

ایچامی فنر و نی در اسلام

نوشتہ

محمد اقبال لاہوری

## فهرست مندرجات

صفحه		
۱	دیباچه	
۳	معرفت و تجزیه دینی	I
۳۵	محک فلسفی تجربیات تجلیات تجربه دینی	II
۷۴	تصور خدا و معنی نیایش	III
۱۱۰	من بشری - آزادی و جاودانی آن	IV
۱۴۳	روح فرهنگ و تمدن اسلامی	V
۱۶۷	اصل حرکت در ساختمان اسلام	VI
۲۰۵	آیا دین ممکن است؟	VII
۲۲۷	فهرست تفصیلی مطالب	

## دیباچه

قرآن کتابی است که در باره «عمل» بیش از «اندیشه» تأکید کرده است. ولی کسانی هستند که برای ایشان اساساً امکان این نیست که آن نوع از تجربه را که ایمان دینی در آخرین مرحله بران بنا می‌شود، بیازمایند، و جهان بیگانه‌ای را با زیستن دران فهم کنند. از این گذشته، انسان عصر حاضر، با اعتیاد به اندیشیدن در باره چیزهای محسوس و عینی، کمتر قابلیت آن را دارد که به تجربه‌هایی پردازد که نسبت به آنها، ازان جهت که ممکن است خطا درانها صورت بگیرد، سوءظن دارد؛ و این را نیز باید بگویم که اندیشه درباره امور عینی عادت است که اسلام، لااقل در نخستین مراحل مأموریت فرهنگی خود، آن را تقویت می‌کرده و پرورش می‌داده است. مکتبهای اصیلتر تصوف، بدون شك، باشکل‌دادن و توجیه تکامل تجربه دینی در اسلام، خدمت بزرگی انجام داده‌اند؛ ولی نمایندگان روزهای اخیر این مکتبها، از جهت جهلی که نسبت به روحیه زمان جدید داشته‌اند، مطلقاً قابلیت آن را که از اندیشه و تجربه جدید الهام پذیرند، از کف داده‌اند. پیوسته روشهایی را تکرار می‌کنند که برای نسلهایی ایجاد شده بوده است که چشم انداز فرهنگی ایشان، از جنبه‌های مختلف، باما تفاوت بسیار داشته است. قرآن می‌گوید: «آفریده شدن و برانگیخته شدن شما همانند آفریده شدن و برانگیخته شدن نفس واحد است...» [قرآن، سوره لقمان . آیه ۲۸]. آفریده زنده دارای آن نوع وحدت زیستشناختی

# I

## معرفت و تجربه دینی

خصوصیت و ساختمان عمومی جهانی که در آن زیست می‌کنیم چگونه است؟ آیا در ساختمان این جهان هیچ عنصر ابدی و ثابتی وجود دارد؟ ارتباط ما با آن چگونه است؟ چه مقامی در جهان داریم، و با مقامی که اشغال کرده‌ایم چه اخلاق و رفتاری شایسته و درخور است؟ این سؤالات میان دین و فلسفه و شعر عالی مشترک است. ولی نوع معرفتی که با الهام شعری حاصل شود، خصوصیت و رنگ فردی دارد؛ مجازی و مبهم و غیر قطعی است. دین، در صورتهای پیشرفته خود، بسیار برتر و والاتر از شعر است. از فرد می‌گذرد و به اجتماع می‌رسد. وضعی که نسبت به حقیقت نهایی و مطلق دارد، متعارض با محدودیت آدمی است؛ دامنه پرواز او را فراخی می‌بخشد، و توقع او را چندان زیاد می‌کند که به کمتر از دیدار مستقیم حقیقت به چیزی قانع نمی‌شود. آیا با این ترتیب امکان آن هست که روش عقلی محض فلسفه را در دین مورد عمل قرار دهیم؟ روح فلسفه مستلزم آزادی در تحقیق و تجسس است. به هر حجیت و اعتبار به چشم بدگمانی می‌نگرد. وظیفه آن این است که مفروضات نقادی نشده فکر بشری را دنبال کند و به نهانگاههای آنها برسد، و در این دنبال کردن ممکن است کارش به آنجا بینجامد که یا منکر ناتوانی عقل محض در رسیدن به حقیقت مطلق شود، یا به صورت صریح آن را بپذیرد. در مقابل، گوهر دین ایمان است؛ و ایمان، همچون

مرغی، « راه بی نشان » خود را بی مدد عقل می بیند؛ عقلی که به گفته شاعر متصوف بزرگ اسلام « تنها در کمین قلب آدمی نشسته و ثروت نامرئی زندگی را که در درون آن نهفته است ازان می رباید. » ولی منکر این هم نمی توان شد که ایمان چیزی بیش از احساس محض است. چیزی شبیه یک جوهر معرفتی دارد، و وجود فرقه های متعارض با یکدیگر - مدرسی<sup>۱</sup> و عرفانی باطنی<sup>۲</sup> - در تاریخ دین نشان می دهد که فکر و اندیشه عنصری حیاتی از دین است. از این گذشته دین، از جنبه اعتقادی، بدان گونه که استاد و ایتهد<sup>۳</sup> تعریف کرده، « دستگاهی از حقایق کلی است که، چون صادقانه آنها را بپذیرند و به صورت صحیح فهم کنند، اثر تغییر شخصیت و اخلاق ازان آشکار می شود. » از آنجا که تغییر شکل دادن و رهبری حیات درونی و بیرونی آدمی هدف اساسی دین است، با کمال وضوح معلوم می شود که آن حقایق کلی که دین آنها را مجسم می سازد، نباید نامعین و استقرار نیافته بماند. هیچ کس نمی خواهد که پایه عمل خود را بر اصل اخلاقی مشکوکی قرار دهد. حقیقت این است که دین، از لحاظ وظیفه ای که بر عهده دارد، حتی بیش از جزمیات علمی نیازمند آن است که اصول اولیه اش بر بنیانی عقلانی بنا شده باشد. علم ممکن است نسبت به یک مابعد الطبیعه عقلانی جاهل بماند، و حق این است که تا کنون چنین هم بوده است. دین نمی تواند از جستجو برای ایجاد سازشی میان تعارضات تجربه و پیدا کردن دلایل وجودی محیطی که زندگی آدمی در آن جریان دارد غافل و نادان بماند. به همین جهت است که استاد و ایتهد با کمال وضوح گفته است که « عصرهای ایمان عصرهای عقلیگری<sup>۴</sup> هستند. » ولی عقلانی کردن ایمان این نیست که تفوق فلسفه را بر دین بپذیریم. شك نیست که فلسفه حق قضاوت در باره دین را دارد، ولی آنچه مورد قضاوت قرار می گیرد چنان طبیعت و ماهیتی

## معرفت و تجربه دینی

دارد که به قضاوت فلسفه جز از طریق تعبیرات و اصطلاحات خود کردن نمی نهد . فلسفه که به قضاوت در باره دین بر می خیزد ، نمی تواند در میان مفروضات و معطیات<sup>۱</sup> خود به دین مقام پستتری بدهد . دین چیزی نیست که بتوان آن را با یکی از شاخه های علم مقایسه کرد ؛ نه فکر مجرد است و نه احساس مجرد و نه عمل مجرد ؛ بیان و تعبیری از تمام وجود آدمی است . بنابر این ، فلسفه در ارزشیابی دین باید به این مرکزیت دین معترف باشد ، و حتماً باید این مطلب را بپذیرد که دین در فرایند<sup>۲</sup> ترکیب فکری چیزی اساسی و مرکزی است . هیچ دلیلی در دست نیست تا بنا بران فرض کنیم که اندیشه و اشراق<sup>۳</sup> یا درونبینی اصولاً معارض با یکدیگرند . هر دو از يك ریشه جوانه می زنند و هر يك مکمل دیگری است . یکی ازان دو حقیقت را پاره پاره به دست می آورد و دیگری یکپارچه و به صورت کلی . یکی به جنبه ابدی و جاودانی حقیقت نظر دارد و دیگری به جنبه گذران آن . یکی بهره برداری از تمام حقیقت در زمان حاضر است ، و هدف دیگری گذشتن از حقیقت است از طریق انتخاب و محدود کردن نواحی مختلفی از کل آن برای اینکه مشاهده منحصر و محدود به همان نواحی باشد . هر يك ازان دو برای تجدید جوانی<sup>۴</sup> به دیگری نیاز دارد . هر دو خواستار دیدار يك حقیقتند که خود را به هر يك ازانها متناسب با وظیفه ای که در زندگی دارد جلوه گر می سازد . اشراق و درونبینی در واقع ، همان گونه که برگسون<sup>۴</sup> می گوید ، نوع عالیتری از عقل است .

آغاز جستجوی شالوده های عقلی در اسلام را می توان از زمان خود حضرت پیغمبر (ص) دانست . آن حضرت غالباً چنین دعایی کرد . « اللهم أرني الأشياء كما هي ← خدایا ! چیزها را همان گونه که هستند به من بنما . » کارهای پیروان

۱- data      ۲- process      ۳- intuition      ۴- Bergson