد حاول إيجاد حل لسياسات المنهارة والوضع الاجتماعي المتردي، بإقامة نهضة فكرية متابينة يمتزج فيها الاثنين معا فيها الفكر و بالتراث . فالتجديد ضرورة ملحة تمسك بها إقبال وعبر عنها بفكره وقلمه سواء الشعري منه أو النثري بأسلوب فلسفي كان منهجه النقد والتحليل لأفكار السابقين من المسلمين والغربيين وأفكار المعاصرين له ثم محاولة إعادة البناء التي تبنى من خلالها تصحيح المفاهيم و إعادة صياغتها وفق انتمائه، الروحي والفكري مستخدما ألفاظ القرآن وتأثراته بعلماء وفلاسفة الشرق والغرب خاصة، التي تحمل القراءة الروحية والفلسفية، ولم ينفي إقبال روح التحضر التي وصلت إليها الحضارة الغربية، و لكنه وجه نظرة المسلم إلى فكرة العمل والحركة التي نسيها بسبب الضعف والانحطاط والجمود التي وصل إليها أدت إلى استغلال واحتلال معظم أراضيها من قبل القوى الاستعمارية آنذاك، فمن خلال هذه الأسباب والدوافع بنى إقبال نظريته التي كانت تهدف لي إيقاظ العقل المسلم الذي غلب عليه الخمول، فحاول في بناء نظرية المعرفة أن

يحقق مبدأ التوازن بين الجانب الروحي والعقل والوحي، والجانب المادي القائم على تفاعل الإنسان مع الكون والإحاطة به ومحاولة تغييره وتجديده، فالتوافق بين هذه العلاقات (الوحي والعقل والإنسان والكون والتاريخ) هو ما يحقق كمال الوجود الإنساني ومنحه دافعا نحو البناء الحضاري والاجتماعي والتاريخي.

فهرس الأعلام

محمد إقبال.....	معظم الصفحات
تريفولت	99
ابن تيمية.....	100
إبن سينا.....	32 , 31 , 30 , 24
احمد معوض	41
أرسطو.....	29 , 28 , 27 , 24 , 16 , 15
أفلاطون	144 , 95 , 86 , 25 , 24 , 21 , 18 , 16 , 13
ألسير توماس والكر ارنولد.....	50
الفارابي	31 , 30
باشلار	25
بافلوف	100
بديوجين	140
براتراند راسل.....	25
برتاغوراس	13
برجسيون	24 , 23
برغوراس	144
بلانشيه.....	25
بن حيان	99 , 96
توماس هوبس	32

تیبو	55
ثابت بن قرة	99
جلال الدين الرومي	148 ,140 ,49 ,48
جمال الدين الأفغاني	73 ,69 ,64 ,59
جميل صليبا	61 ,31 ,13 ,11 ,10
جون ستورت مل	25
ديكارت	128 ,100 ,34 ,33 ,32 ,25 ,23 ,22 ,21 ,19
روجر بيكون	99
سبنجلر	137
سفيان الثوري	69
شكيب أرسلان	119 ,67
عاكف	119
عبد الرحمن جامي	49
كانط	52 ,25
لابن منظور	61 ,9
لفرانسيس بيكون	99
لوك	34 ,33 ,25 ,20 ,19 ,16
ليبنتز	34
مالك بن نبي	100 ,78
محمد البهي	109 ,91 ,79 ,77 ,76 ,66 ,58
محمد عبده	126 ,119

51.....	نجيب الكيلاني
26.....	هيراقليطس
25.....	هيوم
99.....	وابن الهيثم
59	ولفردك سميث

قائمة المصادر والمراجع

أولاً:

- القرآن الكريم.
- السنة النبوية.

ثانياً: قائمة المصادر

- (1) إقبال محمد، الأعمال الكاملة لشاعر الإسلام محمد إقبال، تر: حازم محفوظ، دار الأفاق العربية، ط1، القاهرة ، 2000
- (2) - إقبال محمد : ديوان جناح جبريل، تر: عبد المعين الملوحي دار طلاس، ط 1، دمشق، 1987
- (3) - إقبال محمد، جناح جبريل، تر: حلال السعيد الحنفاوي، مجلس الأعلى للثقافة، ط 1، القاهرة ، 2003
- (4) - إقبال محمد: تجديد الفكر الديني في الإسلام ، تر: عباس محمود ، مطبعة لجنة التأليف والنشر، (د ، ط) ، القاهرة ، 1968 م
- (5) - إقبال محمد: تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر: محمد يوسف عدس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011
- (6) - إقبال محمد، ديوان محمد إقبال، سيد عبد الماجد الغوري ، دار ابن كثير، ط 3، دمشق ، 2007 ج 2 ،
- (7) - إقبال محمد ، ديوان الأسرار والرموز، ترجمة عبد الوهاب عزام ، مؤسسه الهندواي للتعليم والثقافة، القاهرة ، 2013م

ثالثاً: قائمة المراجع

- (8) - البهي محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر، ط ، بيروت 6 ، 1973م
- (9) - الجندي أنور ، أهداف التغريب في العالم الإسلامي ، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية، د.ط ، د.ت.ن ، مصر
- (10) - السكري عادل - نظرية المعرفة من سماء إلى أرض المدرسة ، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ، 1999

- (11) - الكردي راحج عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القرآن والسنة، مكتبة المؤيد، ط 1، الرياض، 1996
- (12) - الكيلاني نجيب ، إقبال الشاعر الثائر ، مؤسسة الرسالة، بيروت ، 1975
- (13) - المودودي أبو الأعلى، نحن والحضارة الغربية، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط 2، جدة، 1987
- (14) - أحمد أبو سليمان عبد الحميد، أزمة العقل ، د.د.ن، د.ط ، ماليزيا ، 1991
- (15) - أرسلان شكيب، لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟ د.م.ن ، مؤسسة هنداوي للنشر، 2017
- (16) - أفلاطون ، محاوره تياتيتوس لأفلاطون عن العلم ، تر أميرة حلمي مطر، دار الغريب للطباعة والنشر والتوزيع (د ، ط) ، القاهرة ، 2002
- (17) - قطب محمد سيد ، منهج الفن الإسلامي ، دار الشروق، ط6، بيروت، 1983
- (18) - كب ، علم التاريخ ، تر: إبراهيم خورشيد ، عبد الحميد يوسف وآخرون ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، 1981
- (19) - إبراهيم جعفر محمد كمال ، في الفلسفة الإسلامية ، مكتبة الفلاح، د.ط ، الكويت 1986م
- (20) - الراوي فؤاد محسن، الفكر الإسلامي في مواجهة الغربي، دار المؤمنون، ط1، الأردن، 2008
- (21) - العساف صالح بن حمد، المدخل إلى العلوم السلوكية، دار الزهراء، د.ط ، الرياض، 1431هـ
- (22) - العوار محمد سليم ، التجديد في الفكر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي منتدى الفكر الإسلامي، السعودية، 2006
- (23) - القاضي نصرالدين مصباح، المنهج الإسلامي في مواجهة تحديات الحضارة المعاصرة، ، دار الفكر العربي، ط1 القاهرة، 2002
- (24) - المبارك محمد، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، منشورات مطابع البحث، د.ط ، د.ت.ن ، قسنطينة
- (25) - المصري حسين مجيب، الأندلس بين شوقي وإقبال، الدار الثقافية للنشر، ط1، القاهرة، 1999
- (26) - الندوي أبو الحسن علي الحسني، روائع إقبال، دار الفكر، ط 1، دمشق ، 1960
- (27) - النشار مصطفى، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1990
- (28) - الوائلي عامر عبد زيد، نحن وتراثنا الأخلاقي، د.م.ن ، المركز الإسلامي لدراسات الإستراتيجية، د.ط ، 2018 ، ج3

(29) - أمين أحمد: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ط ، ب.ب

(30) - بوبكر جيلالي، الإصلاح ونظرية الحضارة في فلسفة محمد إقبال، دار ابن طفيل للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011م
(31)

(32) - بودبوس رجب ، تبسيط الفلسفة ، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا ، د.ت.ن
(33) - جابر علي ، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2004

(34) - حلمي مصطفى، منهج علماء الحديث والسنة وأصول الدين، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 2005

(35) - حنفي حسن ، إقبال فيلسوف الذاتية ، دار المدار الإسلامي ، ط1، بيروت، 2009
(36) - خليل عماد الدين ، التفسير الإسلامي للتاريخ ، دار العلم للملايين ، ط1، بيروت، 1975
(37) - دحماني علي، منهجية العلوم ، معهد الحقوق، د.ط ، الوادي ، 2009

(38) - رزاقة عطاء الله ، نظرية المعرفة عند ابن سينا، المطبعة العربية، ط1، الأغواط، 2006
(39) - زقروق محمود حمدي، الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ، دار المعارف، القاهرة ، د.ط ، د.ت.ن

(40) - ضميرية عثمان جمعة، مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، مكتبة السوادى للتوزيع، ط3، جدة، 1999

(41) الندوي أبو الحسن علي الحسني، سيرة السيد أحمد الشهيد بن عرفان ، دار عرفات ، ط 2، الهند ، 1420هـ

(42) - - فاروقي إسماعيل راجب، أسلمة المعرفة، تر: عبد الوارث سعيد، دار البحوث العلمية، د.ط ، الكويت ، 1983

(43) - قاسم محمد محمد ، مدخل إلى الفلسفة ، دار النهضة العربية ، ط 1 ، 2001 ص 173
(1) - - أبو ريان محمد ، أسلمة المعرفة العلوم الإنسانية ومناجها من وجهة نظر إسلامية ، دار المعرفة، الجامعية، الإسكندرية ، 1997

- (44) راسل درتراند، الفلسفة في بنطرة علمية، تق : زكي نجيب محفوظ ، مكتبة أنجلو المصرية ، (ط ، د) ، القاهرة، 1960
- (45) - رنبيه ديكارت ، التأملات في الفلسفة الأولى، عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، د.ط ، القاهرة، 2009
- (46) - رنبيه ديكارت ، حديث الطريقة، تر: عمر الشارني ، بيت النهضة ، ط 1 ، بيروت، 2008
- (47) - زيدان محمود، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية ، ط 1، بيروت ، 1989
- (48) - سير توماس. و. ارنولد، الدعوة الى الإسلام بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، تر:عبد المجيد عدين ، مكتبة النهضة المصرية، ط1، القاهرة، 1970
- (49) - عبد الحميد دنيا ، إقبال الفيلسوف الشاعر ، د.ط ، د.ط ، القاهرة ، 1959
- (50) - عبد المهيمن أحمد، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، دار الوفاء للطباعة والنش، ط1 الإسكندرية، 2001
- (51) - عبيدات ذوقان، عبد الرحمان عدس آخرون، بالبحث العلمي مفهومه وأدواته وأساليبه، د.م.ن ، دار الفكر، د.ت.ن
- (52) - عزام عبد الوهاب، إقبال سيرته وفلسفته وشعره، مؤسسة هنداوي للتعلم والثقافة، القاهرة، د.ط ، 2012 ،
- (53) - عبد الله محمد فتحي، علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، د.ط ، د.ت.ن
- (54) - عرفة ناهد، مناهج البحث العلمي ، مؤسسة فريدريش إيبيرت الألمانية، ط 1، القاهرة، 2006
- (55) - كاظم رائد جبار ، فلسفة الذات في فكر إقبال، دار نينوى، دمشق ، 2009
- (56) - كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ، ط.د ، 2012
- (57) - مبارك زكي، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مؤسسة الهندواي، القاهرة، د.ط ، 2002،
- (58) - محسن عبد الحميد ، تجديد الفكر الإسلامي ، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا الو م أ ، ط 10 ، 1996
- (59) - محمود زكي نجيب ، قضية الفلسفة الحديثة ، د.م.ن ، مطبعة مجموعة التأليف والنشر، د.ن
- (60) - محمود عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، ط1، القاهرة، 1966

- (61) - مرحبا محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، د.ط، 2007
- (62) - مطهرى مرتضى، أحياء الفكر الديني في الإسلام، د.ب.ن، جمعية المعارف الإسلامية
- (63) - م بن عاشور محمد الفاضل، روح الحضارة الإسلامية، د.م.ن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 1992
- (64) - بن نبي مالك، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، د.ط، لبنان، 1981
- (65) - بن نبي مالك، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الحديث، دار الإرشاد، للطباعة والنشر، ط 9 بيروت، 1996
- (66) غنية محمد جواد، مذاهب فلسفية، دار الجواد، لبنان، د.ط، 2007
- (67) نصار عصمت، الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال، دار الهداية ودار القلم، ط 2، القاهرة، 2003

رابعاً: قائمة المقالات الالكترونية

- (68) - ميلاد زكي، تجديد الفكر الإسلامي ومنطق الاجتهاد <http://www.dnnabdd.org>

خامساً: قائمة الرسائل الجامعية

- (69) - اللان نجاح، سعد الله وداد، نظرية الإنسان عند محمد إقبال، مذكرة لنيل شهادة الماستر في ميدان الفلسفة، إشراف: بن غزالة محمد الصديق، جامعة قاصدي مرباح، ولاية بسكرة، 2015-2016
- (70) - برباش فطيمة الزهراء، مفهوم التجديد في فلسفة محمد إقبال، مذكرة لنيل شهادة ماستر في ميدان الفلسفة عامة، إشراف: تيتات علي، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2018 - 2019
- (71) - بن غزالة محمد الصديق، فلسفة التجديد الحضاري في فكر محمد إقبال، مذكرة لنيل شهادة في ميدان الماجستير، إشراف: عبد المجيد عمراني، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2012 - 2013
- (72) - بومخيظ هاجر، نظرية المعرفة عند الفارابي، مذكرة لنيل شهادة في ميدان الماستر، فلسفة عامة، كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية، جامعة الدكتور آيت أحمد نور الدين، جامعة سعيدة، 2014 - 2015

- (73) - قارة صباح ، إشكالية نزع القداسة من المعرفة من منظور عبد الوهاب المسيري، مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه في ميدان العلوم، جامعة محمد لمين دباغين، ولاية سطيف، 2018 - 2019

سادسا: قائمة القواميس والمعاجم

- (74) - أبادي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز ، القاموس المحيط ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 8 ، بيروت، 2005
- (75) - ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي ، ط 3 ، بيروت ، 1999 ، ج 13
- (76) - الرائد معجم لغوي عصري ، جبران مسعود ، مجلد1، دار العلم للملايين ، د.ت.ن ، د.ط. 1992،
- (77) - صليبيا جميل ، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والإنجليزية والفرنسية ، دار العالمية للكتاب ، لبنان د.ط 1994، ج 2
- (78) - مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع، القاهرة، 1983

سابعا: قائمة المجالات

- (79) - التوجيهي عبد العزيز بن عثمان ، نحو تحديد الفكر الإسلامي، مجلة إسلام اليوم المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ، الرباط ، العدد31 ، المغرب ، 2015
- (80) - الدباغ إيمان عبد الحميد ، نظرية المعرفة في مشروع محمد إقبال الفكري، مجلة لاراك واللسانيات والعلوم الاجتماعية ، جامعة الوصل ، العدد32 ، ج 1 ، 2018
- (81) - زاهد محمد طه ، المؤثرات الإستشراقية ودورها في تشكيل الفكر الفلسفي عند إقبال ، مجلة دراسات الإستشراقية، جامعة دهاوك ، العدد 5 / 19 ، العراق ، 2017
- (82) - عامر زاهد منير ، علاقة العشق بتهذيب عند محمد إقبال، مجلة دراسات العالم الإسلامي، العدد 5/1، المجلد 2، 2012
- (83) - عقيل مصطفى ، محمد إقبال ودوره السياسي والوطني ، مجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية ، العدد 9 ، د.م ، قطر ، 1997
- (84) - ملكوي فتحي حسن ، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد84، د.ب.ن، 2016.

ثامنا: قائمة الموسوعات والندوات

(85) - جيهامي جرار، موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب، مكتبة لبنان للنشرين بيروت د.ط
، د.ت.ن.

(96) - عساسي كريمة ، دور نظرية في بحوث الإعلام والاتصال، الندوة العلمية لنظريات الاتصال في
بحوث الإعلام كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ، قسم علوم الإعلام والاتصال ، جامعة باتنة 1

فهرس المحتويات

4.....	مقدمة
7.....	الفصل الأول: مفهوم نظرية المعرفة، نشأتها وموضوعاتها ومسارها التاريخي
8.....	تمهيد:
9.....	المبحث الأول: مفهوم نظرية المعرفة ونشأتها
9.....	المطلب الأول: مفهوم نظرية المعرفة
15.....	المطلب الثاني: نشأة نظرية المعرفة
19.....	المبحث الثاني: مصادر نظرية المعرفة وموضوعاتها
19.....	المطلب الأول: مصادر نظرية المعرفة
225.....	المطلب الثاني: موضوعات نظرية المعرفة
27.....	المبحث الثالث: المسار التاريخي لنظرية المعرفة
27.....	المطلب الأول: نظرية المعرفة في العصر اليوناني
30.....	المطلب الثاني: العصر الوسيط
33.....	المطلب الثالث: في العصر الحديث
36.....	خلاصة
37.....	الفصل الثاني: محمد إقبال فكره وعصره ومشروعه الفكري
38.....	تمهيد:
39.....	المبحث الأول: محمد إقبال وعوامل تكوينها ومصادر فكره
39.....	المطلب الأول: شخصية محمد إقبال
43.....	المطلب الثاني: عوامل تكوين شخصيته
49.....	المطلب الثالث: مصادر فكره
55.....	المبحث الثاني: الوضع السائد آنذاك في الهند والعالم الإسلامي
55.....	المطلب الأول: الوضع السياسي
57.....	المطلب الثاني: الوضع الاجتماعي
59.....	المطلب الثالث: الأوضاع الثقافية والدينية

المبحث الثالث: تجديد التفكير الديني في الإسلام عند محمد إقبال ودوافعه	61
المطلب الأول: مفهوم التجديد الديني عند محمد إقبال	61
المطلب الثاني: دوافع التجديد عند محمد إقبال	66
خلاصة الفصل	82
الفصل الثالث: نظرية المعرفة عند محمد إقبال	82
تمهيد	84
المبحث الأول: مفهوم نظرية المعرفة عند إقبال، مصادرها، ومناهجها	85
المطلب الأول: مفهوم نظرية المعرفة عند محمد إقبال	85
المطلب الثاني: مصادر نظرية المعرفة عند محمد إقبال	86
المطلب الثالث: مناهج نظرية المعرفة عند محمد إقبال	96
المبحث الثاني: التوافق المعرفي عند "إقبال"	103
المطلب الأول: الوحي والعقل	103
المطلب الثاني: الإنسان والوجود	108
المطلب الثالث: التاريخ وارتباطاته (الوحي والعقل والإنسان والكون)	115
المبحث الثالث: أهداف نظرية المعرفة	119
المطلب الأول: البناء الحضاري	117
المطلب الثاني: بناء الفكر الإنساني	122
خلاصة الفصل	124
خاتمة	125
فهرس الأعلام	127
قائمة المصادر والمراجع	130
ملخص	135

ملخص

سعيًا في هذا العمل إلى إبراز مفهوم نظرية المعرفة بإبراز مصادرها وموضوعاتها وتطورها عبر العصور، كما كان إمامنا بموضوع التجديد في فلسفة محمد إقبال من خلال شخصيته وعصره وظروفه ودوافعه ومنهجه التجديدي الذي قدم من خلاله نظرية المعرفة في مؤلفه الكبير "تجديد الفكر الديني في الإسلام"، فقد حملت هذه النظرية فلسفته الذاتية.

وقسمنا عملنا إلى ثلاثة فصول إضافة إلى خاتمة . ففي الفصل الأول أدرجنا الإطار المفاهيمي للمعرفة لغة واصطلاحًا ومصادرها وموضوعاتها ومسارها التاريخي. وفي الفصل الثاني: قدمنا شخصية إقبال وظروف عصره والدوافع التي قادته إلى التجديد في الفكر الإسلامي وفق منهجه النقدي ثم إعادة البناء الفلسفي في الفكر الإسلامي الحديث مع وضع تعريف له. أما الفصل الثالث: أبرزنا نظرية المعرفة ومصادرها ومناهجها عند إقبال مع تبيان التوافق المعرفي عنده،

Résumé:

Dans ce travail, nous avons cherché à mettre en évidence le concept d'épistémologie en mettant en évidence ses sources, ses sujets et son développement au fil des âges. Notre connaissance du thème du renouveau dans la philosophie de Muhammad Iqbal était à travers sa personnalité, son âge, ses circonstances, ses motivations et son approche innovante à travers laquelle il a présenté la théorie de la connaissance dans son grand livre "Le renouveau de la pensée religieuse dans l'Islam". Cette théorie portait sa propre philosophie.

Nous avons divisé notre travail en trois chapitres en plus d'une conclusion. Dans le premier chapitre, nous avons inclus le cadre conceptuel du savoir, du langage et de l'idiome, ses sources, ses thèmes et son parcours historique. Dans le deuxième chapitre: Nous avons présenté la personnalité d'Iqbal, les circonstances de son époque et les motivations qui l'ont conduit au renouveau de la pensée islamique selon son approche critique, puis la reconstruction philosophique de la pensée islamique moderne avec une définition de celle-ci. Quant au troisième chapitre: Nous avons mis en évidence la théorie de la connaissance, ses sources et ses méthodes à Iqbal, tout en démontrant sa compatibilité cognitive