

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

۲ □ تجدید بنای اندیشه‌ی دینی در اسلام

تقدیم به

انسانِ صبرکننده‌ی هدایت شده!

همو که شاهد قدسی ماست!

تجدید بنای

اندیشه‌ی دینی در اسلام

عَلَّامَه دَکْتَر مَحْمَد اَقْبَال لَاهُورِی

ترجمه: محمد مسعود نوروزی

۴ □ تجدید بنای اندیشه‌ی دینی در اسلام

شناسنامه

فهرست مطالب

سخن ناشر.....	۷
مقدمه‌ی مترجم.....	۹
مقدمه‌ی علامه دکتر محمد اقبال.....	۲۷
توضیحات تکمیلی مقدمه.....	۳۰
فصل ۱. دانش و تجربه‌ی دینی.....	۳۱
توضیحات تکمیلی فصل اول.....	۶۸
پی‌نوشت‌ها.....	۸۴
فصل ۲. آزمون فلسفی جهت رازگشایی از تجربه‌ی دینی.....	۸۷
توضیحات تکمیلی فصل دوم.....	۱۳۴
پی‌نوشت‌ها.....	۱۴۶
فصل ۳. تصور خدا و معنای نیایش.....	۱۴۷
توضیحات تکمیلی فصل سوم.....	۱۹۳
پی‌نوشت‌ها.....	۲۱۰
فصل ۴. خواندنی: آزادی و جاودانگی اش.....	۲۱۱
توضیحات تکمیلی فصل چهارم.....	۲۵۳
پی‌نوشت‌ها.....	۲۸۷

۲۸۹.....	فصل ۵. روح فرنگ اسلامی.....
۳۱۹.....	توضیحات تکمیلی فصل پنجم.....
۳۵۳.....	پی‌نوشت‌ها.....
۳۵۵.....	فصل ۶. اصل حرکت در ساحت اسلام.....
۴۰۳.....	توضیحات تکمیلی فصل ششم.....
۴۳۸.....	پی‌نوشت‌ها.....
۴۳۹.....	فصل ۷. آیا این امکان زی‌است؟.....
۴۶۳.....	توضیحات تکمیلی فصل هفتم.....
۴۸۲.....	پی‌نوشت‌ها.....
۴۸۳.....	نمایه‌ها.....

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»
وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَ سُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَ الْخَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
فَضَّلْنَا عَلَيَّ كَثِيرًا مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ
(قرآن کریم، سوره مبارکه النمل، آیه شریفه ۱۵)

سخن ناشر

فلسفه وجودی دانشگاه امام صادق علیه السلام که از سوی ریاست دانشگاه به کرات مورد توجه قرار گرفته، تربیت نیروی انسانی‌ای متعهد، باتقوا و کارآمد در عرصه عمل و نظر است تا از این طریق دانشگاه بتواند نقش اساسی خود را در سطح راهبردی به انجام رساند.

از این حیث «تربیت» را می‌توان مقوله‌ای محوری یاد نمود که وظایف و کارویژه‌های دانشگاه، در چارچوب آن معنا می‌یابد؛ زیرا که «علم» بدون «تزکیه» بیش از آنکه ابزاری در مسیر تعالی و اصلاح امور جامعه باشد، عاملی مشکل ساز خواهد بود که سازمان و هویت جامعه را متأثر و دگرگون می‌سازد.

از سوی دیگر «سیاست‌ها» تابع اصول و مبادی علمی هستند و نمی‌توان منکر این تجربه تاریخی شد که استواری و کارآمدی سیاست‌ها در گرو انجام پژوهش‌های علمی و بهره‌مندی از نتایج آنهاست. از این منظر پیشگامان عرصه علم و پژوهش، راهبران اصلی جریان‌های فکری و اجرایی به حساب می‌آیند و نمی‌توان آینده درخشانی را بدون توانایی‌های علمی -

پژوهشی رقم زد و سخن از «مرجعیت علمی» در واقع پاسخ‌گویی به این نیاز بنیادین است.

دانشگاه امام صادق علیه السلام در واقع یک الگوی عملی برای تحقق ایده دانشگاه اسلامی در شرایط جهان معاصر است. الگویی که بیش از «ربع قرن» تجربه دارد و هم اکنون ثمرات نیکوی این شجره طیبه در فضای ملی و بین‌المللی قابل مشاهده است. طبعاً آنچه حاصل آمده محصول نیت خالصانه و جهاد علمی مستمر مجموعه بنیانگذاران و دانش‌آموختگان این نهاد است که امید می‌رود در طلیعه دور جدید فعالیتش بتواند به توسعه و تقویت آنها در پرتو عنایات حضرت حق تعالی، اهتمام ورزد.

معاونت پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام با توجه به شرایط، امکانات و نیازمندی جامعه در مقطع کنونی با طرحی جامع نسبت به معرفی دستاوردهای پژوهشی دانشگاه، ارزیابی سازمانی - کارکردی آنها و بالاخره تحلیل شرایط آتی اقدام نموده که نتایج این پژوهش‌ها در قالب کتاب، گزارش، نشریات علمی و... تقدیم علاقه‌مندان می‌گردد. هدف از این اقدام - ضمن قدردانی از تلاش خالصانه تمام کسانی که با آرمان و اندیشه‌ای بزرگ و ادعایی اندک در این راه گام نهادند - درک کاستی‌ها و اصلاح آنها است تا از این طریق زمینه پرورش نسل جوان و علاقه‌مند به طی این طریق نیز فراهم گردد؛ هدفی بزرگ که در نهایت مرجعیت مکتب علمی امام صادق علیه السلام را در گستره بین‌المللی به همراه خواهد داشت. (ان شاء الله)

ولله الحمد

معاونت پژوهشی دانشگاه

(به نام حضرت دوست)

مقدمه‌ی مترجم

۱- متن حاضر، چکیده‌ی اندیشه‌ی مردی می‌باشد که هم فیلسوف است هم عارف، هم حقوقدان است، هم آشنا به مبانی فیزیک و تئوری‌های روانشناسی است؛ و در همان حال، هم مرد عمل می‌باشد هم مرد سجاده و تقوی؛ و در عین حال رند و سجاده‌سوز و شیخ‌گریز است و هم همه‌ی این‌ها نیست! و این‌ها نه یک مبالغه یا تعارف، که واقعیات مستند است، زیرا صاحب این متن به گواه نوشته‌ها و زندگی‌اش بر تمام این موضوعات تسلط نسبی دارد.

لذا باید گفت که این متن، متنی فلسفی، عرفانی، روانشناختی، دینی، سنتی، مدرن و... است و هم این همه نیست! پس به راستی این متن چیست؟ و برای فهمش باید چه ابزاری داشت؟ آیا باید با فلسفه‌ی غرب آشنا بود؟ آیا باید آثار ویلدون کار، لوئیس راجر و اسپنگر را خواند؟ آیا باید با عرفان سنایی، عطار، مولانای بلخی، عراقی، عبدالقادر بیدل، ابن مسکویه، ابن عربی، سیدجمال، سرسیداحمد‌دهندی، شاه ولی‌الله و ضیاء‌گلاب ترک آشنا بود؟ آیا باید فلسفه‌ی فارابی، ابن سینا، غزالی، سهروردی، ابن رشد، صدرا و ابن خلدون را دانست؟ آیا باید با تئوری‌های

روانشناسانه‌ی فروید و یونگ و... آشنا بود؟ آیا باید تئوری‌های زیست-شناسی پیرامون آغاز حیات و نحوه‌ی خلقت انسان را دانست؟ آیا باید با مبانی فیزیک مدرن، نسبیت انیشتین و کوانتوم پلانک و نظرات هایزنبرگ، شرودینگر، دیراک و بور و... آشنا بود؟ چنانکه علامه اقبال بود؟ اما علامه‌ی ما همه‌ی این‌ها بود ولی این نبود! زیرا هستند کسانی که این‌ها را می‌دانند اما اقبال نمی‌شوند! متنشان، متن پالاینده و بازسازی‌کننده و برانگیزاننده نیست. پس رمز کار در کجاست؟

اساساً علامه اقبال، طبیعتی عملگرا و در همان حال نبوغی الهام‌گونه داشت. در واقع این اثر، سنتز عالی عرفان، فلسفه، دانش و تقوای عملی است. اگرچه در این متن از بسیاری دانش‌ها استفاده شده، اما اسکلت و روح اصلی این متن چیز دیگری است، حتی عرفان صرف مولانای بلخی هم نیست. می‌دانید که علی‌رغم علاقه‌ی فراوان و تأثیرپذیری زیاد دکتر اقبال از مولانا (در ارمغان حجاز، اقبال، مولانا را روشنی شب خود و گره‌گشای کارها می‌داند)، در همان حال خود منتقد عرفان مولانا هم هست و او را به تنهایی برای تجدید بنای تفکر اسلامی کافی نمی‌داند و حتی به شدت اشعار عرفانی حافظ را مورد انتقاد قرار می‌دهد (تاریخ تصوف، ۱۹۱۶، اردو).

پس رمز و روح این نوشتار در کجاست؟ روح اصلی این متن «حکمت» است! حکمت قرآنی! حکمت در سایه‌ی درک روح قرآن! و حکمت نه فلسفه است و نه عرفان! حکمت گمشده‌ی مؤمن است! حکمت، فلسفه‌ی عارفانه در سایه‌ی زلالی دل، همراه با عمل است.

۲- اجداد دکتر اقبال در «کشمیر» ساکن و از روحانیون بزرگ آیین برهمنی (که هندوان بت پرست به آن‌ها برهمن می‌گویند) بودند. آنان حدود سال ۱۴۲۷م. مسلمان شدند و سرانجام پدر پدر بزرگ اقبال از کشمیر به سیالکوت (از بخش‌های ایالت پنجاب در پاکستان کنونی) هجرت می‌کند. «نورمحمد»، پدر اقبال، خیاطی پرهیزگار با تمایل عرفانی و اهل مطالعه و

تقوا بود. نورمحمد با کتاب *فصوص‌الحکم* ابن عربی آشنا بود و به سلسله‌ی قادریه (یکی از طریقه‌های تصوّف که توسط عبدالقادر گیلانی (متوفی ۱۱۶۶ م.) - رئیس یکی از مدرسه‌های مذهب حنبلی در بغداد - بنیان گذاشته شده بود) تمایل داشت.

محمد اقبال در ۹ نوامبر ۱۸۷۷ در چنین خانواده‌ای در سیالکوت استان پنجاب متولد شد.

اقبال در مدرسه‌ی اسکاتلندی «اسکاچ میشن» که مبلغان مسیحیت تأسیس کرده بودند، به تحصیل پرداخت و از معلمش «سیدمیرحسن» که فردی متقی و مذهبی و در عین حال آگاه به علوم جدید و نظرات «سر سیداحمد خان» بود تأثیر پذیرفت. بعدها هنگامی که در ۱۹۲۲ م. حاکم انگلیسی پنجاب می‌خواست به خاطر تألیفاتش به اقبال لقب «سیر» بدهد، او قبول این عنوان را مشروط به تجلیل از سیدمیرحسن کرد و چون از او درباره‌ی تألیفات سیدمیرحسن سؤال شد، پاسخ داد: «من خود از تصنیفات او هستم».

اقبال کارشناسی ارشد فلسفه را از دانشکده‌ی دولتی لاهور در ۱۸۹۹ م. زیر نظر دکتر «سر توماس آرنولد» گرفت و همان جا شروع به تدریس کرد. تألیفات او در این دوران از این قرارند: *انسان کامل از دیدگاه عبدالکریم جیلی، وحدت وجودی نزد عبدالکریم جیلی، علم اقتصاد جدید (۱۹۰۳)، تاریخ هند برای دانشجویان و شعرهای اردو که در مجلات سراسر هند چاپ می‌شد. در این دوران از افکار «مولوی نذیراحمد دهلوی» - که اغلب در لاهور مجلس شعر و تفسیر برگزار می‌کرد - تأثیر پذیرفت.*

علّامه اقبال در ۱۹۰۵ م. به انگلیس و آلمان سفر کرد و در آنجا نزد استادانی چون: مک تاگارت (هگل شناس انگلیسی)، ویتهد، ادوارد براون و نیکلسون تحصیل کرد و با افکار نیچه (مفهوم ابرمرد) و برگسون (مفاهیم نیروی حیاتی و تحول خلّاق)، فیخته (مفهوم خود فعال) و مارکس (مفاهیم استثمار، مصرف‌گرایی و سرمایه‌اندوزی) آشنا شد. در ۱۹۰۸ م. به هند

بازگشت. از نامه‌های او به دوستانش در این دوران، پیداست که افسرده، سرخورده و دلگیر است و حتی تمایل چندانی به سرودن شعر هم ندارد. البته در این دوران او دچار تنش و اختلافات خانوادگی نیز بود. او در دوره‌ی ناراحتی منظومه‌ی «شیکوه» را سرود که شیکوه‌ی دردناکش از خدا به خاطر آن همه جهل و عقب ماندگی جوامع اسلامی بود.

در لاهور ابتدا چندی به تدریس فلسفه در دانشگاه پرداخت، سپس آن را رها کرد و تا پایان عمر جسته و گریخته به کار وکالت دادگستری پرداخت.

۳- عَلمَه اقبال با وجود قلب حساس و ذهن خلاقش، اما در زندگی خصوصی و خانوادگی چندان خوش شانس نبود. هنگامی که فقط ۱۶ سال داشت، پدر و خواهران اقبال او را مجبور به ازدواج با دختری که سه سال بزرگتر از خودش بود، کردند؛ که حاصل آن یک پسر و یک دختر به نام‌های آفتاب و معراج بود. او پس از بازگشت از اروپا در نامه‌ای استیصال، ناکامی و خشم خود را نسبت به زندگی خانوادگی‌اش بیان می‌کند و پدرش را به دلیل اینکه بار مسئولیت ناخواسته‌ای را بر او تحمیل کرده، سرزنش می‌کند. اقبال در این دوران از لحاظ روحی، به شدت تحت فشار است و سرانجام از همسرش جدا می‌شود. بلافاصله زن دیگری را به همسری برمی‌گزیند اما قبل از عزیمت عروس، نامه‌هایی دریافت می‌کند که پرسش‌ها و تهمت‌هایی را درباره‌ی شخصیت این بانو دربرداشتند؛ لذا اقبال این زن را نیز طلاق می‌دهد. برای بار سوم به پیشنهاد خواهرش اقبال با بانویی ازدواج می‌کند. در همین حین اقبال متوجه می‌شود که آن نامه‌ها توطئه‌ای بیش نبوده، لذا پشیمان و شرمنده به سراغ همسر دومش می‌رود. در همین هنگام همسر اول اقبال نیز، که تا آن هنگام در سیالکوت به سر می‌برد، تصمیم می‌گیرد به لاهور بیاید و دوباره با او زندگی کند. تصور کنید شرایط این فیلسوف و عارف شرق را که مجبور بود در آن واحد هزینه‌های مالی و خواسته‌های عاطفی سه خانواده را تأمین کند!

اقبال از همسر دومش صاحب دو فرزند به نام‌های «مونیره» و «جاوید» شد. جاوید اقبال، والدینش را این گونه توصیف می‌کند: «ما اغلب برای خرج خانه با کمبود مواجه بودیم. به همین دلیل مادرم از پدر خواست تا دوباره به سراغ کارهای وکالتش برود. ما اجاره‌نشین بودیم. من هنوز صحنه‌های غرولند و نفرین‌های مادر علیه پدرم را، به خاطر می‌آورم که می‌گفت: درحالی که من مانند خدمتکار زحمت می‌کشم تا پولی به دست بیاورم، تو دراز کشیده‌ای و شعر می‌نویسی و فلسفه می‌بافی!؛ و پدرم دست‌پاچه و خجالت‌زده لبخند می‌زد. شگفت‌آور است که فیلسوف بزرگ شرق که برای هر مشکلی که ملتش از آن رنج می‌برد راه‌حلی داشت، در زندگی زناشویی‌اش ناتوان مانده بود.

۴- بُ کلام این کتاب، ماجرای نوعی «تحول عمیق باطنی» و «آزادی خلاق» در اثر پاک‌دامنی و عمل می‌باشد؛ که نتیجه‌ی آن رسیدن به نوعی «حکمت و بصیرت» است. اقبال در جای جای این نوشتار از آزادی سخن می‌گوید و حتی هدف نهایی نیایش و عبادت در اسلام را نیز رسیدن به آزادی معرفی می‌کند. منظور اقبال از تحول عمیق باطنی تجربه‌ی ایجاد خصوصیت‌های خداوندی در انسان است. به یقین می‌توان گفت اقبال بعد از مطالعه‌ی قرآن و بسیاری از آثار فلسفی، عرفانی و علوم جدید، به یک تهذیب نفس و جهاد اکبر در کنار عمل اجتماعی پرداخته تا خود توانسته چنین حالاتی را تجربه کند. این موضوع از لابلای خطوط این کتاب-اگر با دقت مورد تأمل قرار گیرد- و همچنین از برخی اشارات او در سایر نوشته‌هایش آشکار می‌گردد.

۵- بعد از انتشار مثنوی/سرار خودی در ۱۹۱۵ م. و انتقادات اقبال از حافظ و تصوف ایرانی، مناقشات شدیدی به وجود آمد. اقبال اگرچه خود عارف بود؛ اما با نگاه وحدت وجودی و فنا فی‌اللّهی عرفا، مخالف بود.

تأثیر اشعار عارفانه‌ی حافظ در شعرهای اولیه‌ی اقبال به خوبی دیده می‌شود؛ اما در ۱۴ جولای ۱۹۱۶م. نامه‌ای به سید فصیح‌الله کاظمی، که از استادان ادبیات در هند بود، نوشت و اعلام کرد: «به این نتیجه رسیده‌ام که اشعار حافظ در افکار عمومی مسلمانان ضعف و رخوت را تقویت می‌کند؛ لذا از این پس از اشعار حافظ استفاده نخواهم کرد و حتی در مخالفت با آن خواهم نوشت، هر چند مورد سرزنش قرار گیرم؛ ولی حقیقت را قربانی مصلحت نمی‌کنم».

اقبال در نامه‌ای به تاریخ ۱۴ آوریل ۱۹۱۶م. در پاسخ به این انتقادات، با «ماهاراجه کیش پُرشاد» مطالبی خصوصی را در میان می‌گذارد: «من این مشنوی را خود نسرودم. من هدایت شدم که چنین بگویم».[۱]

به توصیه‌ی دکتر اقبال، برای پرهیز از افتادن در دام خرافه و تحجّر و سحر، باید مجهز به سلاح علوم روز و عقلانیت زمان بود. از آنجا که اقبال خود در محیط هند بزرگ شده بود و با سستی و رخوت و خرافه‌ی ناشی از عرفان‌های شبه‌فاره‌ی هنداز نزدیک آشنا بود، همواره عرفان را در کنار عقلانیت انتقادی مدرن توصیه می‌کرد.

۶- چنانچه می‌دانید علامه اقبال در محیط و خانواده‌ای اهل سنت رشد کرد و از لحاظ فقهی پیرو مکتب حنفی بود، اما به گفته‌ی آن مرد بزرگ، اقبال «شیعه‌ترین سنی» محسوب می‌شود، به گونه‌ای که آن‌چنان به درک مفاهیم قرآن در مسیر صحیح راه یافته، که گویی محمد بن ابوبکر، یار صدیق علی(ع)، یا جابر بن یزید جعفری شاگرد همدل امام صادق است که قرآن را تفسیر می‌کند. گذشته از ارادتش به فاطمه و علی و عاشورای حسینی، که در اشعار فارسی‌اش - در لفظ - مشهود است، نوع نگاهش به هستی، انسان و خدا و فلسفه‌ی آفرینش، کاملاً نگاهی در مسیر صراط مستقیم قرآن و علی(ع) است.

۷- دکتر اقبال در همان حالی که با پروفیسورهایی چون توماس آرنولد، وایتهد، برگسون، کانت، انیشتین (کتاب نسبیت انیشتین به همراه ۱۲ کتاب

دیگر درباره‌ی فیزیک نسبیت، در کتابخانه‌ی شخصی علامه‌اقبال وجود داشته‌است)، گوته، پلانگ، هایزنبرگ، ادینگتون، مک دانالد، ویلیام جیمز، رویس، هاکنینگ، الکساندر، آگنیدس، فروید، یونگ و... هم‌فهم و همنشین و هم‌بحث‌و‌جدل بود، در همان حال با کارگر ساده‌ی خانوادگی‌اش علی بخشی هم‌دل و همنشین و هم‌سفره بود. در اوج قله‌ی فکر و اندیشه بود و در همان حال فروتن و خاکی!

در این کتاب هم، برخورد اقبال با سایر متفکران و صاحب‌نظران، عجیب و پندآموز است! حداقل برای ما ایرانیان که متفکری را، یا کلاً قبول نداریم و اساساً به خود زحمت نمی‌دهیم حتی کتابی یا متنی از او بخوانیم؛ و یا شیفته و مجذوب اندیشمندی هستیم و تمام نظراتش را چشم و گوش بسته می‌ستاییم!

اما علامه‌اقبال به گونه‌ای دیگر است! او با کسی کینه‌ی شخصی ندارد. ممکن است قسمتی از اندیشه‌ی متفکری را نقد کند، اما قدری جلوتر از بخش دیگری از نظرات او استدلاله استفاده می‌نماید! و به همین ترتیب وقتی از یک جامعه‌شناس یا روانشناس تعریف می‌کند و نقل‌قولی را از او در تأیید کلامش ذکر می‌کند، دیگر شیفته و مخلص و عاجز در برابر او نمی‌شود. بلافاصله قدری جلوتر تبصره‌ای بر نظر او می‌زند و می‌گوید اگر نظراتش این‌گونه بود، بهتر بود و ایراد و نقصش را می‌گوید و بی‌تعارف نقدهش می‌کند!

۸- متن حاضر، از نسخه‌ی انگلیسی کتاب ترجمه شده، که توسط دکتر «م. سعیدشیر» ویرایش و تدوین و به وسیله‌ی «آکادمی اقبال پاکستان» و «انستیتو فرهنگ اسلامی» - مشترکاً - در سال ۱۹۸۴م. تجدید چاپ گردیده است. سعید شیر متن انگلیسی مجموعه‌ی سخنرانی‌های اقبال را از نسخه‌ی چاپ دانشگاه آکسفورد در ۱۹۳۴م. که متنی کم‌غلط است، برگرفته و سپس با دقت زیادی ویرایش نموده‌است. البته این نسخه با کتاب چاپ دهم سال

۲۰۰۸ در دهلی نو که مترجم شخصاً از هند تهیه کرده، تطبیق داده شده است تا صحت و وثوق متن بیش از پیش تأیید شود.

لازم به ذکر است اولین کتابی که اقبال به نثر تألیف کرد، در سال ۱۹۰۳م. با نام *علم الاقتصاد* بود و آن را به عنوان کتاب درسی در دانشگاه تدریس می‌نمود. دو سال پس از دفاع از پایان‌نامه‌ی دکترایش، یعنی در ۱۹۱۰ کتابچه‌ای بانام *تأملات جسته و گریخته* نوشت؛ این کتاب بعدها در ۱۹۶۱ توسط جاوید اقبال ویرایش و چاپ شد. در ۱۹۱۶ کتاب *تاریخ تصوف* را تألیف کرد. این کتاب سال‌ها بعد توسط دکتر صابر کالروی در لاهور ویرایش و منتشر شد.

۹- این کتاب در ۱۹۵۵م. در پاریس توسط مادام «اوا میروویچ» به فرانسوی ترجمه گردید و در همان سال در قاهره توسط «عباس محمود» به عربی ترجمه و منتشر شد. متأسفانه با تأخیری طولانی، یعنی حدود ۱۲ سال بعد از ترجمه‌ی عربی‌اش، اولین بار در ایران، به فارسی، ترجمه و منتشر گردید.

۱۰- چنانچه می‌دانید این اثر توسط استاد «احمد آرام» در سال ۱۳۴۶ و سپس توسط آقای «محمد بقایی» در سال ۱۳۶۸ ترجمه شده است. لذا باید به پیشکسوتی و پیش قدمی استاد آرام در ترجمه‌ی این اثر اذعان کرد و در چیره‌دستی او در فن ترجمه حرمت نهاد، اما واقعیت آن است که کار ایشان در این مورد خاص، مملو از غلط و شتابزدگی و در عین حال نثری قدیمی است. ترجمه‌ی آقای بقایی نیز دارای نواقصی است که ضمن ارج نهادن به آن، ترجمه‌ی مجدد این اثر را الزامی می‌کرد. مثال‌هایی از کم‌دقتی‌ها و گزینش ناصواب واژگان برای برخی کلمات انگلیسی تهیه شده که در صورت نیاز قابل ارائه می‌باشد.

۱۱- در این نوشتار، حجم زیاد آیات قرآن استفاده شده توسط علامه مشهود است، مطالعه‌ی عمیق و بینش بدیع و نگاه نادر او درباره‌ی قرآن کاملاً به چشم می‌خورد. همچنین دکتر اقبال در نقل قول‌های متعدد، متون

عارفان مسلمان یا دانشمندان غربی را- به دلیل تسلطش بر زبان‌های فارسی، عربی، انگلیسی و آلمانی- از نسخه‌ی اصلی‌شان استخراج و برای شنوندگان سخنرانی‌هایش به انگلیسی ترجمه کرده‌است.

چنانکه سعیدشیرخ گفته، سخنرانی اول علامه‌اقبال (دانش و تجربه‌ی دینی) به همراه دو سخنرانی بعدی‌اش در سال ۱۹۲۸ م. و سخنرانی‌های علمی چهارم تا ششم نیز در طی تعطیلات تابستان سال ۱۹۲۹ م. ارائه گردید و آخرین سخنرانی علمی علامه (آیا دین ممکن است؟) در انجمن ارسطویی لندن در ۵ دسامبر ۱۹۳۲ برای مستمعان غیرمسلمان ایراد شد و سپس در ۱۹۳۴ م. با افزودن مقاله‌ی آخر، کتاب حاضر با عنوان «تجدید بنای اندیشه‌ی دینی در اسلام» در لندن منتشر گردید.

این مجموعه، امروز به عنوان یکی از منابع با ارزش برای تبیین عقلانی اسلام در مجامع بین‌المللی و حتی سندی برای پیشبرد گفتگوی بین ادیان است. به قول آن شاگرد صدیق اقبال: «روشنفکران جوامع اسلامی خواهند دانست که در انجام رسالت اجتماعی خویش تا چه حد به اندیشه‌ی مردی چون اقبال نیازمندند» (مجموعه آثار ۲۵، ص ۱۰۵).

در ترجمه‌ی آیات قرآن این اثر، از متن انگلیسی علامه‌اقبال استفاده نشده است. یعنی با توجه به سوره و آیه، به خود متن قرآن رجوع شده و از ترجمه‌های استادان: دکتر محمدمهدی فولادوند (به عنوان محور اصلی)، محمدمعزی و الهی‌قمشه‌ای استفاده شده است.

همچنین متن عربی آیه- اگرچه در متن انگلیسی اصلی نیامده- به صورت پاورقی در کتاب اضافه شده است تا فرهیختگان و زبان‌دانان بی‌نیاز از مراجعه به قرآن، بتوانند ترجمه را با متن عربی مقایسه کنند. ذکر این نکته نیز لازم است که ترجمه‌های متن انگلیسی علامه‌اقبال از آیات قرآن، به جز یک مورد کوچک (در مورد آیه ۲۲ سوره‌ی روم که در توضیحات تکمیلی آورده شده) کاملاً دقیق و درست است.

۱۲- ذکر این نکته ضروری می‌نماید که تمامی توضیحات تکمیلی که با عددی داخل کروشه [] در پایان هر فصل آورده شده، از مترجم است. توضیحات تکمیلی شامل معرفی برخی فیلسوفان، عارفان یا دانشمندان اروپایی، بعضی اصطلاحات عرفانی، روانشناسی، فلسفی، تاریخی و یا نام سوره و شماره‌ی برخی آیات، و بالاخره نام منبعی که علامه از آن نقل قولی را آورده، تماماً از مترجم است.

ضرورت این کار به این دلیل احساس می‌شده که علامه اقبال به دلیل تسلط شگفت‌انگیزش بر بسیاری از این مفاهیم، به طور کوتاه و گذرا به آن اشاره‌ای کرده و بلافاصله به هدف بحث خود پرداخته است. (چنانکه می‌دانید، رساله‌ی دکترای فلسفه‌ی علامه از دانشگاه کمبریج در ۱۹۰۸ م. تحت عنوان «The Development of Metaphysics in Persia» بوده که در ۱۳۴۸ توسط امیرحسین آریان‌پور و تحت عنوان «سیر فلسفه در ایران» به فارسی ترجمه شده است. در این کتاب اقبال به بررسی فلسفه و حکمت از زمان زرتشت و مانی و مزدک تا ابن مسکویه، ابن سینا، غزالی و نحله‌های معتزله، صوفیه، اسماعیلیه، اشعری‌گری و... پرداخته است). لذا خواننده نیازمند آشنایی بیشتری با اندیشه و یا تاریخچه‌ی آن‌ها و یا با برخی مفاهیم است، که این کار توسط مترجم به صورت توضیحات تکمیلی در انتهای هر فصل صورت گرفته است. در عین حال تلاش فراوانی شده تا هیچ کلمه‌ای به متن اصلی علامه اقبال، اضافه یا از آن کم نشود و امانتداری کاملاً حفظ گردد.

۱۳- متن اقبال در مجموع، متن نسبتاً سنگینی است. سنگینی فهم متن خصوصاً در قسمت‌هایی که اقبال می‌خواسته مفاهیم خاصی را توضیح دهد یا نقل قولی از یک دانشمند (مثلاً پروفیسور هاکنینگ) آورده، کاملاً به چشم می‌خورد. برخی از خطوط ابهام فراوانی داشت که برای فهم و ترجمه‌ی درست آن‌ها، ساعت‌ها وقت گذارده شده تا در عین پرهیز از دخل و تصرف در متن اصلی، بتوان معنا و مفهومی روان نیز ارائه کرد. این روان بودن، در

نگاهی مقایسه‌ای بین این ترجمه، با ترجمه‌های پیشین - در پاراگراف‌های دشوار و یا حذف شده - کاملاً به چشم می‌خورد؛ که خود گواهی بر دقت نظر و وسواس و صرف وقت مترجم است.

باید گفت هر جمله، یا با قدری تسامح، هر پاراگراف از این کتاب حاوی انبوهی از مطالب و معارف است. لذا باید هر جمله‌ی آن را با تأمل، درنگ و حتی رجوع به منابع دیگری خواند.

عَلَمَه اقبال گاهی اوقات، به عمد مطلبی را پوشیده و کنایی بیان کرده؛ گاهی اوقات به دلیل فشرده‌گی بحث و کمبود وقت، کوتاه اشاره کرده و گذر نموده؛ و بعضی مواقع نیز به نظر می‌رسد چون مطلب برای خودش واضح و بدیهی بوده، ذکری کرده و رد شده! تمام این موارد، ما را به دقت و تکرار در خواندن این متن ملزم می‌کند.

۱۴- هدف عَلَمَه دکتر اقبال در این متن، «تجدیدبنا و بازسازی» مسائل زیربنایی اسلام بوده است و دقت کنید که این کار - به گفته‌ی خودش - چیزی به غیر از «بازنگری» اندیشه است (و البته با تجدیدنظر هم کاملاً متفاوت است). «بازنگری» و یا «بازخوانی» خود مقدمه‌ی «دوباره بنا کردن» است و این نشان می‌دهد که عَلَمَه به چیزی فراتر، رادیکال‌تر و عمیق‌تر از «بازنگری» نظر دارد. او میوه‌ی شیرین درختی است که در مسیر اصلاح دین و بنای مجدد اندیشه‌ی دینی، توسط سیدجمال‌الدین/سداآبادی کاشته شده است. لذا عَلَمَه اقبال در این متن معتقد است که باید عناصر تکه پاره‌ی اسناد معتبر دینی و فرهنگی مان را بجوییم و هریک را پالایش کنیم، غبارهایش را بزداییم، پوسیده‌ها و فرعیاتش را دور بریزیم، قیدوبندهای ضدتوحیدی نگاهمان را بگسلیم و آنگاه به کمک اجتهاد آنها را دوباره در کنار هم قرار دهیم و از نو بنا کنیم، بنایی سبک و پویا و نه هیولایی فرتوت و ساکن.

۱۵- انصاف حکم می‌کند هنر و فضائل هرکس را که می‌گوییم، عیب و نقص‌های احتمالی‌اش را هم بگوییم. بر عَلَمَه‌ی نابغه‌ی ما نیز - چون همه‌ی

نوابغ و عرفا- نقدهایی در عملکرد و یا نظر وارد می‌کنند که اشاره‌وار برخی از آن‌ها آورده می‌شود.

مثلاً در ۱۹۳۲م. در رم با «موسیلینی» ملاقات کرد و متمایل به شخصیت و کارهای او شد. البته هنگامی که ایتالیا به حبشه حمله نمود، اقبال این عمل را شدیداً محکوم کرد و از موسیلینی فاصله گرفت.

یا زمانی که در ۱۹۳۳م. جهت بازسازی و راه‌اندازی دانشگاه کابل به افغانستان رفته بود، به غزنین رفت و بر مزار «سلطان محمود غزنوی» به احترام حاضر شد، البته باید اذعان کرد که به زیارت مرقد «حکیم سنایی» نیز رفت. درجایی دیگر از آتا ترک رئیس ترکیه‌ی نوین و همچنین از رضاخان پهلوی در اشعارش به بزرگی یاد می‌کند. برخی می‌گویند که علامه اقبال به این ترتیب از دیکتاتورها حمایت کرده است. البته نظر علامه در این موارد، بیشتر از زاویه‌ی قدرت، نوگرایی و توسعه‌ی جوامع اسلامی در دوران این شخصیت‌ها در مقابل سایر کشورها بوده و نه از زاویه‌ی روح آزادی‌خواهی و دموکراسی‌طلبی یا مساوات‌اسلامی؛ یعنی در این موارد او از جانب یک ناظر بیرونی به بسته‌ی جهان اسلام می‌نگریسته و نه از درون به عنوان یک منتقد حکومت استبدادی.

مورد دیگری که بیان می‌نمایند، این است که علامه اقبال را نیز چون سیدجمال متهم به عضویت در شبکه‌ی «فرماسونری» می‌کنند، که البته به آن پاسخ داده شده و در اینجا مجالی برای پرداختن به آن اتهام بیهوده نیست. برخی نیز معتقدند که تلاش اقبال برای جدا کردن پاکستان از شبه‌قاره‌ی هند کار نادرستی بوده است. این موضوع در همان زمان نیز موجب بروز اختلاف بین اقبال و پیروان سیداحمدخان می‌شود. اقبال معتقد بود که اگرچه در جریان مبارزه علیه متجاوزان انگلیسی، اتحادی میان اکثریت هند و اقلیت مسلمان به وجود آمده، اما این اتحاد، موقتی است و پس از خروج نیروهای انگلیسی از شبه‌قاره، به غلبه‌ی هندوان خواهد انجامید. اقبال در «رموز

بی‌خودی» در ۱۹۱۸م. به تفضیل به این موضوع پرداخته‌است. او در خطابه‌ای که در دسامبر ۱۹۳۰ به مناسبت افتتاح جلسه‌ی «مسلم لیگ» در *اسدآباد* ارائه کرد، صراحتاً تشکیل کشوری با اکثریت مسلمان شبه‌قاره را خواستار شد.

بهرتر است این انتقاد را از زبان *جوهر لعل نهرو* (۱۹۶۴ - ۱۸۸۹) که رئیس حزب کنگره‌ی ملی هند بوده، بشنویم:

«هر چند که روحیات توده‌های مسلمان هند اصولاً بر اثر تحولات طبیعی حوادث شکل می‌گرفت؛ امّا سر محمد اقبال هم، نقشی مهم اجرا می‌کرد و در اذهان نسل جوان‌تر، تأثیر زیادی داشت. ولی توده‌ی مردم کمتر تحت تأثیر او قرار می‌گرفتند. اقبال در آغاز کار، اشعار ملی‌نیرومندی به زبان اردو سرود که خیلی معروف شد. بعدها در دوران جنگ بالکان (میان امپراتوری عثمانی با اروپاییان) در زمینه‌ی وحدت اسلامی به شعرسرایي پرداخت. او هرگز نمی‌توانست رهبر توده‌ها باشد. او شاعری بود با خصوصیات یک روشنفکر و فیلسوف. اشعار زیبایی به فارسی و اردو سرود که زمینه‌ای فلسفی برای طبقه‌ی روشنفکر مسلمان به وجود آورد و به این ترتیب ذهن آن‌ها را به سوی تمایلات جدایی‌طلبی کشاند. اگر چه زیبایی اشعار اقبال سبب محبوبیت او شده بود؛ امّا او نه به خاطر زیبایی‌سرایي شاعرانه، بلکه با هدف تأمین نیاز فکری مسلمانان شعر می‌سرود. در آن زمان ایده‌آل قدیمی وحدت اسلامی تحت لوای خلافت عثمانی دیگر مفهومی نداشت و در کشورهای مسلمان و در خود ترکیه نهضت‌های ناسیونالیستی اوج گرفته بود. در هند هم نهضت ملی رشد یافته و بارها حکومت انگلستان را به مخاطره افکنده بود. البته ناسیونالیسم هند بیشتر زیر نفوذ نظریه‌های هندویی قرار داشت. لذا در ذهن مسلمانان تضادی به وجود می‌آمد، بسیاری از آن‌ها این ناسیونالیسم را پذیرفتند و بر آن اثر گذاشتند، امّا بسیاری دیگر هم، از آن منحرف شدند و به سوی تمایلات جدایی‌طلبانه رفتند که

نظریه‌های عارفانه و فلسفی اقبال زمینه‌ی آن‌ها را فراهم ساخته بود. درخواست تجزیه‌ی هند دلایل و زمینه‌های متعددی از هرطرف و مخصوصاً سیاست نفاق‌افکنی از طرف حکومت انگلستان داشته است.

اما در ماورای تمام این‌ها، زمینه‌ی روانی هم وجود داشت. علت آن تأخیری بود که در پیدایش و رشد یک طبقه‌ی متوسط در میان مسلمانان هند پیش آمد. به وجود آمدن پاکستان که پیشنهاد می‌شود از تقسیم هند به وجود آید، هرچند که از نظر احساسی برای بعضی‌ها کشش دارد، اما پیشرفت اقتصادی مسلمانان را به تأخیر می‌اندازد. اقبال یکی از نخستین مدافعان پاکستان است؛ اما به نظر می‌رسد که خود او هم خطر ذاتی و بی‌اساس بودن این فکر را دریافته است. *ادوارد تامپسون* از قول اقبال نوشته که او از فکر پاکستان از آن جهت دفاع کرد که خودش ریاست حزب مسلم لیگ را عهده‌دار بود، اما اطمینان داشت که تحقق این فکر برای تمام هند و حتی خود مسلمانان زیان‌آور خواهد بود. احتمال دارد که اقبال بعدها در این باره بیشتر اندیشیده و نظرش را تغییر داده است. نظریه‌ی او درباره‌ی زندگی، به کلی با فکر به وجود آمدن پاکستان و تقسیم هند سازشی ندارد.

اقبال در سال‌های آخر عمرش بیش از پیش به سوسیالیسم گرایید. چندماه پیش از مرگش، موقعی که در بستر بیماری بود، به سراغ من فرستاد و من با کمال میل احضار او را اطاعت کردم. موقع صحبت احساس کردم که با وجود اختلافاتی که میان ما هست، تا چه اندازه، نقاط مشترک داریم و به چه آسانی می‌توان با او کنار آمد. او خاطرات گذشته را به یاد می‌آورد و من بیشتر به او گوش می‌دادم. بسیار خوشحال شدم که او درباره‌ی من نظر خوبی داشت. کمی پیش از آن که از او جدا شوم به من گفت: *اما چه چیز مشترکی میان محمد علی جناح و شما وجود دارد؟ او یک سیاستمدار است و شما یک وطن پرست. اقبال مسلماً حق داشت که بگوید من زیاد سیاستمدار*

نیستم. هر چند که سیاست‌ها مرا در خود گرفته‌اند و قربانی خویش ساخته‌اند». (کشف هند، صص ۵۸۰ - ۵۸۴، با تغییر و تلخیص).

در هر حال انتقادات فوق، خود جای بحثی دیگر و مناسب‌تر را می‌طلبد و فقط به دلیل پوشش تمام جوانب حیات و اندیشه‌ی دکتر اقبال، به آن اشاره‌ای گذرا شد و نتیجه‌گیری یا تحلیل بیشتر برعهده‌ی محققان خواهد بود. ۱۶- دکتر اقبال اگرچه در ابتدای جوانی به عرفان «وحدت وجودی» ابن عربی و عبدالکریم جیلی متمایل بود، اما در نهایت دیدگاهی انتقادی به آن پیدا کرد. او اگرچه تصوف را نوعی واکنش در برابر غلبه‌ی قشری‌گری و جمود فکری فقه و اعتراض به استبداد می‌دانست، اما از نگاه وحدت وجودی عرفا، راه و رسم خانقاه‌نشینی، بی‌عملی صوفیانه، برخی اشعار حافظ، تفکر عرفانی افلاطون و آراء غزالی به شدت انتقاد می‌کرد.

شاید نظریه‌ی عرفانی اقبال را بتوان «توحید وجودی» نامید. براساس این نظریه «خود» انسان که بنیاد شخصیت و هویت فردی و مرکز ثقل او است، در مسیر تکامل از بین نمی‌رود و هویتش در «خود نامتناهی» (خدا) فانی نمی‌شود. بلکه بالعکس هرچه «خود» بیشتر اثبات و تقویت شود به «خود نامتناهی» نزدیکتر خواهد شد و این حرکت مستمر همان چیزی است که خدا از انسان می‌خواهد. در این مسیر انسان از خودی فردی به خودی جمعی و سپس به خود نامتناهی می‌رسد. هبوط اولیه‌ی آدم در نگاه اقبال، پله‌ی نخستین این مسیر تکاملی و سرآغاز آن بوده است.

۱۷- بخش عمده‌ی این مجموعه‌ی هفت فصلی در واقع تجدیدبنای کلیات و ماوراءالطبیعه و مسائل تئوریک و اندیشه‌ای در اسلام است. اما علامه اقبال به خاطر تیزهوشی کم نظیرش، آگاه بود که برای ساختن یک تمدن پویا و قوی، نمی‌توان صرفاً به کلیات و مباحث نظری بسنده کرد. او نیاز مبرم جامعه‌ی اسلامی به اصلاح و تجدیدبنای قوانین و احکام اجرایی اسلام را نیز احساس می‌کرد. در نگاه علامه اقبال احکام و قانون‌های غیرعبادی

اسلام باید توسط افراد صلاحیت‌دار، متناسب با زمان، اصلاح شوند. بر همین اساس علاقه‌ی اقبال به بحث «اجتهاد در قوانین اسلام» در ۱۵ سال آخر عمرش، کاملاً مشهود است. می‌دانید که او علاوه بر دکترای فلسفه، دکترای حقوق از دانشگاه مونیخ آلمان نیز داشت و در همان حال علامه‌ای آشنا به قرآن و متون اسلامی بود. پس به‌راستی چه کسی بیش از او صلاحیت اجتهاد و تجدیدبنای ساختمان فقه و حقوق و احکام غیرعبادی را در جوامع اسلامی داشت؟ اقبال در یک مصاحبه‌ی مطبوعاتی، قصد خود را برای نوشتن کتابی درباره‌ی «سیستم فقه زیر نور دانش مدرن» جهت تجدیدبنای جنبه‌های حقوقی (احکام غیرعبادی که بیانگر روابط بین انسان با انسان است) در اسلام، اعلام کرد. اما متأسفانه گرفتاری‌های اجتماعی و سیاسی فرصت نداد و سرانجام در ۱۹۳۸ م. در ۶۱ سالگی به سرای خُلد پُر کشید. شاید امیدوار بود که این کار سترگ را روشنفکران مسلمان آینده به انجام برسانند!

والسلام - محمد مسعود نوروزی

تهران - ۱۳۹۰؛

nevisandeketab@gmail.com

برخی منابع مقدمه‌ی مترجم

1. Faizi ; Letters and diary of Atiya Faizi, Translation by Zia Uddin Ahmad Burni, Iqbal Academy, Karachi, Pakistan ,1969
2. Iqbal, Javid ; Sary Reflections , Lahur ,1961
3. Masud , Khalid ; Iqbal's Reconstruction of Ijtihad , Iqbal Academy Pakistan , 3 rd Edition 2009.
4. Mir , Mustansir ; IQBAL , Iqbal Academy Pakistan , 1 st Edition 2006
5. Sherwani , Latif Ahmad ; Speeches , Writing & Statements of Iqbal , Ahmad Publishers & Pistributors , New Delhi , 2008.
6. نهرو، جواهر لعل، کشف هند، جلد دوم ترجمه‌ی محمود تفضالی، انتشارات

امیرکبیر سال ۱۳۶۱

مقدمه‌ی علامه دکتر محمد اقبال

قرآن کتابی است که بر «عمل» (Deed) بیش از «نظر» (Idea) تأکید می‌کند. با این وجود، انسان‌هایی هستند که نمی‌توانند به‌طور سازمان‌یافته و درونی، دنیای نا آشنا و متفاوتی را به‌عنوان یک روند اساسی، دوباره تجربه کنند؛ یعنی روندی که نوع خاصی از «تجربه‌ی باطنی» (Inner experience) - که ایمان دینی سرانجام در آن آرامش می‌یابد - را نمی‌توانند دیگر بار برای خود مجسم کنند.

به‌علاوه، انسان مدرن با توسعه‌ی رویه‌های «تفکر قابل لمس» (Concrete thought) [۲] - رویه‌هایی که خود را اسلام حداقل در مراحل اولیه‌ی مسیر شتابان فرهنگی‌اش، آن‌ها را ترویج می‌کرد - خویشتن را فاقد شرایط آن تجربه کرده است، تجربه‌ای که انسان مدرن به علت نقطه ضعف آن (یعنی خیال باطل و وهم)، به آن اعتماد نمی‌کند.

مکتب‌های اصیل «تصوف» (Sufism)، بدون شک در شکل دادن و جهت‌بخشی به تکامل «تجربه‌ی دینی» (Religious experience) در اسلام، خوب کار کرده‌اند. اما باید این نقد را به مکتب‌های تصوف وارد کرد که نمایندگان امروزی آن‌ها، به‌علت بی‌اطلاعی از اندیشه‌ی مدرن، کاملاً صلاحیت دریافت هر رایحه‌ی تازه‌ای از اندیشه‌ی مدرن و تجربه‌ی مدرن را، از دست داده‌اند. آن‌ها روش‌هایی را که برای نسل‌هایی با نگرش فرهنگی متفاوت با نگرش زمان ما خلق شده، دائمی و مادام‌العمر تصور می‌کنند.

قرآن می‌گوید: «آفرینش و برانگیختن (Resurrection) شما [در نزدما] جز مانند [آفرینش] یک تن (Single soul) نیست» [۳] (سوره‌ی لقمان، آیه ۲۸).

برای رسیدن به یک تجربه‌ی پویا و زنده، از نوع وحدت زیست‌شناسی (Biological unity)، که در این آیه تجسم شده‌است، در این زمانه، ما به یک روش بالینی (Physiologically) کم‌خشونت [ریاضت ساده] و روانشناسانه‌ی متناسب با نوع قابل لمسِ تفکر [تفکر واقع‌گرایانه] احتیاج داریم. در غیاب چنین روشی [(بالینی - عقلی - مادی)] به طوری طبیعی، یک نیاز فوری به شکل علمی معرفت دینی ایجاد می‌شود.

در سخنرانی‌های علمی حاضر، که بنابه درخواست «انجمن مسلمانان شهر مدرس» بر عهده‌ی من گذارده شده و در شهرهای مدرس، حیدرآباد و علیگره [۴] ایراد گردیده، تاندازه‌ای تلاش کرده‌ام تا به این نیاز فوری و مبرم بپردازم. برای رسیدن به این مهم، کوشیده‌ام تا فلسفه‌ی دینی مسلمانان را، با توجه به سنت‌های فلسفی اسلام و پیشرفت‌های اخیر در حوزه‌های مختلف دانسته‌های بشری، بازسازی کنم و باید گفت که زمان حاضر کاملاً برای اقدام به چنین کاری مساعد است.

«فیزیک کلاسیک» [۵] اکنون فهمیده است که باید اساس و مبنای خود را مورد نقد قرار دهد. یکی از نتایج این نقد در راه و روش ماتریالیسم است - که در آغاز ضروری و لازم می‌نمود - اما اکنون به سرعت در حال ازمیان رفتن است. و آن روز دور نخواهد بود که دین‌دانش از همدلی و توافق مشترکی که تاکنون غیرمنتظره می‌نمود، پرده بردارند.

با این وجود، باید به خاطر داشته باشیم که در تفکر فلسفی چیزی به‌عنوان غایت‌مندی قطعی وجود ندارد. همان‌طور که مجموعه‌ی دانسته‌ها رشد می‌کند و راه‌های دستیابی جدید به اندیشه باز می‌شود، دیدگاه‌های دیگری و احتمالاً نظریات ژرف‌تری از آنچه در این سخنرانی‌های علمی

مقدمه‌ی مؤلف □ ۲۹

منتشر شده، به وجود خواهد آمد. وظیفه‌ی ما آن است که هوشیارانه و حساب شده، فرایند رشد اندیشه‌ی بشری را زیر نظر بگیریم و با یک رویکرد انتقادی مستقل به آن نظر بيفکنیم.

(ا.م)

توضیحات تکمیلی مقدمه

1. M. Abdullah Quraishi, Nawadir- i Iqbal, Sahifah, Lahore, 'Iqbal Nambar', October 1937, letter No.41, p.168.

۲. در مقابل abstract thought به معنای تفکر مجرد و انتزاعی قرار دارد.

۳. «ما خَلَقُكُمْ وَلَا نَعْبُدُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةً...» (۳۱: ۲۸).

۴. شهر مدرّس مرکز استان تامیل نادو در جنوب شرقی هند است که اکنون به چنای تغییر نام داده است. حیدرآباد مرکز ایالت آندراپرادش در جنوب شرقی هند؛ و علیگره در ایالت اوتسارپرادش در شمال هند هستند. جمعیت مسلمانان در این شهرها قابل توجه است.

۵. «فیزیک کلاسیک» از قرن ۱۷م. با کارهای گالیله و نیوتن به وجود آمد و با نظریه‌ی الکترومغناطیسی ماکسول، در نیمه‌ی دوم قرن ۱۹م. به کمال خود رسید. مسائل فیزیک مکانیکی که توسط گالیله و نیوتن طرح شد، به نسخ مکانیک ارسطویی و فیزیک بطلمیوسی منجر شد (اگرچه برخی از سرمنشاهای فیزیک کلاسیک، بعضی اصول اتمیست‌های یونانی بود). با گذشت زمان این عقیده که در طبیعت علاوه بر «ماده» و «حرکت» چیزی به نام «موج نور» نیز وجود دارد؛ با نظریه‌ی الکترومغناطیسی ماکسول پدیدار شد. قرن ۱۹ اوج تکمیل و پیشرفت فیزیک کلاسیک بود. اما در آغاز قرن بیستم (۱۹۰۱م)، «فیزیک جدید» با نظریه‌های کوانتوم و سپس نسبیت خاص و... برخی مبانی فلسفی فیزیک کلاسیک را نقد کرد و نارسایی مفاهیمی را که فیزیک کلاسیک برای حدود ۳۰۰ سال، علمی و مسلّم انگاشته بود، آشکار نمود. البته باید اذعان کنیم که هنوز هم فیزیک کلاسیک در چارچوب مختصات تعریف شده‌اش، درست و مسلّم است. مثلاً قانون‌های سه‌گانه‌ی نیوتن در چارچوب محدود خود معتبر است و پایه‌ی بسیاری از علوم مهندسی مانند استاتیک و دینامیک می‌باشد. (برای اطلاعات بیشتر ر.ک به فیزیک جدید، کنت اس. کرین، ترجمه‌ی منیژه رهبر، بهرام معلمی، مرکز نشر دانشگاهی)



دانش و تجربه‌ی دینی*

ویژگی‌ها و ساختار کلی جهانی که در آن زندگی می‌کنیم چیست؟ آیا عنصر پایا و جاودانی در سرشت این جهان وجود دارد؟ ما چگونه به آن منسوب می‌شویم؟ در سرشت جهان، ما چه شأن و مقامی داریم؟ و چه نوع رفتار و سلوکی، شایسته‌ی این شأن و مقام است؟

سؤالات فوق، در دین، فلسفه و شعرعالی (عرفان) مرسوم است. اما نوع معلوماتی (دانسته‌هایی) که از الهام شاعرانه (عارفانه) به دست می‌آید، الزاماً دارای ویژگی‌های انفرادی و منحصر به فرد است، چرا که دانسته‌های ناشی از الهام شاعرانه، استعاری، مبهم و نامشخص است. اما دین-البته در اشکال پیشرفته‌ترش- بسیار فراتر از شعر می‌رود. دین از فرد به سوی جامعه حرکت می‌کند. دین در رویکرد خود به سمت «حقیقت نهایی» (Ultimate Reality) مخالف محدودیت‌های انسان است؛ دین خواسته‌های انسان را توسعه می‌دهد و به او، چشم‌اندازی به بلندای یک «مشاهده‌ی مستقیم حقیقت» (Direct vision of Reality) عرضه می‌دارد.

بنابراین، آیا به کار بردن روش صرفاً عقلانی- استدلالی که در فلسفه وجود دارد، برای دین امکان‌پذیر است؟ روح فلسفه، پرسش و تحقیق آزادانه است. فلسفه نسبت به همه‌ی اسناد و منابع معتبر شک می‌کند، وظیفه‌ی آن سرک کشیدن به فرضیات نقد نشده‌ی اندیشه‌ی انسانی در نهانگاه‌های آن‌ها

است و دست آخر ممکن است در این جستجو، به انکار، یا پذیرش صریح ناتوانی «عقل و استدلال محض» در رسیدن به «حقیقت نهایی» منتهی شود. در نقطه‌ی مقابل، ذات و جوهر دین، «ایمان» است؛ و ایمان درست مانند یک پرنده، «راه بی‌نشان» خود را بدون همراهی «عقل» (intellect) [۱] می‌بیند و آن عارف و شاعر بزرگ اسلامی چه خوب گفته که: «عقل فقط در کمین دل انسان آگاه می‌نشیند و ثروت پنهان زندگی را که در دل انسان آگاه قرار دارد، می‌ریاید» [۲].

با این وجود، باید اذعان کرد که ایمان چیزی فراتر از احساس صرف است. ایمان دارای چیزی مانند یک درون‌مایه و جوهر ادراکی است و در واقع وجود گروه‌های رقیب (حوزویان رسمی و عرفا) (scholastics & mystics) در طول تاریخ دین، نشان می‌دهد که «اندیشه و نظر» در دین، عنصری حیاتی و مهم است.

گذشته از این، دین بر روی پایه‌ی آیینی‌اش - چنانکه پروفیسور «وایتهد» (Alfred North Whitehead; ۱۸۶۱-۱۹۴۷) مطرح کرده - «مجموعه‌ای از حقایق کلی است که در صورتی که صادقانه برگزار شوند و از اعماق وجود درک گردند، اثر تغییردهندگی شخصیتی دارد» [۳].

اکنون، از آنجا که هدف اصلی دین تغییر و هدایت زندگی ظاهری و باطنی (Inner & outer life) [۴] انسان است، لذا بدیهی است که این «حقایق کلی» که دین نمایانگر آن‌ها است، نباید تعیین نشده و نامشخص باقی بمانند. هیچ کس به سلوکی بر پایه‌ی اصول مبهم و غیرقابل اطمینان عمل نمی‌کند. در واقع، به دلیل وظیفه و کارکرد دین، باید گفت حتی نیاز دین به یک شالوده‌ی عقلی - استدلالی درباره‌ی اصول اساسی‌اش، از نیاز اصول جزمی دانش به عقل و استدلال بیشتر است. البته دانش می‌تواند به

«مابعدالطبیعه» ای (Metaphysics) عقلی - استدلالی، بی‌اعتنایی کند و آن را نادیده انگارد؛ چنانکه در عمل تاکنون چنین کرده است.

دین اصولاً نمی‌تواند جستجو برای آشتی میان تضادهای تجربه و حقایق محیطی را که نهاد بشری خودش را در آن می‌یابد، نادیده انگارد. به همین علت است که پرفسور وایتهد، زیرکانه اظهار کرد که: «دوره‌های ایمان، دوره‌های عقلانیت و استدلال هستند» [۵]. اما برای عقلانی کردن ایمان، نباید ارجحیت و برتری فلسفه بر دین را قبول کرد. فلسفه، بدون شک، اختیار و قدرت قضاوت درباره‌ی دین را دارد، اما این دین که قرار است توسط فلسفه مورد قضاوت قرار گیرد، چنان ماهیتی دارد که - جز از طریق شرایط و اصطلاحات خودش - به زیر سیطره‌ی قدرت فلسفه نخواهد رفت و حال آنکه اگر فلسفه به قضاوت درباره‌ی دین بنشیند، با توجه به داده‌ها و دانسته‌هایش نمی‌تواند جایگاه پایینی به دین بدهد.

دین امری پاره‌پاره نیست. همچنین دین، اندیشه‌ی صرف، یا احساس صرف، یا عمل صرف نیست. دین بیانگر انسان کامل و تمام است. بنابراین فلسفه برای بررسی دین، باید موقعیت مرکزی دین را درک کند و توجه داشته باشد که دین جایگزین دیگری ندارد و دین را به عنوان کانون اصلی در فرایند «سنتز فکر» (Reflective synthesis) [۶] بپذیرد. همچنین دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم «اندیشه» و «شهود» (thought & intuition) ضرورتاً با یکدیگر مخالفت می‌کنند. اندیشه و شهود از ریشه‌ی یکسانی به وجود می‌آیند و مکمل یکدیگرند. «اندیشه» حقیقت را تکه‌تکه و مجزا دریافت می‌کند، اما «شهود» آن را در تمامیتش در می‌یابد.

یکی بر جنبه‌ی موقتی و گذرای حقیقت چشم می‌دوزد، اما دیگری نگاهش را بر جنبه‌ی ابدی و جاودانه‌ی حقیقت متمرکز می‌کند. «شهود» برخوردار از فوری از تمام حقیقت است، اما «اندیشه» آرام آرام قلمروهای

متنوع حقیقت کل را مشخص می‌کند و برای مشاهده‌ی محدود، به سمت آن نزدیک می‌شود و به این ترتیب تمام حقیقت را بررسی می‌کند.

هر دو برای نو شدن متقابلاً نیازمند یکدیگرند. هر دو تصوراتی، از یک حقیقت را جستجو می‌کنند، حقیقتی که خودش را بر حسب کارکرد آن دو در زندگی آشکار می‌کند. در واقع «شهود» - چنانکه برگسون (Henry Louis Bergson; ۱۸۵۹-۱۹۴۱) به درستی می‌گوید - صرفاً نوع عالی - تری از «عقل» است. [۷]

چنانکه ملاحظه می‌شود، جستجو درباره‌ی پایه‌های عقلی - استدلالی در اسلام، توسط خود «پیامبر» آغاز شده است. دعای همیشگی پیامبر این بود: «خدایا! به من درک ماهیت اصلی اشیا [=راست‌بینی] را عطاکن!» [۸]. عملکرد عارفان و عقل‌گرایان غیرعارف بعدی، فصل بسیار آموزنده‌ای را در تاریخ فرهنگ اسلام شکل می‌دهد، زیرا عملکرد آن‌ها در تاریخ اسلام دو موضوع را آشکار می‌کند: یکی تمایل شدید برای رسیدن به یک سیستم منسجم و بی‌تناقض از نظرات و روحیه‌ی از خودگذشتگی صمیمانه برای درک حقیقت؛ و دیگری محدودیت‌های آن دوران، همان محدودیت‌هایی که باعث شد «جنبش‌های کلامی» (Theological movements) متنوع در اسلام، اگر در دوران دیگری رخ داده بودند، ثمربخش‌تر گردند.

چنانکه همه‌ی ما می‌دانیم، «فلسفه‌ی یونانی» در تاریخ اسلام، یک نیروی فرهنگی عظیم بوده است. با این وجود، مطالعه‌ی دقیق قرآن و همچنین شاخه‌های مختلف کلام حوزویان - که تحت القای «اندیشه‌ی یونانی» به وجود آمدند - واقعیت قابل توجهی را نشان می‌دهد: با وجود آنکه فلسفه‌ی یونانی دامنه‌ی نگرش متفکران مسلمان را به سرعت گسترش داد، در همان حال این فلسفه، به‌طور کلی «بینش قرآنی» آن‌ها را تحت الشعاع قرار داد و تاریک کرد.

«سقراط» (۳۹۹-۴۷۰ ق.م: Socrates) یونانی، تمام توجهش را فقط بر روی «دنیای انسانی» متمرکز کرد. برای سقراط مطالعه‌ی در خور و شایسته، «انسان» بود و نه جهان گیاهان، حشرات و ستارگان؛ و این چقدر برخلاف روح قرآن است! که در زنبور عسل، جایگاه دریافت‌کننده‌ی «الهام خداوند» (Divine inspiration) رامی‌بیند [۹] و پیوسته به خوانندگانش توصیه می‌کند که به تغییر مداوم بادها، جایگزینی شب و روز، به ابرها و به آسمان‌های پرستاره و سیارات شناور در فضای بیکران بنگرند [۱۰]!

چنانکه «افلاطون» (Plato) یونانی [۱۱] - شاگرد راستین سقراط - از «ادراک حسی» (sense-perception) [۱۲] متنفر بود؛ زیرا به نظر او ادراک حسی در درجه‌ی پایین‌تری نسبت به عقیده‌ی محض بود و دانش واقعی محسوب نمی‌شد [۱۳]؛ و این چقدر برخلاف قرآن است! زیرا که قرآن «شنوایی» و «بینایی» را به عنوان باارزش‌ترین نعمت‌های خداوند معرفی می‌کند [۱۴] و اظهار می‌کند که آن‌ها به خاطر اعمالشان در این جهان در مقابل خدا مسئولند [۱۵]. این همان چیزی است که دانش‌پژوهان مسلمان گذشته، تحت تأثیر سحر «منطق کلاسیک یونان باستان»، (Classical speculation) به طور کامل درک نکردند. دانش‌پژوهان مسلمان، قرآن را در پرتو «اندیشه‌ی یونانی» می‌خواندند. اندیشه‌ی یونانی درک مسلمانان را دو‌یست سال تصاحب کرد تا اینکه بالاخره دانش‌پژوهان مسلمان دریافتند - البته نه به طور کاملاً شفاف - که روح قرآن اساساً «ضد فلسفه‌ی کلاسیک» است؛ و نتیجه‌ی این برداشت دینی [درسایه‌ی فلسفه‌ی کلاسیک]، نوعی آشوب عقلانی بود، که اهمیت کامل آن، تا امروز هم فهمیده نشده است.

«غزالی» (۱۱۱۱-۱۰۸۵ م) [۱۶] تاندازه‌ای به‌خاطر همین آشوب و تاندازه‌ای به‌خاطر سیر زندگی شخصی‌اش بود، که دین را بر پایه‌ی فلسفه‌ی