نظرية المعرفة في مشروع إقبال الفكري

م. د. ايمان عبد الحميد محمد الدباغ
كلية العلوم الاسلامية/ جامعة الموصل

نظرية المعرفة هي منظومة معرفية فلسفية فكرية حديثة، يرجع تاريخ ظهورها إلى ثلاثة قرون مضت على يد عدد من فلاسفة الغرب، إذ أدركوا ان المعرفة وحدة ثابتة متكاملة لا تتغير مروراً بأرسطو وفلاسفة العصور الوسطى المسيحية ومفكري وفلاسفة المسلمين، إلا أنهم لم يدركوا في حينها ان المعرفة يمكن أن تؤلف فرعاً مستقلاً في العلوم الفلسفية. وقد واجهت نظرية المعرفة ضغوط مزاحمتها الحضارة الغربية لاسيما حول حصر مفهوم العلم في الجانب التجريبي وإقصاء البحوث الفلسفية والدينية والإنسانية عن وصف العلمية بحجة كونها مسائل غيبية لا يمكن إخضاعها للتجارب المخبرية. لذلك جاءت دراسة نظرية المعرفة في مشروع محمد إقبال[1] الفكري لبيان الرؤية الإسلامية لنظرية المعرفة التي تعد مدخل معرفي للفكر البشري عموماً، إذ أعاد صياغة مصادرها وأنواعها ومنهجية وظيفتها في تحديد مسار الرؤية الكونية والإيديولوجية 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.

إن رغبة إقبال في تأصيل وتجديد الفكر الفلسفي الإسلامي وترسيخ البعد الفلسفي في أفكاره وتأملاته، ومحاولة الأخذ بها نحو ناصية الإبداع لاسيما بعد ان حصر رؤيته الإسلامية نحو الحياة والكون والإنسان، هي محاولة جادة منه في ترسيخ المهمة الفكرية والمعرفية للمسلم في العصر الحديث، إلا أن محاولته في الإشارة إلى نظرية المعرفة كمحاولات غيره من فلاسفة الفكر الإسلامي جاءت مادتها موزعة بين ثنايا أفكاره الفلسفية وتحتاج إلى الكثير من الإيضاح، لذلك جاءت هذه الدراسة كضرورة علمية لبيان نظرية المعرفة عند إقبال بشكل مستقل ومنهجي. تألفت الدراسة من ثلاثة محاور وخاتمة، تناول المحور الأول مفهوم نظرية المعرفة ومصادرها أشرنا فيه إلى مفهوم النظرية وعلاقتها بالمعرفة الإنسانية، أما مصادر النظرية فهي الوحي والإنسان والعقل والكون، أما المحور الثاني فخصص عن أنواع نظرية المعرفة ومناهج البحث فيها، وفيه إشارة إلى أنواع نظرية المعرفة التي تختلف باختلاف مستوى الإدراك كالمعرفة الحسية، والقلبية، والصوفية، والفلسفية، والشعورية، أما مناهج البحث فهي متعددة أهمها المنهج الاستدلالي والمنهج التجريبي، في حين أشار المحور الثالث إلى دوائر نظرية المعرفة وغايتها، إذ تناولت دوائر النظرية إلى الكون وما ورائه والظواهر الطبيعية في أصل الكون والذات، أما غاية النظرية فهي تحقيق البعد الحضاري والسعي لتحقيق السعادة البشرية، ثم الخاتمة فقد نصت على أهم النتائج التي أفرزتها هذه الدراسة.

المحور الأول: مفهوم نظرية المعرفة ومصادرها.

أولا. مفهوم نظرية المعرفة: يكاد لمفهوم نظرية المعرفة أن يكون له عدة تعريفات وفقا لاختلاف عصر لآخر وثقافة لأخرى، فاختلاف الوسائل والأساليب التي استخدمها الإنسان وطبيعة الاهتمامات التي ولاها للظواهر المحيطة، أنتجت لنا نظريات معرفية فلسفية شرقية وغربية مختلفة، إلا أن جميعها دارت على أن تكون دراسة منهجية منظمة تبحث في المعرفة الإنسانية التي تكونت من مجموعة المعتقدات والتصورات والمعاني والمفاهيم والآراء أو الأحكام التي نشأت من تفاعله مع الظواهر المحيطة، بصفة عامة من حيث ماهية المعرفة وإمكانها وطبيعتها وطرق الوصول إليها وقيمها وحدودها، ونتيجة هذا التناول- تظهر اتجاهات اختباريه وعقلانية ومادية ومثالية[2]. كلمة نظرية المعرفة مؤلفة من جمع كلمتين يونانيتين episteme بمعنى علم و logos بمعنى حديث،علم،نقد، دراسة، أي دراسة العلوم النقدية، وتعد هذه النظرية احد فروع الفلسفة الذي اهتم بدراسة طبيعة ومنظور المعرفة، وهي تختلف عن الابيستمولوجيا الذي ينحصر في دراسة المعرفة العلمية فقط[3].

ثانيا. مصادر نظرية المعرفة (الوحي،الإنسان،العقل، الكون، التاريخ): الوحي مصدرا من مصادر المعرفة لحياة الإنسان، وهو كلمة الله التي أوحى بها إلى نبيه محمد(ﷺ) والأنبياء والرسل من قبله ليبلغوا الناس ما أمروا به من المقاصد والسلوك والقيم والأحكام التي ينبغي أن يلتزم به[٤]، وجوهر ما يقدمه الوحي للإنسان هو طبيعة علاقة الإنسان بالله ثم علاقته بالكون وغاية وجوده به، ثم طبيعة حركته في الحياة ومصيره فيما وراء الحياة[٥]. وهذا ما يلحظه إقبال في القرآن الكريم عندما عد الوحي صفة عامة من صفات الوجود، صفة تتجلى في صفتها وطبيعتها عن الموجودات (الحيوان والنبات والإنسان) باختلاف مراحل التدرج والتطور، بل جعل كل أولئك "أحوال من الوحي تختلف في طبيعتها وفقاً لحاجات مستقبل الوحي، أو لحاجات نوعه الذي ينتمي إليه" فبالوحي يصل الإنسان إلى الحقيقة والمعرفة القصوى في الوقت الذي يعجز التفكير العقلي في كثير من الأحيان من الوصول لها[٦]. فالإنسان الذي كرمه الله عندما جعله غاية هذا الكون، وانعم عليه بقدرة التصرف والتسخير، وأودع فيه العقل ليتفكر ويتدبر في سنن ونواميس الكون وأسبابها ومسبباتها، جعلت من الإنسان لا يجد لنفسه عذراً في طلب معرفة كليات هذا الوجود، والتيقن بان هذا الوجود خلق من اجله، وإلا أصبحت حركته وسعيه في الكون لا معنى لها، يقول إقبال: "إن العالم تراث للمؤمن المجاهد، لا يشاركه فيه احد، ولا اعد مؤمنا كاملا من لا يعتقد إن العالم خلق له"[٧]. فالتفكر في آيات الله آية من آيات الوحي، الذي علم الإنسان كيفية التفكر والتدبر بالسعي والكشف عن الوسائل التي تجعل من غلبته على الطبيعة أمر واقعي وحقيقي، يقول تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان:٢٠)، وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (النحل:١٢). والإنسان بفطرته وعقيدته التي استقاها من الوحي سوف يفهم الظواهر والأشياء وسوف يدرك إتقان الله في صنعه وعجيب تكوينه، وهذه كرامة وإعلاء وإعزاز من الله للإنسان من اجل أن يحمل أمانة عظمى لم تستطيع الطبيعة بما فيها من حملها، يقول تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب:٧٢)، وجعله أمر يتناسب مع طبيعة تكوين الإنسان الذي خلقه الله ﴿ قَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين:٤).

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 وان يكون الإنسان ملزما بذلك لا مخيرا ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد:١١). فأصبح الوحي وسيلة لهذا النوع من المعرفة أي (العقل) الذي استكمل به الإنسان أدواته في التصور والإدراك والفهم وبالتالي أصبح وجوده 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"[٨]. وان كان إقبال يرى أحيانا ان الإدراك لا يكون مؤثرا في الحياة إلا تأثيرا جزئيا، على عكس العمل الذي يرى فيه انه متصل بالحقيقة اتصالا قويا فعالا[٩]. وبذلك فليس هناك ثمة انفصال بين العقل والوحي، أو العقل والإيمان الذي أمد الإنسان بحاجته من المعرفة بعالم الغيب والشهادة، وغياب هذه الرؤية عن الإنسان ودورها في إدراك الوحي جعل العديد من الفلاسفة ومتصوفة المسلمين يعجزون عن فهم القرآن الكريم ويتقولون بنظريات تتعارض مع نظرة القرآن لقيمة النفس الإنسانية والى مصيرها، فتخبطت معايير إدارة عالم الشهادة عن عالم الغيب وانحرفت عندئذٍ مجريات الحياة، فانحرف العقل وأورث الضعف، واستبد الجهل، وبات الإنسان يعجز عن فهم وإدراك علاقته بنفسه وربه[١٠]، يقول إقبال:"حينما يتعطل فكر شعب، تتحول الفضة النقية في يده إلى فضة مزيفة، ويموت القلب السليم في الصدر، ويبدو في نظره الشيء المستقيم معوجا"[١١].

ولا يكتفي إقبال بذلك بل رأى ان الفلاسفة ضيعوا الكثير من طاقاتهم العقلية عبر التاريخ عندما حصروا تأثرهم بالفلسفة اليونانية حتى تبين لهم فيما بعد "إن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع تعاليم الفلسفة القديمة"[١٢]. ولم يكن انتقاد

إقبال لأبو حامد محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ومحمد ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) والمعتزلة والاشاعرة بأقل من ذلك، الذي يرى فيهم جميعاً انهم ساهموا بدرجة وأخرى إلى تعطيل العقل عن اخذ دوره في ميدان المعرفة، فيأخذ على الغزالي مثلاً تأكيده على عجز العقل عن الوصول إلى أحكام جازمة لكون العقل في جوهره متناهي لا يمكنه إدراك الغير متناهي، ويرى إقبال ان هذا التصور ينم عن فهم خاطئ لحركة العقل في تحصيل المعرفة، وان هذا الرأي جاء لقصور فهمهم للعقل الاستدلالي (سنتكلم عنه لاحقا) الذي يسير في خطوات متناهية في عالم الحس، تجعل من الفكر الإنساني يأخذ حضوره اللانهائي الكلي في إدراك المعرفة اللامتناهية[١٣]. فبوجود الإيمان يتحقق التوافق بين الأضداد الظاهرة ويتحقق معها تحقيق الغايات والرقي للعقل الإنساني، "فالإيمان المحكم بوحدة الخالق، ووحدة الكائنات، ووحدة الأمة وائتلافها تتوافق الأضداد الظاهرة بين الإنسان والكائنات، وبين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان ونفسه، فيزول التنافر والاضطراب عن الجماعة الإنسانية"[١٤]. وربط بين العقل والأمل الذي عده إقبال "الحياة"، ففيه يتحقق معنى العمل الدائب والجهد المستمر في إثبات الحدود والمقاصد، بل انه رأى ان العقل نشأ من الأمل كما نشأ الفكر والحس والشعور، يقول إقبال في أبيات شعرية:

رأس مالٍ في الحياة الأمل وكذلك العقل منه ينسل

كل فكر وخيال واعتبار كل حس وشعور وادكار

هي آلات الحياة الجاهدة حين تمضي في وغاها صامدة[١٥].

كما لا يجد ثمة انفصال بين النشاط العقلي والجانب الروحي(العبادة والصلاة)، إذ يجد إقبال ان الصلاة"يجب أن ينظر إليها على أنها تكملة ضرورية للنشاط العقلي لمن يتأمل في الطبيعة، وملاحظة الطبيعة ملاحظة علمية تجعلنا على اتصال وثيق بسلوك الحقيقة، فتشحذ بذلك إدراكنا الباطني لشهود الحقيقة شهوداً أوفى وأعمق" ثم يعقب قائلا: "والحق ان كل طلب للمعرفة هو في جوهره صورة من صور الصلاة"[١٦].

أما عن التكامل العقلي للإنسان إذا ما كان تكامل كلي أم نسبي، يرى إقبال ان التكوين العقلي للإنسان لا يمكن أن يكون إلا نتاج معرفة جزئية، وهنا يقف إقبال عند حدود علاقة العقل بالوحي الذي يمد العقل بما يحتاجه من علم ومعرفة عالم الغيب، ودور العقل في بناء عالم الشهادة، وتوجيهات الإرادة الإلهية وإلا فأنه سيقف حائرا عن إدراك المعنى الكامل للقوى الكونية، "وتعاليم القرآن التي تؤمن بإمكان تقويم سلوك الإنسان وبسط سيادته على قوى الطبيعة، لا هي بالمتفائلة ولا هي بالمتشائمة بل هي تحسن الظن بالعالم فتسلم بعالم ينمو ويزداد، ويحركها الأمل في انتصار الإنسان آخر الأمر على الشر"[١٧].

ويربط إقبال بين تحصيل المعرفة وبين النظر في الأنفس والآفاق لقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ (فصلت:٥٣). وهذا لا يعني إحلال العقل محل الشعور إحلالا كاملاً، لان هذا أمر غير ممكنا أو مرغوباً فيه وإنما خلق فكرة تبدد الأفكار التي توحي للإنسان ان هناك ثمة سلطان شخصي يزعم ان في الطبيعة قوة خارقة له مجردة من الصفة الإلهية، وتنمية بديل معرفي يعزز من الجانب الروحي عند الإنسان[١٨]. والعقل عند إقبال يطغى على القلب، ففي العقل تتحقق معنى الرجاحة والوعي والثقة والتمكين التي يفتقد لها القلب في كثير من المواقف، يقول إقبال في بيت شعري:

آه لو أعطي قلباً خافقا مثل ما أعطي عقلاً بارقا

آه لو يعمر قلباً راحما مثل ما يَعمرُ عقلاً راجحا

آه لو أعمَرَ عيناً ساجمه مثل ما أعمل كفّاً حاطمه

آه لو هَذّبهُ إيمانُه مثل ما مكّنَهُ عِرفانُه[١٩].

والمعرفة المتكاملة هي التي يتكامل فيها الوحي والعقل والكون، ويصرف الإنسان فيها عقله نحو تدبر عالم المادة وتوجيهيها والسيطرة عليها بالتجريب والتنقيب في سنن ونواميس الكون بغية الوصول إلى معرفة نظام واقعي للحياة[٢٠]. ويلحظ إقبال إن الوحي قد حدد طبيعة الكون للإنسان فهو لم يخلق عبثاً لمجرد الخلق لا غير ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ (٣٨) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الدخان:٣٨-٣٩). وهو مرتب على نحو يجعله قابلا للزيادة والامتداد ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ (فاطر:١). "فليس هذا العالم كتلة، وليس إنتاجاً مكتملاً، وليس جامداً غير قابل للتغيّر والتبدل، بل ربمّا استقر في أعماق كيانه حلم نهضة جديدة"[٢١]. كما يقتضي ذلك القرآن الكريم ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (العنكبوت:٢٠). ووجد في تقلب الزمان والمكان في قوله تعالى: ﴿يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (النور:٤٤)، تحقيق للإرادة الإنسانية إذا ما تغلب عليه واخضع الطبيعة لإرادته بالتسخير، فتحت له آفاق جديدة في مجال الحضارة فهي الأساس التي قامت عليها الحضارة الإسلامية التي لم تعرف لها البشرية مثيل[٢٢]. وفي المقابل أعلى الله من شأن الإنسان بأن جعله خليفته في الأرض وجعل حكمه فيها نافذ، وعد إقبال ذلك أرقى درجات الرقي الإنساني، يقول في بيت شعري:

نائبُ الحقِّ، بحقِّ آدمُ حكمه في الأرض ماضٍ حاكِم[٢٣].

وعليه فأن الإنسان إذا ما تمكن من الانصراف إلى بناء الحياة وكشف مسالكها الجديدة، وتحمل مسؤولية خلافة عالم الشهادة، وإدراك ماهية عملية التغيير التي ينطوي عليها الكون، لا يمكن حينها أن يكون ضد التطور أو الوقوف على آطلال الماضي، أو ربط أي تغيير اجتماعي بقيم وأعمال قديمة، وهذا ما أدركه إقبال انه لا يمكن التنكر للماضي، لان الماضي جزء من شخصية الأمة وهويتها، وإنما هو إعمال العقل في بناء الحاضر عل أساس المعرفة التي اكتسبها من النظر في ماهية الكون ثم النظر في النظم القديمة لتكون عندئذ أكثر دقة وفاعلية، وهذا ما وجده إقبال انه جوهر الإسلام[٢٤].

لم يكن إقبال مختصا بكتابة التاريخ إذ كان يقول:"انه لم يختص في هذه المادة، انه كان عالم الفلسفة أو عالم القرآن"[٢٥]، إلا انه ومن خلال دراسته الواسعة والعميقة للقرآن الكريم وجد فيه مصدراً آخر للمعرفة، إذ يمنح القرآن البشرية معرفة بتجارب الأمم الماضية لما وضع له من سنن ومعايير ثابتة لا تتغير بتغير الظواهر الاجتماعية والتاريخية، فيفاد منها الإنسان المعاصر في بناء حاضره ورسم حدود مستقبله، ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (آل عمران:١٣٧)، وقوله: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (آل عمران: ١٤٠)، إنما هي بيان في حرص القرآن الكريم على إرشاد البشرية للاهتداء به واستخلاص القيم الحضارية والإنسانية والقوانين التي تحكم الظواهر المتغيرة وتحويلها إلى دافع تكسب الإنسان مزيداً من الوعي في تجاوز أخطاء ما قد سبق بالتعامل الحسن والنظرة الثاقبة[٢٦].

ومن دعوة القرآن الكريم في تدبر تجارب الحياة ينطلق إقبال في إرساء رؤيته للتاريخ والتعامل معه إلى أكثر من انه مجرد إشارة وتعليمات تاريخية إلى وضع منهجية في الكتابة التاريخية لمعالجة وتدوين تاريخ الشعوب تكون مقترنة بالرؤية النقدية تسهم إلى حد ما إلى بناء بناة (باحثين) يمتلكون خبرة وحس نقدي في الكتابة ونضج واضح في التفكير العلمي ليمكنهم من كشف النقاب عن الروايات التاريخية العلمية وعرضها بأسلوب تمد الخلق بمصدر موثوق[٢٧]. ويؤكد إقبال ان التزام المنهج العلمي في كتابة التاريخ سيقود إلى خلق وحدة إنسانية تحشد من طاقاتها الذاتية لتجد لها مكانا متقدما بين الأمم الأخرى، فيقول:"إن الإسلام لم يكن ينظر إلى وحدة الإنسانية على إنها فكرة فلسفية أو حلم من أحلام الشعراء، بل كان بوصفه حركة اجتماعية يهدف إلى جعل هذه الفكرة عاملاً حياً في الحياة اليومية لكل مسلم، وبها جعلها تعطي أكلها في صمت وخفاء"[٢٨].

وربط بين حركة التاريخ والمنظور القرآني الذي يقطع بديمومة واستمرارية حركة التاريخ، فالقرآن الكريم قدم عبر آيات متعددة منهجاً متكامل في التعامل مع التاريخ البشري ووصفه بأنه حركة مستمرة يحمل في طياته تطوراً زمانياً لا محيص عنه، ففكرة الجمود والتكرار للتجارب التاريخية الفردية والجماعية تتعارض في أصلها مع التاريخ، وهذا ما اقره القرآن في أكثر من حالة "فالقرآن يعتبر الكون متغيراً... ومن الجلي الواضح ان كتاب الإسلام المقدس، بماله من هذه النظرة، لا يمكن أن يكون خصما لفكرة التطور، على انه ينبغي إلا ننسى ان الوجود ليس تغيراً صرفاً فحسب ولكنه ينطوي أيضا على عناصر تنزع إلى الإبقاء على القديم"[٢٩].

إن 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 ومنحه دافعاً نحو البناء الحضاري والاجتماعي والتاريخي. فحكم القرآن على الوجود عند إقبال هو"خلق يزداد ويترقى بالتدريج يقتضى 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"[٣٠].

المحور الثاني: أنواع نظرية المعرفة ومناهج البحث فيها

أولا. أنواع نظرية المعرفة: تختلف المعرفة من حيث مستوى الإدراك الناتج عن التفاعل مع الظواهر المحيطة به وتنقسم إلى عدة أنواع منها:

١- المعرفة الحسية: المعرفة الحسية تفاعل مع المحيط بالحواس الخمسة والتي يصل بها الإنسان إلى اليقين بعالم الغيب، إذ ان من دون الحواس يغيب عن العقل اليقين بعالم المحسوسات، وتنتقل المعرفة الحسية للإنسان حينئذ من اليقين إلى الخيال، فالمعرفة الحسية بمثابة ركن أساس لبناء الموقف المعرفي للإنسان لأنه ينتقل به من عالم الشهادة واثبات بما وراءه في عالم الغيب، ومن الجزئي إلى الكلي، ومن المحسوس إلى اللامحسوس، فالمعرفة الحسية وسيلة لعبور الإنسان لعالم الشهادة وبناء رؤيته العقلية لما وراء عالم الشهادة[٣١]. وهو ما يراه إقبال في المعرفة الحسية هي تجربة تنطلق من الجزء لتشكيل الكل بالملاحظة والروح التجريبية، فوصول الإنسان إلى إدراك الحقيقة إدراكا كاملاً لا تقبل التجزئة، لا يمكن أن يتم إلا بادراك العقل والقلب، ذلك لان الله سبحانه وتعالى قد وهب الإنسان الملكه التي تجعل له قدرة على وضع أسماء للأشياء ويكوّن لها تصورات يفهمها ويدرك معناها[٣٢]. يقول إقبال في بيت شعري:

هو العقلُ المميزُ بل هو القلبُ هو التّفكيرُ والتّصديقُ والرّيب[٣٣].

ويختلف إقبال مع فلاسفة اليونان لأنهم اغفلوا الواقع المحسوس بتفكيرهم النظري المجرد، فسقراط مثلاً يرى ان"معرفة الإنسان معرفة حقه انما تكون بالنظر في الإنسان نفسه، لا بالتأمل في عالم النبات والهوام والنجوم"، أما أفلاطون فيرى ان الحس "يفيد الظن و لا يفيد اليقين"، ويعلل إقبال هذا القصور إلى الابتعاد عن فهم القرآن الكريم ودعوته للنظرة الواقعية، فتفعيل حاستي "السمع" و "البصر" في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ﴾(فصلت:٣٧)، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ (الفرقان:٤٥)، وقوله: ﴿إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾(يونس:٦)، انما هي دعوة إلى عالم الحس والاستشهاد به[٣٤].

٢- المعرفة القلبية: عد القرآن الكريم المعرفة القلبية أسمى من المعرفة الحسية، إذ يقول تعالى ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج:٤٦)، ذلك ان 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[٣٥]. لذلك يرى إقبال ضرورة الاهتمام بالقلب إلى جانب الحس والعقل، فالقلب عنده"نوع من علم الباطن أو البداهة" يصل إلى إدراك المعرفة دون الوسائل المتاحة لأدراك الحواس، والقلب عنده"قوة" وهي ليست قوة تحتمل الكذب، كما يؤكد انها ليس بقوة خفية، بل ما هو إلا "أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة ليس للحس –بما لهذه الكلمة من معنى فسيولوجي- أي دخل فيها"[٣٦].

يقول في قصيدة له:

ما نظام في شعوبٍ وسُنن ما ترى التجديَد في علمٍ وفنّ

أملُ من قوة فيه ظهر بَرحَ القلبَ فغشّته صورٌ٣٧.

ورغم وصف إقبال لنشاط القلب بأنه رياضة روحانية أو صوفية أو ظاهرة طبيعية، إلا أن هذا النشاط لا يقل من شأن كونه تجربة ومستوى أخر من مستويات التوصيل إلى المعرفة[٣٨].

٣- المعرفة الصوفية: المعرفة الصوفية كما يراها إقبال "مصدراً واحداً من مصادر العلم"[٣٩]. وهي معرفة كلّ لا تقبل التحليل ولا اثر فيها للتمييز المعهود بين الذات والموضوع[٤٠]. ويجد إقبال في معرفة الصوفية بالذات الإلهية بـ -المعرفة المباشرة- بانها نوع من أنواع المعرفة العادية وهي في جوهرها حالة من حالات الشعور لا ينفصل انفصالاً كلياً عن الفكر ولا يمكن أن يطلع عليها أو نقلها لإنسان أخر، لان المعرفة الصوفية هي اقرب للشعور منها للعقل ، ويبلغها المريد الصوفي للآخرين على صورة قضايا، أما محتويات شعوره الديني فلا يبلغه لأنه لا يمكن الاطلاع عليها[٤١].

وعن عامل الزمن وما يستشعر به المريد الصوفي أثناء اتصاله بالذات الإلهية بشكل مباشر هل هو متجدد أم لا، يجد إقبال ان الحالة الصوفية مهما وصلت في تأملاتها إلى مرحلة عن الانقطاع الزمني إلا ان الزمن يبقى متجدد، فحالة الصوفي مهما بلغت في تفردها إلا أنها ستبقى متصلة بالتجربة العامة وهي مرحلة وقتية ستتلاشى وسيرجع المريد الصوفي إلى حالته الطبيعية وان كان ذهاب هذه الحالة "ستخلف في النفس إحساساً عميقاً بالسلطان"[٤٢]. ومع هذا يجد إقبال ان التجربة الصوفية هي:"حيث هي سبيل إلى المعرفة مجال حقيقي، لا يقل في ذلك عن أي مجال أخر من مجالات التجربة الإنسانية، ولا يمكن تجاهله لمجرد كونه لا يرجع في نشأته إلى الإدراك الحسي، كما لا يمكن أن نبخس القيمة الروحية للحالة الصوفية بوصف الظروف العضوية التي يبدو انها تسبب حدوث تلك الحالة"[٤٣].

وفي الرياضة الصوفية يلحظ إقبال إنها تجربة رياضية تصل إلى النفس مباشرة وهي بذلك لا تختلف عن غيرها من مستويات التجارب الإنسانية المعرفية، وحالها كباقي التجارب تخضع للتأويل لتحصيل العلم بالله، وهي أيضا كلّ لا تقبل التحليل يصل مستوى التفكير فيها إلى الحد الأدنى من درجاته، وفي هذه الحالة لا يمكن تحليل قدرة الإدراك كما يحلل الإدراك الحسي، ولا يعني هذا انقطاع الحالة الصوفية عن الوعي الطبيعي بل يتصل بالحقيقة وصلا مباشراً، وتكون الحقيقة "قد تداخلت فيها جميع البواعث المختلفة وتألفت منها جميعاً وحدة واحدة غير قابلة للتحليل"[٤٤].

والمعرفة الصوفية ممن نادت بوحدة الوجود، وهو مذهب فلسفي يقول بأن الله لا يوجد مستقلا عن الأشياء بل هو والطبيعة وحدة واحدة، فهو صورة من صور هذا العالم، ومجموع المظاهر المادية مظاهر لذاته تصدر عنه بالتجلي وتعلن عن وجوده، دون أن يكون لها وجود قائم بذاته[٤٥]. وهذا مما رفضه إقبال الذي وجد ان غاية الدين هو عبادة الله كخالق وما عداه فهي مخلوقة، يقول إقبال:"إن تعليم الإسلام واضح بين، هو ان ذاتاً واحدة تستحق العبادة، وان الكثرة التي تُرى في العالم فهي مخلوقة... ليست عقيدة وحدة الوجود من تعليم القرآن، فان القرآن يُبين المغايرة التامة بين الخالق والمخلوق أو العابد والمعبود"[٤٦]، ويرى إقبال إن نظرية وحدة الوجود سببت القضاء على حرية الذات المبدعة لدى الصوفية، فالغاية هو ليس إفناء

الوجود في وجود الله بل تمثيل الخالق في نفسه، وفي ذلك يقول إقبال:" إن هدف الإنسان الديني والأخلاقي إثبات ذاته لا نفيها"[٤٧]. فغاية الذات ليس "إن ترى شيئاً، بل أن تصير شيئاً، والجهد الذي تبذله الذات لكي تكون شيئاً هو الذي يكشف لها فرصتها الأخيرة لشحذ موضوعيتها وتحصيل ذاتية أكثر عمقاً"[٤٨]، ويلحظ إقبال ان هذا الأمر كان سببا في تراجع المعرفة الصوفية عن تخريج أفراد لها "قوة الابتكار على كشف الحق القديم"[٤٩]. يقول إقبال في بيت شعري:

مَنِ المولى؟ ومَن إياه يُعبد — هما سر يؤيّد أن سنخلد

يدومُ له التجلـّي نور ذاتٍ — وبين الجمع معنى الحياة

وتلك محبة في الجمعِ تُبصر — بغيرِ الجمع ذا ما ليس تُبصر

تجليـاتُ محفَلنا تأمل — تجلّي الله لا الدُّنيا تأمل٥٠.

ويقول أيضا:

وليس البحر يغرقنا انتهاء — تعلّق فيه، ما هذا فناء

وجودُ الذات في ذاتٍ محال — لتصبح نفسها، هذا كمال٥١.

وعن العبادة يلحظ إقبال أثرها في المعرفة الصوفية وانها نقطة التقاء بين الجانب الروحي والجانب المعرفي ويجعل من البحث عن المعرفة لدى الصوفية هي الباعث الأصلي على العبادة، فيقول في ذلك: "أما العبادة في حالة وعي الصوفي فهي في معظمها تتصل بالمعرفة، وهذه الناحية المعرفية هي التي سأحاول الكشف عن معنى الصلاة عن طريقها، ووجهة النظر هذه مبررة تمام التبرير بالنظر إلى الباعث الأصلي على العبادة"[٥٢]. ووجد في تأكيد الصوفية على ضرورة صلاة الجماعة إنما جاء لمقاومة بروح الجماعة ما قد ينشأ من أثار سلبية نتيجة التأمل أثناء العزلة[٥٣].

وعن مسلك الصوفية في معرفة الطبيعة، ومقدار القوة التي تكتسبها اثر سيطرتها عليها، وما تمده هذه السيطرة من عنصر المشاهدة للمريد الصوفي، يرى إقبال ضرورة أن تجتمع القوة والمشاهدة لكي تمتد الحياة الروحية عند الإنسان، ويقصد بالمشاهدة هي مشاهدة الكل غير المتناهي، والجمع بين القوة والمشاهدة أمر محتوم، إذ يلحظ إقبال انه إذا ما جنحت القوة بعيداً عن المشاهدة سوف تنزع منزع التدمير والتجرد من الإنسانية، أما المشاهدة المجردة عن القوة فانها وان كانت تحقق السمو الخلقي فانها تعجز عن توفير ثقافة دائمة[٥٤].

٤- المعرفة الفلسفية: أولى إقبال اهتمام في البحث عن الحقيقة وإدراك ماهيتها، لذلك رأى في المعرفة الفلسفية ضالته فهي تركز على استعمال العقل ومحاولة تنشيطه وتفاعله مع الظواهر المحيطة، فالمعرفة الفلسفية "نظر عقلي في الأشياء تحاول أن "ترى الحقيقة عن بعد"، ولكن الحقيقة لا تكتمل إلا إذا حملت ماهية روحية تجعل من مطمح الدين يسمو فوق مطلب الفلسفة[٥٥]. وهنا يبحث إقبال عن ماهية العلاقة بين الفلسفة والدين وعن مدى حاجة كل منهما للأخر، محاولاً إيجاد نقطة التقاء يستدل بها إلى أهمية المعرفة الفلسفية في حياة الإنسان، فينتهي إلى تأكيده إلى ان الدين قائم على الإيمان "كالطائر يعرف طريقه الخالي من المعالم غير مسترشد بالعقل"[٥٦]. إلا انه في الوقت ذاته لا ينفي حاجة الدين إلى المسلمات العقلية في تجديد قواه، وبذلك فأنه لا يرى ان هناك ثمة افتراق بين الفكر والبداهة، بل "ينبعان من أصل واحد، وكل منهما يكمل الآخر، فأحدهما يدرك الحقيقة جزءاً جزءاً، والآخر يدركها في جملتها"... فكلاهما" يلتمس شهود نفس الحقيقة التي تتكشف لكل منهما على نحو يتلاءم ووظيفته في الحياة"[٥٧].

إلا أن محاولة المعرفة الفلسفية التوفيق بين التصور الإسلامي والفلسفة اليونانية ومحاولة الإيمان بها، أوقع فلاسفة المسلمين في تناقض من موقفهم من الدين[٥٨]، وفي هذا يقول إقبال:"ولو انهم عكسوا الآية لانتهت جهودهم بفكر أفضل وتراث

اقرب إلى روح الإسلام وعقيدته في الوجود والإنسان"[٥٩]. وفي استدلال المعرفة الفلسفية على وجود الله بالدليل الكوني ودليل العّلة الغائبة والدليل الوجودي، يجد إقبال بأن القيمة الحقيقة لهذه الأدلة لا تتضح إلا إذا تم تفسيرها بموجب القرآن الذي يعد "التجربة الباطنة والظاهرة آية على حقيقة يصفها بأنها "الأول والآخر، والظاهر والباطن""، ويرى أيضا ان الوضع النهائي هو ليس في الوضع الإنساني بل هو في الفكر والوجود[٦٠]. فتوصل إقبال بهذا المنهج إلى إدراك الذات الإلهية والانتقال من الجزئي إلى الكلي بادراك العقل الذي يعد الأساس النهائي للزمان المكاني.

وحول الخلاف الذي دار بين المعرفة الفلسفية وعلماء الكلام عن بعث الإنسان وإذا ما كانت عملية البعث ستشمل البدن على حالته السابقة أم لا، فلا يعتقد إقبال أن تاريخ الإنسان سينتهي بفناء بدنه، بل هي مرحلة ينتقل بها الإنسان إلى حياة جديدة تحمل في طياتها التفسير النهائي لشخصيته الفردية، وفي هذا يقول:"إذا تناولنا الأمر من الناحية الفلسفية لا نقدر على أن نقول أكثر من ان ماضي تاريخ الإنسان يجعل من المستبعد أن تنتهي سيرته بفناء بدنه"[٦١]. وعن فهم الحياة بعد الموت يقول إقبال:"إن لذة الحياة مرتبطة باستقلال "انا" وبإثباتها وأحكامها وتوسيعها وهذه الدقيقة تُمهد إلى فهم حقيقة "الحياة بعد الموت""[٦٢].

وفي المعرفة الفلسفية إثبات لنظرية تغير الكون وتحركه، فاستخدام الفلاسفة للطريقة الرياضية التي عرفت بـ (الدّالة) أثبتت ان الكون متغير وغير ثابت، ورأى إقبال ان "فكرة الدالة تدخل الزمان في تصورنا للكون، وتجعل الثابت متغيراً، ونرى الكون لا في حالة وجود، بل في حالة صيرورة إلى الوجود"[٦٣]. إلا أن هذا لم يمنع بعض الفلاسفة من الوقوع في الخطأ والقول عكس هذه النظرية وجاء ذلك لجهلهم في تحليل الحياة الشعورية(حياة تتألف حركتها من العلم إلى العمل، وتنتقل من البداهة إلى التعقل ومنها ينشأ الزمان الذري) وإدراك العلاقة بين الزمان الإلهي (زمان وصفه القرآن بأنه"أم الكتاب" وجمع فيه منذ الأزل تاريخ الكون وهو متحررا من أسباب العلة والمعلول) والزمان المتجدد، واعتقادهم خطأ ان الزمان الإلهي مجرد من التغير تجردا تاما، وان الكون ثابت غير متغير[٦٤]. فتطور المعرفة الفلسفية من ناحية جعل الزمان فوق المكان، قادت هذه المعرفة المسلمين إلى "نظرية إسلامية تقول بأن الخلق مستمر، أي ان الكون ينمو ويزداد"[٦٥]. ولم يكن إقبال من المؤمنين بنظرية وحدة الوجود لذا فقد عارض ما جاءت به الفلسفة الاشراقية عن وحدة الوجود في الوقت الذي أعلن عن إيمانه بخلود الذات وانها أصل الوجود ونظام هذا العالم، فغايتها الأسمى في هذه الدنيا هي خلافة الله، وغايتها الأسمى في الآخرة هي رؤية الذات الإلهية[٦٦].

٥- المعرفة الشعورية: هو مبدأ من مبادئ الحياة الروحية يعبر عن حالة معينة من السلوك يختلف عن سلوك العالم المادي، الذي لا يتكشف للإنسان إلا بوجود المعرفة الشعورية، ويلحظ إقبال ان أي إنكار للمعرفة الشعورية إنكار لحقيقة كل معرفة، فالمعرفة"ليست إلا تعبيراً منظماً للشعور"[٦٧]. كما ان المعرفة الشعورية انعكاس عن حالة الوجود الذي يمر به الإنسان من أحساس وإرادة وفكر وصفة لون الشعور، وما تسبغه على الإنسان من تأثير وانعكاس توصله للحقيقة، لذلك فقد وصفها إقبال بانها:"هي هذه الحالة الوجودية الممتازة التي تكون فيها على اتصال تام بالحقيقة"[٦٨]، والتغيير المستمر الذي تخلفه التجربة الشعورية في النفس البشرية لا يمكن تصورها من دون زمان، ولذلك فهو يؤكد ان التجربة الشعورية وحدها التي تظهر حقيقة الزمان، ولفهم ذلك ميز إقبال بين ناحيتين من النفس:الناحية العالمة والناحية العاملة. ويؤكد إقبال ان حياة النفس تبدأ حركتها من العلم إلى العمل، ثم تنتقل من البداهة إلى التعقل ينشئ عبرها الزمان"الذري"، واعتبر إقبال ان هذه التجربة هي نقطة البدء لكل معرفة متكاملة تهدي إلى "التصور الذي يوفق بين تقابل دوام الزمان لو اعتبرناه متكاملا أي سرمدا، وبين تغير الزمان لو اعتبرناه مركباً من أجزاء متناهية"[٦٩]. يقول إقبال في بيت شعري:

زمان ما بدا لي في الضمير خلقت الوقت يمضي بالشهور[٧٠].

ولم يخف إقبال إعجابه بتصور وليم جيمس (فيلسوف أمريكي) عن الشعور ووصفه بان الشعور "تيار من الفكر" يتدفق مع التغيرات التي تؤثر في تجارب الإنسان، وان النفس تتألف من إحساسات بالحياة الشخصية هي جزء من نظام التفكير، وسواء كانت الفكرة حاضرة أم غائبة فهي وحدة غير قابلة للتجزئة تعرف وتتذكر، وينظر جيمس إلى الحياة الشعورية إلى اعتبار الحاضر يسيطر على الماضي، والشعور الحاضر هو ما تتلوه النفس أو الذات، وهو ما ينكره إقبال ويعتبره وصفاً غير صادقاً للحياة الشعورية الذي يعدها "أمر مفرد مسلّم به في كل حياة عقلية، وليس أجزاء من شعور يتبادل كل منها الاتصال بالآخر، وهذا الشعور فضلا عن عجزه عن أن يزودنا بأي مفتاح إلى النفس، فانه يتجاهل تجاهلا تاما العنصر الدائم دواما نسبياً في التجربة فليس هناك اتصال في الوجود بين الأفكار الماضية، فعندما تحضر فكرة، تكون الأخرى قد تلاشت تماما، وكيف يتسنى ان الفكرة الماضية التي تكون قد ضاعت حتما تعرفها وتستولي عليها الفكرة الحاضرة؟"[٧١].

ثانيا. مناهج البحث في نظرية المعرفة: للكشف عن نظرية المعرفة مناهج متعددة أكد عليها إقبال من اجل الوصول للحقيقة منها:

١- المنهج الاستدلالي: هو عملية عقلية منطقية تهدف إلى الوصول للحقيقة العلمية وتفسيرها، وبالتحليل يقوم المنهج على أثبات صحة الفرضيات بالاستدلال المنطقي الذي ينطلق من معطيات أولية وبديهيات إلى نتاج مستخلص بالمصادرة والتركيب دون اللجوء إلى التجربة، وتعد البديهيات والمصادرات والتعريفات من مبادئ المنهج الاستدلالي، والتي يتم قبولها دون طلب برهان لإثبات صحتها، أما أدوات المنهج فهي القياس والتجريب العقلي والتركيب[٧٢]. ولم يخفي إقبال إعجابه بهذا المنهج الذي رأى بوجوده سيجعل من الإنسان سيدا لبيئته، وعد المنهج الاستدلالي أمر كسبي، اوجب على الإنسان إذا ما عثر عليه أن يثبت دعائمه ويشد من أزره من خلال كبت أساليب المعرفة التي لا تعتمد عليه، ويؤكد إقبال ان مولد الإسلام هو بمولد العقل الاستدلالي الذي أصبح بالنسبة للحياة مصدر أخر للمعرفة يلاءم اتجاهها الجديد[٧٣]. إلا انه ليس كل المعرفة فلا يخفي إقبال ان المنهج الاستدلالي وسيلة ناقصة لا يستطيع أن يدرك كُنه الحياة بالكلية، فهو مبني على إدراك الحواس فقط، يتكيف حسب المواقف ويقوم بوظيفته المحددة[٧٤]. ويؤكد إقبال انه بالبداهة التي هي إحدى مبادئ المنهج الاستدلالي، يتوصل الإنسان بمعرفته إلى الأمور المسلم بها التي لا تحتاج إلى برهان، كوصوله بالبداهة إلى كشف ماهية الحقيقة بان الحياة ذاتا مركزة تحمل في طياتها ماهية روحية[٧٥].

إن إدراك الفهم المنطقي أو العقل الاستدلالي للحقيقة العلمية تدفع بالإنسان إلى إدراك اتصال الفكر بالمنطق أو البداهة اتصالاً أساسياً، فظهور العقل في صورة من التناهي في الوقت الذي يعجز عن الوصول إلى أحكام قاطعة لاتحاده بالزمن المتجدد هو ما يمكن إدراكه بالفهم المنطقي، وبخلاف ذلك أو قصور هذا الفهم ستؤول المعطيات إلى نتائج مستخرجة من فرضيات غير صحيحة، ويلحظ إقبال ان القول بان العقل في جوهره متناهي وبالتالي فانه لا يقدر على إدراك غير المتناهي أمر ينبثق عنه الشك من إمكانية توصل العقل إلى إدراك قاطع، ويرى ان الفهم المنطقي واجه كثرة الجزئيات المتنافرة وعدم قدرة ردها إلى وحدة واحدة وإدراك قاطع، باستخدام منهج التعميمات القائمة على وجوه التشابه، وان كانت هذه التعميمات تكون أحيانا وهمية لا تؤثر في حقيقة الأشياء إلا أنها قادت إلى الواقع الذي يثبت حضور اللانهائي الكلي في حركة الفكر وجعل من التفكير النهائي ممكناً وهو ما يؤكده إقبال دائماً[٧٦].

٢- المنهج التجريبي: المنهج التجريبي يقوم على أساس التعامل المباشر والواقعي مع الظواهر، ويمكن الإنسان من اكتشاف ما يمكنه اكتشافه من الأسباب الكامنة وراء ظهور الظاهرات الطبيعية ومدى تأثير السبب في النتيجة، بالاعتماد على ركيزتين وهما الملاحظة بشكل بدائي وعلمي والتجربة بنوعيها المختبري والميداني[٧٧]، أو انه "استخدام التجربة في إثبات الفروض، أو إثبات الفروض عن طريق التجريب"[٧٨].

إن محاولة إقبال النظر في القرآن الكريم جعله يتوصل إلى حقيقة ان المنهج التجريبي مرحلة لا يمكن أن تتجاوزها النفس البشرية في جانبها الروحي، فالتجربة أساس وقاعدة الدين قبل أن ينتبه العلم إلى اصطناع هذا الرأي بوقت طويل، ولذلك "تسوي 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[٧٩]. ويرى إقبال ان اهتمام المسلمون بالجانب الروحي إلى جانب الجانب المادي حافظ على التوازن اللازم للحياة الإنسانية على العكس من الأوربيين الذين أنكروا عالم المرئيات وأنكروا كل ما لا يظهر للحواس باعتباره غير موجود مما انعكس ذلك في إخفاقهم للحفاظ على حضاراتهم القديمة وقيام وحدة يكتب لها لها البقاء[٨٠].

وحول اختلاف القول في ماهية أصول المنهج التجريبي يجد عبد السلام ياسين(مفكر إسلامي مغربي) إن المسلمون آثرو "العقل البشري بأثمن مكتسباته التاريخية، إلا وهي الطريقة التجريبية التي وُلدت من رَحم التعليل والتقسيم والتثبت الإسلامي، بعد ان تعوقت في المخاض عند اليونان والهند والسند"[٨١]. وهذا ما يلحظه إقبال فمنهج الشك الذي أفاض به الغزالي ومهد به السبيل إلى رنى ديكارت(فيلسوف فرنسي)، وابن حزم الأندلسي(توفي ٤٥٦ه) الذي أكد في كتابه "التقريب في حدود المنطق" إن الحس أصل من أصول العلم، ومناقضة احمد ابن تيمية(توفي ٧٢٨ه) للفكر اليوناني وبرهنته في كتابه"نقد المنطق" إن الاستقراء هي الطريقة الوحيدة الموصلة إلى اليقين، ويخلص إقبال ان كل هذا كان منطلق لقيام المنهج التجريبي القائل "بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم واصله لا التفكير النظري المجرد"[٨٢]. ولم يكن هذا المنهج عبارة عن قضية نظرية يتناظر فيها المتفلسفون بل هي دخلت حيز التطبيق فكشف محمد بن احمد البيروني(توفي٤٤٠ه) لما نسميه "زمن رد الفعل"، وكشف يعقوب بن إسحاق الكندي(توفي ٢٥٩ه) لفكرة "تناسب الحس مع الدافع" كأمثلة على تطبيق هذا المنهج التجريبي في علم النفس[٨٣]. ثم يعود إقبال فيؤكد:" إن المعرفة يجب أن تبدأ بالمحسوس، وقدرة العقل على تحصيل المحسوس وسلطانه عليه هو الذي ييسر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس"[٨٤].

ويخلص إقبال القول إلى التأكيد انه ليس صحيحا ما يدعيه مؤرخوا الحضارة الأوربية بان الأوربيين أول من ثاروا عل الفكر التجريدي للفلسفة اليونانية، وان الزعم ان أوربا هي أول من استحدثت المنهج التجريبي هو زعم خاطئ، فروجر بيكون(فيلسوف انكليزي) استقى علومه في اللغة والعلوم العربية من الرياضيات والطب والفلك من الجامعات الإسلامية في الأندلس، وكانت نتيجته ثورة فكرية إسلامية ضد الفلسفة الإغريقية[٨٥]. بل أعلن بعض هؤلاء صراحة عدم صحة نسب ابتكار المنهج التجريبي لمفكري الغرب، يقول "بريفولت" في كتابه:تكوين الإنسانية:"ليس لفرانسيس بيكون ولا لسميه من قبله يقصد(روجر بيكون) ان يدّعيا اكتشاف المنهج التجريبي إذ ان كل ما قدماه في ذلك انما هو العلم المسروق من العرب"[٨٦].

لم يغب عن إقبال الإشارة إلى مناهج أخرى استخدمتها المعرفة للوصول إلى الحقيقة، كالتفكير الميتافيزيقي[٨٧]، الذي يفسر الظواهر المختلفة بعد ان يردها إلى سببها الأول كاتصال الذات بالذات العليا وعلاقة العلم والدين، وعلاقة الإنسان والكون[٨٨]، وهناك المنهج التأملي، إذ يرى إقبال انه بالملاحظة التأملية يستطيع الإنسان أن يسيطر على العلامات التي تدل على الحقيقة، ويكون ذلك كلما تكشفت تلك العلامات عن ذاتها للإدراك الحسي[٨٩]. وغيرها.

المحور الثالث: دوائر نظرية المعرفة وغايتها

أولا. دوائر نظرية المعرفة(الكون، الظواهر الطبيعية، الذات): "الكون" احد دوائر المعرفة التي عني إقبال البحث عنه، وقد سبق أن تحدثنا عن نظريات تخص البحث عن الكون وما وراءه في موضوعي مصدر المعرفة وأنواعها، ومحاولة إدراك الإنسان للآيات الكونية والبحث عن الحقيقة الموضوعية في كيانه ونظرته وعلاقاته بما تقتضيه الحقيقة الموضوعية في هذا الكون، بعيداً عن الميتافيزيقية الحسية أو الفرضيات التصورية، إلا أن العقل البشري ظل عاجزاً عن التوصل لمعرفة ماهيته،

وما هو مصيره أو نهايته، وما هو خبر هذا الكون من منظور علمي معاصر، لذلك حاول إقبال تسليط الضوء على كثير من النظريات الكونية التي طرحها علماء الغرب والشرق والبحث في أدقها، وتأييد بعضها وتفنيد الأخر،كنظريات ما وراء الوجود ونظرية تحرك الكون وتغيره، وعلاقة الأجسام المادية بالذات الإلهية، وعلاقة الروح بالبدن، ومراتب الزمان والمكان، والمكان الخاص بالأجسام كالهواء والصوت وقياس حركتها بالمقاييس الزمنية، والمكان الخاص بالضوء، واصل الإنسان، واصل الكون وعلاقة الإنسان بالكون، والبحث في ذات الله.. وغيرها[٩٠]. أما عن مصادر البحث في معرفة الكون وما وراءه فقد جعل إقبال من الدين والفلسفة والشعر مصدراً معرفياً لهما، وان كان إقبال قد قلل من شأن الشعر وعده معرفة شخصية في نوعها وطبيعتها وفيه من الإبهام ما يعجز المقابل عن فهمه وتفسيره، إلا انه أعلى من شأن الدين وقدمه على الفلسفة رغم ان لكل منهما مسلماته التي لا تنفك عن حاجة بعضهم للأخر (كما أوضحنا ذلك مسبقا)[٩١].

وفي محاولة إقبال كغيره من الفلاسفة البحث بكل "الظواهر الطبيعية في أصل الكون" وهي الدائرة الثانية للمعرفة، إنما جاء من اجل فهم خلق الإنسان، وتكيف هذا الخلق مع مصيره ومصير العالم، وهو يمثل المجال الذي يتحرك به الإنسان، فمرة يهيئ نفسه لقوى الكون لضمان مصالحه وحاجاته المختلفة ومرة يسعى إلى تسخير هذه القوى لضمان مصالحه وحاجاته المختلفة، وبه أي "بالتسخير" سيدرك الإنسان عالم الغيب كما أدرك عالم الشهادة، يقول إقبال في بيت شعري:

ما سوى اللهِ تراه يخلقُ لترى سهمَك فيه يمرُق[٩٢].

إن استخدام الإنسان "العلم والدين" كمصدر بحث في الظواهر الطبيعية مكنته من التنبؤ بالحوادث الطبيعية ومن التحكم فيها، فرغم إن العلوم الطبيعية ليست لها نظرة واحدة تجاه الحقيقة كونها تبحث في المادة وفي الحياة وفي العقل، ولكل منهما نظرة جزئية لا يمكن لها أن تكون رأي كامل تنظر بها إلى الحقيقة، إلا أنها عملت عمل "الجوارح العديدة تنقض على جسم الطبيعة الميت فيذهب كل منها بقطعة منه"، أما الدين فتعامل مع الطبيعة بوصفها كلا لا يقبل التجزؤ، وعندما اخذ مكانه في تركيبة التجارب الإنسانية لم يكن ليخشى تلك الآراء الجزئية للعلوم الطبيعية[٩٣].

وهنا لا يرى إقبال ان هناك ثمة تنافر بين العلم والدين في معرفة الظواهر الطبيعية، فالعلم بالطبيعة عنده هو العلم بسنة الله، وبحث الظواهر الطبيعية انما هي نوع من الاتصال بذات الله المطلقة، ولذلك فانه يرى في الطبيعة انها" مركب حي دائم النمو، ونموه ليست له حدود نهائية خارجية، بل حدّه الوحيد حد داخلي: هو الذات الأزلية، التي تبعث الحياة في الوحدة الكلية وتبقيها حية"[٩٤]. مسترشدا بقوله تعالى ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾ (النجم:٤٢).

إن الدين الذي يقوم سلوك الإنسان أثناء بسط سيطرته على الطبيعة، تجعل الإنسان يدرك المعنى الكامل للقوى الكونية المبنية على تحرر مطلق لحركة الحياة الروحية في رقيها وتساميها وهو يستخدمها في حفظ الحياة ونمائها ورخائها بدلا من استخدامها في نشر الخراب والدمار[٩٥].

إن تركيز إقبال نظرته على البعد الروحي في تأويل الكون وما فيه من مظاهر طبيعية تأويلاً روحياً وتحرير الذات الإنسانية ووضع مبادئ لتطوير المجتمع الإنساني على أساس روحي، إنما جاء لرغبته في خلق حالة من التوازن المفقود بين فلسفة الشرق وفلسفة الغرب، ومحاولة خلق تمازج بين النزعة الروحية والعقل وإبطال حالة الاصطراع الذي دام لسنوات طويلة بين كثير من الفلاسفة.

ركز إقبال على إعلاء "الذات الإنسانية" وهي الدائرة الثالثة والتي أطلق عليها (خودي) ورأى ان تحقيق هذا العلو لا يتم إلا من خلال المرور بمنطلقات أساسية والعمل السليم البناء من خلالها، وهي لابد لكل مسلم الأخذ بها لتقوية ذاته، ومن هنا

اتخذ إقبال الآية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ (المائدة:١٠٥)، أساساً لفلسفته عن الذات.

هذه المنطلقات هي:إثبات الذات، الإحساس بالذات، تربية الذات، تكميل الذات، ثمرة تكميل الذات، ثم نفي الذات[٩٦]. وبتحقيق وجود هذه الذات هو تحقيق لبناء الأمة القوية التي لا ترضى بالضعف والوهن والانكسار.

إن إثبات الذات هي جوهر الكون بكل أشكال وجوده وخلقه، بل هي عنصراً ثابتاً في تركيب الوجود، فهو نشأ لأجل هذه الذات، ومنها نشأ سر الحياة، وجُعل قدرة التحكم بالحياة بشكلها ومداها وقابليتها يعتمد على قوة الذات من ضعفها، فكلما كانت الذات قوية ومستقلة كان الشعور بلذة الحياة وفهم حقيقتها أقوى واشد، وبعكسه تضمر الحياة وتموت[٩٧]. وإن تسخير الذات للصعاب التي تعترض طريقها، تخلق في النفس مطالب ومقاصد جديدة تعينها على الرقي وتولد في نفسها الآمال للوصول إلى منزلة الاختيار، وهذا هو مقصد الإحساس بالذات بلوغ الاختيار بعد نيل الذات المطلقة الحرية الكاملة[٩٨].

إن تربية الذات تستحكم بعشق ما تؤمل وتقوى به، والعشق هنا إرادة الجذب والتسخير، فبوجود العشق يكون السعي غير متواني في تحقيق المقاصد كلما جد الطالب في طلبه، ويذوب بهذا الجهد معنى السؤال[٩٩]. يقول إقبال في بيت شعري:

وهي بالمحبة أقوى، وأحيا وأضوأ[١٠٠].

إن استخدام إقبال مصطلح الفقر في تربية الذات في عدد من إشعاره إنما أراد منه تأصيل مفهوم السيطرة الأخلاقية في الذات والذي يتكون معه شعور الاستغناء، لا شعور الحاجة والحرمان، فيكون الإنسان عندئذ اقرب إلى الله، وليس القصد هنا إفناء وجوده في وجود الله بل تمثيل الخالق في نفسه، لذلك جاء التوحيد مرادف للفقر، وإذا ما اجتمع كلا المفهومين في الذات فازت بالخلافة الإلهية وتولدت فيها الطاقة في تسخير الذات نحو خدمة الغايات والمقاصد الإنسانية التي يسعى الإسلام والوجود والإصلاح الإسلامي إلى تحقيقها[١٠١]، يقول إقبال:

إن امة لا تضئ حياتها بكلمة التوحيد لا تستطيع تجديد حياتها١٠٢.

جهود بناء الذات والوصول بها إلى الكمال لا يتم إلا من خلال مرورها بثلاث مراحل: إطاعة القانون الإلهي، وضبط النفس، والنيابة الإلهية، وعد إقبال الأخيرة أعلى درجات الرقي الإنساني وبها يصبح الإنسان أمام مسؤولياته المقدسة في الخلافة والإصلاح، ويجعل مسيرته قائمة على أساس منهاج الحق والعدل والغاية الأخلاقية، تحقيق مشيئة الإرادة الإلهية في البناء والإصلاح والإعمار[١٠٣].

إن ثمرة تكميل الذات ترتبط بوصول الإنسان إلى مرتبة الكمال، فالفعل والأداء الإنساني وهو يصنع مستقبله ويدفع بعجلة الحياة ويوجهها نحو غايتها الخيرة، ومعرفة منطلق الخلافة وغاياتها الإصلاحية في حياة الإنسان ووجوده، تصنع الإنسان الكامل الذي أطلق عليه إقبال (الإنسان الحر) أو (الإنسان الجسور أو المتجرد) ولكن هذا الكمال لا يكتمل إلا إذا كان الإنسان مسلم الذي يرى فيه إقبال الضالة المنشودة والصورة الكاملة للإنسانية أو مثل أعلى للإنسان المتوازن خير توازن، يقول إقبال في بيت شعري:

انك أيها المسلم في العالم وحدك وما عداك سراب خادع ودرهم زائف

ويقول في بيت أخر:

إيمان المسلم هو نقطة دائرة الحق وكل ما عداه في هذا العالم المادي وهم وطلسم ومجاز١٠٤.

لذلك فقد أعلى إقبال من شأن الذات الإنسانية وعد الكون خلق متماسك بفعل تلك الذات وجعل طابعها ذات طابع روحاني مستمد ذاتيته من الذات الإلهية[١٠٥]. يقول إقبال:"إذا كانت الذات الإلهية هي الأصل الروحي الأول لكل حياة، فإخلاص الإنسان لله إنما يكون بمثابة إخلاصه لطبيعته المثالية الخاصة"[١٠٦]. وبما ان هدف إقبال هو تحقيق الرقي والكمال للشخصية الفردية وبالتالي فان العمل الإسلامي يتطلب من الجميع الاشتراك في تحقيق رؤية حضارية لمجتمع إسلامي يحقق طموحات وحاجات الأمة وما تواجهه من تحديات. فمنطلق نفي الذات يكون بذوبان فرد أو مجموعة من الأفراد في جماعة دون أن تتخلى عن قيمتها الشخصية، وباختلاط الأفراد تنشأ الأمة التي تساوي بين أفرادها، على أن لا يؤثر هذا الاندماج بذات الفرد بل تطلب من الأفراد أن يبقى ذاته صلبة[١٠٧]. يقول إقبال:

نفي الذات هو غاية الذات الشخصية بل انه دليل ارتقائها١٠٨.

ويقول أيضا:

ما أسعدني عندما يوهب لي ذوق الذات انه يدفعني إلى الخروج من ذاتي١٠٩.

وهذه بلا شك دعوة لأفراد الأمة الإسلامية على تقوية ذاتها واثبات وجودها وممارسة مسؤولياتها في طلب الأسباب والسعي بكل جد، وفق النواميس والسنن من اجل الوصول إلى النجاح والتمكين.

ثانيا. غاية نظرية المعرفة(الحضارة): إن تحقيق بعد حضاري قائم على القيم والمبادئ التي تنقذ 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 واهم غايات المعرفة[١١٠]. فقد مكنت المعرفة العقل المسلم من تشكيل حضارته بعد أن تعامل مع الكون والعالم والوجود بالحجم نفسه والطموح نفسه الذي جاء به الإسلام ومنحها للإنسان، فانعكاس المبادئ والقيم الإسلامية على الجانب المعرفي هو ما ميز الحضارة الإسلامية، إذ زادته قدرة على اقتحام واغناء شبكة النشاط المعرفي للحضارة الراهنة والقدرة الفعالة على الإسهام المستقبلي فيه[١١١].

إن الخلفية المعرفية التي استندت على بعدها الروحي اكسب الحضارة الإسلامية جانب إيماني عقدي ملتزم قائم على التوحيد، جمع الأمة ووحد كثرتها واحكم الفتها وأشعرها بذاتها وكيانها الخاص عن الأمم الأخرى، يقول إقبال: "لا تنتظم امة بغير شريعة وشريعة الأمة الإسلامية القرآن"[١١٢]. كما 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 مما اكسب الحضارة الإسلامية طابع إنساني عالمي يرفض حدود الإقليمية والجغرافية والعرقية 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 الثـــغور١١٣.

إن غاية المعرفة ذو الطابع الايجابي هو تزويد الحضارة بقوانين الكون من اجل أن يقوم الإنسان بتسخيرها في اعمار الأرض وإصلاحها بمعناه الحضاري الشامل لتحقيق السعادة الأبدية للإنسانية، على عكس الحضارة الغربية التي سخرت المعرفة للتدمير والإبادة والقتل والفتك، يقول إقبال:"إن هذا الفكر الجريء الذي فضح قوى الطبيعة وأفشى أسرار الكون انقلب اليوم برقاً خاطفاً ورعداً قاصفاً، يهدد عش الغرب ووكره، وحصنه ومعقله"[١١٤]. وحذر إقبال الغرب من سلوكيات هذه الحضارة وانها ستنقلب عليهم وتكون سببا في هلاكهم، فيقول:"ستقتل حضارتكم نفسها بخنجرها، لا يثبت العشُّ على غصنٍ رطبٍ ضعيفٍ مضطرب"[١١٥]. إن تحديد مصادر المعرفة ومعرفة أصولها جعلت الحضارة الإسلامية في منأى عن المقولة التي تقول بان الحضارة الإسلامية ذابت في حضارات الغرب وان الأفكار الغربية غزت كل القطاعات المعرفية في الإسلام[١١٦]. فالمعرفة

التي منحت الحضارة الإسلامية الاستقلالية ترفض الانغلاق على الذات وفي الوقت ذاته ترفض الضياع والانبهار والذوبان في الحضارات الأخرى والتقليد الأعمى والتسيب المطلق بل التعامل معها بوعي والاستفادة من تجارب الأمم الأخرى دون ان يمس أسس ومعطيات الحضارة الإسلامية وقدرتها على العطاء، فهي إذن انتقاء واختيار المكونات والوسائل الحضارية والإفادة منها ووضعها في محلها الصحيح، فالتلاقح الحضاري في نظر إقبال أمر ضروري لكن على إن لا يمس القيم والعقائد والمبادئ والهوية فيكون عندئذ خروج عن خط التبادل الحضاري الصحيح[١١٧].

منحت المعرفة للحضارة توازن بين الثنائيات المتقابلة بين الوحي والوجود، الروح والمادة، الإيمان والعقل، الفردية والجماعية، الذات والموضوع، توازن يجعل من المتضادات قوة مندمجة مع بعض ويجعل من الواقع ملائم له، ويؤكد إقبال ان الإسلام اقر هذه النظرة ففي الوقت الذي دعا الإسلام إلى إن الحياة لا يمكن أن تسمو وتستقر إلا بوجود الجانب الروحي فيها، استجاب لعام المادة وبين طريقة السيطرة عليه بغية الوصول إلى طريقة مثلى لنظام واقعي للحياة[١١٨].

الخاتمة

إن الغاية من هذه الدراسة هو إعطاء وصف لنظرية المعرفة التي جاء بها مشروع إقبال الفكري لتكون نقطة انطلاق لتأصيل نظرية المعرفة التي تناولها مفكري الإسلام عن غيرهم من مفكري الغرب، فوجد إقبال ان اجتماع مصادر المعرفة بين الوحي، والإنسان، والعقل، والكون، والتاريخ إنما هو اجتماع بين الوحي والوجود، بين الروح والمادة، بين عالم الغيب والشهادة، بين تحقيق الإرادة الإلهية التي لا تعيق تحقيق الإرادة الإنسانية، بين الذات العاملة والذات الانطوائية.

يجد إن أنواع المعرفة تختلف باختلاف مستوى الإدراك وتفاعله مع الظواهر المحيطة، فمنها ما ترد إدراك المعرفة إلى الحواس، ومنها إلى القوانين والعلاقات التي تربط بين الأشياء المحسوسة، أو ترده إلى الشعور، أو العقل، أو إلى السلوك الذي ينبثق عن الحياة الروحية، وجميعها لا يمكن للمعرفة الاستغناء عنها.

يرى إن مناهج البحث في إدراك المعرفة لا تخرج عن طابعها العلمي في استخدام العقل والتحليل العلمي الذي يقوم على إثبات صحة الفرضيات من طرح لمعطيات أولية للوصول إلى النتائج، أو التعامل المباشر والواقعي مع الظواهر.

دوائر المعرفة التي سلط الضوء عليها جاءت متكاملة لتكامل الرؤية عنده الإسلامية والإنسانية معا، فمن دراسة النظريات الكونية والبحث في مصادر معرفة الكون إلى دراسة الظواهر الطبيعية وعلاقتها بخلق الإنسان وتهيئته للكون، إلى إعلاء للذات بمنطلقات أساسية: إثباتها والإحساس بها وتربيتها وتكميلها واندماجها بمجموعات لتنشأ منها الأمة.

يلحظ إقبال إن نظرية المعرفة إذا ما جاءت وفق رؤية إسلامية فانها ستكون خطوة ضرورية للاستقلال الحضاري للأمة، فالحضارة التي قدمتها المعرفة هي حضارة قيميه إيمانية عقدية قائمة على التوحيد، ذات طابع إنساني عالمي يرفض حدود الإقليمية والجغرافية والطبيعية والمذهبية، تدعو إلى التوازن بين الثنائيات، والايجابية في اعمار الأرض وإحيائها، والاستقلالية التي ترفض الانغلاق على الذات أو الذوبان والضياع والانبهار في حضارات أخرى.

أما أهم التوجيهات والتوصيات العلمية الناتجة عن الدراسة:

- ضرورة تخصيص مؤتمرات وندوات علمية تبحث في موضوع نظرية المعرفة وبيان مفهومها ومصادرها وأنواعها وأثرها في الفكر الإسلامي المعاصر، وتوجيه طلبة العلم والباحثين للاطلاع على كتب محمد إقبال لاسيما كتابه(تجديد التفكير الديني في الإسلام) الذي يعد من الكتب المغمورة والمجهولة والبعيد عن التداول والاهتمام عن غيره من كتب الفكر الإسلامي.

- نشر البحوث والدراسات المتعلقة بنظرية المعرفة لاسيما التي تناولها الفكر الإسلامي ويا حبذا لو افردت الكليات والمؤسسات المعرفية المتخصصة بالفلسفة مساحة لذلك في الدراسات التي تصدر عنها.

هوامش البحث ومصادره

[١] ولد محمد إقبال (١٨٧٧-١٩٣٨) في سيالكوت وتتلمذ على يد علمائها، ثم رحل إلى لاهور ليدرس الفلسفة والقانون وحصل على شهادة الماجستير في الفلسفة الإسلامية، ثم حصل على شهادة في فلسفة الأخلاق والقانون في لندن من جامعة كامبريدج، سافر بعد ذلك إلى ألمانيا لدراسة الدكتوراه في بحثه(تطور ما وراء الطبيعة في إيران) عام ١٩٠٨، عاد إلى وطنه ليمارس عمله الوظيفي من خلال التدريس في الجامعة وممارسة المحاماة وكتابة الشعر والفلسفة الإسلامية ، فوصلت أعماله وداوينه إلى ثمانية عشر عملاً وديواناً لذلك اعتبر إقبال أهم مفكري القرن العشرين الذين اثروا في الأدب والفكر والسياسة على السواء، للمزيد ينظر: خديجة جعفر، "العلامة محمد إقبال، حياته وأعماله ١٨٧٧-١٩٣٨"، شبكة الاتصالات العالمية الانترنيت www.alhayat.com.

[٢] زيدان، محمود، **نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين**، ط١، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٩م، ص٢٠-٢٢.

[٣] نداء، سلامه، **نظرية المعرفة عند اليونان وأثرها في الفكر الإسلامي**، جامعة الأزهر:٢٠٠٣م، ص٦٠-٨٨؛ جابر، علي، **نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين**، ط١، دار الهادي، ٢٠٠٤م، ص١٦٦-١٧٠.

[٤] إقبال، محمد، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، دار آسيا للطباعة والنشر، د.ت، ١٩٨٥، ص١٩٢.

[٥] أبو سليمان، عبد الحميد احمد، **أزمة العقل المسلم**، ط١فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م، ص١١٦.

[٦] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٥، ص٨، ص١٤٣؛ كضربه مثالاً عن النحل وجعله محلاً للوحي الإلهي مستهدياً بقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ٦٨ ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل:٦٨-٦٩).

[٧] الندوي، أبو الحسن علي الحسني، **روائع إقبال**، ط١، دمشق: دار الفكر، ١٩٦٠م، ص٥٥-٥٦؛ الغوري، سيد عبد الماجد، **ديوان محمد إقبال**، ط٣، دمشق: دار ابن كثير، ٢٠٠٧م، ج٢، ص١٠.

[٨] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٨-٢٠.

[٩] المرجع السابق، ص٢١٣.

[١٠] المرجع السابق، ص٨-١٠.

[١١] طاهر، حامد، **"بعث الروح الإسلامية في أمم الشرق عند محمد إقبال"**، مجلة دراسات عربية وإسلامية، الجزء:٣٦، (٢٠١٢م).

[١٢] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٩.

[١٣] المرجع السابق، ص١٠-١٣.

[١٤] الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج٢، مرجع سابق، ص١٠-١١.

[١٥] عزام، عبد الوهاب، **محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره**، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ت، ص٨٣.

[١٦] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٠٥-١٠٦.

[١٧] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٩٥-٩٦.

[١٨] المرجع السابق، ص١٤٥.

[١٩] الغوري، سيد عبد الماجد، **ديوان محمد إقبال**، ط٣، دمشق: دار ابن كثير، ٢٠٠٧م، ج١، ص٣٥٦.

[٢٠] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٧.

[٢١] المرجع السابق.

[٢٢] المرجع السابق، ص١٨-١٩؛ طاهر، **بعث الروح الإسلامية في أمم الشرق عند محمد إقبال**، مرجع سابق.

[٢٣] الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج١، مرجع سابق، ص٢٢٩،ص٧٢.

[٢٤] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٩١-١٩٢.

[٢٥] الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج١، مرجع سابق، ص٤٣.

[٢٦] خليل، عماد الدين، **التفسير الإسلامي للتاريخ**، ط٤، الموصل: منشورات مكتبة تموز، ١٩٨٦م، ص٦-٩.

[٢٧] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٥٩-١٦١.

[٢٨] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٦١-١٦٢.

[٢٩] المرجع السابق، ص١٦٢-١٦٣، ص١٩١.

[٣٠] المرجع السابق، ص١٩١، ص١٩٣.

[٣١] الجليند، محمد السيد، **الوحي والإنسان-قراءة معرفية**، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، د.ت، ص٧٠، ص٨٠، ص١٤٧.

[٣٢] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٠-٢٣.

[٣٣] الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج١، مرجع سابق، ص٣٩٦.

[٣٤] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٩،ص١٤٦.

[٣٥] الجليند، **الوحي والإنسان-قراءة معرفية**، مرجع سابق، ص١٤٤-١٤٧.

[٣٦] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٣.

[٣٧] الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج١، مرجع سابق، ص١٣٧؛ ديوان أسرار الرموز، ص٤٥-٤٦.

[٣٨] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٣-٢٤.

[٣٩] المرجع السابق، ص١٤٥.

[٤٠] المرجع السابق، ص٢٦.

[٤١] المرجع السابق، ص٢٩، ص٣٥.

[٤٢] المرجع السابق، ص٣١.

[٤٣] المرجع السابق، ص٣١.

[٤٤] المرجع السابق، ص٢٦.

[٤٥] الحنفي، عبد المنعم، **المعجم الفلسفي**، ط١، مصر: الدار الشرقية، ١٩٩٠م، ص٣٨٠.

[٤٦] عزام، **محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره**، مرجع سابق، ص٧١-٧٢.

[٤٧] الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج١، مرجع سابق، ص١١٩-١٢٠؛ الكيلاني، نجيب، **إقبال الشاعر الثائر**، ط١، القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٥٩م، ص٤٥-٥٠.

[٤٨] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٢٦٠.

[٤٩] المرجع السابق، ص٢١١.

[٥٠] الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج١، مرجع سابق، ص ٣٨٥-٣٨٦.

[٥١] المرجع السابق، ص٣٨٧.

[٥٢] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٠٣-١٠٤.

[٥٣] المرجع السابق، ص٢٢٥.

[٥٤] المرجع السابق، ص١٠٦.

[٥٥] المرجع السابق، ص٧٤.

[٥٦] المرجع السابق، ص٥.

[٥٧] المرجع السابق، ص٧.

[٥٨] ضميرية، عثمان جمعة، **مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية**، تقديم عبد الله بن عبد الكريم العبادي، ط٢، مكتبة السوادي للتوزيع، ١٩٩٦م، ص٦٦.

[٥٩] الرقب، صالح ومحمود الشوبكي، **دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية**، ط١، غزة: الجامعة الإسلامية، ٢٠٠٦م، ص٢٢٦.

[٦٠] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٦-٤٠.

[٦١] المرجع السابق، ص١٤٠.

[٦٢] عزام، **محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره**، مرجع سابق، ص٦٣.

[٦٣] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٥٣.

[٦٤] المرجع السابق، ص٩١- ١٥٩.

[٦٥] المرجع السابق، ص١٥٩.

[٦٦] عزام، **محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره**، مرجع سابق، ص٦٥؛ الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج١، مرجع سابق، ص١١٨-١١٩؛ الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج٢، مرجع سابق، ص١٣-١٤.

[٦٧] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٥١.

[٦٨] المرجع السابق، ص٥٧.

[٦٩] المرجع السابق، ص٩١.

[٧٠] الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج١، مرجع سابق، ص٣٨٢.

[٧١] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١١٧.

[٧٢] أبو ريان، محمد علي، **أسلمة المعرفة العلوم الإنسانية ومناهجها من وجهة نظر إسلامية**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٧م، ص١٦٧-١٧٠.

[٧٣] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٤٤.

[٧٤] زاهد منير عامر، **"علاقة العشق بالتهذيب عند محمد إقبال"**، مجلة دراسات العالم الإسلامي، الاعداد١-٥، المجلد٢، (شباط،٢٠١٢م)، ص١١-١٢.

[٧٥] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٧٤.

[٧٦] المرجع السابق، ص١٢-١٣.

[٧٧] العساف، صالح بن حمد، **المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية**، الرياض: دار الزهراء، ١٤٣١، ص٢٧٧؛ البياتي، عبد الجبار توفيق، **البحث التجريبي واختبار الفرضيات في العلوم التربوية والنفسية**، عمان:دار جهينة، ١٤٢٦، ص٤٣.

[٧٨] عدس، عبد الرحمن، وآخرون، **البحث العلمي :مفهومه، أدواته، أساليبه**، ط٣، الرياض: دار أسامه للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م، ص٣١٠.

[٧٩] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٢، ص٢١٠.

[٨٠] المرجع السابق،ص٢١-٢٢.

[٨١] ياسين، عبد السلام، **تنوير المؤمنات**، ط١، الدار البيضاء: دار الأفق، ١٩٩٦م، ص٢٥٢.

[٨٢] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٤٧-١٤٨؛ حلمي، **منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين**، مرجع سابق، ص٢٧٦.

[٨٣] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٤٨.

[٨٤] المرجع السابق، ص١٥١.

[٨٥] المرجع السابق، ص١٥٠-١٥١؛ حلمي، **منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين**، مرجع سابق، ص٢٧٨.

[٨٦] عرفه، ناهد، **مناهج البحث العلمي**، القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ١٤٢٦ه، ص٣٠؛ القاضي، نصر الدين مصباح، **منهج الإسلام في مواجهة التحديات الحضارية المعاصرة**، ط١، القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢م، ص١٠٠.

[٨٧] هو اتجاه فلسفي ذات أصل إغريقي يبحث عن ما وراء الطبيعة من أسرار الكون والظواهر الغريبة، وحقيقة العلوم ودراسة طبيعة الوجود وتفسير الظواهر الأساسية للطبيعة، ودراسة الكون وتصورات الإنسان للكون، وجميع الأمور الغيبية التي لم يجد لها العلماء تفسيراً، وتأتي الميتافيزيقية بعد الموجودات الطبيعية وهي لا تعرف بالإدراك الحسي لهذا هي أكثر صعوبة على الفهم، ينظر: حنفي، حسن، **علم أصول الفقه، العقل والنقل**، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦، ص١٧.

[٨٨] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٧،ص٢١٢.

[٨٩] المرجع السابق، ص٢٢.

[٩٠] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١١٨،ص١٥٦-١٥٧،ص٢٠٩-٢١٢.

[٩١] المرجع السابق، ص٥-٧.

[٩٢] الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج١، مرجع سابق، ص٢٢٨.

[٩٣] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٥٢.

[٩٤] المرجع السابق، ص٦٨.

[٩٥] المرجع السابق، ص٢٢-٢٣،ص٩٦.

[٩٦] إقبال، محمد، **ديوان الإسرار والرموز**، ترجمة: سمير عبد الحميد إبراهيم، ط١، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥م، ص٨-١١.

[٩٧] الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج١، مرجع سابق، ص٦٤؛ عزام، **محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره**، مرجع سابق، ص٦٣.

[٩٨] عزام، **محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره**، مرجع سابق، ص٦٥-٦٦.

[٩٩] المرجع السابق، ص٦٧؛ الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج١، مرجع سابق، ص١٢٢-١٢٣.

[١٠٠] الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج١، مرجع سابق، ص٧٩.

[١٠١] إقبال، **ديوان الإسرار والرموز**، مرجع سابق، ص١٠-١١.

[١٠٢] طاهر، **بعث الروح الإسلامية في أمم الشرق عند محمد إقبال**، مرجع سابق.

[١٠٣] عزام، **محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره**، مرجع سابق، ص٦٨؛ الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج١، مرجع سابق، ص١٢٢-١٢٣؛ الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج٢، مرجع سابق، ص١٣-١٤.

[١٠٤] الندوي، **روائع إقبال**، مرجع سابق، ص٥٢-٥٣؛ الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج١، مرجع سابق، ص٦٩-٧٠.

[١٠٥] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٩؛ الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج١، مرجع سابق، ص٦٣.

[١٠٦] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٧٠.

[١٠٧] إقبال، **ديوان الإسرار والرموز**، مرجع سابق، ص٩؛ الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج١، مرجع سابق، ص٧٢.

[١٠٨] الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج١، مرجع سابق، ص٦٨.

[١٠٩] المرجع السابق، ص٦٨.

[١١٠] الواعي، توفيق يوسف، **الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية**، ط١، مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨م، ص٣٣؛ بن عاشور، محمد الفاضل، **روح الحضارة الإسلامية**، ط٢، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م، ص٣٧-٤٠.

[١١١] خليل، عماد الدين، **مدخل إلى الحضارة الإسلامية**، ط١، المغرب:المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م، ص٢٢، ص٢٤٨.

[١١٢] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٩٢؛ عزام، **محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره**، مرجع سابق، ص١٠١-١٠٤.

[١١٣] الندوي، **روائع إقبال**، مرجع سابق، ص٥٩؛ إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٩٢.

[١١٤] الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج١، مرجع سابق، ص٦٣.

[١١٥] الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج٢، مرجع سابق، ص١٢، الكيلاني، **إقبال الشاعر الثائر**، مرجع سابق، ص٣٠.

[١١٦] خروبات، محمد، **الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة في التدافع الحضاري**، ط١،د:ت، ص١٥.

[١١٧] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٤؛ الغوري، **ديوان محمد إقبال**، ج١، مرجع سابق، ص٢١٦؛

Schimmel, Annemarie, Gabriel's Wing: A Study Into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal, Brill Archive, ١٩٦٣,P.٢٣٧

[١١٨] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٦-١٧.