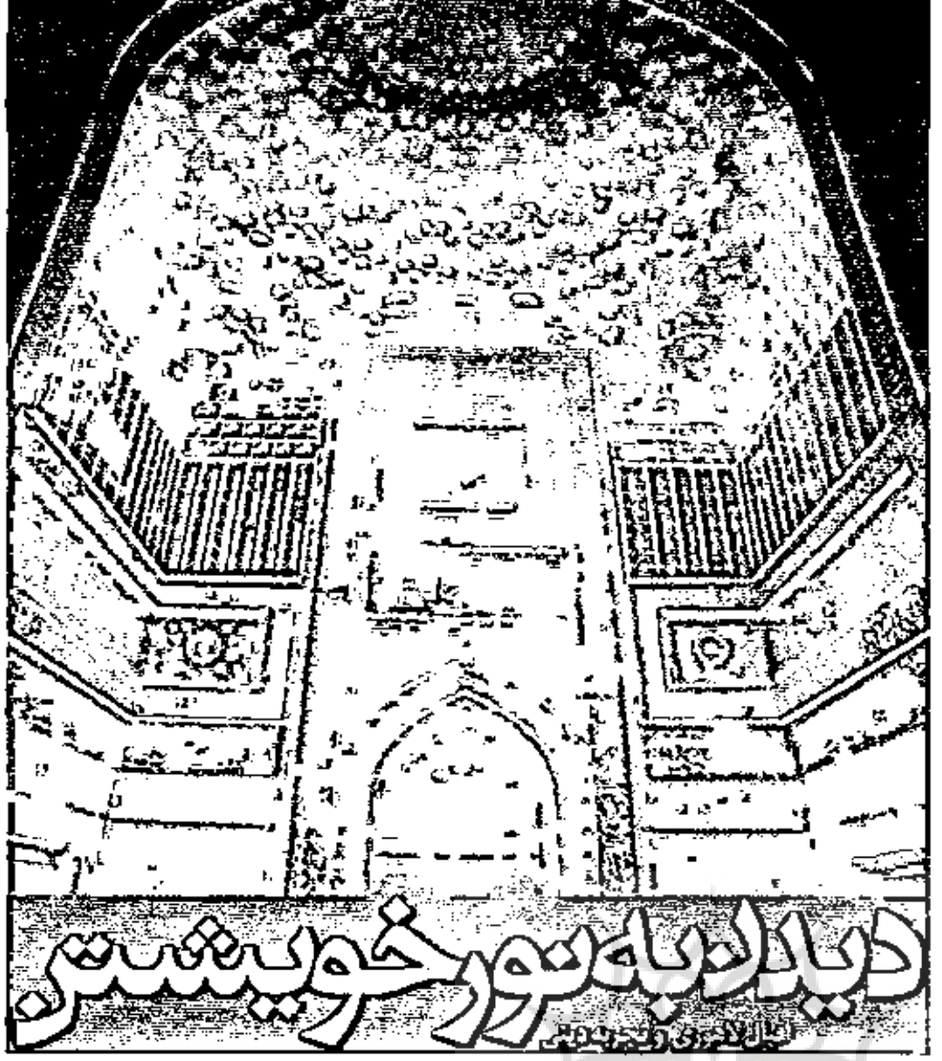

دیدار به نور خویشتن

اقبال لاهوری و تجربه دینی

میراث محمد اقبال لاهوری دست کم از یک جهت برای ما آموزنده و قابل توجه است. اقبال درباره سنتی سخن می گفت و احیانا آن را نقد می کرد که بشدت آن را زیسته بود. از سوی دیگر گستردگی کار او، وی را در وضعیتی قرار داده است که بتوان او را هم محل توجه اندیشمندان دانست و هم مورد توجه مصلحان و فعالان سیاسی. دین پژوهی اقبال دارای رویکردهای گوناگون است. این مقاله گذری است بر برخی آرای او در باب زمینه‌های عرفانی دین که امروزه دستمایه مباحثی چون معرفت‌شناسی دین و یا بحث تجربه دینی است.

رضا بابایی

محمد اقبال لاهوری (۱۸۷۷-۱۹۳۸) را باید در شمار معدود کسانی دانست که طرحی نو در جهان اندیشه دینی در افکنده‌اند و هر روز که بر ما می گذرد، به دیدن خود و جهان و خدا از منظر آنان، محتاج‌تر می‌شویم. اقبال از نزدیک با چندین فرهنگ و تمدن آشنایی داشت. در میان پیروان بودا و سرزمین هند زیسته، در خانه‌ای که نوای قرآن داشت و آهنگ دین زاد و جوانی خود را در کلاس‌های درس کمبریج و لینکولن آن گذراند. به اردو سخن می‌گفت، به فارسی می‌سرود و به لاتین می‌نوشت. این همه از او متفکری جامع نگر ساخته بود. خود را مرید و شاگرد مولوی می‌داند و در عین حال، میان مصلحان و فعالان سیاسی ـ اجتماعی عهد خویش، جایگاه بلندی دارد. هم ثانی سید جمال الدین اسدآبادی و استاد قائد اعظم است و هم ثانی مولوی و آفریننده «جاوید نامه» و «زبور عجم» و ـ در دیوان او هم گلشن راز شبستری واگویی می‌شود و هم پاسخ‌هایی است به این پرسش مستر گ:

پس چه باید کرد ای اقوام شرق
باز روشن می‌شود ایام شرق

از اقبال، دیوانی به فارسی بر جای مانده است که به حقیقت ادامه مثنوی معنوی مولوی و تکمله افسان معاصر بر آن است. دو اثر نیز از او به فارسی ترجمه شده است: ۱. سیر فلسفه در ایران. این کتاب رساله دکتری اقبال است که دکتر امیرحسین آریانپور آن را به فارسی برگردانده است. ۲. بازسازی اندیشه دینی در اسلام. از این کتاب دو ترجمه در دست است. مرحوم احمد آرام آن را با نام «احیای تفکر دینی در اسلام» به خوانندگان فارسی شناسانده، اما آقای دکتر محمد بقایی (ماکان) عنوان «بازسازی اندیشه دینی در اسلام» را بیشتر برازنده آن دانست. یادداشت‌های پراکنده اقبال نیز به فارسی ترجمه و در شمارگان معدودی منتشر شده است که تنوع و تعدد عناوین آن، مایع استفاده مبتدیان و نظامندان از آن می‌شود، اما انتشارات ارزشمند بسیاری در آن می‌توان یافت.

نگاهی به موضوعات و مضامین اشعار اقبال و همچنین مروری به فهرست مطالب «بازسازی اندیشه دینی» در اسلام بهترین منظر برای آشنایی با دلمشغولی های اقبال است. آثار و اندیشه‌های اقبال، موضوعی مهم و سازنده برای پژوهش‌های جدید در عرصه دین پژوهی از منظر عرفانی اصلاحی است.

آنچه در پی می‌آید، گذری کوتاه بر گوشه‌ای از اندیشه‌های عرفانی او در زمینه دین‌شناسی فسان معاصر است. دین عرفانی و عرفان دینی در چشم‌انداز اقبال، گوهر حیات و آینه تمام نمای هستی است. دین در این منظر گشاینده رازهای بسیاری است که به انگشت خرد و فلسفه نمی‌توان آن‌ها را گشود. از سه شاهدی که او برای خودشناسی می‌شمارد، فلسفه و اندیشه‌های خردمدار غایبند:

زنده‌ای یا مرده‌ای یا جان به لب
از سه شاهد کن شهادت را طلب
شاهد اول شعور خویشتن
خویش را دیدن به نور خویشتن
شاهد ثانی شعور دیگری
خویش را دیدن به نور دیگری
شاهد ثالثه شعور ذات حق
خویش را دیدن به نور ذات حق (جاوید نامه، ص ۲۸۰)

تحقیر فلسفه در عبارات شعری و منثور اقبال، از نوع شعارهای صوفیان و در عداد خردستیزی های ناشیانه ذوقی نیست. اقبال دریافته بود که حقایق دینی را به طریق عرفان بهتر می‌توان دریافت. همه آنچه در این مقاله خواهد آمد گزارشی از اصرار اقبال بر ضرورت تجربه شخصی از دین است. این تجربه، فارغ از آنچه فیلسوفان و عارفان و متکلمان می‌گویند، لازمه دیافت است. بدون تجربه شخصی و حضوری از دین، نمی‌توان از مواهب دین سود برد. بنابراین، اعتقاد دینی یعنی دریافت شخصی، حضوری و ملاقات نزدیک با آموزه‌های دینی. از سوی دیگر این تجربه‌های شخصی و ملاقات‌های حضوری جز در عرفان امکان‌پذیر نیست، زیرا جز معرفت‌های قلبی، راهی برای دیدار حضوری با حقایق هستی نمی‌توان یافت. آیا نشو و نما در سرزمین بودائیان، اقبال را به این نقطه رسانده بود که از دین به کمتر از دیدار نباید قانع شد؟ یا تربیت دینی و اصالت روحی وی چنین راه و رسمی را پیش پای او گذاشته بود؟

بارقه نخست

پدر اقبال از فرزند خود خواسته بود که روز را با خواندن قرآن آغاز کند. روزی محمد را می‌بیند که مشغول تلاوت قرآن است. می‌پرسد «محمد چه می‌خوانی؟» می‌گوید «قرآن». پدر، پس از ابراز رضایت خود از عمل فرزند، می‌گوید «قرآن را چنان بخوان که گویی بر تو نازل می‌شود» (اندیشه‌های اقبال لاهوری، غلامرضا سعیدی، ص ۱۷۰ ـ ۱۷۱). این نصیحت پدرانه، بلکه پیامبرانه تأثیر شگرفی در شخصیت و زندگی اقبال می‌گذارد. سال‌ها بعد سید سلیمان ندوی، یکی از بزرگترین شخصیت‌های علمی پاکستان، برای دیدار با اقبال به لاهور می‌آید. در لاهور اقبال را می‌بیند و به او می‌گوید «من رنج این سفر را فقط برای دیدار با شما بر خود هموار کردم و از شما نیز جز این نمی‌خواهم که به من بگویید چرا که سالی مانده من پس از نیم قرن مطالعه در قرآن و حدیث به اندازه شما تأثیرگذار نبوده‌اند ولی شما در مدتی کوتاه در دل پیر و جوان جا باز کرده‌اید. سرّ این نکته چیست؟». اقبال نخست وقت را به تعارفات معمول می‌گذراند اما پس از آن که در مقابل اصرار ندوی قرار می‌گیرد می‌گوید «اگر شخصیت من و نغمه‌ها و سروده‌های من اثری داشته باشد، قطعا به این دلیل است که حرف پدرم را گوش کردم و قرآن را طوری خواندم که گویی با من حرف می‌زند، در مسافرت، به هنگام تحصیل در کمبریج و مونیخ، در زمستان و تابستان» (همان).

در همه آثار اقبال این نکته همانگویی می‌شود که باید خود را مخاطب قرآن و مهبط وحی دانست و در راه پیدا کردن رابطه‌ای مستقیم و نزدیک و بدون واسطه‌های مصنوعی با معارف دینی کوشید. این نوع رابطه اگر چه تحت عنوان «تجربه دینی» می‌گنجد، اما اراده اقبال از این رابطه، بسی فراتر از مباحث نظری در حوزه نظریات دین شناختی است.

تعریف اقبال از دین و نگاه ویژه او به دینداری، تنها در همین قالب می‌گنجد، زیرا دین در نظر عارفانه او نه موضوعی رسمی است، نه اندیشه‌ای مجرد، نه احساس محض و نه اعمال خشک و خالی. دین مبین وجود انسان است. بنابراین فلسفه در ارزیابی دین، باید موقعیت محوری آن را دریابد و راهی جز این برایش نیست که دین را به عنوان مرکزی در فرآیند ترکیب فکری بپذیرد. هیچ دلیلی وجود ندارد تا تصور کنیم تفکر و شهود در دو نقطه مقابل هم قرار دارند، بلکه به عکس هر دو از یک ریشه سر برمی کنند و مکمل یکدیگرند. اقبال تفاوت‌های شناخت دینی از طریق شهود را با شناخت فلسفی، چنین می‌شمارد:

۱. یکی حقیقت را یکباره در می‌یابد و دیگری به تدریج.

۲. یکی نظر بر چهره این جهانی و ناپایدار دارد و دیگری چشم بر جاودانگی حقیقت دوخته است.

۳. یکی خردک خردک در پی درک تمامی حقیقت است و دیگری لذت حضور همه حقیقت را درمی‌یابد.

با همه این‌ها هر دو برای بازیابی نیروی از دست رفته خویش، نیازمند یکدیگرند. حقیقت خود را به اندازه وظیفه و مأموریتی که عقل و شهود برای خود معین کرده‌اند، خویش را به آن دو می‌نمایاند. اقبال که ایمان را بالاتر از احساس محض می‌دانست، به این دلیل بود که ایمان همچون ظرفی می‌دید که مظروف آن آگاهی و معرفت است. همین نگاه به دین، تمایل او را به تجربه‌های شخصی و شهودی از دین بیشتر می‌کرد، تا آنجا که عمل را در قرآن بیشتر از اندیشه می‌دید.

مراد او از عمل، همان ارتباط تجربی با دین بود. به همین دلیل «کتاب اصیل‌تر تصوف، تأثیر نیکوبی در شکل دادن و هدایت تکامل تجربه دینی اسلام داشته‌اند» (بازسازی اندیشه دینی، ص ۲۹).

چنین قرائتی از دین، بر تحرک و پویایی آن می‌افزاید، زیرا مانند همه دریافت‌های شهودی، همواره در حال نوشدن و بری از تکرار و انجماد است. به گفته شیمل، «تفسیر پویا و قرائت پر تحرک اقبال از اسلام و دادن ویژگی‌های شخصی و او به خدا که اقبال در تقابل با عرفان سنتی به آن تأکید داشت، در تضاد با پرداشتی ایستا از جهان قرار دارد که بعد از قرون وسطی در سرزمین‌های وسیعی از جهان اسلام رواج داشت، به منظور نزدیک شدن به این هدف بود که اقبال به مطالعه و تحقیق در نظام‌های فکری گوناگون در شرق و غرب پرداخت و از آن‌ها کلیتی پوینده و جاندار و متحرک پدید آورد و به صورت نظم و نثر و به زبان‌های انگلیسی و فارسی و اردو به تصویر کشید». خانم شیمل در همین جا تأکید می‌کند که عرفانی که اقبال از آن سخن می‌گفت در تقابل با عرفان سنتی بود، زیرا این نوع عرفان را متأثر از عناصر یونانی می‌دید (کیان، شماره ۲۲). خود او نیز در کلیات اشعارش، گاه از تأویل‌های سنتی عرفان گلایه می‌کند و یکبار نیز به طنز گفته است:

زمن بر صوفی و ملا سلامی
که پیغام خدا گفتند ما را
ولی تأویلشان در حیرت انداخت
خدا و جبرئیل و مصطفی را

می‌دانیم که بودا گرایی نیز راهی، برای گریز از چرخه زادن و مردن و ورود به اقیانوس وصال است. عارفان اسلامی نیز در پی چنین راهی بودند. با این تفاوت که در عرفان اصیل اسلامی، خداوند با صفتی انسانی، یعنی عشق، آشکار می‌شود و همین و همراه عارفان دینی را از راهی که

به ناکجاآبادهای خیالی می‌انجامد جدا می‌کند.

دین انسانی سعرفانی

شهمل نکته بسیار مهمی را یاد آور می‌شود: «به گمان من، جایگاه ممتاز اقبال در تاریخ تفکر جدید اسلامی، زمانی بیش از پیش قابل درک خواهد شد که رابطه خداوند با انسان را در کانون اندیشه‌های او قرار دهیم، زیرا از این طریق است که تنش محسوس میان پیام شاعرانه او و درونمایه پیامبرانه یا حتی سیاسی پیامش به یکباره برداشته می‌شود.» (کیان شماره ۲۲)

نظامی که اقبال بنیان گذاشت، بیش از دیگر برنامه‌ها و نظام‌های اندیشگی دیگر، انسان‌گرا و خداحور است. در واقع وی میان خداحوری و انسان‌گرایی منافاتی نمی‌دید بلکه از یکی به دیگری می‌رسید. تعریف او از دین و تجربه‌های انسانی از گوهر دین این اجازه را به او می‌داد که بگوید:

گفت این علم و هنر آگفتم که پوست
گفت حجت چیست؟ گفتم روی دوست
گفت دین عاشقان؟ گفتم شهید
گفت دین عارفان؟ گفتم که دید (دیوان، ص ۲۹۱).

اقبال بارها این نکته را که ارمغان دین، اعطای تجربه‌ای متعالی به انسان دیندار است، بازگو کرده است. دین عرفانی ـ انسانی، بیشترین و ارزشمندترین متاع را برای بشر دارد به همین دلیل کمتر از حقیقت مطلق راز او دریغ نمی‌کند. «دین، این خواست را نادیدان جا بسط می‌دهد که به چیزی کمتر از رؤیت بی واسطه حقیقت مطلق رضا نمی‌دهد» (بازسازی اندیشه دینی، ص ۳۱). از همین رو است که نمی‌توان صرفا روش عقلانی فلسفه را در دین به کار گرفت در نظر او هدف اصلی قرآن، نیز برانگیختن بالاترین حد شعور در انسان در ارتباط‌های گوناگون وی با پروردگار و جهان است. تأکید قرآن اقبال بر «خودی» و انگارهای او در انسان شناسی دینی، اگر چه نوعی اگزیستانسیالیسم رومانتیک را تداعی می‌کند اما ریشه‌های تنومندی در جهان بینی عرفانی او دارد:

پیکر هستی ز اسرار خودی است
هر چه می‌بینی ز اسرار خودی است (دیوان، ص ۱۱).

نوع انسان در نظر او چنان اهمیتی دارد که حتی ذوق معراج و لذت وصال را نیز تحت الشعاع قرار می‌دهد به این معنا که خدمت به چنین موجودی، بر سکونت در عرش اعلا و همجواری با فرشتگان ترجیح دارد. اوج و مقام محمد (ص) در نظر اقبال، آن نبود که به معراج رفت، بلکه از آن رو بود که از معراج بازگشت. «محمد عرب (ص) به آسمان برین رفت و باز آمد. عارف بزرگ دنیای اسلام عبدالقدوس گنگهی می‌گوید: «به خدا سوگند، اگر من به بدان جا رسیده بودم هرگز باز نمی‌گشتم» (بازسازی اندیشه دینی، ص ۳۱). اقبال در ذیل این اعتراف ارزشمند می‌افزاید: «شاید در همه ادب صوفیه نتوان سخنی این چنین یافت که بدین گونه تفاوت طریقی را عیان سازد. در مفهوم مبتنی بر روانشناسی، این دو نوع خودآگاهی پیامبرانه و عارفانه وجود دارد» (همان).

اقبال و تجربه‌های دینی

به جرأت می‌توان گفت اقبال نخستین متفکر اسلامی است که در جهان اسلام، سخن از تجربه دینی گفته است. از این رو مدل دین شناسی اقبال باید تحت رهیافت تجربه دینی آورده شود. او نخست نسبت میان عقل و دین را می‌سنجد و در این راه ناتوانی عقل محض را در نیل به حقیقت غایی نشان می‌دهد. در ابتدای جاوید نامه، مناجات‌وار می‌گوید:

عقل دادی هم جنونی ده مرا
ره به جذب اندرونی ده مرا
علم در اندیشه می‌گیرد مقام
عشق را آکاشانه قلب لاینام
علم تا از عشق برخوردار نیست
جز تماشاخانه افکار نیست
بی تجلی مرد دانا ره نبرد
از لگد کوب خیال خویش مرد
بی تجلی زندگی رنجوری است
عقل مهجوری و دین مجبوری است
این جهان کوه است و دشت و بحر و بر
ما نظر خواهیم و او گوید خبر (دیوان، ص ۲۷۵)

بدین ترتیب وی نارضایتی خود را از قناعت به «خبر» نشان می‌دهد و از اشتیاق خود به «نظر» سخن می‌گوید. عقل، مخبر دانایی است اما دین را باید تجربه کرد و برای این فضیلت روحی، آمادگی درونی باید داشت. اقبال، مرکز محدود تجربه واقعی را می‌دید و بسی عمیق‌تر از آن که به تعقل درآید.

در فصل چهارم بازسازی اندیشه دینی در اسلام، تعریف ویژه‌ای از دین می‌دهد که به نیکی تمایز آن را با خودورزی‌های بشری آشکار می‌کند: «دین فقط یک اعتقاد انفعالی غیر فعال به یک یا چند موضوع خاص نیست. اطمینان زنده‌ای است که از تجربه‌ای کمیاب به وجود می‌آید.» بازسازی اندیشه دینی بر اساس چنین رهیافتی شکل گرفته و اقبال سعی می‌کند تا با بررسی دین در بستر علم و فلسفه ذهن، خواننده را متوجه پویایی دینی نماید که مزیت بزرگ کار اوست.

معرفت تجربی که اقبال از آن سخن می‌گوید، بر دیگر حوزه‌های تجربی بشری تقدم دارد به گفته او، قرآن معرفت تجربی را مرحله‌ای لازم و حتمی در حیات معنوی بشر می‌شناسد و به همه حوزه‌های تجربی بشری به منظور به بار نشستن حقیقت غایی که نشانه‌هایش را توأمان در درون و برون هر آنچه موجود است، آشکار می‌سازد، اهمیت یکسان می‌نهد. وقتی می‌توان دین را تجربه کرد و صاحب تجربه دینی شد، نمی‌توان پذیرفت که دین، همگی خود را در تحقیقات کسانی همچون فخر رازی و ابن سینا ریخته است. این گونه پژوهش‌ها جولانگاه خرد انسانی است، اگر چه موضوع آن‌ها دین باشد. اقبال درباره این نکته بسیار سخن گفته است:

چون سرمه رازی از دیده فروشستم
تقدیر امم دیدم پنهان به کتاب اندر (دیوان، ص ۲۹۳).

دین، حتی فراتر از نبوت یا به تعبیر او «پیغمبری» است زیرا ولایت یا عشق، در گرانیگاه دین قرار گرفته است و دینداری با آن کامل می‌شود.

نابوت از ولایت کمتر است
عشق را پیغمبری در سر است
لیکن از پیغمبری باید گذشت
از چمن ملاگری باید گذشت (دیوان، ص ۲۹۷).

ویژگی‌های تجربه عرفانی

اقبال چندین ویژگی برای تجربه عرفانی از دین برمی‌شمارد که گزارشی از آن‌ها گشاینده راهی است که مقصد آن «دین شناسی اقبال» است:

۱. بی واسطگی: تجربه عرفانی، واسطه برمی‌تابد و از این نظر با دیگر تجربه‌های بشری که یافته‌هایی برای بشر فراهم می‌آورند، تفاوت ندارد. فصل مقوم تجربه، برهیختن آن از واسطه است. بدین ترتیب، شناخت خداوند نیز همانند شناخت دیگر معرکات بشر است زیرا خداوند وجود یا ماهیتی ریاضی یا دستگاهی از مفاهیم به هم پیوسته نیست که ارتباطی با تجربه نداشته باشد.

۲. تجزیه ناپذیری: تجربه عرفانی، بر خلاف تجربه‌هایی که ماهیت ترکیبی دارند، کلیتی تجزیه ناپذیر است. بدین رو هر قدر این تجربه در حالت عرفانی ملموس و غنی قرار گیرد، اندیشه به حداقل می‌رسد. در اینجا اقبال، سخن ویلیام جیمز نویسنده انواع تجربه‌های دینی (Vanities Of Religious Experience) را نمی‌پذیرد که می‌گفت: «تفاوت حالت عرفانی با آگاهی عقلی به مفهوم متداول، به معنای گسسته بودن این دو از یکدیگر است» (بازسازی اندیشه دینی، ص ۵۷). اقبال این دو حالت را صورت یک حقیقت می‌دید که بر ما اثر می‌گذارد. آگاهی عقلی به معنی متداول ـ از نظر نیازی که ما عملا در تطبیق خویش با محیط داریم ـ آن حقیقت را به تدریج کسب می‌کند و پی در پی مجموعه انگیزه‌های مستقل و منفرد را برای تأثرات متقابل برمی‌انگیزد. حالت عرفانی، ما را با تمامی گذرگاه حقیقت مواجه می‌سازد به گونه‌ای که همه انگیزه‌های گوناگون در یکدیگر مستحیل می‌شوند و یک واحد غیر قابل تجزیه را شکل می‌دهند که به طور عادی نمی‌توان ذهن و شیء را در آن بازشناخت (همان).

۳. پیوستگی با خود دیگر: در تجربه دینی، شخص با «خود» دیگر مواجه یا پیوستگی حاصل می‌کند که متعالی و محیط بر همه چیز است. اقبال همین جا یادآور می‌شود که پیوستگی با خود دیگر، قویا عینی و بیرونی است و نباید آن را عزلت نشین در غبار ذهنیت مطلق دانست (کیان شماره ۲۶، ص ۵۰ و ۵۸). وی از این پرسش مکنون نیز غافل نمی‌شود که «چگونه می‌توان خدا را بدون واسطه و به عنوان «خود» دیگر و بی نیاز» تجربه کرد؟ آیا این اصلا ممکن است؟» پاسخ او چنین است: «این پرسش از آن رو در ذهن شکل می‌گیرد که ما بی‌هیچ تأمل انتقادی، می‌پنداریم که معرفتمان از جهان بیرونی از طریق ادراک حسی، از نوع دیگر انواع معرفت است. اگر چنین بود، هرگز نمی‌توانستیم از واقعیت «خود» خویش مطمئن باشیم. با این همه در پاسخ به سؤال بالا، تجربه اجتماعی روزانه‌مان را قیاس می‌گیریم. در روابط اجتماعی خویش، چگونه از ذهن دیگران آگاهی می‌یابیم؟ پیداست که ما «خود» خویش و طبیعت را به ترتیب، با تعقل درون و ادراک حسی می‌شناسیم، ولی برای آزمودن ذهن دیگران هیچ عامل حسی در اختیار نداریم. تنها زمینه موجود در شناخت وجود خود آگاهی که در برابر حضور دارد، حرکت‌های جسمی است شبیه آنچه از من نیز سر می‌زند. از اینجا است که من یک وجود خودآگاه دیگر را استنباط می‌کنم» (همان).

۴. شخصی بودن: بی واسطگی تجربه عرفانی، مانع انتقال آن به دیگران می‌شود. حالت‌های عرفانی، بیش از آن که به «اندیشه» شبیه باشند، احساس‌اند. آنچه به دیگران قابل انتقال است، از نوع اندیشه است. عقل آدمی به استدلال خو کرده است و احساس، استدلال را برنمی‌تابد. تبدیل احساس به اندیشه، اگر محتوا را دگرگون می‌کند اما به واسطه همین عنصر آگاهی و ادراک ممکن می‌شود. جان کلامی که اقبال در پی روشن‌تر کردن آن است، این است که اگر چه دین با احساس آغاز می‌شود، ولی هرگز خود را در طول تاریخش تنها به عنوان یک موضوع احساسی مطرح نکرده، بلکه پیوسته سعی مدام در کشف ملیدقاطبیعه داشته است. به همین دلیل هرگز مخالفت متصوفه را با عقل موجه نمی‌داند زیرا عقل به نوبه خود پایه‌ای مستحکم از مستونهای دینداری است. در عین حال نباید از یاد برد که اندیشه و گفتار، توأمان از بطن احساس برخاسته‌اند به سخن دیگر، احساس، اندیشه و گفتار هر یک ترتیب زمانی (temporal) قرار گرفته‌اند. بدین صورت تفکیک آن‌ها از یکدیگر مشکلات خاصی را پدید می‌آورد.

۵. تناسب میان پیوندهای درونی و بیرونی: پیوندهای درونی عارف با جهان لامکان و لازمان، او را در معرض گسست از جهان عینی قرار می‌دهد اما همین تجربه وی را به اعماق هستی فرو می‌برد و چشم او را به حقایقی باز می‌کند که پیش از آن، قادر به دیدن آن‌ها نبود. «قلمرو تجربه عرفانی به قصد رسیدن به معرفت، همان قدر واقعی است که دیگر حوزه‌های تجربه بشری واقعیت دارند.» چنین تجربه فرهمندی را نمی‌توان به اتهام محصور بودن در ادراک حسی نادیده انگاشت.

خطر دوم برای چنین تجربه‌هایی، خلط آن‌ها با حالات دروغینی است که شیطان در روح عارف یا در برابر چشمان مسحور او پدید می‌آورد چنان که قرآن نیز به این واقعیت توجه می‌دهد (حج/۲۵). به همین دلیل تجربه‌های عرفانی، به ویژه اگر در عرصه و قلمرو دین باشند، محتاج نقد و سنجش‌اند. یکی از بهترین محک‌ها برای ارزیابی تجربه‌های درونی، سنجش تناسب آن‌ها با جهان عینی است. هرگونه ناهماهنگی میان آنچه در درون می‌گذرد با آنچه در بیرون واقعیت دارد، نشانه تحریف و خلط شیطانی است. فروید به دلیل حذف افکار شیطانی از آنچه الهی است، خدمت گرانبهایی به دین کرد. وی ثابت کرد که انگیزه‌های سرگردان و سرخورده ما خود را در رؤیاها نمایان می‌نمایانند. یا در اوقات دیگری آشکار می‌شوند که دقیقا خودمان نیستیم. اما این را نمی‌توان دلیلی انگاشت بر این که آن انگیزه‌ها در جایی مانند انبار خرت و پرت در پس «خود» متعارف زندانی شده‌اند. عرفان شیعی برای حل این معضل، به معصوم(ع) متوسل شده است. یعنی برای تمیز سره از ناسره، در عوالم تجربیات روحی، چاره‌ای جز بردن آن‌ها نزد معرفت معصوم و نگاه از منظر او نیست.

اقبال در پایان فصل نخست کتاب بازسازی اندیشه دینی در اسلام، مراد خویش را از تجربه دینی و همه جوانب آن چنین خلاصه می‌کند: «تجربه دینی که از آن جانبداری کردیم، اساسا حالتی احساسی است که جنبه‌ای ادراک کننده دارد. محتوایی است که به صورت عقیده یا نظر، قابل انتقال به دیگران نیست. بنابراین عقیده‌ای که مدعی تفسیر حوزه‌ای خاص از تجربه بشری باشد و در عین حال برای من ملموس و قابل حصول نباشد و تنها برای تأیید و قبول در برابرم نهاده شده باشد، حق من است که بپرسم چه چیزی درستی اش را ضمانت می‌کند؟ آیا معیاری داریم که ارزش و اعتبار آن را معلوم کند؟ اگر تنها زمینه برای پذیرش عقیده‌ای از این دست، تجربه شخصی بود، در آن صورت دین فقط در انحصار افرادی معدود قرار می‌گرفت. خوشبختانه معیارهایی در اختیار داریم که تفاوتی با معیارهایی که در خصوص دیگر اقسام معرفت به کار گرفته می‌شود، ندارند. من این‌ها را معیار عقلی و معیار عملی نام می‌گذارم. منظور از معیار عقلی، تفسیر انتقادی از تجربه بشری، بدون داشتن پیش فرض است. فضاوت و داوری معیار عملی، بر اساس قهری است که تجربه به بار می‌آورد. روش نخستین برای فیلسوفان کاربرد دارد و دیگری برای پیامبران» (بازسازی اندیشه دینی، ص ۶۹-۷۰).

فصل دوم کتاب بازسازی درباره معیار عقلی است. از مجموعه آنچه وی در این باره می‌گوید، می‌توان دریافت که نویسنده «بازسازی اندیشه دینی در اسلام» تجربه دینی را منتفی نمی‌کرد زیرا این نوع تجربه نیز مانند دیگر تجربه‌های بشری نیاز به تحقیق و نقادی دارد. تلاش وی در فصول نخستین کتاب، پیدا کردن روش و راهی برای تحقیق در این عرصه است. تجربه دینی به دلیل ویژگی‌هایی که دارد، مشاهده و نقد عینی را بر نمی‌تابد زیرا:

ـ کاملا شخصی است.
ـ مانند تجربه حسی، مشترک همگانی نیست.
ـ محتوای آن انتقال پذیر نیست.

اقبال برای گشودن این گره، مطالعه در آثار و تاثیرات این تجربه را پیشنهاد می‌کند. یعنی اگر نمی‌توان ریشه‌ها را شناخت، باید راه شناخت را از رنگ و بوی میوه‌ها شناخت.

نکته بسیار مهمی که اقبال هم در دیوان و هم در بازسازی اندیشه دینی، یادآور می‌شود و زمینه را برای تفاهم بیشتر در مسئله تجربه دینی هموار می‌سازد، روحانی بودن ماهیت نهایی واقعیت است. به همین دلیل است که پردازش دین بسیار فراتر از فلسفه است، زیرا دین، به نهایی‌ترین و نهائی‌ترین لایه‌های ماهیت واقعیت می‌نگرد و از این منظر، جز به تجربه و احساس راه ورود نمی‌دهد. توانایی بشر برای دریافت چنین تجربه‌هایی، عالی‌ترین مقام را برای او رقم می‌زند. به واقع آن همه اسرار اقبال بر توجه به «خودی» و خوانش اسرار خودی، به این دلیل نیز می‌تواند بود ◆