

تعامل علم و دین از دیدگاه اقبال لاهوری

رستم شاه محمدی*

اشاره

مقاله حاضر با پرداختن به نگرش اقبال لاهوری درباره علم جدید، دین، خدا و جهان طبیعت، نشان می‌دهد که در نظر او علم و دین نه در تعارض و نه در تمایز و جدایی بلکه در تعامل با یکدیگرند. آن هم از آن رو که وی معتقد است قرآن برخلاف تصور رایج عمده تکیه‌اش نه بر ضرورتی و توجه به امور انتزاعی و ذهنی بلکه بر تجربه و مشاهده و عمل است. بنابراین علوم جدید - که با تکیه بر خرد استقرایی شکل گرفته‌اند - هیچ تعارضی با روح تعالیم قرآنی و اسلامی ندارند و حتی جالب توجه اینکه از تعالیم قرآن بهره برده‌اند. از جانب دیگر اقبال لاهوری، واقعیت را یک کل تصور می‌نماید که دارای سطوح و ابعاد مختلف و متعددی است که هر یک از علم و دین با روش‌های خاص خویش می‌توانند ابعادی از این واقعیت کل را معلوم و آشکار سازند. بنابراین لازمه ارائه تفسیری جامع از واقعیت، تعامل علم و دین با یکدیگر است.

واژگان کلیدی: علم، دین، اندیشه دینی، تجربه، ایمان، خدا، اسلام.

*. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی و مدرس دانشگاه آزاد اسلامی

مقدمه

هنگامی که به تاریخ اندیشه‌ها می‌نگریم، گاه با پرسش‌هایی روبه‌رو هستیم که می‌توان آنها را پرسش‌هایی دغدغه‌برانگیز نامید. چرا که پاسخ‌های این پرسش‌ها بسی مناقشات و منازعات را برانگیخته است. یکی از این پرسش‌ها، پرسش از نسبت علم و دین است. این پرسش اگر چه در طی قرون اخیر و ابتدا هم در غرب مطرح شد ولیکن دامنه آن به جهان اسلام نیز گسترش یافت و اذهان اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول نمود.

درواقع از هنگامی که علوم جدید توانست در سایه نگرش ریاضی‌وار، پرده از رازهای طبیعت برداشته و حتی دست تصرف در آن بگشاید، این تصور در اذهان برخی از متفکران پیدا شد که گویی یگانه تکیه‌گاه معرفتی بشر فقط علم است. این تصور که با تحولاتی ژرف در حوزه‌های مختلف حیات بشر تقویت می‌شد ناگزیر به اصلاح و تعدیل تصورات دینداران نسبت به خدا، انسان و جهان طبیعت انجامید. بدین‌سان صحنه‌ای در طی قرن هفدهم میلادی به وقوع پیوست که اولین میدان رویارویی جدی علم و دین گشت. به‌طوری که شاید بتوان رابطه میان علم و دین را در قالب سه رویکرد مطرح کرد: ۱- تعارض: باور به اینکه علم و دین از حیث موضوع، روش و غایت در مخالفت و تضاد با یکدیگر قرار داشته و آشتی‌ناپذیرند. ۲- تمایز: قول به اینکه علم و دین به قلمروهای جداگانه‌ای تعلق داشته و از این‌رو دارای مدعیاتی با شیوه‌هایی کاملاً متفاوت از یکدیگر هستند. هر یک از عالم دینی و دانشمند علمی باید از ورود و اظهار نظر در قلمرو دیگری خودداری نمایند. ۳- تعامل: رویکردی که بنابر آن، میان علم و دین نه تضاد و نه تمایز بلکه هماهنگی و تعامل وجود دارد که می‌تواند به گفتگو و همکاری میان علم و دین بینجامد. مطابق چنین رویکردی، اگرچه علم و دین از حیث موضوع، روش و غایت، تفاوت‌هایی با یکدیگر داشته، ولی علم و دین با هماهنگی و تکمیل یکدیگر می‌توانند از جهان به منزله یک کل تفسیر و تبیینی جامع ارائه دهند. به سخن دیگر در این رویکرد علم می‌تواند افق ایمان دینی را وسعت بخشد و دیدگاه ایمان دینی می‌تواند شناخت ما را از جهان عمیق‌تر سازد.^۲

اما داستان نسبت علم و دین در جهان اسلام به گونه‌ای دیگر است. به واقع از حدود قرن هجدهم و نوزدهم میلادی است که جهان اسلام با علوم جدید و دستاوردهای عملی و نظری آن مواجهه پیدا می‌کند. این مواجهه البته تا حدود زیادی حاصل جنگ‌هایی بود که دامنگیر جهان اسلام شده بود؛ جنگ‌هایی که عموماً با شکست جوامع مسلمان همراه بود. بدین ترتیب تلاش برای

برخورداری از توانمندی‌های نظامی و غلبه بر عقب‌ماندگی در عرصه فناوری عمده‌ترین عاملی بود که جهان اسلام را به سمت بهره‌گیری از علوم جدید و دستاوردهای آن سوق داد. گویی در چنین فضایی، علم جدید به منزله ابزار قدرت تصور می‌گشت و همین تصور بود که تأثیر عمیقی بر رابطه میان جهان اسلام و جهان مدرن و به ویژه علوم جدید نهاد.

همین نیاز به ابزارها و توانمندی‌های تکنولوژیک که مایه استقبال مسلمانان از علوم جدید گشت در سطحی دیگر سبب گردید تا مواجهه میان جوامع مسلمان و علوم جدید در قالب پرسش از چگونگی رابطه میان باورهای دینی و علوم جدید، شکل گیرد. در پاسخ به این پرسش بود که: ۱- عده‌ای با معرفی باورهای دینی به عنوان مهم‌ترین عامل عقب‌ماندگی جوامع اسلامی، عمده دغدغه‌شان چگونه غریبی شدن بود ۲- برخی دیگر با پشت کردن به علم جدید و دستاوردهای آن عمده دغدغه‌شان این بود که چگونه می‌توان غرب‌زدایی کرد ۳- اما در این میان جریانی دیگر هم شکل گرفت که به اخذ‌گزینشی علوم جدید و دستاوردهای آن باور داشتند و بر آن بودند که علوم جدید نه تنها سر ناسازگاری با دین اسلام ندارد، بلکه برعکس علوم جدید ریشه در فرهنگ و تمدنی اسلامی دارد. مهم‌ترین دغدغه این جریان را می‌توان چگونه مسلمان بودن در دنیای مدرن دانست. این جریان سوم که در آغاز بیش از همه مدیون تلاش‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی بود به جریانی توانمند و گسترده در جهان اسلام تبدیل گشت و از سوی متفکران و اندیشمندان بعدی دنبال گردید که یکی از برجسته‌ترین ایشان محمد اقبال لاهوری است. نوشتار حاضر به تبیین رابطه میان علم و دین از دیدگاه این متفکر بزرگ مسلمان می‌پردازد.

بازسازی اندیشه دینی در پرتو هماهنگی علم و دین

اقبال لاهوری با توجه به تحصیلات و تاملاتی که در معارف و علوم جدید - به ویژه فلسفه - داشت، حرکتی را آغاز نمود که الگوی بسیاری از متفکران مسلمان در ژرف‌نگری نسبت به فرهنگ و تمدن غرب گشت. او هوشیارانه و نقادانه به مبانی و لایه‌های زیرین فرهنگ و تمدن اسلامی از یک سو و فرهنگ و تمدن غرب از سوی دیگر نظر داشت و می‌دانست که رمز به سلامت عبور کردن از گذرگاه‌های خطرزایی که به عقب‌ماندگی جهان اسلام انجامیده، نه در پذیرش مطلق و بی‌چون و چرای فرهنگ غرب است و نه در پشت کردن به آن. لازمه غلبه بر مصایب و مشکلات دامنگیر جهان اسلام، نوسازی و تصفیه و بازسازی جدی تفکر دینی اسلامی آن هم در پرتو نگرش‌های علمی جدید است. به قول ماجد فخری «مهم‌ترین کوشش، اگر نگوئیم تنها کوشش در

به دست دادن تعبیری از اسلام به حسب مصطلحات فلسفی جدید، از آن [...] محمد اقبال لاهوری است که شاعری با حساسیت عمیق و عالمی با فرهنگ وسیع فلسفی بود. او در کوشش خود برای تقریر دوباره جهان بینی اسلامی با مصطلحات جدید، در عوض رو کردن به تاریخ، به طوری که سید امیر علی انجام داده بود، بی هیچ ملاحظه‌ای به میراث فلسفی غرب روی می‌کند. البته در این کار غرض او نشان دادن و اثبات صحت جهان‌بینی غربی نیست بلکه انطباق اساسی آن با جهان‌بینی قرآنی مقصود است».^۳

به گمان اقبال، زمانه‌ای نو در جهان طلوع کرده که در پرتو آن تحولات ژرف و عمیقی در ابعاد مختلف حیات بشر و نیز در حوزه‌های مختلف معرفت بشر به وقوع پیوسته که جهان اسلام نمی‌تواند نسبت به آنها بی تفاوت باشد. جهان اسلام اگر بخواهد از رخوت و رکودی که بر جسم و جان مسلمانان سنگینی می‌نماید، رها شود، بایستی همراه و همگام با علوم جدید، طرح‌هایی نو در عرصه معرفت قرآنی و دینی خویش درافکند. او در این باب چنین می‌آورد: «گسترش قدرت آدمی بر طبیعت به وی ایمانی تازه و احساس لذت‌بخش چیرگی بر نیروهایی که محیط او را می‌سازند بخشیده است. دیدگاه‌هایی طرح‌ریزی شده و مسائل کهن در پرتو آزمایش‌های تازه صورت بیانی دیگر پیدا کرده و مسائل تازه جلوه‌گر شده است. چنان به نظر می‌رسد که گویی عقل آدمی بزرگ‌تر شده... نظریه اینشتین بیش جدیدی از طبیعت با خود آورده و راه‌های تازه‌ای برای نگرستن به دین و فلسفه پیشنهاد می‌کند. پس مایه تعجب نیست که نسل جوان‌تر اسلام در آسیا و آفریقا، خواستار توجیه جدیدی در ایمان خود باشد».^۴

اینجا است که می‌بینیم اقبال، روی آوردن به علوم و دستاوردهای آن را نه دوری از تفکر اسلامی بلکه حتی به نوعی بازسازی و احیای فرهنگ قرآنی و اسلامی می‌داند. او اصلاً حرکت خویش را در ادامه راه بزرگانی همچون شاه ولی‌الله دهلوی و به ویژه سید جمال‌الدین اسدآبادی معرفی می‌کند. «نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرده شاه ولی‌الله دهلوی بوده است. ولی آن کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی همراه با وسعت‌نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان، او را حلقه اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته، جمال‌الدین اسدآبادی (افغانی) بوده است».^۵ شاید این پرسش بجا و شایسته باشد که اقبال چه مسیر و هدفی

را در رسیدن به مقصود خویش در پیش می‌گیرد؟ اصلاً هدف او چیست؟ و این هدف چگونه تامین می‌گردد؟

«تنها راهی که برای ما باز است این است که به علم جدید با وضعی احترام‌آمیز ولی مستقل نزدیک شویم و تعلیمات اسلام را در روشنی این علم ارزشیابی کنیم، حتی اگر این سبب شود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند اختلاف پیدا کنیم».^۷ بدون تردید اساسی‌ترین هدف اقبال بازسازی اندیشه دینی است. او کشش و هدف خویش را چنین بیان می‌کند:

«کوشش من آن بوده است که گر چه به صورت جزئی هم باشد به این نیازمندی [تبیین علمی از معرفت دینی ارائه نمودن] جواب بدهم، سعی کرده‌ام که با توجه به سنت فلسفی اسلام و در نظر گرفتن ترقیات اخیر رشته‌های جدید علم و معرفت، فلسفه دینی اسلام را احیاء و نوسازی کنم».^۸ بنابراین می‌بینیم که از دیدگاه اقبال بازسازی و احیای اندیشه دینی میسر و تامین نمی‌گردد مگر این که مسلمانان اولاً با بطن و متن فرهنگ و تمدن غربی و روح و مبانی علوم جدید آشنا شوند، ثانیاً به سنت دینی و فکری اسلامی به دیده تحقیق و احترام بنگرند و از دریچه نگرش‌های نوین، نکاتی بدیع و نو را از قرآن استخراج نمایند. ثالثاً طریقی نقادانه و مستقل را در این مسیر در پیش گیرند. بدین ترتیب است که در سایه هماهنگی علم و دین، جوامع اسلامی از خواب غفلت بیدار شده و سرنوشت خویش را در دست خواهند گرفت.

دین اسلام و تولد علوم جدید

یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی که ما را در فهم نگرش اقبال لاهوری درباره نسبت علم و دین یاری می‌بخشد این است که برداشت و طرز تلقی او از دین اسلام به ویژه قرآن چگونه بوده است؟ «برداشت اقبال از دین برداشتی پیچیده، تا اندازه‌ای عقلی، اخلاقی و تا حدودی تجربه‌ای معنوی است».^۹ او بر آن است که «دین چیزی نیست که بتوان آن را با یکی از شاخه‌های علم مقایسه کرد، نه فکر مجرد است و نه احساس مجرد و نه عمل مجرد، بیان و تعبیری از تمام وجود آدمی است».^{۱۰} بنابراین دین آینه 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 دامنه محدود دید و نگرش او را از عالم ظاهر و ماده و مادیات فراتر ببرد به طوری که «توقع او را چندان زیاد می‌کند که به کمتر از دیدار مستقیم حقیقت به چیزی

قانع نمی شود.^{۱۱} این نکته‌ای است مهم که دین در نزد ایشان، طریق و راهی جهت رسیدن به متن و ماهیت حقیقت و واقعیت است.

حال اگر پرسیده شود گوهر دین چیست؟ به نظر اقبال «گوهر دین ایمان است و ایمان همچون مرغی راه بی نشان خود را بی مدد می‌بیند. 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 از آن می‌رباید».^{۱۲} در اینجا پرسش دیگری نیز قابل طرح است و آن اینکه اگر گوهر دین ایمان است پس چگونه می‌خواهد آدمی را به معرفت و نگرش نسبت به حقیقت و واقعیت واصل نماید؟ یعنی آیا می‌تواند تجاربی را در اختیار بشر بگذارد تا او به واسطه آن ابعادی از حیات خود و حتی حیات پیرامون خویش را تفسیر و تبیین نماید؟ پاسخ اقبال این است که «ایمان چیزی بیش از احساس محض است. چیزی شبیه یک جوهر معرفتی دارد، و وجود فرقه‌های متعارض با یکدیگر - مدرسی و عرفانی باطنی - در تاریخ دین نشان می‌دهد که فکر و اندیشه عنصر حیاتی از دین است».^{۱۳} و حتی نسبت به علم دغدغه بیشتری در تکیه نمودن بر مبانی عقلانی دارد. «علم ممکن است نسبت به یک مابعد الطبیعة عقلانی جاهل بماند، و حق این است که تاکنون چنین هم بوده است. [اما] دین نمی‌تواند از جستجو برای ایجاد سازشی میان تعارضات تجربه و پیدا کردن دلایل وجودی محیطی که زندگی آدمی در آن جریان دارد، غافل بماند».^{۱۴}

اکنون که روشن شد گوهر دین، ایمان است و ایمان نیز سیما و وجهه‌ای معرفت‌بخش دارد باید دید چگونه درباره قرآن - به عنوان یگانه ستون مقدس و حیاتی مسلمانان - اظهار نظر می‌کند؟ پاسخ به این پرسش بر ما روشن خواهد نمود که اقبال لاهوری چه توجیهی برای سازگاری روح و تفکر اسلامی و قرآنی با روح تفکر علمی ارائه می‌نماید.

«قرآن کتابی است که درباره عمل بیش از اندیشه تأکید کرده است... اندیشه درباره امور عینی عادت است که اسلام، لااقل در نخستین مراحل مأموریت فرهنگی خود آن را تقویت می‌کرده و پرورش می‌داده است».^{۱۵} یکی از شاخص‌های فکری اقبال این است که به نظر ایشان قرآن توجه عمده خویش را معطوف به عینیت، و واقعیت و عمل نموده است. این نگرش اقبال دقیقاً برخلاف تصور رایجی است که درباره قرآن - مبنی بر اینکه بیش‌تر نظرپردازی کرده است - وجود دارد. او در این زمینه با نگرشی نقادانه بر آن است که آنچه به این تصور خطای رایج - که اسلام بیشتر به اندیشه صرف و نظر پرداخته است - دامن زده است، سنت فلسفی یونان است و از این رو، از

رهگذر همین نقد سنت فلسفی یونان است که اولاً تأثیر فرهنگ اسلامی را بر جهان جدید و علوم جدید نشان می‌دهد و ثانیاً نتیجه می‌گیرد که معارف قرآنی معارفی علمی‌اند یا دست کم با معارف علمی ناسازگاری نداشته است.

«نخستین نکته ای که درباره روح فرهنگ اسلامی باید به خاطر بسپاریم این است که در اسلام برای دست یافتن به معرفت، نظر متوجه آن چه عینی و محدود است می‌شود. دیگر این که آشکار است که تولد روش مشاهده و تجربه در دین اسلام در نتیجه سازش با اندیشه یونانی صورت نگرفته، بلکه نتیجه جدال ممتدی با آن بوده است».^{۱۶}

پس از دیدگاه اقبال لاهوری توجه به مشاهده و تجربه در اسلام امری است که از ذات و ماهیت این دین بر می‌خیزد نه اینکه سنت فلسفی یونان آن را وارد تفکر اسلامی کرده باشد. او در این زمینه می‌گوید: در عین آنکه فلسفه یونانی به دامنه دید متفکران اسلامی وسعت بخشید، به طور کلی بینش ایشان را درباره قرآن دچار تاریکی کرد. سقراط تمام توجه خویش را به جهان آدمی محدود کرده بود. برای وی موضوع بحث شایسته آدمی تنها خود آدمی بود نه جهان و گیاهان و حشرات و ستارگان. درست در مقابل این تصور است روح قرآن که در زنبور عسل ضعیفی جایگاهی برای وحی الهی می‌بیند. و پیوسته از خوانندگان این کتاب می‌خواهد که به تغییر دایمی بادها، به توالی شب و روز، به ابرها و آسمان‌های پرستاره و به سیارات شناور در فضای نامتناهی توجه داشته باشند... و این همان چیزی است که دانشجویان قدیم اسلامی در نتیجه افسون تعلیمات و پژوهش‌های یونانی کاملاً فراموش کرده بودند. آنان قرآن را در پرتو فکر یونانی تلاوت می‌کردند. مدت ۲۰۰ سال طول کشید تا دریافتند - و آن هم به صورتی کاملاً واضح - که روح قرآن ضد یونانی است».^{۱۷} از همین زاویه، نقد سنت فلسفی یونان است که اقبال نتیجه می‌گیرد اگر دانشمندان جدید غربی توانستند در سایه خرد استقرایی علوم جدیدی را بنیان نهند، چنین امری حاصل توجه و تأکید فرهنگ اسلامی بر امور عینی و خرد استقرایی بوده است. ایشان اصلاً روح تفکر و اندیشه‌های اسلامی را متعلق به جهان جدید می‌داند. به تعبیر وی «پیغمبر اسلام (ص) میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است؛ و تا آنجا که به منبع الهام وی مربوط می‌شود، به جهان قدیم تعلق دارد. آنجا که پای روح الهام وی در کار می‌آید، متعلق به جهان جدید است. زندگی در وی منابع دیگر از معرفت را اکتشاف می‌کند که شایسته خط سیر جدید است. ظهور و ولادت اسلام، ظهور ولادت عقل بر مبانی استقرایی است».^{۱۸} از همین رو است که اقبال اظهار

می‌دارد اساساً تولد خرد مدرن (خرد استقرایی) حاصل آشنایی و پیروی دانشمندان غربی با قرآن است. زیرا متفکران غربی اگر می‌خواستند از سنت علمی، فلسفی گذشتگان خود پیروی کنند بایستی دست به دامن فلسفه یونان می‌شدند که تأکیدش نه بر عمل و عینیت بلکه بر نظر و انتزاع و ذهنیت بود. از دیگر نکاتی که اقبال در رابطه با تأکید قرآن بر عمل و عینیت اظهار می‌دارد این که به نظر ایشان فنای فرهنگ‌های قاره آسیا به طور کلی جهان قدیم از آن رو بود که اینها صرفاً بر نظر تأکید نمودند. اما فرهنگ اسلامی از آن رو پایدار و مؤثر واقع گشت که بر تجربه و عینیت تکیه نمود. «فرهنگ‌های قاره آسیا و در واقع تمام جهان قدیم از آن جهت از بین رفتند که در آن فرهنگ‌ها انحصاراً از داخل به واقعیت و حقیقت نزدیک می‌شدند و از داخل به خارج حرکت می‌کردند. این طرز کار برای آنها نظریه به بار می‌آورد و قدرتی از آن به دست نمی‌آمد و هیچ تمدن قابل دوامی ممکن نیست تنها بر پایه نظریه ساخته شود»^{۱۹} اما قرآن از آنجا که «توجه به اختبار و تجربه را یکی از مراحل ضروری زندگی روحی بشریت می‌داند و به همه میدان‌های تجربه بشری با اهمیت یکسان می‌نگرد»^{۲۰} از این رو، پایدارتر و مؤثرتر بوده و جهان جدیدی را آغاز می‌نماید.

سرانجام اینکه روح تفکر اسلامی و به ویژه نگرش عینی و عملی قرآن است که به تولد خرد استقرایی انجامید. خردی که مبنای پیدایش و شکل‌گیری علوم جدید گشت. بنابراین اگر مسلمانان امروز به سمت اخذ علوم غربی حرکت نمایند، این حرکت آنها به هیچ وجه مایه بی‌هویتی و تقلید صرف آنها نمی‌گردد. چرا که مسلمانان در واقع می‌خواهند آن گمشده خویش را دوباره بیابند. و از همه مهم‌تر این که خود ایشان به نوعی در پرتو تعالیم قرآنی بانی علم جدید هستند.

جهان طبیعت از دیدگاه اقبال

شاید طرز تلقی و نگرش مرحوم اقبال لاهوری نسبت به جهان طبیعت ما را در فهم اندیشه وی درباره نسبت علم و دین یاری بیش‌تری نماید. زیرا علوم جدید در آغاز مدعی پرده برداشتن از رازهای طبیعت بودند. رازهایی که طی قرون متمادی در پس پرده نمانده بودند و حضور عناصر مابعدالطبیعی همچون خدا را تقویت می‌نمودند. اما با این پرده‌داری حضور خدا و فیض الهی در گردش جهان طبیعت کمرنگ جلوه کرد و حتی برخی جهان طبیعت را بی‌نیاز از حضور خداوند دیدند. حال اینجا این پرسش قابل طرح است که اقبال لاهوری چه تصویری از جهان طبیعت ارائه می‌دهد که با نگرش قرآنی و دینی او سازگاری دارد؟

قابل تذکر است که اقبال در زمانه‌ای می‌زیست که دیدگاه‌های نقادانه دانشمندانی همچون وایتهد و اینشتین اولاً آن تصور مکانیکی [ماشین وار] از عالم را تا حدود زیادی کمرنگ کرده بود، ثانیاً نظریه ماتریالیستی [مادی‌گرایانه] طبیعت را که تکیه بر فیزیک کلاسیک قرن هفدهم داشت، از کار و اعتبار انداخته بود.

در چنین فضایی زمینه‌ای فراهم شد تا ((مکانیسم کیهانی سرسخت و صلب فیزیک کلاسیک و ماده‌گرای نرم شود و جهانی زیستمند متشکل از حوادث انرژی را نشان دهد، نه [جهانی متشکل از] ذرات بی جان ماده را. مطالعات جدید از جهان، تصویری به‌حسب میدان‌های نیروی مرتبط دینامیک به دست می‌دهند که جهان را بیش‌تر مثل رقص نشان می‌دهند تا یک بیابان. از نظر بعضی از کیهان‌شناسان و متکلمان این نمایش از واقعیت فیزیکی بافت جهان را در معرض تأثیرگذاری عمیق الهی، به نحوی که ماده‌گرایی علمی اجازه نمی‌دهد، قرار می‌دهد.^{۲۲} در واقع اقبال با تاسی و تکیه بر چنین دیدگاه‌هایی است که جهان طبیعت را نه ایستا و ثابت بلکه پویا و در جریان دائمی تصور می‌کند گویی «زندگی نمود منحصر به فردی است و مفهوم ماشینی‌گری برای تجزیه و تحلیل آن نارسا است پس اگر نگرش مکانیکی‌وار در تبیین طبیعت نارسا است»^{۲۳} چه نوع نگرشی فهم دقیق‌تری را می‌تواند ارائه دهد؟ اقبال در این زمینه به دو اندیشمند تکیه می‌نماید، یکی وایتهد و دوم هانری برگسون فیلسوف فرانسوی. اقبال تحت تأثیر وایتهد، نگرشی پویایی (process) به عالم دارد. بدین معنا که جهان را یک کل تصور می‌نماید که اجزا و اعضای آن در پیوند با یکدیگر به کنش و واکنش دائمی مشغول هستند. در نظر اقبال «عالم، عالمی است دائماً بالنده که هر لحظه نمو می‌کند و شکوفا می‌شود. و وحدت اندامی [ارگانیک] اراده، اندیشه و غایت است. بنابراین جهان ما، بی ثبات، کاذب، بی‌ترحم، متناقض و فریب‌آمیز نیست، بلکه جهان با شعور و باتدبیری است که مسلماً هدفی را دنبال می‌کند... برای عالم حالت نهایی وجود ندارد. عالمی است دائماً در حال بالندگی، خودآفرینی و خودگسترده‌گی، که امکانات و تواناییهای درونی رشد و تکاملش مرز نمی‌شناسد».^{۲۴}

وی همچنین هم‌رای با برگسون، مادی‌گرایی مکانیستی را طرد کرده و بر آن بوده که زندگی بر طبق یک نقشه ازلی که در ذهن و اندیشه جهانی بوده است، نیست. اقبال نیز با عقیده تقدیر و سرنوشت در نزد مسلمانان اهل سنت که جزئیات حوادث عالم بر طبق نقشه معین از پیش طرح شده واقع می‌شود، مخالف است.

از دیگر نکاتی که در این زمینه قابل ذکر است اینکه اقبال، ریشه این جهان ماده را در امر مقدس و روحانی می‌جوید. به طوری که بدون وجود آن امر روحانی، امور مادی، حقیقت و واقعیت نخواهد داشت. «حقیقت نهایی به گفته قرآن روحانی است. و حیات آن به فعالیت دنیایی بستگی دارد. روح فرصت عمل خود را در آن چه طبیعی و دنیایی است پیدا می‌کند. بنابراین هر چه دنیایی است، از ریشه وجود مقدس است. بزرگ‌ترین خدمتی که فکر جدید به اسلام و در واقع به همه دین‌ها کرده، نقادی آن درباره چیزی است که آن را ماده می‌نامیم. از همین نقادی، این مطلب مکشوف شده است که آنچه تنها مادی است، تا ریشه آن در روحانی کشف نشده باشد، حقیقت و جوهری ندارد. سراسر این ماده پهناور میدانی برای تجلی و تظاهر روح است. همه چیز مقدس است. چنان که پیغمبر اسلام (ص) فرموده است: سراسر زمین مسجد است».^{۲۶}

یکی دیگر از آرایه‌ای که اقبال بر اساس نگرش قرآنی خویش نسبت به طبیعت و دیدگاه‌هایی که دانشمندان مسلمان توانستند در پرتو آن نگرش ابراز دارند، این است که قرآن سرمنشأ نظریه‌هایی همچون تکامل و اصل و منشأ انسان و جهان است. او معتقد است آیاتی همچون آیات ۶۸ و ۶۷ سوره مریم و آیات ۶۲-۶۰ سوره واقعه چشم‌انداز و افق ذهنی مسلمانان را به روی چنان نظریاتی گشوده است. برای مثال جاحظ (وفات ۲۵۵ هـ) نخستین کسی است که به تغییری که در حیوانات بر اثر مهاجرت یا به طور کلی محیط زندگی، حاصل می‌شود، اشاره کرده است... [و] این مسکویه (متوفی ۴۲۱ هـ) نخستین متفکر مسلمان است که نظریه روشن و از بسیار جهات جدیدی درباره اصل و منشأ انسان آورده است. و یا نگرش جلال‌الدین مولوی «که منشأ فناپذیری را تکاملی زیست‌شناختی می‌شمرد و مانند بعضی از فلاسفه اسلامی بر آن نبود که بحث در این امر محتاج بر مبانی فلسفی محض است، بسیار طبیعی و با روح اسلام سازگار می‌باشد».^{۲۷}

و در پایان همین مطلب را می‌آورد که جهان امروز محتاج به یک [جلال‌الدین] رومی است که امید را در مردمان برانگیزد و آتش شوق را برای زندگی تیزتر کند.^{۲۸}

خدا از دیدگاه اقبال لاهوری

اقبال لاهوری، عالم را طبیعتی خلاق می‌داند که اراده‌ای بر آن حاکم است، اراده‌ای که از واقعیت چهره‌ای پویا و متحول و در شکوفایی دایم ساخته است. از این رو چنین جهانی «در فضایی نامحدود و بیرون از ذات خدا نیست. ذات خدا، ابداع آفرینش جاوید است. جهان در برابر خدا به معنی موجود علی‌حده نیست. زمان و مکان و ماده تعبیری هستند که اندیشه از خلاقیت خداوند

دارد».^{۲۹} به نظر اقبال خدا آن من یا خود نهایی است که نقطه مرکزی و محوری عالم می‌باشد. وی در این باره می‌گوید «نظری عمیق‌تر به تجربه خود آگاهانه، نشان می‌دهد که در زیر دوام تسلسلی ظاهری، یک دوام حقیقی وجود دارد، من نهایی در دوام محض وجود دارد که در آن دیگر تغییر صورت توالی اوضاع متغیر را ندارد و خصوصیت حقیقی خود را همچون آفرینشی پیوسته نشان می‌دهد که خستگی در آن راه ندارد»^{۳۰} (سوره ق/۳۷)

خدایی که اقبال از آن سخن به میان می‌آورد، خدایی است که در آفرینش و خلق دائم است و منظور از خلق دائم نیز، تغییر و تحولاتی است که در گذر زمان از طبیعت چهره‌ای متحول تصویر می‌نماید. به سخن دیگر، خدا در نزد وی آن من نهایی است که پیوسته در خلق و آفرینش است. اما من نهایی مورد نظر او خدای یکتاپرستان پیشین نیست. من نهایی خدای آسمان‌ها نیست. خدای اقبال همه عالم را شامل می‌شود. من‌های مثناهی، هستی خویش را فقط در او می‌یابند. «زندگی و حرکتان مثل مروارید است و هستی‌مان با ریزش متواتر حیات الهی شکل می‌گیرد».^{۳۱}

نتیجه‌گیری

حال باید دید با توجه به دیدگاه اقبال لاهوری در باب دین، خدا، جهان طبیعت، دین اسلام و علوم جدید، چه رابطه‌ای می‌تواند میان علم و دین برقرار باشد؟

نکته اول: در نظر اقبال با دیدگاه‌های فیزیک‌دانان جدید که به طور جدی نقد نگرش مکانیستی (ماشین وار) و ماتریالیستی (مادی گرایانه) را در پیش گرفته‌اند، عالم طبیعت چنان تصور می‌شود که نه حاصل ماده و عنصر بدون آگاهی و شعور بلکه برعکس حاصل وجودی روحانی و الهی است. اینجا است که دین می‌تواند با تبیین این وجود روحانی و الهی به عنوان منشأ جهان، به علم یاری رسانده و مکمل آن باشد.

او در این زمینه می‌آورد «فیزیک رسمی ضرورت این امر را دریافته که پایه‌های خود را در معرض نقادی قرار دهد. در نتیجه همین نقادی، آن نوع مادی‌گری که فیزیک در ابتدا به آن نیازمند بود، به سرعت در حال محو شدن است و آن روز دیر نیست که علم و دین بتوانند هماهنگی‌هایی را میان خود کشف کنند که تاکنون هرگز به آنها گمانی نداشته‌اند».^{۳۲}

نکته دوم: اقبال برای حقیقت و واقعیت ظاهر و باطن قایل است. بدین معنا که حقیقت و واقعیت از سطوح مختلفی برخوردارند، و هر یک از علم و دین هم که سودای کشف آنها را دارند، می‌خواهند این سطوح را بر آدمی روشن و معلوم سازند از اینجا است که اقبال، علم را به تنهایی

قادر به کشف تمام سطوح حقیقت و واقعیت نمی‌داند. زیرا «علم ضرورتاً باید تنها بعضی از سیماهای حقیقت و واقعیت را برای بحث و تحقیق انتخاب کند و سیماهای دیگر را کنار بگذارد، اگر علم ادعا کند که سیماهای برگزیده شده حقیقت و واقعیت، سیماهای منحصر قابل مطالعه است، به جزئی‌نگری محض پرداخته است».^{۳۳} بنابراین سطوحی از حقیقت و واقعیت وجود دارد که از دسترس مقولات علمی خارج است. این دین است که می‌تواند آن سطوح خارج از قلمرو علم را کشف و تبیین نماید و به کمک علم تجربه‌ای کامل از آن سطوح ارائه دهد. ذکر این نکته در اینجا قابل توجه است که البته اقبال هرگز نظر تحقیرآمیزی نسبت به علم ندارد. بلکه مدعی است که نظریه‌های علمی هر چند معرفت معتبر و قابل اعتمادی را برای بشر به ارمغان می‌آورند لیکن چنین معرفتی اولاً محدود به سطوح خاصی از حقیقت و واقعیت است ثانیاً آنچه علم نامیده می‌شود تنها نظر ساده منظمی درباره واقعیت داشتن نیست. مجموعه‌ای از نظرهای مجزای درباره واقعیت و پاره‌ای از یک تجربه کلی است که ظاهراً با یکدیگر مناسب و جور در نمی‌آیند».^{۳۴} او در این زمینه تمثیل گویایی دارد. «علوم طبیعی گوناگون به کس‌هایی می‌مانند که بر لاشه طبیعت فرود آمده و هر کدام پاره‌ای از آن را با نوک چنگال خود می‌کنند و می‌برند».^{۳۵} از این رو، علم در تکمیل نگرش خود به دین نیازمند است و البته که این خواستار همه واقعیت و حقیقت است و به همین جهت باید در هر مجموعه ترکیبی از معطیات تجربه بشری مکانی را در مرکز اشغال کند و حق ندارد که از نظرهای انشعابی نسبت به واقعیت بی‌مناک باشد. علوم طبیعی طبعاً انشعابی است، و اگر نسبت به طبیعت و وظیفه خود وفادار باشد، نمی‌تواند نظریه خود را به‌عنوان نظری کامل عرضه کند».^{۳۶} بدین سان علم و دین در همراهی و هماهنگی با یکدیگر است که می‌تواند تصویری کامل از واقعیت ارائه دهد.

نکته سوم: از دیدگاه اقبال، فرایندهای علمی و دینی، هر چند از روش‌های متفاوتی پیروی می‌کنند اما از لحاظ هدف نهایی با یکدیگر شباهت دارند زیرا هر دو می‌خواهند به حقیقت و عینیت برسند. هرچند که البته دین بیش از علم خواستار دست‌یافتن به حقیقت مطلق است. برای هر دوی آنها راه رسیدن به عینیت مطلق از مرحله‌ای می‌گذرد که آن را می‌توان تصفیه تجربه نامید. حال اگر این پرسش به میان آید که روش علم و دین چگونه است؟ او در پاسخ می‌گوید: «در میدان علم کوشش ما بر آن است که معنی و مفهوم تجربه را از طریق اسناد و ارجاع به رفتار خارجی حقیقت ادراک کنیم [اما] در

میدان دین، تجربه را نوعی حقیقت و واقعیت می‌دانیم و در آن می‌کوشیم که معنی و مفهوم آن را بیشتر از طریق اسناد و ارجاع به ماهیت درونی حقیقت ادراک کنیم».^{۳۸}

نکته چهارم: از آنجا که اقبال عالم را یک کل تصور می‌کند بنابراین علم و دین هر دو ناظر به تبیین تجاربی هستند که مربوط به همین کل واحد است و بدین سان فرایندهای علمی و دینی از این لحاظ موازی با یکدیگرند. هر دو واقعاً جهان واحدی را تشریح و توصیف می‌کنند... تحقیق دقیقی در ماهیت و هدف این فرایندهای [علمی و دینی] واقعاً مکمل یکدیگر نشان می‌دهند که تصفیه تجربه در میدان‌های عمل وابسته به هر دوی آنها می‌باشد.

از این رو علم و دین نه در تعارض با یکدیگر و نه در تمایز و استقلال تام از یکدیگر بلکه هماهنگ و موازی با یکدیگرند. به گونه‌ای که می‌توانند مکمل یکدیگر باشند و تعبیر و تفسیری جامع از سطوح مختلف حقیقت و واقعیت را برای بشر به ارمغان آورند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ر. ک به: محمد رضایی محمد و دیگران. جستارهایی در کلام جدید، تهران، سمت، ۱۳۸۱ ص ۳۲۲ و ر. ک به پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، طرح نو، ۱۳۷۶ ص ۳۵۸
- ۲- هات، اف. جان، علم و دین از تعارض تا گفتگو ترجمه: بتول نجفی، انتشارات طه، ۱۳۸۲، ص ۴۶
- ۳- فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام ترجمه: نصرالله پورجوادی و دیگران، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۷۲ ص ۳۷۵
- ۴- اقبال لاهوری، محمد، احیای فکر دینی، ترجمه احمد آرام، انتشارات پایا، بی تا ص ۱۱
- ۵- همان. ص ۱۰، ۹
- ۶- همان. ص ۱۱۳
- ۷- همان. ص ۱۱۳
- ۸- همان. ص ۲
- ۹- فخری ماجد، سیر فلسفه در اسلام ص ۳۷۶
- ۱۰- اقبال، محمد، احیای فکر دینی، ص ۵
- ۱۱- همان. ص ۳
- ۱۲- همان. ص ۴
- ۱۳- همان. ص ۴
- ۱۴- همان. ص ۴
- ۱۵- همان. ص ۱
- ۱۶- همان. ص ۱۵۱، ۱۵۰
- ۱۷- همان. ص ۷، ۶
- ۱۸- همان. ص ۱۴۵، ۱۴۶
- ۱۹- همان. ص ۱۹
- ۲۰- همان. ص ۲۰

- ۲۱- همان. ص ۱۹
- ۲۲- هات، اف. جان، خدا در علم جدید : ترجمه بتول نجفی، مجله نامه علم و دین سال دوم شماره دوم.
- ۲۳- اقبال، محمد، احیای فکر دینی ص ۵۳
- ۲۴- انور، عشرت، مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال ترجمه محمد بقایی، انتشارات حکمت ۱۳۷۰، ص ۱۳۸، ۱۳۹
- ۲۵- شریف میر محمد، تاریخ فلسفه در اسلام زیر نظر نصرالله پور جوادی، ج ۴، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۲ ص ۲۳۰
- ۲۶- اقبال، محمد، احیای فکر دینی ص ۱۷۷
- ۲۷- همان. ص ۱۴۰
- ۲۸- همان. ص ۱۴۱
- ۲۹- شریف، میر محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۲۳۶
- ۳۰- اقبال، محمد احیای فکر دینی، ص ۷۲
- ۳۱- انور عشرت، مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال ص ۱۷۲، ۱۷۳
- ۳۲- اقبال، محمد، احیای فکر دینی ص ۲
- ۳۳- همان. ص ۱۳۲
- ۳۴- همان. ص ۵۱، ۵۰
- ۳۵- همان. ص ۵۱
- ۳۶- همان. ص ۵۱
- ۳۷- همان. ص ۲۲۱
- ۳۸- همان. ص ۲۲۱
- ۳۹- همان. ص ۲۲۱

منابع

- اقبال، محمد، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام انتشارات پایا بی تا.
- الیاده، میرچا، فرهنگ و دین ترجمه زیر نظر بهاء الدین خرمشاهی، طرح نو، ۱۳۷۴
- انور، عشرت، *مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال*، ترجمه محمد بقایی، انتشارات حکمت ۱۳۷۰
- باربور، ایان، علم و دین: ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۲
- پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، طرح نو ۱۳۷۶
- ستوده، غلامرضا، *در شناخت اقبال (مجموعه مقالات)* چاپ دانشگاه تهران ۱۳۶۵
- شریف، میر محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام* ترجمه زیر نظر نصرالله پور جوادی، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۲
- فخری، ماجد، *سیر فلسفه در جهان اسلام* ترجمه زیر نظر نصرالله پور جوادی. مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۷۲
- گلشنی، مهدی، *از علم سکولار تا علم دینی*، پژوهشگاه علوم انسانی ۱۳۷۷.
- محمد رضایی، محمد و دیگران *جستارهایی در کلام جدید*، سمت ۱۳۸۱
- یوسفی، امیر، *تحقیق پذیری گزاره‌های دینی از نظر اقبال*، روزنامه ایران ۲۵ شهریور ۱۳۷۷
- وایتهد، آلفرد نورث، علم و دین ترجمه هومن پناهنده، نامه فرهنگ شماره ۳ سال اول
- هات، اف، جان، علم و دین *از تعارض تا گفتگو* ترجمه بتول نجفی. انتشارات طه ۱۳۸۲
- هات. اف. جان، خدا در علم جدید ترجمه بتول نجفی، مجله نامه علم و دین سال دوم شماره دوم