



یکی از مهمترین پاسخ‌ها به «مساله علم جدید» در جهان اسلام، متعلق به «محمد اقبال لاهوری» (۱۹۳۸-۱۸۷۷ م. / ۱۳۱۷-۱۲۵۶ ش.) است. این مقاله، با اتخاذ رویکردی در جامعه‌شناسی تاریخی معرفت، پس از شرح مختصر وابستگی اقبال لاهوری به سنت اسلامی شبه‌قاره هند، توضیح می‌دهد که راه‌حل او در مواجهه با «مساله علم جدید»، منحل کردن این مساله در خودش است. بدین ترتیب، او فرهنگ اسلامی را آغازگر توجه به امر تجربی می‌داند، و از قضا در نقدی فراگیر نسبت به سنت یونانی، نتیجه می‌گیرد که متناهی‌گرایی و نظروزرانه بودن سنت یونانی موجب دور شدن فرهنگ علمی مسلمانان از میراث تجربی‌اش شد. این منطق تازه در مواجهه با علم جدید، به او امکان می‌دهد تا در مقام متفکری که در دوره «بحران علم اروپایی» در غرب زیسته و اندیشیده است، همانند دیگر صاحب‌نظران این دوره، دست‌اندرکار تعریف صورت تازه‌ای از «علم» برای برون‌رفت از بحران شود. او چشم‌اندازی از آنچه که «روان‌شناسی دینی» نام نهاده و مبتنی بر تلقی تازه‌ای از «امر تجربی» است، ترسیم می‌کند. این تلقی تازه، از میراث عرفان و تصوف اسلامی اقتباس شده و محدودیت‌های فهم مدرن از «امر تجربی» را ندارد. این مقاله، ضمن بیان میسوط نقد اقبال لاهوری بر تاثیر سنت یونانی بر فرهنگ علمی مسلمانان، اجمالاً به معرفی کلیات این صورت تازه علم نیز می‌پردازد.

واژه‌شناسی کلیدی

محمد اقبال لاهوری، مساله علم جدید، تمدن اسلامی، فکر یونانی، متناهی‌گرایی، روان‌شناسی دینی

دوفصلنامه علمی پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان؛ سال دوم، شماره اول (شماره پیاپی دوم)، بهار و تابستان ۱۳۹۱ (چاپ تابستان ۹۲)

بررسی تأثیرات فکر یونانی بر فرهنگ علمی مسلمانان از منظر «محمد اقبال لاهوری»*

قاسم زائری

استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
(Qasem.zaeri@gmail.com)



مقدمه

بحث از «علم دینی» یا آنچه در پهنه گسترده‌تر جهان اسلام از آن به «اسلامی‌سازی معرفت»^۱ یاد می‌شود، اکنون از مرحله اثبات ضرورت فراتر رفته و صورتی عملیاتی پیدا کرده است. تلاش‌های فراگیری در مورد مبانی کلی علم دینی از منظر فلسفی و الهیاتی صورت گرفته و در حیطه‌هایی مانند اقتصاد و سیاست و جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، رهیافت‌ها و جهت‌گیری‌های تازه‌ای بر مبنای امر دینی و وحیانی ایجاد شده است. در ایران، خصوصاً پس از پیروزی انقلاب اسلامی، به دلیل ماهیت خاص آن، لزوم تحول از منظر دینی در علوم، به‌ویژه علوم انسانی، مورد توجه فراوان قرار گرفته است. انقلاب اسلامی کلان‌روایت تجدد را به چالش کشید و در مرحله نظام‌سازی، لاجرم حیطه علم، جزء اولین چالش‌های نظام تازه تأسیس با دستاوردها و مختصات جهان جدید بود. در دیگر نقاط جهان اسلام نیز هرجا اسلام در کلیت و جامعیت‌اش مورد توجه نخبگان و متفکران مسلمان قرار گرفته، در مواجهه فکر اسلامی و معرفت جدید، نحوی بازخیزی رخ داده و متفکران مسلمان در صدد احیای فکر و معرفت دینی برآمده‌اند.^۲ به‌طور کلی ایده علم دینی یا اسلامی‌سازی معرفت، از حیث تاریخی، دو موج اصلی داشته است: موج اول بحث بر سر نسبت علم جدید و دین اسلام مربوط به اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی است. در این مقطع زمانی که عموماً جوامع مسلمان در موضع ضعف نسبت به جهان متجدد به سر می‌برند، «مساله علم»، بیشتر از حیث مقاومت دانش سنتی در برابر دانش مدرن مطرح است و نخبگان مسلمان در صدد تا راه‌حلی برای آشتی دادن علم جدید و جوامع مسلمان و فکر اسلامی پیدا کنند. موج دوم، عموماً با کمی اختلاف در بخش‌های مختلف جهان اسلام، از دهه‌های هفتاد و هشتاد میلادی آغاز شده است. در این دوره، شرایط سیاسی و اجتماعی جوامع مسلمان تغییر کرده و موج بازخیزی اسلامی که در نتیجه جنبش‌های استقلال‌طلبانه ضد استعماری، و خصوصاً وقوع انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ در ایران پیدا شده است، مساله علم^۳ را نه از حیث گفتمان عقب‌ماندگی، بلکه از حیث

۱ عباراتی نظیر «اسلامیه المعرفه»، «اسلمه المعرفه» ناظر بر همین مفهوم است، برای دیدن بحث بیشتر در این زمینه، بنگرید به: الفاروقی (۱۹۸۲)، فضالرحمان (۱۹۸۸)، و عمادالدین خلیل (۱۹۹۱)
۲ به طور مثال، برای دیدن نمونه ای از این مباحث در پاکستان به آرای ابوالاعلی مودودی (۱۳۴۸ و ۱۳۵۸)، و در مصر به آثار سیدقطب (۱۳۸۸ و ۱۳۸۹) رجوع کنید.
۳ البته تحولات پساساختارگرایانه و تاثیر چرخش زبانی در معرفتشناسی مدرن نیز در این تغییر پارادایمی اثرگذار بوده است که در این جا مجال پرداختن به آن نیست.



احیاگری دینی پیگیری می‌کند. از آن جا که مختصات نظام‌های معرفتی متأثر از شرایط اجتماعی و تاریخی است، نحوه طرح مسأله علم و دین نیز در این دو موج متفاوت است. به‌همین ترتیب، شیوه استدلال و منابع استدلالی‌شان نیز متفاوت است. به‌طور مثال، در موج دوم، عمدتاً متفکران مسلمان بر استخراج علم دینی از متن قرآن کریم و سایر متون مقدس دینی متمرکز شده و ادبیات فربه‌ی حول و حوش نحوه فهم متن دینی فراهم آمده است؛^۱ این در حالی است که در موج اول، عمدتاً بر امر تاریخی در بحث از نسبت علم جدید و فکر اسلامی تأکید می‌شود. این تقسیم‌بندی دوگانه، البته در بخش‌های اصلی اثرگذار در جهان اسلام، سنت‌های متفاوتی پدید آورده و به همین نحو به نتایج متفاوتی برای ایده علم دینی منجر شده‌اند. در این مقاله، بر آنچه «سنت شبه‌قاره هند» می‌نامیم متمرکز شده و آرای «علامه محمد اقبال لاهوری»، یکی از موثرترین و مشهورترین متفکران مسلمان شبه‌قاره و جهان اسلام را بررسی می‌کنیم. در موج اول فکری سنت اسلامی شبه‌قاره، عمدتاً بر امر تاریخی و مقتضیات تمدن اسلامی برای بحث از نسبت علم جدید و فکر اسلامی تأکید شده است. اقبال لاهوری هر چند در همین سنت عمل می‌کند، اما تلاش کرده از آن فراتر رفته و برخی از بدیع‌ترین ایده‌ها را در باب علم دینی مطرح کند که با تازه‌ترین نتایج موج دوم اسلامی کردن معرفت همخوانی دارد.

طرح مسأله

محمد اقبال لاهوری، یکی از مشهورترین متفکران مسلمان شبه‌قاره هند است. در سنت اسلامی شبه‌قاره، از همان ابتدا مجادله بر سر نسبت علم جدید و آموزه‌های اسلامی، به‌رغم برخی مخالفت‌ها،^۲ به نفع برتری علم تجربی جدید و لزوم سازگاری آموزه‌های اسلامی با آن، خاتمه یافته است.^۳ متفکرانی که

۱ برای دیدن مروری بر انواع دیدگاه‌های موجود پیرامون «علم دینی»، رجوع شود به: سوزنجی، ۱۳۸۹: ۴-۱۹۳.

۲ بگار توضیح می‌دهد که متفکران و نخبگانی نظیر اکبر الله آبادی (م. ۱۹۲۱) و شبلی نعمانی (م. ۱۹۱۴) و ابوالکلام آزاد (م. ۱۹۵۹) با آراء سیداحمدخان مخالف بوده و به برخی جهتگیری‌های سلفی در مصر نظیر آرای رشیدرضا یا محمدفرید وجدی تمایل داشته‌اند (بگار، ۱۳۸۷: ۲۱۲). با این حال، اولاً این متفکران در دوره‌های بعدتر در تاریخ معاصر شبه‌قاره ظاهر شده‌اند، خصوصاً ابوالکلام آزاد (۱۹۵۸-۱۸۸۸ م.)؛ و ثانیاً از حیث تأثیرگذاری هیچگاه قدرت تأثیرگذاری کرامت‌علی، سیداحمدخان یا سیدجمال را پیدا نکردند.

۳ ریتز دیتریچ (۱۹۸۸) می‌نویسد که بستر فکر سیاسی و فلسفی مسلمانان شبه‌قاره در دوره جدید عبارت است از چالش بین «حکومت استعماری، توسعه سرمایه‌داری، تأثیرات جایگاه اقلیتی مسلمانان در هند [نسبت به هندوها] و تصورات اسلامی از جامعه» است. تأکید او در اینجا بر اقتضات توسعه سرمایه‌داری غرب است (دیتریچ، ۱۹۸۸: ۷-۲۰۶).



پس از کرامت‌علی جوان‌پوری^۱ و سیداحمدخان^۲ و سیدجمال‌الدین اسدآبادی^۳ آمده‌اند در این الگو برخی تغییرات را اعمال کرده، اما کلیت آن را حفظ کرده‌اند.^۴ در این الگو علم جدید تجربی پذیرفته می‌شود و از مسلمانان خواسته می‌شود به آن تمکین کرده و آموزه‌های اسلامی را بنابر آن بازتفسیر کنند. از حیث عملی و سیاست‌گذاری نیز نخبگان مسلمان در کار سوق دادن جامعه اسلامی به سوی مختصات و مولفه‌های مدرن هستند.

اقبال لاهوری ضمن این که همین موضع کلی را در مورد نسبت علم جدید و فکر اسلامی می‌پذیرد، اما توضیحی متفاوت از آن دارد. اقبال تایید می‌کند که برجسته‌ترین پدیده تاریخ معاصر جهان این است که «جهان اسلام از لحاظ روحی با سرعت در حال حرکت به طرف مغربزمین است» (اقبال لاهوری، ۱۳۵۴: ۱۰). اما او از این جریان نگران نیست. می‌دانیم که سایر نخبگان تجددگرای جوامع اسلامی (نظیر منورالفکران مشروطه‌خواه ایرانی یا هواداران تنظیمات در عثمانی یا متجددین دوره محمدعلی پاشا در مصر) نیز در این مقطع پشتیبان چنین جریانی بوده و عملاً در کار نظریه‌پردازی و سیاست‌گذاری برای رواج مدرنیزاسیون در جوامع اسلامی بوده‌اند. به علاوه، پس از شکست جنبش‌های

۱ کرامت‌علی جوان‌پوری (۱۸۷۳-۱۸۰۰ م.)، از جمله اولین روشنفکرانی است که از ضرورت دستیابی به دانش‌های جدید پشتیبانی کرد. او از مسلمانان هندی خواست که زبان‌های اروپایی را فراگرفته و علوم اروپایی را به فارسی، اردو و عربی بازگردانند. بگار از این هم پیشتر رفته و او را بنیان‌گذار مکتبی معرفی کرده که بعدتر از آن به «مکتب یک کتابی» یاد شده، و اصل اساسی در آن این است که «جهان بینی قرآنی و جهان‌بینی علمی را یکسان» می‌پندارد (بگار، ۱۳۸۷: ۲۱۱).

۲ سیداحمدخان هندی (۱۸۹۷-۱۸۱۷ م.)، شیفته علم جدید و دستاوردهای فناورانه آن بود و مجموعه تلاش‌هایی برای رواج فکر جدید در میان مسلمانان هند ترتیب داد. او مجله «تهذیب الاخلاق» را منتشر کرد که به تعبیر بگار، «یکی از نخستین هدف‌های ... [آن] کم کردن فاصله میان اصول علم جدید و داده‌های دینی بود» (همان، ۲۱۲). سیداحمدخان به دنبال ارائه تفسیر تازه‌ای از اسلام بود که در آن علم جدید و دستاوردهای فناورانه غرب مورد پذیرش قرار گیرد. تاسیس «دانشگاه علیگر» بر اساس الگوی دانشگاه کمبریج در ۱۸۷۴ میلادی به پشتوانه همین فکر اتفاق افتاد.

۳ سیدجمال‌الدین اسدآبادی (۱۸۹۷-۱۸۳۸ م./ ۱۲۷۵-۱۲۱۷ ش.) با افراط‌گری سیداحمدخان مخالف بود و در نقد دیدگاه‌های او «رساله ردّ نیچریه» را نگاشت. با این حال، او هم قائل به سازگارسازی آموزه‌های دینی با دستاوردهای علم جدید است، و اساساً معتقد است که علم نه شرقی است نه غربی، نه اسلامی است و نه غیراسلامی، بلکه ماهیتی «جهانی» و عام دارد. او از تقسیم علم به «علم اسلامی» و «علم اروپایی» نزد علمای اسلامی گله مند بوده و معتقد است که پدر علم، نه ارسطو است و نه گالیله؛ پدر علم، برهان است. سیدجمال «استدلال می‌کرد که مغایرتی میان علم و اساس دین اسلام وجود ندارد» (بگار، ۱۳۸۷: ۲۱۶) و اسلام همواره به فلسفه اهتمام داشته است. او حتی بر فلسفه جدید نسبت به علم جدید تأکید بیشتری داشت، زیرا معتقد بود که علم جدید جز به یاری فلسفه نمی‌تواند تداوم داشته باشد (بنگرید به: اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۸-۱۰۳).

۴ پارای (۲۰۱۱) در گستره وسیع‌تر جهان اسلام، سیداحمدخان، سیدامیر علی، سیدجمال‌الدین اسدآبادی، نامق کمال و شیخ محمد عبده را در جرگه «پنج مدرنیست مسلمان متقدمی» قرار می‌دهد که در نیمه دوم قرن نوزدهم، «پاسخ‌های مسلمانان به مدرنیسم را شکل داده و تعریف کردند» (پارای، ۲۰۱۱: ۸۳).



مشروطه‌خواهانه ترکیه، ایران و به صورت دیگری در افغانستان، نوسازی از بالا در دستور کار نخبگان تجددگرا قرار گرفت.^۱ مبنای استدلالی این دسته از نخبگان، فلسفه‌های اثباتی اواخر قرن نوزدهم نظیر سن سیمون و آگوست کنت^۲، و متأثر از سیطره دیدگاه‌های تکامل‌گرایانه-داروینیستی^۳ این برهه زمانی در غرب است. بر این اساس، جوامع عقب‌مانده‌ای مانند جوامع اسلامی، گریزی از پیوستن به جریان مدرنیزاسیون ندارند و این «قانون» حاکم بر تحولات جوامع انسانی است^۴ به دو دلیل، موضع اقبال باید با موضع نخبگان متفاوت باشد: اولاً اقبال لاهوری به‌عنوان اندیشمند مسلمانی که گرایش‌های ضداستعماری دارد، نمی‌تواند با استدلال‌هایی که توجیه‌گر مداخلات استعمارگرانه است (مانند پروژه سیداحمدخان و وابستگی‌اش به انگلیسی‌ها) همراهی داشته باشد. ثانیاً، اقبال از یک جریان طبیعی‌شتابان‌گذار به تجدد در جهان اسلام یاد می‌کند، در حالی که نخبگان فوق‌الذکر دقیقاً به دلیل عدم تمایل ارادی مردم در جوامع مسلمان به غرب است که درصددند با اتکا به قوه قاهره و با حمایت نیروهای استعماری، جوامع مسلمان را غربی کنند. به همین دلایل، استدلال اقبال لاهوری برای تایید روند شتابان پیوستن جوامع مسلمان به علم و دانش مغرب‌زمین، باید متفاوت باشد: «چه، فرهنگ اروپایی از جنبه عقلانی، گسترشی از بعضی [تاکید از ماست] از مهمترین مراحل فرهنگ اسلامی است» (اقبال لاهوری، ۱۰). و این فتح‌باب تازه و گشایش پارادایم جدیدی در بحث از نسبت علم جدید و اسلام است. از نظر او، از حیث فکری، تهاجمی در کار نیست، و از وجه معرفتی، استعماری صورت نگرفته است، بلکه جهان اسلام به این دلیل از حیث علم و معرفت به غرب گرایش دارد که غرب، علم و دانش جدید خود را مادیون بهره‌گیری از «بعضی» وجوه تمدن و فرهنگ اسلامی است. تکیه او بر «بعضی» حائز اهمیت بوده و همین، اولاً مبنای سترگی برای انتقاد او از تمدن اسلامی فراهم می‌آورد، و ثانیاً راهی برای طرحی نو در دانش انسانی، و بدین ترتیب ترمیم و تکمیل علم جدید می‌گشاید. تنها یک مساله باقی می‌ماند و آن هم این که اگر گرایش جهان اسلام به غرب، به بیان پیشگفته، «طبیعی» و اساساً

- ۱ برای دیدن شرحی از اقدامات نوسازانه از بالا در ایران و ترکیه، بنگرید به: اتابکی (۱۳۹۱) و انتخابی (۱۳۸۹).
 - ۲ فی المثل بگار توضیح می‌دهد که حسنین هیکل (-۱۹۲۳ م.)، متفکر مصری، خود را با تحولات فکری آگوست کنت همراه ساخته بود، حتی وقتی که او به دین انسانیت گرایش یافت (بگار، ۲۰۸).
 - ۳ بنابر نظر بگار (۱۳۸۷)، شبلی شمیل (۱۹۱۷-۱۸۵۳ م.) متفکر عرب در ۱۹۱۰ میلادی کتابی با عنوان «فلسفه النشو و الارتقاء» درباره نظریه تکامل نوشت (بگار، ۲۰۷).
 - ۴ درباره گرایش سیداحمد خان در هند به دیدگاه‌های تکامل‌گرایانه، بنگرید به: (ثقفی، ۱۳۸۸: ۱۲۰).
- همچنین برای دیدن شرحی از تعلق خاطر حسنین هیکل به فلسفه اثباتی، بنگرید به: (بگار، ۲۰۸).



قسمی بازگشت به خود است، چه جای نگرانی برای اقبال لاهوری به عنوان روشنفکر مسلمانی که سراسر دغدغه مسائل مسلمانان را دارد، باقی می ماند؟ اقبال لاهوری از نگرانی منحصربفرد خودش سخن گفته است: «ترس ما تنها از این است که ظاهر خیرهکننده فرهنگ اروپایی از حرکت ما [مسلمانان] جلوگیری کند و از رسیدن به ماهیت واقعی آن فرهنگ عاجز بمانیم» (همان، ۱۱-۱۰). به بیان دیگر ترس او این است که مسلمانان در گرایش به غرب در چنبره ظواهر متلون غرب باقی مانده و نتوانند به عمق معرفتی آن پی ببرند و مهم تر آن که نتوانند وامداری آن به فرهنگ اسلامی را تشخیص داده، یا دست کم به درستی تشخیص دهند. از اینجا به بعد پروژه اقبال برای علم دینی، دو بخش مجزا پیدا می کند:

بخش اول: قسمت عمده ای از تلاش او معطوف به نشان دادن نحوه پیوستگی فرهنگ علمی جدید به فرهنگ علمی مسلمانان در تمدن اسلامی است. نتیجه این بخش ارائه تفسیر تازه ای از وضع علم در تمدن اسلامی است؛ **بخش دوم:** نفوذ به عمق دانش جدید اروپا و نشان دادن کاستی های آن به منظور ترمیم دوباره آن با فراهم آوردن مصالحی از فرهنگ علمی مسلمانان. نتیجه این بخش، تاسیس «روانشناسی دینی» (اقبال لاهوری، ۱۳۵۴: ۱۵۲، ۱۵۵ و ۲۱۹)، به عنوان قسم جدیدی از دانش است که فرهنگ اروپایی از خلق آن عاجز است. در اینجا روان شناسی دینی یا روان شناسی مبتنی بر تجربه باطنی، شاخه ای از دانش یا شعبه ای از علم روان شناسی محسوب نمی شود، بلکه نوع تازه ای از علم است که بر بعد سوم، بعد باطنی انسان، متکی است.

سؤالات تحقیق

هدف اصلی این مقاله یافتن پاسخ محمد اقبال لاهوری به تاثیر فرهنگ یونانی بر میراث علمی مسلمانان است. از این رو بخش اول پروژه فکری محمد اقبال لاهوری مورد بررسی قرار خواهد گرفت (و بحث از بخش دوم پروژه فکری او در مورد نوع جدید علم را به زمان دیگری موکول می شود). سؤالات اصلی مقاله این است که:

- **یک.** از منظر اقبال لاهوری، تاثیر فرهنگ یونانی بر سنت علمی مسلمانان چه بوده است؟
- **دو.** اقبال لاهوری چه نسبتی بین علوم جدید و میراث علمی مسلمانان برقرار می کند؟



برای پاسخ به این سؤالات، به مهم‌ترین اثر اقبال لاهوری یعنی کتاب «احیای فکر دینی در اسلام»^۱ رجوع می‌شود. به‌علاوه، از دیگر منابع تاریخی یا فلسفی و نیز نظرات شارحان اقبال، برای بازسازی دیدگاه او استفاده خواهد شد. نگرش اقبال لاهوری به مساله «علم جدید» و نسبت آن با سنت علمی مسلمانان، در چارچوب جامعه‌شناسی تاریخی معرفت، و مشخصاً آنچه که هاف (۱۳۸۴)، «جامعه‌شناسی تمدنی و تطبیقی علم» می‌نامد، قابل طرح است.^۲ هاف، به‌عنوان نمونه، به رابطه علم جدید با «علم عربی»^۳ اشاره کرده و آنچه که «معضل علم عربی» خوانده می‌شود را یکی از شاخص‌ترین مسائل این قلمرو از جامعه‌شناسی می‌داند. ما در ادامه، در چارچوب همین جهت‌گیری تطبیقی-تمدنی، مساله اقبال لاهوری را بازسازی می‌کنیم.

اهمیت و ضرورت

اقبال لاهوری، خصوصاً در ایران متفکر ناشناخته‌ای نیست. بین اقبال و ایران، و اندیشمندان ایرانی علاقه متقابلی وجود دارد. و تاکنون بحث‌های متنوعی پیرامون اندیشه و مقام اقبال صورت گرفته و در حیطه‌های مختلف از او به عنوان متفکری بزرگ تجلیل شده است.^۴ اما آنچه که نوشتن چنین مقاله‌ای را معنادار می‌کند، این است که تاکنون طرح اقبال برای علم دینی، به‌طور عجیبی دیده نشده، یا دستکم، موضوع تامل جدی نبوده است. مروری اجمالی بر آرای برخی از مهم‌ترین متفکران منتهی به انقلاب اسلامی، غیبت بحث از مساله اقبال در باب علم دینی را به‌خوبی آشکار می‌کند. فی‌المثل، مرتضی

۱ لازم به ذکر است که از این کتاب، سه ترجمه به زبان فارسی موجود است. اولی، ترجمه احمد آرام (۱۳۴۶)، دومی، ترجمه محمد بقایی ماکان (۱۳۸۸)، و سومی، ترجمه محمد مسعود نوروزی (۱۳۹۱) است. در این مقاله، به احترام نخستین تلاش صورت گرفته برای انتشار این اثر، و نیز وزانت و منانت متن، ترجمه اول را برگزیده ایم.

۲ هاف (۱۳۸۴) تصریح می‌کند که علم فعالیتی تمدنی است که تنها در یک «چارچوب تمدنی»، به‌طور کامل قابل درک است. او معتقد است که «علم جدید نه تنها یک پیامد تمدنی، بلکه یک پیامد بین تمدنی است» و به‌طور مثال، «کمک‌های انجام شده توسط تمدن عربی-اسلامی» در حیطه‌های منطق، ریاضی و روش‌شناسی تا قبل از قرن‌های سیزدهم و چهاردهم، را نمونه‌ای از این رابطه بین تمدنی است. با چنین مقدمه‌ای، هاف از پیدایی حوزه «جامعه‌شناسی تمدنی و تطبیقی علم» یاد کرده و ریشه این حوزه جدید را در کار ماکس وبر (۱۹۲۰) می‌داند (هاف، ۱۳۸۴: ۲۰-۱۹).

۳ او شرح می‌دهد که وجه تسمیه «علم عربی» یا علم اعراب، استفاده دانشمندان مسلمان از زبان عربی است (هاف، ۱۳۸۴). لیمن (۱۳۸۳) هم در بحث از «فلسفه عربی»، این نامگذاری را به دلیل استفاده فیلسوفان مسلمان از زبان عربی مناسب می‌داند، اما آن را ناقص می‌داند زیرا برخی فلاسفه مسلمان از زبان‌های غیرعربی نظیر فارسی سود برده‌اند (لیمن، ۱۳۸۳: ۵-۶).

۴ به‌طور مثال «همایش بین‌المللی علامه اقبال و چالش‌های عصر جدید» در اسفندماه ۱۳۷۹ به‌اهتمام وزارت خارجه جمهوری اسلامی ایران برگزار شد و گزارش مقالات آن در مجلدی تحت عنوان «مجموعه مقالات همایش علامه اقبال» به چاپ رسید (اداره کل هماهنگی‌های وزارت امور خارجه، ۱۳۸۰).



مطهری (۱۳۸۳ [۱۳۴۹])^۱، ضمن اشارات محدودی به کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» از اقبال لاهوری، و ضمن تجلیل از دغدغه‌های او دو نکته از آرای وی استنباط کرده است: نخست این که اقبال که خود تحصیلکرده غرب بوده و به «ارزش علم جدید فوقالعاده واقف و معترف است»، «تا چه اندازه مشرق‌زمینیها و مخصوصاً مسلمین را پرهیز میدهد که تحت تاثیر تمدن اروپا قرار نگیرند»، و ضمن آوردن نقل قول‌هایی از اقبال از قول او می‌نویسد که «فرهنگ اروپا به معنی علم اروپا دنباله فرهنگ اسلامی است»؛ دوم این که از نظر اقبال، «نقصی که در فرهنگ و تمدن اروپایی امروز وجود دارد، در فرهنگ اصیل اسلامی وجود ندارد» و شرح می‌دهد که اقبال پس از پی بردن به «نواقص فرهنگ اروپایی» و یافتن اسلام «در صورت اساسی و زنده خودش»، رسالت اصلی هر مسلمان روشنفکر مومنی را «در اصولی اساسی و دارای تاثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند»، می‌داند (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۸-۱۱).

بحث مطهری از پروژه اقبال همین جا متوقف می‌شود و توضیحی نمی‌دهد که اقبال چگونه این اصول اساسی جهانشمول «بر مبنای توجیه دینی» را فراهم می‌آورد؟ و یا اساساً چگونه، و تحت چه شرایط و زمینه‌های فکری و تاریخی، به طرح این مساله رسیده است؟ همین غفلت در آرای دیگر صاحب‌نظران دوره منتهی به انقلاب اسلامی نظیر شریعتی، بازرگان یا در صاحب‌نظران مابعد انقلاب اسلامی وجود دارد که در اینجا مجال پرداختن به چگونگی و چرایی آن نیست. از این رو نوشتن مقاله‌ای که در آن وجهی از پروژه علم دینی اقبال مورد بازپردازی قرار گیرد، اهمیت مضاعفی پیدا می‌کند. جز این طرح اقبال لاهوری برای علم دینی، چنان که گفته شد واجد راهبردی تاریخی برای مساله علم دینی است که از موج اول بحث علم جدید و فکر اسلامی در جهان اسلام به یادگار مانده است. این در حالی است که بحث‌های کنونی پیرامون علم دینی، عمدتاً ماهیت متن‌محورانه دارد و به دنبال استنباط علم دینی از طریق آموزه‌های متن مقدس است. البته چنان که خواهد آمد اقبال لاهوری نیز به قرآن کریم و دیگر متون دینی ارجاع می‌دهد، هم‌چنان که بخش مهمی از بخش دوم پروژه او تحلیل‌های فلسفی است؛ اما در عین حال، سنت تاریخی مسلمین برای او واجد ارزش معرفت‌شناسانه است. این تاکید بر بعد تاریخی، مقوله‌ای است که در مباحث کنونی علم دینی می‌تواند سودمند واقع شود. جز

۱ «[کتاب] احیای تفکر اسلامی مشتمل بر پنج سخنرانی است... که در ۱۳۴۹ هجری شمسی در حسینیه ارشاد ایراد شده است. سخنرانی اول... به مناسبت یادبود مصلح اسلامی، اقبال لاهوری، درباره «اقبال و احیای فکر دینی» برگزار شده است» (مطهری، ۱۳۸۳-مقدمه چاپ نوزدهم).



این، عموماً سنت شبه‌قاره هند در دوره مابعدانقلاب اسلامی چندان مورد توجه صاحب‌نظران ایرانی قرار نگرفته، این در حالی است که در کلیت جهان اسلام، هم از حیث فرهنگی و هم از حیث تاریخی و هویتی، این سنت قرابت بسیاری با سنت ایرانی دارند و در پروژه علم دینی نیز به‌عنوان یکی از پاسخ‌ها به مساله نسبت علم جدید و فکر اسلامی می‌تواند دستاوردهای جدی برای صاحب‌نظران علم دینی داشته باشد.

اقبال لاهوری و راهبرد انحلال «مساله علم جدید» در خودش

«مشکل علم عربی»، نزد هاف، دو بعد اصلی دارد: نخست، او تصریح می‌کند که علم عربی، در حوزه‌های نجوم، کیمیاگری، ریاضیات، طب، نور و غیره، از قرن هشتم تا پایان قرن چهاردهم، در خط مقدم پیشرفت علمی قرار داشت و به نحو چشمگیری غرب و چین را پشت سر نهاده بود. ولی به یک‌باره افول کرد. پرسش این است که چرا تفکر و اقدام علمی در تمدن عربی-اسلامی، در قرن سیزدهم و چهاردهم دچار افول شد؟ دوم این‌که با وجود چنین پیشرفت‌های چشمگیری در میان مسلمانان، و به‌رغم برتری علمی آن‌ها در طول پنج قرن، چرا سنت علمی مسلمانان منتهی به ظهور «علم جدید» نشد؟ در پاسخ، هاف نیز مانند سایر محققان تاریخ علم و نیز شرق‌شناسان، نگرش رایج و مرسوم در مطالعات تمدنی علم پیرامونی تأثیر میراث علمی یونانی‌ها بر مسلمانان را مفروض گرفته است: «چون میراث علمی یونانی‌ها به مدت چندین قرن بین سقوط امپراتوری رم در قرن پنجم میلادی و نهضت بزرگ ترجمه در قرن‌های دوازدهم و سیزدهم در دنیای غرب فراموش شده بود، عرب‌ها نهایتاً از قرن هشتم به بعد به این میراث دسترسی کامل یافتند»^۱ (هاف، ۱۳۸۴: ۷۷). به‌علاوه، او این مساله که چرا علم عربی به «علم جدید» منجر نشد را «یک معمای عمیق» می‌داند که موضوع مطالعه محققان در ۱۵۰ سال گذشته بوده است. و توضیح می‌دهد که محققان، مجموعه‌ای از دلایل را برای حلّ این معما مطرح کرده‌اند: عوامل نژادی، تسلط

۱ البته هاف، جز برجسته کردن نقش سنت یونانی، سهم کمی هم به «قرض‌گیری نظام اعداد هندویی» به‌وسیله مسلمانان می‌دهد، اما سنت علمی چین را فاقد تأثیر می‌داند: «در اکثر زمینه‌های علمی، چین به صورت مستقل در راستای خطوط موردنظر خود حرکت می‌کرد... و نهایتاً چیزی در مورد ارسطو، اقلیدس، بطلمیوس یا گلن نمیدانستند» (هاف، ۱۳۸۴: ۷۸). چنین روایت «اروپامدار»ی از وضع علم در جهان، در دهه‌های اخیراً کاملاً مورد تشکیک قرار گرفته و رد شده است (به‌طور مثال بنگرید به (هابسن، ۱۳۸۹). برخی از محققان نیز ضمن نقد این دیدگاه «تکامل»ی به نهاد علم، رویکرد متفاوتی را نسبت به دسته پیشین در پیش گرفته‌اند: «هدف ما... آن نیست که علم اسلامی را از دیدگاه علم جدید و از این مفهوم «تکاملی» تاریخ مورد مطالعه قرار دهیم؛ برخلاف، غرض ما آن است که بعضی از سیمای علم اسلامی را بدان صورت که از دیدگاه اسلامی به نظر می‌رسد، نشان دهیم» (نصر، ۱۳۸۸: ۱).



اعتقادات دینی، استبداد سیاسی و موضوعات مربوط به روان‌شناسی عمومی و عوامل اقتصادی و عدم موفقیت فلاسفه طبیعی عرب و استفاده از روش تجربی^۱ (همان، ۸۴). به علاوه اشاره می‌کند که در یک صورت‌بندی کلی از نیروهای مذهبی در جهان اسلام، می‌توان به ظهور عرفان در قرون دوازده و سیزده میلادی در جهان اسلام اشاره کرد که موجب نحوی «عدم‌شکیبایی» نسبت به علوم طبیعی و تمایل به «پژوهش علوم نهانی» به جای «مطالعه علوم عقلی و یونانی» شد^۲ (همان، ۸۵). در نظریه هاف دو نکته اصلی برجسته است: اولاً میراث علمی مسلمانان ریشه در سنت یونانی داشته و تداومی از آن است؛ ثانیاً این میراث علمی در یک مقطع زمانی متوقف شده، و اساساً «علم» از جهان اسلامی رخ بر بسته و به اروپای مابعد‌رنسانس کوچیده است.

محمد اقبال لاهوری، برخلاف چنین تصور رایجی که شروع «جهان جدید» را با وقوع «رنسانس» در اروپا می‌داند، موکداً معتقد است که آغاز جهان جدید، همراه با بعثت پیامبر اسلام (ص) است: «پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است» (اقبال لاهوری، ۱۴۵). و ادامه می‌دهد که از حیث «منبع الهام»، رسول‌الله به جهان قدیم تعلق دارد، و از حیث «روح الهام»، متعلق به جهان جدید است (همان). ظهور اسلام، ظهور «عقل برهانی استقرایی» است. رسالت، خاتمه می‌یابد و این بدین معناست که زندگی انسانی نمی‌تواند در مرحله کودکی و «رهبری از خارج» باقی بماند. در دوره خاتمیت نبوت و رسالت، باید به عقل و تجربه و شهود رجوع کرد: «توجه دائمی به عقل و تجربه در قرآن، و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری میدهد» (همان، ۱۴۶)، همگی ناظر بر ختم نبوت و پایان رسالت است. این مهم‌ترین تفاوت نظریه‌پردازی اقبال با متفکران پیش از خودش در سنت اسلامی شبه‌قاره، یا معاصران مسلمانان در دیگر بلاد است؛ جهان جدید، که جهان علم و عقل و دانش تجربی است، نه محصولی اروپایی بلکه، ماهیتاً

۱ نصر (۱۳۸۶) به طور مشابهی همین مساله را مطرح کرده، و در پاسخ آورده است: «اسلام توانست یک نظام تعلیم و تربیت و یک سنت علمی بیافریند که علوم طبیعی و ریاضیات پدید آورده، لکن در درون یک جهان بینی که امر متعالی بر آن سیطره داشت و از رایحه حضور الهی - آنگونه که وحی قرآن منطوقی است - آکنده بود... علاوه بر علم متجدد که تنها در صورتی معتبر است که پارا از حد و مرز محدودیت های خویش فراتر نگذارد، در تمدن اسلامی، علوم طبیعی دیگری وجود دارند که ساحات و جنبه هایی از طبیعت و وجود خود انسان را مکشوف کند که در دنیای متجدد مستور شده اند...» (نصر، ۱۳۸۶: ۲۳۶)

۲ در ادامه توضیح داده خواهد شد که در حالیکه هاف، گرایش به عرفان را عامل انحطاط علمی مسلمین می‌داند، اقبال لاهوری، گرایش به عرفان و باطنی‌گری را راهی به مرحله عالی تری از حیات انسان می‌داند که از قضا علم جدید راهی به آن ندارد.



مقوله‌ای اسلامی است. از این رو تلاش او در ادامه معطوف به نشان دادن ماهیت تجربی و عینی تعالیم قرآن و اسلام خواهد بود.

روح قرآن، «در زنبور عسل ضعیفی جایگاهی برای وحی الهی می‌بیند»، و از مخاطب‌اش می‌خواهد که «به تغییر دائمی بادها، به توالی شب و روز، به ابرها و آسمان پرستاره، به سیارات شناور در فضای نامتناهی» توجه کرده و آن‌ها را «مشاهده کنند» (همان، ۶). این قسم از تفسیر قرآن، بخشی از تلاش برای منطبق نشان دادن دانش تجربی جدید با آموزه‌های اسلامی در سنت شبه‌قاره است: سیداحمدخان با اتکا به «نظریه دو کتاب» یا دو شمشیر از نحوی استدلال فلسفی فیلسوفان غربی در اواخر قرون وسطی برای نشان دادن این تطابق سود می‌برد. بر مبنای نظریه دو کتاب، «طبیعت» یا کتاب تکوین، و «دین» یا کتاب تشریح، هر دو از منبع واحدی هستند. هم طبیعت و هم دین، منشأ الهی دارند و از این رو دانش طبیعی و دانش دینی، خاستگاه واحدی دارند. از این رو نتایج این دو در تعارض با هم نخواهند بود.^۱ سیداحمدخان از این هم پیش‌تر می‌رود و مدعی می‌شود که حقانیت آموزه‌های اسلامی هم در تطابق آن با احکام علمی طبیعت فهمیده می‌شود.^۲ او بر آیات قرآن متمرکز می‌شود تا نشان دهد همان‌گونه که علم جدید بر امر عینی تجربی تکیه داشته و به «مشاهده» توصیه می‌کند، کتاب وحی (قرآن) نیز بر امور مشاهده‌پذیر طبیعی تکیه دارد و بخشی از استدلال خود را بر آن استوار کرده است.^۳ ملاحظه می‌شود که اقبال هم به همین شیوه استدلالی پناه می‌برد. او یکی از «سیماهای جالب قرآن» را تاکید بر «جنبه قابل‌مشاهده واقعیت» می‌داند و برای نمونه به آیات ۱۶۴/سوره بقره، ۴۵-۶/سوره انعام، و ۲۰-۱۷/سوره غاشیه، و ۲۲/سوره روم اشاره می‌کند که

۱ سیداحمد خان بین کلمه (Word) و کار (Work) خداوند تفکیک می‌کرد. اولی، کتاب مقدس و دومی، طبیعت است و معتقد بود بین این دو هیچگاه نمی‌تواند تناقضی وجود داشته باشد (پارای، ۲۰۱۱: ۸۵).
 ۲ برای دیدن تحلیلی از آموزه‌های سیداحمدخان، بنگرید به: حلبی (۱۳۸۴: ۱۱۲).
 ۳ به طور مثال او در کتاب تفسیر خود به تجارب حضرت ابراهیم (ع) و حضرت موسی (ع) در قرآن کریم اشاره می‌کند. ابراهیم (ع)، برای رد مدعی غیرمؤمنان اشاره می‌کند که به ماه، ستاره و آفتاب، یعنی پدیده‌های مشاهده‌پذیر طبیعی، اشاره کرد تا عقیده خود مبنی بر پرستش خدای واحد را با تکیه بر ناپایداری این پدیده‌ها در مقام خدا، به اثبات رسانده و بطلان استدلال ایشان را نشان دهد. همچنان که در پاسخ به تقاضای موسی (ع) برای دیدن خدا، از او خواسته شد به «کوه» بنگرد. سیداحمدخان، می‌پرسد: «در کوه چه بود؟» و خود پاسخ می‌دهد «طبیعت بود. جلوه‌گاهی از قانون طبیعت بود. همچنان که وقتی خدا در معرفی خود می‌گوید: «من آنم که شب را به روز تبدیل می‌کنم و روز را به شب. مرده‌ها را زندگی می‌دهم و زنده را می‌میرانم». سیداحمدخان مدعی است که خدا در معرفی خود، «اشاره به قوانین طبیعت» دارد و نتیجه می‌گیرد که هر دو «از طبیعت به خدا رهنمون شدند» (رجوع شود به: شریف، ۱۳۷۰: ۵-۲۰۳).



در همگی قرآن به «مشاهده همراه با تفکر و نظر در طبیعت» تکیه دارد.^۱ هدف این است که «آگاهی آدمی نسبت به چیزی را بیدار کند که طبیعت نماینده آن به شمار می‌رود» (اقبال لاهوری، ۱۹-۱۸). از نظر او تاکید بر «روح تجربی» در جهان قدیم، «عصری... که هر چیز دیدنی را در جستجوی آدمی برای رسیدن به خدا بیارزش تصور میکردند»، کار بزرگی بوده که اسلام انجام داده است. اکنون وقت نحوی بازسازی صورت‌بندی تاریخی علم در تمدن اسلامی است. اقبال مدعی است که پس از دوره‌های اولیه حیات اسلام، مسلمانان از دستور قرآن مبنی بر اهتمام به امر تجربی و عینی دور شدند، و عامل اصلی از نظر او غلبه فرهنگ و فکر یونانی در میان مسلمانان است: «آنان [مسلمانان]، قرآن را در پرتو فکر یونانی تلاوت میکردند»^۲. و تاکید می‌کند که در سنت یونانی، فی‌المثل در افلاطون، «به مدرکات حسی به چشم بیاعتباری» نگریسته می‌شد (همان، ۶). اقبال مدعی خود را به کل «جهان قدیم» تسری می‌دهد: «فرهنگهای قاره آسیا و در واقع تمام جهان قدیم، از آن جهت از بین رفت که در آن فرهنگها، انحصاراً از داخل [درون] به واقعیت و حقیقت نزدیک میشدند و از داخل به خارج حرکت میکردند». بنابر نظر اقبال، این شیوه، منجر به «نظریه» شد، اما «قدرت» از آن بیرون نیامد، و البته «هیچ تمدن قابل دوامی، ممکن نیست که تنها بر پایه نظریه ساخته شود» (همان، ۱۹).^۳ مسلمانان در ابتدا با اشتیاق از اندیشه یونانی استقبال کرده و بدین ترتیب، به واسطه توجه یونانی‌ها به امور نظری و نه مسائل عینی و واقعی، به مدت دو بیست سال، پرده‌ای بر چشم دانشمندان مسلمانان نسبت به فهم درست قرآن کشیده شد.^۴ اما پس از

۱ جز این او برای جا انداختن جهنگیری اسلام بر مبنای تجربه، ضمن اشاره به روایتی از مواجهه رسول‌الله با جوانی یهودی که «مبتلا به بیماری روانی بود و حالت خلسه آمیز...» داشت، با اشاره به پرسش و پاسخ رسول‌الله با آن جوان، پیامبر اسلام را به عنوان «نخستین مشاهده کننده نقاد نمودهای نفسانی»، و نحوه مواجهه او با آن جوان را «نخستین مشاهده روانشناختی در جهان اسلام» می‌نامد (همان، ۲-۲۱).

۲ و در جای دیگری آورده است که: «قرآن را در روشنی فلسفه یونانی فهم کنند [کردند]» (همان، ۱۴۸).

۳ این بخشی از انتقاد گسترده تری است که خصوصاً در اوایل قرن بیستم، فی‌المثل در آرای مارتین هایدگر نسبت به کل سنت فلسفی متافیزیکی غرب مطرح شده که به جای توجه به هستی (و هستی‌شناسی)، به هستی‌منداها (و معرفت‌شناسی) توجه کرده است. در عوض، «جهان» و «بودن-ما-در-جهان»، دستور کار اصلی فلسفه هایدگر است (برای تشریح دیدگاه هایدگر، رجوع شود به: گاتینگ، ۱۳۹۰: ۲۰۰-۱۹۷) و (اباذری، ۱۳۸۹). پرداختن به تجربه زندگی در جهان عینی، و گریز از نظامهای فلسفی متافیزیکی بزرگ، بخشی از راه حلی است که در این مقطع زمانی برای عبور از بحران مدرنیته در آراء متفکران اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم (نظر نوکانتی‌ها) مطرح شده است. البته نحوه استدلال اقبال و این دسته از متفکران، متفاوت بوده و در سطوح جداگانه ای مطرح شده‌اند، اما در نقد سنت یونانی همگی به یک راه رفته و بر عمل، تجربه، زندگی و امر عینی تکیه کرده‌اند.

۴ به رغم تشابه در جهنگیری‌های اصلی، یکی از موارد اختلاف اقبال لاهوری با دیگر متفکران وابسته به سنت شبه قاره، همین نحوه داوری در مورد سنت یونانی است. در حالیکه اقبال به صورت پیش گفته، تاثیر سنت



دو قرن، شرایط برای طغیان فکری در مقابل اندیشه‌های نظروزرانه یونانی آغاز شد و ادامه کار اقبال، بحث در مورد چگونگی و کیفیت این بازخیزی فکر اسلامی است.

اقبال برای بحث از «طغیان فکری [مسلمانان] در برابر فلسفه یونانی»، به دانشمندانی از شاخه‌های مختلف علم اعم از ریاضیات، نجوم و پزشکی در تمدن اسلامی اشاره می‌کند. و می‌گوید هرچند معارضه با فکر یونانی در اندیشه‌های اشاعره دیده می‌شود، اما در اینجا بیش از همه، نقد «منطق یونانی»، و بدین ترتیب یافتن «روش مطمئن‌تر» کسب معرفت، موضوعیت دارد و در این مسیر، حق تقدم با «نظام»^۱ دانشمند مسلمانی است که نخستین بار «اصل شک» را به‌عنوان آغازگاه علم و معرفت بنیان نهاد. ابوبکر رازی نخستین کسی بود که به شکل اول قیاسی ارسطویی خرده گرفت و همین ایراد، در دوره جدید به‌وسیله جان استورات میل به صورت استقرایی بازپرداخته شد. ابن حزم در کتاب، «التقریب فی حدود المنطق»، ادارکات حسی را به عنوان منبع معرفت دانسته و ابن تیمیه در «نقض المنطق»، استقراء را تنها شکل استدلال قابل اعتماد، ذکر کرده است. بدین ترتیب، اقبال تصریح می‌کند این مفروضه که «روش تجربی از اکتشافات اروپاییان است»، امری خطاست و اساساً «اروپا در شناختن منشأ اسلامی روش علمی خود سستی نشان داده است» (همان، ۹-۱۴۸). او ضمن اشاره به تأثیرپذیری راجر بیکن، نویسنده «کتاب کبیر» و تأثیرپذیری اش از دانشمندان مسلمانی نظیر ابن حزم، تصریح می‌کند که «تولد روش مشاهده و تجربه در اسلام»، برخلاف آنچه که رایج است، نه «در نتیجه سازشی با اندیشه یونانی»، بلکه در نتیجه «جدال ممتد» و طغیان فکر اسلامی با فکر یونانی به دست آمده است. در واقع، جدال بر سر دو روش متمایز است: بر مبنای فکر یونانی، معرفت در نتیجه گذار دانشمند از درون به بیرون حاصل می‌شود، ولی در فکر اسلامی، علم و معرفت باید از آنچه عینی و آفاقی است آغاز کند» (همان، ۱۵۱).

جز این تحول در حیطه روش، بی‌شک، مهم‌ترین اندیشمند اسلامی که به مقابله با یونانی‌گری در تمدن اسلامی پرداخته، امام محمد غزالی است که با نگارش «تهافت الفلاسفه»، راه را برای تداوم نظروزرایی یونانی در عالم اسلامی

یونانی بر فرهنگ اسلامی را منفی دانسته و آن را رد می‌کند، فی‌المثل، سیدجمال‌الدین اسدآبادی، نه تنها این نوع مواجهه را ستوده و آن را خصلت مثبت تمدن اسلامی دانسته‌اند، بلکه همچنین آن را به مثابه الگویی برای مواجهه اخیر مسلمانان با علم جدید اروپایی معرفی می‌کنند (بنگرید به: رنجبر، ۱۳۸۸: ۸-۱۸۶).

۱ ابواسحاق النظام یا ابراهیم بن ستیار بن هانی البصری المعتزلی (۲۲۱-۱۶۰ ق.)، ادیب و متکلم معتزلی است.



بست.^۱ به نظر اقبال، مأموریت غزالی در قرن هفتم هجری برای تمدن اسلامی، همان مأموریت کانت در قرن هیجدهم میلادی برای آلمان و تمدن جدید است. کانت، وارث تجربه‌گرایی هیومی و عقل‌گرایی اسپینوزایی بود و هر یک را به تنهایی، از فهم واقعیت ناتوان می‌دید. تجربه‌گرایی، شناخت را در نتیجه بررسی تجربی واقعیت مشاهده‌پذیر ممکن می‌دانست، و عقل‌گرایی، واقعیت را همانی می‌دانست که در ذهن انعکاس می‌یافت. کانت در «نقد عقل محض»، کاستی‌های نظام‌های فلسفی عقل‌گرایانه را نشان داد و ضمن جمع بین این دو، عقل‌گرایی را به نفع تجربه‌گرایی تصحیح کرد: تنها جهان پدیداری، واقعیت نه آن‌گونه که هست (نومن)، بلکه آن‌گونه که در ذهن ما انعکاس می‌یابد (فونمن)، قابل بررسی تجربی است. کانت، «عقلیگری مغرور» را بی‌اعتبار و البته تصحیح کرد، و این همان کاری است که شکاک‌گری غزالی در جهان اسلام در مصاف با عقل‌گرایی فیلسوفان می‌کند. با این همه، اختلافی اساسی بین این دو وجود دارد: کانت برای حلّ مسأله عقل‌گرایی، به جای خدا و معرفت دینی، به تجربه‌گرایی پناه برد؛ و غزالی برای حلّ معضل عقلی‌گری به جای معرفت تجربی، به باطنی‌گری (و در نهایت دین) رو کرد. نقص غزالی، توجه نکردن به امر تجربی، و نقص کانت، عدم بازگشت به معرفت دینی است. اقبال خود درصدد است تا پروژه غزالی-کانت را احیاء کند، اما نقص هر یک را با نقطه قوت دیگری بپوشاند.^۲ نتیجه برای او اتکا به «تجربه باطنی» است که اولاً «تجربه» است، و ثانیاً «باطنی» و دینی است.^۳ معروف (۱۳۸۲) مدعی است که

۱ البته اقبال سهم مضاعفی برای غزالی قائل است. جز مخالفت با فلسفه پردازی، اقبال معتقد است که غزالی از حیث روش نیز در کتاب «احیاء علوم الدین»، بحث از «شک» را گسترش داده و راه را برای «روش دکارت» هموار ساخته است (اقبال لاهوری، ۱۴۸). او در نامه ای به عبدالله چغتایی می‌نویسد: «اگر در پاریس به محقق تازه کاری برخوردی، لطفاً متقاعدش کن تا کتاب مشهور دکارت، «قواعد» را با «احیاء‌العلوم» غزالی مقایسه کند و به دانشمندان اروپایی نشان دهد که این فیلسوف فرانسوی تا چه میزان مرهون دانشمندان مسلمان است» (قیصر، ۱۳۸۴: ۳۵). محققان دیگری هم همین نظر اقبال را دارند: «شک غزالی، در جهات بسیاری با شک پدر فلسفه آقای «دکارت» که حدود شش قرن پس از وی که شک را مبدأ و مدخل فلسفه خود می‌دانست، شبیه است؛ به گونه ای که نزد بسیاری از مورّخین فلسفه، سخنان دکارت، در کتاب تاملات، ریشه در سخنان غزالی داشته است اتاکید از ماست!» (معلّمی و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۸۶).

۲ چنانکه پیشتر گفته شد بخش دوم پروژه فکری اقبال، تلاش برای تاسیس قسمی «علم دینی» است. او تأکید بر تجربه‌گرایی را از کانت، و رجوع به امر باطنی (و در نهایت دینی) را از غزالی می‌گیرد، که هر یک از این دو در پروژه دیگری غایب است. نتیجه کار او، در مخالفت با عقلی‌گری، رسیدن به قسمی علم روانشناسی مبتنی بر تجربه باطنی است که در این مقاله مجال پرداختن به آن نیست.

۳ بخش مهمی از کتاب اقبال به بحث در مورد «تجربه باطنی»، و به طور خاص تجربی و حتی بودن این تجربه، و بدین معنا قابلیت بررسی تجربی و علمی آن است: «بنابراین، از لحاظ دست یافتن به معرفت، میدان تجربه باطنی همان اندازه واقعی است که میدان های دیگر تجربه بشری واقعیت دارد، و تنها به این عذر که آن را نمی‌توان به ادراک حسی بازگرداند، نباید از آن غافل و جاهل بمانیم» (اقبال لاهوری، ۲۹).



«اقبال تاحدی با هر دو موافق است، ولی اندیشه‌اش در مورد شناخت واقعیت و حقیقت، از آن دو بر میگذرد»^۱ (معروف، ۱۳۸۲: ۱۰۳).

اقبال بحث از نسبت تمدن اسلامی و علم تجربی را در همین جا رها نمی‌کند. او تا اینجا مساله «اسلام» و «علم جدید» یا «علم اروپایی» را با منحل کردن مساله در خودش، حل کرده است؛ بدین معنی که از اساس منکر شده است که «جدید» همان «اروپا»یی است، بلکه آغاز جهان جدید را بعثت رسول‌الله (ص) قرار داده است. از این حیث، مساله او دیگر نه تلاش برای سازگار نشان دادن علم جدید اروپایی با آموزه‌های اسلامی، بلکه نوعی واکاوی تاریخی است که چگونه اهتمام به امر تجربی-عینی از تمدن اسلامی رخت بر بست. اما در این مرحله جدید از پروژه علم دینی‌اش، او نقد تازه‌ای بر تأثیرات اندیشه یونانی بر فکر و فرهنگ اسلامی وارد می‌کند که مبتنی بر محدودیت‌های تجربه در سنت یونانی-غربی است.

فراروی از محدودیت‌های «تجربه» در سنت یونانی-غربی

اقبال لاهوری، متفکر مسلمانی است که در مقطع حساسی از تاریخ غرب و علم جدید، در متنی یک بحران بزرگ که هوسرل از آن به «بحران علم اروپایی» یاد می‌کند، در غرب زندگی و تحصیل کرده است. این بحران ویژگی‌های مخصوص به خود دارد که عموماً به تأثیرات آن چیزی مربوط می‌شود که از آن به «روانشناسی گرایبی» یاد می‌شود.^۲ به‌علاوه در این مقطع زمانی، به‌واسطه پلانک و اینشتین و هایزنبرگ در فیزیک و وایتهد در ریاضی، پارادایم‌های تازه‌ای در این دو علم گشوده شده که فی‌المثل، پارادایم اینشتینی، برخی اصول پارادایم سنتی‌تر نیوتنی را محدودش یا بی‌اعتبار ساخته است.^۳ بخش دیگری از این

۱ معروف (۱۳۸۲)، دلیل این فراتر رفتن را تلقی متفاوت اقبال از منابع معرفت می‌داند. اقبال معتقد است که منابع معرفت سه گانه است: طبیعت، تاریخ و تجربه درونی (بنگرید به: اقبال لاهوری، ۱۴۷). تأکید او بر تاریخ، به عنوان یک منبع مهم معرفت که قرآن نیز بر آن تأکید کرده، جهت گیری تازه‌ای در علم دینی اسلامی باز می‌کند. تأکید ویژه اقبال بر کار ابن شخلدون و تجلیل از آن نیز به همین دلیل است.

۲ برای دیدن شرحی از شرایط تاریخی و فلسفی این دوره، بنگرید به: زیباکلام (۱۳۷۸: ۲۴۵).

۳ هایزنبرگ، فیزیکدان جوان هم عصر اقبال لاهوری که فیزیک قرن بیستم زیر سیطره اصل عدم قطعیت وی است، در زمینه سازی نظریه اقبال در باب علم دینی بسیار کارساز و مهم است. پوزیتیویسم قرن نوزدهم، فی‌المثل در اگوست کنت، متأثر از پیشرفت‌های علم فیزیک است. در این فیزیک، مفاهیمی نظیر ذهن، روح و حیات، و به‌طور خاص مفاهیم دینی بی‌اعتبارند، اما در فیزیک جدید که با اینشتین و پلانک و خصوصاً هایزنبرگ سر بر می‌آورد، مفاهیم بنیادی فیزیک اصلاح شده و بدین ترتیب راه برای نزدیکی یا دست کم کاهش خصومت دین و فیزیک فراهم می‌شود. برای دیدن شرحی از تأثیرپذیری اقبال لاهوری از نظریه‌های فیزیک جدید، بنگرید به: (معروف، ۱۳۸۲: ۱۶۵-۱۴۹).



فضای فکری ویژه مربوط به حیطه علوم انسانی، تلاش نوکانتی‌ها در آلمان یا نظریه‌پردازی برگسون در فرانسه یا پیدایی جریان فلسفه تحلیلی است. بر این اساس، اقبال در موقعیتی کاملاً متفاوت، و به این معنا منحصر بفرد نسبت به متفکران پیش از خود قرار گرفته است.^۱ از نظر او ریشه‌ای‌ترین تحولی که در موقعیت تازه اتفاق افتاده، تحول در مفهوم «زمان» است که آن را در چارچوب تحولات فیزیک و ریاضی پیگیری می‌کند. فیزیک به عنوان علمی عینی با واقعیت‌های تجربی حسی سرکار دارد. حتی پناه بردن آن به موجودیت‌های غیرحسی نظیر اتم نیز برای توجیه آموزه‌های حسی است. طبق نظریه سنتی فیزیک، بین طبیعت، و دانشمندی که طبیعت را مطالعه می‌کند، فاصله وجود دارد و راه‌حل، پل بستن بین این دو از طریق ارجاع به «چیزی غیرقابل ادراک با حواسی فضایی مطلق را پرکرده و با نوعی تصده سبب پیداشدن دریافت‌های حسی ما میشود». اقبال می‌گوید که با این «فرضیه مشکوک»، به تعبیر وایتهد، «نیمی از طبیعت به یک رویا تبدیل میشود و نیمی دیگر به یک حدس» (همان). بدین ترتیب فیزیک به این ضرورت رسید که بت خود را بشکند و این تلقی از ماده در فیزیک سنتی، بزرگ‌ترین ضربه را از اینشتین دریافت کرد. در نظریه سنتی، ماده در زمان پایدار است و در مکان (فضا) حرکت می‌کند، اما برای فیزیکدانان هوادار نسبت اینشتینی، ماده، «منظومه‌های از حوادث وابسته به یکدیگر» هستند. به بیان وایتهد، طبیعت دیگر یک «واقعیت ایستان... در یک خلأ بالان» نیست، بلکه «ساختمانی از حوادث است که خصوصیات یک جریان خلّاق پیوسته را دارد» (اقبال لاهوری، ۲-۴۱). از اینجا او راهی برای نقد فیزیک نیوتنی باز می‌کند: «طرز نگرش علمی نسبت به طبیعت مبتنی بر ماده محض دانستن آن»، خصیصه دیدگاه نیوتن در مورد مکان یا فضا است که آن را به مثابه می‌داند که اشیاء در آن قرار گرفته‌اند. او می‌گوید این تقسیم‌بندی دوگانه تجربه به دو ناحیه مختلف ذهن و ماده، زمانی مفید بوده و موجب پیشرفت سریع شده است، اما اکنون دیگر کاری از آن ساخته نیست. او استدلال زنون درباره «غیرواقعی بودن حرکت» را می‌آورد، و در رد آن، به براهین برگسون و راسل اشاره می‌کند و به این استدلال اینشتینی می‌رسد که «فضا واقعی است، ولی به شخص ناظر بستگی و نسبت دارد». اینشتین، مفهوم نیوتنی فضای مطلق را رد می‌کند و مدعی است که «شیء مشاهده‌شده متغیر است؛ با شخص

۱ برای دیدن بحثی در مورد ابعاد متنوع و آبشخورهای گوناگون فکر اقبال لاهوری، رجوع شود به: (قیصر، ۱۳۸۴: ۹-۲۸).



ناظر نسبت دارد؛ جرم و شکل و اندازه آن با وضع و سرعت شخص ناظر تغییر میکند». با این همه اقبال به کاستی‌های دیدگاه اینشتین هم نظر دارد: در اینجا زمان بعد چهارمی از مکان است و در این نظریه، زمان همچون حرکتِ خلاق آزاد نیست؛ «زمان نمیگذرد و حوادث اتفاق نمیافتد؛ ما تنها به ملاقات آنان میرویم» (همان، ۷-۴۶). اقبال از قول وایتهد می‌آورد که جهان، چیزی ساکن و ایستا نیست، بلکه «ساختمانی از پیشامدها»ست که خاصیت جریان خلاق پیوسته را دارد و تأکید دارد که «خصوصت گذران بودن طبیعت در زمان، برجسته‌ترین سیمای تجربه ... است» که قرآن به آن اهمیت خاص داده است. به طور مثال، او به ۴۵/ سوره یونس، ۶۲/ سوره فرقان، ۳۱/ سوره لقمان و ۸۲/ سوره مومنون اشاره می‌کند تا سیال بودن طبیعت را نشان دهد. بر این اساس، فیزیک نیوتنی که در آن، مکان و زمان محدود و نامتناهی هستند، به حاشیه می‌رود. اکنون با جریان پیوسته و خلاقیتی مواجهیم که هرچند فیزیک اینشتینی و جوهی از آن را استخراج کرده، اما اقبال به آن راضی نیست و درصدد است علمی تازه، تاسیس کند که بتواند گذران بودن طبیعت و بالان بودن زمان را پوشش دهد. بحث از این علم تازه تاسیس، موضوع این مقاله نیست، اما اقبال با بحث از طبیعت و زمان، راه تازه‌ای برای نقد سنت یونانی و تأثیر منفی آن بر فکر فرهنگ اسلامی می‌گشاید. مدعای او این است که خصیصه متناهی‌گرایی فکر یونانی، موجب شد تا فهم گذران و بالان از طبیعت و زمان که در ذات آموزه‌های قرآنی است، از حیطة فکر اسلامی دور شود. فی‌المثل اقبال به آیه ۴۴/ سوره نازعات که می‌فرماید: «منت‌های آن نزد پروردگار توست»^۱ اشاره می‌کند و می‌نویسد که «این آیه یکی از ژرف‌ترین اندیشه‌ها را در قرآن مجسم میکند»، زیرا می‌گوید حدّ نهایی را نه در امتداد ستارگان، بلکه در یک «حیات نامحدود و روحانیت کیهانی» باید جست‌جو کرد. حرکتِ البته دشوار در جهت این حدّ نهایی، محل افتراقِ فکر اسلامی و اندیشه یونانی است. از قول اشپنگر نقل می‌کند که کمال مطلوب برای یونانی‌ها، «تناسب»، و نه عدم محدودیت بوده است. تنها چیزی که فکر یونانی را به خود مشغول داشته بود، «حضور مادی آنچه محدود است، با حدود کاملاً مشخص آن» بود (همان، ۱۵۲). این در حالی است که در فکر و فرهنگ اسلام، مشغله ذهنی اصلی،

۱ مترجم کتاب اقبال لاهوری، آیه ۴۴/ سوره نازعات که می‌فرماید: «الی ربک منتها» را چنین ترجمه کرده است: «پایان و حد از آن پروردگار توست». و عبدالمحمد آیتی در ترجمه آن آورده است: «منت‌های آن نزد پروردگار توست». ابوالفضل بهرام پور نیز این آیه را چنین ترجمه کرده است: «سرانجام آن به جانب پروردگار توست».



امر نامحدود» است.^۱ در ادامه او تلاش می‌کند تا برخی تلاش‌های دانشمندان مسلمان برای عبور از سیطره متناهی‌گرایی یونانی‌های اشاره کند. هزار سال پس از بطلمیوس، این خواجه نصیرالدین طوسی است که در مورد «دشواریهای اثبات قطعیت اصل موضوع دو خط متوازی اقلیدس بر مکان محسوس» اندیشه می‌کند و با تاکید بر «ضرورت ترک کردن مکان محسوس»، شرایط را برای نهضت فضای غیراقلیدسی عصر حاضر فراهم می‌کند. همچنین ابوریحان بیرونی با ابداع آنچه امروزه «تابع» نامیده می‌شود، عنصر زمان را وارد تصویری می‌کند که ما از جهان میسازیم و بدین ترتیب، جهان، امر سیال و متغیر خواهد شد. او شرح می‌دهد که ریاضیات کنونی اروپا هرچند نسبت به قرون پیشین خودش تحولاتی یافته است، اما همچنان خصوصیت تاریخی زنده زمان را از آن حذف می‌کند» و آن را به مثابه نمایشی از فضا (بعد چهارم مکان) در می‌آورد. این در حالی است که ابتدا خوارزمی و سپس بیرونی از آنچه «اعداد زمانی» می‌نامند، بحث کرده‌اند. اقبال پیش‌تر رفته و مدعی می‌شود که تکاملی دیدن جهان که ایده‌ای مرسوم در جهان جدید است، پیش‌تر توسط متفکران مسلمان، از جمله جاحظ و ابن مسکویه، مطرح شده است. این نشان‌دهنده تلقی متفاوت مسلمانان از زمان و سیال دیدن طبیعت نسبت به یونانی‌هاست؛ به علاوه، به آرای صوفیان مسلمان، از جمله عراقی و خواجه محمد پارسا اشاره می‌کند که به فهم متاخر از زمان و مکان نزدیک‌اند. عراقی در دسته‌بندی مکان‌ها، به «عالیترین نقطه در سلسله آزادی مکانی مخصوص روح آدمی» می‌رسد که «ذات یگانه آن، نه در حال سکون است و نه در حال حرکت... مکانی الهی ... که مطلقاً از هر بعدی آزاد است و نقطه تلاقی همه نامحدودهاست». اقبال مدعی است که عراقی «نمیتوانست تمام وسعت اندیشه خود را دریابد»، زیرا اولاً ریاضی نمی‌دانسته و ثانیاً نتوانسته است خودش را به طور کامل از اندیشه ارسطویی جهان ثابت رها سازد (همان، ۸-۱۵۷). روح و جوهر کتاب «مقدمه» ابن خلدون نیز متأثر از همین درک از زمان و هستی، و البته در حیطه تاریخ است. در دیدگاه اقبال، ابن خلدون موقعیت منحصر بفردی دارد و تلاش بلیغی برای فراتر رفتن از دیدگاه فکری نظرورزانه متناهی‌گرایی یونانی به عمل آورده است. اندیشه‌های اساسی قرآن در حیطه تاریخ که ابن خلدون نیز از آن‌ها تاثیر

۱ معروف (۱۳۸۲) می‌نویسد که اقبال لاهوری در مقاله ای با عنوان «خود از منظر نسبیت»، بر این نکته تاکید کرده است که: «علم فیزیک نمی‌تواند مابعدالطبیعه را نادیده بگیرد، بلکه باید آن را متحد خود در نظام تجربه بداند» و این چیزی است که اینشتین بدان باور دارد، ولی کانت از اساس منکر آن بود. کانت، مابعدالطبیعه را امری غیرممکن می‌دانست، حال آنکه اینشتین آن را عاملی مهم در کسب معرفت می‌دانست (معروف، ۱۳۸۲: ۱۵۵).



پذیرفته، یکی «وحدت اصل بشری»، و دیگری، «تصور زندگی همچون حرکت پیوسته‌های در زمان» است (همان، ۲-۱۶۱). او معتقد است که ابن‌خلدون «با مابعدالطبیعه دشمن بود»، و در کتاب «مقدمه» اوست که «روح ضد یونانی قرآن به صورت نهایی بر اندیشه یونانی پیروز شده است» (همان، ۱۶۳). به‌طور کلی، همه شاخه‌های دانش اسلامی تلاش کرده‌اند تا «تصور جهانی بالان» را مبنای شناخت خود قرار دهند. و این همین جریانی است که در نتیجه نقادی و ایتهد، اینشتین و برگسون از سنت علم اروپایی جدید، البته به‌صورت ناقص پدید آمده است. و اقبال امید دارد که با فهم زمان گذران و طبیعت بالان در دقیق‌ترین معنایش که نظر عارفان و صوفیان مسلمان تجلی یافته و در متن قرآن کریم موجود است، بنیان علم تازه‌ای برنهد که خود آن را «روانشناسی مبتنی بر تجربه باطنی» می‌نامد. دانش و معرفتی که اروپا و دانشمندان آن، حتی با تحولات اخیرش، نیز توان دستیابی به آن را ندارند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این مقاله با اتخاذ رویکردی در جامعه‌شناسی تاریخی معرفت، به بررسی آرای محمد اقبال لاهوری، متفکر بزرگ مسلمانی که در سنت اسلامی شبه‌قاره زیسته است، پرداخت. هدف مقاله کنکاش کلامی و فلسفی در آراء اقبال لاهوری نبود، بلکه تلاش کرد تا زمینه و بستر تاریخی و فرهنگی پیدایی فکر او را روشن کند و برخی از نتایج کار او پیرامون فرآیندهای حاکم بر شکل‌گیری و تداوم سنت علمی مسلمانان را بیان کند. مقاله نشان داد که اقبال لاهوری، تلاش کرده تا از اقتضائات سنت شبه‌قاره فراتر رفته و پاسخ متفاوتی برای «مساله علم» در جهان اسلام پدید آورد. او این پاسخ متفاوت را در شرایط بحرانی تمدن جدید در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی در اروپا جست‌وجو می‌کند. مقاله تلاش کرد تا از این منظر به دو سؤال اصلی پاسخ دهد: یکی، تأثیر فرهنگ یونانی بر سنت علمی مسلمانان، و دیگری، نسبتی که اقبال به بن علوم جدید و میراث علمی مسلمانان برقرار می‌کند. به‌طور کلی، متفکران مسلمان وابسته به سنت شبه‌قاره، درصدد بودند تا نشان دهند که علم جدید با آموزه‌های اسلامی سازگار است و این بخشی از تلاش گسترده‌تر آن‌ها برای سازگاری اسلام با تمدن جدید است. این دسته از متفکران تلاش می‌کنند تا فی‌المثل از قرآن کریم یا برخی متون دینی شواهدی در تایید اصول، روش‌ها یا یافته‌ها علم جدید بیاورند؛ اقبال هم از همین جا آغاز می‌کند. او با علم جدید مخالفتی ندارد، اما به جای مصداق آوردن از تاریخ و فرهنگ اسلامی، کل مساله



علم جدید را در خودش حل کرده و به عبارتی «مساله علم» را برای مسلمانان منحل می‌کند. چنان که گفته شد، او عصر «جدید» را نه از رنسانس، بلکه از بعثت پیامبر اسلام (ص) می‌داند. اگر بنای علم جدید بر «تجربه» و روش‌شناسی تجربی است، اقبال مدعی است که اساساً اسلام، مبلغ اولیه و اصلی اهتمام به «تجربه»، و رسول‌الله (ص)، اولین کسی است که روش‌شناسی تجربی را اعمال کرده است. در این صورت دیگر دغدغه اندیشمند مسلمان، نه آوردن شواهدی برای نشان دادن سازگاری اسلام با علوم جدید و دستاوردهایش، بلکه واکاوی و تبارشناسی تاریخی این مساله است که چگونه و طی چه فرآیندی و با چه لوازمی، تاکید بر امر تجربی از جهان اسلام رخت برپست و حال، علم تجربی، علمی اروپایی محسوب می‌شود، و نه اسلامی. با این چرخش در مساله، اقبال، بر تاثیرات فکر یونانی بر فرهنگ اسلامی متمرکز می‌شود که موضوع اصلی این مقاله است. اولاً و چنان که بعدها بسیاری از متفکران غربی نیز تصریح کرده‌اند، فکر یونانی ماهیتی نظروزرانه دارد، این در حالی است که اقبال در اولین جمله کتابش آورده است که «قرآن کتابی است که درباره عمل بیش از اندیشه تاکید کرده است»^۱ (اقبال لاهوری، ۱). مسلمانان به مدت دو قرن قرآن را یونانی، و نظروزرانه تفسیر کردند و بدین ترتیب، از ماهیت عینی‌گرا و عمل‌گرای قرآن دور شدند. به جای آنچه قرآن خواسته و مبنای علم تجربی است، به جای نگرستن در طبیعت، در کوه و دریا و نبات و روز و شب و ...، به فلسفه‌پردازی و نظروزری گرایش یافتند. در نتیجه روح دانش تجربی از تمدن اسلامی رخت برپست. البته او به تلاش‌هایی که در بخش‌های مختلفی از جهان اسلام در دوره‌های مختلف تاریخی برای فراتر رفتن از فکر یونانی صورت گرفته اشاره می‌کند، اما در نهایت معتقد است که وقتی همین تلاش‌های محدود و استثنایی در مغرب زمین مورد توجه قرار گرفت، علم تجربی در غرب شروع به بالیدن کرد. در واقع، اروپا اگر صرفاً به همان میراث یونانی خودش باز می‌گشت، همچنان در حال نظروزری بود، اما این تلاش‌های اندیشمندان مسلمان برای رهایی از فکر یونانی است که مبنای حرکت اروپای جدید قرار گرفت.

به‌علاوه، فهم اقبال از علم جدید متناسب با تحولات خود این علم است. در حالی که کرامت‌علی، سیداحمدخان، سیدجمال و کثیری از متفکران مسلمان

۱ زرین کوب (۱۳۸۹) به طور نسبتاً مشابهی و از مجرای دیگری توضیح می‌دهد که «تفاوت اساسی که بین طرز فکر یونانی و طرز فکر شرقی در آن زمانها وجود داشت عبارت بود از تفاوت در نظرگاه‌ها. در مصر و بابل، حساب و نجوم پیشرفتشان به خاطر ارضاء حوائج زندگی از قبیل تجارت و فلاح بود، در صورتیکه نظر یونانیان در علم و فلسفه غالباً بی‌شائبه بود و برای اقباع احتیاج درونی به معرفت» (زرینکوب، ۱۳۸۹: ۳۵).



در قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم، متأثر از فی‌المثل فیزیک نیوتنی مکانیکی بوده، با اصول موضوعه و روش‌ها و یافته‌های آن آشنا هستند^۱، اقبال در مقطعی در غرب «زندگی می‌کند» که خود متفکران غربی، خصوصاً در ریاضیات و فیزیک و نیز در علوم انسانی، در ماهیت علم مکانیکی نیوتنی تجربی کلاسیک اروپا که از قرون شانزده و هفده میلادی بالیدن گرفته و در قرن نوزدهم میلادی به انقلاب صنعتی منجر شده، تشکیک کرده‌اند. اقبال در همین فضای تشکیک، در اروپا حاضر است. همچنان که کثیری از جریان‌های مدرن و اندیشمندان غربی در کار بازسازی و اصلاح علم جدید در شاخه‌های مختلف آن هستند، اقبال هم در این فرآیند مشارکت کرده و نتیجه کار او نوع تازه‌ای از علم تحت عنوان «روانشناسی مبتنی بر تجربه باطنی» است که چیزی از «روانشناسی شهودی» برگسون یا «روانشناسی وصفی» دیلتای یا «علم ماهوی» هوسرل کم ندارد.^۲ بحث در مورد این علم موضوع این مقاله نیست، اما قرار گرفتن در این فضا نقد تازه و رادیکالی بر تأثیرات فکر یونانی در فرهنگ اسلامی فراهم می‌آورد که برای این مقاله اهمیت دارد. در فضای جدید علم جدید اروپایی، متفکرانی نظیر وایتهد و اینشتین یا راسل، فهم تازه‌ای جهان و طبیعت ارائه داده‌اند و اقبال که نزد برخی از آن‌ها تلمذ کرده، دو نکته اصلی از مباحث آن‌ها استخراج کرده است: جهان بالان و زمان گذران. در حالی که فی‌المثل در فیزیک نیوتنی، به تأسی از سنت یونانی، جهان ثابت و زمان محدود است، نزد اینشتین، جهان ثابت نیست و تلقی سنتی از زمان، زیر سؤال می‌رود. البته او خود را محدود به تحولات اخیر ریاضی و فیزیک هم نمی‌کند، و به‌رغم بهره‌گیری از نظرات وایتهد و اینشتین و خصوصاً برگسون، فهم آن‌ها از زمان و جهان را ناقص دانسته و فهم کامل را در تصوف و باطنی‌گری اسلامی می‌داند. با این همه، نقد او به سنت یونانی این است که فهمشان از زمان، متناهی است و جهان را ثابت می‌دانند. دستگاه منطقی یونانی‌ها جهان را از حیث زمانی و مکانی، محدود و متناهی می‌داند، این در حالی است که اقبال از متن قرآن شواهدی می‌آورد که نشان دهد از نظر قرآن، زمان نامحدود است و حد بیکرانی دارد؛ به همین نحو نشان

۱ برای دیدن شرحی از وابستگی این دسته از متفکران مسلمان به آموزه‌های اولیه علوم جدید، بنگرید به: ثقفی، ۱۳۸۸: ۲-۱۲۰.

۲ او متذکر می‌شود که اصطلاحات و مفاهیمی که به کار می‌برد ممکن است برای کسانی که با علم روانشناسی جدید مأنوس هستند، نامأنوس باشد و توضیح می‌دهد که: «این اصطلاحات از لحاظ معنی نپختگی کامل دارند، ولی به الهام یک روانشناسی دینی ساخته شده‌اند که در محیطی با فرهنگی از نوع دیگر [تأکید از ماست] پرورش یافته است» (اقبال لاهوری، ۲۱۹). و در ادامه با اعتماد به نفس بالایی متذکر می‌شود که «روانشناسی جدید، حتی به حاشیه موضوع [ی] که در این روانشناسی دینی مطرح می‌شود [هم نرسیده است]» (همان، ۲۲۰).



داده که از منظر قرآن، جهان متکامل و پیش‌رونده است. اندیشه یونانی، به دلیل تناهی‌گرایی، همواره به‌دنبال محدودسازی و تناسب بوده، ولی فهم قرآن از جهان نامتناهی و بی‌کران است، هم‌چنان که تحولات اخیر ریاضی و فیزیک (هم‌عصر اقبال)، این بی‌کرانگی یا سیالیت را تصریح می‌کند. چنان‌که مقاله نشان داد، با این مقدمات، زمینه برای بررسی بخش دوم پروژه اقبال لاهوری که همانا تلاش برای تاسیس «روانشناسی دینی» به‌عنوان نوع تازه‌ای از علم است، فراهم می‌کند. در شرایط حاضر که محققان مسلمان در جستجوی راه‌های مختلف برای تحقق «علم دینی» هستند، طرح نظری اقبال، یک امکان تازه و بکر است که شایستگی ارزیابی بیشتری دارد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



* از همکار ارجمند جناب آقای دکتر «حامد حاجی حیدری» که اهمیت بازپرداختن به آراء «محمد اقبال لاهوری» در شرایط کنونی بحث و فحص پیرامون اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان را یادآور شده، و مشوق مطالعه مجدد آراء و آثار او شدند، صمیمانه سپاسگزاری می‌کنم.

منابع و مأخذ:

۱. اتابکی، تورج و اریکیان زورش (۱۳۹۱)، تجدد آمرانه: جامعه و دولت در عصر رضاشاه، مترجم: مهدی حقیقت‌خواه، تهران: نشر ققنوس؛
۲. اسدآبادی، سیدجمال‌الدین (۱۳۷۹)، مجموعه رسائل و مقالات، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، تهران: نشر کلبه شروق؛
۳. اصفهانی، میرزا ابوطالب (۱۳۸۳)، مسیر طالبی فی بلاد افرنجی یا سفرنامه میرزا ابوطالب‌خان، به اهتمام: حسن خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی؛
۴. اقبال لاهوری، محمد (۱۳۴۶)، بازسازی فکر دینی در اسلام، مترجم: احمد آرام، تهران: موسسه فرهنگی منطقه‌ای اکو؛
۵. انتخابی، نادر (۱۳۸۹)، ناسیونالیسم در ایران و ترکیه، تهران: نشر نگاره آفتاب؛
۶. بگار، عثمان (۱۳۸۷)، تاریخ و فلسفه علوم اسلامی، مترجم: محمدرضا مصباحی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی؛
۷. بلاوت، جیمز. ام (۱۳۸۹)، هشت تاریخ‌دان اروپامحور، مترجم: ارسطو میرانی و بهیان رفیعی، تهران: امیرکبیر؛
۸. ثقفی، سیدمحمد (۱۳۸۸)، سیدجمال‌الدین و علم‌زدگی، (مندرج در: نوازی، بهرام (۱۳۸۸)، آراء و اندیشه‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی؛
۹. رنجبر، مقصود (۱۳۸۸)، مبانی اندیشه سیاسی سیدجمال‌الدین اسدآبادی، مندرج در: (نوازی، بهرام (۱۳۸۸)، آراء و اندیشه‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی)؛
۱۰. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹)، کارنامه اسلام، تهران: امیرکبیر؛
۱۱. سوزنچی، حسین (۱۳۸۹)، علم دینی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی؛
۱۲. سید قطب (۱۳۷۹)، عدالت اجتماعی در اسلام، مترجم: محمدعلی گرامی و هادی خسروشاهی، قم، نشر کلبه شروق؛
۱۳. _____ (۱۳۸۸)، ویژگی‌های جهان‌بینی اسلامی، مترجم: سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: نشر تولید کتاب؛



۱۴. _____ (۱۳۸۹)، آینده در قلمرو اسلام، مترجم: سیدعلی خامنه‌ای، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی؛
۱۵. شریف، م.م (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد چهارم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی؛
۱۶. قیصر، نذیر (۱۳۸۴)، اقبال و شش فیلسوف غربی (فیخته، شوپنهاور، نیچه، جیمز، برگسون، مک‌تاگارت)، مترجم: محمد بقایی ماکان، تهران: یادآوران؛
۱۷. گاتینگ، گری (۱۳۹۰)، فلسفه‌های قاره‌ای علم، ترجمه: پریسا صادقیه، تهران: نشر کتاب فردا؛
۱۸. لیمن، الیور و نصر، سیدحسین (۱۳۸۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، مترجم: حسین غفاری و دیگران، جلد اول، تهران: انتشارات حکمت؛
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، احیای تفکر اسلامی، تهران: صدرا؛
۲۰. معروف، محمد (۱۳۸۲)، اقبال و اندیشه‌های دینی معاصر غرب، مترجم: محمد بقایی ماکان، تهران: قصیده‌سرا؛
۲۱. معلمی، حسن و همکاران (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه اسلامی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی؛
۲۲. مندالیوس، جان (۱۳۸۵)، جامعه‌شناسی تاریخی، (مندرج در: همیلتون، گری. جی و همکاران (۱۳۸۵)، تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناسی تاریخی، مترجم: هاشم آقاجری، تهران: نشر کویر)؛
۲۳. مودودی، ابوالاعلی (۱۳۴۸)، پایه‌های اخلاقی برای جنبش اسلامی، مترجم: سیدغلامرضا سعیدی، اصفهان، انتشارات خرد؛
۲۴. _____ (۱۳۵۸)، نظر سیاسی اسلام یا جمهوری اسلامی، مترجم: زین‌العابدین زاخری، تبریز، انتشارات ابن‌سینا؛
۲۵. نصر، سیدحسین (۱۳۸۶)، اسلام سنتی در دنیای متجدد، مترجم: محمد صالحی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی؛
۲۶. _____ (۱۳۸۸)، علم و تمدن در اسلام، مترجم: احمد آرام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی؛
۲۷. نقوی، علی محمد (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی غرب‌گرایی، جلد اول، تهران: امیرکبیر؛
۲۸. هابسون، جانم. (۱۳۸۷)، ریشه‌های شرقی تمدن غربی، مترجم: عبدالله فرهی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی؛
۲۹. هاف، توبی. ای (۱۳۸۴)، خاستگاه نخست علم جدید: اسلام، چین و غرب،



مترجم: حمید تقوی پور، تهران: انتشارات موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی؛

30. *Al-Faruqi, Ismaeil (۱۹۸۲), Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan, Virginia, International Institute of Islamic Thought.*
31. *Deitrich, Reetz (۱۹۸۸), Enlightenment and Islam: Sayyid Ahmad Khan's Plea to Indian Muslims for Reason, The Indian Historical Review, V. xiv, N. ۲۱۸-۲۰۶, ۲-۱, New Delhi, Indian Council of Historical Research.*
32. *Fazlur Rahman (۱۹۸۸), Islamization of Knowledge: A Response, The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS) ۵, no., ۱۱-۳.*
33. *Imad al-Din Khalil (۱۹۹۱), Islamization of Knowledge: A Methodology. Herndon: International Institute of Islamic Thought.*
34. *Khalid Masud, Muhammad (۲۰۰۷), IQBĀL'S APPROACH TO ISLAMIC THEOLOGY OF MODERNITY, Al-Hikmat, Volume ۲۷, pp. ۳۶-۱, University of the Punjab, Lahore.*
35. *Parray, Tauseef Ahmad (۲۰۰۱), Islamic Modernist and Reformist Thought: A Study of the Contribution of Sir Sayyid and Muhammad Iqbal, World Journal of Islamic History and Civilization, ۹۳-۷۹, Aligarh Muslim University (AMU), India.*