



The University of Tehran Press

## Examining Iqbal Lahori's View on Religious Experience

Alireza Qaemini<sup>1\*</sup> | Mohammad Mahdi Hekmatmehr<sup>2</sup>

1. Corresponding Author, The Epistemology and Cognitive Sciences Department in Research Institute for Islamic Culture and Thought, Qom. Iran. E-mail: [qaemini@iict.ac.ir](mailto:qaemini@iict.ac.ir)

2. The Islamic Teachings Department in Islamic Azad University, Arak branch, Arak, Iran. E-mail: [hekmatmehr@gmail.com](mailto:hekmatmehr@gmail.com)

### ARTICLE INFO

**Article type:**

Research Article

**Article History:**

Received June 27, 2023

Revised October 30, 2023

Accepted October 30, 2023

Published online 19 December 2023

**Keywords:**

*Faith, Gem of Religion,*

*Iqbal Lahori,*

*Religion, Religious Experience*

### ABSTRACT

Undoubtedly, the first writer among Muslim thinkers who paid attention to the issues of religious experience in the West is Iqbal Lahori. This paper is a descriptive-analytical method aimed at analyzing Iqbal Lahori's opinion about religious experience. He, according to Hawking's point of view, accepted a pragmatic approach to religion in which religious experience, reason, and intuition have their own place. In this way, he criticized James's view and offered a new explanation of the key concepts of Islam. From Iqbal's point of view, religion is a kind of "potential self-awareness" that is placed next to "normal self-awareness" that provides facilities for experiencing and learning knowledge. Iqbal considers faith to be the gem of religion, and at the same time, he does not consider reason as limiting or opposed to faith. Like Hawking, Iqbal emphasizes that religion begins with emotion, but is not limited to it and extends to the metaphysical as well. Throughout its history, religion has never presented itself as a matter of emotion but has continuously tried to discover the metaphysical. By accepting Hawking's words, Iqbal achieves two results: 1. rejecting the Sufi view of reason, and 2. solving the problem of linguistic revelation. In addition, Iqbal enumerates characteristics for mystical experiences, which are: 1. immediacy, 2. indivisibility, 3. connection with other self, 4. incommunicado, 5. connection with reality and the world.

**Cite this article:** Qaemini, A & Hekmatmehr, M.M (2023). Examining Iqbal Lahori's View on Religious Experience. *Philosophy of Religion*.20(3) 189-202. DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.361440.1005975>



© Alireza Qaemini, Mohammad Mahdi Hekmatmehr  
DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.361440.1005975>

**Publisher:** University of Tehran Press.



انتشارات دانشگاه تهران

## نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

### بررسی دیدگاه اقبال لاهوری درباره تجربه دینی

علیرضا قائمی نیا<sup>۱\*</sup> | محمد مهدی حکمت مهر<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، گروه معرفت‌شناسی و علوم شناختی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. رایانامه [qaeminia@iict.ac.ir](mailto:qaeminia@iict.ac.ir)  
۲. گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک، اراک، ایران. رایانامه: [hekmatmehr@gmail.com](mailto:hekmatmehr@gmail.com)

#### اطلاعات مقاله

#### چکیده

##### نوع مقاله:

پژوهشی

##### تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۸/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۹/۲۸

##### کلیدواژه:

اقبال لاهوری،

ایمان،

تجربه دینی،

دین،

گوهر دین.

بی‌تردید نخستین نویسنده از میان متفکران مسلمان که به مباحث تجربه دینی در غرب توجه کرده اقبال لاهوری است. این مقاله روش توصیفی تحلیلی در صدد واکاوی نظر اقبال لاهوری درباره تجربه دینی است. اقبال لاهوری با توجه به دیدگاه هاکینگ، رویکردی پراگماتیستی نسبت به دین را پذیرفت که در آن تجربه دینی و عقل و شهود جایگاه خاص خود را دارند. او از این راه دیدگاه جیمز را نقد کرد و تبیین جدیدی را از مفاهیم کلیدی اسلام پیش کشید. از منظر اقبال دین، نوعی «خودآگاهی بالقوه» است که در کنار «خودآگاهی عادی» قرار می‌گیرد که امکاناتی برای تجربه و تحصیل معرفت فراهم می‌آورد. اقبال گوهر دین را ایمان می‌داند و در عین حال عقل را محدودکننده یا مخالف ایمان نمی‌داند. اقبال همچون هاکینگ بر این نکته تأکید دارد که دین با احساس آغاز می‌شود، ولی به آن محدود نمی‌شود و به مابعدالطبیعه نیز گسترش می‌یابد. دین خود را در طول تاریخش هرگز به‌عنوان یک موضوع احساس مطرح نکرده، بلکه پیوسته سعی مدام در کشف مابعدالطبیعه داشته است. اقبال با پذیرش سخن هاکینگ دو نتیجه را به دست می‌آورد: (۱) زد نگاه متصوفه به عقل، (۲) حل مشکل وحی زبانی.

استناد: قائمی‌نیا، علیرضا و حکمت مهر، محمد مهدی (۱۴۰۲). بررسی دیدگاه اقبال لاهوری درباره تجربه دینی. *مجله فلسفه دین*. ۲۰۲-۱۸۹(۳)۲۰.

DOI: <http://10.22059/jpht.2023.361440.1005975>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© علیرضا قائمی‌نیا و محمد مهدی حکمت مهر،



DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2023.361440.1005975>

## مقدمه

عصر ما از این جهت که مباحث کلامی و مسائل فلسفه دین در آن رونق گرفته و توجه بسیاری از اذهان را به خود جلب کرده، عصری بی‌نظیر و ممتاز است. شاید بسیاری از اندیشمندان اوایل قرن بیستم که شاهد ظهور فلسفه‌های تجربه‌گرا، چون پوزیتیویسم منطقی بودند گمان می‌کردند که مباحث فلسفی به‌طور عام و مباحث فلسفه دین به‌طور خاص به بوتۀ فراموشی سپرده خواهند شد و فقط جزو مباحث بی‌فایده و یا حتی بی‌معنا در تاریخ اندیشه‌ها به ثبت خواهند رسید. گزافه نیست اگر بگوییم که عصر ما، عصر فلسفه دین و کلام است. از میان مباحث گسترده دین‌پژوهی و کلام جدید، بحث «تجربه دینی» جذابیت و اهمیت ویژه‌ای را داراست. این بحث سرفصل و مدخل بسیاری از مباحث جدید است.

اهمیت بحث تجربه دینی از آن جهت است که محتمل بتوان نخستین واکنش جدی الهی‌دانان مسیحی به پدیده نوظهور مدرنیته دانست. این بحث در حقیقت، دو رویه داشت: رویه پدیدارشناختی و رویه معرفت‌شناختی. رویه پدیدارشناختی در صدد تعیین رابطه تجارب دینی با گوهر دین بود و رویه معرفت‌شناختی باورهای دینی را بر پایه تجارب دینی توجیه می‌کرد. مباحث پدیدارشناختی از لحاظ تاریخی بر مباحث معرفت‌شناختی تقدم داشته و در مواجهه با مدرنیته پیش از مباحث معرفت‌شناختی مطرح شده‌اند، ولی امروزه حجم وسیعی از مباحث فلسفه دین به مباحث معرفت‌شناختی تجربه دینی اختصاص یافته است و از مباحث پدیدارشناختی کم‌تر سخن به میان می‌آید.

در دوره مدرن به تدریج این ایده پا گرفت که دین در حقیقت همان رویارویی با امر قدسی است. بشر با ساحت قدسی رو به رو شد و حاصل این مواجهه پیدایش دین است. روشن است که در این نگاه دیگر دین بار معرفتی سنتی را نداشت و صرفاً بر اساس نوعی تجربه و احساس درونی معنا پیدا می‌کرد. نگرش سنتی بر جنبه آفاقی دین تأکید داشت و نگرش جدید غربی بر جنبه انفسی دین. امروزه می‌بینیم که در ادبیات دینی غرب اصطلاح امر قدسی و یا مقدس برای نشان دادن متعلق دین به‌طور گسترده‌ای به کار می‌رود. این قبیل مفاهیم در حقیقت بر پایه چرخش از نگاه سنتی به نگاه جدید استوار شده‌اند و با جرح و تعدیل اندکی در همان فضای الهیات پروتستان قرار دارند.

امر قدسی یا مقدس هم از مفاهیم و مقولات عصر جدید است و با خدای سنتی که در ادیان ابراهیمی می‌بینیم تفاوت دارد، ولی جایگزین خدای سنتی در این عصر شده است. مفاهیمی که مولود عصر جدید هستند، همه بر پایه غیاب خدا شکل گرفتند. ویژگی اصلی تفکر جدید غربی «غیاب خدا» است. تجربه دینی هم از یک جهت می‌خواست این غیاب را جبران کند. فضای فرهنگی کشور ما به دلیل شرایط سیاسی و اجتماعی حاکم بر آن در طول چند دهه گذشته به شدت رنگ مباحث جدید دین‌شناسی را به خود گرفته و معرکه تضارب آراء گوناگون در این باب شده است. در این میان برخی روشنفکران به این نظر که گوهر دین نوعی تجربه است، دامن زده‌اند. در حقیقت، این سخن ادعای پدیدارشناختی در باب تجارب دینی است. اقبال - برخلاف بسیاری از محصلان دانشگاه‌های غربی - شخصی معنویت‌گراست و در پی آن است تا آرای خود را براساس سنت و قرآن پی‌ریزی کند؛ وی می‌گوید:

نیست ممکن جز به قرآن زیستن      نگر تو می‌خواهی مسلمان زیستن

(لاهوری، ۱۳۷۶، ص ۱۲۳)

در این میان اقبال لاهوری برای اولین بار برخی از مباحث جدید تجربه دینی را به عالم اسلام انتقال داد از مباحث ویلیام جیمز و هاکنینگ متأثر بود. او در موارد متعددی از کتاب «حیاء فکر دینی در اسلام» به بحث در تجربه دینی پرداخته و آراء اندیشمندانی از قبیل ویلیام جیمز و هاکنینگ و دیگران را در این زمینه بیان کرده است. همچنین، ترجمه این کتاب به زبان فارسی را باید نخستین اثری دانست که مباحثی در این زمینه را در ایران مطرح کرده است. از این رو، سخنان او درآمدی است بر دیگر ادعاهایی که بعداً در این باره در ایران مطرح شده است. تفاسیر و برداشت‌های دیگران هم از این سخنان همواره تأمل‌برانگیز بوده و مجالی گسترده از بحث و مناقشه را فراهم آورده است.

## الف) معنای دین

از منظر اقبال، دین کوششی اصیل برای تصفیۀ خودآگاهی بشری است (اقبال لاهوری، بی تا، ص ۲۰۶). در این میان نمی توان دین را با یکی از شاخه های علم مقایسه نمود؛ چراکه دین بیان و تعبیری از تمام وجود آدمی است (همان، ص ۵). در واقع دین، آینه تمام نمای وجود انسان است؛ آینه ای که آدمی را قادر می سازد تا ابعاد حقیقی و واقعی حیات و معرفت خویش را تماشا کند. این در حالی است که شاخه های علم این چنین نیستند. از دیدگاه اقبال، مقصود دین عبارت است از: رهایی آدمی از محدودیت ها و اینکه انسان را از دامنه محدود نگرش او را از عالم ظاهر، ماده و مادیات فراتر ببرد؛ به طوری که به کمتر از مواجهه مستقیم و بی واسطه حقیقت به چیزی دیگر قانع نشود. (همان، ص ۳).

دین، به نظر اقبال، نوعی «خودآگاهی بالقوه» است که در کنار «خودآگاهی عادی» قرار می گیرد. به نظر او، این نوع خودآگاهی امکاناتی برای تجربه و تحصیل معرفت فراهم می آورد. به عبارت دیگر، با پیدایش این خودآگاهی در آدمی، زمینه ای برای پیدایش معرفت و تجربه ای خاص به وجود می آید. او بر این نکته تأکید می کند که دین متعالی که فقط در پی زندگی متعالی است، اصولاً بر بنیاد تجربه است و بسیار بیش تر از آنکه علم چنین چیزی را دریابد، ضرورت تجربه را به عنوان شالوده حیات مورد توجه قرار داده بود. دین تلاش و کوششی است اصیل در پالودن خودآگاهی بشری، از این روست که در این مورد چون طبیعت گرایی با دیدی نقادانه به سطح تجربه خود توجه دارد (لاهوری، ۱۳۷۹، ص ۲۸۹).

اقبال با این تعبیر به چند نکته اشاره می کند: اولاً، مقصود او از دین همان دین متعالی است که در اسلام تجلی کرده است. چنین دینی روشی برای زندگی واقعی است و به گفته او: «چنین دینی استعداد تمرکز نیروهای من را دارد و در نتیجه می تواند شخصیت تازه ایی به دارنده خود اعطا کند» (همان، ص ۲۹۵). ثانیاً، اقبال مبنای دین را تجربه دینی می داند و به شدت به صحت تجربه دینی اعتقاد دارد.

اساساً برداشت اقبال لاهوری از دین براساس نوعی تجربه معنوی می باشد، او اذعان دارد که هویت دین و مولفه های کلیدی دین - مانند وحی نبوت - را براساس نگاه تجربی تفسیر کند. او در تلقی خود از دین اسلام - به ویژه قرآن - بیان می دارد که قرآن توجه عمده خویش را به عمل و تجربه معطوف کرده است؛ کتابی است که درباره عمل و تجربه، بیش از اندیشه تأکید کرده. اقبال لاهوری، بی تا، ص ۱). از نظر اقبال، عنایت به مشاهده و تجربه عملی در اسلام، امری برخاسته از ذات و سرشت این دین است، نه اینکه سنت فلسفی یونان موجب ورود آن به اندیشه اسلامی شده باشد. در نظر او، نخستین نکته ای که درباره روح فرهنگ اسلامی باید دانست، روش مشاهده و تجربه در دین اسلام است (همان، ص ۱۵۰-۱۵۱).

به نظر او، از آنجا که دین عملی خردمندانه است که هدفش کسب اصل نهایی ارزش است، بنا بر این نیروهای سازنده شخصیت فرد را تکامل می بخشد و این واقعیتی غیرقابل انکار است. همه متون دینی جهان، شامل بهترین تجربه های شخصی خبرگان دین، گرچه ممکن است به نظر آید که از لحاظ روان شناسی به صورت اندیشه های کهن بیان شده باشد، مثل تجارب معمولی ما، کاملاً عادی و طبیعی هستند، زیرا برای کسی که آن ها را به کار می بندد، ارزش شناختی دارند (همان، ص ۵۲ و قیصر، ۱۳۸۴، صص ۱۷۸ و ۱۷۹). ثالثاً، هرچند اقبال سرشت علم جدید را تجربی بودن آن می داند و پیدایش این علم را در پرتو توجه بشر به جایگاه تجربه امکان پذیر می داند، ولی، به نظر او، دین در توجه به جایگاه تجربه از علم جدید هم سبقت گرفته و بسی پیش از پیدایش این علم به مکان تجربه توجه کرده است.

نکته دیگر اینکه نگرش اقبال به دوگانه هایی همچون دین و دنیا، دین و دولت، و دین و جامعه نه نگرشی تجزی گرانه، بلکه اشمالی است. او در باب مناسبات دین و دنیا بر این باور است که در اسلام، معنویت و مادیت، دنیا و آخرت دو عنصر مخالف نیستند که با هم سازگاری نداشته باشند (اقبال لاهوری، بی، ۱۳). نه تنها اسلام به جهان مادی «خیر» نمی گوید، بلکه راه تسلط بر آن جهان مادی را نیز نشان می دهد (همانجا). اقبال به صراحت بیان می کند که حیات حقیقت روحانی به فعالیت این جهانی بستگی دارد و روح، فرصت کنش خود را در آنچه طبیعی و دنیایی است، می یابد. از اینرو هر چه دنیایی است، از ریشه وجود خود مقدس است (همان، ۱۳۳).

درباره قلمرو دین و همچنین مناسبات دین و جامعه نیز اقبال معتقد است، اسلام دینی جامع است؛ هم به مسائل فردی (مانند

اخلاق و تربیت)، هم به مسائل اجتماعی (مانند سیاست و اقتصاد) و هم به جهاد و دفاع و مبارزه با ستمکاران می‌پردازد؛ اسلام از همان ابتدا، دین اجتماعی دنیایی و کشوری بود (همان). در باب مناسبات دین و دولت نیز، معتقد است بزرگ‌ترین اشتباهی که اروپاییان مرتکب شدند، این بود که مذهب و حکومت را از هم جدا کردند؛ از این رو تهذیب آنان، از روح اخلاق محروم شد و به طرف الحاد و ماده‌گرایی کشانده شدند. وقوع جنگ جهانی و همچنین جنبش مارکسیسم، پیامد طبیعی اندیشه جدایی دین از سیاست بوده است (اقبال، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۳۴) این در حالی است که به نظر اقبال در اسلام دوگانگی دین و سیاست وجود ندارد (اقبال لاهوری، بی‌تا، ۱۷۸)

### ب) تجربه و اقسام آن

واژه تجربه (Experience) از جمله واژه‌هایی است که در طول تاریخ، از جهت معنا، تغییرات عمده‌ای یافته است. این واژه اکنون به‌طور وسیعی در رشته‌های گوناگونی مانند علوم طبیعی، هرمنوتیک و فلسفه دین به کار می‌رود و در حقیقت، بار معنایی ویژه‌ای در این زمینه‌ها دارد. «دان کیوپیت» دو کاربرد متفاوت را برای این واژه در فرهنگ غرب بر می‌شمارد که عبارتند از: «معنای فعالانه» و «معنای انفعالی» (Dun Cupitt, p.15)

از دوره باستان تا قرن هفدهم میلادی، واژه «تجربه» بیش‌تر معنای فعالانه (active meaning) و کنشی داشت. این واژه در اصل از واژه لاتینی «Experiri» مشتق شده که به معنای «آزمودن» و یا «در معرض آزمایش قرار دادن» است؛ به‌عنوان مثال، اگر کسی به دیگری می‌گفت: «وفاداری ما را تجربه کن»، دقیقاً به این معنا بوده که وفاداری مرا بیازمای. تجربه در چنین مواردی معنای کنشی و فعلی داشته و مراد این بوده است که «امتحان کن»، «دلیل بیاور» و «با محک بیازمای» (Ibid) به‌عنوان مثالی دیگر می‌توان «تجربه کردن زندگی» را مطرح کرد. وقتی انسان دوره باستان می‌گفته که «من زندگی را تجربه کرده‌ام»، مرادش چه بوده است؟ از نظر انسان دوره باستان - که زندگی را مجموعه‌ای از افعال و کنش‌ها می‌دانسته - تجربه زندگی به معنای آزمودن افعالی خاص بوده است. اگر او با دیده معنوی به حیات و زندگی می‌نگریست، به این معنا بود که زندگی تجلی و فعل امر ما فوق طبیعی است. چه در اسناد تجربه به خود و چه به امری متعالی، مراد، آن فعل و کنش بوده است (Ibid) واژه «Experience» (اسم و فعل) در کاربرد قدیم با واژه «Experiment» (اسم و فعل) به معنای «آزمایش و آزمودن» یکی بود. از قرن هفدهم میلادی به بعد تحول خاصی در معنای این واژه به وجود آمد. در حقیقت، این تحول خاص سرلوحه اصطلاحاتی مانند «تجربه دینی»، «تجربه عرفانی» و نظایر آن‌ها بوده است. در دوره مدرن «تجربه» معنای «کنش‌پذیرانه و انفعالی» (Passive meaning) بیش‌تری به خود گرفت. تجارب، به این معنا در مقابل اعمال و کنش‌ها قرار می‌گیرد. تجارب به چیزهایی گفته می‌شود که برای ما رخ می‌دهند، نه چیزهایی که انجام می‌دهیم. در این معنای اخیر، آنچه من تجربه می‌کنم، چیزهایی هستند که احساس یا مشاهده می‌کنم؛ لذتهایی که می‌برم، دردهایی که می‌کشم، عواطف و انفعالات درونی‌ای که دارم، همه در مقوله تجارب من می‌گنجد. تجارب من حالات درونی من هستند که خودشان را بر حیات درونی من تحمیل کرده و بر خاطرات درونی من افزوده شده‌اند.

تجربه زندگی از نظر انسان مدرن با تجربه زندگی از نظر انسان دوره باستان تفاوت دارد. چنانکه گفتیم، تجربه زندگی برای انسان دوره باستان که خود را بازیگر صحنه زندگی می‌دانست، معنای کنشی و فعلی داشت، ولی تجربه زندگی برای انسان مدرن به معنای خاطراتی از حالات درونی است (مانند لذت‌ها، خوشی‌ها، ناخوشی‌ها، سختی‌ها و...). مردم در این طرز تلقی فاعل نیستند، بلکه صرفاً گزارشگران تجارب و تماشاگران جریان‌های زندگی‌شان هستند (Ibid)

اقبال برای بیان چگونگی نوع تجربه مورد نظر خویش که از آن با عنوان تجربه باطنی یا تجربه دینی یاد می‌کند، به بررسی انواع تجربه می‌پردازد.

وی، به‌طور کلی، تجربه پیش روی آدمی را با محوریت قرار دادن موضوع سه علم فیزیک، زیست‌شناسی و روان‌شناسی در

سه مقطع ماده، حیات و روان و خودآگاهی به‌طور مختصری بیان می‌دارد. در برداشت نخست از تجربه بحث ماده و تعریف آن در فیزیک جدید مطرح می‌گردد. در علم فیزیک آنچه به‌عنوان واقعیت مورد تجربه پیش روی عالم این علم قرار می‌گیرد، تمامی پدیده‌ها و امور محسوس و قابل مشاهده هستند. در این نوع منظر به عالم جهان پیش رو و قابل بحث و بررسی، جهانی با اشیاء مادی محسوس است و اموری همچون تجربه دینی، بحث‌های زیباشناختی و امور غیرمشاهدتی از حیطة این علم خارج می‌گردند. اقبال در توضیح تجربه از منظر حیات و خودآگاهی چنین می‌گوید:

خودآگاهی را می‌توان همچون انکسار نوری پنداشت که از منبع حیات ناشی می‌شود. وظیفه‌اش فراهم ساختن نقطه روشن است، به ترتیبی که معبر جریان شتاب‌آلود حیات را روشن کند.<sup>۱</sup>

در این مبحث اقبال سعی بر آن دارد تا عدم مادیت خودآگاهی را بیان دارد. او خودآگاهی را کیفیتی از جنس تلاش و کوشش می‌داند که حالتی نظم‌دهنده دارد:

توصیف خودآگاهی یا شعور به‌عنوان نمودی که زائیده فرایندهای ماده است، یعنی نفی فعالیت مستقل آن و انکار این فعالیت یعنی نادیده انگاشتن اعتبار هر گونه شناخت، حال آنکه معرفت فقط تعبیری از شعور یا خودآگاهی نظم یافته است (لاهوری، ۱۳۷۹، ص ۸۹).

شرح مختصری که درباب تجربه در عالم علم داده شد فقط پیش‌زمینه‌ای برای طرح سؤال اصلی اقبال است: آیا با توجه به نوع نگاه علوم به تجربه و دستاوردهای آن‌ها ما در نهایت می‌توانیم به حقیقت دست پیدا کنیم؟ نوع معرفتی که این نوع از تجربه در اختیار انسان قرار می‌دهد تا چه میزان برای شناخت حقیقت مفید فایده است؟ و سؤال کلی اینکه: این نوع از تجربه تا چه میزان برای زندگی انسان موفق بوده است؟

با توجه به نگاه غالب علم که نگاهی مکانیکی است و از بیان چگونگی فرایند روحانی وجود بشر و نیازهای این ساحت از وجود او عاجز است، اقبال ناکارآمدی تجربه علمی را پیش‌فرض راه خود قرار داده و نوع دیگری از تجربه را معرفی می‌کند که قادر به بیان واقعیت روحانی وجود انسان و عالم می‌باشد که از نظر وی این نوع از تجربه بهترین طریق برای رسیدن به ماهیت نهایی واقعیت است.

### ج) نظر اسلام نسبت به تجربه

کتاب قرآن و آموزه‌های دین اسلام از جمله عوامل تأثیرگذار مهم بر نوع تجربه اقبال به عالم است. بعضی از آیات قرآن به روشنی مبین این مسأله‌اند که «عمل» در حیات بشری نقش بسزائی دارد و آزمون نیازموندهای عالم و تجربه کردن آن‌ها و به تبع این مسیر کسب آگاهی و معرفت از جمله امور پر اهمیتی است که راه را برای برقراری ارتباط با عالم و پروردگار میسر می‌سازد.

اسلام با مد نظر قرار دادن دو مقوله معنویت و واقعیت در حیات بشری به چگونگی ارتباط این دو ساحت مهم در زندگی انسان می‌پردازد. این ارتباط با قبول جهان مادی پیش رو به‌عنوان یک واقعیت محسوس و در دسترس بشر شروع می‌شود و سپس با بیان ساحت روحانی و معنوی عالم و چگونگی ارتباط و غایت این رابطه مشخص می‌گردد. بحث تجربه و اهمیت آن از جمله مباحثی است که در آموزه‌های اسلام تأکیدی جدی بر به کارگیری آن شده است. اما نکته قابل طرح این است که غایت و مقصد نهایی رسیدن به معنویت و عبور از جهانی با سیطره ماده و ماده‌گرایی است.

امری که ضرورت این گذر از ماده و رسیدن به معنویت را بیان می‌دارد آیاتی از کتاب قرآن است که در آن نحوه چگونگی عالم و نوع نظام آن شرح داده شده است. طبق این آیات نکته‌های زیر را می‌توان برای عالمی که در آن زیست می‌کنیم برشمرد: (۱) اولین نکته پر اهمیتی که دانستن آن برای هر مخاطبی می‌تواند بر چگونگی منظر او به عالم تأثیر جدی و بسزائی داشته باشد، این است که عالم به‌صورت نظامی هدفمند و دارای غایت معرفی گردد. این نکته به‌صورت روشن و صریح در سوره دخان چنین آمده است:

۱. اقبال، بازسازی اندیشه دینی، ترجمه محمد بقایی، ص ۸۹.

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ؛ و آسمان‌ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است به بازی نیافریده‌ایم؛ آن‌ها را جز به حق نیافریده‌ایم، لیکن بیشترشان نمی‌دانند. (الدخان ۳۸-۳۹)

۲) نکته بعدی که در ابتدای این مبحث نیز مطرح گردید قبول واقعیت جهان پیش روی انسان با تمام واقعیت‌های خویش است. این نوع نگاه به عالم و پذیرش واقعیت آن و مواجهه با این امر در اسلام بر گرفته از آیاتی از قرآن است که توجه آدمی را معطوف به طبیعت و اوصاف آن و تمرکز به آن می‌دارد. نوع نگاه تجربی که اسلام بر آن مهر تأیید می‌زند و بر عمل به آن تأکید می‌دارد، برگرفته از آیاتی است که توجه انسان را دائماً به پدیده‌های اطراف و توجه به طبیعت معطوف می‌کند. به طور مثال، این نوع تأکید را می‌توان با آیاتی از سوره آل عمران متذکر شد:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ؛ مسلماً در آفرینش آسمانها و زمین، و در پی یکدیگر آمدن شب و روز، برای خردمندان نشانه‌هایی [قانع کننده] است. همانان که خدا را [در همه احوال] ایستاده و نشسته، و به پهلو آرمیده یاد می‌کنند، و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند [که: پروردگارا، این‌ها را بیهوده نیافریده‌ای؛ منزه‌ی تو! پس ما را از عذاب آتش دوزخ در امان بدار. (آل عمران: ۱۹۰-۱۹۱)]

۳) از دیگر ویژگی‌های ذکر شده در مورد جهان پیرامون ما قابلیت گسترش و پویایی و تحرک آن می‌باشد. انسان در این فضا این قابلیت را کسب می‌کند که اموری را بر امور پیشین عالم افزوده و در گسترش آن سهیم باشد: «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا: آن‌چه در آسمان و زمین است، تسخیر شما قرار دادیم» (جاثیه: ۱۳).

با توجه به این موارد نوع جهان‌شناسی که قرآن عرضه می‌دارد عالمی متصور می‌گردد که در آن انسان قادر است با تمرکز بر نیروهای درونی خویش عالمی نومطابق با اندیشه خویش بیافریند. این نوع عطف توجه به طبیعت و پدیده‌های آن و تکرار مکرر پویایی عالم نشان از برانگیختن حس خودآگاهی در انسان است تا به مدد آن بتواند راهی به سوی حقیقت غائی بیابد. اقبال با تأمل در آیات قرآن و با تمرکز بر آموزه‌های اسلام به رهیافتی از تجربه دست می‌یابد که به‌زعم خویش آن را می‌توان گره‌گشای مسأله جدی انسان قرن بیستم دانست. او در بیان چگونگی ارائه جهان‌بینی قرآنی و وضعیت انسان در این نظام مقصود خود را به روشنی چنین تقریر می‌کند:

نکته قابل توجه در قرآن دیدگاه کلی آن به معرفت تجربی است... بنا به گفته قرآن، جهان پایانی خطیر و جدی دارد و پذیرش واقعیت‌های تغییر، وجودمان را وادار به قبول صورت‌های تازه می‌کند. تلاش‌های فکری موانعی را که جهان موجد آن است از میان بر می‌دارد و به علاوه به زندگی مان غنا و استحکام، و بینش مان را حدت می‌بخشد، و به این ترتیب آماده‌مان می‌سازد تا ماهرانه به جنبه‌های دقیق‌تر تجربه‌های بشری وارد شویم.<sup>۱</sup>

مباحثی که اقبال درباره نقش تجربه در علم جدید و نظر اسلام در این باره مطرح کرده به طرح تجربه دینی و نقش تجربه در دین یاری می‌رساند.

#### د) گوهر دین

پدیدارشناسی تجربه دینی به توصیف دقیق تجارب دینی و ارتباط آن با گوهر و ذات دین می‌پردازد. مراد از بحث گوهر دین، مشخص کردن ذاتی - و نه عرضی - دین است؛ یعنی روشن ساختن این مطلب که حقیقت دین و دینداری به چه چیزی وابسته است و امور حاشیه‌ای و عرضی دین کدام اند. بدون شک، هر دینی امور بسیار را به همراه دارد، مانند اعتقادات، اعمال و تجارب دینی خاص. در بحث گوهر دین این نکته بررسی می‌شود که کدام یک از این امور ذاتی و کدام یک عرضی دین است.

اقبال در بخش‌های مختلف کتابش به تناسب اشاره‌هایی به گوهر دین دارد. او در ابتدا تأکید می‌کند که گوهر دین/ایمان است و عقل هرگز ایمان را محدود نمی‌کند. ایمان همچون پرنده‌ای است که به وقت پرواز بدون توجه به نیروی عقل و بی‌وجود راه یا معبری، مسیر خود را می‌یابد. عقلی که به قول شاعر و عارف بزرگ اسلام، «تنها در کمین قلب زنده و پویای انسان نشسته و

ثروت نادیدنی حیات را که در نهان است می‌رباید». اما نمی‌توان انکار کرد که ایمان از احساس محض بالاتر است، چونان ظرفی که مظهر آن معرفت و آگاهی است (لاهوری، ۱۳۷۹، ص ۳۲)

این سخن نشان می‌دهد که اقبال: اولاً، گوهر دین را ایمان می‌داند و ثانیاً، آن را مخالف عقل نمی‌داند، هر چند که می‌تواند از عقل فراتر برود. ثالثاً، گوهر دین را، نه از مقوله احساس، بلکه فراتر از آن می‌داند.

او دین را از لحاظ عقیدتی، با اشاره به سخن وایتهد، مجموعه‌ای از حقایق کلی می‌داند که پذیرش آن‌ها شخصیت فرد را دگرگون می‌سازد. هدف اساسی دین ارشاد بشر در زندگی، چه از نظر باطنی و چه از نظر ظاهری، است. بی‌تردید، آن مجموعه باید بر پایه بنیان عقلی استوار شود. در حقیقت دین، به لحاظ وظیفه‌اش حتی بیش از علم نیاز به پایه‌ریزی اصول اولیه‌اش بر بنیانی عقلی دارد. البته، او به این نکته هم اشاره می‌کند که تبیین ایمان با دلایل عقلی به معنای تفوق فلسفه بر دین نیست. بی‌تردید، فلسفه حق قضاوت درباب دین را دارد، اما آنچه که باید مورد داوری قرار گیرد از چنان ماهیتی برخوردار است که با اصطلاحات مربوط به خود، در قضاوت فلسفه محصور نخواهد شد. وقتی فلسفه به قضاوت دین می‌نشیند با توجه به آگاهی‌هایی که از آن دارد، نمی‌تواند آن را در فرودست قرار دهد. دین، نه موضوعی رسمی، نه اندیشه‌ای مجرد، نه احساس محض و نه اعمال خشک و خالی است، بلکه مبین همه وجود انسان است.

اقبال در جایی دیگر به فلسفه کانت و ارتباط آن با تفکر دینی در غرب اشاره کرده است. کانت تلاش می‌کرد تا محدودیت‌های عقل انسان را مشخص کند و از این راه همه آثار عقلیون را از اعتبار انداخت. توضیح مطلب آنکه کانت بین جهانی که انسان تجربه می‌کند، یعنی جهان پدیدارها و نیز واقعیت بنیادینی که در پس آن نهفته است، تمایز می‌گذارد. از منظر وی واقعیت بنیادین و جهان پدیدارها همان ذوات معقول است که انسان به هیچ روی نمی‌تواند در باب آن به سخن پرانگی و نظریه‌پردازی مبادرت ورزد؛ چراکه از دسترسی حسی و مادی به آن عاجز و ناتوان است. لذا معرفت انسان تنها معطوف به معرفت پدیدارها است و ذوات معقول از تیررس کمان معرفت خارج بوده و شناخت واقعیت اشیاء (یا نومن‌ها) فراسوی عقل بشر است. (see. Kant, 1996)

سپس، اقبال به مقایسه غزالی با کانت می‌پردازد. شک فلسفی غزالی از این دورتر رفت و همین کار را در جهان اسلام انجام داد و خردگرایان را، پیش از کانت، شکست داد. غزالی در زمینه عرفان حقی برای دین به دست آورد که وجودی مستقل از حکمت و مابعدالطبیعه داشت. اما با توجه به رویکرد عرفانی، پذیرش متناهی بودن و عدم قاطعیت عقل را بر او آسان نمود و او را به جایی رساند که خطی حائل میان عقل و شهود کشید. او در ادامه به نقد غزالی هم می‌پردازد. غزالی از این نکته غافل ماند که عقل و کشف و شهود اساساً به هم پیوسته‌اند و عقل به دلیل پیوندش با زمان گذرا، متناهی و غیرقاطع است. او تلاش می‌کند به تبیین این نکته بپردازد که چگونه قلمرو عقل نامتناهی است و این نظر که قلمروی عقل اساساً متناهی است و به همین دلیل، قادر به دستیابی نامتناهی نیست، بر تصور باطل حرکت عقل در معرفت بنا شده است (همان، صص ۳۸ و ۳۹)

این سخنان اقبال به سخنان جیمز نزدیک است. جیمز با استناد به برخی تجارب همچون تجارب نقل شده از غزالی «انتقال‌ناپذیری» را مشخصه اصلی عرفان می‌داند (James, 1982, pp. 283-285). حقیقت عرفانی برای شخص سالک وجود دارد، نه برای هیچ کس دیگر. معرفت عرفانی از این نظر بیشتر شبیه معرفت حسی است که حواس به ما می‌دهند، نه معرفت عقلی که با تفکر عقلی حاصل می‌شود. شاهد دیگر جیمز نکته‌ای از مابعدالطبیعه است. این نکته‌ای متعارف در مابعدالطبیعه است که معرفت به خدا نمی‌تواند استدلالی باشد، بلکه باید شهودی باشد؛ یعنی به جای اینکه مبتنی بر قضیه یا حکم باشد، باید مبتنی بر چیزی در خود ما باشد که احساس بی‌واسطه نامیده شده است (Ibid., p. 285).

او هر چند به آراء جیمز در باب تجربه دینی توجه دارد و از یک سو برای دین سرشت تجربی قایل است، ولی، از سوی دیگر، به نقدهای هاکینگ به جیمز نیز توجه دارد و تلاش می‌کند تا تقریری متناسب با این نقدها از گوهر دین ارائه دهد. از اینرو نظر اقبال درباره گوهر دین به نظر هاکینگ نزدیک‌تر است تا جیمز.

هاکینگ به ارتباط احساس با اندیشه اعتقاد دارد و در نقد دیدگاه جیمز به بحثی مفصل در این باره پرداخته است. به نظر او، احساس جدا از اندیشه وجود ندارد و احساس در پایان به اندیشه می‌انجامد. احساس حرکتی از درون است به بیرون و هیچ



احساسی آنقدر بی‌بصیرت نیست که از محسوس خود به کلی غافل بماند. همانگونه که احساس متضمن اندیشه است، به همان ترتیب اندیشه به‌صورت بخشی لایتجزا از آن احساس است که نوعی عقیده را همراه می‌آورد (Hacking, 1924, pp. 64-66). اقبال، با استناد به نظر هاکینگ، بر این نکته تأکید می‌کند که دین با احساس آغاز می‌شود، ولی به آن محدود نمی‌شود و به مابعدالطبیعه نیز گسترش می‌یابد. دین خود را در طول تاریخش هرگز به‌عنوان یک موضوع احساس مطرح نکرده، بلکه پیوسته سعی مدام در کشف مابعدالطبیعه داشته است (لاهوری، ۱۳۷۹، ص ۶۲). از این رو، اقبال در نزاع هاکینگ با جیمز به دیدگاه هاکینگ نزدیک‌تر می‌شود و با پذیرش بُعد متافیزیکی دین از جیمز فاصله می‌گیرد.

اقبال با پذیرش سخن هاکینگ دو نتیجه را به دست می‌آورد:

۱) *رَد نگاه متصوفه به عقل*: با توجه به ارتباط دین و مابعدالطبیعه، اعتراض متصوفه به عقل به‌عنوان اساس معرفت امری ناموجه در تاریخ دین به نظر می‌آید. سخن هاکینگ ارتباط اندیشه با دین را به خوبی نشان می‌دهد.

۲) *حل مشکل وحی زبانی*: رابطه اندیشه و احساس می‌تواند بر مسأله وحی زبانی نیز روشنی بیفکند. احساس گنگ، یعنی احساسی که به بیان در نمی‌آید، در طلب آن است که سرنوشت‌اش را با اندیشه‌ای که آن نیز به نوبه خودش به رهایی از حجاب ظاهرش تمایل دارد، پیوند زند. اندیشه و گفتار، هر دو توأمان از بطن احساس برخاسته‌اند. گرچه فهم منطقی این نکته را نمی‌پذیرد، اما آن‌ها را در یک ترتیب زمانی قرار می‌دهد و با تفکیک آن‌ها مشکلاتی را پدید می‌آورد. به هر حال، حسی وجود دارد که لفظاً را نیز مکشوف می‌سازد (همان، صص ۶۳ و ۶۴).

درست است که هاکینگ احساس و اندیشه را از هم جدا نمی‌داند، ولی تا حدی در سخنان او ابهام وجود دارد. از این گذشته، دو نتیجه مذکور قابل قبول به نظر نمی‌رسند. مخالفت متصوفه یا عرفا با عقل به تفاوت احساس با اندیشه مربوط نمی‌شود تا با توسل به بحث هاکینگ نظر آنان را نقد کنیم. به عبارت دیگر، متصوفه نمی‌گویند که دین به محدوده احساسات مربوط می‌شود، و نه اندیشه، تا در پاسخ آن‌ها بگوییم که احساسات و اندیشه از هم جدا نیستند و هر جا احساس بود باید به دنبال آن اندیشه‌ای هم شکل بگیرد. به نظر می‌رسد که یکی از خلط‌هایی که نسبت به دیدگاه عرفا صورت گرفته، همین نکته است. عرفا، به جای طرح تقابل احساس با اندیشه، بر وجود دو نوع معرفت تأکید دارند: معرفت عقلی و معرفت شهودی. به نظر آن‌ها، حقایق دین را نمی‌توان با عقل به دست آورد و بخش عمده یا اصلی دین را حقایقی تشکیل می‌دهد که تنها از راه شهود عرفانی قابل حصول اند. مابعدالطبیعه محصول عقل و بلکه، یک نوع معرفت عقلی است که کارایی محدودتری دارد.

شایان یاد است، برخی بر این باور هستند که گزاره‌هایی را که از تجربه دینی به دست می‌آیند پایه و شالوده معرفت دینی هستند و در این مورد اقبال لاهوری را پیش‌قراول می‌دانند (نراقی، ۱۳۷۸، صص ۸-۹) فارغ از خطاب‌بودن چنین نظریه‌هایی، نسبت چنین نظریاتی به اقبال نیز نادرست است. چنین برداشت‌هایی از سخنان اقبال با توجه به پاره‌ای از سخنان او و بدون در نظر گرفتن کلیت دستگاه فکری او صورت گرفته است. در نظر اقبال، گوهر دین را باید در هماهنگی عقل و تجربه دینی جستجو کرد.

ادعای اقبال در مورد وحی زبانی نیز مشکل‌آفرین است و نه تنها بحث کلامی در باب وحی زبانی را حل نمی‌کند، بلکه، مشکلات دیگری را نیز به دنبال دارد. اگر ارتباط طولی زبان و اندیشه را با احساس بپذیریم این تصور در مورد وحی درست نیست. اولاً، وحی از سنخ احساسات نیست. این سخن هم که «وحی نوعی احساس است» گونه‌ای مجازگویی است. وحی، دست کم در مورد قرآن، سرشت زبانی دارد و این سخن بدین معناست که خود جملات زبانی وحی را تشکیل می‌دهند. ثانیاً، قائل شدن به اینکه زبان از درون احساس می‌جوشد در این مورد معنایی جز این ندارد که پیامبر احساسی داشت که جملات و زبان از درون آن می‌جوشیدند. مضمون وحی کلام خداست؛ نه به این معنا که پیامبر احساسی داشت که از آن زبان جوشید، بلکه خود زبان از جانب خداوند بوده است. احساس پیامبر در این میان نقشی ندارد و نسبت به آن زبان امری همراه و غیردخیل است (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۸۱)

نزاع سنتی در باب وحی زبانی به این نکته مربوط می‌شود که آیا خدا واقعاً می‌تواند سخن بگوید. اشاعره به کلام نفسی قائل بودند و قرآن را مجازاً کلام خدا می‌دانستند. اما معتزله قائل بودند که سخن گفتن خدا به این است که کلام در یک شیء مادی، مانند درخت، ایجاد می‌کند (همان).

چنانکه پیش تر گفتیم، هاکینگ نظریه‌ای پراگماتیستی را در باب سرشت دین پذیرفته است. اقبال هم، بر همین قیاس، نظریه‌ای پراگماتیستی را در این باره پذیرفته است. اقبال در بخش‌های مختلف کتابش با رویکردی پراگماتیستی به حل مسائل می‌پردازد. به‌عنوان مثال، او آزمون پراگماتیستی برای پیامبری ارائه می‌دهد. به نظر او، پیامبران را از دو راه می‌توان تشخیص داد: یکی از راه اخلاق؛ هیچ پیامبری نمی‌تواند آدمیان را به غیراخلاق دعوت کند و یا تعالیمش اخلاقی نباشد؛ و دیگر از راه تمدنی که به وجود آورده است. تجربه پیامبرانه تجربه‌ای است که رو به فیضان و جریان دارد و می‌خواهد جهان را دگرگون سازد. تفاوت عارف و پیامبر در این نکته است که عارف میل به بازگشت از تجربه اتحادی‌اش ندارد و حتی وقتی باز می‌گردد، این بازگشت نفعی به حال بشریت ندارد. اما بازگشت پیامبر خلاق و زاینده است. بازگشت او از آن آرامش، برای این است که جریان تاریخ را به دست بگیرد و جهانی را با آرمان‌های نو بیافریند. بنا بر این، بازگشت پیامبر نوعی آزمون علمی ارزش تجربه دینی او می‌باشد. راه دیگر هم برای داوری درباره ارزش این نوع تجربه، آزمون نمونه‌ای از جامعه بشری است که او ایجاد کرده و همچنین، قضاوت و ارزیابی جهان فرهنگی که از روح پیامبرانه او جان یافته است (لاهوری، ۱۳۷۹، صص ۲۱۷ و ۲۱۸)

روشن است که در این رویکرد با محتوای تجربه پیامبرانه سر و کار نداریم. بلکه مسأله اصلی پیامدهای آن در جامعه و تاریخ است. این نوع نگاه، اگر بدون توجه به محتوا و مضمون تجربه صورت گیرد، مشکلی را حل نمی‌کند.

رد پای رویکرد پراگماتیستی هاکینگ در بسیاری از مباحث دیگر اقبال پیدا است که خود به بحث تطبیقی بیشتری نیازمند است. مباحثی که در بالا اشاره کردیم در فصل پنجم کتاب اقبال با عنوان «روح فرهنگ اسلامی» آمده است. برخی از این مباحث آن مشابه مباحث هاکینگ در بخش ششم با عنوان «میوه‌های دین» است که آنجا به تفصیل درباره ثمرات دین، از قبیل وحی و الهام و آگاهی پیامبرانه و تأثیرات دین در جریان تاریخ سخن گفته است. حتی هاکینگ اصطلاح «آگاهی پیامبرانه» (prophetic consciousness) را در این فصل به کار برده و اقبال هم آن را از این بخش «معنای خدا در تجربه بشر» به عاریت گرفته است.

هاکینگ در آغاز این فصل به این نکته اشاره کرده که تجارب عرفا در گذشته به‌عنوان ارتباط بی‌واسطه با خدا در نظر گرفته می‌شد. محتوای این تجارب هم به‌عنوان الهام دانسته می‌شد. برخی از آن‌ها اوامر را در برداشتند که در رفتارها و عمل تأثیر می‌گذاشتند. گزارش‌های آن‌ها در تاریخ به‌عنوان الهامات و کردارهای پیامبرانه آدمیان ثبت شده است. امروزه کم‌تر خبری از آن‌ها در ادیان به چشم می‌خورد. بی‌تردید، آن‌ها از میوه‌های دین هستند. باز، تردیدی نیست که آن‌ها از نتایج فعل خداوند هستند؛ چرا که بدون روی برگرداندن به طرف خداوند رخ نمی‌دهند. از این رو، هاکینگ میوه‌های دین را در ذیل سه عنوان: وحی و الهام و آگاهی پیامبرانه مورد بحث قرار می‌دهد (Hocking, 1924 p. 445)

به نظر هاکینگ، عارف وقتی از تجربه‌اش باز می‌گردد جهان را دگرگون می‌کند و بازگشت او از تجربه‌اش باید به معنای آفرینش مجدد یک جهان باشد. عارف به این معنا خلاقیت دارد که احساس می‌کند مجبور است جهان خودش را آگاهانه بسازد و هر چیزی را خودش از نو بیافریند. این سخن بدین معنا نیست که او حتماً باید سخن جدیدی برای گفتن داشته باشد، بلکه او به درک مجددی از این جهان دست می‌یابد و به قول تولستوی، نیاز مبرمی احساس می‌کند که همه دستاوردهای قبلی آدمیان را نفی کند و به جای آن که جهان را به نوعی هرج و مرج و آشفتگی تحویل و تقلیل دهد، آن را دوباره از حالت بی‌نظمی بسازد. وظیفه اصلی عارف یافتن چیزهایی جدید برای آدمیان نیست، بلکه وظیفه او تنها یافتن دوباره معنای روزگاران قدیم است، آن گونه که خدا برای او منکشف ساخته است. به‌طور کلی، عارف عالم اصلی به حقیقت کهن است (Ibid., pp. 447-448)

این سخن هاکینگ با دیدگاه اقبال قابل مقایسه است. به نظر اقبال، تفاوت پیامبر و عارف در این نکته نهفته است که پیامبر از تجربه‌اش بر می‌گردد تا جهان را دگرگون سازد و او، بر خلاف هاکینگ، برای عارف وظیفه دگرگون‌سازی جهان را قائل نیست. به نظر هاکینگ، آنچه که عارف به آن معرفت پیدا می‌کند همان چیزی، یعنی خدا، است که می‌خواهد بداند. تا آنجا که او یک عارف است به چیزی غیر از خدا معرفت ندارد. در این معرفت هم چیز جدیدی جز رابطه او با خدا وجود ندارد؛ بدین معنا که او می‌داند که به یقین معرفت دارد. با وجود این او حقیقت کهن خود را به‌عنوان یک راز واقعی در نظر می‌گیرد و بر این باور است که راهی برای معرفت دیگران به آن، غیر از اظهار او وجود ندارد. او با این واقعیت که تعداد زیادی از پیشینیان‌اش همین حقیقت

را اظهار کرده‌اند شرمنده نمی‌شود. عارف نسبت به همه مقایسه‌های تاریخی از همین نظر بی‌تفاوت است. تاریخ همواره با او آغاز می‌شود و از او در همه جهات جریان می‌یابد. او به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی نخستین کسی است که این سخنان را می‌گوید و سخنان دیگران به سخنان او بستگی دارد.

#### هـ) ویژگی‌های تجربه عرفانی

در میان نظریه‌پردازان این اختلاف وجود دارد که آیا تجارب دینی حقیقتاً در اقسام مختلفی دسته‌بندی می‌شوند یا نه. عده‌ای که **ذات‌گرا** نامیده شده‌اند، همه تجارب را قابل تحویل به تجربه واحدی می‌دانند و قائل به اختلاف حقیقی تجارب نیستند. در مقابل، عده‌ای دیگر اقسامی برای تجارب دینی ذکر کرده‌اند. البته بهترین روش برای بررسی تجارب دینی تقسیم آن‌هاست. از این رو، تجارب دینی را از جهات گوناگونی تقسیم کرده‌اند. گاهی این تجارب را با مقایسه سنت‌های گوناگون دینی تقسیم کرده‌اند؛ یعنی تجارب گوناگون هر دینی را دسته‌بندی کرده‌اند. از نظر دیویس تجارب دینی از نظری به شش دسته تقسیم می‌شوند: تجارب تفسیری، تجارب شبه حسی، تجارب انکشافی، تجارب احیاگر، تجارب مینوی و تجارب عرفانی. این تقسیم شش‌گانه دیویس است (Davis, 1989, pp.33-45). در این میان تجربه عرفانی طیف وسیعی از تجارب عرفانی سنت‌های گوناگون دینی را شامل می‌شود. گزارش‌ها و توصیفات عرفا از تجاربشان برای دین‌پژوهان جذابیت خاصی پیدا کرده است. در سال‌های اخیر نظر فیلسوفانی که در دین تطبیقی (یا بررسی ادیان به‌طور تطبیقی) کار می‌کنند به این تجارب معطوف شده است. گزارش‌های عرفا یا به تجارب واحد و یا به دسته‌ای از تجارب مربوط به هم اشاره می‌کنند که از نظر تفسیری با سنت‌های دینی که عرفا به آن سنت‌ها تعلق دارند، متفاوت است. نکته محوری تحقیقات مربوط به تجارب عرفانی، بررسی ویژگی‌های تجارب عرفانی در سنت‌های گوناگون دینی است. یکی دیگر از مسائلی که نظر این فیلسوفان را به خود جلب کرده، مسأله وحدت و تعدد تجارب عرفانی است؛ به این معنا که آیا تجارب عرفانی واقعاً یک چیز هستند و تفاوت آن‌ها فقط در تفاسیر عرفاست یا این تجارب واقعاً متفاوت‌اند. بحث دیگر ارزش معرفتی این‌گونه تجارب است، به این معنا که آیا تجارب عرفانی را واقعاً می‌توان به‌عنوان منبعی برای دستیابی به معرفت شمرد. مسأله دیگر، مسأله عینیت و ما به ازای خارجی داشتن است. بررسی تجارب عرفانی برای فلاسفه دین بسیار پر ثمر بوده و نتایج معرفت‌شناختی و پدیدارشناختی بسیاری را به همراه داشته است.

اقبال ویژگی‌هایی را برای تجارب عرفانی بر می‌شمارد که تا حدی با ویژگی‌های مورد نظر جیمز تفاوت دارند. از لابلای مباحث او چنین بر می‌آید که او، بر خلاف جیمز، این تجارب را تجربه خدا می‌داند. جیمز تجربه عرفانی را الزاماً تجربه خدا نمی‌داند، بلکه حتی قابل است که تجربه عرفانی می‌تواند تجربه‌ای غیردینی هم باشد. جیمز، هر چند تجارب عرفانی را روزه‌هایی به عالم غیب می‌داند، آن‌ها را به موارد بسیار گسترده‌ای گسترش می‌دهد. اما اقبال؛ مانند هاکینگ، به ارتباط تجربه دینی با خدا توجه دارد.

از منظر اقبال، خدا آن «من» یا «خود نهایی» می‌باشد که نقطه محوری جهان هستی است: «نظری عمیق‌تر به تجربه خودآگاهانه، نشان می‌دهد که در زیر دوام تسلسلی ظاهری، یک دوام حقیقی وجود دارد. من نهایی در دوام محض وجود دارد که خصوصیت حقیقی خود را در آفرینشی پیوسته نشان می‌دهد». (اقبال لاهوری، بی‌تا، ص ۷۲).

ویژگی‌هایی که اقبال برای تجربه دینی بر می‌شمارد، عبارتند از (لاهوری، ۱۳۷۹، صص ۶۴-۵۶):

۱) بی‌واسطه بودن: این تجربه مانند دیگر تجربه‌های بشری بی‌واسطه و مستقیم است. تجربه‌های عرفانی را از این نظر می‌توان با تجربه‌های حسی مقایسه کرد. همانطوری که تجربه‌های حسی را به منظور کسب معرفت از جهان خارج تفسیر می‌کنیم، تجارب عرفانی را هم برای کسب معرفت به خدا تفسیر می‌کنیم. از این رو، بی‌واسطه بودن تجربه عرفانی بدین معناست که معرفت به خداوند باید از راه تجربه حاصل شود و خدا وجودی با ماهیت ریاضی یا دستگاهی از مفاهیم به هم پیوسته نیست که ارتباطی با تجربه نداشته باشد. به عبارت دیگر، هر چند خدا را می‌توانیم با مفاهیم و استدلال‌های عقلی بیابیم، اما خدا با تجربه هم ارتباط دارد و عارف خدا را در تجربه‌اش هم می‌یابد.

۲) تجربه‌ناپذیری: تجربه عرفانی یک کلیت تجزیه‌ناپذیر است. این نوع تجربه از این نظر با تجربه حسی تفاوت دارد. به‌عنوان

مثال، وقتی میز مقابل من را مورد آزمایش قرار می‌دهم، داده‌های حسی بیشماری در این تجربه ساده وارد می‌شوند. من از میان این گنجینه اطلاعات، آن گروه را انتخاب می‌کنم که در نظم مشخص زمانی و مکانی قرار می‌گیرند و آن‌ها را در ارتباط با میز کنار هم می‌گذارم. اما در تجربه عرفانی اندیشه به حداقل می‌رسد و تجزیه و تحلیل یافته‌ها و اطلاعات ممکن نیست.

۳) پیوند با خود دیگر: برای عارف، تجربه همان لحظه پیوند صمیمانه با «خود دیگر»<sup>۱</sup> است که یگانه و فراگیر است. این امر موجب می‌شود که تجربه عرفانی امری بیرونی، و نه صرفاً درونی، باشد. بررسی محتوای حالت عرفانی نشان می‌دهد که این حالت قویاً عینی و بیرونی است و نباید آن را عزلت‌نشین در غبار ذهنیت ذهن دانست. به نظر اقبال، تجارب عرفانی، نه گونه‌ای جدا شدن از واقعیت و عینیت، بلکه رسیدن به خود عینیت است. عارف در تجربه‌اش از ذهنیت خود رها می‌شود، نه اینکه در آن فرو برود. جیمز تجارب عرفانی را حالات انفعالی می‌دانست. ولی به اعتقاد اقبال، گونه‌ای فعالیت است که عارف در آن از ذهنیت خود رهایی می‌یابد و از این راه به عینیت دست می‌یابد.

۴) انتقال ناپذیری: عارف کیفیت تجربه عرفانی را به‌طور مستقیم می‌آزماید. روشن است که او نمی‌تواند آن را به دیگران انتقال دهد؛ چرا که حالت‌های عرفانی بیشتر به احساس شباهت دارند تا اندیشه. عارف یا پیامبر می‌تواند تفسیر یا تعبیر تجربه‌اش را به دیگران انتقال دهد، اما خود محتوا را نمی‌تواند به آن‌ها انتقال دهد.

اقبال میان انتقال ناپذیری و توصیف ناپذیری تجربه فرق می‌گذارد. خود تجربه قابل انتقال به دیگران نیست. احساس عرفانی، مانند دیگر انواع احساس، دارای عنصری ادراکی و معرفتی است و به واسطه همین عنصر به‌صورت اندیشه‌ای سودمند در می‌آید. اما می‌توان این تجربه را تا حدی برای دیگران توصیف کرد.

۵) ارتباط با واقعیت و جهان: گرچه پیوند درونی عارف با جهان سرمدی سبب می‌شود تا در او احساسی از غیرواقعی بودن زمان تسلسل و گذرا به وجود آید، این امر به معنای گسستن کامل او از این جهان نیست. حالت عرفانی، هرچند حالتی منحصر به فرد است، ولی با دیگر تجربه‌های بشری از جهت واقعی بودن تفاوت ندارد. گرچه حالت عرفانی گذرا است و زود نقصان می‌پذیرد، ولی تأثیری عمیق بر جای می‌نهد. البته، در برخی موارد هم تجربه سرشار از مفاهیم ماندگار می‌شود. عارف و پیامبر، هر دو به تجربه رجوع می‌کنند، با این تفاوت که رجوع پیامبر یا نبی به تجربه ممکن است سرشار از مفاهیم نامحدود برای بشر باشد. تجربه عرفانی؛ مانند دیگر تجارب بشری، معرفت‌زاست و نمی‌توان آن را، از این جهت که در محدوده ادراکات حسی نمی‌گنجد، کنار گذاشت. همچنین، نمی‌توان اعتبار آن را با طرح مباحث زیست‌شناختی و ارگانیک یا روان‌شناختی زیر سؤال برد. اقبال به برخی از مفروضات روان‌شناسی جدید اشاره می‌کند و عدم توانایی آن‌ها را در نفی اعتبار تجربه عرفانی نشان می‌دهد. اگر اصل موضوع روان‌شناسی جدید را در مورد رابطه متقابل جسم و جان بپذیریم، باز هم بی‌اعتبار دانستن ارزش تجربه عرفانی در کشف حقیقت منطقی به نظر نمی‌رسد. از دیدگاه روان‌شناسی، همه حالات، خواه آن‌ها که محتوای دینی دارند و خواه آن‌ها که محتوای دینی ندارند، در جسم و بدن ریشه دارند.

## نتیجه

از منظر اقبال لاهوری دین، نوعی «خودآگاهی بالقوه» است که در کنار «خودآگاهی عادی» قرار می‌گیرد که امکاناتی برای تجربه و تحصیل معرفت فراهم می‌آورد. دین متعالی که فقط در پی زندگی متعالی است، اصولاً بر بنیاد تجربه است و بسیار بیشتر از آنکه علم چنین چیزی را دریابد، ضرورت تجربه را به‌عنوان شالوده حیات مورد توجه قرار داده بود.

اقبال برای بیان چگونگی نوع تجربه مورد نظر خویش که از آن با عنوان تجربه باطنی یا تجربه دینی یاد می‌کند، به بررسی انواع تجربه می‌پردازد. او ناکارآمدی تجربه علمی را پیش‌فرض راه خود قرار داده و نوع دیگری از تجربه را معرفی می‌کند که قادر به بیان واقعیت روحانی وجود انسان و عالم می‌باشد که از نظر وی این نوع از تجربه بهترین طریق برای رسیدن به ماهیت نهایی واقعیت است. اقبال با تأمل در آیات قرآن و با تمرکز بر آموزه‌های اسلام به رهیافتی از تجربه دست می‌یابد که به زعم خویش آن را می‌توان گره‌گشای مسأله جدی انسان قرن بیستم دانست.

اقبال در ابتدا تأکید می‌کند که گوهر دین ایمان است و عقل هرگز ایمان را محدود نمی‌کند. البته ایمان را مخالف عقل نمی‌داند، هر چند که می‌تواند از عقل فراتر برود. افزون بر این، گوهر دین را، نه از مقولهٔ احساس، بلکه فراتر از آن می‌داند. نظر اقبال دربارهٔ گوهر دین به نظر هاکینگ نزدیک‌تر است تا جیمز. اقبال، با استناد به نظر هاکینگ، بر این نکته تأکید می‌کند که دین با احساس آغاز می‌شود، ولی به آن محدود نمی‌شود و به مابعدالطبیعه نیز گسترش می‌یابد. دین خود را در طول تاریخ هرگز به‌عنوان یک موضوع احساس مطرح نکرده، بلکه پیوسته سعی مدام در کشف مابعدالطبیعه داشته است. از این رو، اقبال در نزاع هاکینگ با جیمز به دیدگاه هاکینگ نزدیک‌تر می‌شود و با پذیرش بُعد متافیزیکی دین از جیمز فاصله می‌گیرد. اقبال با پذیرش سخن هاکینگ دو نتیجه را به دست می‌آورد: (۱) رُذ نگاه متصوفه به عقل، (۲) حل مشکل وحی زبانی. اقبال ویژگی‌هایی را برای تجارب عرفانی بر می‌شمارد که عبارتند از: (۱) بی‌واسطه بودن، (۲) تجزیه‌ناپذیری، (۳) پیوند با خود دیگر، (۴) انتقال‌ناپذیری، (۵) ارتباط با واقعیت و جهان

## منابع

- قرآن کریم

۱. اقبال لاهوری، محمد (بی تا). *احیاء فکر دینی در اسلام*. ترجمه احمد آرام. تهران: کانون نشر پژوهش‌های اسلامی.
۲. اقبال، جاوید (۱۳۷۲). *زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری*. ترجمه شهیندخت کامران مقدم. مشهد: آستان قدس.
۳. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۱). *وحی و افعال گفتاری*. قم: انجمن معارف.
۴. قیصر، نذیر (۱۳۸۴). *اقبال و شش فیلسوف غربی (فیخته، شوپنهاور، نیچه، جیمز، برگسون، مک تاگارت)*. ترجمه محمدبقایی ماکان. تهران: یادآوران.
۵. لاهوری، اقبال (۱۳۷۶). *کلیات اقبال*. با شرح و تفسیر احمد سروش. چ ۷، تهران: سنایی.
۶. لاهوری، اقبال (۱۳۷۹). *بازسازی اندیشه دینی در اسلام*. ترجمه محمد بقائی. تهران: انتشارات فردوس.
۷. نراقی، احمد (۱۳۷۸). *رساله دین‌شناخت*. تهران: انتشارات طرح نو.
8. Cuppit, Don. (1998). *Mysticism after Modernity*. Black Well.
9. Davis, Caroline Franks (1989). *The Evidential Fore of Religious Experience*. Oxford, New York.
10. Hacking, William Ernest (1924). *Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion*. Sixth printing, New Haven: Yale University Press.
11. Iqbal Lahori, Mohammad. (1997). *Kolliyat Iqbal. with commentary by Ahmad Soroush*. Tehran: Sana'ei. (in Persian)
12. Iqbal Lahori, Mohammad. (2000). *Revival of religious thought in Islam, translated by Ahmad Aram*. Tehran: Islamic Research Publishing Center. (in Persian)
13. Iqbal Lahori, Mohammad. (not date), *Revival of religious thought in Islam, translated by Ahmad Aram*. Tehran: Islamic Research Publishing Center. (in Persian)
14. Iqbal. Javid. (1996). *The life and thoughts of Allamah Iqbal Lahori*. translated by Shahindokht Kamran Moghadam. Mashhad: Astan Quds Razavi. (in Persian)
15. James, William (1982). *The Varieties of Religious Experience*. New York.
16. James, William. (1982). *The Varieties of Religious Experience*. New York.
17. Kant, Immanuel (1996). *Critique of Pure reason*. translated by Werners S. Pluhar. Cambridge: Hacket Publishing company.
18. Kant, Immanuel. (1996). *Critique of Pure reason*. translated by Werners S. Pluhar. Cambridge: Hacket Publishing company.
19. Naraqī, Ahmad. (1998). *Treatise on Knowledge of Religion*. Tehran: New Design Publications. (in Persian)
20. Qaeminiā, Alireza. (2002). *Revelation and verbal verbs*. Qom: Association of Education. (in Persian)
21. Qeysar, Nazir. (2005). *Iqbal and six Western philosophers (Fichte, Schopenhauer, Nietzsche, James, Bergson, McTaggart)*. translated by Mohammad Baqaeei Makaan. Tehran: Yadavaran. (in Persian)