

نوع مقاله: پژوهشی

اقبال لاهوری و شیوهٔ موجه‌سازی دین و باورهای دینی در عصر جدید

salmanian2@gmail.com

حسنعلی سلمانیان / استادیار گروه معارف دانشگاه گلستان

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۹

چکیده

اقبال لاهوری یکی از اندیشمندان دورهٔ معاصر و از پیشگامانی است که با توجه به الزامات عصر جدید، راه‌های سنتی را در دفاع از دین ناکافی، بلکه مضر می‌دانست. او تلاش کرد ضرورت و درستی آموزه‌های دین را به شیوه‌ای نو، موجه و پذیرفتنی کند. این تحقیق که به شیوهٔ توصیفی - انتقادی صورت‌بندی شده است، نخست خرده‌گیری‌های اقبال بر فلسفه، کلام و عرفان اسلامی را تبیین نموده و آن‌گاه بعد از بیان طرح اقبال، آن را نقد کرده است. در طرح ابداعی اقبال، به‌منظور دفاع از دین، ابتدا باید علوم تجربی را به کار گرفت. آن‌گاه «تجربهٔ دینی» را به خدمت درآورد و سپس به مباحث اجتماعی دین توجه کرد. نتایج تحقیق نشان داد که توجه اقبال به دانش تجربی و ضرورت استفاده از آن در کلام، پذیرفتنی و بایسته است؛ اما سخن او دربارهٔ کنار نهادن فلسفه و کلام سنتی، صحیح نیست.

کلیدواژه‌ها: اقبال لاهوری، دین، کلام، فلسفه، عرفان، تجربه، تجربهٔ دینی.

پرتال جامع علوم انسانی

اروپا در «دورهٔ میانه»، هزار سال تحت اقتدار کلیسا قرار داشت. دین در کانون توجه بود و همهٔ امور با دین معنا می‌یافت و مُجاز شمرده می‌شد! به شهادت تاریخ، نتیجهٔ این دوره چیزی جز عقب‌ماندگی و رکود علمی و تمدنی غرب نبود؛ لذا با نام «دوران تاریکی» از این دوره یاد می‌کنند. سرانجام بعد از آنکه انسان غربی نسبت به اوضاع خود تنبه یافت و بر آن شورید، کلیسا و دین را به حاشیه راند و عقل تجربی را در جای آن نشاند؛ آن‌گاه شکوفایی غرب نیز آغازیدن گرفت. غرب توانست از همهٔ ملت‌ها پیشی بگیرد و موجب حسرت دیگران شود. این دوره را عصر جدید یا دورهٔ مدرن می‌نامند که نزدیک به پانصد سال به طول انجامیده است. به موازات این جریان تاریخی - فکری، جوامع اسلامی - که به‌شدت پایبند دین بودند - اقتدار گذشته را از دست داده و دچار عقب‌ماندگی بدخیم شده بودند. بدین‌سان در اذهان بسیاری این پرسش به وجود آمد که «آیا اساساً دین در عصر جدید، جایگاه و ضرورتی خواهد داشت؟»

تاکنون در پاسخ به این پرسش، موضع‌گیری‌های متعدد و متضادی شکل گرفته است. برخی دین را خرافه و بلیه‌ای می‌دانند که از ابتدا به‌اشتباه و بر اثر ترس یا جهل یا مانند آن در ذهن و فرهنگ مردمان خزیده است. برخی دیگر با کمی چشم‌پوشی، دین را متعلق به دورهٔ سنت دانستند و معتقدند که اگرچه دین در دورهٔ سنت می‌توانست ضرورتی پرفایده داشته باشد، اما در عصر جدید نیازی به دین نیست. در برابر این دو دیدگاه، که دین را در عصر حاضر بیگانه و پرخطر می‌بیند، دیدگاهی دیگر بر ضرورت دین در تمام زمان‌ها، به‌ویژه در عصر حاضر، اصرار می‌ورزد. *اقبال* لاهوری (۱۲۵۶-۱۳۱۷ش) هواخواه و بلکه مروج دیدگاه سوم است. وی اندیشورز نامداری است که با کنار نهادن راه‌های پیشینیان، کوشیده با شیوه‌ای نو از دین دفاع کند و بایستگی آن را در عصر حاضر روشن سازد. بنابراین، اینکه: «چرا *اقبال* راه‌های پیشینیان را در دفاع از دین به‌کار نگرفته است؟» و اینکه «نقدهای او بر فلسفه و کلام و عرفان سنتی کدام است؟» پرسش‌های فرعی این پژوهش‌اند. پرسش اصلی پژوهش نیز عبارت است از اینکه: «*اقبال* چه روشی را برای دفاع از دین در عصر حاضر مناسب می‌داند؟» به تعبیر دیگر، «او با کدامین شیوه به موجه‌سازی دین در عصر حاضر پرداخته است؟»

دربارهٔ ضرورت پژوهش حاضر باید توجه کرد که اگرچه *اقبال* نزدیک به یک‌صد سال قبل به مسئلهٔ موجه‌سازی دین در عصر حاضر پرداخته و طرح خود را بیان داشته است، اما هنوز نیز عصر ما عصر *اقبال* است؛ به‌ویژه اینکه در سدهٔ حاضر، جذابیت‌های غرب فزونی یافته و آشفستگی جوامع اسلامی (بجز استثنائاتی) مشمژکننده‌تر شده است. در نتیجه، امروزه شیفتگان غرب بیش از گذشته بر عاملیت دین در ایجاد فلاکت جامعه مصمم‌تر شده و پیدا و پنهان، فتوای روشن‌فکرانه بر طرد دین داده‌اند. از دیگر سو، تجلی بیشتر غرب در دورهٔ مدرن، عیوب این تمدن را آشکارتر کرده و انسان مدرن را بیش از گذشته در دورهٔ پسامدرن دچار فقر معنا و سرگشتگی کرده است. بنابراین باید همچنان مسئلهٔ *اقبال* را مسئلهٔ خود بدانیم و در این پرسش‌ها درنگ نکنیم که «آیا واقعاً در دنیای امروز نیازی به

دین هست؟» و اگر آری، «دین چگونه می‌تواند چاره درمان غرب و شرق باشد؟» و «با چه شیوه‌ای باید از آن دفاع کرد تا مقبول همگان افتد؟» قابل توجه‌تر اینکه امروزه در عصر استعمار فرانسه و در ذیل جنگ نرم، این پرسش‌ها، علاوه بر روشن‌فکران، مردم عادی جامعه نیز را به شدت درگیر خود کرده است.

نکته دیگری که درباره ضرورت و بلکه نوآوری بحث باید به آن توجه کرد، این است که به نظر می‌رسد اقبال لاهوری نزدیک به یک قرن پیش طرح خود را در دفاع از دین بیان داشته است؛ اما گویا تاکنون از سوی مراکز دینی به اسلوب و روشی که وی بیان کرده، توجهی نشده و موجه‌سازی دین در عصر مدرن به شیوه وی، جدی گرفته نشده است. بازنگاری و بازآفرینی طرح او می‌تواند راه نویی را که او گشوده است، در اذهان زنده کند و شیوه جدید دفاع از دین را در دانش کلام اسلامی بنشانند.

درباره با پیشینه بحث نیز باید گفت که هرچند درباره اقبال آثار فراوانی نگاشته شده است، اما غالب این آثار جنبه‌های اصلاحگری یا عرفانی و شعری او را در نظر گرفته‌اند. همچنین برخی مقالات درباره دیدگاه وی در زمینه خاتمیت، چیستی دین، یا تجربه دینی از نگاه اقبال بحث کرده‌اند؛ اما درباره اینکه او دقیقاً با چه شیوه‌ای به موجه‌سازی دین و باورهای دینی در عصر جدید پرداخته است، اثر مستقل و مستقیمی یافت نشد.

روشن است که در دامن علوم اسلامی، فلسفه، کلام و عرفان اسلامی در مسیر دفاع از دین حرکت کرده‌اند؛ اما اقبال این هر سه راه را ناکافی و بلکه مضر در دفاع از دین می‌داند. در ادامه، نقدهای اقبال بر این سه دانش تبیین می‌شود و در نهایت، طرح پیشنهادی و روش کلامی وی تشریح و سپس ارزیابی می‌گردد.

۱. فلسفه‌ستیزی اقبال

فلسفه به معنای خاص، علمی است که سعی می‌کند از طریق عقل برهانی، احکام کلی وجود را به دست آورد (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۸؛ مصباح، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۹۱ و ۱۰۶). بدین لحاظ، در بسیاری از موارد با دین مسائل مشترکی دارد. بنابراین فلسفه ظرفیت بالایی در اثبات عقاید دینی دارد. در تراث اسلامی نیز همواره فلسفه به کار دین‌داران آمده است؛ اما اقبال با اینکه خود فلسفه خوانده است و به‌عنوان فیلسوف شناخته می‌شود (ساکت، ۱۳۸۵، ص ۴۹۵)، از مخالفان سرسخت فلسفه (شرق و غرب) است. او بارها به این مطلب در دیوان خود تصریح کرده است؛ مانند: «مرا درس حکیمان درد سر داد» (اقبال، ۱۳۶۱، ص ۵۲۵)؛ «جهان را تیره‌تر سازد، چه مشایی، چه اشراقی» (همان، ص ۷۹)؛ «چه کنم که عقل بهانه‌جو گرهی به روی گره زند... ز کنشت فلسفیان درآ» (همان، ص ۶۵). اقبال حتی به یکی از دوستان خود - که از سالله سادات و اهل فلسفه بود - نهب می‌زند و به او در خصوص فلسفه هشدار می‌دهد و پیروی از پیامبر ﷺ را توصیه می‌کند (حسنی ندوی، ۱۳۷۷، ص ۵۴).

به‌هرروی موارد زیر از جمله دلایل مخالفت اقبال با فلسفه است:

یک - فلسفه از عقل استدلالی بهره می‌جوید؛ عقلی که با اندیشه و مفاهیم صرف ذهنی سروکار دارد؛ در نتیجه، همواره میان اندیشه و حقیقت فاصله وجود خواهد داشت؛ حال آنکه به نظر اقبال، اندیشه باید فاعل شناسا را به

حقیقت برساند و او را در پشت مفاهیم ذهنی متوقف نکند (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۳۹-۴۰). اقبال در اینجا از باب نمونه، با بررسی براهین خدانشناسی فلسفی نشان داده است که این براهین نه به دلیل مغالطات به کاررفته در آنها، که حتی در صورت درستی قواعد استنتاج نیز، به کار کشف واقعیت نمی‌آیند (همان) و چراغی را برای هدایت بشر بر نمی‌افروزند (همان، ص ۲۹). به تعبیر وی، «خدا یک حقیقت ریاضی یا یک دستگاه ساخته‌شده از مفاهیم به‌هم‌پیوسته نیست» (اقبال، بی‌تا، ص ۲۳). این دیدگاه که دست فلسفه را کوتاه و نخیل واقعیت را بلند می‌بیند، در واقع همان نظرگاه غزالی و کانت است (معروف، ۱۳۸۲، ص ۳۴-۳۵)؛ دیدگاهی که عقل فلسفی را اتر شمرده و سبب شده است تا غزالی به عرفان، و کانت به عقل عملی پناه برند.

دو - از نظر اقبال، بهره‌جویی فلسفه از عقل استدلالی و ارتباط با مفاهیم ذهنی سبب شده است تا فلسفه به ابزاری خشک و سرد تبدیل شود؛ به‌گونه‌ای که هرچند همچون فیزیک، ریاضیات و منطق، دارای قواعد صحیح و حقی است، اما هیجان و سوزی در انسان‌ها ایجاد نمی‌کند؛ حال آنکه انسان‌ها نیازمند هیجان و حرارت درونی‌اند. او تصریح کرده که دین شدیداً نیازمند حرارت و جوشش است و این از عقل بر نمی‌آید: «تجربه نشان داده است که حقیقت برآمده از خرد محض، در شعله‌ور ساختن ایمان و اعتقاد، دارای قدرت و توانایی الهام شخصی نیست. این خود دلیلی است بر اینکه اندیشه محض تأثیری اندک در زندگی انسان داشته است» (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۱۸۸). به همین دلیل است که اقبال، کوشیده تا افکار و اندیشه‌های خود را در قالب شعر بریزد تا این تأثیر را در مخاطب ایجاد کند؛ چنان که سروده است:

حق اگر سوزی ندارد، حکمت است
شعر می‌گردد چو سوز از دل گرفت

(اقبال، ۱۳۶۱، ص ۲۷۷)

سه - اقبال عقل فلسفی متعارف را مخالف شیوه و هدف دین می‌داند. به اعتقاد او، دین بر عمل بیش از اندیشه تأکید می‌ورزد (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۶) و هدفش احیای انسان است و «به چیزی کمتر از رؤیت مطلق رضایت نمی‌دهد» (همان، ص ۸) و این مهم از فلسفه بر نمی‌آید (همان). چنان که فلسفه بر شک استوار است و ایمان و دین بر یقین (همان، ص ۸).

چهار - اقبال فلسفه اسلامی را برآمده و متأثر از فلسفه و اندیشه یونانی و ادامه آن می‌داند؛ درحالی که به نظر او، عقل قرآنی، غیر از عقل یونانی است. عقل یونانی به لحاظ هستی‌شناسانه، عالم ماده را نادیده و غیرمهم می‌شمرد و به لحاظ روش‌شناختی هم می‌کوشد حقایق را تنها با کاوش ذهنی و به شکل انتزاعی بررسی کند و این هر دو در تضاد با تعالیم قرآنی است؛ چراکه قرآن، هم ما را به طبیعت ارجاع داده و هم شنیدن و دیدن را کراراً به‌عنوان بارزترین هدایای الهی مورد ملاحظه قرار داده است (همان، ص ۱۱). اقبال در این زمینه، مشخصاً مشاهیر فلاسفه یونان را به چالش کشیده است (اقبال، ۱۳۴۳، ص ۲۳) و حتی افلاطون را «راهبی از گروه گوسفندان قدیم» دانسته است که فلسفه‌اش، به کار دنیا نمی‌آید و تنها شایسته دماغ متصوفه است (اقبال، ۱۳۶۱، ص ۱۰۵). اقبال

همچنین انتزاعی و کلی بودن قوانین منطق ارسطویی را دلیل ناکارایی آن در زندگی می‌داند (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۱۸۴). این نقد/اقبال بر منطق، خرده‌گیری رمانتیست‌های قرن نوزدهم بر عقلانیت روشنفکری قرن هجدهم را تداعی می‌کند (رک: بیات، ۱۳۸۶، ص ۲۹۸-۳۰۶). به‌هرحال فلسفۀ یونانی و عقل یونانی‌زده جایگاهی در اندیشۀ اقبال ندارد؛ خصوصاً اینکه دین، آدمی را به سه منبع معرفت (تجربۀ دینی، مطالعه تاریخ و مطالعه طبیعت) ارجاع می‌دهد و تنها این سه راه را معتبر می‌داند (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۱۴۶)؛ درحالی‌که فلسفه بیگانه از این امور است.

پنجم - عقل فلسفی متعارف، عقل تمدن‌ساز نیست. به‌اعتقاد اقبال، محققان اولیۀ اسلامی تحت افسون تفکر یونان باستان درآمده بودند و این سبب شده بود که حتی «قرآن را هم زیر چراغ تفکر یونانی بخوانند» (همان، ص ۱۱). این‌گونه شد که تمدن اسلامی دو قرن به تأخیر افتاد. البته «فلسفۀ یونانی چشم‌انداز متفکرین اسلامی را وسعت بخشید؛ ولی در مجموع، دیدشان را نسبت به قرآن تیره ساخت» (همان، ص ۱۰) و تنها بعد از دویست سال، هنگامی که اندیشوران مسلمان جسارت نقادی اندیشه و فلسفۀ یونانی را یافتند و به شیوۀ پژوهش قرآنی روی آوردند، تمدن اسلامی آغازین گرفت. اقبال این «طغیان فکری ضد فلسفۀ یونان» را ضمناً «در جهت حفظ مصالح کلامی» دانسته است (همان، ص ۱۶۱).

یادسپاری این نکته شایسته است که بدانیم، اینکه گفته شد اقبال مخالف فلسفه است، به این معنا نیست که او بلاهت و نادانی را بر عقل ترجیح داده باشد. مخالفت او با فلسفه در واقع به دو معناست:

اول اینکه او «توقف در ایستگاه فلسفه» و «عقل‌بستگی» را نادرست و ناکافی می‌داند و به کرات اندیشوران را دعوت می‌کند که از فلسفه گذر کنند و به سطحی بالاتر، یعنی عرفان درآیند: «عشق است امام من و عقل است غلام من» (اقبال، ۱۳۶۱، ص ۶۴). به‌باور او، عقل و شهود مکمل همدیگرند، با این تفاوت که یکی حقیقت را به‌تدریج درک می‌کند و دیگری یک‌باره؛ یکی چشم بر جاودانگی حقیقت می‌دوزد و دیگری نظر بر چهرۀ این‌جهانی و ناپایدار آن دارد؛ یکی لذت حضور همه حقیقت را درمی‌یابد و دیگری خردک‌خردک در پی درک تمامی آن است... هر دو به هم نیاز دارند؛ البته شهود از عقل بالاتر است (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۱۰). اقبال حتی بر غزالی این خرده را گرفته است که وی میان عقل و شهود خط حائل کشیده است؛ درحالی‌که «عقل و کشف و شهود، اساساً به‌هم‌پیوسته‌اند» (همان، ص ۱۳). پس او ابدأ منکر و مخالف عقل و خردورزی نیست (رک: بهنام‌فر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۳۴-۷۰). او حتی معتقد است که دین به لحاظ وظیفه‌ای که بر عهده دارد، بیش از امور دیگر نیازمند بنیادهای عقلانی است (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۹).

دوم اینکه او با فلسفۀ متعارف سر‌ناسازگاری دارد و در واقع فلسفۀ اسلامی را همان فلسفۀ یونانی می‌داند و با آن مخالفت می‌کند. پس نباید پنداشت که وی دشمن فلسفه است. او چگونه می‌تواند مخالف فلسفه باشد؟ درحالی‌که خود مبدع فلسفۀ خاصی به‌نام «فلسفۀ خودی» است. فلسفه‌ای که از دیگر فلسفه‌های اسلامی و غربی سواست و با رویکردی اجتماعی - سیاسی در پی تحرک‌بخشی به امت اسلام است تا عزت و شکوه از دست‌رفته

مسلمانان را بازآفرینی کند. این فلسفه، در واقع فلسفه به‌معنای آنتولوژی نیست؛ بلکه نوعی ایدئولوژی محسوب می‌شود که بیشتر به بایدها و نبایدها و الزامات احیای جوامع اسلامی توجه کرده است.

۲. اقبال و گذر از کلام اسلامی

در قرون اولیه با فتوحات و گسترش جغرافیای اسلام، اندیشه‌های ملل فتح‌شده که به دنیای اسلام سرازیر شدند، دانش‌های متعددی در فضای اسلامی ایجاد شد یا از آن متأثر شدند. فلسفه و کلام از آن جمله‌اند. با اینکه همواره میان متکلمان و فلاسفه نزاع علمی درمی‌گرفت، لکن در نهایت با ظهور *خواجه نصیرالدین طوسی* (در قرن هفتم هجری)، دانش کلام به سیاق فلسفه درآمد. از آن پس، درک آثار کلامی و دفاع از مباحث مبدأ و معاد، بدون اندیشه فلسفی محال می‌نمود. آثار متکلمان متأخرتر (سنی یا شیعه)، مانند *فخر رازی* یا *لاهیجی* تا به امروز، به‌خوبی گواه «کلام فلسفی» است. این در حالی است که بر پایه توضیحاتی که پیش‌تر ارائه شد، باید *اقبال* را علاوه بر فلسفه‌ستیز بودن، مخالف کلام سنتی به‌شمار آورد. پیش‌تر دلایل مخالفت *اقبال* با فلسفه معلوم شد. دلایل مخالفت وی با کلام سنتی نیز به قرار زیر است:

یک - از نظر *اقبال*، کلام سنتی به‌دلیل آغشتگی با مباحث فلسفی و عقلانی، در برابر اشراق و تجربه باطنی قرار دارد و نمی‌تواند در آدمی شور و حیات برانگیزد و برانگیزاند. به‌اعتقاد او، «جهان امروز اندیشمندی چون مولوی را می‌طلبد» (همان، ص ۱۳۹) نه *ارسطو* و *ابن‌سینا* و *لاهیجی* و *فخر رازی* را. *اقبال* در همین راستا جریان اشعری‌گری و اعتزال را ناقص و ناتمام می‌داند. اشاعره به‌رغم نقد تفکر یونانی، همچنان در «دفاع از سنت دینی با سلاح منطق جدلی یونان» اقدام می‌کردند. همچنین در اندیشه به‌نوعی «فلسفه‌پردازی می‌کردند» (*اقبال*، ۱۳۵۷، ص ۵۸). معتزله نیز ایرادشان این بود که «دین را فقط تجسم عقیده می‌دانستند و آن را به‌عنوان یک حقیقت مسلم حیاتی نادیده می‌گرفتند و هیچ توجه نداشتند که تقرب به حقیقت، جز از جهات عقلی هم میسر است» (*اقبال*، ۱۳۶۸، ص ۱۲). آنها دین را به دستگاهی از تصورات منطقی تنزل دادند و ندانستند که تأکید بر راه اندیشه بدون توجه به تجربه علمی و شهودی راه به جایی نمی‌برد (همان، ص ۱۲). اعتزالی‌ها «هستی را تنها با عقل می‌سنجیدند و دین را با فلسفه می‌آمیختند و عقاید دینی را با مفاهیم اصطلاحات فلسفی تعبیر می‌کردند. و این سبب شد خواه‌ناخواه از مقتضیات طبع انسانی غفلت ورزیدند و انسجام دستگاه دینی را به خطر انداختند» (*اقبال*، ۱۳۵۷، ص ۵۷).

دو - به‌اعتقاد *اقبال* کلام سنتی هرچند در زمان خودش لازم بوده، امروزه پاسخگوی مسائل بشر نیست. امروز باید به‌گونه دیگری از آموزه‌های دینی دفاع کرد؛ چراکه اکنون زمانه دیگری است. (همان، ص ۶). او تصریح می‌کند که «مفاهیم روش‌های کلامی، حجابی از اصطلاحات عملاً منسوخ مابعدالطبیعی هستند» (همان، ص ۱۱۱). بنابراین در دفاع از عقاید ایمانی باید طرحی نو در انداخت (این طرح *اقبال*، در قسمت پایانی مقاله خواهد آمد).

سه - متکلمان اسلامی این امتیاز و این فرصت را داشتند که سرانجام بعد از دویست سال از زیر چراغ یونان بیرون آمدند و به شیوۀ قرآنی توجه کردند و محسوسات و تجربه را در راه باورهای کلامی به کار گرفتند (همان، ص ۱۱): اما مشکل این بود که همچنان بر اندیشهٔ آنها ثنویت حاکم بود؛ ثنوبیتی که سوغات آیین‌های تازه‌واردی بود که بر اثر فتوحات به دنیای اسلام وارد شده بودند. به نظر اقبال، نه فلاسفه و نه متکلمان اسلامی، بلکه «تنها متصوفه پایبند به دین بودند»؛ زیرا «که کوشیدند تا معنای وحدت تجربهٔ درونی را فهم کنند» (همان، ص ۱۱) 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).

چهار - به اعتقاد اقبال، سیاست‌بازان در غالب موارد پشت جریان‌های کلامی بوده‌اند. اقبال توضیح می‌دهد که بعضاً متکلمان اسلامی بیراهه رفته‌اند و بر سر حرف‌های بی‌فایده نزاع کرده‌اند. اصلاً این دعوای کلامی را برآمده از نفع‌پرستان عباسی و اموی می‌داند. برای نمونه، صریحاً بنی‌امیه را کسانی می‌داند که برای فریب مردم دربارهٔ شهادت امام حسین علیه السلام دست به جبرگرایی زدند (همان، ص ۱۲۷). بنابراین، اقبال از کلام اسلامی درمی‌گذرد و فایده‌ای در دعوای کلام سنتی نمی‌بیند.

۳. اقبال و پالایش عرفان اسلامی

پدر اقبال، شیخ نورمحمد، از اعضای سلسلهٔ قادریه است. خود اقبال نیز در سنین پایین با این فرقه بیعت کرده است (اقبال، ۱۳۷۲، ص ۱۰۲). بنابراین او از کودکی در منزل پدری شاهد محفل عرفانی بوده است؛ محفلی که به گفتهٔ اقبال در آن *فصوص الحکم*، *فتوحات مکیه* و مانند آن تدریس می‌شد (همان، ص ۸۴). آثار و اشعار اقبال نیز نشان می‌دهد که او شیفته و دل‌باختهٔ عرفان اسلامی است و هر جا فرصتی به دست داده از عرفا و عرفان به‌نیکی یاد کرده است؛ مثلاً *حلاج* را ستوده (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۱۱۰)، اسماعیلیه را به‌دلیل ابداع «قاعده الواحد» و *غزالی* شک‌گرا را به‌سبب نقد فلسفه و گشودن راه عرفان تمجید کرده و از همه بیشتر، مولوی را ستایش کرده و خود را مرید وی دانسته است (اقبال، ۱۳۵۷، ص ۴۱ و ۵۳)؛ چنان‌که آرزوی او برای عصر حاضر ظهور مردی چون مولای رومی بوده است، نه امثال بوعلی (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۱۳۹).

مطلوبیت عرفان نزد اقبال به این سبب است که عرفان در کانون توجه خود، کشف حقیقت یگانه، یعنی خدای متعال را در نظر دارد و با اینکه وظیفهٔ عرفان، اثبات دین و عقاید دینی نیست، اما یافت حضوری مدلول دین، دستاورد بزرگ عرفان است. اگر فیلسوف و متکلم می‌کوشد تا از راه مفاهیم عقلی، وجود خدای متعال و صفات حضرتش را اثبات کند و باورمند سازد، عرفان می‌کوشد به جذاب‌ترین شکل، این حقیقت را عینی کند. در واقع، عرفان تنها راهی است که می‌تواند حقایقی را که دیگرانی چون اشاعره و معتزله و فلاسفه درک نمی‌کردند، عینی و هویدا کند (اقبال، ۱۳۵۷، ص ۴۱). اقبال بارها در مقایسه‌ای میان *ابن‌سینا* (به‌عنوان نمایندهٔ فلاسفه) و مولوی (به‌عنوان نمایندهٔ عرفا) این ابراز ارادات به عرفان مولوی را نشان داده است؛ مثلاً:

بوعلی اندر غبار ناقه گم
دست رومی پردهٔ محمل گرفت

این فروتر رفت و تا گوهر رسید
آن به گردابی چو خس منزل گرفت

(اقبال، ۱۳۶۱، ص ۲۷۷)

با همهٔ ارادتی که *اقبال* به راه عرفان دارد، اما عرفان سنتی را نیز برای تبیین آموزه‌های اعتقادی و کلامی ناقص می‌داند و آن را به همان سیاق سابق، برای دفاع از دین مناسب نمی‌بیند و خواستار به‌روز شدن ادبیات عرفانی در عصر جدید است (اقبال، بی‌تا، ص ۱).

۱-۳. ویژگی‌های عرفان اسلامی و نقدهای اقبال بر آن

ویژگی‌های عرفان اسلامی و نقدهای *اقبال* بر عرفان سنتی عبارت‌اند از:

یک. عرفان سنتی غالباً «لذت‌ستیز» است. عرفای اسلامی، چه آنان که خوفی‌اند و چه آنان که شوقی می‌اندیشند، دنیا و لذت‌های دنیایی را مانع و رهن و وصال به باری تعالی می‌دانند. آنها تمام هم‌میشان در رسیدن به معشوق است؛ از این‌رو با تأکید بسیار بر زهد، هر لذتی را بر خود حرام می‌شمردند؛ به حداقل بسنده می‌کنند و تنها به لذت وصال می‌اندیشند و بس. حال آنکه *اقبال* پرداختن به امور دنیوی را مخالف ایمان و عرفان نمی‌داند. اتفاقاً یکی از ایرادات اساسی او به کلیسا، همین انگارهٔ تضاد دنیا و آخرت است (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۹۹-۱۰۰ و ۱۷۴) که در دوران میانه باعث انحطاط جامعهٔ غرب شده بود؛ چنان‌که به اعتقاد او، یکی از عوامل بدبختی مسلمانان نیز اندیشه‌های رهبانیت و صوفی‌گرایانهٔ کلیسایی (اندیشهٔ سکولاریسم) است که در قالب تصوف به درون دنیای اسلام نفوذ کرد و موجبات بی‌توجهی به دنیا را در ذهن نخبگان اسلامی نهادینه کرد (اقبال، بی‌تا، ص ۱۷۲).

دو. عرفان سنتی «جامعه‌گریز و بی‌اعتنا به صلاح و فساد جامعه» است. عرفا معمولاً کاری با جامعه و تودهٔ مردم ندارند. آنها تمایل دارند که چون به حضرت حق رسیدند، در همان حال بمانند. حال آنکه این شیوه، خلاف روش انبیاست. *اقبال* سخن یکی از عرفا را نقل کرده و آن را بهترین بیان در آشکار کردن تفاوت عرفان نبوی و عرفان سنتی دانسته است. این عارف گفته بود: «پیامبر ﷺ به معراج رفت و بازگشت. سوگند به خدا، اگر من به آن نقطه رسیده بودم، هرگز به زمین بازمی‌گشتم» (همان، ص ۱۴۴). *اقبال* معتقد است، این یکی از رساترین سخنانی است که به‌خوبی روان‌شناسی عرفان سنتی را بیان داشته و نشان می‌دهد بر عرفان، آرامش حاصل از تجربهٔ اتحادی با امر مطلق، مرحلهٔ نهایی است؛ به‌گونه‌ای که شخص عارف، اگر هم به میان خلائق بازگردد، سود چندانی برای بشریت نخواهد داشت؛ درحالی‌که پیامبران بعد از وصال با بازگشت خود، حساب‌شده و هدفمند جهان بشری را تغییر می‌دهند (همان، ص ۱۴۳). *اقبال* با این‌گونه عرفان عزلت‌پیشه میانه‌ای ندارد. او مصلح آرزومند اجتماعی و تمدنی است. ویژگی بارز او حرکت به‌سوی بازآفرینی اقتدار مسلمانان است. او با هرگونه رخوت و بی‌اعتنایی به سرنوشت مردم، بیگانه است. سراسر دیوان حماسی *اقبال*، آکنده از واژگان شورآفرین و تحرک‌بخش است؛ مانند:

حیدری، خیبری، کراری، تیغ، شمشیر، سنان، انقلاب، شاهین، قوت، قدرت و آتش؛ و کمتر واژگان می و شاهد و ساغر و مطرب و نی و... یافت می‌شود. چنان‌که گفته است: «تیر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست / با من میا که مسلک شیبیرم آرزوست» (اقبال، ۱۳۶۱، ص ۱۵). (مقصود از شیبیر امام حسین علیه السلام است)، «حیات اندر خطر زی» (همان، ص ۲۸۶)، «در جهان، شاهین بز، شاهین بمیر» (همان، ص ۴۳۵) و... .

سه. ایراد دیگر بر عرفان اسلامی، ظاهرگریزی و شریعت‌ناپذیری آن است (اقبال، بی‌تا، ص ۱۷۲). به همین سبب است که برخی از این جماعت از سوی فقهای اسلامی رانده و بعضاً تکفیر می‌شدند. این در حالی است که اقبال به‌شدت ملتزم به ظواهر شرع است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۶۴، ص ۳۷).

چهار. نقد دیگر، توجه افراطی این جماعت به سرای آخرت و غفلت از حکومت و سیاست است (اقبال، بی‌تا، ص ۱۷۲). از نظر او، وسعت عرفان اسلامی، نخبگان جامعه اسلامی را مجذوب خود می‌کرد. در نتیجه، کسانی که از لحاظ فکری و عقلی متوسط بودند، بر سریر قدرت قرار می‌گرفتند (همان، ص ۱۷۲ و ۲۱۳). روشن است که اقبال به‌عنوان یک مصلح اجتماعی و صاحب دغدغه، برای پاسخ به چرایی عقب‌ماندگی مسلمانان و پی‌جویی برای حل این مسئله، نمی‌تواند به چنین عرفانی تکیه کند.

پنج. از نظر اقبال، ادبیات عرفان سنتی، ناقص است؛ چراکه اولاً متأثر از سنت نوافلاطونیان و در نتیجه غیراسلامی است؛ و ثانیاً این ادبیات فرسوده شده است و مناسب عصر جدید نیست. به‌گفته او، ادبیات عرفانی هرچند درخشان است، ولی مجموعه اصطلاحات آن، از صور فکری نوعی مابعدالطبیعه فرسوده شکل گرفته است و اثر نسبتاً مهلکی در اندیشه نو دارد (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۱۰۵). بنابراین، هرچند راه عرفان ستودنی است و برخلاف فلسفه و کلام سنتی به کار موجه‌سازی دین می‌آید، اما در دنیای نو شدیداً نیازمند ادبیات جدید است.

۴. طرح اقبال لاهوری در دفاع از دین در عصر جدید

تاکنون دانسته شد که اقبال راه‌های پیشینیان، یعنی ابزار فلسفه، کلام و عرفان سنتی را مناسب عصر جدید نمی‌داند؛ از این رو سعی کرده است با مهندسی و بازسازی مجدد اندیشه دینی، بایستگی و شفاف‌بخش بودن دین در عصر حاضر را - که به‌شدت دوره بی‌ایمانی است (کیویت، ۱۳۷۶، ص ۱۲ و ۲۳) - مستدل و مبرهن سازد. می‌دانیم که اقبال با اینکه صاحب اندیشه‌های کلامی، فلسفی، حقوقی، سیاسی و جامعه‌شناختی است، ابداً به‌معنای مشهور و مصطلح، متکلم نیست و هیچ کتاب کلامی هم به‌شیوۀ سنتی قلمی نکرده است. آثار کلامی معمولاً از تعریف علم کلام شروع می‌شوند و تا اثبات باری و صفات او و نبوت و امامت و معاد پیش می‌روند؛ لکن اقبال در اثر مهمش، یعنی همان کتاب معروف بازسازی فکر دینی، کوشیده متناسب با ذائقه جدید به موجه‌سازی دین در عصر حاضر بپردازد. اتفاقاً یکی از مقالات این کتاب، مشخصاً با نام «آیا دین ممکن است» تنظیم شده است. در اینجا تأکید بر این نکته ضروری است که اقبال - چنان‌که خود گفته است - ابداً به نفی گذشته نمی‌پرداخت

(اقبال، ۱۳۶۸، ص ۱۷۵)؛ بلکه تنها شیوه و سیاق آن را نمی‌پسندید و سخت می‌کوشید که آن را امروزین کند. در واقع باید گفت، اقبال روشنفکر و بلکه روشنگری است که در شکاف میان سنت اسلامی و مدرنیته غربی ایستاده است و می‌کوشد با طرحی برآمده از اسلام و مناسب اکنون، چاره‌اندیشی کند. او شدیداً بر این نکته پای می‌فشرد که طرحش برآمده از خود اسلام است، نه بیگانه از آن. او ابدأ نمی‌خواست اندیشه خود را بر اسلام تحمیل کند و به اصطلاح برای خوشامد امروزیان دست به پیرایشگری دین نمی‌زد یا بر آن نمی‌افزود؛ چنان که بعضاً حتی برخی از صاحب‌نظران این ایراد را بر اقبال وارد کرده‌اند که او در حل مسائل فکری، بیش از حد بر راه‌حل‌های مذهبی، فارغ از جنبه‌های علمی، تکیه داشته است و به همین دلیل نتوانست منشأ دگرگونی اجتماعی جهانی شود (صافی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸). باورمندی اقبال به اسلام تا آنجاست که در همان زمان بارها وی را به پان‌اسلامیسم متهم می‌کردند. همچنین برخی از نویسندگان، اقبال و اشعار او را از نظر شدت ارادت به اهل بیت علیهم‌السلام، عالی‌ترین و بزرگ‌ترین در میان شعرای امروز دانسته‌اند (شریعتی، ۱۳۸۰، ص ۱۵). همچنین آیت‌الله خامنه‌ای اذعان کرده‌اند که سال‌ها مرید اقبال بوده و در ذهن خود با او زیسته و تقاضای ترویج اندیشه او را در سطوح مختلف داشته است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۶۵، ص ۹-۳۷).

به‌هرروی راه و شیوه‌ای که اقبال در دفاع از دین مناسب دیده است، سه مرحله دارد:

۱-۴. مرحله نخست

اقبال معتقد است که در دفاع از دین، ابتدا باید از تجربه حسی و طبیعت‌پژوهی آغاز کند؛ چراکه روش تجربی از لحاظ فیزیولوژیایی نرم‌تر و از منظر روان‌شناختی مناسب‌تر با ذهن و عقل بشر است (اقبال، بی‌تا، ص ۲). انسان نیز به‌طور طبیعی درک و انس بیشتری با امور محسوس دارد. اقبال در اینجا به سراغ قرآن می‌رود و بر این مطلب پای می‌فشارد که اساساً این خود قرآن است که بشر را به مطالعه طبیعت و کاربرد امور حسی و تجربی فراخوانده است. مطالعه و تدبر در گیاهان، جانوران، حشرات، ستارگان، بادها، کهکشان‌ها و... بارها از بشر خواسته شده است (همان، ص ۶)؛ حتی لسان برخی آیات، توییحی است؛ مانند آیات ۱۷ تا ۲۰ سوره «غاشیه». همچنین نام بسیاری از سوره‌ها نام حیوانات است. بسیاری از مظاهر طبیعت، مورد سوگند خدای متعال قرار گرفته است. اقبال کراراً این دسته از آیات را یادآوری می‌کند تا نشان دهد که راه تجربه‌خواسته خود قرآن است (همان، ص ۱۸). اقبال خود در کتاب بازسازی فکر دینی بارها با مراجعه فراوان به اندیشه‌های علمی جدید، مثلاً با پرداختن به مسئله زمان و مکان و نسبت در فیزیک/ینشتین یا روان‌شناسی جدید، سعی کرده باور به وجود خدای متعال را بازسازی کند.

او همچنین در آثار مختلف خود نشان داده که مسلمانان هرچند در قرون اولیه بر اثر فتوحات و سراریز شدن علوم ملل فتح‌شده، بخصوص زیر نفوذ فلسفه عقلانی و طبیعت‌گریز یونانی قرار گرفتند، اما دو قرن بعد، آنان با بازگشت به قرآن و نقادی فلسفه یونانی و اخذ روش تجربی و طبیعت‌پژوهی موفق به تمدن‌سازی شدند. او نشان

می‌دهد که اتفاقاً مسلمانان به کمک همین هدایت قرآنی و اخذ روش تجربه تمدن سازی کردند و اروپایی‌ها نیز به وسیلهٴ آشنایی با علوم مسلمانان توانستند رنسانس و تمدن جدید را شکل دهند. بنابراین دین و علم و تمدن ذاتاً بیگانه نیستند و اسلام هم‌نوایی دین و تمدن را تجربه کرده است.

حکمت اشیا فرنگی‌زاد نیست	اصل او جز لذت ایجاد نیست
نیک اگر بینی، مسلمان زاده است	این گهر از دست ما افتاده است
چون عرب اندر اروپا پر گشاد	علم و حکمت را بنا دیگر نهاد
دانه آن صحرائشینان کاشتند	حاصلش افرنگیان برداشتند
این پری از شیشهٴ اسلاف ماست	باز صیدش کن که او از قاف ماست

(اقبال، ۱۳۶۱، ص ۵۰۳-۵۰۴)

اقبال البته در عین توجه به اهمیت علم، علم‌بسندگی را بر نمی‌تابد و توقف در علم تجربی یا همان ساینسیسم را - که بعدها به پوزیتیویسم و پوزیستیویسم منطقی رسید - مردود می‌داند. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، او علم تجربی را تنها یکی از راه‌های کسب معرفت می‌داند و هنوز دو راه دیگر را لازم‌الاتباع می‌شمارد. به هر روی از نظر اقبال، بسنده کردن به علم تجربی مردود است و اساساً یکی از ایرادات او به تمدن غرب، همین علم‌بسندگی و بی‌توجهی یا انکار معناست:

دانش حاضر حجاب اکبر است	بت‌پرست و بت‌فروش و بت‌نگر است
-------------------------	--------------------------------

(همان، ص ۱۲۸)

علم تا از عشق برخوردار نیست	جز تماشاخانهٴ افکار نیست
این تماشاخانه سحر سامری است	علم بی روح‌القدس افسونگری است

(همان، ص ۲۷۵)

علم بی‌عشق است از طاغوتیان	علم با عشق است از لاهوتیان
----------------------------	----------------------------

(همان، ص ۳۱۳)

۴-۲. مرحلهٴ دوم

اقبال در گام اول، مرحلهٴ حسی و تجربی را لازم می‌دید؛ زیرا مطالعهٴ علمی، میان انسان و طبیعت رابطهٴ نزدیکی حاصل می‌کند و بستر مناسبی برای ادراک درونی و مشاهدهٴ ژرف‌تر واقعیت فراهم می‌آورد (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۱۰۵). او تصریح می‌کند که «علم و معرفت باید از آنچه عینی و آفاقی است، آغاز کند. تسخیر عقلانی عینیات و قدرتمند شدن نسبت به آنهاست که به عقل آدمی امکان آن را می‌بخشد که به آن طرف هرچه عینی است (یعنی به معنویات

و امور غیرمحمسوس) بگذرد» (اقبال، بی تا، ص ۱۵۱). بنابراین در گام دوم باید به سراغ «تجربه دینی» رفت. اقبال در کتاب معروف خود بسیار می کوشد تا نشان دهد که این تجربه دینی با تجارب عرفانی و تجارب نبوی با اندک تفاوتی، سنخیت دارد و معرفت‌زاست. اینکه اقبال چرا برای تبیین آموزه‌های دینی سراغ تجربه دینی رفته، به این سبب است که وی همچون امام خمینی^{ره} که جهان امروز را تشنه معنویت اسلام می‌دانست (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص ۸۷)، معتقد است که نیاز بشریت امروز سه چیز است: ۱. تفسیر معنوی از عالم؛ ۲. رهایی معنوی فردی؛ ۳. اصول اساسی با اهمیت جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر پایه معنویت هدایت کند (همان، ص ۱۸۷). لذا اقبال می کوشد این خلأ معنویت را با «تجربه دینی» که با «تجربه حسی و عینی» قرابت دارد و با ذائقه عصر جدید مناسبت دارد، پاسخ دهد.

۴-۳. مرحله سوم

پس از تجربه حسی که آمادگی برای تجربه عرفانی پدید آورد، نباید در شغف و جذبۀ عارفانه باقی ماند؛ بلکه باید به سراغ اصلاح امور اجتماعی رفت. در این مرحله، اقبال به مخاطبان خود ضرورت طرح «کلام اجتماعی» را پیش می‌کشد (در واقع، این مرحله یک روش مستقل نیست؛ بلکه اقبال در اینجا خواستار تحقیق و اثبات موضوعات کلامی در حوزه امور اجتماعی است). کلام اجتماعی یکی از حوزه‌های مطالعاتی اندیشه اجتماعی اسلامی است که به‌عنوان شاخه‌ای از الهیات اجتماعی اسلام به تبیین و توضیح و آموزه‌های اعتقادی و دیدگاه‌های دینی در باب مسائل اجتماعی می‌پردازد و از آنها در برابر دیدگاه‌ها و آموزه‌های رقیب دفاع می‌کند. به تعبیر دیگر، آن بخش از گزاره‌ها و مسائلی از کلام در حوزه عقاید که پیامدهای مستقیم یا غیرمستقیم بر ابعاد اجتماعی و زیست انسان دارد و بر نوع منش و رفتار اجتماعی او و بر نهادهای جامعه تأثیر می‌گذارد، در محدوده کلام اجتماعی جای می‌گیرد (شاکری زواردهی و عبدلی مسیتان، ۱۳۹۳، ص ۲۷-۴۴). این همان کاری است که علامه طباطبائی، علامه محمدتقی جعفری، شهید مطهری، شهید هاشمی‌نژاد، آیت‌الله مصباح و دیگران در آن ورود کرده و کوشیده‌اند از آموزه‌های اجتماعی اسلام دفاع کنند. اقبال نیز به مناسبت‌های مختلف، مثلاً درباره حقوق زن در اسلام، جهاد در اسلام، و... در این مسیر گام برداشته است. به نظر می‌رسد با توجه به مسئله سکولاریسم و نیز تبلیغات ضددینی که ناظر به ابعاد اجتماعی دین اسلام است، پرداختن به کلام اجتماعی نیاز بیشتری می‌طلبد (اقبال، بی تا، ص ۱۱).

۵. ارزیابی روش کلامی اقبال

در طرح پیشنهادی و ابداعی اقبال، نکات مثبت و البته ملاحظاتی دیده می‌شود. نقطه بسیار مثبت طرح اقبال، توجه وی به علوم تجربی است. سوگمندان ما مسلمانان با تمام توصیه‌های دین اسلام به مسئله طبیعت و مطالعه آن، معمولاً در دانش کلام، از این حوزه استفاده نمی‌کنیم. چنین می‌نماید که بجز

بهره‌جویی در مسئله برهان نظم، دیگر ردپایی از دانش تجربی در آموزه‌های کلامی دیده نمی‌شود. اساساً یکی از نقدهای جدی بر روش‌شناسی دانش‌های موجود در حوزه علمیه، به‌ویژه در زمینه کلام و عقاید، عدم کاربرد روش‌های تجربی است.

وانگهی در روش‌شناسی علم کلام، معمولاً گفته می‌شود که این علم با روش‌های مختلف (حتی تجربی) از دین دفاع می‌کند (سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۴)؛ اما گویا در علم کلام رایج، روش تجربی جایگاهی ندارد و بیشتر به نقل و عقل رضایت داده می‌شود؛ از این رو کلام اسلامی، بیشتر یا نقلی است یا عقلی. روشن است که در اینجا مقصود، اصالت تجربه و نفی معرفت‌های غیرتجربی نیست؛ بلکه مقصود، توجه به شیوۀ تجربی در کنار روش‌های دیگر است؛ روشی که هم مقبول دین و عقل است و هم سابقۀ تمدن اسلامی گواه آن است.

مزیت دیگر طرح *اقبال*، توجه او به کلام اجتماعی است. امروزه به دلایل مختلف، غالب پرسش‌های دینی درباره پاسخ‌گویی اسلام در حوزه مسائل مختلف اجتماعی است. به این معنا که بشر کنونی از اسلام انتظار حل مشکلات زندگی را دارد. البته برآورده شدن این انتظارات، بیشتر با فقه، سیاست و عمل اجتماعی مرتبط است؛ اما قطعاً دانش کلام می‌تواند و باید بخشی از این انتظارات را پاسخگو باشد؛ چنان‌که بزرگانی همچون شهید مطهری در این حوزه پیشگام بوده‌اند.

۵-۱. ملاحظات طرح اقبال

۱. روشن است که بهره‌برداری از روش تجربی در اعتقادات دینی، یک نیاز و امروزه یک ضرورت است؛ اما اینکه چه اندازه و چه مقدار از مسائل دینی را می‌توان با تجربه موجه‌سازی کرد، پرسش بی‌پاسخی است؟ آیا می‌توان همه علم کلام را از دامن دانش‌های پیشین بیرون کشید و در بستر تجربه قرار داد؟ لذا به نظر می‌رسد کنار نهادن راه‌های سنتی و عدم استفاده از روش‌های پیشینیان صحیح نباشد. بهتر آن است در کنار راه‌های قبل، از ابزار تجربه نیز سود برد.

۲. *اقبال* با برتر نشان دادن راه تجربه، به‌گونه‌ای سخن گفته که گویی اعتباری برای شیوۀ عقلی معتقد نیست. اگر این برداشت صحیح باشد، قابل مناقشه است؛ زیرا ادله عقلی بسیار سودمندند؛ اولاً استدلال عقلی می‌تواند در تقویت ایمان دینی مؤثر باشد. هرگاه عقل انسان در برابر مطلبی خاضع گردد و به آن گردن نهد، قلب و دل او گرایش بیشتری به آن می‌یابد. به تعبیر دیگر، هرچند ایمان مساوی با شناخت عقلی نیست، اما با آن مرتبط است و از آن تأثیر می‌پذیرد. ثانیاً ایمان دینی، به‌ویژه اگر بر عواطف مبتنی باشد، می‌تواند بر اثر مواجهه آدمی با شبهات تردیدآفرین، دستخوش تزلزل شود. در این موارد، یافتن مبانی استوار عقلی و زدودن شک و تردید در سایه آن، نقش مهمی در پیشگیری از آسیب دیدن ایمان یا جبران آسیب‌های واردشده دارد (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۵۶)؛ علاوه بر اینکه اساساً روش تجربی بدون بهره گرفتن از دانش فلسفه و

منطق، ناممکن است. علم تجربی دست کم در اثبات موضوع و اصول موضوعه خود و نیز در استنتاج عقلی به این دو دانش نیازمندند (رک: مصباح، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۲۲). اتفاقاً یکی از مشکلات و دلایل گرایش غرب به مادی‌گرایی و سپس بی‌اعتبار دانستن خدای متعال را باید در همین عدم درک درست از فلسفه اسلامی، به‌ویژه اصل علیت دانست (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۱۰۲-۱۱۵).

۳. *اقبال* راه عقل را چون شور و هیجان ایجاد نمی‌کند، شیوه مناسبی برای دفاع از دین ندانسته است. در پاسخ باید گفت: از آنجاکه همه انسان‌ها اهل شور و عرفان نیستند، بنابراین دین را باید با شیوه‌های مختلفی موجه‌سازی کرد. این خود قرآن است که از مؤمنان خواسته است با روش‌های مختلف به موجه‌سازی دین بپردازند. قرآن در آیه ۱۲۵ سورة «نحل» خواسته است که با حکمت و موعظه و جدل از دین دفاع شود؛ «با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن؛ و با آنها با روشی که نیکوتر است، استدلال و مناظره کن!» در روایات نیز آمده است: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۶۵)؛ انسان‌ها معدن‌های مختلفی، مانند معدن طلا و نقره‌اند. بنابراین، بهره‌جستن از راه فلسفه، مفید بوده، کنار گذاشتن آن روا نخواهد بود. ضمن اینکه تبیین دین با شیوه‌های متعدد، حجت را بر اقرار و طوایف مختلف تمام کرده، بهانه را سلب می‌کند. وانگهی یکی از وظایف مهم دانش کلام، دفاع از باورهای دینی در برابر مخالفان است و در اینجا سخن از شور و... مناسب به‌نظر نمی‌رسد.

۴. *اقبال* فلسفه اسلامی را رهرو فلسفه یونانی دانسته و از این‌رو بوعلی و فارابی و سایر فلاسفه را نکوهیده و منتقدان فلسفه اسلامی، مانند غزالی و ابن‌تیمیّه و نظایر آنها را ستوده است؛ درحالی‌که باید گفت: این تصور نادرست است که فلسفه اسلامی را فلسفه یونانی بدانیم. هرچند فلسفه اسلامی از یونان متأثر است، اما به‌گفته شهید مطهری، «فلسفه یونان در ابتدای ورود در حوزه اسلامی، مجموعاً بیش از دویست مسئله نبود؛ در فلسفه اسلامی بالغ بر هفتصد مسئله شده است و علاوه، اصول و مبانی و طرق استدلال، حتی در مسائل اولیه یونان بکلی تغییر کرده است» (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۵) همچنین فلسفه یونان بعد از ورود به دنیای اسلام به‌شدت متأثر از آموزه‌های اسلامی شده است؛ تاجایی‌که بعضاً برخی منکر فلسفه اسلامی شده و آن را کلام اسلامی و نه فلسفه دانسته‌اند (رک: عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۲۷-۴۲؛ خراسانی، ۱۳۸۵، ص ۶۷-۹۰).

۵. در کلمات *اقبال*، تفاوت روشنی میان تصوف و عرفان دیده نمی‌شود. خصوصاً ویژگی‌هایی که *اقبال* درباره عرفان برمی‌شمرد، بیشتر ناظر به تصوف است. ضمن اینکه عرفان شیعی به‌دور از مناسک خانقاهی بوده و در طول تاریخ کمتر حالت فرقه‌ای داشته است. بنابراین اوصافی چون عزلت‌گزینی و بی‌اعتنایی به صلاح و فساد جامعه، در عرفان شیعه پررنگ نیست (رک: فنایی اشکوری، ۱۳۹۲، ص ۴۷-۶۸). علاوه بر اینها، در عرفان اسلامی، اسفار اربعه مطرح است. عارف در سفر سوم و چهارم، بعد از نیل به حقیقت موظف است که به میان خلق‌الله بیاید و به اصلاح امور مردم بپردازد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۲۲).

۶ دانسته شد که *اقبال* با کنار نهادن و ناکافی دانستن راه فلاسفه و متکلمان می‌کوشد بعد از تجربهٔ حسی، به‌مدد تجربهٔ دینی، آموزه‌های دینی را پذیرفتنی کند. این در حالی است که دربارهٔ تجربهٔ دینی ابهامات زیادی وجود دارد. تجربهٔ دینی ضرورتاً خدای لایزال غیرمادی را به دست نمی‌دهد. هیچ دلیل و اطمینانی وجود ندارد که آن موجود غیبی که متعلق تجربه قرار گرفته است، امری مقدس و خصوصاً خدای متعال باشد؛ بلکه برای انسان‌های غیرمعصوم همواره، این احتمال وجود دارد که تجربه از سنخ مکاشفات و تجارب شیطانی باشد. به همین دلیل نیز عرفاً معمولاً تجاربشان را با قرآن می‌سنجند. گذشته از این، تجربهٔ دینی حتی اگر بتواند، حقیقت غایی (امر مطلق) یعنی خدا را برای شخص تجربه‌کننده اثبات می‌کند؛ اما تکلیف مقولات دیگر دینی چه می‌شود؟ به‌نظر می‌رسد ابزار تجربهٔ دینی - که موطنی غربی دارد - بیشتر به کار کلیسا می‌آید تا اسلام. مسیحیت که صرفاً بر آموزهٔ خدا تأکید دارد و از هرگونه نظام و احکام فقهی و اخلاقی تهی است، می‌تواند به تجربهٔ دینی دل‌خوش کند. از این‌رو این قبا شایستهٔ اسلام با آن همه احکام اجتماعی نیست. دین اسلام برای تنظیم صحیح زندگی انسان و ایجاد تحرک و پویایی و رشد و تکامل فرد و جامعه، برنامه دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۵۶). اثبات و باورمند نمودن این امور، از عهدهٔ تجربهٔ دینی بر نمی‌آید.

نتیجه‌گیری

با بررسی دیدگاه‌های *اقبال* لاهوری دربارهٔ فلسفه، کلام و عرفان دانسته شد که وی کاربرد این دانش‌ها را به‌منظور دفاع از دین ناکافی، بلکه مضر می‌شمرد؛ فلسفه و کلام سنتی را یونانی‌زده، به‌دور از حرارت، و با منطقی دین بیگانه می‌داند. از نظر او، عرفان تنها راهی است که آدمی را به مشاهده و اتصال به حقیقت غایی می‌رساند و موجب حیات آدمی می‌شود. بنابراین باید بهترین شیوه برای فهم و دفاع از آموزه‌های دینی باشد؛ اما امروزه این شیوه نیز به همان سیاق سابق، پاسخگو نیست. *اقبال* سپس طرح سه‌مرحله‌ای را پیشنهاد کرده است. او معتقد است که در دفاع از دین، ابتدا باید حس و تجربه و دستاوردهای علم تجربی را به‌کار گرفت. در مرحلهٔ دوم با کمک «تجربهٔ دینی» به موجه‌سازی دین و آموزه‌های دینی همت گماشت. این تجربهٔ دینی قرابت خاصی با راه عرفانی دارد. در گام آخر نیز باید مسائل اجتماعی اسلام را کاوش کرد. در نقد دیدگاه‌های *اقبال*، معلوم شد که خرده‌گیری‌های وی دربارهٔ راه‌های پیشینیان صحیح نیست و نمی‌توان و نباید فرهنگ اسلامی را از زرادخانهٔ عظیم فلسفهٔ اسلامی و کلام سنتی محروم ساخت. بهتر آن است که در کنار روش‌های عقلی، نقلی و شهودی - که در تراث اسلامی استفاده شده‌اند - از علوم تجربی نیز بهره گرفت. متأسفانه در گذشته به روش تجربی بی‌مهری شده است. دربارهٔ تجربهٔ دینی نیز ابهامات زیادی وجود دارد که بهره‌مندی از آن را در موجه‌سازی دین دچار مشکل می‌کند. نکتهٔ آخر اینکه گام سوم طرح *اقبال*، یعنی توجه به کلام اجتماعی نیز یک ضرورت ناگزیر در عصر جدید و از امتیازات طرح *اقبال* است.

منابع

- اقبال لاهوری، محمد، ۱۳۴۳، *کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری*، مقدمه محمد سروش، تهران، کتابخانه سنایی.
- _____، ۱۳۵۷، *سیر فلسفه در ایران*، ترجمه ا.ح. آریان‌پور، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۶۱، *اشعار فارسی اقبال لاهوری*، مقدمه و حواشی م. درویش، تهران، جاویدان.
- _____، ۱۳۶۸، *بازسازی اندیشه دینی در اسلام*، ترجمه محمد بقایی ماکان، بی‌جا، حیدری.
- _____، بی‌تا، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، کانون نشر پژوهش‌های اسلامی، رسالت قلم.
- اقبال، جاوید، ۱۳۷۲، *زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری*، ترجمه شهیندخت کامران مقدم (صفیاری)، چ دوم، تهران، آستان قدس رضوی.
- بهنام‌فر، محمد و دیگران، ۱۳۹۳، «نقد عقلانیت در مثنوی مولانا و کلیات اقبال لاهوری»، *مطالعات تئسقفاره دانشگاه سیستان و بلوچستان*، سال ششم، ش ۲۱، ص ۷-۳۴.
- بیات، عبدالرسول و جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، *فرهنگ واژه‌ها*، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، *دین‌شناسی*، قم، اسراء.
- حسینی ندوی، سیدابوالحسن علی، ۱۳۷۷، *افکار شگفت اقبال*، ترجمه ابوشعیت عبدالقادر دهقان، بی‌جا، شیخ‌الاسلام احمد جام.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۶۵، «سخنرانی در همایش اقبال»، در: *ساخت اقبال: مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت علامه اقبال لاهوری*، به کوشش غلامرضا ستوده، تهران، دانشگاه تهران و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خراسانی، ابوالفضل، ۱۳۸۵، «نسبت کلام اسلامی با فلسفه اسلامی»، *معارف عقلی*، ش ۳، ص ۶۷-۹۰.
- ساکت، محمدحسین، ۱۳۸۵، *ماهتاب شام شرق*، تهران، میراث مکتوب.
- سبحانی، محمدتقی، ۱۳۸۳، «روش‌شناسی روش‌های کلامی (اقتراح)»، *پژوهه*، ش ۵، ص ۴-۱۰.
- سعیدی مهر، محمد، ۱۳۹۹، *آموزش کلام اسلامی*، قم، کتاب طه و مرکز نشر هاجر.
- شاکری زورده‌دی، روح‌الله و مرضیه عبدلی مسبینان، ۱۳۹۳، «بررسی تطبیقی اصول روش‌شناختی کلام اجتماعی و جامعه‌شناسی دین با تأکید بر کارکردگرایی»، *اندیشه نوین دینی*، سال دهم، ش ۳۹، ص ۲۷-۴۴.
- شریعتی، علی، ۱۳۸۰، *ما و اقبال*، تهران، الهام.
- صافی، قاسم، ۱۳۹۲، *چنین گفت اقبال*، تهران، دانشگاه تهران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۸، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۲، «آیا فلسفه اسلامی داریم»، *معرفت فلسفی*، ش ۱، ص ۴۲-۵۸.
- فناهی اشکوری، محمد، ۱۳۹۲، «عرفان در ایران؛ جایگاه عرفان و تصوف و تعلیم و ترویج آن در ایران معاصر»، *اندیشه دینی*، ش ۴۶، ص ۴۷-۶۸.
- کیویت، دان، ۱۳۷۶، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، *بحار الانوار*، بیروت، دارالتراث العربی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۲، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۵۷، *علل گرایش به مادیگری*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲.
- _____، ۱۳۸۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۶.
- معروف، محمد، ۱۳۸۲، *اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر*، ترجمه محمد بقایی ماکان، تهران، قصیده سرا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۵، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.