الرؤية التوحيدية وصلتها بالتكامل المعرفي عند محمد إقبال

عبد الحليم مهورباشة*

الملخص

تقوم هذه الدراسة على استنباط مفهوم الرؤية التوحيدية عند محمد إقبال في كتابه "تجديد الفكر الديني في الإسلام"، وقد حددت الدراسة ثلاثة عناصر لهذه الرؤية؛ الألوهية القائمة على ثنائية الخالق والمخلوق، والإنسان بتركيبته الثنائية (مادة وروح)، والكون المستمر النمو والزيادة. وتهدف هذه الدراسة إلى تبيان نظرية المعرفة وأبعاد التكامل المعرفي عند محمد إقبال.

الكلمات المفتاحية: الرؤية التوحيدية، التكامل المعرفي، روح القرآن، وحدة الحقيقة.

Muhammad Iqbal's Monotheistic Vision

and its Relation to Integration of Knowledge

Abstract

This paper is based on Mohammad Iqbal's effort to derive the concept of *Tawhidi* (monotheistic} vision in his book "Reconstruction of Religious Thought in Islam". It identifies three elements of this vision; divinity based on the duality of the creator and the created, duality of matter and spirit of Mankind and the continuous growth and expansion of the universe. This study aims to demonstrate the theory of knowledge and the dimensions of epistemological integration developed by Muhammad Iqbal.

Keywords: Monotheistic vision, Knowledge integration, Spirit of the Quran, Unity of truth.

* دكتوراه العلوم في علم الاجتماع، أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع، جامعة سطيف٢. البريد الإلكتروني: Halimbacha680@yahoo.fr

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٥/٣/١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٥/١١/١٥م.

مقدمة:

يعدّ البحث في رؤى العالم من الموضوعات المعرفية الراهنة في فلسفة العلوم؛ إذ كشفت العديد من الدارسات الفلسفية الحديثة؛ أنّ كلّ معرفة تقبع وراءها رؤيةٌ إلى العالم، تتمثل وظيفتها المنهجية في تحديد المجال الرؤيوي للباحث في دراسة الظواهر الطبيعية والإنسانية، وتتضح صلتها بالمعرفة العلمية من خلال امتدادها الخفي في صياغة المفاهيم والمناهج والنظريات العلمية. وتتعدد رؤى العالم بحسب المصادر التي تتولد عنها، فتتميز الرؤية الإسلامية إلى العالم التي مصدرها الوحي بجملة من المبادئ الأساسية، الأمر الذي يجعلها تختلف جذرياً عن رؤية العالم التي تهيمن على النموذج المعرفي الغربي وأدواته الإجرائية. لذلك يعدّ الوعي المعرفي بالرؤية التوحيدية مدخلاً منهجياً مهمّاً لإصلاح الفكر الإسلامي، وأحد البدائل المعرفية التي يمكن تناولها لحلّ الأزمة الإبستيمولوجية التي تعاني منها المعرفة الوضعية.

عبّر محمد إقبال عن رؤية العالم بمفهوم روح القرآن في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام"، وبيّن كيف حدثت بعض الاستشكالات المعرفية في المجال المعرفي الإسلامي بعد أن تعالق مع المجال المعرفي اليوناني، بسبب أن روح القرآن تختلف جذرياً عن رؤية العالم التي تمثلها اليونانيون. وكشف إقبال بالتحليل المعرفي أن الفلسفة الوضعية التي أقصت الدين من دائرة المعرفة، عبارة عن فلسفة تشعّ من رؤية مادية إلى العالم، تأسست هذه الرؤية على يد العديد من الفلاسفة كديكارت ونيوتن ... وانتقدها مبيناً تهافتها، ومستأنساً ببعض الأعمال الفلسفية في الحقل الفلسفي الغربي ذاته، كأعمال وايتهيد في الميتافيزيقا، وأبحاث بيرجسون في الزمان والديمومة.

وسعى إقبال إلى دحض الشرط المنهجي الذي وضعته الفلسفات الغربية عن ضرورة الفصل بين الدين والمعرفة، لأنه يتصور أن المعرفة تتجلى عبر العديد من المستويات؛ من المستوى الحسي إلى المستوى الروحاني، والفصل بينهما يعبرّ عن خلل منهجي في الفكر الإنساني، فالأصل أن يتم التكامل المعرفي بينهما، لذلك سنسعى في هذه المداخلة للإجابة على التساؤلات الآتية: ما طبيعة الرؤية التوحيدية التي يمكن أن

نستنبطها من نص محمد إقبال؟ وكيف امتدت الرؤية التوحيدية عند محمد إقبال في نظرته للمعرفة وأدواتها ومصادرها؟ وما هي محددات التكامل المعرفي عند محمد إقبال؟

أولاً: مفهوم الرؤية التوحيدية عند محمد إقبال

نستنبط مفهوم رؤية العالم عند إقبال في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام"، معبراً عنها بمفهوم روح القرآن، تلك الروح التي تختلف كلية عن روح الفلسفة اليونانية، "فلقد كانت الفلسفة اليونانية قوة ثقافية كبرى في تاريخ الإسلام، ومع ذلك لو أمعنا في النظر في القرآن وفي مختلف مدارس المتكلمين التي ظهرت تحت تأثير الفكر اليوناني، فستبرز لنا حقيقة لافتة للنظر، وهي أن الفلسفة اليونانية التي عملت على توسيع آفاق النظر العقلي عند المفكرين المسلمين بشكل كبير أبهمت رؤيتهم للقرآن."[١]

رأى اليونانيون أن الفلسفة بدأت عند السفسطائيين "تتجه نحو الإنسان، وانصرف سقراط يحاول معرفة حقيقته...فليس سوى النفس الإنسانية جديرة بالبحث، ولا خير في معرفة تهمل الإنسان الفعلي لتعنى بالطبيعة تلتمس أصلها وعلة ظواهرها، ولا قيمة لعلوم الرياضة والطبيعيات والفلك إذا قيست بمعرفة الإنسان."[٢] بينما يرى إقبال أن روح القرآن تقع على النقيض من الدعوة السقراطية للتأمل في ذات الإنسان، فالقرآن يدعو الإنسان إلى التدبر في ملكوت الله.

أما المبدأ الثاني الذي نميز فيه بين روح الفلسفة اليونانية وروح القرآن؛ فيتمثل في مصادر المعرفة، فأفلاطون بقي عميق الارتياب إزاء المعرفة المكتسبة بالإدراكات الحسية؛ "لأن مثل هذه المعرفة دائمة التغيير، ونسبية، وتخصّ كلّ فرد...لذا فإن المعرفة المستنبطة من الحواس ليست إلا أحكاماً ذاتية ورأياً دائم التبدل دون ما أساس مطلق."[٣] في المقابل، ويرى إقبال أن الروح القرآنية تدعو إلى الاعتماد على الحواس

[١] إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة: محمد يوسف عدس، القاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠١١م، ص١٦.
[٢] أمين، أحمد، وآخرون. **قصة الفلسفة اليونانية**، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٥م، ص١١٨.
[٣] تارناس، ريتشارد. **آلام العقل الغربي**، ترجمة: فاضل جتكر، المملكة العربية السعودية: دار العبيكان، ط١، ٢٠١٠م، ص٣٠.

لمعرفة العالم، فالعديد من الآيات التي تدعو الإنسان إلى استخدام حواسّه ليتدبر في ملكوت الله. وتتشكل عناصر الرؤية التوحدية عند إقبال من خلال العناصر الآتية:

١. الألوهية في الرؤية التوحيدية:

في البدء؛ أبطل محمد إقبال الحجج التي صاغها المدرسيون في إثبات وجود الله بالآتي:

أ. إبطال الدليل الكوني: يقوم هذا الدليل على فكرة أن الكون: "معلول متناه، وأن هذا العالم يمرّ في سلسلة من أحداث متعاقبة، يرتبط بعضها ارتباط العلل بمعلولاتها حتى تتوقف عند العلة الأولى التي لا علة لها، وذلك لأن العقل لا يقبل التسلسل الراجع للعلل إلى ما لا نهاية."[٤]

ويقوم بطلان هذا الدليل على نقض منطقي لفكرة الانتقال من المتناهي إلى اللاتناهي، "فالدليل الكوني يحاول أن يقبل اللانهائي عن طريق نفي المتناهي، ولكن اللاتناهي هو لا متناه زائف، لا يفسر نفسه ولا يفسر التناهي الذي نضعه مقابلاً اللامتناهي."[٥]

ب. إبطال الدليل الغائي: يرى إقبال أن هذا الدليل أكثر تهافتاً من الدليل الكوني؛ إذ يقوم هذا الدليل في إثبات وجود الله، على فكرة وجود صانعٍ مفارقٍ له، "وليس هذا الدليل بأفضل من ذلك، فهو يتفحص المعلول لاكتساب صبغة علية، ويستنتج من أثار البصيرة والقصد والتوافق في الطبيعة وجود كائن واعٍ بذاته لا نهائي في عقله وقدرته."[٦] ويقودنا هذا الدليل إلى تصور مفاده؛ أن هناك صانعاً للكون، "وهذا الدليل يعطينا فقط صانعاً وليس خالقاً، وحتى لو افترضنا أنه أيضاً خلق مادته، فلن يضيف هذا شيئاً من الفضل في حكمته أن يخلق مشكلاته، حيث يخلق أولاً المادة عسيرة التناول ثم يتغلب على عنادها بأساليب دخيلة على طبيعتها الأصلية."[٧]

---

[٤] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٥٥.
[٥] المرجع السابق، ص٥٦.
[٦] المرجع السابق، ص٥٦.
[٧] المرجع السابق، ص٥٧.

ت. إبطال الدليل الوجودي: من الفلاسفة المعاصرين الذين أخذوا بهذا الدليل ديكارت، الذي أراد إثبات وجود الله عن طريق منهج التأمل الفلسفي؛ إذ يرى في شعور الإنسان بالنقص والسعي إلى الكمال، دليلاً على وجود علة مكتملة يدلل بها على نقصه، "فعلة تفكيره في شيء كَمُل منه يجب أولاً: أن تكون موجودة، ثانياً: أن يكون فيها الكمال أكثر مما في المعلول، وبذلك، يستحيل أن تكون الصورة الذهنية للكمال التام مستمدة من العدم، كما يستحيل أن تكون مستمدة من نفسه، وعليه، لا بدّ أن تكون قد ألقيت إليه بواسطة كائن أكثر كمالاً، بل ولها من ذاتها كل الكمالات، وهذا الكائن هو الله."[٨]

ويقع بطلان هذا الدليل من وجهة نظر إقبال من جهة عدم التطابق بين التصور العقلي للوجود والوجود الحقيقي، "فهذا الدليل يشبه شيئاً ما الدليل الكوني الذي نقضته فيما سبق، فمهما كانت صورة الدليل، من الواضح أن الوجود المتصور في العقل ليس دليلاً على الوجود الموضوعي المتحقق في الخارج...وكل ما يبرهن عليه هذا الدليل هو أنَّ فكرة الكائن الكامل تنطوي على فكرة وجوده، وبين فكرة الكائن الكامل في عقلي والحقيقة الموضوعية لهذا الكائن هناك هوة لا يمكن للفكر عبورها بفعل فائق."[٩]

بعد هذا النقد الفلسفي للأدلة التي ساقها الفلاسفة على وجود الله، ينتقل إقبال ليثبت وجود الله منطلقاً في وصف الذات الإلهية بالاتّكاء على الوحي الرباني، "فقد أطلق القرآن على الذات المطلقة اسم العلم هو "الله" وذلك تأكيداً على الوحدانية، وحدّد تعريفاً له في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ (الإخلاص: ١-٤)."[١٠]

ويختلف التوحيد كمقولة معرفية عند إقبال عن التوحيد الذي عرفته الفرق الكلامية الإسلامية، عندما انبرت تدافع عن صحيح العقيدة بأدوات المنطق اليوناني. أما

[٨] ديكارت، رينيه. **مقال عن المنهج**، ترجمة وتحقيق: محمود محمد الخضيري، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، ١٩٨٥م، المقدمة، ص١٣٣.
[٩] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٥٨.
[١٠] المرجع السابق، ص١٠٨.

ما قصده إقبال؛ فهو إعادة النظر في التوحيد كمقولة تتوالد عنها أفعال إنسانية، ولعلنا نستأنس ببعض أبياته الشعرية لفهم مقصوده؛ "فالتوحيد قوة في الحياة على الأرض قبل أن يتحول إلى علم مثل علم الكلام، لم يعد ينعكس في أفعال الناس ظنّاً أنه مجرد عقائد، التوحيد كالسيف في غمده، التوحيد النظري دون العملي مجرد لغو."[١١] وهنا، أراد إقبال إخراج التوحيد من السجالات الكلامية التي جعلته حبيس التصورات الاعتقادية.

ويستأنف محمد إقبال توضيح فكرته؛ بأنَّ واحدية الذات الإلهية، تقع على النقيض من فكرة التثليث المسيحي، تلك الفكرة التي جعلت الواحد يفيض عن الآخر، "فالخاصيّة المميزة للذات الكاملة هي من أعمّ عناصر مفهوم الألوهية في القرآن، التي ما فتئ القرآن يذكرها مراراً وتكراراً، ولم يكن ذلك من قبيل مهاجمة المفهوم المسيحي الشائع التداول بقدر ما هو تأكيد من القرآن للتفرد الكامل لله."[١٢]

وينفي إقبال نفياً قاطعاً أن تكون الوحدانية الإلهية دالة على التناهي، كما تصوره الفلسفات المادية؛ التي ينبع خطؤها من تصورها اللانهائي من زاوية عقلية، "فالعقول البشرية تعدّ الطبيعة شيئاً مغايراً لها، موجوداً في ذاته، يعرفه العقل ولكن لا يصنعه، وعلى هذا النحو يميل إلى اعتبار فعل الخلق حدثاً معيناً وقع في الماضي، ويبدو الكون شيئاً مصنوعاً ليست له علاقة عضوية بحياة صانعه، وأنَّ هذا الصانع ليس إلا مجرد شاهد له."[١٣] وهذا التصور المعيب للذات الإلهية، هو ما تنبه إليه أيضاً الفاروقي عندما أكّد امتداد الرؤية الألوهية اليونانية لدى الفلاسفة المسلمين في بداية الحضارة الإسلامية، "فالفلاسفة انتهوا إلى حجة تصب في اتّجاه تواتر نظام الكون، ودفعوا بأنّ هذا العالم منظومة كونية متكاملة متناغمة، يسودها النظام، وتحكمها السنن، وتحدث الأمور فيها بتوفر عللها؛ إذ المعلول يتبع علته على الدوام."[١٤]

---

[١١] حنفي، حسن. **محمد إقبال فيلسوف الذاتية**، ليبيا: دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٤٥.
[١٢] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٠٨.
[١٣] المرجع السابق، ص٢٧.
[١٤] الفاروقي، إسماعيل راجي. **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة**، ترجمة: السيد عمر، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٦م، ص٦٣.

بينما تصد علماء الدين للفلسفة اليونانية، وقدموا رؤية مغايرة لهذه الرؤية التي جعلت الإله المحرك الأول، "وابتكروا المبدأ المسمى: "الإحداث". وجوهر النظرية القائمة على هذا المبدأ، أنّ الله تعالى يجدّد العالم في كل لحظة، وبإرادته يحدث كل ما يحدث فيه، والمتحكم في نظام العالم، وبذلك، ليس هو السببية المحضة، بل الثقة بأنَّ الله تعالى، يهدى عباده إلى معرفة الأثر الصحيح الذي سيترتب على سببه الصحيح، بما أنّه سبحانه عادل وعلى صراط مستقيم، ولا يرضى لعباده الضلالة. ولبّ هذا التصور هو أن مبدأ السببية محكوم بالإرادة الإلهية الحاضرة على الدوام، ومتكيف معها، وبهذا التناول كانت لرجال الدين الحجة البالغة على الفلاسفة."[١٥]

وتتمثل السمة الأساسية للتوحيد في تجاوز الفكرة التقابلية: (الكون، الله)؛ إذ وضعت الفلسفة اليونانية الله في تقابل دائماً مع الكون، وقطعت أيَّ صلة وشيجة بينهما، وفي الفلسفة المعاصرة تم الانتقال من التقابلية البرانية إلى التقابلية الجوانية، فأصبحت هناك ثنائية: النفس والجسد، الوعي واللاوعي... بينما التوحيد لا يضع الله في مقابل الكون، "فمن وجهة نظر الإلهية ليس هناك خلق بمعنى حادث معين "قبل" وله "بعد"، فالكون لا يمكن اعتباره حقيقة مستقلة تقف في تضاد مقابل الذات الإلهية، والنظر إلى الموضوع بهذه الرؤية يختزل كلّاً من الله والعالم إلى كيانين متقابلين، كل منهما في مواجهة الآخر في داخل وعاء فارغ لفضاء لا نهائي."[١٦] ولا يعني مطلقاً أنَّ يحلَّ أحدهما في الآخر كما تصوره المذاهب الحلولية، وهذا أن الطرفين في ثنائية الوجود التوحيدية، طرفان بعيدان في الحقيقية الذاتية، حيث يتصف الله تعالى بالكمال المطلق، "ولا يستطيع العقل البشري أن يعلم كنه حقيقته شيئاً، وقصارى ما يدرك منه ثبوت صفات الكمال له، في حين يتصف العالم بصفات النّقص والدون إزاءه، وهو ذو طبيعة معقولة، في إمكان العقل البشري إدراكها ويتمثل حقيقتها."[١٧]

---

[١٥] المرجع السابق، ص٣٣.

[١٦] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١١٢.

[١٧] النجار، عبد المجيد. **الخلافة بين الوحي والعقل، بحث جدلية النص والعقل والواقع**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٠٣، ٢٠٠٠، ص١٤.

٢. الكون في الرؤية التوحيدية:

استهلّ إقبال محاضرته الأولى بطرح العديد من الأسئلة عن حقيقة الكون؛ "ما طبيعة الكون الذي نعيش فيه؟ وما هي بنيته العامة؟ وهل في قوام هذا الكون عنصر دائم؟ وكيف ننتمي إلى هذا الكون؟ وأيُّ موقع نحتلّه فيه؟ وأيُّ نوع من السلوك يتلاءم مع هذا الموقع الذي نشغله."[١٨]

تأتي الإجابات التفصيلية عن هذه الأسئلة العميقة بالرجوع إلى مصدر الرؤية التوحيدية، فيرى إقبال أنَّ القرآن يوقض فينا الشعور الدائم للنظر في هذا الكون، لذلك خلق الكون لغاية محددة، "فما هي إذن حقيقة الكون الذي نعيشه في القرآن؟ ما يتبادر إلى الذهن أن هذا الكون ليس نتيجة لهو من لدن خالق، يقول تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٩﴾﴾ (الدخان: ٣٨-٣٩)."[١٩]

تعطي فكرة الغائية في خلق الكون، كثيراً من المعاني الروحية التي تضع الإنسان في صلة دائمة بهذا الكون، وتترب عليها العديد من المسائل المعرفية، "فطبيعة الكون غائية، بمعنى أنّ له غاية خلقه خالقه من أجلها، وهو يؤدى غايته تلك في الحدود المرسومة له، فالكون لم يُخلق عبثاً ولا على سبيل اللعب، يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾ (المؤمنون: ١١٥)."[٢٠]

ولا يجب الأخذ بمفهوم الانفصال بين الذات الإلهية والكون، كأن نتصور أنّ الله خلق الكون وتركه،كما عبّرت عنه الفلسفة اليونانية، بقولها إنّ الله دفع العالم إلى الحركة أول الخلق، ثمّ تركه وشأنه، أو كما ذهب نيوتن إلى أنَّ العالم عبارة عن آلة ميكانيكية صنعها الله وتركها. أما في الرؤية التوحيدية؛ فهناك غائية من وراء خلق هذا الكون، هي التي تجعله في صلة دائمة مع الله ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٦١﴾﴾ (يونس: ٦١).

---

[١٨] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٣

[١٩] المرجع السابق، ص٢٨.

[٢٠] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٨٠.

و لا يقبع الكون من منظور إقبال ساكناً جامداً، "فالكون قد خلق على نحو يجعله قابلاً للامتداد والزيادة، إنّه ليس كوناً مغلقاً، وليس منتجاً نهائياً، ثابتاً غير قابل للتغير، ربما ينطوي في أعماق وجوده الجواني على حلم بخلق جديد ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾ (العنكبوت:٢٠)."[٢١] ويبدو أنَّ الرجل كان مطّلعاً على النظرية النسبية التي قوضت الدعائم الأساسية التي قامت عليها ميكانيكا نيوتن؛ التي اختزلت الكون في مجموعة قوانين فيزيائية، وجعلته بارداً لا إحساس للإنسان به، وجلُّ ما يستطيع فعله هو أن يكتشف قوانينه للسيطرة عليه واخضاعه لإرادته، "فبعد الثورة التي أحدثتها النسبية وميكانيكا الكمّ والفيزياء النووية، اضطر العلم إلى تعديل بعض نتائجه السابقة، فالحقيقة الواضحة هي أنَّ الكون نظام أكثر تعقيداً لما كان عليه في زمن نيوتن ...وقد انعكس هذا التغير على وضع متفتح الذهن تجاه الفلسفات المثالية، وعلى مدى ثلاثة قرون كان العلم المتقدم يقوّض أساس الدين."[٢٢] ويرى بوعزيزي أن إقبال يتصور الكون على أنه "دائم التجدد ودائم النمو، فهو في حركة مستمرة تعكس خلق الذات الكلية المتجددة في كل لحظة، وما الإنسان (الذات الفردية)، والعالم (عالم الطبيعة) إلا مظهر من مظاهر التجلي لتلك الذات الكلية (الله)، فالصلة بين هذه الذوات صلة لا تنفصم."[٢٣]

وهذا الامتداد في الكون لا يتمّ إلا برحمة الله، "فقد تجلت رحمة الله غير المتناهية في الكون المخلوق يسير، فالكون يسير بأمر من الله، حيث يرسم مساراً محدداً يمكن أن يتحول الكون عن طريقه إلى وحدة عضوية، فالمخلوقات جميعها، بما في ذلك الإنسان تُحقِّق مشيئة الخلق عندما تصبح نفساً مسلمة، وخلفَ دور الله تكمن هوية الله مقدم للرعاية، وحده الله هو خالق الكون وسبب بقائه،"[٢٤] ولا حاجة إلى القول إنّ الله وفقاً

[٢١] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٨.
[٢٢] فرانك، فليب. **فلسفة العلم، الصلة بين العلم والفلسفة**، ترجمة: علي علي ناصف، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٤م، ص٢٢٠.
[٢٣] بوعزيزي، محمد العربي. **محمد إقبال فكره الديني والفلسفي**، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٩٩م، ص٢٨١.
[٢٤] بيرى، دونالد. **الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن**، ترجمة: ميرنا معلوف، ونسرين ناضر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٣م، ص٤٤.

للقرآن "ليس الإله المتعالي فحسب، بل هو الموجود، الذي يستحق أن يسمى "موجوداً" بكل ما تحمله الكلمة من معنى، والذي لا يمكن لأي شيء أن يضاده، ومن الناحية الانطولوجية...إنّ الله يقوم في مركز عالم الوجود بالذات، وكلُّ الأشياء الأخرى، الإنسانية وغير الإنسانية مخلوقات له."[٢٥]

وعدّ إقبال الأشاعرةَ أول من قوّض فكرة الكون الثابت في التراث الإسلامي، "فالعالم في نظرة الأشاعرة يتكون مما يسمونه" الجواهر "وهي أجزاء متناهية في الصغر من ذرات لا تقبل الانقسام وبما أنَّ النشاط الخلّاق لله مستمر بلا انقطاع، فإنَّ عدد الذرات لا يمكن أن يكون متناهياً، ففي كل لحظة يخلق في الوجود ذرات جديدة ومن ثمّ فالكون في نمو مستمر."[٢٦]

٣. الإنسان في الرؤية التوحيدية:

يرى إقبال أنَّ الإنسان تحكمه علاقة تآلفية مع هذا الكون؛ إذ إنّ الإنسان "قد وهبه الله أنسب خصائص التوافق بينه وبين الكون، حيث يجد نفسه هابطاً في ميزان الحياة محاطاً بقوى الإعاقة من كل جانب."[٢٧] ومن الواضح، أنَّ العالم الذي يحيا فيه الإنسان يسبب له المشاق في سعيه الدؤوب لتحقيق الاستخلاف، لذلك في تصوّر إقبال نرى الإنسان " كائناً متوتراً قلقاً مستغرقاً في مثالياته إلى الحد الذي يتبنى فيه كل شيء، قادراً على إيقاع الألم بنفسه في بحثه الدائب عن مجالات جديدة للتعبير عن ذاته، ومع إخفاقاته فإنه يتفوق على الطبيعة طالما كان يحمل على عاتقه تلك الأمانة ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ (الأحزاب: ٧٢)."[٢٨]

ومن المهم الإشارة إلى فكرة مبدأ المسافة الذي يفصل بين الله والإنسان من جهة، وبين الإنسان والكون من جهة أخرى، على الرغم من أنّ الإنسان تحكمه بعض

[٢٥] ازيوتوسو، توشيهيكو. **الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة: هلال محمد جهاد، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٢٧.
[٢٦] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١١٧.
[٢٧] المرجع السابق، ص٢٩.
[٢٨] المرجع السابق، ص٣٠.

الخصائص المشتركة مع الكون المادي؛ الخلق والفناء، "فقدر الإنسان أن يشارك في أعمق إلهامات الكون من حوله، وأن يشكّل مصيره الخاص وكذا مصير الكون مرة أخرى، يحشد طاقاته لتسخير قوى الكون في خدمة أهدافه وغاياته."[٢٩] وينفي إقبال هنا نفياً قاطعاً فكرة وحدة الوجود المادية.

وهذا القدر الإلهي لا يدفع الإنسان إلى تدمير الطبيعة لتحقيق غاياته المادية، "فمن خصائص النزعة القرآنية أنّها تؤكدّ إبراز حقيقة أنّ الإنسان ينتمي إلى الطبيعة، وهذا الانتماء (باعتباره إمكانية لسيطرة على قوى الطبيعة) لا ينبغي تسخيره لحساب الأهواء الجامحة المصاحبة للسيطرة، وإنّما لحساب اهتمامات أنبل، تتمثل في حركة الترقّي الحر للحياة الروحية."[٣٠]

وهنا، نستشف من كلام إقبال إعلاءه للطبيعة الروحية للإنسان؛ إذ جعل السمة الأساسية للذات الإنسانية من طبيعة روحية، "فعندما تتجاذب الإنسان القوى المحيطة به فإنه لديه القدرة على تشكيلها وتطويعها، فإذا قهرته فإنه يملك القدرة على بناء عالم أكثر اتساعاً في أعماق وجدوده الجواني، حيث يكتشف مصادر لا نهائية من البهجة والأوهام،"[٣١] "فالإنسان في أعماق وجوده الجواني -كما يصوره القرآن- هو نشاط خلّاق، روح متسامية في تقدمه إلى الأمام، يرتفع في الوجود من حالة إلى أخرى."[٣٢]

تقع هذه الرؤية الروحانية للإنسان على الطرف النقيض مما ذهبت إليه الفلسفات المادية في الحداثة الغربية، حيث حصرت ماهيته في المادة، وعدّتها السقف الوحيد للوجود الإنساني. والفلسفة المادية هي: "المذهب الفلسفي الذي لا يقبل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة، ومن ثّم فهي ترفض الإله كشرط من شروط الحياة، كما أنها ترفض الإنسان إن كان متجاوزاً للنظام الطبيعي المادي، لذا الفلسفة المادية تردّ كلّ شيء في العالم (الإنسان والطبيعة) إلى مبدأ مادي واحد هو القوة الدافعة للمادة والسارية في الأجسام والكامنة فيها والتي تتخلل في أثنائها وتضبط وجودها."[٣٣]

[٢٩] المرجع السابق، ص٣١.
[٣٠] المرجع السابق، ص٣٦.
[٣١] المرجع السابق، ص٣١.
[٣٢] المرجع السابق، ص٣١.
[٣٣] المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٢م، ص١٧.

في المقابل، إنّ الخاصية الروحية للإنسان لا تجعل منه كائناً حالّاً في الإله، كما ادّعت الفلسفات الغنوصية، فإقبال ينفي الفكرة التي تنفي مبدأ المسافة بين الله والإنسان، "فإقبال صوفي أب عن جدّ، لكنه يرفض وحدة الوجود لنتائجها السلبية على حياة المسلمين، ولا رهبانية في الإسلام، وإنّما الرهبانية في المسيحية وفي التصوّف الإيراني."[٣٤]

كما لا يقطع الإنسان أيّ صلة بخالقه، فأتت العبادات والشعائر لتقوية هذا الصلة بين الإنسان وربه، "فالصلاة سواء كانت فردية أو جماعية هي تعبير عن أشواق الإنسان الجوانية لسماع استجابة في سكون هذا العالم الفظيع، وهي عملية فريدة لاستكشاف تؤكد فيها الذات الباحثة وجودها في اللحظة نفسها التي تنكر فيها هذه الذات، وبهذا تكتشف قدرها ومسوّغ وجودها كعنصر محرك في حياة الكون."[٣٥] وَفق هذا المنحى التحليلي، استنبط ايزيزتو الدلالات القرآنية التي تحدد الصلة بين الله والإنسان في القرآن الكريم في:

– **العلاقة الانطولوجية:** بين الله بوصفه المصدر الجوهري للوجود الإنساني، والإنسان بوصفه ممثلاً للعالم المخلوق الذي يدين بوجود عينٍ لله، إنها بتعبير علمي ديني، علاقة (الخالق/المخلوق) بين الله والإنسان.

– **العلاقة التواصلية:** يدخل الله والإنسان في علاقة تبادلية وحميمة كل منهما مع الآخر، يأخذ الله طبعاً زمام المبادرة فيها، من خلال تواصل مشترك.[٣٦]

– **علاقة الرب/العبد:** تستلزم هذه العلاقة من جهة الله بوصفه "الرب" المفاهيم كلّها المتعلقة بجلالته وعظمته وقدرته المطلقة...، بينما تستلزم من جهة الإنسان كعبد له، مجموعة من المفاهيم التي تتضمن الخضوع والطاعة المطلقة وغير ذلك من الخصائص التي ينبغي عادة أن تتوفر في العبد.

– **العلاقة الأخلاقية:** هذه العلاقة تقوم على ذلك التغاير الأساسي جداً بين الوجهين المختلفين اللذين يمكن تمييزهما في مفهوم "الله" عينه: إله الخير والمغفرة والرحمة

[٣٤] حنفي، **محمد إقبال فيلسوف الذاتية**، مرجع سابق، ص٢٠٤.
[٣٥] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٥٤.
[٣٦] ازيوتوسو، **الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، مرجع سابق، ص١٣٠.

والكرم غير المحدود من جهة، وإله العقاب والعدالة الصارمة، من جهة أخرى، وثمة نظير من ذلك في جانب الإنسان يتمثل في التغاير الأساسي بين "الشكر" من جهة، و"التقوى" من جهة أخرى."[٣٧]

ويذهب إقبال إلى توضيح فكرة الصلة بين المادة والروح في الذات الإنسانية، منتقداً في البداية ثنائية ديكارت عن الجسم والنفس، فأول شيء يستنتجه ديكارت من مبدئه، أنا أفكر، إذن أنا موجود، هو تمييزه بين النفس والجسم، والنفس عنده هي الجوهر الذي يحلّ فيه الفكر مباشرة، والجسم هو جوهر التمييز الذي يتخذ شكلاً ووصفاً"[٣٨] مؤكداً إقبال على الصلة بين الروح والجسد، "فالحياة الإلهية تتصل بالكون كله مثل اتصال الروح بالجسد، فالروح لا هي داخل الجسد ولا هي خارجه، ولا هي قريبة منه ولا هي منفصلة عنه، ومع ذلك فإنَّ اتصالها بكل ذرة في الجسد أمر حقيقي."[٣٩] فعملية الوصل بين الروح والجسد تتأسس عليها نظرية المعرفة التوحيدية، التي تقع على الطرف النقيض من نظرية المعرفة العقلانية التي طورها ديكارت؛ التي تنفي البعد الروحي في المعرفة الإنسانية.

ثانياً: في نظرية المعرفة، ومفهوم التكامل المعرفي عند محمد إقبال

١. في نظرية المعرفة عند محمد إقبال:

يثير مصطلح نظرية المعرفة العديد من الإشكالات، فهناك من يعدّه جزءاً من فلسفة العلوم، ويذهب بعضهم الآخر لتصنيفه ضمن تاريخ العلوم، لكن لا يختلف اثنان على أن مبحث المعرفة من أقدم الموضوعات الفلسفية. ويشير مفهوم نظرية المعرفة إلى "البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها، وحدودها، وهي غير السيكولوجيا التي تقتصر على وصف العمليات العقلية...وغير المنطق الذي يقتصر على صياغة القواعد المتعلقة بتطبيق المبادئ العامة دون البحث في أصلها وقيمتها."[٤٠]

---

[٣٧] المرجع السابق، ص١٣١.
[٣٨] ديكارت، **مقال عن المنهج**، مرجع سابق، ص١٢٥.
[٣٩] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٢٤.
[٤٠] صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، ج٢، ص٤٧٨.

من هذا المنطلق، نستخدم مصطلح نظرية المعرفة كمبحث من مباحث الفلسفة، يعنى بدراسة إمكان المعرفة في هذا الوجود، وتحديد مصادرها وأدواتها. وتمشياً مع ما نروم إليه من تحليل لنظرية المعرفة عند محمد إقبال، فإننا نسائل طبيعة المعرفة بين إمكانها أو استحالتها عنده، ورؤيته المعرفية والمنهجية للعلم، ونجمل مساهماته في نظرية المعرفة كما يأتي:

أ. نقد نظرية المعرفة عند اليونانيين:

يميل إقبال في بناء نصّه الفلسفي إلى دحض المقدمات التي تنافي تصوره للقضايا، فأول خطوة قام بها، تبيانه فكرة الاختلاف الجوهري بين روح الفلسفة اليونانية وروح القرآن؛ إذ قدّم نقداً للفلسفة اليونانية، التي برأيه اعتنت بالمسائل النظرية والتجريدية وأهملت العالم الحسي الواقعي، "فكان أفلاطون كتلميذ مخلص لأستاذه سقراط يحتقر الإدراك الحسي، الذي ينتج مجرّد ظنٍّ لا معرفة حقيقية، فما أبعد ذلك عن القرآن الذي يعدّ السمع والبصر من أعظم النعم الإلهية، وقد صرّح بأنهما مسؤولان أمام الله عما اقترفاه في الحياة الدنيا من أعمال، وهذا ما افتقده كلية دارسو القرآن من المسلمين الأوائل الذين سحقتهم سطوة الفكر الكلاسيكي."[٤١]

وأدت هيمنة الفكر اليوناني على المسلمين في المائتي السنة الأولى من تاريخهم الحضاري، إلى حجب الروح القرآنية عنهم، لذلك لم يقم المسلمون حسب إقبال بثورة فكرية إلا عندما تنبهوا إلى عناصر رؤية العالم التي ينطوي عليها القرآن الكريم، "فكانت أول اندفاعة لفهم القرآن في ضوء الفلسفة الإغريقية، إلا أنّ هذه المحاولة باءت بالفشل، ذلك لأنَّ روح القرآن تميل إلى ما هو واقعي ملموس، بينما طبيعة الفلسفة الإغريقية تأملية مجردة تهتم بالنظرية وتغفل الواقع."[٤٢]

وعدّ إقبال مدرسة الأشاعرة أوّل من قام بهذه الثورة العقلية في الفكر الإسلامي، "وتتضح هذه الثورة العقلية بجلاء في الفكر الفلسفي للأشاعرة، ولكنها تبدو كظاهرة محددة المعالم في نقد المفكرين المسلمين للمنطق الإغريقي، وكان هذا أمراً طبيعياً، لأنّ

[٤١] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢١.
[٤٢] المرجع السابق، ص٢١١.

عدم الرضا عن الفلسفة النظرية البحتة معناه البحث عن طريقة أخرى للمعرفة أقرب لليقين."[٤٣] وفي صياغة نموذج معرفي جديد تمكّن الفكر الإسلامي من وضع اللبنات الأولى للمنهج التجريبي؛ إذ انتقد كلّ من ابن تيمية والشيرازي المنطقَ اليوناني. وأطلق طه عبد الرحمن على هذه العملية النقدية مصطلح التقريب التداولي، ورأى أن "لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي الذي يتميز عن غيره من طرق معالجة المنقول باستناده إلى شرائط مخصوصة، يفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي، فضلاً عن إسناده إلى آليات صورية محددة."[٤٤]

ويرى إقبال أن الفكر الفلسفي اليوناني لم يتنبه إلى إمكان التأسيس الإبستيمولوجي للعلم؛ إذ إنّ: " كلّاً من سقراط وأفلاطون لم يتنبه إلى مسألة إمكان قيام العلم، فالعلم في نظرهما ليس موضع ريبة أو مثار شك، ومن ثم انصبّت دراستهما على طبيعة التصور الواجب للعلم الحقيقي، و لم يتساءلا عمّا إذا كان هذا العلم ممكناً أو غير ممكن."[٤٥] بينما النقد الذي مارسه الفكر الإسلامي على الفلسفة اليونانية أدّى إلى "نشأة الملاحظة والتجربة، و لم يكن ذلك مجرد أمر نظري، كما كشف البيروني لما نسميه زمن ردّ الفعل، وكشف الكندي تناسب الإحساس مع المنبه أمثلة على تطبيق هذا المنهج في علم النفس، الزعم أنّ المنهج التجريبي اكتشاف أوروبي هو زعم خطأ."[٤٦]

وتنفي هذه الفكرة الأطروحة القائلة أن الفكر الإسلامي بمختلف مدارسه ترديد صدى للفكر اليوناني. ويؤكد إقبال أنّ نظرية المعرفة القرآنية هي التي أدت إلى نشأة المنهج التجريبي، وإن لم يكن بصيغته النهائية كما حدث في ما بعد في الحضارة الغربية، "فأول نقطة هامة نلاحظها في روح الثقافة الإسلامية هي أنّها تركز على ما هو محسوس وتناه بغرض الحصول على المعرفة، وقد اتّضح أن ميلاد منهج الملاحظة لم ينشأ عن منازلات أو توافق مع الفكر الإغريقي، بل ظهر نتيجة حرب فكرية وصراع مع هذا الفكر."[٤٧]

---

[٤٣] المرجع السابق، ص٢١١، ٢١٢.

[٤٤] عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء-المغرب: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م، ص٢٧٣.

[٤٥] الشطي. محمد فتحي، **المعرفة**، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨١، ص٧٢.

[٤٦] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢١٣.

[٤٧] المرجع السابق، ص٢١٦.

إذاً نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي أصيلة ومتولدة من الرؤية القرآنية، وليس كما ادّعت العديد من الدراسات الاستشراقية أن الفكر الإسلامي لم يقدم للحضارة الغربية إلا نصوص الفلسفة اليونانية، فهذا الزعم فنّده إقبال بحجج علمية، وهو ما ذهب إليه سيد حسين نصر من أن العلوم في الحضارة الإسلامية حكمتها الرؤية التوحيدية، "فوحدة المبدأ الإلهي وما ينتج عنها من وحدة طبيعية، حيث فكرة التوحيد تطغى على ما سواها وتبقى على مستويات الحضارة الإسلامية جميعها أكثر الأسس ثباتاً، وعليها تعتمد الأسس الأخرى جميعها ... فقد استخدم المسلمون -أساليب راسية- متعددة لصياغة علوم ترتكز على الفكرة التوحيدية للطبيعة المقتبسة من المصدر التوأمي: التنزيل والحدس الفكري."[٤٨]

ب. نظرية المعرفة عند محمد إقبال:

انطلاقاً من الرؤية التوحيدية القائمة على ثنائية(الخالق/المخلوق)، التي تلزم عنها ثنائية مصادر المعرفة (الوحي والكون)، ومن البعد الثنائي للإنسان (المادة/الروح)، التي تلزم عنها ثنائية الأدوات(العقل والقلب)، صاغ إقبال مصادر المعرفة وأدواتها. ونبسط الكلام فيها كمايأتي:

- الإدراك الحسي:

يرى محمد إقبال أنّ الحسّ من أهمّ مصادر المعرفة، وأول مصدر يستخدمه الإنسان لتكوين معارف حول العالم الخارجي، ودليله في ذلك، أنَّ الرؤية القرآنية تدعو إلى وجوب التأمل في ملكوت الله من ظواهر طبيعية وفلكية، فإذا كانت نظرية المعرفة عند اليونانيين قد حقّرت الحسّ، فإن إقبال يرى أنّ النحل على ضآلة شأنه هو محل موضع للإلهام الإلهي، بينما سقراط الذي دعا إلى تأمل الإنسان لذاته يرى "أن الدراسة الحقة للإنسان هي دراسة نفسه، وليس عالم النبات والحشرات والنجوم، وهذه نظرة مخالفة لروح القرآن، الذي يرى في النحلة المتواضعة موضع إلهام إلهي."[٤٩]

[٤٨] نصر، سيد حسين. **مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية**، ترجمة: سيف الدين قصير، دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩١م، ص١٤.

[٤٩] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٧.

والمعرفة التي تأتي عن طريق الحواس هي معرفة حقيقية، "فيجب أن تبدأ المعرفة من الواقع المحسوس، وإمساك العقل بهذا الواقع والسيطرة عليه هو الذي يمكّن العقل البشري من الانتقال إلى ما وراء الإحساس، كما يقرر القرآن، قال تعالى: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٍ ٣٣﴾ (الرحمن: ٣٣)."[٥٠] وهكذا يتضح كيف آمن إقبال "بوجود الحسّ، واعتبره وسيلة معرفية جد مهمة وأكدّ على دعوة القرآن إلى اعتماد الحواس للتأمل في الموجودات الطبيعية، ومما يحدث فيها من تحولات تبعث في نفس الإنسان الشعور بمن تعدّ الطبيعة آي دالة على وجوده وعظمته."[٥١]

– الإدراك العقلي:

لا يعني إيمان إقبال بالإدراك الحسّي جعله المصدر الوحيد للمعرفة، كما ذهب إلى ذلك السوفسطائيون في الفلسفة اليونانية، أو دعاة المذهب التجريبي في الفلسفة الغربية، "فالعقل الإنساني أسير لمصدريه: الحس والفكر، وأصل الفكر هو الحسّ، لذلك فحدّ المعرفة هو الحسّ نفسه...وليس للعقل أيّ دور في إنشاء هذا النوع من الأفكار، فدوره هنا سلبي يقتصر على الاستقبال والتلقي، ولا يستطيع العقل مهما بلغ في السموّ والدقة، أن يشيّئ فكرة بسيطة جديدة لا تأتي من أحد المصدرين: الحس أو الفكر."[٥٢]

أما إقبال؛ فعدّ الإدراك العقلي مكملاً للإدراك الحسي، "فتتوقف حياة الإنسان وتقدمه الروحي على إنشاء علاقات بالواقع المحيط به، والمعرفة هي التي تنشئ هذه العلاقات، والمعرفة إدراك حسي يدعمه الفهم."[٥٣] واستناداً إلى الحوار الذي جرى بين آدم والملائكة في القرآن، توصل إقبال إلى أن الإنسان يتميز بخاصية عقلية تجعله قادراً على صياغة المفاهيم دونما الانطلاق من عالم المحسوسات، فيرى أن الله قد وهب الإنسان "خصيصة تسمية الأشياء، بمعنى تكوين مفاهيم لهذه الأشياء، وتكوين مفاهيم لها معناه الإمساك بها(في عقله)، خاصية المعرفة إذن هي قيامها على مفاهيم، وبهذا

[٥٠] المرجع السابق، ص٢١٧.
[٥١] بوعزيزي، **محمد إقبال فكره الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٣٤٢.
[٥٢] بلكا، إلياس. **العقل والغيب دراسة في حدود المعرفة البشرية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م، ص٤٠.
[٥٣] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٣١-٣٢.

السلاح المعرفي يقترب الإنسان من الحقيقة في جوانبها القابلة للمشاهدة، والملاحظة."[٥٤] وليس المعنى الفلسفي الذي حاول عن طريقه كانط التوفيق بين نظرية المعرفة العقلانية ونظرية المعرفة التجريبية، فيرى التجريبيون أن الانطباعات الحسية وما ينشأ عنها من أفكار وتصورات تجريبية هي كل مصادرنا للمعرفة، "فإنّ هذه الانطباعات أو الحواسّ مصدر أساسي للمعرفة الإنسانية عالم الظواهر لكنها ليست المصدر الوحيد، يجب أن يضاف إليها عنصر آخر يمليه العقل من ذاته، أو بمعنى أخر أدق يجب أن يضاف إليها ما يبدو من العقل الفعال من تصورات قبلية."[٥٥]

ذلك، أن الصلة بين العقل والحس لها ما يسندها في الممارسة المعرفية التراثية، ولها ما يسندها في النّص الديني؛ إذ "لا نجد للتفرقة بين العقل والحسّ أصلاً في النصّ الشرعي، كتاباً منزلاً أو سنة مطهرة، بل كلّ الشواهد تدل على أن هذه النّص يصل بين العقل والحس وصلاً قوياً، بحيث يكون في الحس العقل، إذن إنّ كلّ الإدراكات الحسية ترتبط بالإدراك العقلي."[٥٦]

– الإدراك الحدسي:

يرى إقبال أنَّ القلب يمكن أن نستخدمه في مجال المعرفة، وليس شرطاً ذلك الفصل بين العقلانية والروحانية لتوليد المعرفة، "فمن أجل أن نكفل رؤية كاملة للحقيقة لا بدّ أن يدعّم الإدراك الحسي نوعاً آخر من الإدراك، هو ذلك الذي يصفه القرآن بإدراك الفؤاد والقلب."[٥٧]

والقلب مثل العقل أداة من أدوات المعرفة، والمعرفة التي مؤتاها القلب تمتلك صفة اليقين، "فالقلب في القرآن يرى، وما يتحدث به القلب لا زيف فيه، ولكن لا يصح أن ننظر إلى القلب على أنه قوة خفية خاصة، وإنما هو الوسيلة للتعامل مع الحقيقة، ليس للحس بمعناه الفسيولوجي دور فيه."[٥٨] ووصف الذات الإنسانية بالعقلانية يعد نقيصة

[٥٤] المرجع السابق ص٣٢.
[٥٥] زيدان، محمود. **كانط وفلسفته النظرية**، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٧٩م، ص٥٦.
[٥٦] عبد الرحمن. طه، **سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٢م، ص٦٧.
[٥٧] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٦.
[٥٨] المرجع السابق ص٣٦.

معرفية؛ لأن الذات "عقل وقلب، العقل محدود، والقلب بلا حدود، العقل يفرق ويختار بين طرفيه، والقلب يجمع بينهما، يحطّ العقل مرة مع أرسطو، ومرة أخرى على بيكون حكماً ظاهراً، وثالثة مع الطوسي، والقلب قادر على الولوج إلى بواطن الأمور."[٥٩]

ويؤدي مفهوم القلب عند إقبال إلى توسيع مراتب العقلانية؛ من مرتبة التجريد إلى مرتبة التسديد، "فالعقل بمفرده ذو وهن، وليس حرياً بالإمامة، حياته ظن وتخمين، ضعف وسقامة، هو خال من الفكر، واستقامة السعي، لا يستطيع تبديد الظلام، ولا أن يدرك الحسن والقبيح، ولا أن يستجلي الأسرار، وهو أيضاً حكم برجسون على العقل لصالح الحدس، وعند إقبال لصالح الوحي."[٦٠]

أدخلت العقلانية الغربية الإنسان في مآزق وجودية عددية، فتعرضت إلى نقد حاد من طرف رواد مدرسة فرانكفوت التي وسمت العقل الحداثي بالعقل الأداتي؛ إذ "أصبح الإنسان كما يقول ماركوز فاقداً لأبعاده، و لم يعد يتقوم إلا ببعد واحد هو البعد الاستهلاكي، وذلك أنّ العقلانية الأداتية والتكنولوجية كما يسميها أصبحت تفرز أشكالاً جديدة من الوسائل والطرق القمعية التي تسحق الإنسان كلياً وتحرمه من حريته واستقلاله الذاتي."[٦١]

ت. الطبيعة والتاريخ كمصادر للمعرفة في القرآن:

يرى إقبال الطبيعة والتاريخ مصدرين للمعرفة نستنبطهما من القرآن الكريم؛ "فالقرآن يري الآيات الدالة على الحقيقة المطلقة في: "الشمس" و"القمر" و"امتداد الظل" و"اختلاف الليل والنهار" "واختلاف الألسنة والألوان البشرية"، و"تداول الأيام بين الناس" والحقيقة أنّ الآيات تتجلى في الكون كله كما تكشف عن نفسها للإدراك الحسي للإنسان."[٦٢]

---

[٥٩] حنفي، **محمد إقبال فيلسوف الذاتية**، مرجع سابق، ص٤١.
[٦٠] المرجع السابق، ص٤٤.
[٦١] بومنير، كمال. **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى إكسل هونيث**، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٠م، ص٣١.
[٦٢] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢١٠.

ويرى مهدي كنشلي أن القرآن الكريم، يشير إلى أن هناك مصادر معرفية لاكتشاف العالم الخارجي، تتمثل في "المعطيات الحسية: ونريد بها الانفعالات الذهنية التي تحصل عبر الحواس، وكمثال على هذا نجد الآية الكريمة التالية التي تتضمن إشارة إلى ذلك ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾ (العنكبوت: ٢٠)."[٦٣]

أما المصدر الآخر للمعرفة الذي نستنبطه من القرآن فهو التاريخ؛ "فالتاريخ -أو بلغة القرآن-أيام الله- هو المصدر الثالث للمعرفة حسبما ورد في القرآن، فمن أهم التعاليم القرآن أن الأمم تحاسب بمجموعها ككل، وأنها تعاقب على سيئاتها في الحياة الدنيا. ولكي يؤكدّ القرآن هذا القول فإنه يسوق باستمرار أمثلة تاريخية، ويحض القارئ على التفكّر والتأمل والاعتبار بماضي وحاضر تجارب البشرية."[٦٤]

ومن الذين استفادوا من المنهج التاريخي في القرآن، العلّامة ابن خلدون في صياغة مقدمته، "فلا يخفى على أي باحث منصف علاقة اللغة العلمية التي ظهرت في "المقدمة" بمصادر الوحي، لأنَّ جلّ المفاهيم المحورية والمصطلحات التي تقوم بدور النواظم النظرية والمنهجية تعود جذورها إلى القرآن الكريم."[٦٥]

من القواعد المنهجية في الكتابة التاريخية التي استنبطها إقبال من القرآن الكريم؛ هي قاعدة التحقق من صدق الروايات، "لمّا كانت الدقة في تسجيل ورواية الحقائق التي تشكل مادة التاريخ هي شرط لا غنى للتاريخ عنه بوصفه علماً، ولمّا كانت المعرفة الدقيقة للحقائق تعتمد كلية على رواتها، فإن القاعدة الأولى في النقد التاريخي هي أن الأخلاق الشخصية للراوي عنصر هام في الحكم على روايته أو شهادته ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ﴾ (الحجرات: ٦)."[٦٦] وينطوي القرآن الكريم على بعض المؤشرات المنهجية التي يمكن للعقل الإنساني أن يستنبطها؛ ليتكئ عليها في توليد المعرفة، "فلا يعطينا القرآن القوانين العلمية التطبيقية ولا النظريات وهذا كما قلنا عمل

[٦٣] كلشني، مهدي. **من العلم العلماني إلى العلم الديني**، ترجمة: سرمد الطائي، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٣م، ص٩١.

[٦٤] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٢٩، ٢٣٠.

[٦٥] مشوش، صالح بن طاهر. **علم العمران الخلدوني، وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي،ط١، ٢٠١٢م، ص٢٢٢.

[٦٦] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٣٢.

العلماء، وإنما يعطنا مؤشرات منهجية على كونية الخلق لنتجاوز الإحالات الفلسفية لقوانين الطبيعة باتجاه المادية، فالتخليق الإلهي يمضي كونياً لأبعد من ضوابط التشيؤ الطبيعي التي لا يدرك كونيتها المطلقة الإنسان."[٦٧]

٢. التكامل المعرفي عند محمد إقبال:

إنّ الدلالة الأولى التي أعطيت للتكامل المعرفي لدى العديد من المشتغلين في الفكر الإسلامي، تتمثل في التكامل بين مصادر المعرفة وأدواتها، "فالتكامل بين ثلاثة مستويات متضايفة متلازمة، هي التكامل بين مصدري المعرفة: الوجود والوحي، والتكامل بين أداتي المعرفة: العقل والحس، والتكامل بين المصادر والأدوات، وقد ارتبط هذا المفهوم بالجمع بين القراءتين، قراءة الوحي وقراءة الوجود، أو قراءة الكتاب المسطور وقراءة الكتاب المنظور."[٦٨]

أما الدلالة الثانية للتكامل المعرفي؛ فنجدها في الحقل المعرفي الغربي، لتعني التداخل المعرفي بين الحقول التخصصية للعلوم، "قد يستعمل المصطلحان "تداخل المعارف" (Interdisplinarite) و"تشابك التخصصات" (Miltidiscplinarite) بمعنى واحد، وغالباً ما يكون المقصود في هذه الحالة هو الإشارة إلى باحثين من تخصصات مختلفة، أو مجالات متباعدة في أصلها، يتعاونون على هدف واحد، سواء أكان البحث تطبيقياً أو نظرياً، فعلى مستوى البحث النظري يقصد بالمصطلحين الطريقة التي يتعاون بها مجموعة من الأكاديميين من تخصصات مختلفة: علماء النفس وأنثربولوجيين واقتصادين وإعلاميين، لتطوير معرفة واسعة ما أو ظاهرة ما."[٦٩]

ووِّظف التكامل المعرفي في الدلالة الثالثة بصيغة التداخل المعرفي بين العلوم التراثية؛ إذ رأى طه عبد الرحمن أنّ التراث تحكمه الصفة التداخلية بين علومه، "فالتداخل تداخلان اثنان: أحدهما: داخلي يحصل بين العلوم التراثية الأصلية بعضها بعضاً،

---

[٦٧] حاج حمد، محمد أبو القاسم. **إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤م، ص٨٩.

[٦٨] ملكاوي، فتحي حسن. **منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م، ص٢٩١.

[٦٩] همام، محمد. **التداخل المعرفي، دراسة في المفهوم**، ضمن: **التكامل المعرفي، أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، تحرير: رائد جميل عكاشة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص٢٠١٢م، ص٦١.

والثاني: خارجي يحصل بين هذه العلوم وغيرها من العلوم المنقولة، وإذا كان الأمر كذلك، فان أنسب العلوم الأربعة هو التداخل المعرفي من جهة علم الأصول، باعتباره نسيجاً متكاملاً بين معارف إسلامية متنوعة، ومن جهة ثانية، الفلسفة الإلهية باعتبارها علماً منقولاً اندمجت فيه بنيات معرفية تراثية أصلية."[٧٠]

يشير التكامل المعرفي عند محمد إقبال الى العناصر الآتية:

إنَّ أهمَّ محدد معرفي للتكامل عند إقبال يتمثل في الرؤية التكاملية للعناصر الوجود، "فيجب أن لا ننسى أن ألفاظ القرب والاتصال والانفصال المتبادل والتي تنطبق على الأجسام المادية لا ينطبق على الذات الإلهية، فالحياة الإلهية تتصل بالكون كله على مثال اتصال الروح بالجسد، فالروح لا هي داخل الجسد ولا هي خارجه، ولا هي قريبة منه ولا هي منفصلة عنه، ومع ذلك فإن اتصالها بكل ذرة من الجسد أمر حقيقي."[٧١] بمعنى أن اتّصال الله بهذا الكون هو اتّصال دائم، واتّصال الروح بالجسد أمر واقع، وهذه الرؤية التكاملية بين الكون والإنسان يجب أن تنبني عليها المعرفة في الرؤية التوحيدية، خلاف ما تذهب إليه المعرفة الوضعية التي اختزلت العالم في مجرد معادلات رياضية؛ إذ "أسست هذه المعرفة صرامتها وإجرائيتها على القياس والحساب، ولكن بدأت الريضنة والصورنة تنفصل شيئاً فشيئاً عن الكائنات والموجودات، بحيث لم تعد تعتبر كوقائع سوى الصيغ والمعادلات التي تحكم الكيانات المكممة، أخيراً، إنَّ الفكر التبسيطي غير قادر على تمثل الوصل بين الواحد والمتعدد، فإما أنه يوحّد بشكل مجرد من خلال إلغاء التنوع، أو على العكس من ذلك يضع العناصر المتنوعة جنباً إلى جنب من دون تمثل الوحدة."[٧٢]

تفضي الرؤية التكاملية لعناصر الوجود إلى وحدة الحقيقة، فيرى إقبال أن العلم الطبيعي الذي تطور مع نيوتن في الحضارة الغربية، على الرغم من التقدم الهائل الذي أحرزه، لكنه لا يقدم رؤية متكاملة للحقيقة، فجلّ ما يستطيع تقديمه شذرات من

[٧٠] عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص٧٦.
[٧١] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٢٤.
[٧٢] موران، ادغار. **الفكر والمستقبل، مدخل إلى الفكر المركب**، ترجمة: أحمد القصوار، ومنير الحجوجي، المغرب: دار توبقال للنشر، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٦.

الحقيقة، إضافة إلى تعارضها وتناقضها في كل فترة تاريخية يطور فيها العلم أدواته المنهجية، "فلا ينبغي أن ننسى ما نسميه بالعلم ليس نظرة واحدة متسقة عن الحقيقة، إنما هو مجموعة من النظرات الجزئية عن الحقيقة، شذرات من تجربة كلية لا تبدو منسجمة مع بعضها البعض."[٧٣]

تقدم لنا العلوم الطبيعية وفروعها التخصصية معرفة تجزيئية عن العالم الطبيعي، وتفتقد إلى تقديم رؤية متكاملة عن ظواهر العالم الطبيعي، "فالعلم الطبيعي إذن تجزيئي بطبيعته، ولذلك لا يستطيع أن يقيم نظريته على أنها هي الرؤية الشاملة للحقيقة، وذلك إذا كان العلم مخلصاً لطبيعته ووظيفته، وعلى هذا فإنّ الأفكار التي سنجدها في تنظيم المعرفة هي جزئية بطبعها."[٧٤]

بينما تقوم نظرية المعرفة في الرؤية التوحيدية على وحدة الحقيقة، بمعنى لا يوجد نظامان للحقيقة كما في الفلسفة العلمانية، التي تذهب إلى حقيقة يكشفها العقل، وأخرى نستنبطها من النص الديني، وتعود هذه الثنائية إلى الفصل بين عالم العقل وعالم الروح، أما ما "يتعلق بنظرية المعرفة فإن خير ما يوصف به موقف الإسلام هو أنه قائم على وحدة الحقيقة، وهذه الوحدة مستمدة من وحدانية الله المطلقة، إنّ الحق هو أحد أسماء الله الحسنى، وإذا كان الله واحداً بالفعل كما يؤكد الإسلام، فلا يمكن أن تتعدد الحقيقة."[٧٥]

ويرى إقبال أن مبدأ السببية الذي يتسم به المنهج العلمي، أدّى إلى اختزال العالم الطبيعي إلى جملة قوانين الحركة، لذلك يجب أن نتجاوز هذه السببية الصارمة لنعطي مفهوماً جديداً لهذه العلوم، حتى نضفي عليها بعداً روحياً، فتصبح معرفة الطبيعة هي "معرفة بالسنة الإلهية، وفي ملاحظاتنا للطبيعة إنما نسعى في الحقيقة وراء نوع من التواصل بالذات المطلقة، وما هذا إلا صورة أخرى من صور العبادة."[٧٦] وهو ما عبّر عنه الحاج حمد بمنهج الجمع بين القراءتين؛ "القراءة الأولى: غيبية بالله سبحانه وتعالى –

---

[٧٣] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٦٥.

[٧٤] المرجع السابق، ص٧٦.

[٧٥] الفاروقي، إسماعيل راجي. **أسلمة المعرفة، المبادئ العامة وخطة العمل**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: جار البحوث العلمية، ١٩٨٣م، ص٥٢.

[٧٦] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٩٨.

خالقاً مؤطراً بنظرة عبادية كونية، والقراءة الثانية: قراءة موضوعية بالقلم وهي مجال الاستقراء والاستدلال وكل مناهج المعرفة البشرية."[٧٧]

إنّ المُلِحّ الآخر للتكامل المعرفي عند إقبال يتمثل في التكامل بين مَلَكات الإدراك الإنساني، فإقبال يقرّ بفكرة التكامل بين أدوات المعرفة (الحسّ والعقل والقلب)، ويعدّ المعرفة الذوقية شأنها شأن المعرفة التجريبية، "فالقرآن وهو يعترف بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لا يمكن الاستغناء عنها في الحياة الروحية الإنسانية، فانه يعلق أهمية متساوية على جميع مجالات التجربة الإنسانية المؤدية إلى معرفة الحقيقة، هذه الحقيقة التي تكشف عن رموزها من جهتي الجوانية والبرانية."[٧٨]

خاتمة:

– عبّر محمد إقبال عن رؤية العالم بمفهوم روح القرآن، وانتقد على ضوئها الفلسفة اليونانية التجريدية. وتتشكل الرؤية التوحيدية عند إقبال من مجموعة عناصر متسقة فيما بينها، يأتي في مقدمتها فكرة الألوهية القائمة على ثنائية (الخالق والمخلوق)، وثانياً: الانسان بثنائيته التركيبية (المادة/والروح)، والأصل في تركيبته تبعية المادي لما هو روحي، ويمثل الإنسان الصلة التي تربط عالم السماء بعالم الأرض، لذلك هو مؤتمن على هذا الكون الذي يحيا فيه.

– نستنبط مفهوم التكامل المعرفي عند إقبال معبّراً عنه بثلاثة أبعاد: الرؤية التكاملية لعناصر الوجود، وليست الرؤية الصراعية التي تجعل أحد المكونات أو بعضها في عملية صراع دائم فيما بينها، كما في المذاهب المادية؛ التي تعدّ الإنسان في حالة صراع مستمر مع الطبيعة. ونتلمس البعد الثاني للتكامل عند إقبال في تأكيده تكامل أدوات ومصادر المعرفة؛ إذ جمع بين الحس والعقل والقلب دونما مفاضلة فيما بينها، وفي الأخير، البعد الثالث؛ التكامل ووحدة الحقيقة؛ إذ يرى اقبال أن العلم الطبيعي مهما تطور وبلغ من الدقة المنهجية، فإنه لن يقدم إلا شذرات عن الحقيقة، لذلك وحدة الحقيقة تتكامل فيها معطيات الوحي مع العقل.

[٧٧] حاج حمد، **إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج**، مرجع سابق، ص٣٨١.
[٧٨] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٥.