

# هستی شناسی اقبال لاهوری

(خدا، جهان، انسان و دین)

حسن یوسفی اشکوری

تابستان ۱۴۰۱



چشم خود بر بست و چشم ما گشاد

ای بسا شاعر که بعد از مرگ زاد



## فهرست مطالب

۷	مقدمه
۱۱	فصل اول - زندگی نامه اقبال لاهوری
۱۳	تحلیلی از شعر و شاعری اقبال
۱۷	آثار پرشمار اقبال
۱۹	منابع
۲۱	فصل دوم - معرفی دفاتر کلیات فارسی اقبال لاهوری
۲۱	اسرار خودی
۲۳	رموز بیخودی
۲۵	جاویدنامه
۲۷	ارمغان حجاز
۲۹	فصل سوم - هستی شناسی اقبال لاهوری
۳۰	درآمد
۳۲	مفهوم خدا با نگرش توحید قرآنی
۳۳	هستی یا جهان و نوع تعامل آن با خداوند
۳۸	انسان
۳۹	خودی
۴۲	من
۴۷	دین و مؤلفه هایش در درون مثلث خدا، جهان و انسان
۵۶	نقش عبادت در سلوک دینی

فصل چهارم - نگاهی به «فلسفه خودی» اقبال ..... ۶۹

خودی چیست؟ ..... ۷۱

ابعاد چهارگانه خودی ..... ۷۶

خودی انسانی و وحدت نوعی ..... ۷۶

وحدت ملی ..... ۸۵

خودی ملی - اسلامی برای مسلمانان ..... ۸۷

فصل پنجم - اقبال؛ اندیشه و سیاست ..... ۹۵

۱ - جنبش استقلال خواهی مسلمانان هندوستان ..... ۹۷

۲ - نقد و نفی نظام خلافت ..... ۹۸

۳ - نقد نظام‌های جدید غربی ..... ۱۰۰

فصل ششم - تحلیل شرور در پرتو الهیات سلبی ..... ۱۰۵

## مقدمه

محمد اقبال لاهوری متفکر، نظریه‌پرداز، نویسنده و شاعر هندی-پاکستانی از نامداران در سلسله مصلحان مسلمان معاصر است که به قدر کفایت در تمامی جهان و از جمله در ایران شناخته شده است. با این که کمتر از یک قرن از مرگ اقبال (درگذشته به سال ۱۹۳۸م) گذشته است ولی به گمانم وی هنوز هم حرف‌هایی برای گفتن دارد و هنوز هم نسل کنونی نواندیشان مسلمان در جهان اسلام و از جمله در ایران، می‌توانند از آموزه‌های اقبال بسیار بیاموزند.

می‌دانیم که در این یک قرن، هم فضای فکری جهان به شدت دچار دگردیسی شده و هم شرایط و نیازهای نظری و عملی مسلمانان در گستره خاورمیانه و ایران و از جمله در زادگاه او یعنی پاکستان به طور اساسی تغییر کرده و از این رو ناگزیر تمامی دغدغه‌ها و گرایشات فکری و اجتماعی و تحلیل‌ها و پیشنهادهای اقبال برای بهسازی حال و احوال مسلمانان، با شرایط کنونی کاملاً منطبق نیست. از این رو، اندیشه‌های اقبال نیز اکنون محتاج بازسازی و نوسازی است. با این حال، اقبال از جهاتی هنوز یگانه است.

شخصیت محمد اقبال به اضافه افکار و آرای نواندیشانه وی (عمدتاً متمرکز در کتاب بازسازی اندیشه اسلامی) هنوز می‌تواند الگوی فکری و عملی مؤمنان به اسلام و به طور خاص مصلحان نواندیش مسلمان باشد؛ مصلحانی که به بازسازی اندیشه دینی و به تعبیر خود اقبال به «تجدیدنظر در کل دستگاه مسلمانی» باورمندند. مجموعه مقالات این مکتوب تا حدودی این مدعا را نشان می‌دهد.

من خود از نسلی هستم که از حدود پنجاه سال پیش تا کنون از اقبال بسیار اثر پذیرفته‌ام و در واقع مفتون و مجذوب اندیشه‌ها و به ویژه ادبیات شورمند عرفانی - فلسفی و اجتماعی پارسی او بوده و هستم. به ویژه در دهه پنجاه، اقبال را بیش از همه از طریق شریعتی شناختم. گزاف نیست بگویم که در آن دوران، کلیات اشعار پارسی اقبال، تعقیبات نمازهای فکری و اجتماعی من بود. از جمله این بیت اقبال:

اگر دنیا به کام من نگرود      به کام خود بگردانم زمین را

ورد زبان من بوده است. زیرا با حال و هوای اندیشه‌های رادیکال سیاسی و انقلابی من کاملاً منطبق و سازگار بوده است. هرچند به تجربه دریافته‌ام چنین نگاهی، البته اگر درست و به جا فهم نشود، می‌تواند رهزنی کند و آدمی را دچار محال‌اندیشی و توهم قدرت مطلق سازد.

آنچه در این مجموعه گرد آمده است، نوعی اقبال‌شناسی است. همان گونه که ملاحظه می‌کنید، مقالات این مجموعه از گذشته تا کنون در این جا و آن جا نگاشته شده و منتشر شده‌اند. زندگی اقبال و معرفی چند دفتر از کلیات دیوان پارسی او بیش از دو دهه قبل منتشر شده است. سال‌ها پیش زنده‌یاد حسن انوشه، دوست نویسنده و مترجمم، از من خواست که در بخش اختصاصی شبه قاره «دانشنامه ادب پارسی» زندگی نامه و دفترهای گرد آمده در کلیات فارسی اقبال را بنویسم که نوشتم و اکنون در این مجموعه (هرچند با برخی اصلاحات و تکمله‌ها) عیناً بازنشر شده‌اند.

با این توضیح که قواعد حاکم بر مداخل دانشنامه ادب پارسی عیناً رعایت شده است، زیرا عملاً جز این ممکن نبود. اگر امروز می‌نوشتم ارجاعات را در متن و دقیق با مشخصات متعارف منبع شناسی می‌آوردم. همان گونه که در مقاله اخیر در همین مجموعه چنین کرده‌ام. گفتنی این که بیش از چهار مقاله در معرفی دفترهای کلیات به دست نیامد.

ببفزایم که در منابع این چند مقاله، شناسه‌های منابع در همه موارد کامل و دقیق نیست. زیرا در حال حاضر، به منابع مورد اشاره دسترسی ندارم تا آنها را اصلاح و تکمیل کنم. البته برخی منابع در پای برخی مقالات به اشاره و در برخی دیگر کامل آمده است.

در این مجموعه جز آنها، چند نوشته دیگر نیز آمده است. آخرین نوشته «هستی‌شناسی اقبال» است که در شماره سوم نشریه «فصلنامه نقد دینی» در پاییز سال ۱۳۹۹ منتشر



شد. در اواخر دهه هفتاد، مقاله‌ای با عنوان «نگاهی به فلسفه خودی اقبال» نوشتم که به سفارش دوست پژوهشگر و اقبال‌شناس، جناب محمد بقایی (ماکان) بوده و آن در سال ۱۳۷۹ در دیباچه کتاب «شرار زندگی» ایشان منتشر شده است. مقاله‌ای هم هست با عنوان «اقبال، اندیشه و سیاست» که به یاد ندارم که در چه زمانی تحریر شده و اصولاً در جایی منتشر شده است یا نه.

در پی بروز دوران کرونا، یک سلسله گفتگو در وبسایت «زیتون» منتشر شد که یکی از آنها نیز با من بوده است. از آنجا که طرح دیدگاه من در گفتگوی یاد شده، کم و بیش تحت تأثیر الهیات و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اقبال بوده و از این منظر، الهیات سلبی را چهارچوبی برای تحلیل پدیده شرّ و شرور در زندگی آدمی قرار داده‌ام، آن را نیز در این مجموعه آورده‌ام، هرچند با اندکی افزایش و ویرایش و افزایش. این گفتگو در تاریخ ۲۵ اردیبهشت ۱۳۹۹ با عنوان «انتظاری از «خدا» ندارم» در وبسایت زیتون منتشر شده است.

لازم به یادآوری است که برخی از نقل قول‌های مستقیم افکار اقبال در چند نوشته به تناسب مقال و ضرورت عیناً تکرار شده و در این مجموعه ممکن است تکرار مُملّ باشد ولی گریز و گزیری نبوده است. زیرا اگر حذف می‌شدند، ساختار نوشتارها به هم می‌ریخت. امیدوارم دوستان نکته‌سنج کریمانه از این نقیصه درگذرند.

در پایان نمی‌توانم از این نکته درگذرم که شاید مهم‌ترین پیام اقبال برای جهان آشفته و پر آشوب کنونی، این باشد که:

بشریت امروز به سه چیز نیازمند است: تعبیر روحانی از جهان، آزادی روحانی فرد، و اصول اساسی دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند».

(حیای فکر دینی در اسلام، ص ۲۰۳)

آلمان - بن

تابستان ۱۴۰۱ خورشیدی / ۲۰۲۲ میلادی

حسن یوسفی اشکوری



## فصل اول

### زندگی نامه اقبال لاهوری

محمد فرزند شیخ نورمحمد، زایش در سیالکوت ۲۰ ذی الحجہ ۱۲۸۹ق / ۲۲ فوریه ۱۸۷۳م - لاهور - درگذشت ۲۱ آوریل ۱۹۳۸م، پژوهشگر، متفکر، نویسنده، سیاستمدار، ادیب و شاعر پارسی گوی شبه قاره هند.

نیاکان وی در کشمیر برهمن بودند و یکی از آنان به نام بابالول حاجی در سده نهم هجری به اسلام گروید و در شمار صوفیان درآمد. گویا نیاکان وی در اواخر سده هجدهم یا اوایل سده نوزدهم میلادی از کشمیر به سیالکوت کوچیدند.

اقبال در آغاز در مسجد محل آموزش قرآن دید. سپس نزد سید میرحسن (۱۹۲۹-۱۸۴۴م) اردو، عربی و فارسی آموخت. در ۱۸۹۱م در آزمون ورودی دبیرستان پذیرفته شد و پس از پایان بردن دوره دبیرستان در ۱۸۹۵م به لاهور رفت و در دانشگاه دولتی نام‌نویسی کرد. در ۱۸۹۸م موفق به دریافت دانشنامه لیسانس با درجه ممتاز شد و در ۱۸۹۹م در رشته فلسفه فوق لیسانس گرفت و چون دانشجویی ممتاز بود به او مدال دادند. در همان هنگام که در رشته فلسفه تحصیل می‌کرد، در ۱۸۹۸م در آزمون رشته حقوق شرکت کرد، ولی در آزمون مقدماتی حقوق پذیرفته نشد.

پس از دریافت فوق لیسانس در دانشکده زبان‌های شرقی پنجاب به سمت دانشیاری زبان و ادبیات عربی استخدام شد. در ۱۹۰۱م در دانشکده دولتی لاهور با سمت دستیار پروفیسور آرنولدر در زبان انگلیسی به کار پرداخت. وی به عنوان مربی زبان در دانشکده

لاهور، تاریخ، اقتصاد و فلسفه درس می‌داد. اقبال در این دوره به پژوهش و تألیف در مسائل گوناگون و بیشتر در فلسفه و اقتصاد دست زد و نخستین نوشته‌هایش را به چاپ رساند.

در ۱۹۰۵ م برای ادامه تحصیلات به لندن رفت و سه سال در آن جا ماند و بعد سفری به آلمان کرد و کتاب *سیر تطور و مابعدالطبیعه در ایران* را به عنوان پایان نامه دکترای خود، به زبان انگلیسی، به دانشگاه مونیخ ارائه داد و از آن دانشگاه دکترای فلسفه گرفت. وی در سال‌های تحصیل در لندن در رشته حقوق نیز درس خواند و در ۱۹۰۸ م آن را به پایان برد و پروانه وکالت گرفت و در همان سال به وطن باز گشت.

اقبال در لاهور به وکالت روی آورد. اما در دانشکده دولتی لاهور فلسفه، ادب عربی و انگلیسی نیز تدریس می‌کرد. پس از یک سال و نیم از تدریس کناره گرفت و برای گذران زندگی تا ۱۹۳۴ م تنها به وکالت می‌پرداخت. پس از ورود به لاهور تا ۱۹۲۶ م بیشترین فعالیت اقبال، ادبی و علمی بود و آثاری چند در شعر، فلسفه و تاریخ نوشت و پیوسته سخنرانی‌های ادبی و علمی داشت. اما پس از آن فعالانه وارد سیاست و مبارزات شدید اجتماعی شد.

ورود اقبال به سیاست با شرکت وی در انتخابات شورای قانونگذاری پنجاب در ۱۹۲۶ م همراه بود. وی به عضویت این شورا برگزیده شد و از ۱۹۲۷ تا ۱۹۳۰ م عضو آن بود. در ۱۹۳۰ م به ریاست اجلاس مسلم لیگ در الله‌آباد برگزیده شد. وی همچنین ریاست کنفرانس احزاب اسلامی لاهور را به عهده داشت.

از آغاز ورود اقبال به سیاست، طرح استقلال مسلمانان شبه قاره و بنیانگذاری یک دولت مستقل اسلامی در شمال هند در ذهن وی شکل گرفت و به همین سبب وی با همکاری‌های سیاسی مسلمانان و مسلم لیگ با کنگره هند مخالف بود. در ۱۹۳۲-۱۹۳۰ در دومین و سومین کنفرانس میزگرد لندن که در باره حل مسائل داخلی هندوستان تشکیل شده بود، شرکت کرد.

در این سفرها از پاریس و ایتالیا دیدار کرد و با نویسندگان به گفت‌وگو پرداخت. در پاریس با لویی ماسینیون (۱۹۲۶-۱۸۸۳ م) و هانری برگسون (۱۹۴۱-۱۸۵۹ م) دیدار و گفت‌وگو کرد. اقبال در سفری به اسپانیا از بناهای تاریخی اسلامی این کشور دیدن کرد و در مسجد مشهور قرطبه نماز گزارد.

در ۱۹۲۱ م به مصر رفت و با جمعیت‌ها و شخصیت‌های دینی و سیاسی، مانند شیخ مصطفی المراغی، شیخ الازهر، علی عبدالرزاق و نحاس پاشا دیدار کرد. از آن جا به بیت‌المقدس رفت و در کنفرانس اسلامی قدس شرکت و سخنرانی کرد.

در ۱۹۳۳ م به دعوت نادرشاه، پادشاه افغانستان، همراه گروهی به کابل سفر کرد تا در ایجاد یک دانشگاه در کابل و اصلاح نظام آموزش و پرورش به آن کشور یاری رساند. در همان سال دانشگاه پنجاب به اقبال دکترای افتخاری داد.

اقبال در سال‌های پایانی زندگی، به سبب گرفتگی گلو، نمی‌توانست سخنرانی کند، از این رو یکسره به نوشتن روی آورد. در ۱۹۳۶ م که حزب مسلم لیگ پنجاب فعالیت تازه آغاز کرد، اقبال دیگر بار به سمت رئیس ایالتی آن برگزیده شد.

در ۱۹۳۸ م در لاهور و دیگر شهرهای بزرگ شبه قاره جشن «روز اقبال» برگزار شد، و در آن از کارهای اقبال قدردانی کردند. چون اقبال در گذشت، پیکرش را در مسجد پادشاهی لاهور به خاک سپردند.

### تحلیلی از شعر و شاعری اقبال

زندگی اقبال دارای جنبه‌های گوناگونی بود. وی مرد علم، پژوهش، اندیشه، سیاست و ادب بود و در شبه قاره سرآغاز حرکت و جنبش علمی، سیاسی و ادبی به شمار می‌آید. یکی از جنبه‌های برجسته اقبال جنبه ادبی و شعری اوست. وی با زبان‌های مختلف آلمانی، اردو و انگلیسی آشنا بود. سخنرانی‌ها و نوشته‌های علمی، به ویژه آثار فلسفی او، به انگلیسی بود، وی با متون و آثار ادبی نویسندگان و اندیشمندان انگلیسی زبان آشنایی داشت و از کسانی چون شکسپیر، میلتن، شلی، بایرون، امرسن و دیگران متأثر بود.

اقبال در زبان و ادب اردو که زبان معمول اهل ادب شبه‌قاره بود، از سرآمدان به شمار می‌رفت. وی به اردو می‌نوشت و می‌خواند و برخی از آثارش نیز به این زبان است. به گفته برخی از پژوهشگران اشعار اردوی اقبال و نبوغ وی، اوج توانایی زبان اردو را نشان می‌دهد. این گفته تاگور (۱۹۴۱-۱۸۶۱ م)، شاعر بلندآوازه هند که «درگذشت اقبال شکافی پدید

آورد که تا مدت زیادی پر نخواهد شد»، موقعیت اقبال را در فکر و ادب اردو به خوبی آشکار می‌کند.

اقبال در شعر و ادب فارسی نیز توانمند بود. هر چند وی هرگز نتوانست در سخن گفتن و نوشتن به زبان فارسی توانایی و چیرگی لازم را به دست آورد، اما در شعر جایگاهی بلند یافت، تا آن جا که از سرآمدان شعر فارسی در شبه قاره و حتی در روزگار ما به شمار می‌آید. اقبال سرودن شعر به فارسی را در لندن آغاز کرد. پس از بازگشت، گرچه گاه به اردو شعر می‌گفت، اما در فارسی‌گویی چیرگی یافت. نخستین شعری که از وی منتشر شد، شعری با نام «سپاس جناب امیر» در مناقب علی (ع) بود که در ۱۹۰۵م در مجله مخزن لاهور به چاپ رسید.

نخستین کتاب شعر اقبال / سرار خودی بود که در ۱۹۱۵م به چاپ رسید و پس از آن رموز بیخودی در سال ۱۹۱۸م منتشر شد. این اشعار، اقبال را در سراسر شبه قاره و حتی در بیرون از آن، به ویژه در انگلستان، بلندآوازه گردانید. از این رو در ۱۹۲۲م حاکم انگلیسی پنجاب به او لقب سر داد و از مقام ادبی وی ستایش کرد. شاید سبب اصلی گرایش اقبال به شعر و ادب فارسی آن بود که وی از یک سو عارف بود و به ادب عرفانی و صوفیانه‌ی ایرانی و عارفان بزرگ ایران بسیار علاقمند و شیفته‌ی عرفان ایرانی بود و از دیگر سوی، زبان فارسی را بیش از زبان اردو برای بیان افکار، آرا و عواطف اجتماعی نیرومند و مناسب و توانا می‌دید:

گرچه هندی در عذوبت شکر است      طرز گفتار دری شیرین‌تر است

اقبال دلبستگی فراوانی به ایران داشت و علاقه‌ی خود را در نامه‌ای که به سعید نفیسی (۱۳۴۵-۱۲۷۵ش) در سال ۱۹۳۲م نوشته است، چنین بازگو می‌کند: «سال‌های دراز است که میل و آرزوی ایران شما را در صمیم می‌پرورم. یگانه محصول ذره نمای وجد را سخن فارسی می‌دانم. غبن دارم که جز از زبور عجم مرا به خدمت شما راه نبوده است».

اقبال تقریباً با بیشتر عارفان، فیلسوفان، ادیبان و شاعران ایرانی و آثار و افکارشان آشنا بود و از تمامی آن‌ها کم و بیش اثر پذیرفت. وی در فکر و اندیشه و یا زبان و تعبیر و معانی و مضامین و یا هر دو، تحت تأثیر شاعرانی چون سنایی غزنوی، سعدی، حافظ و مولوی بود. وی از زبان و مضامین سنایی و سعدی بهره فراوان برده و در اشعارش برخی ابیات آن‌ها را

مستقیم یا غیر مستقیم آورده و یا تضمین و اقتفا کرده و در همان اوزان و قوافی شعر سروده است. اقبال نه تنها در شعرهای فارسی بلکه در شعرهای اردوی خود نیز از حافظ تأثیر پذیرفته و برخی از ابیات حافظ را تضمین کرده است.

وی در باره حافظ می‌گوید: «وقتی در باره حافظ فکر می‌کنم، روح حافظ در من حلول می‌کند و به راستی خود حافظ می‌شوم». با این همه، اقبال یک بار در اسرار خودی بر حافظ و برخی اشعارش خرده گرفت و با مخالفت و انتقاد شدید حافظ دوستان رو به رو شد، اما در چاپ دوم بیت‌های مربوط به حافظ را حذف کرد.

مولانا جلال الدین رومی بیش از هر شاعر دیگر بر اقبال تأثیر گذاشت و می‌توان گفت که مولوی به معنای کامل کلمه مرشد اقبال بود و در همه آثار اقبال حضوری مستقیم و فعال دارد. هر چند که اقبال خوشه چین شعر و ادب کهن فارسی بود، خود نیز از راه شعر و ادب و افکار و آرای دینی و اجتماعی‌اش در ایرانیان هم روزگار خود اثر نهاد و دو نسل اخیر این کشور را مجذوب فکر، فرهنگ، و نهضت خود کرد. خود اقبال نیز به این اثر گذاری و تأثیر کلامش در ایران آگاه بود و به آن اشاره کرده است:

نواى من به عجم آتش کهن افروخت      عرب ز نغمه شوقم هنوز بی‌خبر است

اقبال در نیمه دوم زندگی خود در ایران کاملاً شناخته و بلند آوازه بود، اما پس از چاپ کلیات اشعار فارسی او و ترجمه برخی از کتاب‌هایش در ایران در سطح گسترده‌ای مطرح شد، و با استقبال فراوان مواجه گردید.

در ایران اندیشمندان، شاعران، سیاستمداران، و ادیبان بسیاری زیر نفوذ فکر و ادب اقبال قرار گرفتند و به گسترش و انتشار آرای وی پرداختند و کتاب‌ها و مقالات فراوانی درباره وی نوشتند که *اقبال لاهوری شاعر پارسی‌گوی پاکستان* از مجتبی مینوی، دیدن *دگر آموز، شنیدن دگر آموز* از محمدعلی اسلامی ندوشن و *نواى شاعر فردا* نوشته محمدحسین مشایخ فریدنی از آن شمارند. شاعرانی چون ملک‌الشعراى بهار، صادق سرمد، قاسم رسا، رهی معیری، امیری فیروزکوهی، گلچین معانی و دیگران از اقبال یاد کرده و از جایگاه ادبی وی سخن گفته‌اند.

بهار در ۱۳۲۳ ش قصیده‌ای بلند در باره اقبال سرود و گفت:

عصر حاضر خاصه اقبال گشت واحدی کز صد هزاران برگذشت  
شاعران گشتند جیشی تار و مار وین مبارز کرد کار صد هزار

برخی اقبال را تواناترین شاعر پارسی‌گو در چند سده اخیر دانسته‌اند. دو تن از دانشمندان ایرانی بیش از همه در ترویج اندیشه، ادب و شعر اقبال در ایران نقش داشته‌اند: یکی سید غلامرضا سعیدی (۱۳۶۷-۱۲۷۴ش) و دیگری علی شریعتی (۱۳۵۶-۱۳۱۲ش).

سعیدی از راه ترجمه و نوشتن مقالات فراوان در باره اقبال، او را بیش از پیش به ایرانیان و فارس‌زبانان شناساند و شریعتی نیز، که سخت متأثر از اندیشه‌های نوگرایانه دینی و آرای اجتماعی و سیاسی اقبال بود، او را معمار اندیشه اسلامی خواند و با الهام از اقبال و جهان‌بینی دینی و فلسفی او، به تبلیغ و تعلیم آموزه‌های خاص خود پرداخت و یا با گفته‌ها و نوشته‌های جداگانه، اندیشه و نقش اقبال در شبه قاره و جهان اسلام را بیان کرد.

گفتنی است که یکی از عوامل مقبولیت عام اشعار اقبال در ایران، گرایش شیعی و علاقه فراوان وی به اهل بیت و شخصیت‌های برجسته شیعه است و این در حالی است که اقبال خود به طور رسمی حنفی‌مذهب بود. وی اشعار فراوانی در باره فضایل و مناقب علی(ع) بر پایه روایت‌های شیعی دارد که علاقه وی را به این امام اول شیعیان نشان می‌دهد. از سوی دیگر، انقلابی‌گری اقبال نیز با وجدان تاریخی شیعی ایرانیان (به ویژه در قرن بیستم میلادی) هماهنگ است.

در باره اهمیت ادبی و ویژگی‌های فنی شعر اقبال سخنان گوناگونی گفته شده است. برخی گفته‌اند که اشعار پارسی اقبال با زبان شعر معاصر پارسی هماهنگ و سازگار نیست چرا که وی گاه از تعبیرات قدیمی استفاده کرده و فارسی‌زبانان کنونی با آن‌ها آشنایی ندارند و یا شاعر ترکیب‌هایی ساخته که پیشینه نداشته است. برخی از پژوهشگران در پاسخ گفته‌اند که فارسی زبان اصلی اقبال نبوده و او از راه آشنایی با دیوان‌های شاعران قدیم فارسی‌گوی ایران و شبه قاره با زبان و ادب فارسی آشنا شده است و از این رو از واژگان و تعبیرات به کار رفته در این دیوان‌ها استفاده کرده است و از آن‌جا که اقبال شاعری نوآور بود، ترکیبات تازه ساخته است. فارسی‌گویی اقبال، به شیوه دری خراسانی است که



در آسیای مرکزی، شبه قاره و افغانستان زبان مشترک دینی و ادبی مسلمانان است. وی در اوزان و اسلوب‌های مختلف شعر فارسی ذوق آزمایی کرده است.

زندگی ادبی اقبال را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد:

دوره یکم از نوجوانی تا انتشار *بانگ درا* می‌باشد که بیشتر اشعار آن پیش از ۱۹۱۵ م سروده شده و به اردوست. اشعار اقبال در این دوره منظومه‌هایی است که برخی از آن‌ها عیناً از اشعار انگلیسی ترجمه شده و در سبک زیبا اما خام و ناپخته است.

دوره دوم از میان‌سال (حدود ۱۹۱۵ م) آغاز می‌شود، و تا اواخر زندگی (حدود ۱۹۳۳ م) ادامه پیدا می‌کند. در این دوره پختگی و تعالی کاملی در اشعار وی دیده می‌شود. شاعر لحن ویژه‌ای پدید آورده است. پیروی از شاعران دیگر را دوست ندارد و همواره می‌کوشد تا شعر تازه بگوید و اسلوب نوینی در پیش گیرد. در این دوره سبک ویژه وی آشکارتر می‌شود و شیوه مولوی بر کلامش پرتو می‌افکند.

در دوره سوم احساسات اقبال به کلی زوال یافت و به جای سرخوشی و سرجوشی جوانی، پیری روی نمود. هنگامی که ضرب‌کلیم به چاپ رسید، اقبال خود نیز از این شیوه بی‌مزه آگاهی داشت و از آن در *اقبال‌نامه* سخن گفته است.

با این حال گفتنی است که اقبال هرگز خود را شاعر نمی‌دانست و حتی از این که شاعر شناخته شود، بیم داشت. شعر و ادب اقبال، راهی به سوی جنبش اسلامی و اجتماعی و به گفته او احیای خودی و دادن هویت به مسلمانان بود. به همین سبب اقبال توجه چندانی به دقایق و صنایع و قواعد و لوازم شعر نداشت. آنچه در نزد او اهمیت داشت، این بود که او بتواند به گونه‌ای سخن بگوید که دیگران بفهمند و پیام او را در یافت کنند و برای اصلاح و احیای خود برخیزند. شعر برای اقبال سرگرمی، هنرنمایی، صنعتگری و امری شخصی نبود، بلکه ابزار انجام رسالت اجتماعی انسانی و دینی شمرده می‌شد.

## آثار پرشمار اقبال

اقبال در سراسر زندگی به پژوهش و تألیف و سرایش شعر به فارسی و اردو همت گماشت و آثار فراوانی در موضوعات گوناگون پدید آورد. این آثار به صورت کتاب، نامه‌ها، مقالات و

سخنرانی‌ها به چاپ رسیده‌اند. از آثارش یکی کتاب *توسعه و تکامل مابعدالطبیعه در ایران* است که عنوان پایان نامه دکترای اقبال می‌باشد و به قلم امیرحسین آریانپور با نام *سیر فلسفه در ایران* ترجمه شده و در سال ۱۳۴۷ ش در تهران چاپ و منتشر شده است.

مجموعه مکتوبات (کتاب‌ها، مقالات، نامه‌ها، دیوان‌های شعر) اقبال چنین است: *مثنوی اسرار خودی به فارسی* (لاهور، ۱۹۱۵ م)؛ *مثنوی رموز بیخودی به فارسی* (لاهور، ۱۹۱۸ م)؛ *اسرار و رموز* که مجموعه دو مثنوی *اسرار خودی* و *رموز بی‌خودی* است (۱۹۴۰ م)؛ *پیام مشرق* که شعر فارسی است و در پاسخ به گوته شاعر آلمانی سروده شده است (لاهور، ۱۹۳۳ م)؛ *زبور عجم* که شعر فارسی است و در آن دو مثنوی *گلشن راز* جدید در پاسخ و استقبال *گلشن راز* شیخ محمود شبستری و *بندگی‌نامه* در نکوهش مذهب غلامان و هنرهای زیبای آن‌ها، به ویژه موسیقی، نقاشی و معماری نیز آمده است (لاهور، ۱۹۳۷ م)؛ *جاویدنامه*، شعر فارسی (لاهور، ۱۹۳۲ م)؛ *مثنوی مسافر* به فارسی که گزارش مسافرت اقبال به افغانستان است (لاهور، ۱۹۳۳ م)؛ *مثنوی پس چه باید کرد ای اقوام شرق؟* به فارسی (لاهور، ۱۹۳۶ م)؛ *ارمغان حجاز* که مجموعه شعر به فارسی و اردوست (لاهور، ۱۹۳۸ م)؛ *سرود رفته* که شعر فارسی و اردوست (لاهور، ۱۹۵۹ م)؛ *بانگ درا* که شعر اردوست (لاهور، ۱۹۲۴ م)؛ *بال جبریل*، که شعر اردوست (لاهور، ۱۹۳۵ م)؛ *ضرب کلیم* که شعر اردوست (لاهور، ۱۹۳۶ م)؛ *منظومه رخت سفر* که گفته‌های تدوین نشده اقبال است و محمد انور حارث آن‌ها را گرد آورده است (لاهور، ۱۹۵۳ م)؛ *تبرکات اقبال* که مجموعه برخی از شعرهای پراکنده اقبال است؛ *باقیات اقبال* که مجموعه شعرهای پراکنده و تدوین نشده اقبال است (کراچی، ۱۹۵۲ م)؛ *احیای فکر دینی در اسلام* به انگلیسی (*The reconstruction of religious thought in Islam*) که به قلم احمد آرام به فارسی ترجمه شده است (تهران، ۱۳۴۶ ش) (البته معادل فارسی آن دقیق نیست. اخیراً دو ترجمه دیگر نیز این کتاب به پارسی ترجمه شده است)؛ *خاطرات پراکنده* (لاهور، ۱۹۶۱ م)؛ *علم اقتصاد* به اردو (لاهور، ۱۹۰۳ م)؛ *مضامین اقبال* که شامل مقاله‌هایی به اردو و انگلیسی است (حیدرآباد، ۱۹۴۵ م)؛ *خطابه ریاستی اقبال* (۱۹۳۰ م)؛ *پرشاد و اقبال* که مجموعه نامه‌های مبادله‌شده میان اقبال و مهاراجه کشن پرشاد است (حیدرآباد، ۱۹۴۲ م)؛ *نامه‌های اقبال* به محمدعلی جناح که مجموعه ۱۳ نامه است (لاهور، ۱۹۴۳ م)؛ *سخنرانی‌ها و گفته‌های اقبال* به انگلیسی (لاهور، ۱۹۵۴ م)؛ *اقبال‌نامه* که مجموعه‌ای از

نامه‌ها در دو جلد به اردو است (لاهور، ۱۹۴۵ و ۱۹۵۱م)؛ *اقبال* [اکنون نمی‌دانیم که در دست نوشته اصلی پسوندی هم داشته یا نه] که شماری از نامه‌های مهم اوست (بمبئی، ۱۹۴۷م)؛ *مکاتب اقبال* که مجموعه هفتاد و نه نامه به خان نیازالدین رئیس جالندر است (لاهور، ۱۹۴۵م)؛ *مکتوبات اقبال* که مجموعه صد و هشتاد و نه نامه است (کراچی، ۱۹۵۷م)؛ *اقبال و سیاست ملی* که شماری نامه و شعر است (کراچی، ۱۹۵۷م)؛ *مقالات اقبال* (حیدرآباد، ۱۹۴۵م)؛ *افکار و عقاید اقبال* که مجموعه پنجاه مقاله، سخنرانی و نامه است (لاهور، ۱۹۶۴م)؛ *انوار اقبال* که دربرگیرنده برخی نامه‌ها و مقالات اقبال است (کراچی، ۱۹۶۷م)؛ *نامه‌ها و نوشته‌های اقبال* که شماری نامه و نوشته به انگلیسی است (کراچی، ۱۹۶۷م)؛ *گفتار اقبال* که دربردارنده آرای سیاسی، سخنرانی‌ها و نامه‌های مهم اقبال است و از روزنامه‌های اردوزبان زمیندار و انقلاب برگرفته شده‌اند (لاهور، ۱۹۶۹م)؛ *مکاتیب اقبال* که در برگیرنده نود نامه اقبال به مولانا غلام قادر گرامی است (کراچی، ۱۹۶۹)؛ *سخنرانی‌ها و خطابه‌های اقبال* که مجموعه چهل و نه خطابه، مقاله و نامه به انگلیسی است (لاهور، ۱۹۷۳م)؛ *خطوط اقبال* که مجموعه صد و یازده نامه به زبان‌های اردو و انگلیسی است (لاهور، ۱۹۶۷م)؛ *اوراق گم‌گشته* که نوشته‌ها و شعرهای تدوین نشده اقبال و نوشته‌های دیگران در باره وی است (لاهور، ۱۹۷۵م)؛ *خاطرات اقبال* که دربردارنده مقاله‌ها، نامه‌ها و گفته‌های اقبال به انگلیسی است.

## منابع

*اردو دایرة المعارف اسلامیه*، ۱۶/۳-۷؛ *از بهار تا شهریار*، ۱/۲۰۵-۱۹۶؛ *اسرار خودی*، به کوشش شایسته‌خان، دهلی، مکتبه جامعه لمتید؛ *اقبال شاعر پارسی‌گوی پاکستان*، مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۲۷ش؛ *اقبال لاهوری و دیگر شعرای فارسی‌گوی*، دکتر محمد ریاض، اسلام‌آباد پاکستان، انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۵۶ش / ۱۳۹۷ق / ۱۹۷۷م؛ *اندیشه‌های اقبال*، سید غلامرضا سعیدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، ۴۸۸/۳-۴۴۷؛ *تاریخ زبان و ادبیات ایران در خارج از ایران*، ۱۵۴-۱۴۹، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ۲۴۶/۴-۲۲۳؛ *جاویدان اقبال*، جاوید اقبال، آکادمی اقبال پاکستان، ۱۹۸۴م؛ *چشمه روشن*، ۴۱۲-۴۰۵؛ *حافظ‌پژوهان*، ۸۷-۸۶؛

حیات اقبال کی چند مخفی گوشی، محمد حمزه فاروقی، لاهور، اداره تحقیقات پاکستان دانشگاه پنجاب لاهور، ژوئن ۱۹۹۴م؛ علامه اقبال در مدینه، ابوالحسن ندوی، قم، ۱۳۵۳ش؛ کتاب‌شناسی اقبال، محمد ریاض، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، راولپندی، ۱۹۸۶م؛ کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری، به کوشش احمد سروش، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی، ۱۳۷۰ش (چاپ پنجم)؛ گفتار اقبال، محمد رفیق افضل، لاهور، اداره تحقیقات دانشگاه پنجاب، ژانویه ۱۹۶۹م؛ ما و اقبال، علی شریعتی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ محمد اقبال - سیرته و فلسفته و شعره، عبدالوهاب عزام، آکادمی اقبال پاکستان، ۱۹۸۴م؛ می‌باقی (شرح و بررسی تطبیقی غزل‌های اقبال)، ۱۵۳-۱۴۹؛ مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی، ۳۲۵-۳۲۹/۵؛ نگاهی به آثار زنده‌رود اقبال لاهوری (کتاب‌شناسی)، ابراهیم پوروالی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ اقبال در میان ما، سیدعلی خامنه‌ای، آشنا، سال دوم، شماره ۷، ۱۳۷۱ش، ص ۱۴-۶؛ سیری در آثار و افکار علامه محمد اقبال شاعر فیلسوف و اندیشمند پاکستان، مهر نورمحمدخان، آشنا، سال دوم، شماره ۷، ۱۳۷۱ش، ص ۳۵-۳۱؛ جاذبه‌های کلام اقبال برای ایرانیان، محمدحسین مشایخ فریدنی، اقبالیات، شماره ۱، ۱۳۶۴ش؛ سعدی و اقبال، نسرین اختر، اقبالیات، شماره ۱، ۱۳۶۴ش؛ انعکاسات بیدل در اشعار اقبال، محمد ریاض، اقبالیات، شماره ۴، ۱۹۸۹م؛ شعر اقبال، وحید قریشی، اقبالیات، شماره ۴، ۱۹۸۹م؛ اشعار فارسی در هندوستان، پرویز ناتل خانلری، سخن، سال یکم، شماره ۳، ۱۳۲۲ش؛ ص ۱۷۴-۱۷۰؛ کنگره جهانی بزرگداشت علامه اقبال لاهوری، کیهان فرهنگی، سال سوم، شماره ۱، ۱۳۶۵ش، ص ۴۱-۳۷؛ نظر استاد شهید مرتضی مطهری در باره اقبال لاهوری، کیومرث صابری، نشر دانش، سال دوم، شماره ۶، ۱۳۶۱ش؛ ص ۸۸-۸۹؛ به یاد علامه اقبال، یغما، سال پنجم، شماره ۲، ۱۳۳۱ش، ص ۷۹-۸۱؛ محمد اقبال و فرهنگ آلمانی، راشدالحیدر، یغما، سال سی و دوم، یادنامه حبیب یغمایی، ۱۳۷۰ش، ص ۲۱۲-۲۰۱.

## فصل دوم

### معرفی دفاتر کلیات فارسی اقبال لاهوری

#### اسرار خودی

اسرار خودی منظومه‌ای است در قالب مثنوی از محمد اقبال لاهوری. این اثر که نخستین کتاب شعر اقبال است از ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۵ م سروده شده است و با این کتاب دوره ویژه بیست و پنج ساله فارسی‌سرایی اقبال آغاز می‌شود.

اقبال واژه «خودی» را به معنی خودشناسی به کار برده است و «بی‌خودی» هم به اصطلاح اقبال از حالت «خودی» بر آمدن و به خدمت جامعه پرداختن است. «خودی» بنیاد و محور اصلی فلسفه اقبال، به ویژه فلسفه دین، و مبنای شناخت مجموعه هستی (خدا، جهان، جامعه، تاریخ) است. به تعبیر اقبال جهان «یک من هستم بزرگ» است که فردیت مطلق یا «من نهایی» الله نام دارد و پدیده‌های دیگر این جهان نیز کم و بیش از این من و یا به تعبیری «خودی» برخوردار هستند. پیوستگی خود نهایی با دیگر خودها در پهنه حیات و هستی همواره برقرار است و این ارتباط مانند رابطه بدن و روح است که روح نه در درون تن است و نه در بیرون آن و در عین حال در تمامی اجزای تن جریان دارد.

اقبال بر این عقیده بود که آدمیان برای برکشیدن خود و تعالی انسانی و نیز برای خروج از انحطاط و ناتوانی تاریخی و اجتماعی، باید چراغ «خودی» را، که همان روح الهی است، برافروزند. به گمان او اسلام تنها راه احیای «خودی» است. اسرار خودی و دیگر اشعار فارسی و اردوی او، بیشتر برای دمیدن «خودی» در انسان و به ویژه در مسلمانان بود. از آن جا که در این مثنوی از وحدت وجود و تصوف انتقاد شده بود و از شاعرانی چون حافظ

خرده گرفته شده بود، جنجال فراوانی علیه اقبال، افکار او و اسرار خودی‌اش برانگیخت که تا ۱۹۱۸ م ادامه داشت. اقبال نیز گاه به این انتقادات پاسخ می‌داد، اما در چاپ دوم و چاپ‌های بعدی این منظومه، انتقادش از حافظ را حذف کرده و به جای آن بخش «در حقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامی» را آورده است.

*اسرار خودی* نخستین بار در ۱۹۱۵ م در لاهور به چاپ رسید. در ۱۹۲۵ م این منظومه به همت نیکلسن به انگلیسی ترجمه و با مقدمه اقبال منتشر شد. این اثر به چند زبان دیگر، مانند اندونزیایی، سندی و جز آن ترجمه شده است.

پس از انتشار *اسرار خودی*، رموز بیخودی در تکمیل آن سروده شد، که اولین بار در ۱۹۱۸ م و سپس تا سال ۱۹۴۶ م هشت بار به چاپ رسید. در ۱۹۲۵ م این دو اثر با هم و با نام *اسرار* و رموز منتشر و پس از آن نیز بارها تجدید چاپ شدند.

## منابع

احیای فکر دینی در اسلام، اقبال لاهوری، محمد، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۶ ش؛ اردو *دایرةالمعارف اسلامی*، جلد ۳، ص ۱۴؛ *اقبال لاهوری* و دیگر شعرای فارسی‌گوی، در صفحات فراوان؛ *پاکستان مین فارسی ادب*، جلد ۵، ص ۹۵؛ *پاکستانی ادب*، ص ۲۲۸ و ۳۳۸؛ تاریخ ادبیات مسلمانان هند و پاکستان، جلد ۳، ص ۴۵۶-۴۵۷؛ *جاویدان اقبال* (کتاب چهار جلدی جاوید اقبال فرزند محمد اقبال)، مقدمه؛ *فارسی‌گویان پاکستان*، ص ۱۷۱؛ *کتاب‌شناسی اقبال*، ص ۱۵۱ و ۲۲۷؛ *کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری*، مقدمه به قلم احمد سروش، تهران، انتشارات سنایی، چاپ پنجم، ۱۳۷۰ ش؛ *گفتار اول*، صفحات ۸۳، ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۵۰؛ محمد *اقبال سیرته و فلسفته و شعره*، عبدالوهاب العزام، آکادمی اقبال پاکستان، چاپ سوم، ۱۹۸۵ م؛ *نگاهی به آثار زنده رود اقبال لاهوری* (کتاب‌شناسی)، ابراهیم پوروالی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ شعر، شماره ۸، ص ۳۳؛ نشر دانش، سال دوم، شماره ۵، ص ۲۲؛ هنر و مردم، سال پنجم، شماره ۵۶ و ۵۷، ص ۱۸۰.

## رموز بیخودی

رموز بیخودی منظومه‌ای فارسی از اقبال لاهوری است. این منظومه در قالب مثنوی در بحر رمل در ۱۰۱۸ بیت است و در واقع مکمل اسرار خودی است و بخش دوم کتاب *اسرار* و رموز اقبال به شمار می‌آید. درون‌مایه اصلی رموز بیخودی پیوند میان فرد و اجتماع و نوع بشر و ماهیت جامعه آرمانی و قوانین اخلاقی و اجتماعی آن بر پایه آموزه‌های اسلامی است.

اقبال در حالی که «خودی» را همان خودآگاهی یا پی بردن به نیروی درونی خویش و به کار گرفتن آن می‌داند، «بیخودی» را نه در معنای رایج آن، که از خود بی‌خود شدن است، بلکه در مفهوم از خود بیرون شدن و به خلق پیوستن به کار می‌برد و بر این باور است که شخصیت فرد نمی‌تواند به خودیابی برسد و خویشتن خویش را بشکفاند مگر آن که خود را در خدمت جمع بگذارد:

فرد را ربط جماعت رحمت است	جوهر او را کمال از ملت است
فرد می‌گیرد ز ملت احترام	ملت از افراد می‌یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود	قطره وسعت طلب قلمش شود

اقبال این مثنوی را با مقدمه‌ای در باره لزوم توجه اهل اسلام به ارزش‌های دین خویش می‌آغازد و پس از آن فصولی درباره پیوند فرد با ملت و فواید زندگی جمعی و معایب انزوا و تک‌روی و تکوین ملت از اختلاط افراد بیان می‌کند. سپس می‌گوید که دو رکن بنیادی ملت اسلام، توحید و نبوت است. توحید ناامیدی و اندوه و ترس را نابود می‌کند و نبوت به جهان جان و نظام می‌بخشد و در کوره راه پیچ در پیچ زندگی چراغ هدایت فراراه فرزند انسان قرار می‌دهد. خداوند رسولی فرستاده که آدمیان را به اسرار توحید آگاه سازد. مقصود از این رسالت تشکیل و تعمیم آزادی و برابری و برادری میان انسان‌هاست.

دین اسلام بر پایه توحید استوار شده و از این روی جاودانی است و محدودیت زمانی و مکانی ندارد. محمد (ص) رحمت عالمیان و تتمه دور زمان است و پیروان او از هر رنگ و نژاد و اقلیم روی هم رفته یک است و یک ملت واحد را ساخته‌اند. وطن و ملیت مسلمانان شرایع دین و آموزه‌های جامع اسلام است نه زادگاه و کشور معین و محور جهان اسلامی قرآن است که رشته پیوند اقوام مسلمان است.

در این زمانه انحطاط که خرده‌ها راه گم کرده‌اند و فریب می‌خورند، تقلید در احکام دین اطمینان بخش‌تر و بهتر از اجتهاد فردی است و پیروی از سلف صالح زودتر سالک را به مقصد می‌رساند. پختگی سیرت و معنویت ملی از اتباع سنن الهی به دست می‌آید و تأدب به آداب محمدی، معنویت و حسن سیرت ملی را به دنبال دارد. مرکز محسوس و قبله جامعه اسلامی، کعبه است. نصب العین امت محمدی، اتحاد و نشر توحید باشد و مسلمانان برای ترقی و توسعه حیات ملی باید قوای طبیعت و نظام عالم را در اختیار خود بگیرند و در علوم طبیعی پیشرفت کامل حاصل نمایند. کمال حیات ملی و خروج و عظمت جامعه اسلامی وقتی تحقق می‌یابد که ملت، مانند فرد، احساس خودی و شخصیت و یک پارچگی کند. زنان مسلمانان باید سیرت فاطمه (دخت نبی اسلام) را دستور کار و سرمشق خود سازند، به ستر و عفاف گرایند و از بی بندباری زنان غربی دوری گزینند. اقبال در پایان مثنوی، ابیاتی در تفسیر سوره اخلاص می‌آورد.

رموز بیخودی، همچون *اسرار خودی*، در لفظ و معنی در پیروی از مثنوی مولوی سروده شده و آکنده از افکار بدیع و نوادر حکمت و تفسیر آیات قرآنی و احادیث نبوی و امثال و حکایات است و مبین توانای شگرف اقبال در پیروی از سبک مولاناست.

این مثنوی نخستین بار در ۱۹۱۸ م جداگانه و با مقدمه‌ای به اردو از خود اقبال منتشر شد، ولی در ۱۹۲۰ م و پس از آن بارها، پس از حذف مقدمه، با مثنوی *اسرار خودی* در یک مجلد، روی هم رفته با عنوان *اسرار و رموز* به چاپ رسیده است. از بهترین چاپ‌های آن در ایران می‌توان از *نوای شاعر فردا* یا *اسرار خودی و رموز بیخودی* با مقدمه و حواشی محمد حسین مشایخ فریدنی یاد کرد (تهران، ۱۳۵۸ ش). رموز بیخودی را (به تنهایی یا به همراه *اسرار خودی* در کتاب *اسرار و رموز*) آ. جی. آربری به انگلیسی (۱۹۵۳ م)، علی نهاد تالان به ترکی (استانبول، ۱۹۴۶ م)، محمد بخش واصف به سندی (کراچی، بی تا)، لطف‌الله بدوی به سندی (لاهور، ۱۹۶۳ م)، عبدالوہاب عزام به عربی (مصر، ۱۹۵۶ م)، کوکب شادانی به نظم اردو (لاهور، ۱۹۷۶ م) و خلیل آتش به نظم پنجابی (لاهور، ۱۹۷۵ م) ترجمه کرده‌اند.



## منابع

*اسرار و رموز؛ جاویدان اقبال*، جاوید اقبال، ترجمه دکتر شهیندخت کامران مقدم، لاهور، آکادمی اقبال، ۱۹۸۴ م، مقدمه جلد اول به قلم مترجم؛ در شناخت اقبال، ص ۲۹۰، ۴۵۰؛ دیدن دگرآموز و شنیدن دگرآموز، ص ۴۵، ۴۶، ۵۹، ۶۲؛ کتاب شناسی اقبال، ص ۲۰۶، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۶؛ کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری، ص پنجاه و یک - پنجاه و دو، ۵۵-۱۱۵؛ نگاهی به آثار زنده رود اقبال لاهوری، ابراهیم پوروالی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نوای شاعر فردا یا اسرار خودی و رموز بیخودی، مشایخ فریدنی، ص ۸۱-۱۵۲.

## جاویدنامه

منظومه‌ای از سروده‌های فارسی اقبال لاهوری. این منظومه، که آن را پس از *اسرار خودی*، مهمترین اثر منظوم اقبال دانسته‌اند، روی هم رفته در قالب مثنوی در بحر رمل مسدس مقصور یا محذوف، ولی آمیخته به قطعات، غزل‌ها، ترجیع‌بندها و ترکیب‌بندهاست و نزدیک به دو هزار بیت دارد.

*جاویدنامه* گونه‌ای سفر نامه روحانی تخیلی یا معراج‌نامه است. در این اثر اقبال، که خود را در آن زنده‌رود می‌خواند، به شرح سفر خیالی خود، با همراهی و راهنمایی پیر و مرشدش مولانا جلال‌الدین رومی، در آسمان‌ها و افلاک (قمر، عطارد زهره، مریخ، مشتری، زحل) و بهشت و دوزخ، و دیدار و گفت‌وگویش در ضمن سفر با ارواح رجال فکر و فرهنگ و تاریخ، مانند بودا، جمال‌الدین افغانی (اسدآبادی)، سعید حلیم پاشا، فرعون، درویش (مهدی) سودانی، حلاج، غالب دهلوی، طاهره قره‌العین، سیدعلی همدانی، ملا طاهر غنی کشمیری، نادر شاه افشار، احمد شاه ابدالی، تیبو سلطان و ناصر خسرو می‌پردازد و در لابلای گفت‌وگوها، عصاره و چکیده اندیشه‌های عرفانی و فلسفی خود را بیان می‌کند.

اقبال در این منظومه، هم چون چند تن از حکما و پیشوایان دینی، مانند ارداویراف ایرانی (در *ارداویراف نامه*)، سنایی غزنوی (در *سیرالمعاد الی العباد*)، اوحدی کرمانی، ابوالعلائی معری (در *رساله الغفران*)، محی‌الدین ابن عربی (در *فتوحات المکیه*) و دانته

ایتالیایی (در کمدمی الهی) با تخیل نیرومند خویش به معراجی شاعرانه می‌رود و معراج‌نامه‌اش را به نام پسر خود، جاوید اقبال، *جاویدنامه* می‌نامد و آن را با پندنامه‌ای خطاب به جوانان مسلمان (خطاب به جاوید یا سخنی به نژاد نو) پایان می‌دهد. احتمالاً معراج پیامبر و بی‌گمان کمدمی الهی دانته الهام‌بخش اقبال در آفرینش این اثر بوده، چنان که اقبال در نامه‌ای به جاوید، *جاویدنامه* را گونه‌ای کمدمی الهی خوانده است.

با این که بسیاری *جاویدنامه* را عالی‌ترین اثر منظوم اقبال و حاوی دقیق‌ترین و لطیف‌ترین اندیشه‌های عرفانی و نظرات سیاسی و اجتماعی او می‌دانند، برخی پژوهشگران معتقدند که شعرهای اقبال در این کتاب، سنگین است و لطف شاعرانه *جاویدنامه* از کتاب‌های دیگر او کمتر است.

*جاویدنامه* نخستین بار در ۱۹۳۲م در لاهور و پس از آن بارها به چاپ رسیده است. این منظومه به برخی زبان‌های دیگر نیز برگردانیده شده است که از آن میان می‌توان به این ترجمه اشاره کرد: به نظم اردو از غلام مصطفی تبسم (لاهور، آکادمی اقبال)؛ انعام الله خان ناصر و اصغر حسین خان نظیر (لاهور، ۱۹۶۶م)؛ و رفیق خاور (لاهور، ۱۹۷۶م)؛ به انگلیسی از دکتر آرتور جان آربری (لندن، ۱۹۶۶م)؛ صوفی ا. کیو. نیاز (لاهور، ۱۹۸۵م)؛ محمود احمد شیخ (لاهور، ۱۹۶۱م) با عنوان *Pilgrimage of eternity* به ایتالیایی، از الساندرو بوسانی (گولند، ۱۹۵۲م)؛ به فرانسه از مادام ایوا میروویچ (پاریس، ۱۹۶۲م)؛ به پنجابی از شریف کنجاهی به نظم (۱۹۷۷م) به سرائیکی، از دکتر محمد عبدالخالق به نظم (مولتان ۱۹۷۴م)؛ به ترکی از دکتر آن ماری شیمل (آنکارا، ۱۹۵۸م)؛ به سندی، از لطف‌الله بدوی (لاهور، ۱۹۵۹م)؛ به عربی از دکتر محمد سعید جمال‌الدین (قاهره، ۱۹۷۴م).

## منابع

اقبال لاهوری و دیگر شعرای فارسی‌گوی، صفحات ۹، ۱۲، ۱۳، ۲۶ - ۲۷، ۴۲، ۴۵، ۱۰۶، ۱۲۸ - ۱۲۹، ۱۴۱، ۱۳۶-۱۳۵؛ *جاویدنامه*، جاویدان اقبال، دکتر جاوید اقبال، ترجمه دکتر شهیندخت کامران مقدم، لاهور، اقبال آکادمی پاکستان، ۱۹۸۴م، مقدمه جلد اول، در شناخت اقبال، ص ۴۷۶؛ دیدن دگرآموز شنیدن دگرآموز، ص ۱۴۳ - ۱۴۹؛

کتاب شناسی اقبال، صفحات ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵؛ کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری، ص پنجاه و چهار - پنجاه و پنج، ۳۸۷-۲۷۳؛ نگاهی به آثار زنده رود اقبال لاهوری، تهران، ۱۳۷۱ش، نوای شاعر فردا یا اسرار خودی و رموز بی خودی، مشایخ فریدنی، مقدمه، ص پنجاه و نه.

### ارمغان حجاز

مجموعه‌ای است از دوبیتی‌ها و قطعه‌ها به فارسی و اردو از محمد اقبال لاهوری.

اقبال سالیان درازی آرزو داشت که به سفر حج و زیارت حرم پیامبر برود، اما به سبب بیماری نتوانست به این آرزوی خود برسد. وی در این اثر به سفری خیالی در سرزمین حجاز می‌پردازد و ره‌آورد این سفر دوبیتی‌هایی است که گویای آرای سیاسی، اجتماعی، تربیتی، دینی و روحانی اوست. دوبیتی‌های ارمغان حجاز بر وزن فهلویات - پهلویات بابا طاهر همدانی است. برخی از مطالب به شیوه پیوسته می‌آید که دوبیتی‌ها را به صورت قطعه می‌نمایاند. در برخی موارد، مصرع اول دوبیتی‌ها یا رباعی بی‌قافیه آورده شده است. عنوان ده دوبیتی وی رومی است و نشان می‌دهد که اقبال خود را عارفی مانند سنایی، عطار و مولوی می‌دانست و از آن‌ها تأثیر می‌پذیرفت. همچنین در این اثر تضمین‌های فراوانی از شاعران پیش از اقبال همچون منوچهری دامغانی، مسعود سعد سلمان، شیخ عبدالعزیز عزت بخاری (درگذشته ۱۸۰۹ق)، میرزاجان جانان مظهر دهلوی (درگذشته ۱۱۹۵ق) و دیگران به چشم می‌خورد.

عناوین اصلی *ارمغان حجاز* عبارتند از حضور حق، حضور رسالت، حضور ملت، حضور عالم انسانی و به یاران طریق. ارمغان حجاز اندکی پس از درگذشت شاعر در ۱۹۳۸م در لاهور به چاپ رسید. بخش فارسی آن در کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری و بخش اردوی آن در کلیات اشعار اردوی اقبال آمده است. ابوالحسن ندوی ارمغان حجاز را با عنوان علامه اقبال در مدینه شرح کرده است. قسمتی از این کتاب را علی اکبر مهدی پور به فارسی برگرداند و در ۱۳۵۳ش در قم به چاپ رساند. بخش فارسی ارمغان حجاز به قلم عبدالرحمان طارق به نظم اردو برگردانیده شده و مترجم آن را رموز فطرت نام نهاد.

## منابع

اقبال لاهوری و دیگر شعرای فارسی‌گو، صفحات ۹، ۱۲، ۱۴، ۲۵، ۵۲، ۲۹، ۸۷، ۱۱۶، ۱۲۷؛ پاکستان مین فارسی ادب، جلد ۵، ص ۹۴-۱۰۹؛ پاکستانی ادب، ص ۳۳۸، ۳۴۰؛ تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، جلد ۳، ص ۴۷۰-۴۷۲؛ جاویدان اقبال؛ علامه اقبال در مدینه؛ فارسی گویان پاکستان، جلد ۱، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ فهرست کتابهای چاپی فارسی، جلد ۱، ص ۲۳۵؛ کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری؛ محمد اقبال سیرته و فلسفته و شعره؛ نگاهی به آثار زنده رود اقبال لاهوری (کتاب شناسی).

## فصل سوم

### هستی‌شناسی اقبال لاهوری

(خدا، جهان، انسان و دین)

اشاره: این نوشتار نسبتاً بلند گرچه به هستی‌شناسی دکتر محمد اقبال لاهوری اختصاص دارد و از این رو موضوع مستقلاً شمرده می‌شود، اما به دو دلیل در بخش پرونده ویژه «نقد دینی» منتشر می‌شود. نخست این که اقبال نه تنها یکی از قله‌های بلند جریان اصلاح دینی با شاخصه نواندیشی فلسفی در تمام جهان اسلام و البته به ویژه در ایران معاصر است، بلکه گزاف نیست که گفته شود که، او پدر معنوی و فکری نحله اصلاح دینی و روشنفکری مذهبی معاصر است. دلیل دوم که البته مهمتر است، این است که اقبال در احیای فکر دینی (کتابی که منبع اصلی این نوشتار است) از جمله در باب جریان اصلاح دینی اروپایی سخن گفته و در عین همراهی و همدلی با آن، نسبت به عواقب و پیامدهای منفی آن نیز هشدار داده است. چنان که در این نوشتار خواهید خواند، اقبال از آزادی‌خواهی جدید و تحولات تمدنی نوین غربی در بطن و متن جنبش پروتستانی استقبال می‌کند و به آن خوش‌آمد می‌گوید، ولی با این حال، بر این گمان است که این تحولات در مغرب زمین از مؤمنان مسیحی انسان‌های بهتری ساخته است.

در هر حال تجربه دینی - اجتماعی مدرن غربی ذیل جنبش پروتستانی پس از حدود پانصد سال از جهات مختلف، جای تأمل و بازاندیشی دارد و می‌باید ابعاد تجربه شده نظری و عملی آن مورد نقد و واکاوی جدی و مستمر قرار گیرد. از حدود صد و پنجاه سال قبل عموم نواندیشان اصلاح طلب مسلمان (از جمله اقبال در شبه قاره هند و علی شریعتی در ایران) از ضرورت در انداختن نوعی پروتستان‌تیسیم اسلامی سخن گفته‌اند ولی واقعیت این است که اکنون این تجربه کارنامه چندان درخشانی ندارد و حتی می‌توان گفت بخش بزرگی از پروتستان‌های آمریکایی ذیل عنوان «اوانجلیکان» دارای مواضع آخرالزمانی ارتجاعی و حتی شوربختانه راسیستی و فاشیستی هستند. این جریان قدرتمند در آمریکای کنونی پایگاه اصلی ترامپ و

ترامپیسیم شمرده می‌شود. از این رو امروز دیگر سخن گفتن از پروژه پروتستان‌تیسیم اسلامی در جهان اسلام، تأمل بیشتر می‌طلبد.

آنچه قطعی است این است که عموم نواندیشان و مصلحان مسلمان در این صد و پنجاه سال اخیر در اندیشه تعالی و آگاهی فکری و بهبود زندگی و تحول بنیادین و مثبت تمدنی در مسلمانان بوده‌اند و برای حصول آن استفاده از تجارب رفردینی چند قرن اخیر غربی را مثبت و مفید ارزیابی کرده‌اند. با این همه، امروز باید اندیشید که چرا جریان مهم و از جهاتی مثبت و تحول آفرین پروتستان‌تیسیم مسیحی در قرون جدید مغرب زمین، به چنین سرنوشتی دچار شده و ما مسلمانان می‌توانیم چه درسی از این تاریخ و از این تجربه زیسته بیاموزیم.

## درآمد

در جهان بینی دینی و به طور خاص در جهان بینی توحیدی و به طور اخص اسلامی، سه مؤلفه بنیادین خدا، جهان و انسان از یک سو مقولات اساسی‌اند و از سوی دیگر اجزای به هم پیوسته‌ای هستند که فهم و تفسیر یکی بدون دو جزء دیگر دشوار می‌نماید و می‌توان گفت ممتنع است. زیرا خالق بدون خلق نه قابل تصور است و نه امکان تصدیق دارد و عکس آن نیز صادق است و در این میان اگر مخلوقی به نام انسان نباشد، هیچ یک از آن دو مفهوم برساخته نمی‌شوند. زیرا اصولاً تصور و مفروض صانع (در مقام تصدیق و یا تکذیب) و تصور هستی و مخلوق، در صورتی پدید می‌آید که موجودی هوشمند و خردمندی به نام انسان وجود داشته باشد وگرنه هیچ گونه اعتبارسازی رخ نخواهد داد.

در واقع دیگر مفاهیم مصطلح هستی‌شناسی و انسان و تاریخ و جامعه در ذهن و زبان آدمیزاد، جملگی در درون این مثلث قابل طرح و تصور و یا تصدیق است. به ویژه مفهوم و پدیده دین در ادیان ابراهیمی و الزامات مستقیم و غیرمستقیم آن، دقیقاً در درون این مثلث مطرح و مورد فهم و یا تفسیر خواهند بود.

می‌دانیم که بنیاد دینت ابراهیمی، وجود آفریدگار با صفت وحدانیت تام و عام است و اوست که از میان ابنای بشر، کسی و یا کسانی را به نام «پیام آور» (نبی) مأمور ابلاغ «پیام» می‌کند و او امانتدارانه و صادقانه پیام الهی را به بندگانش «ابلاغ» می‌کند. از این رو این مبلغان پیام الهی، «رسول» نیز خوانده می‌شوند. با توجه به اهمیت بنیادین چنین

جهان‌بینی موحدانه‌ای، چنین می‌نماید که پیش از ورود به مقولات خاص دینی و مذهبی، لازم است در باب این مقوله و نوع تعامل این سه تأمل شود تا در پی آن بتوان در باب مفاهیمی چون وحی و نبوت، اخلاق بر بنیاد دین، فلاح (رستگاری)، شریعت، سعادت و شقاوت و در نهایت قیامت و ثواب و عقاب و بهشت و جهنم و مانند آنها فهمی و تفسیری سازگار ارائه داد.

می‌دانیم که این نوع مقولات در تمام ادیان و خصوصاً در دین‌های ابراهیمی همواره مطرح بوده و از جمله در یهودیت و مسیحیت الهیات ستبری آورده و در اسلام نیز علم کلام را خلق کرده است که وفق نظری، اصولاً کلام اسلامی با تأمل و مناقشه بر سر مفهوم و معنای «کلام الهی» پدید آمده که مابه‌ازای آن «قرآن» به مثابه مکتوب پیام الهی بر نبی‌اش محمد بوده است.

گفتن ندارد که مقوله وحی و نبوت و چیستی آن، در مثلث خدا، جهان و انسان درخور وقوع و فهم و تفسیر خواهد بود. باز می‌دانیم که در تاریخ نسبتاً دراز اسلام، آرای کلامی و یا فلسفی بر بنیاد دو منبع معرفت بخش «نقل» و «عقل» شکل گرفته و استوار شده است. حداقل از قرن دوم هجری به بعد، صدها نحله کلامی (هرچند در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی مختلف) پدید آمده و آرای مهم و غیرمهمی حول خدا و توحید و وحی و نبوت اظهار کرده‌اند که البته شاید بتوان گفت دو دیدگاه کلامی بزرگ با عنوان «معتزله» و «اشاعره» اثرگذارترین و با دوام‌ترین آنها بوده‌اند. هرچند پس از سرکوب اهل اعتزال در قرن سوم، جهان سنی به صورت رسمی اشعری مسلک است ولی اعتزالی‌گری نیز در زیر پوست شماری از عالمان و متکلمان سنی عقلی‌تر و نوگراتر همواره وجود داشته و اخیراً نیز نواعتزالی در حال شکل‌گیری است. با این همه، نحله بزرگ شیعی گرچه خود را مستقل می‌شمارد، ولی امروز بیش از گذشته به معتزله نزدیک‌تر می‌نماید و به ویژه نواندیشان دینی (بازاندیشان مسلمان متأخر) بر بنیاد عقل‌گرایی و علم‌محوری مدرن، به درستی عنوان نومعتزلی یافته‌اند.<sup>۱</sup>

۱. در این مورد بنگرید به مقاله: جنبش نومعتزلیان در ایران معاصر، فرهاد خسروخاور و محسن متقی، نشریه آزادی اندیشه، شماره هشتم، آذر ۹۸.

واپسین نکته آن است که در این نوشتار، صرفاً دیدگاه الهیاتی و فلسفی دکتر محمد اقبال لاهوری (۱۲۵۶-۱۳۱۷ خورشیدی / ۱۸۷۳-۱۹۳۸ میلادی) را حول مثلث خدا، جهان و اسلام گزارش و تحلیل می‌کنم. البته در درون این مثلث، برخی مفاهیم دینی و اسلامی را نیز از منظر اقبال شرح خواهم داد. گفتنی است که این اقوال و آرای اقبال متخذ از کتاب *احیای فکر دینی در اسلام* با ترجمه احمد آرام و یا ترجمه دیگری از آن با عنوان *درست‌تر بازسازی اندیشه اسلامی* با ترجمه محمد بقایی (ماکان) است<sup>۲</sup> و در مواردی از *کلیات اشعار فارسی اقبال* و نیز از برخی منابع در اختیار دیگر نیز استفاده شده که شناسه آنها معرفی شده‌اند.

هر چند دیدگاه‌های اقبال حداقل در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و دین‌شناسی برای من مفهوم‌تر و مقبول‌تر می‌نماید ولی با این حال تلاش من آن است که به نقل و شرح افکار وی بسنده کنم و نقد و بررسی را بیشتر به اهل فلسفه و نقد و نظر و دارای صلاحیت بیشتر و انهم. گرچه اقبال اشعری مشرب است و در بازسازی نیز گاه به طور رسمی و مشخص از برخی دیدگاه‌های اشاعره دفاع کرده و البته گاه آنها را نقد کرده است ولی به گمانم وی به اعتزال نزدیک‌تر است و شاید بتوان او را یکی از مصادیق نومعتزلی معاصر شمرد.

### مفهوم خدا با نگرش توحید قرآنی

چنین می‌نماید که اقبال جهان را یک «من هستم بزرگ» می‌داند که در رأس این کل «من مطلق» قرار دارد که نامش «الله» است<sup>۳</sup> و در سوی دیگر ماده است که همان من متکاثف است. در این اندیشه، خدا «من نهایی»، مطلق و کامل است.<sup>۴</sup> به زعم اقبال «خصوصیت من کامل یکی از اساسی‌ترین عناصر قرآنی خداست، و قرآن مکرر در مکرر به

۲. البته اخیراً اطلاع حاصل شد که ترجمه دیگری با عنوان *تجدید بنای حیات دینی در اسلام* به وسیله آقای محمدمسعود نوروزی ترجمه شده و با همت دانشگاه امام صادق در سال ۱۳۹۴ در تهران منتشر شده است.

۳. اما در اصطلاح رایج و مصطلح پارسی نامش «خدا» و یا «خداوند» است. هر چند خدا در ادب پارسی کهن با الله به معنای ادب عربی پیش از اسلام و پس از اسلام یکی نیستند.

۴. *احیای فکر دینی*، ص ۷۲ و ۷۴.



آن اشاره می‌کند، و این اشاره، بیش از آن که برای رد کردن طرز تصور جاری مسیحی باشد، برای تأکید در باره نظر قرآن نسبت به فرد کامل است.<sup>۵</sup>

وی در جایی دیگر می‌گوید: «قرآن، برای آن که جنبه فردیت من نهایی را مؤکد سازد، به آن نام «الله» می‌دهد و آن را چنین توصیف می‌کند: قل هو الله احد».<sup>۶</sup>

از آنجا که اندیشه «عالم امر» یا همان خدا را نمی‌توان بدون طرح «عالم خلق»<sup>۷</sup> تصور و نیز فهم و تفسیر کرد، به طور موقت مفهوم خدا را در همین جا رها کرده و به قسمت بعد می‌پردازیم که طی آن مفهوم خداوند و نوع رابطه‌اش با هستی روشن‌تر می‌شود.

### هستی یا جهان و نوع تعامل آن با خداوند

مدعیات مطرح شده در این بخش با امر مفروض هستومندی خداوند با پرسش‌هایی از این دست قابل طرح است: آیا خداوند به مثابه خالق هستی چه نوع رابطه‌ای با عالم دارد؟ در خارج از عالم است؟ و یا در درون آن؟ و آیا می‌توان گفت طبیعت همان خداست؟ (طبیعت‌انگاری خداوند).

اقبال البته طبیعت‌گرا نیست یعنی خداوند را همان طبیعت نمی‌داند ولی خالق را هر چند از جهاتی مستقل و در بالای هرم هستی به عنوان من نهایی و من مطلق می‌شمارد اما این من را از من عام (من هستم بزرگ) جدا نمی‌پندارد. احتمالاً طرح او همان است که در خطبه نخست نهج البلاغه امام علی بن ابی‌طالب آمده است: در خارج از عالم نه به بیگانگی و در درون نه به یگانگی.

این سخن اقبال تا حدودی منظر او را روشن می‌کند: «حیات الهی با سراسر جهان اتصال دارد، همان گونه که روح با بدن متصل است. روح نه در داخل بدن است و نه در خارج از آن، نه به آن نزدیک است و نه از آن جداست. با این حال تماس آن با هر ذره از بدن

---

۵. احیای فکر دینی، ص ۷۵.

۶. احیای فکر دینی، ص ۷۴.

۷. عالم امر و عالم خلق اصطلاحی قرآنی است که اولی به مقام اولوهیت و عالم مشیت اطلاق می‌شود و دومی به ماسوی الله یعنی هستی و خلقت و جهان و طبیعت.

واقعیت دارد، و تصور چنین تماسی جز با فرض کردن نوعی از مکان که متناسب با لطافت روح باشد، میسر نیست».<sup>۸</sup>

صورت برهانی اندیشه اقبال چنین است: حیات خدا در تجلی اوست، تجلی خداوند در طبیعت است و طبیعت رفتار خداست. او می‌نویسد: «آنچه طبیعت یا ناخود می‌نامیم، تنها لحظه فزاری در حیات خداست ... شناسایی طبیعت، شناسایی رفتار خدا و سنت خداست. در مشاهده‌ای که از طبیعت می‌کنیم، در واقع جویای آن هستیم که پیوند نزدیکی با من مطلق پیدا کنیم، و این چیزی جز شکل دیگری از عبادت نیست».<sup>۹</sup> در باره مفهوم عبادت پس از این با تفصیل سخن خواهیم گفت.

مفهوم تجلی در این سراندیشه بسیار مهم است که به نظر می‌رسد اقبال از مفهوم تجلی در عرفان (به ویژه عرفان ابن عربی) الهام گرفته باشد. به ویژه «لاتکثر فی التجلی» بسیار بنیادین است. وفق این نظر، بروز و ظهور و حضور خداوند در عالم از طریق تجلی است و هر تجلی نیز یگانه و غیر قابل تکرار است. این بیت هائف اصفهانی به نوعی بیان این تجلیات است:

یار بی پرده از در و دیوار در تجلی است یا اولی الابصار

نتیجه منطقی این تجلیات نامکثر، این است که خداوند را نباید به طور انتزاعی در آسمان و یا در بالای هستی و یا در خارج از عالم و آدم جستجو کرد. این که اقبال خدا را به مثابه من نهایی و یا من مطلق در بالای هرم هستی می‌نشانند، صرفاً یک بیان اعتباری و ادبی و برای حسی کردن منزلت و جایگاه ذات احدیت است.

بدین ترتیب، خالق و خلق در عین دوگانگی، یگانه‌اند و پیکر واحدی را تشکیل می‌دهند. اقبال تصریح می‌کند: «از دیدگاه الهی، آفرینش به معنی حادثه خاص وجود ندارد که «قبل» و «بعد»ی داشته باشد. به طبیعت نمی‌توان همچون یک واقعیت مستقلی

۸. *احیای فکر دینی*، ص ۱۵۷.

۹. *احیای فکر دینی در اسلام*، ص ۶۸ و جمله «حیات خدا در تجلی اوست» ص ۷۲.

در باره دعا و عبادت پس از این سخن می‌گوییم.

نگاه کرد که در حالت مقابله با خدا ایستاده باشد. با چنین نظری، خدا و جهان به صورت دو هستی در می‌آیند که در ظرف تهی مکان نامحدود با یکدیگر مواجه هستند.<sup>۱۰</sup>

چنین می‌نماید که در این دیدگاه، چالش عظیم در الهیات کهن حول محور «حدوث و قدم عالم»، بلاموضوع خواهد بود. آن چالش و مناقشه با فرض دوگانه واقعی خدا/جهان، سر برآورده و از این رو این پرسش موضوعیت می‌یافت که جهان و خلق، حادث است یا قدیم؟ و همین طور این پرسش مطرح شده بود که قرآن به مثابه فعل گفتاری خداوند حادث است و یا قدیم؟ اما وقتی قرار بر این باشد که هستی خداوند با هستی ماسوی الله در عین دویی، یکی باشند و حیات خدا تجلیات نامکرر او باشد، چنان پرسش‌ها و طبعاً چنان مناقشه‌ها نیز بلاموضوع خواهند بود.

بد نیست بحث را با دو مقوله بنیادین دیگر پی بگیریم. یکی تفسیر ماده است و دیگر من و من‌نهایی که اقبال، این دو را در ارتباط با هم تفسیر و تحلیل می‌کند.

اقبال در باره «ماده» می‌گوید: «پس ماده چیست؟ مجموعه‌ای از من‌هایی با درجه پست است که از میان آنها، هنگامی که همکاری و عمل متقابلشان به مرحله معینی از هماهنگی رسیده باشد، «من»ی با درجه عالی طلوع می‌کند».<sup>۱۱</sup> در باب ماده پس از این شرحی خواهد آمد.

از این رو وی در باره دو عنصر مهم در هستی‌شناسی یعنی «زمان» و «مکان» چنین می‌گوید: «زمان و مکان، امکانات من هستند که به صورت جزئی به شکل زمان و مکان ریاضی تحقق پیدا می‌کنند. در ماورای او و جز از فعالیت خلاق او، زمان و مکانی نیست که او را نسبت به من‌های دیگر جدا و بسته نشان می‌دهد. بنابراین من مطلق‌نهایی، نه به معنی بی‌پایان مکانی نامحدود است، و نه به معنی مکان‌مند بودن انسان، که بدن او را نسبت به من‌های دیگر بسته و جدا نشان می‌دهد، محدودیت دارد. نامتناهی بودن من‌نهایی مطلق در امکانات درونی نامحدود و فعالیت خلاق اوست که جهان، بدان صورت که بر ما معلوم است تنها جزئی از تجلی و تعبیر آن است. خلاصه کلام آن که نامتناهی بودن

۱۰. *احیای فکر دینی*، ص ۷۸.

۱۱. *احیای فکر دینی در اسلام*، ص ۱۲۳.

خدا فشرده است نه گسترده، رشته نامحدودی را شامل است، ولی خود آن رشته نیست».<sup>۱۲</sup> در این چهارچوب البته «آینده تنها به عنوان امکانی گسترده وجود دارد، نه به عنوان یک واقعیت . . . زمان حقیقی دوام محض یعنی تغییر بدون توالی است».<sup>۱۳</sup>

در این میان نکته بس مهم آن است که اقبال، بر خلاف عموم مسلمانان و به ویژه عموم متکلمان، جهان را خلق و آزاد می‌داند و نه مقهور جبری خداوند و دارای اراده و از پیش همه چیز تعیین شده (دترمینیسم مذهبی):

«عالم را طبیعتی است که اراده خلاق و آزاد دارد. اراده اساس هستی است؛ که در پدیدارها می‌شکفتد و می‌جوشد، و خود را در واقعیت‌ها متجلی می‌سازد. نیروی محرکی در پس پشتش نیست که آن را به عمل وادارد. تحت هیچ ضابطه‌ای اجباری نیست، زیرا در آن صورت به هیچ روی خلاق نخواهد بود».<sup>۱۴</sup>

اقبال دو کلیدواژه مهم دارد: «جهان فعل است و نه شیء» و نیز گفته است «جهان خطی است در حال کشیده شدن» و از این رو سیر و سیورورت جهان حتی در علم خدا نیز دقیقاً روشن نیست و این دو سراندیشه مهم خلاق و فعال بودن و مختار بودن جهان را تبیین می‌کند.

او می‌گوید: «جهان چیزی نیست که تنها از طریق تصورات دیده و یا شناخته شود، بلکه چیزی است که با فعل پیوسته ساخته و از نو ساخته شود». در ادامه همین مطلب، این جمله اقبال سخن او را دقیق‌تر می‌کند که: «هدف نهایی من آن نیست که چیزی را ببیند، بلکه آن است که چیزی باشد».<sup>۱۵</sup>

نتیجه منطقی چنین الهیاتی آن است که حرکت و سیورورت استعلایی و هدفدار جهان از درون است و نه از بیرون. اقبال در جایی این پرسش را مطرح می‌کند که «آیا وجودی در

۱۲. *احیای فکر دینی*، ص ۷۷.

۱۳. *احیای فکر دینی*، ص ۶۹ و ۷۰.

۱۴. عشرت انور، *مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال*، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، ص ۱۴۱.

۱۵. *احیای فکر دینی*، ص ۲۲۴.

خارج از جهان آن را هدایت می‌کند و یا خودش هوشمند و دارای هدف است؟» وی پس از بحث و استدلالی مبسوط، باور خود را به گزینه دوم اعلام می‌کند.<sup>۱۶</sup>

از این رو اقبال همچون هگل جهان و تاریخ را به مثابه طوماری نمی‌بیند که علم الهی و اراده و مشیت خداوند آن را جبرا و از بیرون هدایت می‌کند. تجلیات پیاپی و نامکرر و ابداع و خلاقیت درونی است که هستی و در واقع تاریخ و انسان را به پیش می‌برد. در اینجاست که اقبال تفسیر و تحلیل ویژه‌ای از علم الهی ارائه می‌کند.

معمولا چنین پنداشته می‌شود که خداوند بر تمامی هستی و اجزای ریز و درشت خلقت، آگاهی مطلق دارد و همه چیز همان گونه پیش می‌رود که در علم الهی وجود داشته و دارد و این در نهایت نوعی جبر صیورورت هستی را تداعی می‌کند. اما اقبال ضمن اذعان به این که «هیچ کلمه‌ای برای بیان آن نوع از علم و معرفت در اختیار نداریم»، می‌گوید «صورت بیانی دیگر علم الهی همه دانی (omniscience) است به معنای یک فعل ادراک مفرد غیرقابل تقسیم که خدا بی‌واسطه از سراسر جریان تاریخ، همچون رشته پیوسته‌ای از حوادث خاص از یک «اکنون» ابدی آگاه می‌سازد... در این طرز تصور جزئی از حقیقت وجود دارد. ولی چنین دیدی مستلزم قبول جهانی بسته و آینده‌ای ثابت و تسلسلی از پیش معین شده و تغییرناپذیر از حوادث خاص است که، همچون سرنوشتی متفوق، تنها یک بار خط سیرهای فعالیت خلاق خدا را تعیین کرده است.

در واقع، علم خدا که به آن همچون نوعی از همه‌دانی انفعالی نظر شود، چیزی بیش از خلاء لخت و بی‌اثر فیزیک دوران پیش از اینشتین نیست که، با نگاهداری اشیاء در کنار یکدیگر، شبه وحدتی به آنها می‌بخشد، و مانند نوعی آئینه است که به صورت انفعالی جزئیات ساختمان از پیش پرداخته شده اشیاء را منعکس می‌کند که خود آگاهی محدود تنها به شکل جزئی و پاره پاره منعکس کننده آن است.

علم الهی باید همچون فعالیت زنده تصور شود که در برابر آن اشیائی که نمایش وجود اصلتی دارند، به صورتی اساسی و سازماندار به یکدیگر وابسته‌اند. شک نیست که با تصور

علم خدا به صورت نوعی آئینه منعکس‌کننده، سبقت علم او را نجات داده‌ایم، ولی با این کار آزادی خدا را به خطر انداخته‌ایم».

اقبال پس از ذکر مثالی در نهایت به این نتیجه می‌رسد که: «اگر به علم خدا همچون نوعی همه‌دانی انفعالی نظر کنیم، هرگز ممکن نیست که به تصور اندیشه خالقی برای جهان دسترس پیدا کنیم، چون [اگر] تاریخ را مانند عکسی از سلسله حوادث از پیش معین شده، در نظر بگیریم که به تدریج آشکار می‌شود، دیگر جایی برای تازگی و ابداع در آن باقی نمی‌ماند».<sup>۱۷</sup> این نقل قول اقبال مدعا را دقیق‌تر و روشن‌تر می‌کند: «آینده قطعاً در کل سازماندار حیات خلاق خدا از پیش وجود دارد، ولی همچون امکان بازی وجود است نه همچون سلسله ثابتی از حوادث که حدود آنها کاملاً معین شده باشد».<sup>۱۸</sup>

با این وجود اقبال نه به طبیعت‌خدایی باور دارد و نه به وحدت وجود و به یک معنا همه‌خدایی. او بارها اندیشه وحدت وجودی را با دقت و شدت نقد و رد می‌کند. او در جایی این پرسش را در می‌افکند که «پیوند و رابطه میان من غایی با من‌های متنهای چگونه است؟» و در پاسخ تفصیلی خود نظریه عرفانی - فلسفی وحدت وجود را به چالش می‌کشد و نقد و رد می‌کند.<sup>۱۹</sup>

## انسان

ضلع سوم این مثلث انسان است و در دستگاه آنتولوژیک اقبال، این ضلع چندان مهم است که عملاً بدون طرح و درک و تفسیر جایگاه انسان در آن منظومه، فهم دستگاه الهیاتی و جهان‌شناسی اقبال، ابتر و ناتمام خواهد بود.

چنین می‌نماید که برای تبیین جایگاه و منزلت آدمی در دستگاه خلقت از منظر اقبال، می‌توان از دو محور مهم و یا دو کلیدواژه استفاده کرد: خودی و من. در باره هر یک با استناد به آرای اقبال شرحی می‌آورم.

۱۷. *احیای فکر دینی*، ص ۹۳.

۱۸. *احیای فکر دینی*، ص ۹۲-۹۳.

۱۹. بنگرید به *مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال*، ص ۷۶-۸۳ و ۱۴۸-۱۵۵.

## خودی

اقبال در تبیین جهان و عالم و آدم از عنوان «خودی» بسیار استفاده می‌کند. وی بر این گمان است که جهان دارای یک عنصر ثابت و استوار و خلل‌ناپذیر است که می‌توان آن را «خود» هستی نامید. شاید از این سراندیشه با عنوان «فلسفه خودی اقبال» نیز یاد شده است.

وفق دیدگاه هستی‌شناختی اقبال، آدمیزاد در پهنه طبیعت، بیش از همه و متعالی‌تر از همه، از این خودی برخوردار است. این خودی برآمده از نفخ روح الهی در انسان (آیه ۲۹ سوره حجر) است و این روح او را از دیگر مخلوقات متفاوت و متمایز می‌کند. عشق و مؤلفه‌های آن برآمده از این خودی است. او عشق را تا بدانجا بر می‌کشد که مدعی است: «مسلم ار عاشق نباشد کافر است». از این خودی تعبیر به «نور» هم شده است که «شرار زندگی» هم هست. شاید این بیت اقبال تا حدودی مفهوم خودی و کارکردش را روشن‌تر کند:

نقطه نوری که نام او خودی است      زیر خاک ما شرار زندگی است

در چهارچوب این اصطلاح، دوگانه‌ی خودی/بی‌خودی ساخته شده است. راز و رمز سیر و صیروت استعلایی آدمی، تعالی و رشد عنصر خودی است و طبعاً تهی شدن از خودی و یا سست شدن آن موجب سقوط آدمی (و به تعبیر قرآن به «اسفل سافلین») آیه ۵ سوره تین) است.

گفتنی است که اقبال از خودی به مثابه یک نوع فلسفه حیات و زندگی و فهم و درک تاریخ آدمی یاد می‌کند و از این طریق اسلام و تاریخ تحولات مسلمانان را از روزگار نخستین تا روزگار ما مورد تأمل قرار می‌دهد و در نهایت راهکارهایی برای خروج از عقب‌ماندگی تمدنی ارائه می‌کند. او بر این نظر است که مسلمانان دیری است که خودی یعنی هویت اخلاقی و دینی و انسانی خود را از دست داده و یا این ویژگی‌ها در آنان ضعیف شده و لازم است مؤمنان به خودی خود باز گردند.

او معتقد است که آن «نور» و «شرار زندگی» در نهفت مسلمانان نهان و خفته است و باید با اراده‌ی خلاق و آزادی و آگاهی و جهاد مستمر، بازسازی و احیا شده و مسلمانان را

وارد روزگار نو کند. او دو عامل را در سنت دیرپای اسلامی موجب زوال و یا سستی نور خودی می‌داند: «صوفی» به مثابه نماد سنت انزواگرایانه منتسب به جریان تصوف و عرفان؛ و دیگر «مُلا» به مثابه جریان علمای مذهبی و سنت متصلب و ظاهرگرای فقهی چیره بر اغلب جوامع مسلمان.<sup>۲۰</sup>

البته وی در عین اذعان به «دلایزی افرنگ» از خطر «چنگیزی افرنگ» نیز یاد می‌کند و آن را به مثابه نوعی خروج از خودی و به عنوان عاملی برای مسخ خودی شرقی و دینی مسلمانان به باد انتقاد می‌گیرد و مسلمانان عصر حاضر را نسبت بدان هشدار می‌دهد و پیشنهاد می‌کند «معمار حرم باز به تعمیر جهان خیز».<sup>۲۱</sup>

در کلیات فارسی اقبال بارها و به تفصیل در باره «خود» و «خودی» و «بی‌خودی» سخن رفته و شاعر به صد زبان در این باره سخن گفته است. از جمله بیشتر در دو منظومه بلند *اسرار خودی* و *رموز بی‌خودی* افکار و ایده‌هایش را بازگفته است. در این دو منظومه عوامل

۲۰. در منظومه «ارمغان حجاز» (که از قضا آخرین سروده‌های شاعر است) دو دوبیتی هست که این دیدگاه اقبال را نمایندگی می‌کنند:

به دام صوفی و ملا اسیری	حیات از حکمت قرآن نگیری
به آیاتش ترا کاری جز این نیست	که از یس او آسان بمیری
ز من بر صوفی و ملا پیامی	که آیات خدا گفتند ما را
ولی تأویل شان در حیرت انداخت	خدا و جبرئیل و مصطفی را

۲۱. در منظومه مشهور «از خواب گران خیز» در «زبور عجم» سروده پر شور و مهم و اثرگذاری هست که به این موضوع اختصاص یافته و مضامین بلندی ارائه می‌دهد. این سروده با این قطعه آغاز می‌شود:

ای غنچه خوابیده چو نرگس (نگران) خیز	کاشانه ما رفت به تاراج غمان خیز
از ناله مرغ سحر از بانگ اذان خیز	از گرمی هنگامه آتش نفسان خیز

از خواب گران، خواب گران، خواب گران خیز - از خواب گران خیز

و با این فراز پایان می‌یابد:

فریاد ز افرنگ و دلایزی افرنگ	فریاد ز شیرینی و پرویزی افرنگ
عالم همه ویرانه ز چنگیزی افرنگ	معمار حرم باز به تعمیر جهان خیز

از خواب گران، خواب گران، خواب گران خیز - از خواب گران خیز



تعالی و یا تقویت خودی و در مقابل عوامل ضعف و سستی آن و «حیات طیبه» (تلمیح به آیه ۹۷ سوره نحل) بازگو شده است.

وفق دیدگاه اقبال عواملی چون جُبن و ترس، گدایی و توقع کامیابی بدون کوشش، بردگی، غرور نژادی و بسیاری دیگر تضعیف‌کننده خودی‌اند و در مقابل عواملی چون توحید و معنویت، برابری و برادری بشری، وحدت بین الملل اسلامی، نبوت و هدایت دینی، قانونگذاری بر اساس اصول قرآنی، مرکزیت مسجدالحرام و قبله‌گاه کعبه، تسخیر قوای طبیعت به وسیله علوم، حفظ سنت‌های اصیل مانند عفت زنان تقویت‌کننده‌اند. گفتنی است از آنجا که طرح خودی اقبال عمدتاً معطوف است به وضعیت و موقعیت مسلمانان معاصر و پیشنهادهایی است برای بازخیزی مسلمانان، عوامل تضعیف و یا تقویت‌کننده خودی نیز غالباً حول این اندیشه است.

اقبال معتقد است که خودی در ارتباط با سایر خودی‌ها می‌شکند و نه در انزعال و انزوا. در این میان البته بیشترین تأکید اقبال حول محور «خوی غلامی» است که به عنوان دشمن و نافی خودی انسانی مطرح می‌شود:

خودی تا گشت مهجور خدایی      به فقر آموخت آداب گدایی

از این رو اقبال به «آزادی» (حریت) اهمیت زیادی می‌دهد و ایمان را با آزادی می‌شناسد. به زعم اقبال خوی غلامی با آزادی و نیز آزادگی درمان و جبران می‌شود (در ادامه مبحث دین و آزادی روشن تر خواهد آمد).

از آنجا که در نوشتاری مستقل مندرج در همین کتاب در این باب به تفصیل سخن گفته‌ام، در اینجا از آن در می‌گذرم و به محور دوم می‌پردازم.<sup>۲۲</sup>

---

۲۲. در این مورد افزون بر کلیات اقبال و به ویژه دو منظومه یاد شده، بنگرید به: *شرار زندگی* (شرح و بررسی تطبیقی اسرار خودی علامه اقبال لاهوری)، محمد بقایی (ماکان)، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۷۹. من نیز مقدمه‌ای بر این کتاب نوشته‌ام با عنوان «نگاهی به فلسفه خودی اقبال».

## من

پیش از این گفته شد که اقبال جهان را یک «من هستم بزرگ» می‌داند که در رأس هرم آن «الله» (خداوند به مثابه صانع عالم) و منِ عالی نشسته و در پایین ترین نقطه هرم «ماده» قرار دارد که «متکاتف» است و حامل منِ دانی. «حیات نهایی مطلق را می‌توان همچون یک من تصور کرد».<sup>۲۳</sup> انسان در این میان به مثابه «حبل المتین»ی است که از ماده تا خدا اتصال دارد و به تعبیری از «خاک تا خدا» در نوسان است. شاید تعبیر مهندس بازرگان به کار آید که از «ذره بی انتها» در کتابی با همین عنوان یاد می‌کند؛ ذره‌ای کوچک از جهان «بی‌نهایت کوچک»ها (عنوان کتاب دیگر بازرگان) به سوی بی‌نهایت (خداوند مکان نیست بلکه نقطه نمادین و بی‌زمان و بی‌مکان است) در حرکت است و از این رو تعالی و تصعید اخلاقی و روحانی آدمی کف دارد ولی سقف ندارد.

شاید این بیت صبحی قمی تا حدودی مفهوم اتصال منِ انسانی با ذات باری را روشن کند:

ذره صفت تا به چرخ رقص کنان می‌روم      گر دهم پرتوی مهر درخشان دوست

اقبال در باره من و منِ انسانی بسیار گفته است. از جمله در جایی می‌گوید: «از من نهایی تنها من‌هایی صادر می‌شوند. انرژی خلاق من نهایی، که در آن عمل و اندیشه یکی است، همچون واحدهایی از من عمل می‌کند. جهان در تمام جزئیاتش، از ذره گرفته تا حرکت آزاد اندیشه در من بشری، تجلی‌ای از «من هستم بزرگ» است. هر ذره از انرژی الهی، هر اندازه هم که در سلسله مراتب وجود پست باشد، یک من است. ولی در بیان و تجلی منی در جاتی وجود دارد. نغمه منی در سراسر دستگاه نغمه‌های هستی سیر می‌کند و به تدریج بالاتر می‌رود تا در آدمی به کمال خود برسد. به همین جهت است که قرآن می‌گوید که من نهایی از رگ گردن آدمی به او نزدیکتر است [تلمیح به آیه ۱۶ سوره ق]. به صدفی می‌مانیم که در جریان ابدی حیات الهی زندگی و حرکت می‌کنیم و وجود خود را از آن داریم».<sup>۲۴</sup>

۲۳. *احیای فکر دینی*، ص ۹۱.

۲۴. *احیای فکر دینی*، ص ۸۴-۸۵.

این تعبیر و تمثیل اخیر ظاهراً تعریض و نقدی است بر وحدت وجود چرا که در آن دیدگاه، نوع رابطه انسان و خداوند، رابطه‌ی قطره و دریاست که چون قطره به دریا و اقیانوس بی‌کرانه برسد، چنان جذب امواج پرخروش آن می‌شود که هیچ می‌شود و این همان رابطه‌ی «ظل و ذی‌ظل» و معنای «فناء فی‌الله» و «بقاء بالله» است که برخی از عارفان ادعا کرده‌اند.

در این اندیشه، جایی برای اراده و انتخاب و خلاقیت و استقلال واقعی انسانی باقی نمی‌ماند. اما اقبال با تمثیل صدف و دریا، جایی برای استقلال و انسان آزاد و خلاق و اراده باز می‌کند. می‌توان گفت در دستگاه فکری و اعتقادی اقبال، کمال آدمی نه در محو شدن در ذات خداست (که محال است)، بلکه در تقویت فردیت و استقلال و حفظ هویت فردی و وجودی اوست و این که باید آئینه‌ای باشد در انعکاس ذات باری‌تعالی، و البته این استقلال در اتصال و پیوند با خداوند محقق می‌شود.

عشرت انور می‌نویسد: به اعتقاد اقبال، فنا شدن در دریای خداوند هدف ما نیست، چنانچه خود محدود به خود مطلق دست یابد و او را در خود بگیرد هرگز فنا نمی‌شود. اقبال در گلشن راز می‌گوید:

به بحرش گم شدن انجام ما نیست      اگر او را تو درگیری فنا نیست  
خودی اندر خودی گنج؟ محال است      خودی را عین خود بودن کمال است

نویسنده از کتاب «بازسازی/اندیشه» نقل می‌کند که: وقتی من به پایان مرحله‌ی طلب می‌رسد به معنای رهایی یافتن از محدودیت‌های فردیت نیست، بلکه به معنای یافتن تعریف دقیق‌تری در مورد آن است.<sup>۲۵</sup>

اقبال در جایی دیگر این فردانیت و استقلال آدمی را چنین توضیح می‌دهد: «از میان همه آفریده‌های خدا، تنها او قابل است که آگاهانه در حیات خلّاق سازنده خویش شرکت جوید».<sup>۲۶</sup>

۲۵. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۷۲-۷۳.

۲۶. احیای فکر دینی، ص ۸۶.

از نظر اقبال این فردانیت و اسقلال را با من، اراده و اختیار پیوند می‌زند و می‌گوید: «اراده هستی اصلی شخصیت ماست. «من» در حال سعی و تلاش است. بنابراین، اراده همان «من» است که اندیشه‌اش را مورد ارزیابی قرار می‌دهد و این ارزیابی از روی اختیار است.»<sup>۲۷</sup>

در جهان‌شناسی اقبال، پیکره هستی سرشار از خودی و روح الهی است و از این رو هستی و طبیعت یگانه است و فیزیک و متافیزیک و این جهان و آن جهان قلمرو اعتباری‌اند و اصالت ندارند. تقسیم جهان به دو قلمرو مقدس و نامقدس بلاموضوع است. از آنجا که هستی علی قدر مراتبهم از من برخوردار است، همه اجزای این عالم از عالی تا دانی مقدس‌اند. استدلال اقبال آن است که «... آنچه تنها مادی است، تا ریشه آن در روحانی کشف نشده باشد، حقیقت و جوهری ندارد. سراسر جهان پهناور ماده میدانی برای تجلی و تظاهر روح است. همه چیز مقدس است. چنان که پیغمبر اسلام فرموده «سراسر زمین مسجد است.»<sup>۲۸</sup>

به بیان دیگر «در اسلام دینی و دنیایی دو ناحیه مجزای از یکدیگر نیستند، و شکل و ماهیت هر عمل، هر اندازه هم که به دنیا مربوط باشد، وضع فکری که آن را انجام می‌دهد تعیین می‌شود... در اسلام یک حقیقت واحد وجود دارد».<sup>۲۹</sup> بر این مبنا، تقسیم آدمی به روح و جسم نیز واقعی نیست.

به گفته اقبال، «ولی بدن نیز اساساً تجلی همان خواست است، با این تفاوت که ترکیبی از من‌های دانی است. به این ترتیب، این دو، یعنی روان و بدن از نظر حیاتی تفاوتی ندارند. در واقع، روان از من‌های دانی که در مجموع بدن نامیده می‌شود، سر بر آورده که هر دو متعلق به یک دستگاه می‌باشند. بدن ظهور روان را ممکن می‌سازد».<sup>۳۰</sup>

این گفته اقبال نیز به بیان دیگری ارتباط من و تن را بازگو می‌کند: «وحدتی که انسان نام دارد، چون بدان صورت به آن نظر شود که در مقابل چیزی که جهان خارجی می‌نامیم،

۲۷. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۹۷.

۲۸. احیای فکر دینی، ص ۱۷۷.

۲۹. احیای فکر دینی، ص ۱۷۶.

۳۰. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۱۳۲.

بدن است و چون به آن نظر شود که در مقابل غرض نهایی و هدف عمل می‌کند، روح و نفس است».<sup>۳۱</sup>

افزون بر آن که از نظر اقبال جهان یگانه است و ثنویت روح و جسم اعتباری است، یگانگی نوع بشر و مصنوعی بودن مرزبندی‌های صوری در عرصه طبیعت و تاریخ و جامعه نیز اعتباری است و یگانگی و وحدت اصیل و واقعی، و البته منتج از خلق مخلوقات از خدای یگانه و من مطلق: «از یگانگی من جهانشمولی که همه من‌ها را آفریده و نگاهداری می‌کند، وحدت اساسی نوع بشر نتیجه می‌شود. تقسیم نوع بشر به نژادها و ملت‌ها و قبیله‌ها، بنا به گفته قرآن، تنها برای شناختن و شناخته شدن است» (تلمیح به آیه ۱۳ سوره حجرات).<sup>۳۲</sup>

همان‌گونه که گفته شد اقبال جهان را خطی در حال کشیده شدن می‌داند و از این رو اهداف و غایاتی از پیش تعیین شده و قطعی برای هستی قایل نیست و این راه را برای آزادی و فردانیت و خلاقیت و استقلال آدمی باز کرده و مفهوم «قضا و قدر» و یا «سرنوشت» را به کلی تغییر می‌دهد یا حداقل گونه‌عامیانه‌ای که در اذهان عموم خداپاوران و مسلمانان نقش بسته است را منتفی و «مسئولیت» را جانشین اندیشه قضا و قدری و جبرگرایی مذهبی می‌کند.

او می‌نویسد: «چنانچه تصور این باشد که اهداف و غایت‌ها از پیش تعیین شده‌اند، بدان معناست که اختیار و آزادی را در زندگی هیچ شمرده‌ایم... پس عالم، همچون خود بشر در فطرتش آزاد و خلاق است. این طبیعت زندگی است. هر حیاتی آزاد، خلاق و فطری است. بنابراین، عالم، عالمی است دائما بالنده که هر لحظه نمو می‌کند و شکوفا می‌شود. وحدت اندامی اراده، اندیشه و غایت است. بنابراین جهان ما «بی‌ثبات، کاذب، بی‌ترحم، متناقض و فریب‌آمیز» نیست. جهان «باشعور و باتدبیر» است. مسلماً هدفی را دنبال می‌کند و آن هدف - که همیشه باقی خواهد بود - در آینده است. بنابراین، برای عالم حالت

۳۱. *احیای فکر دینی*، ص ۱۷۶-۱۷۷.

۳۲. *احیای فکر دینی*، ص ۱۰۹.

نهایی وجود ندارد. عالمی است در حال بالندگی، خودآفرینی و خودگستری، همه امکانات و توانایی‌های درونی رشد و تکاملش مرز نمی‌شناسد».<sup>۳۳</sup>

در هر حال انسان تا بدانجا اوج می‌گیرد که جهان مقهور اراده او می‌شود: «اتساع زمان و مکان در خود حامل این وعده است که همه چیز کاملاً مقهور اراده آدمی خواهد شد که وظیفه او منعکس کردن قدرت الهی و پیروز شدن بر طبیعت است».<sup>۳۴</sup>

این سخن اقبال روشنایی بیشتری بر اراده خلاق و اختیار و آزادی بی‌نهایت آدمی می‌افکند: «داستان قرآنی سقوط<sup>۳۵</sup> هیچ ارتباطی با نخستین ظهور انسان بر این سیاره ندارد. غرض آن بیشتر نشان دادن ترقی مقام بشریت است از حالت بدوی شهوات غریزی به حالت تملک آگاهانه یک «خود» آزادی که می‌تواند شک کند و نافرمانی ورزد. این سقوط هرگز معنی فساد و سقوط اخلاقی ندارد. انتقال آدمیزاد است از حال آگاهی ساده به نخستین شعله خودآگاهی، و نوعی از بیدار شدن از خواب طبیعت است که با تکانی از علیت شخصی در وجود کسی صورت می‌گیرد... نخستین عمل نافرمانی بشر نخستین عمل انتخاب آزاد او نیز بود؛ و بدین جهت است که، به مدلول قرآن، نخستین تجاوز از حد آدمی بخشیده است... قرار دادن آدم در محیطی که از لحاظ مادی با درد و رنج همراه باشد، به قصد مجازات نبوده است، بیشتر برای آن بوده است که نقشه شیطان باطل شود، که از روی دشمنی با انسان، مزورانه کوشیده بود تا او را نسبت به شادی ای که از نمو دائمی و گسترش و تکثیر حاصل می‌شود، نادان نگاه دارد. ولی زندگی یک من محدود در محیطی که موانعی در برابر او فراهم می‌کند، وابسته به گسترش دائمی دامنه معرفتی است که بر تجربه عملی بنا شده باشد. و تجربه یک من محدود، که در برابر وی راه چندین امکان گشوده است، تنها از طریق آزمودن و خطا کردن و دوباره آزمودن گسترش پیدا می‌کند.

۳۳. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۱۳۷-۱۳۹.

۳۴. احیای فکر دینی، ص ۱۵.

هر چند باید افزود متأسفانه اکنون ضرورت تسخیر قوای طبیعت و پیروزی بر آن، چندان راه افراط پیموده که به تخریب محیط زیست منتهی شده و این روند، آینده‌ی بشریت روی کره زمین را به خطر انداخته است.

۳۵. مراد داستان «هبوط» آدم و زوجه‌اش از بهشت به زمین و طبیعت که در قرآن چند بار گزارش شده ولی کامل‌ترین آن در سوره بقره از آیه ۳۰ تا ۳۸ آمده است. مناسب‌تر می‌بود که مترجم از همان تعبیر عمیق و قرآنی «هبوط» استفاده می‌کرد تا سقوط که به تعبیر درست اقبال، در واقع، سقوط نیست بلکه در نهایت صعود است. در این باب شریعتی در انسان‌شناسی خود با دقت و شرح بیشتری سخن گفته است. نیز بنگرید به کتاب *قصه خلقت* اثر اینجانب.

بنابراین، خطا که ممکن است آن را چون نوعی شرّ عقلی توصیف کند، خود در ساختن تجربه عاملی ضروری خواهد بود.<sup>۳۶</sup>

اما این موجود خلاق و مختار، برای فعلیت یافتن ارزش‌های وجودی‌اش، محتاج شناخت و آگاهی است که اقبال از آن تحت عنوان «معرفت» یاد می‌کند (حداقل در ترجمه پارسی آن). این معرفت از طریق ارتباط بین انسان و واقعیت‌های روبروی او رخ می‌دهد و آنچه این ارتباط را برقرار می‌کند معرفت است، و معرفت، همان ادراک حسی است که به وسیله فهم حالت کمال و پختگی پیدا کرده باشد.<sup>۳۷</sup> این نوع شناخت در قلمرو بیرون و در مواجهه با واقعیت‌های عینی خارجی است اما این آگاهی در ارتباط با درون هم هست که از قضا جدی‌تر و مهم‌تر است: «در واقع «خودی» ما واقعی‌ترین چیزی است که می‌توان شناخت».<sup>۳۸</sup>

### دین و مؤلفه‌هایش در درون مثلث خدا، جهان و انسان

مناسب می‌نماید که مبحث را از مفهوم و کارکرد «دین» آغاز کنیم. اقبال در جاهای مختلف و با تعابیر متنوعی از دین و جایگاه و کارکرد و مؤلفه‌های آن سخن گفته است. او در یک بیت مشهور می‌سراید:

چیست دین؟ برخاستن از روی خاک      تا ز خود آگاه گردد جان پاک

در این تفسیر، دین برای آن است که آدمی از عالم خاک (سطح دانی حیات) برکشیده شود و تا عالم افلاک (ساحت قرب من عالی و مطلق) پر بکشد و تا بی‌نهایت پرواز کند. یعنی همان حرکت ذره بی‌انتها از خاک تا خدا که مقتضای حضور من و خودی در انسان است و پیش از آن یاد شد. محصول چنین برکشیدن و پرکشیدنی، البته خودآگاهی و حصول معرفت به خود و به هستی خود است، همراه با استقلال و اختیار و آزادی و در نهایت شکوفایی وجودی آدمی.

---

۳۶. *احیای فکر دینی*، ص ۹۹-۱۰۲.

۳۷. *احیای فکر دینی*، ص ۱۷.

۳۸. *مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال*، ص ۸۲.

محور اساسی این نوع رویکرد دینی، پدیده‌ای است به نام «تجربه دینی» که «تجربه باطنی» نیز گفته می‌شود. «... پس دین اصولاً فرایند اکتشاف و تجربه است. ولی بر این نکته باید تأکید کرد که تجربه دینی، کاملاً شخصی و در نتیجه غیر قابل انتقال است».<sup>۳۹</sup>

در این میان نکته بس مهم آن است که به زعم اقبال، تجربه دینی و یا باطنی به اعتبار تجربه با انواع دیگر تجربه‌ها و یا شناخت‌ها تفاوتی ندارد. به تعبیری دیگر، او برای حیات دینی، سه مرحله قائل است: ایمان، اندیشه و انکشاف<sup>۴۰</sup>، برای حصول این سه عنصر حیات دینی، مرزبندی فیزیکی و واقعی قائل نیست زیرا او هر نوع معرفتی را از طریق شناخت حسی و عینی در عالم واقع می‌داند:

«دین، فیزیک یا شیمی نیست که در آن از راه قانون علیت در صدد توضیح طبیعت برآییم، هدف آن تفسیر ناحیه کاملاً مخالفی از تجربه بشری - تجربه دینی - است که معطیات آن را نمی‌توان به معطیات هیچ علم دیگری برگرداند... کشمکش این دو از آن نیست که یکی بر تجربه عینی بنا شده باشد و دیگری چنین نباشد. نقطه عزیمت هر دو تجربه عینی است. اختلاف ناشی از این سوء فهم است که خیال می‌کنند در هر دو یک نوع معطیات تجربه تفسیر می‌شود. از این نکته غافل مانده‌اند که هدف دین رسیدن به معنای واقعی نوع خاصی از تجربه بشری است».<sup>۴۱</sup>

«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».<sup>۴۲</sup>

«تغییر شکل دادن و رهبری حیات درونی و بیرونی آدمی، هدف اساسی دین است».<sup>۴۳</sup>

بر این قیاس است که اقبال می‌گوید: «هدف اساسی قرآن بیدار کردن عالی‌ترین آگاهی آدمی است تا روابط چند جانبه خود را با خدا و با جهان فهم کند».<sup>۴۴</sup> این

۳۹. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۶۹.

۴۰. احیای فکر دینی، ص ۲۰۵-۲۰۸.

۴۱. احیای فکر دینی، ص ۳۲-۳۳.

۴۲. احیای فکر دینی، ص ۵.

۴۳. احیای فکر دینی، ص ۴.

۴۴. احیای فکر دینی، ص ۱۲.



«عالی‌ترین آگاهی» همان است که اقبال خودآگاهی می‌داند: «خودآگاهی، گونه‌ای از مبداء روحانی محض است که ماده و جوهر نیست، بلکه اصل سازمان‌دهنده و شکلی از رفتار است که از شالوده، با رفتار ماشینی که از خارج به کار افتاده، تفاوت دارد».<sup>۴۵</sup>

با این همه، «فرایند علمی و دینی از لحاظی متوازی با یکدیگرند. هر دو واقعا جهان واحدی را تشریح و توصیف می‌کنند، تنها با این تفاوت که در فرایند علمی وضع «من» بالضروره انحصاری و فردی است، در صورتی که در فرایند دینی، من، تمایلات متعارض، یکدیگر را به هم می‌پیوندند و وضع جامع یگانه‌ای فراهم می‌آورد که از آن نوعی تغییر شکل ترکیبی برای تجربه‌های وی حاصل شود».<sup>۴۶</sup>

بدین ترتیب: «راه وی (پیامبر) این نیست که امور و واقعیات را طبقه بندی کند و علت‌ها را کشف کند: به منظور زندگی و حرکت می‌اندیشد، و نظرش آن است که الگوهای تازه‌ای برای رفتار و کردار نوع بشر فراهم آورد».<sup>۴۷</sup>

«حقیقت این است که دین، از لحاظ وظیفه‌ای که بر عهده دارد، حتی بیش از جزمیات علمی نیازمند آن است که اصول اولیه‌اش بر بنیانی عقلانی بنا شده باشد... دین نمی‌تواند از جستجو برای ایجاد میان تعارضات تجربه و پیدا کردن دلایل وجودی محیطی که زندگی در آن جریان دارد غافل و نادان بماند».<sup>۴۸</sup> وی در جایی دیگر می‌گوید «دین، خیالی پوچ نیست، عملی است خطیر و مبتنی بر خرد که هدفش کسب اصل نهایی ارزش است».<sup>۴۹</sup> اصولا اقبال نقش عقل و نقطه عزیمت مشروعیت بخش عقلانیت را در تاریخ اسلام چنین به تصویر می‌کشد: «آغاز جستجوی شالوده‌های عقلی در اسلام را می‌توان از زمان خود

۴۵ . *احیای فکر دینی*، ص ۱۷۶.

۴۶ . *احیای فکر دینی*، ص ۲۲۲.

متوازی بودن فرایند علمی و دینی در توصیف و تفسیر جهان واحد، تا حدودی با دیدگاه مهندس بازرگان در *راه طی شده* قرابت دارد.

۴۷ . *احیای فکر دینی*، ص ۲۱۶.

۴۸ . *احیای فکر دینی*، ص ۴.

۴۹ . *بازسازی اندیشه*، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، ص ۱۹۷.

حضرت محمد (ص) دانست. آن حضرت غالبا دعا می‌کرد «اللهم ارني الاشياء كما هي» خدایا چیزها را همان گونه که هستند به من بنما.<sup>۵۰</sup>

عشرت انور می‌نویسد: «او [اقبال] شهود و درون‌نگری را مثل تفکر و ادراک، قوه‌ای از قوای معرفت می‌داند، که در واقع شکل برتر معرفت است و کیفیت آن همانند طبیعت قوای معمولی ماست ...

اهل عرفان سیر و سلوک خود را از درک حقیقت غایی (خدا) آغاز می‌کردند، و متمایل بودند که کشف و شهود را در آن محدود کنند. حال آن که اقبال، شهود و درون‌نگری را با «خود» می‌داند که در فلسفه خویش مطرح می‌سازد، با او از درون‌نگری مرحله‌ای «خود» به جانب شهود و درون‌نگری حقیقت می‌رود، و سپس متوجه حقیقت مطلق می‌شود.<sup>۵۱</sup>

اما نکته‌ای بس ظریف آن است که در دیدگاه اقبال، ادراک نمی‌تواند «کل» را فهم کند و آن را به چنگ آورد. ولی شهود «کل» را به چنگ می‌آورد؛ زیرا درک مستقیم کل حقیقت است.<sup>۵۲</sup> در این زمینه، اقبال در ادب قرآنی و اسلامی، به اصطلاح دیگری اشاره می‌کند به نام «قلب»: «برای آن که ادراک حسی بتواند ما را به دیدار کامل حقیقت رهنمون شود، لازم است که ادراک عامل دیگری، که قرآن آن را قلب یا فؤاد یعنی دل نامیده است، مکمل آن باشد.»<sup>۵۳</sup>

با این همه، عشرت انور با نقل مستقیم این جمله از اقبال در بازسازی اندیشه که: «جاودانگی حق ما نیست. باید با تلاش شخصی ساخته شود»، می‌نویسد: «آدمی با اعمالش رشد می‌کند و خودآگاهی‌اش را قدرت می‌بخشد. علاوه بر این، تنها از طریق عمل است که ما می‌توانیم خویشتن را جاودان، و کامل سازیم. با عمل است که درک می‌کنیم جاودانه‌ایم و جاودانگی را بی‌واسطه درمی‌نگریم. آهنگ جاودانگی با عمل و تلاش، عمق و گسترش می‌یابد.»<sup>۵۴</sup>

۵۰. احیای فکر دینی، ص ۵.

۵۱. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۲۲-۲۴.

۵۲. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۴۵.

۵۳. احیای فکر دینی، ص ۲۰-۲۱.

۵۴. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۱۰۹.

از آنجا که اقبال به تجربه‌گرایی باور دارد و نقطه عزیمت هر نوع تجربه‌ای را مواجهه عینی و شهودی بلاواسطه می‌داند، منتقد نگاه یونانی و از جمله دستگاه منطق ارسطویی در باب چگونگی شناخت است.<sup>۵۵</sup> او می‌نویسد: «در اسلام، برای دست یافتن به معرفت، نظر متوجه آنچه عینی و محدود است می‌شود. دیگر این آشکار است که تولد روش مشاهده و تجربه در اسلام، در نتیجه سازشی با اندیشه یونانی صورت نگرفته، بلکه نتیجه جدال ممتدی با آن بوده است. در واقع تأثیر یونانیان، که به گفته بریفولت توجه اساسی ایشان به امور نظری بوده نه به مسائل علمی و واقعیات، پرده‌ای در مقابل چشم برای جلوگیری از دیدن درست قرآن کشید، و مدت دو قرن مزاج علمی اعراب را از این که به خود آیند و به آنچه دارند بپردازند بازداشت. علم و معرفت باید از آنچه عینی و آفاقی است آغاز کند. تسخیر عقلانی عینیات و قدرتمند شدن نسبت به آنهاست که به عقل آدمی امکان آن می‌بخشید که از آن طرف هر چه عینی است بگذرد».<sup>۵۶</sup>

اقبال در مقام مقایسه بین دیدگاه یونانی و اسلام در باب شناخت چنین نظر می‌دهد: «از آنجا که روح قرآن به امور عینی توجه داشت و فلسفه یونانی به امور نظری می‌پرداخت و از حقایق عینی غفلت می‌ورزید، آن کوشش‌های نخستین ناچار محکوم به شکست و بی‌ثمری بود و در نتیجه همین شکست بود که روح واقعی فرهنگ اسلامی آشکار شد، و پایه‌های فرهنگ و تمدن جدید در بعضی از سیماهای برجسته آن گذارده شد».<sup>۵۷</sup>

---

۵۵. اقبال در کتاب *سیر فلسفه در ایران* (ص ۹۴ و ۱۰۴) سخنی از سهروردی در نقد منطق ارسطو چنین نقل می‌کند: «تعریف از جنس و فصل فراهم می‌آید، حال آن که فصل یعنی خصوصیت ممیز شیء مورد تعریف که البته البته نمی‌توان آن را بر شیء دیگری حمل کرد، شیء مورد تعریف را به ما نمی‌شناساند. کسی که اسب را شناخته باشد، با تعریف منطقی اسب یعنی «حیوان شیهه کش» به شناسایی آن نایل نخواهد آمد ... در روان شناسی سهروردی شناخت گذشته از حس و عقل، مبده دیگری هم دارد و آن ذوق یا ادراک درونی است که عوالم بی مکان و بی زمان وجود را در می‌یابد. برای پرورش این عامل مرموز که نتایج کار عقل را تصحیح و همنا می‌کند، باید از سویه مطالعه فلسفه یا تدقیق در مفاهیم مجرد پرداخت و از سوی دیگر با فضیلت سلوک کرد».

کتاب *سیر فلسفه در ایران* متن پایان نامه دکترای او بوده است که گرچه نسبت به کتاب *احیای فکر دینی* او قدیمی‌تر است ولی فقرات نقل شده از سهروردی کم و بیش با دیدگاه‌های اقبال در باب شناخت و از جمله در نقد اندیشه‌های یونانی در این باب منطبق است. کتاب *سیر فلسفه در ایران* به وسیله امیر حسین آریانپور به پارسی ترجمه شده و بارها به وسیله انتشارات امیر کبیر منتشر شده است.

۵۶. *احیای فکر دینی*، ص ۱۵۱.

۵۷. *احیای فکر دینی*، ص ۱۴۸.

«قرآن هیچ توجهی به کلیات مجرد ندارد. پیوسته نظر به اعیان و غیر مجردات دارد و این همان چیزی است که به تازگی نظریه‌ی نسبیت به فلسفه آموخته است».<sup>۵۸</sup>

اقبال در فصل نخست کتاب خود با عنوان «معرفت و تجربه بشری» بحث مفصلی درباره‌ی شناخت و از جمله در آموزه‌های اسلامی و قرآنی دارد و آیات پر شماری را به عنوان نمونه نقل می‌کند و در ادامه می‌افزاید: «شک نیست که غرض مستقیم قرآن از مشاهده همراه با تفکر و نظر در طبیعت آن است که در آدمی آگاهی نسبت به چیزی را بیدار کند که طبیعت نماینده و رمز آن به شمار می‌رود. ولی نکته قابل ذکر این است که وضع عمومی تجربی و اختباری قرآن در پیروان آن احساس قدسیتی برای آنچه جنبه عملی و واقعی دارد ایجاد کرده و آنان را بانیان علم جدید ساخته است. روح تجربی را در عصری بیدار کردن که هر چیز دیدنی را در جستجوی آدمی برای رسیدن به خدا بی ارزش تصور می‌کردند، کار بزرگی بوده است... تماس فکری با جریان زمانی اشیاء است که ما را برای رؤیت آنچه ناگذران و غیر زمانی است پرورش می‌دهد. واقعیت در ظواهر آن منزل دارد؛ و موجودی چون آدمی، که باید در محیطی پر از موانع زندگی خود را ادامه دهد، حق ندارد که از شناختن آنچه مرئی است غفلت ورزد. قرآن چشم ما را برای دیدن واقعیت بزرگ تغییر باز می‌کند».<sup>۵۹</sup>

اقبال البته زایش تمدن نوین غربی را از طریق رویکرد علمی و حسّی به اعیان در پایه‌گذاران قرون جدید اروپایی مانند راجر بیکن می‌داند اما او همین رویکرد را نیز مرهون و مدیون آشنایی این دانشمندان مغرب زمین با دانشمندان و علم‌گرایان مسلمان می‌شمارد. «راجر بیکن ۶۰ در کجا کارآموزی علمی کرده بود؟ در دانشگاه‌های اسلامی اندلس. بخش پنجم کتاب کبیر او که در «علم مناظر» بحث می‌کند، در واقع رونوشتی از

۵۸. *احیای فکر دینی*، ص ۹۴.

۵۹. *احیای فکر دینی*، ص ۱۸-۱۹.

۶۰. راجر بیکن (Roger Bacon ۱۲۹۴-۱۲۱۴) کشیش و فیلسوف انگلیسی و از پایه‌گذاران تجربه علمی و عینی در تمدن نوین غربی.

کتاب المناظر ابن هیثم است.<sup>۶۱</sup> و نیز در سراسر آن کتاب، نشانه‌هایی از تأثیر ابن حزم بر مؤلف آن دیده می‌شود.<sup>۶۲</sup>

در همین ارتباط است که نظریه مهم اقبال در باب معرفت بخشی تاریخ به مثابه یکی از منابع معرفت و آگاهی قابل فهم و درک است. زیرا تاریخ به مثابه امر واقعی و عینی و علمی، می‌تواند معرفت‌بخش باشد. اقبال در کتاب *بازسازی*، در کنار طبیعت و تجربه باطنی (شهود دینی) به مثابه منابع معرفت‌بخش از تاریخ هم یاد می‌کند و در همانجا از قواعد فهم تاریخ نیز سخن می‌گوید.

به زعم وی «تجربه درونی تنها یک منبع معرفت بشری است. به مدلول قرآن، دو منبع دیگر معرفت نیز هست که یکی از آن دو تاریخ است و دیگری عالم طبیعت؛ و با کاوش در این دو منبع معرفت است که روح اسلام به بهترین صورت آشکار می‌شود».<sup>۶۳</sup>

توضیح داده شد از نظر اقبال، تجربه باطنی نیز برآمده از واقعیت است و حداقل آن است که این نوع تجربه از نقطه عزیمت واقعیت عینی آغاز می‌شود.<sup>۶۴</sup> البته «قرآن، که توجه به اختیار و تجربه را یکی از مراحل ضروری زندگی روحی بشریت می‌داند، به همه میدان‌های تجربه بشری با اهمیت یکسان می‌نگرد».<sup>۶۵</sup> نباید از یاد برد که «از لحاظ دست یافتن به معرفت، میدان تجربه باطنی همان اندازه واقعی است که میدان‌های دیگر تجربه بشری واقعیت دارد، و تنها به این عذر که آن را نمی‌توان به ادراک حسی بازگرداند، نباید از آن غافل و جاهل بمانیم».<sup>۶۶</sup>

با این حال تجربه دینی (باطنی) که به نوعی اکتشاف منتهی می‌شود، لزوماً با عقل جزوی و محاسبه‌گر قابل اندازه‌گیری نیست: «حق این است که آن تجربه که به چنین اکتشافی می‌انجامد، امری عقلانی، که به صورت تصویری قابل بحث و رسیدگی شده باشد،

۶۱. محمدبن حسن بن هیثم بصری (۴۳۰-۳۵۴ هجری) مشهور به «ابن‌هیثم» ریاضی‌دان و فیزیک‌دان نامدار مسلمان در جهان.

۶۲. *احیای فکر دینی*، ص ۱۴۹.

۶۳. *احیای فکر دینی*، ص ۱۴۷.

۶۴. در این مورد بنگرید به: *احیای فکر دینی*، ص ۱۵۹-۱۶۳.

۶۵. *احیای فکر دینی*، ص ۲۰.

۶۶. *احیای فکر دینی*، ص ۲۹.

نیست؛ امری حیاتی و حالی است که از یک تغییر زیست شناختی درونی حاصل می‌شود که نمی‌توان آن را با دام مقولات منطقی به دام انداخت.»<sup>۶۷</sup> وی این «حال باطنی» را چنین توضیح می‌دهد: «برای شخص باطنی، حال باطنی نمودار لحظه‌ای است که با یک خود دیگر یگانه‌ای پیوستگی صمیمانه دست می‌دهد که متعالی و محیط بر همه چیز است، و در آن لحظه شخصیت خاص عامل تجربه از میان می‌رود. محتوای حال باطنی، به صورتی عالی عینی و خارجی است، و نمی‌توان آن را تنها فرورفتن در برابر تاریکی ذهن خواند.»<sup>۶۸</sup>

هر چند اقبال دیدگاه‌های توحیدی و قرآنی و اسلامی را به طور کلی بر نظام اندیشگی و فلسفی و تمدنی غربی ترجیح می‌دهد و در نهایت نوع دینی و اسلامی را بدیل همتای غربی‌اش می‌داند، اما تفکر و سامانه فکری و فلسفی کنونی اسلامی را ابتر و حتی سترون می‌شمارد و از این رو در اندیشه «بازسازی اندیشه اسلامی» است. او در زبور عجم در غزلی می‌سراید:

معنی تازه که جوییم و نیاییم کجاست؟ مسجد و مکتب و میخانه عقیم‌اند همه

اقبال در جایی در نقد اروپای کنونی (البته اروپای نیمه نخست قرن بیستم) می‌گوید: «مثالی‌گری اروپا هرگز به صورت عامل زنده‌ای در حیات آن در نیامده، و نتیجه آن پیدایش «من» سرگردانی است که در میان دموکراسی‌های ناسازگار با یکدیگر به جستجوی خودی می‌پردازد که کار منحصر آنها بهره‌کشی از درویشان به سود توانگران است. سخن مرا باور کنید که اروپای امروز بزرگترین مانع در راه پیشرفت اخلاق بشریت است.»<sup>۶۹</sup>

«بدین ترتیب، انسان جدید که از نتایج فعالیت عقلی خویش غزه شده، از زندگی روحانی، یعنی از درون، منقطع مانده است. در میدان اندیشه به حالت مبارزه آشکار، خود زندگی می‌کند، و در میدان حیات اقتصادی و سیاسی مبارزه آشکار با دیگران است.»<sup>۷۰</sup>

۶۷. *احیای فکر دینی*، ص ۲۰۸.

۶۸. *احیای فکر دینی*، ص ۲۴.

۶۹. *احیای فکر دینی*، ص ۲۰۴.

۷۰. *احیای فکر دینی*، ص ۲۱۲.

به زعم اقبال بشریت امروز به سه چیز نیاز دارد: تعبیری روحانی از جهان، آزادی روحانی فرد، و اصولی اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند».<sup>۷۱</sup>

چنان که اشاره شد، اقبال چنان نیازهای روحانی را به طور ذاتی و کلی در دیانت و حیانی و به طور خاص و در سطح عالی در اسلام سراغ می‌گیرد ولی در اسلام پیراسته و بازسازی شده و منطبق با نیازهای مدرن و با مقتضیات زیست کنونی جهان:

«نه راه و رسم باطنی‌گری قرون وسطایی می‌تواند بیماری‌های بشریت گرفتار و نومیدی را درمان کند، و نه ملی‌گری و اجتماعی‌گری ملحدانه جدید.<sup>۷۲</sup> بی‌شک زمان حاضر یکی از دوران‌های بحرانی بزرگ تاریخ و فرهنگ جدید است. جهان نو نیازمند تجدید حیات زیست‌شناختی است و دین در تجلیات برتر خود، نه جزمی‌گری و تعبد است و نه تشریفات و نه کاهن‌بازی، تنها عاملی است که می‌تواند از لحاظ اخلاقی انسان جدید را برای تحمل بار مسئولیت سنگینی که پیشرفت علم جدید مستلزم آن است آماده سازد، و به او آن ایمانی را بازگرداند که، با آن بتواند شخصیتی برای خود در این جهان کسب کند و برای پس از این جهان نگاه دارد».<sup>۷۳</sup>

این فراز از سخن اقبال با شفافیت بیشتری نظر او را را بازگو می‌کند: «راه‌های قرون وسطایی باطنی‌گری و عرفان، که حیات دینی در عالی‌ترین تجلیات خود، در شرق و غرب،

۷۱. *احیای فکر دینی*، ص ۲۰۳.

۷۲. عبارات روشن‌تر ترجمه کتاب اقبال می‌تواند «عرفان و تصوف» به جای باطنی‌گری، «ناسیونالیسم» و یا «ملت‌گرایی» به جای ملی‌گری و «سوسیالیسم» به جای اجتماعی‌گری باشد که البته اقبال این دورا با قید «ملحدانه» مشخص و محدود کرده است. توجه به این قیدها برای آن است که بدانیم اقبال خود گرایش آشکار عارفانه داشته و همین طور گرایش شدید به عدالت اجتماعی در او نیرومند بوده و این را در ابیات پرشماری در کلیات اشعار پارسی خود نشان داده است. البته با توجه به شرایط یک قرن پیش جهان اسلام و استیلای گسترده و همه‌جانبه استعمار اروپایی و به ویژه فروپاشی سلطنت عثمانی که مسلمانان در ضعیف‌ترین وضعیت در برابر استعمارگران قرار داشتند، او مانند سیدجمال و دیگر مصلحان آن دوران، با ملی‌گرایی نوع خاص روزگار مخالف بوده است. اقبال به مقتضای روزگار مدافع سرسخت یگانگی و وحدت دینی و سیاسی عموم مسلمانان در شرق و غرب عالم بوده است. البته (چنان که به زودی در متن گفته اقبال خواهد آمد)، اقبال از این منظر نیز با ملی‌گرایی نوین اروپایی و زاده نهضت پروتستانی مخالف بوده است که به زعم وی «اخلاق ملی» به جای اخلاق مسیحی سنتی نشست است. در هر حال آموزه‌های این شمار مصلحان با توجه به ظرفیت و موقعیت ویژه قرن نوزدهم و نیمه نخست قرن بیستم قابل فهم و تحلیل است.

۷۳. *احیای فکر دینی*، ص ۲۱۴.

به آنجا رسیده بود، اکنون عملاً بی‌حاصل شده است. شاید در شرق اسلامی این باطنی‌گری بیش از هر جای دیگر خرابی به بار آورده باشد. به جای آن که به تکمیل نیروهای درونی انسان میانه‌حال مدد برساند، و او را برای سهیم شدن در سیر تاریخ آماده کند، ترک دنیای باطنی به وی آموخته، و او را کاملاً از نادانی و بندگی روحی خویش خرسند نگاه داشته است».<sup>۷۴</sup>

با این حال اقبال، نسبت به کسانی که می‌خواهند سنن دینی و نهادهای اسلامی را مورد تحقیق و نقد قرار دهند، یادآور می‌شود که لازم است آنها به برخی نکات توجه کنند. از جمله: «کسی که می‌خواهد این سازمان‌ها را در معرض نقادی قرار دهد، نخست باید به تجربه اجتماعی مندرج در اسلام کمال توجه را داشته باشد. نباید به ساختمان آنها از لحاظ حسن و عیبی که برای فلان سرزمین دارند نظر کند، بلکه باید از این لحاظ به آنها بنگرد که به تدریج در زندگی نوع بشر به عنوان یک کل تأثیر می‌کنند».<sup>۷۵</sup>

### نقش عبادت در سلوک دینی

در سنت و سلوک دینی، اقبال برای عبادت و نیایش اهمیت و نقش مهمی در تعالی اخلاقی آدمی و در پیشنهاد تفسیر روحانی جهان قایل است. او در جایی می‌گوید: «نیایش، خواه فردی باشد خواه اجتماعی، تجلی اشتیاق درونی است برای دریافت جوابی در سکوت هراسناک جهان».<sup>۷۶</sup>

«نیایش، به عنوان وسیله اشراق نفسانی، عمل حیاتی و متعارفی است که به وسیله آن جزیره کوچک شخصیت ما وضع خود را در کل بزرگتری از حیات اکتشاف می‌کند. چنان می‌پندارید که من از تلقین به نفس سخن می‌گویم. تلقین به نفس هیچ ارتباطی با گشوده شدن سرچشمه‌های زندگی، که در اعماق من بشری قرار گرفته است، ندارد ... حقیقت

۷۴. *احیای فکر دینی*، ص ۲۱۳.

۷۵. *احیای فکر دینی*، ص ۱۹۱.

۷۶. *احیای فکر دینی*، ص ۱۰۸.

عشرت انور نیز در کتاب *مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال* (ص ۱۷۱-۱۷۰) تفسیر اقبال را از نیایش و کاربرد آن آورده است.



این است که به نیایش باید همچون عاملی نظر شود که مکمل ضروری برای فعالیت عقلی شخصی است که طبیعت را مشاهده کند. مشاهده علمی طبیعت، ما را در تماس نزدیک با رفتار حقیقت و واقعیت نگاه می‌دارد، و به این ترتیب ادراک درونی ما را برای رؤیت عمیق‌تری از آن تیز می‌کند... حقیقت این است که هر جستجوی معرفتی اساساً نوعی از نیایش است. آن که عالمانه به مشاهده طبیعت می‌پردازد، همچون صوفی‌ای است که در نیایش خواستار دست یافتن به حقیقت است».<sup>۷۷</sup>

اقبال در باره نماز به عنوان شکلی از عبادت در سنت اسلامی و نیز صورتی از نیایش می‌گوید: «نماز در اسلام به منزله گریز من است از ماشینی‌گری به آزادی».<sup>۷۸</sup>

وی در جایی دیگر سخنی می‌گوید که می‌تواند مراد او را از مفهوم «ماشینی‌گری» روشن کند. وی می‌گوید: «سرنوشت نهایی یک ملت، بیش از آن که به سازمان یافتگی بستگی داشته باشد، بر ارزش و نیرومندی افراد مردم بستگی دارد. در اجتماعی که به حد افراط سازماندار است، فرد خرد می‌شود و از اثر می‌افتد. تمام ثروت فکری و اجتماعی را که در آن است به دست می‌آورد، ولی روح و فکر خود را از دست می‌دهد».<sup>۷۹</sup>

او در جایی دیگر در باب نقش و کارکرد نماز چنین می‌گوید: «از یگانگی من جهانشمولی که همه من‌ها را آفریده و نگاهداری می‌کند، وحدت اساسی نوع بشر نتیجه می‌شود. تقسیم نوع بشر به نژادها و ملت‌ها و قبیله‌ها، به گفته قرآن، تنها برای شناختن و شناخته شدن است. صورت اجتماعی نماز در اسلام، گذشته از جنبه ادراکی و معرفتی آن، برای این است که وحدت اساسی نوع بشر، با ویران شدن سدّ و بندهایی که میان انسانی با انسان دیگر موجود است، به صورت حقیقتی از زندگی پدیدار می‌شود».<sup>۸۰</sup>

وی در جایی دیگر، با بازگویی همین مدعا، اصل «جامعه ملل» را نتیجه می‌گیرد: «به نظر من چنان می‌رسد که خدای متعال رفته رفته این حقیقت را بر ما آشکار می‌سازد که اسلام نه ملی‌گری است و نه استعمار، بلکه جامعه مللی است که مرزهای مصنوعی و

۷۷. *احیای فکر دینی*، ص ۱۰۷-۱۰۵.

۷۸. *احیای فکر دینی*، ص ۱۲۶.

۷۹. *احیای فکر دینی*، ص ۱۷۳.

۸۰. *احیای فکر دینی*، ص ۱۰۹.

تمایزات نژادی را برای تسهیل شناسایی قبول دارد، نه برای آن که عمق دید اعضای این جامعه را محدود سازد.<sup>۸۱</sup>

از این رو، به زعم اقبال، «هدف اصلی قرآن برانگیختن بالاترین حد شعور انسان در ارتباط‌های گونه‌گونش با خدا و جهان است».<sup>۸۲</sup> و این اندیشه در سطح عالی، نخ تسبیح وحدت‌بخش عالم و آدم است. او در این زمینه حتی از «دموکراسی روحی» به عنوان «غرض نهایی اسلام» یاد می‌کند که باید آن را بیرون آورد و به کامل کردن و گستردن آن پرداخت.<sup>۸۳</sup> با این حال نه راه چاره را ترک کامل سنت و گسست کامل از ریشه‌ها می‌داند (هرچند در عمل نیز چنین گسستی ممکن نیست) و نه پیوست کامل به جهان مدرن و سراندیشه‌های مدرنیته. به زعم او وظیفه‌ای که مسلمان این زمان در پیش دارد، بسیار سنگین است. باید بی‌آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کند، از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشد.

آن کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده، و بصیرت عمیق علمی در تاریخ اندیشه حیات اسلامی، همراه با وسعت نظر 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. اگر نیروی خستگی ناپذیر وی تجزیه نمی‌شد، و خود را تنها وقف تحقق در باره اسلام به عنوان دستگاهی اعتقادی و اخلاقی می‌کرد، امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار می‌داشت. تنها راهی که برای ما باز است این است که به علم جدید با وضع احترام‌آمیز ولی مستقل نزدیک شویم، و تعلیمات اسلامی را

۸۱. *احیای فکر دینی*، ص ۱۸۲.

در این عبارت دقیقاً روشن نیست که مراد جامعه ملل انسانی است و یا اسلامی. هردو محتمل است. از آنجا که سخن از اسلام است و طرح آن در مقابل ناسیونالیسم و استعمار، محتمل است که مراد ملل اسلامی باشد؛ ولی از آنجا که اقبال در سخن دیگری که از او نقل شد، به وحدت نوعی بشر منتج از یگانگی خداوند تصریح کرده و آیه ۱۳۳ سوره حجرات در هر دو فقره نقل شده مورد استناد قرار گرفته، بیشتر احتمال دارد که منظور جامعه ملل انسانی باشد. این نیز قابل تأمل است که پس از کمتر از بیست سال جامعه ملل و سپس سازمان ملل تشکیل شد. اگر مراد از جمله مورد اشاره واقعا جامعه ملل انسانی باشد، اندیشه و طرح انسانی و جهانی اقبال بسیار مهم و قابل توجه است.

۸۲. *بازسازی اندیشه*، ترجمه بقایی (ماکان)، ص ۱۵.

۸۳. *احیای فکر دینی*، ص ۲۰۴.

در روشنی علم ارزشیابی کنیم، حتی اگر این کار سبب آن شود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند اختلاف پیدا کنیم».<sup>۸۴</sup> چنین می‌نماید که با این فقره از کلام اقبال، دیدگاه نهایی او در باب اسلام و سنت و مدرنیته با شفافیت تمام اظهار شده و راه حل نهایی او به قدر کفایت واضح بیان شده است.

البته اقبال «اجتهاد» خلاق و واقعی در اصول و فروع دین را به مثابه مکانیسمی برای این مواجهه دو جهان متفاوت و ای بسا متعارض سنت و مدرن مطرح کرده و آن را موتور حرکت اسلام دانسته است. او در کتاب *احیا (بازسازی) فصلی مستقل دارد با عنوان «اصل حرکت در ساختمان اسلام»* و در جایی در پاسخ به این پرسش که «اصل حرکت در اسلام چیست؟»، می‌گوید «همان است که به نام «اجتهاد» خوانده می‌شود».<sup>۸۵</sup>

وی در ارتباط با نظام فقهی سنتی و محدودیت‌های آن و در نتیجه ضرورت اصل اجتهاد می‌گوید: «ولی آن دستگاه‌ها، با همه جامعیتی که دارند، تفسیر و تعبیرهای فردی هستند، و بنابراین نمی‌توانند مدعی آن شوند که با آنها کار خاتمه یافته است. من می‌دانم که علمای اسلام مدعی خاتمیت مذاهب فقه اسلامی هستند، ولی هرگز نمی‌توانند منکر نظری یک اجتهاد کامل باشند... آیا مؤسسان مذاهب فقهی خود ادعا کرده بوده‌اند که استدلال و تفسیر آنها جنبه خاتمیت دارد؟ هرگز. ادعای نسل جدید مسلمانان پیرو آزادی‌گری به این که می‌خواهند اصول حقوقی اساسی اسلامی را در پرتو تجربه خود و اوضاع جدید زندگی از نو تفسیر کنند، به عقیده من، ادعای کاملاً برحق است. تعلیم قرآن به این که زندگی فرایند تدریجی است، بالضرورة مستلزم آن است که هر نسل، به راهنمایی و نه در زیر قید و بندهای گذشتگان، مجاز باشد که مسائل و دشواری‌های مخصوص به خود را حل کند».<sup>۸۶</sup>

با توجه به این ملاحظات است که اقبال از اجتهادهای ضروری پس از انسداد باب اجتهاد و انحصار اجتهاد در چهار امام و فقیه متقدم اهل سنت، از اجتهادهای کسانی چون ابن تیمیه در قرن هفتم و پس از آن دفاع و حمایت می‌کند. او می‌گوید: «این تیمیه بر مذهب

۸۴. *احیای فکر دینی*، ص ۱۱۳-۱۱۲.

۸۵. *احیای فکر دینی*، ص ۱۶۹.

۸۶. *احیای فکر دینی*، ص ۱۹۲.

حنبل‌پرویش یافته بود. چون مدعی حق اجتهاد برای خود بود، بر ضد خاتمیت مذاهب فقهی قیام کرد، و برای آن که کار را از نو آغاز کند، به اصول نخستین اسلام رجوع کرد. وی مانند ابن حزم - مؤسس مکتب فقه ظاهری - اصل استدلال به وسیله‌ی قیاس و اجماع را، بدان سان که فقیهان قدیم از آن‌ها تعبیر می‌کردند، باطل شمرد؛ چه به نظر وی اجماع شالوده‌ی همه‌ی خرافات است - و شک نیست که، با توجه به فرسودگی عقلی و اخلاقی زمان وی، در کاری که کرده برحق بوده است. در قرن ۱۰ هجری / ۱۶ میلادی سیوطی نیز مدعی مزیت اجتهاد شد، و اندیشه دیگری بر آن افزود، و آن این که در آغاز هر قرن مُجَدِّد و نوسازی طلوع خواهد کرد». اقبال در پی آن نهضت نوسازی را در حجاز و نواحی دیگر جهان اسلام از جمله در جنبش وهابیت در این مسیر و در تداوم آن معرفی می‌کند.<sup>۸۷</sup>

به رغم دیدگاه‌های انتقادی گاه تند و تیز اقبال به تمدن و تجدد مغرب زمین، وی نه تنها نقاط قوت و امتیازات علمی و تمدنی غربی را انکار نمی‌کند بلکه به آن اذعان دارد و حتی به مسلمانان توصیه می‌کند از این بهره‌ها و امتیازات، نهایت استفاده را بکنند و با بهره‌مندی از این «دانایی»ها خود را «توانا» کنند.

او در جایی می‌گوید: «جهان اسلام، چون با اندیشه نافذ جدید مجهز شد، می‌تواند شجاعانه به کار نوسازی و احیایی که در پیش دارد بپردازد». با این حال اقبال آگاه است که کار بازسازی صرفاً متجدد شدن و تلاش برای انطباق تفاسیر اسلامی و یا شرعی با مقتضیات عصر نو نیست؛ از این رو، در ادامه می‌افزاید: «ولی، کار نوسازی، جنبه‌ای بسیار جدی‌تر از سازگاری با شرایط جدید زندگی دارد».<sup>۸۸</sup>

با این حال اقبال از به تعبیر خودش آزادی‌گری و عقلی‌گری جدید غربی و پیامدهای آن برای مسلمانان به خوبی آگاه است و از این رو نسبت به طی چنین روندی هشدار می‌دهد: «ما با کمال میل به نهضت آزادی‌گری در جهان جدید اسلام خوشامد می‌گوییم؛ ولی باید این را پذیرفت که ظهور افکار آزادی‌گرانه در اسلام بحرانی‌ترین لحظه را در تاریخ این دین تشکیل می‌دهد. آزادی‌گری تمایل دارد که همچون نیروی متلاشی‌کننده عمل کند، و اندیشه نژادی، که اکنون بیش از هر زمان دیگر با نیرومندی در جهان اسلام کار

۸۷. *احیای فکر دینی*، ص ۱۷۴.

۸۸. *احیای فکر دینی*، ص ۲۰۳.

می‌کند، ممکن است بالاخره وسعت نظر انسانی را که ملت‌های مسلمان از دین خود فراگرفته بودند، محو کند. از این گذشته، مصلحان دینی و سیاسی ما، با شوق و حرارتی که برای آزادی‌گری دارند، ممکن است با نبودن سد و بندی در برابر شور و شوق جوانی ایشان، از اندازه درگذرند و از حدود خاص اصلاح تجاوز کنند.

ما اکنون مرحله‌ای را می‌گذرانیم که شبیه است به مرحله انقلاب پروتستانی‌گری اروپا، و از درسی که از ظهور لوتر ممکن است بگیریم، نباید غافل بمانیم. چون تاریخ به دقت خوانده شود، معلوم می‌شود که اصلاح دینی اروپا اصولاً یک نهضت سیاسی بوده و نتیجه خالص آن در اروپا جانشین شدن تدریجی دستگاه اخلاق عمومی مسیحیت بوده است. نتیجه این تمایل را با چشمان خود در جنگ بزرگ اروپا دیدیم که به جای آن که سبب پیدا شدن ترکیبی از این دو دستگاه دینی متقابل شود، وضع اروپا را بیشتر غیر قابل تحمل کرده است. وظیفه رهبران جهان اسلام امروز آن است که معنی آنچه را که در اروپا پیش آمده خوب بفهمند، و پس از آن با احتیاط تمام و بینایی کامل نسبت به اسلام، به عنوان یک سیاست اجتماعی، به جانب پیش گام بردارند.<sup>۸۹</sup>

او در مقام چاره‌جویی برای مسلمانان معاصر، به نکته مهمی اشاره می‌کند: «بزرگترین خدمتی که فکر جدید به اسلام و در واقع به همه دین‌ها کرده، نقادی آن در باره چیزی است که آن را مآذ می‌نامیم، و از همین نقادی این مطلب مکشوف شده است که آنچه تنها

#### ۸۹. احیای فکر دینی، ص ۱۸۶.

لازم به ذکر است که این سخنان اقبال مربوط به حدود یک قرن پیش و به طور مشخص در مقطع پس از جنگ جهانی اول (۱۹۱۸-۱۹۱۴) و چند سالی پیش از جنگ جهانی دوم (۱۹۴۵-۱۹۳۹) است از این رو اگر وی جنگ دوم در اروپا را با تمام ویرانگری‌هایش می‌دید و به ویژه به وضعیت کنونی جهان غربی و به طور خاص وضعیت ناامیدکننده آمریکا (آمریکایی که پس از جنگ دوم الگوی مطلوبی برای آزادی و دموکراسی و حقوق بشر شمرده می‌شده) را ملاحظه می‌کرد، چه می‌گفت؟ وضعیت اسفبار تمدن پروتستان‌های آزادی‌خواه گریخته از اروپا به قاره جدید یعنی آمریکای شمالی مهر تأیید دیگری است بر درستی تحلیل اقبال از نتایج خواسته و ناخواسته جنبش پروتستانی در مغرب زمین و هشدار مجدد به علاقه‌مندان «پروتستان‌تیسیم اسلامی» در جوامع اسلامی و به طور خاص ایران معاصر. با این حال به نظر می‌رسد که ایده دولت‌های ملی در اروپا و در برابر چیرگی مطلق تئوکراسی مسیحی با نمایندگی واتیکان و پاپیسم رم در زمان خود مترقی و به سود اروپاییان و بشریت بوده هر چند بعدها در اندیشه فاشیستی «اروپامحوری» و ناسیونالیسم متجاوز و ظهور پدیده استعمار غربی نقش مهمی ایفا کرده و از این نظر حق با اقبال است. در هر حال برخی پیامدهای منفی ملی‌گرایی اروپایی، نباید به معنای دفاع و مشروعیت اخلاق تئوکراتیک مسیحی قرون وسطایی باشد.

مادی است، تا ریشه آن روحانی کشف نشده باشد، حقیقت و جوهری ندارد.<sup>۹۰</sup> اقبال معتقد است که «تمام اهمیت ماده این است که امکان درک شناخت خودی و روح را فراهم می‌سازد».<sup>۹۱</sup>

در هر حال، چنان که شریعتی به درستی گفته است<sup>۹۲</sup>، اقبال خود یکی از نمونه‌هایی است که به مثابه یک الگوی قرن بیستمی توانسته از عالی‌ترین نظریه‌های علمی و فلسفی قرن بیستم اروپا برای فهم اسلام و تاریخ و اندیشه دینی و در نهایت راه‌حلی برای تعالی اخلاقی و توسعه تمدنی نوین مسلمانان به نیکی استفاده کند. او در وصف حال خود گفته است:

طلسم عصر حاضر را شکستم  
ربودم دانه و دامش گسستم  
خدا داند که مانند براهیم  
به نار او چو بی پروا نشستم

با توجه به دیدگاه‌های تاریخی اقبال و تفسیرش از انسان و اسلام و دستاوردهای تمدن و علوم نوین غربی، وی تفسیر و تحلیل ویژه‌ای نیز از مفهوم «خاتمیت» در اسلام و در سنت اسلامی دارد. گزیده دعوی آن است که به زعم اقبال، انزال وحی و بعثت پیامبران، بدان جهت بوده است که آدمی به دلیل عدم بلوغ عقلانی، محتاج دستگیری آسمانی بوده ولی پس از آن که در قرن هفتم میلادی (به دلایلی که اقبال توضیح داده است) بشریت به بلوغ عقلی لازم رسیده است، دیگر نیازی نیست که پیامبری بیاید و بشریت را هدایت کند.

می‌شود چنین تقریر کرد که بشریت در روزگار طفولیت ناگزیر نیاز به مادری داشته تا دستش بگیرد و پا به پایش ببرد و «شیوه راه رفتن» به او بیاموزد ولی پس از بعثت پیامبر خاتم (محمد بن عبدالله) دیگر نیازی به چنین مادری نبوده بلکه خود با عصای عقل و خرد خود قادر است البته در تداوم و پیوند با همان آموزه‌های روحانی و اخلاقی پیامبران و از جمله نبی اسلام، به راه خود ادامه دهد. اقبال در این باب می‌گوید:

«چنان می‌نماید که پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جدید ایستاده است. تا آنجا که به منبع الهام وی مربوط می‌شود، به جهان قدیم تعلق دارد؛ و تا آنجا پای روح الهام وی در

۹۰. *احیای فکر دینی*، ص ۱۷۷.

۹۱. *خواجه غلام‌السیدین*، تهران، ۱۳۶۳، ص ۶۰-۵۹.

۹۲. *بنگرید به ما و اقبال*، *مجموعه آثار شماره ۵*.

کار می‌آید، متعلق به جهان جدید است. ظهور و ولادت اسلام . . . ظهور عقل استقرایی است، رسالت با ظهور اسلام در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خود رسالت، به حد کمال می‌رسد. و این خود دریافت هوشمندانه این امر است که زندگی نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند.<sup>۹۳</sup>

جاوید اقبال (فرزند اقبال) در کتاب *جاویدان اقبال* می‌نویسد که اقبال نبوت را در دو بخش مورد بحث قرار داده است. یکی به عنوان مقام خاص از روحانیت و نبوت به عنوان یک اداره که محیط اخلاقی جدید را توجیه کرده، و دیگری، عدالت اصلی که موجب تغییرات سیاسی و اجتماعی میان انسان‌ها شد. اگر هر دو جزو موجود باشد، آن نبوت خواهد بود و اگر فقط جزو اول موجود باشد، آنگاه تصوف و یا ولایت خواهد بود ... معنی ختم نبوت این است که اگر شخصی پس از اسلام ادعایی کند که هر دو جزو نبوت در من موجود است یعنی به من الهام (وحی) می‌شود و هرکس که در جماعت (گروه) من داخل نشود او کافر و کاذب است.<sup>۹۴</sup>

چنین می‌نماید که اندیشه و تفسیر اقبال در باره فلسفه ختم نبوت در اسلام، بازگویی سخن کانت در رساله «روشنگری چیست؟» باشد که می‌آموخت آدمی باید از صغارت و کودکی خارج شود و به کمک عقل و خرد، خودفرمان و خودبسنده شود. هر چند در پرتو روحانی جهان و تجربه باطنی برآمده از آموزه‌های دینی.

گفتنی است که دیدگاه اقبال در باب فلسفه ختم نبوت، در ایران بازتاب متفاوتی داشته است. شریعتی در کتاب *اسلام‌شناسی* (مشهد)<sup>۹۵</sup> با اشاره مستقیم به نظریه اقبال با دید قبول نگرینسته و آن را تأیید کرده است و در مقابل مطهری در *بررسی اجمالی نهضت‌های صد ساله اخیر ایران*<sup>۹۶</sup> نظریه اقبال را مورد نقد و نقض قرار داده و در نهایت آن را به «ختم دیانت» تحویل کرده است.

---

۹۳. *احیای فکر دینی*، ص ۱۴۶.

۹۴. جاوید اقبال، *جاویدان اقبال*، جلد ۴، ص ۱۰۱.

۹۵. شریعتی، علی، *اسلام‌شناسی*، *مجموعه آثار شماره ۳۰*.

۹۶. مطهری، مرتضی، *بررسی اجمالی نهضت‌های صد ساله اخیر ایران*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.

وی در اثر دیگرش *وحی و نبوت*، در فصلی تحت عنوان «ختم نبوت» باز نظریه اقبال را به تفصیل مورد نقد و بررسی قرار داده است و در نهایت می‌گوید که اقبال مطابق بیان بالا طرفدار اصل بقای نیاز به راهنمایی وحی برای همیشه است و حال آن که فلسفه‌ای که او برای ختم نبوت ذکر کرده مستلزم این است که نه تنها به وحی جدید و رسالت جدید نیازی نیست بلکه نیاز به راهنمایی وحی نیز پایان می‌پذیرد، و در حقیقت، نه تنها نبوت بلکه دیانت پایان می‌یابد.<sup>۹۷</sup> هر چند به نظر می‌رسد ایراد مطهری ناوارد باشد و احتمالاً به دلیل سوء فهم از تحلیل متن اقبال باشد مگر این که بگوییم اقبال سخنی متناقض گفته و خود بدان آگاه نبوده است. البته این بدان معنا نیست که نظریه اقبال جای نقد ندارد.

با این که اقبال به شدت دینی و دلبسته اسلام و قرآن بوده و متن اسلام و تاریخ آن را به مثابه بستری برای بازسازی اندیشه اسلامی در روزگار ما لازم و مفید و ضروری می‌دیده است، اما با هر نوع جزمیت دینی و حتی متن محوری و اجرای بی‌چون و چرای شریعت و به ویژه احکام خشک فقهی موافق نبوده و اصولاً چنین برخوردی را در این روزگار ممکن و مفید نمی‌دانسته است. به ویژه با چیرگی سیاست و آن هم در قالب نظام سیاسی خاص تحت عناوینی چون خلافت و یا سلطنت و یا ولایت مخالف بوده است. این موضع او آن هم در روزگاری که جنبش خلافت در شبه قاره هند در حمایت از عثمانی در آغاز قرن بیستم در جریان بود و بعد هم انحلال آن در سال ۱۹۲۴ مهم و معنادار است.

اقبال در جایی می‌گوید «عقیده شخصی من آن است که این فرض که فکر دولت و حکومت در دستگاه اسلامی غالب باشد و بر همه اندیشه‌های دیگر مندرج در دستگاه فرمانروایی کند، مبنی بر اشتباه است».<sup>۹۸</sup> او در جایی دیگر شرح بیشتری در باب حکومت و دولت در اندیشه و تاریخ اسلام می‌دهد: «جوهر «توحید»، به اعتبار اندیشه‌ای که کارآمد است، مساوات و مسئولیت مشترک و آزادی است. دولت، از لحاظ اسلام، برای آن که این اصول مثالی به صورت نیروهای زمانی - مکانی درآید، و در یک سازمان معین بشری متحقق شود؛ تنها به این معنی است که حکومت در اسلام الهی است، نه به این معنی که ریاست آن با نماینده‌ای از خدا بر روی زمین است که پیوسته می‌تواند اراده‌ی استبدادی خود را

۹۷. مطهری، مرتضی، *وحی و نبوت*، ص ۵۰ (نسخه کتابخانه مدرسه فقاقت).

۹۸. *احیای فکر دینی*، ص ۱۷۶.



در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد ... دولت و حکومت، بنا بر نظر اسلام، کوششی است برای این که به آنچه روحانی است در یک سازمان بشری جنبه‌ی فعلیت داده شود. بنا به این اعتبار، هر حکومتی که تنها بر پایه‌ی تسلط بنا نشده باشد، و هدف آن تحقق بخشیدن به اصول مثالی باشد، حکومت الهی است.<sup>۹۹</sup>

استقبال اقبال از الغای خلافت عثمانی و حمایت از ترکیه سکولار میراث مصطفی کمال (آتاتورک) خود گواه این مدعاست. او می‌نویسد: «در فقه تسنن، تعیین امام یا خلیفه ضرورت دارد. نخستین سؤالی که پیش می‌آید این است: آیا باید خلافت به شخص واحد واگذار شود؟ اجتهاد ترکیه این است که موافق روح اسلام، خلافت یا امامت ممکن است به گروهی از اشخاص یا به یک مجلس انتخابی واگذار شود. فقهای مصر و هندوستان؛ تا آنجا که من خبر دارم، هنوز نظر خود را در این باب اظهار نداشته‌اند. من شخصا برآنم که نظر ترکیه در این باره درست است و احتیاجی به استدلال ندارد. همکاری اجتماعی نه تنها کاملاً با روح اسلام سازگار است، بلکه، با درنظر گرفتن نیروهایی که به تازگی در جهان اسلام آزاد شده‌اند، عنوان ضرورت و وجوب پیدا کرده است.»<sup>۱۰۰</sup>

او در جایی دیگر با صراحت بیشتر در باب ترکیه جدید و پساعثمانی چنین می‌گوید: «حق آن است که در میان اقوام مسلمان امروز، تنها ترکیه است که از خواب جزمی‌گری برخاسته و به خودآگاهی رسیده است. تنها این کشور است که خواستار حق آزادی عقلی خویش شده است؛ تنها آن است که از خیالی به واقعی رسیده، و این انتقال مستلزم مبارزات حاد عقلی و اخلاقی بوده است.»<sup>۱۰۱</sup> هرچند چنین می‌نماید که چنین «مبارزات حاد عقلی و اخلاقی» در ترکیه کنونی انجام نشده و یا به درستی به ثمر نرسیده است.

در باب محدودیت‌های فقهی و دین‌شناخت فقیهان و ضرورت یک «اجتهاد کامل» از منظر اقبال، پیش از این اشارتی شد. اقبال در فصل «اصل حرکت در ساختمان اسلام» به تفصیل در باب فقه و اجتهاد و رویکرد انتقادی خود سخن گفته است. وی با این جملات

۹۹. *احیای فکر دینی*، ص ۱۷۷.

۱۰۰. *احیای فکر دینی*، ۱۷۹-۱۸۰.

۱۰۱. *احیای فکر دینی*، ص ۱۸۵.

سخنان استدلالی مهم اقبال را به تفصیل در ادامه ملاحظه کنید.

مبحث خود را آغاز می‌کند که: «بدبختانه جامعه مسلمانان محافظه‌کار این سرزمین [هندوستان] هنوز آماده‌ی اقدام به بحث نقادانه‌ای در فقه نیست، و اگر به چنین کاری اقدام شود، مایه‌ی ناراحتی بسیاری خواهد شد و اختلاف کلمه‌ی مذهبی پیش خواهد آورد».<sup>۱۰۲</sup>

او در مقام انتقاد و بیان کاستی‌های فقیهان شبه قاره می‌گوید: «نظر به محافظه‌کاری شدید مسلمانان هند، قضات هند، جز این نمی‌توانند که به چیزی تمسک جویند که به نام کتاب‌های رسمی حقوق شناخته شده است. نتیجه این است که در عین آن که ملت در حال حرکت است، قانون ساکن و متوقف می‌ماند».<sup>۱۰۳</sup> گفتن ندارد که «وضع پیچیده زندگی را نمی‌توان تابع قواعد خشک و سختی قرار داد که به صورت منطقی از عده‌ای از مفاهیم کلی به دست می‌آید».<sup>۱۰۴</sup>

از آنجا که اقبال خود در حقوق تخصص داشت و در اروپا حقوق خوانده و دکترا داشت و در شبه قاره نیز وکالت می‌کرد، به نیکی از عقب‌ماندگی‌های فقهی و قانونی مسلمانان آگاه بود. چنان که جاوید اقبال در کتاب چهارجلدی *جاویدان/اقبال* به تفصیل گزارش کرده است، اقبال با فقیهان گفتگوهای شفاهی و کتبی فکری و فقهی فراوان و مستمر داشت و تلاش می‌کرد آنان را به اجتهادهای تازه و نیز در تجدید نظرهای کلی و جزئی در احکام فقهی و حقوقی آگاه و قانع کند. او به حکومت شرعی و فقهی باور نداشت ولی پیشنهاد داده بود فقیهان نیز در مجمع قانونگذاری شرکت کنند و از این طریق ایده‌های خود را مطرح کنند و طبعاً در صورت موافقت و تصویب به عنوان قانون عملی خواهد شد.

وی در این باب می‌گوید: «انتقال قدرت اجتهاد از افراد نماینده مذاهب فقهی، به یک مجمع قانونگذاری اسلامی که، نظر به رشد فرقه‌های مذهبی مخالف، تنها شکلی است که اجماع در زمان حاضر به خود می‌تواند بگیرد، ممکن است سبب آن شود که مردمان معمولی هم که نظر صائبی در امور دارند راه پیدا کنند که در بحث در مسائل قانون و وضع

۱۰۲. *احیای فکر دینی*، ص ۱۸۸.

۱۰۳. *احیای فکر دینی*، ص ۱۹۳.

۱۰۴. *احیای فکر دینی* در اسلام، ص ۲۰۰-۲۰۱.

تعریف «اجماع» و تعیین مصداق آن در این عصر، خود مهم و قابل توجه است.

قوانین سهیم شوند. تنها از این راه است که می‌توانیم روح خفته حیات را در سازمان حقوقی و فقهی خود به فعالیت برانگیزیم و آن را در طریق تکامل بیندازیم». ۱۰۵

اقبال به استفاده گسترده از حدیث در فقه و اجتهاد چندان اعتقاد نداشت. ۱۰۶ از این رو او مدعی بود که حتی «اگر آزادی‌گری جدید همچنان صلاح بداند که از استفاده از حدیث دست بدارد، کاری جز این نکرده است که از یکی از بزرگترین نمایندگان فقه در جهان تسنن پیروی کرده است». ۱۰۷ البته مراد او امام ابوحنیفه است که در اواخر قرن اول و نیمه دوم قرن دوم هجری می‌زیسته و نخستین بنیانگذار اجتهاد (بر اساس قیاس) و فقهت شمرده می‌شود و شهرت دارد که وی به حدیث چندان اعتماد و اعتقاد نداشت و حتی گفته شده است که وی فقط ۱۷ حدیث را معتبر می‌دانسته است.

اقبال با بیان این جمله که «روی هم رفته، وضعی که ابوحنیفه در برابر اعتبار فقهی حدیث داشته، به نظر من کاملاً درست بوده است» ۱۰۸، رویکرد این امام مذهب حنفی را مورد تأیید قرار داده است. هر چند «مسند» و یا «مسانید»ی به ابوحنیفه نسبت داده شده است که بی‌تردید به وسیله دیگران و حداکثر برخی از شاگردان وی تألیف و گزارش شده و از این رو نمی‌توان به وثاقت‌شان اطمینان داشت.

با این همه، اقبال برای فقه و اجتهاد فقهی ظرفیت تغییر و تحول قایل بود. او به مناسبت طرح بحث در باره ترکیه نوین گفته است: «سؤالی که ترکیه امروز با آن روبروست، و محتملاً کشورهای مسلمان دیگر نیز در آینده‌ای نزدیک با آن رو به رو خواهند شد، این است که آیا فقه اسلامی قابل تحول و تکامل است یا نه، و البته پاسخ گفتن به چنین سؤالی مستلزم کوشش عقلی عظیم است و بدون شک به آن جواب مثبت داده خواهد شد». ۱۰۹

۱۰۵. *احیای فکر دینی*، ۱۹۸.

۱۰۶. در مورد دیدگاه اقبال در باب حدیث به عنوان یکی از منابع فقه و اجتهاد بنگرید به: *احیای فکر دینی*، ص ۱۹۵-۱۹۷.

۱۰۷. *احیای فکر دینی*، ص ۱۹۷.

۱۰۸. *احیای فکر دینی*، ص ۱۹۷.

۱۰۹. *احیای فکر دینی*، ص ۱۸۶.

اقبال در کتاب *احیا* در جایی سخن ضیا شاعر ترک را نقل می‌کند مبنی بر این که زنان و مردان باید از برابری حقوقی برخوردار شوند و به عنوان قاعده طلاق و ارث در فقه اسلامی را به عنوان نمونه‌های تبعیض حقوقی ذکر می‌کند و در نهایت نتیجه می‌گیرد که «تا زمانی که ارزش کامل زن شناخته نشده باشد، زندگی ملّی ناتمام است».

اقبال هرچند از موضع برابری خواهی دفاع و حمایت می‌کند ولی در نهایت به شاعر ترک خرده می‌گیرد که فلسفه نهفته در قانون ارث را به درستی ندانسته و گرنه این قانون با توجه به شرایط خانواده و نظام اقتصادی در روابط خانوادگی عادلانه است و قواعدی چون شرط طلاق ضمن عقد برای زن را برای استفاده از حق برابری در طلاق مفید و برابری حقوقی نزدیک می‌شمارد. واقعیت این است که هرچند توضیحات اقبال با توجه به مناسبات حاکم بر جامعه و خانواده در ادوار گذشته تا حدودی معقول می‌نماید ولی در نهایت از قوت استدلالی استواری برخوردار نیست و حداقل در این زمان معقول و مقبول نمی‌نماید.<sup>۱۱۰</sup>

---

۱۱۰. بنگرید به: *احیای فکر دینی*، ص ۱۸۴ و ۱۹۴-۱۹۳.

## فصل چهارم

### نگاهی به «فلسفه خودی» اقبال

بی‌گمان دکتر محمد اقبال لاهوری (۱۹۳۸-۱۸۷۳ م) بزرگترین اندیشمند، فیلسوف و نظریه پرداز نواندیش اسلامی معاصر است که به لحاظ فکری و فلسفی بیشترین تأثیر را در نسل معاصر مسلمان در شبه قاره هند و ایران و بخشی از جهان غرب بر جای نهاده است. این که متفکری چون دکتر علی شریعتی (۱۳۵۶-۱۳۱۲ ش) در حوزه اندیشه فلسفی وامدار اوست و خود را ادامه‌دهنده‌ی راه و رسم وی می‌داند، از اثرگذاری اقبال در ایران حکایت می‌کند. اساساً مفهوم «احیای فکر دینی» یا صحیح‌تر «بازسازی اندیشه اسلامی» با اقبال در ایران رواج و مقبولیت یافته و امروز کم و بیش مقبول تمامی روشنفکران مسلمان و حتی بخشی از سنت‌گرایان قرار گرفته است.

اقبال به عنوان یک متفکر و نظریه‌پرداز، آرای مختلفی در حوزه‌های متنوع فلسفی، دینی، اجتماعی، سیاسی و حتی اقتصادی اظهار کرده است که هر کدام از آنها در جای خود اهمیت ویژه دارد و به همین دلیل این آرا کم و بیش مورد توجه واقع شده و برخی متفکران به نقد و تحلیل و حتی رد برخی از این افکار اقدام کرده‌اند. مفاهیم و مقولاتی چون خدا، توحید، نبوت، خاتمیت، عرفان، فلسفه، کلام، فقه و حقوق اسلامی، اجتهاد، عبادت و نیایش، دولت و حکومت، انسان، آزادی، عدالت، عقل، ملیت، خودی، غرب و تحولات مربوط به آن، سرمایه‌داری و سوسیالیسم، مدرنیسم، فلسفه‌های جدید و ... و ده‌ها

مفهوم دیگر در آراء محمد اقبال مورد توجه و بازتفسیر و بازخوانی و در پاره‌ای موارد مورد بازسازی قرار گرفته‌اند.<sup>۱۱۱</sup>

این مفاهیم و مباحث با تکیه علمی و منطقی بر منابع سنتی و کهن اسلامی و بیشتر قرآن و نیز با استفاده از آرای نو و عمیق فکری و فلسفی و اجتماعی جدید مطرح شده و مورد تجزیه و تحلیل و نقد و در نهایت رد و یا اثبات واقع شده‌اند. به هر حال تمامی نظریه‌پردازی‌های اقبال از یک طرف آب و رنگ زمانه را دارد و از سوی دیگر معطوف به تغییر و تحول اجتماعی مسلمانان معاصر بوده است.

در این میان اگر نگوئیم مهمترین و عالی‌ترین محور اندیشه فلسفی و اجتماعی و در عین حال دینی اقبال، خودی است، می‌توانیم قاطعانه ادعا کنیم که یکی از چند مقوله مهم در آرای اقبال، همین مقوله و مفهوم است. این نظریه چندان مهم و بنیادین است که می‌توان گفت کلید اصلی فهم درست نظرات متنوع اقبال در حوزه‌های گوناگون هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، دین‌شناسی، جامعه‌شناسی، درک و تحلیل صحیح فلسفه خودی اوست.

با این که این نظریه عمدتاً در ارتباط با اسلام و مسلمانان است و بیشتر به کار سرشت و سرنوشت آنان می‌آید، اما از محدوده این دین و پیروان آن فراتر می‌رود و لذا به عنوان یک نظریه‌ی فلسفی و عام در حوزه جهان‌بینی و زیرمجموعه‌های آن مانند خدا، طبیعت، انسان، جامعه، و تاریخ طرح شده و به مثابه یک مدل و سپهر ایدئولوژیک عام نوعی هستی‌شناسی قابل توجه است.<sup>۱۱۲</sup>

در این نوشتار تلاش می‌شود توضیح و تحلیل کوتاهی از این مقوله و فلسفه به دست دهیم و البته، چنان که نظر اقبال بود، بیشتر به مفهوم اسلامی و مسلمانی آن توجه خواهیم داشت.

---

۱۱۱. مراد از «بازتفسیر» فهم تفسیری تازه از یک متن و یا یک گزاره است. مراد از «بازخوانی» بازتفسیر همراه نقد و نقادی و احیاناً رد و اثبات است. مراد از «بازسازی» (به معنایی که اقبال مراد می‌کند)، عبارت است از برآوردن بنایی نو و ابداعی بر روی مصالح و اجزای کهن و یا کهن‌تر. اقبال خود در بازسازی اندیشه اسلامی مدعی این رویکرد بوده است.

۱۱۲. بنگرید به فصل سوم «هستی‌شناسی اقبال» در همین مجموعه.

## خودی چیست؟

بدیهی است که نخست باید دید «خودی» مورد نظر اقبال به چه معناست و ماهیت و واقعیت آن کدام است و به هر حال تحلیل منطقی و فلسفی آن چگونه است. در این جا بیش از هر چیز از سخنان خود اقبال مدد می‌گیریم.

اقبال ابتدا در باره‌ی کار خود می‌گوید:

برگرفتم پرده از راز خودی وانمودم سر اعجاز خودی  
۱۱۳(۱۰،۳)

به گمان اقبال «از خودی طرح جهانی ریختند» از این رو:

پیکر هستی ز آثار خودی است هر چه می‌بینی ز اسرار خودی است  
(۵،۱۱)

بدین ترتیب «خفته در هر ذره نیروی خودی است» (۱۲، ۱۳). در یک کلام «اصل نظام عالم از خودی است و تسلسل حیات و تعینات وجود بر استحکام خودی انحصار دارد».

با توجه به این بیان‌ها می‌توان گفت «خودی» به یک معنا همان «تشخص» و «وجود مطلق» و «هستی ناب» است که حقیقت عالم و جهان است و بدون آن هیچ چیزی وجود خارجی نخواهد داشت. چنان که مفهوم «خود» نیز در ذهن و زبان محاوره‌ای و عمومی ما نیز همین معنا و مفهوم را تداعی می‌کند. مثلاً وقتی می‌گوییم «خود جهان» یا «خود او» یا «خود شما» و یا «خود من» چنین مفهومی در اذهان متبادر می‌شود. از این رو خودی به یک معنا همان «من» است. مجتبی مینوی نیز در توضیح خودی همین مطلب را می‌گوید: «خودی جواب آن سؤالی است که قدما فکر می‌کردند: وقتی می‌گوئیم «من»

---

۱۱۳. دو نکته قابل یادآوری است. اول، در این مقال عمدتاً از اشعار فارسی اقبال (کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری، تهران، از انتشارات کتابخانه سنایی، ۱۳۴۳) و بیشتر از دو مثنوی اسرار خودی و رموز بیخودی سود جسته‌ام. دوم، برای این که خوانندگان بتوانند ابیات مورد استفاده را آسان بیابند، شماره صفحات کلیات اشعار و نیز شماره بیت در همان صفحه را در متن نوشتار آورده‌ام. بدین ترتیب که رقم اول شماره صفحه است و رقم دوم شماره بیت.

مقصود چیست؟ آیا روح است یا جسم است و یا مجموع جان و تن است که این لفظ به آن اطلاق می‌شود؟ خودی همان است که در السنه اروپایی به لفظ ego (اگو) خوانده می‌شود و شناختن آن وظیفه هر انسانی است.<sup>۱۱۴</sup>

بدیهی است که سخن مینوی درباره‌ی خودی آدمی است اما اقبال از مفهوم «من» و خودی در سطح هستی و به عنوان عام استفاده می‌کند. از این رو اقبال می‌گوید جهان هستی در یک تعبیر عبارت است از یک «من هستم بزرگ» که در حد کلی و مطلق و حقیقی آن «خدا» است و در مراتب دیگر وجود به طبیعت و انسان تسری پیدا می‌کند. البته این پدیده‌های وجودی در سطح مخلوق هر کدام ذره‌ای از «من هستم بزرگ» اند و به بیانی از من مطلق و غایی بهره دارند. چرا که هر موجودی از آن وجود مطلق و نهایی صادر شده تجلی افاضه فیض سرمدی‌اند.

اقبال در این مورد می‌گوید: «از من نهایی تنها من‌هایی صادر می‌شوند. انرژی خلاق من نهایی، که در آن عمل و اندیشه یکی است، همچون واحدهائی از من عمل می‌کند. جهان در تمام جزئیاتش از ذره گرفته تا حرکت آزاد اندیشه در من بشری، تجلی‌ای از «من هستم بزرگ» است. هر ذره از انرژی الهی، هر اندازه هم که در سلسله مراتب وجود پست باشد، یک من است. ولی در بیان و تجلی منی در جاتی وجود دارد. نغمه منی در سراسر دستگاه نغمه‌های هستی سیر می‌کند و به تدریج بالا می‌رود تا در آدمی به کمال خود می‌رسد. به همین جهت است که قرآن می‌گوید من نهایی از رگ گردن آدمی به او نزدیکتر است. به صدفی می‌مانیم که در جریان ابدی حیات الهی زندگی و حرکت می‌کنیم و وجود خود را از آن داریم».<sup>۱۱۵</sup>

در جای دیگر می‌گوید: و خصوصیت من کامل یکی از اساسی‌ترین عناصر در تصور قرآنی خداست، و قرآن مکرر به آن اشاره می‌کند، و این اشاره بیش از آن که برای رد کردن طرز تصور جاری مسیحی باشد، برای تأکید در باره نظر قرآن نسبت به فرد کامل است ...

۱۱۴. کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری، مقدمه، ص پنجاه.

۱۱۵. احيای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، ص ۸۴-۸۵.



قرآن برای آن که جنبه فردیت من نهایی را مؤکد سازد به آن نام «الله» می‌دهد و آن را چنین توصیف می‌کند: قل هو الله احد». ۱۱۶

نکته مهم آن است که اقبال برخلاف جهان بینی مکانیکی یونانی، خدا را جدای از طبیعت نمی‌داند، هر چند که عین طبیعت هم نمی‌داند. به نظر اقبال خدا «من نهایی» و مطلق است و کامل که حیات او تجلی اوست و تجلی او هم در طبیعت است و از این رو طبیعت اعمال و رفتار خدا است. ۱۱۷ «آنچه طبیعت یا ناخود می‌نامیم، تنها لحظه فزّاری در حیات خداست... شناسایی طبیعت، شناسایی رفتار و سنت خداست... در مشاهده‌ای که از طبیعت می‌کنیم، در واقع جویای آن هستیم که پیوند نزدیکی با من مطلق پیدا کنیم و این چیزی جز شکل دیگری از عبادت نیست». ۱۱۸

در این تصور و تصویر از هستی و طبیعت «جهان چیزی نیست که تنها از طریق تصورات و تصویر دیده و یا شناخته شود، بلکه چیزی است که با فصل پیوسته ساخته و از نو ساخته می‌شود». ۱۱۹

بدین ترتیب «حیات الهی با سراسر جهان اتصال دارد، و نه در خارج از آن، نه به آن نزدیک است و نه از آن جداست. با این همه تماس آن با هر ذره از بدن واقعیت دارد، و تصور چنین تماسی جز با فرض کردن نوعی از مکان که متناسب با لطافت روح باشد، میسر نیست». ۱۲۰

در جهان بینی اقبال هستی یگانه است، و یک پارچه و هماهنگ و از یک «من» یا «خودی» بزرگ و مطلق و کامل برخوردار است که در تصور ما خداست و می‌توان آن را به تعبیر قرآن «عالم امر» دانست و اجزای متکثر طبیعت را عالم «خلق»، خلقی که هرکدام به درجاتی از آن من و خودی برخوردارند، و به عبارتی هر یک در عین مخلوق بودن پاره‌ای و جلوه‌ای از حیات خداوند نیز به حساب می‌آیند. نیز می‌توان گفت در جهان یک «بود»

۱۱۶. احیای فکر دینی، ص ۷۲-۷۴.

۱۱۷. احیای فکر دینی، ص ۶۸.

۱۱۸. احیای فکر دینی، ص ۶۸.

۱۱۹. احیای فکر دینی، ص ۲۲۴.

۱۲۰. احیای فکر دینی، ص ۱۵۶.

بیشتر نیست ولی «نمود»ها البته متکثر و متنوع و بی‌نهایت است. این است که اقبال می‌گوید «پس ماده چیست؟ مجموعه‌ای از من‌های با درجه اهمیت است که از میان آنها، هنگامی که همکاری و عمل متقابلشان به مرحله معینی از هماهنگی رسیده باشد، منی با درجه عالی طلوع می‌کند».<sup>۱۲۱</sup>

در واقع «من نامتناهی عالی» با «من‌های متناهی دانی» چنان عجین و آمیخته است که در عین غیریت و دوگانگی، یگانه است و آن دو از هم تفکیک‌ناپذیرند. اندیشه اقبال در این باره تفسیر دیگری است بر آن سخن امام علی در خطبه دوم نهج البلاغه که خدا جدای از عالم است نه به بیگانگی و داخل آن است نه به یگانگی.

نکته قابل ذکر آن است که اقبال در این تفسیر، هم جهان‌بینی یونان و خدای مکانیکی ارسطویی را مردود اعلام می‌کند و هم خدای وحدت وجودیان را، چرا که او هم در نهایت برای خدا و مقام اولوهیت استقلال ارادی و فعلی و وجودی قائل است و هم برای طبیعت و به ویژه برای آدمی به لحاظ ارادی و فعلی استقلال قائل است. او حتی جهان را فعل می‌داند نه «شیء» و جهان را خطی می‌داند که در حال کشیده شدن است نه طرحی کامل و از پیش تعیین شده و از این رو «من خلاق» را در طول یک حرکت و پویایی جوهری در تمامی ذرات جهان می‌بیند و بدین ترتیب «عالم خلق» به عنوان نمود و زیرمجموعه «عالم امر» در حال انبساط و گشودگی و انکشاف مستمر است. روشن است این نظریه نه یونانی است و نه وحدت وجودی.<sup>۱۲۲</sup>

تا این جا اشارتی مختصر بود به مفهوم خودی اقبال در ارتباط با هستی‌شناسی و شاید بتوان گفت پدیدارشناسی عالم از منظر او. گفتیم که خودی یا من نام نمادین تفرّد و تشخیص هستی یگانه و کامل است که در عین یکی بودن در تمامی پدیده‌ها و فنومن‌های عالم طبیعت و جهان، ساری و جاری است و بدین ترتیب، همه عالم تجلی آن من مطلق و نهایی است. به عبارتی هر پدیده‌ای در حد خود یک من است اما من او در اتصال و پیوند با

۱۲۱. / *احیای فکر دینی*، ص ۱۲۳.

۱۲۲. در مورد نقد اقبال بر وحدت وجود بنگرید به کتاب *مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال*، عشرت انور، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، صفحات ۱۴۸-۱۴۵.

من غایبی و کامل پدید آمده است و درعین حال همه این من‌ها واقعی‌اند نه توهمی و خیالی. وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، بیان دیگری برای تبیین این مدّعاست.

احتمالاً اقبال این فلسفه و نظریه را از فلسفه اشراق و به طور خاص از شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۸۷-۵۴۹ق) حکیم و عارف نامور ایرانی، که خود وامدار عرفان ایرانی بود، اخذ کرده است. چرا که مسئله نور و نورانی بودن جهان و بهره‌مندی نسبی عالم از نور و در عین حال تحقق نور کامل در حقیقت وجود الله با عنوان «نورالانوار» در این جهان‌بینی فلسفی - عرفانی به خوبی آشکار است.<sup>۱۲۳</sup>

می‌دانیم که تز دکترای اقبال «سیر فلسفه در ایران» بود که در آن در مورد فلسفه اشراق به تفصیل سخن گفته است.<sup>۱۲۴</sup> احتمالاً اقبال از نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴م) نیز سود جست و اصطلاح «من» را از او عاریت گرفته است.<sup>۱۲۵</sup> البته گفته‌اند که این اندیشه و اصطلاح را از طریق استاد خود مک‌تاگارت از فیخته اقتباس کرده است.<sup>۱۲۶</sup> اما آنچه مسلم است این است که اقبال مفهوم خودی را آن چنان عمق بخشیده و گسترش داده است و به ویژه در سازگار کردن آن با اساس توحید و دیانت و نیز در اجتماعی و کاربردی کردن آن چندان کوشیده است که دیگر نمی‌توان آن را همان دانست که دیگران گفته‌اند. به هر حال خودی اقبال امروز به نام خود او ثبت و شناخته شده و انصافاً جا دارد متفکران مسلمان دیگر، هم به گسترش آن اهتمام کنند و ظرفیت بالقوه آن را به فعلیت بیشتر برسانند و هم، با توجه به شرایط روز و نیازها و مقتضیات جهان کنونی، به بازخوانی و بازسازی آن همت کنند.

---

۱۲۳. در این مورد بنگرید به کتاب *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی* اثر دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (از انتشارات شرکت سهامی انتشار) و کتاب *مشکات الانوار* اثر ابوحماد غزالی.

۱۲۴. این کتاب به وسیله دکتر امیرحسین آریانپور با همین عنوان ترجمه و در سال ۱۳۴۷ به وسیله «مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای» در تهران چاپ و منتشر شده است.

۱۲۵. بنگرید به کتاب *مولوی، نیچه، و اقبال*، تألیف دکتر خلیفه عبدالکریم، ترجمه محمد بقایی (ماکان) که در سال ۱۳۷۰ به وسیله انتشارات حکمت در تهران انتشار یافته است.

۱۲۶. همان، ص ۲۳.

## ابعاد چهارگانه خودی

اکنون اگر بخواهیم از طرح کلی و مجمل اندیشه خودی بگذریم و آن را در ابعاد ملموس‌تر مورد توجه اقبال مشاهده کنیم، می‌توانیم از منظر اسلامی و توحیدی خاص قرآنی، خودی را در چهار بُعد ببینیم: خودی به معنای هستی و وجود یگانه «خدا-طبیعت»، خودی به معنای وحدت نوع انسان، خودی به معنای وحدت ملی اقوام و ملل، و خودی به معنای وحدت آئینی امت اسلام در سطح کره زمین و در عمق تاریخ.

از آن جا که پیش از این در مقام تبیین و تفسیر مفهوم عام خودی به عنوان یک نظریه فلسفی، فلسفه خودی را به مثابه یک نظریه جهان‌شناسی و جهان‌بینی توضیح داده‌ایم، از آن در می‌گذریم و به ابعاد سه‌گانه دیگر آن می‌پردازیم، و در باره هر یک به اجمال سخن می‌گوییم.

### خودی انسانی و وحدت نوعی

در ضمن مطالب گذشته گفته شد که جهان یک «من هستم بزرگ» است؛ جهانی که یک سر آن ماده است با حداقل من (من دانی) و سر دیگر آن خداست، با عنوان من مطلق و غایی و کامل و بی‌مثل و مانند. اکنون در ارتباط با انسان باید گفت که از نظر اقبال، انسان موجودی است مادی در طبیعت اما در میان پدیده‌های مادی شناخته شده برای ما از بیشترین من و خودی برخوردار است، و از این رو شریف‌ترین و متعالی‌ترین و کامل‌ترین مخلوق به شمار می‌آید. از نظر وی، «این دو یعنی روان و بدن از نظر حیاتی تفاوتی ندارند. در واقع روان از من‌های دانی، که در مجموع بدن نامیده می‌شود، سر بر می‌آورد؛ که هر دو متعلق به یک دستگاه می‌باشند. بدن ظهور روان را ممکن می‌سازد». ۱۲۷

بسیاری از متفکران مهم‌ترین و برجسته‌ترین ویژگی آدمی را «اراده» دانسته‌اند. ظاهراً اقبال نیز اراده را محور اصلی شخصیت و هویت انسانی می‌داند و آن را عامل حیات و مساوی با خودی و حداقل برجسته‌ترین نمود خودی در انسان می‌شمارد. «اراده، هسته

اصلی شخصیت ماست. «من» در حال سعی و کوشش است. بنابراین اراده همان «من» است که اندیشه را مورد ارزیابی قرار می‌دهد، و این ارزیابی از روی اختیار است.»<sup>۱۲۸</sup> بار دیگر این سخن را که پیش از این آوردم به یاد بیاورید: «نغمه منی در سراسر دستگاه نغمه‌های هستی سیر می‌کند و به تدریج بالا می‌رود تا در آدمی به کمال خود می‌رسد، به همین جهت است که قرآن می‌گوید من نهایی از رگ گردن به او نزدیکتر است.»<sup>۱۲۹</sup>

این خودی حقیقت وجود در انسان است و بدون آن انسانیت معنا و مفهومی ندارد.

نقطه نوری که نام او خودی است زیر خاک ما شرار زندگی است  
(۱۹، ۱۴)

و در جای دیگر می‌گوید

جوهر نوری است اندر خاک تو یک شعاعش جلوه ادراک تو  
(۱۰، ۵۹)

این خود مساوی است با زندگی و حیات:

«هم خودی هم زندگی نامیدمش»

(۱۶، ۵۹).

از این رو آن را «عود فطرت» می‌نامند (۵، ۱۰) و در جای دیگر می‌سرایید:

چون خودی آرد به هم نیروی زیست می‌گشاید قلزمی از جوی زیست  
(۱۰، ۱۳)

اما این خودی باید کشف و استخراج شود تا به آدمی تعین و فعلیت ببخشد. چرا که انسان از یک طرف دارای غرایز و تمایلات و کشش‌های پرجاذبه است و او را از فطرت و خودی اصیل او دور و غافل می‌کند و از سوی دیگر طبیعت جامعه و تاریخ به آدمی من‌های

---

۱۲۸. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ص ۹۷.

ضمناً در مورد اراده بنگرید به کتاب *دوره بی‌انتهای* اثر ارزشمند مهندس مهدی بازرگان و نیز به کتاب *بازخوانی قصه خلقت* اینجانب (به ویژه بحث روح، عصبان، جبر و اختیار و نقش انسان در جهان می‌تواند مفید باشد).

۱۲۹. *احیای فکر دینی*، ص ۸۵.

فرعی و یا دروغین می‌بخشد و در این صورت تمیز بین من اصیل با من‌های تحمیلی و فرعی و عاریه‌ای کار آسانی نیست. این است که اقبال به یک «انقلاب دائمی» و بی‌پایان در اکتشاف خودی و رشد و پویندگی و کمال بخشیدن به آن اعتقاد دارد.

شب گذشت و آفتاب آمد پدید در درونش انقلاب آمد پدید

و

زنده‌ای از انقلاب مردمش (۵۹، ۱۱)

به نظر اقبال آدمی بدون خودی وحدت و انسجام ذاتی و انسانی خود را از دست می‌دهد:

ای امین حکمت ام‌الکتاب وحدت گمگشته خود را بیاب  
(۴۸، ۶)

برای یافتن خود، باید از یک سواز من‌های فرعی یا دروغین هجرت کرد و از سوی دیگر باید به مبدا و مقصد وجود یا من نهایی و مطلق و کامل متوسل شد:

ترک خود کن سوی حق هجرت‌گزین (۱۷، ۷).

در جای دیگر تقابل دو نوع خودی «راستی و دروغین» را چنین بیان می‌کند:

تو که از نور خودی تابنده‌ای گر خودی محکم کنی پاینده‌ای  
(۴۵، ۳)

اگر این خودی‌ها و یا به تعبیر اخلاقیان «منیت‌ها» کنار رفت و شب گذشت و آفتاب آمد پدید، آنگاه «خویش را بیت الحرم دانستن است» (۴۵، ۱۰). به هر حال:

وانمودن خویش را خوی خودی است خفته در هر ذره نیروی خودی است  
(۱۲، ۱۳)

یعنی این خودی رو به انکشاف و گسترش دارد و هر انسانی باید با اراده، آگاهی، اختیار و انتخاب خود به فرایند توسعه خودی یاری رساند تا به کمال برسد. البته در این صورت آدمی همان «خلیفه الله» است که قرآن از آن یاد می‌کند. نیز او را در این حال مظهر «اسرار اسمای الهی» گویند. باید تذکر داد، دستیابی به این مرتبه و منزلت شرایطی دارد،

از جمله باید تذکر داد، دستیابی به این مرتبه و منزلت شریطی دارد، از جمله باید سه مرحله را طی کرد: اطاعت، ضبط نفس و نیابت الهی. از این بیان استفاده می‌شود که خلیفه الله است که دارای اسرار اسمای خداوند است. از نظر اقبال امام علی کسی است که این مراحل سه‌گانه را طی کرده و به آن مقام رسیده است (۲۹، ۳۳ و ۳۶).

چگونه آدمی به این انکشاف و توسعه می‌رسد؟ پاسخ اقبال این است که از طریق «ایمان» و «دین» می‌توان به کشف و بالندگی خودی رسید.

چیست دین؟ برخاستن از روی خاک تا ز خود آگاه گردد جان پاک  
چون که آگه گردد از خود جان پاک جذب کوی حق شود او سینه چاک  
(۲۷۲، ۱۰ و ۱۱).<sup>۱۳۰</sup>

دین در این تعبیر مساوی است با انسان و خودی او و لذا همزاد وهم سرنوشت اوست. دین عامل آگاهی آدمی است. آگاهی به چه؟ به خودی و به عبارتی آگاهی به ارزش‌های وجودی و فطری خویش. اما ایمان روح و گوهر دینداری است و شریعت و لوازم عملی دین بر بنیاد ایمان شکل می‌گیرد. منتها ایمان اقبال باور ذهنی یا تقلیدی و یا حتی فلسفی و کلامی به یک مفهوم مجرد به نام خدا یا احکام و تکالیف شکلی دینی نیست بلکه نوعی آگاهی و معرفت شهودی و بلاواسطه حقیقت است که در بستر نوعی تجربه باطنی حاصل می‌شود. «تغییر شکل دادن و رهبری حیات درونی و بیرونی آدمی هدف اساسی دین است... هدف قرآن بیدار کردن عالی‌ترین آگاهی آدمی است تا روابط چند جانبه خود را با خدا و جهان فهم کند».<sup>۱۳۱</sup>

بدیهی است که متعلق این آگاهی، همان من متعال و خودی مطلق و غایی یعنی «الله» است که شناخت او و اتصال و پیوند با او از یک سو به کشف خودی منجر می‌شود و از سوی دیگر به گسترش و تعالی خودی انسانی یاری می‌رساند. این است که اقبال «توحید» را اصل و رکن رکن وحدت می‌شمارد.

۱۳۰. قابل ذکر این که این ابیات از کلیات اقبال لاهوری به سعی و اهتمام پروین قائمی (از انتشارت پیمان، چاپ دوم، ۱۳۸۴) نقل شده است.

۱۳۱. احیای فکر دینی، ص ۴ و ۱۳۳.

دین از او حکمت از او آئین از او زور از او قوت از او تمکین از او  
(۵، ۶۲)

در این تحلیل در واقع یک رابطه دیالکتیکی بین اکتشاف «خودی» و «خدا» وجود دارد و شاید همان سخن معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و عکس آن نیز در این مورد صادق باشد.<sup>۱۳۲</sup> از این رو اقبال می‌گوید:

هم ز خودی خدا طلب هم ز خدا خودی طلب  
(۱۳، ۱۵۱)

«عبادت» و «نیایش» در فلسفه خودی اقبال، ابزار و بستر لازم برای کشف خودی و رسیدن به آگاهی و تجربه باطنی است.<sup>۱۳۳</sup>

روشن است که در این تلقی فهم طبیعت و تعقل در هستی و «تدبّر در آیات الهی» نیز در حوزه عبادت ذات حق است و با توجه به گستره عمیق مفهوم عبادت است که با این عمل «جزیره کوچک شخصیت ما در کل بزرگتری از حیات (به خودی مطلق) اکتشاف می‌کند». البته عبادت در اندیشه اقبال کارکرد دیگری نیز دارد و آن این که «نیایش» خواه فردی باشد و خواه اجتماعی، تجلی اشتیاق درونی است برای دریافت جوابی در سکوت هراسناک جهان.<sup>۱۳۴</sup> دلیل آن نیز روشن است. چرا که وقتی خودی‌های فرد به خود مطلق و غایی و جوهر هستی آگاهانه پیوند می‌خورند، دیگر سکوت و تنهایی و هراس بی‌معنی خواهد بود.

---

۱۳۲. این حدیث در ادب اسلامی بسیار شهرت دارد و از جمله از نبی اسلام و نیز از علی بن ابی‌طالب نقل شده است. هر چند بسیاری از محدثان و عالمان سنی (از جمله ابن تیمیّه) آن را مجعول دانسته‌اند ولی شیعیان بیشتر به آن عنایت داشته‌اند. چنین می‌نماید که این سخن اگر هم جعل باشد از ناحیه اهل عرفان جعل شده باشد چرا که بیشترین تأیید و تفسیر از این سخن به وسیله عارفان و اهل تصوف انجام شده است. در باره اصل حدیث و تفاسیر مختلف در باره آن بنگرید به مدخل «حدیث من عرف نفسه» در ویکی شیعه.

۱۳۳. بنگرید به *احیای فکر دینی*، صفحات ۱۰۵، ۱۰۶ و ۱۰۷.

۱۳۴. *احیای فکر دینی*، ص ۱۰۸.



اما نکته مهم آن است که بدانیم در فلسفه اقبال عوامل تقویت و بالندگی خودی و یا عوامل تضعیف و حتی خاموشی آن کدام‌اند. در جای جای آثار اقبال به عوامل متعددی در ارتباط با توسعه یا تعمیق و یا رشد و تعالی خودی آمده است. اما محوری‌ترین عامل تعامل خودی همان «محبت» و یا «عشق» است. وی آن‌جا که از «نقطه نوری که نام او خودی است» یاد می‌کند و آن را به عنوان «شرار زندگی» در خاک آدمیان می‌شمارد، می‌گوید

از محبت می‌شود پاینده‌تر زنده‌تر سوزنده‌تر تابنده‌تر  
(۱۴، ۱۹ و ۲۰)

این عشق و حُبّ پرشور اقبال، که در تمامی آثار و افکار و جمله جمله ابیاتش موج می‌زند، همان است که عارفان (به ویژه کسانی چون ابن عربی، مولوی، حافظ و فخرالدین عراقی) از آن سخن گفته‌اند و در واقع عشق اکسیر یکتایی است که مس وجود آدمیان را به زر ناب تبدیل می‌کند: «ای طیبب جمله علت‌های ما».

در این میان معشوق کیست؟ پاسخ اقبال روشن است: «الله» که خودی غایی و من متعالی است و مظهر زیبایی و جمال و کمال و ارزش مطلق است. اوست که من‌های خرد و خاک‌های پراکنده را به زر ناب و حامل خودی‌های زوال‌ناپذیر و عاشق تبدیل می‌کند و در نهایت کمال و سیر صعودی معنوی خاکیان و خاکزریان را فراهم می‌سازد.

پست اندر سایه‌اش گردد بلند خاک چون اکسیر گردد ارجمند

(۶۲، ۵)

رنگ الهی است که از همه رنگها برتر است و لذا

قلب را از صبغه الله رنگ ده عشق را ناموس و نام و ننگ ده

(۴۳، ۳). ۱۳۵

وی در اهمیت و نقش عشق بدان حد پیش می‌رود که به صراحت می‌گوید:

۱۳۵. اشارت اقبال به آیه ۱۳۸ سوره بقره است: «صبغه الله و من احسن من الله صبغه و نحن له عابدون». رنگ خدایی به خود گیرید و رنگ چه کسی از رنگ خدا بهتر است و ما فقط پرستشگر او هستیم. در اینجا از ترجمه صالحی نجف‌آبادی استفاده شده است، البته توضیحات داخل پرانتز و یا پانوش حذف شد چرا که به نظر می‌رسد متن آیه و ترجمه پارسی آن به قدر کفایت روشن است.

طبع مسلم از محبت قاهر است      مسلم ار عاشق نباشد کافر است  
(۴،۴۷)

در این صورت

از نگاه عشق خارا شق بود      عشق حق آخر سراپا حق بود  
(۵،۵)

اقبال از همین منظر به تعبیری جوهر حقیقی آدمی را عشق می‌داند و لذا آن جا که از آفرینش آدمیزاد سخن می‌گوید می‌سراید:

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد      حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد  
زندگی گفت که در خاک تپیدم همه عمر      تا از این گنبد دیرینه دری پیدا شد  
(۲۱۵، ۳ و ۷)

البته در اندیشه اقبال و جدال و جدایی دیرینه «عقل» و «عشق» وجود ندارد (همان گونه که مرزی بین ماده و معنا، مقدس و نامقدس، دنیا و آخرت . . . وجود ندارد). چرا که دیدگاه او کانتی نیست که بین دل و عقل و اندیشه و ایمان گسست ایجاد کند، بلکه او عقل و عشق را یکی و دست کم مسافر یک سرزمین و دنبال یک هدف و غایت می‌بیند:

عقل هم عشق و از ذوق نگه بیگانه نیست      لیکن این بیچاره را آن جرأت رندانه نیست  
(۱۲۳، ۶)

در واقع عقل نیز مرتبه‌ای از درک و عشق است نه چیزی ذاتاً جدا و بیگانه با عشق. اما برای تعالی و پیوند با ذات الوهی و در نهایت با اکتشاف خودی، لاجرم پیر طریقی باید که اقبال او را «انسان کامل» می‌داند (هر چند که پیش از آن عارفان نیز از آن مفهوم سخن گفته‌اند).<sup>۱۳۶</sup>

۱۳۶. بنگرید به کتاب *الانسان الكامل* اثر مشهور عزیزالدین نسفی عارف سده هفتم هجری.

گفتنی است که اصطلاح «انسان کامل» در ادب صوفیانه با تفاسیر نادرست و حتی زبانبار همراه است. این پرسش مهم است که انسان کامل به چه معناست؟ آیا در عالم واقع انسانی می‌تواند «کامل» باشد؟ هر چند شریعتی هوشمندانه از «انسان تمام» و از «انسان مافوق» به جای «مافوق انسان» سخن گفته تا از تفسیر منفی و غیرواقعی انسان کامل بگریزد ولی در همان اصطلاحات نیز ابهام جدی است. زیرا در عالم واقع (و نه در عالم انتزاع و در اتوپیا)

کیمییا پیدا کن از مشمت گلمی بوسه زن بر آستان کاملی  
(۷، ۱۵)

و انسان کامل در این تفسیر الگوی ایمان و عشق ورزی است. در اندیشه کلامی اقبال،  
آن پیر و انسان کامل شخص پیامبر است که

خاک نجد از فیض او چالاک شد آمد اندر وجد و بر افلاک شد  
در دل مسلم مقام مصطفی است آبروی ما ز نام مصطفی است  
(۱۵، ۱۲ و ۱۳)

و اوست که «از کلید دین در دنیا گشود» (۱۶، ۶) و از این جا نقش دین و شریعت در  
انسان‌شناسی اقبال و به ویژه در جنبش فکری و اجتماعی نوین اسلامی او آشکار می‌شود  
که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد.

در این میان برای تعالی خودی، اقبال به عوامل قابل توجه دیگر نیز اشاره می‌کند. از  
جمله می‌گوید «حیات خودی از تخلیق و تولید مقاصد است» (۱۳). یعنی تولید آرمان و  
آرزو به معنای هدف، به استواری و پایداری خودی یاری می‌رساند.

زندگی در جستجو پوشیده است اصل او در آرزو پوشیده است  
(۱۳، ۱۲)

و این  
آرزو صید مقاصد را کمند دفتر افعال را شیرازه بند  
(۱۳، ۲۰)

اصولا  
ما ز تخلیق مقاصد زنده‌ایم از شعاع آرزو تابنده ایم  
(۱۴، ۱۸)

اقبال تا آن جا پیش می‌رود که می‌گوید:

---

نه انسان کاملی وجود دارد و نه انسان تمامی. تفتن به این دقیقه در انسان‌شناسی و در قلمرو اخلاق و جامعه و  
سیاست بسی مهم است.

زندگی سرمایه دار آرزوست عقل از زاینندگان بطن اوست  
(۶، ۱۴)

اما تضعیف‌کننده خودی فردی یا جمعی در نظر اقبال متعدد است. از جمله می‌توان به جُبْن، ترس، گدایی، توقع کامیابی بدون کوشش، غرور نژادی و بردگی نظامات سیاسی و اقتصادی و فرهنگی اشاره کرد. در این میان مهمترین محور همان گدایی و به معنای بیکارگی و تنبلی و عقب ماندگی است که به نظر اقبال از غلامی و خوی غلامی برمی‌خیزد. «گشته‌ای روبه مزاج از احتیاج» (۱۸، ۴ و ۵).

در جای دیگر می‌سراید: «از سؤال آشفته اجزای خودی» (۱۸، ۲۰). وی در باره ارتباط این پدیده با خوی غلامی و بندگی می‌گوید: «مرگها اندر فنون بندگی» (۱۸۰، ۱۶). و راه حل اقبال برای علاج خوی غلامی کشف خودی انسانی، ایمان و دینداری و پیروی از انسان کامل است. وی از همین منظر بسیاری از دستاوردهای تمدنی و فرهنگی نوین غرب را مورد انتقاد قرار می‌دهد. چراکه به گمان اقبال شماری از این پدیده‌ها آدمی را به انحطاط جدید می‌کشاند و سبب تضعیف یا حتی محو خودی می‌گردد و

دانش حاضر حجاب اکبر است بت‌پرست و بت‌فروش و بت‌گر است

(۲۹، ۴)

به هر حال خودی اقبال ابعاد و اضلاع متعدد دارد اما مهمترین محصول آن «وحدت نوعی آدمیان» است. در این اندیشه انسان‌ها جدای از هر نوع تعین نژادی، طبقاتی، شغلی، اعتقادی و... یکی‌اند و از گوهر واحدی برخوردار، چراکه از یک روح سرشارند که نام او خودی است. از این رو دیگر تمایزات طبیعی و غیرطبیعی، به رغم آثار مثبتی که بسیاری از آنها در زندگی آدمی دارند، در حاشیه خودی انسانی و انسانیت قرار می‌گیرند. حتی دینداری و اجرای مخلصانه شریعت، با همه اعتباری که در نظر اقبال دارد، باز فرع بر انسان است چراکه دین در خدمت انسان است و نه انسان در خدمت دین و ارباب ادیان.

نکته مهم آن است که اقبال خودی آدمی را پاره‌ای یا جلوه‌ای از خودی حیات الهی می‌داند، و غایت القصوای آدمی نیز خداوند است؛ اما در عین حال او وحدت وجودی نیست که انسان را عین خدا و یا خدا را عین انسان بداند و یا آدمی را فقط سایه تصور کند و یا قطره‌ای که به دریا می‌رسد و محو می‌شود بلکه انسان را صدفی می‌داند که در اقیانوس

خودی غایی غوطه ور است اما اصالت دارد و از استقلال برخوردار است. به اعتقاد اقبال، فنا شدن در دریای خداوند هدف ما نیست. چنانچه خود محدود به خود مطلق دست یابد و او را در خود بگیرد هرگز فنا نمی‌شود. در گلشن راز جدید می‌گوید:

به بحرش گم شدن انجام ما نیست      اگر او را تو درگیری فنا نیست  
خودی اندر خودی گنجد؟ محال است      خودی را عین خود بودن کمال است

(۱۶۸، ۱۵ و ۱۶)

و «وقتی من به پایان مرحله طلب می‌رسد، به معنای رهایی یافتن از محدودیت‌های فردیت نیست بلکه برعکس به معنای یافتن تعریف دقیق‌تری در مورد آن است».<sup>۱۳۷</sup>

## وحدت ملی

مقوله «ملیت» در اندیشه‌های اقبال مهم و در عین حال تا حدودی دچار ابهام است. او از یک سو با ملیت به معنای ناسیونالیسم مبتنی بر اصالت نژاد و خاک و خون و هر چیز دیگر از این دست، سخت مخالف است و آن را دشمن خودی انسانی و یا خودی دینی و به ویژه اسلامی می‌داند و از سوی دیگر از نوعی وحدت ملی مبتنی بر اشتراکات فکری و عقیدتی و یا تاریخی و تمدنی و یا حوزه جغرافیایی (شرق یا غرب) سخن می‌گوید و آن را مثبت ارزیابی می‌کند و از این رو از ملت محمدی در برابر ملل و اقوام دیگر یاد می‌کند و به حمایت از آن برمی‌خیزد. ظاهراً مراد از ملیت و ملت در ادبیات اقبال، همان مفهوم سنتی و رایج در ادب اسلامی است که به معنای دین یا مذهب است. این معنا از ملت تا ظهور عصر جدید در کشورهای مسلمان و از جمله در ایران رواج داشته است. چنانچه که عالم نوگرایی چون غروی نائینی در عصر مشروطه از همین عنوان و با همان معنا در کتاب مهم‌اش *تنبیه الامه و تنزیه المله* استفاده می‌کند. اما می‌دانیم که در روزگار جدید مفهوم ملت به کلی دیگر است و با معیارهایی چون سرزمین معین و مرزهای جغرافیایی مشخص و ملت - دولت و قانون اساسی تعریف می‌شود.

اقبال در مورد ملت‌پرستی و ملیت‌گرایی منفی سخنان فراوان دارد. وی از جمله می‌گوید:

تا وطن را شمع محفل ساختند  
 نوع انسان را قبایل ساختند  
 (۷۵، ۵)

او در مرتبه‌ی اول به اخوت و برادری ذاتی آدمی مبتنی بر خودی انسان، اعتبار و اصالت می‌بخشد و هرچه که این برتری ذاتی را نفی و نقض کند، بی اعتبار و مضر می‌داند.  
 آن چنان قطع اخوت کرده‌اند  
 بر وطن تعمیر ملت کرده‌اند  
 (۷۸، ۶)

از نظر اقبال «از یگانگی من جهانشمولی که همه من‌ها را آفریده و نگاهداری می‌کند وحدت اساسی نوع بشر نتیجه می‌شود. تقسیم نوع بشر به نژادها و ملت‌ها و قبیله‌ها، بنا به گفته قرآن تنها برای شناختن و شناخته شدن است.<sup>۱۳۸</sup> صورت اجتماعی نماز در اسلام، گذشته از جنبه ادراکی و معرفتی آن، برای این است که وحدت اساسی بشر، با ویران شدن سدها و بندهایی که میان انسانی با انسان دیگر موجود است به صورت حقیقی در زندگی پدیدار شود و پایدار بماند».<sup>۱۳۹</sup>

وی در جای دیگر می‌گوید: «به نظر من چنان می‌رسد که خدای متعال رفته رفته این حقیقت را بر ما آشکار می‌سازد که اسلام نه ملی‌گری است نه استعمار بلکه جامعه مللی است که مرزهای مصنوعی و تمایزات نژادی را برای تسهیل شناسایی قبول دارد، نه برای آن که عمق دید اعضای این جامعه را محدود سازد».<sup>۱۴۰</sup>

۱۳۸. تلمیح به آیه ۱۳ سوره حجرات: «یاایهالناس انا خلقنا من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبایل لتعارفوا انّ اکرمکم عندالله اتقاکم انّ الله علیم خبیر». ای مردم، ما شما را از مردو زن آفریدیم و شما را شعبه شعبه و قبیله قبیله قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید. بی‌گمان، گرامی‌ترین شما نزد خدا با تقواترین شماست. همانا خدا دانای آگاه است. ترجمه صالحی نجف‌آبادی.

۱۳۹. *احیای فکر دینی*، ص ۱۰۹.

۱۴۰. *احیای فکر دینی*، ص ۱۸۲.

نکته مهم آن است که اقبال ضرورت وجود ملت را از آن جا می‌داند که به نظر او فرد بدون ملت واقعیت ندارد و نمی‌تواند به رشد و کمال برسد. به نظر او جوهر فرد در متن ملت کمال می‌یابد.

فرد را ربط جماعت رحمت است      جوهر او را کمال از ملت است  
(۱، ۵۸)

هر که آب از زمزم ملت نخورد      شعله‌های نغمه در عودش فسرده  
(۴، ۵۹)

بنابراین اقبال در عین مخالفت شدید با شوونیسم و مبارزه با هر چه که وحدت ذاتی و نوعی آدمیان را به خطر بیندازد، واقعیتی به نام ملت و ملیت را به رسمیت می‌شناسد و فلسفه وجودی ملت را نیز به تعبیر قرآن برای «تعارف» (تلمیح به آیه ۱۳ سوره حجرات) می‌داند و از سوی دیگر عقیده دارد که تکامل فردی بدون ملت ممکن نیست. در واقع خودی ملت با غیریت ملل و اقوام دیگر معنا و مفهوم پیدا می‌کند. همان گونه که خودی فردی نیز در مقابل با غیریت‌های دیگران حاصل می‌شود. اصولاً تمامی خودی‌ها در برابر غیر خودی‌ها معنای محصلی پیدا می‌کنند.

### خودی ملی - اسلامی برای مسلمانان

شاید گسترده‌ترین حوزه بحث خودی در افکار و آثار اقبال، بحث «خودی ملی - اسلامی» برای مسلمانان جهان و به طور خاص مسلمانان شبه قاره هند است. اقبال می‌کوشد در پرتو اصل فلسفه عام خودی، هویت اجتماعی و فکری و ایدئولوژیک خاص امت اسلامی را برجسته و محرز کند و در واقع یک نوع فلسفه وجودی مستقل و متمایز و در عین حال مدرن و متناسب با شرایط و نیازهای عصر برای قاطبه مسلمانان جهان طراحی کند.

چنان که پیش از این گفته شد:

- ۱- خودی یا من روح و جوهر حقیقت عالم است،
- ۲- تمامی جهان از من مطلق سرشارند و از این نظر با من غایی خداوند وحدت دارند،

۳- انسان نیز یکی از پدیده‌های طبیعت است ولی از بیشترین من در این جهان برخوردار است و از این نظر یگانگی بیشتری با من غایی دارد و در نتیجه مخلوقی ممتاز است،

۴- خودی آدمی در اتصال با من مطلق و اکتشاف آن از طریق خودآگاهی و تجربه باطنی حاصل می‌شود،

۵- ایمان به خداوند پیروی از انسان کامل و پیر طریق یعنی پیامبر و اطاعت آگاهانه و مخلصانه از شریعت مهمترین عامل انکشاف خودی و گسترش و تعالی آن است و «ملت از اختلاط افراد پیدا می‌شود و تکمیل و تربیت او از نبوت است» (۶۰).

با توجه به این مقدمات، اقبال عقیده دارد که مسلمانان باید به صورت یک «ملت» واقعی و نوین درآیند، و عمیق‌ترین و اصیل‌ترین عامل تجدید حیات ملی برای مسلمانان، آئین یعنی ایمان و جهان بینی و دیانت اسلامی است.

هستی مسلم ز آئین است و بس (۲، ۸۲)

او با اشاره به این که

ملت از یک رنگی دل‌هاستی (۱۰، ۶۳)

و نیز با اعتقاد به این که:

قوم را اندیشه‌ها باید یکی در ضمیرش مدعا باید یکی

(۱۱، ۶۳)

معتقد است که تنها عامل پایدار و اصیل برای «همدلی» و «همفکری» و «هم‌آرمانی» برای مسلمانان، ایمان توحیدی و اسلام محمدی است. چرا که

ما مسلمانیم و اولاد خلیل مدعای ما مال ما یکی است

(۱، ۶۴)

و

از رسالت در جهان تکوین ما (۱۴، ۶۸)

بدین ترتیب

اسلام واحد است و بر نمی‌تابد دوئی (۱۲، ۵۹)



می توان گفت اقبال مانند دیگر مصلحان مسلمان معاصر، عقیده داشت که در آغاز به وسیله آئین توحیدی و انسانی اسلام، یک واحد انسانی به نام امت اسلام پدید آمد و تا زمانی که مسلمانان مخلصانه به آن وفادار بودند، از کرامت و آزادی و عدالت و تمدن و فرهنگ غنی و پیشرفته برخوردار بود اما تا

شعار مصطفی از دست رفت قوم را رمز و بقا از دست رفت

(۸۷، ۱۴)

فقیران تا به مسجد صف کشیدند گریبان شهنشاهان دریدند  
درون سینه تا این آتش افسرد مسلمانان به درگاهان خزیدند

(۴۴۴، ۸ و ۷)

بدیهی است که اقبال نیز راه نجات را در «بازگشت به اسلام» بداند و دوباره از آن اکسیر تمنای کیمیاگری داشته باشد. منتها اقبال مرتجع و جاهل نبود که آرزوی بنیادگرایانه داشته باشد و بخواهد که مسلمانان را به زندگی و آداب و سنن تاریخی و زوال یافته و مادون مدرن بازگرداند که این محال اندیشی است. در واقع او می خواست اسلام را به این عصر آورد و نه این که مسلمانان را به گذشته بازگرداند. اما واضح است که آوردن اسلام به این عصر، مستلزم جمع شدن شرایط و امکانات و تلاش و کوشش‌های فکری و اجتماعی و سیاسی عظیم و عمیق است.

در یک جمع‌بندی کلی می توان گفت اقبال در پی آن بود که اولاً واقعیت عقب‌ماندگی و انحطاط را به مسلمانان بقبولاند، و ثانیاً آنان را به حقیقت اسلام (حداقل اسلامی که خود می فهمید) آگاه کند و تفهیم کند که حقیقت این دین بر بنیاد ایمان باطنی و توحید و رسالت قادر است هویت و خودی نوینی به مومنان بدهد، و ثالثاً تأکید کند که احراز این خودی و هویت بدون بازسازی اندیشه و تجدید بنای تفکر نوین اسلامی با الهام از دانش و معارف عصر ممکن نیست. از این رو وی کتاب مهم خود را *بازسازی اندیشه دینی* نام نهاد.

او در این کتاب اصل حرکت را به عنوان روح و حقیقت جهان و انسان و اسلام معرفی می کند و تحقق آن را در حوزه اسلام با اصل اجتهاد به معنای نواندیشی در اصول و فروع دین ممکن می داند. به عبارت دیگر، اقبال معتقد است که افزون بر ایمان، که شرط هر نوع

جنبش و بازخیزی است، اعتقاد به اصل حرکت و تحول و به تعبیری «انقلاب» مقتضای تجدید حیات معنوی و مادی مسلمانان است و این مهم نیز محقق نمی‌شود مگر آن که به تعبیر او «مجتهدانه» در «کل دستگاه مسلمانی» تجدیدنظر کنیم.

«وظیفه‌ای که مسلمان این زمان در پیش دارد، بسیار سنگین است. باید، بی‌آن که کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کند، از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشد... آن کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی ما همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه‌های وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان را دارد اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته، جمال‌الدین افغانی [اسدآبادی] بوده است».<sup>۱۴۱</sup>

اقبال از انحطاط و سستی و بی‌توجهی مسلمانان نسبت به حال و احوال خودشان بسیار دلتنگ بود، و از بی‌هویتی و یا مخدوش شدن هویت تاریخی مسلمانان احساس نگرانی می‌کرد. او عقیده داشت که «کمال حیات ملیه این است که مثل فرد احساس خودی پیدا کند، و تولید و تکمیل این احساس از ضبط روایات ملیه ممکن می‌گردد.»

یأس و حزن و خوف، ام‌الخبائث است و قاطع حیات، و توحید ازاله این امراض خبیثه می‌کند. او توضیح مفصلی می‌دهد که چگونه ایمان و دلبستگی به توحید و توکل به ذات متعال، نومیدی و ترس و افسردگی و دلمردگی را از بین می‌برد. از آیات قرآن، زندگی پیامبران و سرنوشت پیامبر اسلام و حال و هوای مسلمانان صدر اسلام استفاده می‌کند تا امید و شادابی و شجاعت و استواری را بار دیگر در مؤمنان زنده کند.

در همین ارتباط قابل ذکر است که اقبال با تمامی عوامل نافی یا سست‌کننده خودی مبارزه و مخالفت می‌کند. مثلاً با صوفی‌منشی و یا ادبیات به تعبیر خود اقبال «مرگ‌اندیش» سرستیز دارد، چرا که مسلمانان را از حیات و نشاط و آگاهی و شجاعت باز می‌دارد. به زعم اقبال «تصوف و ادبیات اقوام اسلامی از افکار افلاطون یونانی اثر عظیم پذیرفته بر مسلک گوسفندی رفته است و از تخیلات او احتراز واجب است».

به ویژه ادبیات برای اقبال اهمیت فراوانی دارد. چراکه شاعر و نویسنده و گوینده نقش مثبت یا منفی می‌تواند داشته باشد.

وای قومی کز اجل گیرد حیات شاعرش وابوسد از ذوق حیات

(۲۶، ۸)

به گمان اقبال شاعران مرگ‌اندیش کسانی‌اند که زهر قاتل را از راه گوش به خورد دیگران می‌دهند (۲۷، ۱۱). او آموزه‌ها و ادبیات این نوع شاعران را یکی از عوامل انحطاط و زبونی مسلمانان می‌شمارد و در نتیجه آن را ننگ مسلمانی می‌داند (۲۷، ۱۲ و ۱۳). زیرا «فکر روشن بین عمل را رهبر است» (۲۸، ۵). احتمالاً به همین دلیل بوده است که اقبال از این که به او تهمت شاعری بزنند ابا داشت. در عین حال دنبال شاعر فردا بود و خود را طلایه‌دار چنان شاعرانی می‌دانست، «من نوای شاعر فرداستم» (۶، ۵).

ای بسا شاعر که پس از مرگ زاد چشم خود بر بست و چشم ما گشاد

(۶، ۱۰)

از سوی دیگر اقبال می‌کوشد ابعاد فراموش‌شده و به ویژه احکام اجتماعی متروک اسلامی را احیا کند. از این رو روح عزت‌خواهی، عدالت‌طلبی، آزادی‌خواهی و سروری برای مسلمانان در گفته‌ها و نوشته‌ها و به ویژه سروده‌های اقبال موج می‌زند، ترجیع‌بند معروف «از خواب گران خیز» اقبال یک نمونه آن است.

اساساً اسلام مورد اعتقاد اقبال دین آگاهی، آزادی (حریت)، مساوات و عدالت و برادری نوع انسان است. از این رو اقبال با ارائه نمونه‌هایی از صدر اسلام و دوران اقتدار مسلمانان، تلاش دارد الگوهای مناسب برای تحرک و بیداری و بازخیزی اجتماعی مسلمانان ارائه دهد. در این مورد می‌توان به عنوان نمونه عالی به اشعار وی در باره حادثه کربلا و پیشوای آن امام حسین اشاره کرد. او «حریت اسلامی» را در پیام و سرّ حادثه کربلا می‌داند، چرا که قیام او «تا قیامت قطع استبداد کرد» (۷۵، ۶).

اقبال با استفاده از سخن امام شافعی که گفت «وقت شمشیر تیز است»، روزگار را شمشیر بُران و تیز نامیده و گفته است روزگاری این شمشیر در دست ما بود و ما با تکیه بر

آن حق را استوار کردیم و تمدن و فرهنگ آفریدیم، و عصر جدید مغرب زمین را وامدار خویش کردیم، و

عصر نو از جلوه‌ها آراسته از غبار پای ما برخاسته و «از گل ما کعبه‌ها تعمیر شد». اما امروز نیز، به رغم ناتوانی و انحطاط قادریم از این شمشیر کارآمد سود جوئیم و خود و جهان را دچار تحول و دگرگونی کنیم. چرا که ذات ما آئینه ذات حق است هستی مسلم ز آیات حق است (۴۹-۵۴)

اقبال از تفرقه و جدایی و پراکندگی مسلمانان سخت بیمناک و آزرده است.

رشته وحدت چو قوم از دست داد صد گره بر روی کار ما فتاد  
ما پریشان در جهان چون اختریم همدم و بیگانه با یکدیگریم  
(۵۳، ۱ و ۲)

به گمان اقبال «حیات ملیه مرکز محسوس می‌خواهد، و مرکز ملیت اسلامیة بیت‌الحرام است» (۹۰). و مسلمانان برای احیای برادری و وحدت و فهم درست توحید و عمل به آن باید «کعبه» را محور خود کنند، «امت اسلامی هم اکنون ز راه کعبه دور افتاده» (۵۵، ۳). به عبارتی می‌توان گفت از نظر اقبال کعبه محور متعین خودی اجتماعی و تاریخی مسلمانان است.

از نگرانی‌های دیگر اقبال، تقلید و پیروی ناشیانه مسلمانان از غرب است. هر چند او معتقد است آنچه امروز غرب دارد، اساساً الهام گرفته از اندیشه و تمدن و فرهنگ اسلامی است و به هر حال دستاوردهای مثبت غرب قابل ستایش و استفاده است اما او اولاً انتقادهای جدی و گسترده به تجدد غربی وارد می‌کند و ثانیاً در هر حال تقلید را نه شدنی می‌داند و نه مفید. او تأکید دارد که مسلمانان باید پیش از هر چیز به ارزش‌ها و اصالت‌های بالقوه و بالفعل خود تکیه کنند. از این رو خوی غلامی و تکدی مسلمانان از بیگانگان را مخل خودی انسانی و هویتی آنان می‌داند و همواره نسبت به آن بیم می‌دهد، یک جا می‌گوید «رزق خویش از نعمت دیگر مجوی» (۱۹، ۳) و در جای دیگر هشدار می‌دهد

ای گدای ریزه‌ای از خوان غیر جنس خود می‌جویی از دکان غیر؟  
بزم مسلم از چراغ غیر سوخت مسجد او از شرار دیر سوخت

(۳ و ۲، ۴۸)

با این همه، باید گفت اقبال منتقد غرب و مخالف تقلید از غربیان بود و نه غرب‌ستیز و نافی کل تمدن جدید. آنچه برای او اهمیت فراوان داشت، این بود که مسلمانان متکی به خود باشند و با استقلال و آگاهانه و مختارانه به استقبال دانش و معارف جدید بروند.

همت از حق خواه و با گردون ستیز (۱۹، ۶).

او تا آن جا به علم و آسایش و توسعه دنیا توجه داشت که طبیعت را رفتار خدا می‌دید،  
و شناخت طبیعت را شناخت خدا می‌دانست و صریحاً اعلام می‌کرد

علم از اسباب تقویم خودی است (۱۴، ۱۲)

و می‌گفت:

حیات ملیه از تسخیر قوای طبیعت است (۹۵).

از نگرانی‌های دیگر اقبال، رسوخ اندیشه ناسیونالیسم نژادپرستانه و سکولاریسم فلسفی (فهم هستی بدون ایمان به خداوند) به عالم اسلام بوده است.<sup>۱۴۲</sup> پیش از این گفته شد که اقبال در عین حال که ملیت و تنوع اقوام و ملل را به عنوان واقعیت عینی و تاریخی می‌پذیرفت، اما عقیده داشت که ملیت و ملت‌گرایی، هم نافی برادری ذاتی آدمیان است و هم نافی هویت تاریخی و خودآئینی مسلمانان. چرا که

از حجاز و چین و ایرانیم ما نوگل یک صبح خندانیم ما  
(۱۴، ۱۶)

او خود را به عنوان یک مسلمان ولد این شجره طیبه می‌دید:

تاک من نمناک از باران او (۱۷، ۷).

---

۱۴۲. گفتنی این که در آن زمان عناوینی چون سکولاریسم و لائیسسیسم، به رغم رواج در غرب، در جهان اسلام و در ادب رایج مسلمانی چندان رایج نبوده است. اما مضمون آن متداول و در مضامین آثار مکتوب و منشور اقبال پربسامد بوده و ما نیز در جای خود از آنها سود جستیم.

در این میان یک نکته مهم قابل توجه است. هر چند اندیشه اقبال در مورد ملیت و اسلام از شرایط خاص شبه جزیره قاره هند و حتی از محدوده مسلمانان فراتر بود، اما نباید فراموش کرد که اقبال در شرایطی قرار گرفته بود که از سوی ناسیونالیسم غربی مورد استفاده استعمار سخت احساس خطر می‌کرد و می‌دید که زیر پوشش ناسیونالیسم هندی هویت دینی میلیون‌ها مسلمان شبه قاره مورد انکار قرار می‌گیرد. در این مورد باید به تاریخ معاصر هند در سده نوزدهم و بیستم مراجعه کرد تا دغدغه‌های اقبال در باره پدیده ملیت بیشتر قابل فهم گردد. در این صورت، مسئله استقلال پاکستان را می‌توان به درستی دریافت و دانست که چرا اقبال در سال ۱۹۳۱ وطن ملی را برای مسلمانان مطرح کرد و طی بیش از یک دهه مبارزه این آرمان محقق شد و در نهایت «جمهوری اسلامی پاکستان» در جغرافیای منطقه ظاهر شد. هر چند باید گفت متأسفانه به فرجام نیکوی مورد نظر اقبال نرسید.

به هر حال آنچه که اکنون مورد نظر ما است، اشارتی است به این نکته که اقبال در شرایطی خاص درباره ملیت سخن گفته است و بدون در نظر گرفتن آن اوضاع و احوال، درک و تحلیل درست سخنان وی چندان ممکن نیست. او نگران محو شدن هویت دینی و خودی اسلامی مسلمانان در متن یک جامعه بزرگ هندو و وارث میراث دیرین غربی بود؛ میراثی که دشمنی‌های عظیمی با مسلمانان از خود بروز داده بود و ناسیونالیسم هندی می‌توانست به تضعیف دین و هویت مسلمانان منجر شود.

## فصل پنجم

### اقبال؛ اندیشه و سیاست

گرچه محمد اقبال لاهوری در پاره‌ای از معارف نظری و علوم اسلامی (و بیشتر در فلسفه اسلامی و در برخی نحله‌های فلسفی جدید غربی و نیز کلام) دستی قدرتمند داشت و در عرفان سنتی دینی تواناتر بود و با پاره‌های دیگر علوم اسلامی (مانند فقه و حقوق) آشنایی درخور توجهی داشت، اما وی در سیاست چندان ورود نداشت و به طور کلی استعداد قابل توجهی در میدان سیاست ورزی به مثابه کنش مستمر اجتماعی از خود بروز نداد.

این ویژگی احتمالاً بیشتر برخاسته از طبیعت و فیزیک جسمانی او بود تا برآمده از دانش و علاقه و یا اندیشه‌های او. در شرح زندگی اقبال آورده‌اند که حتی او کمتر تحرک جسمانی داشت و بیشتر در خلوت و خلوتگاه خانه می‌زیست. البته این نیز قابل توجه است که در سالیان پسین عمرش از درد پا نیز رنج می‌برد. این در حالی بود که او در گفتارها و نوشتارهایش به ویژه در سروده‌ها و از جمله سروده‌های فارسی خود، بسیار پرتحرک و پرشور و حتی انقلابی و مرد عمل نشان داده می‌شود.

در اشعار او پیوسته مسلمانان به حرکت و جنبش و تحول عمیق و پرشور فراخوانده می‌شوند و دعوت به آزادی و رهایی و انقلاب، کار مستمر اقبال است. شعر معروف «از خواب گران خیز» و نیز «انقلاب‌ای انقلاب» اقبال در کلیات اشعار فارسی او، دو نمونه از این گونه سروده‌هاست. او شاید در آرمان‌های بلندش بر آن بود که «عالمی دیگر بیاید ساخت وز نو آدمی» و از این رو اراده‌گرایانه می‌سرود:

اگر دنیا به کام من نگرود به کام خود بگردانم زمین را  
 فراموش نکنیم که فصلی مهم از کتاب *بازسازی اندیشه اسلامی* او مقوله «حرکت» در  
 تجدید بنای اندیشه اسلام است و در آن اصل «اجتهاد» را به مثابه موتور حرکت تاریخ و  
 فرهنگ اسلام مورد توجه و واکاوی و تأکید قرار داده است. به روایت فرزندش جاوید در  
 کتاب *جاویدان/اقبال*، گاه به اقبال ایراد می‌گرفتند که چرا چنان پرشور از حرکت و جنبش  
 سخن می‌گوید و به تحول و نهضت دعوت می‌کند اما خود چندان اهل حرکت و حماسه  
 نیست. به هر تقدیر چنین شخصیتی طبعاً نمی‌تواند چندان مرد عمل و سیاست‌ورزی  
 حرفه‌ای باشد.

با این همه، اقبال در اواخر عمر در عین اوج اندیشه‌ورزی، به ناچار به سیاست نیز  
 گرایش پیدا کرد و به عضویت نهاد سیاسی مسلمانان شبه قاره هند «مسلم لیگ» در آمد  
 که در اوایل قرن بیستم در برابر تشکیلات سیاسی سراسری هندوان یعنی «حزب کنگره»  
 و در رقابت با آن تأسیس شده بود. از آنجا که اقبال در این دوران در دهه آخر عمر خود قرار  
 داشت و از جهات مختلف (از جمله تفکر و اندیشه‌ورزی و عرفان و ادبیات فارسی و اردو)  
 بسیار مورد توجه و از محبوبیت قابل توجهی نیز برخوردار بود، در این تشکیلات سیاسی و  
 ملی مسلمانان برجسته شد و به زودی به ریاست شاخه مسلم لیگ در لاهور برگزیده شد و  
 سالیانی چند در این عرصه به تکاپوهای سیاسی اهتمام داشت. از این رو می‌توان از «اقبال  
 سیاستمدار» نیز سخن گفت.

اما آیا می‌توان از اندیشه‌های سیاسی اقبال و به ویژه از الگوی خاص وی در طراحی یک  
 نظام (حکومت - دولت) سخن گفت؟ تا آنجا که از آثار ترجمه شده به فارسی و عربی (که  
 من دیده‌ام) و اشعار فارسی اقبال برمی‌آید، پاسخ بخش نخست پرسش یاد شده مثبت است  
 و پاسخ قسمت دوم منفی. قطعاً آدمی چون اقبال با تمام ویژگی‌های فکری و دغدغه‌های  
 دینی و اجتماعی‌اش و نیز شرایط خاص زمانی - مکانی روزگار او در هندوستان،  
 نمی‌توانست از سیاست به معنای عام و اجتماعی‌اش یکسره فارغ باشد. او هم به  
 اندیشه‌های سیاسی اهتمام داشت و هم به سیاست عملی بی‌توجه نبود. وی به شکل  
 ایجابی در پی طراحی خاص از حکومت (به ویژه از نوع اسلامی آن) نبود اما در حوزه اندیشه  
 و نظریه‌ورزی به صورت ایجابی و سلبی آرا و نظریات و حداقل آرمان‌های خاصی را دنبال  
 می‌کرد. می‌توان در این عرصه، آرای اقبال را در سه حوزه مورد توجه و تأمل قرار داد:



## ۱ - جنبش استقلال خواهی مسلمانان هندوستان

چنانکه اشاره شد، اقبال در اوایل دهه سی قرن بیستم میلادی، در رأس رهبری مسلم لیگ شاخه لاهور فعال بود. او در کنگره این حزب در سال ۱۹۳۱ در لاهور نخستین بار طرح ضرورت تشکیل «وطن ملی مسلمانان» را پیشنهاد کرد. این پیشنهاد خیلی زود از سوی قاطبه مسلمانان هند مورد توجه قرار گرفت و از آن به گرمی استقبال شد. در اوج گسترش و اقبال عمومی این فکر در میان مسلمانان، در اواخر این دهه محمد علی جناح، از رهبران با نفوذ مسلمانان، به ریاست حزب رسید و این فکر را در دستور کار قرار داد و با تمام توان آن را پی گرفت.

در این مقطع، طرح وطن ملی به ضرورت جدایی جامعه مسلمان هند و تجزیه بخش‌هایی از آن منتهی شد. در متن مبارزات استقلال طلبانه مردم هند و تلاش برای رهایی از استعمار بریتانیا و در فضای طوفانی و غبارآلود جنگ دوم جهانی، جنگ‌های داخلی نیز رخ داد و گروه‌کثیری از مسلمانان برای جدایی و تشکیل کشور مستقل اسلامی به پیکار و جهاد پرداختند. پس از چند سال تلاش و پیکار خونین، سرانجام بخشی بزرگ از هند جدا شد و در سال ۱۹۴۷ «جمهوری اسلامی پاکستان» بنیاد یافت که البته بعدها بخشی از آن نیز جدا شد و جمهوری بنگلادش را پدید آورد.

امروز پس از حدود شصت سال از آن حادثه و آشکار شدن برخی از پیامدهای آن، غالباً بر این گمانند که این جدایی یکسره اشتباه بود چرا که، افزون بر گسیختگی ملی ملت کهنسال هند و ایجاد زخمی عمیق بر پیکر رنجور شبه قاره، در نهایت نه تنها سودی برای مسلمانان نداشت بلکه به زیان آنان نیز تمام شد. بررسی درست و همه‌جانبه این رخداد و دعاوی در حوصله این گفتار نیست اما تا آنجا که به اقبال مربوط است، می‌توان گفت او پیش از آغاز مبارزات استقلال خواهی مسلمانان در سال ۱۹۳۸ درگذشت و از این رو سهم و نقش مستقیمی در این رخداد نداشت.

آنچه در کارنامه اقبال نوشته شده است، طرح وطن ملی برای مسلمانان است که در شرایط خاصی پیشنهاد شده بود. این که چگونه و چرا چنین فکری مطرح شد و غایت آن

چه بود، خود داستانی است که بدون توجه به تاریخ هند و به ویژه مناسبات مسلمانان با هندوها در درازای زمان و نیز نوع مقاومت مسلمانان در برابر استعمار انگلستان در طول چند سده، قابل فهم و تحلیل و داوری نیست. امروز پس از شصت سال شاید بی‌ایهام بتوان گفت فکر تجزیه هند کار درست و مفیدی نبود و ای کاش چنین نمی‌شد، اما برای درک درست چرایی آن، باید به تاریخ و زمینه‌های ظهور چنین طرحی مراجعه کرد.<sup>۱۴۳</sup>

## ۲- نقد و نفی نظام خلافت

محور دیگر اندیشه‌ورزی اقبال را می‌توان پیرامون مسأله‌ی خلافت جستجو کرد. همه می‌دانیم که «نظام خلافت» کهن‌ترین و در عین حال تثبیت شده‌ترین نظام سیاسی در تاریخ اسلام است که از روزهای نخست پس درگذشت پیامبر اسلام بنیاد نهاده شد و به

---

۱۴۳. محض اطلاع خوانندگان پژوهشگر بگویم که کتابی با عنوان *سخنرانی‌ها، مقالات و نامه‌های علامه اقبال لاهوری* با همت لطیف احمد شروانی گردآوری و اول بار در سال ۱۹۴۴ و به وسیله آکادمی اقبال منتشر شده و در نهایت در سال ۲۰۰۸ به وسیله انتشارات آدم در دهلی نو تجدید چاپ شده است. این کتاب اخیرا با همت آقای محمدمسعود نوروزی به پارسی برگردانده شده و در سال ۱۳۹۴ به وسیله انتشارات دانشگاه امام صادق در تهران منتشر شده است.

همان گونه که از عنوان کتاب روشن است در این مجموعه مهم سخنرانی‌ها و نوشته‌ها و نامه‌های پرشماری در حدود ۴۵۰ صفحه در کنار هم قرار گرفته و از مجموعه آنها به روشنی دانسته می‌شود که اقبال همواره درباره تجزیه هندوستان و تشکیل حکومت مستقل و جدا هشدار داده و با آن مخالفت کرده است. وی بارها در سخنرانی‌ها و نامه‌ها به شخصیت‌های مختلف دینی اعم از اسلامی و غیراسلامی با شفافیت تمام از حقوق مسلم و شهروندی و ملی مسلمانان هند دفاع کرده و از دیگران خواسته است که این حقوق را محترم بشمارند تا در نهایت هند یکپارچه و مقتدر و پیشرفته باقی بماند. اقبال صرفا خواستار یک یا چند ایالت مستقل در داخل هند، البته با اختیارات بالا، تحت عنوان فدراسیون بود تا حقوق اقلیت مسلمان، توسط اکثریت هندوها و متحدان سیک‌شان پایمال نشود. اما به هر دلیل نه چنان خواسته‌های مشروعی محقق شد و نه آن هشدارها جدی گرفته شد.

از آنجا که هنگام نگارش مقاله یادشده، این کتاب در اختیار نبود و من نیز از آرای اقبال در این مورد اطلاعی نداشتم، در این نوشتار کوتاه از متون اقبال استفاده نشده است. اکنون نیز به دو دلیل از افزودن برخی فرازهای این کتاب خودداری می‌کنم. اول این که در هر حال و به هر میزان استفاده از متون، ساختار مقاله را تا حدود زیادی مخدوش می‌کند؛ و دوم، این که اشارات کوتاه در مقاله، در مجموع تعارضی با نصوص و آرای اقبال ندارد. با این حال تأکید می‌شود علاقه‌مندان و جستجوگران حقایق، حتما به این کتاب مراجعه کنند. با سپاس از نویسندگان و به ویژه مترجم پارسی آن که چنین اسنادی را در اختیار فارسی‌زبانان قرار داده‌اند. اصولا ارجاع به متون ارائه شده در این مجموعه، کمک زیادی می‌کند به اقبال‌شناسی در قلمرو فارسی‌زبانان ایران و احیانا جاهای دیگر.

تدریج تحول یافت و در واپسین شکل خود به صورت نظام «خلافت - سلطنت» عثمانی تعیین پیدا کرد. خلفای راشدین، امویان، عباسیان و عثمانیان سلسله‌های شناخته شده این نظام در تاریخ اسلام‌اند (البته جز اقلیت شیعی که از این نظر تاریخ کاملاً متفاوتی در پس پشت دارد). با این که به گواهی تاریخ، خلافت در آغاز ماهیت و مضمون دینی (تئوکراتیک) نداشت اما به تدریج هویت دینی و الهی پیدا کرد و بیعت و شورا، دو اصل بنیادین اسلامی نخستین که دو وجه ممیز و ممتاز آن بود، به فراموشی سپرده شد. به تعبیر برخی منابع روایی اهل سنت، «خلافت» تبدیل به «ملوکیت» شد.

با توجه به تثبیت نظام خلافت به مثابه نظام دینی، پس از الغای خلافت در سال ۱۹۲۴ میلادی به وسیله آتاترک و ترکان جوان، نظم سیاسی کهن در جهان اسلام (جز در ایران و جهان شیعی) فروپاشید و رشته وحدت (هر چند صوری) سیاسی مسلمانان گسست و این امر موجب بحران و آشفتگی در میان قاطبه مسلمانان شد. با توجه به اهمیت نظام خلافت در اتحاد سیاسی مسلمانان، از اوائل سده بیستم میلادی «جنبش خلافت» در شبه قاره هند پدید آمد و تلاش اعضا و فعالان آن، جلوگیری از فروپاشی خلافت عثمانی بود. این در حالی بود که هندوستان اساساً در قلمرو عثمانی قرار نداشت اما وابستگی و دلبستگی توده مؤمنان به باعالی بسیار بود و نیرومند.

اقبال در چنین فضایی می‌زیست. او از یک سو صادقانه و پرشور خواهان وحدت مسلمانان بود و از اختلاف و تجزیه جهان اسلام نگران بود و حتی ملت‌گرایی (ناسیونالیسم جدید) را بر نمی‌تابید و از سوی دیگر اواخر دوران خلافت فرسوده عثمانی را تجربه کرده بود و در عین حال حدود بیست سالی را در دوران پراشتهای زوال خلافت زیسته بود و شاهد جنبش خلافت نیز بود. با این همه، اقبال نه اعتقادی به نظام خلافت به عنوان یک الگوی خاص دینی داشت و نه از حامیان جنبش خلافت در شبه قاره شمرده می‌شد. از جای جای گفته‌ها و نوشته‌های او به روشنی استنباط می‌شود که او از منتقدان خلافت اسلامی در طول تاریخ بود. او حتی در همان قرن اول خلافت را نظامی می‌داند که «رشته از قرآن گسیخته» و «حریت را زهر اندر کام ریخته» است و قیام امام حسین را جنبشی آزادیخواه می‌داند که در برابر آن ایستاد و در نتیجه «تا قیامت قطع استبداد کرد».

البته پیش از اقبال برخی از نواندیشان مسلمان نیز با نظام خلافت اسلامی (و بهتر است گفته شود منسوب به اسلام) مخالفت کرده و آن را از بنیان یک پدیده تاریخی و برآمده

از سنت دانسته بودند. از این شمار می‌توان به محمد عبده و علی عبدالرازق در مصر اشاره کرد.

عبده نخستین متفکر مسلمان است که اعلام کرد حکومت و دولت خصلت مدنی دارد و اساساً از مقوله شرع خارج است و چندی بعد عبدالرازق دانش‌آموخته الازهر کتابی نوشت با عنوان *القرآن و اصول الحکم* و در آن خلافت را از همان آغاز به عنوان شکل خاص شرعی و دینی نظام سیاسی اسلامی به چالش کشید و آن را برساخته تاریخ و ضرورت‌های قوم عرب در آغاز دانست و در نهایت گفت هیچ ضرورتی برای تداوم آن در تمام روزگاران نیست (از این کتاب دو ترجمه به پارسی انجام و در ایران منتشر شده است). گرچه عبدالرازق با واکنش علما و وفاداران به دستگاه خلافت مواجه شده و به محاکمه کشیده شد اما این اندیشه ادامه یافت و در تداوم آن اقبال در هند و عالم نوگرایی مسلمان در الجزایر عبدالحمید بن بادیس و شماری دیگر این اندیشه را ادامه دادند.

### ۳- نقد نظام‌های جدید غربی

اقبال البته از منتقدان نظام‌های نوین و دموکراتیک فرنگی نیز بود و از جهات مختلف در این نوع نظام‌ها نیز اشکال و کاستی می‌دید. البته این نگرش او را باید در ذیل نگاه کلی و عام‌تر وی نسبت به تمدن و فرهنگ جدید غربی فهم و تفسیر و درک کرد. او گرچه از آزادی‌های مدرن و به طور کلی دستاوردهای مدرنیته استقبال می‌کرد و به تعبیر خودش به این آزادی‌ها «خوش آمد» می‌گفت اما در عین حال برخی اشکالات و کاستی‌های بنیادین در این آزادی‌ها و نظامات اجتماعی و سیاسی و از جمله اقتصادی را نیز می‌دید. شاید مهم‌ترین ایرادی که او مطرح کرد این بود که جهان مدرن و تمدن نوین فرنگی از «تفسیر روحانی جهان» تهی شده یا در حال تهی شدن است، از این رو این تمدن را در نهایت سترون و ناکارآمد می‌پنداشت و مسلمانان را از فروغ‌طلبدن در دام آن برحذر می‌داشت و پرشور می‌سرود:

«فریاد ز افرنگ و دلاویزی افرنگ / فریاد ز چنگیزی و پرویزی افرنگ».

به ویژه به روایت جاوید اقبال، او به شدت نسبت به عدالت اجتماعی و اقتصادی حساس بود و در واقع نوعی گرایش سوسیالیستی در او وجود داشت و از این منظر نیز به نظامات اجتماعی و سیاسی مغرب زمین در روزگار خود (نیمه اول قرن بیستم) انتقاد داشت و آن را به سود منافع فرودستان و زحمت‌کشان جهان نمی‌دانست. از این رو وی در اشعار فارسی‌اش نیز دهقانان و فقیران را به اعتراض و حتی انقلاب فرا می‌خواند.

با توجه به این رویکردهای انتقادی فلسفی - اجتماعی اقبال به تمدن و فرهنگ جدید فرنگی، طبیعی می‌نماید که نظامات حاکم بر مغرب زمین را حداقل یکسره و مطلق نپذیرد و در پی مطلوب‌های جدیدتر و عادلانه‌تر و انسانی‌تر باشد. از آنجا که اقبال به مقتضای زمان و زمانه‌اش در شمار نواندیشان مسلمان «بومی‌گرا» قرار داشت که بر بنیاد یک نظام فکری - فلسفی - دینی مطلوب می‌دید که آلت‌رناتیوی مناسب (نظام بدیل) از سنت و مدرنیته برای مسلمانان سامان دهد. «فلسفه خودی» وی بنیاد فلسفی آن بود. به طور خاص به اقتضای همین فلسفه و اندیشه، اقبال نمی‌توانست نسبت به ستم و تبعیض و استبداد و استثمار از نوع قدیم و جدیدش معترض نباشد. اما در این میان نکته مهم این است که باز به روایت فرزندش جاوید در همان کتاب پیش‌گفته، اقبال در نهایت همین نظام لیبرال - دموکراسی موجود را ناگزیر مطلوب‌ترین و کم‌ضررتر ترین نظام سیاسی در قیاس با نظام‌های دیگر می‌دانست، چرا که به هر حال در مجموع به آن نظام انسانی و آرمانی وی نزدیک تر است.

واپسین سخن این است که با این همه، می‌توان پرسید که اقبال در اندیشه طراحی یک نظام و حکومت مذهبی (اسلامی) بود؟

با استناد به تمام گفتارها و آثار اقبال، قاطعانه می‌توان گفت که او هرگز در فکر تأسیس نظام شرعی و تئوکراتیک به عنوان بدیل نظام‌های سیاسی سنتی (خلافت و سلطنت) و جدید (دموکراسی) نبود و عملاً چنین سودایی نداشت. در مورد پاکستان گرچه پس از تجزیه و استقلال این بخش از هند، عنوان رسمی و حقوقی‌اش «جمهوری اسلامی پاکستان» شد، اما این هیچ ارتباطی با افکار و نظریات فلسفی و سیاسی و دینی اقبال ندارد. اصولاً آنچه او گفته بود «وطن ملی» بود نه بیشتر. خلافت را نفی می‌کرد و آن را

بر نمی‌تابید اما بدیل آن را یک نظام دینی دیگر نمی‌دانست. درباره نظامات دموکراتیک جدید نیز نظر وی روشن است. بنابراین، او نمی‌توانسته طراح حکومت اسلامی باشد و یک دولت دینی را مطلوب و حتی شدنی بداند. وقتی او با تمام انتقادهایش به نظامات جدید غربی، آن را فعلا و حداقل تا اطلاع ثانوی، مفیدترین نوع حکومت می‌داند، دلیل روشنی است که او نسبت به تمدن و مدرنیته و از جمله نوع حکومت و دولت مدرن نگاه استعلایی دارد نه نگاه ارتجاعی و جزماندیشانه و بنیادگرایانه.

توجه به برخی آموزه‌های مشهور اقبال نیز مؤید همین نظر و تحلیل است. در این میان می‌توان به انسان‌شناسی اقبال توجه کرد. انسان و انسان‌شناسی او به گونه‌ای است که منطقا و عملا نمی‌تواند با هر نوع نظام سیاسی و اجتماعی استبدادی و خودکامه و آمرانه و به ویژه از نوع دینی آن موافق باشد. می‌دانیم که اقبال تا حدودی هگلی‌مشرّب است و اراده‌گرا و آزادی و خرد جمعی و مسئولیت را سه مؤلفه بنیادین آدمی می‌داند و طبیعی است که چنین اندیشه‌ای نمی‌تواند نظام‌های آمرانه را تحت هر عنوانی بپذیرد.

نیز می‌توان اشاره کرد که وقتی ایشان در کتاب *بازسازی*، قرآن را کتاب فقه و حقوق نمی‌داند (چنان که کتاب فلسفه و کلام و تصوف و علم نیز نمی‌داند)، دیگر دلیلی بر تأسیس نظام حکومتی مذهبی بر بنیاد دین و فقه و لاجرم فقیهان وجود ندارد. به ویژه که اقبال (مانند شریعتی و دیگر نواندیشان مسلمان) احکام اجتماعی اسلام را در چهارچوب اجتهادی آزاد (البته اجتهاد در اصول و فروع) و علمی قابل تحول و تبدیل و تغییر می‌داند و همین اندیشه مانع تحقق نظام مذهبی فقه‌محور و شریعت‌مدار است.

باید افزود باز به روایت جاوید اقبال، وی با برخی از فقیهان نوگرای هند گفتگوهای مستمری داشته و درباره چگونگی مواجهه فقیهان و متفکران مسلمان با میراث فقهی و حقوقی سنتی با آنان تبادل نظر می‌کرده است. از یاد نبریم که اقبال افزون بر علاقه به معارف اسلامی به عنوان متفکر مسلمان، حقوقدان هم بوده و به کار وکالت نیز اهتمام داشته و همین امر نیز موجب می‌شده است که هم به این موضوع علاقه‌مند باشد و هم با آن آشنایی متخصصانه داشته باشد. برای کارآمدتر کردن فقه و حقوق اسلامی، اقبال پیشنهاد کرده بود که پارلمانی متشکل از حقوقدانان و متخصصان رشته‌های مختلف و مرتبط تشکیل شود و از جمله فقیهان مذاهب مختلف نیز به عنوان کارشناسان این فن در آن عضویت پیدا کنند و این پارلمان با استفاده‌های علمی و کارآمد به اجتهاد و استنباط تازه

دست بزنند و در نهایت تکلیف شماری از احکام را روشن سازند (البته این گزارش نقل به مضمون است). از این رو می‌توان گفت پیشنهاد اقبال، ضمن پای‌بندی به تحول و تغییرپذیری احکام اجتماعی اسلام، تأسیس «فقه مقارن» نیز هست؛ پیشنهادی که شمار دیگری از مصلحان مسلمان نیز در سده اخیر داشته‌اند. به هر حال اقبال واقع‌بین‌تر از آن بود که اهمیت فقه و اجتهاد را در زندگی عملی مسلمانان نادیده بگیرد و یا آن را انکار کند اما این بدان معنا نبوده و نیست که او موافق نظام فقهی بوده است.

به هر حال امروز حدود یک قرن از روزگار اقبال و ۷۲ سال از مرگ وی گذشته است و در این دوران نه چندان دراز تحولاتی عظیم و عمیق در سطح جهان و جهان اسلام و هند رخ داده است و طبعاً از اقبال و اقران او بسیار می‌توان آموخت اما امروز از جهات بسیاری «زمانه دگر گشته» و طبعاً ما نیز نمی‌توانیم «دگر» نشویم.

در زمان اقبال اقتدارگرایی و تجدید حیات سیاسی مسلمانان و به ویژه اتحاد سیاسی جوامع اسلامی یک ضرورت استراتژیک می‌نمود و حتی از نگاه اغلب مصلحان مسلمان در اولویت نخست قرار داشت اما امروز برای جوامع مسلمان در انداختن یک انقلاب فکری و تحول اخلاقی در اولویت اول است و از قضا این همان اولویت اقبال هم بود که کمتر مورد توجه قرار گرفت و کمتر تداوم یافت و هنوز به صورت بایسته اهمیت خود را نشان نداده است. میراث بزرگ اقبال همان پروژه «بازسازی اندیشه اسلامی» است که البته پیوندی وثیق هم با وجوهی از اندیشه‌ها و آرای سیاسی دارد؛ اندیشه‌هایی که در نهایت به آزادی و رهایی مسلمانان راه می‌برد.





## فصل ششم

### تحلیل شروع در پرتو الهیات سلبی

**طاها پارسا:** جناب اشکوری! ضمن سپاس از وقتی که در اختیار ما قرار دادید، پاندمی کرونا (کوید ۱۹) در ایران از قم آغاز شد و به خاطر جایگاه دینی این شهر در نزد شیعیان، بحث‌های الهیاتی و دینی را نیز دامن زد. بسیاری از مردم، با ادبیات گوناگون، در شبکه‌های اجتماعی پرسیدند، خدا کجاست؟ این چه بلایی است که بر آنان نازل کرده و چرا در هنگامه‌ی این مصیبت به داد بندگانش نمی‌رسد؟ ظاهراً پاسخ‌های رایج منادیان دین سنتی دست‌کم در مسئله شر قانع‌کننده نبوده و کمتر مورد عنایت و پذیرش نسل امروزی قرار دارد. در گفت‌وگویی که با دکتر سروش در این باره داشتم معتقد بود که در الهیات اسلامی، فیلسوفان در مسأله شروع خوب به میدان نیامدند و ماجرا را چنان که باید و شاید حل و فصل نکردند. آیا به‌راستی چنین است؟ از منظر تاریخی این سؤالات و برهان شر چه سابقه‌ای در اسلام دارد؟

**اشکوری:** اگر به تاریخ برگردیم گزاف نیست که بگوییم هیچ حادثه‌تازه‌ای رخ نداده است. تاریخ مکتوب نشان می‌دهد که آدمیزاد از روزهای نخستین ورود به تاریخ (حتی در پیشاتاریخ و در عصر غارنشینی و پارینه‌سنگی) به موجودی و یا به مفهومی به نام «خدا» به مثابه‌ی صانع و مدیر و مدبّر هستی باور داشته و به الزامات منطقی و گاه توهمی آن نیز ملتزم بوده است. مانند باور به فرشتگان و نیروهای غیبی و ماوراء طبیعی و در عین حال اثرگذار در نیک و بد این جهان و در خیر و شر زیست آدمی در پهنه گیتی.

بر این بنیاد آدمی خود را همواره در پناه امن خداوندی می‌دیده و از این رو انتظاراتی داشته است. یکی از این انتظارات، دوری از هر نوع بدی و شرّ بوده و در صورت وقوع شرّ انتظار داشته حداقل از مؤمن دفع شرّ و حمایت بشود.

اگر دین‌ها را به دو نوع چندخدایی (اصطلاحاً شرک) و تک‌خدایی (اصطلاحاً توحید) تقسیم کنیم، دو خواسته عدم وقوع شرّ در زیست جهان آدمی و نیز دفع شرّ از خلق خدا و یا خدایان، در هر دو جریان وجود داشته ولی چنین انتظاراتی در دین‌های توحیدی و یکتانگر و یکتاپرست به مراتب بیشتر و جدّی‌تر است. به طور مشخص در یهودیت، مسیحیت و اسلام. زیرا در دین‌های چندخدایی توجیه دوگانه خیر و شرّ تا حدودی هموارتر است و می‌توان برای هر پدیده‌ای در جهان خدایی تصور کرد (مانند خدایان المپ) و سرشت و سرنوشت هر پدیده‌ای را در ارتباط با خدای ویژه‌اش تفسیر کرد و از این رو برای دوگانه بدی/خوبی و خیر/شرّ توجیهی و منشأیی در نظر گرفت اما در دینی که فقط یک خدا در هستی متصور است و تنها اوست که آفریدگار و مدیر و مدبّر عالم و آدم است و هیچ رقیب و به تعبیر قرآن «ندی» ندارد (جمع انداد / بقره، ۲۲) و از همه مهم‌تر خیر مطلق و خیر خواه مطلق است و حکیم و علیم و عادل و رؤف بر بندگان، منطقی‌تر پاسخ دوگانه خیر و شرّ در زیست جهان انسان توجیه موحدانه می‌طلبد. به همین دلیل است که آدمیزاد در طول تاریخ هر بار که روند عادی زندگی‌اش آسیب دیده و غم و رنج و مصیبت طبیعی و غیرطبیعی به سراغش رفته، سر بر آسمان کرده و از خدایش یاری خواسته و اگر پاسخی نگرفته، پرسیده است: خدایا کجایی؟ آیا رنج و بلا و شرّ را تو آفریده‌ای؟ چرا دفع شرّ نمی‌کنی؟ اصولاً آیا این بلا را تو بر من نازل کرده‌ای؟ چرا به یاری بندگان نمی‌آیی؟ در این زمینه در مغرب زمین دو رویداد مهم به قدر کفایت شهره‌اند: زلزله بزرگ لیسبون به سال ۱۷۵۵ و فاجعه هولناک هولوکاست به دست نازی‌ها در آلمان قرن بیستم. برخی این نوع شرور را دلیلی بر عدم وجود خداوند در جهان دانسته‌اند (برهان شرّ علیه خداوند) و بعضی هم از تعبیری چون خسوف و غیبت خداوند یاد کرده‌اند.

حال با این مقدمه به گمانم ضروری، اگر بخواهم به پرسش اصلی‌تان بازگردم به کوتاهی و البته به عنوان درآمد مباحث بعدی، می‌توانم بگویم: به گمانم اشکال و یا نارسایی اصلی در الهیات و خداشناسی ماست و نه لزوماً وجود و عدم وجود خداوند در جهان. شرور در

عالم هیچ ربط معناداری با وجود و یا عدم وجود موجودی (البته اگر این تعبیر روا باشد) به نام خدا ندارد و طبعاً چنان انتظاراتی از خداوند داشتن نیز بلاموضوع خواهد بود.

در تبیین مسئله می‌توان گفت که عموم مؤمنان یهودی و مسیحی و مسلمان (احتمالاً تحت تأثیر ذهنیت‌های الهیاتی ملل دیگر) الهیاتی شکل دادند که در آن چهارچوب ارتباط عالم و آدم با خدایش به گونه‌ای تفسیر و تحلیل شد که هم تصور و تصویر مخدوشی از خالق به دست داده شد و هم مهم‌تر تبیینی از نوع ارتباط عالم و آدم با خداوند ارائه شد که در نهایت حکمت و عدالت الهی به چالش کشیده شد و پرسش‌هایی چون چگونگی و چرایی شرور در جهان و به ویژه پرسش از چرایی عدم حمایت او از بندگانش مطرح شد و این داستان همچنان ادامه دارد. از این رو من با طرح پرسش به گونه‌ای که رایج است موافق نیستم و معتقدم باید خداشناسی دیگری ارائه داد تا احیاناً راه مناسب دیگری گشوده شود. از این نظر به گمانم متکلمان و یا فیلسوفان مسلمان نیز به حل مسئله کمک فیصله‌بخشی نکرده‌اند. اگر لازم بود در ادامه می‌توانم نظرم را شفاف‌تر عرض کنم.

**طاها پارسا:** من از پاسخ شما چنین درمی‌یابم که مسئله‌ی شر در اسلام چندان اهمیتی نیافته و اتفاق خاصی هم نیفتاده تا نظر مسلمانان را به این موضوع جلب کند بلکه از اساس وجود شرور ارتباط یا دست‌کم ارتباط معناداری با خدای (اسلام) ندارد. اگر این برداشت درست است، به نظر می‌رسد پاندمی مرگبار کرونا که تا به امروز جان بیش از ۲۰۰ هزار نفر را گرفته، فرصتی برای طرح این موضوع فراهم کرده است. اجازه دهید یک مرحله عقب‌تر برویم و پیش از هر چیز بپرسم آیا اتفاقاتی طبیعی از جمله زلزله و سیل و بیماری‌های فراگیری چون کرونا را مصداق وجود «شر» (شر طبیعی) می‌دانید؟

**اشکوری:** نخست به بخش اول پرسش شما بپردازم.

اگر منابع ما در شناخت اسلام قرآن باشد و سنت و سیره و تاریخ آغازین، به روشنی می‌بینیم که دوگانه‌ای به نام «خیر/شر» و یا عنوان عام «شرور» یا به تعبیری «تتودیسه شر» وجود ندارد. اگر آیات متعدد قرآن در این مورد را بکاویم، می‌بینیم که از واژگان خیر و شر استفاده شده ولی کنتکس آیات و کاربرد کلمات و اصطلاحات نشان می‌دهد که این تعابیر

بیشتر برای بیان دو نوع رفتار و منش اخلاقی و دو نوع جهت‌گیری در زندگی آدمیان به کار رفته و از این رو مفهوم عام و تئولوژیک و ایدئولوژیک «شرور» مطرح نبوده است.

به عبارت دیگر، آدمی دوگانه خوبی / بدی را ساخته و در قرآن نیز از همان مفاهیم و نشانه‌ها استفاده شده است. مثلاً گاه در قرآن شرّ با پسوند به کار رفته (مانند شرّالدّواب در آیات ۲۲ و ۵۵ انفال) کسانی که تعقل نمی‌کنند و یا کافران نامؤمن‌اند. یا در جایی دیگر (آیه ۷۷ یوسف) از «شرّمکان» یاد شده است. در سنت و سیره نیز همین گونه است. از این رو موضوعی که اکنون تحت عنوان «شرّ طبیعی» یاد می‌شود در قرآن و سنت دینی ما دیده نمی‌شود.

گزیده مدعا آن است که بر اساس اسناد موجود و مهم‌تر در قرآن، در قرن نخست نه مفهوم عام «شرور» در ذهن و زبان مؤمنان به مثابه یک پدیده جهان‌شناسی و انسان‌شناسی وجود داشته و نه هنوز نظریه‌پردازانی به نام متکلم و یا فیلسوف و مفسر پیدا شده بودند که در این باب نظریات جهان‌شناختی و فلسفی و دین‌شناسی معرفت‌محور تدارک ببینند و مثلاً برای پدیده شرور در جهان و یا تعارض پدیده شر در زیست جهان آدمی با ایمان به علم و حکمت و رحمانیت و رحیمیت خداوند تفسیری ارائه دهند. شواهد چنین می‌نماید که مؤمنان بسیط و می‌توان گفت فطری‌آغازین از خیر و شرّ و یا دعوت به خیر و دوری از شرّ، همان را می‌فهمیدند که عرف زمانه می‌فهمید: دعوت به خوبی و دوری از بدی، همین!

روند تحولات تمدنی و فرهنگی مسلمانان نشان می‌دهد که این نوع پرسش‌ها زمانی رخ داد که پس از فتوحات و گسترش قلمرو خلافت عربی - اسلامی، افکار و اندیشه‌های ملل مغلوب وارد حوزه معرفتی و فکری مسلمانان شد و چالش‌هایی تازه و نوظهور پدید آمد. در این میان سه حوزه فکری بیشترین اثر را در تحولات فکری مسلمانان ایجاد کرد: ایران، یونان و هند.

نه مسلمانان پیش از قرن دوم با این افکار و اندیشه‌ها و سنت‌ها آشنایی جدی داشتند و نه عربان حجاز از این افکار چندان با خبر بودند. از این رو وقتی به ضرورت گسترش تمدنی پرسش‌های تازه پیدا شد، متفکران مسلمان تحت عنوان متکلم و یا مفسر و بعدتر فیلسوف ناگزیر به نظریه‌پردازی شدند و در میدان عمل در همان چهارچوب‌های معرفت‌شناسانه راه یافته در قلمرو اندیشه سنتی مسلمانان به ارائه نظر و تحلیل دست زدند.

کلام اصولاً دو وظیفه بیشتر ندارد: دفاع استدلالی و معقول از آموزه‌ها و گزاره‌های دینی برای مؤمنان و دیگر پاسخ به پرسش‌ها و یا شبهات مطرح شده از سوی منکران و مخالفان و منتقدان.

متفکران مسلمان از قرن سوم به بعد به طور جدی وارد این کارزار شدند. در حد اطلاع من، عالمان اسلامی بیش از همه تحت تأثیر اندیشه‌های ایرانی و به تعبیر خودشان «قوم فرس» قرار داشتند. زیرا اولاً، از ادوار پیش از اسلام افکار و سنت‌های ایران بیش از جاهای دیگر در نقاط مختلف عربی و حجاز نفوذ پیدا کرده و افکار عربان را تحت تأثیر قرار داده بود؛ و ثانیاً، گستره ایران بزرگ زودتر از اقوام دیگر گشوده شد و کمتر از یک دهه از مرگ نبی اسلام نگذشته بود که تمامی ایران مرکزی جزئی از امپراتوری عربی - اسلامی شد. با توجه به این ملاحظات، عالمان دینی در مقام نظریه‌پردازی برای اسلام و اندیشه دینی، بیش از همه تحت تأثیر افکار ایرانی قرار گرفتند. به ویژه جریان اسلام شیعی از قرن اول پیش از همه از آموزه‌های ایرانی اثر پذیرفت. از این نوع اندیشه‌ها تحت عناوینی چون «حکمت خسروانی» و یا «حکمت خالده» یاد می‌شود. اندیشه شهاب‌الدین سهرودی نمونه‌ای از آن است.

می‌دانیم که اندیشه کانونی ایرانی حول دین زرتشت (حداقل از روزگار ساسانی) دوگانه‌ی خیر/شر و یا نور/ظلمت بوده و این دوگانه با خدای دو بُنی اهورامزدا/اهریمن توجیه می‌شده و از قضا ایرانی/هندی نیز بوده است. البته گفته شده است دیدگاه زُروانی کوششی بوده است برای ایجاد وحدت بین دوگانه ذاتی‌انگار مزدا و اهریمن (هرچند در باب زورانیسم و مفهوم و نقش واقعی آن اختلاف کم نیست).

البته بگویم این که زرتشتیان به جد به دو خدای مستقل به عنوان آفریدگار باور داشته‌اند یا نه، محل اختلاف است و حداقل زرتشتیان متأخر (شاید به ضرورت سازگاری با فضای مسلمانی) خود را یکتاپرست می‌دانند و در نزد آنان «اهریمن»، مفهومی و حداکثر پدیده‌ای مانند «شیطان» در ادب قرآنی و اسلامی است و به گمانم نیز چنین است. حداقل در گاهان زرتشت یکتاپرستی کاملاً مشهود است. ولی هر چه هست، دوآلیزم زرتشتی عصر ساسانی بیش از همه اندیشه‌های مسلمانان را تحت تأثیر قرار داد. بی‌دلیل نبود وقتی که در قرون میانه پیرایشگران و یا بنیادگرایانی چون ابن تیمیه پیدا شدند، بیش از همه از خطر نفوذ

افکار مجوس در متن اسلام و به طور خاص در جریان تشیع گفتند و تلاش کردند به زعم خود اسلام را از این انحراف نجات دهند.

نتیجه این گزارش تاریخی کوتاه آن است که در قرآن و سنت اصولاً نه خدا دوگانه و چندگانه بوده و نه پدیده‌ها چندگانه بودند و از این رو مفهومی به نام شَرّ و شُرور به مثابه پدیده‌ای متضاد و متعارض در آفرینش مطرح نبوده است. این مفاهیم تتولوژیک از اواخر قرن سوم جدی شده و در قالب آرای کلامی نحله‌های مختلف اسلامی (معتزله، اشاعره، فرقه‌های مختلف شیعی و...) بازسازی شد. با توجه به این روند تاریخی بوده است که اقبال و به تبع آن شریعتی از توحید هستی سخن گفته و اقبال تصریح کرد دوگانه یونانی مسلمانان را در فهم اسلام دچار بدفهمی کرد (نقل به مضمون).

اما این که گفتید اکنون کرونا فرصتی فراهم آورده تا این موضوع بیش از پیش مطرح شود، درست است. اما با دو توضیح. نخست این که اصل موضوع در گذشته‌های دورتر نیز مطرح بوده و در قرن اخیر به دلیل نفوذ و رسوخ فلسفه‌های غربی در جوامع اسلامی و از جمله در ایران، به مراتب جدی‌تر شده و به ویژه عمدتاً از سوی منتقدان رادیکال اسلام به عنوان معضلی در خدانشناسی و الهیات اسلامی همواره بازگو می‌شود؛ و دوم این که، نمی‌دانم این رخداد تازه چه اندازه اثرگذار است و در واقع، چه اندازه در دگردیسی اندیشه الهیاتی اسلامی و شیعی ما نقش می‌آفریند. بعید می‌دانم که تحولی ماندگار و جدی ایجاد کند. باید منتظر ماند و دید.

اما در مورد پرسش آخرین و شاید هم اصلی شما، پاسخ یک کلمه‌ای من خیر است. توضیح کوتاه آن است که اساساً خیر/شَرّ دوگانه‌ای است که آدمیان وفق «منطق موقعیت» به ضرورت برساخته‌اند تا پدیده‌ها را تفسیر کنند و بشناسند و این هیچ ربطی به خدا (با فرض وجود) ندارد. ما آدمیان افقی به جهان نگاه می‌کنیم و نه عمودی و از این رو جهان را در کل و به ویژه در اجزاء گونه‌گون می‌بینیم و تازه این گونگی نیز پیوسته در حال تغییر است. خداپاوران نیز خدای واحدی ندارند، اگر مبالغه نباشد، به تعداد خداپاوران خدا وجود دارد. این که شهرت یافته به عدد نفوس خلائق راهی به سوی خدا هست، دقیقاً به همین معناست. واقعیت این است که خدای مسلمان، مسلمان است؛ خدای مسیحی، مسیحی؛ خدای شیعه، شیعی؛ خدای پروتستان، پروتستان و هلم جزا. می‌توان پرسید: شرور (طبیعی و یا اخلاقی) در جهان با کدام تصور و تصویر از خدا سازگار نیست؟

اما اگر عمودی (از بام هستی) به هستی نگاه کنیم، شَرّی در هستی وجود ندارد. شَرّ یعنی چه؟ طبیعت بر اساس قواعدی کار می‌کند (خدا آن قواعد را لحاظ کرده یا هر نیروی دیگری و یا تصادفا)؛ آنچه واقعیت دارد این است که در این نظام فعل و انفعالات، زلزله و سیل و ویروس کرونا و وبا و طاعون و . . . پدید می‌آیند و چرا شَرّاند و برای کی شَرّ اند؟ بله، برای آدمی شَرّ است و جای انکار ندارد چرا که به او آسیب می‌زند و به همین دلیل شَرّ و در مقابل آن خیر سود می‌رساند. اما این دو پدیده‌های انسانی‌اند و انسان چنین نامی به آنها داده است و هیچ ربطی به خالق و عالم خلق ندارد. سخن روشن آن است که خداوند نه خیر را در جهان آفریده و نه شَرّ را؛ این دوگانه برساخته ذهن و زبان آدمیزاد است و به مقتضای اراده و قدرت انتخاب و اختیار آدمی است برای افاده مقاصد خاص. البته از منظر مؤمنان، خلقت اساسا خیر است ولی این دعوی از منظر استدلال عقلی محض به ویژه برای خدا ناباوران قابل اثبات نیست.

جالب است برخی «شیطان» را به «نیروی شَرّ‌آفرین» ترجمه و یا تأویل کرده‌اند که به گمانم درست می‌نماید. به همین دلیل است که اگر خدا را از جهان برداریم، باز هرکسی که به دوگانه‌ی خیر/شَرّ در زیست جهان انسان باور دارد، ناگزیر باید برای این وجود دوگانه تفسیری و تحلیلی ارائه دهد، از این رو اگر هم چالشی باشد، صرفا برای خدا باوران نیست و به ویژه اقامه برهان شَرّ برای نفی خداوند به کلی بی‌وجه می‌نماید. این استدلال که چون شَرّ هست، پس خدا نیست، بنیادی ندارد. زیرا از گزاره واقعیت شَرّ، نمی‌توان نتیجه سلبی گرفت و گفت: پس خدا وجود ندارد.

وانگهی، معیار خیر و شَرّ چیست؟ تشخیص دهنده کیست و کجاست و معیار اجماعی برای تمیز خیر و شَرّ کدام است؟ اگر عمودی به جهان نگاه کنیم، ممکن است همان دعوی قرآن درست باشد که «و عسی ان تکرهوا شیئا فهو خیر لکم و عسی ان تُحبّوا شیئا فهو شَرّ لکم» (بقره / ۲۱۶). داستان خضر و موسی در سوره کهف قرآن (البته از باب قصه مذهبی به قصد تنبه اخلاقی و نه رویدادی تاریخی) نیز مؤید همین دیدگاه است.

در همین جا بیفزاییم، پرسش از عدم سازگاری شَرّ با عدالت خداوندی نیز مشمول همین قاعده است. دوگانه عدل و ظلم، برساخته ذهن و زبان انسان است و ربطی به خدا ندارد. مصادیق عینی و خارجی آن نیز صرفا در زیست جهان آدمیزاد معنای محصلی دارد و از این رو همواره تعریف و مصداق عدل و ظلم تغییر می‌کند؛ تا آنجا که ممکن است عملی در

زمانی عدل باشد و در زمانی دیگر و حتی مکانی دیگر ظلم تلقی گردد. خیر و شر نیز مفهوماً و مصداقاً سیال است و همواره در حال دگر‌دیسی.

حال برای توضیح این نظریه لازم است به نوع ارتباط و تعامل خداوند و انسان (مثلاً خدای تنزیهی و یا تشبیهی) در چهارچوب نگرش قرآنی اشارتی بشود تا توضیح و تبیین کامل شود.

**طاها پارسا:** عنایت دارید که مسئله شر از این باب طرح شده است که عدم وجود خدا ناباوری را موجه کند. به همین سبب به برهان شر هم مشهور شده است. به عبارتی دیگر مدعیان برهان شر با بهره‌گیری از برساخته‌های ذهنی آدمیان می‌خواهند نشان دهند که باوری دارای ناسازگاری درونی است. در این وضعیت معلوم است که «شر» به وضعیتی اطلاق می‌شود که در آن درد و رنج و جنایت و ویرانی مشهود است (چنانچه خدا هم به خالق هستی گفته می‌شود). این درد و رنج به خودی خود اصالت دارد و خالق دارد و پدیده‌ای ذهنی نیست و البته اختصاص به آدمیان هم ندارد. مدعیان برهان شر می‌گویند این حجم از شرور نمی‌تواند محصول کار خداوندی خیرخواه و قادر و دانا باشد و با استناد به آن خدا ناباوری را موجه می‌کنند. آیا وجود چنین «شروری» در عالم را می‌شود انکار کرد یا نادیده گرفت و از خدای خیرخواه و دانای مطلق سخن گفت؟

**اشکوری:** وجود شر در زیست جهان انسان واقعیت دارد و جای انکار ندارد و هدف نیز پاک کردن صورت مسئله نیست بلکه مسئله مهم و اختلاف نظر در تبیین و منشاء شرور در عالم است و این که ربطی به خدای قادر مطلق و حکیم و خیرخواه دارد یا نه، من مدعی‌ام که ما مغلوب گفتمانی شده ایم که به گمانم اساساً نادرست طرح شده است. در واقع صورت مسئله مخدوش می‌نماید.

حال اندکی در استدلال برهان شر تأمل کنیم. از منظر حاملان برهان شر می‌توان آن را چنین تقریر کرد:

**الف.** (وفق جهان بینی خدا باوران موحد) جهان را خالق باشد خدا نام.



ب. این خداوند یگانه حکیم است و علیم و عادل و خبیر و خیر خواه بشر و اصولاً آفرینش جهان خیر مطلق است.

ج. در این جهان هم شرّ طبیعی هست (مانند سیل و زلزله و بیماری و . . .) و هم شرّ اخلاقی و بشری (مانند فقر و جنگ و ظلم . . .).

نتیجه منطقی چنین مقدماتی این است که خدا نمی‌تواند وجود داشته باشد. زیرا اگر خدا با اوصاف و نقشی که برای او ادعا می‌شود هست، دیگر چنین شروری نمی‌بایست وجود داشته باشد و حتی اگر، به هر دلیلی، شرّی پدید آید، بر خداوند است که مانع شود و از عالم و آدم دفع شرّ کند؛ حال که چنین نیست، باید نتیجه گرفت که پس خدا نیست.

اما همان گونه که پیش از این گفتیم، مهم نقطه عزیمت مبحث خداشناسی و نوع الهیات ماست؛ در تعریف و تفسیر متعارف و به تعبیری تصور و تصویر عامیانه ما از خداوند، همین برهان معقول و منطقی می‌نماید ولی اگر تصویری دیگر از خداوند و اوصاف او داشته باشیم، چنین برهانی می‌تواند بی‌بنیاد باشد و ناپذیرفتنی. در کلام سنتی و تشبیهی رایج، البته برای گریز از معضل و دفاع از عقاید خداپاورانه، به استدلال‌هایی چون عدمی بودن شرّ و یا شرّ قلیل در ازای خیر کثیر و مانند آنها متوسل شده‌اند که به گمانم هیچ یک نه چندان معقول‌اند و حداقل با پرسش‌های زیادی مواجه‌اند و نه اصولاً ضرورتی دارد که به چنین ابزارهای سستی متمسک شویم. همین طور نیازی ندارد که از تعبیر نه چندان قابل دفاعی چون «هزینه دادن» برای نقض و نفی برهان شر کمک بگیریم (تعبیری که دوست عزیزمان آقایاسر میردامادی به کار برده‌اند).<sup>۱۴۴</sup>

---

۱۴۴. برخی دوستان از جمله آقایان یاسر میردامادی و سروش دباغ در مواجهه با برهان شرّ مطرح، از عبارت «هزینه دادن» استفاده می‌کنند. این دوستان می‌گویند، برای این که بتوانیم از خداپاوری در برابر برهان شر ارائه شده از سوی خداپاوران دفاع کنیم، ناگزیر باید از برخی دعاوی خداپاوری مانند علم مطلق و قدرت مطلق چشم‌پوشیم و نام این اقدام و در واقع عقب‌نشینی را «هزینه دادن» می‌گذارند. مفهوم روشن‌تر این مدعا آن است که کمی عقب‌نشینی می‌کنیم تا همچنان از سنگر خداپاوری دفاع کنیم. این تاکتیک، افزون بر آن که لازم نیست، در متن خود حاوی قبول منطق طرف مقابل و پذیرش شکست است. سخن من آن است که، اگر منطق حاملان برهان شر درست و معقول و پذیرفتنی است، عقلا و اخلاقاً موظف به قبول آن هستیم ولی اگر چنین نیست و در برابر نظریه رقیب استدلال داریم، دیگر تعبیر هزینه دادن تهی از محتواست و حاوی نوعی اعتراف به شکست البته همراه با تخفیف هم هست.

وفق الهیات من خداوند واجد صفاتی چون خیرخواهی و علم و حکمت و... هست (هرچند صفات متلائم با الهیات تنزیهی) ولی از نگاه عمودی (بخوانید نگاه الهی و ربوبی) اساساً مفهومی به نام شرّ در هستی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. تکرار می‌کنم این انکار پدیده‌ای به نام شر و شرور در زیست جهان نیست بلکه تبیین شرور است. زیرا دوگانه خیر / شرّ برآمده از ذهنیت دوگانه ساز آدمی است و آن هم محصول منطقی باور به آزادی، اراده، اختیار و قدرت انتخابگری انسان است. فرض کنید اساساً انسانی با خصوصیتی که می‌شناسیم در طبیعت وجود نداشت، باز دوگانه خیر و شرّ مطرح بود؟ هر دو گانه‌ای در گفتمان‌های مختلف ادب بشری، لزوماً برآمده از ذهن و زبان مختارانه آدمی است و گرنه چنین دوگانه‌هایی لغو و بلاموضوع خواهند بود.

اگر از این دوگانه پرمناقشه بگذریم و از دوگانه خوبی / بدی یاد کنیم؛ آیا منفک از انسان، خوبی و بدی معنای محصلی دارد و می‌توانست خلق شود؟ خیر و شر و یا نور و ظلمت (البته نه به معنای فیزیکی آن) و مفاهیمی از این دست، زیر مجموعه مفهوم عام خوبی و بدی هستند.

حال ممکن است کسی بگوید خداوند می‌توانست انسانی خلق کند که قادر به خلق شرّی نباشد و یکسره بر خیر عمل کند؛ این البته مدعای دیگری است ولی حداقل چیزی که می‌توان گفت آن است که در آن صورت، دیگر انسان ممتازی که اکنون می‌شناسیم و بدان افتخار می‌کنیم، وجود نمی‌داشت.

بدین ترتیب سه مقدمه برهان درست است و معقول و مقبول و نتیجه‌گیری آن در چهارچوب الهیات مرسوم نیز منطقی می‌نماید ولی در خداشناسی من نادرست است. چرا که در قلمرو شرّ طبیعی، صانع جهان و هستی را آفریده و آنچه او آفریده خیر است ولی از نگاه عمودی خداوند شرّی ذاتی و طبیعی وجود ندارد. این انسان است که هر چیزی که به او آسیب می‌زند و به طور کلی برای او نامطلوب است، شرّ می‌داند. در مورد شرور اخلاقی نیز صورت مسئله روشن‌تر است. زیرا چنین شروری کاملاً برآمده از اراده و قدرت انتخاب انسان است و کمترین ربطی به خالق ندارد. بی‌گمان فاجعه‌بارترین رخداد در زیست جهان جنگ است که متأسفانه در طول تاریخ همواره با انگیزه‌های مختلف رخ داده و می‌دهد. اما راستی این همه جنگ و خونریزی و ویرانی و فاجعه، چه ربطی به خدا دارد؟ مثلاً چرا

باید در هولوکاست بگوییم خدا کجاست؟ امروز تخریب محیط زیست موضوع بسیار مهمی است. آیا خداوند مسئول آن است؟

در هر حال تکرار می‌کنم که این دوگانه سازی‌ها کاملاً مخلوق ذهنیت انسان است و بالضرورة تولید شده و برای تبیین رخدادها مورد استفاده است. یک بار دوستان جناب دکتر نیکفر پرسیده بود: مسئولیت این خدا با کیست؟ پاسخ من آن است که مسئولیت او با خود اوست ولی باید دید حوزه اراده و مشیت او کجاست تا پاسخ دانسته شود. آیا مفهوم «علی کل شیء قدیر» (که در قرآن پر بسامد است) به معنای نقض قواعد حاکم بر جهان است؟ فتأمل! در هر حال در مقوله دوگانه‌ی خیر و شر هیچ مسئولیتی متوجه خداوند حکیم و علیم و قادر مطلق نیست. در شرور طبیعی اساساً اصطلاح شرّ بلا موضوع می‌نماید و چون به بشر آسیب می‌زند و یا از آن راضی نیست، برای او شرّ است و در قلمرو شرّ هنجاری و اخلاقی نیز یکسره با مسئولیت با مخلوق شرّ‌آفرین مختار یعنی انسان است.

همان گونه که گفته شد، مهم آن است که نوع رابطه خالق و مخلوق را تعریف و تبیین کنیم تا سستی برهان شرّ روشن‌تر شود. به دیگر سخن، بحث باید از تصور و تصویرمان از خداوند آغاز شود تا به تفسیر دقیق‌تر و سازگار با آن دست یافت.

**طاها پارسا:** جناب اشکوری! به نظر می‌رسد شما در حال تقریر متفاوتی از خداوند هستید تا متناسب با آن مفهوم شرّ را بازخوانی، حل یا بهتر بگوییم برهان شرّ را منحل کنید. به توضیحات شما در این پرسش باز خواهیم گشت، اما پیش از آن اجازه دهید یک بار تقریر شما را از خدا بشنویم. این خدا کدام است و چه نسبتی با خدای رایج در باور عامه‌ی مسلمانان و الهیات ایجابی و برآمده از کتاب مقدس دارد؟ منظور از «اراده» و «مشیت الهی» چیست و به کدام امور تعلق نمی‌گیرد؟

**اشکوری:** الهیات من اساساً سلبی است و نه ایجابی و در واقع بعد ایجابی فرع بر سلبی است و در حول آن تفسیر و تعلیل می‌شود. می‌کوشم در حد وافی به مقصود این دیدگاه را تقریر کنم.

می‌دانید که از گذشته در باب «تشبیه» و «تنزیه» خداوند بحث و جدال‌های سختی بوده و حول آن آرای مختلف و حتی نحله‌های کلامی گسترده‌ای پدید آمده است. متکلمان

البته کوشیده‌اند به نوعی آن دور را با هم متلائم کنند و از این رو دو عنوان «صفات ثبوتیه» و «صفات سلبیه» بر ساخته‌اند. در سلبیه از صفاتی که خداوند ندارد، یاد می‌شود و در ثبوتیه از صفاتی که خداوند دارد سخن می‌رود. واقعیت این است که در قرآن از هر دو نوع بینش الهیاتی آیاتی دیده می‌شود. از این دو تحت عنوان «خدای متشخص» و «خدای غیر متشخص» نیز یاد می‌شود و نیز «خدای بی صورت» و «خدای با صورت».

در خطبه اول نهج البلاغه نیز هر نوع صفات شخصانی و ثبوتی و یا ایجابی از ذات باری دور می‌شود و امام علی به درستی و به نحو منطقی استدلال می‌کند که هر نوع صفاتی و توصیفی از خداوند، او را محدود می‌کند و خدای محدود، خدا نیست. علی می‌گوید خداوند از هستی خارج است اما نه آن گونه که از پدیده‌ها جدا باشد و با اشیاء است نه آن گونه که با آنها یکی و ممزوج باشد.<sup>۱۴۵</sup> چنین می‌نماید که اگر هر دو تعبیر را واقعی و عینی بدانیم، تناقض پیدا شده و طبعاً «جمع نقیضین را نشاید».

در این میان من بر این نظرم که خداوند اساساً با امور سلبی شناخته می‌شود یعنی ذات باری را نمی‌توان با هیچ قیدی محدود و مقید کرد و این همان الهیات تنزیهی است. شاید

۱۴۵. ملاحظه بخشی از متن بلند کلام امام علی خالی از لطف نیست: «... و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه، لشهاده کل صفة انھا غیر موصوف، و شهاده کل موصوف انّه غیرالصفه. فمن وصف الله سبحانه، فقد قرنه، و من قرنه فقد نثاه. و من نثاه فقد جزّاه. و من جزّاه فقد جهله. و من جهله اشار الیه، و من اشار الیه فقد حدّه، و من حدّه فقد عده. و من قال فیما فقد اخلی منه. کائن لاین حدث، و موجود لاین عدم. مع کل شیء لا بمقارنه، و غیر کل شیء لا بمزایله. فاعل لا بمعنی الحركات والآله. بصیر اذ لا منظور الیه من خلقه. متوحد اذ لا سکن یستأنس به، و لا یستوحش لفقده...».

ترجمه: و کمال اخلاص عقیده برای او نفی صفات از اوست، به دلیل شهادت هر صفتی که غیر از موصوف است. و شهادت هر موصوفی که غیر از صفت است. پس، هر که خدای سبحان را وصف کند، برای او جفت [همتا] ساخته و هرکه برای او جفت ساخته، او را دو چیز انگاشته و هرکه او را دو چیز بینگارد، برای او جزء انگاشته و هرکه برای او جزء بینگارد، جاهل به اوست و کسی که جاهل به او باشد، به او اشاره کرده و هرکه به او اشاره کند، او را محدود ساخته و هرکه او را محدود بدانند، او را شمردنی انگاشته و هرکه بگوید «در چیست؟» او را در مکان انگاشته و هرکه بگوید «بر چیست؟» مکانی را خالی انگاشته است. هست نه از حادث شدن [و] موجود است نه از عدم. با همه چیز هست نه به معنای جفت بودن و جز همه چیز است نه به معنای جدا بودن. فعال است نه به معنای [استفاده] از حرکت و ابزار. بیناست حتی زمانی که چیز قابل رؤیتی وجود نداشته باشد. تنهاست، چون همدمی که با او مانوس شود و با فقدان او احساس وحشت کند برای او وجود ندارد...». (ترجمه ابراهیم منهج دشتی)

این مصراع مولانا گویا باشد: «آنچه در اندیشه ناید آن خداست»! این بیت فردوسی هم به قدر کفایت روشنگر است:

جهان را بلندی و پستی تویی ندانم چه‌ای هرچه هستی تویی

سالها پیش جمله‌ای در آغاز یکی از آثار مهندس جلال‌الدین آشتیانی دیدم که به خوبی ضمیر مرا بیان می‌کند: «به نام بی‌نام پر نشان». در این اندیشه تنها صفتی که برای ذات باری واقعی است همان نفی هر صفتی از اوست.

اگر چنین است، می‌توان پرسید در باره خدایی تصویر شده شخصانی و کمابیش انسان‌وار که قادر مطلق است و می‌شنود و می‌بیند و مهر می‌ورزد و خشم می‌گیرد و مجازات می‌کند و در امور عالم هر لحظه که بخواهد دخالت می‌کند و ... چه می‌توان گفت؟ این گونه آیات و به تعبیر دینی «نصوص» را چگونه می‌توان با تنزیه الهی جمع کرد؟ اگر این نوع صفات شخصانی و انتساب آنها به ذات باری واقعی باشد، با پرسش‌ها و چالش‌های پرشماری مواجه خواهیم شد که در نهایت راه‌گریزی نیست و دوگانه سلبیه و ثبوتیه ناساز خواهد ماند.

برای تبیین مدعای خود از بینش تحلیلی اقبال کمک می‌گیرم. تفصیل آن را باید در کتاب *بازسازی اندیشه دینی در اسلام* او دید.<sup>۱۴۶</sup> او پنج گزاره دارد که البته هر یک را در جایی و به مناسبتی گفته ولی من آنها را در یک منظومه معرفتی و الهیاتی تحلیل می‌کنم:

جهان خطی است در حال کشیده شدن

جهان فعل است و نه شیء

حیات خدا در تجلی اوست

تجلی خدا در طبیعت است

و طبیعت رفتار خداست

در این تلقی، هستی متعین آغازی دارد اما پایانی ندارد و اقبال تصریح می‌کند که حتی خداوند نیز از پایان این خط و نقطه فرجامین آن خبر ندارد (در این صورت حادث و قدیم

---

۱۴۶. مستندات این گزاره‌ها و دیگر اقوال اقبال که در این گفتگو آمده است را در فصل سوم همین مجموعه ملاحظه کنید.

معنایی متفاوت پیدا می‌کند). شاید مفهوم «صیروت» و «الی الله المصیر» (آیه ۲۸ سوره بقره) به معنای شدن به همین معنا باشد. اما اگر گزاره‌های بعدی را معقول و مقبول بشماریم، منطقی‌تر خداوند نه در خارج از جهان (مثلاً جایی در مکانی به نام عرش و یا فراز آسمان) چون پادشاهی خودمختار نشسته و هر گونه که بخواهد اعمال اراده می‌کند، بلکه، حیات الهی در تجلیات اوست و تجلیات او نیز در طبیعت است و لاجرم طبیعت یعنی قوانین حاکم بر طبیعت یعنی عالم و آدم همان مشیت و اراده و خواست و به عبارت دیگر صفات و افعال خداوند است. شاید این دیدگاه نوعی وحدت وجود و یا همه‌خدایی را تداعی کند اما با توجه به اندیشه‌های دیگر اقبال، چنین شبهه‌ای بلاموضوع خواهد بود.

اقبال در جایی رابطه انسان با خداوند را رابطه صدف و دریا می‌داند و نه قطره و دریا. در تلقی وحدت وجودی (به ویژه از نوع افراطی و رادیکال آن)، رابطه عالم و عالم با خداوند رابطه ظل و ذی‌ظل (سایه و صاحب سایه) است یعنی ماسوی‌الله به واقع هیچ‌اند و موجودیتی عاریه‌ای و وهمی دارند و در واقع چون قطره از جنس آب و به محض پیوند با دریا کاملاً در آن مستهلک می‌شود و به اصطلاح به «فناء فی‌الله» می‌رسد. اما در تمثیل و استعاره صدف و دریا، هر چند صدف از دریاست و محصول فیضان الهی، اما در نهایت، دارای شخصیتی مستقل است. آزادی و اختیار نیز با این اندیشه ملازمه دارد.

بیفزایم اندیشه وحدت وجودی گرچه جذاب است و به ویژه در ذهن و عاطفه مؤمنان و موحدان عارف‌مسلك خوش می‌نشیند، ولی اگر به الزامات منطقی آن توجه کنیم، در فرجام اندیشه‌ای خطرناک است چرا که به انحلال انسانیت با تمام مؤلفه‌های آن خواهد انجامید. از جمله اراده آزاد، قدرت انتخاب، مسئولیت و آزادی به معنای دقیق و جامع آن منتفی خواهد بود. آزادی و اختیار چنان که در انسان‌شناسی اقبال (و البته شریعتی نیز) برجسته است که اصولاً انسانیت آدمی با «عصیان» در اسطوره آفرینش در قرآن (آیات ۳۰ تا ۳۸ سوره بقره) متعین می‌شود و دیگر مقام «احسن الخالقین» (آیه ۱۴ سوره مؤمنون) برای خداوند نیز بلاموضوع خواهد شد.

**طاها پارسا:** در این صورت این همه صفات ثبوتی چرا و به چه دلیل به خداوند نسبت

داده می‌شود؟ ظاهراً متناقض می‌نماید. این تناقض چگونه رفع می‌شود؟

**اشکوری:** اما این که چرا صفات ثبوتی به خداوند نسبت داده شده است، می‌توان چنین تقریر کرد:

نخست باید مشخص کنیم که الهیات ما سلبی است و یا ایجابی؟ اگر این دو را ناسازه بدانیم، ناگزیر باید یکی را اصل و مبنا بگیریم و دیگری را حول آن تفسیر کنیم. الهیات من سلبی است و از این رو گزاره‌های ایجابی یعنی آیات پرشمار قرآن که به روشنی از خدای متشخص یاد می‌کنند، اصالت ندارند و بالضروره برای تفهیم و مفاهمه ما آدمیان به این ادبیات نازل شده‌اند.

تحلیل و استدلال کافی در این مجال نمی‌گنجد ولی به اختصار می‌گوییم که اصولاً آدمیان امور انتزاعی محض را مطلقاً درک نمی‌کنند و از این رو همواره مفاهیم انتزاعی به شکل انضمامی به بشر القاء و تفهیم می‌شود. این قاعده مطلق است و تاریخ اندیشه و ادب بشری همواره چنین شکل گرفته و به فرهنگ‌سازی و تمدن‌سازی متحول شده و می‌شود. اساطیر و قصه‌های متنوع در تمام موضوعات انسانی در این روند و بالضروره پدید آمده‌اند. «یکی بود، یکی نبود، غیر از خدا، هیچ کس نبود» مطلع اغلب قصه‌های کهن است و این از سر تفنن گفته نشده است.

می‌توان این گونه نیز استدلال کرد که «عالم معقول» بدون «عالم محسوس» مطلقاً برای آدمیزاد نامفهوم است. از این رو همیشه برای فهم حسّانی و شخصانی مفاهیم معقول و یا انتزاعی از بیان حسّانی و قابل فهم و درک و تفسیر استفاده می‌کنیم. مثلاً عشق را چگونه می‌توان فهم پذیر کرد؟ خشم و کینه و نفرت و دوستی و دشمنی و عذاب و ثواب و عقاب و... نیز چنین‌اند. مجازات و تمثیل‌ها و استعاره‌ها، که جزئی جدایی‌ناپذیر از فلسفه و شعر و ادبیات و به نوعی در کل معارف بشری‌اند، برای پاسخ به چنین نیاز و ضرورتی پدید آمده‌اند. اما تمامی این رخدادها زیرمجموعه انسان و تاریخ و فرهنگ آدمی شکل گرفته و می‌گیرد نه در ماورای آن.

دین و ادبیات دینی نیز کاملاً تابع این قاعده است. اگر الهیات خاص خداپاوران و یا دین‌داران را نادیده بگیریم و دین را صرفاً یک پدیده کاملاً مادی و تاریخی و جامعه‌شناختی بدانیم، باز ادبیات دینی تابع همین قاعده است.

اما اگر صرفاً به مهم‌ترین سند نقلی اسلام یعنی قرآن رجوع کنیم و از منظر خالص دینی به صفات ایجابی خداوند تکیه کنیم، باز صورت مسئله تغییر نمی‌کند. تنها تفاوت این است که در نگاه صرفاً تاریخی و مادی و جامعه‌شناختی، ادبیات دینی برآمده از الزامات زبانی (بازی‌های زبانی) است و هیچ منشاء دیگری ندارد ولی در بینش دینی و مذهبی این خداوند است که همان قاعده را جاری می‌کند و بالضروره پیام (وحی) خود را با استفاده از ادبیات انضمامی رایج بشری از طریق «القاء» پیام به شخصی به نام «نبی» آن را به بشر منتقل می‌کند تا فهم‌پذیر و حنی حسی شود.

سه کلیدواژه بنیادین و به هم پیوسته «القاء»، «وحی» و «نبوت» در دین‌های ابراهیمی، این گونه زاده شده و معنای مشخص و قابل فهم پیدا می‌کنند. حال این خدا چگونه پذیرفته می‌شود و این که این خداوند چگونه پیغام خود را به نبی و او به دیگران منتقل می‌کند، صد البته داستان دیگری است و لاجرم باید در جایی دیگر به بحث گذاشت و در آن چون و چرا کرد.

هر چند مدعای ما در این گفتار و استدلال، اساساً عقلی و پیشادینی است ولی اگر بخواهیم به قرآن ارجاع دهیم و صرفاً ادله نقلی برای ما حجت باشد، می‌توان از دو نص استفاده کرد. یکی کلیدواژه «تنزیل» است و دیگر تنزیل به «لسان قوم».

واقعیت این است که وحی و نبوت و زبان قرآن و ادبیات اسلامی بدون اصطلاح و مفهوم بنیادین «تنزیل» قابل فهم نیست. تنزیل به کوتاهی عبارت است از تنزیل مکرر و چندلایه پیام برخاسته از اراده و مشیت الهی و انتقال آن در سطح مادی و زیرین به آدمیزاد. در این روند چند مرحله طی می‌شود: مشیت، القاء به قلب نبی، شکل‌گیری زبانی در زبان نبی و در فرجام القای آن بر آدمیان (قرائت وحی).

ما البته هنوز از مکانیسم طی مراحل مشیت و القای پیام به نبی چیزی معقول و علمی نمی‌دانیم (و به همین دلیل فعلاً در محدوده ایمانی اثبات‌ناپذیر می‌ماند) اما بر اساس قاعده مهم تنزیل، مطمئن هستیم که عالم معقول الهی از چند مرحله (بخوانید فیلتر) گذشته و بر زبان نبی جاری شده و به ماها منتقل شده است. زبان و ادبیات قرآن البته متنوع است (ادبی، فلسفی، حقوقی، علمی و ...) ولی در تمامی موضوعات از زبان استعاره و ایجابی استفاده شده تا پیام یعنی «مقاصد الشریعه» برای ما آدمیان، که ناگزیر



در تخته‌بند زبان و زمان و حتی مکان هستیم، معقول و مقبول باشد. جز این راهی برای افاده مقصود وجود نداشته و ندارد. احکام نیز به اعتبار «علل الشرایع» و «مقاصد الشریعه» معقول است و هیچ اصالت موضوعی ندارند.

کلیدواژه دیگر «لسان قوم» است که در آیه ۴ سوره ابراهیم بدان تصریح شده است. این سخن بدان معناست که زبان وحی به خودی خود اصالتی ندارد بلکه برای افاده مقصود بوده و هست. نبی اسلام در حجاز قرن هفتم میلادی عرب زبان می‌زیسته و وحی او نیز ناگزیر عربی بوده است. از این رو برخی (و البته عرب زبانان) نزول قرآن به زبان عربی را تقدیس کرده و آن را ذاتی وحی و اسلام می‌دانند که هیچ پایه و بنیادی ندارد. من سال‌ها قبل در گفتار/نوشتاری با عنوان «تاریخ‌مندی وحی و نبوت - قرآن به مثابه یک رخداد تاریخی» در این باب سخن گفته‌ام.<sup>۱۴۷</sup>

از مجموع این توضیحات چنین نتیجه می‌شود که وقتی خداوند از تعبیری چون دست و عرش و خشم و عذاب و قیامت و ثواب و عقاب و بهشت و جهنم و دوری و نزدیکی و ده‌ها تعبیر مشابه و شخصانی سخن می‌گوید، صرفاً بدان معناست که مفاهیم انتزاعی به صورت انضمامی برای هاضمه ذهنی آدمیان در تخته‌بند زمان و مکان و زبان و فرهنگ مفهوم باشد و لاغیر. این تعبیر را نباید به معنای واقعی خود حمل کرد.

چون که با کودک سر و کارت فتاد      پس زبان کودکی باید گشاد

از این منظر شاید بتوان با استفاده از تعبیر فلسفی مشهور «کثرت در عین وحدت و بالعکس» بین تنزیه و تشبیه جمع کرد. عموم متون دینی (به ویژه انجیل و بخش‌هایی از تورات و اوپانیساده‌ها و اوستا) همین گونه‌اند.

بدین ترتیب پاسخ پرسش از آیاتی که در قرآن و متون دینی مرسوم از خدای شخصانی و الهیات ایجابی (حداقل از منظر من) سخن می‌گوید، روشن می‌شود. از این منظر تمامی گزاره‌های ایجابی در باب مقام اولوهی مجاز است و استعاره و تمثیل و صرفاً برای افاده مقصود به کار رفته است. بودا جمله‌ای دارد که بسیار بلیغ است: با انگشت به ماه اشاره کن، ابلهان به جای آن که ماه را ببینند، انگشت تو را می‌بینند. فکر می‌کنم به همین دلیل

۱۴۷. این نوشتار تحت همین عنوان در وبسایت شخصی‌ام قابل دسترسی است.

بوده است که عارفان ما در قدیم برای اشاره به خداوند از کلمه «او» استفاده کرده‌اند. زیرا جز این هر چه که باشد، نارساتر از یک ضمیر اشاره است.

حال اگر برگردیم به موضوع محوری این گفتگو یعنی مسئله شرور در عالم، همان مدعای اصلی را تکرار می‌کنم که انتساب هر فعلی به خداوند به دلیل محدودیت زبانی و به مقتضای رعایت فرهنگ و ادب زمانه است و هیچ اعتبار ذاتی ندارد. در باب جبر و اختیار در قرآن دو صدای متفاوت شنیده می‌شود. در یک سلسله آیات از اراده آزاد و این که هر فرد انسان مسئول نیکی و بدی خود است (از جمله آیه ۷ سوره اسراء) و در آیات پرشمار دیگر همه امور و حتی اعمالی چون تیراندازی (آیه ۱۷ سوره انفال) را به خداوند نسبت می‌دهد.

ظاهراً این دو نوع آیات ناسازند ولی در چهارچوب الهیات سلبی، در واقع خداوند کسی را به هیچ فعلی مجبور نمی‌کند و اصولاً نیکی و بدی و آزادی و اختیار برآمده از ذهنیت دوگانه‌ساز انسان است و بالضرورة خلق کرده و خداوند نیز چنین انسانی آفریده و بدان افتخار هم کرده است (آیه ۱۴ مؤمنون) و این هر دو مخلوق اراده و مشیت آدمیزاد در این طبیعت بی‌کرانه است. شاید نظریه «امر بین الامرین» چنین تفسیری داشته باشد. بدین ترتیب، شرور انسانی هیچ ربطی به خداوند ندارد. شرور طبیعی که از این هم روشن‌تر است. به تعبیر قرآن «عالم امر» بر «عالم خلق» قواعدی نهاده است و فعل و انفعالات جهان تابع همان قواعد است و «ولا تجد لسنة الله تبديلاً» (آیه ۶۲ احزاب).

اگر جهان به قاعده است، پس راست است که «ابی الله ان یجری الامور الا باسبابها»، در این دیدگاه، شری رخ نداده بلکه تطور اجزای عالم و اصل تکامل حیات چنین اقتضا کرده و می‌کند. اگر بپرسیم خداوند چرا جهان را به گونه‌ای نیافرید که مثلاً زلزله نباشد و سیل نیاید و بیماری و ... وجود نداشته باشد، پاسخی درخور ندارم. شاید بتوان گفت در آن صورت، عالم و آدم به گونه‌ای که الان می‌شناسیم و داریم در باره آن بحث و مناقشه می‌کنیم، وجود نمی‌داشت و در نتیجه پرسشی از این دست مطرح نمی‌شد. به هر حال، هر چه هست، فعلاً از موضوع بحث ما خارج است و جهان همین است که هست.

اما این که چرا خداوند این گونه امور را گاه به خود نسبت می‌دهد؟ به گمانم دو دلیل محتمل است. یکی این که (البته اگر برهان علیت را معتبر بدانیم) می‌توان گفت مراد یادآوری علت‌العلل هستی و بیان توانایی مطلق (علی کل شیئی قدير) خالق است و این

بدان معنا نیست که خداوند مثلا دست شما را می‌گیرد و تیراندازی تو از آن خداوند است. تمثیل است و مجاز و داستان، همان تمثیل ماه و انگشت بود است. دلیل دیگر (که به گمانم مهم‌تر و پذیرفتنی‌تر می‌نماید) آن است که او می‌خواهد به بشر هشدار دهد که درست است آدمی در محدوده قواعد جاری اختیاراتی دارد ولی در نهایت

خدای مبدع هرچ آن ترا به وهم و به حس محاط و مدرک و معلوم و مبصر است و مُشار

می‌دانیم که هدف غایی پیامبران در ادب قرآنی، «تعالی روحانی» و تحکیم و تثمیم «اخلاق حسنه» (فضایل اخلاقی در برابر رذائل اخلاقی) است و بر آن است که نفس سرکش (نفس اماره که همواره به بدی‌ها و شرور فرمان می‌دهد - آیه ۵۳ سوره یوسف) آدمی را کنترل و مهار کند و در این صورت انذارها و عذاب‌ها و وعده‌های بهشت و جهنم جملگی بدین منظور است و نه لزوماً به معنای تحقق عینی آنها در جایی در فیزیک این جهان مادی و بدین جهت معاد جسمانی به کلی بلاموضوع است.

این که خداوند خلق شرّ را به خود نسبت می‌دهد (آیه ۲ سوره فلق) و یا می‌گوید ما آدمی را در رنج آفریدیم (آیه ۴ سوره بلد)، معنایی جز این ندارد و گرنه می‌دانیم که نه شرّ مخلوق الهی است و نه این که خداوند از رنج بردن بندگان خرسند خواهد بود. تمامی اینها بیان واقعیت‌هایی هستند که به دلایل گفته شده به خداوند نسبت داده شده‌اند تا مقام اولوهی از یاد و خاطر مؤمنان نرود.

در پایان برای تکمیل مبحث لازم است بیفزاییم که این همه بدان معنا نیست که خالق هستی منزل است و عالم و به ویژه آدم را به حال خود وانهاده است (تفویض). وفق دیدگاه اقبال خدا جدای از طبیعت و هستی نیست (کی بوده‌ای نهان که پیدا کنم ترا - مضمونی که در دعای عرفه امام حسین به کار رفته است) خدای ساعت‌ساز هم نیست و حتی خدای فلاسفه هم نیست، او به تعبیر مولوی «جان جهان است» و «چشم بینای هستی» و هر لحظه در کار «خلق مدام» (آیه ۲۹ سوره الرحمان) و در واقع مناسب‌ترین بیان همان است که قرآن (آیه ۳ سوره حدید) می‌گوید: «هو الاول والاخر والظاهر والباطن». اگر چنین تصور شود، خداوند قانون‌گزار، خود بر قوانین خود ملتزم است و در این صورت، محدودیت علم و اراده و قدرت مقام اولوهی معقول و مقبول و حتی طبیعی می‌نماید.

**طاها پارسا:** جناب اشکوری! اکنون به پاسخ شما بر می‌گردیم. شما می‌گویید که «وجود شرّ در زیست جهان انسان واقعیت دارد و جای انکار ندارد». بر مبنای همین گزاره، در اینجا می‌شود از برهان/استدلالی سخن گفت که می‌کوشد دست کم خداناباوری را موجه سازد. یعنی چنانچه درستی استدلال (برهان شرّ) را از سوی انسان بپذیریم، خداناباوری او موجه می‌شود و دیگر سخن گفتن از خدا، آراده‌ی او نگاه او به شرّ و خیر منحل می‌شود. سؤال این است که شما برای فردی که با مشاهده‌ی شرور (نه لزوماً برای انسان بلکه حتی برای حیوانات)، خداناباور می‌شود، چه توضیحی دارید؟ به عبارت دیگر چگونه می‌توانید او را قانع کنید که آنچه او «شرّ» می‌نامد، الزاماً شرّ نیست و یا استدلال در برهان شرّ نادرست است (و خدایی وجود دارد)؟

**اشکوری:** اگر توجه کرده باشید، من اصولاً در مقام دفاع از گزاره «خدا وجود دارد» و یا ارائه استدلال و اقامه برهان به سود خداناباوری نبوده و نیستم، بلکه در مقام تحریر محل نزاع هستم و می‌خواهم بگویم برهان معروف شرّ نمی‌تواند وجود خدا را حداقل به طور مطلق نقض و نفی کند. در نهایت حداکثر، برهان شرّ با نوعی از الهیات متناقض است و نه با هر نوع خداناباوری. مدافعان برهان شرّ حداکثر می‌بایست بین انواع خداناباوری تفکیک قائل شوند.

برای تدقیق بیشتر می‌توان چنین گفت که اثبات وقوع و وجود شرّ در جهان (به عنوان امری وجودی و ایجابی نه عدمی) با نوعی الهیات در تعارض است و در این صورت باید پذیرفت که تحقق عینی انواع شرّ (به ویژه شرّ طبیعی) ناقض خدای قادر علیم و حکیم و خیرخواه است و این تحلیل به سود خداناباواران خواهد بود و یک خداباور ناگزیر باید یکی از دو سوی نقیضین را انتخاب کند. اما الهیات مختار من به گونه‌ای دیگر است. ناگزیر باید تکرار کنم که در هستی‌شناسی من شرور در عالم وجود دارند ولی دوگانه خیر/شرّ امری انسانی است و هیچ واقعیت ذاتی در خارج از انسان و انسانیت ندارد تا بتوان از آن برای نفی و نقض خدای خالق سود جست.

برای تقریب ذهن عرض می‌کنم، اگر مفهومی و یا وجودی به نام خدا (بیهوه، اهورامزدا، الله و...) را مطلقاً از هستی برداریم (به گونه‌ای که منکران مدعی‌اند)، در آن صورت، شرّ وجود ندارد؟ اگر دارد (که قطعاً دارد)، چه تبیینی در چرایی این شرور داریم؟ به ویژه اگر به هر دلیل جهان و طبیعت را «معنادار» و «هدفدار» و «قاعده‌مند» بدانیم، چگونگی و چرایی

شورور چه تفسیر و تبیینی خواهد داشت؟ در این صورت، باز برای پدیده شرّ می‌بایست تفسیر و تعلیلی ارائه شود.

می‌خواهم بگویم پرسش از تعیین منشاء شرّ در عالم، مختص خداپاوران نیست. در این میان، در مقام قیاس، شاید خداپاوری هم برای شورور در عالم (اعم از طبیعی و اخلاقی) توجیه موجه‌تری ارائه دهد و هم حداقل با تفاسیری از خدا و انسان و خیر و شرّ، رنج‌ها و آسیب‌ها را تحمل پذیرتر سازد. وجود شورور در عالم کر و کور و فاقد معنا، قاعدتا کمتر قابل تحمل خواهد بود.

دیدگاه من همان است که پیش از این به تفصیل گفته شد.

**طاها پارسا:** در خصوص ذهنی بودن یا انسان‌ساز بودن مفهوم شرّ، اجازه دهید برای پرهیز از تشابه لفظی و سوءتفاهم احتمالی به جای آن از یکی از مصادیق شرّ یعنی «درد و رنج» کمک بگیریم که به خودی خود اصالت دارد و پدیده‌ای ذهنی نیست. اصلا پای انسان را بیرون بکشیم. حیوانی را در نظر بگیرید که کور و کر به دنیا می‌آید و نصیبش از بدو تولد تا پایانی کوتاه، فقط زمین خوردن و زخمی شدن و درد و رنج کشیدن است. اگر جهان را دارای خالقی دانا و خیرخواه و توانای مطلق بدانیم، به نظر می‌رسد چنین درد و رنجی برای این مخلوق نباید وجود داشته باشد وگرنه وجود چنین خالقی ممکن نیست (برهان شر).

اگر وجودی به نام خدا را از هستی برداریم- با مشاهده‌ی این حیوان- سخن گفتن از «خالق شرّ» بی‌معنی می‌شود و درد و رنجش صرفا تبیینی علمی و طبیعی خواهد داشت. یعنی خداپااور مشکلی با تبیین پدیده شرّ و مواجهه با آن ندارد و شبکه‌ی باور و هستی‌شناسی‌اش خدشه‌دار نمی‌شود. مشکل جایی رخ می‌دهد که در شبکه‌ی باور فرد خدایی وجود دارد که به خاطر صفات سه‌گانه ویژه‌اش قابل پرستش می‌شود و این پدیده به این نظام هستی‌شناسی خدشه‌ی بنیادی وارد می‌کند. پس برهان شرّ صرفا خدا را نشانه رفته است و خداپاوری را تقویت و موجه می‌کند و علیه آن نیست. یعنی فرد خداپااور با دیدن چنین پدیده‌ای، شاهدی بر خداپاوری خود می‌یابد و فرد خداپااور با دیدن چنین پدیده‌ای در خداپاوری خود تردید/تناقض می‌یابد. آیا غیر از این است؟

**اشکوری:** حقیقت این است که من آنچه لازم بود و به ذهنم می‌رسید در مقام تبیین نظریه و برداشتم گفته‌ام و حال اگر قانع‌کننده نمی‌نماید، گریزی جز رها کردن بحث نیست. در واقع من همان مبانی را که پیش از این به چالش کشیده‌ام همان‌ها را بار دیگر مطرح می‌کنید. اکنون توپ در زمین رقیب است تا استدلال‌های ارائه شده را باطل کند. شاید به تکافوی ادله رسیده‌ایم.

حرف اساسی من این است که برهان مشهور شرّ نافی خداباوری نیست. حداکثر این است که این به اصطلاح برهان نوعی از خداباوری را نقض می‌کند. از این رو اطلاق آن منصفانه و معقول نیست. یعنی گزاره «چون شر وجود دارد، پس خداوند وجود ندارد» اطلاق ندارد. باورمندان به برهان شرّ می‌توانند به صورت شرطی بگویند: خدایی که برخی ادعا می‌کنند، با وجود شرور در جهان، نمی‌تواند وجود داشته باشد. اصولاً دعوی بطلان وجود خدا امروز دیگر جایی ندارد. به ویژه که از گذشته تا کنون متکلمان یهودی و مسیحی و مسلمان براهین مختلفی برای مدلل و موجه کردن گزاره «خدا وجود دارد» ارائه داده‌اند و البته طرف مقابل نیز به مواجّهه برخاسته و ادّله‌ای به ضرر رقیب اقامه کرده است. چنان که کارل پوپر به درستی گفته است، حداکثر باید ندانم‌انگار (لاداری) بود. اگر وجود خداوند از نظر علمی قابل اثبات نیست، بطلان آن نیز قابل اثبات نیست.

اما این که می‌گویید آسیبی به خداانا باوری نمی‌رسد، به گمانم چنین نیست. زیرا، اگر به حیات معقول قائل باشیم، خداانا باوران نیز باید برای منشاء شرور طبیعی توجیهی معقول داشته باشند. در واقع، برهان شرّ شمشیر دو لبه است.

از آن گذشته، به رغم اذعان به واقعیتی به نام رنج و شرّ، چنین می‌پندارم که دوگانه‌هایی چون خیر/شر؛ حق/باطل؛ زشت/زیبا؛ نیکی/بدی؛ عدل/ظلم و ... هیچ یک امری ذاتی نیست و خدا آنها را نیافریده بلکه اموری اعتباری و برساخته ذهنیت آدمی هستند و معلول قاعده‌مندی جهان و نیز معلول اراده و قدرت آدمی. اگر هم در ادبیات دینی، هر امری به خداوند مستقیماً ارجاع داده می‌شود، به دلایلی است که قبلاً گفته‌ام. اشتباه نشود، رنج ذهنی نیست، بلکه عنوان و تبیین آن معلول زبان و بازی‌های زبانی بشر است. از این رو نه به خدا ربط پیدا می‌کند و نه به طبیعت و نه به هیچ منشاء بیرون از انسان.

بگذریم که اصولاً مفهوم «رنج» در ادیانی چون هندوئیسم و بودیسم، داستانی است پیچیده و دارای ابعاد و اضلاع فلسفی و تئولوژیک مهمی است. در تفکر عرفان اسلامی (که بی تردید تحت تأثیر اندیشه‌های مسیحی و هندی است، شعار «البلاء للولاء» اصلی شناخته شده و رایج است. ادعا می‌شود هر «گنج»ی برآمده از «رنج»ی است. در این دیدگاه، برای تحقق گنج، رنج الزامی است. یعنی رنج در عین سختی و نامطلوبی، منشاء خیر است و خیر از این طریق حاصل نمی‌شود. این همان است که مولوی می‌گوید:

عاشقم بر قهر و بر مهرش به جد ای عجب من عاشقم بر هر دو ضد

اما در باره تمثیل حیوان، فقط می‌توانم بگویم چنین می‌نماید که برهان شرّ بر پیش‌فرض بنیادین ذات ثابت برای عالم و آدم استوار شده است. اما به نظر می‌رسد که اساساً ذات‌گرایی ارسطویی دیری است که اعتبار خود را از دست داده است. در عالم فرض و تخیل برگردیم به میلیون‌ها سال قبل و در روزگار ماقبل ظهور انسان در زمین، در چنان وضعیتی آیا می‌توان از مفهومی به نام شرّ، تصور و تصویری داشت؟ در آن زمان هم البته حیوانی که درد می‌کشد و یا در تمثیل دیگر در جنگل آتش گرفته می‌سوزد و نابود می‌شود، درد و رنج می‌کشد، اما آیا در آن زمان تعبیر شرّ و یا ظلم و مانند آنها برای آن حیوان وجود داشته و می‌توانست وجود داشته باشد؟ اگر رنج را همان شرّ بدانیم، شرّی که در باره حیوان مفروض لحاظ می‌کنیم، برساخته ذهن و زبان آدمیان است و خود حیوان مفهومی به نام شرّ نمی‌شناسد.

**طاها پارسا:** شما از خداباوری متفاوت خود سخن گفتید. اجازه دهید به این موضوع هم بپردازیم چون در رویکرد شما به مسئله شرّ مؤثر است. سؤال نخست این‌که: شما با استناد به نهج‌البلاغه می‌گویید «هر نوع صفت و توصیفی از خداوند او را محدود می‌کند»، آیا این خلاف مشی پیامبران و متن کتاب مقدس نیست؟ و سؤال دوم (و بنیادی‌تر): فرض کنید من در موضوعی با فرزندم اختلاف نظر داشته باشم و من به او بگویم باید «پدر شوی تا حرف‌های من را بفهمی»، فارغ از درستی یا نادرستی، در این جا من امکان استدلال را از او گرفته‌ام و این بستن راه استدلال، مغالطه‌ی شناخته شده‌ای در علم منطق است.

حال به نظر می‌رسد مؤمنانی مانند شما هرگاه به نقد مفهوم خدا می‌رسند، از تعبیری کمک می‌گیرند که راه استدلال را بر ناقد می‌بندد. مثلاً شما به نقل هم‌دلانه از مولوی می‌گویید «آنچه در اندیشه ناید آن خداست»، به نظر شما این مدل خدا باوری امکان مواجهه با برهان شر را دارد (که استدلالی کاملاً منطقی است) فارغ از درستی و نادرستی دارد؟

**اشکوری:** در مورد پرسش نخست شما ناگزیر به همان توضیحات قبلی ارجاع می‌دهم. گفتم باید نظریه مختار را در الهیات سلبی و ایجابی مشخص کنیم و هر نوعش را که انتخاب کردیم، ناگزیر باید به پرسش‌ها و ابهامات و احیاناً تناقضات مطرح از سوی مقابل پاسخ دهیم. نظریه مختار من اساساً خدای تنزیهی است و گرنه خداوند تشبیهی و انسان‌وار برایم قابل فهم و در نتیجه قابل قبول نیست. این را هم بگویم که صفات ثبوتیه و سلبیه و به طور کلی الهیات تنزیهی و یا سلبی را من ابداع نکرده‌ام و همین طور در الهیات مسیحی و یهودی نیز همواره مطرح بوده و هست.<sup>۱۴۸</sup> گفتن ندارد که طرف مقابل نمی‌تواند مرا به التزام به نظریه‌ای مشخص و حتی مشهور بکند تا احیاناً مدعیات خود را موجه نشان دهد. اما در برابر انبوه آیاتی که در قرآن از خدای تشبیهی سخن می‌گوید، گفتم که چنین تصویری از خداوند از باب «تنزیل» و «لسان قوم» و محدودیت‌های زبانی بشری است. همان گونه که به ضرورت زبان اسطوره برای بیان حقایق بنیادین زیست جهان بشری خلق شده است. در واقع، همان جمله قرآنی «و تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون» (آیه ۴۳ سوره عنکبوت) درست است و گریزی از آن نبوده و نیست. البته باید در باره زبان قرآن بیندیشیم که آیا زبان علم است یا نه.

بگذارید شفاف بگویم اگر قرار بر باور به واقعیت علمی و عینی (ماوقع در عالم خارج) در قصص قرآن (مانند زاییدن عیسی از مادر باکره و یا سخن گفتن نوزاد در گاهواره و به ویژه این دعوی که «اتانی الكتاب و جعلنی نبیا» و ... - داستانی در سوره مریم) باشد، حداقل چیزی که می‌توانم گفت این است که برای من قابل فهم نیست و هیچ توجیه علمی

۱۴۸. در این مورد بنگرید به مقاله «فلسفه زبان دین از منظر متکلمان نوافلاطونی» به قلم احمد علوی در شماره دوم «فصلنامه نقد دینی» شماره تابستان ۱۳۹۹.



برای آنها نمی‌شناسم. توسل سنتی به معجزات نیز در بهترین حالت می‌تواند نوعی باور ایمانی باشد و از منظر عقلی و علمی گرهی نمی‌گشاید.

اما در مورد دوم. واقعیت این است که در نیافتن چرا مغالطه است. من راه استدلال را نبسته‌ام و فقط کوشیده‌ام در حدی سستی استدلال‌های طرف مقابل را عیان کنم و در مقابل وجهات خودم را برای نظریه مختارم ارائه دهم. فکر نمی‌کنم استدلال‌های من مصداق تمثیل شما و مغالطه باشد.

در هر حال چنان که گفته‌اند، هر نظریه‌ای منطقاً باید شش ویژگی داشته باشد:

- ۱- مدعا و یا مدعیاتش روشن باشد،
- ۲- مبانی خود را بگوید،
- ۳- برای اثبات مدعیاتش ادله وافی به مقصود (عقلی و یا در صورت لزوم نقلی) ارائه کند (تناسب مدعا با دلیل)،
- ۴- دارای سازگاری و انسجام درونی باشد،
- ۵- ادله رقیب را به چالش بکشد و در صورت لزوم بطلانشان را عیان کند.
- ۶- در آخر به پرسش‌ها و تناقضات احتمالی پاسخ دهد.

من (البته نه چندان منظم) کوشیده‌ام چنین کنم و حال بر منتقدان است که به تعبیر قدما خلل و فرج ادله و استدلال‌های مرا روشن کنند و بگویند کدام یک از این شش قاعده غایب و یا باطل است. بیفزایم مدعی نیستم که اندیشه‌هایم چون و چرا بر نمی‌دارند. به هر حال الهیات اسلامی (مانند الهیات دین‌های دیگر) بسیار پیچیده و مبهم است و کوشش‌های علمی و نظری بایسته‌ای لازم است و من فقط تمرین اندیشیدن می‌کنم. به ویژه آگاهم که در مقام اقامه دلیل و برهان برای دعای سلبی، ناگزیر گرفتار محدودیت‌های زبانی می‌شویم و در نهایت از چیزی که از آن می‌گریزیم یعنی ادبیات و تعابیر ایجابی استفاده می‌کنیم و این بر ابهامات می‌افزاید. خداوند اندر وهم و خیال آدمی در نمی‌آید و حتی در الفاظ نمی‌گنجد و از این رو در مقام مفهوم‌سازی ناچار خداوند در قالب الفاظ در می‌آید.

**طاها پارسا:** در نظریه شما پای الهیاتی سلبی و نسبتاً رادیکال به میان می‌آید که به نظر دارای «ناسازگاری درونی» است. مثلاً وقتی به نقل از مولوی گفته می‌شود «آنچه در اندیشه ناید آن خداست»، در حال طرح اندیشه‌ای درباره‌ی خدا هستید (و البته چون می‌گویید در اندیشه ناید، امکان استدلال را از مخاطب می‌گیرید) با این پارادوکس چه می‌شود کرد؟ علاوه بر این، با این الهیات چگونه در عبادت روزانه او را بارها رحمان، رحیم، صاحب روز قیامت، صاحب نعمت و صاحب غضب می‌خوانید؟ آیا این نوع عبادت و الفاظ نوعی فقدان «ناکارآمدی» نظریه شما را نشان نمی‌دهد؟ اصولاً به خدایی که به شکل ایجابی نتوان از او سخن گفت، چه «امید» می‌توان بست؟

**اشکوری:** سه پرسش مطرح کرده‌اید. به هر یک جداگانه پاسخ می‌دهم.

مشکل اساسی در همان مفهوم و یا معنای «الهیات سلبی» است. وقتی گفته می‌شود «آنچه در اندیشه ناید»، چگونه قابل توضیح و تبیین است؟ زیرا از نداشته‌ها صحبت می‌شود و نداشته‌ها منطقی و با الفاظ قابل تبیین نیستند. فرقی هم نمی‌کند در باره خدا باشد و یا هر چیز دیگری. در واقع داستان «گنگِ خوابیده» است. با این حال پارادوکس این است که همان نداشته‌ها وجود دارند لذا از همان‌ها با عنوان «صفات» یاد می‌شود. گفته شده تنها صفت واقعی در باره خداوند، همان عدم صفت است. این دعوی غیر از حرف قدماست که می‌گفتند شَرّ امری عدمی است پس وجود ندارد و فقط می‌توان گفت عدم خیر (از باب تمثیل کوری فقط عدم بینایی است و امر وجودی نیست). با این همه (همان‌گونه که گفته شد) ما در باره خداوند (مانند هر امر سلبی دیگر) با صفات و افعال ایجابی سخن می‌گوییم و خدای ایجابی و انتساب صفات ثبوتیه به خداوند از آن روست.

اما این که فرموده‌اید این نظریه امکان استدلال را از طرف می‌گیرد، باید دید مراد از استدلال چیست؟ می‌دانیم که انواعی از استدلال داریم و یکی از آنها «استدلال تمثیلی» است که عبارت است از اقامه استدلالی در برابر استدلال دیگر. حداقل آن است که من در برابر استدلال الهیات ایجابی با توسل به مبانی مشخص، استدلال دیگری به مثابه بدیل ارائه داده‌ام. در هر حال بر منتقدان است که جدای از قوت و ضعف استدلال‌های رقیب، مبانی و مقدمات و استنتاج‌های مرا نقد و رد کنند. البته اگر مبانی و استدلال‌های من مدافعان برهان شَرّ را دچار مشکل می‌کند، دیگر مشکل من نیست.

مهم‌ترین پرسش شما البته مسئله دعا و وحی و مانند آنهاست. در مباحث قبلی بدان‌ها پرداخته‌ام. اجمالا می‌توان گفت: اگر در الهیات ما اصل خدای تنزیهی باشد (اصلی که در قرآن نیز بر آن اصرار می‌رود)، منطقا باید گزاره‌های تشبیهی بر آن قاعده تفسیر شوند و این قاعده‌ای است که در تمام امور انجام می‌دهیم. اگر چنین کنیم، ناگزیر (حداقل در فهم من) اتصاف صفاتی چون قادر و سمیع و علیم و خبیر و مانند آنها مجاز است و برای تقریب ذهن و معقول‌سازی و تبیین حسّانی امور انتزاعی است. فکر نمی‌کنم کسی منکر باشد که خداوند به نحو حسّی و واقعی سخن نمی‌گوید، نمی‌شنود، نمی‌بیند، عذاب نمی‌کند، و دارای جا و مکان نیست. در این صورت «علی العرش الاستوی» (آیه ۵ سوره طه) و «یدالله فوق ایدهم» (آیه ۱۱ سوره فتح) چه معنایی دارد؟ جز این است که این نسبت‌ها مجازی و استعاری است؟

بگذارید در همین جا بگویم قیامت به صورت عینی، که بدان معاد جسمانی گفته می‌شود (به رغم وجود نصوص قرآنی)، با ابهامات و پرسش‌های جدی مواجه است و برای من تا این لحظه مفهوم و معقول نبوده و بر اساس قاعده‌ای که گفته شد، به پیروی از برخی متفکران (از جمله اقبال و شریعتی)، قیامت را به معنای «حالت» در درون آدمی می‌دانم و نه در جایی در فیزیک این جهان و نه جسمانی و نه حتی روحانی. اجرای عدالت و جزای اعمال نیک و بد کاملا درست است ولی در حالت ما رخ می‌دهد و نه در زمان و مکان دیگری. متر و معیار من هم همان حمل بیان استعاری ایجابی است بر الهیات سلبی.

با این حال خداوند را به نحو استعاری «جان جهان» و «چشم بیدار هستی» و «گوش شنوای عالم» می‌دانم و بر این گمانم که می‌بیند و می‌شنود؛ هرچند نه با چشم و گوش جسمانی و انسان‌وار. باور دارم که او اول و آخر و ظاهر و باطن است و به تعبیر مجازی قرآن از رگ گردن به من نزدیکتر است (آیه ۱۶ سوره ق)، از این رو در عالم و طبیعت نقش دارد و در واقع طبیعت رفتار خداست. او «رفیق اعلی» است و هیچ لحظه از آدمی جدا نیست. تبیین آن نیز قبلا در دیدگاه اقبال آمده است. به این نکته مهم نیز اشاره کنم که در جهان‌بینی توحیدی ما (شاید بهتر باشد بگویم من) وحی و نبوت و حتی دعا مصداق «خلق مدام» و مصداق سخن صدرای شیرازی «لا تکرّر فی التجلی» است و بنابراین تداوم گریزناپذیر پروژه خلقت حکیمانه است و نه دخالت در کار عالم و آدم.

به یک نکته دیگر هم اشاره کنم. دعا و نیایش، سخن گفتن انسانی است از پایین به بالا و محتوای چنین مکالمه‌ای به تعبیر درست شریعتی بهانه‌ای است برای «حرف زدن» و «حرف‌ها را زدن» و صیروت و سیر روحانی به طرف «او». از این رو نباید تصویری عامیانه از دعا داشت. استجاب دعا و دیگر مفاهیم مرتبط نیز منطقی‌تر است در این چهارچوب، تفسیری متناسب پیدا کنند.

**طاها پارسا:** و اما سؤال آخر. در گفتگوهایی که پیشتر در این باره با آقایان سروش و کدیور و میردامادی داشتم، هریک از خدایی گفتند که در هنگامه‌ی وجود شرور طبیعی می‌شناسند. عبدالکریم سروش گفت انتظاری از خدایش ندارد و محسن کدیور از خدای قانونمندی می‌گفت که سنن الهی را نقض نمی‌کند. یاسر میردامادی هم به سکوت و غیبت خداوند اشاره کرد. با توجه به توضیحات و توصیفات شما لازم است سؤال را مصداقی‌تر پیروم. آنگاه که کودک معلول مادرزادی دارد رنج می‌کشد و درد می‌برد و مادرش با دیدن این صحنه دارد خدانا باور می‌شود، خدای یوسفی اشکوری کجاست؟

**اشکوری:** من خدای خود را اجمالا معرفی کرده‌ام و شما می‌توانید عنوانی مناسب برای آن انتخاب کنید. چون، به شرحی که آمد، معتقدم هر حادثه‌ای در جهان معلول قواعد و قانونمندی خاص است من هرچند مضمونا با سخن دکتر سروش مخالفتی ندارم ولی تعبیرش را چندان مناسب نمی‌دانم<sup>۱۴۹</sup>، سخن دکتر کدیور مناسب است و می‌توانم آن را تکرار کنم و بیفزایم انتظاری از خدا ندارم. اما با تعبیر دکتر میردامادی هیچ موافقتی ندارم اما در باره آن کودک و مادر مفروض، فقط می‌توانم به آن مادر بگویم که آنچه می‌بینید و تجربه می‌کنید، بی‌تردید رحمت است ولی با تغییر منظر، با حذف یک نقطه، می‌توانید آن را تبدیل به رحمت کنید. الا ان فی ایام دهرکم نفعات فتعرضوا لها.

ضمنا من سال‌هاست که در باره وجود و عدم وجود خدا با کسی بحث نمی‌کنم. چرا که معتقدم ادله خدا باوران (اعم از عالمان جدید و متکلمان قدیم) حداقل به طور مقتنع نمی‌تواند خدا را اثبات کند. به گمانم خدا اثبات کردنی و اثبات شدنی نیست و درک و

۱۴۹. در تیترو زیتون برای گفتگو با دکتر سروش این جمله انتخاب شده بود: «خدا به هر دردی نمی‌خورد».

«ایمان» به او بیشتر دیدنی و شهودی است و نه لزوماً عقلی و علمی. گرچه عقل و علم و استدلال تا حدودی می‌توانند به تقویت ایمان مدد برسانند. خدای پیامبران با خدای عالمان و فقیهان و فیلسوفان و متکلمان یکی نیستند. به گفته فروغی بسطامی:

خدادان با خداخوان فرق دارد	که حیوان تا به انسان فرق دارد
مبر پیش لب او غنچه را نام	که خندان تا به خندان فرق دارد