

اسلام، مدرنیته و تجربه‌ی دینی

(با روی‌کرد به مفهوم تجربه‌ی دینی از نگاه محمد اقبال لاهوری)

قاسم پورحسن* مژگان خلیلی**

چکیده

تجربه‌ی دینی برآمده از سنت اسلامی ما از مبنا با تجربه‌ی دینی مبتنی بر مدرنیته متعارض است. موقعیت اندیشه‌ی فلسفی امروزان بازاندیشی درباره‌ی مبانی این دو و رابطه‌شان را ضروری می‌کند. اقبال نخستین متفکر اسلامی است که با مفهوم «تجربه‌ی دینی» و «مبانی علمی مدرن» به بازاندیشی مسائل اساسی اسلام و تبیین‌هایی اساساً متعارض با ماهیت مبانی آن می‌رسد. موضوع ما نقد پیامدهای دیدگاه او نیست، بلکه دو مسأله در روی‌کرد اوست: یکی معرفت مشکک حاصل از تجربه‌ی دینی مبتنی بر «جهان‌بینی مادی»، دوم بُعد سومی به نام «روحانی بودن»، که به این معرفت مدرن اضافه می‌کند. این دو، برخلاف تلاش اقبال، جمع‌پذیر نبوده‌اند و امروزه دیگر رفع‌شدنی هم نیستند. فهم موقعیت دیالکتیکی این دو متناقض در بطن فرهنگ امروز، زمینه‌ساز خودآگاهی به نحوه‌ی مواجهه‌ی امروزی‌مان باریشه‌ی حقیقت یا خدا و موقعیت اندیشه‌ی فلسفی‌مان است.

واژه‌های کلیدی: ۱- تجربه‌ی دینی، ۲- مدرنیته، ۳- معرفت و تجربه‌ی دینی، ۴- خودشناسی و مدرنیته، ۵- تجربه‌ی خدا و مدرنیته.

۱. مقدمه

شکی نیست که معرفت بشر در بستر زمان و مکان، وضعیتی ژلاتینی و سیال به خود می‌گیرد. امروزه توجه به سطوح مختلف معرفت انسان و درجات آن، برای کشف الگوی حاکم بر مسیر صحیح کشف حقیقت، جایگاهی بس مهم یافته است. مبحث تجربه‌ی دینی در اصل، زاییده‌ی سنت تفکر مسیحی بوده، به دنبال سازگار کردن اندیشه و احساس

«دینی/معنوی» با مبانی دنیای «مدرن/مادی» قرن هجده به بعد است. الگوبرداری صرف از اندیشه‌ی تجربه‌ی دینی غرب، با مبانی بنیادین تفکر سنتی - اسلامی سازگاری ندارد؛ چراکه خدای مسیحی در قالب پیامبرش تجسد می‌یابد، به میان انسان‌ها می‌آید و مفهوم تجربه‌ی دینی در ادراک ذات چنین خدایی معنا می‌یابد. چنین خدایی که در دسترس بوده، متعلق تجربه قرار می‌گیرد، از بنیان، با مفهوم اسلامی خدا، که ذاتی والا و فوق هستی است، در تعارض است.

اقبال با یکسان‌انگاری «وحی» (به معنای اسلامی‌اش) با «تجربه‌ی دینی» برآمده از مبانی مسیحیت، تلاش کرد تا تعارض مبنايي میان دو سنت اسلامی و مسیحی را بزدايد، اما درنهایت به نتایجی معارض با مبانی اسلامی رسید. با این حال، آنچه از منظری دیگر، در اندیشه‌ی تجربه‌ی دینی اقبال، درخور تأمل است، توجه او به معرفت مشککی است که به بستر تاریخی و فرهنگی حاصل از تجربه‌ی دینی وابسته است و او سعی دارد بعد سوم «روحانی بودن» را به آن اضافه کند. هرچند تلاش او و متفکران بعدی همسو با او نمی‌تواند راه‌حل مناسبی برای برون‌رفت از تقابل میان نگاه روحانی اسلامی و نگاه مادی غربی به هستی به دست دهد، جای انکار نیست که وضعیت امروز ما آشکارا نمایانگر تنش ذاتی ناشی از این تقابل است؛ تقابلی که همچنان پایدار و بدون راه‌حل باقی‌مانده است. تلاش برای پل زدن میان «حکمت شرقی» و «فرهنگ روزمره‌ی نیمه‌غربی»، در حوزه‌ی «تجربه‌ی عملی زندگی» ما، نیازمند احیا و بازسازی فلسفه‌ای برآمده از فرهنگ روز در حوزه‌ی «اندیشه» است. تجربه‌ی فرهنگ روزمره‌ی ناشی از مواجهه با مدرنیته‌ی غربی، با تجربه‌ی ناشی از حکمت عملی اسلامی - ایرانی دارد تقابل ذاتی دارد؛ زیرا اساس این حکمت مکاشفه برای رسیدن به درجه‌ای است که انسان تصویری باشد از حقیقت هستی، درحالی‌که آنچه در حال حاضر اتفاق می‌افتد، فراموشی و سرکوب این شیوه از سلوک است، که علت آن، رفتار مبتنی بر اندیشه‌ی «دیگری» در تجربه‌ی روزمره است. تجربه‌ی عملی این تناقض از آغاز مواجهه‌ی ایرانیان با مدرنیته آغاز شده و همچنان ادامه دارد. خودآگاهی به معرفت سیال ناشی از این تجربه، نیاز به فهمی امروزی دارد؛ فهمی که نمایانگر موقعیت تجربه‌ی هستی‌شناسانه‌ی امروزمان باشد در مواجهه با ریشه‌ی وجود یا خدا. چنین فهمی اساس و مبنای موقعیت امروزی اندیشه‌ی فلسفی ما خواهد بود. تفکر فلسفی ما در گذشته همواره متناسب با بافت فکری دوره و زبان مناسب آن دوران بوده است. محور آن سنت فلسفی نحوه‌ی مواجهه با خدا و حکمت عملی ناشی از این مواجهه بود. فهم امروزی ما نیز می‌تواند ما را به نحوه‌ای درک از گذشته برساند که بتوانیم جایگاه و خود امروزی‌مان را در ارتباط با آن، کشف کنیم.

۲. مروری اجمالی بر تعریف «تجربه» و تعاریف مختلف از مفهوم

«تجربه‌ی دینی»

«تجربه» در معنای عام خود، به معنای شناخت حاصل از زندگی بوده، فرآیندی زمانمند و دارای سلسله‌مراتب است. در ادبیات و زبان مدرن، خود «تجربه» خصلتی تاریخی دارد و به معنایی، همان «نحوه‌ی شکل گرفتن فهم آدمی از جهان» است. درست همان‌طور که در نگرش عامیانه، توقع داریم تجارب زندگی روزانه چیزهایی را به ما بیاموزند، «تجربه» جزئی از جریان سیال سنت به ارث رسیده‌ی فهم است که انسان در آن، زندگی و حرکت می‌کند (۷، ص: ۲۷۶).

«تجربه» اقسام زیادی دارد؛ یکی از مهم‌ترین آن‌ها، که جزئی جدایی‌ناپذیر از زندگی بشر است، همان «تجربه‌ی دینی» است؛ احساسی درونی ورای حواس پنج‌گانه؛ معرفتی شهودی و مواجهه‌ای قلبی که یا متعلق به خود خداست، یا به حقایقی از آن جهان (۳۸، ص: ۱۷). اصطلاح تجربه‌ی دینی به تجربه‌های معنوی زندگی انسان گفته می‌شود، مثل تجربه‌ی احساس گناه یا بخشیده شدن. اما نگاه معمول فلسفی تجربه‌ی دینی را چیزی می‌داند که فرد آن را نوعی آگاهی تجربی از خداوند محسوب کند (۲، ص: ۱۳۶). می‌توان به‌طور کلی گفت: «تجربه‌ی دینی هرگونه تجربه‌ای است که هر انسانی در ارتباط با خدا می‌تواند داشته باشد» (۲۹، ص: ۷). از نظر سوینبرن، فیلسوف و متأله معاصر، تجربه‌ی دینی نوعی شناخت است که، نظیر ادراک حسی، از طریق تجربه‌ی مستقیم، به دست می‌آید. همان‌طور که ادراک حسی دارای سه جزء (۱) فاعل شناسایی یا مدرک، (۲) متعلق شناسایی یا شیء محسوس و (۳) حضور یا آشکارگی متعلق شناسایی برای فاعل شناسایی است، در تجربه‌ی دینی نیز «خدا» به‌منزله‌ی مدرک یا متعلق شناسایی، بر انسان یا فاعل شناسایی، حضور یا آشکارگی بی‌واسطه دارد که انسان یا فاعل شناسایی می‌تواند از این تجربه، به شناخت و آگاهی از او برسد (۲۳، ص: ۳). به عبارت دیگر، با داشتن تجربه‌ای از سنخ وحی، بشر می‌تواند از راهی غیر از اندیشیدن و استدلال کردن، به معرفت بی‌واسطه درباره‌ی خدا دست یابد.

اما دیدگاه موسوم به «دیدگاه گزاره‌ای» وحی را یک نوع انتقال اطلاعات از طریق پیامبر می‌داند که طی آن، خداوند حقایقی را با واسطه به مردم انتقال می‌دهد. این برداشت از وحی را، که قدیمی‌ترین و سنتی‌ترین نگاه به وحی است (۲۰، ص: ۳۵)، انتقال برخی حقایق از طرف خدا به موجودات عاقل، از طریق واسطه‌هایی که ورای جریان معمول طبیعت‌اند، می‌توان تعریف کرد (۳۷، صص: ۱۳۳ - ۱۳۴). این پیام‌ها یا حقایق از جنس گزاره‌اند؛ «گزاره» یک جمله‌ی خبری است و ویژگی عمده‌ی آن صدق و کذب‌بردار بودن است (۳۵،

ص: ۱۲۷). دان کیوپیت درباره‌ی دیدگاه گزاره‌ای وحی می‌گوید که تورات و انجیل کتاب‌هایی آسمانی‌اند، مؤلفشان خداست و کلام پروردگار در خطاب به انسان‌اند. راه گشودن رموز آن‌ها فقط خوانش درست آن‌هاست. برخورد انتقادی با آن‌ها درست نیست، چراکه به اصل مطلب، شک و تردید وارد می‌کند و از اول، آن را نه کلام خدا، بلکه کتابی صرفاً بشری می‌شمارد (۲۵، ص: ۱۰۷). بسیاری از اندیشمندان و فلاسفه‌ی اسلامی، همچون فارابی، ابن‌سینا، غزالی و ابن‌خلدون چنین نظریه‌ای در باب سرشت وحی داشته‌اند (۳۰، ص: ۴۱۵). البته تقریر فلاسفه‌ی اسلامی از وحی گزاره‌ای با تقریر مسیحیان فرق دارد. بر اساس وحی گزاره‌ای اسلامی، «ایمان» پذیرش و تصدیق یک سلسله گزاره‌های خطاناپذیر است که خداوند برای بشر فرستاده است. تحلیل اکثر متفکران شیعی از ایمان، نشانگر یکسانی آن با معرفت است. از نظر آن‌ها، ایمان همان معرفت به خدا و رسول است (۱۱، ص: ۲۸).

یکی از اولین اندیشمندان مسلمانی که از «تجربه‌ی دینی» و هم‌سنخ بودن وحی با آن سخن گفت، اقبال لاهوری است. اقبال نخستین کسی است که با تأثیرپذیری از تجربه‌گرایانی همچون جیمز، از این منظر به دین نگاه کرده است (۳۲، ص: ۱۸). در ادامه‌ی راه اقبال، برخی از روشنفکران ایرانی نیز معتقدند که می‌توان به پدیده‌هایی مثل وحی، از چشم‌انداز تجربه‌ی دینی نگاه کرد (۱۴، ص: ۴۰۵)، یا وحی را نوعی تجربه‌ی دینی می‌دانند که نیاز به تفسیر دارد (۱۵، ص: ۱۱).

می‌توان به جای یکی انگاشتن مفهوم تجربه‌ی دینی با وحی پیامبرانه، برای تجربه‌ی دینی بشری، سطحی غیرمستقیم و متفاوت از پیامبران فرض کرد و به بررسی این مسأله پرداخت که آیا معرفت حاصل از رویارویی مستقیم با متعلق چنین تجربه‌ای با ذات لایزال و بی‌مانند خدا در مبانی سنت اسلامی، هم‌خوان است یا خیر؟

۳. چیستی «مدرنیته»، «تجربه‌ی مدرنیته» و «تجربه‌ی دینی»

اصطلاح «مدرنیته» به تمدن حاصل از پیدایش شیوه‌ی جدید مطالعه‌ی طبیعت، و رشد تکنولوژی در اروپا و آمریکای شمالی طی چند قرن اخیر اشاره دارد، که به ارتقای سطح زندگی مادی در جهان منجر شده است؛ فردگرایی، سرمایه‌داری، فرهنگ سکولار، انسان‌گرایی و نظایر آن از ویژگی‌های مدرنیته است (۲۴، ص: ۱۱).

«تجربه‌ی مدرنیته» به یک معنا درافتادن در محیطی است که همه‌ی مرزهای جغرافیایی و قومی، طبقاتی و ملی، دینی و ایدئولوژیکی را درمی‌نوردد و در عین وحدت‌بخشی ظاهری به کل نوع بشر، آن را از درون دچار تناقض و تفرقه می‌کند؛ وجه خاصی از تجربه‌ی حیات در محیطی که قدرت، شادی، رشد و دگرگونی خود و جهان را به

ما وعده می‌دهد و در همان حال، ما را با تهدید نابودی و تخریب همه‌ی آنچه داریم، همه‌ی آنچه می‌دانیم و همه‌ی آنچه هستیم، روبه‌رو می‌کند (۶، ص: ۱۴).

می‌توان گفت مدرنیته دو ویژگی اساسی دارد: یکی «خودبنیاداندیشی بشر»، تفکری که حقیقت همه‌ی موجودات را در نسبت آن‌ها به موضوع، که مُدرک آن‌هاست، می‌بیند (۱۰، ص: ۶۶)، همان دیدگاهی که دکارت از آن به «من فکر می‌کنم پس هستم» تعبیر می‌کند (۱۳، ص: ۵۶)؛ از این‌جا، جهان به تصویری برای سوژه تبدیل می‌شود و درنهایت، به تکنولوژی ختم می‌شود (۳۶، ص: ۱۲۰).

ویژگی دوم «عقلانیت افراطی» است، که کانت از آن به «آزادی کاربرد عقل در امور همگانی» تعبیر می‌کند (۲۱، ص: ۵۳). در این نگاه، عقل نمی‌تواند از محدودیت‌هایی که دارد فراتر برود، به کل حقیقت برسد و روایت‌های بزرگ را درباره‌ی جهان هستی و عالم واقع دریابد (۲۰، ص: ۱۲۴). عقل‌گرایی افراطی دکارت را هیوم با تکیه بر تجربه‌گرایی، رد کرد و در ادامه‌ی رویکرد هیوم، کانت از «خواب جزمی» بیدار شد (۲۱، ص: ۸۹)، که نتیجه‌ی آن اتخاذ دیدگاهی تحویل‌گرایانه و یکسان‌انگاشتن دین و اخلاق در اندیشه‌ی کانت بود. همین خودبنیاداندیشی بشر «باعث شد متکلمان مسیحی به تجارب و احساسات دینی روی بیاورند و وحی را تجربه‌ی دینی قلمداد کنند» (۲۰، ص: ۱۲۷).

۳.۱. سرشت و ذات تجربه‌ی دینی

سه دیدگاه عمده درباره‌ی ماهیت و سرشت تجربه‌ی دینی مطرح شده است:

الف - احساسی بودن تجربه‌ی دینی: شلایر ماخر نخستین کسی است که اندیشه‌ی تجربه‌ی دینی را پایه‌گذاری کرد و در کتاب معروفش، *ایمان مسیحی*، نوشت که «تجربه‌ی دینی» تجربه‌ای عقلانی و شناختی نیست، بلکه نوعی احساس وابستگی مطلق است. ویتگنشتاین هم در ادامه‌ی سنت فکری شلایر ماخر، از تجربه‌ی شخصی حرف زد و آن را «احساس ایمنی مطلق» توصیف کرد (۳۴، ص: ۱۹۷). شلایر ماخر سعی کرد حوزه‌ی جداگانه‌ای در زبان و روش برای تجربه‌ی دینی تعیین کند و مخالف تحویل دین به حوزه‌ی علم و اخلاق و یا سایر حوزه‌ها بود (۱، ش: ۵۰).

اشکال این دیدگاه این است که درصدد است تا احساسات را مستقل از مفاهیم و باورها در نظر بگیرد و به حوزه‌ی وحی استقلال بدهد؛ اما حوزه‌های عاری از مفاهیم و تأملات نظری و کلامی وجود ندارد: «در احساسات، مفاهیم و باورهای خاصی مفروض است و آن‌ها را نمی‌توان شبیه احساسات یا حوادث باطنی ساده، که مستقل از اندیشه‌اند، دانست» (۸، ص: ۱۵۲).

ب- از جنس ادراک حسی بودن تجربه‌ی دینی: از دیدگاه آلستون، تجربه‌ی دینی نوعی ادراک حسی است و ساختار مشترکی با تجربه‌ی حسی دارد. همان‌طور که گفتیم، وی

معتقد است تجربه‌ی دینی، نظیر ادراک حسی، سه‌جزئی است: شخصی که تجربه‌ی دینی را از سر می‌گذرانند، خداوند که به تجربه درمی‌آید، و ظهور و تجلی خداوند بر شخص تجربه‌گر (۲، ش: ۵۰).

ج- فوق طبیعی بودن تجربه‌ی دینی: سومین دیدگاه در باب سرشت تجربه‌ی دینی، دیدگاه پراودفوت است. او تجربه‌ی دینی را طوری توصیف می‌کند که جامع همه‌ی ادیان باشد. از نظر او، تجربه‌ی دینی تجربه‌ای است که فاعلش آن را دینی و فوق طبیعی می‌شناسد و در این شناسایی، موضوع یا مفاد تجربه مهم و اصل نیست، بلکه جنبه‌ی معرفتی آن مهم است (۳۹، ص: ۱۰۸). طبق این نظریه، تجربه‌ی دینی توسط الگوی پیچیده‌ای از مفاهیم، تعهدات و توقعاتی که فاعل تجربه با آن‌ها وارد تجربه‌ی دینی می‌شود شکل می‌گیرد. عقاید و باورهای تجربه‌گر سازنده‌ی تجربه‌ی او هستند، نه نتیجه و فرع آن (۳۸، ص: ۳۴).

جان هیک، از فیلسوفان مشهور دین، مفهوم «عنوان دیدن» را از ویتگنشتاین گرفته، به مفهوم جامع «عنوان تجربه» گسترش می‌دهد و آن را شامل همه‌ی تجارب انسانی می‌داند (۳۷، ص: ۱۵۴). از نظر جان هیک، «ایمان دینی عبارت است از دیدن و تجربه کردن حوادثی که افعال الهی‌اند و واکنشی را از ما طلب می‌کنند؛ ایمان به‌مثابه‌ی عنصری تفسیری در تجربه‌ی دینی است» (همان، ص: ۳۷).

مفهوم «تجربه‌ی درونی» در معنای روان‌شناسانه‌ی آن، مبهم و جزئی است. اکثر کسانی که به لحاظ درونی، موضوعی را تجربه می‌کنند تفسیر روشن و کلی‌ای از آن ندارند، جز آن‌که بسیاری از طرفداران تجربه‌ی دینی سعی کرده‌اند به استقرا و تجربه، ویژگی‌های عامی برای تجربه‌ی دینی تعریف کنند. برای مثال، تجربه‌ی دینی از نظر ویلیام‌جیمز، ویژگی‌هایی دارد همچون وصف‌ناپذیری، معرفت‌بخش بودن، زودگذر بودن و انفعالی بودن (۱۲، صص: ۶۲ - ۶۳). اما شکی نیست خود مفهوم «تجربه» در ذات موضوعی که به آن تعلق می‌گیرد، نیاز به تفسیری روشن و اصولی کلی دارد تا بتواند پایه و مقدمات یک اندیشه قرار بگیرد.

تجربه‌ی دینی دارای دو عنصر اساسی است: علم به امر متعالی و سرسپردگی تام به آن (۲۶، ص: ۵). طرفداران دیدگاه تجربه‌ی دینی بر مواجهه‌ی پیامبر با خدا تأکید می‌ورزند و سرشت وحی را همین مواجهه می‌دانند. به عبارت دیگر، وحی در این دیدگاه، به این معنا نیست که خدا پیامی را به پیامبر القا کرده است؛ پیامبر مواجهه‌ای با خدا داشته است و از این تجربه و مواجهه، تفسیری دارد. آنچه ما به نام «پیام وحی» می‌شناسیم در واقع «تفسیر» پیامبر و ترجمان او از تجربه‌اش است. میان خدا و پیامبر، جملاتی ردوبدل نشده،

بلکه آنچه رخ داده تجربه‌ای فارغ از زبان است. زبان صورتی است که پیامبر در قالب آن، تفسیر خود را به دیگران انتقال می‌دهد (۲۰، ص: ۴۶). «واقع‌هی وحی، نه از سنخ گزاره، بلکه انکشاف خداوند است» (۵، ص: ۹۷).

۴. تجربه‌ی دینی از نگاه اقبال

از نظر اقبال، پیامبری را می‌توان نوعی خودآگاهی باطنی تعریف کرد که در آن، «تجربه‌ی اتحادی» تمایل دارد که از حدود خود لبریز شود و در پی پیدا کردن فرصت‌هایی است که نیروهای زندگی اجتماعی را از نو توجیه کند یا شکل تازه‌ای به آن‌ها بدهد (۲۸، ص: ۱۴۴). تفاوتی که اقبال میان تجربه‌ی پیامبری و تجربه‌ی بشری قائل می‌شود در واکنش فردی و روانی به خود تجربه است: «حضرت محمد (ص) به آسمان و معراج رفت و بازگشت؛ سوگند به خدا اگر من به آن نقطه رسیده بودم هرگز به زمین بازمی‌گشتم» (همان، ص: ۱۴۳). در این مدل معرفتی، شناخت حاصل از تجربه‌ی مواجهه با حقایق وحیانی، ایستا و ساکن نیست. از این منظر، دین تجربه‌ی روحی و اجتماعی پیامبر است و کلام خداوند همان کلام پیامبر است؛ قرآن، که تجربه‌ی پیامبر است، از خود او سرچشمه گرفته است و درواقع، «ترجمان تجربه‌ی وحی است، نه خود وحی» (۱۵، ص: ۱۰۳).

چنین دیدگاهی در تعارض با تعریف سنتی و قدیمی وحی و مبانی الاهیات طبیعی است، که در آن، فرض می‌شود اعتقاد به خدا و سایر اعتقادات دینی را به کمک براهین فلسفی می‌توان اثبات کرد (۹، ص: ۲۶). از نظر مسیحیان، کامل‌ترین وحی، نه در کتاب، بلکه در انسان منعکس شده است. آنان عقیده دارند که مسیح در زندگی و شخص خود، خدا را منکشف می‌سازد و اراده‌ی او را در مورد بشر بیان می‌کند (۳۳، ص: ۳۸). در مقابل، در دین اسلام، خدا در کلامش، یعنی قرآن، تجلی کرده است و نه در شخص پیامبر.

در تفکر مسیحی، وحی کم‌کم به تجربه‌ی بشری تبدیل می‌شود، چون خدای انسان‌وار مسیحی روی زمین می‌آید و رنج می‌کشد. چنین خدایی تفاوت‌های اساسی با خدای اسلامی و ویژگی‌هایش همچون دسترس‌ناپذیری و «مثل هیچ‌کس نبودن و در خیال ننگجیدن او» دارد.

اقبال با برداشتی از قرآن، وحی را خاصیتی از زندگی معرفی می‌کند و با تقسیم زندگی دینی به سه دوره کلی، آن‌ها را به ترتیب، دوره‌های «ایمان»، «اندیشه» و «اکتشاف» می‌نامد. در دوره‌ی نخست، ایمان به شکل دستورات انضباطی است، که فرد یا همه‌ی افراد باید آن را به‌منزله‌ی فرمانی بی‌چون‌وچرا بپذیرند و در مورد هدف آن، هیچ تعقلی نکنند. در این دوره، از نظر اقبال، وحی فرمانروایی مطلق دارد. در مرحله‌ی دوم، مرحله‌ی تعقل در

دستورات و تأمل در منبع نهایی آن قدرت و انضباط است. در این مرحله، شالوده‌ی زندگی دینی بر نوعی مابعدالطبیعه قرار می‌گیرد و نظری منطقی درباره‌ی جهان به وجود می‌آید که بخشی از این نظر، شامل شناخت خدا و قدرت اوست. در مرحله‌ی سوم، روان‌شناسی جای‌نشین مابعدالطبیعه می‌شود و زندگی دینی اشتیاقی «ارتباط مستقیم» با حقیقت مطلق را ایجاد می‌کند. دین عاملی در هماهنگی و جذب حیات و قدرت می‌شود و فرد بی‌آن‌که خود را از محدوده‌ی قانون شرع خارج سازد، با کشف منبع اصلی شریعت، که در اعماق خودآگاهی خاص اوست، از شخصیتی آزاد برخوردار می‌شود، چراکه در این دوره، عقل نقدکننده می‌تواند وحی را نقد و بررسی کند (۳۱، صص: ۹۰-۹۱). در مرحله‌ی سوم است که پای «تجربه‌ی دینی» به میان کشیده می‌شود و فرد برای رسیدن به هدف کشف، باید از «تجربه‌ی دینی» آغاز کند.

اقبال با این‌که در طرح این نظریه، مرهون برخی از متفکران غربی، به‌خصوص شلایر ماخر و ویلیام جیمز است، امتیاز ویژه‌ی او از آن‌ها، آشنایی‌اش با قرآن و عرفان شرقی است. او مثل جیمز، بین تجربه‌ی دینی و تجربه‌ی حسی شباهت و سنخیتی اساسی می‌بیند و مثل شلایر ماخر، معتقد است تجربه‌ی دینی آن‌قدر اصیل است که می‌تواند مستقل از علم و مابعدالطبیعه، برای دین، حیاتی دیگر تأمین کند (همان). تجربه‌ی دینی از نظر اقبال، تجربه‌ای است اصیل، مستقیم و بی‌واسطه، که موجب شناخت می‌شود و موضوع آن الاهی است، یعنی به ذاتی متعالی می‌پردازد که از آن به «خدا» تعبیر می‌شود. این تجربه مثل تجربه‌ی معمولی، دارای دو رکن اساسی است: یک رکن پسینی که حاصل از یافته‌های دینی است و یک رکن پیشینی ناشی از اندیشه. تفاوتش با تجربه‌ی معمولی این است که چون حاصل موضوعی الاهی و فراحسی است، یافته‌هایش هم غیرحسی است (همان، ص: ۳۲۵). از دیدگاه اقبال، اساس معرفت دینی عبارت است از «تجربه‌ی دینی» و منظور از معرفت دینی، «تفسیر» تجربه‌ی دینی است. از نظر او، «ایمان» فقط اعتقادی ساکن و انفعالی به یک یا چند جمله نیست؛ ایمان اطمینان زنده‌ای است که از یک تجربه‌ی ویژه به دست می‌آید (همان).

۵. معرفت حاصل از «تجربه‌ی دینی» از نگاه اقبال

معرفت‌شناسی به بررسی ماهیت، حدود و ابزار شناخت می‌پردازد و در معنایی اخص، به بررسی امکان و میزان شناخت در روشی خاص برای کسب معرفت، مثل معرفت دینی، روی می‌آورد.

همان‌طور که گفتیم، معرفت‌شناسی اقبال دربردارنده‌ی دو سطح از معرفت است: یکی معرفت‌هایی که از تجربه‌ی بیرونی و علوم به دست می‌آید و از زمان و مکان تأثیر می‌پذیرد. او مثل کانت، زمان و مکان را نه واقعیت‌های خارجی، بلکه حالت‌های آفریده‌ی ذهن برای ادراک حقایق می‌داند. کانت از ذهنی بودن زمان و مکان نتیجه می‌گرفت که تمامی آگاهی‌های ما فقط از پدیدارهاست، ولی اقبال در این باره با کانت اختلاف نظر دارد. او برخلاف کانت، معرفت را صرفاً به یک سطح، یعنی معرفت حاصل از شناخت اشیا، آن‌گونه که برای ما پدیدار می‌شوند (فنومن) و نه ذات فی‌نفسه‌شان (نومن)، محدود نمی‌کند، چون زمان و مکان، که کانت آن‌ها را قالب‌هایی برای هر نوع تجربه می‌دانست، مفهومی ثابت ندارند و با افزایش یا کاهش نیروهای روانی، تغییر می‌کنند. این مسأله سطح دیگری از تجربه را متفاوت با سطح متعارف تجربه‌ی مکانی-زمانی، که کانت معرفت را بدان محدود می‌کرد، ممکن می‌گرداند که ماهیت واقعیت یا به اصطلاح کانت، ذات یا نومن پدیدار را چنان که هست، آشکار می‌کند.

اقبال طرفدار اتحاد اندیشه و عمل است و این اتحاد از نظر او، فقط از راه «فعالیتِ نفس» و از طریق معرفت حاصل از تجربه‌ی این فعالیت به دست می‌آید. تعقل متعارف و استدلالی در این سطح دخالتی ندارد، چون ذات تعقل استدلالی بالذات انقسامی است و نه اتحادی. آنچه اقبال بدان باور دارد سطحی فراتر و متکامل‌تر است از توانایی اندیشه، که به معرفت نفس نائل می‌شود و همین معرفت به نفس، سرچشمه‌ی قدرت می‌گردد. شناخت نفس یعنی درک «آزادی» و «خلاقیتی» که بالقوه در هر نفسی پنهان است (۴).

از نظر او، اگر علم بر پایه‌ی حس و فلسفه بر بنیان عقل ساخته می‌شود، دین نیز می‌تواند بر منبع مستقلی چون تجربه‌ی درونی بنا گردد. از نظر او، تجربه‌ی دینی در کسب معرفت، اهمیت ویژه‌ای دارد و «الهام» در این نوع از معرفت، دارای جایگاهی عمیق است. به عقیده‌ی او، فکر و الهام و به تعبیر دیگر، اندیشه و شهود نقیض هم نیستند. بنابراین برای رسیدن به معرفت جهان و حقیقت منشأ آن، یعنی خدا، همراهی تجربه‌ی بیرونی و تجربه‌ی درونی لازم و ضروری است.

ماهیت «تجربه‌ی دینی» از نگاه اقبال، تجربه‌ی وحی به شکل باطنی و درونی در مواجهه با منشأ وحی یعنی خداوند است. منتها این احساس و درجه از شهود، نوعی معرفت به ما می‌دهد که حاصل از بُعد تکامل‌یافته‌ی اندیشه و فراتر از توانایی استدلالی آن است. او معتقد است که ماهیت «تجربه‌ی دینی» اتصال با ریشه‌ی وجود است و این به هیچ‌وجه مخصوص آدمی نیست (۲۷، ص: ۱۴۴). از نظر وی، کاربرد کلمه‌ی «وحی» در قرآن، بیانگر این نکته است که این کتاب وحی را خاصیتی از زندگی می‌داند که «خصوصیت و شکل آن

برحسب مراحل مختلف تکامل زندگی، متفاوت است. رشد آزادانه‌ی گیاه، سازگاری حیوان با محیط تازه‌ی زندگی و انسانی که از اعماق درون، روشنی تازه‌ای دریافت می‌کند همه نماینده‌ی حالات مختلف وحی هستند» (همان، ص: ۱۴۵).

از نظر اقبال، منظور از خاتمیت در اسلام، پایان یافتن خودِ وحی نیست، چراکه تجربه‌ی وحی توسط انسان همواره ادامه دارد. خاتمیت به معنای پایان یافتن نقدناپذیریِ وحی است، چون به نظر اقبال، «تجربه‌ی دینی» همواره در زندگی انسان وجود خواهد داشت و انسان با پشت سر گذاشتن دوره‌ی فرمانروایی مطلق وحی و دوران منطقی کردن آن، به مرحله‌ای رسیده است که اندیشه و معرفت او تکامل یافته، توانایی نقدِ وحی را دارد. به عبارت دیگر، او «به سر آمدن دوران کودکی بشر» را گوهر خاتمیت و بعثت می‌داند (همان، ص: ۱۳۰). از نظر او، ارزش‌گذاری تأثیر وحی در زندگی انسان را، نه از طریق معلوماتی که داده، بلکه از طریق «فرهنگ و تمدنی» که ایجاد کرده است باید عملی کرد (همان، ص: ۱۱). آنچه در روش‌شناسی اقبال اهمیت دارد یکی تجربه‌ی بیرونی است و دیگری تجربه‌ی باطنی. اقبال در عین تأکید بر تجارب بیرونی، تجربه‌ی باطنی و آگاهی معنوی را نیز نوعی تجربه می‌داند، که همچون همه‌ی تجارب دیگر، می‌تواند وجود و تحقق داشته باشد. از نظر او، تجربه‌ی دینی حالتی از احساس و تجربه است که جنبه‌ی معرفتی دارد. او می‌گوید که عقل‌گرایی ضد تجربی مناسبتی با قرآن ندارد و شناخت واقعی حقیقت جهان از راه عقل، تنها نوعی نیرنگ است و با آن نمی‌توان به حقیقت و هدف رسید (همان). از لحاظ روش‌شناختی نیز درجه‌ی اعتبار تجربه‌ی عرفانی نازل‌تر از سایر آزمایش‌های بشری نیست و با این استدلال که چنین تجربه‌ای محسوس و مشهود نیست، نمی‌توان آن را بی‌اعتبار دانست.

۶. اقبال و بُعد روحانی معرفت مادی بشر

تجربه احساسی محض است که بعد از برخورد و گذشتن از ساختارهای منطقی و زبانی، مشخص و آماده‌ی ادراک می‌شود. اگر هر کس متناسب با ساخت ذهنی و بافت ادراکی خود، این تجربه را معنا ببخشد، ما با تفسیرهای متعدد از آن مواجه خواهیم بود. مطابق با دیدگاه اقبال، معرفتی که پس از ختم نبوت، از راه تجارب دینی، مانند الهام و رؤیا، از راهی کاملاً طبیعی حاصل می‌شود مانند دیگر جنبه‌های تجربه‌ی طبیعی بشر، می‌تواند در معرض نقادی موشکافانه قرار بگیرد و از این صافی بگذرد تا اعتبار به دست بیاورد (۲۷، ص: ۱۴۳). اقبال می‌نویسد: «در میدان علم، کوشش ما بر آن است که معنی و مفهوم تجربه را از طریق اسناد و ارجاع به رفتار خارجی حقیقت ادراک کنیم، اما در میدان دین، تجربه را نوعی

حقیقت و واقعیت می‌دانیم و در آن می‌کوشیم که معنی و مفهوم آن را بیشتر از طریق اسناد و ارجاع به ماهیت درونی حقیقت ادراک کنیم» (۲۸، ص: ۲۲۱).

فلسفه‌ی دینی اقبال دو جنبه دارد: یکی این که معتقد است تجربه‌ی دینی منحصر به فرد است و قابلیتش در شناخت حقیقت غایی و نهایی، در قیاس با دیگر انواع تجربه اولویت دارد. در عین حال معتقد است این تجربه پیوندی بسیار نزدیک با دیگر جنبه‌های تجربه دارد و شناخت ادراکی در بینش دینی و تعالی روحانی انسان، نقش مهمی ایفا می‌کند. متألهان و روان‌شناسان معمولاً بر این عقیده‌اند که اندیشه نقشی در شناخت دینی ایفا نمی‌کند، اما اقبال تا جایی با آن‌ها موافق است که قلمرو اندیشه‌ی استدلالی است (۳۱، ص: ۳۲۲). «چون از نظر او، اندیشه کاربرد غیراستدلالی هم دارد و می‌تواند به ذات نامتناهی دست یابد. از این حیث، اساساً اندیشه وابسته به شهود است» (همان، ص: ۳۲۳). اقبال معتقد است که خداوند همان‌طور که نشانه‌هایش را در تجربه‌ی خارجی آشکار کرده است، در تجربه‌ی درونی نیز عیان می‌کند و این وظیفه‌ی انسان است که قابلیت باروری معرفت را در تمامی جنبه‌های تجربه قضاوت کند: «ولی تجربه‌ی درونی تنها یکی از منابع کسب معرفت برای آدمی است. بنا به گفته‌ی قرآن، طبیعت و تاریخ دو منبع دیگر معرفت می‌باشند» (۲۷، ص: ۱۴۴).

بنابراین برداشت اقبال از دین و دین‌داری «برداشتی پیچیده، تا اندازه‌ای عقلی، اخلاقی و تا حدودی تجربه‌ای معنوی است، دین چیزی نیست که بتوان آن را با یکی از شاخه‌های علم مقایسه کرد، نه فکر مجرد است و نه احساس مجرد و نه عمل مجرد، بیان و تعبیری از تمام وجود آدمی است» (۱۸، ص: ۳۷۶).

او معتقد است که ایمان یا تجربه‌ی دینی چیزی بیشتر از ایمان محض است: «چیزی که یک جوهر معرفتی دارد و وجود فرقه‌های متعارض با یکدیگر (مدرسی و عرفانی باطنی) در تاریخ دین، نشان می‌دهد که فکر و اندیشه عنصر حیاتی از دین است» (۲۸، ص: ۴). اقبال در تلاش برای تأمین بعد روحانیت معرفت مادی بشر، ناچار است همگام با تحولات مادی، چشم‌انداز غایی و تکاملی بشر را در درک معرفت نهایی، سیال و بی‌مرز معرفی کند: «برای عالم حالت نهایی وجود ندارد. عالمی است دائماً در حال بالندگی، خودآفرینی و خودگسترده‌گی، که امکانات و توانایی‌های درونی رشد و تکاملش مرز نمی‌شناسد» (۳، ص: ۱۳۹).

به نظر اقبال، قرآن علاوه بر «تجربه‌ی دینی»، «تاریخ» و «طبیعت» را نیز از منابع معرفت انسان به حساب آورده و وظیفه‌ی انسان هماهنگ‌سازی این معرفت‌های سه‌گانه با هم است. اقبال «تجربه» را همان روش تفکری تجربه و استقراء می‌داند که قرآن به آن

دعوت کرده است. او با معنا کردن وحی به «تجربه‌ی دینی انسان»، سعی می‌کند فاصله‌ی میان عالم غیب و عالم طبیعت را از میان بردارد و می‌گوید که هرچه دنیایی است، به اعتبار این‌که از خداوند است، مقدس است. او می‌گوید جامعه‌ی اسلامی، اگرچه برای تنظیم زندگی اجتماعی خود، باید اصولی ابدی داشته باشد، نباید اصول ابدی به این معنی فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند، زیرا این معنا باعث می‌شود چیزی را که ذاتاً متحرک است از حرکت بازداریم.

از نظر اقبال، «اگرچه علم و عقل ما را در تماس و مشاهده و درک عالم طبیعت به واقعیت نزدیک می‌کند، اما راه نزدیک‌تر و دقیق‌تر این است که به دید خود عمق بخشیم و نادیدنی‌ها را با دیده‌ی دل بکشاییم و اهل بصیرت شویم» (۱۷، ص: ۴۴). بنابراین علم تجربی و دین لازم و ملزوم یکدیگرند. در تجربه، سطحی متعارف و بیرونی از معرفت و در دین، سطحی درونی و عمیق از معرفت باطنی کسب می‌شود و انسان با پیوند این دو تجربه و هماهنگ ساختن آن‌ها در بستر تاریخ و فرهنگ دوره‌ی خود، به درک و شناخت نفسش و در نتیجه منشأ نفس، یعنی خدا، می‌رسد. علم و دین و تاریخ یک کل واحد را می‌سازند که هم خود در حال حرکت‌اند و هم معرفت ما به آن‌ها سیال و در حال تکامل است. پس در نهایت، «خودشناسی» اساس و بنیان تکامل نهایی معرفت بشر در بستر سیال تاریخ است. تعبیر اقبال از این خودشناسی به «خودی»، همان ذاتی است که با حواس درک‌شدنی نیست و فقط از طریق تجربه‌ی درونی شناخته می‌شود. آنچه بین اقبال و راه عرفانی و شهودی سنت اسلامی در کشف حقیقت تفاوت ایجاد می‌کند تلاش اقبال برای تعبیر، تفسیر و سازمان دادن به این معنای روحانی و شهودی در پرتو مبانی علمی است.

۷. اقبال و تلاش برای «خودشناسی روحانی» از طریق «تجربه‌ی علمی

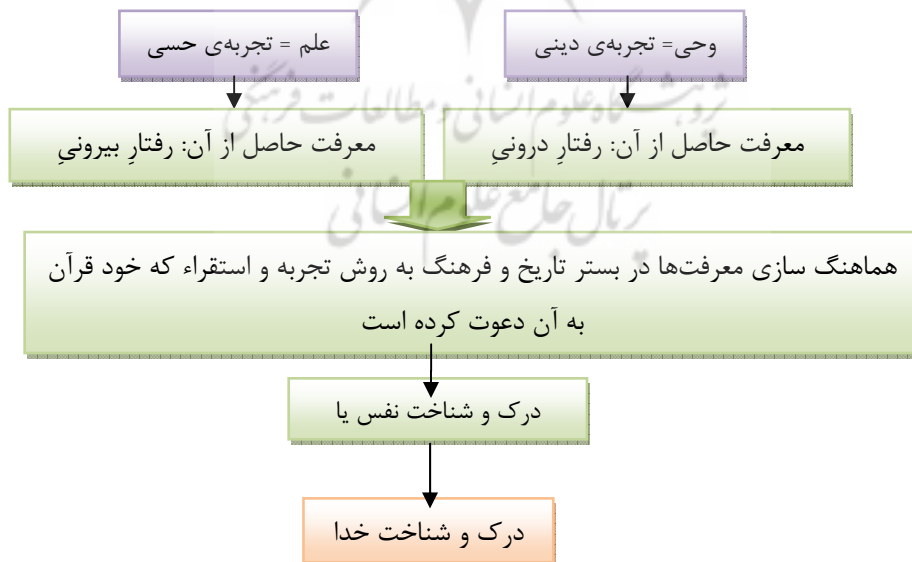
«مادی»

اقبال سعی دارد با تفسیر و تعریف «خودی» به معنایی روان‌شناسانه، آن را به لحاظ علمی باورپذیر کند. او با تأکید بر حقیقی و واقعی بودن «خودی» معتقد است انسان با شهود می‌تواند به حقیقت مسلم خودی، که محور اصلی شخصیت انسان است، پی ببرد. خودی با رغبت‌ها و تمایلات به صورت شخصیتی دارای اراده رشد می‌کند و تکامل می‌یابد. رغبت‌ها و تمایلات به محیط نیاز دارد و به همین دلیل، نه فقط رشد و تکامل خودی، بلکه وجود آن نیز منوط به نوعی رابطه با واقعیت عینی و آفاقی، مثل حقیقت هستی، جهان و جامعه است. بنابراین رابطه‌ی بین «خودی» و «جامعه» رابطه‌ای متحول و گوناگون است. ساخت‌های خودی یا انواع خوداندیشی‌ها نیز بر اساس شرایط تاریخی - اجتماعی متفاوت،

به صورت‌های مختلف به دست می‌آید (۱۷، ص: ۴۴). به نظر اقبال «خودی» فقط در جمع «خودی»‌های دیگر و اجتماع می‌تواند رشد کند نه در حال انزوا. اقبال جامعه را پدیده‌ای عینی و متمایز از «خودی»‌های به وجود آورنده‌ی آن می‌داند. با این حال، عمق تعین در خودی این است که جامعه در شکل‌گیری خودی تأثیر دارد، نه این‌که خاستگاه و خالق خودی باشد. از این‌رو باید دید چه نوع جامعه‌ای بر رشد، تکامل و آزادی خودی بهترین تأثیر را دارد. از نظر او، رشد و تکامل فردی ممکن نیست، مگر این‌که فرد عوامل اصلی تکامل معنوی‌اش را از فرهنگ جامعه‌ای اخذ کند که به آن تعلق دارد و این فقط در جامعه‌ای میسر است که به فرد، آزادی روحانی ببخشد. او معتقد است که بشریت امروز به سه چیز نیازمندست: «تعبیری روحانی از جهان، آزادی روحانی فردی و اصولی اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند» (همان). بنابراین تحول و تکامل اجتماعی انسان را نمی‌توان از ریشه‌های روانی و اصول مابعدالطبیعی‌اش منقطع کرد (همان).

۸. حاصل سخن؛ دوگانگی در «تجربه‌ی خدا» و «تجربه‌ی مدرنیته»

همان‌طور که گفتیم، از نظر اقبال، منشأ توانایی امروز بشر برای نقدِ وحی، فرهنگ و تمدنی است که خودِ وحی ایجاد کرده است؛ فرهنگ و تمدنی که بشر را به درجه‌ای از معرفت رسانده است که بتواند خود مفسر و منتقدِ وحی باشد؛ این وحی مساوی با تجربه‌ی دینی است و معرفتِ حاصل از آن باید در کنار معرفتِ حاصل از علم تجربی قرار بگیرد:



از طرف دیگر، رشد خودی به صورت یک شخصیت دارای اراده ممکن نیست مگر از طریق رغبت‌ها و تمایلات و رغبت‌ها و تمایلات نیاز دارد به محیط یا جامعه؛ جامعه‌ای که فرد به فرهنگ آن تعلق دارد. مجموع این فرآیند کل واحدی است که خود در حال حرکت است و معرفت ما به آن، سیال و در حال تکامل بوده، از راه تجربه و استقراء به دست می‌آید؛ معرفت مشککی که باید حاصل هماهنگ‌سازی بُعد مادی و روحانی تجربه‌ی فرد در بستر فرهنگ و تاریخی باشد که از آن برآمده است و به آن تعلق دارد.

جدا از یکسان‌نگاری وحی و تجربه‌ی دینی - همان‌طور که گفتیم، اگر برای تجربه‌ی دینی، سطحی متفاوت از تجربه‌ی پیامبران در نظر بگیریم - تأکید اقبال بر هماهنگ‌سازی برون و درون، تازگی ندارد. سابقه‌ی دیرین این آموزه در تاریخ اندیشه‌ی ایرانی - اسلامی بر کسی پوشیده نیست. نکته‌ی قابل تأمل در تلاش اقبال و فرآیندی که بر اساس تفکر او ترسیم کردیم، تأکید او بر «فرهنگ یا محیط» در حال حرکتی است که در چارچوب تاریخی خود، مطابق با سلسله‌مراتب تدریجی حاکم بر رشد و تکاملش، در حال سیر و حرکت است. در این میان، انسان باید متعلق به این سیر و تحول، و یا به عبارت دیگر، محصول آن باشد تا بتواند با تأمین عوامل تکامل معنوی درونی‌اش، از معرفت مشکک حاصل از آن، به شناخت خود و از آنجا به درک و شناخت خدا برسد.

اما اقبال به شکاف و گسستی که در مسیر رشد فرهنگی جامعه‌ی ما اتفاق افتاده اس توجه لازم نشان نمی‌دهد. هرگونه «گسست» ناگهانی در مسیر این رشد و تکامل تدریجی تحولی، می‌تواند باعث اختلال شود و اختلالی که در درازای زمان، پایدار شود موجد ایستایی در درون فرهنگ خواهد بود.

«تجربه‌ی دینی - معنوی» حاصل از حرکت سلسله‌مراتبی بُعد روحانی اسلامی ما، که از ابتدا جهتی دیگر داشته است، در درون چارچوب فرهنگی خود، در حال سیر و رشد بوده، اما به دلیل حضور ناگهانی و همه‌جانبه‌ی مدرنیته‌ی غربی و نفوذش در اجزای زندگی روزمره، مسیر صحیح و تدریجی تحول فرهنگی‌اش دچار آشفتگی و اختلال شده است. فرهنگ برآمده از سیر تاریخی «اندیشه و تجربه» و یا همان «حکمت عملی» ما در اثر برخورد ناگهانی با «فرهنگ دیگری»، که از اساس، بر مبانی دیگری رشد و تکامل یافته است، در عین این‌که قابلیت عجین شدن با ذات آن را نداشته، وضعیتی دیالکتیکی را در تعامل با آن کرده است. به این دلیل است که معرفت سیال ما در اثر دو تجربه‌ی متناقض، دچار آشفتگی است. ایستایی اندیشه‌ی فلسفی و از دست رفتن پیوستگی تاریخی بعد از ملاصدرا در اثر تجربه‌ی مدرنیته به فقدان «اندیشه»ی برآمده از بطن تجربه‌ی زندگی در دوران حاضر منجر شده و در نتیجه بحرانی گسترده را در وضعیت خودآگاهی و معرفت

حاصل از نفسمان ایجاد کرده است. تعارض و گسست میان عمل و نظر در رفتار امروز ما از رویارویی این دو قطب متعارض سرچشمه می‌گیرد و هر لحظه موقعیتی ویژه در درون فرهنگ امروزمان ایجاد می‌کند. در هم تنیده شدن عناصر تنش‌زا در بطن تجربه‌ی فرهنگی ما راهی طولانی طی کرده تا به شکل امروز درآمده است؛ شکلی که از ترکیب ناهمگون دو ذات متناقض ایجاد شده و هنوز به‌طور جامع، به کلام و اندیشه‌ی یک نظام فلسفی درنیامده است. آنچه اقبال به «فعالیت نفس» تعبیر می‌کند معرفتی است که به لحاظ فرهنگی، یک پایش در زندگی و تفکر مادی بند شده است و از سویی دیگر بنا به ذات فطری و تاریخی خود، میل به اتصال به ریشه‌ی روحانیت دارد. به تصویر کشیدن این موقعیت به سطحی از فراتر از اندیشه‌ی متعارف نیاز دارد و چگونگی حصول این معرفت، به دلیل آن‌که جریان طبیعی سیر و حرکتش را از دست داده است هنوز به کلام اندیشه‌ی امروزی درنیامده است. معرفت سیال و ژلاتینی ویژه‌ای که حاصل تجربه‌ی فرهنگی دوره‌ی ماست در مواجهه با منشأ وحی، یعنی خدا و در جست‌وجوی ریشه‌ی وجودی اشیا‌ئی که در تجربه‌ی زندگی روزمره‌مان با آن‌ها مواجه می‌شویم، تعارضی بنیادین با تجربه‌ی زندگی مادی و عجین‌شده با تکنولوژی دارد و هرکدام از این دو نیرو ما را به یک طرف می‌کشاند. داشتن جهان‌بینی مادی و ریشه‌ی حقیقت را مادی پنداشتن با روحانی دانستن منشأ جهان مادی، در مقابل هم قرار دارند، که اقبال با چشم‌پوشی از حقیقت متعارض آن‌ها، سعی دارد با تعمیم یکی به دیگری آن‌ها را از یک ریشه بدانند. معنویت حاصل از سنت مسیحی، برخلاف سنت اسلامی، می‌تواند منشأ مادی داشته باشد، درحالی‌که تجربه‌ی معنوی اسلامی، که در صدد است هر موجود مادی و غیرمادی را در ارتباطش با مبدأ وجود درک کند، با فهم برآمده از سنت مسیحی غربی سازگار نیست. گسست طولانی‌ای که در اثر این مواجهه‌ی تنش‌زا با مدرنیته در عمق تجربه‌ی زندگی و دینی ما به وجود آمده است نیاز به تأملی جدی دارد. اقبال سعی دارد با وام گرفتن از الگوهای فرافرهنگی غربی، ریشه‌های شناخت مسلمانان را واکاوی کند تا به راهکار مناسب و امروزی آن دست یابد، اما نیاز ما از همان ابتدا اندیشه‌ای به دور از الگوهای آماده و وارداتی غربی، و جست‌وجوی فرم و الگویی برآمده از شرایط تفکر امروزی خودمان بوده است.

ما برای درک جایگاه خود در شرایط امروزی، نیازمند درک نحوه‌ی تجربه‌ی عملی زندگی‌مان هستیم، چه به معنای خاص تجربه‌ی دینی و چه به معنای عام آن. جست‌وجوی «خدا» در تجربه‌ی روزمره‌ی زندگی، از دورانی بسیار دور با سرشت زندگی ایرانیان تنیده شده است. دغدغه‌ی «کشف موقعیت خود در جهان پیرامون» صرفاً دغدغه‌ی متفکرانی نظیر اقبال نیست؛ شاید بتوان گفت محوری‌ترین مسأله‌ی فلسفه است. «خودآگاهی به

موقعیت خود» همان خودشناسی سقراطی و راه آغاز اندیشه و معرفت در باب حیرتی است که در مواجهه با «مرگ و هستی» دچارش می‌شویم. بعد از تجربه‌ی مدرنیته، در عمل و در ذات تجربه‌ی معنوی سنتی ما تنشی عمیق به وجود آمده است و تلاش متفکرانی نظیر اقبال برای همراه کردن این دو تجربه‌ی ذاتاً متعارض در حوزه‌ی اندیشه به کشف سنتر و عبور از وضعیت موجود، نینجامیده است.

«حیرت در برابر ریشه‌ی هستی» را هر فرهنگ، قوم و نسلی به تناسب تجربه‌های زندگی‌اش درک و فهم می‌کند. خودآگاهی به نحوه و مسیر تجربه‌ی این حیرت، می‌تواند راز دستیابی به رشد و خودشکوفایی یک فرد و قوم در بستر تاریخش باشد، چراکه توجه به نحوه‌ی پرسش از ریشه‌ی هستی، باعث دوام بخشیدن به حضور دائم آن نوع حیرتی می‌شود که تجربه‌ی آن، زندگی یک فرد یا قوم را در مسیر زیبا و دشوار «اندیشه» می‌اندازد و پیش می‌برد. حاصل این اندیشه معرفتی چندبعدی و پیچیده، فراتر از دوگانه‌های روح و بدن، علم و دین، خیر و شر و شهود و عقل (۴۰، صص: ۴۵ - ۴۶) است که در تجربه‌ای درونی به دست می‌آید و در هر لحظه، به تعبیری تازه از موجودیت غایی، غایت ثابت و منشأ هستی می‌رسد. اندیشه‌ای که متناسب با الزامات عمل و توأم با آگاهی از تاریخ، فرهنگ و ابعاد متغیر آنهاست در مجموع به ما امکان شناخت مسیری را می‌دهد که امروز در پی‌اش هستیم.

اما معرفت سیال امروز ما حاصل تجربه‌ی این آشوب و اضطراب است. جست‌وجوی یک روش برای به تصویر درآوردن موقعیت «تجربه‌ی دینی» ما در روایی با «تجربه‌ی مدرنیته» ذاتاً مادی، همان چیزی است که می‌تواند امروزه دغدغه‌ای مهم در حوزه‌ی اندیشه‌ی فلسفی باشد. آنچه می‌تواند حاصل پژوهش در این گفتار باشد پیشنهاد ضرورت طراحی یک الگو و چارچوب برای توضیح و تصویر این معرفت مشکک و پرتضاد، بدون تفسیر است. تصویر بدون تبیین و داوری، که نمایان‌کننده‌ی شرایط موجود به زبان امروز باشد، امکانی است که می‌تواند گام نخست و اساسی را برای تبیین نظری آن و در نتیجه فهم چند سده‌ی گذشته‌مان به زبان امروز فراهم کند و این بعد از آن است که راه خودآگاهی باز می‌شود. خودآگاهی به اختلالی که در مسیر مواجهه با فطرت ثانی و ریشه‌ی وجود برای ما ایجاد شده، خود راه آغاز برون‌رفت از شرایط موجود و جست‌وجوی «راه کسب حکمت» متناسب با آن است.

منابع

۱. آلستون، ویلیام، (۱۳۷۸)، «تجربه‌ی دینی ادراک خداوند است»، ترجمه‌ی مالک حسینی، مجله‌ی کیان، ش ۵۰.

اسلام، مدرنیته و تجربه‌ی دینی با روی‌کرد به مفهوم تجربه‌ی دینی ... ۴۷

۲. _____ (۱۳۸۱)، «تجربه‌ی دینی»، ترجمه‌ی رضا حق پناه، *اندیشه حوزه*، ش ۳۵ - ۳۶.
۳. انور، عشرت، (۱۳۷۰)، *مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال*، ترجمه‌ی محمد بقایی، تهران: انتشارات حکمت.
۴. _____ (۱۳۷۸)، «کانت، اقبال و سطوح معرفت»، ترجمه‌ی محمدبقایی، *مجله نامه فلسفه*، شماره ۷.
۵. بولتمان، رودلف کارل، (۱۳۸۰)، *اسطوره‌شناسی (مسیحیت)*، ترجمه‌ی مسعود علیا، تهران: نشر مرکز.
۶. برمن، مارشال، (۱۳۸۰)، *تجربه‌ی مدرنیته*، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، تهران: طرح نو.
۷. پالمر، ریچارد، (۱۳۷۷)، *علم هرمنوتیک*، محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
۸. پراودفوت، وین، (۱۳۸۳)، *تجربه‌ی دینی*، مترجم عباس یزدانی، تهران: انتشارات طه.
۹. پترسون، مایکل [او دیگران]، (۱۳۷۷)، *عقل و اعتقاد دینی*، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۱۰. پروتی، جیمزال، (۱۳۷۹)، *پرسش از خدا در تفکر مارتین هیدگر*، ترجمه‌ی محمدرضا جوزی، تهران: نشر ساقی.
۱۱. جوادی، محسن، (۱۳۷۶)، *نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن*، قم: انجمن مصارف.
۱۲. جیمز، ویلیام، (۱۳۷۲)، *دین و روان*، ترجمه‌ی مهدی قائنی، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
۱۳. دکارت، رنه، (۱۳۸۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
۱۴. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۷)، *صراط‌های مستقیم*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۵. _____ (۱۳۷۳)، *قصه ارباب معرفت*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۶. شبستری، محمد مجتهد، (۱۳۷۹)، *نقد قرائت رسمی از دین*، تهران: طرح نو.
۱۷. عنایت، حمید، (۱۳۶۹)، *شش گفتار درباره دین و جامعه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۸. فخری، ماجد، (۱۳۷۲)، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۸۱)، *تجربه دینی و گوهر دین*، قم: بوستان کتاب.
۲۰. _____ (۱۳۷۸)، *وحی و افعال گفتاری*، قم: انجمن معارف.
۲۱. کانت، ایمانوئل، (۱۳۶۲)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه‌ی میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۲. کشفی، عبدالرسول، (۱۳۹۱)، «بررسی دیدگاه ویلیام رو در باب حجیت معرفت‌شناسی تجربه‌ی دینی»، *مجله‌ی اندیشه‌ی دینی*، شماره ۴۲.

۲۳. _____، زارع پور، محمد صالح، (۱۳۸۷)، «تقریری جدید از ویلیام آلتون در باب اعتبار معرفت‌شناختی تجربه‌ی دینی»، *مجله‌ی آیین‌ه معرفت*، شماره ۱۷.
۲۴. کهون، لارنس، (۱۳۸۲)، *از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۲۵. کیویپیت، دان، (۱۳۸۰)، *دریای ایمان*، ترجمه‌ی حسن کامشاد، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
۲۶. گیسلر، نورمن، (۱۳۷۵)، *فلسفه دین*، ترجمه‌ی حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: انتشارات حکمت.
۲۷. لاهوری، اقبال، (۱۳۶۸)، *بازسازی اندیشه دینی در اسلام*، ترجمه‌ی محمد بقایی ماکان، تهران: فردوس.
۲۸. _____ (بی‌تا)، *احیای فکر دینی*، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران: انتشارات پایا.
۲۹. لگنهاوزن، محمد، (۱۳۷۹)، «تجربه دینی»، *نقد و نظر*، شماره ۲۳.
۳۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، *مجموعه آثار*، ج ۴، تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. معروف، محمد، (۱۳۸۷)، *فلسفه‌ی دین از نگاه اقبال*، ترجمه‌ی محمد بقایی ماکان، تهران: مروارید.
۳۲. _____ (۱۳۸۲)، *اقبال و اندیشه‌های دینی غرب*، ترجمه‌ی محمد بقایی ماکان، تهران: نشر قصیده سرا.
۳۳. میشل، توماس، (۱۳۸۷)، *کلام مسیحی*، ترجمه‌ی حسین توفیقی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳۴. ویتگنشتاین، (۱۳۸۹)، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه‌ی فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
۳۵. هاک، سوزان، (۱۳۸۲)، *فلسفه منطق*، ترجمه‌ی سید محمد علی حجتی، قم: کتاب طه.
۳۶. هایدگر، مارتین، (۱۳۷۵)، «عصر تصور جهان»، ترجمه‌ی یوسف اباذری، *ارغنون*، شماره ۱۱ - ۱۲.
۳۷. هیک، جان، (۱۳۸۱)، *فلسفه دین*، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، چاپ سوم، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
۳۸. یزدانی، عباس، (۱۳۸۱)، *تجربه دینی*، قم: انجمن معارف.
39. Bush, Stephen S., (2012), "Concepts and Religious Experiences: Wayne Proudfoot on the Cultural Construction of Experiences", Apr, *Cambridge Journals*.
40. Maroof Shah1, M., (et al), (2011) "Is Religion Compatible With Modern Science? An Appraisal of Iqbal's Modernist Compatibility Thesis." *European Journal of Science and Theology*, September, Vol.7, No.3.