

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دوازدهم، بهار ۱۳۹۹، شماره مسلسل ۴۳

بررسی و نقد روش کلامی اقبال لاهوری

تاریخ دریافت: ۹۸/۸/۲۴

تاریخ تأیید: ۹۸/۹/۱۷

حسن علی سلمانیان *

اندیشمندان مسلمان همواره با شیوه‌های مختلف از دین دفاع کرده‌اند. اقبال لاهوری یکی از همین اندیشمندان است که تکاپوی بسیاری نمود تا دین را در عصر جدید احیاء و بازسازی کند. این پژوهش با شیوه توصیفی - انتقادی سعی می‌کند روش کلامی اقبال در دفاع از دین را واکاوی نماید. یافته‌های پژوهش مشخص کرد که اقبال در وجه سلبی دستگاه کلامی خود، شیوه «فلاسفه اسلامی» و نیز «کلام سنتی اسلامی» در دفاع از آموزه‌های دینی را ناتمام و بلکه نادرست می‌داند. عقلانی محض بودن و فقدان شورانگیزی این دو دانش، عامل این رویگردانی است. اقبال در وجه ایجابی اندیشه‌اش سعی کرده است از طریق «تجربه دینی» - که قرابت معنایی با «شهود عرفانی» دارد - از دین دفاع کند. او یقین دارد که تنها همین روش، ابزار مناسب و هم‌گرا با نیاز بشر امروزین و مطابق با خواست قرآن است. پژوهش حاضر در قسمت نقد نشان داده است که اقبال شناخت عمیقی از تراث اسلامی نداشته است و شیوه کلام پژوهشی وی قوت لازم در دفاع از دین را ندارد.

* استادیار و عضو هیئت علمی گروه معارف دانشگاه گلستان (salmanian2@gmail.com).

واژگان کلیدی: کلام، فلسفه، عرفان و تصوف، تجربه دینی، اقبال لاهوری.

مقدمه

اقبال لاهوری (۱۲۵۶ - ۱۳۱۷ ش.) از اندیشمندانی است که در زمان خود با آگاهی از وضعیت سرخوردگی مسلمانان در برابر پیشرفت مادی غرب، مهمترین راز عقب ماندگی را در «عدم توجه شایسته به دین» یافت. وی احیاء جوامع اسلامی و پیشرفت آنها را نیز در بازسازی مجدد دین می دید. اقبال معتقد بود دین نه کالایی کهنه و مندرس که حقیقتی زنده و پویاست که اگر درست فهم و عمل شود اسباب حیات درونی و بیرونی آدمی و زمینه سعادت انسان را فراهم می کند (اقبال لاهوری، بی تا: ۳-۴). اما راه حل اقبال کدام است؟ او با کدامین شیوه سعی کرده است در دنیای امروز آموزه های دینی را احیاء و از آن دفاع کند؟ (سوال اصلی) آیا او شیوه قدما در توصیف و دفاع از دین را می پذیرد؟ آیا او دانش کلام قدیم یا تلاش فلاسفه را در تبیین آموزه های دینی مناسب می داند؟ آیا نسبتی میان راه حل او و راهی که دانشمندان اسلامی در تراث هزار ساله رفته اند وجود دارد؟ دیدگاه او درباره شیوه عرفانی چیست؟ آیا اساساً شیوه کلامی اقبال به کار دفاع از دین می آید؟ آیا نسخه او می تواند درمانی برای بیماری بشر امروز باشد؟ اگر آری چگونه و اگر نه چرا؟ اینها پرسش هایی است که این مقاله تلاش می کند به آنها پاسخ دهد.

در باب ضرورت این پژوهش لازم است توجه کنیم که مسئله مورد توجه اقبال لاهوری مسئله امروز ما نیز هست، زیرا این پرسش که «آیا واقعاً در دنیای امروز نیازی به دین هست؟ و اگر آری؛ با چه شیوه ای باید از دین دفاع کرد؟» همچنان پرسش انسان امروزی است. به ویژه آن که بعد از آگاهی فزون تر انسان

جدید از معایب و مشکلات دوره جدید (مدرنیته) و فرارسیدن عصر سرگشتگی انسان پسامدرن که برای نجات خود در جستجوی معنایی در زندگی خویش است، بازخوانی مناسب دین و دفاع شایسته از آن ضروری می‌نماید. همچنین باید گفت بسیاری از مسلمانان به دلیل پیشرفت مادی غرب و عقب‌ماندگی جوامع اسلامی از نظر فن‌آوری و صنعت، هنوز در حیرت و حسرت به سر می‌برند و در نهان‌خانه ذهن خویش و گاهی در آثار خود، شیوه دفاع سنتی از دین و حتی خود دین را عامل این وضعیت می‌دانند. به ویژه آن‌که روشنفکران دینی مسلمان، با نقادی سنت سعی می‌کنند با شیوه‌ای جدید که چه بسا همان شیوه اقبال لاهوری باشد، از دین دفاع کنند. در این عرصه اقبال از پیشگامانی است که این راه را نخستین بار در دوره معاصر برای ما گشوده است.

در رابطه با پیشینه بحث نیز باید گفت بر اساس بررسی‌های صورت گرفته اثر مستقلی درباره «شیوه کلام‌پژوهی اقبال لاهوری» یافت نشد. اما سه اثر وجود دارد که می‌تواند به منزله پیشینه تلقی گردد: (أ) «تجربه دینی از نظر اقبال لاهوری و جان هیک» پایان‌نامه سیما صابر با راهنمایی دکتر نرگس نظرنژاد، مقطع کارشناسی ارشد، رشته الهیات، دانشگاه الزهراء، دفاع شده در اسفند ۱۳۹۳؛ (ب) «جستاری در مفهوم و ماهیت تجربه دینی از دیدگاه اقبال لاهوری»، اثر علی پریمی، ماهنامه معرفت، شماره ۱۸۳، اسفند ۱۳۹۱، ص ۶۹؛ (ج) «اسلام، مدرنیته و تجربه دینی؛ با رویکرد به مفهوم تجربه دینی از نگاه محمد اقبال لاهوری»، اثر قاسم پورحسن، مژگان خلیلی، فصلنامه اندیشه دینی، پاییز ۱۳۹۳، شماره ۵۲. چنانکه ملاحظه می‌شود این سه اثر تنها تجربه دینی از نگاه اقبال را ارزیابی کرده‌اند؛ در حالی که در پژوهش حاضر نخست کلام قدیم و جدید تعریف

می‌شود، سپس از آن جا که در فلسفه اسلامی بخش مهمی از آموزه‌های دینی طرح و دفاع شده است، دیدگاه اقبال در این باره بیان خواهد شد. در ادامه، نظر اقبال درباره کلام سنتی یا همان کلام اسلامی خواهد آمد. سپس نگاه اقبال به عرفان اسلامی بیان می‌شود. آنگاه رأی ویژه وی در دفاع از باورهای دینی، که همان توسل به «تجربه دینی» است طرح می‌گردد. فرجام کار نیز نویسنده به زعم خود دیدگاه‌های اقبال در موضوعات مذکور را بررسی خواهد کرد. جنبه نوآوری پژوهش این خواهد بود که با طرح دیدگاه‌های اقبال و ارزیابی آنها نشان خواهیم داد که اولاً اقبال لاهوری به رغم دغدغه دینی فراوان و ستودنی، شناخت عمیقی از فرهنگ اسلامی ندارد. ثانیاً به راه پیشنهادی او نیازی نیست. ثالثاً شیوه پیشنهادی او نیز برای اندیشه دینی سودمند نخواهد بود.

اقبال و دانش کلام

علم کلام^۱ از اصیل‌ترین و از اولین رشته‌های علوم اسلامی است که با پیدایش و رشد اسلام پدید آمد. توسعه سرزمینی جهان اسلام و ورود اندیشه‌های موجود در سرزمین‌های فتح شده به دنیای اسلام و نیز تأمل در برخی از مفاهیم اعتقادی قرآن موجب رونق این دانش گردید. این دانش از اصول عقاید (بحرانی، ۱۴۰۶ ق: مقدمه) بحث می‌کند؛ یعنی هم مبدأ و معاد (جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۰) و هم نبوت و امامت (فاضل مقداد، ۱۳۶۵: ۳) و نیز سایر عقاید دینی (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۴۲) را توضیح می‌دهد، به نفع آنها استدلال می‌کند و از آنها دفاع می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲: ۵۱). بنابراین متکلم اسلامی سعی می‌کند عقاید دینی را با شیوه‌های مختلف عقلی، نقلی، جدلی، شهودی و حتی تاریخی و

تجربی و ... معقول‌سازی کند (سیحانی، ۱۳۸۳: ۴).

اکنون باید دانست که «آیا اساساً می‌توان اقبال لاهوری را یک متکلم دانست؟» و «اگر اقبال را در قامت یک متکلم فرض کنیم شیوه کلامی وی کدام است؟» در پاسخ سوال نخست باید اذعان نمود اقبال لاهوری به هیچ وجه در قالب یک متکلم سنتی نمی‌گنجد. وی اندیشمندی نیست که مثلاً همانند محقق طوسی (۵۹۸-۶۷۲ ق.) نویسنده کتاب *تجربید الاعتقاد* یا مانند ملا عبدالرزاق لاهیجی (؟) - (۱۰۷۲ ق.) نویسنده کتاب *شوارق الالهام* مباحث کلامی خود را تنظیم کرده باشد و به شکل کلاسیک در صدد اثبات وجود صانع، اثبات یگانگی او، اثبات صفات ثبوتیه، اثبات صفات سلویه، و اثبات معاد و ... باشد.

اقبال حتی مانند جان هیک^۱ (۱۹۲۲-۲۰۱۲ م.)، آلستون^۲ (۱۹۲۱-۲۰۰۹ م.)، مایکل پترسون^۳ و دیگران نیز به طرح و نگارش مباحث «کلام جدید» نپرداخته است. او با این که صاحب اندیشه‌های کلامی، فلسفی، حقوقی، سیاسی و جامعه‌شناختی و ... است، هیچ‌گاه کتاب کلامی معینی ننوشته است، و در زمینه مسائل کلامی نیز تدریس نکرده است. او پیش از هر چیزی، یک مصلح اجتماعی است و از همه این رشته‌ها و تخصص‌ها برای اصلاح امور جوامع اسلامی بهره برده است. اقبال یک انسان عمیقاً معتقد به دین و سنت‌های دینی و نیز آگاه به ادبیات و گرایش‌های انسان‌امروزی است؛ از این رو سعی کرده است در دنیای جدید حضور دین و ضرورت آن را احیاء کند؛ به همین سبب متن مجموعه سخنرانی‌های خود را نیز «احیاء (بازسازی) فکر دینی^۴» نامگذاری و منتشر کرده

1. John Harwood Hick.
2. William Payne Alston.
3. Michael L. Peterson.
4. Reconstruction of Religious Thought in ISLAM.

است. او در این کتاب که می‌توان آن را به نوعی کتابی کلامی، فلسفی، اجتماعی و حتی سیاسی نامید، تاکید می‌کند که زمانه وی زمانه‌ای است که «تبلیغات ضد دینی و ضد اسلامی رواج یافته است» (اقبال، ۱۳۶۱: ۱۵) و علم جدید جهان را دگرگون کرده و «نسل جوان‌تر اسلام در آسیا و آفریقا خواستار توجیه جدیدی در ایمان خود» هستند، از این رو نوسازی در فکر دینی و بیان تازه‌ای از خداشناسی لازم است (اقبال، بی‌تا: ۱۱). او می‌گوید: «سعی کرده‌ام با توجه به سنت فلسفی اسلام و در نظر گرفتن ترقیات اخیر رشته‌های جدید علم و معرفت، فلسفه دین اسلام را احیاء و نوسازی کنم» (همان: ۲). وی با در نظر گرفتن این مسئله، با شیوه‌ای نوین به مباحث کلامی ورود کرده است. در ادامه بحث ابتدا جنبه‌های سلبی و سپس جنبه‌های ایجابی اندیشه کلامی اقبال بیان می‌گردد.

کلام سلبی اقبال

در بخش جنبه‌های سلبی اندیشه کلامی اقبال، ابتدا به موضوع اندیشه فلسفی از منظر اقبال لاهوری می‌پردازیم.

اقبال و اندیشه فلسفی

به اعتقاد اقبال با گسترش جغرافیای اسلام، اندیشه‌های ملل فتح شده چون یونانی، نسطوری، یهودی، زردشتی به یک باره وارد دنیای اسلام شد و این رخداد ضربه سختی به نظام فکری مسلمانان وارد کرد (اقبال، ۱۳۶۱: ۱۱۱)، زیرا موجب گردید محققان اولیه اسلامی تحت افسون تفکر یونان باستان درآیند و «قرآن را هم زیر چراغ تفکر یونانی بخوانند» (همان: ۱۱). اندیشمندان اسلامی در ابتدا به اندیشه یونانی به ویژه به اندیشه‌های سقراط (۴۷۰-۳۹۹ ق. م.)، افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق. م.) و ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق. م.) روی آوردند. هنوز هم میان

فلاسفه اسلامی این سنت باقی است. متکلمان اسلامی نیز شدیداً از فلاسفه یونان متأثر شدند و با این که معمولاً میان متکلمان و فلاسفه نزاع‌هایی وجود داشت اما در قرن هفتم هجری با ظهور محقق طوسی، کلام عقلی یک‌سره در بطن فلسفه و به سیاق آن درآمد به نحوی که بدون فلسفه، فهم آثار کلامی و دفاع از مباحث اعتقادی میسر نبود. به عبارت دیگر، دانش کلام، یک‌سره رنگ فلسفی به خود گرفت. اگر به آثار متکلمان متأخرتر خواه شیعه و خواه سنی، مانند فخررازی (۵۴۳-۶۰۶ ق.) یا عبدالرزاق لاهیجی مراجعه کنیم، دانش کلام را کاملاً فلسفی خواهیم یافت (سلمانین، ۱۳۸۵: ۱۵۰-۱۷۰). این در حالی است که اقبال تفکر فلاسفه یونان را مخالف روش قرآنی می‌داند (اقبال، ۱۳۶۸: ۱۴۶).

از نظر او هر چند فلسفه یونان به متفکران اسلامی کمک‌های بسیاری نمود اما این تفکر مانع بزرگی شد تا اندیشمندان اسلامی در قرون نخستین کمتر سراغ قرآن بروند و مباحث خود را کمتر بر اساس آن تنظیم کنند. او می‌نویسد: «فلسفه یونانی نیروی فرهنگی عظیمی در تاریخ اسلام بوده است ... گرچه فلسفه یونانی چشم‌انداز متفکرین اسلامی را وسعت بخشید ولی در مجموع، دیدشان را نسبت به قرآن تیره ساخت» (همان: ۱۰). قرآن بشر را به واقعیات ملموس متوجه می‌سازد تا آنان طبیعت را بشناسند و در آن اندیشه کنند؛ در حالی که تفکر یونانی، ذهن را درگیر مسائل انتزاعی می‌کند. فلسفه یونانی شیوه فهم هستی را در عقل جستجو می‌کند ولی شیوه قرآنی سعی دارد انسان را از راه تجربه دینی، مطالعه تاریخ و مطالعه طبیعت، به فهم هستی برساند (همان: ۱۴۶).

او در ادامه از دانشمندان متأخر اسلامی (غالباً متکلمان و نه فلاسفه) به نیکی یاد می‌کند؛ به این دلیل که آنها منطق ارسطو و شیوه اندیشیدن ارسطویی را نقادی

کردند و کنار نهادند و روش استقرایی و تجربی را ملاک قرار دادند. همین شیوه جدید - که برآمده از قرآن بود - تمدن اسلامی را پدید آورد. او تاکید دارد که این روش بعدها توسط اشخاصی چون جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳ م.)^۱ و راجر بیکن (۱۲۱۴-۱۲۹۴ م.)^۲ و سایر دانشمندان دوره جدید پی گرفته شد و تمدن کنونی بشر بر پایه آن ساخته شد (همان: ۱۴۶-۱۵۱). اقبال از ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ ق.) و کتاب او با عنوان *الرد علی المنطقیین* به نیکی یاد می‌کند؛ زیرا ابن تیمیه، نشان داد «استقراء تنها شکل معتبر در استدلال است» او، ابن مسکویه رازی (۳۲۶/۳۲۰-۴۲۱ ق.) و ابوریحان بیرونی (۳۵۲-۴۲۷ ق.) و به ویژه ابن خلدون (۷۲۳-۸۰۸ ق.) را به دلیل فاصله گرفتن از طرز تفکر یونانی و نزدیک شدن به روش قرآن می‌ستاید (همان: ۱۶۱) و وفاداران به منطق ارسطو را متعصب می‌نامد و منتقدان منطق یونانی را ستوده است (همان: ۱۴۷).

به نظر او مسلمانان در آغاز (دو سده اول) به روش یونانی متعهد بودند از این رو دچار رکود علمی شدند و آنگاه که شیوه پژوهش قرآنی را پی گرفتند، تمدن اسلامی شکوفا شد. اقبال این «طغیان فکری اسلام ضد فلسفه یونان» را «در جهت حفظ مصالح کلامی» دانسته است (همان: ۱۶۱). اقبال نیمی از این تغییر شیوه و روی‌آوری به شیوه قرآنی را مرهون نقدهای متکلمان متأخر بر فلسفه و بر منطق یونانی می‌داند و نیمی دیگر را مرهون شخصیت تاریخی غزالی و طرح شکاکیت وی دانسته است (همان: ۱۱). به اعتقاد وی شکاکیت غزالی مطابق با شیوه قرآنی نبود، چرا که قرآن بر پایه یقین بنا شده و نه شک، اما این نحوه طرح مسئله غزالی موجب شد تا «پشت عقل‌گرایی کم عمق ولی مغرور فلسفی» در

1. John Stuart Mill.

2. Roger Bacon.

جهان اسلام سست گردد. او غزالی را همسان، کانت در اروپا می‌داند. به نظر او کانت با طرح مسئله شکاکیت، جزمیت مسیحیت را از اعتبار انداخت، غزالی نیز در جهان اسلام جزمیت فلسفی را از میان برداشت و به جای آن تصوف و «تجربه باطنی» را جایگزین کرد (همان) و از نظر اقبال فهم دین باید با همین شیوه تجربه باطنی صورت پذیرد و نه از راه عقل فلسفی.

اقبال و کلام اسلامی

اقبال بعد از نقد تفکر فلسفی به سراغ دانش کلام سستی رفت و آن را نیز به چالش کشید. وی با این که از ده‌ها متکلم اسلامی در سخنرانی‌های خود به نیکی یاد نموده است، اما با این همه، به هیچ وجه، کلیت شیوه اندیشه کلام سستی را نمی‌پسندد، زیرا اولاً از نظر اقبال درک حقایق دینی باید در انسان جوشش و حیات ایجاد کند، در حالی که فلسفه و کلام این گونه نیستند. فلسفه «در شعله‌ور ساختن ایمان و اعتقادات دینی الهام بخش نیست» (همان: ۱۸۷). کلام سستی هم به دلیل آمیختگی با مباحث فلسفی و عقلی در برابر اشراق و تجربه باطنی قرار دارد و نمی‌تواند در آدمی شور و حیات برانگیزد و برانگیزاند؛ لذا کلام سستی در اندیشه اقبال جایی ندارد. به اعتقاد او «جهان امروز اندیشمندی چون مولوی را می‌طلبد» (همان: ۱۳۹)؛ نه ارسطو و ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق.) و لاهیجی و فخر رازی را.

اقبال جریان اشعری‌گری و اعتزال را ناقص و ناتمام می‌داند. اشاعره به رغم نقد تفکر یونانی اما همچنان در «دفاع از سنت دینی با سلاح منطق جدلی یونان» اقدام می‌کردند. آنان در اندیشه به نوعی «فلسفه‌پردازی می‌کردند» (همو، ۱۳۵۷: ۵۱). اشکال روش معتزله نیز این بود که «دین را فقط تجسم عقیده می‌دانستند و آن را به عنوان یک حقیقت مسلم حیاتی نادیده می‌گرفتند و هیچ توجه نداشتند

که تقرب به حقیقت جز از جهات عقلی هم میسر است» (همو، ۱۳۶۸: ۱۲). آنها دین را به دستگاهی از تصورات منطقی تنزل دادند و ندانستند که تاکید بر راه اندیشه بدون توجه به تجربه علمی و شهودی راه به جایی نمی‌برد (همان: ۱۲). اعتزالی‌ها «هستی را تنها با عقل می‌سنجیدند و دین را با فلسفه می‌آمیختند و عقاید دینی را با مفاهیم و اصطلاحات فلسفی تعبیر می‌کردند. و این سبب شد خواه نا خواه از مقتضیات طبع انسانی غفلت ورزیدند و انسجام دستگاه دینی را به خطر انداختند» (همو، ۱۳۵۷: ۵۷).

ثانیاً به اعتقاد او کلام سنتی هر چند در زمان خودش لازم بوده اما پاسخ‌گوی مسائل بشر امروزی نیست. امروز باید به گونه دیگری از آموزه‌های دینی دفاع کرد، چرا که اکنون زمانه دیگری است (همان: ۶). او تصریح می‌کند: «مفاهیم روش‌های کلامی، حجابی از اصطلاحات عملاً منسوخ ما بعد الطبیعی هستند» (همان: ۱۱۱). بنابراین باید در دفاع از عقاید ایمانی طرحی نو در انداخت.

ثالثاً متکلمان اسلامی این امتیاز را داشتند که سرانجام بعد از دو‌یست سال از زیر چراغ یونان بیرون آمدند و به شیوه قرآنی توجه کردند و محسوسات و تجربه را در راه باورهای کلامی به کار گرفتند (همان: ۱۱). اما مشکل این بود که همچنان بر اندیشه آنها ثنویت حاکم بود. ثنوبیتی که سوغات آیین‌های بیگانه بود که بر اثر فتوحات به دنیای اسلام وارد شده بودند. به نظر اقبال نه فلاسفه و نه متکلمان اسلامی که «تنها متصوفه پای‌بند به دین بودند»، زیرا «کوشیدند تا معنی وحدت تجربه درونی را فهم کنند» (همان: ۱۱۱) و کثرت در هستی را به وحدت برسانند. به اعتقاد او این شیوه یکی از شیوه‌های مهم قرآنی و مهم‌ترین شیوه برای فهم هستی است (همان).

رابعاً به اعتقاد اقبال سیاست‌بازان در غالب موارد، پشت جریان‌های کلامی بوده‌اند. اقبال در مقاله پنجم و ششم کتاب *بازسازی اندیشه دینی* توضیح می‌دهد که متکلمان اسلامی در مواردی بی‌راهه رفته‌اند و درباره موضوعات بی‌فایده با یکدیگر به نزاع پرداخته‌اند. وی این منازعات کلامی را بر آمده از نفع‌پرستان آموی و عباسی می‌داند و برای نمونه به صراحت بنی‌امیه را کسانی می‌داند که جهت فریب مردم در شهادت امام حسین علیه السلام دست به جبرگرایی زدند (همان: ۱۲۷). از این رو چون اقبال فایده‌ای در منازعات کلامی سستی نمی‌بیند، از کلام اسلامی در می‌گذرد و تلاش می‌کند تا به شیوه دیگری عقاید دینی را باورپذیر کند.

اقبال و مسلک عرفان

اقبال بعد از نقادی فلسفه و کلام اسلامی، به عرفان و تصوف می‌رسد و سخت دل‌باخته آن می‌گردد. اقبال در کتاب *سیر فلسفه در ایران* با این که محور اصلی مسائل فلسفی است، فصل نسبتاً مفصلی را به عرفان و تصوف اختصاص داده است. او معتقد است این تنها متصوفه بودند که توانستند با شیوه خود مفاهیمی که دیگرانی چون اشاعره و معتزله و فلاسفه درک نمی‌کردند عینی و قابل مشاهده کنند (همو، ۱۳۵۷: ۴۱)، او در این کتاب هر جا مناسبتی می‌یابد از عرفان و تصوف تمجید می‌کند (همان: ۴۱) او حلاج (۲۴۴-۳۰۹ ق.) را می‌ستاید و سخن مشهور و جنجال برانگیز «انا الحق» او را اوج تجربه دینی در اسلام می‌داند و از آن دفاع می‌کند (همو، ۱۳۶۸: ۱۱۰). غزالی شک‌گرای اشعری را در جایگاه یک عارف بالله می‌نشانند و شک او را نه برای اثبات عقاید دینی بلکه برای نیل به «معرفتی بالاتر» می‌داند و معتقد است همین شک غزالی موجب پیروزی آرام تصوف بر

گرایش‌های عقلی شد (همو، ۱۳۵۷: ۴۱).

اقبال حتی از اسماعیلیه هم جانب‌داری می‌کند و معتقد است این که برخی از مستشرقان، اسماعیلیه ایران را توطئه ایرانی در برابر عرب دانسته‌اند و آنها را تروریست خوانده‌اند سخن گزافی است و توضیح می‌دهد که عمل خشونت‌آمیز اسماعیلیه در واقع عکس‌العمل خشونت‌هایی بود که علیه ایشان روا می‌داشتند. البته اسماعیلیه عارف‌پیشه نبودند ولی در مباحث فلسفی به کشف قاعده الواحد رسیدند و از طریق آن کثرت در عالم را تبیین کردند و به نوعی وحدت و کثرت را به یکدیگر برگرداندند. همین اکتشاف کافی است تا اقبال با اشاره به آن، به دفاع از اسماعیلیه برخیزد (همان: ۵۲-۵۳). البته بعید نیست که درباره انتساب خشونت رفتاری و اندیشه‌های اعتقادی اسماعیلیه در تاریخ اغراق و ناروایی‌هایی صورت گرفته باشد؛ به دلیل این که تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلیه غالباً توسط مخالفان و معاندان این فرقه روایت شده است و طبیعی است وقتی قلم در دستان دیگران باشد اعتبار روایت‌ها چه میزان خواهند بود (لویس، ۱۳۶۲: ۱۲).

ارادت اقبال به مولوی (۶۰۴-۶۷۲ ق.) و حتی به گونه^۱ (۱۷۴۹-۱۸۳۲ م.) شاعر و عارف، آن قدر مشهور است که نام اقبال را با نام این دو گره زده است. بخش مهمی از اشعار دیوان اقبال درباره این دو شخصیت است (ساکت، ۱۳۸۵: ۴۱۷). هم چنین آرزوی اقبال برای عصر حاضر ظهور مردی چون مولای رومی بوده است (اقبال، ۱۳۶۸: ۱۳۹).

شیفتگی اقبال به عرفان هم بدان جهت است که عرفان آدمی را به حقیقت غایی می‌رساند و «من سیال» یا «خود مطلق» را نه شهود که ایجاد می‌کند. به این

1. Johann Goethe.

معنا که در تجربه عرفانی آدمی نه به یک «من دیگر» که به «خود جهان شمول» و به تعبیری به «وحدت وجود» می‌رسد (اقبال، بی‌تا: ۹۱). در آن جاست که با اتصال و یگانگی با هستی حقیقت را یگانه مشاهده می‌کند. حقیقتی که سیال و پویاست. چنین روشی در آدمی شور و تحرک ایجاد می‌کند.

نقدهای اقبال بر عرفان اسلامی

با همه این ارادتی که اقبال به راه عرفان دارد، عرفان سنتی را برای تبیین آموزه‌های اعتقادی و کلامی ناقص می‌داند، زیرا اولاً اقبال بدون این که میان عرفان نظری و عملی تمایز نهد، عرفان سنتی را یک‌سره عزلت‌گزین دانسته است. به گونه‌ای که عرفا بعد از نیل به حقیقت و مشاهده امر مطلق، در همان حال باقی می‌مانند و کاری با توده مردم ندارند و این خلاف شیوه انبیاست. اقبال سخن یکی از عرفا را نقل می‌کند و آن را بهترین بیان در آشکار نمودن تفاوت عرفان نبوی و عرفان سنتی اسلامی می‌شمارد. این عارف گفته بود «پیامبر به معراج رفت و بازگشت. سوگند به خدا اگر من به آن نقطه رسیده بودم هرگز به زمین باز نمی‌گشتم» (همو، بی‌تا: ۱۴۴).

اقبال معتقد است شخص عارف بعد از وصال میل به بازگشت ندارد و اگر به میان خلائق هم بازگردد سود چندانی برای بشریت ندارد. اما «بازگشت پیامبران، خلاقیت و ثمر بخشی دارد»، پیامبر با بازگشت خود جریان تاریخ را تغییر می‌دهد و جهان و امت و تمدنی نو می‌سازد اما «برای عارف (مرد باطنی) آرامش حاصل از تجربه اتحادی با امر مطلق مرحله نهایی است». پیامبران در بازگشت خود در حقیقت تجربه عرفانی خود را به محک تجربه می‌گذارند، از این رو با انسان‌ها و تمدن و امتی که ساخته‌اند می‌توان در مورد تجربه شهودی و عرفانی آنها به

قضاوت نشست (همان). ثانیاً ایراد دیگر این که عرفان اسلامی شدیداً معناگرا و ظاهرگریز است (همان، ص ۱۷۲). لذا در مواردی این جماعت از سوی فقهای اسلامی رانده می‌شوند و در مواردی تکفیر می‌شوند. این در حالی است که اقبال به ظواهر شرعی به شدت ملتزم است (خامنه‌ای، ۱۳۶۴: ۳۷). ثالثاً نقد دیگر، توجه افراطی این جماعت به سرای آخرت و غفلت از حکومت و سیاست است (اقبال، بی‌تا: ۱۷۲). از نظر او وسعت عرفان اسلامی نخبگان جامعه اسلامی را مجذوب خود می‌کرد در نتیجه کسانی که از لحاظ فکری و عقلی متوسط بوده‌اند بر سریر قدرت قرار می‌گرفتند (همان: ۱۷۲ و ۲۱۳). روشن است اقبال به عنوان یک مصلح اجتماعی و صاحب دغدغه در پاسخ به چرایی عقب‌ماندگی مسلمانان و پی‌جویی در راه حل این مسئله نمی‌تواند به چنین عرفانی تکیه نماید.

اکنون که جایگاه عرفان نزد اقبال روشن شد می‌توان موضع اقبال درباره روش عرفانی را موضع ایجابی - سلبی دانست، زیرا شیوه عرفانی از آن جهت که شورآفرین است و آدمی را به حقیقت مطلق می‌رساند مثبت و به دلیل جامعه‌گریزی منفی است.

کلام ایجابی اقبال

تاکنون با کلام سلبی اقبال آشنا شدیم و دانستیم که اقبال شیوه فلسفی و طریق کلام سنتی در دفاع از دین را ناتمام می‌داند. راه عرفان نیز هر چند مورد تایید اوست اما نقدهایی هم بر آن وارد می‌داند. اما کلام ایجابی وی چیست؟ به عبارت دیگر، او سرانجام چه راهی را برای دفاع از دین در پیش گرفته است؟ در پاسخ باید گفت با اینکه اقبال نقدهایی بر شیوه عرفانی دارد، همین شیوه را با غمض نظر از اشکالات آن، بهترین شیوه برای دفاع از دین می‌داند؛ زیرا در این

شیوه برخلاف راههای بدیل، شخص عارف «امر مطلق» و خدای متعال و صفات او و آنچه مربوط به آن است را در سراسر هستی مشاهده می‌کند و این بالاترین ایمان است. البته اقبال تلاش نمی‌کند تا انسان‌ها از طریق ریاضت‌ها و چله‌نشینی‌های مألوف عرفا و بیان اذکار عرفانی به کشف و شهود برسند؛ او سعی می‌کند با آموزه‌ای جدید به نام «تجربه دینی» - که سوغات فرنگ است و به شهودات عرفان هم بی‌شبهت نیست - حضور خدای متعال در هستی را برای همگان عیان کند.

اقبال و تجربه دینی

اما تجربه دینی چیست و از کجا آمده است؟ و چرا اقبال برای تبیین آموزه‌های دینی سراغ آن رفته است؟ تجربه دینی مفهومی متعلق به الهیات مغرب‌زمین است و از پیدایش این اصطلاح بیش از دو قرن نمی‌گذرد (یوسفیان، ۱۳۹۰: ۲۵۲). اولین بار فریدریش اشلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴ ق.)^۱ و سپس دیگرانی چون رودلف اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷ ق.)^۲، ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰ ق.)^۳، کی‌یرکگارد (۱۸۱۳-۱۸۵۵ ق.)^۴ و ... جریانی را به وجود آوردند که تلاش می‌کند خدای متعال را نه از راه عقل که از راه توجه دادن به مسئله تجارب دینی تبیین و تفسیر کند. به اعتقاد این متفکران انسان‌ها در زندگی خود معمولاً تجاربی را از سر می‌گذرانند که به هیچ وجه نمی‌تواند متعلق به عالم ماده و از سنخ تجارب عادی زندگی باشد. بنابراین چون انسان‌ها صاحب این گونه تجربه‌های خاص هستند که تفسیر فراطبیعی می‌طلبد، پس امور متافیزیکی و ایمان دینی امری موهوم و خرافه نخواهد بود.

1. Friedrich Schleiermacher.
2. Rudolf Otto.
3. William James.
4. Søren Kierkegaard.

اندیشمندان برای تجربه دینی تعاریف متعددی ذکر کرده‌اند که اجمالاً می‌توان آن را «نوعی احساس اتکای مطلق و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان دانست» (پترسون، ۱۳۷۹: ۴۱). اقبال تعریف روشنی برای آن ارائه نکرده است اما در مقاله اول کتاب مشهورش توضیح می‌دهد که هم چنانکه انسان تجربه عادی متعارف بیرونی دارد دارای تجربه‌های درونی هم هست. وی با مقایسه این دو تجربه می‌گوید: تجربه دینی نوعی بینش درونی است که ما را با جلوه‌هایی از حقیقت - متفاوت با آنچه از طریق ادراک حسی حاصل می‌شود - آشنا می‌سازد (اقبال، ۱۳۶۱: ۵۳). این تجربه به اعتقاد وی دارای ویژگی‌های چندی است: اول آن که این تجربه مشاهده امری مطلق و بی‌واسطه است (همو، بی‌تا: ۲۳ و ۲۶)، دوم آن که معرفت‌بخش است (همان: ۳۱)، سوم آن که قابل انتقال به دیگران نیست؛ به عبارت دیگر خودش به بیان در نمی‌آید (همان: ۲۶-۲۷) و برای انتقال به تعبیر و تفسیر نیاز دارد (همان: ۲۳)، چهارم آن که در این حالت، تجربه‌گر با «خود دیگری» که همان امر مطلق است مواجه می‌شود و سراسر هستی را یک من مطلق پویا می‌بیند و بلکه او می‌شود (اقبال، بی‌تا: ۹۱). این حالت تجربه حالتی انفعالی است که صاحب تجربه در آن حالت، حتی شخصیت خویش را هم درک نمی‌کند (همان، ۱۳۶۱: ۲۴).

اما چرا اقبال برای تبیین آموزه‌های دینی سراغ تجربه دینی رفته است؟ در پاسخ باید توجه نمود که از نظر اقبال بشریت امروز به سه امر نیاز دارد: (أ) تفسیر معنوی از عالم، (ب) رهایی معنوی فردی، (ج) اصول اساسی با اهمیت جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر پایه معنویت هدایت کند (اقبال، ۱۳۶۱: ۱۸۷). از این رو اقبال سعی می‌کند دین را بر پایه معنویت (و نه عقل فلسفی) استوار

سازد تا پاسخی به این سه نیاز فراهم آورد. به نظر او دین را نباید با فلسفه آمیخت؛ زیرا «اندیشه محض تاثیر بسیار اندکی در زندگی انسان داشته است در حالی که دین پیوسته افراد بشر را به تعالی سوق می دهد» (همان: ۱۸۸). فکر و اندیشه «اساساً متناهی است و به همین جهت برای فراگرفتن نامتناهی (یعنی خدای متعال) ناتوان است» (همو، بی تا: ۹). بنابراین باید به جای عقل با تجربه شهودی سراغ آموزه‌های اعتقادی و کلامی رفت.

اقبال بعد از طرح تجربه دینی سعی کرده است همه مؤلفه‌های دینی را که به مناسبت در کتاب خود از آنها یاد می‌شود - با همین عنصر تبیین کند. او با تجربه دینی نه تنها «مشاهده وحدت» که «ایجاد وحدت با حقیقت مطلق» را مورد نظر دارد. او می‌خواهد آدمی را به «خود مطلق» که در یکی شدن با امر مطلق است برساند و این پایان کار کلامی اقبال است.

نقد و ارزیابی اندیشه و روش کلامی اقبال لاهوری

نخست باید اذعان کرد که تلاش فردی که تحصیل کرده فرنگ است، ولی سعی می‌کند دین (اسلام) را در دنیای امروز احیاء کند شایسته قدردانی است. توجه داشته باشیم که جوامع اسلامی در زمانه اقبال در بدترین دوران خود قرار داشتند به نحوی که کشورهای اسلامی در آن زمان تحت استعمار یکی از کشورهای غربی انگلیس، فرانسه، هلند، ایتالیا یا اسپانیا بودند (رک: شهیدی، ۱۳۶۵: ۱۲۶) و گرایش به دین به ویژه از سوی روشنفکران، دشوار می‌نمود. در کنار این نکته، نقدهایی هم به شیوه فکری و پژوهشی اقبال وارد است:

نقد اول: برداشت غیردقیق از فلسفه اسلامی

بیان شد که اقبال به نخستین متفکران اسلامی به دلیل تبعیت از فلاسفه یونان

خرده گرفت، زیرا به نظر او این دانش‌ها اولاً برخلاف منطق طبیعت‌پژوهی و تجربه‌گرایی قرآن هستند، و ثانیاً در جان انسان خدای حی و شورانگیز را زنده نمی‌کنند. شیوه عرفان اسلامی نیز به دلیل جامعه‌گریزی مطلوب دین نیست و به کار احیاء دین نمی‌آید. اکنون درباره این نگاه‌های سلبی اقبال نکاتی قابل توجه است:

نکته اول آن که اقبال با این که فلسفه خوانده است اما قضاوت‌های او از عدم تبخّر وی در فلسفه اسلامی خبر می‌دهد. او در کتاب *سیر فلسفه در ایران* فلسفه اسلامی را آشکارا برخلاف اندیشه کاپیلای^۱ یا ودانتا^۲ هندی یا فلسفه کانت، واجد یک دستگاه فلسفی منسجم نمی‌داند (همو، ۱۳۵۷: ۸-۹). به اعتقاد او ذهن ایرانی تنها موفق شده است «نظام‌های فکری ناتمام به بار آورد» (همان). البته درباره این که «آیا مسلمانان فلسفه داشته‌اند یا خیر؟»، در دنیای مغرب‌زمین موافقان و مخالفانی وجود دارد (فلاح رفیع، ۱۳۸۰: ۹) اما به نظر می‌رسد هنگامی که مخالفان فلسفه اسلامی دلایل و شواهد خود را بیان می‌کنند سستی ادعایشان آشکار می‌شود. برای نمونه همین ادعای اخیر اقبال سخت مخدوش است؛ زیرا کسی که با مکتب حکمت متعالیه و حتی حکمت اشراق و حکمت مشاء آشنایی داشته باشد، فلسفه اسلامی را فاقد یک دستگاه منسجم فکری معرفی نمی‌کند. جالب این که حتی برخی از مستشرقان مدعی‌اند: «ابن‌سینا فقط یک فیلسوف بزرگ نبود، او خود فلسفه به شمار می‌رفت» (www.rasanews.ir، ۱۳ آبان ۱۳۹۸ کد خبر ۶۲۵۱۷۶). اقبال حتی پا فراتر نهاده و ادعا کرده است فلاسفه اسلامی (خواه عرب خواه ایرانی) چون زبان یونانی نمی‌دانستند فلسفه یونان را درست

1. Kapila.
2. Vedanta.

درک نکرده‌اند (اقبال، ۱۳۵۷: ۲۸). او عامل این گمراهی را در بی‌دقتی مترجمان آن زمان دانسته است و نتیجه گرفته است «همین وضع باعث شد که حکیمان ایرانی از برآستن نظام‌های مستقل فکری بازمانند و ذهن نازک‌اندیش ایشان اسیر لاطائلات مزاحم گران‌جان شود» (همان: ۲۹).

کسی که با فلسفه اسلامی آشنا باشد بی‌اساس بودن این قضاوت‌ها برای او روشن است، زیرا برخلاف نظر اقبال، مسلمانان در ترجمه آثار یونانی دقت بسیاری داشتند (مونتگمری وات، ۱۳۹۰: ۶۰) تا آن جا که حتی ترجمه‌های مسلمانان که اکنون نسخه‌هایی از آنها به جای مانده است، امروزه وقتی با سایر ترجمه‌ها مقایسه می‌شود گواهی می‌دهد که از دقیق‌ترین ترجمه‌هاست (مطهری، ۱۳۷۲: ۴۳). شاهد آشکار دیگر بر عدم آشنایی دقیق اقبال با فلسفه، قضاوت وی درباره براهین خداشناسی است. سخن او در نقد این براهین نشان می‌دهد وی تفاوت واجب الوجود و ممکن الوجود را به خوبی در نیافته است و همان ایراد راسل در کتاب چرا مسیحی نیستم (راسل، بی‌تا: ۱۹) را بازگو کرده است (اقبال، بی‌تا: ۳۵). این موارد، نمونه‌هایی از عدم آشنایی عمیق او با فلسفه است: اقبال «با این که به مفهوم غربی واقعا یک فیلسوف است، از فلسفه اسلامی چیز درستی نمی‌داند» (مطهری، ۱۳۸۵: ۵۹/۲۵). آیت الله جوادی آملی نیز با نام بردن از سیر فلسفه در ایران بر بی‌اطلاعی اقبال از فلسفه تاکید می‌ورزد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۵۸).

نکته دوم آن که ابتناء همه آموزه‌های دینی بر فلسفه نه ممکن است و نه شایسته، لکن اگر دین بر پشتوانه‌های عقلی استوار نباشد از گزند شبهات مصون نخواهد ماند و باید توجه نمود تنها «در صورتی که دیانت بر اساس اصول مبرهن فلسفه الهی استوار شود قلمرو سیاسی آن نیز از تجاوز جمیع تهاجمات مصون

می ماند» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۵۷) و اگر اقبال به دنبال احیاء جامعه اسلامی در برابر غرب است نباید این مهم را از دست دهد. به یاد داشته باشیم که کلیسا با کنار نهادن عقل و فلسفه و پناه بردن به نظریه «ایمان‌گروی» البته با نیت دفاع از دین، راه ماتریالیسم را هموار کرد (همان: ۱۵۶).

نکته سوم آن که اقبال شیوه عرفان اسلامی (تصوف) را به دلیل جامعه‌گریزی نفی می‌کند، در حالی که به نظر می‌رسد این ایراد بر منش برخی از عارفان مسلمان وارد است و نه بر شیوه عرفان اسلامی. اقبال خود معترف است که عرفان اسلامی ما را به حقیقت و هدف دین می‌رساند. یعنی هم وصال به امر مطلق را در پی دارد و هم در جان مؤمنان حیات می‌آفریند. بنابراین بر اساس مبنای خود اقبال، نفی عرفان و توسل به تجربه دینی توجیهی ندارد. آری اگر عزلت‌گزینی اقتضای ماهیت عرفان عملی باشد مطلوب دین نخواهد بود؛ اما دلیلی در دست نیست که نشان دهد این شیوه رفتاری برآمده از ذات عرفان اسلامی است یا دلایل دیگری دارد. اقبال نیز در این باره توضیحی نمی‌دهد. توجه شود که نکته سوم از باب قاعده الزام و جدل با اقبال است و گرنه صرف نظر از درستی یا نادرستی ایراد اقبال، انتظار برآورده شدن وظایف دانش کلام از عرفان اسلامی نابجاست.

نقد دوم: بی‌توجهی به تأیید روش عقلی در قرآن

اقبال روش‌شناسی قرآن را در تجربه دینی (کشف و شهود)، مطالعه تاریخ (نقل) و پژوهش در طبیعت (حس و تجربه) منحصر می‌داند و بر همین اساس به فلسفه یونانی که شیوه عقلی است حمله می‌کند. از ظاهر کلام او پیداست که به نظر او قرآن روش دیگری را معتبر نمی‌داند. این ادعا نادرست و نسبت به کتاب

الهی نارواست؛ زیرا خدای متعال در قرآن مکرر بر شیوه عقلی در کنار سایر روش‌ها تأکید دارد. البته اقبال در برخی موارد روش فلسفی را هم تأیید کرده است و آن را «یکی از راههای رسیدن به حقیقت» می‌داند (اقبال، ۱۳۶۸: ۱۳۷)، اما این که در شمارش راه‌های قرآنی به آن اشاره نمی‌کند و خودش نیز این راه عقلی را پی‌جویی نکرده قابل درک نیست!

پیش‌تر دانسته شد که اقبال به این دلیل که راه عقل شور و هیجان ایجاد نمی‌کند آن را شیوه مناسبی برای دفاع از دین ندانسته است. در پاسخ این سخن، همین بس که نه انسان‌ها تک‌ساحتی و تک‌بُعدی هستند و نه همه آنها اهل شور و عرفاند. دین را باید با شیوه‌های مختلفی معقول‌سازی نمود. وانگهی یکی از وظایف مهم دانش کلام، دفاع از باورهای دینی در برابر مخالفان است و در این جا سخن از شور و هیجان‌آفرینی، جایی ندارد.

نقد سوم: عدم استفاده از روش تاریخ و روش مطالعه طبیعت

اقبال صریحاً گفته است: «تجربه دینی تنها یک منبع معرفت بشری است» و با اشاره به دو منبع دیگر معرفت می‌گوید: «با کاوش در این دو منبع معرفت است که روح اسلامی به بهترین صورت آشکار می‌گردد» (اقبال، بی‌تا: ۱۴۶). با این حال تلاشی از سوی او برای اثبات آموزه‌های کلامی از دو طریق دیگر دیده نمی‌شود. البته او به آیات قرآن درباره مطالعه در طبیعت اشاره می‌کند اما این معنا را بسط نمی‌دهد. به تعبیر دیگر با اینکه اقبال معتقد است باید شیوه پژوهش قرآنی را در پژوهش‌های کلامی به کار گرفت اما تنها از روش تجربه دینی سود جسته است و به هیچ وجه به سراغ «شیوه تاریخ» و شیوه «مطالعه در طبیعت» نرفته است.

نقد چهارم: تهافت در دیدگاه او دربارهٔ عقل

دانسته شد که اقبال، عرفان و تجربه دینی را مهمترین راه معرفت و حتی فراتر از عقل می‌داند اما عجیب است که در برخی از عبارات به صراحت تعقل و عقل‌ورزی را بالاتر از هر ملاکی دانسته است؛ مثلاً در شعر زیر تصریح کرده است که حتی اگر سخن خدا مخالف عقل باشد آن را نخواهد پذیرفت. او چنین می‌سراید (اقبال، ۱۳۴۳: ۴۳۴):

غلامم جز رضای تو نجویم جز آن راهی که فرمودی نپویم
و لیکن گر به این نادان بگویی خری را اسب تازی گو، نگویم

نقد پنجم: ناکافی بودن تجربه دینی

دانسته شد که اقبال با کنار نهادن و ناکافی دانستن راه فلاسفه و متکلمان سعی می‌کند از طریق عرفان و به مدد تجربه دینی آموزه‌های دینی را در قلب و جان انسان‌ها احیاء و شعله‌ور سازد. این در حالی است که دربارهٔ تجربه دینی نکات ذیل قابل توجه است:

الف) معرفت‌بخشی تجربه دینی؛ اقبال سعی کرده است با تکیه بر تجربه دینی، دین و آموزه‌هایش را اثبات کند. گرچه افرادی چون سویین‌برن^۱ (۱۹۳۴ م. -)، و ویلیام آلستون (۱۹۲۱ - ۲۰۰۹ م.)^۲ آن را معرفت‌زا می‌دانند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶: ۱۴۸-۱۵۰)؛ اما از آنجا که تجربه دینی تجربه است و از سنخ عواطف و احساسات است، فاقد توان اثبات‌گری است و نمی‌تواند نقش استدلال را ایفا کند، لذا تکیه بر این اهرم متزلزل برای اثبات آموزه‌های دینی صحیح به نظر نمی‌رسد.

1. Richard Swinburne.
2. William Payne Alston.

ب) چيستی متعلق تجربه؛ حتی اگر تجربه دینی، معرفت‌بخش باشد، اما برخی معتقدند تجربه دینی لزوماً امور متافیزیکی را اثبات نمی‌کند (ریچارد مایلز، ۱۳۸۳: ۱۵) از این رو برخلاف نظر اقبال، این که از طریق تجربه دینی ضرورتاً خدای لایزال غیرمادی فراچنگ آدمی بیاید آسان نیست.

ج) قداست متعلق تجربه؛ بر فرض هم که تجربه دینی معرفت‌بخش باشد و بپذیریم متعلق معرفت هم امری متافیزیکی است، اما هیچ دلیل و اطمینانی وجود ندارد که آن موجود غیبی، امری مقدس باشد. بلکه چه بسا امر نامقدس باشد و محتمل است تجربه از سنخ مکاشفات و تجارب شیطانی باشد. به همین دلیل هم از آن جا که مکاشفات عارفان معمولاً در معرض چنین تهدیدی قرار دارد، لازم است عارفان تجارب خود را با کشف اتم و تضمین شده یعنی قرآن که مکاشفه پیامبر است و عنصر عصمت، آن را تضمین می‌کند به سنجه درآورند.

د) تقلیل‌گرایی دین؛ گذشته از همه اینها و بر فرض عدم پذیرش این مشکلات، تجربه دینی در نهایت تنها حقیقت غایی (امر مطلق) یعنی خدا را برای شخص تجربه کننده اثبات می‌کند اما تکلیف مقولات دیگر دینی چه می‌شود؟ به نظر می‌رسد ابزار تجربه دینی - با فرض چشم‌پوشی از ایراداتی که دارد - بیشتر به کار کلیسا می‌آید تا اسلام. مسیحیت کلیسایی که دینی راساً سکولار است و تنها بر آموزه خدا تاکید دارد و از هر گونه نظام و احکام فقهی و اخلاقی تهی است، می‌تواند به تجربه دینی دلخوش کند اما حساب اسلام جداست.

ه) شخصی بودن تجربه؛ تجربه دینی در صورت معرفت‌بخش بودن، معرفتی که به دست خواهد داد، معرفت شخصی است. از قضا اقبال خود می‌پذیرد که «هیچ روش واقعاً دقیق علمی در اختیار نداریم تا به وسیله آن محتویات

غیراستدلالی و غیرعقلانی خودآگاهی را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم» (همان: ۲۳) و نیز می‌پذیرد که «بیان تجربه دینی شدیداً محتاج تفسیر و تعبیر است» (همان: ۲۳) و در دلیل این مطلب تصریح می‌کند که «غیر قابل انتقال بودن تجربه باطنی از این جهت است که اساساً از نوع احساسی است که به بیان در نمی‌آید و عقل استدلال‌گر را به آن دسترس نیست» (همان: ۲۷). بنابراین اگر تجربه دینی چنین وضعیتی دارد آیا می‌تواند قابل اعتماد باشد و آیا می‌توان رسالت تبیین و اثبات دین را از چنین پدیده‌ای انتظار داشت؟

وانگهی اگر تجربه دینی کاملاً شخصی است و نیاز به تفسیر دارد، تکلیف وحی چه خواهد شد؟ آیا وحی پیامبر هم چنین است؟ آیا قرآن تفسیر و سخن پیامبر است؟ در این صورت به کدامین دلیل باید از این پدیده شخصی و آلوده به تعبیر بشری تبعیت کرد؟ و نیز اگر قرآن تجربه شخصی پیامبرانه است تاکید فراوان اقبال بر قرآن را چگونه باید فهم نمود.

(و عدم نیاز کلام اسلامی به تجربه دینی؛ آگوست کنت (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷م).^۱ مراحل زندگی بشر را به سه دوره دینی (تخیلی)، فلسفی (تعقلی) و علمی (تحصیلی) تقسیم کرده است و معتقد است بشر در دوره کودکی و خام‌اندیشی خود دین‌دار بوده است و در تفسیر هستی به دنبال عامل خدا و خدایان است، در مرحله فلسفی اندکی رشد کرده اما تعقلی‌اندیشیده و آن‌گاه که به مرحله بلوغ خود می‌رسد سعی می‌کند همه امور را بر اساس تجربه و آزمایش درک کند (کاپلستون، ۱۳۸۱: ۹۳؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۶: ۲۴۱). نتیجه این تقسیم این خواهد بود که دین امری خرافاتی است که متعلق به دوره غارنشینی و نادانی بشر است و در دوره جدید که حقایق تنها با تجربه به دست می‌آیند، دین جایگاهی

نخواهد داشت. اقبال متأثر از این تقسیم (اقبال، بی تا: ۱۸۳ و ۲۰۵) سعی کرده است در دنیای جدید دین را نه امری خرافی که امری زنده و شوق‌انگیز نشان دهد. او به این منظور سراغ تجربه دینی رفته است. تجربه دینی تجربه است (البته از نوع درونی آن) پس با علم‌گرایی دنیای امروزمین که آن هم تجربه است، به نوعی سازگار است. دینی است زیرا مواجهه با امر مطلق است. بنابراین در دوره علم می‌توان به اهداف دین (امر مطلق) نائل آمد. در حالی که باید گفت این تقسیم آگوست کنت از اساس نادرست است. این سه دوره مانعة الجمع نیستند؛ بلکه انسان موحد باید وحی، عقل، تجربه و هر راهی که معرفتی معتبر به دست می‌دهد را طلب کرده و از دست ندهد (رک: یوسفیان، ۱۳۸۹: ۳۱).

همچنین باید توجه نمود که در غرب جدید نقادی‌های کانت، هیوم و هگل حجیت و اعتبار عقل را از بین برد. هم‌زمان و به عکس، علم تجربی هر روز دستاورد خوشایند و جدیدی هدیه می‌کرد. این وضعیت کفر و بی‌دینی می‌آفرید. در چنین اوضاعی متکلمان جدید در جستجوی راهی برای زنده نگاه داشتن دین و دین‌داری به تجربه دینی پناه بردند. در دنیای اسلام نیز عقب‌ماندگی جوامع اسلامی موجب شد تا دلسوزان به دنبال راهی برای برون رفت از این اوضاع باشند. در حالی که برخی غربزدگان راه چاره را کنار نهادن دین و پناه بردن به سکولاریسم می‌دانستند. اقبال لاهوری اما با طرح فلسفه خودی راه ترقی مسلمانان را در دفاع از دین و احیاء دوباره دین می‌دید. البته باید به گونه‌ای از دین دفاع کرد و آن را احیاء کرد که در امت اسلامی شور ایجاد کننده تا حیاتی دوباره در امت ایجاد گردد. از نظر او این راه دفاع از دین و احیاء آن قطعاً با شیوه‌های سنتی (فلسفه و کلام اسلامی و عرفان) ممکن نبود، زیرا یا خشک و

بی‌روح بودند یا به کار انسان مسلمان در دوره جدید نمی‌آمدند. شورآفرینی نمی‌کردند از این رو اقبال که به دنبال راهی جدید و شورانگیز و امروزی بود به سبب آشنایی با فرهنگ غرب تجربه دینی را برای دفاع از دین و احیاء دین معرفی کرد.

در این جا باید گفت فلسفه و کلام اسلامی هر چند نیاز به تقویت دارند اما در این دو دانش ادله بسیار سودمند و قدرتمندی برای دفاع از دین وجود دارد. جبران عقب‌ماندگی مسلمانان هم بدون تردید به شورانگیزی نیاز دارد اما نه به قیمت دست شستن از تراث اسلامی و پناه بردن به نسخه نامطمئن تجربه دینی. عقب‌ماندگی جوامع اسلامی با نسخه نامطمئن تجربه دینی درمان نخواهد شد.

نتیجه‌گیری

در سیر مقاله با روش‌های مختلفی که توانایی دفاع از دین را داشتند، آشنا شدیم. معلوم شد که به نظر اقبال: (أ) توسل به شیوه فلسفه و کلام اسلامی جهت دفاع از عقاید ایمانی مخالف روش قرآنی و هدف دین است، (ب) راه عرفان یگانه راهی است که آدمی را به مشاهده و اتصال به حقیقت غایی می‌رساند و موجب حیات آدمی می‌شود. بنابراین بهترین شیوه برای فهم و دفاع از آموزه‌های دینی بوده است، (ج) شیوه عرفانی با این که در گذشته برای احیاء و دفاع از دین مطلوب بود اما امروزه پاسخ‌گو نیست، (د) بهترین و تنهاترین شیوه که همان کارکرد عرفان در دنیای امروز را دارد، شیوه معقول‌سازی دین از طریق «تجربه دینی» است، (ه) تجربه دینی هر چند نیاز به تفسیر و تعبیر دارد اما سبب اتصال آدمی به حقیقت مطلق شده و برای صاحب تجربه معرفت‌بخش است و همین کافی است.

در نقد دیدگاه‌های اقبال نیز دانسته شد که حقیقت تجربه دینی مبهم است و دعوی معرفت‌زایی آن محل اختلاف است. از این رو گذاردن اثبات دین بر دوش آن نه عاقلانه است و نه مطابق هدف دین. متکلمان غربی در پی نیازی به «تجربه دینی» پناه برده‌اند؛ اما دنیای اسلام را به دلیل قوت فلسفه اسلامی و نیز روش کلام سنتی نیازی به آن نیست. البته قطعاً این دو دانش نیاز به تقویت دارند.



منابع

- 0 اقبال لاهوری، محمد (۱۳۵۷)، *سیر فلسفه در ایران*، ترجمه ا.ح. آریان پور، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- 0 _____ (بی تا)، *احیاء فکر دینی*، ترجمه احمد آرام، تهران، رسالت قلم.
- 0 _____ (۱۳۶۸)، *بازسازی اندیشه دینی در اسلام*، ترجمه محمد بقایی ماکان، بی جا، حیدری.
- 0 _____ (۱۳۴۳)، *کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری*، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی.
- 0 آلستون، ویلیام (۱۳۷۰ش)، *دین و چشم‌اندازهای نو*، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- 0 بحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم (۱۴۰۶ق)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- 0 پترسون، مایکل، و دیگران (۱۳۷۹)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- 0 پریمی، علی (۱۳۹۱)، *جستاری در مفهوم و ماهیت تجربه دینی از دیدگاه اقبال لاهوری*، قم، نشریه معرفت، شماره ۱۸۳.
- 0 جرجانی، سید شریف (۱۳۷۰ش)، *التعریفات*، تهران، ناصر خسرو.
- 0 جمعی از نویسندگان (۱۳۸۶)، *باورهای دینی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- 0 جمعی از نویسندگان (۱۳۹۶)، *تاریخ فلسفه راتلج سده نوزدهم*، جلد هفتم، ویراسته سی. سی. تایلور، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، ۱۳۹۶.
- 0 جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، *شریعت در آینه معرفت*، قم، نشر فرهنگی رجاء.

- 0 خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۶۵)، *سخنرانی در همایش اقبال*، «در مجموعه مقالات، کنگره جهانی بزرگداشت علامه اقبال لاهوری، تهران - اسفند ۱۳۶۴ به کوشش غلامرضا ستوده»، تهران، دانشگاه تهران و وزارت ارشاد اسلامی.
- 0 راسل، برتراند (بی‌تا)، *چرا مسیحی نیستیم*، تهران، چاپ آسمان.
- 0 ریچارد مایلز، توماس (۱۳۸۳)، *تجربه دینی*، ترجمه جابر اکبری، تهران، دفتر نشر و پژوهش سهرودی.
- 0 ساکت، محمدحسین (۱۳۸۵)، *ماهتاب شام شرق*، تهران، میراث مکتوب.
- 0 سبجانی، محمد تقی (۱۳۸۳)، *روش‌شناسی روش‌های کلامی (اقتراح)*، پژوهش، شماره ۵، فروردین و اردیبهشت، صص ۴-۱۰.
- 0 سلمانیان، حسنعلی (۱۳۸۵)، *نقش فلسفه در اندیشه‌های کلامی خواجه نصیرالدین طوسی*، پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد رشته فلسفه، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- 0 شهیدی، سیدجعفر (۱۳۶۵)، *اقبال ستیزه‌گر با غرب*، در مجموعه «در شناخت غرب، مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت علامه اقبال لاهوری، اسفند ۱۳۶۴ به کوشش غلامرضا ستوده»
- 0 فاضل مقداد، جمال‌الدین (۱۳۶۵)، *شرح النافع یوم الحشر*، تحقیق دکتر مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
- 0 فعالی، محمدتقی (۱۳۸۱)، *تجربه‌گرایی دینی و قرآنت‌پذیری*، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۲۳، تابستان ۱۳۸۱.
- 0 فلاح رفیع، علی (۱۳۸۰) *تفکر یونان و نخستین فیلسوفان مسلمان در بوته نقد*، قم، نشریه معرفت، شماره ۴۲.
- 0 کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه*، جلد نهم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف ثانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

- 0 لاهیجی، عبدالرزاق بن علی بن حسین (۱۳۷۲)، گوهر مراد، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- 0 لوییس، برنارد (۱۳۶۲)، تاریخ اسماعیلیان، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، انتشارات توس.
- 0 مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، مجموعه آثار، جلد ۲۵ (کلیات منطق)، تهران، صدرا.
- 0 _____ (۱۳۷۲)، مجموعه آثار، ج ۳ (کلام)، تهران، صدرا.
- 0 _____ (۱۳۸۵)، مجموعه آثار، جلد ۲۵ (نهضت‌های اسلام در صد ساله اخیر)، تهران، صدرا.
- 0 مونتگمری وات، ویلیام (۱۳۹۰)، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه عزّتی، علمی، فرهنگی.
- 0 یوسفیان، حسن (۱۳۹۰)، کلام جدید، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهی (سمت) قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- 0 www.rasanews.ir