معرفت ادیان سال دوم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۹۰، ص ۵ ـ ۳۰
Ma'rifat-i Adyān, Vol.2. No.4, Fall 2011

رویکرد عرفی‌شدهٔ اقبال لاهوری به دین

رحیم دهقان سیمکانی*

چکیده

اساسی‌ترین هدف اقبال لاهوری، بازسازی اندیشهٔ دینی بوده و کوشیده تا با توجه به پیشرفت‌های اخیرِ رشته‌های علم و فلسفه، اصول اسلام را تبیین، و آنها را مطابق با مقتضیات زمان جلوه دهد. ایشان دغدغهٔ دین داشته و اسلام را دین حق یافته است؛ با این حال در تفسیر او از اسلام، عناصری یافت می‌شود که خواسته یا ناخواسته، او را به تفسیری عرفی‌شده از دین، سوق داده است. گرایش خاص او به معرفت تجربی، نگرش او به وحی و خاتمیت، تجربهٔ دینی، اندیشهٔ اومانیستی، و نیز تأثیر بر نواندیشان پس از خود، از جمله عناصری است که اندیشهٔ او در باب دین را به سمت قرائتی عرفی‌شده از دین رهنمون ساخته است. این نوشتار بر آن است تا با تبیین این عناصر، وجوه عرفی‌شدهٔ دین در نگرش اقبال لاهوری را به تصویر بکشد.

کلیدواژه‌ها: دین، عرفی شدن، معرفت تجربی، تجربهٔ دینی، اومانیسم، اقبال لاهوری.

---

* دانشجوی دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب R.Dehghan88@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۱/۱/۲۱ ـ **پذیرش:** ۱۳۹۱/۵/۲۵

مقدّمه

محمد اقبال از جملهٔ نواندیشان دینی است که در ۹ نوامبر ۱۸۷۷ م. در شهر سیالکوت پاکستان غربی به دنیا آمد. او در طول عمرش، همواره می‌کوشید تا فلسفه و دانش‌های جدید را با واقعیت‌های جهان اسلام پیوند بزند و راه حلّی برای معضلات اجتماعی و سیاسی بیابد. در میان فیلسوفان غربی، به آرای فیخته، هگل، کانت، شوپنهاور و بارکلی توجهی ویژه داشته و آنها را بیشتر با قریحهٔ خود سازگار می‌داند.[۱] اقبال ـ برخلاف دیگر پرورش‌یافتگان فرهنگ غرب ـ شخصاً معنویت‌گراست و در پی آن است تا آرای خود را براساس سنّت و قرآن پی‌ریزی کند[۲]؛ وی می‌گوید:

نیست ممکن جز به قرآن زیستن گر تو می‌خواهی مسلمان زیستن[۳]

او یکی از مطرح‌ترین افراد در جریان نوگرایی دین است؛ جریانی که هدف عمدهٔ آن، واکنش در برابر خطر سیاسی و فرهنگی اروپای قرن نوزده و رفع سلطه و نفوذ استعمار غربی و نیز بازگرداندن سروری گذشتهٔ اسلام و قدرت سیاسی مسلمانان بود.[۴] این جریان در واقع، برخلاف عده‌ای که معتقدند باید سنّت را کنار گذاشت و مدرنیته را پذیرفت، سنّت را کنار نمی‌گذارد؛ بلکه آن را نقد می‌کند. همچنین برخلاف عدّه‌ای که معتقدند باید سنّت را یکجا پذیرفت و مدرنیته را رد کرد، بنا را بر رد مدرنیته نمی‌گذارد؛ بلکه آن را به نقد می‌کشاند. این جریان، رمزِ به‌سلامت عبور کردن از گذرگاه‌های خطرزایی که به عقب‌ماندگی جهان اسلام انجامیده را، نه در پذیرش مطلق و بی‌چون و چرای فرهنگ غرب و نه در پشت کردن به آن می‌داند؛ لذا اقبال، برای پیاده کردن اسلام اصیل، گرفتن جنبه‌های مثبت غرب و مدرنیته را جایز می‌داند.[۵]

بدون تردید اساسی‌ترین هدف اقبال، بازسازی اندیشهٔ دینی است. آنچه در دنیای اسلامِ زمان اقبال رواج داشت، استبداد پادشاهان، فرصت‌طلبی دینی، مشرب صوفیانه و جهل و نادانی عموم مردم بود و اقبال نمی‌توانست نسبت به اوضاع روزگار خود، بی‌تفاوت باشد. آنچه در این آشفته‌بازار برای اقبال موضوعیت می‌یابد، بازگشتن به اصالت خود و جست‌وجوی عزّت و عظمت گمشدهٔ انسان است. او هدف خویش را چنین بیان می‌کند: «کوشش من آن بوده است که با توجه به سنّت فلسفی اسلام و در نظر گرفتن ترقیات اخیر رشته‌های جدید علم و معرفت، فلسفهٔ دینی اسلام را احیاء و نوسازی کنم.»[۶]

به گمان اقبال، زمانه‌ای نو در جهان طلوع کرده که در پرتو آن، تحولاتی ژرف در ابعاد گوناگون حیات و نیز در حوزه‌های مختلف معرفت به وقوع پیوسته که جهان اسلام نمی‌تواند دربارهٔ آنها بی‌تفاوت باشد. جهان اسلام اگر بخواهد از رخوت و رکود رها شود، بایستی همراه و همگام با علوم جدید، طرح‌هایی نو در عرصهٔ معرفت قرآنی و دینی خویش درافکند. او در این باب چنین می‌آورد:

دیدگاه‌هایی طرح‌ریزی شده و مسائل کهن در پرتو آزمایش‌های تازه، صورت بیانی دیگر پیدا کرده و مسائل تازه جلوه‌گر شده است.... گویی عقل آدمی بزرگ‌تر شده.... نظریهٔ اینشتین، بینش جدیدی از طبیعت با خود آورده و راه‌های تازه‌ای برای نگریستن به دین و فلسفه پیشنهاد می‌کند. پس مایهٔ تعجب نیست که نسل جوان‌تر اسلام در آسیا و آفریقا، خواستار توجیه جدیدی در ایمان خود باشد.[۷]

بنابراین می‌بینیم که از دیدگاه اقبال، بازسازی و احیای اندیشهٔ دینی، امکان‌پذیر نیست؛ مگر اینکه مسلمانان اولاً، با بطن و متن فرهنگ و تمدّن غربی و روح و مبانی علوم جدید آشنا شوند، ثانیاً، به سنّت دینی و فکری اسلامی به دیدهٔ تحقیق و احترام بنگرند و از دریچهٔ نگرش‌های نوین، نکاتی بدیع و نو را از قرآن استخراج کنند و ثالثاً، روشی نقادانه و مستقل را در این مسیر در پیش گیرند.

امّا اینکه اقبال در مسیر بازسازی تا چه حد توفیق داشته، امری تأمل کردن است. به نظر می‌رسد اقبال در مسیر بازسازی و احیای تفکّر دینی، با ارائهٔ تفسیری جدید از دین ـ خواسته یا ناخواسته ـ دین را در مسیر عرفی‌شدن قرار داده است؛ از این‌رو گفته شده که «بازسازی فکر دینی اقبال که می‌خواهد دین را از پیرایه‌ها و افزوده‌های فرهنگی ــ سنّتی بزداید، تأثیر عرفی‌کننده دارد».[۸] استاد مطهری در این زمینه می‌گوید:

اقبال با فرهنگ اسلامی عمیقاً آشنا نیست.... از فلسفهٔ اسلامی چیز درستی نمی‌داند. اظهار نظرهای او در باب براهین فلسفی اثبات واجب،[۹] و دربارهٔ علم قبل الایجاد که از مسائل مهم الهیات است و همچنین فلسفهٔ او در باب ختم نبوّت که به‌جای آنکه ختم نبوّت را اثبات کند، به ختم دیانت منتهی می‌شود، دلیل ناآگاهی اقبال از فلسفه اسلامی است.... در زمینهٔ سایر علوم و معارف اسلامی نیز، مطالعاتش سطحی است[۱۰].

این مقاله با بیان مختصری از معنای عرفی شدن، در دو بخش عمده، اندیشه‌های اقبال در باب دین را نشان داده و به تبیین عناصری پرداخته است که خواسته یا ناخواسته، ایشان را

به سمت قرائتی عرفی‌شده از دین اسلام سوق می‌دهد. نویسنده از این نکته آگاه است که اقبال ذاتاً قصد قرار دادن دین در مسیری عرفی‌شده را نداشته؛ ولی به جهت متأثّر شدن از برخی اندیشه‌های حاکم بر جهان غرب، ناخواسته تفسیری از اسلام ارائه داده که پیامدهای خوبی برای اسلام ندارد.

۱. عرفی شدن

سکولاریسم و سکولاریسیون (عرفی شدن)، معانی متفاوتی دارند. سکولاریسم در لغت به معنای «دنیاگرایی، روح و تمایل دنیایی داشتن» است و در اصطلاح به معنای سیستمی از فلسفهٔ اجتماعی یا سیاسی است که ایمان مذهبی و نیز شخصیت‌های مذهبی را رد می‌کند. سکولاریسم، حرکتی است که قصد دارد تا زندگی، رفتار و سلوک انسان را بدون توجه به خداوند و آخرت سامان دهد؛[۱۱] پدیده‌ای که همواره رشد آن، با افول دین همراه بوده است.[۱۲] سکولاریسم، یک ایدئولوژی است و قائلان و مبلّغان این ایدئولوژی، آگاهانه همهٔ اشکال اعتقاد به امور و مفاهیم ماوراءالطبیعی و کارکردهای ویژهٔ آن را طرد می‌کنند و در برابر، از اصول غیر دینی و ضد دینی، به‌عنوان مبنای اخلاق شخصی و سازمان اجتماعی حمایت می‌کنند؛[۱۳] امّا سکولاریسیون، نوعی دنیایی کردن و عرفی‌سازی است؛ فرایندی که بر اساس آن، واقعیاتی که در قلمرو دینی و مقدس، جای دارند، به محدودهٔ امور غیر مقدس و طبیعی منتقل می‌شوند؛ فرایندی که در پی غیر دینی ساختن و زدودن بُعد تقدس‌آمیز برخی مظاهر جهان و مقام انسان در جهان است. در این فرایند، جنبه‌های عقلانی، علمی و فنّی، جایگزین مظاهر دینی و تبیین جهان از راه امور مقدس و الهی می‌شوند.[۱۴] آنچه ما در اندیشه‌های اقبال جست‌وجو خواهیم کرد، عناصری است که دین را در مسیر این فرآیند قرار می‌دهند.

عرفی شدن در یک بیان عام، فرایندی است که طی آن، جایگاه و اهمیت دین نزد فرد ـ یا در عرصهٔ اجتماع پایین می‌آید و برداشت‌هایی صرفاً دنیایی از تعالیم و غایات دینی چیره می‌شود؛[۱۵] البته عرفی شدن از آن جهت که مقوله‌ای تَبعی است، براساس اهداف، قلمرو و رهیافت‌های گوناگون به دین، تعاریفی متفاوت به خود می‌گیرد. همیلتون معتقد است بیشتر اختلافات در باب مفهوم عرفی شدن، از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که برداشت‌هایی

متفاوت از دین شده است[۱۶]. به نظر می‌رسد نوعِ غایت، قلمرو و رهیافتِ هر دین می‌تواند تبیین‌کنندهٔ فرایند عرفی شدن در آن دین باشد.

۲. دین در نگرش اقبال

نگرش اقبال به دین، نوعی نگرش آزاداندیشانه است. او به‌رغم برخوردار بودن از نگرشی فلسفی، با یک نگرش شهودی و مشی تجربی به دین توجّه می‌کند. اقبال معتقد است که دین و ـ به طور خاص ـ اسلام، کشف حقیقی انسان[۱۷] و کوششی اصیل برای تصفیهٔ خودآگاهی بشری است.[۱۸] دین چیزی نیست که بتوان آن را با یکی از شاخه‌های علم مقایسه کرد؛ بیان و تعبیری است از تمام وجود آدمی.[۱۹] دین، آیینهٔ تمام‌نمای وجود آدمی است؛ آیینه‌ای که آدمی می‌تواند در آن، ابعاد حقیقی و واقعی حیات و معرفت خویش را تماشا کند. از دیدگاه اقبال، دین آمده تا آدمی را از محدودیت‌ها رها ساخته و دامنهٔ محدود نگرش او را از عالم ظاهر، مادّه و مادیات فراتر ببرد؛ به طوری که به کمتر از دیدار مستقیم حقیقت به چیزی قانع نشود.[۲۰] در نظر اقبال «گوهر دین، ایمان است و ایمان همچون مرغی، راه بی‌نشان خود را بی‌مدد می‌بیند».[۲۱] به نظر اقبال، خدا آن «من» یا «خود نهایی» است که نقطهٔ مرکزی و محوری عالم است. وی در این باره می‌گوید: «نظری عمیق‌تر به تجربهٔ خودآگاهانه، نشان می‌دهد که در زیر دوام تسلسلی ظاهری، یک دوام حقیقی وجود دارد. منِ نهایی در دوام محض وجود دارد که خصوصیت حقیقی خود را در آفرینشی پیوسته نشان می‌دهد».[۲۲]

خدا در نزد وی، آن «منِ نهایی» است که پیوسته در آفرینش است؛ از این‌رو می‌گوید: «زندگی و حرکتمان، مثل مروارید است و هستی‌مان با ریزش متواتر حیات الهی شکل می‌گیرد».[۲۳]

برداشت اقبال از دین براساس نوعی تجربهٔ معنوی است؛ او بر آن است که هویت دین و عناصر کلیدی آن (مانند وحی نبوّت) را براساس نگاه تجربی تفسیر کند. او در تلقّی خود از دین اسلام ـ به‌ویژه قرآن ـ بیان می‌دارد که قرآن توجه عمدهٔ خویش را به عمل و تجربه معطوف کرده است؛کتابی است که دربارهٔ عمل و تجربه، بیش از اندیشه تأکید کرده.[۲۴] از دیدگاه اقبال، توجه به مشاهده و تجربهٔ عملی در اسلام، امری است که از ذات و ماهیت

این دین برمی‌خیزد، نه اینکه سنّت فلسفی یونان آن را وارد تفکّر اسلامی کرده باشد. در نظر او، نخستین نکته‌ای که دربارهٔ روح فرهنگ اسلامی باید به یاد بسپاریم، روش مشاهده و تجربه در دین اسلام است.[۲۵]

نکتهٔ دیگر اینکه اقبال، نوعی نگرش اشتمالی و نه نگرشی تجزّی‌گرانه به دین و دنیا، دین و دولت، و دین و جامعه دارد. او در باب مناسبات دین و دنیا معتقد است که در اسلام، معنویت و مادّیت، دنیا و آخرت دو عنصر مخالف نیستند که با هم سازگاری نداشته باشند[۲۶]. اسلام به جهان مادّه «بلی» می‌گوید و راه تسلّط بر آن را نشان می‌دهد (همانجا). حیات حقیقت روحانی به فعالیت دنیایی آن بستگی دارد و روح، فرصت عمل خود را در آنچه طبیعی، مادی و دنیایی است، می‌یابد. بنابراین هر چه دنیایی است، از ریشهٔ وجود خود مقدس است.[۲۷] در باب قلمرو دین و مناسبات دین و جامعه که یکی از بحث‌های مهم در حوزهٔ دین‌پژوهی است، معتقد است اسلام یک دین جامع است؛ هم به مسائل فردی (مانند اخلاق، تربیت و...)، هم به مسائل اجتماعی (مانند سیاست، اقتصاد و تجارت) و هم به جهاد و دفاع و مبارزه با ستمکاران و حدود و قصاص می‌پردازد؛ اسلام از همان آغاز، دین اجتماعی دنیایی و کشوری بود.[۲۸] 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 این‌رو تهذیب آنان، از روح اخلاق محروم شد و به طرف الحاد و ماده‌گرایی کشانده شدند[۲۹] وقوع جنگ جهانی (۱۹۱٤ م.) و همچنین جنبش مارکسیسم، نتیجهٔ طبیعی فکر جدایی دین از سیاست بوده است.[۳۰] به نظر اقبال در اسلام دوگانگی دین و سیاست وجود ندارد؛[۳۱] اسلام از نظر او، یک حقیقت کل است؛ حقیقت واحد و تجزیه‌ناپذیر که در بطن خود، یک نظام اجتماعی ـ سیاسی داشته است؛ از این‌رو می‌گوید: قرآن ضروری می‌بیند تا دین و دولت و اخلاق و سیاست را در یک وحی با هم پیوند دهد.[۳۲]

۳. عناصر عرفی‌کنندهٔ دین در قرائت اقبال

۳-۱: معرفت تجربی

رگه‌هایی از تفکّر تجربی در هندسهٔ موضعی اقبال دیده می‌شود[۳۳] که براساس آن، در برابر عقل و وحی موضع می‌گیرد. اقبال با تأثیر از کانت، معتقد می‌شود که مابعدالطبیعهٔ عقلانی

بی‌اساس[۳۴] و شهود و درون‌نگری از عقل بالاتر است.[۳۵] او عقیده دارد فلسفهٔ یونان و نظریهٔ معرفتی افلاطون و سقراط [به جهت برخوردار بودن از رویکرد عقلانی]، به اسلام خیانت بزرگی کرده‌اند. فلسفهٔ یونانی، چشم‌انداز متفکّران اسلامی را گسترش داد؛ امّا درمجموع دیدشان را به قرآن تیره ساخت؛[۳۶] نظریهٔ معرفت افلاطون، نظریه‌ای بی‌ارزش و مغایر با قرآن است (همان‌جا). وی، به شنیدن و دیدن قرآن، به‌عنوان باارزش‌ترین هدایای الهی می‌نگرد (همان‌جا) و اساساً روح قرآن را ضدّ شیوهٔ تفکّر [افلاطونی] می‌داند.[۳۷] ابن‌رشد، ندانسته از این فلسفهٔ دفاع کرد و این فلسفه بی‌بند و بار را رشد داد و بینش و تصوّر انسان را از خویشتن و جهان و پروردگار تیره ساخت.[۳۸] اقبال تجربه‌گرایی را مبنای شناخت دانسته و معرفت را در حد ادراک حسّی تنزّل می‌دهد؛ در نگرش او، معرفت همان ادراک حسّی است که با دریافت حواس ظاهری به کمال می‌رسد.[۳۹] قرآن مهم‌ترین متن دینی در اسلام است که موید معرفت تجربی در نگرش اقبال تلقّی شده و انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند از مشاهدات اشیا و معرفت تجربی غافل بماند[۴۰].

اقبال تحت تأثیر سنّت پوزیتویستی حاکم بر قرن نوزدهم، افتخار اسلام را در این می‌داند که در داشتن روش «تجربه و مشاهده» بر غرب مقدّم بوده است[۴۱]. او ابوزکریای رازی، ابن‌حزم و ابن‌تیمیه را می‌ستاید؛ به جهت اینکه در برابر منطق ارسطویی ایستاده و بر ادراک حسّی، به‌عنوان منبع معرفت تأکید کرده‌اند،[۴۲] او میلاد اسلام را تولّد عقل استقرایی معرفی می‌کند[۴۳] و در پی آن است تا نشان دهد که در اسلام، روش تجربی و مشاهدهٔ بیش از عقل و استدلال‌های دقیق عقلانی اهمیت دارد. او قرآن را موید معرفت تجربی دانسته و می‌گوید:

> **قرآن، معرفت تجربی را مرحله‌ای لازم و حتمی در حیات معنوی بشر می‌شناسد و به همهٔ حوزه‌های تجربی بشر به‌عنوان عاملی برای شناخت حقیقت غایی که نشانه‌هایش را توأمان در درون و برون هر آنچه موجود است آشکار می‌سازد، اهمیت یکسان قائل است.**[۴۴]

اقبال از همین زاویهٔ نگرش تجربی، نتیجه می‌گیرد که اگر دانشمندان غربی توانستند علوم جدیدی را بنیان نهند، در سایهٔ توجه و تأکید بر امور عینی و خِرَد استقرایی بوده است. او اصالتاً روح تفکّر و اندیشه‌های اسلامی را متعلّق به جهان جدید می‌داند که تأکید بر خِرَد اسقرایی از ویژگی‌های آن است؛ به تعبیر وی، «پیغمبر اسلامﷺ میان جهان قدیم و جهان

جدید ایستاده است».[۴۵] در نگرش اقبال، قرآن توجه به اختبار و تجربه را یکی از مراحل ضروری زندگی روحی بشر می‌داند و به همهٔ میدان‌های تجربهٔ بشری با اهمیت یک‌سان می‌نگرد؛[۴۶] ازاین‌رو از آیین‌های دیگر، پایدارتر و مؤثرتر بوده است.

این نگرش، بیانگر آن است که اقبال برای اینکه نشان دهد اسلام با علم مدرن سازگار است، حقایق متعالی اسلام (مانند وحی الهی و عقل متعالی) را به تجربه و عقل استقرایی فروکاسته و ناخواسته، تفسیری عرفی‌شده از دین ارائه داده است. این در حالی است که مبنای فکری اقبال در این باب (عقل استقرایی و تجربی و نیز اصل استقرا)، به‌کلّی خدشه‌دار است.

اخذ اصل استقرا از تجربه بدین شرح است: مشاهده شده که استقرا در جاهای متعدد به کار گرفته شده است؛ برای نمونه، قوانین فیزیک نور که به‌واسطهٔ استقرا از نتایج آزمایشی گرفته شده‌اند، در موارد عدیده‌ای در طراحی آلات و ابزار بصری به کار رفته‌اند؛ به نحوی که کارکردشان همراه با توفیق بوده است. به علاوه قوانین حرکت سیارات که از مشاهده موقعیت‌های اجرام آسمانی گرفته شده‌اند، برای پیش‌بینی وقوع خسوف و کسوف به طور موفقیت‌آمیزی به کار گرفته شده‌اند. می‌توان بر این فهرست، بسیاری از تبیین‌ها و پیش‌بینی‌های پیروزمندانهٔ دیگری را افزود که به کمک قوانین و نظریه‌های علمی صورت پذیرفته است که به‌صورت استقرایی گرفته شده‌اند. بدین روش اصل استقرا توجیه می‌شود. این توجیه از استقرا، به‌هیچ‌وجه پذیرفتنی نیست و در واقع مشتمل بر دور است؛ زیرا خود، به همان برهان استقرایی متوسل می‌شود که اعتبار آن به توجیه نیاز دارد. علاوه بر اینکه مبنای استقرا، ادراک حسی است که صرفاً مفید مفهوم و تصوّر است؛ نه قضیه و تصدیق.[۴۷] به طور مختصر می‌توان گفت برهانی که از سوی طرف‌داران تجربه و استقرا برای توجیه استقرا اقامه شده است، بدین شکل است:

اصل استقرا در مورد الف موفقیت‌آمیز بود.

اصل استقرا در مورد ب موفقیت‌آمیز بود و بقیهٔ موارد را با این مقایسه کن.

پس اصل استقرا همیشه موفقیت‌آمیز است.

در اینجا گزاره‌ای کلی که از اعتبار اصل استقرا حکایت دارد، از تعدادی گزارهٔ جزئی که خبر از کامیابی آن اصل درگذشته می‌دهند، استنباط شده است. بنابراین خودِ این برهان،

استقرایی است؛ از این‌رو نمی‌تواند برای توجیه اصل استقرا استفاده شود؛ چراکه نوعی مصادره به مطلوب است.

پس معرفت تجربی، اعتبار یقینی ندارد و نظریه‌های علم تجربی نمی‌توانند بی‌چون و چرا قاطع باشند؛ با این حال اقبال لاهوری، ناآگاهانه این امر بی‌اعتبار را دلیل بر پیشرفت غرب و عقب‌ماندگی اندیشه‌های اسلامی قلمداد کرده است؛ ازاین‌رو تحت تأثیر نگاه تجربی خود، تمام برهان‌های جهان‌شناختی، غایت‌شناختی و هستی‌شناختی مطرح‌شده در جهت اثبات خداوند را خدشه‌دار می‌داند.[۴۸]

۳-۲: تجربهٔ دینی

واژه Experience به معنای تجربه، اثبات، کوشش، آزمایش و نیز به معناهای دیگری چون خطرناک و فعالیت آمده است. ریشه‌یابی این واژه، نشان‌دهندهٔ آن است که در ساختار اصلی این کلمه، معنا و مفهوم آزمایش و تجربه نهفته است و صرف احساس چیزی را، احتمالاً نمی‌توان Experience نامید؛ اما در زبان انگلیسی جدید ـ به‌ویژه از دوران جان لاک به بعد ـ این واژه با نوعی توسعه، دربارهٔ هر چیزی که در ذهن انسان یافت شود و هر احساس درونی که انسان داشته باشد، به‌کار رفته است؛ گرچه آزمایش و تکرار در آن وجود نداشته باشد. به همین جهت کسانی را که راه شناخت را در معرفت حسی منحصر می‌دانند، آمپریست (Empiricist) می‌نامند. برخی مترجمان، واژهٔ «حالت دینی» یا «احساس دینی» را برای ترجمهٔ Religious Experience مناسب‌تر یافته‌اند و افرادی مثل شلایرماخر، از برخی تجربه‌های دینی، به‌عنوان انتباه دینی تعبیر کرده‌اند.[۴۹]

در تعریفی کوتاه می‌توان گفت، تجربهٔ دینی یعنی شهودی که تبیین طبیعی ندارد. شهود خدا، حقیقت غایی، فرشتگان، بهشت، جهنم، برزخ، بهشتیان، جهنمیان و کسانی که از دنیا رفته‌اند از مصداق‌های تجربهٔ دینی‌اند. تجربه در این تعریف، به معنای رایج در علوم تجربی، (آزمون‌های مکرر) نیست؛ بلکه به معنای احساس درونی است؛ احساسی نه از راه حواس پنج‌گانه؛ به عبارت دیگر، رویارویی قلبی و شهودی با موجود متعالی یا ماورای عالم مادی را «تجربهٔ دینی» می‌گویند.[۵۰]

اقبال لاهوری، پس از تأکید بر معرفت تجربی، تجربهٔ دینی را بر دیگر حوزه‌های معرفت تجربی مقدّم می‌یابد و این، البته تحت تأثیر نگرش تجربهٔ دینی اوست. رهیافت

تجربهٔ دینی، به دین به‌منزلهٔ معرفتی که محصول تجربه است، می‌نگرد. در این رویکرد، نهایتاً او می‌کوشد تا از راه تشبیه تجربهٔ دینی به تجربهٔ حسی و به دست دادنِ ساختار مشابه این دو، دین و مسائل مربوط به آن (همچون منشأ دین، اعتبار اعتقادات دینی و امثال اینها) را در خلال تجربهٔ دینی تبیین نماید. نگرش دین‌شناختی اقبال، تحت تأثیر رهیافت تجربهٔ دینی اوست. او نه‌تنها روش دین‌داری را تجربه دینی دانسته؛ بلکه هدف دین را رسیدن به مفهوم واقعی نوعی خاص از تجربهٔ بشری می‌داند؛[۵۱] چراکه وقتی حالتِ انفعال شورِ دینی به دست ما می‌دهد، به واقعیتی عینی پی می‌بریم که از حصار تنگ شخصیت ما خارج است[۵۲] و این، همان هدف دین در نگرش اقبال است.

اقبال، کانت را بزرگ‌ترین هدیهٔ خداوند به آلمان دانسته است؛[۵۳] چراکه محدودیت‌های عقل انسان را آشکار ساخت و نشان داد که عقل از اثبات جنبهٔ جزمی و اعتقادی دین ناتوان است. او در رویارویی با افکار کانت در باب خدشه‌دار بودن برهان‌های عقلی اثبات خدا، بر آن شد تا با ارائهٔ روشی جدید از دین دفاع کند؛ امّا ناخواسته و تحت فضای حاکم بر اندیشه‌های پس از کانت، با بی‌توجهی به عقل، بر نگرشی شهودی ـ تجربی تکیه کرد. گویا راه حل پاسخ گفتن به کانت را برجسته ساختن نگرش «شهودی ـ تجربی»[۵۴] و زیر سؤال بردن ارزش عقل و برهان‌های عقلانی دانست. او در این نکته با کانت هم‌رأی می‌شود که دین و مابعدالطبیعه، عقلاً امکان ندارد، امّا قائل می‌شود که مابعدالبیعه به‌طور شهودی امکان دارد؛ پس مسیر خود را از کانت جدا می‌سازد.[۵۵]

در بیان اقبال، تجربهٔ دینی، حالتی از احساس است که جنبهٔ شناختی دارد و جز از راه بیان حکم یا گزاره به دیگران قابل انتقال نیست.[۵۶] او تجربهٔ دینی را سرچشمهٔ معرفت الهی می‌داند.(همان، ۵۲)؛ از این‌رو ملاک معرفت الهی در نگرش اقبال، تجربهٔ دینی است؛ بنابراین می‌گوید: تجربهٔ دینی، راه پیوستگی مستقیم با حقیقت و واقعیت است؛ بدان‌گونه که حقیقت، خود را در باطن آدمی جلوه‌گر می‌سازد.[۵۷]

اقبال در جهت مستند کردن تجربهٔ دینی، آن را به تجربهٔ بی‌واسطهٔ ما در باب آگاهی یافتن به ذهن‌های دیگر قیاس می‌کند[۵۸]. به این بیان که اگر در لحظهٔ پیوند صمیمانهٔ فرد با خود دیگر، از او بپرسید که «چگونه خدا را بی‌واسطه به‌عنوان «خود دیگر» تجربه کردی؟»،

خواهد گفت: «آن‌گونه که تو می‌توانی در تجربهٔ اجتماعی روزانهٔ خود، از وجود ذهن‌های دیگر آگاهی یابی». ما برای آزمودن ذهن دیگران، هیچ عامل حسی در اختیار نداریم. تنها زمینهٔ موجود برای پی بردن به ذهن دیگری، حرکت‌های حسی است؛ شبیه آنچه از من سر می‌زنند؛ از اینجاست که وجود اذهان دیگر را استنباط می‌کنم.

تجربهٔ دینی در نگرش اقبال، تجربه‌ای مستقیم و بی‌واسطه است؛ بدین معنا که خدا را همان‌گونه می‌شناسیم که دیگر چیزها را می‌بینیم. خدا یک حقیقت ریاضی یا دستگاه ساخته‌شده‌ای از مفاهیم به‌هم‌پیوسته نیست که هیچ تکیه‌ای بر تجربه نداشته باشد.[۵۹] بی‌واسطگی این تجربه، باعث می‌شود که محتوای آن، به دیگری انتقال نیابد؛ ازاین‌رو «تجربهٔ دینی، اساساً از نوعی احساس است که به بیان درنمی‌آید و عقل استدلال‌گر را به آن دسترسی نیست».[۶۰] تفسیر و تعبیری که پیامبر بر محتوی خودآگاهی طریقش می‌نهد، را می‌شود به‌صورت اندیشه‌هایی به دیگران انتقال داد؛ امّا خودِ محتوی را نمی‌شود منتقل کرد.[۶۱]

این نگرش، ناخواسته باعث می‌شود تا حقیقت متعالی دین، در حدِّ نوعی ایدئولوژی دنیایی تنزّل یافته و در فرایند عرفی‌شدن قرار گیرد؛ چرا که اقبال، تجربهٔ دینی را ملاک معرفت الهی پنداشته است. تجربه‌ای که به‌هیچ‌وجه محتوای آن انتقال دادنی نیست، چگونه ممکن است ملاک معرفت در باب حقیقت دین و اقع شود؟ آیا نتیجهٔ آن، جز این خواهد بود که هر کس خدای خاص خود را خواهد داشت و تنها خودش حقیقت او را خواهد شناخت؟ علاوه بر اینکه نسبی‌گرایی، پلورالیسم، بی‌معنا بودن نقد، بی‌توجهی به جنبهٔ رئالیستی دین، تساهل و تسامح، و...، همگی مفاهیمی هستند که رابطهٔ تنگاتنگ با این نوع تجربهٔ دینی داشته و درواقع می‌توان آنها را از ثمرات آن شمرد. این اندیشه، جریان صحیح تفسیر دین را خدشه‌دار و نابود می‌سازد؛ چراکه نتیجه‌اش این است که پیامبر هیچ‌گاه نتوانسته محتوای وحی را به بشر انتقال دهد؛ او صرفاً تفسیری را که برداشت شخصی خودِ او از وحی بوده است را ارائه داده است. پس پیام واقعی خداوند به مردم نرسیده است. علاوه بر اینکه براساس تجربهٔ دینی، حقیقت، دیگر امری مطلق نیست؛ بلکه به مشاهده‌کننده و مشاهده‌شونده بستگی دارد؛ همچنین ارزش‌ها نیز مطلق نخواهند بود و به مشاهده‌کننده و مشاهده‌شونده بستگی خواهند داشت.

این دیدگاه، زمینه را فراهم ساخت تا بعدها افرادی چون دکتر سروش، به‌صراحت از تجربهٔ دینی بودن وحی دفاع کنند. از نظر سروش، پیامبر کسی است که می‌تواند از مجاری ویژه‌ای به ادراکاتی ویژه دست یابد که دیگران از دست یافتن به آنها ناتوان و ناکام‌اند. مقوّم شخصیت انبیا و تنها سرمایهٔ آنها، همان تجربهٔ دینی (وحی) است که هم‌سنخ تجربه‌های عارفان است. در این تجربه، پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش و دل او، پیام‌ها و فرمان‌هایی را می‌خواند. بنابراین دین، تجربهٔ روحی و اجتماعی پیامبر است و کلام خداوند، همان کلام پیامبر است؛ قرآن که تجربهٔ پیامبر است، از خود او سرچشمه گرفته و در واقع، ترجمان تجربهٔ وحی است؛ نه خود وحی.[۶۲]

۳-۳: گرایش اومانیستی و الهیات پویشی

از دیگر عناصری که به عرفی شدن دین در تفکّر اقبال کمک می‌کند، بدبینی او به نگرش وحدت وجودی، تحت تأثیر ویلیام جیمز[۶۳] است که باعث می‌شود تفسیر خداشناسی اقبال، جلوه‌ای اومانیستی را در اندیشه‌های وی نمایان سازد. او معتقد است هدف عبادت، خدا نیست؛ بلکه خود انسان است و این طرز تفکّر، نمایانگر نوعی گرایش اگزیستنسیالیستی انسان‌مدارانه[۶۴] است:

از خودانـدیش و از ایـن بادیـه ترسـان مگـذر کـه تـو هسـتی و وجـود دو جهـان چیـزی نیسـت[۶۵]
ایـن جهـانی کـه تـو بینـی اثـر یـزدان نیسـت چرخه از توست و هم آن رشته کـه بـر دوک تـو رشـت[۶۶]

اقبال همواره با نگرش وحدت وجودی که به فنای انسان در الله می‌انجامد، مخالف بود و نوعی استقلال را برای انسان تصوّر می‌کرد. تفسیر او از نگرش وحدت وجود، این بود که در این نگرش، فردیت و تشخّص انسان به‌واسطهٔ نفوذ بیمارگونهٔ نوعی عرفان منفی که از آیین یکی بودن موجودات و اصرار در فنای نفس نشاط می‌گیرد، به زوال و تباهی مبتلا شده[۶۷] و «منِ فردی» با اتّصال به «منِ نهایی» از بین می‌رود. اقبال، مخالف این نگرش بوده و غایت مطلوب «من فردی» را در استقلال آن می‌یابد. او معتقد است وقتی «من» با «برترین حقیقت» ارتباط می‌یابد، به منحصربه‌فرد بودن خود پی می‌برد[۶۸] و به مرتبهٔ حکمرانی جهان مادی و روحانی نائل می‌آید.[۶۹]

رابطهٔ انسان با خدا در اندیشهٔ اقبال، براساس توجه به «خودی» تبیین می‌شود. او با تأثیرپذیری از هگل و سپس فیخته،[۷۰] توجهی ویژه به «من» داشته و رابطهٔ انسان با خدا را

براساس نوعی نگرش اگزیستنسیالیستی تبیین می‌کند. در نگرش او، انسان همواره خود را می‌سازد و مستقل‌تر می‌شود. انسان در برابر خدا ذلیل نمی‌شود؛ بلکه همکار خدا و امانت‌دار اوست. گویا آن‌گونه که آل‌احمد می‌گوید: انسان تا خودش را نشناخته، بنده است؛ چون در بند جهل است؛ امّا هنگامی‌که خودش را شناخت، خدا شد؛ چراکه خدایی به خودآیی اوست.[۷۱] نگرش اقبال در حوزهٔ درونی دین به‌جای توجه داشتن به ماوراءالطبیعه به دنیایی‌تر شدن دین می‌انجامد؛ به‌گونه‌ای که نوعی غفلت به خداوند حاکم شده و انسان به‌جای خداوند، تعظیم و تکریم می‌شود. در این صورت انسان از آموزه‌های وحیانی دست شسته و با بی‌توجّهی به نصوص مقدّس، به تجربهٔ باطنی خود تکیه می‌کند.

نکتهٔ دیگر در تفسیر خداشناسی اقبال این است که او برای اینکه اسلام را دینی پویا جلوه دهد، دچار نوعی الهیات پویشی شده است. البته باید دقّت داشت که الهیات پویشی، اصطلاحی است برای الهیاتی که وایتهد تأسیس کرده و تحلیل او از الهیات پویشی، با تحلیلی که اقبال به آن توجّه داشته فرق می‌کند؛ چراکه وایتهد، با نوعی نگاه پنتیستی خدا را در پویش می‌بیند[۷۲]. اقبال معتقد است «هیچ چیز ذات پایدار ندارد».[۷۳] براساس این نگرش، گویا منِ نهایی یا خدای مورد نظر اقبال، همان «مطلق» هگل است که در طول تاریخ تحقق می‌یابد. او همواره بر پویایی تفکّر تأکید می‌کند و نیز به مفهوم «خودی» تحت تأثیر فلسفهٔ هگل توجه دارد؛ گویا خداوند که همان منِ نهایی است در حال پویش و تکامل است. او به اذعان خود، نظریهٔ نسبیت فیزیک جدید را پذیرفته که براساس آن، «جوهر» چیزی پایدار با حالت‌های متغیر نیست؛ بلکه مجموعه رویدادهای به‌هم‌پیوسته است.[۷٤] اقبال معتقد است که من نهایی در استمرار حقیقی محض زیست می‌کند... . من نهایی را بی‌تغییر پنداشتن، یعنی اینکه او را به‌صورت کلّی بی‌حرکت، بی‌انگیزه، بیهوده، راکد و نیستی مطلق تصوّر کردن؛ تغییر برای «خودِ خلّاق» به معنای ناتمامی و نقص نیست.[۷۵] او معتقد است که در درون بشر، نیرویی زاینده و روحی متعالی است که در سیر تکاملی‌اش از یک مرحلهٔ وجود به مرحله‌ای دیگر، پرّان می‌شود.[۷٦] اقبال با توجه به تجربهٔ تلخ مسیحیت، از ترس اینکه اسلام به سرنوشت مسیحیت دچار شود، از اصل عدم قطعیت هایزنبرگ[۷۷] در تفسیر اندیشه‌های دینی کمک گرفته تا روح جزمیت‌گرایی را از اسلام دفع کرده، اسلام را پویا و مسائل آن را مطابق با مقتضیات زمان جلوه دهد[۷۸]؛ امّا ناخواسته،

تفسیری از برخی امور مبنایی در اسلام (مانند وحی، خاتمیت، نبوّت و...) ارائه داده که به ختم دیانت انجامیده است. شاید از این نکته غافل بوده است که اوّلاً، قیاس اسلام به مسیحیت، قیاسی مع‌الفارغ است؛ چراکه در مسیحیت، آموزه‌ها و اعتقاداتی نامعقول (مانند تثلیث، الوهیت مسیح، رویکرد تجزّی‌گرا به دین و دنیا و...) وجود دارد که بر مقتضیات زمان تطبیق‌پذیر نیست؛ امّا در اسلام، چنین آموزه‌های نامعقولی وجود ندارد. ثانیاً، این اصل هرچند ممکن است در باب فرعیات و برخی شعار دین اسلام به اقتضای زمان صدق کند، امّا در امور مبنایی (مانند حقیقت وحی، نبوّت ، ذات مقدس الهی و...)، هیچ‌گاه نمی‌توان اصل قطعیت و ثبات نداشتن را جاری ساخت.

این نگرش، به جهت برخوردار بودن از نوعی گرایش اومانیستی[۷۹] و قائل شدن به نوعی وجود استقلالی[۸۰] برای انسان و نیز به جهت توجّه داشتن به نوعی گرایش پویشی در باب خداوند، البته حقیقت الهی را دگرگون کرده است.

۳-۴: وحی و خاتمیت

اقبال لاهوری در باب وحی که از اصول اعتقادی اسلام است، به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا سرشت وحی را نوعی تجربهٔ دینی و از سنخ غریزه در نظر گرفته است؛ او این مسئله را در چارچوب اندیشهٔ برگسونی و تجربه‌گرایی دینی طرح می‌کند و با تأثیر از فلسفه حیات برگسون، وحی را از نوع غریزه می‌داند[۸۱]؛ به این معنا که حاکمیت غرایز در انسان، زمینه‌ساز تجربهٔ اتّحادی و پیغمبری است. از طرف دیگر، از سنت تجربه دینی که در آثار شلایرماخر و ویلیام جیمز شکل گرفته، رنگ پذیرفته و وحی را نوعی تجربه معرفی می‌کند[۸۲]؛ در نظر او:

> **پیامبر را می‌توان نوعی از «خودآگاهی باطنی» دانست که در آن «تجربهٔ اتحادی»[۸۳] از حدود خود لبریز شده و در پی یافتن فرصتی است تا نیروهای زندگی اجتماعی را از نو توجیه کند یا شکل تازه‌ای بدهد».[۸۴]**

نبوت و پیامبری برای اقبال، نوعی تجربهٔ دینی است و از این جهت هیچ فرقی میان پیامبران و عارفان وجود ندارد؛ تنها اختلاف روان‌شناختی که در بیان این دو نوع خودآگاهی پیامبران و عارفان وجود دارد این است که عارف نمی‌خواهد پس از آرامش و اطمینانی که با «تجربه اتحادی» پیدا می‌کند به زندگی این‌جهانی باز گردد؛ درحالی‌که

پیامبران، دغدغهٔ اصلاح جامعه را در سر دارند و تنها به نجات خود بسنده نمی‌کنند؛ ازاین‌رو بازگشت پیامبر، جنبهٔ خلاقیت و ثمربخشی دارد.

اقبال همچنین با تأثیرپذیری از تحلیل اگوست‌کنت از مراحل تاریخ،[۸۵] خاتمیت را این‌گونه تبیین می‌کند که پیامبران به دوران حاکمیت غرایز تعلق داشتند؛ دورهٔ کودکی که بشر تحت فرمان شهوت و غریزه بود؛ امّا دورهٔ پس از بلوغ (بزرگ‌سالی بشر) چیزی به نام خِرَد استقرایی پا به عرصه گذاشته است که انسان را بر طبیعت و محیط اطرافش چیره ساخته و به‌جای غرایز نشسته است؛[۸۶] ازاین‌رو دوران پیغمبری به پایان رسیده است. در نگرش اقبال، پیامبری نوعی انرژی روانی است که به‌وسیلهٔ آن در اندیشهٔ فردی و انتخاب راه زندگی، از راه پیروی از دستورها، داوری‌ها و انتخاب‌ها، راه‌های عمل روشن می‌شود؛ اما در دورهٔ جدید، با تولد عقل و ملکهٔ نقادی، که عصر سیطرهٔ غریزه به پایان رسیده است، بساط وحی برچیده شده و نبوت از حرکت بازمی‌ایستد. بنابراین وحی و پیامبری، به دوران سیطرهٔ غریزه تعلق دارد؛ چراکه وحی نوعی غریزه است.[۸۷] به نظر اقبال لاهوری، ظهور و ولادت اسلام، همان ظهور و ولادت عقل استقرایی است که اسلام با این کار، بشر را از دورهٔ کودکی (سلطهٔ غرایز) به مرحله بلوغ و بزرگ‌سالی (تحت فرمان عقل) رساند.

پس اقبال، وحی را از سنخ غریزه و نوعی تجربهٔ دینی و خاتمیت را هم به معنای پایان یافتن دوران کودکی بشر و ظهور خرد استقرایی می‌داند. این نظریه در باب وحی، متضمّن دو نکتهٔ اساسی است: از سویی وحی را از سنخ غریزه می‌داند و از سوی دیگر، به وحی تجربی معتقد است؛ البته هر دو بخش نظریهٔ اقبال لاهوری در تعارض با وحی اسلامی بوده و حقیقت وحی را در حد غریزه فروکاسته است. غریزه، ویژگی صددرصد طبیعی دارد و از لحاظ مرتبه، نازل‌تر از حس و عقل است؛ درحالی‌که وحی، هدایتی مافوق حس و عقل است. وحی را نمی‌توان از سنخ غریزه و تجربهٔ دینی برشمرد و آن را به غریزه یا تجارب دینی پیامبر تحویل برد. وحی، سرشتی زبانی دارد و نمی‌توان آن را فقط با رویارویی پیامبر یا غریزه یکی دانست.

> **غریزه یک ویژگی صددرصد طبیعی(غیر اکتسابی) و ناآگاهانه و نازل‌تر از حس و عقل است...؛ اما وحی برعکس، هدایتی مافوق حس و عقل و در اعلا درجهٔ «آگاهانه» است. جنبهٔ آگاهانه بودن وحی، به درجات غیر قابل توصیفی، بالاتر از حس و عقل است.**[۸۸]

مرحوم مطهری تأسف می‌خورد که چرا اقبال با وجود ارادت به عرفا ـ به‌ویژه مولوی ـ در نظریهٔ آنها بیشتر دقت نکرد تا این نکته را دریابد که وحی از نوع غریزه نیست؛ روح و حیاتی است برتر از روح و حیات عقلانی. مولوی دربارهٔ برتر بودن وحی از همهٔ ادراکات غریزی، حسی و عقلی می‌گوید:

ز آنکه او غیب است و او زان سر بود — روح وحی از عقل پنهان‌تر بود
روح وحیش مُدرَک هر جان نشد — عقل احمد از کسی پنهان نشد
در نیاید عقل کآن آمد عزیز — روح وحیی را مناسب‌هاست نیز[۸۹]
وحی حق واللّه اعلم بالصواب — نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب[۹۰]

لازمهٔ تبیین اقبال لاهوری از خاتمیت هم این است که نه‌تنها به وحی جدید و پیامبری جدید نیاز نیست، بلکه به راهنمایی وحی هم مطلقاً نیازی نیست؛ چراکه هدایت عقل تجربی، جانشین هدایت وحی است. اگر تبیین اقبال لاهوری درست باشد، مستلزم «ختم دیانت» است، نه «ختم نبوت». در این تبیین کار وحی تنها اعلام پایان دورهٔ دین و آغاز دورهٔ عقل استقرایی و علم تجربی است؛ در حالی‌که «این مطلب، خلاف ضرورت اسلامی است»؛[۹۱] ازاین‌رو اقبال لاهوری بر وحی به‌عنوان معرفتی که از غریزه و تجربه باطنی گرفته شده غیر قابل انتقال است تأکید می‌ورزد که نتیجهٔ آن، نفی کلّی نیاز بشر به وحی و ختم دیانت است. او با یکی دانستن حقیقت وحی پیامبرانه و غریزه و اعتقاد به تقابل بین آنها با کمال عقل،[۹۲] درصدد اثبات این نکته است که با پیدایش کمال عقل، دورهٔ وحی سپری شده است.

این گونهٔ تفسیر از وحی و خاتمیت، در حقیقت نوعی فروکاستن آموزه‌های دین با هدف هماهنگ کردن دین با مدرنیته است؛ ازاین‌رو اقبال معتقد است زیر سایهٔ مدرنیته باید طالب جهت‌یابی تازه‌ای نسبت به دین بود.[۹۳] براساس نگرش اسلام، ختم نبوت در اثر کمال دین و جامعیت آن است و ختم نبوت هرگز به این معنا نیست که نیاز بشر به تعلیمات الهی و وحیانی پایان یافته و بشر در اثر بلوغ و رشد فکری، نیازی به این تعلیمات ندارد. بر این اساس نظریهٔ اقبال با ملاحظات ذیل روبه‌روست:

۱. اگر ایدهٔ اقبال دربارهٔ خاتمیت درست باشد، نه‌تنها به وحی جدید و پیامبر جدید نیازی نیست، بلکه مطلقاً به راهنمایی وحی نیازی نخواهد بود؛ زیرا هدایت عقل تجربی، جانشین هدایت وحی است. این مطلب با ضروریات اسلام سازگار نیست؛[۹۴]

۲. اینکه اقبال، وحی را از نوع غریزه دانسته، خطاست. غریزه، ویژگی صددرصد طبیعی و ناآگاهانه و نازل‌تر از عقل است؛ اما وحی، هدایتی مافوق حس و عقل است و تا حدود زیادی، اکتسابی و کاملاً آگاهانه است.[۹۵] به نظر می‌رسد، تفسیر نادرستی که اقبال از وحی دارد، باعث شده عقل را جایگزین وحی سازد. اگر در قرآن کریم وحی در موارد گوناگون به کار رفته است، به این معنا نیست که وحی بر پیامبران، هم‌سان وحی بر زنبور عسل است. وحی بر غیر انسان، ناآگاهانه است؛ ولی بر پیامبرﷺ کاملاً آگاهانه است؛

۳. اقبال با یکی گرفتن وحی با تجربهٔ باطنی، تصور کرده که با وجود منابع چهارگانهٔ معرفت، (طبیعت، تاریخ، تجربهٔ درونی و خرد استقرایی) دیگر نیازی به وحی نیست. بدیهی است که میان وحی و تجربه‌های باطنی، تفاوت بسیار است. از جمله آنکه اولاً، در تجربه‌های باطنی، دستورالعمل‌های کلّی برای سعادت انسان ارائه نمی‌شود و ثانیاً، تجربه‌های باطنی برای دیگران حجیت ندارد؛ اما در وحی پیامبرانه، معارف و دستورالعمل‌هایی برای هدایت بشر ارائه می‌شود که نه‌تنها حجیت دارد؛ بلکه هیچ‌گاه دستاوردهای عقل بشری نمی‌تواند جایگزین آن شود.[۹۶]

۳-۵: خودباختگی

یکی از عواملی که اندیشه‌های یک دین خاص را در نگاه جهانیان تضعیف می‌کند، اعترافات اندیشمندان ـ به‌ویژه نواندیشانِ آن دین ـ است. اقبال در سخنرانی‌های خود، تلقین‌های منفی زیادی داشته است؛ او همواره توفیق‌های غرب را به رخ مسلمانان کشیده و خود را از پیشرفت علم تجربی غرب، شگفت‌زده می‌داند.[۹۷] او معتقد بود زیر سایهٔ مدرنیته باید طالب جهت‌یابی تازه‌ای نسبت به دین و ایمان بود؛[۹۸] گویا به طور مسلّم پذیرفته بود که باید تفسیری از اسلام ارائه داد که با اقتضای مدرنیته سازگار باشد؛ به این معنا که موضعی کاملاً منفعلانه در برابر مدرنیته داشته است. او اندیشهٔ علمی غرب را می‌ستاید و معتقد است اندیشه‌هایی که از مغز غربی‌ها سرچشمه می‌گیرد، غذای ما شده است. او می‌گفت: ای کاش موج‌های خلیج بنگال ما را غرق می‌کردند[۹۹] به نظر وی، با کمال تأسف اگر زندگی فعلی مسلمانان را بررسی کنیم، می‌یابیم که این ملّت بدبخت، حکومت، صنعت و تجارت را از دست داده و به عصای بی‌معنای توکّل تکیه کرده است.[۱۰۰]

این تلقین‌ها که البته از نگرش معرفت تجربی اقبال بی‌تأثیر نبود، نگرش عامّهٔ مردم را که از حقیقت اسلام بی‌خبر بودند، تغییر داده و این باور را به آنها تلقین کرد که شما مردمانی عقب‌افتاده هستید؛ همین امر باعث شد تا افرادی فکر کنند که علّت عقب‌افتادگی مسلمانان، خودِ محتوا و آموزه‌های اسلام است. این امر، عرفی‌شدنِ دین در سطح فرد را در پی داشت؛ به‌طوری‌که برخی افرادِ عوام که تقید به موازین شرعی را عامل عقب‌افتادگی می‌پندارند، نسبت به آموزه‌های اسلام و اعتقادات خود ضعیف شده، نمازهایشان را در وقت مرده خوانده، نسبت به قوانین شرعی بی‌اعتنا شده، و نهایتاً دین را در تضاد با پیشرفت و بالندگی تلقّی کنند.

تحت تأثیر همین خودباختگی‌ها، امروزه جامعهٔ اسلامی این را پیش‌فرضی مسلّم تلقّی می‌کند که اسلام و جوامع اسلامی، عقب‌افتاده است؛ درحالی‌که خود این پرسش که چرا جوامع اسلامی عقب‌افتاده شده‌اند، جای تأمّل دارد. آیا اگر غرب در زمینهٔ علم تجربی و به لحاظ تکنولوژی پیشرفت قابل توجّهی داشت و این عنصر در جوامع اسلامی یافت شد، دلیل بر این است که جوامع اسلامی عقب‌افتاده‌اند؟! آیا پیشرفت در علوم تجربی که از پشتوانهٔ معرفت یقینی برخوردار نبوده و هر لحظه ممکن است قوانین آن تغییر کند، می‌تواند دلیل این باشد که این همه دارایی‌ها و ذخایر معنوی و الهی در جوامع اسلامی نادیده گرفته شده و جامعه‌ای عقب‌مانده تلقّی شوند؟!

۳-۶: استقبال ناخواسته از جنبش‌های انحرافی

اقبال کمتر به کشورهای اسلامی مسافرت کرده و از نزدیک شاهد اوضاع، جریان‌ها، حرکت‌ها و نهضت‌ها نبوده است؛ ازاین‌رو در ارزیابی‌های خود دربارهٔ برخی شخصیت‌های جهان اسلام و برخی حرکت‌های استعماری در جهان اسلام، دچار اشتباهات آشکار شده است. او نهضت وهابیگری را در حجاز، و جنبش بهائیت را در ایران و قیام آتاتورک را در ترکیه، اصلاحی و اسلامی پنداشته است؛ همچنان‌که در اشعار خود، برخی دیکتاتورهای چکمه‌پوش کشورهای اسلامی را ستوده است.[۱۰۱]

اقبال همچنین در برابر معتزله، مکتب اشعری را ستوده و آن را اصولی‌ترین و قابل قبول‌ترین مکتب کلامی اسلام می‌داند.[۱۰۲] او اشاعره را افرادی صائب معرفی می‌کند که در

جهت دفاع از سنّت دینی کشیده‌اند؛ امّا معتزله، دین را صرفاً تجسّم عقیـده دانسـته و آن را به‌عنوان یک حقیقت مسلّم حیاتی، نادیده گرفته‌اند؛ آنها به جهت تأکید بر روش عقلی، دین را در حد دستگاهی از مفاهیم منطقی تنزّل داده‌اند. آنها از این نکته غفلت داشته‌انـد کـه در قلمرو معرفت، استقلال کامل اندیشه از تجربهٔ عملی راه به جایی نمی‌برد.[۱۰۳] نتیجهٔ این همه تمجید از مکتب اشعری، این بود کـه بـا افـول اشـاعره، گویـا ایـن تصـوّر حـاکم شـد کـه اصولی‌ترین و قابل‌قبول‌ترین مکتب کلامی اسلامی، افول یافته است.

علاوه بر اینکه، نگرش اقبال در باب تجربهٔ دینی، نوعی نسبی‌گرایی را ترویج می‌کند که نتیجهٔ آن، گسترش فرقه‌هایی (مانند وهّابیت) است که به لحاظ جوهری و ماهیتی، در برابـر اسلام قرار دارند. هنگامی‌که اقبال با استناد بر قرآن، بر قابـل رؤیـت بـودن حقیقـت، تأکیـد می‌کند[۱۰٤] و نظریهٔ وحی را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که راه پیامبری برای افراد دیگر نیز بـاز باشد، دور از انتظار نخواهد بود که افرادی چون علـی‌محمـد بـاب در سـال ۱۲٦٤ هجـری ادعای رسالت کنند.

۳-۷: تأثیر او بر نواندیشان

از دیگر مباحث محوری که مسیر دین اسلام را به عرفی شدن گرایش داد، تأثیراتی بود کـه اقبال بر افکار نواندیشان اسلامی پس از خود بر جای گذاشت. بـی‌شـک اقبـال، شخصـیتی مورد توجّه بود؛ سید ضیاءالدین طباطبایی او را مسلمان و قرآن‌شناسی بزرگ مـی‌نامـد کـه باید از او درس‌ها گرفت.[۱۰۵] از سال‌های ۱۳۲۹ ش. رهبران سیاسی (از جملـه مصـدق) بـر نگرش او تأکید کردند.[۱۰٦] شریعتی دربارهٔ اقبـال مـی‌گفـت: «وقتـی بـه اقبـال مـی‌اندیشـم، علی‌گونه‌ای را می‌بینم... ».[۱۰۷] به‌هرحال نواندیشان متـأثّر از اندیشـه‌هـای اقبـال، پـس از او، اندیشه‌هایش را ادامه دادند و در فرایند عرفی‌شدن، گامی دیگر برداشتند.

سروش از جملهٔ این نواندیشان است؛ او دین را نوعی تجربهٔ باطنی می‌داند که براساس آن، هر فرد دین‌دار، مستقیماً با خدا ارتباط برقرار کرده و وحی و پیام الهی را معنا و تجربـه می‌کند؛ تجربه‌ای که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان و نباید آن را به دیگران تسـری داد... . دیـن آمـده تا تعبیر صحیح تجربه‌های دینی را به انسان بیاموزد.[۱۰۸] تجربهٔ دینی، یک امـر پلورالیسـتیک بوده و تجربه‌ها ذاتاً متنوع‌انـد؛ تجربـه‌هـای جمعـی نـداریم و تجربـه‌هـا همیشـه شخصـی

هستند.[۱۰۹] این همان عقیده‌ای است که اقبال بیان کرد که برای شخص باطنی، حال باطنی، نمودار لحظه‌ای است که با یک خود دیگر یگانه‌ای، پیوستگی صمیمانه دست می‌دهد که متعالی و محیط بر همه چیز است و در آن لحظه، شخصیت خاص عامل تجربه از میان می‌رود».[۱۱۰] سروش به تأثیر از اقبال، وحی و تجربهٔ دینی را هم‌سان پنداشت؛ دین را محصول تجربهٔ باطنی پیامبرﷺ دانست و به یک معنا، دین را امری بشری و شخصی پنداشت. سروش حتی گام را فراتر از اقبال برداشت و معتقد شد که اسلام و قرآن، یک‌بار و برای همیشه نازل نشده است؛ بلکه این دین، محصول تجربهٔ درونی و برونی شخص پیامبرﷺ بوده که به تدریج و به‌مرور زمان، در طول حیات حضرت از سن چهل‌سالگی تا زمان رحلت، تکامل یافته است[۱۱۱]. وقتی نگرش اگزیستنسیالیستی اقبال و نگرش تجربهٔ دینی او را کنار هم گذاشته و به ثمرهٔ آن توجه کنیم، نتیجه‌اش این خواهد شد که پیامبر نیز که یک انسان است، پیوسته در حال تکامل بوده و اسلام، ثمرهٔ تجربهٔ تکامل‌یافتهٔ اوست. این امر به معنای بشری بودن و تدریجی بودن دین و نفی منشأ الهی دین است؛ ازاین‌رو اقبال می‌گفت: «در پیغمبر آرزوی اینکه ببیند تجربهٔ دینی به‌صورت یک نیروی جهانی زنده درآمده، به حدّ اعلی وجود دارد».[۱۱۲] سروش در تکمیل دیدگاه اقبال معتقد است که «اگر پیامبر بیشتر عمر می‌کرد، لاجرم مقابله‌ها و مواجهه‌های ایشان هم بیشتر می‌شد و قرآن می‌توانست بسی بیشتر از این باشد که هست».[۱۱۳] شبستری نیز با تأثّر از اقبال و تحت همین جریان نوگرایی، دین را به تجربهٔ دینی فروکاست که بر پایهٔ آن، هر فرد دین‌دار مستقیماً با خدا ارتباط برقرار می‌کند و مستقیماً وحی و پیام الهی را معنا و تجربه می‌کند.[۱۱۴] این نواندیشان با قائل شدن به چنین اموری، در مسیر گسترش اندیشه‌های عرفی‌شدهٔ اقبال گام برداشته‌اند.

نتیجه

با بررسی اندیشه‌های اقبال لاهوری در باب دین دریافتیم که وی در جریان نواندیشی دینی، رویکردی اشتمالی به دین و قلمرو آن داشته؛ به‌گونه‌ای که دین، دنیا و دولت را کاملاً به هم پیوند می‌دهد. اسلام را دین مبین همهٔ زندگی انسان دانسته و اعتقاد دارد که اسلام از همان آغاز، دین اجتماعی دنیایی و کشوری بوده؛ در نظر اقبال، جدایی سیاست و دیانت،

سمّی کشنده در جهان اسلام است و قرآن ضروری می‌بیند تا دین و دولت و اخلاق و سیاست را در یک وحی با هم پیوند دهد؛[۱۱۵] «خودی» که کلیدی‌ترین عنصر در تفکّر اقبال است نیز، فقط در جمعِ خودی‌ها می‌تواند تکامل و رشد یابد؛ نه در حالت انزوا و دوری جستن از جمع؛ امّا در اندیشهٔ ایشان، عناصری (مانند معرفت تجربی، تجربهٔ دینی، تکیه بر عقل استقرایی به‌جای وحی، نگرش اومانیستی و...) یافت می‌شوند که خواسته یا ناخواسته از حقیقت دین کاسته و آن را در فرایند عرفی شدن قرار داده‌اند. این عناصر در اندیشهٔ ایشان، به لحاظ اینکه از مهم‌ترین اندیشمندان اسلامی و از مطرح‌ترین چهره‌های جریان نوگرایی شمرده می‌شود، می‌توانند در حد قابل توجّهی به آموزه‌های اصیل اسلامی ضربه زده و حتی در مواردی به ختم دیانت بینجامد.

پی‌نوشت‌ها

۱. نذیر قیصر، *اقبال و شش فیلسوف غربی*، ص۳۳.

۲. علی اکبر علیخانی، *اندیشه‌های سیاسی در جهان اسلام* ، ص۲۱۱.

۳. محمد اقبال لاهوری، *کلّیات اقبال*، با شرح و تفسیر احمد سروش، ص۱۲۳.

٤ .سید احمد موثقی، *جنبش‌های اسلامی معاصر*، ص۱۱۴.

۵. همان، ص ۱۲۸.

٦. همان، ص۲.

۷. اقبال لاهوری، *احیاء فکر دینی در اسلام*، ص۱۱.

۸. عبدالرضا علیزاده، ***جامعه شناسی معرفت***، ص۵۲۵.

۹. اقبال لاهوری، ***بازسازی اندیشه دینی***، ص ۷۱ – ۷۶.

۱۰. مرتضی مطهری، ***بررسی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر***، ص ۵۲.

11. Azzam tamimi, John Esposito, ***Islam and secularism in the middle East***, p14.

12. W.S.F, Pickering, "secularization" in:, ***The Black well encyclopedia of modern christian thought,*** p593.

13. mircea Eliade, ***The encyclopedia of Religion***, macmillan, V.13, p159.

١٤. آلن بیرو، ***فرهنگ علوم اجتماعی***، ترجمه باقر ساروخانی، ص۳۳۴.

۱۵. ملکم همیلتون، ***جامعه‌شناسی دین***، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۲۹۷– ۳۰۲.

١٦. همان، ص۲۸۹.

۱۷. جاوید اقبال، ***زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری***، ج ۲، ص ۸۶۵.

۱۸. اقبال لاهوری، ***احیاء فکر دینی در اسلام***، ص ٢٠٦.

۱۹. همان، ص ۵.

۲۰. همان، ص ۳.

۲۱. همان، ص ٤.

۲۲. همان، ص۷۲.

۲۳. عشرت انور، ***مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال***، ص ۱۷۲ ـ۱۷۳.

٢٤. اقبال لاهوری، ***احیاء فکر دینی در اسلام***، ص ۱.

۲۵. همان، ص۱۵۰ ـ۱۵۱.

٢٦. همان، ص۱۳.

۲۷. همان، ص۱۷۷.

۲۸. همانجا.

۲۹. جاوید اقبال، ***زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری***، ج۲، ص٦٣٤.

۳۰. همانجا.

۳۱. ***اقبال لاهوری، احیاء فکر دینی در اسلام***، ص ۱۷۸.

۳۲. محمد اقبال لاهوری، ***بازسازی اندیشه دینی***، ص ٢٦٢.

۳۳. به نظر می‌رسد اقبال در این امر به شدّت متاثّر از ویلیام جیمز است؛ چرا که جیمز بی‌تردید فردی تجربه‌گرا است. او می‌گوید « بگذاریم تجربه‌گرایی که تا تاکنون با بدفهمی‌های قریب با لامذهبی مرتبط بوده، برای یک بار با دین پیوند یابد».(نذیر قیصر، ***اقبال و شش فیلسوف غربی***، ترجمه محمد بقایی، ص ۲۱۹)

۳٤. همان، ص۳۳.

۳۵. همان، ص۳۴.

۳٦. همان، ص۳۵.

۳۷. همان، ص۳۶.

۳۸. همان، ص۳۷.

۳۹. همان، ص۴۸.

٤۰. همان، ص۵۱.

٤۱. همان، ص ۲۲۴– ۲۲۵.

٤۲. همان، ص۲۲۴.

٤۳. همان، ص۲۲۰.

٤٤. نذیر قیصر، ***اقبال و شش فیلسوف غربی***، ص۲۱۸.

٤۵. اقبال لاهوری، ***احیاء فکر دینی در اسلام***، ص ۱۴۵– ۱۴۶.

٤٦. همان، ص۲۰.

٤۷ .محمد حسین‌زاده، ***منابع معرفت***، ص۶۲.

٤۸. اقبال لاهوری، ***بازسازی اندیشه دینی***، ص ۷۱.

٤۹ .محسن قمی، «برهان تجربه دینی»، ***نقد و نظر***، ش ۶۵ ـ ۲۶، ص ۳۶۵.

۵۰ .عباس یزدانی، ***تجربه دینی***، ص ۱۷.

۵۱. اقبال لاهوری، ***احیاء فکر دینی در اسلام***، ص۶۷.

۵۲. همان، ص۶۸.

۵۳. محمد اقبال لاهوری، ***بازسازی اندیشه دینی***، ص ۳۸.

۵٤. منظور از معرفت شهودی ـ تجربی همان تجربهٔ دینی است که تجربه گر به طور مستقیم حقیقت را شهود می‌کند.

۵۵. همان، ص۲۸۶.

۵٦. اقبال لاهوری، ***احیاء فکر دینی در اسلام***، ص ۲۶.

۵۷. همان، ص۲۰.

۵۸. همان، ص۵۹.

۵۹. همان، ص۲۳.

٦۰. همان، ص۲۶.

٦۱. اقبال لاهوری، ***بازسازی اندیشه دینی***، ص ۶۰.

٦۲. عبدالکریم سروش، ***بسط تجربه نبوی***، ص ۱۰ـ۳.

٦٣. ویلیام جیمز که معاصر با اقبال بود، با نظریهٔ وحدت وجود مخالف بوده و معتقد بود این دیدگاه آزادی و اختیار انسان را از بین می‌برد.(نذیر قیصر، همان، ص ۲۳۷)

٦٤. گویا انسان هر چه پیش می‌رود استقلال بیشتری می‌یابد؛ این در تفکّرات هگل و فیخته نمایان است. (رک: کاپلستون، ج۷، بخش فیخته).

٦٥. محمد اقبال لاهوری، ***کلّیات اقبال***، با شرح و تفسیر احمد سروش، ص۲۹۶.

٦٦. همان، ص۳۶۵.

٦٧. محمد اقبال لاهوری، ***گلشن راز جدید***، ترجمه محمد بقایی، ص۱۹۲.

٦٨ .همان، ص۲۸۷.

٦٩. نذیر قیصر، همان، ص ٥٤.

۷۰. فیبل من، جیمز کرن، ***آشنایی با فلسفه غرب***، ص۲۱۷.

۷۱. جلال آل احمد، ***نون والقلم***، ص ۹۰.

۷۲. ر ک: مایکل پترسون و دیگران، ***عقل و اعتقاد دینی***، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۲۰۸.

۷۳. محمد اقبال لاهوری، ***بازسازی اندیشه دینی***، ص ۱۳۵.

۷٤. همان، ص۸۶.

۷۵. همان، ص۱۱۹.

۷٦. همان، ص۴۷.

۷۷. قاعدهٔ علمی هایزنبرگ (.Heisenberg's Principle of Indeterminancy) فیزیک دان معروف آلمانی این است که اندازه‌گیری‌ها همواره با عدم قطعیّت همراهند؛ چرا که بستگی به وضعیّت مشاهده کننده و مشاهده شونده دارند. اقبال بر اساس این قاعده خواسته است اسلام را پویا نشان دهد و بگوید حتی اموری نظیر وحی و نبوّت اموری ثابت نیستند و می‌توان آنها را بر اساس اقتضای زمان تفسیر کرد. برای مطالعه بیشتر رک: (محمد اقبال لاهوری، *گلشن راز جدید*، مقدمه مترجم)

۷۸. همان، ص۱۲- ۱۳.

۷۹. گرچه به طور قطع نمی‌توان اقبال را اومانیست دانست امّا با این حال می‌توان گفت نگرش او در باب انسان به گونه‌ای است که برای انسان، در مقابل خدا وجود مستقلی ترسیم کرده است و همین امر برای احتمال اینکه یکی از مبنایی‌ترین عناصر دین؛ یعنی حقیقت خداوند در مسیر عرفی شدن قرار گیرد کافی است.

۸۰. این نگرش استقلالی به انسان از نشانه‌های تأثیر اقبال از افرادی نظیر هگل و فیخته است و این دو نهایتاً نوعی استقلال وجودی را برای انسان پذیرفته‌اند. برای توضیح بیشتر رک: (جیمز کرن فیبل من، ***آشنایی با فلسفه غرب***، ترجمه محمد بقائی، ص ۲۱۷).

۸۱. اقبال لاهوری، ***احیاء فکر دینی در اسلام***، ص ۱۴۵.

۸۲. همان، ص۱۴۶.

83 .Unitary experience .

۸٤. محمد اقبال لاهوری، ***احیاء فکر دینی در اسلام***، ص ۴۴.

۸۵. ملکم همیلتون، ***جامعه‌شناسی دین***، ص ۳۸.
۸٦. محمد اقبال لاهوری، ***احیاء فکر دینی در اسلام***، ص ۱۴۵.
۸۷. همان.
۸۸. مرتضی مطهری، *وحی و نبوت*، ص۱۹۲.
۸۹. مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی، ***مثنوی معنوی***، دفتر دوّم، ص ۲۱۳.
۹۰. همان، دفتر چهارم، ص۶۳۱.
۹۱. مرتضی مطهری، ***وحی و نبوت***، ص۱۸۹.
۹۲. در نگرش اقبال منظور از عقل همان عقل تجربی یا خرد استقرایی است.
۹۳. اقبال لاهوری، ***بازسازی اندیشه دینی***، ص۴۱.
۹٤. مرتضی مطهری، ***مجموعه آثار***، ج ۲، ص۱۸۹.
۹۵. همان، ص۱۹۲.
۹٦. نصری، عبدالله، ***انتظار بشر از دین***، ص۱۰۸.
۹۷. اقبال لاهوری، ***بازسازی اندیشه دینی***، ص۴۱.
۹۸. همان، ص۴۱.
۹۹. محمد سلیم اختر ، ***اقبال شناسی، جستاری در اندیشه و هنر علّامه اقبال لاهوری***، ص۶.
۱۰۰. جاوید اقبال، ***زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری***، ص۲۶۷.
۱۰۱. مرتضی مطهری، ***بررسی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر***، ص۵۲.
۱۰۲. اقبال لاهوری، ***بازسازی اندیشه دینی***، ص ۱۳۰.
۱۰۳. همان، ص۳۷.
۱۰٤. همان، ص۴۹.
۱۰۵. غلامرضا سعیدی، ***اقبال شناسی***، ص ۱۷۰.
۱۰٦. محمد حسین ساکت، ***ماهتاب شام شرق***، ص۱۳۶.
۱۰۷. علی شریعتی، ***ما و اقبال***، ***مجموعه آثار***، ج۵، ص۲۸.
۱۰۸. عبدالکریم سروش، ***مدارا و مدیریت***، ص ۲۴۱- ۲۴۲.
۱۰۹. همان، ص۲۴۲.
۱۱۰. اقبال لاهوری، ***احیاء فکر دینی در اسلام***، ص۲۵.
۱۱۱. عبدالکریم سروش، ***مدارا و مدیریت***، ص ۲۰.
۱۱۲. اقبال لاهوری، ***احیاء فکر دینی در اسلام***، ص ۱۴۴.
۱۱۳. عبدالکریم سروش، ***بسط تجربهٔ نبوی***، ص۱۴.
۱۱٤. مجتهد شبستری، ***هرمنوتیک کتاب و سنّت***، ص ۱۶۱.
۱۱۵. اقبال لاهوری، ***بازسازی اندیشه دینی***، ص۲۶۲.

منابع

اختر، محمد سلیم، ***اقبال شناسی، جستاری در اندیشه و هنر علّامه اقبال لاهوری***، تهران، انجمن مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۷.

اقبال لاهوری، محمد، ***احیاء فکر دینی در اسلام***، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، کانون نشر پژوهش‌های اسلامی، بی‌تا.

ـــــ ، ***بازسازی اندیشه دینی***، ترجمه محمد بقایی، تهران، فردوس، ۱۳۷۹(الف).

ـــــ ، ***کلّیات اقبال، با شرح و تفسیر احمد سروش***، چ هفتم، تهران، سنایی، ۱۳۷٦.

ـــــ ، ***گلشن راز جدید***، ترجمه محمد بقایی، تهران، فردوس، ۱۳۷۹(ب).

اقبال، جاوید، ***زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری***، ترجمه شهیندخت کامران مقدم، مشهد، آستان قدس، ۱۳۷۲.

انور، عشرت، ***مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال***، ترجمه محمد بقایی، تهران، حکمت، ۱۳۷۰.

آل‌احمد، جلال، ***نون والقلم***، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.

آلن بیرو، ***فرهنگ علوم اجتماعی***، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان، ۱۳۷۰.

بلخی، مولانا جلال‌الدّین محمّد، ***مثنوی معنوی***، با مقدّمهٔ استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیر مستعان، ۱۳۷۸.

حسین‌زاده، محمد، ***منابع معرفت***، قم، موسسهٔ آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸٦.

ساکت، محمدحسین، ***ماهتاب شام شرق***، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۵.

سروش، عبدالکریم، ***بسط تجربهٔ نبوی***، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۵.

ـــــ ، ***مدارا و مدیریت***، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷٦.

سعیدی، غلامرضا، ***اقبال شناسی***، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.

شریعتی، علی، ***ما و اقبال، مجموعه آثار***، ج۵، تهران، الهام، ۱۳۷٦.

علیخانی، علی‌اکبر، ***اندیشه‌های سیاسی در جهان اسلام***، تهران، پژوهشکده علوم انسانی، ۱۳۸٤.

علیزاده، عبدالرضا، ***جامعه شناسی معرفت***، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳.

فیبل من، جیمز کرن، *آشنایی با فلسفه غرب*، ترجمه محمد بقائی (ماکان)، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.

قیصر، نذیر، ***اقبال و شش فیلسوف غربی***، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران، نشر یادآوران، ۱۳۸٤.

کاپلستون، فردریک، ***تاریخ فلسفه***، داریوش آشوری، تهران، سروش، ۱۳۷۵.

مجتهد شبستری، ***هرمنوتیک کتاب و سنّت***، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.

مطهری، مرتضی، ***بررسی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر***، تهران، صدرا، ۱۳۷٤.

ـــــ ، ***مجموعه آثار***، ج ۲، قم، صدرا، ۱۳٦۸.

ـــــ ، ***وحی و نبوت***، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.

موثقی، سیداحمد، ***جنبش‌های اسلامی معاصر***، چ ششم، تهران، سمت، ۱۳۸۳.

نصری، عبدالله، ***انتظار بشر از دین***، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.

همیلتون، ملکم، ***جامعه‌شناسی دین***، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تبیان، ۱۳۷۷.

یزدانی، عباس، ***تجربه دینی***، قم، انجمن معارف، ۱۳۸۱.

Azzam tamimi, John Esposito, ***Islam and secularism in the middle East***, New York, 2000.

W.S.F, Pickering, "secularization" in:, ***The Black well encyclopedia of modern christian thought,*** ed. by Alister E. me Grath, 1993.

Mircea Eliade, ***The encyclopedia of Religion***, Macmillan, V.13, 1995.