

تحلیل گفتمان اندیشه‌های محوری اقبال لاهوری با تأکید بر «اجتهاد، تفکر خودی و

حکومت اسلامی»

علی ضامنی پور^۱ - محمد مهدی زاده^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۴ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۳/۲۱

چکیده:

ظهور دوران مدرن و نفوذ استعمار در کشورهای شرقی هم خواری بود و هم نعمت. خواری از آن جهت، که به از دست دادن سرمایه‌های گذشته و رفتن به زیر یوغ کشورهای غرب انجامید، انجामी نیک بود از آن رو که باعث شد به سکوت و رکود چندصد ساله خود پی ببرند. پیشتاز این بیداری در میان مسلمانان سیدجمال اسدآبادی بود و بعد از آن صدای آزادی از گوشه گوشه کشورهای اسلامی شنیده شد. مسلمان هندی دیرتر از دیگر هم‌کیشان خود به مبارزه با استعمار رفتند. استعماری که تا رگ و پی آنها نفوذ کرده بود. اقبال لاهوری شاعر، نویسنده و فیلسوف در مبارزه با استعمار از همه خوشنام‌تر و پرآوازه‌تر است. او در پی بنا نهادن حکومتی، با معیارهای قرآنی است، هرچند تفسیر او از هستی به طور مطلق تفسیر درون متنی نیست و بنیان‌های اندیشه‌اش را با نوشته‌های فیلسوفان غربی به محک آزمایش می‌گذارد، اما بر این باور است که این آغازی است که با هیچکدام از آن اندیشه‌ها هم‌سنخی ندارد. اقبال در بزنگاه زمانی‌ای پا به میدان گذاشت که رگه‌های بیدارگری مسلمانان پیدا شده بود و با الگو قرار دادن سیدجمال الدین اسدآبادی در پی وحدت دوباره مسلمانان بوده است؛ وحدتی نه زیر پرچم خلافت، که در میدان قانون اسلامی مبتنی بر اجتهاد به وجود آید. اقبال با رد فلسفه یونانی و اندیشه‌های ناکارآمد اندیشمندان مسلمانان سده‌های پیشین، «فلسفه خودی» را مطرح کرد، فلسفه‌ای که به زعم او نه تنها روش هستی‌شناسانه، آینه‌ای است که می‌بایست هستی در آن پیدا شود.

واژگان کلیدی: اقبال لاهوری، تحلیل گفتمان، فلسفه خودی، حکومت اسلامی، مدرنیسم

^۱ - دانش آموخته کارشناسی ارشد، علوم ارتباطات اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
ali.zamenipoor@yahoo.com

^۲ - دانشیار و عضو هیئت علمی، گروه مطالعات ارتباطی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران
mehdizadeh@gmail.com

مقدمه:

بعد از ۱۸۶۰ علاوه بر حرکت‌های انقلابی توسط مسلمانان هندوستان، دو جریان رو در روی همدیگر قرار داشتند. یکی علمای مذهبی که به استیلای غیر مسلمان معترض بودند و دیگری طرفداران سِر سید احمدخان. جریان علما؛ مخالف انگلیس، معتقد به مبارزه و قطع رابطه با آنها، عدم شرکت در مدارس انگلیسی و نگرفتن هرگونه کمکی از انگلیسیان بودند. اما سِر سید احمدخان طرفدار سازش، استفاده از امکانات آنها و و آشتی کردن با انگلستان بود.

اوایل قرن بیستم، اعتراض هندی‌ها به ویژه مسلمانان وارد مرحله جدی‌تری شد، اندیشمندان مسلمان هند در راه بیداری گام برداشتند؛ مولانا ابوکلام آزاد، مولانا محمدعلی، مولانا شوکت علی، قاعد اعظم (محمدعلی جناح)، از گوشه و کنار، علم مخالفت را بلند کردند، اما در این میان، اقبال نگاه تازه‌ای به سرنوشت مسلمانان دارد و آن انتقاد به گذشته و بنای یک آرمان نو در اندیشه، حکومت داری و جهان بینی است.

«تا سال ۱۹۱۱ میلادی بیشتر رهبران مسلمان به راهی که "سِر سید احمدخان" به آنها نشان داده بود، قدم نهادند و آن عبارت بود از وفاداری به دولت انگلستان. اما در بین سال‌های ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۴ اوضاع و احوال به گونه‌ای شد که در این شیوه، تغییراتی به وجود آمد. اولین ضربه‌ای که در سال ۱۹۱۱ میلادی از طرف دولت انگلستان به رهبران رسید، لغو قرارداد تقسیم بنگال بود، رهبران مسلمان طرفدار تقسیم بنگال بودند و دولت انگلستان نیز برخلاف درخواست هندوها اعلام کرد که مسأله تقسیم بنگال به قوت خود باقی است. لیکن هندوها راه اعتراض را پیش گرفتند. دولت انگلستان در تصمیم خود تردید نشان داد، پادشاه انگلستان «جورج پنجم» به هنگام رسیدن به دهلی در سال ۱۹۱۱ اعلامیه تقسیم بنگال را رد کرد. به این دلیل رهبران مسلمان برای نخستین بار احساس کردند که طرفداری از دولت انگلستان برای تحقق مطالبات سیاسی‌شان کافی نیست». (اقبال، ۱۹۸۵: ۷۳) در سال‌های جنگ جهانی دوم و همه آن حوادث بزرگ هیچ تأثیری بر اقبال نداشت، از نظر اقبال این جنگ، جنگ ملل غارتگر بود. جنگی غاصبانه که می‌کوشید تجارت غاصب را رونق دهد و برای پایمال کردن حق ضعفا و محرومان شروع شده بود. از نظر او انسان جدید اروپا با پایمال کردن عزت معنوی، مذهبی، اخلاقی و انسانی خود و تحت جذبه حیوانی، سرگرم عمل

خودکشی بود. اقبال هیچ نوع همدردی با این حیوان متمدن اروپایی نداشت. بلکه به دنبال مرد فردایی بود که اجتماع مسلمانان آینده را به وجود آورد. لذا بدون توجه به شور و غوغای جنگ، اقبال به نوشتن مجموعه شعر «اسرار خودی» مشغول شد. (اقبال، ۱۹۸۵: ۱۸۹)

چارچوب نظری:

گفتمان شکلی از گفتگو است؛ اما باید آن را به صورتی کلی‌تر دانست؛ زیرا در گفتمان تنها معنای مطرح شده در گفتگو مورد نظر نیست؛ بلکه شرایط ظاهری زمانی، مکانی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی نیز در آن نهفته است. این مفهوم چند وجهی و اساساً توسعه نیافته، مبهم و مناقشه برانگیز است و با توجه به انواع نهادها و کاربست‌های اجتماعی متفاوتی که در آنها شکل می‌گیرند و نیز با توجه به موقعیت، جایگاه و شأن افرادی که صحبت می‌کنند یا می‌نویسند و کسانی که مخاطب آنان هستند، فرق می‌کند.

گفتمان، یک روش یا نقطه ثقل یک بررسی نیست؛ بلکه مجموعه قواعدی است که پیش شرط‌های اولیه را برای شکل‌گیری احکام فراهم می‌سازد؛ به ترتیبی که آنها به عنوان ورای سخنوران گفتمان قرار دارند. در واقع موقعیت، عمل و ویژگی دانایان، نویسندگان و شنوندگان یک گفتمان، عبارت است از وظیفه و کارکرد این نوع از قواعد گفتمانی. (فیلیپ، ۱۳۸۱: ۱۶۱)

هر گفتمان به مسایل، موضوعات و اهداف معینی می‌پردازد و مفاهیم و مضامین خاصی را وجهه نظر قرار می‌دهد؛ در حالی که مفاهیم دیگری را کنار می‌گذارد. گفتمان‌های مختلف، مفاهیم^۱ و مقولات^۲ مختلفی ارائه می‌کنند. پاره‌ای مواقع، می‌توان مفاهیمی را که در چارچوب یک گفتمان ارائه شده‌اند، برگرفت و آن را در گفتمانی دیگر بازاندیشی و ارائه نمود؛ ولی همیشه چنین نیست. گفتمان‌های متفاوت، نظام‌های متفاوتی می‌سازند. امکانات لازم برای معنی، جفت و جور و محکم می‌شوند و به کمک موضع اجتماعی و نهادینی که گفتمان از آن برمی‌خیزد (و نه از طریق ساختار اصطلاحات و تعابیر مثبت) در قالب معانی معینی قرار می‌گیرند (یا معانی مشخصی پیدا می‌کنند): واژه‌ها، کلمات، تعابیر، اصطلاحات، فرضیات و

^۱ - Concepts

^۲ - Categories

نظایر آن بر حسب موضعی که توسط کارورزان یا استفاده‌کنندگان آنها اتخاذ می‌شود، معنای خود را تغییر می‌دهند. (مک دانل، ۱۳۷۷: ۴۱)

گفتمان کاوان مفهوم نظری‌تر «گفتمان» را که حدود و ثغوری خاص‌تر دارد؛ اما در عین حال، کاربردهای گسترده‌ای دارد. آنها برانند که مؤلفه‌های اساسی دیگری را نظیر اینکه چه کسی؟ چه گونه؟ چرا؟ و چه وقت؟ به کاربرد زبان روی می‌آورد، به مفهوم گفتمان اضافه نمایند. پس در همین واری اولیه مفهوم گفتمان، ما با سه بعد اصلی روبرو شده‌ایم: الف) کاربرد زبان ب) برقراری ارتباط میان باورها (شناخت ج) تعامل در موقعیت‌های اجتماعی. (میرفخرایی، ۱۳۸۳: ۹) در یک تعریف، تحلیل گفتمان - برخلاف تحلیل‌های سنتی زبان شناسانه - دیگر صرفاً با عناصر نحوی و لغوی تشکیل دهنده جمله، به عنوان عمده‌ترین مبنای تشریح معنا؛ یعنی، زمینه متن^۱ سروکار ندارد؛ بلکه فراتر از آن به عوامل بیرون از متن، یعنی بافت موقعیتی^۲ فرهنگی، اجتماعی و ... می‌پردازد. (بهرام پور، ۱۳۷۹: ۸).

بنابراین، تحلیل گفتمان «چگونگی تبلور و شکل‌گیری معنا و پیام واحدهای زبانی را در ارتباط با عوامل درون زبانی - زمینه متن واحدهای زبانی، محیط بلافصل زبانی مربوطه و نیز کل نظام زبانی) و عوامل برون زبانی [زمینه اجتماعی، فرهنگی و موقعیتی - بررسی می‌کند». (لطفی پور ساعدی، ۱۳۷۲: ۱۰) با این رویکرد، اندیشه‌های اقبال لاهوری می‌بایست در متن تاریخی ابتدای قرن بیست و یکم واکاوی شود، قرنی که اندیشه‌های دو سده پیشین در آن به تکامل رسیده بود و غرب حامل پیام‌های آن. اما در این سوی جهان و در جغرافیای اندیشه‌های شرق، تکانه‌هایی حادث شد و در بیشتر کشورهای کهن آسیایی این تکانه بیشتر واکنشی علیه گذشته خویش همراه با شوریدن بر غرب مهاجم بود.

در خلال جنگ جهانی اول کشاورزان پنجاب نا آرام شدند، سیک‌های رانده شده از آمریکا و کانادا به هندوستان برگشتند. فعالیت‌های انقلابی در شبه قاره هند گسترده شد. مسلمانان هند با مشاهده اعمال قدرت‌های اروپایی در سرزمین‌های اسلامی از انگلستان مأیوس شدند. «کمیسون رولت» که در سال ۱۹۱۷ تشکیل شد و محدودیت‌های گسترده‌ای را در شبه قاره

^۱ - co- text

^۲ - context of situation

اعمال کرد. به پلیس و نیروهای مسلح اختیار دادند تا در برابر مجرمین سیاسی بایستند. دستگیری‌ها افزایش یافت، پلیس بدون حکم دادگاه وارد منازل مردم شد. گاندی مردم را واداشت تا به مقابله برخیزند و اعتصاب کنند. محمدعلی جناح از مقام مجلس سلطنتی استعفا داد. اعتراضات بالا گرفت و این دوران؛ روزگار خانه نشینی اقبال بود. (همان: ۳۸۴) اقبال به قول خودش گوشه‌نشین شده است؛ در این دوره پر هیاهو چهاردیواری خانه‌اش را همچون کشتی نوح تصور می‌کرد که رابطه‌اش را با دنیا و مردم آن محدود ساخته است، این رابطه را نیز به این دلیل حفظ کرده است که قادر باشد مخارجش را تأمین کند. تظاهرات در سال ۱۹۱۹ به اوج خودش رسید. در یک مبارزه خیابانی ۱۳۰۰ نفر کشته می‌شوند. اقبال تحت تأثیر این حادثه قرار می‌گیرد و محتاطانه می‌نویسد؛

" خاک پاک با هر زائر چمن می‌گوید/ در جهان از چرخ گردون غافل مباش

تخم این چمن از خون شهدا آبیاری شده است/ پس اشک‌هایت را از این نهال دریغ مدار"

شعر از این منظری خونین، تنها یک توصیف شاعرانه است. نه راه مبارزه‌ای و نه به گردش در آوردن خون مبارزی، توصیه برای ماندگان حادثه که اشک‌هایتان را نگه دارید برای آینده، آینده‌ای که معلوم نیست کی و در کجا تحقق یابد و البته این تنها یک تسلی است برای مردمی که راه مبارزه را نمی‌دانند. به این ترتیب هنگامی که در سال ۱۹۱۹ میلادی در امرتسر لاهور از سوی بریتانیا حکومت نظامی اعلام شد، علامه اقبال نیز با شعر حافظ - همان حافظی که بر او می‌تازد- وسیله‌ای برای تسکین خود می‌جوید، در نامه‌ای خطاب به مهارجه سیر کشن پرشاد بیان می‌کند: امروز هشتمین روزی است که حکومت نظامی می‌باشد... خداوند فضل و کرم نماید. من از اشعار حافظ تسکین گرفتم.

اقبال ستیزه گر با غرب

از حیث جغرافیایی، اروپا و قاره آمریکا مغرب زمین نامیده می‌شود. اما وقتی سخن از غرب می‌رود، یک محدوده جغرافیایی خاص مدنظر نیست، بلکه منظور فرهنگ و تفکری خاص است که در محدوده جغرافیایی اروپای غربی و آمریکای شمالی حاکمیت را در دست دارد. از فرهنگ و تمدن تعاریف مختلفی شده است، اما به طور کلی می‌توان برای شناخت فرهنگ و تمدن غرب و مبانی این فرهنگ و تمدن اموری نظیر معرفت‌شناسی، جهان‌بینی،

انسان‌شناسی، دین، علم، هنر، سیاست و حکومت، اخلاق، فرهنگ، اقتصاد و تکنولوژی آن را در بستر تاریخ و اجتماع بررسی کرد. نکته‌ای که در غرب شناسی باید به آن توجه کرد، این است که این امور موضوع شناخت ما باید قرار گیرند. آموختن خود این علوم، اگر چه از نوع غربی آن، غرب‌شناسی به شمار نمی‌رود. فی‌المثل غرب‌شناس به کسی نمی‌گویند که آراء مختلف غربیان را درباره معرفت، جهان و انسان بیاموزد و به نقد و بررسی آنها بپردازد، برخی را رد کند و برخی دیگر را بپذیرد و گاهی نیز خود نظریه‌ای جدید در باب مسئله‌ای ابراز دارد یا حتی مسئله‌ای جدید در میان افکند.

اقبال خود را غرب شناس می‌داند او بر این باور است که فلسفه غرب، بسیاری از مبانی خود را از اسلام گرفته است. وی می‌گوید: اصول فلسفه دکارت همان است که در "احیاء العلوم" امام محمد غزالی موجود بوده است. اصول اساسی فلسفه جان استوارت میل در "شفای" ابن سینا موجود است و حتی اعتراض میل نسبت به صورت اول منطق همان اعتراض امام فخرالدین رازی است. او در سروده‌های خود فراوان بر غرب می‌تازد، نه تنها غرب معاصر وی، بلکه غرب از دو هزار سال پیش، فلسفه یونان را به باد ناسزا می‌گیرد، اندیشه افلاطون و ارسطو را موجب گمراهی متفکران و انحراف آنان از شناخت حقیقت جهان می‌شناساند و تنها راه رسیدن به حقیقت را پیروی از راه خدا و شریعت انبیاء می‌داند که:

بنده حق بی نیاز از هر مقام نی غلام کس نه کس او را غلام

اما ستیزه اقبال با غرب و اندیشه مغرب زمینیان به سده پیش از میلاد، یا عصر فارابی و ابن سینا و یا بیکن محدود نمی‌شود، اقبال غرب معاصر را بیش از غرب قدیم به باد انتقاد می‌گیرد و آن را مسبب ویرانی جهان معاصر خویش می‌شناساند:

فریاد زافرنگ و دلاویزی افرنگ فریاد ز شیرینی و پرویزی افرنگ

عالم همه ویرانه چنگیزی افرنگ معمار حرم باز به تعمیر جهان خیز

«اقبال بر این باور است که کتاب‌های تاریخی و سیاسی غرب در جهت حرکت‌های استعماری است، تا جایی که «سیر توماس آرنولد» از طرفداران اسلام از اقبال خواست تا تاریخ ادبیات ادوارد براون را ترجمه کند اما او قبول نکرد چون معتقد بود آن کتاب با اغراض سیاسی نوشته شده است. اقبال از غرب بیزار بود، هر چند که در انگلستان درس خواند و

برخی مبانی فکری‌اش را از اندیشمندان آن دیار وام گرفت، اما اعتقاد داشت که پایه اندیشه‌های غرب ریشه در تفکرات اسلامی دارد. با این حال در پی پایه‌گذاری سنتی تازه در اندیشه اسلامی است. خون تصوف، در رگ اوست و در جای جای تفکر او ردپای صوفیانه است. اقبال شعر می‌خواند، اما به شاعرانی که برای تحرک ملت نمی‌خوانند صفت شعرای عصر جاهلی می‌دهد». (شهیدی، ۱۳۶۵: ۱۲۳)

در زمانی که اعتراض هندوستان می‌رفت تا رنگ پیروزی به خود بگیرد، اقبال آبی بر آتش حرکت‌های بیدارگرانه می‌شود تا جایی که خشم دوستان را بر می‌انگیزد. نمایندگان انگلستان برای اهداء لقب به اقبال مراسم باشکوهی برگزار کردند، این در حالی بود که «تاگور» شاعر بزرگ هندوستان جایزه نوبل را پس داده بود. «در اول ژانویه ۱۹۲۳ دولت انگلستان به دلیل قدردانی از خدمات علمی و فرهنگی اقبال به او لقب "سِر" داد. هر چند اقبال در پاسخ به اصرارها برای پذیرفتن لقب، ادعا می‌کند که آرزوی لقب ندارد، و در این رابطه خطاب به مهاراجه "کشن پرشاد" چنین نوشت: «هر چیزی که راجع به لقب من شنیدید صحت دارد. لقب «سِر» به این سبب به من داده شد، که اشعار اسرار خودی به انگلیسی ترجمه شده و در اروپا و آمریکا تفسیرهای زیادی درباره آن به چاپ رسید.» لقب سِر را زمانی اقبال پذیرفت که مردم به دلیل نهضت ترک موالات از لقب‌های دولتی تنفر پیدا کرده بودند. پس از اینکه وی لقب گرفت، سیل اعتراضات بزرگان هندوستان به سوی اقبال سرازیر شد. "عبدالمجید سالک" فوری به عنوان اعتراض به این لقب، شعری سرود: (اقبال، ۱۹۸۵: ۳۷۴)

پس مدرسه علم به قصر حکومتی تبدیل شد/ افسوس که اقبال از علامه به، سِر تبدیل شد
در گذشته، او تاجی بر سر ملت بود/ بشنوید که اقبال سِر، تاج شده است
در گذشته اقبال سِر بیشتر مسلمانان بود/ حالا اقبال خسته و بیزار، سِر انگلیسی‌ها شد
سال‌ها بعد از این ماجرا، علی شریعتی اعتراض مخالفان اقبال را رد می‌کند: اقبال هر توجیهی که در برابر این لقب به مخالفان داده بود، در نهایت با اندیشه او هیچ‌گونه هم‌آوایی نداشت، کسی که «اندیشه خودی» را مطرح کرد، او که اسلام سیاسی را مطرح کرده بود، کسی که در مملکتش، انگلیس آن همه بی‌حرمتی را به مردم روا داشته بود، چگونه توانسته بود لقب سِر را در مراسمی باشکوه از دشمن مردم بپذیرد. «با این حال او روح نا آرام مسلمانی

است که در اوج بحران‌های زمانه‌اش به دنبال مأوی است. محمد اقبال یک روح چند بعدی مسلمان است. او نه تنها کوشیده است تا ابعاد تجزیه شده و اعضاء متلاشی شده ایدئولوژی اسلامی را زنده کند بلکه اسلامی را که در طول تاریخ به وسیله خدعه‌های سیاسی و با گرایش‌های ضد و نقیض فلسفی و اجتماعی قطعه قطعه شده است و هر قطعه‌ای از آن در میان گروهی نگهداری می‌شود جمع کند، تألیف کند و تجدید بنا سازد» (شریعتی، ۱۳۳۶: ۸۵).

اقبال بینش عقلی و سرمایه علمی فلسفه جدید غرب و تعقل اروپا را با روح اشراقی و الهامی که در فطرت قومی و ذاتی او به عنوان یک متفکر هندی وجود داشت، در هم آمیخت. با پرورش و استغراقی که در عرفان عمیق و پر از حرکت و حرارت ایرانی به دست آورد و همچنین ارادت و معرفتی که به مُلّای روم و به مثنوی و دیوان شمس او و نیز ادبیات فرهنگی و پر اندیشه پارسی و بالاخره با شناخت وسیع و جامعی که در فلسفه‌های اسلامی و تاریخ و تحولات فکری در تاریخ معارف اسلامی که صاحب شده بود و بالاخص با ممارست و آزمایش و آشنایی‌های عمیق و همه جانبه‌ای که از جوانی مستقیماً در قرآن داشت و با روح و زبان آن خو گرفته بود، به یک جهان‌بینی تازه‌ای دست یافت، این جهان‌بینی به نام «فلسفه خودی» در عین حال جهان و انسان حیات را برایش تفسیر می‌کرد.

فلسفه خودی؛ از حافظ تا خیام و چندگونه‌گی تفکر

اقبال لاهوری فیلسوف است، نظریه‌های غربی را مطالعه کرده و مجهز به وطنش بازگشته است. او هم با سیدجمال و هم با سیداحمدخان متفاوت است. فردی است که از شرق رفته، مجهز برگشته و می‌خواهد حتی‌المقدور از آن چیزی که خود نیست، خود را غنی کند و جامعه را از این انحطاط احتمالی نجات دهد. وی یک مرد محلی اصیل و فهمیده‌ای است که امیدوار است کاری بکند. می‌داند که اگر این کار نشود، خیلی از چیزها باطل می‌شود. (مجتهدی، ۱۳۹۰)

«همه غرض من آن است که توجه شما را به آن تجربه واقعی بشری جلب کنم که تاریخی در پی و آینده‌ای در پیش دارد. تصوف، بدون شک، نواحی تازه‌ای از خود را با مطالعه خاصی در این تجربه آشکار ساخته است. ادبیات آن اشراقی و نوربخش است، ولی مصطلحات آن که از

صورت‌های فکری متافیزیک مندرس شده شکل گرفته، بیشتر اثر کشنده‌ای در فکر جدید دارد» (لاهوری، ۱۹۴۶: ۱۰۶)

او با این عقیده که افتادن صوفی در کنج عبادتگاه، نمی‌تواند روح زمان حاضر را راضی نگه دارد می‌گوید: «بینش بدون قدرت، تعالی اخلاقی می‌آورد ولی نمی‌تواند فرهنگ پاینده بسازد و قدرت بدون بینش نیز مخرب و غیر انسانی است و می‌بایست این دو با هم ترکیب شوند. ایمان تنها اعتقادی انفعالی به یک یا چند جمله از نوع خاص نیست، اطمینان زنده‌ای است که از تجربه‌ای نادر حاصل می‌شود. (لاهوری، ۱۹۴۷: ۱۲۷)

اقبال تجربه دینی عالی را در پیامبر(ص)، علی(ع)، حلاج و بایزید بسطامی می‌داند و به گفته مولوی؛

علم حق در علم صوفی گم شود این سخن کی باور مردم شود.
اقبال صوفی و در عین حال طرفدار اسلام سیاسی است. او فلسفه غرب و حکمت اسلامی خوانده است اما با دهری خواندن آن و پوسیده دانستن این، برای تجدید فلسفه‌ای نو در اسلام تلاش می‌کند. شیوه شاعری را از حافظ و مولوی می‌آموزد اما از اولی می‌گریزد و او را در زمره گوسفندان قدیم می‌شمارد و از مَلّای روم قدم پیشی می‌گیرد و به جایی می‌رسد که خیام وار از پوچی واقعیت سخن می‌گوید. او رندانه و صوفی وار خودش را توصیف می‌کند:
«اقبال نیز از اقبال آگاه نیست هیچ شوخی نمی‌کنم والله آگاه نیستم»
عبدالمجید سالک می‌نویسد: اقبال همچون مگس روی نبات بود، ولی هیچگاه زنبور عسل نشد.

محمد دین می‌نویسد: هر سؤالی که از او می‌پرسیدم جواب واضح می‌یافتم. علتش این بود که چیزی در زندگیش پنهان کردنی نبود. چیزی که آن را رندی می‌نامیم. عاشق رسول خدا است و نماز شبش ترک نمی‌شود. رقیق القلب است و با ایمان. روی زیبا را دوست دارد اما هیچگاه گنه کار نشد. از این زیبایی استفاده می‌کرد و به آن عشق می‌ورزید.

اقبال در شعر ابرگوه‌ربار خود را چنین معرفی می‌کند:
مطلبی هست که فهمیدن آن مشکل است/ اگر کسی مایل باشد می‌تواند مرا به آسانی

بشناسد

"ولی" به من رند می‌گوید و رند مرا "ولی" / من حیرانم از این دو حرف که می‌شنوم
زاهد تنگ نظر مرا کافر دانست / و کافر فکر می‌کند که من مسلمان هستم
بعضی می‌گویند که اقبال صوفی مشرب است / برخی فکر می‌کنند که شیدای زیارویان
هستم

من برای همه عیان هستم لیکن باز هم آنقدر حرف‌ها هست، اگر از نگاه‌های غضب آلود
مردم پنهان شوم مردم چه خواهند چه کرد. ای دو چشمان دشمن، مرا با حقارت ننگرید من
آن انسانی هستم که خالق نیز به آن افتخار می‌کند. (اقبال، ۱۹۸۵: ۴۰۸)
اقبال برای رسیدن به فلسفه خودی بر فلسفه و حکمت قدیم مسلمان می‌تازد و دو چندان
بر بنیان‌های اندیشه غرب خرده می‌گیرد او اندیشه افلاتون را مبنی بر خیالی بودن جهان
رد می‌کند: راهب دیرینه افلاتون حکیم / از گروه گوسفندان قدیم
رخش او در ظلمت معقول گم / در کهستان وجود افکنده سم
یا

فکر افلاتون، زیان را سود گفت / حکمت او بود را نابود گفت
و در مورد ارسطو و بیکن می‌گوید:

زمانی با ارسطو آشنا باش / دمی با ساز بیکن هم‌نوا باش
ولیکن از مقامشان گذر کن / مشو گم اندرین منزل سفرکن
او فارابی را نیز به نقد می‌کشاند و از همه اندیشه‌ها هر کدام را پسندیده در بنای فلسفه
خودی جای می‌دهد. اقبال با هر صاحب اندیشه‌ای مدتی گام می‌زند و دوش به دوش او راه
می‌رود اما تا به آخر با وی همراه نمی‌شود یا از او جدا می‌شود و یا از او پیشی می‌گیرد،
چنانچه از نیچه جدا می‌شود و از مولانا که مراد و دلیل راهش بود، پیشی می‌گیرد.
تپیدن و نرسیدن چه عالمی دارد / خوشا کسی که به دنبال محمل است هنوز
"خودی" نقطه عزیمت و حرکت اندیشه اقبال است و هم پایه و اساس او، این "خود"
است که پیش رویش شاه‌راهی به ما بعدالطبیعه می‌گشاید، زیرا مکاشفه و درون‌نگری خود
فهم مابعدالطبیعه را برایش ممکن می‌سازد. خود حقیقتی است واقعی، حقیقتی که وجود و
اصالت دارد، واقعیت آن را می‌توان بی واسطه درک کرد. اقبال معتقد است که انسان می‌تواند

با پرورش همین نیرو، سیر تکاملی را طی کند او این سیر را در اسرار خودی در سه مرحله شرح می‌دهد که انسان به جاودانگی دست می‌یابد، سرانجام خدای گونه و جانشین خدا می‌شود. (بقائی، ۱۳۸۵: ۱۷) اقبال اندیشه‌ای را پرورده بود که برای مردم زمان خودش قابل درک نبود او بر این باور بود که «من نوای شاعر فردا هستم» اما نه جوانان الوند و دماوند، فکر او را ادامه دادند و نه ملتی که برای آنها جغرافیایی مستقل بنا نهاد، با این حال اقبال دلبستگی و وابستگی‌اش به شرق را در عمل نشان داد، اما خود را از دنیای دیگری و با شیوه تفکری دیگر، می‌پنداشت و همین تصویر است که او را بیشتر تاریخی جلوه می‌دهد؛
عصر من داننده اسرار نیست / یوسف من بهر این بازار نیست

...

نا امیداستم زیاران قدیم / طور من سوزد که می‌آید کلیم
قُلُوم^۱ یاران چو شبنم بی‌خروش / شبنم من مثل یم طوفان به دوش
نغمه من از جهان دیگر است / این جرس را کاروان دیگر است
نغمه‌ام زاندازه تار است بیش / من نترسم از شکست عود خویش
هیچکس رازی که من گفتم نگفت / همچو فکر من در معنی نسفت

...

میان آب و گل خلوت گزیدم / زافلاطون و فارابی ندیدم
نکردم از کسی دریوزه چشم / جهان را جز به چشم خود ندیدم (اسرار خودی)
اقبال در رسیدن به تفکر خودی از ادبیات عرفانی بسیار وام گرفته بود و متواضعانه مولانای بلخی را مراد خود ساخت، تا آنجا که مطلع اشعار اسرار خودی را از اشعار مولانا برمی‌گزیند. او حتی اذعان دارد، که فلسفه او «اندیشه خودی» را از مولوی وام گرفته است:
خودی تا گشت مهجور خدایی / به فقر آموخت آداب گدایی
زچشم مست رومی وام کردم / سروری از مقام کبریائی
اقبال برخی از اشعارش را به سبک خواجه شیراز نوشت، دیوانی به سبک شیخ محمود شبستری سرود، تفکر عقلانی‌اش را بر سیاق سنایی بنا نهاد، لیکن از مولانا عبور کرد، حافظ را

به نقد کشاند و شبستری را سخت نکوهش می‌کرد و فلسفه وحدت وجودی او را مخرب اندیشه خواند:

صوفی پشمینه پوش حال مست / از شراب نغمه قوال مست
آتش از شعر عراقی در دلش / در نمی‌سازد به قرآن محفلش
و در مجموعه اشعار خودی؛ حافظ را با همه سترگی‌اش حقیر می‌خواند و اندیشه صوفیانه او را برای تحرک و اندیشه ورزی جامعه مخرب می‌داند.
«شور و شوقی که اقبال برای بیرون راندن افکار صوفیانه از ادب اسلامی در سر داشت سبب شد تا به حافظ به عنوان نماد این ادبیات، حمله آورد و در نخستین چاپ اسرار خودی شعرش را مسموم‌کننده بخواند. انتقاد او از حافظ انتقاد از یک جریان فکری بود که حافظ مظهر و نماینده آن به شمار می‌آمد:

آن فقیه ملت می‌خوارگان / آن امام امت بیچارگان
گوسفند است و نوا آموخته است / عشو و ناز و ادا آموخته است
دلربایی‌های او زهر است و بس / چشم او غارتگر شهر است و بس
بی‌نیاز از محفل حافظ گذر / الحذر از گوسفندان الحذر (بقائنی، ۱۳۸۵: ۱۷)
او در مجموعه «رموز بی‌خودی» به سبک اشعار شیخ محمود شبستری بر خود او می‌تازد و می‌شورد و او را پایه‌گذار اندیشه سوزی در ایران می‌داند:
به طرز نامه محمود گفتم / جواب نامه محمود گفتم
ز عهد شیخ تا این روزگاری / نزد مردی به جان ما شراری
اقبال معتقد است که شراب صوفی و اشعارش "خود انسانی" ما را از ما گرفت و در برهوت بی‌سرانجامی رها کرد:

آنکه عزمش کوه را کاهی شمرد / پای اندر گوشه عزلت سپرد
پس از اتمام دیوان شعر اسرار خودی، سیل اعتراضات اندیشمندان هندی به ویژه طرفداران صوفیه به سوی اقبال سرازیر شد تا اینکه مجبور شد در چاپ دوم آن، دوازده صفحه از اشعار مورد اعتراض را حذف نماید. در دیباچه این اشعار اقبال به حافظ تاخت و اشعار او را سد راه اندیشه اسلامی خواند.

«در این سوی منتقدان اروپایی اصرار می‌ورزند که اقبال تصور انسان دوستی غربی را با اسلام منطبق ساخته است. وی هیچگاه ارزش و روش اخلاقی انسان را انکار ننموده است، زیرا با رواج این عقیده، تنگ نظری و تعصب خاتمه می‌یابد. ولی در نظر اقبال روح بشر دوستی غربی، فردی است. وی می‌گوید: «در اروپا نهضت انسان دوستی تا اندازه زیادی نتیجه آن نیروهایی بود که بر اثر اسلام بروز کرده بود. گفتن این مطلب هرگز مبالغه‌آمیز نخواهد بود، آن را از چند نظر می‌توان توسعه فرهنگ و تمدن اسلانی دانست، این حقیقت را نه اروپاییان می‌دانند و نه مسلمانان. زیرا آثار بزرگی که از حکما و فیلسوفان مسلمان در کتابخانه‌های اروپا، آسیا و آفریقا به جا مانده است». (همان: ۱۹۱)

اقبال از ابتدا به دلیل تربیت خانوادگی، بدون شک به تصوف عجمی و به وحدت وجود تمایل داشت. بدین جهت موضوع تحقیق خود را تحت عنوان "فلسفه در ایران" و یا "ارتقاء فلسفه مابعدالطبیعه در ایران" انتخاب کرد، اما اقبال با تحقیق در زمینه تصوف و مطالعه تاریخ اندیشه‌های وحدت وجودی در سال‌های ۱۹۱۳ به بعد دچار تحول روحی شد و در حقیقت اعلام انحراف از وحدت وجودی را اولین بار در سال ۱۹۱۴ میلادی در جلسه حمایت اسلام در سخنرانی ایراد کرده بود. وقتی که در موضوع اسلام و تصوف عجمی سخن می‌راند گفت:

«این تصوف رایج با عقاید ساده اسلام و روح دینی هیچگونه رابطه‌ای ندارد. اولین ظلم این تصوف این است که "خودی" را تباه می‌سازد. در صورتی که خودی آن چیزی است که زندگی افراد و ملت‌ها را تضمین می‌کند... اسلام می‌خواهد نه فقط خود هر انسان قائم و محفوظ بماند، بلکه مدارج ارتقاء را طی کند و بالأخره تا جایی برسد که آن مقام و مرتبه در تصور و تفکر کسی نمی‌آید. (همان: ۱۹۲) درباره تصوف، اقبال مسلک و نظر خود را بیان کرده و می‌نویسد: شأن بندگی انتهای کمال و روح انسانی است و بالاتر از آن هیچ مرتبه و مکانی نیست. بلکه به قول ابن عربی، عدم محض است. پس حالت سکر مخالف با قوانین زندگی و مدعای اسلام است، حالت بیداری (صحو) نام دیگر اسلام است و با قوانین حیات عیناً مطابقت می‌کند. به نظر اقبال صوفیان از درک مفهوم توحید و وحدت وجود عاجزند. مفهوم "توحید" دینی است و مفهوم "وحدت وجود" فیلسوفانه است. ضد توحید چنانچه صوفیان پنداشته‌اند کثرت نیست بلکه شرک است و ضد وحدت وجود کثرت است. نتیجه این

اشتباه چنین شد، افرادی که وحدت وجود یا به اصطلاح فلسفه جدید اروپایی توحید را به اثبات رساندند به آنها موحد گفته شد، در صورتی که مسأله‌ای را که آنها اثبات کردند هیچ ارتباطی با دین نداشت. بلکه با اصلیت نظام عالم ارتباط داشت.

اقبال و تدوین نظریه «خودی»

بازگشت به خویشتنی که اقبال مطرح می‌کند با بازگشت به خویشتن شرعی متفاوت است. بازگشت به خویشتن شرعی مفهوم دقیقی ندارد، مشخص نیست که بازگشت به کدام دوره است. اما درباره اقبال اینگونه نیست. اقبال گذشته را پالوده و بازفهمی می‌کند. خدا را آن چنان که خودش می‌فهمد معرفی می‌کند. تبیین می‌کند که خدا چیست و چگونه باید او را عبادت کرد. پرستیدن و عبادت کردن را شرح می‌دهد و می‌گوید حقیقتی که در گذشته وجود داشته، تابان بوده و اکنون باید به آن تابناکی روی آورد. اگر ما از این منظر به اقبال نگاه کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که بازگشت به گذشته‌ای که او می‌گوید، در واقع مثل این است که کسی ابرهای جلوی خورشید را از میان بردارد تا بتوان آن را دید. او تصورش بر این است که یک عنصر تابنده می‌تواند زندگی بشر را منور کند، اما ابرهای تیره اختناق و واپس‌گرایی جلوی این منبع نورانی را گرفته است. همین اختناق آدمیان امروزی را از ریشه‌های واقعی خودشان منفک کرده است. هر اندیشمند بزرگی دنبال یک انسان آرمانی است. نیچه دنبال ابر انسان است. مولانا نیز شیرخدا و رستم دستانش آرزوست. اقبال هم طالب انسانی است که بتواند با نیروی خودش حتی خدا را نیز تحت تأثیر قرار دهد. او به دنبال چنین انسانی است که جبرئیل با همه جلالش صیدی درشکارگاه او باشد:

در دشت جنون من جبریل زبون صیدی / یزدان به کمندآور ای همت مردانه

دیکنسون منتقد انگلیسی درباره نظریه خودی اقبال می‌نویسد: «انسان کامل و نظریه ارتقای حیات اقبال مدیون دانشمند آلمانی نیچه است و برگسون دانشمند فرانسوی است. اگر چه فلسفه اقبال از لحاظ نوع خود عالمگیر است، اما او این فلسفه را فقط محدود و مخصوص از انسان‌ها یعنی مسلمانان قابل انطباق دانسته و می‌داند». به عقیده دیکنسون اقبال به

ملت‌های عقب افتاده آسیا و مخصوصاً مسلمانان درس جنگ را تعلیم داده است و در هر لفظ او یک قدرت و نیروی سیاسی پوشیده است». (اقبال، ۱۹۸۵: ۳۳۲)

اقبال درنامه‌ای طولانی به نام نیکلسون در ژانویه ۱۹۲۱ نوشت: دکنسون نظرات مرا درباره انسان کامل درست نفهمیده است. من تقریباً بیست سال پیش از این درباره انسان کامل صوفیان شروع به نوشتن کرده‌ام، در آن روزها من نه از عقاید نیچه خبر داشتم، نه کتاب‌های او را دیده‌ام. به نظر دیکنسون، من نیروی مادی را منت‌های آرزو قرار داده‌ام. او در این باره اشتباه کرده است. من به نیروی روحانی معتقدم و به نیروی مادی اصلاً اعتقادی ندارم. درباره اینکه دیکنسون فلسفه اقبال را مخصوص مسلمانان دانست، اقبال به این انتقاد نیز جواب داد و آن اینکه در زمان ما استعمار دایره رفاه و آزادی را تنگ کرده است و کشورهای مستعمره به ویژه مسلمانان از داشتن حقوق انسانی محرومند.

پس از جنگ جهانی اول کشورهای مسلمان درگیر جنگ‌های محلی شدند. در این دوره پرآشوب، پیام مثنوی اسرارِ خودیِ اقبال به گوش کسی نرسید. امت و ملتی که در مثنوی برای او پیام داده شده بود، از فهم و درک آن عاجز ماند و اقبال این موضوع را احساس می‌کرد او بارها در این باره اظهار نظر می‌کرد که برای یک ملت این مثنوی نوشته شده است، نه به درستی به عمق مفاهیم آن نگاه می‌کنند و نه آواز و پیام آن را می‌شنوند. ولی آن ملیت‌هایی که در این مثنوی به آنها نهیب زده نشد و مورد خطاب قرار نگرفتند، مقصود و مفهوم آن را فهمیدند. از اشعار مثنوی اسرارِ خودی پیداست که اقبال از تصوف وجودی متنفر و منزجر شده بود. ولی او پشتیبان تصوف فعال اسلامی بود و تا آخرین لحظه هم به پایش ایستاد. در حقیقت او در بیان عقیده خویش در برابر مسلک وحدت وجود، از عقیده وحدت شهود بیشتر اثر پذیرفته بود.

نیکلسون در ترجمه انگلیسی اسرارِ خودی گفته است: «احساسات اقبال شور و حالی است که یک مسلمان پر احساس دارد. رابطه خالصانه او با اسلام، در جهان حکومتی را طالب است که در آن برای مسلمانان ممانعت‌های قومی و وطنی را حائل نباشد. مقصود و هدف او تشکیل یک چنین جامعه اسلامی آزاد است که مرکز آن کعبه باشد و ایمان راسخ بر خدا و رسول خدا داشته باشد». (همان)

اقبال در مجموعه اسرار خودی سعی می‌کند که به مردم مسلمان هند هویت واقعی‌شان را نشان دهد. احساس خودی یعنی احساس هویت انسانی و این یعنی زنده کردن جامعه رو به انحطاط مسلمان و خودی نه به این معنی که مردم خود را در حصار زندان‌اند، بلکه اعتماد به نفس و اعتقاد به خود حقیقی جهان، رشد کند. با این حال او از هندوستان زمان خود نا امید است و مرادش را کناره‌های دماوند و الوند می‌بیند؛

می‌رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند/ دیده‌ام از روزن دیوار زندان شما
اقبال در اسرار خودی به نقش فردیت انسان تأکید می‌کند و او را به سمت شناخت واقعی خود رهنمون می‌کند و با تأکید بر فلسفه «خودی» می‌گوید که این اکسیر روش و منش افراد را تغییر می‌دهد و مسیر حرکت و معرفت را هموارتر می‌کند:

خاک را اوج ثریا می‌دهد/ قطره را پهنای دریا می‌دهد
خاموشی را شورش محشر کند/ پای کبک از خون باز احمر کند

...

برون از ورطه بود و عدم شو/ فزون‌تر زین جهان کیف و کم شو
خودی تعمیر کن در پیکر خویش/ چو ابراهیم معمار حرم شو
اقبال مدام از حرکت می‌گوید او اگر شاعر فردا است شعرش وارث مثنوی مولوی و حکمت متعالیه نیز است؛

دمادم نقش‌های تازه ریزد/ به یک صورت قرار زندگی نیست
اگر امروز تو تصویر دوش است/ به خاک تو شرار زندگی نیست (رموز بی خودی)
خودی در نظر اقبال چیزی فراتر از بحث‌های فلسفی است و هیچ پرده‌ای میان احساس و عقل وجود ندارد بلکه؛

چه می‌پرسی میان سینه دل چیست؟/ خرد چون سوز پیدا کرد دل شد
دل از ذوق تپش دل بود و لیکن/ چو یک دم از تپش افتاد گل شد

...

خویشتن را چون خودی بیدار کرد/ آشکارا عالم پنهان کرد
صد جهان پوشیده اندر ذات او/ غیر او پیداست از اثبات او

وانمودن خویش را خوی خودی است/ خفته در هر ذره نیروی خودی است (اسرار خودی) و در «رموز بی‌خودی» او را به سمت جامعه می‌کشاند تا نشان دهد که دیوار خودی نباید فرد را به انزوا از جامعه بکشاند «سرنوشت جامعه اسلامی به طوری فکر وی را فرا گرفته بود که اثر دومین خود را به عنوان خطاب به ملت اسلامیہ آغاز کرد و آنچه برای او مهم جلوه گر شد، اینست که به جای ذکر قوم یا گروه و نژاد خاص، آدم اسلامی را به طور کلی خطاب کرد، باید یادآور شد که اقبال در طی تمام آثار خود کلمه ملت را به معنای امت به کار برده است، چنانچه در نامه‌ای به خاورشناس معروف نیکلسون، روشن ساخته است که در ضمن تحولات حیات اجتماعی تشکیل گروه‌ها و ملت‌ها، در روی مرزهای جغرافیایی و نژادی فقط یک مرحله موقتی است. او با این مرحله مخالف نیست ولی این تئوری را که پایه و اساس اصلی و قطعی مساعی و فعالیت‌های بشری است کاملاً مخالف است. پس اگر میهن دوستی را نیک جایز می‌شمارد ملت پرستی را بیهوده و خطرناک می‌داند». (احسن، ۱۳۶۵: ۱۵۹)

حاکمیت اسلامی

از سال ۱۹۱۱ به بعد، اوضاع و احوال جهان اسلام دگرگون شد. در همین سال، بین روسیه و آلمان قراردادی منعقد شد که طی آن نفوذ شوروی در ایران به رسمیت شناخته شد. یک سال بعد روس‌ها مشهد را بمباران کردند و سپس ارتش‌های روس و انگلیس به خاک ایران وارد شدند. آنها نه تنها نهضت‌های محلی را سرکوب کردند، بلکه آزادی را از ایرانیان سلب کردند. از سوی دیگر، انقلاب وارداتی توسط گروه جوانان ترک یا "انجمن اتحاد و ترقی" باعث شفای مرد بیمار نشد. در همین دوران اتریش اعلام کرد که قسمت‌های ترک نشین مشرق اروپا، بوسنی و هرزگوین جزئی از مناطق زیر سلطه اوست.

در ۲۸ دسامبر ۱۹۱۱ هنگامی که ایتالیا اطمینان یافت که دیگر قدرتهای اروپایی در کار او دخالت نمی‌کنند، طرابلس و لیبی را قبضه کرد. انگلستان نیز مصر را از تحت الحمایگی عثمانی بیرون آورد. ترکان از سراسر مناطق شرق اروپا محروم شدند و فرانسه ارتش خود را در مراکش مستقر نمود. در سال بعد میلادی رهبران مسلمان شبه قاره هند با جمع کردن اعانه، هیأتی به سرپرستی دکتر انصاری به نام هیأت هلال احمر به ترکیه فرستادند. در این سال پرآشوب، اقبال تحت تأثیر اوضاع و احوال اطرافیان خود قرار گرفت. وی به سبب

محرومیت‌های شخصی و یأسی که هر روزه به دنیای اسلام وارد می‌شد، در دلش طغیانی به وجود آمد، او شعر **شکوه** خود را با آواز بلند در جلسه سالانه "انجمن حمایت اسلام" در مهمانسرای کالج اسلامی خواند.

اقبال در دفترچه یادداشت‌هایش می‌نویسد: «به نظر من حکومت از هر نوعی که باشد از عوامل مشخص کننده تشخص ملی است. زوال حکومت و اقتدار سیاسی نیز در حق تشخص ملی، خرابی به بار می‌آورد». در این زمان مسلمانان در هندوستان با زوال سیاسی خود سریعاً دچار انحطاط اخلاقی شده بودند. وی درباره چگونگی اتحاد ملی می‌گوید: «اتحاد ملی ما منحصر به این است که ما اصول دین را محکم بگیریم، هرگاه گرفت ما سست شد، از همه جا رانده خواهیم شد و هیچکس حال ما را نخواهد پرسید. بسیار ممکن است که سرانجام ما نیز مانند یهودی‌ها شود. (اقبال: ۱۸۶-۱۸۵)

اقبال و پایه‌های حکومت اسلامی

به باور اقبال ناسیونالیسم، ایدئولوژی است که "دولت ملی" در آن عالی‌ترین شکل سازمان سیاسی است و مبارزه‌های ملت باور، برای ضدیت با چیرگی بیگانه و پاسداری از آن ملت لازم است. بنابراین رشد ملت باوری باعث می‌شود که اصل "حاکمیت ملی" به رسمیت شناخته شود. این دوره برای اروپا از قرن هفدهم تا اواخر قرن نوزدهم و در آسیا و آفریقا به ویژه نیمه دوم قرن بیست را در بر می‌گیرد. اقبال، درباره ناسیونالیسم می‌نویسد: «ظهور اسلام نسبت به بت‌پرستی یک نوع عکس‌العمل و احتجاج بود. «ناسیونالیسم» نیز یک صورت و شکل دلپذیر از صور بت‌پرستی است. ترانه‌های وطن‌پرستی اقوام مختلف ادعای مرا به اثبات می‌رساند، که وطن‌پرستی عبارت است از؛ پرستش یک چیز مادی و اسلام به هیچ صورتی بت‌پرستی را نمی‌پسندد و علیه آن جهاد می‌کند. هدف ازلی و ابدی ما اسلام است. بنابراین آن چیزی که اسلام برای محو کردن آن آمده است نمی‌تواند آن را اصول اساسی مسلمانان قرار دهد. اقبال در مقاله **جامعه اسلامی** می‌نویسد: در قرآن مجید اصول اساسی حکومت بر انتخابات عمومی قرار داده شده است. ولی در مورد تشکیل عملی حکومت تفاسیر و تشریحات آن را برای بعضی از امور دیگر رها کردند و در ادامه می‌گویند که مصلحان ملت می‌توانند به آسانی ثابت نمایند

که نظریات سیاسی که آنها را به ظاهر از اروپا گرفتند، در حقیقت همان تصورات اسلامی می‌باشند و اجرای عملی آن‌ها خواسته‌های مشروع مسلمانان است. در ادامه او برای حکومت اسلامی اصطلاح "دول مشترکه اسلامی" را به کار می‌برد». (جاوید: ۲۰۶)

اقبال برخلاف تصور مادی از حکومت، حکومت را از آن خدا می‌داند، از نظر او حاکمیت کاملاً مستقل و خودمختار نیست و مشتمل بر ملیت خاصی نیست، وانگهی به قول طارق بن زیار (فاتح اسلامی آندلس) هر ملک، ملک ماست که ملک خدای ماست. زیرا آن حکومت مورد نظر اسلام، حکومتی جهانی است. اقبال با تأکید بر مسأله اجتهاد بر این باور بود که قانون جدید اسلامی بدون تفسیر غیرممکن است. به عقیده اقبال حیات اسلامی یک سیستم متحرکی است، بنابراین در نظر او، علمای مرتجع هیچ ارزش و جایگاهی ندارند.

در قبال خاک و سرزمین چنین می‌گوید که من از اندیشه‌های غربی بی‌نیازم اما سؤالی که به ذهن می‌رسد این است، اگر این چنین است که او می‌گوید چرا قبل از او چنین اندیشه‌هایی در میان مسلمانان هندو نبود، آیا اقبال در گفتمان ناسیونالیستی، نظریه خودش را مطرح نکرده است؟

خاک من روشن‌تر از جام جم است / محرم از نازادهای عالم است

فکرم آن آهو سر فتراک بست / کو هنوز از نیستی بیرون نجست

اقبال گر چه به سیاست روی آورد ولی در آن غرق نشد، بلکه او از ذوق و استعداد خودش در زمینه ادبیات، تاریخ و فلسفه کمک گرفت و آنها را برای مقصود سیاسی به کار برد. اقبال واقعاً در جهنمی زندگی می‌کرد؛ بعد از اینکه از فرنگ برگشت، غرب را با کشور خودش مقایسه می‌کرد و می‌دید که مسلمانان وضع‌شان بدتر از آن چیزی است که می‌شود تصور کرد. بنابراین حتی تصمیم به خودکشی گرفت، اما در نهایت به این نتیجه رسید که باید با این نابسامانی مبارزه کرد. دوزخی را که او در آن زندگی می‌کرد باید جهنم اختناق، بی‌عدالتی، جهل، فرقه‌گرایی، عوام‌زدگی، محبس آزادی‌های فردی، مقتل آزادی‌خواهان و مأمن نا آگاهی و تعصب نامید. او تمام اینها را دید با همه آن توانایی و آزاداندیشی، وقتی جامعه خودش را با شرایطی که مسلمانان صدر اسلام داشتند مقایسه می‌کرد، احساس کرد چیزی در این میانه گم شده و آن هم حقیقت اسلام است، حقیقتی که روزی توانسته بود قدرتی شگفت را به یک

جامعه بدهد. به نظر اقبال در روزگار او، آن قدرت بسیار ضعیف شده است، بنابراین به این نتیجه رسید که اگر مردم با یکدیگر متحد شوند و تشکیلات مستقلی داشته باشند، شاید همان شرایط به وجود بیاید. حال اینکه چرا او مجموعه اندیشه‌های سیاسی خود را در شعر و فلسفه به کار گرفت و ملتی که امروز پاکستان خوانده می‌شود نتوانست به درستی از این آموزه‌ها استفاده کند، بحثی طولانی و همه جانبه نیاز دارد. اما به اشاره می‌توان گفت که همین چهره اگر برای مثال در فرانسه پدید می‌آمد، به ژان‌پل سارتر دیگری تبدیل می‌شد که اگزستانسیالیسمش توانست در برابر قوای سرکوبگری مانند نازی‌ها ایستادگی کند. سارتر نیز اگر در شبه قاره هند شرایطی مانند اقبال را تجربه می‌کرد، قطعاً آموزه‌هایش به همین بیراهه می‌رفت. بنابراین اقبال بدون اینکه خودش قصد داشته باشد اندیشه‌های سیاسی‌اش را در آثارش مطرح کرد. اما حکایت اقبال و امثال او در ارتباط با جامعه خودشان، ما را به یاد این گفته سعدی می‌اندازد که: زمین شوره سنبل بر نیارد. (بقائی، ۱۳۹۰)

از آنجا که تغییر شکل دادن و رهبری حیات درونی و بیرونی آدمی هدف اساسی دین است، با کمال وضوح معلوم می‌شود که آن حقایق کلی که دین آنها را مجسم می‌سازد، نباید نامعین و استقرار نیافته بماند. هیچکس نمی‌خواهد که پایه عمل خود را بر اصل اخلاقی مشکوکی قرار دهد. 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. علم ممکن است نسبت به یک مابعدالطبیعه عقلانی جاهل بماند. دین نمی‌تواند از جستجو برای ایجاد سازشی میان تعارضات تجربه و پیدا کردن دلایل وجودی محیطی که زندگی آدمی در آن جریان دارد غافل بماند.

اجتهاد در باور اقبال

اقبال ظاهر کتاب *احیای فکر دینی در اسلام* را به تقلید از *احیاءالعلوم غزالی* برگزید و کوشیده تا اصول اسلام را با موازین علم و فلسفه امروزی- یا بهتر بگوییم اروپایی- توجیه و تبیین کند و در همه جا برهان مدعای خویش را در نوشته‌های فیلسوفان و دانشمندان اروپایی بجوید. چنانچه در ناتوانی عقل آدمی برای شناخت کامل حقیقت، از «کانت» دلیل

می‌آورد، برای رد مفهوم ماده و آراء مکتب اصالت ماده (ماتریالیسم) به نظریه نسبیت «انیشیتین» استناد می‌کند و در بیان فضیلت اشراق، «برگسون» را گواه می‌گیرد. به طور کلی بسیاری از مباحث کتابش پر از اصطلاحات و مفاهیم خاص هگل است. (عنایت، ۱۳۵۲: ۱۷)

اقبال برخلاف متفکران اسلامی بعد از خود، این شیوه را آگاهانه به کار بسته و دلیل ضرورت آن را بیان کرده است. او در این باره می‌گوید: «اکنون که مسلمانان پس از پنج قرن اسارت و بی‌خبری بیدار شده‌اند و خواه و ناخواه چشم به غرب دوخته‌اند تا از راه و رسم آن تقلید کنند، خطر آن هست که زرق و برق و ظاهر خیره‌کننده تمدن غرب مانع از آگاهی مسلمانان بر ذات و کنه حقیقی این تمدن شود. وانگهی طی همه این قرن‌هایی که عقل مسلمانان خفته بود، اروپا با جدیت درباره مسائل خطیری که فیلسوفان و دانشمندان اسلامی به آنها سخت دلبسته بودند می‌اندیشید. وی در فصل‌های پنجم و ششم کتاب **احیاء فکر دینی در اسلام** بحث را از مسأله خاتمیت آغاز می‌کند و می‌گوید که دیگر عقلا سخن کسانی را که مدعی پیوستگی با عالم فوق طبیعی هستند نمی‌پذیرد و همین یقین، چشم انداز تازه‌ای از معرفت در برابر بشر می‌گشاید. او معتقد است که معرفت برای مسلمانان سه منبع دارد؛ نخست اشراق یا تجربه درونی، دوم تاریخ و سوم طبیعت. به سبب این دو منبع اخیر یعنی تاریخ و طبیعت است که فکر اسلامی از فلسفه یونان ممتاز می‌شود، زیرا اگر فلسفه یونانی فقط به امور نظری می‌پردازد، فکر اسلامی به حقایق عینی اعتماد می‌کند: «قرآن آیات و نشانه‌های حقیقت نهایی را در خورشید و ماه، دراز شدن سایه، پیاپی آمدن شب و روز، گوناگونی زبان‌ها و رنگ‌ها و جانشین شدن روزهای خوشبختی و بدبختی به جای یکدیگر در میان مردم قرار می‌دهد. یعنی سراسر طبیعت بدان صورت که به وسیله ادراک حسی بشری متجلی می‌شود. وظیفه مسلمانان آن است که درباره این آیات بیندیشند و همچون «کور و کر» سرسری از برابر آنها نگذرد، چه آنکس که علامات و نشانه‌های زندگی و نشانه‌های این جهانی را نمی‌بیند، در برابر حقایق زندگی آن جهانی نیز کور خواهد بود.» (عنایت: ۲۰)

به عقیده اقبال، فکر، احساس و عمل هیچکدام مجرد نیستند و هر سه تعبیر و بیانی از تمام وجود آدمی‌اند. اقبال با بررسی اندیشه‌های اسلامی سده‌های اول معتقد بود که دانشجویان قدیم اسلامی در نتیجه افسون تعلیمات و پژوهش‌های یونانی، قرآن را در پرتو فکر

یونانی تلاوت می‌کردند. مدت ۲۰۰ سال طول کشید تا دریافتند- و آن هم نه به صورت واضح - که روح قرآن ضدیونانی است. غزالی دین را بر پایه شک فلسفی قرار داد و از دیدگاه اقبال بنیان نایمینی برای دین برگزید که کاملاً با روح قرآن ناسازگار بود. ابن رشد بزرگترین مخالف غزالی بود و از فلسفه یونان در برابر مخالفان دفاع می‌کرد او از طریق تعلیمات ارسطو به "اصل خلود عقلی فعال" رسید، که از دیدگاه اقبال این نیز به دلیل تعارض با "من آدمی" برگرفته از قرآن مخالف بود. متفکران سازنده‌تری که در میان اشاعره می‌زیستند، بی شک بر راه راست بودند، ولی به صورت کلی موضوع نهضت اشاعره تنها مدافعه از سنت دینی با سلاح منطق یونانی بود. معتزلیان که به دین تنها همچون مجموعه‌ای از معتقدات می‌نگریستند و از آن جنبه دین که واقعیتی حیاتی است غافل و جاهل بودند و هیچ توجهی به روش‌های غیرتصوری نزدیک شدن به حقیقت نداشتند و دین را تنها دستگاهی از تصورات منطقی می‌دانستند که به اتخاذ وضعی منفی می‌انجامد. (لاهوری، ۱۹۴۶: ۷)

اقبال می‌کوشد تا اندیشمندان اسلامی نظمی نو دراندازند و در این شیوه از گذشته نیز وام بگیرند، در این میان روش اشاعره پذیرفته شدنی است؛ «اندیشه اشعری را در این باره همچون کوشش اصیلی می‌بینم که به کار برده است تا بر پایه یک اراده یا نیروی نهایی، نظریه‌ای طرح‌ریزی کند و با همه نقصی که دارد، بسیار بیش از فکر ارسطویی جهان ثابت، با حقیقت قرآن سازگار است. وظیفه علمای الهی آینده جهان اسلام آن است که این نظریه پژوهشی را از نو بسازند و میان آن و علم جدید، که ظاهراً در همین جهت سیر می‌کند، تماس نزدیکتری برقرار کنند». (همان: ۸۳)

مسلمانان در آغاز از این فرق اساسی میان روح قرآن و فلسفه یونانی آگاه نبودند و از این رو با شور و شوق فراوان کوشیدند تا شریعت اسلامی را با آرای حکمای یونانی سازش دهند ولی به زودی به دلیل ناسازی میان این دو، بیهودگی کارشان آشکار شد. آنگاه عصیان بزرگ به ضد فلسفه یونانی روی داد: نظام معتزلی شک را آغاز معرفت دانست، شیخ اشراق منطق یونانی را رد کرد، ابوبکر رازی بر شکل اول قیاس ارسطویی خرده گرفت - یعنی همان کاری که در دوره جدید، جان استوارت میل انگلیسی را مبتکرش شناخته‌اند - و ابن تیمیه نشان داد که

استقراء تنها شکل قابل اعتماد در استدلال است و افکار موافق با روح اسلام همین‌ها بود، چنانکه اقبال می‌گوید: «ظهور اسلام، ظهور عقل استقرائی است». (عنایت، ۱۳۵۲: ۲۲)

از دیدگاه اقبال خصوصیت دیگر اسلام؛ جنبش و تحرک است، از همین توجه است که عینیت امور حاصل می‌شود و در اجتهاد، که اقبال آن را «اصل حرکت در بنای اسلام» می‌نامد، آشکار می‌شود. می‌توان پرسید که چرا فکر اسلامی با این همه خصائص در تاریخ دچار رکود و نادانی، پندار بافی شد و مسلمانان در همه زمینه‌ها از اروپاییان عقب افتادند؟ به عقیده اقبال، علت این امر، متروک شدن اصل اجتهاد در میان اهل سنت بوده است. اولین دلیل متروک شدن اجتهاد، افراط و تدروی مدافعان سازش عقل و دین بود، برای مثال؛ نظام معتزلی منکر احادیث شد و ابوهریره (از صحابه پیامبر) را راوی غیر قابل اعتماد می‌دانست و این روش طبعاً به دست متعصبان، بهانه‌ای داد تا مدعی شوند که عاقبت اجتهاد، هرج و مرج فکری و بدبینی است. دلیل دوم؛ گرایش مردان آزاده و فرزانه به درویشی، گوشه نشینی و کناره‌گیری از فعالیت اجتماعی بود، که میدان را به روی تاریک اندیشان چاکر زور و زر بازگذاشت. در اینجا شکی نیست که اقبال معلول را به جای علت گرفته است. زیرا گوشه‌نشینی و درویشی فرزنانگان خود معلول فساد اجتماعی و اقتصادی زندگی مسلمانان بود نه علت آن، بدین شرح که وقتی فرمانروایان بولہوس، حقیقت و غایت تعالیم اسلامی را فراموش کردند و ملک را به جای خلافت نشانند، مسلمانان روشندلی که تغییر اوضاع را در حد توانایی خویش نمی‌دیدند و از عهده مقابله با نیرو و نیرنگ دستگاه حاکم بر نمی‌آمدند، سلامت را در کناره جستند. دلیل سوم، بستن در اجتهاد است - به نظر اقبال - نتایج ناشی از سقوط خلافت عباسی به دست مغول، ناتوانی و زبونی مسلمانان بود که رهبران سنی را وا داشت تا به نام حفظ یگانگی مسلمانان، از هرگونه نوآوری در فقهی که علماء صدر اسلام بنیاد کرده بودند جلوگیری کنند.

سد باب اجتهاد به نوبه خود باعث شد که مسلمانان در فهم بسیاری از مسائل دنیوی و اخروی خویش گمراه شوند. به عقیده وی یکی از مهمترین این مسائل، معنای تقدیر است که عوام مسلمان آن را به خطا عبارت از سرنوشت و قضای بیرحمی می‌دانند که از پیش برای انسان تعیین شده است و کوشش انسان در آن هیچ تأثیری ندارد و حال آنکه تقدیر به معنای درست و حقیقی خود، "حیطه درونی یک چیز و امکانات قابل تحقیق است که در ژرفنای

طبیعت آن نهفته و به طور متوالی و بدون احساس فشار خارجی از قوه به فعل در می‌آید." زیرا خداوند هر روز در کاری است، که یکسره تازه و پیش بینی ناپذیر است. به همین دلیل کائنات در نظر قرآن پیوسته در حال دگرگونی و افزایش است، یعنی "محصول از پیش کامل شده‌ای نیست که در اعصار پیش، از دست سازنده‌اش جدا شده و اکنون همچون توده بیجانی از ماده در مکان افتاده باشد و زمان در آن کاری نکند." بسیاری از مسلمانان که تقدیر را به معنای نادرست و منفی آن دریافته‌اند، به هر چیزی در زندگی فردی و اجتماعی‌شان از حق و ناحق، گردن نهاده‌اند و مخصوصاً مقاومت در برابر ناروایی‌ها را مخالفت با قضای حق پنداشته‌اند و پیداست که این روش تا چه اندازه در واماندگی و تباهی حالشان مؤثر بوده است. (عنایت: ۲۴)

مجتهد شبستری می‌گوید که اقبال اجتهاد را تنها در مسائل فقهی نمی‌خواسته است، او معتقد بوده که در اجتهاد باید تلاشی جدید در نوفهمی و بازفهمی نظام عقیدتی اسلام و شریعت اسلام صورت پذیرد. او به بازسازی و نوسازی در مبانی فلسفی اسلام اعتقاد داشت، زیرا فقه است که نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مسلمین را در چارچوب اصلی‌اش معین می‌کند. به عقیده اقبال مردم در زمان پیامبر فلسفه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی روشنی داشته‌اند. «اقبال معتقد بود که در قرون متمادی، فقه اسلامی به انحراف رفته است و به اجتهادهای پراکنده تبدیل شد و باعث گسیختگی و عدم ارائه مبانی لازم می‌شود. این نقص باید از فقه زدوده شود. شبستری می‌گوید که اقبال بارها در نوشته‌هایش از مقدس بودن ماده و از مقدس بودن زندگی اجتماعی انسان و پذیرفتن انسان به آن شکلی که هست سخن می‌گوید. تصور اسلام اینگونه نیست که اسلام یک سلسله عقایدی باشد که تنها به ارتباط با خدا مربوط شود که در پی فلسفه‌ای مشخص در زندگی اجتماعی است، در نظر اقبال، اجتهاد عبارت است از جمع میان اصول ابدی که در شریعت است و تغییراتی که در زندگی اجتماعی روی می‌دهد و از هیچ‌کدام از اینها نمی‌تواند دست برداشت، اگر از اصول ابدی دست برداریم دچار وضعی خواهیم شد که غرب دچار آن شده است.» (شبستری، ۱۳۶۵: ۲۵۳)

اما اقبال وقتی دامنه بحث خود را از مباحث فلسفی به حوزه سیاست و اجتماع می‌کشاند یک‌باره از مقام فیلسوفی حقیقت‌جو به پایه مقاله نویسی ظاهر بین و خام اندیش تنزل می‌کند و خواننده متحیر می‌شود که آیا به راستی اقبال از واقعیات سیاسی بی‌خبر بوده و یا از روی

مصلحت‌بینی تجاهل می‌کرده است. او در هیچ جای نوشته‌هایش به آثارِ زبان آور استعمار در انحطاط فکری مسلمانان اشاره نمی‌کند و خواننده‌ای که شرح حال او را نداند از مطالبش هرگز نمی‌تواند پی ببرد که نویسنده در هندوستان می‌زیسته است. گویا اقبال در شرح علل رکود فکری همکیشان هندی‌اش فراموش کرده بود که مردم شبه قاره بیش از دو قرن در اسارت سیاسی و اقتصادی انگلستان کمر خم کرده بودند. در چنان حالی غریب نبود که ذهنشان در حجاب نادانی و خرافه و تعصب پوشیده بماند. نمونه دیگری از شیوه تفکر سطحی اقبال در مسائل سیاسی، خوش بینی‌اش به آینده جنبش اصلاح دینی در ترکیه زمان آتاتورک بود. او اقدام ترکان جوان را در برچیدن دستگاه خلافت و جدا کردن دین از سیاست می‌ستود و مسلمانان را به تقلید از شهامت ترکان فرا می‌خواند، زیرا چنین می‌پنداشت که مقصد نهایی رهبران ترک از اصلاحات، نه تنها حفظ مصالح ملی، بلکه نجات اسلام است. البته ناسیونالیسم ترکان در نظر اقبال هیچگونه تعارضی با اسلام نداشت. زیرا او آن را دست کم به طور موقت درست‌ترین آیین سیاسی برای کشورهای مسلمان می‌دانست و عقیده داشت که «در حال حاضر، هر ملت مسلمان باید به کنه نهاد خویش فرو رود و به طور موقت همه توجه خود را تنها به خویشتن معطوف دارد، تا آنکه همه ملت‌های اسلامی چندان نیرومند و پرتوان شوند که خانواده‌ای زنده از کشورهایشان بسازند. ولی اقبال معلوم نکرده است که این ناسیونالیسم، از لحاظ اقتصادی و اجتماعی، باید بر چه اصولی استوار باشد. ناسیونالیسم مطلوب او مسلماً در بنیان‌گذاری پاکستان مؤثر بوده است ولی اینکه آیا اسلام را نیز به احیای فکری رهنمون کرده یا نه محل تردید است.

فیلسوف لاهوری سه عامل عمده را دلیل رکود فقه اسلامی از قرون گذشته تا امروز می‌داند: عامل اول؛ مقابله با اندیشه‌های عقلی‌گری (معتزله و دیگران) و جلوگیری از آزاد اندیشی در جهت حفظ وحدت موجود جامعه. دوم؛ تصوف زاهدانه و افراطی که باعث شد از مهمترین سیمای اسلامی که همان حکومت اجتماعی است غفلت شود و در نتیجه بهترین استعدادها در اسلام جذب همین تصوف زاهدانه افراطی شدند و در زمینه زندگی اجتماعی رهبری فکری و معنوی مردم به دست شخصیت‌های متوسط افتاد و حالت تقلید صرف در مذاهب فقهی بر آنها غلبه کرد و تقلید به مفهوم تبعیت بدون دلیل پیدا شد.

سوم؛ حمله مغول که باعث رشد محافظه‌کارانه در میان علمای اسلام شد و وحشت آنها از نوآوری‌ها افزایش یافت، به همین دلیل از رشد درونی افراد جلوگیری شد و شخصیت‌های متفکر و نوآور رشد نیافتند. او معتقد است که فقه در قرون اخیر نتوانست جوهر توحید را متناسب با تحولاتی که در زندگی اجتماعی انسان روی داده است به صورت روابط و قالب‌های حقوقی و نهادهای اجتماعی فعال و مناسب عرضه کند. اقبال می‌گوید توحید که روح اسلام است صرفاً یک نظام عقیدتی نیست که باید به صورت روابط و نهادهای اجتماعی پیاده شود. به همین دلیل ضعف فقه اسلامی این بود که نتوانست اندیشه توحید را به صورت یک سلسله روابط حقوقی و نهادها و قالب‌های حقوقی در بیاورد. او می‌گوید جوهر توحید در زندگی عبارت از مساوات، مسئولیت مشترک و آزادی است. این سه اصل باید در نهادهای اجتماعی و روابط حقوقی پیاده شود. فقها موظف بودند که این سه اصل را پیاده کنند ولی نتوانستند. (شبستری، ۲۵۵)

اقبال برای شناخت آدمی سه منبع را برای مطالعه ذکر می‌کند؛ طبیعت، تاریخ، و وحی. همچنین به سه چیز نیازمند است؛ تعبیری روحانی از جهان، آزادی‌های روحانی فرد و اصول اساسی و دائمی دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند. بنابراین مسلمین نباید تکامل اجتماعی بشر را که در طول زمان به وجود آمده است را نفی کنند بلکه باید مفهومی از آن را داشته باشند. بر این اساس او معتقد بود که نه تنها طبیعت که تاریخ هم آیه خداوندی است. او معتقد است که غرب تکامل اجتماعی بشر را پذیرفت اما نتوانست آن را توجیه روحانی کند. (همان: ۲۵۶)

پان اسلامیسیم و گذر از خلافت اسلامی

در سال ۱۹۱۱ میلادی اقبال شعرهای معروف بسیاری سرود. "ترانه ملی" دستاورد همین دوران است. در روز ششم اکتبر همین سال شعر خود را تحت عنوان "در حضور حضرت-محمد(ص)" خواند، این شعر تحت تأثیر جنگ طرابلس سروده شده بود. در دسامبر این سال اقبال به ریاست کنفرانس تعلیم و تربیت (محمدی) انتخاب شد. به منظور بزرگداشت او تصمیم گرفته شد حلقه گلی به گردنش آویخته شود. در این جلسه خواجه کمال‌الدین

نطقی تحت عنوان "اسلام و علوم جدید" ایراد کرد و در پایان سخنرانی خطاب به اقبال گفت: «کجایی دکتر اقبال، خداوند تو را در دین و دنیا با اقبال کند... استعداد خارق العاده برای آن به تو اعطا نشده که مصداق "فی کل وادیهیمون" شوی و در باغ بی‌ثمری که اسم آن را مشاعره گذاشتند گردش کنی. اینک وقت آن رسیده که به پاختیزی و حقیقت را دریابی... می‌توانی قرآن را باز کنی... آیا این درست است که این بدجنس "شریدن" در یک سخنرانی راجع به جنگ ایتالیا و ترکیه گفته که اسلام همیشه بی‌ثمر بوده است و نسل بشر از آن بهره نبرده است و دل ما را به درد آورده است... اینک وقت آن رسیده که عمل کنی. من می‌خواهم طوری باشد که روح غزالی و رازی در تو بدمد». (اقبال، ۱۹۸۵: ۸۳)

اقبال در این کنفرانس پرده از افکارش برداشت: «اعتراف می‌کنم که طرفدار پان اسلامیسیم هستیم و بر این اعتقادم که ملت ما آینده روشنی دارد. مقصد و وظیفه اصلی ما که متعلق به اسلام و ملل اسلامی است حتماً به تحقق خواهد رسید... بالأخره روح اسلامی بر همه چیز غلبه خواهد کرد. او با چشمی صوفیانه به دین می‌نگرد و از این رهگذر می‌خواهد سرزمین اسلامی را به اقتدار برساند: «می‌خواهم احساسی را که در مورد آن وظیفه دارم به صورت شعر برای مردم بیان کنم. خیلی دلم می‌خواهد روحی در مردم به وجود بیاید که با داشتن مال و منال و ثروت دنیایی هیچ ارزشی برای این جهان فانی قائل نباشند. هر وقت به دهلی می‌روم همیشه آرامگاه نظام‌الدین محبوب الهی و دیگر آرامگاه‌ها را زیارت می‌کنم. وقتی در قبرستان شاه‌ی نه روی سنگ مزاری می‌بینم که "الملک لله" نوشته بود، کتیبه مزبور نشانگر آن جوش و خروشی بود که در زمان اقتدار شوکت دولت مسلمانان در میان آنان وجود داشت. این اصول متعلق به هر ملت و مذهبی باشد، نمی‌توان از آینده آن ملت نا امید بود و این همان پان اسلامیسیمی است که توسعه آن فریضه‌ای برای ماست و من چنین افتخاری را در شعرهایم می‌گنجانم». (همان: ۸۵)

به واقع تمدن به سازماندهی گروهی یا انتظام اجتماعی تعبیر می‌شود، حوزه‌ای است که در آن می‌توان هویت خود را از مجموعه‌ای جامع و همبسته از سنن تاریخی، فلسفی و اجتماعی دریافت کرد و به رغم تحول زمان همواره بر مبنای فرهنگی مشخص قرار دارد. لذا عاملی است که مشروعیت خود را از فرهنگ دریافت می‌کند و گسترده‌ترین ساختار هویت فرهنگ را

تشکیل می‌دهد، بنابراین فرهنگ توسط ابزارهای هویت ساز خود، حوزه‌های تمدنی را به وجود می‌آورد. تمدن‌ها محصول فرهنگ‌ها هستند و فرهنگ نیز درون تمدن به تکامل می‌رسد و به عبارتی فرهنگ خالق و مخلوق تمدن است. اقبال درباره اصلاح فرهنگ و تمدن می‌گوید: «در میان مسلمانان مسأله اصلاح فرهنگ و تمدن در حقیقت یک مسأله مذهبی است، زیرا فرهنگ اسلامی در اصل شکل عملی دین اسلام است. هیچ یک از اجزای زندگی فرهنگی ما نیست که از اصول مذهب و دین جدا باشد». وی با تأکید بر اجتهاد دینی اعتقاد دارد که استدلال‌های گذشته برای امروز جوابگو نیست و برای تفسیر جدید قانون اسلامی، فقیه عالی-تری لازم است که دارای قوای عقلیه و متخیله قوی و وسیع باشد. این قانون نه فقط بر مبنای اصول اولیه مسلم اسلام، که با قدرت و تخیل این اصول باید چنان وسعت بخشند که نیازهای فرهنگی را برآورده سازد. به نظر وی در زندگی انسان‌ها چنان انقلابی پدیدار شده است که زمان حال را از گذشته منقطع کرده است و مسلمانان را بر آن داشته که روش فکری خود را به حال تبدیل نمایند. (اقبال: ۸۷)

اقبال با مشاهده ترکان جوان و با وجود انتقادی که بر آنها دارد، نظریه خلافت در اسلام را مطرود می‌داند و با پذیرفتن حکومت قانون می‌گوید: «خوشبختی در آن است که فشار نیروهای جدید جهانی و تجربه سیاسی ملت‌های اروپایی در ذهن مسلمانان جدید مؤثر افتاده و رفته رفته به ارزش و امکانات اندیشه اجماع متوجه شوند. با رشد روح اجتماعی و تشکیل تدریجی مجامع گام بزرگی به پیش برداشته و 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». (لاهوری، ۱۹۴۶: ۱۹۸)

رابطه جامعه و فرد از دیدگاه اقبال

در سال ۱۹۰۹ میلادی مقاله‌ای تحت عنوان اسلام به عنوان یک هدف سیاسی و اخلاقی به زبان انگلیسی در مجله "هندوستان ریویو" منتشر کرد. وی در این مقاله با اشاره به ادیان دیگر می‌نویسد که دین اسلام به آدمی شخصیت مستقل می‌دهد تا انسان خودش را به عنوان یک سرچشمه قدرت احساس کند. هر چیزی که در انسان احساس فردی را محکم

کند، آن را نیکی می‌گویند و هر چیزی که شخصیت انسانی را ضعیف نماید، آن را بدی نام می‌دهند. در اسلام مراد از نیکی؛ قدرت، طاقت و استحکام است و مراد از بدی؛ ضعف و سستی است. انسان در وسعت طبیعت خداوند بدون هیچ خطری اجازه داشته باشد که آزادانه حرکت کند، آنگاه به شخصیت‌های دیگر احترام خواهد گذاشت و به صورت پدیده و مظهر خوبی و نیکی در خواهد آمد. (اقبال، ۱۹۸۵: ۱۸۱)

او در همین مقاله می‌گوید: «در شعور اقتصادی زمان قدیم، شغل کارگری با قدرت و جبر مستقیم رابطه داشت. به همین علت ارسطو بردگی را برای پیشرفت بشری یک لازمه اساسی می‌داند. اما پیامبر اسلام(ص) که رابطه‌ای میان قدیم و جدید است، در میان مردم مساوات اقتصادی را اعلام کرد. به علت نیازهای زمان، پیامبر اسلام روح بردگی را از بین برد. به نظر اسلام فقر یک نوع بدی است. در قرآن کریم تأکید شده است، که مردم در این دنیا گرفتن حق خود را فراموش نکنند. پس در اسلام شخصیت انسانی و احترام به آدمیت یک قانون و راهنماست. که بدون این قانون نمی‌توان جنبه‌های قانونی و اسلامی را درک کرد؛

آدمیت احترام آدمی/ باخبر شو از مقام آدمی

سپس درباره نحوه معیشت می‌نویسد: «کار اداری مخصوصاً در هندوستان یعنی نوکری دولت است. که برای پیدا شدن «احساس خودی» شخصیت انسانی و بارور شدن آن، این احساس در انسان مانند زهر کشنده است. از آنجایی که طبقه متوسط در اسلام به دلیل بی-اعتمادی به یکدیگر از شرکت در سرمایه‌گذاری شراکتی گریزانند. باید ریشه همه بدبختی‌های مسلمانان را در نیازهای اقتصادی دانست، آنها منافع ملی را اصلاً در نظر نمی‌گیرند، بنابراین از لحاظ کارهای شخصی و اجتماعی راهی را طی می‌کنند که بالاخره این راهها آنها را به سوی نابودی خواهد کشاند». (همان: ۱۸۲)

اقبال در این مقاله، سیستم تعلیم و تربیت و آموزش را به شکل غربی‌اش برای مسلمانان مناسب نمی‌داند و فکر می‌کند که ملت‌ها برای این زنده‌اند که آنان شخصیت‌های بزرگ گذشته را فراموش نکرده‌اند. وی نظام آموزشی را که سابقه درخشان تاریخی و اجتماعی آنها را زنده نگاه دارد و در آنها کردار خالص اسلامی تولید کند، توصیه می‌کند. در پایان این مقاله، اسلام را به عنوان یک هدف سیاسی مطرح می‌کند که اسلام فقط یک دین نیست

که یک ملت و یا یک قوم نیز هست. در اسلام دین و ملت از یکدیگر جدا نیستند. به همین دلیل در اصطلاح "مسلمان هندی" تناقض وجود دارد، زیرا در اسلام ملیت یک نظریه است که بر اساس اصول جغرافیایی یا محلی استوار نیست. منافع ملت بر منافع فرد به همین علت برتری دارد که در اسلام "ملت" صورت خارجی دین است. از نظر اقبال قانون اسلامی دو اصل اساسی دارد؛ اول حاکمیت الهی، دوم مساوات همه افراد ملت. هدف اسلام به صورت حقیقی، جمهوریت توسط اتحاد امت اسلامی است؛

مسلم استی دل به اقلیمی نبند/گم مشو اندر جهان چون و چند

دل به دست آور که در پهنای دل / می‌شود گم این سرای آب و گل (اقبال: ۱۸۳)

شاعر لاهوری با تأکید بر تغییرات هستی‌شناسانه روزگار نو، مسلمانان را هشدار می‌دهد و می‌گوید که در مدت ۵۰۰ سال اخیر، فکر دینی در اسلام عملاً حالت رکود داشته است. زمانی بود که فکر اروپایی از جهان اسلام الهام می‌گرفت، ولی برجسته‌ترین نمود تاریخ جدید، سرعت عظیمی است که جهان اسلام با آن سرعت، از لحاظ روحی در حال حرکت به طرف مغرب زمین است و در این حرکت هیچ چیز نادرست و باطلی نیست، فرهنگ اروپایی از جنبه عقلانی از مهمترین مراحل فرهنگ اسلامی است... نظریه انیشتین بینش جدیدی از طبیعت را با خود آورده و راه‌های تازه‌ای برای نگرستن به دین و فلسفه پیشنهاد می‌کند. پس مایه تعجب نیست که نسل جوانتر اسلام در آسیا و آفریقا خواستار توجیه جدیدی در ایمان خود باشند، بنابراین با بیداری جدید اسلام لازم است که این امر با روح بی طرفی مورد مطالعه قرار گیرد... وی همچنین با هشدار جدی نسبت به مکتب کمونیست رو به رشد در ابتدای قرن بیستم می‌گوید: نباید فراموش کرد که در آسیای مرکزی تبلیغات ضد دینی و خصوصاً ضد اسلامی رواج یافته و تاکنون از مرزهای هندوستان گذشته است.

بحران مدرنیسم و طرح «اصلاح دینی»

اقبال، زمانی به ضرورت اصلاح دینی و فکری مسلمانان در تمام حوزه‌ها رسید که زخم‌های کاری اندیشه غربی نمایان شد، غرب به ویژه انگلستان در همه امور مسلمانان صاحب نماینده شد و می‌رفت تا به استحاله کامل بی‌انجامد، بازخوانی متون اصلی و تفسیر و تأویل مجدد آنها

با توجه به چالش‌های مطرح شده توسط مدرنیسم اروپایی ابزار مهمی برای جدا کردن اسلام و مسلمانان بود، اما از سویی این تفکیک در سنگواره کردن سنت گذشته و ثابت نگه داشتن تصویر کهن و نیز ستایش آن، بیش از جرح، تعدیل و نقادی آن در عصر جدید تأثیر داشت. نقد گذشته نیازمند نسل دیگری است، اما این نقد در مسیر پیچیده‌تری افتاده و جوامع اسلامی وارد تجزیه و گسست فکری و فرهنگی خود شده‌اند. در روند بنای تفسیری عقلانی، پاره‌ای از عناصر فرآیند مدرن مغرب زمین (به ویژه در حوزه علم، تکنولوژی و نهادهای مدنی نوین در سیاست، آموزش و مسایل مدیریت جامعه) با مسامحه پذیرفته شد، اما در عین حال آداب و رسوم دینی عوام مانند زیارت ضریح‌ها و زادگاه‌ها و توسل به اولیاء به قصد شفای بیماری و حل مشکلات و... محکوم نشد و این کار به جدایی بین دو فرهنگ رسمی؛ فرهنگ عالمان و درس خواندگان و فرهنگ عوام انجامید.

«با تأسیس نظام آموزشی مدنی جدید و جدا شدن کامل آن از نهادهای آموزشی سنتی، شکاف میان دو فرهنگ افزایش یافت. با گسترش نهضت آموزش و افزایش درس خواندگان، طبقه‌ای میان این دو طبقه عالم و جاهل پدید آمد و این طبقه‌ای بود که دانش خود را از تولید فکری طبقه اول می‌گرفت و همچنان به طبقه دوم (جاهلان) با دید تحقیرآمیز و مشکوک می‌نگریست. اما برای جریان جداسازی «مقدس» و «نامقدس» و یا درست‌تر میان «دینی» و «دنیوی» عوامل فراوان دیگری می‌توان برشمرد. نزدیک‌ترین عامل به زمان ما، شاید هجوم وحشیانه استعمار علیه جهان اسلام در اواخر سده هجدهم و اوایل سده نوزدهم باشد، هجومی که هنوز ادامه آن را در حضور صهیونیست‌ها در فلسطین می‌بینیم. همزمان با اشغال نظامی، سلطه سیاسی و اقتصادی، نوعی گفتمان آکادمیک - سیاسی غربی، با نام شرق شناسی نیز سر برداشت که «اسلام» را مانع عمده نوسازی جوامع اسلامی به شکل اروپا می‌دانست. طبیعی بود که گفتمان اسلامی در برابر سلطه استعمار یک گفتمان دفاعی و انتقادی باشد. در درون چنین گفتمانی - که به عنوان مثال می‌توان به گفتمان جمال‌الدین اسدآبادی و شاگردش شیخ محمد عبده مصری اشاره کرد، گرایش شدیدی مبنی بر جداسازی «اسلام» از وضع «مسلمانان» به لحاظ عقب‌ماندگی و شکست به وجود آمد - نه فقط اسلام از گناه عقب

ماندگی مسلمانان مبرا شد، بلکه در عین حال تاریخ اسلام مقوله‌ای آرمانی و نمادین قلمداد شد که می‌بایست سرمشق قرار گیرد. (ابوزید: ۲۸)

نتیجه‌گیری:

زمانی که هندوها و مسلمانان برای یکپارچگی و به رهبری گاندی حرکت می‌کردند، اقبال به مخالفت برخاست. وی بر این باور بود که برای مسلمانان نه آقای گاندی اسوه حسنه است نه ارشاد آنها در طی طریق هدایت و راهنمای آدمیان است. برای هر کاری مسلمانان چه فردی باشد و چه اجتماعی، باید از قرآن کریم و اعمال رسول خدا سرمشق گرفت. نظامی که با این دو یکسان باشد، باید بر آن عمل کرد. نباید حتی این فکر را نیز به خود راه داد که راه و نظام کار بر طبق برنامه آقای گاندی باشد ... از نظر اسلام هیچ کار مسلمانان چه انفرادی و چه اجتماعی از نظر مذهب دور نیست. برخلاف سایر مذاهب، اسلام بر هر بعدی از ابعاد زندگی حکمی صادر کرده است. سیاستی که از مذهب دور باشد، ضلالت و گمراهی است. حقیقت این است که بعضی از افکار غربی همانند زهری نامرئی در حال رخنه کردن در مغزهای ماست. یکی این است که سیاست و مذهب رابطه‌ای با یکدیگر ندارند. اما اقبال در جایی بر خلاف رویه یاد شده جهان انسانی را بر جامعه دینی ترجیح می‌دهد، بر این باور است که انسان‌ها با هر رنگ، نژاد و مذهبی در آدم بودن و مرام مشترک داشتن یک هدف بیشتر ندارند و می‌توانند در زیر یک پرچم (انسانی) زندگی کنند.

او شاعری است که با مشی صوفیانه خوگرفته است به همین دلیل ویژگی‌های تمام عیار یک انقلابی استعمار ستیز رنج‌دیده را ندارد، اما شعرش نه از جنس شعرای لب‌جوی و جام ساقی و... است بلکه معرفت‌جویشده از نهاد یک فیلسوف آرمانگرای مسلمان است. اقبال به اندیشه‌های اسلامی نگاهی انتقادی دارد به این دلیل که با فلسفه یونان آمیخته شد، آمیخته شدن دو حوزه متفاوت، زیرا به گفته اشپنگلر؛ که کمال مطلوب یونانیان تناسب بوده است نه عدم محدودیت. حضور مادی آنچه محدود است، با حدود کاملاً مشخص آن، تنها چیزی بود که فکر و عقل یونانیان را به خود مشغول می‌داشت. در مقابل، در تاریخ فکر

اسلامی، به این نتیجه می‌رسیم که چه در میدانِ عقلِ محض و چه در تصوف، کمال مطلوبی که جلوه‌گر می‌شود، تملک و بهره بردن از نامحدود است. اقبال معتقد است حکمی که بر پایه تجربه دینی بنا شده است، کاملاً با عقل تأیید می‌شود. نواحی مهمتر تجربه، که با نظری ترکیبی مشاهده شود، آخرین زمینه هر تجربه را یک اراده خلاق توجیه شده با عقلی آشکار می‌سازد که ما، با دلیل توانستیم آن را چون یک من توصیف کنیم. قرآن، برای اینکه جنبه فردیت من نهایی را مؤکد سازد، به آن نام «الله» می‌دهد.

منابع فارسی:

کتاب

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳)، **نقد گفتمان دینی**، ترجمه: حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران: نشر یادآوران، چاپ دوم
- احسن، عبدالشکور (۱۳۶۵)، **اقبال و وحدت جهان اسلام**، مجموعه مقالات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، به کوشش غلامرضا ستوده، چاپ اول، اسفند
- اقبال، جاوید (۱۹۸۵)، **جاویدان اقبال**، ترجمه: شهیندخت کامران مقدم، لاهور: نشر اقبال آکادمی پاکستان
- بقائی (ماکان)، محمد (۱۳۸۵)، **اقبال و ده چهره دیگر**، تهران: انتشارات حکایت دیگر، چاپ اول
- شبستری، محمد مجتهد (۱۳۶۵)، **اجتهاد از نظر اقبال**، مجموعه مقالات تهران: انتشارات دانشگاه تهران، به کوشش غلامرضا ستوده، چاپ اول، اسفند
- شریعتی، علی (۱۳۳۶)، **اقبال معمار تجدیدبنای اسلامی**، تهران: انتشارات شب‌دیز، چاپ دوم
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۶۵)، **درشناخت اقبال**، مجموعه مقالات تهران: انتشارات دانشگاه تهران، به کوشش غلامرضا ستوده، چاپ اول، اسفند
- کامرانی مقدم، شهیندخت (۱۳۶۵)، **علامه اقبال و حافظ**، مجموعه مقالات تهران: انتشارات دانشگاه تهران، به کوشش غلامرضا ستوده، چاپ اول، اسفند
- عنایت، حمید (۱۳۵۲)، **شش گفتار درباره دین و جامعه**، تهران: چاپ رشديه
- لاهوری، محمد اقبال (۱۹۴۶)، **احیای فکر دینی در اسلام**، ترجمه: احمد آرام، تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای
- اسرار خودی، بی‌تا، بی‌جا
- رموز بی خودی، بی‌تا، بی‌جا
- میرفرخایی، تژا (۱۳۸۳)، **فرایند تحلیل گفتمان**، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها

مقالات

- لطفی پورساعدی، کاظم (۱۳۷۲)، درآمدی به سخن کاوی، مجله زبان شناسی، بهار و تابستان
- مک دانل، دایان (۱۳۷۷)، مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان تا پایان ۱۹۶۰، ترجمه: حسینعلی نوذری، فصلنامه سیاسی اجتماعی گفتمان، شماره ۲

خبرگزاری

- بقائی (ماکان)، محمد (۱۳۹۰)، گلی که درجهنم روید، هفته نامه پنجره، سال سوم شماره ۱۱۵
- مجتهدی، کریم (۱۳۹۰)، پناه یک قوم به گذشته، هفته نامه پنجره، تهران، سال سوم، شماره ۱۱۵، آبان