



سال هشتم، شماره ۱، پیاپی ۲۶ بهار ۱۴۰۴

www.qparsir.ir

ISSN : 2783-4166

تحلیل تجربه‌های عرفانی از دیدگاه اقبال لاهوری و تاثیر آن بر اندیشه‌های کلامی او

امجد محمد مرادی^۱   دکتر بهمن نزهت^۲  

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۰ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۰۶/۰۳

نوع مقاله: پژوهشی

(از ص ۶۹ تا ص ۹۲)

 [10.22034/CAAT.2024.465577.1096](https://doi.org/10.22034/CAAT.2024.465577.1096)

چکیده:

اقبال با واکاوی سیر تاریخی اندیشه‌های دینی در پی ره‌یافتی جدید از نظام معرفتی دین برآمد و درصدد بود که با ایجاد یک اندیشه منسجم فلسفی آرای خود را با تمامی جوانب حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها پیوند بدهد. او از منظر تجربه دینی به حیات دینی می‌نگریست و با تعمق در آیات قرآن و بهره‌گرفتن از تجربیات آفاقی و انفسی، جهت نیل به تجربیات عرفانی و دستیابی به «خود» برتر، به دنبال ارائه نوعی تبیین فوق‌طبیعی از دین برآمد و ضمن بررسی فلسفه دین، با نوعی الهیات طبیعی حاکم بر جهان که مبتنی بر عقلانیت افراطی بود، به مخالفت برخاست. او میراث کهن اسلام را می‌کاوید. شیوه‌های کلامی گذشتگان را توان رویارویی با نیازهای روز نمی‌دید، در نتیجه با نقبی به دنیای درون خود در پی دستیابی به حقیقت، به مقوله‌ای بنیادین و ضروری از دین نایل شد که عمیق‌ترین آن تجربه‌های عرفانی بود. اقبال با در نظر داشتن ترقیات اخیر علم و معرفت بشری با روشنگری‌های خود در این مسیر در پی احیا و نوسازی فلسفه‌ی دین برآمد. نگارندگان در این پژوهش برآنند ضمن پرداختن به ماهیت تجربه دینی- عرفانی از منظر اندیشمندان غربی، با روشی توصیفی- تحلیلی مؤلفه‌های تجربیات عرفانی را از دیدگاه اقبال لاهوری تحلیل کنند و تاثیر این مؤلفه‌ها را بر اندیشه‌های کلامی او مورد تحلیل و بررسی قرار دهند. از نتایج این پژوهش می‌توان به این موارد اشاره کرد که اقبال ضمن تاثیرپذیری از آرای متکلمین گذشته محدودنگری‌های آنان را جوابگوی نیازهای عصر نمی‌بیند و با انتقاد از روش

^۱. دانشجوی دکترا، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران (نویسنده مسئول) kamand40554@gmail.com

^۲. استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران. b.nozhat@urmia.ac.ir



آنان، مسلک عارفان را می‌ستاید و از طرف دیگر تکامل اجتماعی و سعادت بشری را نیازمند تعبیری روحانی از جهان می‌بیند.

واژه‌های کلیدی: تجربه دینی، تجربه عرفانی، اقبال لاهوری، اندیشه‌های کلامی

۱- مقدمه

سخن از تجربه عرفانی و بیان کیفیت آن همواره با نوعی محدودیت و ابهام مواجه بوده‌است، چرا که محور بحث، مفاهیم انتزاعی و جولان خیال در عرصه بیکران ذهن و روان آدمی است و زبان و بیان از درک و دریافت این اسرار ناتوان هستند. حدوث این امورات غالباً و رای محسوسات تحقق می‌پذیرد و شکل رؤیا گونه‌ای به خود می‌گیرد. برخورداری از این موهبت الهی به ظرفیت و شایستگی صاحب تجربه، خلوص و تصفیه درونی او برمی‌گردد. گاهی ممکن است حالت واقعه به خود بگیرد و گاهی در کسوت تصاویر رخ بنماید؛ یعنی، ممکن است آن‌چه را که برای شخص در عالم رویا اتفاق می‌افتد در عالم بیداری هم برای او پیش بیاید. «در واقع هرگاه سالک با مجاهدت دریافت نفس و دل خود را از نفسانیات پاک کند، مطابق با شأن و مرتبه‌اش، حقایقی از عالم ملکوت بر او آشکار می‌شود. گاه این انکشاف در خواب به او دست می‌دهد و به صورت رؤیاهای صادقانه بر او معلوم و آشکار می‌گردد. گاه میان خواب و بیداری و یا صرفاً در بیداری، حقایقی بر او مکشوف می‌آید که آن را اصطلاحاً «واقعه» گویند.» (میرمجبیان و ترک‌لادانی، ۱۴۰۳: ۱۱۴) عزالدین محمود کاشانی در مصباح الهدایه می‌گوید: «در واقعات و منامات هم صدق واقع می‌شود هم کذب. و در مکاشفه جز وقوع صدق محال بود به سبب آن که جز کشف مجرد نباشد. فرق میان کشف مجرد در مکاشفه و کشف مجرد در خواب و واقعه آن است که مکاشفه در حالت بیداری بود و خواب و واقعه در حالت غیبت از محسوسات.» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۷۶)

این حالت خاص، حاصل نیروی مقتدر ایمان است که پرورش یافتگان وادی معرفت را نیاز به رؤیا نمی‌افتد، آنان که سلاح تقوا را کلیدکشف و هدایت در این مسیر کرده، «آفاق» و «انفس» را درنور دیده و تا بیکران‌ها پرگشوده‌اند. تجربه عرفانی از تعبیر درمی‌گذرد و با ذوق و حال عرفانی درمی‌آمیزد. اسراری خدایی است که تبیین خاصی می‌طلبد، زبان و بیان مخصوص می‌خواهد. شهود عرفانی از جمله تجاربی است که برای همه کس روی نمی‌دهد و سرش در هردهنی نمی‌افتد. حالات متفاوت است و عبارات مختلف که در پی همین احوال و مشاهدات می‌آید. عنان خیال در تجارب عرفانی در پی تجلیات می‌خرامد و محدودیتی را نمی‌شناسد. این تجارب، و رای حس و مشهودات ظاهری هستند و به عالم ملکوت و ماورا می‌پیوندند که پای چوبین عقل و استدلال یارای گام نهادن به آنجا را ندارد.



اقبال لاهوری از جمله صاحب‌نظران عرصه تجربه عرفانی است که با شناخت جامعه اسلامی عصر خویش و تسلط بر اندیشه‌های حاکم بر جهان غرب، با تأکید بر جنبه‌های عملی و کاربردی اسلام می‌خواست میان عقل و وحی پیوندی استوار برقرار نماید و با رهایی از بیماری‌های عصر چون دون‌همتی، خودکم‌بینی، خرافه‌گرایی، بدعت، نژادپرستی و... که در میان مسلمانان رایج شده، باب اجتهاد را بگشاید و با ایجاد انقلابی معرفتی بر پایه سنت و نواندیشی دینی روحی تازه در کالبد بی‌جان اسلام بدمد. او دستیابی به این آرمان بزرگ را در درون‌نگری، کشف و شهود و پی‌بردن به ماهیت «خود» واقعی می‌دید. «اقبال در زمان حیاتش با تأکید بر نقش مهم «خود» فی‌الواقع اندیشه حلاج را دنبال کرد. در نظر او کامل‌ترین شخص، کسی است که بنا به فرموده پیامبر «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»، بیش از همه خود را به خدا نزدیک کند و صفات خدایی را در خودش به وجود بیاورد. چنین کسی نه تنها در خدا فنا نمی‌شود، بلکه به عکس خدا را در خودش جذب می‌کند.» و معتقد بود که: حلاج با آن تجربه و گفته همیشه ماندنی‌اش واقعیت و جاودانی من بشری را در شخصیتی ژرف‌تر تحقق بخشید و با شجاعت به اثبات رساند. «انا الحق» حلاج در واقع نوعی اعتراض و ایستادگی در برابر صوفیانی بود که خویشتن خویش را انکار می‌کردند. بنا بر این نظر، انا الحق گفتن حلاج یعنی ارج نهادن به خویشتن خویش، متعالی دانستن نفس انسان و در نهایت مسئولیت‌پذیری. (بقایی، ۱۳۸۵: ۴۶ و ۴۴)

در نظر اقبال «من»‌هایی وجود دارند که خودآگاهی در آنها فقط کورسویی می‌زند از این‌رو قادر نیستند تا نگاهی به کنه ژرفای قلب خویش بیندازند، بر این اساس خود را در برابر هستی پایدار، مختار و بالنده حس نمی‌کنند؛ پس جاودانگی، حق ما نیست باید با تلاش شخصی حاصل شود. آدمی با اعمالش رشد می‌کند و خودآگاهی را قدرت می‌بخشد. علاوه بر این تنها از طریق عمل است که ما می‌توانیم خویشتن را جاودان و کامل سازیم، با عمل است که درک می‌کنیم جاودانه‌ایم و جاودانگی را بی‌واسطه درمی‌نگریم. آهنگ جاودانگی با عمل و تلاش عمق و گسترش می‌یابد. (عشرت، ۱۳۷۰: ۱۲۹)

۱-۱- پیشینه‌ی پژوهش

اقبال لاهوری شخصیتی غریب و ناآشنا نیست. او از جمله روشنفکران و نواندیشان دینی است که افکار و اندیشه‌هایش از ابعاد مختلف قابل تحقیق و تفحص است. او شاعر، نویسنده، عارف، فیلسوف، سیاستمدار و... است و در هر کدام از این موارد ژرف‌نگر و صاحب‌نظر است. راجع به هر کدام از ابعاد مختلف فکری او تا به حال کتاب‌ها و مقالات بس متعددی به نگارش درآمده‌است و هر کس از زاویه‌ای به یکی از جوانب شخصیتی او پرداخته و گوشه‌ای از زوایای اندیشه‌ی او را به نمایش گذاشته‌است. در پژوهش مورد بحث دو بعد از آرا و اندیشه‌های او مورد تحلیل قرار گرفته‌است: یکی عرفان اقبال



و دیگری روش کلامی او برای دفاع از دین. در مورد هر کدام از موارد مذکور، به خصوص عرفان او، کتب و مقالات متعددی نوشته شده که پرداختن به آن‌ها از حوصله این پژوهش خارج است ولی لازم به ذکر است درباره موضوع کلی این پژوهش «تأثیر اندیشه عرفانی بر آرای کلامی او» تا به حال هیچ‌گونه پژوهشی صورت نگرفته است و مورد خاصی یافت نشد.

۲- تعریف تجربه، تجربه دینی، تجربه عرفانی

«تجربه» به معنای آزمودن یا استدلال از طریق آزمایش و مشاهده عینی بوده است، سپس مفهوم وسیع‌تری یافت و به مشاهده اعمال و اتفاق‌های معرفت‌زا اطلاق شد. دومین معنای این واژه، حوادث آگاهانه‌ای است که حیات فرد را متأثر می‌سازد؛ بنابراین، تجربه، اقدامی آگاهانه و عمده برای آزمودن واقعیت از طریق است که می‌توان به معرفتی از آن واقعیت دست‌یافت، حال اگر این واقعیت از امور این جهانی باشد تجربه مادی، دنیایی یا علمی خواهد بود و چنانچه از امور ماورایی باشد «تجربه دینی» نامیده می‌شود؛ زیرا، اعتقاد به وجودهای فراطبیعی و متعالی از ارکان اساسی دین به‌شمار می‌آید. (مظاهری سیف، ۱۳۹۹: ۶۳)

در تجربه‌دینی امور ماورایی که معمولاً در آموزه‌های دین مطرح گردیده آزموده می‌شوند و معرفت یا ایمان تجربه‌گر را افزایش می‌دهند. اما «تجربه عرفانی» نوع خاصی از تجربه‌های دینی است که در آن هویت و تشخیص فرد در متعلق شناسایی که خداوند یا تجلیات اوست محو نابود می‌شود و حالت یگانگی با وجود متعال می‌یابد. برای تخصیص تجربه‌های عرفانی در میان تجربه‌های دینی می‌توان گفت: «هر تجربه دینی به شرط احساس اتحاد با مدرک عرفانی است.» (همان، ۶۴) پرادوفود در تعریف تجربه دینی می‌گوید: «تجربه دینی تجربه‌ای است که فاعل آن، آن را دینی می‌شناسد و این شناسایی مبتنی بر موضوع یا مفاد تجربه نیست؛ بلکه، مبتنی بر جنبه معرفتی یا اهمیت آن برای صدق عقاید دینی است.» (پراودفوت، ۲۴۸: ۱۳۷۷)

تجربه دینی و تجربه عرفانی را نمی‌توان به سادگی از هم جدا کرد. تجارب عرفانی ریشه در اعتقادات دینی دارند. عارفان طریقه دستیابی به حقیقت را خارج از بطن شریعت نمی‌دانند. این دو نوع تجربه در واقع از یک سنخ هستند و جزء امور ماورایی به‌شمار می‌روند اما تجربه عرفانی عمیق‌تر و ناشی از ارتباط پیچیده بعد روانی و خصوصیات باطنی شخص تجربه‌گر با مبدأ هستی است و چنان با او اتحاد می‌یابد که تفاوتی در میان نمی‌ماند. هدف هردو ایجاد ارتباط با خداوند و احساس وابستگی مطلق به اوست. سوین‌برن در میان اقسام تجربه‌های دینی، تجربه‌های عرفانی را مستقل به‌شمار آورده است. رودلف اتو می‌کوشد تجربه مینوی - که رویارویی با وجود متعالی و احساس حقارت یا اشتیاق است - و تجربه



عرفانی را با هم جمع و تجربه عرفانی را نوع پیشرفته تجربه‌های مینوی معرفی کند. در تجربه مینوی مؤمن خداوند را حاضر احساس می‌کند و نوع رابطه‌اش با او، به صورت دوگانه «من - تو» است ولی در تجربه عرفانی رابطه به شکل «من - من» است. اتو می‌نویسد: «در تجارب عرفانی عنصر غیر عقلانی دین، چنان غلبه می‌یابد که عارف چیز دیگری را نمی‌یابد.» (مظاهری سیف، ۶۵)

اتو معتقد است که عرفان و تجربه عرفانی چیزی ذاتاً متمایز از دین و تجربه دینی نیست، عرفان در تجربه دینی وارد می‌شود به میزانی که احساس دینی از محتوای عقلیش فراتر برود؛ یعنی، به میزانی که عناصر مینوی غیرعقلانی پنهان آن برحالت عاطفی غلبه بیابد و آن را تعین ببخشد. بنابراین، از دیدگاه اتو دین و عرفان تمایز ماهویی ندارند همان‌طور که از مباحث او در توصیف تجربه امر قدسی می‌توان دریافت یکی از ویژگی‌های ثابت دیدگاه وی این است که عرفان همان دین درحال تشدید شده و تقویت شده‌است، بنابراین، همان‌طور که توأمان می‌توان از وحدت و تنوع دین سخن گفت درخصوص عرفان نیز همان معنا صدق می‌کند. (اتو، ۱۴۰۰: ۳)

فردریک شلایرماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸) در نوشته‌های پرنفوذش در قرن نوزدهم ادعا کرد که تجربه دینی، تجربه‌ای عقلی یا معرفتی نیست؛ بلکه، احساس اتکای مطلق و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان است. این تجربه، تجربه شهودی است که اعتبارش قائم به خود است و مستقل از مفاهیم تصورات، اعتقادات یا اعمال می‌باشد، چون این تجربه نوعی احساس است و از حد تمایزات مفهومی فراتر می‌رود؛ لذا، نمی‌توانیم آن را توصیف کنیم، تجربه حسی و عاطفی است نه معرفتی. (پترسون و همکاران، ۱۳۹۹: ۴۱) اتو تحت تأثیر شلایرماخر درک تجربه دینی را فراتر از عقل می‌داند و احساس را در این مقوله بر عقل برتری می‌دهد. او امر مینوی را در سه نوع احساس خاص متجلی می‌یابد: نوع اول، احساس وابستگی و تعلق است، ما مخلوقاتی بیش نیستیم و در برابر آن موجودی که برتر از جمیع مخلوقات است محفوف و مغروق در عدم خویشستنییم. نوع دوم، احساس خوف دینی یا خشیت و مغلوبیت در برابر راز هیبت انگیز است، ما درهنگام رویت خداوند به لرزه می‌افتیم و سرانجام نوع سوم، احساس شوق ماست نسبت به آن موجود متعالی که مجذوبمان می‌کند. این بی‌تابی و شوق نسبت به خداوند جزئی از وجود ماست. (همان، ۴۲) این مدعا که احساس، سرچشمه عمیق‌ترین است مستلزم آن است که تأملات فلسفی و کلامی را از نتایج و تبعات ثانوی تجربه بدانیم؛ زیرا، اگر تجربه دینی درکار نباشد علوم الهی یا فلسفه‌های دینی هم درکار نخواهند بود. (همان)

یکی از ویژگی‌های تجربه عرفانی درک وحدت و رسیدن به حقیقت مطلق است و دستیابی به این اسرار در وصف نمی‌گنجد و همین عامل وحدت یکی از وجوه تمایز میان تجربه عرفانی و تجربه دینی می‌باشد. ویلیام جیمز از میان تجارب دینی یک نوع آن را عرفانی می‌داند و «آن درحالت وحدت است که همه تجربه‌ها خاتمه می‌یابند و در آن حالت به نوعی از درون بینی و بصیرت نفس می‌رسیم که چاره‌ای نیست جز آن که آن را مربوط به ماورای طبیعت بدانیم. در این جاست



که همه تضادها از میان می‌رود و تفرقه‌ها، کثرت‌ها، تمام مخالفت‌ها و ضدیت‌ها که سرچشمه تمام بدبختی‌هاست حل می‌شود و به وحدت و یگانگی تبدیل می‌شود.» (مصلح، ۱۳۹۳: ۱۲) رابطه دین و عرفان به دو خط موازی می‌مانند، دین ساحت قدسی برای انسان می‌شناساند و هدف را برای او تبیین می‌کند اما عرفان ابزار رسیدن به آن هدف را برای آدمی تبیین می‌نماید. از آن جهت که این تجارب حاصل شناخت مستقیم و بی واسطه با وجود مطلق است؛ لذا، باید نقطه اوج حیات معنوی شخص تجربه‌گر به حساب آید، چنان که برتراند راسل که ظنّ احساسی‌گری یا گرایش و تعلق خاطر به او نمی‌رود در باره تجربیات عرفانی می‌گوید: «احوال عرفانی الهام‌بخش‌ترین چیزهایی است که در بشر می‌توان سراغ گرفت.» (استیس، ۱۳۶۱: ۳۴)

۳- نگاهی به پیشینه‌ی تجربه عرفانی در ادبیات فارسی

با نگاه به تبارشناسی عرفان، انسان با علم به ضعف خویشتن صفات و خصوصیات انسانی پیدا می‌کند و به سوی باورهای دینی سوق داده می‌شود. قرآن هم این مفهوم را یادآوری می‌کند که «خَلِقِ الْإِنْسَانُ ضَعِيفاً» (نسا، ۲۸) بر این اساس، انسان به نیروهای برتر از موجودات زمینی متوسل می‌شود تا از او حمایت کنند و با ورود تخیل به ذهن و روان آدمی حوزه شناختی ماورایی را برمی‌گزیند. همین انگیزه «حمایت‌جویی» سبب شد که انسان در مسیر علوم دینی حرکت کند و با آموزه‌های پیامبران «اصل استعلا» در ادیان توحیدی و عرفان اسلامی رواج پیدا کند. به عنوان نمونه، عروج عیسی به آسمان در اعتقاد مسیحیان، معراج محمد (ص) در قرآن و همچنین با تعمیم این امر در تمامی آثار عرفانی میل به استعلا و ارتباط با یک امر قدسی در حیات دینی انسان تثبیت شد. و با استمداد از فیض روح القدس دیگران هم به طور نسبی نسبت به دریافت چنین تجربه‌ای بی‌میل نبودند. پل‌نویا شخصیت‌های نبوی را نخستین نمونه تجربه‌های عرفانی می‌داند و می‌گوید: آن‌چه آن‌ها در اخبارالاولین می‌خوانند اخبار نیست؛ بلکه، عبرت است و تعلیمی درباره روابط خدا و انسان. از این رو در ابراهیم شخصیتی می‌بینند که خدا او را می‌آزماید و او از بوته آزمایش وفادار و نخستین نمونه دوستی با خدا بیرون می‌آید و موسی را نماینده تجربه روحانی هم‌سنی با خدا می‌یابند. (نویا، ۱۳۷۳: ۱۴۷)

اقبال می‌گوید: در تاریخ تجربه دینی اسلامی که به گفته پیامبر (ص) آفریدن صفات خدایی در انسان است، این تجربه به صورت جمله‌هایی از این قبیل بیان شده است: من حقم (حلاج)، من دهرم (حضرت محمد)، من قرآن ناطقم (حضرت علی)، من سبحانم (بایزید). در تصوف عالی‌تر اسلام تجربه اتحادی این نیست که من محدود هویت خود را از طریق منجذب شدن در من نامحدود محو کند؛ بلکه، در آمدن نامحدود به آغوش محدود عاشق است.» (اقبال، بی‌تا: ۱۲۷)

شفیعی‌کدکنی هم این تجارب را اتحاد میان عاشق با وجود مطلق می‌داند و درباره وقوع و کیفیت آن‌ها می‌گوید:



ارتباط با تعبیرهای دیگری از تجربه اتحاد نزد عارفان مسلمان باید به سه سطح شگفت‌آور بایزید بسطامی، حلاج و ابوالحسن خرقانی اشاره کرد که همواره در طول تاریخ عرفان ایرانی محور بحث‌های گوناگون بوده‌است: ۱- از بایزید (متوفی ۲۶۱ هجری) سُبْحَانِی مَا أَعْظَمَ شَأْنِی ۲- از حلاج (مقتول در ۳۰۹ هجری) أَنَا الْحَقُّ ۳- از ابوالحسن خرقانی (متوفای ۴۲۵ هجری) الصَّوْفِیُّ غَیْرُ مَخْلُوقٍ. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۴۴۰ و ۴۳۹) به نظر می‌رسد که هر سه تعبیر بعد از تجربه اتحاد با واحد به زبان آمده‌است. در این باره به کاربردن تعبیر شطح درباره هر سه عبارت شایسته به نظر می‌رسد؛ چرا که، شطح ناظر به سخنانی خلاف عرف رایج است که عارف در حال جذبه و در مقام پرده‌گشایی از تجربه خود بر زبان می‌آورد. در این میان بایزید خود را با تعبیری ستایش می‌کند که این تعبیر در اسلام تنها برای خداوند به کار می‌رود، از این رو می‌توان حال وی را حال یگانگی با حق دانست. در سخن حلاج نیز به یگانگی با حق تصریح شده‌است و بالاخره ابوالحسن خرقانی صفت «غیرمخلوق بودن» را که خاص حق است، به صوفی نسبت می‌دهد. معنی «الصوفی غیرمخلوق»: صوفی نه آن است که بیاید و برود و بگوید و ببیند و بشنود و بخورد و بخسبد صوفی، صفتی است از صفات حق. (همان، ۴۴۱)

هر کدام از این سخنان در تاریخ ادبیات عرفانی ما برای ارباب معرفت شناخته شده هستند. اقبال با شناخت و علاقه‌ای که به مشرب فکری حلاج دارد بیان معرفتی «انا الحق» گفتن او را نوعی تکامل این تجربه در زندگی دینی اسلام می‌داند و آن را نقطه اوج حیات معنوی حلاج می‌بیند که متأسفانه معاصران وی قدرت درک و دریافت این بینش و تجربه معنوی او را نداشتند و او را منکر ذات حضرت احدیت تشخیص دادند. او با کلام جاودانه خود خواسته‌است حقیقت و جاودانگی من بشری را در یک شخصیت عمیق‌تر اثبات کند، شجاعانه تصدیق نماید، سخن حلاج در واقع سخنی بوده‌است که برای معارضة با متکلمان عصر خود گفته‌است. (اقبال، بی تا: ۱۱۲) مبانی نظری تأویل و تعدد معانی سخن در گفتارها و تعبیر ژرف شمس نیز به روشنی مشهود است. او بر آن است که مفاهیم بی رنگ و ساده عرفانی در این جهان حسّی و پر از صور را نمی‌توان با قاطعیت تمام بیان کرد: «عالم متلون است، سخن یک رنگ برون نمی‌آید.» او در جای دیگری از این نوع سخن، به سخن «نیک و مشکل» تعبیر می‌کند: «این سخن من نیک است و مشکل: اگر صدبار بگویم، هرباری معنی دیگری فهم شود و آن معنی اصل همچنان بکر باشد.» (نزهت، ۱۳۹۰: ۳۴ و ۳۳)

در ادبیات عرفانی به نمونه‌های بسیاری در این گونه موارد برمی‌خوریم چنان که: «از ابوالحسن نوری سوال کردند از عبودیت. گفت: مشاهده ربوبیت.» (عطّار، ۱۳۸۳: ۳۶۱) عین‌القضات در تمهیدات ضمن اشاره به رویت صورت خداوند در توصیف یکی از واقعه‌های روحانی خود می‌گوید:

«چون او - جلّ جلاله - خود را جلوه‌گری می‌کند بدان صورت که بیننده خواهد به تمثیل به وی نماید. در این مقام، من که عین‌القضاتم نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من برآمد و هر دو نور برآمدند و متصل شدند به صورتی زیبا چنان که چند وقت در این حال متحیر مانده بودم.» (عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۳۰۳)



بهاء‌ولد در کتاب معارف خود، ضمن بیان یکی از تجارب شیرین خود می‌گوید:

«و الله را دیدم که صد هزار ریاحین و گل و گلستان و سمن زرد و سپید و یاسمن پدید آورد و اجزای مرا گلزارگردانید و آن‌گاه آن همه را الله بیفشارد و گلاب‌گردانید و از بوی خوش وی حوران بهشتی آفرید و اجزای مرا با ایشان درس‌رشت. اکنون حقیقت نگاه کردم همه صورت‌های خوب صورت میوه الله است. اکنون این همه راحت‌ها از الله به من می‌رسد در این جهان و اگر گویند که تو الله را می‌بینی یا نمی‌بینی؟ گویم که من به خود نبینم که «لَنْ تَرَانِي» اما چون او بنماید چه کنم که نبینم. و الله اعلم.» (بهاء‌الدین ولد، ۴: ۱۴۰۲)

تقی پورنامداریان درباره این تجربه روحی بهاولد می‌گوید: این شعر منشور بهاولد (۶۴۰-۵۴۵ ه.ق) بیان تجربه‌ای روحی است که تلویحاً به حصول معرفتی بدون واسطه حس و عقل اشاره دارد. وقوع تجربه‌هایی از این دست که در حالتی برای آگاهی اتفاق می‌افتد، مستلزم ایجاد شرایط روانی خاصی است که با زهد و ریاضت حاصل می‌شود. این زهد و ریاضت هم اساس عملی تمام مذاهب عرفانی است که وصول به معرفت را از طریق جز راه آگاهی عادی و حس و عقل می‌جویند و هم زمینه‌ساز پیدایی این مذاهب از جمله تصوف اسلامی است که پایه و مایه آن محبت و معرفت است. (پورنامداریان، ۱۷: ۱۳۸۶)

۴- تجربه دینی از دیدگاه اقبال لاهوری

اقبال به این گسست معرفتی که در اندیشه‌های حاکم بر جوامع اسلامی عصر خویش سایه انداخته بود، آشنایی کامل داشت. دردها را تشخیص می‌داد و جهت برون‌رفت از این بحران طرحی نو درافکند. اندیشه‌های او در قالب نظریه محصور نماند و جامعه عمل به خود پوشید. در برابر ناملایماتی که بر جامعه بحران زده حکم فرما بود طرح عمل‌گرایی و کاربردی اسلام را فرapیش می‌نهد و با شناخت کامل از قرآن و عرفان اسلامی، تجربه‌های دینی - عرفانی را برای دفاع از دین ضروری می‌داند. اقبال حیات دینی را از منظر تجربه دینی مورد بررسی قرار می‌دهد و در دیباچه کتاب احیای فکر دینی در اسلام با براءت استهلال احساس نیاز جامعه دینی عصر حاضر را به شکل علمی معرفت دینی بیان می‌دارد و می‌گوید: «در این سخنرانی‌ها کوشش من بر آن است گرچه به صورت جزئی، به این نیازمندی پاسخ بدهم و با توجه به سنت فلسفی اسلام و درنظرگرفتن ترقیات اخیر رشته‌های جدید علم و معرفت، فلسفه دین اسلام را احیا و نوسازی کنم.» (اقبال، بی‌تا: ۲)

اقبال زندگی دینی را به سه دوره: ایمان، اندیشه و اکتشاف تقسیم می‌کند. در دوره اول، زندگی دینی همچون نظم و انضباطی است که فرد یا جامعه آن را به صورت یک فرمان غیرمشروط می‌پذیرد بی‌آن‌که هیچ فهم عاقلانه‌ای از غرض نهایی اجرای آن فرمان داشته باشد. چنین وضعی ممکن است در تاریخ سیاسی و اجتماعی یک قوم نتایج بزرگی داشته باشد



ولی از لحاظ رشد درونی و تکامل فردی چندان نتیجه‌ای ندارد. در دوره دوم، حیات دینی متوجه اساس و شالوده خود در نوعی مابعدالطبیعه می‌شود که پیدا کردن نظر منطقی نسبت به جهان است و خدا هم جزئی از آن به شمار می‌رود. در دوره سوم، روانشناسی جانشین مابعدالطبیعه می‌شود و حیات دینی به صورت آرزوی تماس مستقیم با حقیقت مطلق پیدا کردن درمی‌آید. دین در این مرحله مسئله جذب شخصی حیات و قدرت می‌شود و فرد شخصیت آزاد پیدا می‌کند. این نه از طریق رهایی از قید و بندهای قانون است؛ بلکه، از طریق اکتشاف سرچشمه نهایی قانون در اعماق خودآگاهی خاص خود او است. در این پژوهش دین را در این معنا به کار برده‌ایم ولی عده‌ای چنان فرض می‌کنند که این صورت از دین نماینده طرز فکری مبتنی بر انکار حیات و واقعیات است که در طرف مخالف چشم انداز کاملاً تجربی و اختیاری زمان ما قرار گرفته است ولی دین برتر که هدف آن تنها جستجوی زندگی بزرگ‌تری است و مدت‌ها پیش از آن که علم به ضرورت تجربه پی برده باشد، به این ضرورت معترف بوده است، کوشش اصیل برای تصفیه خودآگاهی بشری است و به این اعتبار با همان اندازه نقادی به سطح تجربه خود می‌نگرد که طبیعی‌گری به سطح تجربی خود نگران است. (همان، ۲۰۶ و ۲۰۵)

او دین، فلسفه و شعر عالی را در مقابل پرسش‌های انسان معاصر قرار می‌دهد و نوع معرفت حاصل شده از آنها را بر اساس شناخت و بینش خود می‌سنجد و می‌گوید: معرفت حاصل شده از الهام شعری خصوصی مبهم و غیرقطعی است. دین در صورت پیشرفته خود بسی بالاتر و برتر از شعر است. از فرد می‌گذرد و به اجتماع می‌رسد وضعی که نسبت به حقیقت نهایی و مطلق دارد متعارض با محدودیت آدمی است، دامنه پرواز او را فراخی می‌بخشد و توقع او را چندان زیاد می‌کند که به کمتر از دیدار مستقیم حقیقت به چیزی قانع نمی‌شوند. روح فلسفه هم در نظر اقبال مستلزم آزادی در تحقیق و تجسس است به هر حجیت و اعتبار به چشم بدگمانی می‌نگرد. وظیفه فلسفه این است که دنبال می‌کند و به نهانگاه‌های آنها برسد و در این دنبال کردن ممکن است کارش به آن جا بینجامد که یا منکر ناتوانی عقل محض در رسیدن به حقیقت مطلق شود یا به صورت صریح آن را بپذیرد. (لاهوری، بی‌تا: ۳) اقبال نه تنها با عقلانی کردن دین مخالفتی ندارد؛ بلکه، با توجه به وظیفه‌ای که دین بر عهده دارد معتقد است که دین بیش از جزئیات علمی نیازمند این است که اصول اولیه اش را بر بنیانی عقلانی بنا کند. (همان، ۴) وایتهد هم با کمال وضوح این نکته را تایید می‌کند که عصرهای ایمانی عصرهای عقلی‌گری هستند ولی عقلانی کردن ایمان این نیست که تفوق فلسفه را بر دین بپذیریم. شک نیست که فلسفه حق قضاوت درباره دین را دارد ولی نمی‌تواند در میان مفروضات و معطیات خود، به دین مقام پست‌تری بدهد؛ چراکه دین، فکر، احساس و عمل مجرد نیست؛ بلکه، بیان و تعبیری از تمام وجود آدمی است. (همان، ۴)

لُبّ کلام اقبال در احیای فکر دینی در اسلام ماجرای نوعی تحول عمیق باطنی و آزادی خلاق در اثر پاکدامنی و عمل می‌باشد که نتیجه آن رسیدن به نوعی حکمت و بصیرت است. اقبال در جای جای این نوشتار از آزادی آزادی در انتخاب



آن‌چه که خوب است و به کمال معنوی آدمی منتهی می‌شود. سخن می‌گوید و حتی هدف نهایی نیایش و عبادت را در اسلام نیل به [این نوع] آزادی می‌بیند. منظور او از تحول عمیق باطنی، تجربه ایجاد صفات و خصوصیت‌های خداوندی در انسان است. به یقین می‌توان گفت اقبال بعد از مطالعه قرآن و بسیاری از آثار فلسفی، عرفانی و علوم جدید به یک تهذیب نفس و جهاد اکبر در کنار عمل اجتماعی پرداخت تا خود توانسته چنین حالاتی را تجربه کند. (نوروزی، ۱۳۹۰: ۱۳)

۵- ویژگی‌های تجربه دینی از نظر اقبال

از نگاه اقبال، تجربه دینی بخش عمده‌ای از دین متعالی را تشکیل می‌دهد. تجربه حقیقت مطلق با آگاهی کامل و خلوص قلب ممکن است. این جا مقامی است که زندگی آدمی در «استمرار زمانی» سر می‌شود. به عقیده اقبال، دین متعالی تجربه را اساس کار خویش قرارداد و بسیار پیش‌تر از علم ضرورت تجربه را به عنوان شالوده زندگی مطرح نمود. (قیصر، ۱۳۹۱: ۲۵۳)

اقبال ویژگی‌های زیر را جهت فهم مرحله کشف و شهود برمی‌شمارد:

۵-۱- **مستقیم و بی‌واسطه بودن این تجربه:** شناخت بی‌واسطه در مقابل شناخت با واسطه قرارداد و آن عبارت است از حضور مستقیم موضوع مورد شناخت در ذهن. (قیصر، ۱۳۹۱: ۲۵۳) هر تجربه‌ای مستقیم و بی‌واسطه است، از این منظر با سایر سطوح تجربه بشری که فراهم آورنده معلومات و معطیاتی برای معرفت به‌شمار می‌روند، تفاوتی ندارد. میدان‌های متعارف تجربه در معرض تفسیر معلومات حسی قرار می‌گیرند و از این راه برای ما معرفت نسبت به جهان خارج فراهم می‌شود. میدان آزمایش باطنی نیز برای رسیدن به معرفت حق در معرض تفسیر و تعبیر قرار می‌گیرد. (اقبال، بی‌تا: ۲۳) در این مورد ذکر این نکته لازم است که به نظر استیسی تجربه باید از تعبیر متمایز باشد، هم در تجربه حسی و هم در تجربه عرفانی. چرا که تجربه نفس رویداد است که عارف از سر می‌گذراند ولی تعبیر چیزی که مفکر به تجربه می‌افزاید تا آن را دریابد از این که آنچه می‌افزاید، فقط مفاهیم مقولی یا استنتاج منطقی یا فرضیه تبیینی باشد. (استیسی، ۱۳۶۱: ۲۷)

این تمایز از نظر استیسی از دو جهت اهمیت دارد: یکی این‌که تجربه محض را می‌توان مسلم و بی‌شبهه دانست، ولی تعبیر در معرض خطا و اشتباه است، دوم این‌که تجربه‌ها و احوال عرفانی در سراسر جهان در تمام فرهنگ‌ها و تمدن‌ها همواره یکسان و مشابه بوده‌اند اما تعبیرها ممکن است متفاوت و گوناگون باشند. تعبیر به شدت متأثر از محیط فرهنگی و باورهای عارف است. توصیف عارفان نیز همواره متأثر از تعبیر آن‌ها از تجربه‌هایشان است و اساساً هر توصیفی نوعی تعبیر خفیف از تجربه است. از این رو سنجش انتقادی تعبیرها و توصیف‌های عرفانی ضروری است. (اشکوری، ۱۳۹۳: ۳۱)



پورنامداریان بیان چنین تجاربی را بسیار دشوار و جز از طریق رمز و اشاره ممکن نمی‌داند. او به سخنی از عین القضاات اشاره می‌کند که: «معرفتی که از راه بصیرت حاصل می‌شود، موضوع آن علم ازلی است و هرگز تعبیری از آن متصور نشود مگر به الفاظ مشابه.» (پورنامداریان، ۱۳۹۶: ۵۲)

۲-۵- کلی بودن و غیرقابل تجزیه‌ی تجربه عرفانی: اقبال تأکید می‌کند که: تجربه دینی غیرقابل تجزیه است. به گفته وی حالت عرفانی هر قدر شورانگیزتر و غنی‌تر باشد، اندیشه به حداقل تنزل می‌باشد و تجزیه چنین یافته‌هایی ممکن نیست. به نحوی که همه انگیزه‌های گوناگون در یکدیگر مستحیل می‌شوند و واحدی غیرقابل تجزیه را شکل می‌دهند که تمایز معمولی ذهن و عین در آن وجود ندارد. (قیصر، ۱۳۹۱: ۲۵۶) از منظر اکهارت، وجودی که با خدا یگانه است به واسطه عقل شناخته می‌شود؛ البته، این شناخت مانند تفکر راسیونالیستی نیست؛ بلکه، اتحادی عرفانی است که در آن جدایی سوژه و ایزه از میان می‌رود. این تجربه وحدت عرفانی است او در عبارتی دیگر شناخت وجود را همان شناخت خداوند می‌داند. او به شناختی بی‌واسطه اشاره می‌کند که در آن تمایز سوژه و ایزه در میان نیست. در این گونه ادراک، مدرک در مدرک فرو می‌رود و بدین طریق من مدرک در واقعیت اعلا وجود خداوند اعتلا پیدا می‌کند. چنین ادراکی، ادراک عقلی (راسیونالیستی) و یا ژرفا یافتن عقل در خودش آن گونه که در فلسفه دوره جدید مطرح شده، نیست؛ علاوه بر این، نباید آن را نوعی خلسه برون خویشی و یا تورم احساسات دانست، این گونه ادراک را باید فراروی از سوژه و ایزه قلمداد نمود که بیانی دیگر از اتحاد عرفانی است. (مصلح، ۱۳۹۳: ۱۴۶)

۳-۵- یگانگی با خود دیگر: برای شخص باطنی حال باطنی نمودار لحظه‌ای است که با یک خود دیگر یگانگی و پیوستگی صمیمانه‌ای دست می‌دهد که متعالی و محیط بر همه چیز است و در آن لحظه شخصیت خاص عامل تجربه از میان می‌رود. محتوای حال باطنی به صورتی عالی عینی و خارجی است و نمی‌توان آن را تنها فرورفتن در ابر تاریک ذهن خواند. (اقبال، بی‌تا: ۲۴) از آن جا که تجربه عرفانی موضوعی عاطفی است، به این جهت نباید اندیشیده شود که عارف در سیر و سلوک خاص خود در هاله‌ی ذهنیت خویش فرومی‌رود. به عکس، تجربه او محتوایی ادراکی دارد و همانند تجربه‌های متعارف ما عینی می‌باشد. (انور، ۱۳۷۰: ۴۹ و ۴۸)

۴-۵- تجربه باطنی قابل انتقال به غیر نیست: شفيعی کدکنی در رابطه با زبان و تجربه عرفانی می‌گوید: «هر لحظه‌اش در هر کسی عالمی است منحصر به فرد و غیر قابل انتقال به دیگری و غیرقابل تکرار برای شخص تجربه کننده.» (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۵۰) در نظر اقبال محتوا قابل انتقال نیست ولی ممکن است در عباراتی بتوان راجع به تجربه عرفانی دیگران را مطلع کرد. او می‌گوید: احوال باطنی بیش از آن چه به اندیشه شباهت داشته باشد به احساس شباهت دارند. تفسیر و تعبیری که مرد باطنی یا پیامبر به محتوای خود آگاهی دینی خود می‌دهد ممکن است به صورت جملاتی به دیگران انتقال داده شود ولی خود محتوا قابل انتقال نیست. این غیرقابل انتقال بودن تجربه‌ی باطنی، از آن جهت است



که اساساً از نوع احساسی است که به بیان در نمی‌آید و عقل استدلال‌گر را به آن دسترسی نیست. احساس باطنی مانند هر احساس دیگر مشتمل بر یک عنصر ادراکی و عقلی نیز هست و به نظر من به علت همین عنصر ادراکی است که رنگ فکر و اندیشه به خود می‌گیرد. به نظر اقبال احساس و اندیشه جنبه‌های دوگانه پایدار و گذران عامل واحدی هستند که همان تجربه باطنی است. (اقبال، بی‌تا: ۲۷)

۵-۵. عدم قطع ارتباط تجربه‌گر با واقعیت جهان: اتصال صمیمانه مرد باطنی با ابدیت به این معنا نیست که او به طور کامل از این جهان گذران بریده‌باشد. حال باطنی، با وجود یگانه بودن آن، تجربه‌ای متعارف است و با وجود این که زود محومی شود، تاثیر عمیقی بر جای می‌گذارد. مرد باطنی و پیغمبر، هر دو به سطوح متعارفی آزمایش بازمی‌گردند، ولی با این تفاوت که پیغمبر، آکنده از معانی بیشماری برای بشریت است. (اقبال، بی‌تا: ۲۹) اقتضای سلوک به جانب او، آن نیست که از هستی و از خویش بیرون شویم، بلکه، برعکس مسئله آن است که در هستی و در خویش بیشتر غور و تحمل کنیم. بی‌نهایت بیرون از ماده نیست؛ بلکه، در درون آن است: بی‌نهایت همان انسان و همان ماده است. (ادونیس، ۱۳۸۵: ۲۸)

۶- انواع تجربه از نظر اقبال لاهوری

۶-۱. تجربه آفاقی: یکی از مسائل اساسی حیات بشری اندیشیدن درباره راز خلقت انسان، دقایق هستی و تدبیر در آیات و نشانه‌ها و لطایف آن است و پی بردن به این نکته که هستی خود به خود به وجود نیامده و استقرار نیافته‌است. خدا هستی را مسخر انسان نموده و استعدادهای زیادی به او بخشیده تا به درستی از آن‌ها استفاده کند؛ لذا، هستی برای انسان و انسان هم باید متناسب با نظام هستی استعدادهایش را در شناخت اساسی آن به‌کارگیرد. خداوند در میان برنامه انسان ساز خویش، تنها تلاوت آیات را مقدم بر پرورش و تزکیه دانسته‌است تا درک و دریافت او از خداشناسی تنها مبتنی بر دانسته‌های ذهنی نباشد و بعد از این مرحله به تناسب روحیات و آمال خویش در شناخت بهتر حقیقت گام بردارد. چنان که می‌بینیم اقبال هم، گام نخستین سیر به سوی حقیقت را تدبیر در نشانه‌های خلقت جستجو می‌کند. او رنگ معرفت آدمی را رنگ تصویری می‌داند و به عقیده او با سلاح همین رنگ تصویری است که انسان به جنبه قابل مشاهده حقیقت و واقعیت نزدیک می‌شود.

یکی از سیماهای جالب قرآن، تأکیدی است که درباره جوانب قابل مشاهده واقعیت دارد. اقبال، آیات و نشانه‌های واقعی و ظاهری قرآن را راهی به بصیرت و آگاهی درونی می‌داند؛ همان‌گونه که در قرآن بارها به تفکر و تدبیر درباره جوانب عینی جهان مد نظر واقع شده‌است. چنان‌که در آیات (۱۹۰-۱۹۱ آل عمران) آفرینش آسمان‌ها و زمین، توالی شب و روز، تجارت با کشتی، حیات بخشیدن زمین با آب، گرداندن باده‌ها، ابرها، ستارگان، آفرینش انسان، خلقت شتر، برافراشتن



آسمان‌ها و همچنین در آیات (بقره ۱۶۴، انعام ۱۰۰-۹۸، غاشیه ۲۰-۱۷، روم ۲۲) بسیاری از جنبه‌های شهود عینی و تجارب آفاقی مورد اشاره واقع شده‌است که مراد قرآن از ذکر این موارد عینی، مشاهده همراه با تفکر در طبیعت آن است که در آدمی آگاهی نسبت به چیزی بیدار می‌کند که طبیعت نماینده و رمز آن به شمار می‌رود. «(اقبال، بی تا: ۱۸ و ۱۷) آیات زیر به عنوان شاهدهی بر مدعی ما آورده می‌شود:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» [البقره: ۱۶۴]

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ (۱۹۰) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (۱۹۱)» [آل عمران: ۱۹۰-۱۹۱]

اقبال از این منظر مکاتب کلامی و فلسفه یونان را مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید: افلاطون به مدرکات حسی به چشم بی‌اعتبار می‌نگریست که از این‌ها به نظر وی تنها اعتقادی به دست می‌آید، نه این که سبب رسیدن به علم حقیقی باشد، در صورتی که قرآن یکی از راه‌های شناخت خداوند را تفکر و تدبیر در واقعیات حیات و آفریده‌ها می‌داند و از طریق حواس ظاهری راه به سوی شناخت حقیقی و دنیای باطن هموار می‌شود چنان که در آیه: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» [الجمعه: ۲]

یعنی توجه به تلاوت آیات که گام نخست و همان عقل‌گرایی می‌باشد بسیار حائز اهمیت است که نزد فلاسفه یونان غافل مانده‌است. قرآن برخلاف نظر آن‌ها که سمع «شنیدن» و بصر «دیدن» را ارزنده‌ترین هدایای الهی می‌داند و چشم و گوش را جوابگوی آنچه مردمان در این جهان کرده‌اند، می‌شناسد و این همان چیزی است که دانشجویان قدیم اسلامی در نتیجه افسون تعلیمات و پژوهش‌های یونانیان کاملاً فراموش کرده بودند. (اقبال، بی تا: ۶)

آنان آیات قرآن را در پرتو تفکر یونانی تلاوت می‌کردند و مدت دویست سال طول کشید تا دریافتند که روح قرآن ضد تفکریونانی است. (همان، ۷)

به نظر اقبال، تحقیر طبیعت و زندگی خاکی که در قلب و روح مسلمین نفوذ کرده بود یک اندیشه تحریر یافته مسیحی بود و عقل‌گرایی ضد تجربی نیز مناسبتی با قرآن نداشت، زیرا قرآن به طبیعت کاملاً عنایت داشته‌است. او روش تجربی و علم آموزی و تقدیس طبیعت را دو امر اسلامی و اساسی می‌دانست که مورد غفلت مسلمین قرار گرفته بود، از این رو در



زنده کردن این هر دو می‌کوشید، در عین حال تجربه باطنی و آگاهی معنوی را نیز نوعی تجربه می‌دانست که همچون همه تجارب دیگر حق وجود و متبوعیت داشت. می‌گفت: «فرهنگ‌های قاره آسیا و در واقع تمام جهان قدیم از آن جهت از بین رفت که در آن فرهنگ‌ها انحصاراً از داخل به واقعیت و حقیقت نزدیک می‌شدند و از داخل به خارج حرکت می‌کردند، این طرز کار برای آنها نظریه به بار می‌آورد و قدرتی از آن به دست نمی‌آمد و هیچ تمدن قابل دوامی ممکن نیست که تنها بر پایه نظریه ساخته شود.» (سروش، ۱۳۹۳: ۳۷۴)

۲-۶- تجربه انفسی: اقبال دامنه معرفت‌شناسی را فقط به تجربه آفاقی منحصر نمی‌داند. او داده‌های عقلانی و محسوس را ارج می‌نهد و تفکر و تعقل را ابزاری قرآنی می‌داند اما در پی شناختی برتر از قلمرو آن‌هاست و خواسته‌های معرفت‌شناسی خود را به سطوح والاتری ارتقا می‌دهد. او عرفان پویا و متحرک را می‌پسندید و از نظر او فانی‌شدن محض در خدا وجهی ندارد. عارف واقعی پس از طی مسیر سیر و سلوک و مجاهده و مشاهده در این وادی و کسب تجربه جهت اصلاح و بازسازی جامعه‌ای جدید گام بردارد و در خلق خدا فانی شود و برای بازسازی جامعه‌ای نوین تلاش نماید.

سیر انفسی، حاصل سیر آفاقی است. از دیدگاه اقبال با نگرش به واقعیت‌های عینی عالم ظاهر و مراتب بیرون نفس انسان می‌تواند به شناخت عمیق‌تری که همان سیر باطنی است دست یابد و در سیر و سلوک باطنی که همان سفر درونی و طی مراتب روحانی است بپردازد. سیر برونی همان مرتبه آفاقی است. راه ورود به سلوک سلوک معنوی و عالم ملکوت است. جهان برون محل تجلی و ظهور اسماء و صفات حضرت حق است و انسان با مشاهده این تجلیات که هر کدام نشانی از ظهور و وجود ذات حق در هستی است به معرفت عمیق‌تری که همان معرفت شهودی و انفسی است، دست می‌یابد. البته ذکر این نکته بسی حائز اهمیت است که در تجربه آفاقی تنها تلاوت آیات یعنی ذکر نشانه‌های خلقت و تجلی صفات ذات خداوندی در عالم قبل از عامل اصلی پرورش انسان که همان اسوه رسول خدا، «تزکیه» است پیشی می‌گیرد و الا عامل اصلی سیر و سلوک پرورش خودی و تزکیه نفس است که در قرآن بسی بر آن تاکید شده است.

با توجه به نکاتی که مطرح شد، تجربه آفاقی و تجربه انفسی یا تجربه برون‌گرایانه و درون‌گرایانه را می‌توان به عنوان دونوع تجربه از یک واقعیت پذیرفت. تجربه آفاقی و انفسی برگرفته از قرآن کریم است. آنجا که می‌فرماید: «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» [فصلت: ۵۳]

از تدبّر در این آیه می‌توان نکات بسیاری راجع به تجربه آفاقی و انفسی آموخت از جمله با مشاهده آیات خدا می‌توان به خدا راه یافت. همین سیر آفاقی برمی‌گردد به تلاوت آیات در نزد اقبال لاهوری به این معنی که سیر آفاقی آسان‌تر و ساده‌تر از سیر انفسی است، اول سیر آفاقی و بعد عارف به سیر انفسی می‌رسد.



اتو تجربه عرفانی را به دو نوع تقسیم می‌کند: عرفان درون‌نگر و عرفان مشاهده وحدت. سپس این دو اصطلاح را این طور تعریف می‌کند که در عرفان درون‌نگر عارف در ژرفای نفس خود سیر و با رسیدن به بنیادی‌ترین پایه‌های هستی خویش، راز هستی را کشف می‌کند و یگانگی همه هستی را در می‌یابد اما به نظر او در عرفان مشاهده وحدت سه مرحله سپری می‌شود: ۱- آگاهی از وحدت بنیادین طبیعت برتر زمان و مکان. ۲- شهود نیروی فوق طبیعت که پدیدارهای طبیعی جلوه آن است. ۳- فراروی از کثرت نمودهای طبیعت و شهود وحدت محض. آن‌چه وی عرفان درون‌گرا می‌نامد همان است که خانم آندرهیل «درون‌نگری» و استیس «عرفان انفسی» نامیده‌است. همچنین استیس عرفان «شهود وحدت» به اصطلاح اتو را «عرفان آفاقی» نام نهاده‌است، بنابراین اگرچه واژه‌ها گوناگونند، در نهایت به دونوع تجربه عرفان اطلاق می‌شوند. (مظاهری سیف: ۱۳۹۹: ۶۶)

استیس در بیان تفاوت این دو می‌گوید: تفاوت ماهوی بین این دو آن است که احوال آفاقی به مدد حواس به برون سو نظاره می‌کند، حال آن‌که سیر انفسی به درون سو و به نفس ناظر است. هر دو سیر به ادراک وحدت غایی به قول فلوپین «واحد حقیقی» می‌انجامد. عارف آفاقی که حواس جسمانی‌اش را به کار می‌گیرد کثرت و تکثیر اعیان خارجی - دریا، آسمان، خانه‌ها و درخت‌ها - را با نگرش عارفانه دگرگون می‌یابد و واحد یا وحدت را در آنجا متجلی می‌بیند. عارف درون‌نگر، برعکس بر آن است که به خفه و خاموش ساختن حواس ظاهر و با زدودن صورت حسی تصورات اندیشه‌ها از صفحه ضمیر به کنه ذات خویش برسد و ادعا می‌کند که در گُنه نفس در آن سکوت و سکون واحد حقیقی را درمی‌یابد که از اصل با آن متحد است ولی نه به صورت وحدت در کثرت چنان که در احوال آفاقی دست می‌دهد؛ بلکه، به صورت واحدی بی هیچ گونه تعدد و تکثر. (استیس، ۱۳۶۱: ۵۵ و ۵۴)

بعضی‌ها گفته‌اند تجربیات عرفانی مقوله آفاقی است و بعضی‌ها گفته‌اند انفسی. این تفکیک باعث شده کمی تجربه عرفانی واضح‌تر شود اگر تجربه ما حامل و حاوی محتوای حسی ادراکی یا حسی تنی یا خویش‌نگری باشد می‌توانیم به آن تجربه آفاقی بگوییم. این تجربه آفاقی خودش شکل‌های متفاوتی دارد و در تجارب عرفا بسیاری از تجربه‌هایشان آفاقی است نه انفسی؛ مثلاً، می‌گویند که ما وقتی داریم به دانه‌های برفی یا باران خیره می‌شویم دائم حضور خداوند را حس می‌کنیم این‌ها همه بیرونی هستند و آفاقی، ولی تجربه‌های غیر آفاقی را می‌گوییم انفسی؛ مثلاً، تجربه شونیتا، تجربه خلأ یا تهیت، تهی‌وارگی و تهی‌بودگی و مشابه آن. عارفان می‌گویند ما تجربه خلأ را با هیچ یک از ابزار ادراک حسی به دست نمی‌آوریم، تجربه‌ای که جدا یا فارغ از منابع حسی به دست بیاید تجربه انفسی است. (ضیایی، ۱۳۹۹: ۱۲۷ و ۱۲۶)



وسعت فکری و بینش عمیق معنوی اقبال مانع از آن بود که در قیدوبند یک مکتب فکری خاص قرار بگیرد و مطیع محض آرای متقدمان باشد، او اندیشه‌اش را با اصطلاحات جدید علمی، فلسفی و منطقی بیان کرده‌است. اقبال یک مجتهد و یا یک متکلم سنتی نیست، دیدگاه دین ورزانه و خط‌مشی اسلام‌گرایانه‌اش از اندیشه‌های مجتهدان بسی پا فراتر گذاشت. از دیدگاه وی «فکر دینی در پانصدسال اخیر عملاً حالت رکود داشته‌است.» (اقبال، بی تا: ۱۰) اقبال سنت را به خوبی می‌فهمید، با درایت و بینش خاص خود نیازهای مسلمانان و مشکلات جامعه را درک می‌کرد. از طرف دیگر، دانش آموخته غرب بود و بر اندیشه‌های حاکم بر آن جوامع تسلط کافی داشت و به خوبی واقف بود که آنان چه قدر از واقعیت‌های موجود فاصله گرفته و چه لعابی بر سر حقایق مالیده‌اند. او دین را به خوبی می‌شناخت و از کارکرد و قدرت واقعی آن آگاهی داشت، در پی آن بود تا میان سنت و مدرنیته پیوندی مستقیم ایجاد کند. در نتیجه سنت را پشتوانه اندیشه‌های جدید خود کرد و پارادایم‌های آن را با مفاهیم مدرنیته در هم آمیخت. دین را با مقتضای زمان می‌سنجید و به همین دلیل اندیشه‌های کلامی گذشتگان را جوابگوی نیازهای زمان نمی‌دید و اندیشه‌های جدید عرفانی را که برگرفته از قرآن و سنت نبوی بود، بر فراز محدودیت‌نگری‌ها و حاشیه‌پردازی‌های متکلمین بسی پرفروغ‌تر تشخیص داد.

نگاه دقیق و تحلیلی اقبال به آرای متکلمین اشعری و اهل اعتزال نشان از بینش وسیع ایشان دارد. او ضمن بررسی نقاط ضعف متکلمین، به دیدگاه مثبت آنان هم اشاره می‌کند، چنان‌که اندیشه معرفت‌گرایانه خود را ریشه در شک‌گرایی معتزله می‌داند؛ اما او در پی نیل به حقیقت به عرصه‌ای گام می‌گذارد که دیدگاهش به مراتب بسی گسترده‌تر از آنان است و تعالیم اسلام را نیازمند جهت‌یابی و تفسیری نو می‌بیند. اقبال را باید در جرگه احیاگران و مصلحان دینی قلمداد کرد، احیاگری که دین را از آفت زمان و مکان پیراسته به اعتزال دل‌بست و نه اشعری را جوابگوی نیازهای جامعه اسلامی جهان دانست. او تمامی جوانب مثبت دین و برنامه‌های انسان‌ساز قرآنی را جهت بر مسند نشان دادن حکومت واقعی اسلام در پیش رو داشت. دردها را تشخیص می‌داد و بسان پزشکی متبحر در جستجوی درمان آن‌ها برمی‌آمد.

به نظر او راه‌گشایترین متفکران، در میان متفکران آیین اشعری یافت شدند که بدون شک بر مسیر مستقیم بودند. متفکران اشعری برخی از مدرن‌ترین اشکال آرمان‌گرایی در آثار خود پیش‌بینی کردند، با این وجود به‌طور کلی موضوع جنبش اشعری‌ها فقط دفاع از عقیده قشری و متعارف با سلاح‌های «استدلال و جدل» یونانی (پرسش و پاسخ سقراطی) بود. (نوروزی، ۱۳۹۰: ۳۶) اقبال فلسفه یونانی را نیروی فرهنگی بزرگی در تاریخ اسلام می‌داند و معتقد است که: تحقیق دقیق در قرآن و مکاتب کلامی مدرسی که به الهام اندیشه یونانی طلوع کرد، این واقعیت قابل توجه را آشکار می‌سازد که درعین آن که فلسفه یونانی دامنه دید متفکران اسلامی را وسعت بخشید، بینش ایشان را درباره قرآن دچار تاریکی کرد. (اقبال، بی تا: ۳۶)



آیین معتزله هم به دین صرفاً به عنوان مجموعه‌ای از اصول معتقد بود و دین را به عنوان یک واقعیت حیاتی نادیده می‌انگاشت. متفکران معتزله توجهی به روش‌های غیرذهنی (قابل لمس) نزدیک شدن به حقیقت نمی‌کردند و دین را به یک دستگاه محض از مفاهیم منطقی تنزل دادند که به حالتی کاملاً نفی‌کننده می‌رسید. معتزلیان نفهمیدند که در قلمرو معلومات علمی و دینی، استقلال کامل فکر از تجربه قابل لمس امکان‌پذیر نیست. (همان، ۶) اقبال می‌گوید: فرقه معتزله با خردگرایی خود بذر شک را در عالم اسلام افشاند. شک‌گرایی اسلامی با آن که از خردگرایی زاده شد، سرانجام اهل نظر را به جستجوی معرفتی که از منشأیی برتر از خرد خیزد، برانگیخت و به برکت این جستجو بود که در قرن پنجم هجری رساله قشیریه پدید آمد، چنان‌چه در روزگار ما نیز بر اثر نتایج منفی کتاب «نقد خرد ناب‌کانت» کسانی مانند یاکوبی و شلایرماخر به کشف و شهود گراییدند. (لاهوری، ۱۴۰۲: ۸۳)

آن‌چه که تا به حال در فکر و اندیشه اقبال بدان پرداخته نشده مقوله «هجرت» است. هجرت در تاریخ اسلام همیشه با تغییر و تحول همراه بوده است، چنان‌که در ترسیم دیدگاه فکری اقبال لاهوری مشهود است هجرت او به اروپا و آشنایی با مکاتب فکری آن دیار، در پرورش فکری، روحیه، اراده و اعتماد به نفس ایشان تأثیری شگرف برجای گذاشت. عشرت انور، حیات عرفانی، سیاسی و اجتماعی ایشان را به دومرحله تقسیم می‌کند و می‌گوید: اندیشه اقبال دومرحله را تجربه کرده است: یکی مرحله پیش‌شهود و دیگری مرحله شهودی. او در مرحله نخست راه‌های سنتی تفکر را دنبال می‌کند که به واسطه پیوندشان با آیین وحدت وجودی بیشتر با جامعه از هم پاشیده و متزلزل مسلمانان آن زمان سازگار است، ولی دیدارش از اروپا روح او را پرتوان و اراده‌اش را نیرومندتر ساخت و بیداری آن جامعه تأثیرات سیاسی در او برانگیخت، از این رو به‌جای خوش‌بینی، بی‌تفاوتی و نادیده انگاشتن خویش، به کار و فعالیت و اظهار وجود پرداخت. با مطالعه آثار برکسون، نیچه و مک‌تاگارت، اندیشه‌اش را پرتوان ساخت. این مطالعه او را به پذیرش حقیقت و واقعیت خود سوق داد و دریافت که اراده، نیرویی بنیادی است. او می‌خواست معرفت خدا، معرفت من بشری و آزادی و جاودانگی آن را اثبات کند. (انور، ۱۳۷۰: ۸۹)

دان‌کیوپیت عارفان را شخصیت‌هایی مؤثر در سیاست و اجتماع می‌داند و بر این باور است که: نویسندگان بزرگ عارفان بیش از آنچه در نگاه نخست می‌نماید، سیاسی‌اند چون عارف یک آنارشویست و آرمان‌گرای دینی است که سخن از نوعی سنت قدیمی اعتراض علیه بیگانگی دینی می‌گوید. عارف می‌کوشد تا شریعت را متزلزل کند و سعادت دینی را از راه ذوب‌شدن در خدا ایجاد کند. (کیوپیت، ۱۴۰۰: ۹۴) اقبال هم از این قاعده مستثنی نیست؛ البته، این ذوب‌شدن عارفان در خدا از دیدگاه اقبال با آن حالت «فنا فی الله» صوفیان کاملاً متفاوت است. اقبال در این مسیر هم به شریعت و سنت نبوی تمسک می‌جوید و آن را الگویی برای تجربیات عرفانی خود قرار می‌دهد. او سخن عبدالقدوس گنگویی را مورد نقد قرار می‌دهد که می‌گوید: «محمد عربی به بالاترین درجات آسمان عروج کرد و بازگشت. به خدا سوگند، اگر من به آن



نقطه رسیده‌بودم، هیچ وقت باز نمی‌گشتم.» (اقبال، بی تا: ۱۹۵) از نگاه اقبال بازگشت عارف پس از تجربه وحدانی به طور کلی از لحاظ آفریدن فضای انسانی و فرهنگی نفع چندانی برای بشریت ندارد، حال آن‌که بازگشت پیامبر کاملاً خلاق است و باز می‌گردد تا خود را در جریان متواتر زمان قرار دهد و نیروهای تاریخ را در اختیار گیرد تا به این ترتیب جهانی با آرمان‌های نو بیافریند. (قیصر، ۱۳۸۹: ۴۰۸)

اقبال به عنوان احیاگری دینی با الهام از قرآن و تمسک به تجربه‌های عرفانی، در پی احیا و زنده نگه‌داشتن دین و به‌روزر کردن مفاهیم و برنامه‌های آن متناسب با عصر خود تلاش کرد. یکی از این متفکران و نواندیشان دینی است که دغدغه دین داشت و در تلاش برای احیا و بازسازی دین برآمد. اسلام بالنده و در حال رشد می‌خواست. سکوت و سکون را نمی‌پسندید، با جزم‌اندیشی و دگماتیسم سرسازگاری نداشت و از جانب دیگر با در نظر گرفتن پیشرفت‌های مداوم جامعه بشری و به‌روز بودن این تحولات، عقاید خود را تنها راه‌حل بحران جامعه نمی‌دانست و بر این باور بود که: «به تدریج که معرفت پیشرفت می‌کند و جاده‌های اندیشه تازه و باز می‌شود، اظهارنظرهای دیگر و شاید استوارتر و عمیق‌تر بی‌شک امکان‌پذیر خواهد شد.» (اقبال، بی تا: ۲) او اجتهاد دینی را باور داشت و می‌گفت: اجتهاد عامل حرکت مذهب در طی زمان است که باعث تحوّل و حرف تازه در بینش دینی، حقوقی و نظام زندگی مردم می‌شود، در مسیر اجتهاد به اصلاح و تجدید بنای برخی مفاهیم برخاست و در این مسیر از شبیه پیامبر استفاده نمود. پیامبر شکل و قالب سنت‌هایی را که ریشه در عمق جامعه داشت و مردم نسل به نسل به آن عادت کرده بودند و به‌طور طبیعی به آن عمل می‌کردند، حفظ نمود ولی محتوا، روح، جهت و فلسفه عملی این سنت را دگرگون می‌ساخت. اقبال هم از آنجا که عمیقاً و قلباً به اسلام اعتقاد دارد مراقب است تا تمام گام‌های نظری‌اش در چهارچوب قرآن باشد. (خالد مسعود، ۱۳۹۶: ۱۴)

خواست علامه اقبال در باب اجتهاد یک تفسیر نو است و گشودن یک راه جدید در فقاقت و اجتهاد است وی می‌گوید: باید به کتاب و سنت مراجعه کرد و از آنها فلسفه سیاسی، اقتصادی، اجتماعی با یک اصول کلی به دست آورد و سایر اجتهادها را منطبق کرد با این فلسفه‌ها و اصول کلی تا یک وحدت و انسجام به وجود بیاید و جوابگوی نیازها و تحولاتی که در جامعه مسلمین به وجود آمده است، باشد. (ستوده، ۱۳۶۴: ۲۶۱)

اقبال با شعله‌های بصیرت بخش و دل‌افروز عرفان که جز از زیت وحی و چراغ نبوت پرتو نمی‌گیرد، آشنایی نزدیک و مستقیم داشت و با اندیشه‌های تابناک و ژرف متفکران اسلامی و شرقی زیسته بود بر تاریخ فرهنگی و سیاسی قوم خویش نیز وقوف تام داشت. جهان سلطه‌گر غرب را هم می‌شناخت افکار فیلسوفان و دین‌شناسان آن دیار برای او مفهوم و ملموس بود، او کسی نبود که این شعله‌های پرفروغ اشراقی شرق را به متاع غروب‌گرفته‌ی غرب ارزان بفروشد، در نتیجه آگاهانه و هوشمندانه بر بام این دو تمدن ایستاد و چشمی بر شرق و چشمی بر غرب صلا درداد که مسلمین جز با بازگشت



به «خود» و غرب جز با بازگشت به «وحی» نجات نمی‌یابند. (سروش، ۱۳۹۳: ۳۷۴) محمدالبهی (۱۹۰۵-۱۹۸۲م) استاد الازهر، درباره اقبال می‌گوید: «اقبال اسلام را به عنوان یک کل روحانی آرمانی می‌داند که تجلی و تجسم مادی یا واقعیش در رابطه متقابل شخص و جامعه در این جهان درحال تغییر، دو اصل پایه‌ای را منعکس می‌کند: ۱- ختم نبوت و وحی خداوندی ۲- اجتهاد». (خالد مسعود، ۱۳۹۶: ۲۳۱)

اقبال به خلاف کانت، تمایلی ندارد که معرفت را در واقعیت تجربی محدود کند، از این مرحله پیش‌تر می‌رود؛ زیرا، فیلسوفی است شاعر که با ذهن وقاد خویش برای مکاشفه در ذات حق و مکشوف ساختن اسرار خودی و جاودانگی و آزادی آن، حلقه بر در عرفان اسلامی می‌زند. بر این اساس، وجود و واقعیت غایی قابل اثبات می‌شود و به دنبال آن حقیقت طبیعت تنها از طریق تجربه خاص که اقبال آن را «شهود و درون‌نگری» می‌نامد، مکشوف می‌گردد. این درون‌نگری به احاطه کل حقیقت و واقعیت نظر دارد، تجربه‌ای است منحصر به فرد که تنها در اختیار معدودی افراد برگزیده قرار دارد. (انور، ۱۳۷۰: ۲۱) اقبال شهود و درون‌نگری را با «خود»ی که در فلسفه خویش مطرح می‌سازد آغاز می‌کند، بنابراین آن را با تجربه معمولی ما نزدیک‌تر می‌سازد. او از درون‌نگری مرحله «خود» به جانب شهود و درون‌نگری حقیقت می‌رود و سپس متوجه حقیقت مطلق می‌شود. (همان، ۲۴)

اقبال دین برتر را که هدف آن تنها جستجوی زندگی بزرگ‌تری است اصولاً «تجربه» می‌نامد و مدت‌ها پیش از آنکه علم به ضرورت تجربه پی‌برده‌باشد به این ضرورت معترف بوده‌است. هدف دین متعالی این است که زندگی باطنی و ظاهری بشر را متحول و آن را هدایت کند، کوشش اصیل برای تصفیه خودآگاهی بشری است. (همان، ۲۰۶) وایتهد هم این دیدگاه اقبال را تایید می‌کند و می‌گوید: «دین دستگاهی است از حقایق کلی که اگر با اخلاص پذیرفته‌شود و به درستی در ذهن بنشینند شخصیت انسان را به صورتی موثر دگرگون می‌سازد. بنابراین شخصیت فردی با دین دگرگون می‌شود و در نتیجه بر کل جامعه اثر می‌گذارد؛ زیرا، دین فقط محدود به تکامل فرد نیست؛ بلکه، از فرد به جامعه نیز راه می‌برد». (قیصر، ۱۳۸۹: ۳۳۸)

اقبال به درستی برنامه و طرح نو خود باور دارد و معتقد است که جهان اسلام اگر با اندیشه نافذ و تجربه جدید مجهز شود می‌تواند شجاعانه به کار نوسازی و احیایی که در پیش دارد، بپردازد ولی کار نوسازی جنبه‌ای بسیار جدی‌تر از سازگاری با شرایط جدید زندگی دارد. پیشرفت امروز به سه چیز نیازمند است: ۱- تعبیر روحانی از جهان ۲- آزادی روحانی فرد ۳- اصول اساسی و دارای تاثیر جهانی که تکامل اجتماعی بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند. اقبال مسلمانان را مجهز به پشتوانه قوی «وحی» می‌داند و از طرف دیگر جامعه غربی را از این منبع حیات‌بخش محروم می‌بیند و می‌گوید: اروپای امروز بزرگترین مانع در راه پیشرفت اخلاق بشریت است، از طرف دیگر مسلمانان مالک اندیشه‌ها و کمال مطلوب‌های نهایی مطلق مبتنی بر وحی می‌باشند که چون از درونی‌ترین ژرفنای زندگی بیان می‌شود به ظاهری



بودن صوری آن رنگ باطنی می‌دهد. اگر به این فکر اساسی اسلام توجه کنیم که پس از این دیگر وحی نخواهد رسید که مایه محدودیت آدمی شود، بایستی که ما از لحاظ روحی آزادترین مردمان روی زمین باشیم. بسیار شایسته‌است که مسلمان امروز وضع خود را باز شناسد، زندگی اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی بنا کند و از هدف اسلام که تاکنون به صورتی جزئی آشکار شده، آن دموکراسی روحی را که که غرض نهایی اسلام است، بیرون بیاورد و به کامل کردن و گستردن آن بپردازد. (اقبال، بی تا: ۲۰۴ و ۲۰۳)

۸- نتیجه‌گیری

بدون تردید اقبال از نخستین نظریه‌پردازان تجربه دینی در جهان اسلام است. مفهوم تجربه دینی در دوقرن اخیر رایج شد و برخاسته از ادبیات مغرب زمین است اما قدمت آن به قرون اولیه اسلام و اندیشه‌های از یاد رفته عارفان مسلمان برمی‌گردد که متأسفانه بسی مورد غفلت واقع شده‌است و از طرف دیگر، امروز به مباحث گرم و رایج در میان متألّهان غرب تبدیل شده‌است. اقبال این امر مقدس را بروز می‌دهد و ساحت‌های قدسی آن را دگرباره برمسند اندیشه می‌نشانند و معتقد است که وقت آن رسیده‌است تا شعله‌های این معرفت متافیزیکی را که قرن‌هاست در زیر سم اسب استعمار و گرد و غبار روزگار مدفون و به فراموشی سپرده شده، فروزان نماید و آن را به عنوان مطالبه‌ای که طی این سده‌ها مورد غفلت واقع شده و اثری از آن مشهود نیست، مطرح کند.

اقبال، تقابل میان دین و مدرنیته را می‌فهمید و ماهیت هر کدام را به درستی می‌شناخت و با چنین چشم اندازی گذشته استوار و پرصلابت اسلام را درنظر می‌آورد و به درستی تشخیص داد که جهان اسلام به چه دردی مبتلا شده‌است، در نتیجه با فراست و غوراندیشی خود، در پی درمان و راه حلی برای برون رفت از مشکلات برآمد. او تحرک و پویایی را لازمه رخوت و سستی جامعه مسلمانان می‌دید و کلام سنتی را دست و پاگیر و فاقد شور و جنبش و ذوق می‌دانست. در نتیجه با روشی نوین که همان تجربه دینی - عرفانی است در پی دفاع از دین برآمد و اندیشه‌های کلامی خود را مطابق با نیازهای زمان و ترقیات علم و معرفت مطرح کرد. اقبال ضمن نقادی فلسفه و کلام، روش آنان را جوابگوی نیازهای عصر نمی‌داند و مسلک عارفان را که تنها طریق اتصال به حقیقت غایی و وجود مطلق است، بر آن برتری می‌دهد و آن را برای دفاع از دین ضروری می‌داند و بر این باور است که آنان با شکل دادن و توجیه تکامل تجربه دینی، در اسلام خدمت بزرگی انجام داده‌اند و مکتب‌های اصیل تصوف را که به عمل بیش از اندیشه تاکید کرده‌اند، ارج می‌نهد. اندیشه‌های امثال حلاج را می‌ستاید و معتقد است که جهان امروز اندیشمندی چون جلال‌الدین رومی را می‌طلبد.



نظام فکری محمد اقبال در میان متفکران دینی روشی جداگانه دارد او از چشم اندازی نو به اسلام و مسائل دینی می‌نگرد. میراث کهن اسلام را می‌کاود و معرفتی نو از آن ارائه می‌دهد. شناخت دینی اقبال نشأت گرفته از قرآن، فضای فکری شرق و غرب و در واقع برخورد اندیشه‌های کهن و نو و چالش میان آن‌ها است. اندیشه‌های اقبال در برابر دوجریان فکری قرار گرفته‌بود: نخست، جریانی که برخاسته از فضای فکری حاکم بر جامعه غرب و دیگری اسلام سنتی دست و پاگیر و محدودنگر رایج در میان مسلمانان بود که شکافی بس عمیق در میان جامعه مسلمانان ایجاد کرده‌بود. اقبال دانش آموخته‌ی مکتب قرآن و سنت پیامبر بود، آیات قرآنی را زنده می‌دید، حوادث پویا و متغیر جهان، چشم او را برای دیدن واقعیت‌های بزرگ باز کرد تا با الهام از قرآن، روح تجربی را به عنوان منبعی از معارف الهی در عصری بر مسند اندیشه‌ها بنشانده که هرگونه تلاش و تکاپوی آدمی در مشاهده واقعیات ملموس بی‌ارزش تصور می‌شد. او «آفاق» و «انفس» را منبع علم و معرفت می‌دید و معتقد بود که آدمی قادر است با تقویت اداده و خودیابی به چنان مرحله‌ی والایی از تجربه عرفانی دست یابد که «من لایتناهی» در جستجوی «من متناهی» برآید. بعد از انجام این معامله و صید چنین گوهری از دریای وحدت و معرفت به میان مردم باز می‌گردد و آن‌چه را که در این سیر و سلوک کشف کرده، برای اصلاح جامعه خویش به کار می‌گیرد و سرمشق تحرک، تغییر، تلاش و تکاپو می‌شود. چنین شخصیتی از دیدگاه اقبال زاهد خلوت نشین نیست؛ بلکه «مرد غوغا» است و در پی نیل به خودیابی، آزادی و آزادگی لحظه‌ای قرار نمی‌گیرد.



منابع

قرآن کریم

- اتو، رودلف، (۱۳۹۷). عرفان شرق و غرب، ترجمه ان‌شاءالله رحمتی، تهران، سوفیا.
- استیس، و. ت. عرفان و فلسفه، (۱۳۶۱). ترجمه بها الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- انور، عشرت، (۱۳۷۰). ما بعد الطبیعه از دیدگاه اقبال، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران، انتشارات حکمت.
- بقایی، محمد، (۱۳۸۵). اقبال و ده چهره دیگر، انتشارات حکایت دیگر.
- بهاء‌الدین ولد محمدبن حسین، (۱۴۰۱). معارف (جزو اول)، تصحیح و مقدمه بهمن نزهت، تهران، سخن.
- پترسون، مایکل، هاسکر، ویلیام، رایشنباخ، بروس، بازینجر، دیوید، (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی، ترجمه آرش نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- پراود فوت، وین، (۱۳۷۷). تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم، چاپ سپهر.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۶). دیدار با سیمرغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۹۶). رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ستوده، غلام رضا، (۱۳۶۴). درشناخت اقبال، تهران، دانشگاه تهران.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۹۳). تفرج صنع، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
- سعیدی، غلامرضا، (۱۳۷۰). اندیشه‌های اقبال لاهوری، به کوشش سید هادی خسروشاهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سعید، علی احمد، (ادونیس). تصوف و سوررئالیسم، (۱۳۸۵)، تهران، سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۴). نوشته بر دریا از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، تهران، سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۲). زبان شعر در نثر صوفیه، تهران، سخن.
- ضیایی، عبدالحمید، (۱۳۹۹). عرفان و مدرنیته، تهران، موسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی



- فناپی اشکوری، محمد، (۱۳۹۳). درآمدی بر فلسفه عرفان، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی
- قیصر، نذیر، (۱۳۸۹). معنای زندگی از نظر مولانا و اقبال، ترجمه محمد بقایی ماکان، انتشارات تهران.
- کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۸۱) مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همایی، تهران، نشرهما.
- لاهوری، محمد اقبال، تجدید بنای اندیشه دینی در اسلام، (۱۳۹۰). ترجمه مسعود نوروزی، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق.
- لاهوری، اقبال، (۱۴۰۲). سیر فلسفه در ایران، ترجمه امیرحسین آریان پور، تهران، چاپخانه موسسه امیرکبیر.
- لاهوری، محمد اقبال، (بی‌تا). احیای فکردینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، رسالت قلم.
- مسعود، محمد خالد، (۱۳۹۶). تجدید بنای اجتهاد از دیدگاه علامه اقبال لاهوری، ترجمه مسعود نوروزی، تهران، دانشگاه امام صادق.
- مصلح، علی اصغر، (۱۳۹۳). تجربه واحد، تهران، نشر علمی.
- مظاهری سیف، حمید رضا، (۱۳۹۹). جریان شناسی عرفان‌های نوظهور، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
- میر مجرییان، لیلا و ترک لادانی، صفورا، (۱۴۰۳). بررسی و تحلیل تطبیقی خواب و رؤیا در آثار نروال و اشعار مولانا، فصلنامه نقد، تحلیل و زیباشناسی متون، ص (۱۱۴)
- نزهت، بهمن، کیمیاگری‌های شمس، (تحلیلی از اسلوب بیان و ساختار تجارب عرفانی شمس تبریزی، نامه فرهنگستان، سال دوازدهم، ۱۳۹۰.
- نویا، پل، (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- نیشابوری، عطار، (۱۳۸۳). تذکره الاولیا، تهران، طایفه.
- همدانی، عین القضا، (۱۳۴۱). تمهیدات، مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران، چاپ دانشگاه تهران.



A study on mystical experiences from the viewpoint of Eqbal Lahouri and its effect on his theological thoughts

Amjad Mohammad Moradi¹,Bahman Nozhat²

Abstract

Eqbal attempted on finding a new approach on religion's cognitive system by exploring the historical course of religious thoughts; he was seeking to relate his viewpoints to all the social and private life aspects of humans by making a philosophical disciplined thought. He looked at the religious life from the perspective of religious experience and by meditating in the Quran's verses and using the horizons and souls experience, in order to get to the mystical experiences and superiority complex, he was seeking to introduce a supernatural cognition about religion and other than studying the philosophy of religion, he stood against a type of natural theology controlling the universe which was based on extreme rationalism. He searched through the old heritage of Islam. He did not believe that the theological methods used by the ancestors would be able to challenge the needs at the time; consequently in an attempt to refer to his inside world for finding the truth, he stumbled across fundamental and essential elements in religion with the deepest one among them was mystical experiences. Considering the recent developments of human beings in science and scholarship and using his own enlightenments in this course Eqbal attempted on reviving and rebuilding the philosophy of religion. The researchers on this study aim to other than dealing with the identity of mystical-religious experience from the viewpoint of the western intellectuals but also discuss the elements of mystical experience from the viewpoint of Eqbal using analytical-descriptive method and also discuss the effect of these elements on his theological thoughts. Among the results of this study we can mention this point that Eqbal other than being under the influence of the theological thoughts of his ancestors he did not believe that their restrictive thinking would be able to meet the needs at the time; so he criticized their method however praised the method used by mystics; otherwise he found the human fortune and social evolution in spiritual interpretation of the universe.

Key words: religious experience, mystical experience, Eqbal Lahouri, theological thoughts.

¹. PHD student, Urmia University, Urmia, Iran .(**Corresponding author**)// kamand40554@gmail.com

². professor of Urmia university, Urmia, Iran .// b.nozhat@urmia.ac.ir