

اقبال و مفهوم

تجربه دینی

بابک عباسی

اشاره

اصطلاح «تجربه دینی» در گفتمان دینی جدید، مضمون اساسی رهیافتی است که به دین به منزله معرفتی که محصول نوعی تجربه است، می‌نگرد. بنا به تلقی این رهیافت، تجربه طیف وسیعی را تشکیل می‌دهد که در آن علاوه بر تجربه حسی می‌توان از تجربه‌های اخلاقی، زیباشناسانه،... و نیز تجربه دینی سخن گفت که ویژگی‌های منحصر به فرد هر یک از انواع تجربه نمی‌تواند خصلت تجربی بودن را از آنها بگیرد و در واقع همین ویژگی اخیر است که این ساحات را مستعد و متوجه نظریه‌پردازی می‌کند. در این رویکرد در نهایت تلاش می‌شود از طریق تشبیه تجربه دینی به تجربه حسی و به دست دادن ساختار مشابه این دو، دین (اعم از اعتقادات و اعمال دینی) و مسائل مربوط به آن همچون منشأ دین، اعتبار اعتقادات دینی و امثالهم در ظل مفهوم تجربه دینی تبیین شوند. چنان‌که در نوشتار حاضر خواهیم دید که چگونه از مفهوم تجربه دینی برای موجه کردن اعتقادات دینی استفاده می‌شود.

با تأمل بیشتر می‌توان دریافت که این رویکرد کاملاً متأثر از شأن و منزلتی است که تجربه در نظام معرفتی عقل جدید - که عقلی تجربی است - پیدا کرده است و از همین رو گوشه چشمی به مناسبات و منازعات عقل و دین در جهان جدید دارد. به همین دلیل توجه به معرفت‌شناسی مدرنیستی برای فهم بهتر این رویکرد حائز اهمیت است.

در غرب کسانی چون ویلیام جیمز^۱، رودلف اوتو^۲ و اتراسیتیس^۳ و از معاصران ویلیام آلستون^۴، آلوین پلنتینجا^۵ و دیگران بر اساس این رهیافت، نظریه‌پردازی نموده و تلاش کرده‌اند از این طریق مدلی برای معرفت‌شناسی دینی فراهم کنند. اما در میان متفکران اسلامی به جرأت می‌توان گفت محمد اقبال لاهوری (۱۸۷۷-۱۹۳۸) نخستین کسی است که از این منظر به دین نگرسته است، از این رو مدل دین‌شناسی اقبال باید تحت رهیافت تجربه دینی آورده شود. گفتنی است اقبال در بحث خود از تجربه دینی از جیمز

و کتاب معروفش (انواع تجربه‌های دینی^۶) متأثر بوده است، اما این امر از ارزش جنبه‌های بدیع کار وی نمی‌کاهد، خصوصاً که اقبال تلاش کرده است در پرتو این مفهوم قرائت جدیدی از تاریخ اندیشه دینی در اسلام ارائه کند. اقبال دین‌شناسی خود را به طور مفصل و مشروح در کتاب *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*^۷ آورده است. در این نوشته قصد داریم با پرداختن به مدل دین‌شناسی اقبال، آرای وی را در خصوص تجربه دینی و نقش آن در معرفت دینی، بیان کنیم.

۱. نسبت عقل و دین

پرداختن به نسبت میان عقل و دین مقدم بر هر گونه بحث در خصوص مدل‌های دین‌شناسی است. در واقع مدل دین‌شناسی‌ای که اتخاذ می‌کنیم، محصول نوع نگرش ما به نسبت عقل و دین است و روشن شدن موضع ما در قبال این موضوع، تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر روش و - به تبع آن - نتیجه بحث دارد. در اینجا به سراغ آرای اقبال در خصوص این مسأله می‌رویم. اقبال با طرح این سؤال که «آیا می‌توان روش عقلی محض فلسفه را در مورد دین اعمال کرد؟»^۸ به معنای این سؤال و لوازم منطقی آن می‌پردازد و متذکر می‌شود که «روح فلسفه مبتنی بر تحقیق آزاد است. نسبت به هر حجتی به دیده تردید می‌نگرد. وظیفه‌اش این است که پیش‌فرضهای نقادی نشده اندیشه بشری را تا نهانگاه‌هایشان دنبال کند و در این جست‌وجو در نهایت ممکن است ناتوانی عقل محض را در نیل به حقیقت غایی انکار کرده و یا صادقانه آن را بپذیرد».^۹ این امر نشان می‌دهد که گشودن دست عقل در دامن دین مانند تیغ دودمی است که همیشه به طرف دشمن نمی‌بُرد. کافی است نگاهی به تاریخ عقل و دین در مغرب زمین و موضع‌گیری‌های فیلسوفان در برابر دین بیفکنیم، آنگاه معنای سخن اقبال را بهتر خواهیم فهمید. عقل ماهیتاً غیردینی است و در واقع نسبت به دین - به اصطلاح فیلسوفان خودمان لایبشرط

تقسیم‌بندی‌اش را از منابع معرفت، از قرآن کریم اخذ کرده است و چنان‌که خواهیم دید، اساس و مبنای دین و نیز بخش مهمی از تاریخ اندیشه‌های دینی در اسلام را بر محور اولین منبع معرفت (تجربه درونی) متکی و در پرتو آن تفسیر می‌کند.

۳. مدل دین‌شناسی اقبال: تجربه دینی

۳-۱. تعریف تجربه دینی. معمولاً مراد از تجربه دینی، تجربه‌ای است که از طریق آن خدا یا امر قدسی خود را بر شخص صاحب تجربه منکشف می‌کند. ممکن است این تعریف مبتنی بر تمایزی باشد که برخی از دین‌شناسان میان تجربه دینی و تجربه عرفانی قائل شده‌اند، اما از فحوای کلام اقبال این‌گونه برمی‌آید که وی تفاوتی میان تجربه دینی و تجربه عرفانی قائل نیست و هر دو را به یک معنا به کار می‌برد. اقبال مقصود خود را از تجربه دینی این‌گونه بیان می‌کند: «تجربه دینی... در اصل حلقه‌ای از احساس است که جنبه شناختی دارد، با مضمونی که - جز در قالب یک گزاره - نمی‌توان برای دیگران بیان کرد.»^{۱۲} در توضیح باید گفت این «گزاره» نیز در واقع آن تجربه دینی را تفسیر می‌کند و محتوای آن محسوب نمی‌شود و اساساً چنان‌که اقبال خود تصریح می‌کند، محتوای تجربه دینی انتقال‌پذیر نیست، مگر اینکه در تعبیر ما از آن، شکل حکمی و گزاره‌ای به خود بگیرد.

۳-۲. تجربه دینی در مقام یک «تجربه». اقبال بر «تجربه» بودن تجربه دینی تأکید می‌کند. بنابراین همان‌قدر که دیگر تجربه‌های انسان معرفت‌بخش هستند و علم ما به طبیعت و عالم خارج از طریق تجربه‌های بیرونی و تعبیر و تفسیر آنها به دست می‌آید، تجربه‌های درونی به معنی اعم و بویژه تجربه دینی نیز می‌تواند مورد تعبیر و درونی‌بالمعنی اعم و بویژه تجربه دینی نیز می‌تواند مورد تعبیر و تفسیر قرار گرفته، معرفت دینی ما را تشکیل دهد. اقبال با الهام از توضیح آن می‌گوید: «قلب» نوعی شهود درونی از بصیرت است که... موجب تماس ما به جنبه‌هایی از واقعیت، غیر از آنهایی که در برابر ادراک حسی قرار دارند، می‌شود. به بیان قرآن، چیزی است که «می‌بیند» و گزارشهای آن، اگر به‌درستی تعبیر و تفسیر شوند، هرگز خطا نیستند. با این همه نباید آن را قوه مرموز خاصی تلقی کنیم؛ به بیان دقیقتر نحوه‌ای از رویارویی با واقعیت است که احساس به معنای فیزیولوژیکی کلمه، نقشی در آن ندارد. معذک دورنمایی از تجربه که بدین نحو در برابر ما گشوده می‌شود، به اندازه هر تجربه دیگری عینی و واقعی است. توصیف آن به عنوان روحانی، عرفانی یا مافوق طبیعی از ارزش آن به‌عنوان تجربه نمی‌کاهد»^{۱۵} در جای دیگر اقبال می‌گوید: «خداوند نشانه‌های خود را هم در تجربه درونی آشکار می‌کند و هم در تجربه بیرونی و وظیفه آدمی است که قابلیت معرفت‌بخشی تمامی جنبه‌های تجربه را در معرض داوری قرار دهد.»^{۱۶} به نظر می‌رسد فقره‌ای که نقل شد، تفسیر اقبال از این آیه قرآن است: «وستریم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم آتة الحق».

از نظر اقبال تجربه دینی مانند دیگر تجربه‌ها، تجربه‌ای کاملاً طبیعی است. این نکته ظریفی است که توجه بیشتری می‌طلبد، اینکه اقبال تجربه دینی را تجربه‌ای طبیعی تلقی می‌کند، فروکاستن دین - که امری معنوی است - به امری مادی و طبیعی نیست، بلکه سخن در این است که این تجربه مورد تفسیر قرار می‌گیرد و گویی تجربه دینی

به این ترتیب در نگاه از منظر عقل می‌پذیریم که عقل، دینی نیست. حال از این سو نگاه کنیم. آیا نمی‌توان دین را عقلی کرد؟ اقبال معتقد است دین در طول تاریخ خویش عقلی شده است و بالاتر از آن باید آن را عقلی کرد، دلایل اقبال برای این ادعا به شرح ذیل است: دلیل اول اینکه «ایمان بیش از احساس محض است. چیزی شبیه یک مضمون شناختی دارد»^{۱۷} و به علت همین مضمون شناختی، دین نیز که به معنایی تعبیر ایمان است، عقلی می‌شود. دومین دلیل، پیدایی و ظهور فرقه‌ها و مکاتب متعدد فکری در طول تاریخ دین است که نشان می‌دهد «اندیشه عنصری حیاتی در دین است».^{۱۸} قبل از پرداختن به دلیل سوم، توجه می‌دهیم که دو دلیلی که ذکر شد در واقع شواهدی بر این ادعا بودند که دین در طول تاریخ عقلی شده است که یکی به چرایی آن می‌پرداخت و دیگری به اینکه این امر چگونه خود را در تاریخ دین نشان داده است. اما دلیل سوم به آن توصیه مربوط می‌شود که می‌گفت دین را باید عقلی کرد: «از آنجا که متحول ساختن و هدایت حیات درونی و بیرونی انسانها هدف اساسی دین است، واضح است که حقایق کلی‌ای که دین مجسم می‌سازد نباید نامتعین باقی بمانند... در واقع دین، نظر به وظیفه‌ای که دارد، حتی بیش از احکام جزمی علم نیازمند بنیانی عقلی برای اصول نهایی‌اش می‌باشد.»^{۱۹} البته توصیه عقلی کردن دین نیاز به توضیح و - در واقع - تخصیص دارد. به این معنا که: «عقلی کردن ایمان به معنای پذیرفتن برتری فلسفه بر دین نیست. بدون شک فلسفه حق دارد در مورد دین داوری کند، اما آنچه که باید مورد داوری قرار گیرد، چنان ماهیتی دارد که جز از طریق اصطلاحات خودش به داوری فلسفه تن نمی‌دهد... دین امری سازمانی نیست؛ همچنین اندیشه، احساس یا عمل محض هم نیست، تعبیری از تمامیت وجود آدمی است».^{۲۰} بنابراین از نظر اقبال عقلی کردن دین (یا به تعبیر دقیقتر فهم عقلی از دین) هم ممکن است و هم مطلوب.

۲. مدل معرفت‌شناسی اقبال

هر مدل دین‌شناسی‌ای در نسبت با نوعی مدل معرفت‌شناسی قرار دارد. یعنی دین‌شناسی ما معرفت‌شناسی ما را تعیین می‌کند و یا بالعکس. البته ممکن است یک مدل معرفت‌شناسی با چندین مدل دین‌شناسی سازگار باشد یا بالعکس، یک مدل دین‌شناسی با چندین مدل معرفت‌شناسی؛ اما این‌گونه نیست که هرگونه مدل دین‌شناسی که اخذ کنیم، با هرگونه مدل معرفت‌شناسی سازگار بیفتند. با این مقدمه به سراغ مدل معرفت‌شناسی اقبال می‌رویم تا از طریق آن به دین‌شناسی وی راه پیدا کنیم.

اقبال برای معرفت بشری سه منبع عمده قائل است: ۱- تجربه درونی ۲- عالم طبیعت (تجربه بیرونی) ۳- تاریخ (تجربه گذشتگان). این سه، منابع اصلی معرفت بشری هستند و عقل بشر، پردازشگر داده‌هایی است که از طریق این منابع به دست می‌آید. به تعبیری می‌توان تجربه را در یک سو و عقل را در سوی دیگر (در برابر تجربه) قرار داد. تجربه ماده لازم را برای نظریه‌پردازی فراهم می‌کند و اساساً معرفت از این طریق حاصل می‌شود. در واقع - اگر بخواهیم کانتی سخنی بگوییم - عقل صورت معرفت را بر ماده تجربه می‌افکند. اگر این تفسیر از «منابع معرفت» اقبال صحیح باشد، می‌توان گفت «عقل» اقبال، عقل تجربی است. وی چنان‌که خود می‌گوید،

مدخلی است برای سیر در باطن هستی و روحانی دیدن عالم. او خود می‌گوید: «تجربه عرفانی هر قدر هم که غیرعادی و عجیب باشد، باید... تجربه‌ای کاملاً طبیعی تلقی شود».^{۱۷}

حال دلایل اقبال را بر این مدعا که تجربه دینی مانند تجربه حسی معرفت بخش است، از نظر می‌گذرانیم.

اول، تجربه دینی برای کسی که چنین تجربه‌ای داشته است، نوعی معرفت به همراه دارد، زیرا همان‌گونه که ما در تجربه حسی با مجموعه‌ای از واقعیتها مواجهیم که در نتیجه تعبیر و تفسیر آنها معرفت تجربی را بنا می‌کنیم، تجربه دینی نیز یک امر واقع^{۱۸} است که رخ می‌دهد و همان‌طور که واقعیتهای تجربی حسی ماده، علم تجربی را تشکیل می‌دهد، ما حق داریم واقعیت تجربه دینی را ماده معرفت دینی قرار داده، معرفت دینی را براساس آن بنا کنیم: «داده‌های تجربه دینی داده‌هایی هستند در میان دیگر داده‌های تجربه بشری و از جهت قابلیت معرفت بخشی هر کدام از داده‌ها به همان اندازه اهمیت دارد که داده‌های دیگر».^{۱۹}

دلیل دوم بر ارزش معرفتی تجربه دینی، دلیل تاریخی است: «آثار مکتوب و حیاتی و عرفانی نوع بشر بر این امر گواهی می‌دهد که تجربه دینی به قدری در تاریخ بشریت نفوذ و دوام داشته است که نمی‌توان آن را با عنوان توهم محض، نفی و طرد کرد. ظاهراً دلیلی وجود ندارد که سطح متعارف تجربه بشری را به‌عنوان واقعیت بپذیریم، اما سطوح دیگر آن را با این عنوان که عرفانی و عاطفی‌اند، نفی کنیم».^{۲۰}

اما دلیل سوم که ما را بر آن می‌دارد که در عینیت و واقعیت تجربه دینی تأمل کنیم، تحول شخصیتی‌ای است که در شخص صاحب تجربه به وجود می‌آید، به طوری که شخصیت وی را به کلی دگرگون کرده، هویت جدیدی به او می‌بخشد. عموم کسانی که تجربه دینی داشته‌اند، از این تحول درونی خبر داده‌اند. این امر گاه با این

تعبیر بیان می‌شود که دگرگونی حاصل از تجربه دینی، ماهیت فرد را عوض نمی‌کند، بلکه وجود جدیدی به وی می‌بخشد.

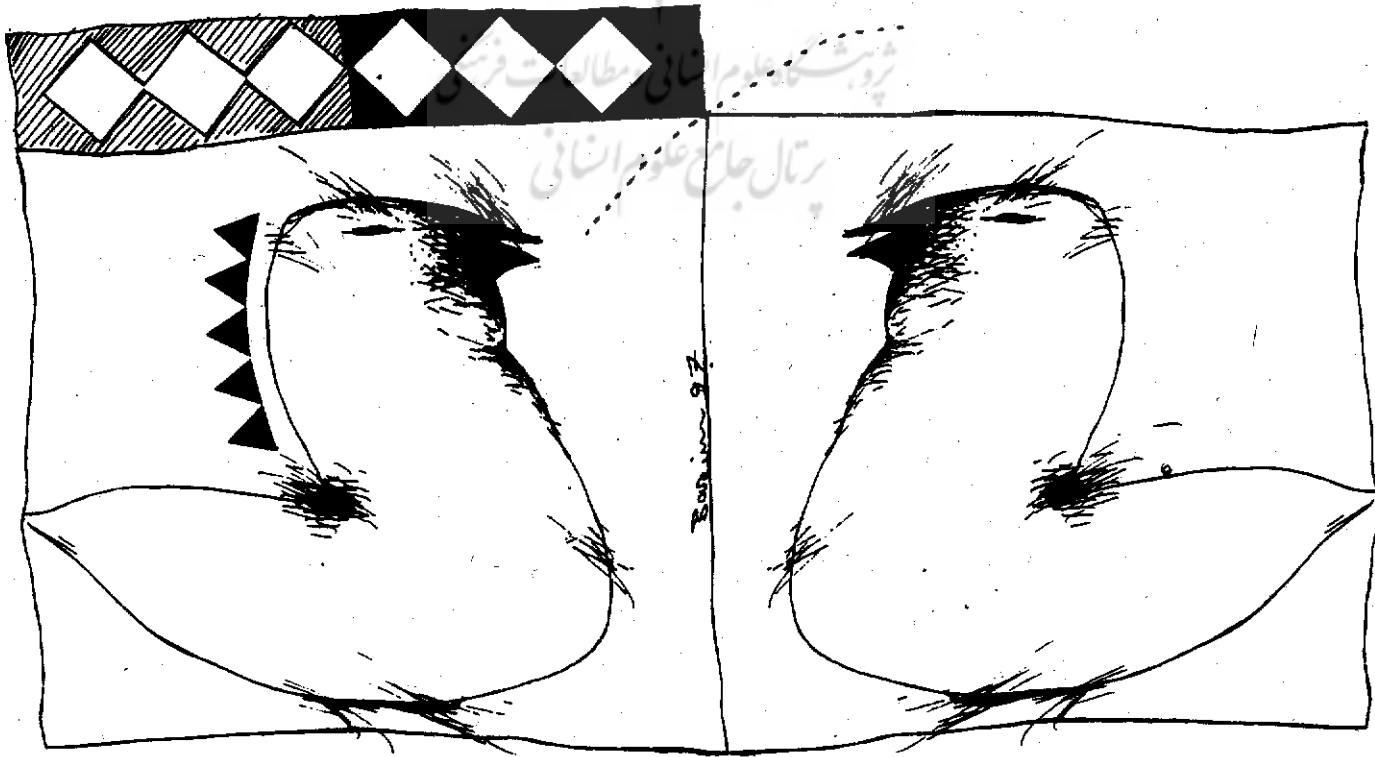
۳-۳. تجربه دینی در مقام تجربه‌های متمایز از تجربه حسی. حال به منظور تحدید حدود و مرزبندی میان تجربه حسی و تجربه دینی و نیز برای جلوگیری از سوءفهم احتمالی ناشی از تشبیه تجربه دینی به تجربه حسی، وجه تمایز این دو را که در متعلق تجربه می‌باشد، بیان می‌کنیم.

تفاوت میان تجربه دینی و تجربه حسی که به دو نوع معرفت مؤدی می‌شوند (معرفت دینی و معرفت علمی) در این است که در هر کدام از این دو تجربه نوع خاصی از داده‌های تجربی تفسیر می‌شوند.

اقبال در این خصوص می‌گوید: «بدون شک اعتقادات و احکام جزئی دینی معنایی مابعدالطبیعی دارند. اما واضح است که تعبیر و تفسیر دسته‌ای از داده‌های تجربی - که موضوع علوم طبیعی است - نمی‌باشند. دین، فیزیک یا شیمی نیست که براساس اصل علّیت در پی تبیین طبیعت برآید، بلکه قصد دارد ساحت کاملاً متفاوتی از تجربه بشری - تجربه دینی - را که داده‌هایش قابل تحویل به داده‌های هیچ علم دیگری نیست، تفسیر کند... تعارض میان این دو [یعنی علم و دین] نه از آن روست که یکی مبتنی بر تجربه عینی است و دیگری نه. هر دو برای نقطه آغازشان در جست‌وجوی تجربه عینی و واقعی هستند. تعارض مولود این سوءتفاهم است که هر دو داده‌های یکسانی از تجربه را تفسیر می‌کنند. ما فراموش می‌کنیم که هدف دین دست‌یافتن به معنای حقیقی نوع خاصی از تجربه بشری است».^{۲۱}

۳-۴. ویژگیهای تجربه دینی. دانستن ویژگیهای تجربه دینی به شناخت بهتر ماهیت آن مدد می‌رساند. اقبال برخی از ویژگیهای تجربه دینی را این‌گونه برمی‌شمارد:

۱-۳-۴. تجربه دینی مستقیم و بی‌واسطه است و «از این جهت با دیگر سطوح تجربه بشری که داده‌هایی برای معرفت فراهم می‌آورند، تفاوتی



ندارد. هر تجربه‌ای بی‌واسطه است. همان‌طور که در مورد علم ما به عالم خارج ساحات تجربه متعارف، تابع تفسیر داده‌های حسی هستند، در مورد معرفت ما به خداوند نیز ساحات تجربه عرفانی تابع تفسیر است. بی‌واسطگی تجربه عرفانی به این معناست که در مورد خداوند درست به همان نحو شناخت حاصل می‌کنیم که در مورد چیزهای دیگر. خدا یک موجود ریاضی یا دستگاهی از مفاهیم به هم پیوسته نیست که هیچ استنادی به تجربه نداشته باشد.^{۲۲}

۲-۳-۳. بی‌واسطگی تجربه دینی موجب می‌شود که محتوای آن قابل انتقال به دیگری نباشد. «حالاتهای عرفانی بیشتر شبیه احساس هستند تا اندیشه». ^{۲۳} البته باید در نظر داشت که «احساس عرفانی، مانند هر احساس دیگری، واجد عنصر شناختی نیز می‌باشد؛ به عقیده من به علت همین عنصر شناختی است که احساس عرفانی مستعد آن است که شکل اندیشه به خود بگیرد». ^{۲۴}

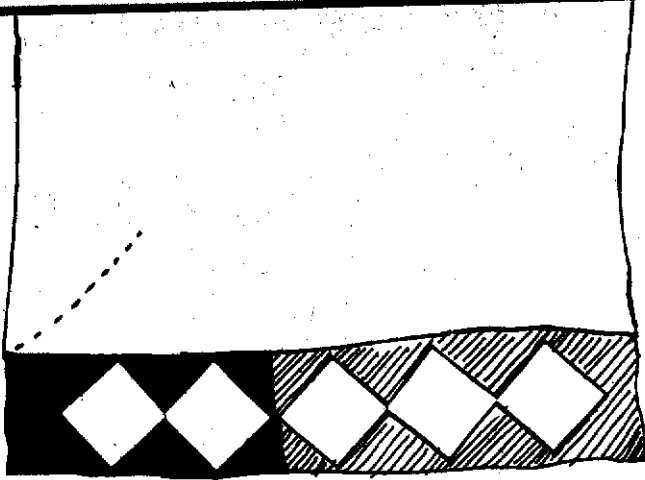
۳-۴-۳. تجربه دینی بسیط و تجزیه‌ناپذیر است، برخلاف تجربه حسی که می‌توان آن را به عناصر و اجزای مختلف تجزیه کرد.

۳-۴-۴. در تجربه دینی شخص با یک «خود» دیگر مواجهه یا پیوستگی حاصل می‌کند که متعالی و محیط بر همه چیز است. (درباره «خود» دیگر در سطور آتی توضیح داده خواهد شد.)

۳-۵. نقد تجربه دینی. آیا تجربه دینی فراتر از هرگونه نقد و

بررسی است؟ اقبال نظری انتقادی به تجربه دینی دارد و مکرراً تأکید می‌کند که تجربه دینی نیز مانند دیگر تجربه‌های بشری، باید مورد تحقیق و نقادی قرار گیرد. البته اقبال خود به این امر واقف است که نقد و بررسی تجربه دینی - به سبب ویژگی منحصر به فرد آن - همواره با موانعی روبه‌روست، از این رو می‌گوید: «مسأله‌ای که برای ما که از بیرون به این موضوع می‌نگریم، مطرح است، یافتن روش تحقیق مؤثری است که بتوان از طریق آن به معنا و ارزش این تجربه فوق‌العاده پی برد». ^{۲۵} از آنجا که تجربه دینی، تجربه‌ای کاملاً شخصی و خصوصی است و مانند تجربه حسی شرکت‌پذیر همگانی نیست و نیز از سوی دیگر - چنان‌که خود اقبال متذکر شد - محتوای آن انتقال‌پذیر نمی‌باشد، بنابراین نمی‌تواند به نحو محتوایی مورد مشاهده و نقد عینی قرار گیرد. اما در این مورد به یک معنا می‌توان از روش تحقیق و بررسی سخن گفت و آن مطالعه در آثار و تأثیرات این تجربه است: آنها را از میوه‌هایشان بشناسید نه از ریشه‌هایشان. پیش از این (بند ۲-۳) در خصوص تحول شخصیتی‌ای سخن گفتیم که در نتیجه تجربه دینی حاصل می‌شود. می‌توان از طریق تحقیق و تأمل در چگونگی این تحولات و بررسی حالات فرد حین تجربه دینی و پس از آن و نیز گزارشهایی که خود فرد از حالات درونی‌اش می‌دهد، به نوعی نقد تجربه دینی پرداخت. ^{۲۶}

اقبال در نقد تجربه دینی به روان‌شناسی تجربه دینی نیز توجه دارد: «نمی‌توان با مشخص نمودن وضعیتهای جسمی‌ای که به ظاهر تعیین‌کننده حالت عرفانی هستند، ارزش معنوی آن را انکار کرد. حتی اگر اصل موضوع روان‌شناسی جدید را در خصوص ارتباط متقابل تن و روان درست بدانیم، بی‌اعتبار دانستن ارزش حالت عرفانی به منزله انکشاف حقیقت، نامعقول است. از نظر روان‌شناسی تمام حالات، چه آنهایی که مضمون دینی دارند و چه آنهایی که مضمونشان غیر دینی است، به نحو جسمی متعین می‌شوند. شکل علمی فکر همان اندازه به نحو جسمی تعین پیدا می‌کند که شکل دینی آن... ممکن است طبع خاصی شرط لازم برای قابلیت خاصی



باشد، اما نمی‌توان این شرط مقدم را به منزله تمامی حقیقت در خصوص ماهیت آنچه که به دست می‌آید، تلقی کرد» ^{۲۷} این مطلب در واقع پاسخ به شبهه مقدری است که بر اساس آن، از آنجایی که حالت عرفانی در وضعیتهای خاص روان - تنی یا فیزیولوژیکی (مثلاً به دنبال اعمال دینی خاص مانند ذکر و یا با انجام ریاضت بدنی و امثال آن) به وجود می‌آیند، پس این حالات چیزی نیستند به جز همان حالت‌های فیزیولوژیکی و فرایندهای ذهنی و درونی. اقبال در قهرای که نقل شد، به درستی به مغالطه تحویل‌گرایی ^{۲۸} در این گونه تبیینها اشاره می‌کند.

ایراد دیگری که ممکن است در مورد تجربه دینی مطرح شود - چنان‌که در مواردی گفته شده است - این تبیین است که تجربه‌های دینی را نوعی اختلال روانی از قبیل صرع و امثال آن، می‌داند. اقبال در پاسخ به این ایراد می‌گوید: «این نظر که چنین تجربه‌هایی یا ناشی از اختلالات روانی هستند یا عرفانی، در نهایت مسأله مربوط به معنا و ارزش آنها را حل نمی‌کند اگر وجود چشم‌اندازی به آن‌سوی عالم ماده ممکن باشد، باید شجاعانه با این امکان روبه‌رو شویم؛ ولو اینکه احتمال دارد [این امر] شیوه‌های عادی زندگی ما را تغییر داده یا برهم زند، دلستگی به حقیقت اقتضا می‌کند که نگرش کنونی خود را رها کنیم. اینکه در اصل پاره‌ای اختلالات فیزیولوژیکی نگرش دینی را تعیین کرده باشند، ابداً اهمیتی ندارد... گفته‌اند حضرت محمد ص



بیمار روانی بود. خوب! اگر یک بیمار روانی بتواند جهت تازه‌ای به جریان تاریخ بشری بدهد، این امر اهمیت روان‌شناختی زیادی دارد که در مقتضیات حالات اولیه وی تحقیق شود که [چگونه] بردگان را به پیشوایان بشری تبدیل نمود و الهام‌بخش رفتار و شکل‌دهنده زندگی نسلهای بشری گردید.^{۲۹}

۳-۶. ایمان و تجربه دینی. در مدل دین‌شناسی اقبال ایمان نیز که به اعتقاد اقبال گوهر دین است، از تجربه دینی تغذیه می‌کند. با این طرز تلقی، تعریفی که اقبال از ایمان به دست می‌دهد چنین است: «ایمان صرفاً اعتقادی انفعالی به یک یا چند گزاره معین نیست، اطمینان زندهای است که از تجربه‌های نادر حاصل می‌شود»^{۳۰}. در واقع اقبال تجربه دینی را مبنای ایمان می‌داند و منظورش از «تجربه نادر» همان تجربه دینی است: «آن نوع خاص تجربه درونی که ایمان دینی در نهایت بدان متکی است».^{۳۱} با این وصف به نظر می‌رسد تلقی اقبال از ایمان، بیشتر تلقی غیرگزاره‌ای است، یعنی نوعی وضع وجودی که از شرکت در تجربه دینی حاصل می‌شود.

۴. مواجهه با خدا («خود» دیگر)

در بیان ویژگیهای تجربه دینی (بند ۴-۳-۲) گفته شد که در تجربه دینی، شخص در مواجهه با یک «خود» دیگر قرار می‌گیرد که متعالی و محیط بر همه چیز است که به او «خدا» می‌گوییم. اقبال درباره چگونگی پی بردن به وجود خدا می‌گوید: «خواهید پرسید اساساً چگونه تجربه بی‌واسطه از خدا، به منزله یک «خود دیگر مستقل [از من]» امکانپذیر است؟ این امر که حالت عرفانی، انفعالی است، در نهایت «دیگربودگی» واقعی خود تجربه شده را اثبات نمی‌کند. این سؤال از آن جهت در ذهن ایجاد می‌شود که ما بدون هیچ نقادی می‌پنداریم که علم ما به عالم خارج که از طریق ادراک حسی به دست می‌آید، نمونه تام و تمام هرگونه معرفتی است. [در حالی که] اگر چنین بود، هیچ‌گاه نمی‌توانستیم نسبت به واقعیت خود خویش اطمینان حاصل کنیم. با این همه، در پاسخ به این سؤال تمثیلی از تجربه اجتماعی روزمره‌مان مطرح می‌کنم. در مرادوات اجتماعیمان چگونه به اذهان دیگر معرفت پیدا می‌کنیم؟ به وضوح می‌دانیم که خود و طبیعت خویش را به ترتیب به واسطه تأمل درونی و ادراک حسی می‌شناسیم. [اما] هیچ حسی برای تجربه اذهان دیگر نداریم.^{۳۲} اقبال در پاسخ به این سؤال که چگونه به حضور یک خود دیگر پی می‌بریم، دو گونه روند را مطرح می‌کند که معمولاً در فرایند پی بردن به حضور دیگری طی می‌شوند: یک راه، دیدن - و به طور کلی ادراک حسی - حرکت‌های مادی اوست که شبیه به حرکات من می‌باشد؛ البته این در حالی است که آن موجود مادی باشد. راه دیگر، ناظر به امر آگاهی است که هم شامل موجودات آگاه پیرامون ما (انسانهای دیگر) می‌شود و هم شامل آن «خود» دیگر. اقبال در اینجا با استناد به رویس^{۳۳} (فیلسوف ایده‌آلیست آمریکایی) می‌گوید: «همونعانمان را از آن جهت واقعی می‌دانیم که به پیامهای ما پاسخ می‌دهند و به این ترتیب، پیوسته مکمل موردنیاز برای اهداف ناتمام ما را فراهم می‌سازند. مطمئناً پاسخ، محک حضور یک خودآگاه است»^{۳۴} و این امر درباره خداوند از طریق دعا و نیایش میسر است. چنان‌که در قرآن کریم آمده است: و قال ربکم ادعونی استجب لکم: ۳۵ پروردگارتان گفت: مرا بخوانید تا شما را پاسخ دهم. و اذا سالک عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوة الداع اذا دعان: ۳۶ و چون بندگانم

درباره من از تو پرسند، من نزدیکم و به کسی که مرا بخواند پاسخ دهم. اقبال نیایش را شرط لازمی برای شرکت در تجربه دینی می‌داند: «تاریخ نوع بشر نشان می‌دهد که حالت ذهنی تجسم یافته در عمل نیایش شرط لازمی برای چنین تجربه‌ای است».^{۳۷} به این ترتیب اقبال تجربه دینی را به مدد معارف دینی و عرفانی به ساحت نیایش می‌کشاند که تنها تجلی و محمل دیالوگ و گفت‌وگوی میان انسان و خداست.

یادداشتها

1. W. James
2. R. Otto
3. W. T. Stace
4. W. Alston
5. A. Plantinga
6. *Varieties of Religious Experience*
۷. از این کتاب دو ترجمه فارسی با عناوین زیر منتشر شده است:
 احمیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، کتاب پایا
 بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقایی، ماکان ۱۳۶۸
 البته نگارنده بهتر آن دانست که فقرات مورد استناد در این مقاله را از متن اصلی کتاب نقل کند.
8. Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious thought in Islam*, Kitab Bharan, New-Delhi, 1984, P.1
9. Ibid, p.1
10. Ibid, p.1
11. Ibid, p.1
12. Ibid, p.2
13. Ibid, p.2
14. Ibid, pp.26-27
15. Ibid, pp.15-16
16. Ibid, p.127
17. Ibid, p.127
18. fact
19. M. Iqbal, Ibid, p.16
20. Ibid, p.16
21. Ibid, pp.25-26
22. Ibid, p.18
23. Ibid, p.20
24. Ibid, p.21
25. Ibid, p.195
۲۶. برای نمونه بنگرید به تحقیق اوزنل و والتر استیس در کتاب عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات سروش
27. M. Iqbal, Ibid, p.23
28. Reductionism fallacy
29. M. Iqbal, Ibid, pp. 189-190
30. Ibid, p.109
31. Ibid, p.v
32. Ibid, p.19
33. J. Royce
34. M. Iqbal, Ibid, p.19
۳۵. غافر، ۶۰
۳۶. بقره، ۱۸۶
37. M. Iqbal, Ibid, p.90