

## رابطه میان عقل، شهود، علم و دین از نظر اقبال لاهوری

محمدجواد حیدری\*

### چکیده

بحث نسبت میان علم و دین، شهود و عقل، به‌خصوص «رابطه‌ی علم با دین» از مباحثی است که همیشه در کانون جدال‌های کلامی جای داشته و تقریباً از آغاز عصر روشنگری به این طرف، مورد مناقشات سهمگین قرار گرفته است. به همین دلیل، دیدگاه‌های مختلفی در این حوزه میان اندیشمندان علم و دین نیز شکل گرفته است. یکی از متفکران خوش‌نام و پرآوازه جهان اسلام در سده اخیر، جناب دکتر «محمد اقبال» لاهوری است که دیدگاه متفاوت و بسیار ذوقی، اما مرتبط با موضوع داشته است. اقبال، معتقد به همکاری و تعامل میان «عقل و شهود و علم و دین» است و با توجه به این که حوزه دین و معرفت شهودی را بسیار ارزشمند و متعالی تعریف کرده، در عین حال، هیچ تناقضی میان آن‌ها قائل نیست. او بیشتر بر جنبه‌های عرفانی و مفاهیم والای دین توجه کرده و معتقد است که نه تنها علم با دین و عقل با شهود تضادی ندارد؛ بلکه سطح بیان دین بسیار عمیق‌تر از بیان علمی در رابطه با مفاهیم و حقایق جهان هستی است، از این حیث، سطح بیان آن‌ها نیز متفاوت است. علم باید بسیار بتازد تا بتواند خود را به سطح معرفتی دین برساند؛ و مدرکات عقل متعالی نیز با شهود عرفانی – الهی در یک مسیر قرار دارد. لذا فشرده‌ی آنچه در رابطه با دیدگاه اقبال می‌توان گفت این است که: حوزه‌های «علم، عقل، شهود و دین» نه تنها از هم جدا نیستند که حتی همکاری و تعامل سازنده‌ای میان آن‌ها نیز برقرار است.

**واژگان کلیدی:** دین، علم، عقل، شهود، اندیشه دینی، تعامل، اقبال لاهوری

---

\* دانشجوی دکتری قرآن و علوم؛ گرایش علوم سیاسی. (ایمیل: M.j\_hdi@yahoo.com)

## مقدمه

دکتر محمد اقبال لاهوری شاعر، فیلسوف، سیاستمدار و متفکر مسلمان اهل پاکستان بود که در فضای سیاسی، اندیشه و فرهنگ در میان ملل مسلمان از محبوبیت و شهرت قابل توجهی برخوردار است. اندیشه و دیدگاه‌های او در جنبش روشن فکری اسلامی، نه تنها در زادگاه خودش، بلکه در اغلب کشورهای اسلامی نیز تأثیرگذار و تاریخ‌ساز بوده است. نظریه‌های او در باب مسائل دینی و در جهان اسلام، نزد متفکران اسلامی به‌خصوص نواندیشان دینی، از جایگاهی درخور برخوردارند.

اقبال، در نهم نوامبر سال ۱۸۷۷ میلادی مطابق با سوم ذی‌القعدة ۱۲۹۴ هجری قمری در شهر سیالکوت پنجاب هندوستان آن زمان و پاکستان فعلی، در یک خانواده مؤمن و اهل علم و ادب با شرایط متوسط اقتصادی، دیده به جهان گشود. (کلاهدوزها، عابدی‌ها، ۱۳۹۴: ۶۹-۸۸) اقبال، در رأس متفکرانی بود که به رویارویی با استعمار غرب پرداخت و به‌خصوص در عرصه عقیدتی و فرهنگی با مجاهدت فکری و سیاسی پیگیرانه‌اش، نقشه‌های استعمارگران را نقش بر آب ساخت و یک نهضت بازگشت به خویشتن را در جهان اسلام آغاز کرد. همچنین اندیشه‌ها و گفته‌های او در تأسیس کشور پاکستان نقش به‌سزایی داشته است؛ هرچند آن‌گونه که گفته‌اند خود وی چندان رغبتی به چنین پیامدی نداشته و تنها چیزی که برای او اهمیت داشته احیای مجد و عظمت فکری دنیای اسلام و تمدن اسلامی و مسلمانان بوده است. (بقایی ماکان، ۱۳۹۸).

مهم‌ترین نظریه‌ای که در غرب پس از عصر روشنگری و در آغاز دوران مدرنیته شکل گرفت دیدگاه جدایی قلمرو «علم» و «دین» و حتی تعارض و تضاد علم و دین بوده است؛ چنانکه دیدگاه‌های پوزیتیویستی و تجربه‌گرایانه در قبال علم، هیچ‌گاه شأنیت علمی برای دین قائل نبوده و همواره خط فاصل میان «علم و دین» را به شکل تضاد میان آن دو ترسیم کرده‌اند. ولی با رشد نظریات نسبتاً منصفانه در قبال «علم و دین» و تأثیرپذیری برخی از محققان عصر حاضر از رشد چشم‌گیر «معنویت‌گرایی» و «دین‌گرایی» در جهان امروز، رابطه آن دو را اگرچه در حد تساوی مفهومی، که حداقل در حد عدم تعارض پذیرفته‌اند. در این میان؛ اما اندیشمندان مسلمان نیز با تأثر از این آشوب نظری، دیدگاه‌های مختلفی را ارائه کرده‌اند که از کم‌ترین رابطه میان «علم و دین» گرفته تا شدیدترین ارتباط میان آن دو را پوشش می‌دهد.

یکی از این اندیشمندان مسلمان که دارای دیدگاه‌های مهمی بوده و تفسیر نوی از این مقوله‌ها ارائه کرده است اقبال لاهوری است، وی به‌عنوان یک اندیشمند نواندیش و دردمند مسلمان که از زمینه‌های فکری- فرهنگی دنیای اسلام و غرب به‌خوبی آشنایی داشت با تأثیرپذیری از اندیشمندانی چون سید جمال، در راستای احیای تفکر دینی و تمدن اسلامی فعالیت‌های فکری و ادبی زیادی را انجام دادند، و برای بازگشت عظمت تمدنی دنیای اسلام، تلاش‌های فکری زیادی را انجام داد که اینک دنیای اسلام مرهون آن تلاش‌هاست.

### روش تحقیق

در این مقاله سعی کردیم که تفصیل دیدگاه‌های اقبال را با استناد بر مجموعه‌ی آثار او ازجمله کتاب هفت سخنرانی اقبال که تحت عنوان «تجدید بنای اندیشه دینی در اسلام» به چاپ رسیده، و نیز با رجوع به دیوان اشعار فارسی وی با روش توصیفی - تحلیلی و به‌صورت پویش متنی در خصوص رابطه «دین و علم»، «شهود و عقل» و تجربه دینی به بررسی گرفته و دیدگاه ایشان را در این مبحث، به مقدار بضاعت و مجال تحقیق، تشریح نماییم.

### بررسی‌های مفهومی

#### ۱. شهود

شهود، یکی از راه‌های شناخت و ابزارهای کسب معرفت بوده و همراه با اصطلاح «کشف» به کار می‌رود. و لذا اغلب به‌صورت «کشف و شهود» آورده می‌شود. شهود در لغت به معنای «رفع غطاء» و «برداشتن حجاب» و «پوشش» از شیء است. همچنین در لغت به معنای حضور نیز آمده است. یعنی امری که نزد شخص، حاضر بوده، از وی غایب و پنهان نباشد. بنابراین، بر اساس معنای لغوی این واژه‌ها، «کشف» و «شهود» طریق معرفتی است که با آن، شیء نزد عالم حاضر می‌شود و با رفع حجاب و پوشش از آن، کاملاً برای وی ظاهر می‌گردد. (قیصری، ۱۳۸۶، ج ۱، ۱۲۷ - فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ۲۹۷). و اصطلاحاً، «شهود» در عرفان اسلامی به مفهوم درک معانی غیبی و امور حقیقی که در حجاب است و از طریق وجود «حق الیقین» یا «شهود عین‌الیقین» حاصل می‌شود، اطلاق می‌گردد. و به تعبیر دیگر، «شهود» حاوی معرفتی است که از طریق «سیر سلوک» عرفانی و با روش «حضور» نه از طریق «علم حصولی»، به دست می‌آید. (حمزبیان، فدوی، ۱۳۹۸، ۲۱-۳۸). مقوله‌های «شهود» و «عرفان» بحث‌های گسترده‌ای است که پرداختن به

آن‌ها، فرصت مستقلى را مى‌طلبند ولى به‌طور خلاصه، منظور ما از شهود در این مقاله، چیزی در مایه‌های تعاریف فوق است. علامه اقبال لاهوری نیز هنگامی که از شهود بحث می‌کند و نسبت آن را با عقل می‌سنجد، منظور او چیزی غیر از معرفتی که از طریق «سلوک و یقین قلبی» حاصل می‌شود نیست.

## ۲. عقل

واژه «عقل» در لغت برای منع وضع شده است و سپس آن را از لحاظ مناسبات در معانی دیگر نیز استعمال کرده‌اند و در نتیجه‌ی کثرت استعمال، در آن تعیین یافته است. خلیل بن احمد فراهیدی، واژه «عقل» را نقیض «جهل» و واژه «معقول» را به آنچه در ذهن جای می‌گیرد، تعریف کرده است و ریشه این کلمه را از جمله‌ی: «عَقَلْتُ الْبَعِيرَ عَقْلًا أَيْ شَدَدْتُ يَدَهُ بِالْعَقَالِ أَيْ الرِّبَاطِ» گرفته است و در سخنی دیگر، عقل را به «حبس» معنا کرده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۱/ ۱۵۹)؛ زمخشری، ابن اثیر و فیومی نیز مشابه همین معانی را نوشته‌اند (زمخشری، ۱۴۱۷ق: ۲/ ۳۸۸؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ش: ۳/ ۲۷۹؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۲/ ۴۲۲). بر این اساس مفهوم تفکر عقلی بر تفکری اطلاق می‌شود که بر اساس بنیادهای عقلانی و عقلی شکل گرفته باشد. واژه عقلی منسوب به عقل، عقلی، عقلانی، یعنی کلیه اموری که بر قواعد استوار شده باشد است، برخلاف امور تجربی که کلیه امور مربوط به تجربه و آزمایش و حس را بیان می‌کند و به خلاف امور وحیانی که منظور از آن کلیه اموری است که مربوط به وحی است. (حسینیان، ۱۳۹۴: ۲۹).

## ۳. دین

در لغتنامه‌ها، معانی چون: کیش، آیین، ملت، صبغه، طریقت، شریعت، مقابل کفر، ... راه و روش، و... خصایص روحی، تشخیص معنوی و وجدان [به نقل از اوستا] برای «دین» گفته شده. (دهخدا و معین: واژه دین) و در «قاموس قرآن»، دین را به «جزا» و «طاعت» معنی کرده‌اند. (قاموس، ج ۲، ۳۸۰) و در «الصحاح: تاج اللغة» به «عادت» و «شأن» تعبیر گردیده است. (تاج اللغة، ج ۵، ۲۱۱۸). در کتاب «قاموس المحيط» نیز به جزاء، اسلام، عادت، عبادت، طاعت، ذلت، درد، حساب، قهر، غلبه، استعلاء، سلطان، مُلک، حُکْم، سیره، تدبیر، توحید، ...، ملت، ورع، مَعْصِیت، و اِکْرَاه، معنا شده است. (قاموس المحيط، ج ۴، ۲۱۵).

اصطلاحاً، دین همان مجموعه‌ای از اعتقادات است که در مسیر زندگی انسان مورد عمل قرار

می‌گیرد، (طباطبایی، ۱۳۴۸: ۳). و یا آن‌که به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با این عقاید می‌باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ۱۱).

#### ۴. علم

علم به کسر عین یعنی دانش. و گاه به اموری که مبدأ کشف و انکشاف هستند [نیز] اطلاق می‌شود. اما وجود حقیقی علم، اثر به‌جای مانده از خلاقیت ذهن است که صفتی قائم به نفس بوده و به آن دانش گفته می‌شود. ازاین‌رو، علم از اموری است که اُنْیْتِ آن، عین ماهیت آن است، به همین دلیل تعریف آن ممکن نیست؛ زیرا حدود مرکب از اجناس و فصول و امور بسیطه دارای جنس و فصل نمی‌باشد و چون بسیط است قابل انقسام نیز نمی‌باشد. (سعیدیان، ۱۳۸۴: ۵۹۴۳) و یا این‌که گفته‌اند: علم یعنی درک «حقیقت شیء»، «یقین و شناخت»، «حضور شیء» و «احاطه بر چیزی» و یا به معنای «اثر یک شیء» که به‌وسیله آن از غیر خودش شناخته و جدا می‌شود. (راغب: ۵۸۰؛ فیومی: ۴۲۷).

معنای اصلی و نخستین علم که بیشتر از همه به ذهن خطور می‌کند مطلق ادراک و آگاهی است؛ یعنی دانستن در برابر ندانستن. علم بدین معنا، مجموعه‌ی یافته‌های آدمی در برابر خود و جهان اطراف اوست. که شامل علوم مفهومی و علوم گزاره‌ای اعم از حقیقی و اعتباری می‌شود و این همان مطلق انکشاف است که در فلسفه اسلامی مصطلح بوده و مقسم علم حضوری و حصولی می‌باشد. (محمد یونس، ۱۳۸۸: ۲۸).

#### سه نگرش کلی در باب علم و دین

هرچند که ارتباط میان علم و دین را اگر به‌صورت جزئی‌تر بخواهیم مطرح کنیم شاید در صورت‌های مختلف و کثیری از انواع رابطه‌ها بتوانیم آن‌دو را تصور کنیم؛ اما تمامی انواع روابط مفروض و محتمل، به‌طورکلی از سه حالت و یا سه نگره‌ی کلان خارج نیست: یا این رابطه در حالت تعارض کلی است که بازهم ممکن است به جزئیاتی تقسیم شود، و یا آن‌که رابطه تمایزی و استقلالی نسبت به هم دارند؛ یعنی هرکدام دارای قلمرو مخصوص به خود بوده و بایستی هریک را در حیطه و قلمرو خودش موردبررسی قرار داد؛ یا رابطه آن دو، در حالت تعامل و همکاری قابل‌طرح است، که اقبال، نظرگاه خودش را در میان این حالات مختلف، ذیل احتمال آخری مطرح کرده است. (شاه‌محمدی، ۱۳۸۴: ۸۸).

## نگرش غرب و جهان اسلام در خصوص «علم و دین»

نگرش اصلی که در غرب پس از عصر روشنگری حاکم شد نگره‌ی جدایی «علم و دین» بود و اندیشمندانی چون گالیله کانت هیوم و... از عمده‌ترین کسانی بودند که معتقد به تمایز و جدایی کلی قلمرو دین و علم بودند. آن‌ها معتقد به این بودند که هیچ معرفتی جدا از تجربه وجود ندارد و دین اساساً برای دنیای ما نیست تا روش‌های عالمانه‌ی زندگی را از آن انتظار داشته باشیم. لذا کانت معتقد بر عدم لزوم تعارض بوده و بدین امر تأکید داشت که علم و دین حوزه‌های کاملاً جدا از هم را پوشش می‌دهد و از این جهت اصلاً زمینه‌ای برای تعارض به وجود نمی‌آید تا ما در صدد این باشیم که چگونه آن را چاره کنیم. دین مسائل و دغدغه‌ها و روش‌های خود را دارد و علم هم همین‌طور. علم در صدد کشف علل مادی جهان و حقایق جهان است و دین درصدد راهنمایی اخلاقی و نجات انسان از مهلکه‌های اخروی است. (اسدی، ۱۳۹۶: ۱۰۴).

اما نگرش اصلی در جهان اسلام به شهادت تاریخ تفکر در بلاد اسلامی، اعتقاد راسخ به رابطه‌ی نیک میان علم و دین (چه از منظر آموزه‌های دینی - اسلامی و چه از منظر تحقیقات و پژوهش‌های اندیشمندان اسلامی) بوده است. عالمان دینی به‌خصوص در سده‌های میانه‌ی اسلامی به این باور بوده‌اند که هیچ تعارض، برخورد یا معاندتی میان دین و علم وجود ندارد. سده‌های میانه را مثال زدیم از این جهت که بیشتر مباحث نظری و فکری به‌طور نظام‌مند در این دوره شکل و نضج یافته و بهترین آثار علمی و فکری در همین دوره تدوین و تحریر گردیده است.

به‌طور نمونه، در آثار به‌جای مانده از اندیشمندان بزرگی چون ابوریحان بیرونی، فارابی، ابن‌سینا، غزالی، سهروردی و بسیاری دیگر از این قبیل عالمان مسلمان، هیچ نشانه‌ای که دال بر تضاد میان علم و دین باشد مشاهده نمی‌شود. لذا باید اذعان کرد که «تاریخ تفکر اسلامی حکایت از این دارد که مسئله‌ی تعارض علم و دین آن‌گونه که در مغرب زمین مطرح بوده در جهان اسلام مطرح نگردیده است؛ زیرا بسیاری از چالش‌ها در جهان غرب به جهت موضع‌گیری‌های غیرمعقول، ناصواب، افراطی و جزمیت غیرمنطقی کلیسا در برابر دانشمندان و طبیعت‌شناسان بوده است؛ به‌گونه‌ای که کلیسا تفسیر از علوم جدید و طبیعت را حق انحصاری خود دانسته و کوچک‌ترین مخالفت دانشمندان نسبت به اعتقادات کلیسا را مساوی با کفر و الحاد تلقی می‌کردند و این امر بیش‌ازپیش باعث نزاع میان عالمان [دینی] مسیحی و دانشمندان علوم تجربی می‌شد». (اسدی، همان، ۹۸). اما در اسلام چه به لحاظ متون دینی و چه از جهت تاریخی، هیچ‌گاه با علم

مخالفتی وجود نداشته است و برخلاف آنچه در غرب مطرح بوده، در جهان اسلام این مسئله (تضاد علم و دین) مصداقی ندارد؛ زیرا قرآن کریم به عنوان اساسی ترین منبع و حیانی این دین، جایگاه ویژه ای برای علم و دانش قائل است و همواره منشأ علوم و معارف بوده است و تأکیدات فراوان قرآن در خصوص علم و دانش، بیش از هر امر دیگری، موجب شکوفایی و پیشرفت علوم و فنون در میان جامعه اسلامی گردید. (اسدی، همان: ۹۹).

علاوه بر آنچه گفته شده، به این نکته نیز باید توجه کرد که اصلاً این بحث (رابط علم و دین)، در جهان اسلام موضوعیت نداشته و حتی کسی به این فکر نمی کرده که دین (یعنی آموزه های اسلام و قرآن کریم) و علم، در تضاد باهم قرار داشته باشند؛ زیرا مسلمانان به وضوح می دیدند که پیامبر گرامی اسلام (ص) تا چه اندازه به علم و جایگاه علم و عالم ارج می گذاشته اند، همان گونه که در قرآن کریم نیز منزلت کسی که بهره ای از علم دارد با کسی که عالم نیست، در یک سطح قرار ندارد، و قرآن به صراحت از برتری عالم نسبت به غیر عالم، سخن گفته است. (قرآن، زمر: ۹).

### اقبال و نسبت شهود و عقل

اقبال در نسبت عقل یا همان اندیشه ی فعال آدمی با شهود، معتقد است که هردو به سان یک آینه اند که نمایانگر حقیقت اند؛ اما شهود به نوعی و عقل به نوعی دیگر آن را به ما نشان می دهد. عقل مانند تکه های یک آینه حقیقت را به چندین قسمت تقسیم نموده و آخرسر، آن را به ما نشان می دهد اما شهود، حقیقت را با تمامیتش به یکباره برای ما نمایش می دهد. البته که منظور او از شهود، شهودی است که از روزنه دین و به مدد آموزه های دینی حاصل شده باشد؛ و لذا در زمانی که از شهود دینی سخن می کند مباحث شهودی را ذیل تعریف دین بازگو نموده و می گوید:

«دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم اندیشه و شهود ضرورتاً با یکدیگر

مخالفت می کنند. اندیشه و شهود از ریشه ی یکسانی به وجود می آیند

و مکمل یکدیگرند. اندیشه حقیقت را تکه تکه و مجزا دریافت می کند،

اما شهود آن را در تمامیتش درمی یابد. (لاهوری، ۱۳۹۰: ۳۳).

همچنین در توضیح این که هر کدام از اندیشه و شهود چگونه به حقیقت راه می یابد و انسان را بدان حقیقت رهنمون می شود، می گوید:

«شهود برخورداری 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. هردو برای نو شدن متقابلاً نیازمند یکدیگرند. هردو تصوراتی را از یک حقیقت را جستجو می‌کنند، حقیقتی که خودش را برحسب کارکرد آن دو در زندگی آشکار می‌کند. درواقع «شهود» ... صرفاً نوع عالی‌تری از عقل است». (لاهوری، همان: ۳۴-۳۳).

بنابراین، با توجه به آنچه از اقبال نقل کردیم، می‌توان گفت که اقبال از اتحاد اندیشه و عمل، حمایت نموده؛ و اتحادی را که از راه فعالیت نفس (تلاش ذهن)، امری دست نیافتنی است، از مسیر شهود دنبال می‌کند. و از نظر او، «تعقل بر این اتحاد راهی ندارد زیرا طبیعت تعقل، ذاتاً انقسامی است و نه اتحادی» (احمدوند، سلگی، ۱۳۹۳: ۱۴۶). از این رو، او بر عقل عملی که به مدد فعل و انفعالات جسمانی و ذهنی به منصه‌ی فعلیت می‌رسد، - منهای تلاش روحانی نفس که به شهود منجر می‌شود - به سان یک چشم در کاسه‌ی سر انسان می‌نگرد که بدون چشم دیگر، انسان قوت بینایی و درک بصری خودش را از دست می‌دهد.

اما به این نکته هم باید توجه کرد که منظور اقبال از شهود، صرف شهود به معنای غوطه‌ور شدن در حالات روحانی و غفلت از جهان اطراف و غوغای نهفته در آن نیست؛ بلکه او حتی به لحاظ فکری، در موضع ضدیت با تفکرات صوفیانه و مشرب‌های بی‌جان عارفانه‌ی شبه‌قاره قرار داشته و از قضا، یکی از دلایل عقب افتادگی بلاد اسلامی، مخصوصاً این منطقه را در همین سلک می‌دیده است؛ آنجا که در نقد رویه صوفیانه، می‌گوید:

شیوه و اسلوب تصوف قرون وسطایی که حیات دینی را در متعالی‌ترین تجلی‌اش توسعه داد، اکنون هم در شرق و هم در غرب عملاً شکست خورده است؛ و شاید بتوان گفت که این تصوف، در شرق مسلمان بیش از هر جای دیگر خرابی عظیمی به بار آورده است. اسلوب تصوف اصلاً نمی‌تواند نیروهای حیات باطنی انسان عادی را سروسامان دهد، و لذا نمی‌تواند او را برای شرکت در حرکت دائمی تاریخ آماده کند. اسلوب تصوف به انسان، نوعی چشم‌پوشی و پرهیزکاری غلط آموخت و او را کاملاً به جهل و بردگی روحانی راضی کرد. (لاهوری، همان، ۴۴۸).

بازهم در جایی دیگر می‌گوید:

باید این نقد را به مکتب‌های تصوف وارد کرد که نمایندگان امروزی آن‌ها، به علت بی‌اطلاعی از اندیشه‌ی مدرن، کاملاً صلاحیت دریافت هر رایحه تازه‌ای از اندیشه‌ی مدرن و تجربه 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. (لاهوری، همان کتاب، ۲۷).

بنابراین باید گفت «برداشتی هم که اقبال از تجربه شهودی دارد، کاملاً فلسفی است و نه آن شهودی که موردنظر عرفا (صوفیانه) است. در هیچ‌یک از آثار اقبال نمی‌توان نشان از تجربه عرفانی او به معنای متداول کلمه یافت. به‌طورکلی دیدگاه اقبال در زمینه‌ی عرفان این است که آدمی در عالمی که دارای شعور و بالندگی است می‌تواند خود را به‌گونه‌ای پرورش دهد که با حقیقت مطلق یعنی من نامحدود یا عالی هرچه بیشتر همانند و مأنوس شود». (بقایی ماکان، ۱۳۹۸).

اقبال وقتی از تجربه دینی سخن می‌کند، این تجربه از نظر او تجربه ایست که متضمن بقای اصالت دینی بوده و از هرگونه آلاشی بی‌پیرایه است. یعنی تجربه‌ی ناب دینی که برگرفته از منابع اصیل دینی است. هرچند که «برداشت او از دین برداشتی پیچیده تا اندازه‌ای عقلی، اخلاقی و تا حدودی تجربه معنوی است» (فخری ماجد، ۱۳۷۲: ۳۷۶). اما دین از نگاه وی، اندیشه‌ی صرف، یا احساس صرف، یا عمل صرف نیست، [بلکه] دین بیانگر انسان کامل و تمام است» (لاهوری، ۱۳۹۰: ۳۳). از این رو می‌توان گفت: «دین آینده‌ی تمام‌نمای وجود آدمی است؛ آینه‌ای که آدمی می‌تواند در آن ابعاد حقیقی و واقعی حیات و معرفت خویش را نظاره کند. به نظر اقبال دین آمده تا آدمی را از محدودیت‌ها رها ساخته و دامنه‌ی محدود دید و نگرش او را از عالم ظاهر و ماده و مادیات فراتر ببرد به‌طوری‌که توقع او را چندان زیاد می‌کند که کمتر از دیدار مستقیم حقیقت به چیزی قانع نمی‌شود» (شاه‌محمدی، ۱۳۸۴: ۹۱).

به باور اقبال، انسان با شهود می‌تواند به حقیقت مسلم خودی که محور اصلی شخصیت انسان است، پی ببرد. تکامل خودی تا رسیدن به مقام انسان کامل، منوط به نوعی رابطه با واقعیت عینی و آفاقی مثل حقیقت هستی، جهان و جامعه است (احمدوند، سلگی، ۱۳۹۳: ۱۵۴). از این رو، وی در خصوص این‌که فلسفه اسلام در امر خودباوری مسلمانان نهفته است و بایستی این خودباوری

باری دیگر بر اساس درک و تفسیر متعالی‌تری از دین، که هم دربردارنده رشد و ترقی امت اسلامی بوده و آن‌ها را با لوازم دنیای مدرن هم‌سو کند و هم اصالت خودش را حفظ نماید، می‌گوید:

بنابراین وظیفه پیش روی «مسلمان مدرن» بسیار سترگ است. مسلمان مدرن باید کل سیستم اسلام را بدون این‌که به‌طور کامل از سنت گذشته عدول کند، مورد بازاندیشی و تفکر مجدد قرار دهد. ... یگانه مسیر گشوده به روی ما، نزدیک شدن به دانش مدرن به‌طور احترام‌آمیز، اما با رویکردی مستقل؛ و سپس درک کردن آموزه‌های اسلام در پرتوی آن دانش است، حتی اگر این احتمال باشد که ما به راهی هدایت شویم که با راهی که قبل از ما رفته‌اند، تفاوت داشته باشیم. (لاهوری، همان: ۲۱۴-۲۱۵).

خلاصه آن‌که اگر دیدگاه اقبال را به‌طور مختصر بخواهیم درباره «عقلانیت دینی»، «شهود عرفانی-دینی» و خودباوری امت اسلامی تعریف و تبیین نماییم می‌توانیم بگوییم که او در عین این‌که معتقد به رشد و ترقی علمی و نیز رفتنِ راه طی شده توسط بشر غربی در مسیر علم و دانش بوده است، اما هیچ‌گاه به همان تجربه‌ای که بشر غربی کسب کرده، اکتفا نمی‌کند؛ بلکه بر آن بوده که باید این مسیر طی شود، اما با اتکا بر عقلانیت دینی و پیمودن راه تجربه دینی که هم ضامن اصالت دینی و فرهنگی امت اسلامی باشد و هم مدارهای شهودی - عرفانی که از نظر او یکی از راه‌های اساسی در کسب معرفت دینی به شمار می‌رود، باید مدنظر قرار بگیرد. اساساً اینکه بعضاً گفته می‌شود تجربه دینی و یا شهودات عرفانی، امری است متعارض با علم و عقل و همخوانی با عقلانیت بایسته و شایسته‌ی بشری ندارد، در نظر اقبال پذیرفتنی نیست و او چنان‌که دیدیم در بسیاری از گفته‌های خودش شهودی را که متکی بر آموزه‌های اسلام و قرآن کریم باشد، نه تنها معارض اندیشه و علم نمی‌دانسته، بلکه آن را همکار و همیار علم و آیینی تمام‌نمای عقلانیت می‌پنداشته است.

### اقبال و دوگانگی عقلانیت: (دینی و تجربی)

معنای عقل در لغت منع، نهی، امساک، حبس، و جلوگیری است و در اصطلاح، عقل وسیله‌ایست که صاحبش را از انحراف از راه راست منع می‌کند (جوهری، ۱۲۰۵: ۷۰). منظور از عقلانیت دینی چنان‌که در روایات و آموزه‌های دینی تعریف شده، وسیله‌ایست که باعث عبادت و بندگی

خداوندگار متعال باشد؛ چنان‌که در روایتی آمده: «العقلُ ما عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ أُكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ» (علل الشرایع، ۱۳۶۶: ۲۲۳).

در حقیقت، عقلانیت دینی که از آن به «عقل ایمانی» نیز تعبیر می‌شود، عقلانیتی است که دست‌پرورده «ایمان» انسان است و درصدد کشف و ادراک حقایق می‌باشد. «این عقل با داوری‌های منصفانه از باطن انسان، پاسداری و سلوک انسان عارف را به عوالم معنوی جهت می‌دهد» (بهنام فر و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۸). چنان‌که مولانا نیز بدان اشاره می‌کند:

عقل ایمانی چو شحنه عادل است      پاسبان و حاکم شهر دل است  
همچو گربه باشد او بیدار هوش      دزد در سوراخ ماند همچو موش  
(مثنوی مولوی، ۱۳۸۴: ۶۵۳).

اقبال نیز در وصف عقل مادی که از آن به «عقل غلام» تعبیر می‌کند و منظور او از آن، همان عقل ابزاری انسان است که جهت رسیدن به مقاصد و منویات مادی و این جهانی، انسان را یاری می‌کند، می‌سراید:

بهر حظ خویش مرد ناتوان      حيله‌ها جوید ز عقل کاردان  
در غلامی از پی دفع ضرر      قوت تدبیر گردد تیزتر  
پخته چون گردد جنون انتقام      فتنه اندیشی کند عقل غلام  
(دیوان اشعار فارسی اقبال، اسرار خودی: ۱۰۳).

سپس اقبال درباره عقلانیتی که متکی بر وحی و الهامات غیبی است و بر اساس اعتقادی که مبنی بر «عقل کل» بودن پیامبر گرامی اسلام (ص) داشته است، می‌گوید این عقل تنها سرچشمه‌ایست که می‌تواند باعث شکوفایی عقل بی‌مایه آدمی شود. و تعبیر «بی‌مایه» از عقل منهای «رهبریت وحی»، نشان از همان عقلانیت غیردینی یا بی‌نصیب از منشأ وحیانی و الهامات قلبی است؛ و عقلی که از چنین موهبتی برخوردار باشد، از نظر اقبال، همان عقلانیتی دینی است که نمونه تام آن را در وجود پیامبر گرامی اسلام (ص) جستجو می‌کند و در خصوص آن، چنین می‌سراید:

نقش پایش خاک را بینا کند      ذره را چشمک‌زن سینا کند  
عقل عربان را دهد پیرایه‌ای      بخشد این «بی‌مایه» را سرمایه‌ای  
(دیوان اقبال، رمز بی‌خودی: ۱۴۲).

علی ای‌حال؛ اقبال، با توجه به این که یک فیلسوف جهان‌دیده و آگاه از فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف بوده، به‌خوبی به این مسئله واقف بوده است که عقلانیت حاکم در جهان غرب که دست‌مایه چند قرن تلاش علمی و فکری در آن جهان بوده و در این که همین عقلانیت، امروزه جهت زندگی مردم آن دیار را تعیین می‌کند، شکی نداشت؛ ولی بر این نکته اشاره می‌کند که این عقلانیت موجود در غرب، عقلانیتی ابزاری، مادی و افسارگسیخته‌ایست که درون آن از اخلاق، عشق و صفای باطنی‌ای که در تمدن مشرق زمین نهفته است، تهی است، و این همان نقطه اساسی تفارق میان این دو تمدن است که هرکدام را به خود فروبرده است. لذا «اقبال پس از آشنایی با مغرب زمین، به طرح مشکل آن دیار، مقایسه‌ی مشکلات آن با مشکلات شرق و درنهایت ارائه‌ی راه‌حل می‌پردازد. او برای هرکدام از شرق و غرب، یک مشکل را جستجو می‌کند. به نظر او، غریبان با تکیه بر عقل محض و استدلال خشک، راه به‌جایی نمی‌برند و شرقیان با تکیه بر اشراق و شهود و عشق و دل‌نیز» (ذاکر اصفهانی، ۱۳۷۷: ۳۰۷).

اما درعین حال، او معتقد بوده که تجربه دینی که همان «کشف و شهود» باشد جدا از سایر قلمروهای تجارب بشری نیست و باور داشته که این تجربه هم با تمام سترگی‌اش، یکی از راه‌های دست‌یابی به حقیقت است که با شیوه‌ها و ویژگی‌های مخصوص به خودش، جهان را در منظر ما رازگشایی می‌کند. لذا می‌گوید:

شکی نیست که رفتار تجربه دینی به‌عنوان یک منبع دانش الهی، به‌طور تاریخی مقدم بر رفتار قلمروهای دیگر تجربه انسانی برای همان مقصود می‌باشد. قرآن تصدیق می‌کند که رویکرد تجربی یک مرحله‌ی اجتناب‌ناپذیر در زندگی روحانی بشریت است. قرآن به همه‌ی قلمروهای تجربه انسانی به‌عنوان وسیله‌ی ایجاد حقیقت نهایی، اهمیت برابر می‌دهد. و این حقیقت نهایی، نماد و نشانه‌های خودش را هم در درون و هم در بیرون آشکار می‌کند. (لاهوری، همان، ۵۱).

بنابراین، آنچه در زمینه‌ی «عقلانیت» جای طرح و بررسی دارد، بحث از نوع «عقلانیت» است که بر اساس منشأ خودش شناخته و تعریف می‌گردد؛ اگر منظور از عقلانیت، عقلانیت تجربی به معنای «Science» باشد، این عقلانیت همان‌طور که اقبال هم معتقد بوده، فقط حوزه‌ی امور حسی را در برمی‌گیرد. لذا از دیدگاه مکتب اصالت تجربه، «کار عقل فقط بررسی داده‌های حسی و

تجربی است. و عقل کاری جز ارتباط میان ره‌آورد‌های حس و تجربه، یعنی مدرکات حسی یا تصویر واژگان در عالم خارج، ندارد» (بهی، ۱۳۷۷: ۲۲۰). اما عقلانیتی که اقبال با تأثر از اندیشه دینی بزرگانی چون سید جمال، به دنبال آن بوده، عقلانیتی است که مضاف بر جنبه ابزاری و مادی، تأمین‌کننده سعادت دنیوی و احیاگر مجد و عظمت انسان مسلمان در سایه‌ی آموزه‌های اصیل اسلام نیز می‌باشد.

اقبال در عین تأکید بر تجارب بیرونی، تجربه درونی را نیز نوعی تجربه می‌داند که همچون همه تجارب دیگر، حق وجود و متبوعیت داشت. او ضمن تشریح اهمیت تجربه دینی در پیشگاه معرفت، اهمیت الهام را نیز - که در فلسفه او جایگاهی والا دارد - مورد بحث قرار می‌دهد. به عقیده او فکر و الهام و به تعبیر دیگر، اندیشه و شهود، نقیض یکدیگر نیستند و از لحاظ روش‌شناختی، مقام و منزلت تجربه عرفانی در حقیقت نازل‌تر از مقام و منزلت سایر آزمایش‌های بشری نبوده است و به دلیل اینکه محسوس نیست، نمی‌توان آن را بی‌اعتبار تلقی کرد. (احمدوند/ سلگی، ۱۳۹۳: ۱۵۴)

ازاین جهت است که اقبال می‌گوید:

این تماس اندیشمندانه‌ی ما با جریان دنیوی امورات است که ما را برای  
یک نگاه عقلانی به جریان غیر دنیوی آموزش می‌دهد. حقیقت در  
نمودهای خودش به سر می‌برد؛ و مخلوقی مانند انسان که باید زندگی‌اش  
را در یک محیط پر مانع ادامه دهد، نمی‌تواند چیزهای قابل‌رؤیت را نادیده  
انگارد (لاهوری، همان، ۵۰).

نهایتاً اینکه اقبال چنین می‌اندیشید که اگر مردم مسلمان خواستار یک زندگی برآمده از متن اسلام و درعین‌حال سازگار با فرهنگ و اندیشه‌ی بشر امروز هستند و می‌خواهند همچون فرهنگی مستقل از مدرنیته غربی، شکوفا گردند باید سنت فکری گذشته خود را بازنگری کنند و عناصر سازنده آن را بیرون بکشند» (گودرزی، ۱۳۹۵: ۳).  
لذا اقبال می‌گوید:

بنابراین، با این بیداری مجدد اسلام، لازم است آنچه در اروپا اندیشیده شده  
است را به‌وسیله‌ی یک روان مستقل بیازماییم و ببینیم نتایجی که اروپا به آن  
رسیده، تا کجا می‌تواند در بازنگری و (در صورت لزوم) تجدید بنا و بازسازی

اندیشه دینی در اسلام به ما کمک کند. (لاهوری، همان، ۴۱).

## اقبال و نسبت علم و دین

بحث رابطه علم و دین به عنوان یک بحث فکری - اعتقادی و طبعاً جنجالی، از اهمیت والایی برخوردار است؛ تا آنجا که دانشمند و فیلسوف شهیر انگلیسی «آلفرد نورث وایتهد» (۱۸۶۱-۱۹۴۶) در خصوص اهمیت آن، در جمله معروفی، آینده‌ی بشریت را منوط به حل مسئله‌ی علم و دین می‌داند (اسدی، ۱۳۹۶: ۹۴). این اهمیت، بیشتر زمانی خودش را نشان داد که در غرب با ظهور عصر روشنگری و سپس مدرنیته، سلطه نهاد دینی (کلیسا) پس از چندین قرن کم‌کم به محاق فرورفت و دلیل آن‌هم این بود که این نهاد نتوانست در قبال پرسش‌های به وجود آمده از ناحیه‌ی دانشمندان علوم تجربی و حتی غیرتجربی نظیر اکتشافات کیهان‌شناسی، پاسخ‌های درخور ارائه نماید. بنابراین مدرنیته در اینکه تحول عقیدتی تامی را در غرب به وجود آورد جای تردیدی وجود ندارد؛ اما آیا پیامد مدرنیته در جهان اسلام نیز مشابه با آنچه در غرب رقم خورد بوده است؟ این پرسشی است که جای بحث زیادی دارد.

در هر صورت، این که چه تعریفی از مدرنیته ارائه شود شاید چندان اهمیتی نداشته باشد، زیرا آنچه در خصوص مدرنیته حائز اهمیت هست، این است که به عنوان مفهومی مشکک در نسبت با مضادهای خودش تعریف می‌شود؛ از این رو معمولاً مدرنیته را در تقابل با سنت تعریف کرده‌اند، گاهی هم برخی از نویسندگان مسلمان، نسبت آن را با اسلام به بحث گرفته‌اند، برخی دیگر دین را به طور کلی در مقایسه با مدرنیته بحث کرده‌اند. اما به هر شکلی که فرض شود، این بحث خارج از همین مقوله‌ها نخواهد بود. دین به عنوان موضوعی که ریشه در تاریخ دارد، در زمره سنت‌ها جای می‌گیرد. و بدین جهت می‌توان گفت که سخن گفتن از مدرنیته و لوازم آن، در حوزه بحث ارتباط «دین» و «علم» قرار می‌گیرد و بی ارتباط با موضوع نخواهد بود.

عمده‌ترین دستاورد مدرنیته در غرب، همان‌طور که اشاره شد ظهور نظریات تجربی در عرصه علم یا همان «Science» و پا گرفتن مکتب جدید علمی تحت عنوان مکتب «تجربه‌گرایی» یا «پوزیتیویسم» بود. این مکتب که از آن به عنوان مکتب «اصالت تجربه» نیز یاد می‌شود «در قرن هجدهم (۱۷۱۱ - ۱۸۷۶م) توسط دیوید هیوم فیلسوف اسکاتلندی معرفی شده است. به نظر وی کار عقل فقط بررسی داده‌های حسی و تجربی است. و عقل، کاری جز برقرار نمودن ارتباط

میان ره‌آوردهای حس و تجربه، یعنی مدرکات حسی یا تصویر واژگان در عالم خارج، ندارد» (بهی، ۱۳۷۷: ۲۲۰).

از نظر تاریخی، مدرنیته با دوره «رنسانس» آغاز شده و با عصر روشنگری و انقلاب فرانسه و ایدئالیسم آلمانی به‌عنوان گفتار کلیدی غرب تحکیم می‌شود. از ویژگی‌های این دوران می‌توان به اموری چون فردیت‌گرایی و اهمیت آن برای افراد و آگاهی فرد از حقوق خود در قبال جامعه و قانون، جدایی دین از دولت، افسون زدایی از جهان طبیعت حول محوریت علم، تأکید بر علم گالیله‌ای و نیوتونی همراه با انقلاب‌های علمی و صنعتی در غرب، ظهور دوران عقلانیت ابزاری به معنای تسلط انسان بر طبیعت از طریق به‌کارگیری علم و تکنولوژی، ظهور عقلانیت انتقادی به معنای تأکید بر سوژه خودمختار که شناسنده خود و جهان است و بر آزادی‌های فردی خود تأکید می‌کند، و همچنین رویدادهای تاریخی مانند انقلاب آمریکا و فرانسه و دو اعلامیه استقلال آمریکا و اعلامیه حقوق بشر و شهروندی ۱۷۸۹ فرانسه اشاره کرد (پور حسن، خلیلی، ۱۳۹۳: ۳۴).

درهرحال، این‌که ماهیت مدرنیته چیست بحثی است؛ و این‌که مدرنیته به‌عنوان عصری در جریان که هنوز دوران آن به اتمام نرسیده تا بتوان تعریفی قطعی از آن ارائه داد، بحثی دیگر و مهم‌تری است که دآوری در خصوص آن را ناممکن کرده است (مقدمی، ۱۳۹۲: ۶۴). مدرنیته به‌عنوان یک تحول تاریخی عظیم، دست آوردهای بسیاری برای انسان معاصر داشته است که اساسی‌ترین آن، ارائه تعریفی نو و متفاوت از آنچه در اعصار گذشته در خصوص علم رایج بود می‌باشد. این تعریف، برخلاف تعریف گذشته از علم، چالشی‌ترین خصیصه آن، ایجاد زمینه‌ی درنگ درباره نسبت علم و دین است. همان‌طور که می‌دانیم عمده نظریات برخاسته از بستر مدرنیته درباره علم و دین، بر مخالفت و معارضت میان آن دو و حتی معرفت حاصل از ناحیه‌ی هریک تأکید دارند. و این در حالی است که در جهان اسلام باور بر چنین امری سابقه‌ای نداشته است و متن تراث به‌جامانده از صدر اسلام هیچ‌گاه چنین چیزی را تأیید نمی‌کند. لذا علامه اقبال لاهوری هم به‌عنوان اندیشمندی مسلمان که معتقد به چنین معاندتی میان علم و دین نبوده؛ می‌گوید:

واقعیت این است که فرایندهای دینی و علمی به‌رغم این‌که روش‌های متفاوتی را دربر دارند. اما در هدف نهایی‌شان مثل هم‌اند. هدف هر دو رسیدن به «بیشترین مقدار واقعیت» است. درواقع دین - بنا به دلایلی که قبلاً ذکر

کردم - برای رسیدن به واقعیت نهایی، مشتاق تر از علم است و در هردو، باید در آنچه پالایش تجربه نامیده می‌شود، روشی بی‌غرضی و بی‌طرفی محض به کار رود (لاهوری، همان: ۴۵۸).

همچنین وی در جای دیگر در نکوهش دیدگاه غربی برخاسته از بستر مدرنیته می‌گوید:

انسان مدرن با فلسفه‌های انتقادی و تخصص گرایی علمی‌اش خویش را در مخمصه و گرفتاری عجیبی می‌یابد. فلسفه طبیعت‌گرایی، نوعی تسلط و کنترل بی‌سابقه بر نیروی طبیعت به او اعطا کرده، اما ایمان انسان به آینده‌اش را سرقت کرده است. (لاهوری، همان: ۴۴۶).

در نظر اقبال، اسلام نه تنها از این جهت که منبع شناخت است؛ بلکه از آن جهت نیز که نگاهی ویژه به جهان دارد و پایه‌های معرفت‌شناسانه‌ای ژرفی را در مقابل پژوهش ما می‌نهد (گودرزی، ۱۳۹۵: ۴)، توانایی آن را دارد که بر اساس داده‌های خودش، اساس یک تمدن را برای ما به عاریت دهد. اقبال، با تأسی به گذشته‌ی درخشان تمدن اسلامی که حتی در حقیقت پیشرفت تمدن جدید غربی مدیون آن است، معتقد بود که زمینه‌های تمدن‌آفرینی بر اساس دانشی که متأثر از دین باشد در سرشت اسلام و یگانه منبع و حیانی آن، یعنی قرآن کریم نهفته است؛ آنجا که می‌گوید:

قرآن شنوایی و بینایی را به‌عنوان بارزش‌ترین نعمت‌های خداوند معرفی می‌کند و اظهار می‌کند که آن‌ها به خاطر اعمالشان در این جهان در مقابل خداوند مسئول‌اند، این همان چیزی است دانش‌پژوهان مسلمان گذشته تحت تأثیر سحر منطق کلاسیک یونان باستان، به‌طور کامل درک نکردند. دانش‌پژوهان مسلمان قرآن را در پرتو اندیشه‌های یونانی می‌خواندند. اندیشه یونانی درک مسلمانان را دو صد سال تصاحب کرد. تا این‌که بالاخره آن‌ها فهمیدند که روح قرآن با فلسفه کلاسیک همخوانی ندارد. (لاهوری، ۱۳۹۰، ۳۵).

اقبال، به‌عنوان یک مسلمان عمل‌گرا و اندیشمندی نواندیش، بر اهمیت این نکته نیز اشاره می‌کند که اگر جهان اسلام به چیزی که غرب به لحاظ پیشرفت بدان دست یافته است، بخواهد دست بیابد، باید به آنچه در تراث اسلامی و مهم‌ترین منبع اصیل آن یعنی قرآن کریم موجود است با نگاهی عبرت‌آمیز و عمل‌گرایانه مراجعه کنند و هر آنچه را که برای بازگشت مجد و عظمت دنیای اسلام لازم داریم در درون همین تراث می‌توان یافت؛ به‌شرط آن‌که چنین نگاهی به قرآن

داشته باشیم.

آن کتاب زنده قرآن حکیم      حکمت او لایزال است و قدیم  
نسخه اسرار تکوین حیات      بی ثبات از قوّتش گیرد ثبات  
حامل او رحمه للعالمین      نوع انسان را پیام آخرین

\*\*\*

گر تو می خواهی مسلمان زیستن      نیست ممکن جز به قرآن زیستن  
از تلاوت بر تو حق دارد کتاب      تو از او کامی که می خواهی بیاب  
(دیوان اشعار اقبال، رمز بی خودی، ۱۶۵-۱۶۷).

در جای دیگر، در کتاب «جاوید نامه» اش در وصف قرآن کریم می سراید:

اندرو تقدیرهای غرب و شرق      سرعت اندیشه پیدا کن چو برق  
با مسلمان گفت جان برکف بنه      هر چه از حاجت فزون داری بده  
آفریدی شرع و آئینی دگر      اندکی با نور قرآنش نگر  
از بم و زیر حیات آگه شوی      هم ز تقدیر حیات آگه شوی  
(همان، جاوید نامه: ۳۶۸).

یکی دیگر از سخنان جالب اقبال بر اساس نگرش خاصی که نسبت به طبیعت داشته است، این است که می گوید قرآن سرمنشأ نظریه‌هایی همچون تکامل و منشأ انسان و جهان است. او معتقد بود که آیاتی همچون آیات ۶۷ و ۶۸ سوره مریم و آیات ۶۲-۶۰ سوره واقعه چشم‌انداز و افق ذهنی مسلمانان را به روی چنان نظریاتی گشوده است (شاه‌محمدی، ۱۳۸۴: ۹۶). و از این لحاظ باید گفت، حتی الحادی‌ترین نظریه‌ای که به‌ظاهر با دین در تضاد می‌نماید و توسط «چارلز داروین» در خصوص منشأ خلقت انسان ارائه شده است، با دیدگاه دینی قابلیت جمع دارد و از قضا نه‌تنها چنین نگرشی الحادی نیست که از منظر قرآن کریم تفسیر خاص خود را پذیرا است، و با آنچه دین در خصوص خلقت انسان گفته است، همخوانی می‌یابد.

خلاصه آن‌که از نظر علامه اقبال لاهوری، رابطه «علم» و «دین» نه‌تنها در تضاد یا تعارض باهم قرار ندارد، بلکه بیشترین هماهنگی و همکاری را در نسبت میان آن‌دو نیز می‌توان یافت؛ ازاین‌رو شباهت‌های زیادی در بیان و توصیفات آن دو از «جهان» و «خلقت» وجود دارد که ما را به این نتیجه می‌رساند که داعیه‌ی تعارض «علم» و «دین» را خارج از دایره مطابقت آن با واقعیت بیابیم. او می‌گوید:

فرایندهای علمی و دینی از یک نظر هم‌راستا و مشابه یکدیگرند. هردوی آنها درواقع توصیفاتی از یک جهان هستند، فقط با این تفاوت که در فرایند عملی، دیدگاه «خود» الزاماً انحصاری و خصوصی است؛ در حالی که در فرایند دینی، «خود» استعدادهای متضاد و متعارضش را یکپارچه می‌کند و به روش کلی منحصر به فردی را ایجاد می‌نماید که منحصر به نوعی تجلی و تبدیل شکل ترکیبی درباره تجربه‌هایش می‌شود. (لاهوری، همان، ۱۳۹۰: ۴۵۹).

و در آخر، اقبال به‌طور قاطع در جایی از سخنانش، این‌گونه تصریح می‌کند که:  
آن روز دور نخواهد بود که دین و دانش از همدلی و توافق مشترکی که تاکنون غیر منتظره می‌نمود، پرده بردارند (لاهوری، همان: ۱۳۹۰: ۲۸).

#### نتیجه

در پایان به‌عنوان نتیجه این بحث می‌توان گفت از نظر علامه اقبال لاهوری، علم و دین نه‌تنها در حالت تضاد یا تعارض و نه حتی تمایز و استقلال کامل از یکدیگر قرار ندارند، بلکه نسبت آن دو در شکل همکاری و هم‌آوایی معرفتی باهم است. چنین نسبتی همیشه خودش را در هماهنگی آن دو در حوزه‌های معرفت و شهود و تعقل انسانی پیرامون هستی مطلق نشان می‌دهد. از نظر وی علم هرچند درصدد بیانی تجربی از حقایق هستی بوده و با استقراء مادی همراه است، اما از آنجاکه حقیقت هستی، دارای سطوح و لایه‌های متعددی است، لذا به تمامیت خودش از مسیر علم قابلیت کشف ندارد و دین با بیان روحانی و عمیق‌تر از حیث معرفتی، به کمک تجربه علمی می‌شتابد و تصویری جامع‌تر از حقیقت ارائه می‌دهد. بنابراین، علم بر اساس تعریف «ساینسی»، از مسیر تجربه و به‌اندازه امکانات خودش و دین هم به مدد تجربه دینی و از مسیر مخصوص به خودش، هرکدام به دنبال کشف حقیقت‌اند و آخر الامر هردو به یک هدف که همان دست‌یابی به حقیقت است می‌رسند.

نکته‌ای دیگر این‌که اقبال در مبحث ارتباط عقل و اکتشافات شهودی نیز بر آن بوده است که عقل و شهود هردو به‌سان آیین‌های مشابه هم، سیمای کلی حقیقت را به ما می‌نمایاند؛ شهودی که از دل تلاش‌های عرفانی یک انسان مؤمن برخیزد بر چهره حقیقت می‌نگرد و آن را به او نشان می‌دهد، عقل نیز که از مخزن معارف الهی تربیت می‌پذیرد از همین منظر بر شمایل حقیقت

خواهد نگریست. منتها هرکدام مراتبی دارد که به مقدار مرتبت خویش حقیقت‌نما خواهد بود. شهود در منتهای مرتبت خود که از نظر اقبال، در چشمان حقیقت‌بین پیامبر قرار دارد، منتهای حقیقت را کشف می‌کند و عقل نیز بر اساس مراتب خودش، حقیقت را درک خواهد کرد. عقل ابزاری یا همان عقل معیشتی که از نظر اقبال، نازل‌ترین مرتبه از مراتب عقل است، صرفاً به مقدار درک تجربی و حسی به حقیقت دسترسی دارد.

### منابع

- قرآن کریم
- ۱) ابن بابویه، (۱۳۶۶ش). علل الشرایع، ترجمه: هدایت الله مسترحمی، تهران، نشر مصطفوی، چاپ ششم.
  - ۲) احمدوند، شجاع، سلگی، محسن، (۱۳۹۳). «مبانی اندیشه فردریش نیچه و اقبال لاهوری با تأکید بر انسان‌شناسی و فلسفه سیاسی»، فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، سال دوم، شماره ۸.
  - ۳) اسدی، نصرالله، (۱۳۹۲). پایان‌نامه ارشد تفسیر و علوم قرآن با عنوان: «مبانی نظری رابطه قرآن و علم (با تأکید بر دیدگاه‌های جدید متفکران شیعه)»، بدون چاپ.
  - ۴) بقایی ماکان، محمد، (۱۳۹۸). مروری بر اندیشه اقبال لاهوری (<https://www.cgie.org.ir>).
  - ۵) بهنام‌فر، محمد، و همکاران، (۱۳۹۳). فصلنامه مطالعات شبه‌قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال ششم، شماره ۲۱.
  - ۶) بهی، محمد، (۱۳۷۷). «اندیشه نوین اسلامی در رویارویی با استعمار غرب»، ترجمه: سید حسین سیدی، مشهد، آستان قدس رضوی.
  - ۷) پور حسن، قاسم، خلیلی، مژگان، (۱۳۹۳). «اسلام، مدرنیته و تجربه دینی؛ با رویکرد به مفهوم تجربه دینی از نگاه محمد اقبال لاهوری» فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۴، شماره ۳.
  - ۸) الجوهری، ابونصر، (۱۴۰۷ق). الصحاح؛ تاج اللغة، ج ۵ بیروت، دار العلم للملایین، چاپ: چهارم.

- ۹) حسینیان، محمدجعفر، (۱۳۹۴). «تفکر عقلی در کتاب و سنت»، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- ۱۰) حمزیان، عظیم، فدوی، صبا، (۱۳۹۸). «عینیت معرفت شهودی در عرفان اسلامی»، فصلنامه علمی پژوهشی ادبیات و زبان‌ها: عرفانیات در ادب فارسی، شماره ۳۸.
- ۱۱) ذاکر اصفهانی، علی‌رضا، (۱۳۷۷). «سیری در اندیشه سیاسی علامه محمد اقبال لاهوری»، فصلنامه فرهنگ، اندیشه سیاسی، شماره‌های ۲۸ و ۲۷.
- ۱۲) راغب اصفهانی، (۱۳۶۹). «المفردات»، تهران، نشر مرتضوی.
- ۱۳) سعیدیان، عبدالحسین، (۱۳۸۴). دایره المعارف بزرگ نو (علم و زندگی)، نشر آرام، چاپ اول.
- ۱۴) شاه‌محمدی، رستم، (۱۳۸۴). «تعامل علم و دین از دید اقبال لاهوری»، فصلنامه علمی پژوهشی ذهن، شماره‌های ۲۱ و ۲۲.
- ۱۵) طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۴). شیعه در اسلام، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۶) طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵). مجمع البحرین، ج ۶، تهران، نشر مرتضوی، چاپ سوم.
- ۱۷) فخری‌ماجد، (۱۳۷۲). «سیر فلسفه در جهان اسلام»، ترجمه: نصرالله پورجوادی و دیگران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۸) فیومی، احمد، (۱۴۱۴ق)، مصباح المنیر، ج ۲ قم، مؤسسه دار الهجر، چاپ دوم.
- ۱۹) الفیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۳۰۶ق). قاموس المحيط، ج ۴، بیروت، دار المعرفه.
- ۲۰) قرشی بنابی، علی‌اکبر، (۱۳۷۱). قاموس قرآن، ج ۲، تهران، نشر دار الکتب الإسلامیه.
- ۲۱) کلاه‌دوزها، پرستو، عابدی‌ها، حمید، (۱۳۹۴). «بررسی نظریه رنسانس اسلامی در تفکرات اقبال لاهوری»، فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ششم، شماره ۲.
- ۲۲) گودرزی، عباس، (۱۳۹۵). پایان‌نامه ارشد: «رابطه دین و فلسفه از دیدگاه اقبال لاهوری»، دانشگاه تهران، پردیس فارابی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، بدون چاپ.
- ۲۳) لاهوری، محمد اقبال، (۱۳۹۰). «تجدید بنای اندیشه دینی در اسلام»، ترجمه: مسعود نوروزی، انتشارات دانشگاه امام صادق، چاپ اول.

۲۴) لغتنامه دهخدا و معین، اپلیکیشن اندروید.

۲۵) محمد یونس، (۱۳۸۸). پایان‌نامه ارشد فلسفه اسلامی: «رابطه علم و دین از دیدگاه سید احمدخان، علامه طباطبایی، شهید مطهری و دکتر محمد طاهر القادری»، کتابخانه جامعه المصطفی (ص) العالمیه، بدون چاپ.

۲۶) مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۰). آموزش عقاید، تهران، نشر بین‌المللی سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ پنجم.

۲۷) مقدمی، محمدتقی، (۱۳۹۲). «سنت و مدرنیته، در بیان اندیشمندان مسلمان معاصر»، قم، انتشارات موسسه امام خمینی.