

کشاکش فرد و جامعه در اندیشه محمد اقبال لاهوری

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۸، شماره ۵: ۳۱۳-۳۴۰

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

یحیی بوذری نژاد

دانشیار گروه علوم اجتماعی اسلامی دانشگاه تهران

داود اژدری^۱

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم اجتماعی دانشگاه تهران

شاهین زرعیما

پژوهشگر علوم اجتماعی دانشگاه تهران

پذیرش ۱۴۰۰/۱۲/۲۳

دریافت ۱۳۹۹/۲/۱۰

چکیده

هریک از متفکران اجتماعی که در طول تاریخ زیسته‌اند برای انسجام‌بخشی به اندیشه‌های خود، در میان آثارشان، فرد یا جامعه یا تعاملی از هر دو را به‌عنوان عصاره و جان‌مایه اندیشه‌های خود بیان داشته‌اند. اقبال با توجه به جامعه نامنسجم و پراکنده‌ای که در آن زمان هند پدیدار شده بود و مذاهب و فرق مختلفی که وجود داشت، اختیار و «فردیت» شرقیان را در مقابل استعمار، اضمحلال یافته می‌دید. بر این اساس بازسازی اندیشه دینی خود را بر پایه «فلسفه خودی» بنا نهاد تا اختیار مرده و خودآگاهی ناتوان شده در میان شرقیان را از نو بپیراید و در آن روح تازه‌ای بدمد، از سوی دیگر اقبال، جامعه را به‌مثابه حقیقتی عینی نادیده نمی‌انگارد و درصدد است تا تعاملی میان «فرد» و «جامعه» برقرار سازد، اما با همه این احوال فردیت را مقدم بر جامعه می‌داند. برای این پژوهش از روش اسنادی و کتابخانه‌ای سود جستیم.

واژگان کلیدی: محمد اقبال لاهوری، فلسفه خودی، جامعه‌گرایی، فردگرایی، بازسازی اندیشه دینی

^۱ پست الکترونیکی نویسنده رابط، azhdari@ut.ac.ir

مقدمه و بیان مسئله

با حمله ناپلئون به شمال آفریقا (۱۷۹۸) مواجهه جدی شرقیان و مسلمانان با غرب پدیدار شد.^۱ این تحولات، مقدمه پدیدارشدن عصر روشنفکری دینی^۲ در جهان اسلام بود. استعمار هند ابتدا توسط فرانسه صورت گرفت و سپس قدرت بریتانیا بر آن استیلا یافت و شبه‌قاره هند مستعمره دولت بریتانیا گردید (۱۹۴۷-۱۸۰۰). در این دوران هند با تکتیری از ادیان و مذاهب روبه‌رو بود که هرکدام از آنان دارای مبادی فلسفی و عرفانی منحصر به خود بودند. اقبال بیشتر این مکاتب فکری را در مقابل استعمار غرب ناکارآمد می‌دید و شرقیان را از پایفشاری بر این اصول مرده بر حذر می‌داشت. وی برای جلوگیری از تکاثر و تفارقی که انسجام اجتماعی را مضمحل می‌گرداند و در جهت بازگشت به خویشتن (که ناظر بر قرآن و سنت اسلام بود) درصدد بود تا قرآن و سنت را به جامعه خویش فراخواند و از آن سود جوید.^۳ او بر این اساس فلسفه خودی^۴ را بنا نهاد که در آن ریشه خودآگاهی، خودگردی^۵ و خودشکنی را به مسلمانان آموزش داد، که

۱ اما شکست جوامع اسلامی از غربی‌ها اولین احساس ناتوانی و عجز را به مسلمین قبولاند و باعث تکانه‌های بیداری شد. شکست عثمانی‌ها و تلاش سلطان عثمانی برای تقویت نیروی نظامی و دعوت از مشاوران اروپایی برای این کار، شکست مصر از فرانسه و شکست عباس‌میرزا باعث گردید که جملگی به سمت بررسی چرایی انحطاط و مباحثی اینچنین بروند. پس از شکست‌های عباس‌میرزا از قوای متخاصم عبارت او نشان از ضعف و زبونی و خواری می‌دهد و دیگر از تکبر به ملل غیرمسلمان خبری نیست «نمی‌دانم این قدرتی که شما اروپایی‌ها را بر ما مسلط کرده چیست و موجب ضعف ما و ترقی شما چه؟ شما در قشون جنگیدن و فتح کردن و به کار بردن تمام قوای عقلیه متبحرید و حال آنکه ما در جهل و شغب غوطه ور و به ندرت آتیه را در نظر می‌گیریم. مگر جمعیت و حاصلخیزی و ثروت مشرق زمین از اروپا کم‌تر است یا آفتاب که قبل از رسیدن به شما به ما می‌تابد تأثیرات مفیدش در سر ما کم‌تر از سر شما است؟ یا خدای که مراحمش بر جمیع ذرات عالم یکسان است خواسته شما را بر ما برتری دهد؟ گمان نمی‌کنم» (بوذری نژاد، ۱۳۹۷: ۳۲۴).

۲ تعریف واضح و جامعی که تمامی جهات این واژه را دربربگیرد موجود نیست، بلکه هر کدام از روشنفکران آراء متفاوتی دارند، برای مطالعه بیشتر بنگرید به: بوذری نژاد، ۱۳۹۷: ۳۷۱-۳۷۶.

۳ توجه شود که بازگشت به صدر اسلام مورد نظر نیست بلکه فراخوانی صدر اسلام به زمان و مکان امروز مورد نظر می‌باشد.

۴ اقبال فلسفه خودی (Ego) را در نتیجه برخورد با عکس‌العمل دکترین «وحدت وجود» یا به تعبیر صحیح‌تر «وحدت موجود» و به اصطلاح اروپایی‌ها «پانته‌ایسم» پایه‌گذاری کرده و آن را توسعه و تکامل بخشیده است (سعیدی، ۱۳۷۹: ۲۳۷).

۵ کلمه خودگر (خودگرایی) برای اولین بار با باری مثبت در اشعار اقبال ذکر شده که خلاف غرور و تکبر می‌باشد. اشاره به بیت: فطرت آشفته که از خاک جهان مجبور/خودگری، خودشکنی، خودنگری پیدا شد.

برخلاف سنت‌گرایی غفلت‌بخش و صرف و تجددخواهی افراط‌گرا و بی‌قیدوبند بوده و توجه به خودتکایی و خود‌گری در آن نهاده شده بود.^۱

در این میان، عده‌ای از روشنگران و قانندان نهضت روشنگری اسلامی قد علم کرده و راه‌هایی از این وضعیت اسفناک و فاجعه‌بار را در تمسک به قرآن و سنت پیامبر (صلی‌الله‌علیه) در صدر اسلام، که آن را دوران طلایی می‌نامیدند، می‌دیدند. در اندیشه سرآمدان جنبش‌های اسلامی، علت انحطاط جوامع اسلامی دوری‌گزیدن آن‌ها از اسلام اولیه است. در واقع آن‌ها با عقلانی‌کردن زوال، آن را نه مقدر و نه تصادفی بلکه نتیجه آن حوادث و تحولاتی دانستند که پایان عصر طلایی اولیه، گریبان‌گیر جامعه اسلامی شد و در این میان بازگشت به هویت اسلامی از جمله خواسته‌های اسلام‌گرایان بوده است.^۲

بنابراین، در این موقعیت زمانی مصلحان بسیاری برای ترمیم روشنگری و ضدیت با سیاست استعمار غرب پدیدار گشتند. شکل‌گیری اولین جنبش‌های بیداری اسلامی با شعار احیای روحیه اسلامی به خواست عمومی تبدیل‌شده و اندیشمندان آگاه و مبارزی همچون سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، کواکبی، علامه نائینی، حسن البنا، سید قطب و ... علت اصلی عقب‌ماندگی جهان اسلام را دورافتادن از اندیشه اسلامی دیدند (عبدالله و اسماعیلی، ۱۳۹۰:

۱ مواجهه مسلمان با مدرنیته عاملی بود که آنان را به سبک‌های متفاوتی از تقابل با آن واداشت که خود این افراد سه دسته هستند: ۱- کسانی که در تعارض سنت و تجدد تقدم را در سنت می‌دانند؛ ۲- کسانی که در تعارض سنت و تجدد تقدم را بر تجدد می‌دانند؛ ۳- و کسانی که در تعارض سنت و تجدد قائل به تفصیل هستند یعنی هر یک از دو سوی که قطعی و یقینی بود را بر دیگری مقدم می‌دارند. نوع اول را می‌توان جریان نو‌اشعری دانست و دوم را نو‌اعتزالی و سوم را متعلق به جریان حکمی نام گذاشت. تقسیم‌بندی دیگری در پنج قسم توسط عباس کاظمی نیز صورت گرفته است (کاظمی، ۱۳۸۳: ۴۷-۵۰). همچنین محمد عابد الجابری با اتکاء به تفکر انتقادی ابن رشد، رویکرد چهارمی برای تدقیق فرهنگ سنتی می‌کاود (وصفی، ۱۳۹۶: ۵۷-۸۸).

۲ توجه به انحطاط جهان اسلام و پیشرفت غرب باعث شد که برخی از روشنفکران جهان اسلام سنت‌گرایی و روایت‌گرایی افراطی را عامل انحطاط و تفرقه جهان اسلام بدانند. این‌ها برای عبور از انحطاط توجه به قرآن و بازگشت به قرآن را مطرح کردند که برخی از این طیف معتقد هستند که اساس اسلام در خود قرآن خلاصه می‌شود. این جریان را به نام قرآن‌گرایان افراطی در تاریخ نام نهاده‌اند. غالب این جریان در شبه‌قاره هند ظهور یافت. افرادی همانند سید احمدخان هندی در این میان قرار دارند. آن‌ها با توجه به قرآن تلاش در تفسیر و تأویل قرآن بر اساس علم جدید نمودند و به همین دلیل شاهد رشد تفاسیر جدید علمی و اجتماعی در دوره معاصر هستیم. برای مطالعه بیشتر بنگرید به: (بوذری نژاد، ۱۳۹۷: ۲۲۷-۲۳۶).

۱۲۴-۱۲۵). اقبال نیز برای طلوع آفتابی نو در جهان اسلام و زنده نمودن حیات مرده آن، سودای انقلابی اصلاحی در سطوح سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و معرفتی را برای مسلمانان در سر می‌پروراند.

گذشت از پیش آن دانای تبریز قیامت‌ها که رسد از کشت چنگیز
نگاهم انقلاب دیگری دید «طلوع آفتاب» دیگری دید^۱

وی کثیری از آراء عرفانی و فلسفی در میان مسلمانان را جبرگرایانه و تقدیرگرایانه دانسته که این مبادی، خودگری (خودگرایی)، استقلال و تحرک و تپش مسلمانان را به تحمیق، تخدیر، سکون و جبرگرایی بدل می‌ساخت. از آنجایی که او چنین نگاه‌های فلسفی و عرفانی را خلاف آموزه‌های اسلامی می‌دانست، بر آن بود تا با پروراندن فلسفه‌ای تحت عنوان «فلسفه خودی» این جبر را به زوال کشانده و انسان و «فردیت انسانی» را به‌عنوان مولد و مقوم اصلی در جهان معرفی گرداند. فردیتی که می‌تواند از بند ساختارهای زوال بخش اجتماع منحط جوامع اسلامی رهیده و متکی بر استعدادهای بالقوه نهادینه‌شده در وجود آدمی طرحی نو درانداخته و جامعه‌ای نوین خلق کند.

در این مقاله درصدد هستیم تا با در نظر گرفتن مبانی فلسفی، عرفانی، سیاسی و اجتماعی زمان اقبال، جایگاه فرد و جامعه از نگاه او را بیان داریم که این اصل نیاز به شناخت دیدگاه‌های او در این باب دارد. بر این اساس در بادی امر، عرفان و فلسفه‌ای که از نظر اقبال نفی می‌گردد را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا اشارات او به اختیار و فردیت را مشخص نماییم. چراکه اقبال از اختیار و خودآگاهی برای از میان برداشتن رخوت و سکون که میان مسلمانان پدیدار گشته بود سخن می‌گوید تا سستی و ایستایی را به قوت و پویایی در میان مسلمانان بدل سازد. بنابراین پژوهش حاضر به یکی از مسائل مهم جامعه‌شناسی می‌پردازد که صبغه فلسفی نیز دارد. به تعبیر دیگر باید گفت که اقبال به‌صراحت به بیان نظر خود به فرد و جامعه پرداخته است. اما می‌توان نظر وی را از عبارات مختلف او درک نمود. یکی از این موارد تحلیلی است که وی از انحطاط جوامع اسلامی و چگونگی رهایی از آن انحطاط است. به‌بیان‌دیگر در آن مواردی که اقبال به نقد دیدگاه‌های جبرگرایی و آنچه به‌زعم وی عامل انحطاط جهان اسلام است، پرداخته می‌توان

۱ (اقبال، ۱۳۸۲: ۲۹۱).

توجه وی به اختیار را بر اساس فردگرایی وی ترسیم نمود و آنجا که وی به تأثیر جمع و سعادت و رشد انسان در جامعه پرداخته است می‌توان نظر وی را به جمع‌گرایی تفسیر کرد.

اهداف و سؤال‌های پژوهش

با آنکه اقبال به‌عنوان ادیب و فیلسوف جهان اسلام شناخته می‌شود، در برخی موارد شرح نظرات او به ابهام کشیده شده یا غالباً به جنبه‌ای از نظرت او اشاره شده و دیگر موارد اندیشه‌اش از شبکه مفهومی او جدا نهاده شده است. همان‌گونه که در پیشینهٔ تحقیق آورده می‌شود در نظر برخی اهمیت جامعه نسبت به فرد در نظر او اولویت یافته است، در حالی که یافته‌های ما نظر دیگری را منبث می‌دارد. همچنین در برخی شروح که بر او نگاشته شده، اقبال را از یک کل منسجم جدا ساخته‌اند و برخی از گزیده‌های نوشتاری‌اش را مدنظر قرارداده‌اند، این مورد روح فلسفی او را دچار اختلال نموده است. با این وصف در نظر گرفتن جنبه‌های مختلفی از موارد سیاسی، اجتماعی، فلسفی و عرفانی در شرح و بسط نظریات اقبال نیاز است. هدف این مقاله آن است که تا حد امکان موارد مزبور در اندیشهٔ اقبال را در کلیت فکری او دخیل دارد و شرح مبسوط‌تری نسبت به پیشینیان در باب کشاکش فرد و جامعه در اندیشهٔ اقبال لاهوری ارائه دهد. همچنین راهکارهایی که اقبال برای رهایی از کشمکش‌های سیاسی اجتماعی به‌صورت دوجانبه بر گردهٔ فرد و جامعه می‌داند را شرح دهد.

در این مسیر توجه به این نکته بس ضروری است که: آیا وقتی فردی در جامعه زندگی می‌کند، بینش‌ها، نظرات، اعمال، آداب‌ورسوم، گرایش‌ها و خلیقات و ... که انتخاب می‌نماید، با اختیار و آزادی ذهنی کامل برای او صورت می‌گیرد یا در بند جبر، تحمیل و تکوین طبیعت و جامعه به‌صورت تقدیر بر گردهٔ او سوار می‌گردد؟ پژوهش حاضر شرح و بسط اندیشهٔ اقبال در این باب است که سؤالات زیر را به همراه دارد.

۱. فرد و جامعه در فلسفهٔ خودی و بازسازی دینی اقبال چگونه نمایان می‌شود؟
۲. اقبال چگونه از فلسفه و عرفان برای خودآگاهی، اختیار فرد و تعامل آن با جامعه بهره می‌برد؟

پیشینهٔ تحقیق

پژوهش‌های انجام‌شده در باب اقبال تا سال ۱۹۹۰ بالغ بر هجده هزار (۱۸۰۰۰) عنوان مقاله، رساله و کتاب است (ماکان، ۱۳۸۹: ۱۳) که این پژوهش‌ها نشان‌دهندهٔ فعالیت‌های گستردهٔ فکری

اقبال در عرصه‌های فلسفی، سیاسی، ادبی، فرهنگی، اجتماعی، عرفانی، روانشناسی، هنری، اقتصادی و اخلاقی است. از سوی دیگر، تأثیر اقبال بر روشنفکری دینی در ایران و جهان نیز بسیار گسترده است؛ چنانکه می‌توان فردیت، تکثرگرایی، اختیار، اجتهاد و تغییر را در اندیشه‌های روشنفکران دینی ایران^۱، همچون عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری نیز مشاهده نمود که اختیار را به‌عنوان نقطهٔ مقومی برای اجتهاد بیان می‌دارند که این اختیار لازمهٔ تبیین ابدیت و تغییر در آرای این دو روشنفکر دینی است.^۲ آثاری که در زبان فارسی به مسئلهٔ فرد و جامعه و بیان نسبت آن‌ها در اندیشهٔ اقبال پرداخته‌اند را می‌توان در موارد ذیل خلاصه نمود:

سیمکانی (۱۳۹۱) اسلام سیاسی در اندیشهٔ اقبال را مورد تأیید قرار داده اما از سوی دیگر زمینهٔ معرفتی او را محکوم به عرفی‌نمودن دین می‌نماید، چراکه به نظر سیمکانی معرفت اقبال مبتنی بر استدلال تجربی^۳ است و با نگرشی انسان‌گرایی^۴ و عقل‌استقرایی^۵ همراه است و این عامل موجب عرفی‌نمودن دین می‌گردد. در نظر سیمکانی، انسان‌گرایی و عقل‌استقرایی موجب تقدس‌زدایی دین می‌شود درحالی‌که از نظر اقبال حقیقت‌نهایی به گفتهٔ قرآن روحانی است (اقبال لاهوری، ۱۳۴۶: ۱۷۷) و شناخت فراتر از عقل تجربی، ممدّ حیات خودآگاهی و سرشت فرانسائی است که قوهٔ تخیل (آرزو، عشق، محبت) را به تحرک آگاهی و اختیار انسان بدل می‌سازد تا معرفت بشری را گسترش دهد نه آنکه جایگاه الهی را فرو کاهد. معرفت بشری حاصل تعقل و انسان‌گرایی اوست که از آگاهی و اختیار زاده می‌شود و آموزه‌های الهی اسلام را

۱ همچنین تأثیر اقبال بر نواندیشی سنتی ایران همچون سید علی خامنه‌ای را می‌توان مورد بررسی قرار داد که بیشتر در وجه سیاسی نمود یافته است.

۲ از نظر اقبال: «ابدی بودن آن است که خود را به صورت‌های متنوع و متغیر می‌نمایاند. جامعه‌ای که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد، باید زندگی خود را با مقولات ابدیت و تغییر وفق دهد، و برای نظم دادن به زندگی جمعی خویش دارای اصول ابدی باشد، زیرا ابدیت جای پائی محکم در جهانی است که هرگز بر یک حال نیست» (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۲۴۸). این اندیشه در آراء سروش، کتاب «قبض و بسط تئوریک شریعت» (۱۳۹۳)، و مجتهد شبستری، کتاب «هرمنوتیک، کتاب و سنت» (۱۳۸۴)، به صورت منسجم بسط داده شد که تأکید بسیار بر فرد، اختیار و دانش بالقوهٔ او در جهان هستی دارد. هرچند پیش از انقلاب کسانی همچون محیط طباطبائی، نفیسی، سعیدی و ... در باب معرفتی اقبال تلاش نمودند اما گفتار شریعتی (۱۳۸۴) در این راه مقبول‌تر افتاد.

3 Experimental Science

4 Humanism

5 Inductive reasoning

به معرفت انسانی واگذار می‌کند تا اجتهاد انسان را سرمنشأ دگرگونی معرفت قرار دهد. این فعالیت دنیایی موکول به اختیار انسانی است که حیات خود را از ریشه روحانی مقدس دریافت می‌دارد و به‌سوی آن در حرکت است، اما فارغ از جبر حیات طبیعی جامعه نیست.

سید جعفر شهیدی در مقاله‌ای با عنوان «چرا اقبال به غرب می‌تازد» نشان می‌دهد که عرفان حاصل از تزکیهٔ انحطاطی نفس و فلسفهٔ مبتنی بر تعالیم افلاطون، ارسطو، فارابی و ابن‌سینا ریشه‌ای کهنه دارد که در قهقرای تفکر یونانی پوسیده و گندیده شده و توانایی جولان در عصر کنونی را ندارد. از نظر اقبال عرفان و فلسفه‌ای که ریشه در پستوهای تنگ و تاریک یونانی‌گری دارد نه به طبیعت کنونی می‌اندیشد و نه به انسان به‌عنوان یک فاعل خودآگاه مختار نظر می‌کند^۱ (شهیدی، ۱۳۷۹: ۱۵۷-۱۷۲).

مجید کافی، محمدعلی توکل کوثری و همکاران در کتاب جامعه‌شناسی معرفت به خطا، بدون توجه به فردیت و اختیار در اندیشهٔ اقبال، او را محصور به جامعه‌گرایی می‌کنند (توکل کوثری، ۱۳۹۳: ۵۱۵). تبیین توکل تنها یک بعد از نظر اقبال را در برمی‌گیرد چراکه خودی بیان‌شده در گفتار توکل همان مفهوم مثبت است که در اشعار اقبال نمایان است. خودی و مثبت در حقیقت همان نیروی متمرکز حیات است که به سبب آن فرد مرکزی انحصاری و مستقل قائم‌به‌ذات می‌شود. حیات خودی تنها در صورتی می‌تواند تداوم یابد که به بیان اقبال از سوز درون در جست‌وخیز و ستیز دائمی باشد، که تماماً سر در تنوع فعالیت‌های زندگی دارد (بقایی، ۱۳۷۹: ۱۰۹).

۱ نسبت به فلسفه و عرفان اسلامی دو دیدگاه کلی بین متفکران اسلامی وجود دارد. برخی از آن‌ها حیات که روش جاری بین صحابه در صدر اسلام را محدود در روش تجربه و قیاس فقهی یا تمثیل که سیر از جزئی به جزئی است می‌دانند معتقدند که روش فلسفه که سیر از کلی به جزئی است از یونان وارد جهان اسلام شده است و آن را به‌عنوان مسئله‌ای غیراسلامی تلقی می‌کنند که انحطاط جهان اسلام را مبتنی بر آن می‌دانند کسانی مانند ابن‌تیمیه، محمد عبدالجباری، اقبال لاهوری، ملازمین استرآبادی و مکتب تفکیک در ایران این تلقی را دارند. اما گروه دیگری هستند که معتقدند آن روش و دانشی مورد تأیید شرع است که قطعی و یقینی باشد و روشی که این قطعیت را دارد روش برهان است که مبتنی بر بدیهیات عقل است. در نظر این گروه این روش مورد توجه امام علی(ع) بوده است که چنانچه علامه طباطبایی در اثبات این نکته کتاب علی و فلسفه الهی را نگاشته است. این‌ها معتقد هستند که اگر منظور از فلسفه علوم برهانی و قطعی باشد مورد تأیید اسلام است بنابراین این گروه مطالعهٔ فلسفه و تدبیر در آن حوزه را بدعت به شمار نمی‌آورند. از این گروه می‌توان به ابن‌سینا، فارابی، ملاصدرا، طباطبایی، امام خمینی و دیگر حکمای شیعی اشاره کرد.

جوادی آملی نیز در کتاب جامعه در قرآن، اقبال را یکی از کسانی می‌داند که قائل به اصالت جامعه است وی نیز همچون توکل دچار این خطا گردیده است و اقبال را جامعه‌گرای صرف معرفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۰۰).

غلام سیدین^۱ که با اقبال از نزدیک آشنا بوده در کتاب مبانی تربیت فرد و جامعه (۱۳۷۹) می‌گوید:

«اقبال به پویایی فرهنگ بشری می‌اندیشد. برای او پرورش فردیت بی‌هیچ تردیدی متضمن مفهومی است که او آن را اصل حرکت در اندیشه می‌نامد، آنچه بدون آن بال‌های روح بشر از حرکت در اندیشه بازمی‌ماند، حیاتش بی‌حاصل می‌شود و به مسائل عادی زندگی تمایل پیدا می‌کند، یعنی میل به اندیشه‌های بی‌ثمر و مستعمل. بنابراین بر اساس نظر او رابطه بین فرد و جامعه بر پایه بده و بستانی پرتحرک است که به هر دو سو توان می‌بخشد» (همان: ۱۲۸).

گفته محمد بقایی (ماکان) در کتاب «تصحیف غرب‌زدگی، در جستجوی هویت ملی» (۱۳۸۵) را تأیید نهایی بر نظر سیدین می‌توان دانست که موقعیت اقبال در این مورد را با اهتمام بیشتری بیان می‌دارد:

اقبال به‌عنوان یک فیلسوف معتقد بود که چیزی به نام «جوهر جمعی» وجود دارد. این جوهر از کیفیات و ارزش‌های افراد به وجود می‌آید. افراد از ارزش‌های جمع‌آمده بهره‌مند می‌شوند یا به عبارتی آن ارزش کلی که یک هویت جمعی را تشکیل می‌دهد قابل تقسیم به افرادی است که پدیدآورنده آن جوهر جمعی می‌باشند ولی خود آن جوهر به سبب این تقسیم‌بندی از بین نمی‌رود و ماهیتش را حفظ می‌کند (همان: ۲۰۴).

در این میان بقایی و سیدین اندیشه اقبال در باب فرد و جامعه را با ژرفکاوای بیشتری موردبررسی قرار داده‌اند، با این حال پژوهش حاضر بر این دیدگاه است که با توجه با تأکیدات اقبال به مسئله آزادی و اختیار و تأثر آن در کنش‌های انسان و اثر آن در جامعه، می‌توان اقبال را در زمره اصالت‌فردی‌ها قرار داد، اما از آن حیث که این انسان آزاد در چارچوب جامعه و ارزش‌های اجتماعی به اراده می‌پردازد وی را نیز می‌توان در گروه اصالت جمع قرار داد. بنابراین در این مقاله سعی می‌شود اصالت توأمان فرد و جامعه در آراء اقبال را بررسی کنیم.

تعریف مفاهیم

۱. اصالت: این اصطلاح دارای سه مفهوم «فلسفی»، «حقوقی» و «نظری» است (خلیلی، ۱۳۸۷: ۱۱۳). مراد از مفهوم فلسفی، وجود حقیقت خارجی در مقابل وجود اعتباری است که در جامعه‌شناسی یعنی حقیقت به جامعه تعلق دارد؟ یا منحصر به فرد است؟ در مفهوم حقوقی تقدم یا اولویت مبنا است یعنی در تعارض حقوق فرد و جامعه، فرد مقدم است یا جامعه اولویت دارد؟ و مفهوم نظری در تعمیق اثرگذاری مورد اهمیت است. بدین معنا که فرد بر جامعه تأثیرگذار است یا جامعه فرد را متأثر می‌سازد؟
۲. جامعه: زیست مشترکی از مجموع افراد است که برای برطرف نمودن خواسته‌های خود گرد هم آمده‌اند. جامعه یعنی مجموع انسان‌هایی که در اثر جبر یک سلسله از نیازها و تحت نفوذ یک سلسله عقیده‌ها و ایده‌ها و آرمان‌ها در یکدیگر ادغام شده و در یک زندگی مشترک غوطه‌ورند (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۸).
۳. اصالت فرد: یعنی تقدم فلسفی، حقوقی و نظری به صورت تام به فرد داده می‌شود و فرد است که با اختیار و خودآگاهی کامل جهان خارج و جامعه را پدید می‌آورد (ریتزر ۱۳۹۲: ۶۸). جامعه‌شناسی وبر را بر پایه اصالت‌بخشی به فرد و کنش‌های انسانی که برحسب معناهای ذهنی به صورت آگاهانه شکل می‌گیرند مورد نظر و بررسی قرار می‌دهد. همچنین محمدباقر صدر اصالت را به فرد می‌بخشد و فرد را نقطهٔ اتکا و قوام جامعه می‌داند، یعنی هیچ جامعه‌ای فراتر از افراد متشکل از آن مانند تقی، حسن و رضا متصور نیست (صدر، ۱۳۸۱: ۱۰۹-۱۱۰).
۴. اصالت جامعه: در این اصل برخلاف اصالت فرد، تقدم فلسفی، حقوقی و نظری به جامعه داده می‌شود و فرد به صورت تام مطیع و خاضع در برابر جبر جامعه است. دورکیم مبنای فکری خود را بر اصالت جامعه قرار می‌دهد و با شناخت ارگانیزم جامعه درصدد است تا نظم اجتماعی را برقرار سازد. از نظر دورکیم «شیوه‌های عمل و فکر و احساس، در بیرون از فرد وجود دارند و از قدرت اجباری برخوردارند و به وسیلهٔ آن خود را بر فرد تحمیل می‌کنند» (دورکیم، ۱۳۵۵: ۲۶).

۵. اصالت فرد و جامعه: اصالت‌بخشی در این اصل هیچ تقدیمی را از لحاظ فلسفی، حقوقی و نظری به فرد یا جامعه تخصیص نمی‌دهد بلکه تعامل و ترکیبی از این دو را بیان می‌دارد. به همان میزان که فرد تأثیرگذار است، جامعه نیز دارای فردیت است و ترکیبی از هر دو این مفتاح دریافت حقیقت می‌باشد. یان کرایب با تعبیری از خرگوش و خانه‌ای که می‌سازد این تعامل و ترکیب را به زیبایی بیان می‌دارد (کرایب، ۱۳۸۲: ۱۶۱). همچنین از نظر زیمل^۱:
 انسان اجتماعی چنان نیست که بخشی از او اجتماعی و بخشی دیگر فردی باشد، بلکه وجود او با یک وحدت بنیادی شکل می‌گیرد که نمی‌توان آن را جز از طریق ترکیب یا تطابق دو بُعد منطقی متناقض دریافت؛ انسان هم یک حلقه اجتماعی است و هم یک هستی برای خودش، هم محصول جامعه است و هم زندگی‌اش از یک کانون خودمختار سرچشمه می‌گیرد. (کوزر، ۱۳۹۴: ۲۵۶).
 مفاهیم مزبور شاکله گفتارهای این مقاله را مدنظر قرار می‌دهند، اصالت فرد و اصالت جامعه از دیرباز مورد بحث فیلسوفان و مقدمه کار جامعه‌شناسان بوده و تاکنون با آنکه در بیان فرمی این موارد به تفاهم‌هایی نائل آمده‌اند، اما در ماهیت آن با تضادهایی روبه‌رو بوده‌اند که این تضادها تاکنون نیز ادامه دارد. با این اوصاف، این نوشتار حل مجادله فلسفی و جامعه‌شناختی که از دیرباز تاکنون به درازا کشیده را مدنظر ندارد بل شرح و ماهیت اصالت فرد و جامعه در نظر اقبال را مورد بررسی قرار می‌دهد.

روش تحقیق

در این مقاله برای بازنمایی و بررسی دیدگاه اقبال از روش اسنادی و کتابخانه‌ای، با منطقی توصیفی، نظری و تحلیلی استفاده نموده‌ایم که به سطح تبیینی می‌رسد. روش اسنادی زمانی به‌کاربرده می‌شود که یا تحقیق تاریخی در دست انجام باشد یا آنکه تحقیق مرتبط با پدیده‌های موجود بوده ولی محقق درصدد شناسایی تحقیقات قبلی در موضوع برآمده باشد. یا اینکه پژوهش نیاز به استفاده از اسناد و مدارک را ایجاب می‌نماید (ساروخانی، ۱۳۹۳: ۲۵۶). در تدوین پژوهش سعی بر آن بوده تا حد امکان کتب دست‌اول و آثار مکتوب اقبال مورد مطالعه و رجوع قرار داده شود، همچنین نیز از آثار و نوشته‌هایی که در باب ایشان به رشته تحریر درآمده است استفاده نموده‌ایم. ادبیات تحقیق در این حوزه نیز مورد تدقیق و تحلیل متنی و محتوایی قرار گرفته است.

1 George Simmel

یافته‌های پژوهش

در بخش پیش رو با توجه به سؤالات پژوهش که صورت داده شد عنوان‌های مختلفی را مورد بحث قرار خواهیم داد. در ابتدا نظرات او با توجه به سیاست، اجتماع، عرفان، فلسفه و دیگر موارد شرح می‌گردد، همچنین اهمیت فرد و جامعه در لابه‌لای نظرات او مورد مذاقه قرار داده می‌شود و در نهایت با اشراف به شروح داده‌شده، در بحث و نتیجه‌گیری به سؤالات پژوهش پاسخ داده خواهد شد.

جامعه زمان اقبال و مشخصات فردیت در نظر اقبال

فرد در نظر اقبال یک موجودی منفک از حیات بشری نیست، بل زاده و زاینده بشریت است، موجودی خلق‌شده و خلاق است. صرفاً به بهانه جبر طبیعی، اقتصادی و سیاسی موجود، سرخورده و از خود رمیده نیست، بلکه با احاطه به جوانب جبری طبیعت، دست‌کاری در جنبه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را مورد نظر قرار می‌دهد. فلسفه اقبال با آنکه شناخت جبر طبیعی را مدنظر قرار داده، احوال انسانی و خلاقیت او در قبض و بسط طبیعت را نیز توصیف نموده است. نه صرفاً بسان اشعریان مغلوب طبیعت گشته و نه چنان مانند معتزلیان، غرور عقل انسانی را نهایت کار قرار داده است. جامعه و زاینده‌گی خلاقیت فلسفی را می‌توان به صورت مجزا مورد بحث قرارداد اما این دو گروه‌هایی هستند که در پی حل یک معما است و ذاتاً هر دو از یکدیگر تغذیه می‌کنند. با این اوصاف فلسفه خودی اقبال زاده جامعه‌ای است که در آن زاده شده و عمری را سپری نموده است. برای آنکه جایگاه فلسفه اقبال مشخص شود به صورت کوتاه برخی از زمینه‌های اجتماعی زمان او را شرح می‌دهیم.

در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، اتفاقات میمون و نامیمون گسترده‌ای بر گستره جهان اسلام پدید آمد که اندیشه خلاق اقبال را تحت تأثیر قرار می‌دادند. بخشی از این تحولات را می‌توان چنین برشمرد: فزونی یافتن خانقاه‌نشینی در جامعه هند^۱، انقلاب مشروطه ایران، حرکت مدرنیزاسیون رضاشاه، انقلاب کبیر روسیه، الغای خلافت عثمانی و مسئله لائیسیته در ترکیه^۲. اقبال با ذهنی وقاد و خلاق به این موارد در آثار خود اشاره نموده و عوامل

۱ اسرار خودی بیش از هر مقوله‌ای برای تضعیف خانقاه‌نشینی و مریدپروری سروده شده است.

۲ برای مشخص شدن این مطلب بنگرید به صفحات ۱۸۰ تا ۱۸۹ از نسخه اصلی کتاب بازسازی فکر دینی یا صفحات ۱۷۴ تا ۱۸۶ از احیای فکر دینی ترجمه احمد آرام.

استعمار درونی و بیرونی را برای تضعیف جوامع و افراد مسلمان برشمرده است. اقبال با نگاه به زمان خود در پی احیاء پیکر مردهٔ تاریخ علوم و معرفت پیشینی اسلام نبود^۱ بلکه در پی بازسازی قرآن و سنت در حیات کنونی و فراخوانی آن‌ها به زمان حال با توجه به تغییرات و دگرگونی‌های اساسی زمان بود که دگرگونی در اصول پیشینیان را به همراه داشت^۲. از این رو وی فلسفه‌ای را پی‌ریزی می‌کند تا به مدد آن امت مسلمان را در مقابله با بیگانگان وادارد، او این فلسفه را که به «خودی» معروف است به سال ۱۹۱۵ میلادی در مثنوی اسرار خودی^۳ شرح می‌کند، اساس فلسفهٔ خودی بر پویایی، تحرک، استقلال و بازگشت به خویشتن است (ماکان، ۱۳۸۹: ۲۰). همچنین وی با نگاشتن کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام^۴ تلاشی فاخر

۱ با وجود چنین ساختاری اقبال را می‌توان استمرار غزالی (۱۳۹۳) و فیض کاشانی (۱۳۷۲) دانست با این تفاوت که غزالی و کاشانی به احیاء توجه داشتند اما اقبال آگاهانه لفظ بازسازی را به کار می‌برد و مقصودش از بازسازی همان تغییر و تحولاتی است که در معرفت انسانی پدید می‌آید و در نتیجهٔ بازنگری، بازفهمی، تجدید نظر، اصلاح و پیراستن دین را به روی انسان می‌گشاید، نه بنیاد مجدد اندیشه‌ها و عقایدی که به صورت آگاهانه از بین رفته‌اند و دیگر کاربردی ندارند. اقبال در بازسازی خویش در صدد بود تا اندیشهٔ جامعهٔ زمان خود را به‌عنوان سپر دفاعی در برابر استعمار بیرونی تقویت بخشد و اذهان دینی را از هرگونه ایستایی درون‌دینی برهاند و با تکاپو و تپش بر آنها تفوق یابد.

۲ البته باید توجه داشت که مقصود اقبال نفی تاریخ اسلام نیست بلکه بازنگری آن است. او این وضعیت کنونی مسلمانان را وضعیتی خطیر می‌داند و بیان می‌کند که: «وظیفه‌ای که امروزه پیش روی مسلمانان قرار دارد بیش از اندازه خطیر است. مسلمان امروزی باید کل دستگاه اسلام را بدون آنکه کاملاً از گذشته منتزع شود مروری دوباره کند». (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۱۷۵) این نظر بر خلاف جریان‌های سلفی اسلامی است که در تلاش برای بازگشت به قرون اولیه اسلام هستند.

۳ اقبال اسرار خودی را که به سال ۱۹۱۵ نشر داد، سر و صدای زیادی به راه انداخت. نشر این منظومه در کلیه و خانقاه‌های زاهدانها و صوفیان خواب‌آلوده طوفانی به پا کرد ولی هیچ عاملی او را از نشر دعوتش باز نداشت. حملهٔ اقبال علیه پاره‌ای از مضامین حافظ که بیکاری و زندگی رهبانیت و انزوا و روش‌های غیرعملی را ترویج می‌کند، برای برخی گران آمد و جواب‌های تندی به صورت نظم و نثر به انتقادهای اقبال دادند. ولی این طغیان و آشفتگی‌های مدعیان هنر و حملات عارف‌نماها از بین رفت و فکر اقبال بر آنها چیره شد و اقبال آنقدر زنده ماند که اثر اشعار بلند و محبوبیت خودش را در سراسر جهان مشاهده کرد (سعیدی، ۱۳۷۹: ۲۳۳).

۴ این کتاب مجموعه‌ای از هفت سخنرانی اقبال است. متأسفانه سه ترجمه‌ای که از این کتاب به فارسی صورت گرفته چهره‌ای ناقص دارند که فهم آن را دچار التقاط نموده‌اند. برای شناخت نواقص‌های ترجمه بنگرید: غلامحسین‌زاده، نسرين، ۱۳۹۸: ۶۱-۶۲، مجلهٔ ایران فردا، شماره ۵۲.

برای تنقیح و ترمیم عوامل زائد و زایل‌کنندهٔ سنت‌های مردهٔ درون‌دینی از جمله فقه، فلسفه، کلام و عرفان نمود تا قدرتی برای مقابله با استعمار در وجود مسلمانان همراه با خودآگاهی و خودگری و خوداندیشی را پدید آورد. دیاگن^۱ (۲۰۱۹: ۲۸-۱۸) «فلسفهٔ الهی» اقبال را «فلسفه‌ای سیاسی» می‌داند که برخلاف فلسفه‌های بعد از کانت رشد یافته است و بدون توسل به مادیات صرف درصدد گسترش خویش است. اقبال با اقتباس از برگسون^۲ فلسفه‌ای سیاسی مبتنی بر الهیات بنا نمود تا عاملی برای تقویت ملل مسلمان و تضعیف دول استعمارگر غربی گردد. بدین‌سان فلسفه‌ای که اقبال در اشعار و کتب خود تدوین نموده فارغ از سیاست و تحریکات اجتماعی نبوده، بلکه مبانی فلسفی و تحریکات اجتماعی توأمان در نظریات او موجود بوده است.

سؤالی جزئی که در این قسمت می‌توان نمود آن است که فرد، خلاقیت، آگاهی فردی، تپش، از خود رمیدن و صفت شیری و عقابی به چه دلیل در آثار اقبال پدید آمده است؟ این موارد که در سؤال مزبور ذکر شد تماماً محصول استیلا و چیرگی دول غربی، از خودبیگانگی مسلمانان، فراموش نمودن زمان شکوفایی دوران بزرگ تمدن اسلامی، خلوت‌گزیدن و به خرابه‌های خرافات عرفانی پناه بردن، فلسفه‌پردازی‌های بی‌منتهای غیرنافع و دین را در پستوهای خانه‌نهادن است. اقبال تمام این موارد را حاصل دست‌آورده‌ای فردی می‌داند که در ضربهٔ محکم جامعه اسیر مانده و همت خود را فراموش نموده است. عنوان بعدی رابطهٔ فرد در مقابل تمامی جبرها اعم از خدا مشخص می‌شود (البته خدای نامتناهی‌ای که انسان را در تمام شئون اسیر نموده است).

فرد در تقابل با متناهی و نامتناهی

در اندیشهٔ اقبال انسان به‌عنوان فردی محدود در مقابل نامحدود که خداوند باشد قرار دارد. اقبال انسان را عاملی مختار و متحرک می‌داند که در جهان دخیل است و خودآگاهی او هم می‌تواند جهان اجتماعی‌اش را قوت بخشد و هم آن را تضعیف کند. بر این اساس او مکتب وحدت وجود و عرفان‌های کاذب که تنها به «امر نامتناهی» متوسل‌اند و در همان آن، نقش تناهی انسانی را حذف می‌کنند را نفی می‌کند؛ چراکه در نگرش او انفعال و وادادگی افراطی به نامتناهی،

1 Souleymane Bachir Diagne

2 Henri Bergson

اختیار آدمی را محو و زایل گردانده و او را در نامتناهی مطلق مانند محو شدن قطره در دریا حصر و تحدید می‌کند.^۱

چنان‌که سیدن اشاره می‌کند:

«هم مکتب وحدت وجود و هم عرفان دروغین که در شرق و غرب بسط یافتند، خود را جزئی از ذهن سرمدی به شمار می‌آوردند که از آن جدا شده و سعی دارد دوباره در آن مستحیل شود. طرفداران انگلیسی هگل و نیز پیروان آیین وحدت وجود بر این عقیده بودند که آدمی باید همچون قطره‌ای که به دریا می‌پیوندد و هستی خود را به‌عنوان یک وجود مستقل که از دست می‌دهد، بالاترین هدف و اندیشه‌اش این باشد که هویت فردی خود را در وجود مطلق فنا سازد» (سیدین، ۱۳۷۹: ۲۸).

این فنا نمودن در نگرش اقبال عین زدودن اختیار آدمی است که با توسل و اتکای افراط‌گرا به نامتناهی، اختیار فرد کاملاً زدوده می‌شود و خودآگاهی و خودنگری انسان در مقابل این فناشدگی نابود می‌گردد. تجسم عینی این نابودی فردیت را می‌توان در آراء جامعه‌شناسانی که اصالت را به جامعه می‌بخشند (نظیر دورکیم) نیز مشاهده کرد. با این تفاوت که آنان جامعه را به‌مثابه امری مطلق و تعیین‌کننده در نظر می‌گیرند و تصوف و عرفان منحنط در جهان اسلام، امر نامتناهی را. نتیجه هر یک از این دو رویکرد در اندیشه اقبال یکی است: نفی فردیت انسان، تحقیر وجود آزاد و مختار او و افکندن زنجیر جبر بر دست و پایش.^۲

۱ در تاریخ عرفان اسلامی یکی از مسائل مهمی که مورد توجه عرفا بوده است. مسئله وحدت و کثرت وجود است. برخی از عرفا، وجود جهان محسوس و طبیعت را تخیل و توهم دانسته و آن را غیرواقعی می‌دانند و کل هستی را وحدت یعنی وجود محض خداوند تلقی می‌کنند. این دیدگاه غالباً به جبرگرایی نیز نزدیک می‌شود. در برابر این کسانی هستند که علاوه بر توجه به وحدت به حقیقت داشتن کثرات هم توجه دارند و به گونه‌ای وحدت در کثرت را باور دارند چنانچه دیدگاه وحدت شخصی ابن‌عربی و ملاصدرا را می‌توان در این دسته قرار داد. آنچه مراد اقبال است، جریانی است که در شبه‌قاره هند وجود داشته و بیشتر متأثر از عرفان هندی و بودایی است که بدون توجه به تحولات اجتماعی به زندگی پشمینه‌پوشی و دیرنشین پناه می‌برند و در گوشه‌ای به دور از جامعه به خیال خود به تزکیه می‌پردازند. در حالی که در عرفان حقیقی اسلامی عارف سیر و سلوک خود را در عمل به شریعت و جهاد و تلاش می‌دانند یعنی این گروه شریعت را به‌عنوان ابزار سیر و سلوک و رسیدن به حقیقت می‌دانند.

۲ چنانچه در پاورقی گذشته اشاره کردیم بین جریان‌های عرفانی در جهان اسلام تفاوت وجود دارد. برخی از جریان‌های عرفانی متأثر از فضای عرفان هندی و بودایی است که هر گونه روشی را برای تزکیه نفس به کار می‌برند و غالب شدن روحیه دنیاگریزی، جبرگرایی و عدم توجه به تحولات و تغییرات اجتماعی و عدم تلاش برای تغییر وضع موجود از نمادهای آن است. اما ما در جهان اسلام بالاخص در تاریخ تشیع عرفایی داریم که علاوه بر

در نگرش اقبال، فنای فرد در نامتناهی موجب نفی اندیشهٔ خودی می‌گردد و این پیمان بستن با وحدت وجود، انسان را از آرمان اخلاقی و مذهبی بشر بازمی‌دارد. اقبال ادبیات صوفیانه را عامل بدبختی میان اقوام آسیایی دانسته و در این باره می‌نویسد:

«من در مورد تاریخ فکری مسلمانان و هندوان بسیار اندیشیده‌ام و پس از تأمل بسیار به این نتیجه رسیده‌ام که حکیمان و طبیبان این دو قوم هنوز علت اصلی مرض خود را تشخیص نداده‌اند. من ایمان دارم که بیماری آنان ناشی از ضعف و ناتوانی نیروهای زندگی آنهاست و این بیشتر به واسطهٔ ادبیات صوفیانهٔ مخصوصی است که بدبختانه در میان اقوام آسیایی پیداشده است» (جاوید اقبال، ج ۲: ۳۱۸-۳۱۹).

از دیدگاه اقبال، انسان باید در پرورش فردیت خویش بکوشد و «خلافت» خویش را در این مسیر به کار گیرد و آن فردیت یا خودی که در اختیار دارد را نیرومند سازد:

«عنصر هدایت و راهنمایی در فعالیت من به روشنی نشان می‌دهد که «من» علیت شخصی آزاد و دارای اختیار است. در حیات و آزادی من غایی سهم می‌شود که با امکان دادن ظهور یک من محدود لایق ابتکار شخصی، آزادی اراده خویش را محدود ساخته است. این آزادی رفتار خودآگاه نشأت یافته از نظر اقدام به خواست خود است ... اسلام موضوع بسیار مهمی را در روانشناسی بشری مورد دقت قرار می‌دهد، یعنی ظهور و افول نیرویی که آزادانه عمل می‌کند و مشتاق کسب قدرتی است که به عنوان عاملی پایدار و کاستی ناپذیر در حیات من با آزادی عمل نماید» (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۱۹۲-۱۹۳).

لازم به ذکر است که اقبال در صدد آن نیست که نامتناهی را طرد کند، بلکه با بیان مفهوم «اندیشه» میان معرفت‌شناسی کانت و غزالی ارتباطی راسخ ایجاد می‌کند و از آنکه مقام اندیشه را همچون کانت محصور به قدرت عقل گرداند یا همانند غزالی اهمیتی به فلسفهٔ تحلیلی ندهد و عرفان را مرکز اندیشه داند، گریزی می‌زند و میان «عقل» و «شهود» ارتباط برقرار می‌کند. بر این اساس اندیشه ذاتاً محصور به متناهی یا نامتناهی نیست:

توجه به مباحث الهیاتی و عرفانی، جهاد و مبارزه و عدم خانقاه‌نشینی و توجه به شریعت و تلاش برای بهتر کردن وضع موجود نیز از چکیدهٔ آراء آنهاست. بهترین نمونه جریان فقهی، فلسفی، عرفانی است که توسط آقامحمد بیدآبادی در حوزهٔ علمیه نجف شکل گرفت و ثمره و نتیجهٔ آن جریان در عصر معاصر در شخص امام خمینی متجلی شد که در عین عارف‌بودن به شریعت و اجتماع هم توجه دارند. بنابراین باید دقت کرد که عبارات اقبال لاهوری شامل حال همهٔ جریان‌های عرفانی و فلسفی اسلامی نمی‌شود و باید در اینجا قائل به تفصیل شد.

«این عقیده که اندیشه اساساً متناهی است و به همین سبب نمی‌تواند به نامتناهی دست یابد مبتنی است بر دیدگاهی نادرست در حرکت اندیشه برای شناخت. اندیشه در حرکت ژرف‌ترش می‌تواند به یک نامتناهی کائن^۱ دست یابد و در حرکت آشکارش هر یک از مفاهیم متناهی گوناگون برایش فقط در حکم لحظه‌ای هستند؛ بنابراین اندیشه ذاتاً ایستا نیست، بلکه پویا است و به موقع بی‌کرانگی خود را آشکار می‌سازد؛ همانند دانه‌ای که از همان آغاز، اتحاد عالی یک درخت را به‌عنوان واقعیت کنونی در خود دارد» (همان، ۱۳۸۸: ۳۹).

بر این اساس در مقام فهم، شهود به‌صورت مجزا از اندیشه و تحلیل انسان نیست بلکه قوه عقل آدمی آن را برحسب مقتضیاتش دربرمی‌گیرد و از آن سود می‌جوید. به عبارتی، نامتناهی در اندیشه اقبال، همانند عرفان‌های کاذب، عاملی نیست که متناهی در آن محو گردد و خودآگاهی انسان به امری مطیع و خاضع شده تقلیل یابد؛ بلکه نامتناهی در قبضه فهم متناهی قرار می‌گیرد و برحسب دانسته‌های او تفهیم می‌شود. چنانکه خود وی می‌گوید:

«این تجربه در عرفان اسلامی برتر، به‌صورتی نیست که هویت من متناهی با نوعی مجذوبیت در من نامتناهی محو و زایل شود، بلکه این نامتناهی است که در آغوش پرمهر متناهی جای می‌گیرد» (همان: ۱۹۵).

وی در ادامه همین بحث و برای تبیین این مفهوم چنین بیان می‌دارد که:

«من متناهی به سبب فردیت بی‌بدیل خویش به نامتناهی تقرب می‌جوید تا در نتایج اعمال گذشته خویش نظر کند و امکانات آینده‌اش را مورد داوری قرار دهد ... پاداش مستمر بشر عبارت از رشد تدریجی او در تملک نفس، منحصر به فرد بودن و میزان فعالیتش به‌عنوان یک خود است ... اوج این تکامل، زمانی فرامی‌رسد که من متناهی، حتی در حالت تماس مستقیم با من فراگیر، کاملاً قادر به تملک خودی باشد» (همان: ۲۰۶-۲۰۷).

بنابراین هرچند من متناهی از امر نامتناهی جدا نیفتاده است ولی باید آن را متمایز دانست؛ چراکه من متناهی به‌صورت یک خود همیشه در حال رشد است و در پیوستار زمانی و مکانی که برای او گشوده شده، خود را مصفا می‌سازد و این جدالی همیشگی است که انسان با خویش دارد. معیار اقبال برای ارزیابی واقعیت و حقیقت موجودات زنده بر پایه میزان اعتلای خودی آن‌هاست

که در پرورش و رشد فردیت‌های خویش در اختیار می‌گیرند: «انسان برای دریافت حالات اشراقی همیشه تازه، از حقیقتی نامتناهی که هر روزی به کاربست مدام پیش می‌رود. آنکه به اشراق الهی نائل می‌شود صرفاً منفعل و اثرپذیر نیست. هر عملی از یک خود یا من آزاد وضعی تازه می‌آفریند و بنابراین فرصت‌های بیشتری برای ظهور من خلاق پیش می‌آورد» (همان: ۲۱۵).

در نگرش وی، با توجه به آیه ۷۳ سوره احزاب^۱ انسان امانت‌دار شخصیت مستقلی است که خودش خواست زیر بار آن باشد. بنابراین انسان به میزان منحصر به فرد بودن و اتکا به خویش، آن امانت‌داری الهی را در فعالیت‌های روزانه‌اش به کار می‌گیرد و استمرار دائمی به آن می‌بخشد، این استمرار در توالی زمان برای دستیابی به نامتناهی، من متناهی را صیقل زده و روح اختیار، آزادی، جسارت اندیشیدن، خودگری و پرورش خویش را در اختیار آدمی قرار می‌دهد نه آنکه بخواهد من متناهی را در من نامتناهی غرق گرداند.

فرد در تقابل با مادیت و معنویت

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد عرفان کاذب و خانقاهی مرکز حیاتی گردیده بود که در جامعه دیندارانه، حیات معنوی دینداران را با گسست از «جهان مادی و طبیعی» بیان می‌نمود. صوفیان دچار خبط و خلطی در اندیشه شده بودند که پرداختن به زندگی دنیوی را مساوی با گسستن از معنویت می‌دانستند. این نوع تفکر گرچه در ظاهر گستره دیانت را فراتر از عالم مادی بیان می‌کند اما ناخودآگاه با توسیع و تنفیذ اندیشه رهبانی‌گری و صوفی‌مسلكی افراط‌گرا، انزجار، تنفر و دوری‌گزینی انسان را (با تضعیف اختیار فرد و محو در نامتناهی) از «طبیعت» و «جامعه» ترویج می‌کند. دو ستون اصلی این رهبانیت «فناء فی الله» و «بقاء بالله» است که اختیار آدمی را در مقابل نامتناهی زایل می‌سازد. اقبال برخلاف این رهبانیت کاذب، میلاد اسلام را تولد «عقل استقرایی کاوشگر» می‌داند (همان: ۲۲۰-۲۲۱) که این آموزه برخلاف نگاه‌های رهبانی خانقاه‌نشینان است. مراحل روش‌شناسی معرفت در اندیشه اقبال از «تجربه» شروع، با «عقل» تعمیم و به «شهود» ختم می‌گردد. بر این اساس اقبال روش تجربی را امری لازم برای حیات بشر می‌داند و با اقتباس از قرآن، شهود را در جایگاه فرجه‌تری از اندیشه که فراتر از تجربه مادی است قرار می‌دهد:

۱ «لِيعَذَّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا»

«قرآن روش تجربی را مرحله لازم در حیات بشر می‌شناسد، و به همه حوزه‌های تجربه بشری به‌عنوان منابع شناخت حقیقت غایی که نشانه‌هایش را توأمان در درون و برون هر آنچه موجود است آشکار می‌سازد، اهمیت یکسان می‌نهد ... برای آن‌که تصور تمام و کاملی از حقیقت امکان‌پذیر شود لازم است ادراک حسی با ادراک دیگری که قرآن از آن به قلب یا فؤاد تعبیر می‌کند به کمال برسد» (همان، ۱۳۸۸: ۵۲).

این معرفت‌شناسی اقبال از سویی همانند رویکردهای معرفت‌شناختی ماتریالیسم و پوزیتیویسم، معرفت بشری را محدود و محصور به مادیت صرف و تجربه و حس‌گرایی محض نمی‌گرداند، و ره را بر فعل اختیاری انسان در برابر جبر محیط نبسته و آزادی او در قبال تکامل طبیعی یا تاریخی را تحدید نمی‌کند. همچنین از سوی دیگر، فرد را محصور در قوه شهود نمی‌گرداند که فناء فی الله گردد و اندیشه خود را با محو در نامتناهی به یک‌باره فراموش سازد. برای تفهیم بهتر این موضوع می‌توان اندیشه اقبال را چنین بسط داد که او میان علم و دین نزاعی نمی‌بیند که بخواهد دیانت را به برخی از آیین‌های ظاهری تقلیل دهد و علم را به شناخت جهان طبیعی محصور گرداند. بلکه با تکیه بر قرآن روش استقرایی حاضر در علم را منبعث از اسلام می‌داند^۱ و رهبانیت و زهد مسلکی حاضر در میان صوفیان را به ریشه‌های یونانی و ایرانی آن برمی‌گرداند که در اسلام جایگاهی ندارد^۲. به‌عبارتی دیگر، در نگرش اقبال، تعمیم و بسط ضدیت میان دیانت و علم، اختیار فرد را در علم، در چهارچوب انتخاب طبیعی که جهان در اختیار او قرار می‌دهد محصور می‌دارد و توسل به رهبانیت افراطی، اختیار را به‌صورت کامل منهدم می‌گرداند و فرد را محو در لامکان می‌سازد و در نتیجه هر دو رویکرد پایه‌های اصالت فرد را در

۱ وی در این باره می‌گوید: «گرچه دین، فلسفه، فیزیک و دیگر علوم و فنون راه‌های جداگانه‌ای دارند، ولی در نهایت به یک منزل می‌رسند. این فکر که دین و علم با هم تفاوت دارند اصلاً اسلامی نیست، زیرا این مسلمانان بودند که درجه علوم و فنون را گشودند، و این اسلام بود که به انسان منطق استقرایی آموخت و به وی تعلیم داد که علوم را بر اساس نظریات و قیاسات بررسی نکند. همین مسئله سبب به وجود آمدن علوم جدید شد» (جاوید اقبال، ج ۳: ۱۳۷۲، ۶۰).

۱ «مسلمانان امروزی ترجیح می‌دهند بی‌هدف بر پهنه ابهام‌آمیز و تاریک تصوف یونانی-عجمی سیر کنند. این نوع تصوف، شیوه تفکری است که می‌آموزد بر واقعیت دشوار پیرامون خویش دیده بر بندیم و به آنچه که اشراقیات ذهنی نامیده می‌شود چشم بدوزیم؛ اشراقیات رنگارنگی که زائیده مغزی علیل و خسته است» (اقبال، ۱۳۸۰: ۱۵۳).

جامعه متزلزل می‌سازد. این آموزه‌ها به صورت تام با فهم اقبال از اسلام هم‌راستا نیست چنانچه در فلسفه او نمی‌توان فرد را عاملی منفعل در برابر حیات طبیعی (محصور در انتخاب طبیعی) و منزوی در شهود یافت، بلکه ضدیت با هردوی این‌ها در آثار او به وفور یافت می‌شود. ضدیتی که توأمان حقیقت را به صورت یک کلیت انضمامی درک کرده و با تمرکز و تکیه مطلق به یک بخش خاص از معرفت‌شناسی، وجوه دیگر معرفت را نادیده نمی‌انگارد.^۱

فرد و وحدت وجود منبعث از فلسفه یونان باستان^۲

اقبال در مثنوی اسرار خودی انزجار خود را از آراء افلاطون و نوافلاطونیان، با کلماتی آکنده از تحقیر آنان بیان می‌دارد. وی برای به تصویر کشاندن انزجار خود از تمثیل «شیر» و «گوسفند» استفاده می‌کند. لفظ گوسفند (که در ادبیات و فلسفه اقبال دارای معنایی کیشی، منشی، اصطلاحی و فلسفی است و نه معنایی توهین‌آمیز) بیانگر آموزه‌هایی است که از سوی افلاطون و نوافلاطونیان

۱ در بین اندیشمندان مسلمان تفکری وجود دارد که روش فلسفی یا روش قیاس یعنی سیر از کلی به جزئی در صدر اسلام وجود نداشته است و آنچه مورد توجه صحابه بوده است تجربه و روش تجربی است. در حالی وقتی به سیره اهل بیت از جمله امام علی(ع) و امام رضا(ع) که علامه طباطبایی در کتاب «امام علی و فلسفه الهی» و جواد آملی در کتاب «امام رضا و فلسفه الهی» نشان داده‌اند، هر دانش و روشی که در آن قطعیت خود داشته باشد مورد تأیید اسلام است. و از طرفی در فرهنگ و تمدن اسلامی نزد حکمای اصیل اسلامی هیچ روشی بخاطر روش دیگر حذف و طرد نشده است. و هر روشی برای هر موضوع مناسب خود کارایی دارد. چنانچه مباحث استدلالی و روش استدلالی را باید برای الهیات بکار برد و روش تجربی را برای شناخت حقایق تجربی. از طرفی دیگر اینکه تفکر فلسفی و قیاسی را به تماماً عامل انحطاط جهان اسلام بدانیم سخن دقیق و علمی نیست. اگر به تاریخ تمدن اسلامی توجه کنیم، به غیر از دوره آل بویه که علوم غیردینی در جهان اسلام رشد و نمو یافت، بعد از قدرت‌یابی سلجوقیان و مدارس نظامیه و تأکید بر تدریس علوم صرفاً نقلی در جهان اسلام با چاشنی تفکر کلامی جبرگرایی اشعری در جهان اسلام غلبه یافت. و به دلیل گسترگی حکومت سلجوقیان، تا قرن‌ها علوم نقلی مطالعه می‌گردید بنابراین برخلاف این دیدگاه باید از عوامل مهم انحطاط جهان اسلام تفکر جبرگرایی است که در اندیشه اشاعره نهادینه شد و آن عرفایی هم که وابسته به تفکر اشعری بوده‌اند نیز اهل خانقاه و جبرگرایی بوده‌اند و الا کسانی که قائل به تفکر عقلی و فلسفی بوده‌اند از معدود جریان‌های فکری اسلامی بوده‌اند که به اختیار و آزادی انسان توجه داشته‌اند و این اختیارگرایی از شاخصه‌های تفکر شیعی نیز می‌باشد.

۲ این قسمت اشاره به اشعاری از اقبال دارد که در مثنوی اسرار خودی گنجانده شده است. برای مشاهده بنگرید به: (اقبال، ۱۳۹۲: ۳۸-۴۱) برای مشاهده و تفسیر این اشعار بنگرید به: (ماکان، ۱۳۷۹).

ترویج‌شده و به وحدت وجود صوفیان شرق اشاعه یافته است. در نظر اقبال این وحدت وجود ترویج اندیشه‌ای را به همراه دارد که با «فلسفه خودی» او هم‌راستا نبوده و بلکه ضدیت تام با آن دارد. می‌توان این ضدیت با فلسفه اقبال را **فلسفه تضعیف خودی** نامید که از نظر اقبال به تکثیر آموزه‌هایی از جمله: تحبیب تنگ‌دستی، خودکوچک‌بینی، از بین بردن مثبت انسان، غفلت از خودی، توجه‌نکردن به جهان ملموس، زیست در انتزاعیات^۱ و تن‌پروری اشاره نمود. همچنین شیر در فلسفه و ادبیات اقبال، نماد فردی خودمختار و آزاد است که با برتری خواهی، اختیار و مثبت، خود را با پیروی از حرکت طبیعی جهان که پیوست مستقیمی با تنازع بقاء^۲ دارد به نمایش می‌گذارد. از نظر اقبال تفکر فلسفی افلاطون به جهان طبیعی چندان اشاره ندارد بلکه از جهان مادی به صورت کامل گسسته شده و موجب گردیده عالم مُثُل را به عنوان یک حقیقتی نمادین در اندیشه خود برای آیندگان به ارث گذارد. البته اقبال در اشعارش، از نظرگاهی فلسفی و به صورت تام به رد یا تنقیح گفتار افلاطون نمی‌پردازد بلکه فقط غفلت او از طبیعت و عالم مادی و توجه افراطی او به جهان معنا را نقد کرده و نشان می‌دهد که پیامد آموزه‌های افلاطون، «فردیت» و «اختیار» انسان را به یک‌باره معدوم می‌سازد و توسل و تقرب به عالم فراطبیعی را اصل و اساس جهان می‌گرداند که هیچ‌گونه عنایتی به عالم طبیعت، حس و تجربه ندارد.^۳

همان‌گونه که پیشتر بیان شد در روش‌شناسی اقبال، تجربه، عقل و شهود سه عامل متوالی‌اند که در اندیشه دخیل می‌باشند و این با نگاه افلاطون همسان نیست؛ چراکه در نگرش اقبال،

۱ اشاره به عالم مُثُل یا عالم معنای افلاطون است.

۲ اشاره به بیت: جذب و استیلا، شعار قوت است / فتح، راز آشکار قوت است.

۳ بر اهل فن پوشیده نیست که از منادیان جبرگرایی در جهان اسلام که آن را به صورت رسمی در مدارس نظامیه نهادینه کردند و تا کنون نیز در حوزه‌های علمیه اهل تسنن باقی مانده است، تفکر کلامی اشعری است. به نظر می‌رسد اگر اقبال لاهوری بیشتر به نقد تفکر جبرگرایی در جهان اسلام و اثرات منفی آن در تحولات اجتماعی مسلمین می‌پرداخت، عبارات او با آنچه در تاریخ گذشته است سازگارتر بود. در برهه‌ای از تاریخ عرفان سبک اشعری توسط محمد غزالی پا به عرصه اجتماعی جامعه مسلمین نهاد. بنابراین در نقد و بررسی عوامل انحطاط جهان اسلام باید به آن تفکری که در قدرت دارای حاکمیت بوده و نقش آنها نیز توجه کرد. البته آنچه اقبال لاهوری به عنوان تصوف منحنی می‌شمارد بیشتر به آن چیزی مربوط است که مبتنی بر فضای شبه‌قاره هند بوده است که مبتنی از ریاضت‌های صوفیانه بودایی و هندویی بوده است.

آموزه‌های افلاطون، ترویج وحدت وجود، رهبانیت^۱، محو در لامکان، زدودن اختیار و منفعل نمودن فرد از دست‌یابی به خودآگاهی و خودگری (خودگرایی) را به همراه دارد. از نظر اقبال اتکا به وحدت وجود، بدون در نظر گرفتن اختیار انسان، موجب زدودن اقتدار، عزم، استقلال، اعتبار و عزت انسان می‌گردد که پیدایش صدها مرض از جمله بی‌همتی، فقر، ناتوانی، دون‌فطرتی و از همه مهم‌تر نفی فردیت و آزادی و اختیار و عاملیت را به همراه دارد.

جامعه در اندیشهٔ اقبال

در بیشتر بیانات پیشین در تلاش بودیم تا جایگاه فرد و اختیار او را در اندیشه اقبال به‌عنوان مقومی اصلی برای تغییر، خودآگاهی، خودگری و خودشکنی نشان دهیم. این تأکید اساسی اقبال بر «خودی» مقصودی است برای تغییر جوامع شرق و امت اسلامی از جبر ناخواسته که زادهٔ استعمار بیرونی و استیلای درونی دینی بوده است. بر همین اساس پرورش فلسفهٔ خودی او برای تضعیف جبر خارجی است که با ازدیادی تشدید یافته و فراتر از حالت طبیعی به‌صورت ناخودآگاه بر پیکر جوامع شرقی مستولی گشته بوده و آیین‌های جوامع شرقی را به تحمیق و تسخیر در این جبر ناخودآگاه محصور ساخته بود. بر این اساس، اقبال به جامعه به‌صورت امری مجزا همچون فرد که دارای تحرک، تغییر و تبدیل است ترتیب اثر می‌دهد، اما از اینکه این ترتیب اثر بخواهد به حاکمی توتالیتر و مستبد بدل گردد که ناخودآگاه تحت لوای استعمار و ادیان منحنی افراطی، حکومت طاغوت و تخدیر انسان را جاری سازد و قعی نهاده و شکستن آن را با اختیار افراد جامعه امری مقدس شمرده و تنها عامل مؤثر که می‌تواند فساد و تباهی در قومی را براندازد پرورش افراد مصمم و باراده می‌داند (همان: ۲۵۴). بر همین اساس در برابر این جبر نامیمون، اختیار انسان را به‌عنوان عاملی برای زدودن و رسوا نمودن آن امری مقبول و لازم می‌داند تا از ناخودآگاهی‌ها و تزویرهای پنهان پرده بردارد و موقعیت و جایگاه جامعه را بسان یک امری مقبول و در تعامل با فرد به آن ارزانی دارد.

۱ رهبانیت در واقع از طریق افلاطون به مسیحیت و دیگر آیین‌های دینی راه یافت. برای بررسی این موضوع بنگرید به خدایان و آدمیان، هنری بمفورد پارکز (۱۳۸۰)، بخش سوم، فصول پایانی. رهبانیت مورد نظر اشاره دارد به بیت: راهب دیرینه افلاتون حکیم/از گروه گوسفندان قدیم ...

اقبال در مثنوی پیام مشرق، در شعر میلاد آدم، پیدایش جهان را جبری مقدر و تحمیل شده بر انسان می‌داند که در مقابل آن تولد آدم قرار دارد، تولدی که به همراه خود، خودآگاهی، خودگری و خودشکنی را به همراه می‌آورد:

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد حسن لرزید که صاحب‌نظری پیدا شد
فطرت آشفته که از خاک جهان مجبور خودگری، خودشکنی، خودنگری پیدا شد
خبری رفت ز گردون به شبستان ازل حذر ای پردگیان پرده‌دری پیدا شد
آرزو بی‌خبر از خویش به آغوش حیات چشم وا کرد و جهان دگری پیدا شد
زندگی گفت که در خاک تپیدم همه عمر تا از این گنبد دیرینه دری پیدا شد^۱

در اشعار بالا لفظ «خاک جهان مجبور» نشان از جبر و اصلاتی است که طبیعت و جامعه به صورت گسترده و ژرف بر فرد و رفتار او تحمیل می‌کند تا استیلای خود را به صورت عاملی بیرونی در تغییر احوال درونی فرد و رفتار بیرونی او نمایان سازد. این اصطلاح برای جامعه به صورت منفک شده از فرد در اندیشه اقبال مفهوم‌سازی شده و آن را نمایان می‌سازد که جامعه مجزا از فرد دارای قوانین و اصول‌های منحصر به خود است که حرکت و دگرگونی را برای خود به صورت مجزا تبیین می‌نماید. در مقابل خاک جهان مجبور، «خودگری»، «خودشکنی» و «خودنگری» انسان بیان می‌شود که با تفرعن، تجبر و خودکامگی و استیلای جامعه سرسازش ندارد، چنانچه از نام شعر (میلاد آدم) برمی‌آید، فرد در برابر خودکامگی و جبر جامعه با تخیری همراه با خودشکنی و خودآزمایی برای جلا و صیقل دادن «خود» به میدان کارزار جامعه ملحق می‌شود تا هم جهان را بیشتر و بهتر بشناسد و هم قدرت تسخیر آن را مرهون انسان نماید.

این جبر و اصلاتی که به جامعه داده می‌شود منزلگهی است تا اختیار یا اصالت فرد به عنوان امر مقومی برای چیره‌یافتن انسان به آن در اختیار او قرار گیرد. بنابراین رشد فرد با اصالت بخشی به جامعه محقق می‌شود و تا زمانی که افراد به گرد یکدیگر درنیایند و اجتماعی متشکل

۱ (اقبال، ۱۳۸۲: ۱۷۰).

۲ (اقبال، ۱۳۸۲: ۷۸).

از افراد را ایجاد نمایند همیشه مجبور و درمانده هستند. به عبارتی دیگر، نیروهای فردی آن‌ها تضعیف و بی‌قدرت می‌گردد و این جامعه است که نیروها و اهدافشان را ترسیم می‌نماید. مبتنی بر این گفتار، در نگرش اقبال، هم وجود فرد برای جامعه لازم است و هم خود جامعه به‌عنوان مرکزی مستقل از فرد نیاز است وجود داشته باشد تا مورد اندیشه و واکاوی قرار گیرد. این بیانی است که تعامل میان فرد و جامعه را به‌صورت همگون می‌آفریند تا زیستی همراه با اندیشه برای انسان در جهت شناخت جامعه فراهم آید. برای نشان‌دادن این تعامل میان فرد و جامعه می‌توان به اشعار زیر از اقبال ارجاع داده و آن را جوهر اندیشهٔ او در این باب یافت.^۲

فرد را ربط جماعت رحمت است	جوهر او را کمال از ملت است
تا توانی با جماعت یار باش	رونق هنگامهٔ احرار باش [...]
«فرد» و «قوم» آئینهٔ یکدیگرند	سلک و گوهر کهکشان و اخترند
«فرد» می‌گیرد ز «ملت» احترام	«ملت» از «افراد» می‌یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود	قطرهٔ وسعت طلب قلزم شود [...]
در دلش ذوق نمو از ملت است	احتساب کار او از ملت است
بیکرش از قوم و هم جانش ز قوم	ظاهرش از قوم و پنهانش ز قوم است [...]
پخته‌تر از گرمی صحبت شود	تا به معنی فرد هم ملت شود
وحدت او مستقیم از کثرت است	کثرت اندر وحدت او وحدت است [...]

بحث و نتیجه‌گیری

اقبال متفکری بود که به‌صورت مستقل و منفک از جامعهٔ خود و بدون توجه به روابط سیاسی و اجتماعی زمانهٔ خود نمی‌اندیشید بلکه تعاملات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و ... بین لایه‌های گوناگون حیات اجتماعی، در عرصهٔ عمل و نظر برای او عوامل موثق و متقنی بودند تا نظام فکری خود را بر پایهٔ آن‌ها پی‌ریزی نماید. اقبال را متفکری باید دانست که نظام فکری او فلسفهٔ سیاسی‌ای را تبیین می‌کند که برای مقابله با دول استعمارگر، قوت تبیین خود را از الهیات دریافت نموده و این الهیات با مرکزیت اندیشهٔ دینی همراه بوده که در زمان او مورد بازسازی و جرح و تعدیل فراوان قرار گرفت. عوامل متعدد و متفاوتی همچون استعمار بیرونی و استیلای

درون دینی، مشوق‌هایی بودند که اقبال را برای **بازسازی نظری و عملی** دین تحریض نمود. بر این اساس از لحاظ عملی او فلسفه خودی را پروراند که به صورت متمرکز در مثنوی اسرار خودی نمایان شده اما به صورت متفرق نیز در باقی آثار او شرح و بسط و اشاعه یافته که این فلسفه عملی برای مقابله با دو رویکرد درون دینی و بیرون دینی بوده است.

۱. **رویکرد درون‌دینی:** در تلاش برای آن بود تا به صوفی مسلکان و کسانی که بر پایه آیین وحدت وجود افراطی رفتار کرده و اختیار و فردیت را به مثابه امری مقوم برای تغییر نادیده می‌انگاشتند گوشزد نماید که محو در نامتناهی، درب جستجوگری و حرکت مداوم انسان را برای تبدیل، تغییر، مقاومت و خودآگاهی (که انسان نقش اساسی در آن دارد) می‌بندد. وی همچنین رفتار افراط‌گونه صوفی آن‌که تبدیل به خانقاه‌نشینی گردیده بود را جزو آموزه‌های اسلام نمی‌دانست، بلکه این آموزه‌ها را به ریشه‌های یونانی آن بازمی‌گرداند تا با تبیین خود اسلام را از این مفاهیم پالوده سازد.^۱

۲. **رویکرد برون‌دینی:** فلسفه خودی اقبال در رویکرد برون‌دینی امری مقاوم برای مقابله با استعمار و اوامر سیاسی بین‌المللی است که با حربه‌های متفاوت در تلاش برای تسخیر جوامع شرقی تلاش مفرط می‌نمودند. بر این اساس اقبال در ابتدا فلسفه نظری خود را برای تحکیم قدرت درونی افراد پروراند تا ایمان راسخی در وجودشان برای مقابله با تزویر و کید دول استعمارگر پدید آورد. این فلسفه نظری در حرکت برون‌دینی به آنان جسارتی

۱ مسئله انحطاط مسلمین و علل آن از مباحث مهمی است که به واسطه مواجهه مسلمین با غرب در قرون اخیر مطرح شده است. اینکه صرفاً علت عقب‌ماندگی مسلمین را در تفکر فلسفی و به تعبیر اقبال فلسفی بدانیم به نظر می‌رسد با واقعیت تاریخی سازگار نباشد. وقتی به تاریخ مراجعه کنیم آنچه در جهان اسلام از جهت سیاسی غالب بوده است و جریان فکری را رهبری می‌کرده است غالباً تفکر اشاعره بوده است که معتقد به جبرگرایی هستند. شما وقتی به تحولات مدارس نظامیه بنگرید، تأکید بر علوم نقلی مبتنی بر آراء اشعری بسیار نمایان است. نگارنده بر این باور است که نمی‌توان برای علل‌یابی انحطاط جهان اسلام با نگاه یکسویه تفکر فلسفی خاص را مقصر دانست بلکه باید آن را حاصل نگاه‌های عقل‌ستیزانه دانشمندان اسلامی مانند غزالی و ابن تیمیه دانست. آیا اینکه جهان اسلام در حوزه تحقیقات علمی از جمله ریاضیات و نجوم و ... رشد نکرد وابسته به فلسفه و تفکر فلسفی است؟ اینکه محمد عزالی در *منقذ من الضلال*، مطالعه و تدریس ریاضیات را برای دانشجویان نظامیه حرام می‌داند آیا ربطی به فلسفه دارد؟ با توجه به اسناد مختلف تاریخی عامل انحطاط را باید در تفکرات ضدعقلی افراطی برشمرد. همین تفکرات ضدعقلی است که تجربه‌گرایی اسلامی را نیز منحصر در نص‌گرایی و ظاهرگرایی در فهم نصوص دینی می‌کند.

می‌بخشید که خود را محکوم به جبر و خودکامگی سیاسی و هژمونی فرهنگی غربیان نسازند و با ظواهر فریبنده آنان را محور جمال کاذب خود نگردانند، بلکه به آیین حقیقی خود که قرآن و سنت است بازگردند و با تعالی‌بخشی به آن‌ها جهان خود را با ابدیتی که در حال تغییر است هم‌راستا سازند.

همچنین از لحاظ نظری کتاب بازسازی فکری دینی او عاملی موثق برای تحکیم این مورد است که بخش‌های بسیاری از این آموزه‌ها در اشعار او نیز فراوان یافت می‌شوند. در نهایت باید چنین بیان داشت که تمامی تلاش اقبال برای پروراندن مفهوم فلسفهٔ خودی، در جهت آن بود که جوامع اسلامی و شرقی را که به مدد عوامل درون‌دینی و برون‌دینی به محاق جبرپذیری و وادادگی در مقابل «سرنوشت» محتومی که برایشان نگاشته بودند، در غلتیده بودند و «فردیت» انسان را در مقابل مفاهیمی چون «تقدیر»، «جامعه»، «امرمتناهی»، «جبر تاریخ»، «جبر طبیعت» و ... در بارگاه شبه قدسی حس‌گرایی الحادی و شهودگرایی اشرافی و عقل‌گرایی الفائی و سیاست‌گرایی امحائی و دین‌گرایی افنائی ذبح و مثله کرده بودند را از این مصیبت فراگیر معرفت‌شناختی و سیاسی رهانیده و با «بازسازی فکر دینی»، رسالت معماری بنای فکری، روحی و ایمانی امت اسلام را با مصالحی که از قرآن و سنت گردآورده بود، بر دوش گیرد.

هرچند که (چنان‌که گذشت) رگه‌های فردگرایی در اندیشهٔ اقبال به حدی قوی و پررنگ و «حاضر» است که نه تنها جامعه، بل حتی امر نامتناهی را هم نیز در سویه‌هایی تحت الشعاع خویش می‌گیرد و «جبر ذاتی، فطری و طبیعی» انسان را تحقیر می‌کند (و همین ممکن است که خواننده را به چنین استنتاجی رهنمون کند که اقبال قائل به اصالت فرد است)، ولی آنچه از مجموع آثار او استنباط می‌شود این است که وی در نهایت نه اصالت را مطلقاً به فرد می‌بخشد و نه به جامعه بلکه این دو را در تعامل با یکدیگر نگرسته و در این حوزه قائل به مناسباتی دیالکتیکی بین کل و جزء یا جامعه و فرد است. بدین معنا که اساساً جامعه مجموعه‌ای از افراد است؛ و این نسبت برخلاف نظر فردگرایان افراطی نه تنها وجود جامعه را انکار نمی‌کند بلکه منتج به ایجاد تمایز وجودی فرد و جامعه شده و جامعه را وجودی عینی و مستقل می‌بخشد که قادر به تدوین قوانین خاص خود و تنفیذ و تحکیم آن در شالودهٔ اذهان و افکار و نهایتاً اعمال و کنش‌های افراد است.

لیک این پایان کار نیست بلکه در اندیشه و فکر اسلامی، همین افرادی که این چنین منفعل و رمه‌وار در تقابل با قوانین طبیعی و اجتماعی کرنش کرده و تسلیم گشته‌اند از آن‌چنان ظرفیت وجودی‌ای برخوردارند که قادر به ایجاد تغییر و تحول در همین قوانین و در صورت عدم امکان دگرگونی، استحصال و به‌خدمت‌گرفتن آن‌ها در راستای اهداف و آمال خویشند. بنابراین در نگرش اقبال، درست است که جامعه و قوانین منبعث از آن بر انسان حاکم است اما همین انسان است که با شناخت و آگاهی به تکوین جامعه همت گمارده و قادر به تغییر و تبدل آن است.

منابع

- قرآن کریم.
- اقبال، جاوید (۱۳۷۲) *زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری*، ترجمه شهین‌دخت کامران مقدم، انتشارات به‌نشر (آستان قدس رضوی).
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۴۶) *احیای فکر دینی*، ترجمه احمد آرام، بی‌تا.
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۷۹) *بازسازی اندیشه دینی در اسلام*، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران: فردوس، چاپ دوم.
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۰) *سوئش دینار*، تألیف و ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران: فردوس، چاپ اول.
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۲) *دیوان اقبال لاهوری (میکده لاهور)*، با تصحیح و مقدمه محمد بقایی (ماکان)، تهران: اقبال.
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۷۹) *شرح گلشن راز جدید*، حواشی و ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران: فردوس، چاپ اول.
- بقایی (ماکان)، محمد (۱۳۸۹) *اقبال گلی که در جهنم روئید*، تهران: سوره مهر.
- بقایی (ماکان)، محمد (۱۳۸۵) *تصحیف غرب‌زدگی در جستجوی هویت ملی*، تهران: نامک، چاپ اول.
- بقایی (ماکان)، محمد (۱۳۷۹) *شرار زندگی*، تهران: فردوس، چاپ اول.
- بوذری‌نژاد، یحیی (۱۳۹۷) *روش‌شناسی دانش اجتماعی مسلمین*، تهران: دانشگاه تهران.
- توکل کوثری، محمدعلی (۱۳۸۳) *جامعه‌شناسی معرفت*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹) *جامعه در قرآن*، تفسیر موضوعی قرآن، تهیه و تنظیم مصطفی خلیلی، قم: اسراء.

- خلیلی، مصطفی (۱۳۸۷) «اصالت فرد یا جامعه؟ چالش فلاسفه»، نشریهٔ علمی-ترویجی معرفت، شمارهٔ ۱۲۶: ۱۱۱-۱۲۸.
- دورکیم، امیل (۱۳۵۵) قواعد و روش جامعه‌شناسی، ترجمهٔ محمدعلی کاردان، تهران: دانشگاه تهران.
- دهقانی سیمکانی، رحیم (۱۳۹۰) «رویکرد عرفی‌شدهٔ اقبال لاهوری به دین»، مجلهٔ معرفت ادیان، شمارهٔ ۸: ۵-۳۰.
- ریتزر، جرج (۱۳۹۲) مبانی نظریهٔ جامعه‌شناسی و ریشهٔ کلاسیک آن، ترجمهٔ شهناز مسمی‌پرست، تهران: نشر ثالث، چاپ دوم.
- ساروخانی، باقر (۱۳۹۳) روش تحقیق در علوم اجتماعی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ بیست و سوم: جلد اول.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۳) قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریهٔ تکامل معرفت دینی، تهران: صراط.
- سعیدی، سید غلامرضا (۱۳۷۹) مفخر شرق سید جمال‌الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری، به کوشش سید هادی خسروشاهی، تهران: نشر سماط.
- سیدین، غلام (۱۳۷۹) مبانی تربیتی فرد و جامعه، ترجمهٔ محمد بقایی (ماکان)، تهران: فردوس، چاپ اول.
- بقایی، محمد (ماکان) (۱۳۷۹) اقبال با چهارده روایت، تهران: فردوس، چاپ اول.
- شریعتی، علی (۱۳۸۴) ما و اقبال، تهران: الهام، چاپ نهم.
- صدر، سید محمدباقر (۱۳۸۱) سنت‌های تاریخی در قرآن، ترجمهٔ سید جمال‌الدین موسوی اصفهانی، تهران: نشر مفاهیم، چاپ سوم.
- عبدالله، عبدالمطلب؛ اسماعیلی، مصطفی (۱۳۹۰) «جنبش‌های بیداری اسلامی گذار از محرومیت بازگشت به خویشتن»، فصلنامهٔ رهیافت انقلاب اسلامی، شماره ۹: ۱۴۱-۱۲۳.
- غلامحسین‌زاده، نسرین (۱۳۹۸) مجله ایران فردا، شماره ۵۲.
- غزالی، محمد (۱۳۹۳) احیاء علوم‌الدین، ترجمهٔ عزیزالله عزیزی، تهران: فردوس.
- فیض کاشانی، مولی محسن (۱۳۷۲) راه روشن (المحججه البیضاء فی تهذیب الاحیاء)، جلد اول، ترجمهٔ سید محمدصادق عارف، مؤسسهٔ چاپ و انتشار آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- کاظمی، عباس (۱۳۸۳) جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران، تهران: طرح نو.
- کوزر، لوئیس (۱۳۹۴) زندگی و اندیشهٔ بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمهٔ محسن ثلاثی، تهران: علمی.

- کرایب، یان (۱۳۸۲) *نظریه اجتماعی کلاسیک*، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: آگه، چاپ ششم.
- لوئیس، برنارد (۱۳۹۴) *دین، سیاست و حکومت در خاورمیانه*، ترجمه علی باقری دولت‌آبادی و جبار قاسمی، قم: نشر علامه بهبهانی.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۴) *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران: طرح نو.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸) *جامعه و تاریخ*، تهران: صدرا، چاپ بیست و دوم.
- وصفی، محمدرضا (۱۳۹۶) *نومعتزلیان*، تهران: نگاه معاصر.
- Iqbal, Muhammad (1930) *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Copyright 2009 Dodo press and licensors.
- Bashir Diagne, Souleymane (2019) *Postcolonial Bergson*, Translated by Lindsay turner, Copyright 2019 Fordham University Press.