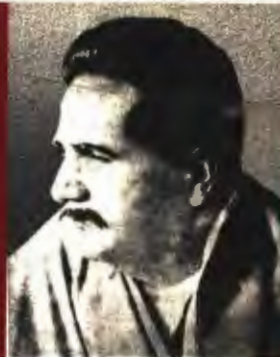


اقبال

با چهارده روایت

محمد بقائی (ماکان)



ز مجموعه اقبال لاهوری منتشر شده است:

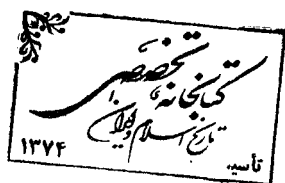
- بازسازی اندیشه دینی در اسلام
- اقبال با چهارده روایت
- شرح گلشن راز جدید
- شرح چه باید کرد؟
- شرار زندگی
- مبانی تربیت فرد و جامعه
- خدا در تصویر اقبال
- زمان و مکان از دیدگاه اقبال
- دیدگاه‌های اقبال



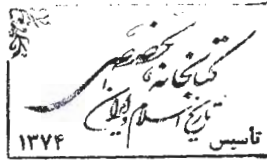


اقبال با چهارده روایت محمد بقایی (ملکان)





اقبال
با چهارده روایت



اقبال

با چهارده روایت



تألیف
محمد بقائی (ماکان)



تهران - ۱۳۷۹

بقایی، محمد، ۱۳۲۳ -
اقبال با چهارده روایت / تألیف محمد بقایی (ماکان). - تهران: فردوس، ۱۳۷۹.
۳۳۶ ص.

ISBN 964 - 320 - 54 - x ریال ۲۰۰۰۰

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه: ص. ۳۱۸ - ۳۱۹.

۱. اقبال لاهوری، محمد، ۱۸۷۷ - ۱۹۳۸ - - نقد و تفسیر. الف. عنوان.

۸ / ۶ فا

PIR ۹۲۳۹ / الف ۷ ی ۸۳۳

ب س / ۶۶۷ الف

۵۴۶۸ - ۷۹ م

کتابخانه ملی ایران



انتشارات فردوس

خیابان دانشگاه - کوچه میترا - شماره ۷ تلفن ۶۴۱۸۸۳۹ - ۶۴۶۹۹۶۵

اقبال با چهارده روایت

محمد بقایی (ماکان)

چاپ اول: تهران - ۱۳۷۹

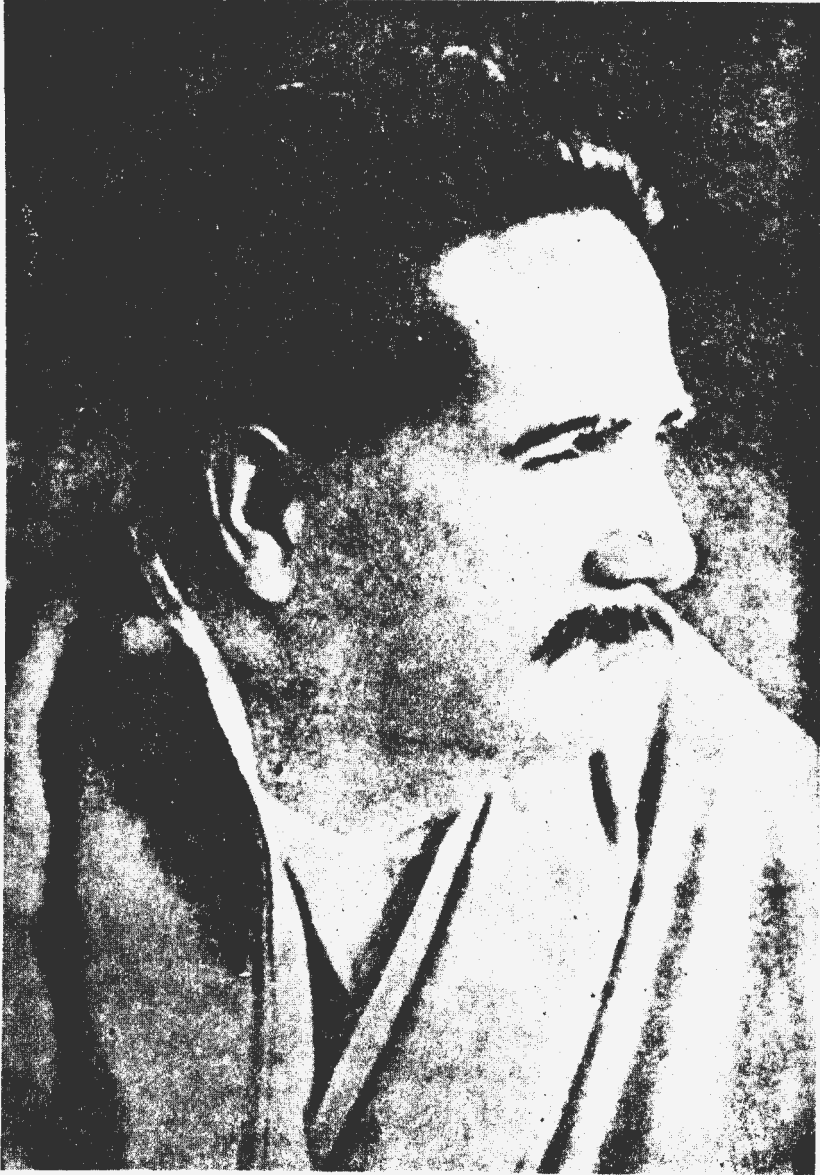
تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه

چاپخانه رامین

همه حقوق محفوظ است.

شابک X - ۵۴ - ۳۲۰ - ۹۶۴ - X - 964 - 320 - 54

۲۰۰۰ تومان



محمد اقبال لاہوری (۱۸۷۳ - ۱۹۳۸)

به فرزندانم مازیار و کاوه

فهرست مطالب

۹	۱. پیشگفتار مؤلف
۱۷	۲. اقبال، شاعری که باید او را درست شناخت
۲۷	۳. «آرتی» هُمر و «خودی» اقبال
۴۵	۴. اقبال و معرفت شهودی
۶۷	۵. هنر شاعری اقبال
۸۳	۶. عشق و عقل از دیدگاه اقبال
۹۳	۷. اقبال، شاعر زندگی
۱۲۳	۸. مفهوم «اناالحق» در نزد اقبال
۱۳۵	۹. تحلیلی از جاویدنامه
۱۵۷	۱۰. چرا اقبال به غرب می تازد
۱۷۳	۱۱. رابطه فرد و جامعه از دیدگاه اقبال
۱۹۵	۱۲. معیار ارزشهای انسانی از دیدگاه اقبال
۲۵۱	۱۳. قرآن و اقبال
۲۷۳	۱۴. مقصود اقبال از بازسازی اندیشه دینی
۲۸۹	۱۵. مآخذ و مصادر فلسفه اقبال
۳۲۱	۱۶. فهرست نامه‌ها و موضوعات

پیشگفتار

روح ما فقط زمانی به شناخت خویش نائل
می‌آید که در برابر اندیشه‌ئی برتر قرار گیرد.
اقبال

در نیم قرنی که از فوت علامه اقبال می‌گذرد صدها کتاب و مقاله
به زبان‌های مختلف درباره او و آثارش نوشته شده که نشان از
محبوبیت او دارند.

اقبال در طول حیات خویش آثار متعدد پدید آورد که عمده آنها
پانزده هزار بیت شعر حکیمانه است که نه هزار بیت آن به فارسی و
بقیه به اردوست. اقبال را باید آخرین شراره خاکستر زبان فارسی در
شبه‌قاره دانست که زیبایی اصالت آتش آن را به چشم‌ها کشید و رفت.
اصلش از شهر سیالکوت پنجاب است و سالیان دراز در لاهور به سر
برد و همانجا هم درگذشت. مجاهدات بسیار کرد و یکی از پایه ریزان
پاکستان مستقل شد. از بی تفاوتی و بی تحرکی شرقیان رنج می‌برد و
همیشه از این حیث داغی در سینه داشت؛ سرانجام نیز از بیماری و
دردی که در سینه حس می‌کرد درگذشت. در ساعت پنج بامداد روز

۲۱ آوریل ۱۹۳۸ در حالی که فقط خدمتکارش بربالین او بود، دست برنقطه‌ای از سینه خود گذاشت و گفت «من از اینجا درد می‌کشم.» وی با بیان همین ایهام عمیق و پرنکته، جهان را وداع گفت. آن درد جوهرشعرش بود و خمیرمایه غزل‌های آبدارش.

کم زیست، شهاب ثاقبی بود در آسمان فرهنگ و ادب اسلامی؛ و اخگری از میان تاریخ این سوی جهان که نور امید به دلها تاباند و رفت. آوازه او در جهان ابعاد مختلف دارد ولی در ایران به واسطه شعرش شهرت یافته است. آنچه که خود او آن را فقط وسیله‌ای برای بیان مکونات ضمیرش می‌دانسته و به جنبه هنری و زیبایی‌شناسی آن توجه نداشته است. شعرش در ایران بسیار زود رواج یافت و همراه با آن نام او برای مردم ما به مصداق «دل را به دل راه است» نامی مأنوس و آشنا شد.

با آنکه در طول حیاتش به ایران سفر نکرد ولی دلبستگی و علاقه او به ایران و فرهنگش چنان شدید بود که گاه از کلامش بوی فراق عاشق دلسوخته‌ای حس می‌شود - گوئی که همه ذرات وجودش ایران را فریاد می‌کنند. از همین روست که به زبان فارسی و به پاسداران و بزرگانش عشق می‌ورزد و زیباترین و دلنشین‌ترین سروده‌های خود را در قالب کلمات این زبان می‌ریزد - مفاهیمی که به اعتقاد او هیچ زبانی نمی‌تواند بار آن را برتابد.

منتقدان بزرگ ادب فارسی که شعر اقبال را داوری کرده‌اند، او را سرآمد شاعران پارسی‌گوی شبه‌قاره دانسته‌اند. در فرهنگ معین آمده است «وی آخرین شاعر بزرگ پارسی‌گوی شبه‌قاره هندوستان است که بر همه استادان مقدم بر خود در آن سامان سبقت گرفته». بهار درباره‌اش گفته است: «من اقبال را خلاصه و نقاوه مجاهدات و

مساعی جاویدان نهصدساله غازیان و عالمان و ادبای اسلامی و میوه رسیده و کمال یافته این بوستان نهصدساله می دانم.» و دیگران نیز از دهخدا گرفته تا مینوی هریک زبان به تمجید و تحسین شعرش گشودند.

عجب آن که این تمجیدها از کسی است که حتی محاوره فارسی را درست نمی دانست و فارسی نوشتن برایش کاری دشوار بوده است ولی نبوغ وی این مشکل را از میان برد و او با مطالعه در دواوین شاعرانی چون مولوی، حافظ، سعدی، امیرخسرو، نظیری، عRFی، جامی، عراقی، باباقعانی و غوطه خوردن در آثار عظیم شعر فارسی، دیوان اشعاری از خود به یادگار گذاشت که همسنگ بهترین سروده های شاعران معروف فارسی است.

بسیاری از سروده های اقبال اعم از غزل یا مثنوی تحت تأثیر آثار متقدمین و در استقبال از سبک و شیوه بیان آنهاست، نظیر مثنوی هایی که در تبعیت از مولوی و محمود شبستری سروده؛ یا غزل هایی که در استقبال از شاعران معروف ساخته است، ولی آنچه که شعر او را ممتاز می کند سخن تازه ای است که در قالب های پیشین می ریزد.

گرچه اقبال خود را شاعر نمی دانسته و به شعر چندان دلبستگی نشان نمی داده و آن را فقط وسیله ای برای بیان اندیشه خود می دانسته، اما ظریفترین نکات و زیبایی های کلامی ناخودآگاه در شعرش راه یافته است که همه سر در نبوغ و ذوق سرشار او دارد.

این مفهوم زمانی روشنتر می شود که اشعار او - به خصوص غزلهایش - در کنار سروده های شاعرانی قرار گیرد که به اقتضای آنان پرداخته.

غزل‌های اقبال بیشتر به سبکی سروده شده که معروف به عراقی است، نازک خیالی در آن چندان نیست که به شمار آید ولی پاره‌ای از غزل‌هایش به سبک هندی و برخی نیز به سبک خراسانی است. مضامین این غزل‌ها به جز چند غزل آمیزه‌ای است از اندیشه‌های عرفانی و اجتماعی که در آنها سعی می‌شود به انسان شرقی از خودبیگانه و ناامید و به کنج یأس خزیده امید و اطمینان ببخشد. به او بگوید که تو هستی، تو صاحب فرهنگ برتری و باید آرزو و شوق اعتلاء را در خود پرورش دهی، و اگر از این آرزو تهی شوی مرده‌ای بیش نخواهی بود.

هرچند که به قول ایرج غزل، سیاسی نمی‌شود ولی بسیاری از غزل‌های اقبال را باید مثل سروده‌های عارف و فرخی «غزل‌های سیاسی» نامید منتها با این تفاوت که در حریر آبی عشق و انوار زرین آفتاب ایمان پیچیده شده‌اند. او شعر خود را در خدمت به عقاید فلسفی و دینی خود که سخت به آن معتقد بود قرار داد و از این حیث می‌توان او را با ناصر خسرو مقایسه کرد که همواره به جد سخن گفته و سعی کرده است در مخاطب خود تعهد و مسئولیت ایجاد کند. ولی باز با این تفاوت که حلاوت دنیای شعر در سروده‌هایش به مذاق جان اثر می‌کند. او خواننده شعر خود را به کوشش و تلاش و ستیز و مبارزه سوق می‌دهد؛ با زمانه ساختن را «حدیث بی‌خبران» می‌داند و توصیه می‌کند که اگر زمانه با تو نمی‌سازد، تو با زمانه ستیز.

از دیگر موضوعات قابل توجهی که در غزل‌های اقبال می‌توان یافت وحدت میان مردم شرق و مسلمانان است، او توصیه می‌کند که مرکز مدیریت و رهبری این جمع عظیم باید در تهران باشد. با آن که مضامینی از این دست با روح غزل نمی‌خواند و تناسب ندارد ولی

آن‌ها را چنان استادانه و با مهارت در این قالب می‌ریزد که خواننده را به یاد هنرنمایی‌های حافظ می‌اندازد. شاید از همین روست که اقبال‌شناس معروف دکتر خلیفه عبدالحکیم - که آثاری از او به نامهای: «عرفان مولوی» و «مولوی، نیچه و اقبال» در ایران ترجمه شده است - راجع به او می‌نویسد «بعضی از غزل‌های فارسی اقبال چنان هستند که اگر آنها را در دیوان حافظ بیاوریم، خواننده نمی‌تواند فرقی بین آنها و کلام حافظ بگذارد». این سخن احتمالاً مقبول طبع سخن سنجان و صاحب‌نظران ادب فارسی نیست ولی گویای پختگی و زیبایی شعر اوست و این که تداوم‌دهنده شیوه‌ای است که شعرای بزرگ فارسی همچون حافظ و مولوی و سعدی به وجود آورده‌اند.

اقبال بسیاری از اصطلاحات و ترکیبات عارفانه این بزرگان را در غزل‌هایش به کار برده است که به برخی معنای تازه داده و بعضی را در همان مفهوم کهن به کار گرفته است. زیرا عرفان او و تصوفی که مورد نظر او بوده با عزلت‌گزینی، خلوت‌نشینی، ظاهر صوفیانه، از همه بیگانه شدن و از جمع بریدن و تنها به خالق پیوستن، مغایر است.

سبک او در کار سرودن غزل اختصاص به خود او دارد، سبکی که اقبال‌شناسان آن را سبک اقبال نام داده‌اند. او پای‌بند قواعد کلاسیکی غزل نیست، به تعداد ابیات توجهی ندارد، اهمیت نمی‌دهد که مطلع، مردف و مقفی باشد. بسیاری از غزل‌هایش مانند قطعه بدون مطلع آغاز می‌گردد. تخلص در غزل‌های او به ندرت دیده می‌شود و این شاید تقلیدی از مولوی باشد که سخت به او ارادت داشته است.

ولی اقبال را نباید تنها شاعر به مفهوم متعارف به شمار آورد، زیرا خود وی نیز از چنین عنوانی گریزان است؛ او شاعری به شیوه معمول را برای خود تهمتی می‌داند و می‌گوید اگر دل بی‌قراری دارم از عشق

مجازی به دلبران نیست بلکه از غم جامعه‌ئی است که پیوسته ذهنم
 رابه خود مشغول می‌دارد:

نه پنداری که من بی‌باده مستم مثال شاعران افسانه بستم
 نبینی خیر از آن مرد فرو دست که بر من تهمت شعر و سخن بست
 به‌کوی دلبران کاری ندارم دل زاری غم یاری ندارم
 نه خاک من غبار رهگذاری نه در خاکم دل بی‌اختیاری
 دل سنگ از زجاج من بلرزد یم افکار من ساحل نورزد^۱
 علامه اقبال به دلیل سروده‌های زیبایی که به فارسی دارد در کشور
 ما بیشتر به نام شاعر معروف است تا فیلسوف. حال آنکه غربیان و
 مردم دیگر کشورهای جهان او را با عنوان «فیلسوف شرق» می‌شناسد
 که حق نیز همین است، زیرا همه اشعار او بر بنیاد حکمت و اخلاق
 است و هدف از آنها تعالی انسان و خدای گونه کردنش در بستر
 خودشناسی و خداشناسی.

اقبال شخصیتی بوده با ابعاد مختلف که هر بعد آن می‌تواند عنوان
 کتابی مستقل باشد. او فیلسوف، شاعر، اسلام‌شناس، عارف،
 سیاستمدار، حقوق‌دان، جامعه‌شناس، اصلاح‌طلب، روزنامه‌نگار،
 مترجم و نویسنده‌ئی برجسته بوده که در این کتاب سعی می‌شود
 برخی از جنبه‌های برجسته‌تر شخصیت وی با روایات مختلف شرح
 شود. غالب این روایات از راقم این سطور است و تعدادی نیز از
 اقبال‌شناسان ایرانی و پاکستانی که در مجموع تحت عنوان اقبال با
 چهارده روایت تقدیم خوانندگان فاضل می‌شود.

هریک از مطالبی که از دیگر نویسندگان در این مجموعه آمده شرح

و تاریخچه‌ئی دارد که در جای خود به آن اشاره خواهد شد. به امید آنکه این کتاب بتواند دریچه‌ئی باشد برای شناخت بیشتر فرزانه‌ئی که همه عمر را صرف ترویج فرهنگ و ادب ایران کرد. نمایاندن چهره حقیقی اقبال و بازنگری در آثار و افکارش دینی است که بیش از همه به عهده ایرانیان وطن دوست است زیرا اقبال با ما هم‌دل و هم‌زبان است، زبان او زبان ماست، آرزوهای او آرزوهای ما، و اعتلای نام او اعتلای فرهنگ و زبان ماست.

م. ب. ماکان

بهار ۷۸

اقبال، شاعری که باید او را درست شناخت

نخستین کسی که در ایران مقاله‌ئی دربارهٔ علامه اقبال نگاشت و ایرانیان را با او آشنا ساخت مرحوم استاد محیط طباطبائی بود، و اولین کسی هم که راقم این سطور را با آثار و افکار اقبال آشنا ساخت ایشان بود. شادروان محیط طباطبائی چند سالی برنامه «مرزهای دانش» را در رادیو ایران به عهده داشتند که بعد از ظهر هر پنجشنبه پخش می‌شد. در یکی از این روزها بود که با توجه به انتشار مقاله‌ئی از ایشان در مجله گوه‌ر شماره مسلسل ۵۴ که بخش کوتاهی از آن در ذیل می‌آید صحبتی داشتم با وی درباره اقبال برای درج در دنیای جدید مرحوم علی حافظی که خود مردی سخن‌شناس و شعر دوست بود. استاد محیط آن روز آنچه در حافظه داشت به اختصار بیان کرد و بعد مجله گوه‌ر را که در دست داشت نشانم داد که «ماحصلش در این است.» اکنون پس از گذشت بیست و دو سال از آن تاریخ آنچه از «ماحصل» کلام استاد به یادگار ندم مانده تقدیم خوانندگان این سطور می‌شود. ولی آنچه از تاثیر این گفتگو دست داد این بود که از آن پس توانستم از تاثیر آثار و افکار اقبال فاصله بگیرم به طوری که حاصل آن در طول این سالها تألیف و ترجمه ۱۲ اثر درباره این فیلسوف و شاعر پر آوازه بوده است. بنابراین حق آن بود که شروع این کتاب با مقاله‌ی استاد فرزانه‌ئی باشد که برای اولین بار در سال ۱۳۱۷ ایرانیان را با درج مقاله‌ئی

در *ارمغان* با اقبال، ایرانی‌ترین غیر ایرانی، آشنا ساخت و اولین بار مرا به آثارش رهنمون شد. روانش شاد که نثر دلپذیرش یادآور صلابت گفتارهایش در «مرزهای دانش» است:

همانطور که تاریخ ادبیات ایران به وجود گروهی از سخنوران و نویسندگان و زبان‌شناسان و فرهنگ‌نگاران ایرانی در زبان عربی آراسته و با هیچ تمهید و تدبیری نمی‌توان نام امثال *ابونواس* و *بشار بن برد* *طخارستانی* و *ابیوردی* و *قاضی ارجانی* و *سیبویه* و *ابن فارس رازی* و *جوهری فارابی* و *زمخشری* و *ابن مقفع* و *عبد الحمید کاتب* و *ابن عمید قمی* و *بدیع الزمان همدانی* و *سید علیخان شیرازی* و *رشید و طواط* و صاحب *ابن قاموس* و *معیار اللغة* را از فهرست مردان نامدار تاریخ شعر و ادب ایران زدود و برجای آنها اسامی شایسته‌تری از آشنایان به زبان‌های پهلوی و سغدی و اوستائی یا سریانی و ترکی و مغولی و انگلیسی نهاد، تاریخ ادبیات زبان فارسی دری را هم ممکن نیست بتوان از نام *مسعود سعد لاهوری* و *ابوالفرج رونی* و *امیر خسرو دهلوی* و *خواجۀ حسن دهلوی* و *ابوالفضل* و *برادرش فیض دکنی* و غنی *کشمیری* و *بیدل دهلوی* و *اقبال لاهوری* پیراست و برای فرهنگ‌های مدار الافاضل و جهانگیری و رشیدی و برهان و غیاث اللغات و بهار عجم و چراغ هدایت و فرهنگ نظام ارزشی کمتر از *صحاح الفرس* و *مجمع الفرس* و انجمن آرای ناصری پذیرفت که در تبریز و کاشان و تهران نوشته شده‌اند.

با وجود دویست سال مبارزه مشترک کلیسای کاتولیک و پروتستان و اولیای حکومت کمپانی شرقی هند بر ضد گسترش بلکه بقای زبان و فرهنگ فارسی در هندوستان و به کار بردن همه تدبیرات اجتماعی و سیاسی و تمهید مقدمات لازم برای اینکه *رودیار کیپلینگ* هاجای

طالب و صائب و نظیری و ظهیری را بگیرند و آثار شکسپیر در آن بوم و برجای کلیات سعدی زمینه‌ای از رونق داشته باشد و *رایندرانات تاگور* در مقام *آنندارام مخلص* و *چندربهان* برهمین بنشیند، چنین انتظار می‌رفت پس از مرگ غالب که آخرین قهرمان زبان و شعر فارسی در قلمرو حکومت سابق تیموریان هند محسوب می‌شد، چراغ زبان فارسی پس از هفتصد سال فروزندگی در کانون دهلی و لاهور یکباره خاموشی پذیرد و پای زبان فارسی از مسقط‌الرأس امیر خسرو و بیدل و واقف و فیضی بریده شود.

کوشش چندجانبه‌ای که به‌زبان زبان فارسی از طرف جبههٔ همدست دین و سیاست و فرهنگ استعماری مبذول می‌شد درین دل مردان دیندار و وطنخواه و علاقمندی که به‌وجود چنین توطئه دامنه‌داری پی برده بودند اثر منفی برجا نهاد و فعالیت تازه‌ای برای تذکار خدمات زبان فارسی به تاریخ و ادب هند و احیای شعر فارسی بدون حامی و محرک و مشوق آغاز گشت. *محمدحسین آزاد* آن را با تدوین «سخندان فارس» و شبلی با تألیف «شعرالعجم» بحث دربارهٔ زبان و تاریخ ادبیات دری را شیوه‌ای جدید اختیار کردند. *الطاف حسین حالی* به دفاع از گلستان و بوستان سعدی که هدف تعرض و مستقیم داعیان ترسائی از مرسلین اروپائی قرار گرفته بود، کمر همت بریست و اینان پای شعر و نثر فارسی را به مدرسهٔ نوبنیاد علیگره گشودند که در اصل برای تبلیغ و تعلیم و ترویج زبان و فرهنگ انگلیسی برپا شده بود.

تجربه‌های تازهٔ حالی و شبلی از شعر تازهٔ فارسی در قالب موروث و مقبول هند راه و روش نوپسندی را بنیاد نهاد که قضا را در ایران هم مطلوب طبع غیور و توانائی مانند *ادیب‌الممالک* قرار گرفت.

محمد اقبال که در عرصه این زمان پرجوش و خروش تعلیم و تربیت می‌یافت و استعداد خود را در شعر اردوی تازه آزموده و تحصیلات فلسفی و ادبی خود را در انگلیس و آلمان تا درجه دکتری امتداد داده و به دریافت دکترای فلسفه نایل شده بود، پس از دریافت درجه تحصیلی عالی در حقوق و فلسفه از اروپا به هند بازآمد و پس از مختصر آزمایشی در کار تدریس و قضاوت و وکالت عدلیه به رهبری فکر مولوی و قرائت منظم مثنوی معنوی به سرودن شعر فارسی روی آورد و دو مثنوی کوچک در تفسیر و توجیه نوعی تازه از عرفان که با حرکت و نشاط و فعالیت روح مسلمان پیش از سکون و رضا و تسلیم بودائی و هندو سازش داشت به زبان فارسی سرود و انتشار داد که مورد توجه و اهتمام نیکولسون خاورشناس انگلیسی در موقعی که به کار تصوف اسلام و مثنوی مولوی مشغول بود قرار گرفت.

این آزمایش نخستین و موفق در شعر فارسی، گرایش اقبال را به جانب سخن دری افزود و با وجودی که شعر اردوی او در اثر تشویق و تبلیغ و زمینه قبولی که در هند داشت بهتر می‌توانست رضایت خاطر شاعر را میان ابناء وطن او فراهم آورد، ولی اقبال در زبان فارسی مولوی مایه ذاتی و کافی برای تفسیر و تعبیر مطالب نویافته خود در زمینه عرفان و حکمت جهان‌بینی یافت و بی‌آنکه بتواند به زبان فارسی درست سخن عادی بگوید یا نامه بنویسد و از دو زبان اردو و انگلیسی برای بیان مافی الضمیر خود در محاوره و مکاتبه استفاده می‌کرد، قالب استوار شعر فارسی را برای به هم پیوستن اندیشه‌ها و ترکیب آموخته‌ها و اندوخته‌ها با دریافته‌های دل و جاننش برگزید و به زودی از وزن خاص مثنوی به قالبهای غزل و دوبیتی و مستزاد و بند و مثلث و مربع و مخمس و سرود روی آورد و

سر و صورت دلپسند شعری و تازه بدانها داد.

می‌دانیم که شاعر دری‌گو همواره به‌رهبری حروف قافیه و قالب‌های وزن عروضی مختار، از خزانهٔ مالامال مضامین شعر فارسی که در طی قرن‌های متمادی و متوالی به‌اندوخته‌های فکری شرق و غرب آکنده شده اختیار مضمون می‌کند و غلبه این کیفیت گاهی تا آنجا می‌رسد که در موقع انشاد قصیده و غزل همینکه شاعر یا راوی شعر، قسمتی از مضمون مصراع اول را برزبان آورد مستمعان صاحب طبع و سخنشناس تتمهٔ بیت معهود را با کلمهٔ مشتمل برحروف قافیه پیش‌بینی می‌کنند و عرضه می‌دارند. اقبال برای اینکه به‌شعر فارسی خود طراوت و جاذبیت موافق روز و روزگار بدهد دست اقتباس به‌گنجینه افکار سخنوران و متفکران غرب دراز کرده و مضامین سخن و اندیشه‌های ایشان را به‌شعر فارسی خود در می‌آورد.

فی‌الواقع اقبال در یکی از چهارکانون دیرین شعر فارسی دری که ایران و ترکستان و هندوستان و عثمانی باشند به‌راه نوآوری روآورد و همزمان با نهضتی که در اثر تحول وضع سیاسی ایران از استبداد کهنسال و فرتوت به‌مشروطهٔ جوان و ارمغان غربی در اسلوب گفتار و شیوه اندیشه برخی از سخنوران پارسی‌گوی ایران پیش آمده بود او نیز در هندوستان سخن فارسی خود را در معرض تأثیر فکر و فلسفهٔ اجتماعی. رهاورد اروپا قرار داد و در دیوان «پیام مشرق» شیوه تازه‌ای از سخن فارسی را عرضه داشت که همتای آن از حیث اصالت منشاء و جلالت قدر هنوز در گفتار سخنوران به‌نام ایران عصر او برخوانندگان شعر فارسی در کانون اصلی زبان عرضه نشده بود. اقبال در فاصلهٔ ۱۹۲۲ و ۱۹۳۷ میلادی ضمن انتشار چند مجموعه شعر توانست خود را به‌پارسی‌گویان هندوستان و افغانستان و

خاورشناسان پارسی دوست و پارسی‌دان در اروپا شاعری شایسته و توانا معرفی کند. تحول اوضاع هندو رقابتی که میان عناصر مختلف سیاسی درباره کیفیت تحصیل استقلال به وجود آمده بود اقبال را از کار شعر و ادب به کارهای سیاسی کشید و نسبت به دسته مسلم لیگ جنبه معمار و طراح خط مشی و مسلک سیاسی را یافته بود و از حضور در جلسه‌های مهم سالیانه آن گروه غفلت نمی‌ورزید، ولی در این حال باز هم از هرمناسبتی برای بیان تجربه و احساس خود به زبان شعر فارسی غفلت نمی‌ورزید و همراه با مساعی سیاسی و اجتماعی، دیوان‌های تازه شعر فارسی از او انتشار می‌یافت و شخصیت ادبی او را پایه‌های شهرت سیاسی او در چشم پارسی‌گویان هند و افغانستان برجسته‌تر معرفی می‌کرد.

به عبارت ساده‌تر باید اعتراف کرد یکی از گویندگان زبان فارسی که بعد از مرگ غالب نظیر او در هندوستان صده نوزدهم دیده نشده بود از نو درفش همایون سخن فارسی را در بوم و بر بیدل و واقف و مسعود سعد برافراشت و همسایگان پارسی‌شناس شرق ایران سر ارادت برآستان سخن و اندیشه او فرود آورده او را مظهر حیات تازه شعر فارسی در هند به‌شمار می‌آوردند. در صورتی که هنوز پارسی‌زبانان در کانون اصلی ادبیات زبان فارسی یعنی تهران و مشهد و شیراز و تبریز با نام بلند و آثار این شاعر نیرومند و معروف آشنائی نیافته بودند.

از سال‌های ۱۳۰۳ تا ۱۳۰۵ که به عنوان محصل شعبه ادبی در دارالفنون تهران با استادان بنامی همچون شمس العلماء گرکانی و میرزا عبدالعظیم خان قریب از نزدیک تماس و گفتگو داشتم و گاهی رشته سخن از فارسی ایران به فارسی هند کشیده می‌شد به یاد ندارم

که نام اقبال لاهوری شاعر برزبان یکی از فضلالی روزگار تحصیل رفته باشد.

در فاصله ۱۳۰۵ و ۱۳۰۹ بود که نخست از راه مهاجران هندی که در شرکت نفت ایران و انگلیس و بازرگانی اهواز کار می کردند نام اقبال به گوش رسید و نسخه های چاپ شده مثنوی های خودی و بی خودی و پیام مشرق او را در دست افرادی می دیدم و خود هم به دست آورده و خواندم. هنوز آشنائی ما با شعر اقبال بیش از معرفت به شخصیت او بود و به جنبه نفوذ و حرمت سیاسی او در جامعه مسلمان هند بیش از شهرت ادبی او امکان آشنائی حاصل بود.

تا آنکه نخستین نوشته زبان فارسی توسط مرحوم سید محمد علی داعی الاسلام لاریجانی مقیم حیدرآباد دکن و استاد زبان فارسی دانشگاه عثمانیه راجع به معرفتی شعر و شخصیت اقبال در سلسله انتشارات جامعه معارف حیدرآباد دکن چاپ شد و به ایران رسید و معلوم ساخت که قهرمان شعر فارسی جدید در جهت شرقی قلمرو قدیم زبان دری مردی است کشمیری، زاده سیالکوت پنجاب که در هندواروپا مراتب عالیة تحصیلی را گذرانده و پس از بازگشت به وطن زبان فارسی را وسیله بیان مقصود در خدمت به دین و دنیای هموطنان و همکیشان خویش قرار داده و هنر و استعداد خداداده را در راه تأمین هدف و آرزوی سید جمال الدین اسدآبادی معروف به افغانی راجع به اتحاد عالم اسلامی نهاده است.

چهل و اندی سال قبل^۱ که هیأتی مرکب از تاگور شاعر و دینشاه زردشتی از کلکته و بمبئی به تهران آمدند و مورد تکریم و پذیرائی ابداع و اولیای امور کشور قرار گرفتند، غیبت شخص اقبال یا عدم حضور او در این جمع موجب برخی نگرانی ها شد. دو سال بعد که

جمیل صدقی زهاوی شاعر نامدار عراق و درینک و اثر شاعر انگلیسی در جشن هزاره فردوسی تهران و مشهد حضور داشتند غیبت بزرگترین شاعر فارسی زبان شبه قاره هند از چنین مراسم ادبی باشکوهی، دغدغه وجود کسالت یا مانع دیگری را در خاطر برمی‌انگیخت.

حضور دکتر محمد اقبال در کابل و دیدار پادشاه جدید افغانستان و شرکت در جلسه برنامه‌ریزی تعلیماتی جدید آن کشور مژده سلامتی او را می‌بخشید ولی عذر غیبت او را در مراسم بزرگداشت شاعر بزرگی مانند فردوسی نمی‌توانست به نحو رضایت‌بخشی توجیه و تعلیل کند.

سال بعد کسالت حنجره و خفگی صوت او را ناگزیر از قبول پذیرائی بیگم ملکه بهوپال کرد که برای معالجه و رفع خستگی و استراحت و ترک فعالیت فرساینده به او پیشنهاد شده بود. نامه‌ای که مرحوم سرورخان گویا از شعرای کابل و ارادتمندان اقبال به تهران نوشته بود تا اراده آن مرحوم را دایر بر ترجمه مقاله تحقیقی «عقیده دینی فردوسی» مندرج در فردوسی‌نامه مهر را از زبان فارسی به اردو و انتشارش در لاهور به ضمیمه مقدمه‌ئی به قلم او اعلام می‌کرد از این مسافرت به بهوپال برای درمان درد گلو و رفع خستگی مرا آگاه ساخت. با وجود این هنوز نشانه کوششی برای آشنائی بیشتر و بزرگداشت مقام ادبی او در این سو احساس نمی‌شد در صورتی که وضع نابسامان مزاجی او دغدغه و هراس ارادتمندان او را در مشرق فلات ایران برانگیخته بود.

«مجله کابل» که در آغاز امر به زبان فارسی دری در شهر کابل انتشار می‌یافت مقاله‌ای در تعقیب سفر او به افغانستان راجع به احوال و آثار

اقبال انتشار داد و این دومین اثر زبان فارسی بود که تا آن روز دربارهٔ این شاعر نامدار و محبوب پارسیگو در اختیار ما قرار گرفت. سومین مقاله را اینجانب در مجلهٔ ارمغان پس از اعلام خبر وفات او در اردیبهشت ۱۳۱۷ نوشتم و هموطنان عزیز را با نام و نشان و سرگذشت زندگانی و شعر او آشنا کردم.

پی‌نوشت:

۱- به تاریخ کنونی شصت و اندی سال پیش. - م

«آرتی» هُمر و «خودی» اقبال

هُمر و اقبال تقریباً دو هزار و پانصد سال با یکدیگر تفاوت زمانی دارند، ولی مشابهاتی چند در نحوه تفکر این دو مشاهده می‌شود که چون شرح همه آنها در یک مقاله نمی‌گنجد، بنابراین به مهمترین مورد که در واقع هدف اصلی دیدگاه این دو فرزانه را تشکیل می‌دهد اشاراتی خواهیم داشت.

غالباً چنین می‌پندارند که فلسفه علامه اقبال که به «فلسفه خودی Selfhood Philosophy» شهرت یافته آمیزه‌ئی است از عقاید هگل در مورد ایده آلیزم، نظرات فیخته درباره «من»، عقاید مک تاگارت و سر احمد هندی در زمینه استقلال من دانی در برابر من عالی، عقیده نیچه در مورد ابرانسان، بینش هندوئیزم در خصوص تحرّی حقیقت، عرفان مولوی، و بالاخره دیدگاهی که قرآن در مورد جاودانگی «من» آدمی بیان می‌دارد. ولی در این میان هرگز کسی سخنی از تشابه‌شگفتی که میان آرتی aretee هُمر و خودی اقبال وجود دارد مطرح نساخته.

گرچه اقبال در هیچ یک از سروده‌ها و نوشته‌ها و گفته‌هایش نامی

از همر و المپی‌ها به میان نمی‌آورد ولی تردیدی نیست که فیلسوفی چون او که حوزه‌ها و منابع اصلی تفکر بشری را به گواهی آثارش از بدو تاریخ مورد بررسی قرار داده و در تمامی آنها غور کرده و عقیده نهائی خود را صراحتاً بیان داشته، نمی‌تواند به دو اثر پرآوازه *ایلیاد* و *آدیسه* که در واقع پایه‌ریز اندیشه‌های فلسفی حکمای یونان، به خصوص افلاتون و ارسطو هستند، بی تفاوت بوده باشد. چنانکه مشهود است برخی از عقاید افلاتون و ارسطو بی تأثیر از دین همر نیست. افلاتون که خود از معتقدان همر است، *ایلیاد* را کتاب مقدس همه یونانیان می‌داند و ارسطو می‌گوید «شخصیت‌های داستانی همر بهتر از ما هستند». و «در هر چیز مقام اعلیٰ از آن اوست».

بنابراین وقتی اقبال قاطعانه و با کلماتی دشنام‌گونه به نفی عقیده افلاتون در مورد خیالی بودن جهان واقع می‌پردازد و یا ارسطو را مورد نقادی قرار می‌دهد، یعنی این که جریان فکری و نحوه تفکر اندیشه‌ورزان آن عهد را با معیارهای قابل قبول خود سنجیده و برخی را درست نیافته است که می‌گوید:

از گروه گوسفندان قدیم	راهب دیرینه افلاتون حکیم
در کهستان وجود افکنده سم	رخش او در ظلمت معقول گم
شمع را صد جلوه از افسردنست	گفت سر زندگی در مردنست
جام او خواب‌آور و گیتی‌ریاست	برترخیلهای ما فرمانرواست
حکم او برجان صوفی محکمست	گوسفندی در لباس آدمست
حکمت او بود را نابود گفت	فکر افلاتون زیان را سود گفت

و یا فلسفه ارسطو و بیکن را نیز به همین سان مردود می‌شمارد:

زمانی با ارسطو آشنا باش	دمی با ساز بیکن هم‌نوا باش
ولیکن از مقامشان گذر کن	مشو گم اندرین منزل، سفر کن

اقبال حتی فارابی را هم که سعی در تلفیق آراء افلاتون و ارسطو کرد مورد انتقاد قرار می‌دهد. آثار و نوشته‌هایش بخصوص «بازسازی اندیشه دینی» و «سیر فلسفه در ایران» حکایت از آن دارند که او در هلنیسم مطالعه‌ای دقیق و عمیق داشته است، زیرا غرب و مبادی فرهنگ آن را یک به یک می‌شناسد. این آگاهی نمی‌توانست بدون مطالعه در هلنیسم که هم‌خشت اول آن را نهاد شکل گیرد. اقبال مانند هر متفکر بزرگی به آراء مختلف اندیشمندان نظر داشته و هر کدام را که پسندیده به نوعی در بنای فلسفه خودی مورد استفاده قرار داده و چنان در چرخشت خمخانه ذهن خود به هم فشرده که تشخیص عصاره‌شان با اصل میسر نیست.

او اصولاً با هر صاحب اندیشه‌ئی مدتی گام می‌زند و دوش به دوش می‌رود ولی تا به آخر با وی نیست، یا از او جدا می‌شود و یا پیشی می‌گیرد؛ چنانکه از نیچه جدا شد و از مولانا که مراد و دلیل راهش بود پیشی گرفت.^۱ ولی آراء و عقایدشان را تا زمانی که با آنان به سر برده می‌پذیرد و مصالح لازم را برای بنای فلسفه پویای خود فراهم می‌آورد.

فلسفه‌اش، فلسفه‌ئی است انسان‌ساز؛ و او فیلسوفی است که فلسفه را از ذهن، خارج و وارد صحنه زندگی می‌کند و به آن کارائی عملی می‌بخشد.

به عقیده اقبال، خود - که می‌توان آن را تقریباً با آنچه در فلسفه نفس گفته می‌شود برابر گرفت - نیروی متمرکز حیات است که به سبب آن آدمی مرکزی انحصاری، مستقل و قائم به ذات می‌شود. حیات خودی تنها در صورتی می‌تواند تداوم یابد که مدام در تکاپو و ستیز باشد. این کشش و کوشش سر در تنوع فعالیت‌های زندگی دارد.

«خود» هم نقطه‌ی حرکت و عزیمت اندیشه اوست و هم پایه و اساس آنست. این «خود» است که پیش رویش شاهراهی به مابعدالطبیعه می‌گشاید، زیرا مکاشفه و درون‌نگری خود، ادراک مابعدالطبیعه را برایش ممکن می‌سازد. خود حقیقتی است واقعی، حقیقتی که وجود و اصالت دارد. با درون‌نگری در می‌یابیم که خود واقعی‌ترین حقیقت است. واقعیت آن را می‌توان بی‌واسطه ادراک کرد. بنابراین درون‌نگری «خود» اعتقادی صریح و روشن نسبت به واقعیت تجربه‌امان به ما می‌دهد. خود، آن‌گونه که با شهود مکشوف می‌شود، ذاتاً نیروئی هدایتگر، آزاد و نامیراست. اقبال معتقد است که انسان می‌تواند با پرورش همین نیرو، که سیر تکاملی آن را در اسرار خودی در سه مرحله شرح می‌دهد، به جاودانگی دست یابد و سرانجام خدای‌گونه و جانشین خدا شود.^۲

این بخش از نظرات اقبال همانست که به بیانی دیگر در آرّتی هم آمده است و به صورت یکی از عناصر افکاری از این دست در عقایدفلوتین و نوافلاتونیان و سپس در نحله وحدت وجود رسوخ یافت. ولی در اقبال «خود» همانند «آرّتی» هم می‌تواند جاودان و خدای‌گونه شود، منتها نوع این جاودانگی و نامیرائی متفاوت است که به شرح آن خواهیم پرداخت.

از نظر هم‌آرّتی انسان مفتاح او در دست یابی به افتخار است. اصطلاح مذکور را با مسامحه می‌توان به «منش» و «خصلت عالی» ترجمه کرد ولی معنایی بیش از این دارد و مقصود تعالی فضایل فردی است. آرّتی انسان قدرت ذاتی اوست که اگر با عشق عجین شود می‌تواند او را در انجام کارهائی عظیم و شگفت‌آور موفق و سرآمد سازد.

اقبال نیز درباره قدرتی که خودی کسب می‌کند همین نظر را دارد، او هم می‌گوید که اگر خودی با عشق بیامیزد می‌تواند کوه را جابجا کند، در غزلی می‌گوید:

تیشه اگر به سنگ زد، این چه مقام گفتگوست

عشق به دوش می‌کشد اینهمه کوهسار را^۳

منتها عشق مورد نظر همر با عشق مورد توجه اقبال تفاوت بنیادی دارد. عشق از دیدگاه اقبال آمیزه‌ئی است از محبت، آرزو، قدرت، آفرینندگی و شهود.^۴ حال آن که در نزد همر ترکیبی است از شهوت، زورمندی، اعتلا و تفاخر اشراف‌منشانه.

بنابراین جنگجویان ایلپاد و ادیسه با عشقی آمیخته به‌چنان ویژگیهائی می‌کوشند ارتی خود را به کمال برسانند تا از این طریق بتوانند به اسرار نیروهای بسیار کارساز که با آنها زاده شده‌اند پی ببرند. اقبال نیز برای پی بردن به اسرار عالم وجود، آدمی را متوجه خودی او می‌سازد زیرا حقیقت غائی هستی را در آن می‌بیند:

پیکر هستی ز آثار خودی است هرچه می‌بینی ز اسرار خودی است
در غزلی می‌گوید:

از همه کس کناره گیر، صحبت آشنا طلب

هم ز خدا خودی طلب، هم ز خودی خدا طلب

به عقیده همر هرچه که انسان خود را در زندگی به مراتب متعالی بکشانند، ارتی او قدرت بیشتری می‌یابد و به میزان آن افزوده می‌شود. انسان می‌تواند آن قدر بر میزان ارتی خود بیفزاید و چنان انباشته از این نیرو شود که دیگر پای از مرحله بشری بیرون بگذارد و خدای گونه شود و این همان حالتی است که برای آشیل، دیومد، هکتور، آژاکس و دیگر پهلوانان در زمان‌های مختلف اتفاق می‌افتد.^۵

در واقع این همان صورت قوام نیافته تجربه وحدانیت است که اقبال در بازسازی اندیشه از آن سخن می‌گوید: «ایمان فقط یک اعتقاد انفعالی غیر فعال به یک یا چند موضوع خاص نیست، اطمینان زنده‌ئی است که از تجربه‌ئی کمیاب به وجود می‌آید. تنها شخصیت‌های بزرگ توانائی و صلاحیت آن را دارند که از این تجربه فراتر روند. از قول ناپلئون نقل شده که گفته است: من یک شیء هستم، نه یک شخص، این نیز طریقی است که تجربه وحدانیت خود را با آن می‌نمایاند. در تاریخ تجربه دینی اسلام، تجربه‌ی وحدانیت در چنین عباراتی تجلی یافته است: «انا الحق» حلاج، «ان الذهر» محمد(ص)، «ان قرآن الناطق» علی(ع) و «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید. این تجربه در عرفان متعالی اسلامی به صورتی نیست که هویت «خود» متناهی به نوعی در «خود» نامتناهی مستحیل و زائل شود. بلکه این نامتناهی است که در آغوش پرمهر متناهی جای می‌گیرد...»^۶ اقبال همین مفهوم را در غزلی با تعبیر «توفان به حجاب اندر» بیان می‌دارد که در واقع استقبالی است از غزل شیخ نصیرالدین محمود دهلوی (متولد ۷۵۷ هـ). شاعر پارسی‌گوی هند:

ای زاهد ظاهربین از قرب چه می‌پرسی

او در من و من در او چون بو به گلاب اندر

در سینه ناصرالدین جز عشق نمی‌گنجد

این طرفه تماشا بین، دریا به حجاب اندر

همر و اقبال هردو متفکرند و هردو شاعر؛ هردو به شکوهمندی مقام انسان نظر دارند. هردو به سرشت انسان می‌اندیشند. هردو به جاودانگی دلبسته‌اند. و اینکه چگونه می‌توان بدان دست یافت. هردو معتقدند که «کوشش بی‌هوده به از خفتگی». آشیل که در واقع

باید او را قهرمان آرمانی همر دانست که ارتی در او به کمال می‌رسد، هنگامی که در جهان ارواح Hades است به‌اولیس که به ملاقاتش آمده می‌گوید: ترجیح می‌دهد غلامی زنده باشد تا اربابی مرده. زیرا در دنیای همر مرگ نقطه پایانی است برواقعیت انسان. دیدگاه همر که از زبان آشیل بیان می‌شود می‌رساند که زندگی کوتاه توأم با تلاش و افتخار بر عمر طولانی بی‌تحرک ترجیح دارد. کسی که افتخار کسب می‌کند هرگز نمی‌میرد زیرا پیوسته از او یاد می‌شود. بنابراین یک قهرمان می‌تواند در صحنه جنگ با اعمال متهورانه اش به‌نوعی جاودانگی دست یابد. به عقیده همر هرچه آدمی بیشتر «ارتی» کسب کند بیشتر در اذهان میماند و جاودان می‌شود. رویارویی با مرگ و به‌دنبال آن از دست دادن لذا ید دنیوی امری اجتناب‌ناپذیر است، پس بهتر است آدمی به‌همان میزان که از دستش برمی‌آید قهرمانانه با آن رویارو شود و به‌جاودانگی دست یابد. این عقیده همر کاملاً با طرز فکر آشیل منطبق است. بنابراین حضور این قهرمان در ارتش آگاممنون و شرکت در جنگ تروا که فی‌الواقع ارزش چندانی برایش نداشت فقط برای کسب افتخار و جاودانه شدن بوده است. باید دانست که آشیل در منظومه *ایلیاد* چهره اصلی و قهرمان نمونه همر است. او جاودانگی را در اعتلای «ارتی» می‌داند که با ستیزیدن و رشادت حاصل می‌شود. اقبال نیز معتقد است که:

زندگی سوز و ساز، به ز سکون دوام فاخته شاهین شود، از تپش زیر دام
بازوی شاهین‌گشا، خون تذروان بریز مرگ بود باز را، زیستن اندر کنام
و در جای دیگر می‌گوید:

ساحل افتاده گفت: گرچه بسی زیستم

هیچ نه معلوم شد، آه که من کیستم

موج ز خود رفته‌ئی، تیز خرامید و گفت

هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم
در کتاب هژدهم ایلپاد قطعه‌ئی وجود دارد در مورد سپر آشیل که
یکی از زیباترین و شاعرانه‌ترین قطعات این منظومه، و مبین این نکته
که زندگی آمیزه‌ئی از جنگ و صلح است، زیرا بر این سپر عظیم که
هفائستوس Hephaiosτος خدای فنون و صنایع آن را ساخته دو منظره
متفاوت از جنگ و صلح به چشم می‌آید که یکی از آنها مربوط
به مراسم عروسی و شادمانی مردم است و دیگری مردم را در
محاصره دشمن نشان می‌دهد که سعی در نجات خویش دارند و
هرکس در کمینگاهی پناه گرفته و جنگی هولناک در جریان است.

مقصود همر از آوردن این دو صحنه در کنار هم آنست که هیچ
وقت نباید اندیشه جنگ را از ذهن دور داشت. دشمن همیشه در
کمین است. همر سعی می‌کند زندگی بشر را بر بنیاد جنگ و صلح
تفسیر کند و به او بفهماند که پیوسته باید آماده پنجه در انداختن با
مشکلات بود. به عقیده وی دل آسوده بودن و تن آسانی پیشه کردن از
خردمندی نیست. نباید پنداشت که زندگی همیشه در عیش و سرور
می‌گذرد.

اقبال نیز به کرات همین نکته را متذکر می‌شود و اینکه نباید «سپراز
دست» انداخت. منتها او این رزم را بیشتر به حوزه تعقل می‌کشانند و
بیشترین سهم را به این نوع آمادگی رزمی می‌دهد. به عقیده او برای در
افتادن با فتنه‌ها و دسیسه‌های «فرنگ» و برای نبرد با مبنای عقیدتی
فرهنگ غرب که بر محور بی‌دینی یا به قول خودش در «لادینی» است
باید پیوسته آماده بود:

لاله این چمن، آلوده‌ی رنگ است هنوز
سپر از دست مینداز که جنگ است هنوز
فتنه‌ئی را که دو صد فتنه به‌آغوشش بود
دختری هست که در مهد فرنگ است هنوز
ای که آسوده‌نشینی لب ساحل برخیز
که تو را کار به‌گرداب و نهنگ است هنوز
از سر تیشه‌گذشتن ز خردمندی نیست
ای بسا لعل که اندر دل سنگ است هنوز
باش تا پرده‌گشایم ز مقام دگری
چه دهم شرح نواها که به‌چنگ است هنوز
نقش‌پرداز جهان چون به‌جنونم نگر نیست

گفت ویرانه به‌سودای تو تنگ است هنوز
ولی بیشترین اهمیت سپر آشیل در این است که به‌عنوان اثری
هبنری نمایانده می‌شود که پیداست از سر تأمل پدید آمده و
نفوذناپذیر است. همر در حالی که مشغول شرح مزرعه‌ئی است، ناگاه
سخنش را قطع می‌کند و با بیانی تحسین‌آمیز به‌سپر مذکور اشاره
می‌کند و می‌گوید: «هنرمند معجزه آفرید.» سازنده این سپر خدای
فنون و صنایع است که همر او و آشیل را به‌یکسان و با صفاتی همانند
می‌ستاید و تحت تأثیر الهامی الهی توصیفشان می‌کند، زیرا اگر خدای
صنایع و فنون چنان سپر عظیمی آفرید که همه عالم در آن منعکس
است، آشیل این «والاترین انسان» هم بدان معنا و اهمیّت بخشید، و
در واقع هنر او را به‌کمال رساند.

حماسه‌سرای بزرگ یونان به‌طور ضمنی متذکر می‌شود که اگر خدا
توانست اعجاب بیافریند، انسان هم شگفتی‌آفرین است و آفریده او را

کامل می سازد و عالم، بی وجود انسان معنائی ندارد. این مفهوم یادآور ابیاتی از پیام مشرق اقبال است که در آن گفتگویی می رود میان خدا و انسان. و انسان با جسارتی کم نظیر مدعی می شود که آفریده های خدا را کامل کرده است:

خدا:

جهان را ز یک آب و گل آفریدم تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولاد ناب آفریدم تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نهال چمن را
قفس ساختی طایر نغمه زن را

انسان:

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم سفال آفریدی، ایاغ آفریدم
بیابان و کهسار و راغ آفریدی خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم که از سنگ آئینه سازم
من آنم که از زهر نوشینه سازم

بنابراین می بینیم که همر و اقبال در بسیاری موارد انسان را از منظری همانند می نگرند و هردو رهنمودهایی یکسان برایش دارند. هردو سعی اشان براین است که در انسان امید و اطمینان بیافرینند و شعله «آرزو» را در وجودش یا به تعبیر دیگر در «ارتی» یا «خودی» او همیشه تابناک نگاه دارند. ما حاصل ایلید و به خصوص ادیسه این است که:

آرزو هنگامه آرای خودی موج بی تابی ز دریای خودی

ولی «ارتی» همر و «خودی» اقبال در نهایت تفاوتی بزرگ با یکدیگر دارند. به نظر همر ارتی فقط با حضور در صحنه های نبرد و مسابقات ورزشی به تعالی می رسد، حال آنکه اقبال صحنه زندگی را

که پیوسته برای او میدان نبرد است جولانگاه خودی می‌شمارد همر مرگ را نقطه پایانی برواقعیت انسان می‌داند. حال آنکه اقبال آن را گذر از مرحله‌ئی به مرحله‌ی دیگر می‌شمارد. به عقیده وی وقتی «خودی» مراحل تعالی را درنوردد و «راه حیاتی» را طی نمود و به خلاقیت و پختگی نائل شد، دیگر از مرگ باکی ندارد. مرگ برای آن «خود»ی که در مرتبه عارضی باقی می‌ماند می‌تواند در حکم نیستی و نابودی باشد، ولی این امر برای انسانی که خود را با فعالیت‌های خلاق علیه زوال و تلاشی، چون فولاد آبدیده می‌کند، چیزی نیست جز گذشتن از دنیای مکان و زمان و رسیدن به عالمی که جاودانگی برآن حاکم است. حتی مرگ را هم آن توان نیست که وحدت «خود» پولادین را در هم بشکند:

از آن مرگی که می‌آید چه باک است

خودی چون پخته شد از مرگ پاک است

ز مرگ دیگری لرزد دل من

دل من، جان من، آب و گل من

ز کار عشق و مستی برفتادن

شرار خود به خاشاکی ندادن

به دست خود کفن برخود بریدن

به چشم خویش مرگ خویش دیدن

تو را این مرگ هر دم در کمین است

بترس از وی که مرگ ما همین است^۷

خودی اقبال به خلاف آرتی همر نه تنها از سد مرگ می‌گذرد بلکه تا بدان حد تعالی می‌یابد که «خود عالی» به جستجویش برمی‌آید و از دوری او چندان اندوهگین می‌شود که پیام سوزناکش را «گاهی به برگ

لاله» می‌نویسد و زمانی با آواز «طایری نغمه‌زن» و از «درون سینه» او ابلاغ می‌دارد، و به این ترتیب در فراق خودِ آرمانی اقبال «آه سحرگهی» برمی‌کشد:

ما از خدای گم شده‌ایم او به جستجوست
چون ما نیازمند و گرفتار آرزوست
گاهی به برگ لاله نویسد پیام خویش
گاهی درون سینه مرغان به هایه‌وست
در نرگس آرمید که بیند جمال ما
چندان کرشمه‌دان که نگاهش به گفتگوست
آه سحرگهی که زند در فراق ما
بیرون و اندرون زیر و زیر و چارسوست
هنگامه بست از پی دیدار خاکی‌ئی
نظاره را بهانه تماشای رنگ و بوست
پنهان به ذره ذره و ناآشنا هنوز
پیدا چو ماهتاب و به آغوش کاخ و کوست
در خاکدان ما گهر زندگی گم است

این گوهری که گم شده، مائیم یا که اوست؟
همر نیز تجلیات و مظاهر آرئی را می‌ستاید، ولی پیوسته با نگرانی
تأسف می‌خورد و تأکید دارد براینکه نتیجه نهائی آن تیره روزی و
مرگ انسانهاست. به عقیده وی طبع جهان چنانست که قهرمانان بزرگ
باید افتخار و تعالی مورد نظرشان را فقط از طریق کشتن و نابود کردن
به دست آورند. بنابراین رزمندگان طالب «آرئی» در ایلید به دام
سرنوشتی اندوهبار می‌افتند؛ به گنگ خواب دیده‌ئی می‌مانند که
دست تقدیر، و نیز ابرام آنان در کسب آرئی، پایانی مصیبت بار

برایشان فراهم می‌سازد. این مصیبت ناشی از آنست که زئوس، خدای خدایان، چشم دیدن همتراز خودش را ندارد تا چه رسد به آنکه چون عاشقی دلسوخته در فراق معشوقی که ارتی در او به کمال رسیده ناله سحرگاهی سردهد. او اصلاً توجهی به آدمیان مشتاق کمال روحانی ندارد و هُمر نیز در هیچیک از دو منظومه‌اش سخنی از این بابت به میان نمی‌آورد.

زئوس، پرومته را در کوه قفقاز به زنجیر می‌کشد و عقابی را مأمور می‌سازد تا جگر او را که پیوسته به حال اول باز می‌گشت پاره کند و ببلعد، چرا که پرومته خیرخواه نوع بشر بود و فنون و مدنیت را به آدمیان می‌آموخت.

آشیل قهرمانی که در به دست آوردن ارتی از همه قهرمانان ایللیاد و اُدیسه برتر است. در ملاقاتش با پریام، زئوس خدای خدایان را مورد ملامت قرار می‌دهد، زیرا او بود که در واقع این قهرمان قهرمانان را به تباهی کشاند و تلاشهایش را با آنهمه افتخاراتی که کسب کرد بی‌ثمر ساخت. او بود که یونانیان و همین‌طور تروائی‌ها را به بدبختی سوق داد. او نه تنها آدمی را در کنار خود، بلکه هیچ انسان فانی را جزو «جاودانگان» نمی‌تواند ببیند.

جاودانگی و نامیرائی تنها از آن المپی‌هاست که زئوس فرمانروای آنان است. زئوس برتر و جدا از «میرندگان» یعنی انسان‌هاست، بنابراین بین او و انسان فاصله‌ئی عظیم وجود دارد که البته این فاصله را بعدها نوافلاتونیان بیشتر می‌سازند و دست خدا را به کلی از جهان محسوس قطع می‌کنند.

ولی اقبال این عقیده را که «من غائی»، برتر و جدا از من‌های متناهی است مردود می‌شمارد، چرا که در این صورت ورطه‌ئی میان

متناهی و نامتناهی ایجاد می شود در بازسازی اندیشه دینی می گوید: «رسیدن به نامتناهی با انکار متناهی به معنای رسیدن به یک نامتناهی کاذب است که نه خودش را توصیف می کند و نه متناهی ئی را که به این ترتیب به وجود آورده شده تا در مقابل نامتناهی علم شود. نامتناهی حقیقی، متناهی را طرد نمی کند. وابی آنکه آن را بی اهمیت جلوه دهد، محدودیت آن را پذیرفته و وجودش را اظهار و اثبات می کند.^۸»

ولی در دنیای همر مانعی غیر قابل عبور میان زمین و آسمان وجود دارد که مانع اعتلای انسان است و نمی گذارد آدمی به ملکوت اعلاء دست یابد و به جایی برسد که به جز خدا نبیند. یکی از وظایف ارینی ها Erinnyes یعنی الهگان یاور عدالت این بوده که پیشگویان را از افشای دقیق آینده نهی کنند زیرا در غیر این صورت بشر از حالت تردید نجات می یافت و ممکن بود به مرتبه خدائی نزدیک شود. بنابراین ارتی هرچه هم که کمال می یافت فقط می توانست در ذهن آدمیان جاودان شود. جاودانگی انسان در نزد هُمر، شهرت جاودان است و بیش از این معنائی ندارد.

ولی اقبال با «خود عالی» چنان خودمانی است که از او همان مفهوم «رفیق اعلی» را به ذهن متبادر می سازد. خودی اقبال چندان متعالی است که خدا در پی یافتن اوست تا از تنهائی به درآید، زیرا اوست که به جهان گرمی و معنا می بخشد:

اگر مائیم گردان جام ساقی است به بزمش گرمی هنگامه باقی است
بر اساس فلسفه اقبال که مبتنی بر کثرت گرایی Pluralism است،
مظاهراصلی حیات از افراد شکل می گیرد که در انواع و مراتب
مختلف می باشند. او در نامه ئی به نیکلسون^۹ می نویسد «همه حیات

از افراد individuals شکل می‌گیرد، چیزی به نام حیات کلی وجود ندارد. خدا هم خودش فرد است. او بی‌همتاترین فرد است.» بنابراین از نظر او «خود» در مرحله نهائی در فردی دیگر محو و زائل نمی‌شود. اقبال در بحثی راجع به فلسفه مک تاگارت^{۱۰} Mc Taggart در بیان تغییرات ذات مطلق، زندگی «خود»ها را پس از مرگ به صورت انجمنی از «خود»ها می‌نگرد که متعالی‌ترین «خود» بر آن ریاست دارد. اقبال برپایه چنین تصویری معتقد است که انسان آرمانی او می‌تواند پای بر فرق فرقدان بگذارد.

عشق از این گنبد در بسته برون تاختن است

شیشه‌ی ماه ز طاق فلک انداختن است

سلطنت، نقد دل و دین ز کف انداختن است

به یکی داو، جهان بردن و جان باختن است

اقبال پیوسته تأکید دارد که آدمی می‌تواند عالم را بدانگونه که خود می‌پسندد در آورد و اراده خود را بر آن حاکم سازد:

مغرب ز تو بیگانه، مشرق همه افسانه

وقت است که در عالم، نقش دگر انگیزی

اقبال، هستی و جلوه‌ی عالم را در گروی حضور انسان می‌داند و معتقد است تمامی شور و غوغائی که در میان آفریدگان هست به واسطه‌ی وجود اوست؛ وگرنه «جهان یکسر مقام آفلین است.» در غزلی می‌گوید:

این جهان چیست؟ صنم‌خانه پندار من است

جلوه‌ی او گروی دیده‌ی بیدار من است

همه آفاق که گیرم به‌نگاهی او را

حلقه‌ئی هست که از گردش پرگار من است

هستی و نیستی از دیدن و نادیدن من
 چه زمان و چه مکان، شوخی افکار من است
 از فسون کاری دل، سیر و سکون، غیب و حضور
 این که غماز و گشاینده‌ی اسرار من است
 آن جهانی که در او کاشته را می‌دروند
 نور و نارش همه از سبجه و زنار من است
 ساز تقدیرم و صد نغمه‌ی پنهان دارم
 هرکجا زخمه‌ی اندیشه رسد، تار من است
 بنابراین بشر اقام تقدیر خویش است نه اسیر آن، و فقط «من»
 بشری است که از تلاشی و فنا مبرا و فراتر از آنست.
 ولی هم‌با آنکه ذهن را به شدت متوجه آوتی می‌سازد و آن را
 غایت قصوای انسان آرمانی خود می‌داند، سدی سدید و عاملی
 مایوس‌کننده هم در برابرش قرار می‌دهد و آن «مشیت زئوس» است.
 در ابیات آغازین *ایلیاد* سخن از عملی شدن «اراده زئوس» خدای
 خدایان می‌رود به صورتی که می‌رساند انسان مقهور نیروهای خارج از
 اختیار خویش است. به عبارت دیگر «اراده زئوس» مبین آنست که
 برای هرچیزی سرنوشت یا موئیرا (moira) ئی در نظر گرفته شده که از
 اختیار آدمی خارج است. بنابراین در آئین هم، مسئولیت نهائی
 اعمال آدمی متوجه خدایان یا «مشیت زئوس» است. ولی انسان
 آرمانی اقبال سرنوشتش را به دست خود می‌سازد. چنین انسانی
 خودی خویش را پس از طی مراحل تکاملی یا به اصطلاح اقبال بعد از
 گذشتن از «راه حیاتی» برای قرار گرفتن در کنار «حقیقت برتر» و زیستن
 ابدی در کنار وی محفوظ نگاه می‌دارد و جوهر خود را هیچ کم از
 جوهر او نمی‌بیند:

در خاکدان ما گهر زندگی گم است این گوهری که گم شده مائیم یا که اوست؟
در اندیشه اقبال انسان آن قدر متعالی می شود که خود را شایسته
مصاحبت با «او» که کمال مطلق است می بیند:

مرا دل سوخت بر تنهائی او کنم سامان بزم آرائی او
مثال دانه می کارم خودی را برای او نگهدارم خودی را

اکنون با آنچه گفته آمد شاید این سؤال پیش آید که آیا تشابه و
تقابل بخشی از آراء اقبال در مورد خودی با آرتی همر را باید ملهم از
تعمق وی در *ایلیاد* و *ادیسه* دانست یا آنکه صرفاً یک اینهمانی و
مشابَهت اتفاقی به شمار آورد؟

پی نوشت‌ها:

- ۱- ر. ک: مولوی، *نیچه و اقبال*. تألیف دکتر خلیفه عبدالحکیم، ترجمه م. ب. ماکان. ص ۲۶
- ۲- برای اطلاع بیشتر ر. ک: *مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال*، دکتر عشرت انور، ترجمه م. ب. ماکان
- ۳- برای شرح این غزل و مجموع غزلهای اقبال ر. ک: *می باقی تألیف م. ب. ماکان*
- ۴- برای اطلاع بیشتر ر. ک: *عقل و عشق از دیدگاه اقبال*. در این کتاب.
- ۵- برای اطلاع بیشتر ر. ک: *نقد ایلیاد همر*، نوشته سید پرو کنستان، ترجمه م. ب. ماکان.
- ۶- ر. ک: *بازسازی اندیشه دینی در اسلام*، ترجمه م. ب. ماکان، ص ۱۲۶

۷- گلشن راز جدید ۲۳۱-۲۲۷

۸- همان، ص ۳۷

۹- مستشرق و دانشمند معروف انگلیسی که از علاقه‌مندان به آثار اقبال بود و برخی از آنها را ترجمه نمود.

۱۰- استاد فلسفه اقبال در کمبریج در فاصله سالهای ۱۹۰۵ - ۱۹۰۸

اقبال و معرفت شهودی

یکی از اقبال‌شناسان پاکستانی که نامش در صدر این فهرست جای دارد پروفیسور عشرت انور است که مولف مکاتباتی با ایشان داشته که در نهایت او را برآن داشت تا یکی از آثار این محقق تحت عنوان «مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال» را به فارسی برگرداند. کتاب مذکور در واقع شرحی است برآن قسمتهایی از کتاب بازسازی اندیشه دینی در اسلام علامه اقبال که مربوط به مابعدالطبیعه می‌شود. این اثر که چندان هم پرورق نیست نشان دهنده احاطه پروفیسور انور بر فلسفه غرب و حکمت اسلامی است؛ و البته مبین شناخت دقیق او از افکار و آثار اقبال.

مقاله زیر که منتخبی از کتاب یاد شده است به یکی از اساسی‌ترین جنبه‌های فلسفه اقبال می‌پردازد که درباره شناخت حقیقت غائی از طریق شهود است و در عین حال چهره فلسفی اقبال را نیز که کمتر بدان توجه می‌شود تا حدی عیان می‌سازد.

کانت در کتاب مقدمه‌ئی بر هر مابعدالطبیعه‌ی آینده^۱ این سؤال را مطرح می‌سازد که: آیا مابعدالطبیعه ممکن است؟ پاسخش به این سؤال منفی است. او در نفی مابعدالطبیعه دلایلی می‌آورد که مبتنی بر ویژگی‌هایی در حوزه معرفت بشری است. به عقیده وی معرفت با مکان و زمان space and time معین می‌شود. زیرا جهان مرکب از دو عامل است: اشیاء، و تغییراتی که در اشیاء پدید می‌آید. برای انسان

اشیاء بدون مکان غیرقابل فهم است چرا که همه چیز را در مکان می‌بیند. نمی‌توان گفت که آنها در ذات خود چه گونه‌اند. برای پاسخ به این سؤال باید به سطح برتر معرفت دست یافت و قبای مکان را از ظاهر اشیاء برداشت. از سوی دیگر، تغییرات در اشیاء مستلزم زمان است. هیچ تغییری بدون زمان ممکن نیست. زمان نباشد تغییر نیست. به علاوه کانت معتقد است که زمان و مکان واقعیت‌های خارجی نیستند؛ بلکه حالت‌هایی هستند آفریده ذهن ما تا بتوانیم حقایق را ادراک کنیم. از آنجا که زمان و مکان اموری ذهنی می‌باشند، وجودی منفک از موضوع خود ندارند، و چون همه اشیاء در مکان و زمان می‌باشند، بنابراین آنچه که می‌بینیم نمود *phenomenon* و عرض است. اشیاء به صورتی که هستند - اشیاء فی نفسه *nomina* - همیشه از چنگمان می‌گریزند، طوری که هرگز نمی‌توانیم به حقیقت نهائی دست یابیم. اگر مابعدالطبیعه تلاشی برای شناخت حقیقت نهائی یعنی اشیاء فی نفسه، است. بنابراین باید گفت که امری محال است. خلاصه اینکه به عقیده کانت پرداختن به مابعدالطبیعه «بحث بی‌حاصل» است.

اقبال با این نظر که زمان و مکان در خارج از ذهن نیستند کاملاً موافق است، به نظر وی نه خلاء قائم به ذاتی که اشیاء در آن قرار گرفته باشند وجود دارد، و نه هیچ زمان قائم به ذات، که به صورت خطی فرض می‌شود که بر آن حرکت می‌کنیم. او نیز مثل کانت زمان و مکان را اموری ذهنی می‌داند. ولی کانت از ذهنی بودن زمان و مکان نتیجه می‌گرفت که تمامی آگاهیهای ما فقط از نموده‌هاست؛ یعنی از اشیاء آنچنان که به چشممان می‌آیند. با این حال اقبال در مورد امکان‌پذیر بودن معرفت از نموده‌ها، از اشیاء فی نفسه؛ با کانت اختلاف نظر پیدا

کرد. در بازسازی اندیشه می‌گوید: «نظر کانت در مورد شیء فی نفسه و شیء آن گونه که به‌چشممان می‌آید، ویژگی سؤال او را در این مورد که آیا مابعدالطبیعه امکان‌پذیر است، به‌مقدار زیاد معلوم می‌دارد.»^۲ تا آنجا که این امر به‌سطح متعارف تجربه‌مربوط می‌شود، نظر کانت صحیح است. ولی سؤال این است که «آیا سطح متعارف تجربه تنها سطحی است که از آن معرفت حاصل می‌شود.»^۳ اقبال به‌خلاف کانت معرفت و شناخت را تنها به یک سطح محدود نمی‌سازد.

موضوع مهم این است که زمان و مکان برحسب مراحل و درجات مختلف وجود تغییر می‌یابند. زمان و مکان، آن‌طور که کانت تصور می‌کرد، حالات ثابت و نامتغیر نیستند که کل شناخت و معرفت ما در آن‌ها قالب‌بندی و معین شده باشد.^۴ این حالات با توجه به اینکه نسبت به ما بالاتر یا پائین‌تر باشند معنای تازه‌ئی به‌خود می‌گیرند؛ در نتیجه مرحله‌ئی از تجربه می‌تواند وجود داشته باشد که در آن نه مکان باشد و نه زمان.

زمان و مکان که کانت آن‌ها را قالبهائی برای هر تجربه‌ئی می‌دانست، مفهومی ثابت ندارند و با افزایش یا تقلیل نیروهای روانی تغییر می‌یابند. این امر امکان وجود سطوح دیگری از تجربه را متفاوت با سطح متعارف تجربه مکانی - زمانی spatio-temporal که کانت معرفت را بدان محدود می‌سازد، ارائه می‌دهد. پیدا است که اگر تجربه فقط از نوع متعارف باشد، یا مرحله‌ی نهائی هر تجربه‌ئی ملاک قرار گیرد، مابعدالطبیعه امکان‌پذیر نخواهد بود. باید پذیرفت که این امر تنها در صورت وجود دیگر سطوح تجربه میسر است، تجاری که ماهیت حقیقت و واقعیت را چنانکه هست، رها از تعینات مکانی - زمانی آشکار می‌سازند.

اقبال قویاً معتقد است که علاوه بر سطح متعارف تجربه، سطح دیگری نیز وجود دارد، و آن تجربه‌ئی است که از شهود حاصل می‌شود. این تجربه‌ئی است منحصر به فرد، تجربه‌ئی خاص خود، و اصولاً متفاوت با دیگر انواع تجربه. با ادراک [حسی perception] فرق دارد و با اندیشه و تفکر نیز متفاوت است. در شهود از مضیق زمان و مکان درمی‌گذریم، زیرا حقیقتی را برما عیان می‌سازد که نه ادراک می‌تواند آن را فهم کند و نه اندیشه. ویژگیهای تجربه‌ی حاصل از شهود عبارتند از:

۱. حقیقت واقعی را برما آشکار می‌سازد، زیرا تجربه‌ئی است بی‌واسطه در خصوص حقیقت، و چون بی‌واسطه است به ادراک شباهت دارد. حقیقت مطلق با تجربه‌شهودی بی‌واسطه فهم می‌شود و با آن به شناخت خدا نائل می‌شویم «درست همان طور که به دیگر مدرکات پی می‌بریم».^۵ در اینجا شناخت و معرفت، مستقیم است. بنابراین، شهود با اندیشه در تقابل است. معرفت حاصل از اندیشه، همیشه غیرمستقیم و با واسطه است. در فکر، هیچ ادراک مستقیم در مورد مدرک وجود ندارد. معرفتی که به مدد اندیشه حاصل شود همیشه استنباطی inferential باقی می‌ماند. ولی در شهود، مدرک معرفت به طور بی‌واسطه و آنی درک می‌شود. «خدا وجودی با ماهیت ریاضی نیست یا دستگاهی از مفاهیم مختلف نیست که با یکدیگر ارتباط متقابل داشته باشند و به همین سبب ربطی به تجربه پیدا نکند».^۶ او وجودی است با عینیت ملموس. شهود مانند ادراک [حسی] است که یافته‌هائی برای معرفت فراهم می‌آورد. انوار حضور الهی مستقیماً بر قلب می‌تابد و از این راه است که «او» بی‌واسطه مشهود می‌شود. به همین سبب است که ابن عربی خدا را «مدرک»

percept می‌داند، نه مفهوم و تصور.^۷ می‌شود او را مثل همه آنچه که در برابر چشممان است، مشاهده کرد. ولی در این مورد، شهود را نباید صرفاً در همان سطحی نگریست که به ادراک نظر می‌کنیم. شهود با ادراک تفاوت دارد. در ادراک احساس نقش مهمی ایفا می‌کند. ادراک بدون احساس وجود ندارد. همه ادراکات ما به واسطه‌ی اندام‌های حسی امکان‌پذیر می‌شوند. ولی، احساس در تجربه شهودی به معنای حس مبتنی بر فیزیولوژی که امروزه در جهان متداول است، نقشی ایفا نمی‌کند.^۸ در اینجا اندام‌های حسی کاری انجام نمی‌دهند. گذشته از این، ادراک تنها با اجزاء parts امکان‌پذیر است. حقیقت را اندک‌اندک به‌چنگ می‌آورد. ادراک «حقیقت را به تدریج درمی‌یابد. و این یکباره... در حقیقت برگسون درست می‌گوید که شهود تنها موردی است که از عقل بالاتر است.»^۹ بنابراین، معرفتی که از طریق ادراک حاصل می‌شود پیوسته باید با ادراکات دیگری کامل شود؛ ولی با این همه باز هم ناقص است. ادراک نمی‌تواند «کل» را فهم کند. ولی شهود «کل» را به‌چنگ می‌آورد.

۲. شهود ملک طلق قلب است^{۱۰} نه سرمایه ذهن و عقل. ذهن یا اندیشه فقط جهان ظاهری و پدیداری را درک می‌کند، یعنی آن وجهی از حقیقت که با ادراک حسی آشکار می‌شود. به هر حال، قلب ما را در طریقی با چهره‌ی حقیقت آشنا می‌سازد که آن طریق بر ادراک حسی گشوده نیست. از این گذشته، اندیشه پیوسته «برگرد مدرکات حرکت می‌کند.»^{۱۱} کارش این است که حقیقت را به مدد مقولات^{۱۲} categories به‌چنگ آورد. این مقولات هرچه باشند ساخته و پرداخته خودمان است. مثل «برچسب»‌هایی هستند که بر اشیاء می‌چسبانیم. حال آن‌که چنین برچسب‌هایی اصلاً بر اشیاء نمی‌چسبند. بنابراین، اندیشه هرگز

نمی‌تواند اشیاء را جز به نسبیتی که با ما در ارتباط هستند، دریابد. از این رو هرشناخت و معرفتی که از اندیشه حاصل آید، نسبی و اعتباری است.^{۱۳} در نتیجه چنین معرفتی، همیشه ظاهری است. ولی با شهود و از طریق قلب می‌توانیم «خود» خویش را تعالی بخشیم و به‌سوی وجود مطلق عروج نمائیم. این تجربه‌ی شهودی، احساس منحصر به فردی است که مانند تجربه‌ادراکی، حقیقت کل را مکشوف می‌دارد. به‌علاوه از آنجا که شهود، امری عاطفی است یک فرق مهم دیگر نیز با اندیشه دارد. معرفت حاصل از اندیشه اصولاً قابل انتقال به دیگران است، زیرا فکر، مدرکات خود را از طریق مفاهیمی به‌چنگ می‌آورد که در قالب کلام بیان می‌شود و به‌کار همه می‌آیند. ولی شهود، عاطفه است و عاطفه را نمی‌توان به دیگران انتقال داد. «تجربه‌عرفانی مستقیماً آزموده می‌شود و از همین رو نمی‌توان آن را به‌دیگری منتقل کرد.»^{۱۴} از این روست که محتوای تجربه‌ی عرفانی به‌نحوی که برای دیگران قابل حصول باشد، درست به بیان در نمی‌آید. شهود تمامی کلمات، مفاهیم و مقولات را تحت تأثیر خود می‌گیرد. از آنجا که تجربه‌ی عرفانی موضوعی عاطفی است به‌این جهت نباید تصور شود که عارف به‌هنگام سیر و سلوک خاص خود در هاله‌ی ذهنیت خویش فرو می‌رود، بلکه تجربه‌ی او «محتوای ادراکی»^{۱۵} دارد و همانند تجربه‌های متعارف ما عینی می‌باشد.

۳. شهود، کل تجزیه‌ناپذیر است. کل حقیقت در آن به‌صورت وحدتی فرض شده که غیرقابل تقسیم است. حتی خود تجربه‌در این وحدت «مستحیل»^{۱۶} است. در این تجربه امکان هیچ تمایزی میان «خود» و «غیر خود» وجود ندارد. عارف خویشتن را فراموش می‌کند؛ خود را در مدرک خویش محو می‌سازد؛ دیگر نه وجود دارد و نه

تفاوتی میان او و مدرکش هست. حقیقت در او به صورت یک کل - که نه قابل تقسیم است و نه تجزیه پذیر - متجلی می شود. چنین موردی در سطح متعارف تجربه نیست. سطح متعارف تجربه را می توان مشخصاً به ذهن و شیء تجزیه کرد. از این گذشته، مدرک به انگیزه های حسی مختلف خرد و تقسیم می شود. ولی در شهود حقیقت به صورت وحدتی تجزیه ناپذیر آشکار می شود.

۴. علاوه بر این، در شهود «وحدت غیر قابل تجزیه» به صورت خود یگانه unique self آشکار می شود و به صورت شخص person متجلی می گردد. این «خود یگانه» خویشتن خویشمان را تعالی می بخشد. مثل چیزی که در «آن سو»ی ما باشد، همیشه در فراسو قرار دارد. ولی آنچه که در اینجا متناقض به نظر می آید این است که عارف، نزدیک ترین پیوند را با آن دارد. گرچه برتر از عالم محسوس transcendent است ولی درونی و ذاتی immanent است چرا که عارف با آن - در سیر و سلوک - از وحدت کامل، آگاهی درستی می یابد. خویشتن خویش او در این وحدت کاملاً جامع، غوطه ور می شود. تمایز عادی و معمولی ذهن و شیء از میان می رود. با این همه آنچه بی واسطه فهم می شود یک «خود» است، - یک شخص. گرچه «خود» دارای ذهن است، ولی نمی تواند ذهن خدا را فهم کند. از این رو، او همیشه در «فراسو»ی ما باقی می ماند، - «آن سوی فراسوی». با این وجود، آنچه که عارف در تجربه ی شهودی به عنوان یک «خود» درک می کند، ذهن خداست. این امر با واکنش و پاسخ تقویت می شود؛ زیرا «بی تردید پاسخ، آزمون حضور یک «خود» آگاه است.»^{۱۲}

۵. چون تجربه ی شهودی، حقیقت را به صورت کل ادراک می کند،

این احساس را به وجود می آورد که «زمان تسلسلی» غیر واقعی است. عارف عرصه‌ی حقیقت را با گامهای آرام نمی پیماید و آن را جدا از خویش و به صورت جزئی partial نمی نگرد؛ در لحظه‌ی خاص از تجربه‌ی شهودی، آن را با تمامیتش به چنگ می آورد. «ابدیت» را درک می کند، یعنی کل زمان از آغاز تا انجامش. بنابراین، برای او توالی در زمان وجود ندارد و زمان برایش غیرواقعی است.

برگسون نیز از طرفداران شهود است. ولی شهود به نظر وی «همدردی عقلی»^{۱۸} intellectual sympathy است. با این همه اگر حقیقت را بخواهیم باید بگوئیم که همدردی محض درون‌نگری و شهود نیست بلکه فقط ما را در عروج به سوی شهود یاری می کند. شهود «ادراک بی واسطه»ی حقیقت است. ادراک دو عامل دارد: مدرک (ادراک کننده) و مدرک (ادراک شونده). همدردی صرف، تمایل به نفی مدرک (ادراک کننده) دارد. برای آنکه از یک شیء معرفت و شناخت عینی داشته باشیم - آن طور که برگسون ما را به این فکر برمی انگیزاند - باید خود را از تمامی عناصر و عوامل حافظه عاری سازیم.

ولی این امر در نهایت به معنای نفی خویشتن است، زیرا «خود» چیزی جز حافظه و خاطرات به هم پیوسته نیست. «آشنائی ام با یک محل و یا یک شخص یعنی ارجاع به تجربه گذشته خودم، نه ارجاع به تجربه‌ی گذشته‌ی من دیگری».^{۱۹} همین رابطه‌ی متقابل و بی مانند حالت‌های ذهنی است که ما آن‌ها را با واژه‌ی «من» بیان می کنیم. این وحدت و تکرر ذاتی و ضروری شامل «من» می شود. برگسون فقط حواشی خارجی شهود را در می یابد؛ و ماهیت اصلی آن را درک نمی کند.

اکنون، در وهله‌ی نخست می‌باید گفت که هیچ حقیقتی به‌طور عینی وجود ندارد که مطابق با شهود باشد؛ از آن جمله است مکاشفه در ذات خداوند. معرفت حسی تنها نوع معرفتی است که می‌توانیم داشته باشیم. ولی همان‌طور که متذکر شدیم علاوه بر سطح متعارف تجربه راههای دیگری نیز برای شناخت حقیقت وجود دارد. فی الواقع، مکاشفه در خود، نقطه عزیمتی از راههای متعارف شناخت پیش پایمان نهاده است. ادراک مستقیم «خود» با احساسات معمولی از طریق شهود بی‌معناست. ولی این دلیلی بررد آن نیست. همین دلیل را در مورد مکاشفه در ذات خداوند می‌توان آورد. خبرگان دینی در همه اعصار و در همه‌ی ممالک، مدلل داشته‌اند که انواع بالقوه‌ئی از خودآگاهی در کنار خودآگاهی متعارف ما وجود دارد. این نوع خودآگاهیها برای تجربه‌هائی که شناخت و معرفت می‌بخشند، امکاناتی فراهم می‌آورند. عارف مطمئن است که خدا در سیر و سلوک عرفانی او واقعیتی مسلم است و بی‌واسطه ادراکش می‌کند. هیچ تردید و ابهامی در مورد او وجود ندارد. راه شهود به‌روی همه باز است. حتی ملحد هم اگر زحمت پای نهادن در این طریق را ضروری بداند می‌تواند به مکاشفه در ذات خدا پردازد.

علاوه بر این، ایرادی نیست اگر بگوئیم در تعیین شهود، اندام نقش دارد، یا شهود «متعین اندامی»^{۲۰} است؛ برای این که کسی بتواند به شهود نائل آید باید خلق و خوئی خاص داشته باشد^{۲۱}، آن کس که بسیار تندرست است به این مرحله نمی‌رسد؛ در واقع سیر و سلوک عرفانی محصول مغز و دماغی منظم و به سامان نیست. تنها دماغی آشفته، که دارای اختلال عصبی^{۲۲} یا بیماری از این دست باشد، استعداد درون‌نگری و شهود را دارد و چنین شخصی با کسی که از

حیث عقلی در شرایط عادی و درست به سر می برد، متفاوت است. در واقع، یک پریشان‌روان^{۲۳} می تواند به این اعتبار مدعی شود که امکان رسیدن به شهود عارفانه برایش میسر است. فقط اوست که می تواند به «یک هیچ موجودیت مکانی» ببخشد و نامی به آن بدهد. آیا این بدان معناییست که همه ی حالات روانی دارای تعیین عضوی می باشند و از طریق جسم نمایان می شوند. «شکل علمی ذهن به همان میزان از طریق جسم و اندام تشخص می یابد که شکل دینی ذهن از این راه معین و معلوم می شود.»^{۲۴} هر تجربه ی خاصی نیاز به خلق و خوی معینی دارد. علاوه بر این گفتن این که تجربه های دینی، نامتعارف یا ناشی از آشفستگی روانی است دلیلی بر بی ارزش بودنشان نیست.^{۲۵} اولاً، این تجربه ها نامتعارف نیستند؛ بلکه کاملاً متعارف می باشند زیرا حقیقت عینی را مکشوف می دارند؛ و «محتوائی ادراکی» دارند. خیال و پندار محض نیستند. ثانیاً، فرض که نامتعارف و ناشی از آشفستگی روان باشند؛ تجربه تجربه ی حقیقت است. از این رو دارای نیروی استواری است که شخصیت موضوع تجربه را تغییر می دهد. «قابلیت تمرکز دادن نیروهای من را» دارد و «در نتیجه می تواند شخصیت تازه ای به دارنده خود اعطا کند.»^{۲۶} امکانات نهفته تکامل و رشد معنوی را برایش آشکار می سازد. فی الواقع، این آشفستگی روانی در مورد یک پیامبر، نیروئی به او می دهد که نه تنها شخصیت وی را تکامل می بخشد، بلکه او را قادر می سازد که تمامی دنیای پیرامونش را نیز درهم بریزد و بسازد. او، از نظر تجربه های درونی خویش، جهان را ناقص و ناتمام می بیند. براساس تجربه ی روحانی خویش به زندگی روح، و به رفتار بشری شکل می بخشد. آیا اینها همه خیال محض است؟ نه، چرا که تصور خیالی

صرف، قادر به تغییر سرنوشت بشری نیست. در پیامبر نیز تصوراتی مبتنی بر خیال وجود دارد. ولی پیامبر سره را از ناسره جدا می‌سازد. این کار را طبق امری که از بالا به او می‌رسد انجام می‌دهد. از این روست که تجربه‌ی او قلب بسیاری کسان را به خود جلب می‌کند. تاریخ بشریت گواه آنست که، انسان همیشه در برابر دین سرفروذ آورده، و آرامش و خشنودی خود را در آن یافته است. دین، خیالی پوچ نیست. «عملی است خطیر و مبتنی بر خرد که هدفش کسب اصل نهائی ارزش است.»^{۲۷} در نتیجه همیشه در بالاترین مرتبه از سلسله مراتب ارزشها قرار داده می‌شود. - گذشته از این، روانشناسی که هنوز به هیچ روی به بررسی و تحقیق در مورد خودآگاهی عرفانی نپرداخته، چه حقی دارد که تجربه عرفانی و درونی را نامتعارف^{۲۸} بخواند؟ حال آن که تاکنون حتی، روانشناسی نوابغ را مورد آزمایش و بررسی قرار نداده است. تجربه‌ی نوابغ نیز، هرچند کاملاً متعارف و عادی است، ولی احتمال دارد که از دید یک روانشناس، نامتعارف و ناشی از آشفتگی روان باشد. نکته اینجاست که دانش روانشناسی تاکنون نپذیرفته که ممکن است سطوحی از تجربه، متفاوت با نوع متعارف، وجود داشته باشند. چنین سطوحی ممکن است در محدوده‌ی خود کاملاً بی نقص و روشن و خالی از ابهام باشند و با شرایط عضوی^{۲۹} متفاوت با تجربه عادی، تعین و تشخیص یابند. ولی، هروضع و شرط عضوی متفاوت با تجربه متعارف الزاماً نامتعارف و ناشی از آشفتگی روانی نیست.^{۳۰} اگر در آنسوی تجربه‌ی عادی و متعارف، امیدی برایمان وجود داشته باشد «حتی اگر به‌بهای تغییر و اصلاح یا درهم ریخته شدن روش‌های معمول زندگی و تفکر ما تمام شود، باید چنین امکانی را با شهامت فراهم آوریم و با آن رویارو شویم.»^{۳۱}

گاهی گفته می‌شود که دین بیان آرزوها و غرائز مکتوم است. از دید یک روانکاو، انسان نمی‌تواند در محیطی که سرمی‌کند احساس رضایت نماید، او از محیطش ناخرسند است. بخشی از این ناخرسندی مربوط به روح سرکش اوست که پیوسته هوای امیدها و آرزوهای تازه را در خود می‌پروراند، و قسمتی به دشواری‌ها و امور لاینحلی ربط پیدا می‌کند که خود را در ورطه‌اشان می‌یابد. آدمی قادر نیست آن طور که دلخواه اوست از کل فطرت^{۳۲} خویش بهره‌مند شود. او فقط به بعضی از آمالش دست می‌یابد، و یا به آرزوهائی می‌رسد که به‌بهای فداکردن دیگران تمام می‌شود. غرائز طرد شده وارد حوزه شعور نیم‌آگاه^{۳۳} ذهنش می‌شوند و در آنجا قرار می‌گیرند تا به سمت شعور خودآگاه^{۳۴} جهش کنند. این انگیزه‌های طرد شده به دنبال فرصتی هستند تا از طریق رویاها و اختلال عصبی^{۳۵} و فعالیت‌های مشابه ذهنی خود را اقناع کنند. «دین افسانه‌ی محض است که همین انگیزه‌های طرد شده‌ی بشر آن را به این امید ساخته‌اند، تا یکنوع سرزمین رویائی برای جولان و حرکت آزاد و بلامانع بیابند.»^{۳۶} از این رو، دین راهی برای فرار از واقعیت هراس‌انگیز، خشن و شگفت‌آور است که از هرسو رویا روی بشر قرار دارد. آدمی چنین افسانه‌هائی را خلق می‌کند تا زندگی وی هستی خویش را قابل تحمل سازد. دین چنین افسانه‌ای است، افسانه‌ای که در آن مرهم رنج‌های انسان، انگیزه‌هائی برای تلاش‌هایش، و امید به غلبه بر زشتی‌های پیرامونش نهفته است. نخست اینکه، آیا تصور یک «حوزه ناخودآگاه^{۳۷}» در ذهن، فرضی بی‌اساس نیست^{۳۸}؟ در پس خود متعارف چیزی شبیه «انبار خرت و پرت^{۳۹}» وجود ندارد که انگیزه‌های سرگردانمان در آن به انتظار بمانند. ولی، هجوم انگیزه‌های سرگردان به حوزه ناخودآگاه

ذهن واقعی است که مدلل می‌دارد راه‌های دیگری برای پاسخ‌دهی ذهن به حقیقت وجود دارد که با طرق متعارفی که بدان مأنوسیم، متفاوت است. دوم آن که، حتی اگر واقعیت ناخودآگاه را هم بپذیریم، باز تجربه‌ی باطنی و عرفانی به هیچ روی با ناخودآگاه و لاجرم آنچه که ذهنی است، بطور اتفاقی تعیین نمی‌یابد. عارف کاملاً وقوف دارد که با واقعیتهای عینی چهره‌به‌چهره است؛ واقعیتهای که آگاهانه فهم، و صمیمانه پرستش می‌شود. سیر و سلوک عارف، مثل تجربه دانشمندان «عینی»^{۴۰} است. تصور و خیال در آن راه ندارد. فی الواقع، انصاف را اگر بخواهیم باید گفت دین بر لزوم تجربه‌ی عینی تاکید دارد - یعنی «بسیار پیشتر از آن که علم چنین چیزی را دریابد»^{۴۱} سوم آنکه، گرچه ممکن است ادیانی وجود داشته باشند که راه‌های گریز از واقعیات دشوار را توصیه کرده باشند، ولی این در مورد همه‌ی ادیان صادق نیست. فی‌المثل اسلام، ما را به فرار از مشکلات ترغیب نمی‌کند، بلکه به رویارویی با یأس و دشواری‌های زندگی و جهان هستی و غلبه‌ی بر آنها وامی‌دارد.^{۴۲} فروید^{۴۳}، همه‌ی امیال و آرزوهای ما را به انگیزه‌ی جنسی^{۴۴} نسبت می‌دهد و می‌گوید، از آنجا که این انگیزه تنها انگیزه‌ی نهائی است، همه‌ی امیال و اشتیاق‌های بشر اشکالی از آن می‌باشند. دین نیز حاصل همین انگیزه است و چیزی بیش از این نیست. وقتی محیط، انگیزه جنسی را سرخورده می‌سازد؛ این انگیزه به حوزه ناخودآگاه ذهن می‌رود و در آنجا به صورت نیروئی در حالت کمون باقی می‌ماند. اما با این حال، خود را به اشکال مختلف در قالب عبادت و پرستش به صورت جزئی یا به طور مستقیم، می‌نمایاند. ولی این سخن درست نیست؛ چرا که خودآگاهی دینی با خودآگاهی جنسی کاملاً متفاوت است؛ نه آن که اغلب مخالف یکدیگر باشند.

دین، قبا‌ی عفت و پاکدامنی برانسان می‌پوشاند و انگیزه‌ی جنسی را مهار می‌کند و زیر نظر می‌گیرد. با این همه نباید همچون یونگ^{۴۵} قضاوت نادرست داشت که دین روش زیست‌شناسی محض است که بر فعالیت‌های شهوانی قید اخلاقی می‌نهد. بنا به گفته‌ی یونگ، هدف دین آنست که «سده‌ی اخلاقی برگرد جامعه‌ی بشری ایجاد کند تا از بافت کلی اجتماع در برابر غرائز غیرقابل جلوگیری من حفاظت نماید.^{۴۶} ولی دین به‌طور قطع چیزی بیش از علم اخلاق است. هدفش تحول و تکامل «من» است، و این تکامل را باید بسیار دورتر از پهنه‌ی کنونی زندگی جستجو کرد. اخلاق، پاکدامنی و خودداری در واقع ما را مدد می‌کند که به‌آرزوهایمان برای رسیدن به تکامل، جامعه‌ی عمل بیوشانیم. ولی این‌ها فقط «مراحل ابتدائی تکامل من» به‌شمار می‌آیند. جوهر دین اشتیاق است اما این اشتیاق برای تکامل نیست، شوقی است برای تمس رو‌ی‌ارو با حقیقت غائی. همان‌طور که ماتیو آرنولد^{۴۷} می‌گوید: «دین، اخلاق نیست که سر در عاطفه و هیجان^{۴۸} داشته باشد.» از این مسائل بسیار دور است. به‌پیوندی نزدیک با سرچشمه‌ی نهائی حیات و هستی نظر دارد. این اشتیاق، خود را در نیایش و عبادت متجلی می‌سازد.^{۴۹} عارف، حتی در شهود و درون‌نگری، اشتیاقی به تکامل ندارد؛ او بیشتر شوق آن دارد که برای همیشه در نزدیک‌ترین پیوند با حقیقت غائی باقی بماند. در واقع، برخی از عرفا، وقتی به‌چنین تجربه‌ای نائل می‌شوند، حتی اصول اخلاقی را هم با همه‌ی آداب و احکامش نادیده می‌گیرند.^{۵۰} دین مجموعه‌ای از عقاید و احکام و لاجرم اصول اخلاقی جزئی نیست. تمامی ادیان قابل قبول «عملی خطیر و مبتنی بر خرد در کسب اصل نهائی ارزش^{۵۱}» می‌باشند. همه‌ی ادیان، شعور خودآگاه ما را

به فراسوی تجربه حسی - غائی ترین غائی - برمی انگیزانند. «هدف اصلی قرآن برانگیختن بالاترین حد شعور انسان در ارتباط‌های گونه گونش با خدا و جهان است.^{۵۲}» نتیجه نهائی این آگاهی فروزنده برای آدمی آنست که به او کمک می‌کند تا حقیقت واقعی^{۵۳} را برای خویشتن کشف کند. زندگی دینی را می‌توان به سه مرحله تقسیم کرد: ایمان، اندیشه و اکتشاف^{۵۴}. در مرحله ی نخست، آنچه را که به صورت اصول یا احکام به ما گفته می‌شود - بی هیچ تردیدی - می‌پذیریم. در مرحله ی دوم سعی می‌کنیم آنچه را که از ما خواسته شده تا بدان معتقد باشیم به عقل دریا بیاوریم. یعنی بنیاد ایمان را بر مابعدالطبیعه می‌نهیم. در مرحله ی سوم، شوق آن داریم که با حقیقت غائی تماس مستقیم و رویارو حاصل کنیم؛ و آرزویمان آنست تا حقیقتی را که سرچشمه ی هرقانون و مبداء هرچیزی است کشف کنیم.^{۵۵} می‌خواهیم خودمان به تجربه ی ذات حقیقت مطلق بپردازیم. بنابراین، نباید تصور شود که «تجربه ی عرفانی - که از نظر کیفی تفاوتی با تجربه ی پیامبرانه ندارد - اکنون دیگر نمی‌تواند به عنوان امری حیاتی و ضروری مطرح باشد.» تجربه مستقیم در واقع هدف هر زندگی دینی است. در مرحله ی نخست، اعتقادات و احکام دینی همچون وزنه‌ای گران، بر ما سنگینی می‌کنند. ولی، در مرحله سوم مفهوم درستشان مستقیماً فهم می‌شود. در این مرحله دیگر حالت تحمیلی ندارند، بلکه می‌بینیم. همان سرچشمه ی اقناع‌کننده‌ای هستند که خواسته‌های روح تشنه‌امان را برآورده می‌سازند. در برابر او که مبداء هرقانون و هرآنچه که موجود است می‌باشد، جلوه‌گر می‌شوند تا به کار آیند پس، دین اصولاً فرایند اکتشاف و تجربه است. ولی براین نکته باید تاکید کرد که، تجربه ی دینی، کاملاً شخصی و

در نتیجه غیرقابل انتقال است. تجربه‌ی یک عارف، برای همیشه، از آن اوست. مفهوم این تجربه را نمی‌توان به دیگران منتقل کرد و لاجرم نمی‌تواند منشأی برای آگاهی و معرفت عموم باشد. ولی این امر دلیل بر بی‌اعتباری درون‌نگری و شهود به‌عنوان تجربه‌ای آگاهی دهنده، نیست. معرفتی که از این طریق حاصل می‌شود ممکن است غیرقابل انتقال باشد؛ ولی به‌هرحال معرفت است؛ معرفتی مستقیم و بی‌واسطه از حقیقت غائی. غیرقابل انتقال بودن تجربه‌ی دینی، دلیل آن نیست که «تلاش انسان متدین عبث است.^{۵۶}» علاوه براین، غیرقابل انتقال بودن این تجربه به‌هیچ روی ایرادی جدی نیست. تجربه‌ی خاص خود ما هم با آن که قابل انتقال به دیگران نمی‌باشد، ولی همچنان دارای آن تجربه‌هستیم و با آن به‌هستی و حقیقت خویش پی می‌بریم. این که تجربه‌ی عرفانی غیرقابل انتقال است نشان‌دهنده‌ی حقیقتی بنیادی است، یعنی این که طبیعت ذاتی «من»، بی‌مانند و سایه‌های متنوع عواطف و تجربه‌هایش دارای طبیعتی خاص و متعالی است؛ و هیچ چیز نادر و بی‌مانندی هم در قالب مفاهیم قابل انتقال نیست. و اصولاً چرا باید سهم مفاهیم و صورت‌های عقلی را در ارائه معرفت به‌اعلی‌ترین مرتبه برسانیم؟ تصورات و مفاهیم حتی در بازتاب تجربه‌های معمولی ما به‌قدر کافی کارآئی ندارند. همان طور که برگسون متذکر می‌شود، مفاهیم «همچون نشانه‌ها و نمادهائی هستند که جانشین مدرکات و اعیان خارجی که برآنها دلالت می‌کنند، شده‌اند؛ و ما برای ایجاد این مفاهیم نیاز به‌هیچ گونه فعالیت ادراکی نداریم. تحلیل دقیق مفاهیم نشان می‌دهد که آنها فقط مبین وجوه مشترکی می‌باشند که اشیاء و امور با یکدیگر دارند.»^{۵۷} و هیچ گاه جوهر فردی^{۵۸} چیزی را

نمی‌نمایانند. معرفتی که از طریق مفاهیم به‌دست آید فقط حاصل رابطه‌ها و مشابهت‌هاست و از ذات و ماهیت شیء نشانی ندارد. گاهی گفته می‌شود که تجربه‌های عارفان با یکدیگر تناقض دارد. عارفی به اثبات وحدانیت^{۵۹} خدا می‌پردازد، حال آن که دیگری وحدت وجودی و معتقد به همه خدائی^{۶۰} است. این تفاوت کلی خود دلیل آنست که سیر و سلوکشان عینی نیست بلکه آفریده‌ی خیالشان است. شک نیست که میان تجربه‌ی عرفای متعدد، تفاوتی عمده وجود دارد. این امر نشان می‌دهد که برای عارف امکان تجربه‌های گونه‌گون گشوده است و هم این که این تجربه‌ها مراتبی دارند. ولی، تجربه نهائی، آن مرحله‌ای نیست که عارف خود را در معبود یگانه فنا سازد و همچون قطره‌ای در اقیانوس ذات او محو شود.^{۶۱} بلکه وقتی به‌چنین مرتبه‌ای می‌رسد، شخصیتش محکم‌تر و واقعی‌تر می‌شود. «وقتی من به‌پایان مرحله‌ی طلب می‌رسد به‌معنای رهائی از محدودیت‌های فردیت نیست؛ بلکه به‌عکس به‌معنای یافتن تعریف دقیق‌تری در مورد آن است.^{۶۲} وصول^{۶۳}، امری تدریجی؛ و تجربه موضوعی عینی^{۶۴} است.

پی‌نوشت‌ها:

۱- *Prolegomena to any Future Metaphysics* این کتاب به‌فارسی تحت عنوان تمهیدات ترجمه شده که از آثار بسیار با ارزش کانت است و مبین نظرات او درباره‌ی مابعدالطبیعه.

۲- بازسازی اندیشه، ترجمه م.ب. ماکان ص ۱۹۱

۳- همان

۴- همان، ص ۱۹۲ نقل به مفهوم

۵- همان، ص ۲۶

۶- همان

۷- همان، ص ۱۹۱

۸- همان، ص ۲۴

۹- همان، ص ۱۰۰

۱۰- همان، ص ۲۳

11- Bergson: *Introduction to Metaphysics*, P.1.

۱۲- تصووراتی کلی که عقل احکام خود را بر آن‌ها منطبق می‌سازد.

۱۳- کانت: *نقادی عقل مطلق*

۱۴- *بازسازی اندیشه*، ص ۲۸

۱۵- همان، ص ۲۹

۱۶- با توجه به شیوه تفکر اقبال لازم به توضیح است که در اینجا کلمه «مستحیل» را نباید به معنای «ذوب شدن» یا «فرورفتن» خود در آن وحدت گرفت. بنا به گفته‌ی اقبال، «خود» هرگز از میان نمی‌رود، بلکه فقط در تجربه‌ی عارف به طور موقت «مکتوم می‌ماند».

۱۷- *بازسازی اندیشه*، ص ۲۷ و ۲۸

۱۸- منظور برگسون از اصطلاح مذکور که آن را در *Introduction to philosophy*

مطرح می‌سازد این است که عقل وقتی می‌تواند درون‌بین شود و پای به مرحله شهود بگذارد که با مدرک متحد و همدرد شود.

۱۹- *بازسازی اندیشه*، ص ۱۱۹

۲۰- organically determined، اقبال در *بازسازی اندیشه*، می‌گوید: «... ممکن

نیست که بتوان با طرح موضوع شرایط جسمی و اندامی (organic) که به‌ظاهر نقشی در تجربه‌عرفانی دارند، اعتبار معنوی آن را از میان برد حتی اگر اصل موضوع روانشناسی جدید را در مورد رابطه‌ی متقابل جسم و جان صحیح فرض کنیم، باز هم بی‌اعتبار دانستن ارزش حالت عرفانی به‌عنوان عاملی برای کشف حقیقت، منطقی به‌نظر نمی‌رسد. از دیدگاه روانشناسی، همه‌ی حالات، چه آنها که محتوای دینی دارند و چه آنها که محتوای غیردینی، سر در جسم دارند و

از این طریق نمایان می‌شوند... قضاوت‌مان در مورد آفرینش نبوغ، با آنچه که روانشناسان ما احتمالاً با توجه به وضع جسمی می‌گویند، به نتیجه درستی نمی‌رسد و حتی کمترین تأثیری در آن ندارد...» (ص ۳۱) - م.

۲۱- بازسازی اندیشه، ص ۳۱

22- neurosis

23- Psychopath

۲۴- بازسازی اندیشه، ص ۳۱

۲۵- اقبال در بازسازی اندیشه، می‌گوید: «... اینکه چنین تجربه‌هایی به آشفتگی روان و یا به شوریدگی نهان آدمی مربوط می‌شود، عاقبت الامر راهی به مفهوم و ارزش آنها نمی‌گشاید. اگر رویت آن سوی جهان مادی امکان‌پذیر است، حتی اگر به‌بهای تغییر و اصلاح یا درهم ریخته شدن روش‌های معمول زندگی و تفکر ما تمام شود، باید چنین امکانی را با شهادت فراهم سازیم. برای دستیابی به فوائد حقیقت لازم است تا حالت کنونی خود را رها سازیم. اصولاً چه اهمیتی دارد اگر حالت و وضع دینی را نوعی آشفتگی فیزیولوژیک تعیین و مشخص کند. شاید جرج فاکس (George Fox) دچار نوروز بود، ولی چه کسی می‌تواند منکر قدرت پالایشگر او در حیات دینی انگلستان زمان خودش باشد؟ گفته‌اند حضرت محمد(ص) شوریدگی روانی داشته است، فرض که چنین بوده باشد، اگر یک بیمار روانی قدرت آن را داشته باشد که مسیر تازه‌ای برای جریان تاریخ بشری تعیین کند، این نکته‌ی بسیار در خور توجهی برای دانش روانشناسی است تا به بررسی نیروی ذاتی او بپردازد که چگونه بردگان را به رهبران بشریت بدل کرده و الهام‌بخش رفتار و شکل‌دهنده‌ی روش زندگی تمامی انسان‌ها شده است. چنانچه انواع مختلف فعالیت‌ها و تلاش‌هایی را که از نهضت پیامبر سرچشمه گرفته است، مورد ارزیابی قرار دهیم، نمی‌توان مجاهدت‌های روحانی و نوع رفتار او را که حاصل آن نهضت است، عکس‌العمل و پاسخی به تخیلات محض دماغی تلقی کرد. ادراک این موضوع جز بدین‌صورت امکان‌پذیر نیست که آن را پاسخی به یک وضع عینی بدانیم که پدیدآورنده‌ی تمایلات نوین، سازمان‌های جدید و نقطه‌های تازه عزیمت بوده است. اگر به این موضوع از نقطه نظر انسان‌شناسی توجه کنیم معلوم می‌شود یک

شوریده روان عامل مهمی در اقتصاد سازمان اجتماعی بشریت بوده است. روش او طبقه‌بندی واقعیات و کشف علت‌ها نیست، او از این دید به مقولات زندگی و حرکت آن می‌نگرد که برای بشر قالب‌های تازه رفتاری بیافریند. تردیدی نیست که برسر راه او نیز همانند دانشمندی که تکیه بر تجربه‌های حسی می‌کند، دام‌های اشتباه وجود دارد. ولی، مطالعه‌ی دقیق در روش او، نشان می‌دهد که در حذف اشتباهاتی که به تجربه‌اش راه یافته، ناهشیارتر از یک دانشمند نیست...» (ص ۱۹۷ و ۱۹۸) - م.

۲۶- بازسازی اندیشه، ص ۱۹۷

۲۷- بازسازی اندیشه، ص ۱۹۷

۲۸- اقبال در بازسازی اندیشه می‌گوید: «روانشناسی جدید تنها چندی است که شروع به درک اهمیت مطالعه‌ی دقیق در محتویات خودآگاهی عرفانی کرده است و ما هنوز روش مؤثر علمی درستی در اختیار نداریم تا محتویات حالات غیر عقلانی خودآگاهی را موشکافی کنیم.» (ص ۲۵) در جای دیگری از همین کتاب می‌گوید: «... بنابراین اگر دانش روانشناسی واقعاً اهمیتی به حیات نوع بشر می‌دهد، باید شیوه‌ی مستقل و حساب شده‌ای به منظور اکتشاف روشی جدید در پیش گیرد که با حال و هوای زمان ما مناسبت بیشتری داشته باشد. شاید یک بیمار روانی با نیروی تعقل فوق‌العاده - که چنین ترکیبی ناممکن نیست - بتواند دلیل راهمان در یافتن چنان روشی بشود. نیچه که زندگی و نحوه‌ی فعالیتش، دست کم برای ما شرقیان مساله‌ی بسیار جالب توجهی در روانشناسی دینی محسوب می‌شود، دارای چنین ترکیبی در نهاد خود بود...» (ص ۲۰۲) - م.

29- Organic conditions

۳۰- بازسازی اندیشه، ص ۲۰۲

۳۱- بازسازی اندیشه، ص ۱۹۸

32- nature

33- subconscious

34- conscious

35- neurosis

۳۶- تعریف فروید از دین. ر. ک: بازسازی اندیشه، ص ۳۳ - م.

37- unconscious region

۳۸- اشاره به نظر فروید که می‌گوید: «آدمی در خلال فرآیند سازگاری با محیط در معرض انواع انگیزه‌ها قرار می‌گیرد. عمل تأثیرپذیری و پاسخ‌دهی ذهن ما به این انگیزه‌ها، به تدریج در یک نظام نسبه‌ثابتی قرار می‌گیرد که مدام میل به پیچیدگی دارد و ذهن این عمل را با جذب بعضی از انگیزه‌ها و دفع پاره‌ای انگیزه‌های دیگر انجام می‌دهد که با نظام ثابت تأثیرپذیری و پاسخ‌دهی‌ها تناسب ندارد. انگیزه‌های طرد شده به‌جائی فرو می‌افتند که حوزه ناخودآگاه ذهن نامیده می‌شود، و در آنجا به‌انتظار می‌مانند تا فرصت دلخواهی برای ابراز خود بیابند...» (ر.ک: بازسازی اندیشه. ص ۳۳) - م.

۳۹- به تعبیر فروید. - م.

40- concrete

۴۱- بازسازی اندیشه، ص ۱۹۰

۴۲- از جمله ادیانی که فرار از دشواری‌های زندگی را تعلیم می‌دهند، آئین بودا و ودانتا هستند. ر.ک: مولوی، نیچه و اقبال. از این مترجم، بخش نیچه و شوپنهاور. ص ۹۹

43- Freud

44- sex-impulse

45- Jung

۴۶- بازسازی اندیشه، ص ۱۹۹

47- Mathew Arnold

48- emotion

۴۹- بازسازی اندیشه، ص ۶۷

۵۰- برای مثال می‌توان از شمس تبریز، حلاج و جمعی دیگر نام برد.

۵۱- بازسازی اندیشه، ص ۱۹۷

۵۲- بازسازی اندیشه. ص ۱۵

53- really Real

۵۴- بازسازی اندیشه، ص ۱۸۹

۵۵- اقبال در مثنوی مسافر می‌گوید:

چیست دین؟ دریافتن اسرار خویش زندگی مرگ است بی‌دیدار خویش - م.
 ۵۶- اقبال در ادامه‌ی این سخن در بازسازی اندیشه می‌گوید: «غیرقابل انتقال بودن تجربه‌ی دینی، ما را به‌ذات اصلی من هدایت می‌کند... زندگی دینی، زمانی که من را به‌عنوان یک فرد کشف می‌کند، به‌اوج خود می‌رسد. و این از خودی معمولی او ژرف‌تر، و با تصور قابل توصیف می‌باشد. وقتی من با برترین حقیقت ارتباط می‌یابد، به‌منحصر به‌فرد بودنش پی می‌برد و منزلت مابعدالطبیعی و همچنین امکان تعالی خویش را در آن حالت کشف می‌کند... تجربه‌ای که به‌این اکتشاف و دریافت می‌انجامد از امور عقلی نیست که به‌تصور درآید بلکه امری حیاتی و حالتی است منتج از یک تبدیل و تغییر درونی مبتنی بر زیست‌شناسی، که اسیر بند مقولات منطقی نمیشود.» (ص ۱۹۲) - م.

57- *Introduction to Metaphysics* by Bergson p. 15.

58- individual essence

59- theism

60- pantheism

۶۱- به‌اعتقاد اقبال، فنا شدن در دریای بقای خداوند هدف ما نیست، چنانچه خود محدود به‌خود مطلق دست یابد و او را در خود بگیرد هرگز فنا نمی‌شود. در گلشن راز جدید می‌گوید:
 به‌بحرش 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
 در بازسازی اندیشه می‌گوید: «اوج این تکامل زمانی فرا می‌رسد که من متناهی، حتی در حالت تماس رویارو با من فراگیر، کاملاً قادر به‌تملک نفس خویش باشد.» - م.

۶۲- بازسازی اندیشه، ص ۲۰۶

63- realisation

64- objective

هنر شاعری اقبال

مرحوم احمد علی رجائی از چهره‌های برجسته ادب فارسی در سالهای اخیر و از حافظ‌پژوهان صاحب نام است. او تحقیقاتی سودمند در مورد مفاهیم پیچیده دیوان خواجه انجام داد که بسیار بدیع و در خور تأمل‌اند. یکی از آثار ارزنده دکتر رجائی **فرهنگ اشعار حافظ** است که تألیفی بسیار معتبر در حوزه حافظ‌پژوهی به‌شمار می‌آید و نشان از اطلاعات وسیع مولف در زمینه عرفان و فلسفه و تاریخ و ادب فارسی دارد. به‌علاوه شادروان رجائی را باید یکی از اقبال‌شناسان نیز به‌شمار آورد. از ایشان مقالات متعددی درباره علامه به‌چاپ رسیده که غالب آنها در مجله دانشکده ادبیات مشهد منتشر شده. مقاله زیر و نیز مطلب دیگری تحت عنوان «تحلیلی از جاویدنامه اقبال» که در صفحات بعدی می‌آید و هردو از نوشته‌های مورد علاقه ایشان درباره اقبال بوده مبین تأثیر آثار این شاعر فیلسوف بر ذهن سخن‌شناسان طراز اولی است که همه عمر را با ناب‌ترین سروده‌های زبان فارسی مانوس بوده‌اند:

بحث درباره هنر شاعری اقبال و اصولاً بحث درباره هنر و شعر دشوار است زیرا حد و رسم آن چنان که باید روشن نیست، تعریف شعر مانند آن است که کسی بخواهد جان را تعریف کند. همه می‌دانیم که جاندار چگونه و بی‌جان چه سان است، نشاهای آن را می‌توانیم بدسیم اما شاید نتوانیم بگوئیم خود جان چیست، از چه درست شده؟ و کجاست؟ شعر نیز بدین گونه است همه می‌دانیم که

شعر صورتی دارد که عبارت از وزن و آهنگ است و ماده‌یی که معنی و مضمون آن است اما خود این ماده چیست؟ افلاطون می‌گوید: ماده شعر تقلید از طبیعت است اما ارسطو و دیگران بر او ایراد کرده‌اند که نقش تخیل را ندیده گرفته است چه پاره‌یی زیبایی‌ها را شعر مجسم می‌کند که هنوز پای به جهان هستی ننهاده‌اند.

فیلیپ سیدنی می‌گوید: زاده‌های طبع شاعر یا شکل مخصوص دارند و یا از طبیعت زیباترند و بنابراین شاعر هم چون طبیعت آفریننده است نه مقلد آن.

هگل تعریف شعر را بسیار دشوار و از مقوله مسائل لاینحل می‌داند. ابن سینا در بخش منطق کتاب شفا ضمن بیان صناعات خمس، شعر را سخنی خیال‌انگیز می‌داند که از اقوالی موزون و متساوی ساخته شده باشد و تعریف نظامی عروضی هم نزدیک و مقتبس از اوست. اما می‌بینیم که این تعریف‌ها همه ناقص و برای بیان حقیقت شعر نارساست چه شعر همیشه خیال‌انگیز نیست گاهی حقیقت‌نماست و به قصد تهذیب و تزکیه ادا می‌شود.

بعضی فقط به صورت شعر نگریسته‌اند یعنی وضع ظاهر و آهنگ آن، از این گروه‌اند قدامة بن جعفر صاحب نقد الشعر و ابویعقوب سکاکی صاحب مفتاح العلوم و شمس قیس رازی صاحب المعجم که شعر را سخن موزون مقفای با معنی دانسته‌اند در حالی که شأن شعر بسی برتر از این است و این تعریف شاید برای نظم مناسب باشد نه شعر. عده‌یی چون ولتر و شکسپیر و لامارتین شعر را موسیقی روح‌های بزرگ و حساس و زبان رؤیاها می‌دانند و بهار می‌گوید که مروریدی از دریای عقل است و هزاران وصف دیگر از شرقی و غربی که با همه زیبایی چیزی بر ادراک ما نمی‌افزاید و

تنهاستایش هائی است که از شعر به عمل آمده و نشان عجز گویندگان آن‌ها از تعریف حقیقی شعر است پس تکلیف چیست؟ ظاهراً باید مانند آن فلسفی رفتار کنیم که پس از رد تعریف‌های مختلفی که برای انسان کرده‌اند چون حیوان ناطق و حیوان ضاحک و حیوان سیاسی و حیوان طبابخ و حیوان عابد و حیوان فلسفی سرانجام گفت بهترین تعریف آن است که بگوئیم انسان انسان است، ما هم به اینجای می‌رسیم که بگوئیم شعر شعر است و به قول حافظ همان طور که حسن لطیفه‌یی نهانی است که غیر خال و خط و زلف است شعر هم لطیفه‌یی آسمانی است که غیر لفظ و معنی و قافیه است و در عین حال همه آن‌ها هم هست، همان طور که یک تابلوی نقاشی فی‌المثل چیزی غیر از رنگ و روغن و پارچه است ولی بدون آن‌ها هم نمی‌تواند باشد.

با این همه تعریفی که بیشتر پذیرفته‌اند اینست که «شعر توصیف هنرمندانه‌یی است که با زبان موزون و هیجان‌انگیز از جمال مطلوب به عمل آید».

کاری به این نداریم که خود این تعریف هم مبهم است و آن جمال مطلوب یا کمال مطلوب که توصیف هنرمندانه‌اش شعر است خود روشن نیست. فقط به رکن اول این بحث توجه می‌کنیم یعنی توصیف هنرمندانه...

آیا این هنر چیست که اگر چیزی با آن درآمیزد یا بدان تکیه کند هنرمندانه خواهد بود؟ البته کاری به تطور لفظی و نوع معانی هنر در زبان فارسی از قبیل فن و مهارت و ارزش نداریم بلکه مراد هنر محض است اینجا نیز مشکل تعریف خودنمایی می‌کند زیرا هنر هم از کیفیات بسیطه است و تجسم آن در قالب الفاظ بسیار دشوار.

فلوطین^۲ می‌گوید: هنر طلب حقیقت و جمال است یعنی جست و جوی راستی و زیبایی که هردو یکی است زیرا آنچه راست است زیباست و هیچ زیبایی جز راست نتواند بود.^۳

دیگری هنر را، نه جست و جو بلکه تجسم زیبایی می‌داند ولی شاید یکی از جامع‌ترین تعریف‌ها سخنی باشد که هارتمن Hartmann در کتاب جمال شناسیش آورده و متکی به تحقیقات قبلی ماکس شلر Max Cheler است. هارتمن می‌گوید که: «هنر نمایان ساختن باطنی است در ظاهر بنابراین هراثر هنری اعم از این که کار یک ادیب یا موسیقی‌دان یا معمار یا حجار یا نقاش باشد یک قشر روئی دارد که محسوس است و قشرها و طبقاتی در زیر که به حس در نمی‌آیند اما هرچه صاحب اثر هنرمندتر باشد بهتر خواهد توانست در همان جلوه برون، شعاعی از پرتو درون بتاباند و فرق بزرگ یک اثر هنری و غیر هنری در همین نکته است. فرض کنیم که نقاش عادی سرگذر و یک نقاش هنرمند مثلاً رامبراند هردو تصویری از چهره انسانی کشیده باشند بدیهی است هردو تصویر، یک انسان را نشان می‌دهد اما در اولی فقط یک چهره دیده می‌شود که ممکن است به نظر هیچ عیب و نقصی هم نداشته باشد یعنی چشم و گوش و بینی و دهانش متناسب و به جای خود باشد ولی از تصویر هنری دومی حالت و روحیه آن انسان را هم در می‌یابیم که تجلی قشر بعدی است و اگر ارزش هنری کار بیشتر باشد ممکن است بتوانیم طرز تفکر و رنج‌های درونی و حتی آرزوهای صاحب صورت را نیز دریابیم یعنی قشرهای زیرین را هم در ظاهر متجلی ببینیم البته مراد این نیست که در این مثال هنرمند قیافه مرموزی یا نگاه مرموزی را عرضه می‌دارد، خیر، بحث در دو شکل مساوی است حتی فرق نمی‌کند اگر هردو تصویر را از آدم

خفته‌یی کشیده باشند باز در کار عادی نور حیات متجلی نیست و در اثر هنری مثل آن است که ما دم زدن و حتی رؤیائی را که براو می‌گذرد احساس می‌کنیم و درمی‌یابیم.

این نمایش درون در برون به حدی جالب و با اهمیت است که گاه ممکن است انسان به یک اثر هنری چون مجسمه و ونوس و لبخند ژوکوند و شعر حافظ و موسیقی باخ یا بتهوون و ایوان مسجد گوهرشاد یا سرستون‌های تخت جمشید یا گنبد مسجد شیخ لطف‌الله یا عمارت تاج محل خیره و ساعت‌ها دقیق شود تا بتواند از چنگال هزاران اندیشه که در درون او به غوغا برخاسته‌اند نجات یابد و موافق طرز تفکر و زمینه انفعالی و دریافت هنریش خود را به درک چگونگی قشرهای زیرین آن آثار و انطباق آن با جریان درونی و تصورات خویش قانع و راضی سازد.

ناگفته آشکار است که این دریافت هنری و افناع ضمیر امری فردی و شخصی است و ابداً تحت نظم و قاعده‌یی در نمی‌آید و الا بایست همه مردم آثار هنری را یک نوع تلقی کنند و یک سان بفهمند بنابراین چگونه ممکن است چیزی را که حتی دو نفر نمی‌توانند در درک و دریافتش هم عقیده و از لذت آن یک نوع بهره‌مند باشند به مدد الفاظ بیان و توصیف کرد؟ و چگونه الفاظی که عام و یک رو و کلی هستند می‌توانند یک چیز خاص یگانه را که برای تعبیر آن لفظی نداریم و صفش از دل به زبان نمی‌رسد بیان کنند پس توصیف هنری هم به معنی صحیح عبارت ممکن نیست اینست که یکی می‌گوید:

معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر بیکران در ظرف ناید
و دیگری می‌گوید:

باقی این گفته آید بی‌زبان در دل آن کس که دارد نور جان

حرف دیگر هست اما گفتنش با تو روح القدس گوید نی منش
حتی حافظ با همه سحر بیانش زیبایی را با اشاره مبهم «آن» وصف
و برگذار می‌کند:

شاهد آن نیست که موئی و میانی دارد بنده طلعت آن باش که آنی دارد
و مولوی را که دریای روح و در بیان مفاهیم معنوی استاد مطلق است
در این مرحله تنها «آن» راضی نمی‌کند و چون لفظی هم برای ادای
مقصود نمی‌یابد ناچار می‌گوید آن را داری و یک چیز دیگر هم:
ای محو عشق گشته جانی و چیز دیگر ای آنکه آن تو داری آنی و چیز دیگر^۴
و اقبال می‌گوید:

با زبان آب و گل، گفتار جان؟ در قفس پرواز می‌آید گران^۵
بنابر آنچه گذشت دشواری کار و هم ارزش آثار هنری که ادبیات
به معنی اخص در آن مقام اول را دارد آشکار می‌شود.

در اینجا این مطلب ممکن است به خاطر آید که فلسفه هم از عالم
درون حکایت می‌کند و بنابراین تفاوتش با هنر چیست؟ در جواب
باید گفت که فلسفه چون با مفاهیم کلی سر و کار دارد می‌تواند چیزی
را بفهماند ولی نمی‌تواند معتقد و مجسم کند و این هنر است که
حقایق و ارزش‌ها را به ما نشان می‌دهد و معتقد می‌سازد.

یکی از موارد اختلاف صوفیه و علما نیز همین مسأله است صوفیه
علوم ظاهر را وافی به منظور و کافی برای اعتقاد نمی‌دانند و می‌گویند
آنچه علما می‌دانند ما می‌بینیم و از قضا برخی از بزرگان دین هم
رؤیت را آخرین درجه وصول به کمال می‌دانند که «نحن لم نَعْبُدِ الهَّ اَلَمْ
نره» و قریب پنج قرن قبل از میلاد نیز همین مسأله دانائی را سقراط
مطرح می‌سازد او به دانائی نه تنها از نظرگاه سلسله ارتباط علت و
معلول بلکه از دریچه دیگری می‌نگرد. به عقیده سقراط هر ذی فنی از

مقداری دانائی بهره‌ور است: نجار به نجاری و زارع به زراعت داناست همان گونه که ادیب به فن ادب و طبیب به فن طبابت ولی بدیهی است میزان و ارزش همه این دانائیا یکسان نیست و درجات فروتر و برتر دارد. بنابراین آن دانائی که فوق همه این دانائیاست، آن دانائی مطلق و عالی چیست و چگونه حاصل می‌شود!

جواب این مسأله ظاهراً آن است که: دانائی عبارت است از رؤیت حقیقت در درون.

اما رؤیت بی جلوه یا تجسم چیزی ممکن نیست و گفتیم که تجسم کار هنر است، به علاوه از دیدن مصادیق نیز اعتقاد به مفاهیم حاصل می‌شود یعنی امری که در قلمرو فلسفه است و از طرفی نفس دیدن حقایق چیزی است که صوفیه مدعی آنند بنابراین جلوه‌های هنر و فلسفه و تصوف در این تعریف به هم می‌رسند.

به جهات مذکور کسانی که فلسفه می‌دانسته‌اند و از هنر تجسم خواه به وسیله پیکر تراشی یا نقاشی و یا نثر و شعر برخوردار بوده‌اند و پرتوی هم از تصوف و عرفان بردل آنان تابیده است تأثیر عظیمی در دل‌ها داشته و جهانی را دگرگون کرده‌اند که به نظر این جانب مولوی و اقبال از آن زمره مردان‌اند.

در شعر مولوی صنایع لفظی بسیار نادر و در حکم معدوم است و هر جا هم آمده بسائق طبیعی و نه به تصنع راه یافته است مع هذا آن تفهیم فلسفی و تجسم هنری و شهود عینی صوفیانه طوری خواننده شعر را تحت تأثیر می‌گیرد که از عالم فرودین که عالم نیازمندی و تنازع و تراحم است به جهان بی‌نیازی و صفا راه می‌یابد و جسم خاکیش افلاکی می‌شود و شور و محبت همه چیز را در خود غرق می‌کند.

برای این که دعوی بی‌گواه خجلت به‌بار نیاورد یکی از ساده‌ترین و بسی‌پیرایه‌ترین اشعار مولوی که غرورشکن و غفلت‌زدا و محبت‌افزاست و هیچ بازی لفظی و تصنع ندارد آورده می‌شود. آنچه مولوی در اینجا بیان کرده از مسائل روزمره است، کاری است که غالب ما می‌کنیم یعنی قدر عزیزان و دوستانمان را نمی‌دانیم و وقتی دل برآنان می‌سوزانیم که رخ در نقاب خاک کشیده‌اند و نیازی به دلسوزی ما ندارند؛ تا هستند از حال آنان غافلیم و چون درگذشتند برسنگ مزارشان بوسه می‌زنیم. شعر مولوی در این باب طوری ما را معتقد و دگرگون می‌کند که حقیقت را در درون خویش هم می‌توانیم ببینیم.

بیا تا قدر همدیگر بدانیم	که تا ناگه ز یکدیگر نمایم
کریمان جان فدای دوست کردند	سگی بگذار ما هم مردمانیم
غرضها تیره دارد دوستی را	غرضها را چرا از دل نرانیم
گاهی خوشدل شوی از من که میرم؟	چرا مرده‌پرست و خصم جانیم
چو بعد مرگ خواهی آشتی کرد	همه عمر از غمت در امتحانیم
کنون پندار مُردم آشتی کن	که در تسلیم ما چون مردگانیم
چو برگورم بخواهی بوسه دادن	رخم را بوسه ده کاکنون همانیم

اقبال هم که از ارادتمندان مولوی و در بعضی موارد پیرو مکتب اوست از این قدرت سه‌گانه یعنی تفهیم و تجسم و بینا ساختن در حد خود برخوردار است با این تفاوت که مولوی هدفش کلی و معنوی است و برای بیان عقاید و افکار خود طبعی قادر و زبانی وسیع در اختیار دارد.

اما اقبال هدف سیاسی و شور وطنی دارد او می‌خواهد شخصیت درهم شکسته و از دست رفته مسلمانان هند را به آنان بازگرداند چه،

می‌داند که بشر دست‌نشانده و غیر مستقل هرگز نمی‌تواند هدف و عقیده مستقل داشته باشد و روزی به استقلال حقیقی برسد. بدین منظور او فلسفه خودی را که اساسش تقویت شخصیت انسانی و نفی جبر و رد تقدیر است طرح‌ریزی کرد اما برای نشر و ترویج این عقیده زبان متموج رسائی هم لازم بود که بتواند بار معانی را بکشد و از این جهت زبان فارسی را برگزید و سعی کرد بیشتر نظریات خود را در قالب اوزان کوتاه شعری چون بحر خفیف یا بحر رمل مسدس در شکل دو بیتی و مثنوی بریزد تا خواننده ملول نشود و سخن بیشتر تأثیر کند ولی مسأله تجسم یعنی جنبه هنری کار اقبال به قدرت درک و شور و احساس او نمی‌باشد و نمی‌تواند باشد زیرا اهل زبان نیست. با این همه رنگ و بوی تازه‌یی در بعضی اشعار اقبال احساس می‌شود که جالب نظر و قابل مطالعه و دقت است. مراد اینجانب از این سخن نه وضع ترکیبات است و نه دگرگونی‌های اوزان - هرچند این مطلب هم به جای خود مهم است - مقصودم اسلوب و لحن سخن است اسلوبی که به کلی تازه و تا حدی به‌درام نزدیک است. برای روشن شدن مطلب توضیحی مختصر ضرورت دارد:

می‌دانیم که حماسه برای بیان وقایع و مردانگی‌ها و پهلوانی‌هاست. غزل حالتی را مجسم می‌کند که از عواطف انسانی سرچشمه گرفته است و در حقیقت ریختن احساسات است در قالب الفاظ و عباراتی که باید تابع شروط و نظم خاصی باشند و اجتماع این دو امر متضاد کاری بس دشوار است و شاید به همین جهت است که هر بیت غزل حالتی خاص را مجسم می‌کند و ظاهراً تابع هیچ نظم و ارتباطی نیست.

اما مایه درام و آثار دراماتیک که در اصل به کار نمایش می‌خورد،

وقوف و شناسائی است و بنابراین نه بیان وقایع است و نه بیان حالات، بلکه از درونی منقلب سرچشمه می‌گیرد و درون‌ها را منقلب می‌کند.

البته غزل و شاید هر شعر خوبی باید این خاصیت را داشته باشد ولی حالت و هیجانی که از شنیدن یک غزل لطیف حاصل می‌شود با رقت و لذت ملایمی همراه است در حالی که به قول ارسطو، درام خوف و همدردی به وجود می‌آورد و التهاب و هیجان و میل به اقدام جدی در انسان ایجاد می‌کند.^۶ و به عبارت دیگر غزل در مرحله احساس است و یک اثر دراماتیک در مرحله شناسائی یعنی در مرحله‌یی که احساس نقش خود را انجام داده و پس از آن فکر وارد میدان شده و هدف را نمایان و نقشه وصول بدان را ترسیم کرده است. بنابراین در درام شور و حرارت مردان با هدف در صحنه عمل جلوه‌گری می‌کند اعم از این که حاصل آن کامیابی یا شکست باشد. اقبال هم چنان که ذکر شد هدف داشته و به مردان عمل نیازمند بوده از این رو سعی کرده است که لحن خود را به درام و نمایش مصادیق، و نه بیان مفاهیم، نزدیک کند که اگر توفیق او در این زمینه بسیار نیست به سبب دشواری کار و ناهمواری راه است زیرا اشعاری که لحن دراماتیک داشته باشد در زبان فارسی اندک است و با در نظر گرفتن بیگانگی اقبال از این زبان و تحصیلات او که اصولاً در فلسفه است و نه در ادب فارسی، شاید بتوان گفت که لحن دراماتیک او در پاره‌یی از آثارش تحت تأثیر ادبیات غرب خاصه درام آگمنت گوته^۷ است.

اصولاً در گوته و اقبال وجوه اشتراک بسیار دیده می‌شود: هردو شاعرند و هردو به علو مقام و ارزش تعلیمات پیغمبر اسلام پی

برده‌اند. گوته اسلام را به رودخانه‌یی تشبیه می‌کند که مستانه به سوی دریای ابدیت می‌رود و همان است که اقبال آن را به صورت ترجیع‌بندی در پیام مشرق درآورده:

زی بحر بی‌کرانه چه مستانه می‌رود در خودیگانه از همه بیگانه می‌رود^۸
 هردو تن به ایران و شاعران آن عشق می‌ورزند، گوته تحت تأثیر حافظ «دیوان شرقی» را منتشر کرد و اقبال در جوابش «پیام مشرق» را، چنان که خود در مقدمه آن کتاب می‌گوید:

تا مرا رمز حیات آموختند	آتشی در پیکرم افروختند
یک نوای سینه‌تاب آورده‌ام	عشق را عهد شباب آورده‌ام
پیر مغرب شاعر آلمانوی	آن قتیل شیوه‌های پهلوی
بست نقش شاهدان شوخ و شنگ	داد مشرق را سلامی از فرنگ
در جوابش گفته‌ام پیغام شرق	ماهتابی ریختم برشام شرق
او چمن‌زادی چمن‌پرورده‌یی	من دمیدم در زمین مرده‌یی
هر دو دانای ضمیر کائنات	هر دو پیغام حیات اندر ممات ^۹

اقبال و گوته هردو به ابدیت روح معتقدند گوته در بستر مرگ به دوست و منشی صاحب‌نظرش اکermann گفت:

«فکر مرگ از هر جهت به من آرامش کامل می‌دهد. زیرا من عقیده دارم که روح موجودی است مطلقاً فنا ناپذیر و فعالیت آن جاوید است و ابدی».

و اقبال در ۱۰۶ سال بعد در آستانه مرگ با آرامش خاطر بی‌نظیری این بیت را سرود:

نشان مرد مؤمن با تو گویم	که چون مرگش رسد خندان بمیرد
و قبلاً سروده بود:	
چه غم داری حیات دل زدم نیست	که دل در حلقه بود و عدم نیست

مخور ای کم‌نظر اندیشه مرگ اگر دم رفت دل باقی است غم نیست
 اکنون چند بیتی از اشعار اقبال که بوئی از لحن درام از آن به مشام
 می‌رسد بی‌هیچ توضیحی آورده می‌شود تا خوانندگان صاحب‌دل خود
 غوغا و انقلاب باطن اقبال را در ظاهر اشعارش مشاهده کنند خطاب
 به خداست:

یا مسلمان را مده فرمان که جان برکف بنه
 یا در این فرسوده پیکر تازه جانی آفرین

یا چنان کن یا چنین

یا برهمن را بفرما نو خداوندی تراش
 یا خود اندر سینه زناریان خلوت گزین

یا چنان کن یا چنین

یا دگر آدم که از ابلیس باشد کمترک
 یا دگر ابلیس بهر امتحان عقل و دین

یا چنان کن یا چنین

یا جهان تازه‌یی یا امتحان تازه‌یی
 می‌کنی تاچند با ما آنچه کردی پیش از این

یا چنان کن یا چنین

فقر بخشی با شکوه خسرو پرویز بخش
 یا عطا فرما خرد با فطرت روح‌الآمین

یا چنان کن یا چنین

یا بکُش در سینه من آرزوی انقلاب
 یا دگرگون کن نهاد این زمان و این زمین

یا چنان کن یا چنین^{۱۰}

نمونه دیگر:

غزالی با غزالی درد دل گفت از این پس در حرم گیرم کنامی
 به صحرا ضیذبندان در کمین اند به کام آهوان صبحی نه شامی
 امان از فتنه صیاد خواهم
 دلی از اندیشه‌ها آزاد خواهم
 رفیقش گفت ای یار خردمند اگر خواهی حیات اندر خطری
 دمامد خویشان را برفسان زن ز تیغ پاک گوهر تیزتری
 خطر تاب و توان را امتحان است
 عیار ممکنات جسم و جان است^{۱۱}

به نظر اینجانب آثار اقبال شایسته کمال توجه از طرف ایرانیان خاصه علاقه‌مندان به ادب فارسی و دانشجویان رشته ادبیات است خواه از جهت استواری اندیشه و زیبایی مضمون و خواه از نظر تأثر او از بزرگان فلسفه و ادب فارسی چون ابن سینا و فخر رازی و غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی و حلاج و فردوسی و منوچهری و خیام و ناصر خسرو و سنائی و باباطاهر و مولوی و سعدی و عراقی و حافظ و شیخ محمود شبستری و جامی و عزت بخاری و نظیری نیشابوری و امثال آنان و خواه از جهت ترکیباتی خاص که غالباً ساخته خود اوست چنانکه تقریباً در هر چهار صفحه از «پیام مشرق» یک ترکیب تازه به نظر می‌رسد از جمله: رنگین بیان - بی‌چگون - پخته کار - نرم خیز - حرف باف - بیگانه خو - مژگان گسل - سکندر فطرت - کم‌نظر - چمن زاد - خلوت آباد - صنم کده - جادو نوا - شعله زار - آئینه تاب - خودگر - آتش گذار - کلان گیر - پخته تدبیر - همه گیر - صید بند - ادا فهم - رمز آشنا - زخمه ور - باخته رنگ و نظایر آنها.

نظر اقبال درباره نقاشی و موسیقی شرق و غرب هم شایسته دقت و بحث است همچنین طنزهای رندانه و ظریف او خود مبحثی شیرین است که اینک مجال سخن در آن ابواب نیست.

اقبال گاه به سبک سنائی و عطار شیطان را تجلیل کرده است از این دیدگاه که با شخصیت و نهنک دریای غیرت است زیرا حاضر نشد جز خدا دیگری را سجده کند.

نوری نادان نیتم، سجده به آدم برم	او به نهاد است خاک، من به نژاد آدم
می تپد از سوز من خون رگ کائنات	من به دو صرصرم، من به غو تندر
رابطه سالمات ضابطه امهات	سوزم و سازی دهم آتش میناگرم
ساخته خویش را در شکم ریزریز	تا ز غبار کهن پیکر نو آورم
تو به بدن جان دمی، شور به جان من دهم	تو به سکون ره زنی من به تپش ره برم
من ز تنگ مایگان گدیه نکردم سجود	قاهر بی دوزخم، داور بی محشرم
آدم خاکی نهاد دون نظر و کم سواد	زاد در آغوش تو، پیر شود در برم ^{۱۲}

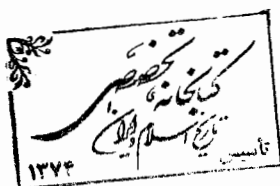
ولی جبرئیل مطیع محض و عامل بلا اراده است و در همین زمینه به واعظ شهر می گوید:

مرنج از برهمن ای واعظ شهر	گراز ما سجده بی پیش بتان خواست
خدای ما که خود صورتگری بود	بتی را سجده بی از قدسیان خواست ^{۱۳}

جای دیگر می گوید: بهشتی که یزدان دارد و شیطان ندارد به کار نمی آید^{۱۴} آخر شیطان هم لازم است تا میزان ذوق افراد معلوم شود و قدرت عقل در پیچ و خم ها تجلی کند.

اقبال طنز لطیفی هم درباره فرنگیان دارد و خلاصه آن چنین است که کسی مرد و پس از مرگ پیش خدا شکوه برد که چرا عزرائیل در کار خویش تا این حد ناپخت و ناآگاه است و در طول سالیان دراز سعی نکرده است یک روش جدید برای جان گرفتن بیاموزد. بعد پیشنهاد

می‌کند که بهتر است این نادان را چندی به‌فرنگ بفرستی تا رموز زود
کشتن را یاد بگیرد.



پی‌نوشت‌ها:

- ۱- مقاله آقای دکتر زرین کوب ص ۴ مجله دانش شماره ۱ سال ۲
- ۲- متوفی ۲۷۰ میلادی.
- ۳- سیر حکمت در اروپا ج ۱ ص ۹۶
- ۴- دیوان شمس ص ۲۰ ج ۳.
- ۵- جاویدنامه ص ۱۷۹.
- ۶- زیبایی - بحثی در مبانی هنر از آقای دکتر کاویانی
- ۷- ۱۸۳۲ - ۱۷۴۹.
- ۸- ص ۱۵۱ پیام مشرق
- ۹- ص ۲ پیام مشرق
- ۱۰- زبور عجم ص ۳۵ - ۳۴
- ۱۱- پیام مشرق ص ۱۴۴
- ۱۲- پیام مشرق ص ۹۸ - ۹۷ و ص ۷۰ و ص ۱۵۴
- ۱۳- همان.
- ۱۴- همان.

عشق و عقل از دیدگاه اقبال

عشق در دیدگاه شاعران طراز اول زبان فارسی که نام اقبال یادآور آنان است، معنایی همانند ندارد. اقبال در کار شاعری بیش از همه از شعرایی همچون مولوی، حافظ، سعدی، امیرخسرو، نظیری، عرفی، جامی، عراقی و بابافغانی متأثر است که هریک عشق را به گونه‌یی نگریسته‌اند؛ جمعی به شدت پای‌بند عشق مجازی‌اند، از جمله سعدی که حکمت عملی‌اش در عشق‌ورزی نیز هویدا است. او در ترجیع‌بندی که از شاهکارهای شعر فارسی است و شاید زیباترین تابلویی که از کلام نقش یافته، خود را «بنده لعبتان سیمین» می‌خواند و بهانه و دلیلش این که «دل آدمی نه از روست». حافظ در فاصله عشق مجازی و عرفانی گام می‌زند. یک جا می‌گوید «عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد» و در جای دیگر سخن از دردانه‌ئی نازک اندام و هوس‌های خود می‌گوید و یا آرزو می‌کند که «لبم از بوسه ربایان برو دوشش باد».

نظیری و سنایی از عشق مجازی به عشق معنوی رو می‌کنند که هیچ یک مورد توجه اقبال نیستند، مگر مولوی که عشق مورد نظر او، کمابیش همانست که اقبال نیز بدان توجه دارد.

در مثنوی و دیوان شمس به ابیاتی فراوان برمی خوریم که در آن‌ها از شورانگیزی‌های عشق به گونه‌ی بسیار شیرین و عمیق سخن رفته است، تا بدان‌جا که هیچ شاعری را در تاریخ شعر جهان نمی‌توان یافت که از این حیث بتواند با مولانا برابری کند یا حتی قابل قیاس باشد. اقبال نیز همچون مولوی عشق را رمز زندگی می‌داند. به عقیده او عشق حجاب چهره‌ی هستی را می‌برد. زیر و بم نوای هستی و نیستی سر در عشق دارد. حرکت ستارگان و اتحاد ذرات عالم، شورانگیزی یک پارچه حیات، شوق رویش در نبات و تعالی آدمیان، همه از آیات عشق است. عشق تمامی حقارت‌ها و ضعف‌ها را با آتش خود می‌سوزاند و خاکستر می‌کند. وقتی عشق بر قلب حاکم شد، آنگاه آدمی خود را فراموش می‌کند و عاشق آدم و عالم می‌شود. در این حالت است که انسان مفهوم واقعی زندگی را درمی‌یابد. عشق سرچشمه اصول متعالی اخلاقی است. علت حرکت در جهان ماده است. زمین و آسمان‌ها به نیروی عشق در چرخشند. عشق سبب رشد نبات است و عامل حرکت در موجود مدرک. عشق مراحل دارد که آدمی باید بکوشد به حد متعالی آن دست یابد.

عشق در سروده‌های اقبال دارای دو جنبه الهی و اجتماعی و آمیزه‌ی است از اشراق، محبت، جاودانگی، قدرت، آرزو، تحرک، خلاقیت، طلب، تبیدن و نرسیدن:

عشق را نیازم که بودش را غم نابود، نی

کفر او ز نادر حاضر و موجود، نی

عشق اگر فرمان دهد، از جان شیرین هم گذر

عشق محبوب است و مقصودست و جان مقصود، نی

اقبال نیز مانند برگسن با تاکید بیش از حدی که دنیای امروز و

متفکرانش بر عقل می‌نهند و عشق و اشراق را نادیده می‌گیرند مخالف است؛ در غزلی می‌گوید:

گرچه متاع عشق را، عقل بهای کم نهد

من ندم به تخت جم، آه جگرگداز را
او در سروده هایش و نیز در کتاب *بازسازی اندیشه* از پیوند میان و عشق به صورت‌های مختلف سخن می‌گوید. به نظر او برای شناخت حقیقت دو راه وجود دارد که هریک در جهت بخشیدن و غنی ساختن زندگی وظیفه و هدفی جداگانه و خاص خود دارد. ما، حقیقت را از طریق مشاهده‌ی عقلی و بررسی نشانه‌های آن - بدان گونه که خود را در ادراک حسی می‌نمایاند - اندک‌اندک در می‌یابیم و به‌چهره این جهانی و ناپایدار آن چشم می‌دوزیم. این وظیفه‌ی است که به عقل تحلیلگر مربوط می‌شود، ولی با عشق - یعنی ادراک مستقیم از طریق قلب، همه حقیقت را بدون واسطه، آن گونه که خود را در پرتو اشراق به ما می‌نمایاند ادراک می‌کنیم و با آن پیوند می‌یابیم. به عقیده اقبال برای دریافت حقیقت باید عقل و عشق (یا در اصطلاح او *خبر و نظر*) هریک جدا از هم و در جای خود به کار گرفته شوند و از مجموع دریافته‌شان به‌کنه حقیقت پی برد. ولی در این مسیر عشق دلیل راه است. در غزلی می‌گوید:

از خلش کرشمه‌ی، کار نمی‌شود تمام

عقل و دل و نگاه را، جلوه جدا جدا طلب

عشق به سرکشیدن است، شیشه کائنات را

جام جهان‌نما مجو، دست جهان‌گشا طلب

گرچه اقبال مانند همه عارفان، عشق را بر عقل رجحان می‌نهد ولی این بدان معنا نیست که منکر ارزش عقل است، بلکه می‌گوید میان

این دو باید تعادلی برقرار باشد و آدمی نباید در زندگی، تنها عقل را راهنمای خود قرار دهد. در جاویدنامه می‌گوید:

بی‌محبت علم و حکمت، مرده‌ی عقل، تیری برهدف ناخورده‌ی اقبال توصیفاتی شورانگیز از عشق دارد و آن را روح عالم می‌داند که عقل هدایت‌کننده را هدایت می‌کند:

دوش به‌راهبر زند، راه یگانه طی کند

می‌دهد به دست کس، عشق زمام خویش را

در بازسازی اندیشه می‌گوید «هیچ دلیلی وجود ندارد تا تصور کنیم عقل و اشراق درد و نقطه مقابل هم قرار دارند؛ بلکه به عکس هردو از یک ریشه سربر می‌کنند و مکمل یکدیگرند. آن یک، حقیقت را به تدریج در می‌یابد و این یکباره. یکی چشم بر جاودانگی حقیقت می‌دوزد... و دیگری لذت حضور همه‌ی حقیقت را در می‌یابد و به منظور این دریافت همه راه‌ها را برای رویت انحصاری خود می‌بندد. این که برگسن می‌گوید اشراق از عقل برتر است، سخن درستی است زیرا تنها از این طریق است که به قلمروی حقیقت پا می‌نهیم و مفهوم آن به صورت یک کل غیر قابل تفکیک، گوئی که تصویری را می‌نگریم یا آهنگی را می‌شنویم، در ذهنمان می‌نشیند.»

اگر چنین است پس چرا به نظر میرسد که اقبال اهمیت عقل را نادیده می‌گیرد؟ آیا به راستی آن طور که برخی گمان می‌کنند او متفکری تاریک‌اندیش است که نمی‌تواند به اهمیتی که عقل در تحول فرد و جامعه دارد، پی ببرد و می‌خواهد عقربه‌ی زمان را به عقب بکشد؟ چرا او مدام خوانندگان را ترغیب می‌کند که پای از زمهریر عقل‌گرایی مطلق بیرون بکشند و خود را در آغوش گرم عشق جای دهند؟ در پیام مشرق می‌گوید:

نشان راه ز عقل هزار حيله می‌پرس بیا که عشق، کمالی ز یک فنی دارد
و باز در پیام مشرق زیر عنوان «جلال و هگل» می‌گوید:

به‌خرد راه عشق می‌پویی؟ به‌چراغ آفتاب می‌جویی

آیا این ابیات و نظایرشان که در آثار اقبال کم نیستند، نشان از مخالفتش با معرفت علمی دارند و او می‌خواهد خواننده‌ی خود را از علم رویگردان سازد؟ بررسی دقیق افکار اقبال ثابت می‌کند که وی به هیچ روی متفکری تاریک‌اندیش نیست. اینکه عقل را ظاهراً خوار می‌شمارد در واقع اعتراضی است علیه ارزش بیش از حد و مبالغه‌آمیزی که به نقش آن در زندگی داده می‌شود. با توجه به دیدگاه خاص اقبال در می‌یابیم که او برای عقل و معرفت حاصل از آن که برنیاد آزمایش و تجربه‌است، بیشترین احترام را قائل می‌باشد. در بازسازی اندیشه می‌گوید: «تلاش عقلی سبب می‌شود تا برموانع عالم غلبه کنیم، به علاوه زندگی را وسعت و غنا می‌بخشد، بصیرتی دقیق به ما می‌دهد و به این ترتیب آماده‌امان می‌سازد تا به جنبه‌های دقیق‌تر تجربه‌های بشری وارد شده برآن تفوق بیابیم.» او حتی از این نیز پیش‌تر رفته می‌گوید تسخیر فطرت یا فائق آمدن بر طبیعت از طریق معرفت عقلی اهمیتی بیشتر دارد، زیرا در واقع هر تلاشی برای کسب این نوع معرفت، عملی عبادی به‌شمار می‌آید. کسی که طبیعت را با دید علمی می‌نگرد و از این طریق به شناخت آن نائل می‌آید «عارفی است که به نیایش و سیر و سلوک می‌پردازد.» بنابراین بار دیگر باز می‌گردیم به این سؤال که پس چرا اقبال به ستایش و تجلیلی که امروزه از عقل می‌شود، معترض است؟

پاسخ این سؤال را باید در دو عامل جست، یکی در گرایشاتی که امروزه در زمینه فلسفه به وجود آمده، و دیگری در وضعیت اجتماعی

- سیاسی. پیروزی‌های ماده‌گرایی این عصر و نیز موفقیت‌های دانش نوین، چنان این دو عامل را زیر سلطه خود گرفته‌اند که اگر نگوییم ارزش‌های مرتبط با اشراق (یا به تعبیر اقبال عشق) و ایمان را به کلی طرد کرده‌اند، دستکم می‌توان گفت آن‌ها را نادیده می‌گیرند. از این روست که اقبال به منظور ایجاد موازنه میان عقل و عشق یعنی دو جنبه مهم تجربه بشری که مکمل یکدیگرند و تمدن جدید غرب تعادلشان را به هم ریخته و یکی را بردیگری رجحان نهاده، به شدت برنقشی که «عشق» در ادراک و هدایت زندگی دارد، پای می‌فشارد. در جاویدنامه می‌گوید:

عصر حاضر را خرد زنجیر پاست جان بی‌تابی که من دارم کجاست؟
در پیام مشرق می‌گوید:

به چشم عشق نگر تا سراغ اوگیری

جهان به چشم خرد، سیمیا و نیرنگ است
ز عشق درس عمل گیر و هرچه خواهی کن
که عشق جوهر هوش است و جان فرهنگ است
به عقیده وی، آدمی با نیروی شهودی عشق می‌تواند اعجاز بیافریند، حال آنکه عقل فاقد چنین قدرتی است:
تیشه اگر به سنگ زد، این چه مقام گفتگوست

عشق به دوش می‌کشد، این همه کوهسار را
کسی که عشق را در خود می‌پرورد، می‌تواند جهان را در خویشتن
فرو برد نه آن که در آن مدفون شود، از همین رو انسان عارف و اهل
دل از رمز و رازش آگاه است نه زاهد عقل‌پیشه:
عشق در صحبت میخانه به گفتار آید

زانکه در دیر و حرم، محرم اسرارش نیست

عشق، یعنی تعالی نفس و از محدوده هست و نیست بیرون شدن:
عشق، از این گنبد در بسته برون تاختن است

شیشه ماه ز طاق فلک انداختن است

اقبال می خواهد تمامی حقیقت را یک جا درک کند؛ شیدای همه مظاهر عالم است، بنابراین، با فهم بخشی از حقیقت، قانع و راضی نمی شود، زیرا جهان را تنها از دریچه عقل نگریستن، واقعیت را به صورت تصویری ساکن در می آورد که جریان، تداوم و سرزندگی آن به چشم نمی آید، از این رو می خواست این شیوه تفکر را از طریق اشراق و «ادراک قلبی» کامل کند. او به عنوان متفکری که به مسایل جهان معاصر می اندیشد از خطرات عقل گرایی مطلق و توجهی که به خصوص در غرب بدان می شود و سبب انحطاط بی سابقه ای این جامعه و ایجاد نابرابری ها و استثمار بی شرمانه انسان از انسان شده، به خوبی واقف است و نسبت بدان حساسیت نشان می دهد. این که می بینیم نظام اقتصادی اروپا و آمریکا عاری از شفقت شده، عدالت اجتماعی از میانشان رخت بر بسته، در بین گروه ها و طبقات اجتماعی منازعاتی ناگوار جریان دارد، برای تجهیزات جنگی شوقی جنون آمیز نشان داده می شود، از آن روست که در این جوامع عقل از عشق بی بهره است. اقبال در بازسازی اندیشه می گوید «آرمانگرایی اروپا هرگز بدل به عاملی زنده در حیات آن سرزمین نشد، بلکه نتیجه آن شد که اکنون یک «من» سرگردان به جستجوی خویش در میان دموکراسی های مغایر یکدیگر می پردازد که وظیفه اشان چیزی جز استثمار مستمندان در جهت منافع ثروتمندان نیست. از من بپذیرید که امروزه اروپا بزرگترین مانع دست و پاگیر در راه پیشرفت اخلاقی انسان است.»

در پیام مشرق با توجه به عقل‌گرایی اروپا و دور افتادنش از عشق و ایمان می‌گوید:

عقل چون پای در این راه خم اندر خم زد
شعله در آب دوانید و جهان برهم زد
هنرش خاک برآورد ز تهذیب فرنگ

باز آن خاک به چشم پسر مریم زد
عقل‌گرایی مفرط سبب شده است تا بشر امروزی گرفتار اضطراب، تشویش و سرخوردگی شود و بلمال نتواند از ثمرات فرهنگ اصیل خود به درستی بهره گیرد. تمایل به تلاش و دوندگی بیش از حد، و گرایش به جامعه‌ی فوق‌العاده سازمان‌یافته در جهت مقاصد صرفاً مادی و فعالیت‌های رقابت‌آمیز، چندان در غرب شدت گرفته که راسل یکی از کتاب‌هایش را در ستایش پوچی نام می‌دهد!

اقبال می‌خواست به نسلی که در بی‌ایمانی غرقه بود بفهماند که اگر غرب به چنین وضعی دچار شد برای آنست که عقل را به خدمت عشق درنیاورد. زیرا فقط از این طریق است که می‌توان اطمینان یافت بشر از نیروی عظیم علم در راه اهداف انسانی و مقاصد سازنده استفاده خواهد کرد. او نیز مانند گوته شیطان را تجسم عقل مطلق می‌داند که فی‌نفسه ارزش فراوان دارد ولی بدون هدایت عشق بدل به وسیله‌ئی مخرب و وحشت‌آور می‌شود.

به عقیده وی انسان امروزی قدرت دارد ولی صاحب «عشق» نیست. در شعری به اردو درباره انسان در این زمان می‌گوید:

عشق را رها کرده و عقل همچون مار می‌گزدش
او نتوانسته عقل را تحت فرمان عشق درآورد
جستجوگر مسیر ستارگان است

ولی نمی‌تواند در دنیای افکار خود سفر کند
چندان اسیر پیچ و خم دانش خود شده
که هنوز نتوانسته سود خود را از زیان تشخیص دهد
انوار خورشید را به تصرف درآورده
ولی نتوانسته شب تاریک زندگی را روشن سازد.
این وضع ناگوار او را برآن می‌دارد تا عمیقاً به آینده‌ی بشر
بیندیشد؛ در مقدمه‌ی مثنوی چه باید کرد می‌گوید:
سپاه تازه برانگیزم از ولایت عشق
که در حرم خطری از بغاوت خرد است
زمانه هیچ نداند، حقیقت او را
جنون قباست که موزون به قامت خرد است
به آن مقام رسیدم چو در برش کردم
طواف بام و در من سعادت خرد است
گمان مبر که خرد را حساب و میزان نیست
نگاه بنده‌ی مومن قیامت خرد است
سپاه عشق از دید اقبال نیرویی است که باید در برابر «بغاوت»
عقل یا دانش و تکنولوژی مهاجم و استثمارگر غرب قیام کند.
به عقیده‌ی او آنچه به زندگی معنا می‌بخشد عشق است که عقل را برای
نوع بشر منبع رحمت می‌سازد، در پیام مشرق می‌گوید:
سوز سخن، ز ناله‌ی مستانه دل است
این شمع را فروغ ز پروانه‌ی دل است
مشت گلیم و ذوق فغانی نداشتیم
غوغای ما ز گردش پیمانه‌ی دل است

این تیره خاکدان که جهان نام کرده‌ای

فرسوده پیکری ز صنمخانه‌ی دل است

او در سروده‌هایش بارها به این موضوع می‌پردازد و آن را
به صورت‌های مختلف مطرح می‌سازد. در پیام مشرق (افکار)
می‌گوید:

عقلی که جهان سوزد، یک جلوه‌ی بی‌باکش

از عشق بیاموزد آئین جهاتابی

عشق است که در جانت هر کیفیت انگیزد

از تاب و تب رومی تا حیرت فارابی

از حرف نشاط‌آور، می‌گویم و می‌رقصم

از عشق دل آساید، با این همه بی‌تابی

هر معنی پیچیده، در حرف نمی‌گنجد

یک لحظه به دل در شو، شاید که تو دریایی

و باز در پیام مشرق می‌گوید:

در جهانِ دل ما دور قمر پیدا نیست

انقلابی است ولی شام و سحر پیدا نیست

بگذر از عقل و درآویز به موج یم عشق

که در آن جوی تنگ مایه، گهر پیدا نیست

شرق و غرب نتوانستند میان این دو ارزش مکمل یکدیگر، یعنی
عقل و عشق، وحدت ایجاد کنند، هر کدام یکی از این دورا برگزیدند
و لاجرم گرفتار مصائب گونه‌گون شدند. غرب روح خود را در تلاش
برای تسخیر جهان ماده از کف داد، و شرق به پرورش مکتب فکری
دروغینی پرداخت که حاصل آن دوری‌گزیدن از مردم، و بی‌تفاوتی
نسبت به ضعف و اسارت سیاسی و فکری آنان بود. به این ترتیب

نیروهای معنوی و منابع فعال روح انسان در محصور قرار گرفتند و زندگی در هردو جامعه به انحطاط گرایید. در جاویدنامه می‌گوید:

شرق، حق را دید و عالم را ندید غرب در عالم خزید، از حق رمید
چشم برحق باز کردن بندگی است خویش را بی‌پرده دیدن زندگی است
سخن اقبال این است که اگر آدمی همه توجه خود را به «حق» معطوف دارد و از «عالم» غافل بماند و یا به عکس، نتیجه‌اش زیانبار است. چنانچه این دو جدا از هم باشند، اساس زندگی لطمه می‌بیند، برای آنکه بتوان هردو را داشت باید ترکیبی از عشق و عقل پدید آورد. اگر عقل بی‌احساس و تحلیلگر از فیضان چشمه حیات بخش عشق سیراب شود، نیرویی محکم در جهت مصالح فرد و جامعه پدید می‌آید. در جاویدنامه می‌گوید:

علم را مقصود اگر باشد نظر می‌شود هم جاده، هم راهبر
علم، تفسیر جهان رنگ و بو دیده و دل پرورش گیرد از او
برمقام جذب و شوق آرد تو را باز چون جبریل بگذارد تو را
شعر اقبال زندگی را به گونه‌یی تصویر می‌کند و دریچه‌یی را به سوی حیات در برابر ما می‌گشاید که در آن عقل و عشق با هم عجین شده و وحدتی تمام عیار و کارساز یافته‌اند. توجه اقبال به عشق چندان زیاد است که علت هستی خود را در آن می‌بیند. او به خلاف دکارت که می‌گفت «می‌اندیشم پس هستم» و به عکس کی‌یرکگارد - دکارتی ترشرو - که می‌گفت «رنج می‌برم پس هستم» در اثبات وجود خویش گفته است که «عشق می‌ورزم پس هستم». این زیباترین، لطیف‌ترین، نوترین و وجدانگیزترین دلیل در اثبات وجود آدمی است:

در بود و نبود من، اندیشه گمان‌ها داشت

از عشق هویدا شد، این نکته که هستم من



اقبال، شاعر زندگی

نام استاد دکتر غلامحسین یوسفی برای همه آنان که با ادب فارسی انس و الفتی دارند یادآور تحقیقات مطمئن، مقالات استوار و نظرات دقیق و ثری روان و شیواست. شادروان یوسفی همانند همه هنرمندان و اندیشمندان واقعی معتکف شبستان تفکر و مأنوس با غوغای درون بود. به قول بیهقی مردی «نقه» بود و از همین روی آثارش مورد وثوق همه اهل تحقیق است. آشنائی راقم این سطور با آثار گرانسنگ ایشان به ارادتی انجامید که ماحصلش در صفحه هدیه ترجمه سفر به شرق نوشته هرمان هسه جلوه می‌کند. در صفحه آغازین این کتاب به عنوان مترجم با شوق تمام این جمله را به پاس اوقات پرکاری که از مطالعه آثارش داشتم بر قلم آوردم: «به استاد گرانمایه دکتر غلامحسین یوسفی که از نثر شیوایش لذتها برده و فایده‌ها اندوخته‌ام». و بعد روزی در همان سال ۶۸ که از بیماری جانکاه خود رنج می‌برد به دیدارش رفتم. کتاب را دیدم و چنان‌که عادت وی بود بسیار تشکر کرد. می‌گفت هسه از نویسندگان مورد علاقه اوست و غالب آثارش را با شوق تمام خوانده است. و بعد صحبت از آثار اقبال افتاد که چند سال پیش‌تر از آن بر سر شرح گلشن راز جدید علامه با ایشان رای‌زنی داشتم. می‌گفت «اقبال شاعر والائی است. شاعر زندگی است و من به مناسبت روز اقبال، اول اردی‌بهشت ماه سخنانی تحت همین عنوان در تالار رازی دانشگاه مشهد ایراد کردم که در آن، اقبال به عنوان شاعر مورد بررسی قرار می‌گیرد.» مقاله‌ای که در ذیل می‌آید همانست که شادروان یوسفی بدان اشاره داشت: و برای درج در مجموعه‌ای از این دست لطف فرمود که از همان ایام خیالش را در سر می‌بجتم.

محمد اقبال لاهوری، شاعر نامدار پاکستانی، معروف‌تر از آن است که ضرورت داشته باشد در این جا از شرح احوال و آثار او سخن گفته شود. بخصوص که چند سال است هموطنان وی هر سال در «روز اقبال» به یاد او در شهرهای مختلف جهان مجالسی برپا می‌کنند و سخنرانان، هم از دیگر کشورها، در معرفی و بزرگ داشت او سخن می‌گویند و مقالات و رساله‌ها منتشر می‌کنند. آنچه در این بحث مورد نظر است اشاره‌ای است مختصر، در خور فرصتی کوتاه، در باب یکی از جنبه‌های شعر اقبال؛ زیرا با در نظر گرفتن این که اقبال مردی شاعر، نویسنده، حکیم، سیاست شناس و حقوق دان بوده و در زمینه‌های مختلف استعداد خود را بروز داده است^۱ البته باید به او و کارها و آثار او از نظرگاه‌های متفاوت نگریست و هم شعرش را از جهات گوناگون بررسی کرد.

صرف نظر از دیگر نکته‌ها، آنچه مقام اقبال را در نظر ما ایرانیان ارجمند می‌کند به خصوص گرایش او به زبان فارسی است و این که برای بیان اندیشه‌های خود زبان مادری ما را برگزیده و این کار او در گسترش زبان و ادب فارسی در خطه هند البته تأثیر فراوان دارد؛ اگرچه در اشعار او به زبان فارسی، مانند هر شاعر دیگری، فراز و نشیب‌هایی دیده می‌شود.

ه‌ندیم، از پارسی بیگانه‌ام ماه نو باشم تهی پیمانه‌ام
گرچه هندی در عذوبت شکرست طرز گفتار دری شیرن‌تر است
فکر من از جلوه‌اش مسحور گشت خامه من شاخ نخل طور گشت
پارسی از رفعت اندیشه ام در خورد با فطرت اندیشه‌ام^۲
به علاوه اقبال هر خیر و سعادت را آرزو کرده و در راه تحقق آن کوشیده است، بیش‌تر مربوط به همه مسلمانان و گاه همه ملل جهان

است نه مردم و مرز و بومی خاص. بی سبب نیست که آثار او را به عنوان شاعری بشردوست نیز مورد ملاحظه و تحقیق قرار داده‌اند.^۳ اگرچه غالباً سخت مسحور ملت اسلام و آرزوی اتحاد آنان و برانداختن دشمنانشان شده است.

اما برای روشن شدن آنچه به عنوان «شاعر زندگی» مورد نظرست، بیان مقدمه‌ای مختصر، لازم و سودمند می‌نماید. از دیرباز که در باب هنر و شاعری سخن رفته است متفکران و اهل نظر هریک برای هنر غایت و مقصد و یا وظیفه‌ای قائل شده‌اند و برخی آن را از هر قید و تکلیفی آزاد دانسته‌اند. از حکیمان معروف قدیم که درین باب اظهار عقیده کرده‌اند یکی افلاطون بود. وی در کتاب مهم خود به نام «جمهور» برای بنای مدینه فاضله‌ای که در اندیشه داشت و به منظور تربیت صحیح جوانان، اشعار و دیگر هنرها را از نظر تأثیر اخلاقی و تربیتی آن‌ها ارزیابی می‌کرد و آنچه را در روح و فکر مردم اثری نامطلوب می‌گذاشت رد می‌نمود اگرچه اشعاری از ایلیاد^۴ و اودیسه^۵ هومر^۶ از نظر شعری زیبا بود. پس از افلاطون بسیاری دیگر از صاحب نظران در این باب سخن رانده و برای هنرمندان در رهبری ملت خود رسالتی بزرگ قائل شده‌اند.

نظریه معروف «هنر برای هنر» - که غرض آزادی هنر از هرگونه قید و وظیفه و سودمندی است و به خصوص تئوفیل گوتیه^۸، نویسنده و شاعر فرانسوی، به طرفداری از آن نامبردار است - طرف مقابل این طرز تفکرست. گوتیه معتقد بود که ادراک بی شائبه زیبایی و هنر مستلزم آنست که خاطر از هرگونه اندیشه سودجویی آسوده و فارغ باشد. این سخنان او معروف است: «هیچ چیز دارای زیبایی واقعی نیست مگر آن که به هیچ کار نیاید و هرچه سودمند شد زشت است»^۹.

«هزاران چیز را زیبا می‌توان یافت که به‌هیچ درد نمی‌خورند»^{۱۰}. به‌نظر گوتیه هیچ‌گونه جنبه‌ی فایده‌بخشی را نباید برهنر تحمیل کرد. هنر باید نسبت به اخلاق و سیاست آزاد بماند. آنچه در زندگی برای ما مفید است از قبیل خوراک و پوشاک و غیره است و هنر هم که مقید به فایده گردد در شمار این‌ها در می‌آید و کارش به ابتذال می‌کشد. «به‌طور کلی، به‌مجرد آن که چیزی سودمند افتد، جنبه‌ی زیبایی خود را فاقد می‌شود یعنی به‌زندگی مثبت و عملی راه می‌یابد و از حالت شعری خارج می‌گردد و به‌صورت نثر در می‌آید، آزادی خود را از دست می‌دهد و مقید می‌شود. همه‌ی نکته‌ی هنر در همین جاست. هنر: آزادی»^{۱۱}. تجمل و تفنن، زهت و شکفتگی روح در فراغ و آسایش است»^{۱۱}.

تلاش گوتیه و طرفداری همفکران او از این نظر، کوشش صادقانه‌ای برای دفاع از آزادی هنر بود^{۱۲} ولی دیری نگذشت که زمانه دیگر این دسته از هنرمندان را در «برج عاج» خود محصور دید؛ جامعه برای هنرمند رسالتی بزرگ در نظر گرفت که اگر نخواست بر او تحمیل کند لااقل توانایی این رسالت را در هنرمندان می‌دید. هنر که محصول فکر و قریحه‌ی انسان بود به‌فکر انسان‌ها افتاد، مثلاً اگر باخ^{۱۳}، هایدن^{۱۴}، هندل^{۱۵} و موزار^{۱۶} آثار هنری خود را ناگزیر به خدمت کلیسا گمارده بودند، بتهوون^{۱۷} این سد را شکست؛ موسیقی، به‌توسط او، از صورت سرگرمی اشرافی به‌درآمد و به‌انسانیت روی آورد^{۱۸}. وی در پایان قطعه‌ی معروف خود به‌نام میس‌اسولم نیس^{۱۹} - که شامل وصف مرگ و رستاخیز عیسی است - این عبارت را نوشت: «انسان! خودت به کمک خود برخیز!». در این اثر وجود کسی که در راه خدمت به بشریت رنج‌ها کشیده، تقدیس شده و پایان آن نیز به‌آرزوی برقراری صلح و آشتی در میان مردمان روی زمین ختم می‌شود.^{۲۰} سنفونی نهم

را بتهوون وقتی تصنیف کرده است که در کمال تنگدستی و بدبختی و شدت ناشنوایی به سر می برده، مع هذا قسمت اول همین سنفونی در بیان مبارزه آدمی با غم و محنت است و انسان اگرچه از پا در می آید مأیوس نمی شود. قسمت دوم نمودار روح سرشار از خوشی و سرمستی انسان است و در قسمت سوم، سرانجام آدمی بر بدبختی و رنج پیروز می گردد. قسمت چهارم که در آن قصیده شادی^{۲۱}، از آثار شیللر^{۲۲}، تضمین شده، در بیان شادی روحانی و مقدسی است که حاصل این تلاش و مبارزه موفقیت آمیز انسان با اندوه و تیره روزی است. در حقیقت، این اثر پرواز به سوی شادی از خلال دنیای غم است.^{۲۳}

کم کم ارتباط هنر و انسان در همه آثار هنری بروز نمود و بسیاری معتقد شدند که هنرمند امروزی نمی تواند آثاری پدید آورد و «دانه هایی بيفشانند که خود نمی داند اگر در زمین مساعد یا نامساعدی فرو بریزد چه خواهد شد؟ بلکه باید تأثیر و نتیجه کار خود را هم در نظر بگیرد».

این رشته سر دراز دارد و بنده در صدد شرح این آراء و داوری در این باب نیستم^{۲۴} بلکه فقط می خواهیم این نکته را بررسی کنیم که محمد اقبال در این میان کدام راه را برگزیده و تا چه حد توفیق یافته است؟

اقبال نظریه «هنر برای هنر» را مردود می داند و می گوید: «مقصود از هنر، اکتساب حرارت حیات ابدی است و گرنه این شراره یک آن چه فایده دارد؟ ملت ها نمی توانند بدون معجزه قیام کنند؛ از هنری که خاصیت عصای موسی در آن نباشد، چه ساخته است؟»^{۲۵} در نظر او شاعر فقط آفریننده کلمات موزون نیست بلکه بیدارکننده وجدان

افرادست از این رو نباید که بیرون از جهان واقعی زیست کند بلکه باید در میان ملت خود و با ایشان به سر برد^{۲۶}.

اقبال در منظومه «اسرار خودی» نظر خویش را در باره حقیقت شعر و نقش رهبری شاعر چنین بیان می‌کند:

سینه شاعر تجلی‌زار حسن خیزد از سینای او انوار حسن
از نگاهش خوب گردد خوب‌تر فطرت از افسون او محبوب‌تر
کاروانها از درایش گام زن در پی آواز نایش گام زن^{۲۷}
شعرایی که با آثار خود ملتی را از کار و تلاش باز می‌دارند و گمراه می‌کنند، در نظر اقبال رهزن دلند و چنین توصیفشان می‌کند:

وای قومی کز اجل گیرد برات شاعرش وا بوسد از ذوق حیات
خوش نماید زشت را آینه‌اش در جگر صد نشتر از نوشینه‌اش
بوسه او تازگی از گل برد ذوق پرواز از دل بلبل برد
خواب را خوشتر ز بیداری شمرد آتش ما از نفسهایش فسرده
ای دلت از نغمه‌هایش سرد جوش زهر قاتل خورده‌ای از راه گوش^{۲۸}
ای بسا شاعر که از سحر هنر رهزن قلب است و ابلیس نظر^{۲۹}
اما شاعری که دارای هدف و ایده‌آلی عالی است و در پی وصول بدان است در شمار پیغمبران تواند بود؛ و این سخنی است که دکتر ه.

ج. گریسن نیز در حق میلتن و اقبال گفته است^{۳۰}:

فطرت شاعر سراپا جستجوست خالق و پروردگار آرزوست
شاعر اندر سینه ملت چو دل ملت بسی شاعری انبار گل
سوز و مستی نقشبند عالمی است شاعری بی‌سوز و مستی ماتی است
شعر را مقصود اگر آدم‌گری است شاعری هم وارث پیغمبری است^{۳۱}

نیز در «جاویدنامه» از زبان برتری‌هری^{۳۲}، شاعری هندی، در

جواب این که سوز و تأثیر شعر از چیست؟ می‌گوید:

کس نداند در جهان شاعر کجاست؟ پرده او از بزم و زیر نواست
 جان ما را لذت اندر جستجوست شعر را سوز از مقام آرزوست
 ای تو از تاک سخن مست مدام گر ترا آید میسر این مقام
 با دویستی در جهان سنگ و خشت می توان بردن دل از حور بهشت^{۳۳}
 پس اقبال برای شعر غایت و رسالتی قائل است و آن این که مردم
 را از سستی و خمود برانگیزد و به سوی آرزوهای شریفی که او عرضه
 می کند به حرکت و تلاش درآورد. بدیهی است که اقبال خود در شعر
 خویش به همین عقیده و ایمان پابندست، ازینرو می گوید:

نغمه ام از زخمه بسی پرواستم من نوای شاعر فرداستم
 نغمه من از جهان دیگرست این جرس را کاروان دیگر است
 ای بسا شاعر که بعد از مرگ زاد چشم خود بریست و چشم ماگشاد
 برقها خوابیده در جان من است کوه و صحرا باب جولان من است
 هیچکس رازی که من گویم نگفت همچو فکر من در معنی نسفت
 در پیام مشرق، در مقام مقایسه خود با گوته^{۳۴}، شاعر آلمانی و
 سراینده دیوان غربی و شرقی^{۳۵}، هم بدین معنی اشاره می کند:

یک نوای سینه تاب آورده ام عشق را عهد شباب آورده ام
 در جوابش گفته ام پیغام شرق ماهتابی ریختم برشام شرق
 او چمن زادی، چمن پرورده ای من دمیدم از زمین مرده ای
 برگ گل رنگین ز مضمون من است مصرع من قطره خون من است^{۳۶}

در روزگار اقبال و در محیط استعمارزده هند، هرانسان فهیم و
 حساسی از آن اوضاع نابسامان در رنج بود. مثنوی «پس چه باید کرد
 ای اقوام شرق؟» (۱۹۳۶) او، در باب حمله ایتالیا به حبشه، از اندیشه
 دائمی وی در باب مسائل مردم مشرق حکایت می کند. همه
 بزرگمردان هند در تلاش و مبارزه بودند ولی کسانی که با اشعار

رخوت انگیز پیشینیان خو گرفته بودند، افکار اقبال را در نمی یافتند و اندیشه آنان در شاعری متوجه راهی دیگر بود، همان راهی که بسیاری از متقدمان پیش گرفته بودند.

به آن رازی که گفتم پی نبردند ز شاخ نخل من خرما نخوردند
من ای میرام داد از تو خواهم مرا یاران غزلخوانی شمردند

*

تو گفتی از حیات جاودان گوی به گوش مرده ای پیغام جان گوی
ولی گویند این حق ناشناسان که تاریخ وفات این و آن گوی^{۳۷}
اما پاسخ اقبال این است:

غم و رنگ از دم بادی نجویم ز فیض آفتاب تو برویم
نگاهم از مه و پروین بلندست سخن را بر مزاج کس نگویم^{۳۸}
از این سخن ناشناسی، اقبال شکوه ها دارد از جمله می گوید:

نصیبی نیست از سوز درونم مرز و بوم را
زدم اکسیر را برخاک صحرا، باطل افتادست^{۳۹}

*

به خاک هند نوای حیات بی اثرست که مرده زنده نگردد ز نغمه داود^{۴۰}
اقبال خود می گوید: شعر و سخن را وسیله ای قرار داده است تا آنچه در دل دارد با زبان پرتأثیر شعر با دیگران در میان گذارد و آنان را با خود هم آهنگ و همقدم کند:

به این بهانه در این بزم محرمی جویم غزل سرایم و پیغام آشنا گویم^{۴۱}

*

نغمه کجا و من کجا؟ ساز سخن بهانه ایست

سوی قطار می کشم ناقه بی زمام را

وقت برهنه گفتن است، من به کنایه گفته‌ام

خود تو بگو کجا برم هممنفسان خام را؟^{۴۲}

و در اسرار خودی می‌گوید:

شاعری زین مثنوی مقصود نیست بت پرستی، بتگری مقصود نیست^{۴۳}
بنابراین شعر اقبال از نوع اشعار کسانی است که برای خود فلسفه و مقصودی دارند^{۴۴} مثلاً مانند ناصر خسرو که شعر را وسیله تبلیغ عقاید و افکار خود قرار داده و چون به آنچه می‌گفته سخت معتقد و مؤمن بوده است می‌توان گفت: شعر او سخنی است از دل برخاسته هرچند بیشتر با استدلالات منطقی همراه است و عقل و خرد ما را طرف خطاب قرار می‌دهد.

حال باید دید اقبال در شعر خود چه تعلیمی می‌دهد و هموطنان را می‌خواسته است به چه راهی بکشاند؟

اقبال مردی بود تحصیل کرده، و چنان که از شرح احوال او برمی‌آید با فرهنگ و تاریخ شرق و اوضاع مردم مشرق‌زمین و نیز با تمدن غرب آشنا بود. در عصری به سر می‌برد که می‌دید در عین حال که بعضی از ملل مشرق برای تحصیل آزادی و قدرت برپای خاسته‌اند هموطنان او هنوز اسیر بیگانگانند. انقلاب مشروطیت ایران، تغییر اوضاع ترکیه، استقلال طلبی عرب‌ها و پیروزی ژاپن بر روسیه به او سرور و امیدی می‌بخشید؛ و از طرفی دیگر از تمدن مغرب‌زمین که هر قدر در وسائل مادی پیشرفت کرده بود در نظر او از ترقی معنوی کم بهره می‌نمود و هر روز گرفتار جنگها و منازعات نژادی و سیاسی می‌شد، نومید گردید. از این رو در صدد برآمد هموطنان خویش را به نوعی از تیره‌روزی نجات دهد.

از خلال منظومه «بندگی نامه» - که از خوی غلامی انتقاد می‌کند -

می توان تأثرات او را دریافت که چگونه از احوال رقت بار مردم شرق و رضایت و سکوت آنان در رنج است و نیز شعر و هنر و موسیقی چنین محیطی را - که از شور و حرکت زندگی بی نصیب است - بی ارزش می انگارد.

از غلامی دل بمیرد در بدن از غلامی روح گردد بار تن
از غلامی ضعف پیری در شباب از غلامی شیر غاب افکنده ناب
از غلامی بزم ملت فرد فرد این و آن با این و آن اندر نبرد
از غلامی مرد حق زنار بند از غلامی گوهرش نا ارجمند
کور ذوق و نیش را دانسته نوش مرده ای بی مرگ و نعش خود بدوش^{۴۵}
اقبال در صدد برآمد همچنان که خداوند در قرآن می فرماید: «إِنَّ
اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»^{۴۶}، در طرز تفکر مردم
هندوستان تحولی پدید آورد و آنان را به قیام برانگیزد، دیگر
روشنفکران و آزاد مردان آن دیار نیز چنین می اندیشیدند.

به خود نگرگله های جهان چه می گویی؟ اگر نگاه تو دیگر شود جهان دگرست^{۴۷}
همه آثار اقبال برای تحقق بخشیدن به این مقصود است؛ بدین
سبب مثلاً میان رساله معروف او به نام «تجدید بنای فکر مذهبی در
اسلام»^{۴۸} و اشعارش تناسب و هم آهنگی خاصی جلوه گر است. این
فکر اساسی در همه اشعار اقبال عرضه شده است: فکر بهبود اوضاع
مردم شرق به خصوص مسلمانان، اندیشه اتحاد آنان در برابر مصائبی
که دارند و بپاخاستن و بندهای دست و پاگیر را گسستن و به قافله
تمدن جهان پیوستن. بدیهی است برای این کار، اقبال سعی می کند
هموطنان را دل و جرأت بخشد و به آنان بیاموزد که زندگی در تلاش و
کوشش و مبارزه است. بسیاری از ابیات او از این معنی حکایت
می کند، به این نکته های عبرت آموز توجه فرمایید:

زندگی جهد است و استحقاق نیست جز به علم انفس و آفاق نیست^{۴۹}
 ای خوش آن قومی که جان او تپید از گل خود خویش را باز آفرید
 عرشیان را صبح عید آن ساعتی چون شود بیدار چشم ملتی^{۵۰}
 زندگی را سوز و ساز از نار تست عالم نو آفریدن کار تست^{۵۱}
 جان ز امیدست چون جویی روان ترک امیدست مرگ جاودان^{۵۲}
 تن به خویش اندر کشیدن مردن است از جهان در خود رمیدن مردن است^{۵۳}
 در جهان توان اگر مردانه زیست همچو مردان جان سپردن زندگی است^{۵۴}

✽

سکندر با خضر خوش نکته‌ای گفت: شریک سوز و ساز بحر و بر شو
 تو این جنگ از کنار عرصه بینی بمیر اندر نبرد و زنده‌تر شو^{۵۵}

✽

می‌ارا بزم بر ساحل که آنجا نوای زندگانی نرم خیزست
 به دریا غلت و با موجش در آویز حیات جاودان اندر ستیزست^{۵۶}
 اقبال این سخنان همت‌انگیز را به صورت‌های مختلف در گوش
 ملت خود فرو می‌خواند. به اینان پند می‌دهد که به پرواز آیند و
 شاهینی بیاموزند که تلاش در خاک در پی خاشاک بیهوده است.^{۵۷}
 ملت را تیغ درخشنده‌ای می‌بیند که باید جوهر خود را بنماید و از نیام
 بیرون آید.^{۵۸} از زبان باز به بچه‌اش می‌گوید: «دلیر و درشت و تنومند
 زی!»، از روی زمین دانه چیدن خطاست زیرا پهنای گردون ملک خدا
 داد ماست.^{۵۹} از زبان غزالی به غزالی دیگر پند می‌دهد: «اگر خواهی
 حیات اندر خطر زی!».^{۶۰} زندگی در نظر وی سراسر جهد و تلاش و
 به قول خود او همه «تپش» است.^{۶۱} و یا به منزله پروازی است در افق
 آرزوها؛ بنابراین در آشیان نشستن با فطرت حیات سازگار نیست.^{۶۲}
 سینه‌ای داری اگر در خورد تیر در جهان شاهین بزی، شاهین بمیر^{۶۳}

زندگی را چیست رسم و دین و کیش یک دم شیری به از صدسال میش
 زنده‌ای، مشتاق شو، خلاق شو همچو ما گیرنده آفاق شو
 در شکن آن را که ناید سازگار از ضمیر خود دگر عالم بیار
 مرد حق برنده چون شمشیر باش خود جهان خویش را تقدیر باش^{۶۴}
 تعلیمات اقبال گاه به صورت تمثیل و حکایت و گاه در خلال سفر
 روحانی او - که در جاویدنامه تجلی یافته - از زبان اشخاص مختلف
 بیان می‌شود. کافی است که مثلاً تأمل کنیم در تمثیل موج و دریا
 چگونه به لحن‌ها و تعبیرات مختلف به بیداری مردم کوشیده است:
 چو موج مست خودی باش و سربه طوفان کش

ترا که گفت که بنشین و پا به دامان کش^{۶۵}

✽

زندگانی از خرام پی هم است برگ و ساز هستی موج از رم است^{۶۶}

✽

نهنگی بچه خود را چه خوش گفت: به دین ما حرام آمد کرانه
 به موج آویز و از ساحل بپرهیز همه دریاست ما را آشیانه^{۶۷}

✽

چه پرسی از کجایم، چیست من؟ بخود پیچیده‌ام تا زیستم من
 درین دریا چو موج بیقرارم اگر برخود نییچم نیستم من^{۶۸}

✽

دل بسی‌باک را ضرغام، رنگ است دل ترسنده را آهو، پلنگ است
 اگر بیمی نداری بحر صحراست اگر ترسی به هر موجش نهنگ است^{۶۹}

✽

ساحل افتاده گفت: گرچه بسی زیستم

هیچ نه معلوم شد آه که من چیستم؟

موج ز خود رفته‌ای تیز خرامید و گفت

هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم^{۷۰}

حتی حرکت آرام جویباران او را به تأمل وا می‌دارد و در قطعه‌ای که
گویا ترجمه منظومه «نغمه محمد» گوته است می‌گوید: «زی بحر
بیکرانه چه مستانه می‌رود!»^{۷۱}.

فلسفه و تعلیم اقبال انگیزختن مردم از کاهلی و بیکارگی، ترغیب
به کوشش و آزادگی، مبارزه و مردانگی است؛ با غلامان رمز شهریار
می‌گوید^{۷۲}؛ حدی او و نغمه‌ای که برای همراهان خود و کاروانیان
می‌سراید جز این نیست: «تیز ترک گام زن، منزل ما دور نیست»^{۷۳}
بدین سبب است که مصراع نظیری را - «که مردی از او همی زاید» -
می‌پسندد و در جاویدنامه از قول حلاج می‌آورد:
به ملک جم ندهم مصرع نظیری را:

«کسی که کشته نشد از قبیله ما نیست»^{۷۴}

و در پیام مشرق می‌گوید:

در عشق غنچه‌ایم که لرزد ز باد صبح

در کار زندگی صفت سنگ خاره‌ایم^{۷۵}

اقبال در همه آثار خود می‌خواهد فلک را سقف بشکافد و بیاری
هموطنانش طرحی نو در اندازد، این فکر بارها در خلال اشعارش
به خوانندگان تلقین شده است^{۷۶}.

حاصل تفکرات و اندیشه‌های اقبال پس از تأمل در فلسفه و عرفان
شرق و تمدن غرب و دانش‌هایی که آموخته بود به فلسفه خاصی
منتهی شد که آن را «خودی» نامیده است، «خودی» انسان در فلسفه
او نظیر ego و moi است در نظر حکمای قرن نوزدهم اروپا. بحث در
باب این فلسفه در این جا مورد نظر نیست اما حاصل سخن، به زبان

ساده، آن که اقبال می‌خواهد در وجود انسان، حال که زنده است و وجود دارد، روح شخصیت و استقلال بدمد، و به‌او بفهماند که تا خود را نشناخته و با ارزش وجود خود آشنا نشده، نمی‌تواند روی پای خویش بایستد و به معنی حقیقی و به استقلال زندگی کند.^{۷۷} لازمه پرورش «خودی»، معرفت به نفس، تربیت درون، عشق به زندگی و داشتن آرزوهای متعالی است؛ و هرنوع تعلیم و هنری که از قدرت شخصیت آدمی بکاهد در نظر او مذموم است.

پیکر هستی ز آثار خودی است هرچه می‌بینی از اسرار خودی است
زندگی در جستجو پوشیده است اصل او در آرزو پوشیده است
از تمنا رقص دل در سینه‌ها سینه‌ها از تاب او آینه‌ها^{۷۸}
مثنوی «اسرار خودی» او در بیان همین فلسفه است. در نظر وی کسی که کمال مطلوبی و آرزویی نداشت، زنده نیست و ملتی که از چنین مردمی تشکیل شد از خود اراده و استقلال ندارد. اما هرآرزویی شریف و عالی نیست، «خودی» را با خودخواهی و خودپرستی نباید آمیخت. آدمی می‌تواند به شرط پرورش شخصیت و خویشتن خویش از تیره‌روزی‌ها و ناکامی‌ها رهایی یابد و از حقیض به‌اوج پربکشد. به عبارت دیگر اقبال انسان را مرکز و محور فلسفه خود قرار داده است.^{۷۹}

تو ای شاهین نشین در چمن کردی از آن ترسم

هوای او به‌بال تو دهد پرواز کوتاهی

غباری گشته‌ای، آسوده نتوان زیستن اینجا

به‌باد صبحدم در پیچ و منشین برسر راهی

ز جوی کهکشان بگذر، ز نیل آسمان بگذر

ز منزل دل بیمرد گرچه باشد منزل ماهی^{۸۰}

وقتی افراد ملتی همه چنین اندیشیدند ملت نیز «خودی» پیدا می‌کند؛ هر فرد ناگزیر در ملت خود محو می‌شود، دل‌ها همه متحد می‌گردد و کار ملت به سامان می‌رسد؛ و این همان نکته‌ای است که او در منظومه «رموز بیهودی» شرح داده است:

دل مقام خویشی و بیگانگی است شوق را مستی ز هم پیمانی است
ملت از یکرنگی دلهاستی روشن از یک جلوه این سیناستی
قوم را اندیشه‌ها باید یکی در ضمیرش مدعا باید یکی^{۸۱}
در این مرحله است که عشق به معنای بی‌خودی و علاقه به جمع، «خودی» را استحکام و دوام می‌بخشد.^{۸۲}

نقطه نوری که نام او خودی است زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت می‌شود پاینده‌تر زنده‌تر، سوزنده‌تر، تابنده‌تر
فطرت او آتش اندوزد ز عشق عالم افروزی بیاموزد ز عشق
عشق را از تیغ و خنجر پاک نیست اصل عشق از آب و باد و خاک نیست^{۸۳}
عشق صیقل می‌زند فرهنگ را جوهر آینه بخشد سنگ را^{۸۴}
بنابراین، در نظر اقبال خداوند هیچ ملتی را تیره‌روز نیافریده است بلکه افراد هر ملت باید سرنوشت خویش را به دست بگیرند و از لجه بدبختی بدر آیند؛ بدین سبب به آینده خوش بین است:

من در این خاک کهن گوهر جان می‌بینم

چشم هر ذره چو انجم نگران می‌بینم^{۸۵}

اقبال در صدد بود که از هموطنان خود، ملتی دیگر، زنده و در خور زندگی بیافریند^{۸۶} از این رو به آنان چنین درس زندگی می‌داد:

خدا آن ملتی را سروری داد که تقدیرش بدست خویش بنوشت
به آن ملت سر و کاری ندارد که دهقانش برای دیگران کشت^{۸۷}
این نوید حیات بخش در مردم هندوستان - که دیری بود استقلال

خود را باخته و در چنگ استعمارگران اسیر بودند و به قول اقبال دلی داشتند و آرزویی و محبوبی نداشتند^{۸۸} - مؤثر افتاد. ندای اقبال نخست متوجه قومی خاص نبود، او با همه مشرق‌زمین سخن می‌گفت و می‌خواست خلق را از خواب و رخوت برانگیزد؛ بخصوص در میان مسلمانان به سبب اختلاف نژاد و مرز و بوم تفاوتی نمی‌دید و همه را به اتحاد فرا می‌خواند، فکری که پیش از او به توسط کسانی مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی بنیان گرفته بود.

از حجاز و چین و ایرانیم ما شبنم یک صبح خندانیم ما
مست چشم ساقی بطحاستیم در جهان مثل می و میناستیم^{۸۹}
وی می‌خواست که مشرق‌زمین نیز در عین کسب مزایای تمدن جدید - که از آن کم بهره است - در برابر اروپا استوار و سربلند بایستد و استقلال فرهنگ و شخصیت خود را حفظ کند و یکسره مسحور مغرب نشود و در آن مستهلک نگردد؛ به خصوص که در غرب در برابر قدرت ماشین و ابزار تمدن، نفوذ روح و عشق را رو به کاهش می‌دید و می‌گفت:

فرنگ آفریند هنرها شگرف برانگیزد از قطره‌ای بحر ژرف
ولی:

کشد گرد اندیشه پرگار مرگ همه حکمت او پرستار مرگ^{۹۰}

✱

شرق حق را دید و عالم را ندید غرب در عالم خزید، از حق رمید^{۹۱}
غریبان را زیرکی ساز حیات شرقیان را عشق راز کائنات
عشق چون با زیرکی همبر شود نقشبند عالم دیگر شود^{۹۲}
اقبال آرزو می‌کرد مردم مشرق را به ارزش جوهر وجودشان آشنا کند تا دیگر دست پرورده بیگانگان نباشند و خود با اندیشه خود و

به دست خود زندگیشان را سر و سامان دهند از این رو از کسانی که به تقلید کورکورانه از ظواهر تمدن فرهنگی می‌گراییدند به شدت انتقاد می‌کرد:

خرد افزود مرا درس حکیمان فرنگ

سینه افروخت مرا صحبت صاحب‌نظران

برکش آن نغمه که سرمایه آب و گل تست

ای ز خود رفته تهی شو ز نوای دگران^{۹۳}

✱

علم و فن را ای جوان شوخ و شنگ مغز می‌باید نه ملبوس فرنگ^{۹۴}
بیم اقبال از بلائی بود که امروز به «غرب زدگی» معروف شده است. درست است که مظاهر آن در همه بلاد دنیا جلوه‌گرست و حتی در زبان اصیل فرانسوی کلمات meeting, building, week-end, cameramen, drugstore و امثال آن را با مصادیقش می‌بینیم و یا در میان ملت سنت پرستی مانند ژاپنی‌ها هم کم و بیش با مظاهر آن روبرو می‌شویم ولی تلخ‌تر آن که در شرق و در مهد هنرهای اصیل و ریشه‌دار چه بسا عمارات و تزیینات به شیوه بی‌اصل و بی‌اندام «مدرن» غربی دیده می‌شود و در اکثر غذاخوری‌های تازه‌ساز غذای فرهنگی را باید به رسم فرهنگی خورد و موسیقی فرهنگی استماع کرد و فرهنگی رقصید و گاه شعری به زبان مادری را به آواز از زبان خواننده‌ای بیگانه شنید!

کوشش اقبال و دیگر رهبران هند نخست متوجه این بود که در هندوستان ملتی واحد به وجود آید ولی چون این فکر انجام‌پذیر به نظر نرسید، اقبال در جلسه سالانه مسلم لیگ به سال ۱۹۳۰ پیشنهاد تشکیل دولت مستقل مسلمانی را در هند عرضه کرد. دنبال

همین فکر بود که سرانجام در چهاردهم ماه اوت ۱۹۴۷ به تشکیل دولت پاکستان منتهی شد پس اگر او را یکی از رهبران بزرگ مسلمانان هند و قهرمانی ملی و از بانیان بسیار مؤثر این دولت می‌شمردند و پاکستانیها هرسال در بیست و یکم آوریل به تجلیلش می‌پردازند، بی‌حکمت نیست زیرا سهم وی را در بیدار کردن مسلمانان هند از هر عامل منفرد دیگری بیشتر می‌دانند.^{۹۵}

اقبال فلسفه خودی را برپایه آیین مبین اسلام مبتنی ساخت بنابراین در عین این که وی مسلمانان هند را به وحدت کلمه و استقلال طلبی برمی‌انگیخت، اتحاد همه مسلمانان جهان را آرزومند بود. عجب این که وی در اندیشه‌ها و آثار خود دو جنبه آفاقی و انفسی^{۹۶}، عینی و ذهنی حیات را به خوبی با هم آشتی داده بود: هم فیلسوفی عملی بود و هم از ایده‌آل‌های روحی و تربیت درونی و روحانی بشر غفلت نداشت؛ به تعبیر یکی از نویسندگان فرانسوی هم سر بر ابرها می‌سود و هم پا بر روی زمین استوار داشت^{۹۷} و به عبارت دیگر شاعری بود هم «رألیست» و هم «ایده‌آلیست».

به ضرب تیشه بشکن بیستون را

که فرصت اندک و گردون دورنگ است

حکیمان را در این اندیشه بگذار

شرر از تیشه خیزد یا ز سنگ است؟^{۹۸}

نمونه این طرز اندیشه آن که مردی که قوم خود را چنین به‌دنیای دین و اخلاق و روحانیت رهبری می‌کند، در عین حال مردم مسلمان مشرق‌زمین را به تکاپو و تلاش در زندگی عملی برمی‌انگیزد:

خاور همه مانند غبار سر راهی است

یک ناله خاموش و اثر باخته آهی است

هر ذره این خاک گره خورده نگاهی است

از هند و سمرقند و عراق و همدان خیز

از خواب‌گران خواب‌گران خواب‌گران خیز

از خواب‌گران خواب‌گران خیز^{۹۹}

از طرفی اقبال سر فرمان حق را در این می‌دید که «زیستن اندر
خطرها زندگی است»^{۱۰۰} و جای دیگر «قسمت‌نامه سرمایه‌دار و
مزدور» را ظالمانه می‌انگاشت و می‌سرود:

غوغای کارخانه آهنگری زمن گلبانگ ارغنون کلیسا از آن تو
این خاک و آنچه در شکم او از آن من وز خاک تا به عرش معلی از آن تو^{۱۰۱}
حتی در جاویدنامه - که سیر و سلوکی در عالم روحانی و معراجی
به‌دنیای برین است - در فلک زحل از میرجعفر بنگالی و میرصادق
دکنی - که به هندوستان خیانت کرده و ملتی را به اسارت داده‌اند - با
نفرت یاد می‌کند: «ننگ آدم، ننگ دین، ننگ وطن» و آنان را در قلم می
خونین گرفتار می‌بیند:

موج خون با موج خون اندر ستیز در میانش زورقی درافت و خیز

اندر آن زورق، دو مرد زرد روی زرد رو، عریان بدن، آشفته موی^{۱۰۲}

و هم خطاب به «مخدرات اسلام» و در اهمیت مادری می‌گوید:

ای ردایت پرده ناموس ما تاب تو سرمایه فانوس ما

می‌تراشد مهر تو اطوار ما فکر ما، گفتار ما، کردار ما

آب‌بند نخل جمعیت تویی حافظ سرمایه ملت تویی

هوشیار از دستبرد روزگار گیر فرزندان خود را در کنار^{۱۰۳}

مرد و زن وابسته یکدیگرند کائنات شوق را صورت‌نگرند^{۱۰۴}

در هر حال اقبال معتقد بود که با پرورش «خودی» انسان می‌تواند
به‌هرکاری دست بزند و مالک و صاحب اختیار جهان گردد، حتی در

برابر خداوند ارزش خود را بنماید^{۱۰۵}؛ و برای مردم مسلمان طی این راه را به روشنی و هدایت اسلام ممکن می‌دید. وی مانند رهبری کوشا سعی می‌کرد به قوم خود بفهماند که: این عمر کوتاه ارزش آن را ندارد که انسان به اسارت و خواری بسر برد و برای زنده ماندن و آزاد و سربلند زیستن از دشواری‌ها نباید هراسید:

به کیش زنده‌دلان زندگی جفاطلبی است

سفر به کعبه نکردم که راه بی‌خطرست

ز خاک خویش به تعمیر آدمی برخیز

که فرصت تو به قدر تبسم شررست^{۱۰۶}

شیللر گفته است: «طبیعت فقط موجودات را پدید آورده است ولی هنر انسان‌ها را می‌آفریند»، اقبال در عالم شاعری این وظیفه رسالت و تربیت و رهبری ملت و به قول خودش «آدم‌گری» را وجهه همت خویش قرار داده بود و به مردم هند صلا در می‌داد که: «در جهان آزادی، آزادمیرا»^{۱۰۷}. سرانجام وی موفق شد که به آرزوی خود برسد و همکیشانش را به استقلال برساند. بی‌سبب نیست که تاگور^{۱۰۸}، شاعر و فیلسوف بزرگ هندی، اشعار او را دارای ارزشی جهانی می‌دانست و مرگ وی را ضایعه‌ای بزرگ شمرد و محمدعلی جناح، اقبال را نه تنها دوست بلکه راهنمای خود می‌نامید. نوشته‌اند که اقبال توانسته است در ملت رنج‌کشیده هندوستان به خصوص در مسلمانان روحی نو بدمد و به آنان زندگی تازه‌ای ببخشد^{۱۰۹} و همه بزرگ داشت و اعجاب و تحسین مردم پاکستان نسبت به او، و ترجیح آثار وی بر همه موارث گرانقدر مشترکی که با دیگر مردم هند دارند، از این نظر است.

به فلسفه خاص اقبال کاری نداریم ولی شاید بتوان گفت کمتر

شاعری در جهان تأثیری چنین موفقیت آمیز در حیات ملت خود داشته است. با اهمیتی که امروز دولت و ملت پاکستان در تجلیل اقبال دارند، شهرت اقبال از مرز و بوم آسیا گذشته است و اکثر آثار او به دیگر زبان‌ها ترجمه شده است از قبیل انگلیسی، ایتالیایی، فرانسوی، آلمانی، عربی، ترکی و نیز در اندونزی ترجمه‌هایی از اشعار او به طبع رسیده^{۱۱۰}. در سال ۱۹۶۴ بود که در فرانسه در مجموعه «شعرای امروز»، در ردیف شاعران نامداری مانند والت ویتمن^{۱۱۱}، پل والری^{۱۱۲}، ژان کوکتو^{۱۱۳}، فرانسوا موریاک^{۱۱۴} و ژول رومن^{۱۱۵}، محمد اقبال را معرفی کرده و رساله‌ای با ترجمه‌ای از اشعار گوناگونش پرداخته بودند.^{۱۱۶}

بنابراین اگر او را گوینده‌ای متفکر بشماریم که در فکر زندگی و شاعر زندگی بود و به ملت خود درس زندگی می‌داد سخنی نادرست نیست. گویی باید به او حق داد که می‌گفت:

پس از من شعر من خوانند و دریابند و می‌گویند:

جهانی را دگرگون کرد یک مرد خودآگاهی^{۱۱۷}

پی‌نوشت‌ها:

۱- Luce-Claude Maftre, Mohammad Iqbal (Poètes d' Aujourd' hui), Paris

1964,

۲- اسرار و رموز، چاپ سوم لاهور ۱۹۴۸ (اسرار خودی) ص ۱۱

۳- L.C. Maftre, Iqbal: A Great Humanist; Iqbal Review, Karachi, April

1961, PP.22-34

۴- به یونانی: Iliados

- ۵- به یونانی: Odusseus
- ۶- به یونانی: Omeyros؛ به لاتینی: Homerus
- ۷- ر.ک: جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، کتاب دوم و سوم از انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۳۵
- ۸- ۱۸۷۲ - ۱۸۱۱ Gautier (Théophile)
- ۹- از مقدمه Mademoiselle de Maupin (۱۸۳۵)
- ۱۰- مصرعی است از منظومه Atelier de Peintre
- ۱۱- از مقدمه Albertus (۱۸۳۳)
- ۱۲- ر.ک:
- Pierre Michel, Les Grands Ecrivains franc ais par la dissertation, La Poésie parnassienne, pp.15-17.
- Pierre Michel, La Composition francaise à l'examen probatoire et en propédeutique, II, Paris 1963, PP. 349-354.
- André Lagarde et Laurent Michard, XIXe Siècle, Les Grands Auteurs Francais du programme, V, Paris 1958, PP. 263-270.
- J. R. Chevallier et Pierre Audiat, Les Textes Francais, XIX et XXe Siècles, Paris 1927, PP. 1206-1208.
- Philippe Van Tieghem, Petite Histoire des Grandes Doctrines Littéraires en france, Paris 1957 pp. 235-242.
- ۱۳- ۱۷۵۰ - ۱۶۸۵ Bach (Johann Sebastian)
- ۱۴- ۱۸۰۹ - ۱۷۳۲ Haydn (Joseph)
- ۱۵- ۱۷۹۵ - ۱۶۸۵ Haendel (Georg Friedrich)
- ۱۶- ۱۷۹۱ - ۱۷۵۹ Mozart (Wolfgang Amadeus)
- ۱۷- ۱۸۲۷ - ۱۷۷۰ Beethoven (Ludwig Van)
- ۱۸- ۹۱ Larousse de la Musique, I,
- ۱۹- (۱۸۲۳) Missa solemnis
- ۲۰- ر.ک: Jean Chantavoine et Claude Rostand, Petit Guide de l'Auditeur
- Musique نیز: تفسیر موسیقی، تألیف سعدی حسنی ص ۱۸۱ - ۱۸۲، چاپ

تهران؛ Paris 1958, PP. 48-49

An die Freude - ۲۱

Schiller (۱۷۵۹ - ۱۸۰۵) - ۲۲

۲۳ - J.Chantavoine, Cl. Rostand 38-39 نیز رک: تفسیر موسیقی، تألیف

سعدی حسنی، ص ۱۶۷-۱۷۲

۲۴ - رک: مفهوم اجتماعی هنر، به قلم نگارنده، نامه فرهنگ ۱/ ۲۹۹ - ۳۰۹؛

۳۶۴-۳۵۸؛ ۴۲۴-۴۲۰

۲۵ - سیدغلامرضا سعیدی، اقبال شناسی ۲۹، تهران ۱۳۳۸

L.C. Maftre 79-81; A.K. Brohi, Iqbal as a Philosopher Poet, Iqbal - ۲۶

Review, P.9

نیز ر.ک: مجتبی مینوی، اقبال لاهوری ۱۵، از انتشارات مجله یغما، تهران ۱۳۲۷

۲۷ - اسرار و رموز ۳۷-۳۸

۲۸ - اسرار و رموز ۳۹-۴۱

۲۹ - جاویدنامه، چاپ دوم، لاهور ۱۹۴۷ ص ۴۵

۳۰ - اقبال شناسی ص «ید»

۳۱ - جاویدنامه ۴۵-۴۶

Bhartari Hari - ۳۲

۳۳ - جاویدنامه ۱۹۸-۱۹۹

Goethe (Johann wolfgang von) ۱۷۴۹-۱۸۳۲ - ۳۴

Westöstlicher Diwan - ۳۵

۳۶ - پیام مشرق، چاپ هشتم، لاهور ۱۹۵۴ ص ۲-۳

۳۷ - ارمغان حجاز، چاپ چهارم، لاهور ۱۹۴۸ ص ۵۷-۵۸

۳۸ - ارمغان حجاز ۶۱

۳۹ - زیور عجم، چاپ چهارم، لاهور ۱۹۴۸ ص ۱۴۷

۴۰ - پیام مشرق ۱۶۸

۴۱ - پیام مشرق ۱۷۳

۴۲ - زیور عجم ۷۹، نیز ر.ک: ۲۰۴

۴۳ - اسرار و رموز (اسرار خودی) ۱۱

- ۴۴- L.C. Mâtre 15
- ۴۵- زیور عجم (بندگی نامه) ۲۴۸-۲۴۹
- ۴۶- قرآن، سورة الرعد ۱۳/۱۲
- ۴۷- زیور عجم ۱۳۱
- ۴۸- *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, London 1934
- ۴۹- پیام مشرق ۵
- ۵۰- جاویدنامه ۳۷
- ۵۱- جاویدنامه ۷۲
- ۵۲- جاویدنامه ۹۲
- ۵۳- جاویدنامه ۱۱۷
- ۵۴- اسرار و رموز (اسرار خودی) ۵۵
- ۵۵- پیام مشرق ۲۷
- ۵۶- پیام مشرق ۴۱
- ۵۷- پیام مشرق ۸۶
- ۵۸- پیام مشرق ۹۹؛ نیز ر.ک: زیور عجم (گلشن راز جدید) ۲۴۳
- ۵۹- پیام مشرق ۱۱۷-۱۱۸
- ۶۰- پیام مشرق ۱۴۳
- ۶۱- پیام مشرق ۱۸۱، ۲۱۵
- ۶۲- جاویدنامه ۲۳۹
- ۶۳- جاویدنامه ۲۱۷
- ۶۴- جاویدنامه ۲۲۵
- ۶۵- زیور عجم ۱۰۲
- ۶۶- اسرار و رموز (اسرار خودی) ۶۷
- ۶۷- ارمغان حجاز ۱۴۶
- ۶۸- پیام مشرق ۵۵
- ۶۹- پیام مشرق ۵۹
- ۷۰- پیام مشرق ۱۵۰
- ۷۱- پیام مشرق ۱۵۱-۱۵۲

- ۷۲- زبور عجم ۱۲۷
- ۷۳- پیام مشرق ۱۲۵-۱۲۹
- ۷۴- جاویدنامه ۱۳۵، نیز ر.ک: پیام مشرق ۱۸۸
- ۷۵- پیام مشرق ۲۱۴
- ۷۶- ر.ک: جاویدنامه ۷۲، ۱۳۶، ۱۹۶؛ پیام مشرق ۱۷۲، ۲۳۰-۲۳۱، ۲۵۸؛
ارمغان حجاز ۹، ۱۸-۱۹، ۹۴، ۱۱۱، ۱۸۵، ۲۰۴؛ زبور عجم ۹۰، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۴۱، و سراسر مثنوی اسرار و رموز
- L.C. Maftre 20 - ۷۷
- ۷۸- اسرار و رموز (اسرار خودی) ۱۲، ۱۶
- L.C. Maftre 25 - ۷۹
- ۸۰- زبور عجم ۱۴۲
- ۸۱- اسرار و رموز (رموز بیخودی) ۱۰۶؛ نیز ر.ک: ۹۷-۱۰۴
- L.C. Maftre 25 - ۸۲
- ۸۳- اسرار و رموز (اسرار خودی) ۱۸-۱۹
- ۸۴- زبور عجم (بندگی نامه) ۲۶۴. در باب فلسفه خودی اقبال ر.ک: R.A. Nicholson, the Secrets of the Self, Lahore 1920 مجتبی مینوی، اقبال لاهوری،
بحث در احوال و افکار او، تهران ۱۳۲۷؛ سیدغلامرضا سعیدی، اقبال شناسی؛
دکتر احمدعلی رجائی، کیفیت تولد خودی در درون اقبال و ریشه‌ها و اجزاء آن،
یغما ۴۸۲/۱۵ - ۴۹۲؛ نکته‌ای چند در بیتی از اقبال، مجله دانشکده ادبیات
مشهد ۱۴۰/۱ - ۱۵۱؛
- L.C. Maftre 15 sqq.; A.K. Brohi, Iqbal as a Philosopher Poet, Iqbal Rev. Apr. 1961, 1-21
- دکتر زرین کوب، اقبال شاعر شرق: هفتادسالگی فرخ ۱۰۹-۱۱۶، از انتشارات
مجله یغما، زیر نظر مجتبی مینوی، تهران ۱۳۴۴
- ۸۵- پیام مشرق ۲۳۱
- ۸۶- ارمغان حجاز ۱۸
- ۸۷- ارمغان حجاز ۹۴
- ۸۸- ارمغان حجاز ۵۰، ۵۴

۸۹- اسرار و رموز (اسرار خودی) ۲۱؛ نیز ر.ک: پیام مشرق ۹۱؛ و هم در این باب:

Zafar Ishaq Ansari, Iqbal and Nationalism, Iqbal Rev. 51-89

۹۰- پیام مشرق ۱۴۶-۱۴۷

۹۱- جاویدنامه ۳۵

۹۲- جاویدنامه ۷۱

۹۳- پیام مشرق ۱۶۹

۹۴- جاویدنامه ۲۰۹

۹۵- A.k. Brohi, Iqbal Rev.1-2,3

۹۶- subjectif, objectif

۹۷- L.C. Maître 32,34

۹۸- ارمغان حجاز ۱۵۹

۹۹- زیور عجم ۱۱۷

۱۰۰- اسرار و رموز (رموز بیخودی) ۱۴۷

۱۰۱- پیام مشرق ۲۵۵-۲۵۶

۱۰۲- جاویدنامه ۱۶۷

۱۰۳- اسرار و رموز (رموز بیخودی) ۱۷۹-۱۸۰

۱۰۴- جاویدنامه ۷۵

۱۰۵- ر.ک: محاوره بین خدا و انسان، پیام مشرق ۱۳۲

۱۰۶- پیام مشرق ۱۷۲

۱۰۷- اسرار و رموز (رموز بی خودی) ۱۸۴

۱۰۸- Tagore (Rabindranath) ۱۸۶۱-۱۹۴۱

۱۰۹- L.C. Maître 13-14

۱۱۰- از جمله ترجمه‌های آثار اقبال تا حدودی که بنده اطلاع دارد از این قرار است:

The Secrets of the Self, R.A. Nicholson, Lahore 1920.

Complaint and Answer, Altaf Husain, Lahore 1943.

The Tulip of Sinaï, A.J. Arberry, London 1953.

Poems from Iqbal, V.G. Kiernan, Bombay 1947.

Persian psalms, A.J. Arberry, Lahore 1948.

The Devil's Conference, Mohammad Ashraf, Gujrat 1951.

The Mysteries of Selflessness, A.J. Arbery, London 1953.

Il Poema Celeste, Dr. Alessandro Bausani, Rome 1952.

Reconstruire la Pensée religieuse de l'Islam, Eva Meyerovitch, Paris 1955.

Massage de l'Orient, Eva Meyerovitch et Mohammed Achena, Paris 1956.

Le Livre de l'Eternité, Eva Meyerovitch, Paris 1962.

به علاوه آقای دکتر محمد مکرری با همکاری یکی از شرق شناسان یکی از آثار اقبال را به زبان فرانسوی برگردانده اند که مشخصات آن کتاب اینک در نظرم نیست؛ نیز پروفیسور هل، استاد دانشگاه ارلانگن، قسمت هایی از پیام مشرق را به زبان آلمانی ترجمه کرده و استاد حسن الاعظمی و شاعر مصری، سیدعلی الشبلان، ترانه ملی اقبال را به عربی ترجمه و در مجله البشیر پاکستان منتشر کرده اند سپس همین دو تن منظومه «شکوه و جواب» را به عربی ترجمه نموده اند؛ نیز یک تن شاعره عراقی به نام امینه نورالدین مقداری از اشعار اقبال را ترجمه و در بغداد در مجلات به طبع رسانده است. مرحوم دکتر عبدالوهاب عزام هم پیام مشرق را به عربی برگرداند که انجمن اقبال در کراچی چاپش کرد؛ همو منظومه «ضرب کلیم» و اسرار و رموز را هم به عربی ترجمه کرده است. ترجمه پیام مشرق به ترکی به توسط دکتر علی گنجلی صورت گرفته و نیز آقای بهرام رائگ کوتی اشعار زیادی از اقبال از جمله «اسرار خودی» را در اندونزی ترجمه و منتشر کرده است (اقبال شناسی ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۸۴-۱۸۶، ۱۸۸)

Walt Whitman - ۱۱۱

Paul Valéry - ۱۱۲

Jean Cocteau - ۱۱۳

François Mauriac - ۱۱۴

Jules Romains - ۱۱۵

۱۱۶- ر.ک: ص ۱ همین مقاله / ح

۱۱۷- زبور عجم ۱۴۳

مفهوم «اناالحق» در نزد اقبال

«اناالحق» گفته‌ی معروف حسین حلاج که با نام وی مترادف شده، یعنی «من حقم» یا به بیان تفسیری؛ یعنی این که «من خدا هستم»؛ سخنی که فقیهان و محدثان و حتی برخی از بزرگان تصوف نظیر جنید و ابوسهل تستری به استناد آن کافرش خواندند و سال‌ها به زندانش انداختند تا سرانجام به امر حامد بن عباس، وزیر مقتدر عباسی پس از آن که به حکم فقهای اهل سنت هزار تازیانه‌اش زدند، سر و دست و پایش را بریدند و او را در آتش سوزاندند و خاکسترش را در دجله ریختند یا به باد دادند (۳۰۷ ه.ق).

عطار در تذکرةالاولیاء نقل می‌کند که «... چون خلق در کار او متحیر شدند، منکر بی قیاس و مقرب بی شمار پدید آمدند و کارهای عجیب از او بدیدند. زبان دراز کردند و سخن او به خلیفه رسانیدند و جمله برقتل او اتفاق کردند، از آن که می‌گفت: «اناالحق»، گفتند: بگو «هوالحق» گفت: «بلی، همه اوست. شما می‌گویید که گم شده است؟ بلی که حسین گم شده است. بحر محیط گم نشود و گم نگردد». جنید را گفتند: «این سخن که حسین منصور می‌گوید، تأویلی دارد؟» گفت: بگذارید تا بکشند، که روز تأویل نیست.» پس جماعتی از اهل علم

بروی خروج کردند و سخن او پیش معتصم تباه کردند... خلیفه
 فرمود تا او را به زندان بردند یک سال. اما خلق می‌رفتند و مسائل
 می‌پرسیدند. بعد از آن، خلق را نیز از آمدن منع کردند. مدت پنج ماه
 کس نرفت... یک بار ابن عطا کس فرستاد که «ای شیخ، از این که گفתי
 عذر خواه تا خلاص یابی». حلاج گفت: «کسی که گفت، گو عذر خواه»
 (یعنی حق از زبان من سخن گفته و حق را بگو که عذر بخواهد)... نقل
 است که درویشی در آن میان از او پرسید که «عشق چیست؟» گفت:
 «امروز بینی و فردا بینی و پس فردا بینی». آن روزش بکشتند و دیگر
 روز بسوختند و سیوم روزش به باد بردادند - یعنی عشق این است.^۱
 این عشق که نشان از اندیشه استعلایی دارد، بعد از به‌دار آویختن
حلاج، در میان مردم ریشه می‌دواند و ابتدا پیروان وحدت وجود را
 برگرد آتش خود منسجم می‌سازد و به آن رونق می‌بخشد. صوفیان
 وحدت وجودی به‌طور کلی این بانگ معروف حلاج را به عنوان شعار
 اصلی مشرب‌شان می‌پذیرند. حلاج مردی بود اندیشمند که ابن ندیم
 پنجاه جلد از آثارش را نام می‌برد و **عطار** او را در تذکرة الاولیاء «شیر
 بیشه تحقیق» می‌خواند. ولی با این همه حکومت وقت او را پس از
 زندان و زجر و شکنجه با فجیع‌ترین وضع می‌کشد. این امر مبین آن
 است که مردم زمانش از طرز فکر او روی گردان بودند و با «انا الحق»
 وی چندان مخالف که او را شایسته بالاترین شکنجه‌ها و رفتار
 غیرانسانی عمال خلیفه می‌دانستند. ولی تنها پس از گذشت تقریباً دو
 نسل، اندیشه او چنان قوت می‌گیرد که **عطار** در یکی از قصاید
 معروف‌اش پس از برشمردن تعدادی از پدیده‌ها و این که چیزی جز
 جلوات ذات الهی نیستند بی‌پروا و بدون هیچ واهمه‌ای می‌گوید:

هرکه از وی نزد انا الحق سر او بود از جماعت کفار

ولی ابن عربی نخستین کسی است که از این گفته برای تحکیم فلسفه خود سود می‌جوید. پس از وی عطار، شبستری، عراقی و دیگران هریک به نسبت آن را در آثارشان منعکس می‌سازند. براساس این نظر، هستی واحد است و حق ثنویت‌پذیر نیست. در وحدت هستی تمایزی میان واحد و کثیر نیست. وقتی صوفی به فنای خود نائل می‌شود با جاودانگی حق، پیوند می‌خورد. شبستری می‌گوید:

هرآن کس را که اندر دل شکی نیست

یقین داند که هستی جز یکی نیست

جناب حضرت حق را دویی نیست

در آن حضرتن من و ما و تویی نیست

من و ما و تو و او هست یک چیز

که در وحدت نباشد هیچ تمیز

هرآن کس خالی از خود چون خلاء شد

اناالحق اندر او صوت و صدا شد

شود با وجه باقی، غیر هالک

یکی گردد سلوک و سیر و سالک

برای صوفی همه چیز خداست و خود او هم یکی از چیزهاست، بنابراین به خود حق می‌دهد که بگوید «اناالحق» یا «من خدا هستم». هستی و وجود یکی هستند و آن ذات حق است. این اندیشه را در تصوف غربی هم می‌بینیم:

اسپینوزا که تحت تأثیر مذهب یهود، وجود خدا را برای شناخت حقیقت و واقعیت ضروری می‌شمرد و به این موضوع اهمیت فراوان می‌داد، ابتدا عقیده‌اش بر این بود که همه چیز، جزئی از خداوند است ولی بعد تغییر شگفتی در نظرش پیدا شد و گفت که خداو

طبیعت یکی هستند و تفاوتی میانشان نیست. در نوشته هایش به این عبارت فراوان برمی خوریم که: «خدا، یا طبیعت» او طبیعت را صورت و چهره‌ی حق می‌داند. به نظر وی خدا و طبیعت چیزی جز چهره‌های متفاوت یک حقیقت نیستند. منتها خداوند واحد و طبیعت کثیر است. مکتب وحدت وجود تحت تأثیر عقاید پلوتینوس و مکتب نو افلاتونی تمامی آن چه را که به نظر می‌آید وجودی مستقل دارند به واقع ناموجود، وهمی و خیالی می‌داند. زمان را امری مجاز می‌شمارد. شبستری در گلشن راز می‌گوید:

چو من هستم به ذات خود معین ندانم تا چه باشد سایه من
چو ماضی نیست مستقبل مه و سال چه باشد غیر از آن یک نقطه‌ی خال
یکی نقطه است و همی گشته ساری تو آن را نام کرده نهر جاری
عرض فانی است، جوهرزو مرکب بگو کی بود یا خود کو مرکب
ز طول و عرض و از عمق است اجسام وجودی چون پدید آمد ز اعدام
از این جنس است اصل جمله عالم چو دانستی بیار ایمان و فالزم
نمود وهمی از هستی جدا کن نئی بیگانه، خود را آشنا کن
نتیجه این که چون هستی جز خدا نیست، آدمی در گفتن «او خداست» یا «من خدا هستم» مختار است. عطار در تذکرة الاولیاء می‌گوید «نقل است که [حلاج] در شبانه‌روزی در زندان هزار رکعت نماز کردی. گفتند: چو می‌گویی که «من حقم» این نماز کرا می‌کنی؟ گفت: ما دانیم قدر ما!» برخی از متفکران که پنداشته‌اند این سخن نشان از عقیده وحدت وجودی دارد به طعن و لعن حلاج برآمدند که مشخص‌ترین شان مرحوم شریعتی است. او در ما و اقبال ضمن مذمت آئین وحدت وجودی می‌گوید: «در میان برخی مذهبی‌ها، احساس پرستش، گاه حالت عشقی صوفیانه می‌گیرد و خودآگاهی عارفانه که

ویژه مذهب است و عامل تحکیم اصالت و تبلور فطرت و اخلاص و جودی و تقوای روحی انسان، به‌حالت بی‌خودی مستانه که در صوفیان مجذوب سراز پانشناس شط‌حیات‌گوی طامات بافِ غرقه در جذبه و خلسه و می و منگ تبدیل می‌شود و در این حالت بیمار خود را «خدا» حس می‌کند و هم‌چون حلاج بانک انال‌حق - من خدای‌ام - برمی‌دارد و به‌راستی می‌یابد که در جامه‌ی خویش جز خدا هیچ نیست. و این حالت را در تصوف «وحدت وجود» می‌نامند، یعنی که هرچه می‌بینی هیچ است پوچ است، هرچه هست خداست، «من» نیز خداست...

شریعتی در کتاب روش شناخت اسلام، حلاج را تا حد یک دیوانه تنزل می‌دهد و می‌نویسد: «حلاج آدمی دیوانه است که هیچ‌گونه مسؤولیتی نمی‌شناسد و جامعه‌ی ایرانی اگر ۲۵ میلیون منصور حلاج داشته باشد یک دیوانه خانه درست می‌شود.»^۲

ولی تحقیقات جدید در مورد حلاج، نشان می‌دهد که او به‌هیچ روی مشرب وحدت وجودی نداشته بلکه یک ثنویت‌گرای بی‌چون و چرا و معتقد به برتری خدا بوده و آن چه می‌گفته نه از روی جنون و دیوانگی بلکه کاملاً از روی دانایی و آگاهی بوده. اقبال در تأیید این نظر می‌گوید: «انال‌حق حلاج بیان روشنی است که از ژرفای تجربه‌ی دینی برآمده که او توانست در تکامل معنوی خویش به آن دست یابد.» این مثال منحصر به فردی در خصوص به‌تکامل رساندن خودی (راه حیاتی) و دست‌یابی بر عالم است که فرد از این طریق نه تنها من نهایی را تجربه می‌کند بلکه این توانایی را هم می‌یابد تا مفهوم حقیقی رابطه‌ی من خویش را با خداوند کشف کند. ماسینیون^۳، خاورشناس فرانسوی که آثار حلاج را به چاپ رسانده است، انال‌حق را به معنای

«من حقیقت خلاقام» دانسته که روح حقیقی بانک حلاج را آشکار می‌سازد. تمامی هستی «من»، پس از رسیدن به بالاترین نقطه، عمق می‌یابد گویی که فرد در آزادی و خلاقیت «من نهایی» شریک شده است؛ ولی این به هیچ وجه به معنای از بین رفتن فردیت مجزا نیست، و مقصود حلاج نیز اتحاد وحدت وجودی نبوده است.

اقبال در کتاب *بازسازی اندیشه*، می‌گوید: «معاصران حلاج، همانند اخلاف او، این گفته را ناشی از اعتقاد به وحدت وجود دانستند؛ اما قطعاتی که از گفته‌های حلاج باقی ماند و توسط شرق‌شناس فرانسوی، ماسینیون، گردآوری و منتشر شد، هیچ تردیدی بر جای نمی‌گذارد که منظور صوفی شهید نمی‌توانست انکار خدای متعال بوده باشد. بنابراین تعبیر درست تجربه‌ی حلاج این نیست که بگوییم او قطره‌ای است به دریا پیوسته، بلکه وی با آن تجربه و گفته‌ی همیشه ماندنی‌اش واقعیت و جاودانی «من» بشری را در شخصیتی ژرف‌تر تحقق بخشید و با شجاعت به اثبات رساند. گفته‌ی حلاج تقریباً به صورت اعتراضی به نظر می‌رسد که متوجه متکلمان است. به هر حال آنان که امروزه به دنبال تحقیق موضوعات دینی هستند، مشکل‌شان در مورد این نوع تجربه آن است که در اوایل کاملاً به‌هنجار است، ولی هنگامی که به کمال می‌رسد، متوجه سطوح ناشناخته‌ی خودآگاهی می‌شود...»^۴ و در جای دیگر از همین کتاب می‌گوید: «ایمان فقط یک اعتقاد انفعالی غیر فعال به یک یا چند موضوع خاص نیست، اطمینان زنده‌ای است که از تجربه‌ای کمیاب به وجود می‌آید. تنها شخصیت‌های بزرگ، توانایی و صلاحیت آن را دارند که از این تجربه فراتر روند... در تاریخ تجربه‌ی دینی اسلام، تجربه‌ی وحدانیت در چنین عباراتی تجلی یافته است: «من حقیقت

خلاق‌ام» (حلاج)، «من دهرام» (محمّدص)، «من قرآن ناطق‌ام» (علی ع)، «من سبحان‌ام» (بایزید). این تجربه در عرفان متعالی اسلامی به صورتی نیست که هویت «من» متناهی با نوعی مجذوبیت در «من» نامتناهی محو و زائل شود، بلکه این نامتناهی است که در آغوش پرمهر متناهی جای می‌گیرد...^۵ جملات فوق تأکیدی است بر این گفته کی‌یر که گارد که «ذهنیت همان حقیقت است». این سخن مفهوم عمیق خود را در عبارات یاد شده نشان می‌دهد. از سوی دیگر به عقیده برخی از محققان، انال‌حق حلاج در واقع نوعی اعتراض و ایستادگی در برابر صوفیانی است که خویش‌ن خویش را انکار می‌کردند. بنابراین نظر، انال‌حق گفتن یعنی ارج نهادن به خویش‌ن، متعالی دانستن نفس انسان و در نهایت مسؤولیت‌پذیری است. اقبال در زمان حیات‌اش با تأکید بر نقش مهم «خود» فی‌الواقع اندیشه حلاج را دنبال کرد. او به روش دکارتی ثابت می‌کند که می‌توانیم در هستی هرکس و هرچیزی و نیز به جهان محسوس و دانشی که از طریق حواس حاصل می‌آید، شک کنیم؛ ولی نمی‌توانیم در وجود «من» که شک و فکر از اوست، شک کنیم:

اگر گویی که من وهم و گمان است نمودش چون نمود این و آن است
 بگو با من که دارای گمان کیست یکی در خود نگر آن بی‌نشان کیست؟
 بنا به گفته‌ی اقبال، تشبیه خدا به انسان کامل یا ابرمرد که نیچه عنوان کرد از همان نوعی است که در مفهوم انال‌حق است، منتها نحوه‌ی بیان‌شان متفاوت است:

باز این حلاج بی‌دار و رسن نوع دیگر گفت آن حرف کهن

از دیدگاه اقبال فردیت را می‌توان به روشنی در همه موجودات زنده یافت، بنابراین دستیابی به فردیتی عمیق‌تر، متعالی‌تر و برتر که

هدف از آن خدای گونه شدن و در کنار حقیقت غایی قرار گرفتن است، امری ناممکن نیست به عقیده او انسان نیز مانند خدا، دارای نیروی آفرینش است و همین سبب می شود تا قدرت «خود» را که آزادی و امکانات نامحدودی برایش فراهم آورده، بسط دهد و ذوق اعتلا را تا حد رسیدن به سطح حقیقت غایی در خود پرورش دهد:

هر موجودی می خواهد به جلوه درآید

در دل هر ذره ای ذوق اعتلا و عظمت موج می زند

بدون چنین ذوقی، زندگی مرگ است

اگر «خودی» به کمال برسد، آدمی خدای گونه می شود

نیروی خودی دانه ی خشخاشی را به کوه بدل می کند

و اگر به سستی بگراید، کوه را بدل به دانه خشخاش می سازد

فقط خودی است که در این جهان واقعیت دارد

باقی همه افسانه و افسون است^۶

از آن جا که فلسفه اقبال مبتنی بر کثرت گرایی pluralism است، او خدا را هم یک «خود» یا «فرد»ی از افراد می داند منتها متعالی ترین فرد. او در نامه اش به نیکلسون که در مقدمه ی ترجمه ی انگلیسی *اسرار خودی* آمده، خدا را فردترین فرد می خواند که پیشرفت معنوی انسان بستگی به میزان تقرب او به این کمال مطلوب دارد، پیامبر گفت: «صفات خدا را در خودت به وجود آور.» از این رو انسان هرچه بیشتر به یگانه ترین فرد مانند شود، مثل او یگانه می شود... و هرچه فاصله اش از خدا بیشتر شود، فردیت او کمتر می شود. کاملترین شخص کسی است که بیش از همه خود را به خدا نزدیک کند. چنین کسی نه تنها در خدا فنا نمی شود، بلکه به عکس خدا را در خودش جذب می کند.» اقبال در جاویدنامه و گلشن راز جدید از تفاوتی که در

رسیدن به صفات و ذات الهی وجود دارد سخن می‌گوید. به عقیده وی آن کس که متصف به اخلاق الله می‌گردد شخص برتری است ولی انسان به واقع کامل کسی است که از این مرحله فراتر رود و عین ذات حق شود. بنابراین اقبال به خلاف شریعتی نه تنها انال‌حق را مردود نمی‌شمارد، بلکه از مرز جنون هم درمی‌گذرد و مفهوم انال‌حق را پشت سر می‌نهد زیرا جنون را قبایی می‌داند که برازنده عقل است:

زمانه هیچ نداند، حقیقت او را

جنون قیاس که موزون به قامت خرد است

به آن مقام رسیدم چو در برش کردم

طواف بام و در من سعادت خرد است

ابیات فوق یادآور مفهوم دیگری از اندیشه‌ی استعلایی در تاریخ عرفان ایرانی - اسلامی است. آن جا که در تذکرة‌الاولیا از قول بایزید نقل می‌شود که گفت: «مردی پیشم آمد و پرسید کجا می‌روی؟ گفتم: به حج. گفت: چه داری؟ گفتم: دویست درم. گفت: به من ده و هفت بار گرد من بگرد، که حج تو این است. چنان کردم و بازگشتم.» و همین بایزید، انال‌حق را به‌زبانی دیگر چنین بیان داشته: «لیس فی جبّتی الا‌الله» (در جامه من جز خدا نیست). این جنون و شیدایی برای دست‌یابی به حقیقت مطلق را در شخصیت اقبال نیز می‌یابیم:

در دشت جنون من جبریل، زبون صیدی

یزدان به کمندآور ای همت مردانه!

از دیدگاه او عقل وقتی حقیقت‌یاب می‌شود که با جنون یا عشق و اشراق بیامیزد. این یکی از خصایص انسان آرمانی اقبال است. همان خصیصه‌ای که در انسان آرمانی نیچه و مولوی به تعبیر دیگر شاهدیم:

به زیر کنگره کبریاش مردانند

فرشته صید و پیمبر شکار و یزدانگیر

بنابراین انسان آرمانی اقبال از مرز انا الحق هم می‌گذرد، چندان که خدا در پی دیدارش برمی‌آید و برای یافتنش بهانه‌ها می‌آفریند:

ما از خدای گم شده‌ایم او به جست و جوست

چون ما نیازمند و گرفتار آرزوست

گاهی به برگ لاله نویسد پیام خویش

گاهی درون سینه مرغان به‌های و هوست

در نرگس آرمید که بیند جمال ما

چندان کرشمه‌دان که نگاهش به گفت و گوست

آه سحرگهی که زند در فراق ما

بیرون و اندرون زیر و زیر و چهارسوست

هنگامه بست از پی دیدار خاکنی

نظاره را بهانه تماشای رنگ و بوست

پنهان به ذره ذره و نا آشنا هنوز

پیدا چو ماهتاب و به آغوش کاخ و کوست

در خاکدان ما گهر زندگی گم است

این گوهری که گم شده مائیم یا که او؟^۷

پی‌نوشت‌ها:

۱- گزیده تذکرة الاولیا به کوشش دکتر استعلامی، ص ۴۱۵-۴۱۷.

۲- ما و اقبال، ص ۲۴۹ - روش شناخت اسلام ص ۱۵ و ۱۶ (انتشارات حسینیه ارشاد)

۳- لوئی ماسینیون Louis Massignon (۱۹۶۲ - ۱۸۸۳ م) وی به‌درجه دکترا در ادبیات رسید، استاد کلژدوفرانس و رئیس مؤسسه تتبعات ایرانی بود. تألیفات مهمی درباره‌ی تاریخ و هنر و ادبیات شرق و تحقیقات معروفی درباره‌ی حلاج دارد که از آن جمله‌اند: *حلاج صوفی شهید اسلام، تصوف حلاج از جنبه‌ی فلسفه مابعدالطبیعی و دیوان حلاج*. از این محقق آثار دیگری نیز در ارتباط با شرق به‌طبع رسیده است که عبارت‌اند از: «نیایش ابراهیم در سدوم»، *شهر اموات در قاهره و مباحله‌ی مدینه و تقدیس فاطمه ع*. ماسینیون به‌رغم تعلق خاطری که به‌شرق و تصوف و عرفان آن و موضوعات اسلامی داشت، پس از نزدیک به‌هشتاد سال زندگی، مسلمان از دنیا نرفت!

۴- بازسازی اندیشه، ترجمه م. ب. ماکان. ص ۱۱۰ و ۱۱۱

۵- همان، ص ۱۲۶

۶- بال جبریل (اردو)

۷- برای شرح این غزل و مجموعه غزلیات اقبال ر. ک: می‌باقی، تألیف م. ب. ماکان.

تحلیلی از جاویدنامه

معروفترین اثر اقبال، *جاویدنامه* که در سال ۱۹۳۲ م. انتشار یافت، منظومه‌ای است به سبک *ارداویرافنامه*، *الفقران*، و *کمدی الهی* که شاعر (زنده رود)، مولوی را به عنوان راهنمای سفر خیالی خود به دنیای دیگر برمی‌گزیند. اقبال در این سفر خیالی با اندیشمندان و مشاهیر و شعرا ملاقات می‌کند و طی گفت و شنود با آنان، نظرات فلسفی و اجتماعی خویش را بیان می‌دارد. این کتاب معروف دیدگاه‌های عرفانی، سیاسی و اجتماعی اقبال است.

یکی از بهترین تحلیلهائی که از این منظومه شده مقاله‌ای است از شادروان *احمدعلی رجائی* که زینت بخش نخستین شماره مجله دانشکده ادبیات مشهد شد و بسیاری از علاقه‌مندان به شعر فارسی را متوجه این کتاب ساخت.

جاویدنامه مظهر پختگی و کمال و قله افکار علامه فقید اقبال است. موضوع این کتاب سیر خیالی در افلاک و سیارات سخن گفتن با روح مجسم در گذشتگان اعم از پیروان اهریم و یزدان است. برای فکر عروج به آسمان‌ها و دانستن راز کرات و جهان دیگر مبدائی تعیین نمی‌توان کرد. شاید از روزی که بشر در این سرراجه ترکیب، تخته‌بند تن شده و فکر خواب و خور مجالش داده به این گنبد نیلگون اندیشیده است. در طی میلیون‌ها سال این آرزو در دل فرزندان آدم خانه کرده که از کار این قندیل‌های زرین و سیمین که از

سقف دنیای او آویخته‌اند سر به در آورد و می‌بینیم که هنوز هم این علاقه و امید بر جهان سایه افکنده است و با شدت وحدت دنبال می‌شود و اندک‌اندک از دائرة نظر به مرحله عمل گام می‌نهد.

نه تنها بشر خاکی می‌خواهد افلاکی شود و از این خاکدان راهی به سوی آسمان و آن جهان بگشاید بلکه دیری است میل دارد از جهان دیگر، آنجا که بوده و آن جا که پس از مرگ می‌گویند باز خواهد گشت خبری به دست آورد و آنچه را از طریق ادیان به تسلیم یا به تقلید یا به ترس پذیرفته به درجه تحقیق برساند. این فکر مخصوص طبقه معینی نیست، هرانسانی کم و بیش ساعاتی از عمر خود را در این اندیشه صرف کرده است:

روزها فکر من اینست و همه شب سخنم

که چرا فارغ از احوال دل خویشتم

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک

چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم

از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود

به کجا می‌روم آخر نمائی وطنم^۱

ولی با این همه تلاش، حقیقت آن است که به اسرار ازل نه آنان که محیط فضل و آداب بوده‌اند پی برده‌اند و نه کسانی که هراز برندانسته و حرفی و اننوشته و نخوانده‌اند... راه این دیرشش جهتی سخت بسته است و در پرده عالم غیب و جهان دیگر کسی را بار نیست، اما این موضوع سبب هیچ‌گونه شگفتی و نومیدی نمی‌باشد زیرا آن عالم چنانکه وصف یا تصورش می‌کنند چیزی است بیرون از حیز حس و ماده و در فلسفه پس از چند هزار سال کشاکش این اصل تقریباً پذیرفته شده است که هرچه از جهتی با حواس ما ارتباط و نسبیتی

نداشته باشد برای ما قبل دریافت نخواهد بود.

پس برای آگاه شدن از چگونگی جهان دیگر دو راه باقی می ماند: یکی آنکه انسان‌هایی یافته شوند فوق انسان معمولی که علاوه بر عقل بشری و حواس ظاهره به عنایات ربانی و فیض روح القدس مؤید باشند تا بتوانند پیش از مرگ از اسرار کرات آسمان و مراحل آن جهان خبر بیاورند و اینان پیغامبران‌اند و معجزه دارند یعنی کاری که دیگران از انجام دادن نظیرش عاجزند همانگونه که می خوانیم ابراهیم و حضرت خاتم النبیین به معراج رفتند که چون همه از تفصیل آن از راه معراج نامه‌ها و اخبار باخبرند نیازی به ذکر نیست.

راه دوم برای آگاهی از جهان دیگر که سرعت و قدرتش از هر موشکی بیش تر است پرواز با شهر تخیل و سفر در عالم آرزو و رؤیاست.

پیش از آن که به این سیرهای تخیلی و رؤیائی اشاره شود باید از دو سفر بسیار ابتدائی و کوچک که به موجب اساطیر موجود در عالم بیداری صورت گرفته است نام برد. قهرمانان این دو سفر، نمرود مدعی خدائی و کی کاووس مدعی سلطنت مطلقه‌اند.

نمرود همان جباری است که خواست ابراهیم خلیل را در آتش بسوزاند و نتوانست. او به موجب روایت تفسیر طبری، با وزیرش در صندوقی که دریچه‌یی به بالا و دریچه‌یی به پائین داشت به کمک چهار کرکس، سه روز به آسمان سفر و به عقیده خود به خدای آسمان‌ها تیراندازی کرد و به اختیار به زمین فرود آمد و سرانجام وقتی لشکر بی حد و مرز خویش را برای جنگ با خدای آسمان‌ها آماده می کرد، سپاهیان با نیش پشه از پای درآمدند و خودش هم پس از سال‌ها تحمل عذاب از رنج پشه‌یی، جان سپرد.

کارکی کاووس هم که از طریق شاهنامه از آن خبر داریم شبیه نمرود است که به فریب اهریمن برای دانستن راز سپهر و فتح آسمان به مدد چهار عقاب برتختی، تنها به آسمان پرواز کرد ولی پس از یک روز عقاب‌ها فرود آمدند و او در آمل افتاد و توبه کرد.

اصولاً جهات مشترک زندگی نمرود و کاووس قابل مطالعه است. سفرشان خواه از نظر نوعی وسیله و خواه از نظر هدف تقریباً یکسان است، هردو خشک‌مغز و کم‌خردند، هردو افراد بی‌گناه را به آتش افکنده‌اند. نمرود ابراهیم را و کاووس سیاوش را برای آزمایش راستگویش و هردو تلخکام و بد سرانجام بوده‌اند فقط نوشته‌اند نمرود یک بار هم مناره بلندی ساخت که به خدا تیراندازی کند ولی مناره خراب شد و این یک هنر را کاووس نکرده است.

اما سفرهای تخیلی و رؤیائی خواه به آسمان و خواه به بهشت و دوزخ و آن جهان بی‌حد و مرز است و چه بسا که هریک از ما، یک یا چند بار به این گونه سفرها رفته باشیم و باز هم در خواب یا خلسه برویم اما چند رؤیا و تخیل مکتوب قابل ذکر داریم که اشاراتی بدانها ضروری است:

الف - رؤیای نخستین مربوط به زردشت است که به اختلاف روایات (که هنوز هم روشن نشده است) در ۱۸ یا ۹ یا حداقل ۶ قرن پیش از میلاد مسیح می‌زیسته است.^۲

در بهمن یشت آمده که زردشت از اورمزد عمر ابدی می‌خواهد ولی با تقاضایش موافقت نمی‌شود و او را به رستخیز وعده می‌دهند ولی چند قطره آب که سبب معرفت کامل است به دستش می‌ریزند زردشت بر اثر خوردن آن آب، شبانه روزی می‌خوابد و پس از بیداری شرح رؤیای خود را با اورمزد بیان می‌کند.

ب - رؤیای دیگر مربوط به گشتاسب است و او به طوری که در زرتشت‌نامه آمده است یکی از چهار آرزویش این بود که مقام خود را در جهان دیگر بداند. زردشت شیر و شراب و میوه با مخدری به نام «منگ» که بعدها «منگ گشتاسبی» نام گرفت به او داد. در نتیجه گشتاسب شاه سه روز خفت و در خواب بهشت و دوزخ و جای خود را در آن جهان مشاهده کرد.

ج - هرودوت مورخ مشهور که در حدود پنج قرن قبل از میلاد مسیح می‌زیسته از رؤیای شخصی به نام «اریسته Aristee» در شهر پروکونز Proconnèse سخن می‌گوید.

د - پس از این باید از افلاطون نام برد که هم به پنج قرن پیش از میلاد مربوط است. او در کتاب جمهوری خود ضمن بحثی که درباره پادشاه عادل و ظالم در این جهان و آن جهان می‌کند، داستانی از قول مردی به نام «ار Er» فرزند ارمینوس Armenius اهل پامفیلیا Pamphylia بیان می‌دارد^۳ که او در جنگی کشته می‌شود و پس از دوازده روز جسدش را که تازه مانده بوده است وقتی برای سوختن روی هیزم می‌نهند جان می‌گیرد و از آنچه در آن عالم دیده سخن می‌گوید به این مضمون که بین دریچه‌های زمین و آسمان قضاتی نشسته بودند و به سینه عادلان این جهان لوحه‌یی متضمن گواهی عدالت و برپشت ظالمان لوحه‌یی دیگر نصب می‌کردند. دسته نخستین به سوی بالا که جای زیبایی‌ها و لذائذ بود می‌رفتند و گروه دوم به جانب لجن و لای و وحشت و عذاب.

دنباله بحث از بیشتر درباره بقای روح و حل مسأله جبر و اختیار است.

ه - در قرن اول میلادی پلوتارک داستان مردی به نام «تس‌پزیوس

Tespésius را نقل می‌کند که مردی قمارباز و عیاش بود و همه ثروت خود را در مجلس قمار باخت و خودکشی کرد آن‌گاه جهان دیگر را و گناهکاران را که پدرش هم در میان آن‌ها بود دید و سرانجام روحش از دوزخ به کالبدش بازگشت.

و - بعد از این می‌رسیم به افسانه «ارداویراف» زردشتی که در زمانی بین قرن ۵ تا ۷ میلادی و شاید در روزگار اردشیر بابکان بوده ولی کتاب او که به «ارداویرافنامه» معروف است بین قرن ۱۰ تا ۱۴ میلادی تألیف و ترتیب یافته است.

ارداویراف که از زردشتیان نیک و معتقد بوده از بین هفت تن از پاک‌ترین به‌دینان برگزیده می‌شود و با نوشیدن منگ گشتاسبی، هفت شبانه‌روز روانش به جهان دیگر می‌رود و بعد که از خواب گران برمی‌خیزد آنچه درباره بهشت و دوزخ و برزخ و حال نیکان و گناهکاران در جهان دیگر دیده با پیامی که اورمزد به وسیله او فرستاده است برای همه شرح می‌دهد^۴ و واضح است که این کتاب و داستان همانندش / افلاطون و تس‌پزیوس پلوتارک تخیلی بیش نیست و هدفش ایجاد مزید اعتقاد است چه هنوز مرده‌یی را سراغ نداریم که به این جهان بازگشته باشد.

ز - در قرن یازدهم میلادی کتاب دلکش دیگری درباره یک سفر تخیلی به آن جهان داریم به نام «رسالة الغفران» که نویسنده آن ابوالعلاء معری فیلسوف و ادیب نابینای قرن پنجم هجری است^۵ این کتاب طنزآمیز و سراپا سخره را معری در جواب رساله مردی به نام ابن قارح نوشته و برای او فرستاده است. ابن قارح پیرمرد ادیب ساده‌دلی بوده و با نوشتن رساله‌یی و فرستادنش برای معری و بیان عاقبت شوم بسیاری از بی‌دینان به خیال خود خواسته است او را از گمراهی نجات

بدهد و ضمناً در طی رساله اظهار فضل و وقوف بر ادب عربی کرده و از معری جواب خواسته است معری هم با رندی و ظرافت اسم رساله جوابیه را رسالة الغفران نهاده و به کنایه خواسته بگوید که بر اثر راهنمایی‌های تو، توبه کردم و از درگاه خداوند، غفران و آمرزش می‌طلبم.^۶

در این رساله روش کار بسیار جالب و بدیع است به این معنی که معری خود ابن قارح را به بهشت و دوزخ فرستاده و در مراحل مختلف آن جهانی سیر داده است و در ضمن مباحثاتی که بین ابن قارح و ابلیس و جمعی از شاعران بهشتی و دوزخی درست کرده، آن مرد ساده‌دل و عقایدش را به‌سخره گرفته است. این رساله برای کسانی که با ادب عرب آشنائی دارند بسیار خواندنی و لذت‌بخش است ولی ترجمه آن خیالی از لطف خواهد بود زیرا بنای این رساله بر ظرافت‌های ادبی و مناسبات الفاظ است که در ترجمه از دست می‌رود و در هم می‌شکند اثر معری هم از سه مرحله گفت و گو می‌کند:

بهشت، دوزخ و جای جن‌ها (شبهه به اعراف اسلام و برزخ دانته و همیستگان ارداویرافنامه)

ح - در قرن دوازده میلادی سیرالعباد الی المعاد سنائی غزنوی قابل توجه است که در حدود ۷۷۵ بیت است و از وصف و ستایش باد آغاز می‌شود و خطاب به او از رمز آفرینش انسان و روح طبیعی و حیوانی و صفت نفس عاقله و عقل مستفاد و حرکت فلک و جوهر خاکی و مجسم ساختن صور مرگ و کینه و بخل و سایر صفات بد و بحث در وجود آب و باد و ماه و برجیس و بهرام و خورشید و گذشتن از دروازه زمان و رسیدن به مراتب انسان و نفس کلی و عقل کلی و

صفت ارباب توحید و سالکان طریق سخن می‌گوید و سرانجام به مدح ابوالمفاخر سیف‌الدین محمد بن منصور قاضی سرخس ختم می‌کند پیرسنائی در این مراحل عقل است.

ط - باید گفت که از قرن نهم و دهم میلادی اصولاً دامنه رؤیاها وسعت می‌گیرد خواه به صورت مکاشفه و مراقبه و خلسه در میان صوفیه شرق و خواه بین مسیحیان غرب و کار به جایی می‌رسد که این رؤیاها در غرب موضوع طنزها و هجوها قرار می‌گیرد از جمله آن‌ها در قرن دوازدهم رؤیای سن پاتریس Saint Patrice را در فرانسه و در قرن سیزدهم رؤیای سن پل Saint Paul را می‌توان نام برد^۷ که شباهت به رؤیای ارداویراف ما دارد.

سن پاتریس در محلی از ایرلند از خدا اجازه خواست تا رنج‌های ساکنان برزخ را برجهانیان آشکار سازد و بدین وسیله موجبات انتباه و ارشاد آنان را فراهم آورد. برزخ (Purgatoire) از نظر کلیسای کاتولیک جایی است که ارواح مردم نیکوخصال که هنگام مرگ مورد رضای عدل الهی قرار نگرفته‌اند به آنجا برده می‌شوند تا رنج‌های موقت اخروی را تحمل کنند و سپس برای درک سعادت آسمانی پذیرفته شوند. اما افسانه سن پل راجع به سفر او به درکات دوزخ است با راهنمایی سن میشل Saint Michel که در آن رنج‌های دوزخ بیان می‌شود. اصل داستان به زبان قدیمی سوریه است که به یونانی و سپس به لاتین و بعد به اکثر زبان‌های جدید ترجمه شده و ظاهراً دانه از آن با خبر بوده است.

ی - آخرین فرد غربی مشهوری که در واقع به بحث رؤیاها با نوشتن کتاب عظیم کمدی الهی خاتمه می‌دهد دانه نویسنده اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم ایتالیاست (۱۳۲۱-۱۲۶۵).

این کتاب شباهت بسیار به *ارد/اویرافنامه* دارد به طوری که نوع سفر به دنیای دیگر، نوع گناهان، نوع مجازات‌ها، توصیف دوزخ و سایر مسائل مربوط به آن همانند است و به قول محققان بسیار بعید است اگر تصور شود دانته از کتابی چون آن بی اطلاع بوده است.^۸

بلوشه مستشرق فرانسوی هم طی مقاله‌یی این دو اثر را با هم مقایسه کرده است و بعد از او یکی از مستشرقان بزرگ اسپانیا به نام پروفیسور آسین در کتاب مفصلی تمام وقایع شبیه به داستان کمندی الهی را در اخبار و احادیث و ادب مسلمانان یافته و شرح داده و جزئیات کتاب دانته را با آن‌ها سنجیده است و نتیجه این است که دانته برخلاف آن چه سال‌ها تصور می‌شد مبتکر نبوده و از آثاری که حتی به زبان‌های اروپائی ترجمه شده بهره‌ها برده بوده است.^۹

اما اقتباس دانته از معری که نیکلسن وعده‌یی برآورد صحیح به نظر نمی‌رسد زیرا دانته مردی مذهبی است و اثرش هم در جهت دفاع از مذهب است ولی معری به هیچ دینی پای‌بند نیست و تمام رساله الغفران و قسمتی از دیوان لزومیاتش در استهزاء پیروان ادیان مختلف است.^{۱۰} کتاب دانته هم چون دیگران به سه قسمت دوزخ و اعراف و بهشت تقسیم می‌شود.

ک - اکنون نوبت جاویدنامه است. جاویدنامه همانند هر اثر عمیقی، ظاهری دارد و باطنی. ظاهر *جاویدنامه* توصیف‌هایی است که فیلسوف صاحب‌دل پاکستان مرحوم اقبال به فرزند خود جاوید درباره مسائل حیات کرده است و آن را با آرزو و امید فراوان به نسل جوان تقدیم داشته است. اما باطن آن تحریض مسلمانان هند به کسب آزادی و استقلال و نمایاندن راه کمال و کیفیت وصول بدین *آمال*

است.

بسا توجه به قسمتی از آغاز جاویدنامه که نقل خواهد شد هر خواننده عمیقی درون ملتهب و بی آرام اقبال را حس می کند و در می یابد که اقبال در وطن خود تا چه حد غریب است. مردی را مجسم بفرمائید که حقوق می داند، دکتر در فلسفه از دانشگاه های کمبریج و مونیخ است، مسلمان مجاهدی است که اسلام را تنها عامل رفتن به بهشت نمی داند و قرآن را فقط برای آموزش مردگان نمی خواند. او معتقد است که مسلمان باید مظهر جنبش و عمل باشد نه مرتاض و صومعه نشین و کناره گیر. و قرآن دستور حیات است نه بدرقه راه اموات.

او به مسلمانان هندی می گوید که: «اناسخرنا لکم السموات والارض» و اینکه خدا به آدم اسماء را آموخت و اینکه انسان مقام اشرف مخلوقاتنی یافت و این که خدا گفت:

«ادعونی استجب لکم» را به یاد بیاورند و بدانند که چنین موجودی نباید در ذلت دست و پا بزند.

اما اطرافیان او همه گوش شنوا ندارند تفسیر غلط از تقدیر و تفسیر غلط از اسلام، آنان را در تار و پود تسلیم و خمود و جمود پیچیده است، زیر دست سایر اقوام و تحت فرمان حکومت های دیگرند.

این ها را اقبال می بیند و رنج می برد، آتش دین و استقلال طلبی، حس حریت و تساوی در دلش زبانه می کشد اما به هر طرف روی می آورد مأیوس برمی گردد و همگام و همدل کمتر می یابد و اینست ناله او که دل را می لرزاند و خدا را به کمک می خواند:^{۱۱}

آدمی اندر جهان هفت رنگ هرزمان گرم فغان مانند چنگ
آرزوی هم نفس می سوزدش ناله های دل نوا آموزدش

هم نفس فرزند آدم را کجاست؟	زار نالیدم صدائی برنخاست
تا یکی بی تاب جان، آید فرود	عمرها برخویش می پیچد وجود
نیست تخم آرزو را سازگار	گر نرنجی این زمین شوره زار
بس غنیمت دان اگر روید دلی	از درون این گل بی حاصلی

یک زمان بی نوری جانم نگر	تو مهی اندر شبستانم گذر
وانما آنسوی این نیلی رواق!	زیستم تا زیستم اندر فراق
خاک را با قدسیان همراز کن	بسته درها را به رویم باز کن
نی غلط، ما کور و تو اندر حضور	ما تو را جوئیم و تو از دیده دور
یا بگیر این جان بی دیدار را	یا گشا این پرده اسرار را
یا تبر بفرست یا باد سحر	نخل فکرم ناامید از برگ و پر

عقل مهجوری و دین مجبوری است	بی تجلی زندگی رنجوری است
زان سوی گردون بگوانی قریب	زیر گردون خویش را یابم غریب
یک دو دم داریم و آن هم مستعار	تو فروغ جاودان ما چون شرار
جاده ها پیداست رفتاری بده	ضبط در گفتار و کرداری بده
آن که در قعرم فرود آید کجاست	بحرم و از من کم آشوبی خطاست
از کران غیر از رم موجی ندید	یک جهان بر ساحل من آرمید

دارم از روزی که می آید، سخن	من که نو میدم ز پیران کهن
بهرشان پایاب کن ژرف مرا	بر جوانان سهل کن حرف مرا
بر نیاید آنچه در قعر دل است	این سخن آراستن بی حاصل است
نکته بی دارم که ناید در کتاب	گرچه من صد نکته گفتم بی حجاب
حرف و صوت، او را کند پوشیده تر	گر بگویم می شود پیچیده تر

سوز او را از نگاه من بگیر یا ز آه صبحگاه من بگیر

مقدمه جاویدنامه از طعنه آسمان بر زمین آغاز می شود که تو خاکی
و بی آفتاب و اختران من خالی از صفا و نوری. زمین نزد حق از درد
بی نوری می نالد و ندا می رسد که اگر فلک نورانی است نورش از جسم
است ولی از خاک تو، نور جان پدید می آید و موجوداتی که عقل و
دلشان بر کائنات برتری و سروری دارد.

بعد اقبال از شامگهی که در کنار دریا می اندیشیده و با دل خود
گفت و گو داشته و این غزل زیبای مولوی را زمزمه می کرده است
سخن می گوید:

بگشای لب که قند فراوانم آرزوست

بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست

یک دست جام باده و یک دست زلف یار

رقصی چنین میانه میدانم آرزوست

این آب و نان چرخ چو سیلی است بی وفا

من ماهیم نهنگم و عمانم آرزوست

زاین همراهم سست عناصر دلم گرفت

شیر خدا و رستم دستانم آرزوست

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر

کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

گفتند یافت می نشود جسته ایم ما

گفت آنچه یافت می نشود آنم آرزوست

اندک اندک شب فرا می رسد و روح جلال الدین محمد مولوی از

پس کوهی چون خورشید نمایان می شود و اقبال از او به سؤال

می‌پردازد.

سؤال نخستین اینست که فرق موجود و ناموجود چیست و جواب این که: موجود کسی است که به مقام حقیقی انسانی برسد و در صحنه حیات اظهار شخصیت کند و نه تنها در مقابل خواسته‌های خود و در برابر دیگران بلکه در برابر خدا هم پابرجا و استوار باشد و گرنه تنها زاده شدن و به دنیا آمدن، نشانه حیات انسانی و موجود به تمام معنی نیست، احتیاج و جبر و سیری طبیعی است.

زادن حقیقی سیر در کائنات نیست سیری است بیرون از جهات. شکستن طلسم آب و گل است و رسیدن به جهان عشق و دل پس یک بار به تن زاده شده‌ایم و این زادنی است که هر حیوانی از آن بهره‌مند است و این زادن است که ما را اسیر این جهان کرده است. اما زادن دیگری هست که ما را از این جهان می‌رهاند و آن زاده شدن جان بیدار است در تن ما... آن جان عشق آشنای با صفا که غلغله برگنبد افلاک می‌افکند و همه کار از او ساخته است و حتی با نان جوین می‌تواند قلعه خیبر را بگشاید.

آنگاه به نظر اقبال چنین می‌رسد که زروان که روح زمان و مکان و مسلط بر همه جهان است^{۱۲} به شکل فرشته‌یی فرود می‌آید و او را از خود بی‌خود می‌کند تا آنجا که نغمه انجم بگوشش می‌رسد و به سیر در سماوات و سیارات می‌پردازد:

از نگاهم این کهن عالم ربود	در نگاه او نمی‌دانم چه بود
یا دگرگون شد همان عالم که بود	یا نگاهم بردگر عالم گشود
زادم اندر عالم بی‌های و هو	مردم اندر کائنات رنگ و بو
یک جهان تازه‌یی آمد به دست	رشته من زان کهن عالم گسست
چشم دل بیننده و بیدار تر	تن سبک‌تر گشت و جان سیارتر

پردگی‌ها بی حجاب آمد پدید نغمهٔ انجم به گوش من رسید
 سفر آسمانی اقبال از فلک قمر به راهنمایی مولوی آغاز می‌شود و
 در آنجا پس از گذشتن از کوه‌ها به یکی از غارهای ماه به دیدن «جهان
 دوست» عارف هندی می‌روند مولوی به دستور آن عارف، همسفرش
 یعنی اقبال را معرفی می‌کند و از دلسوختگی و آرزوهای او برای
 بیداری شرق سخن می‌گوید و عارف ماه‌نشین از قول فرشته‌یی
 آسمانی می‌گوید که آفتاب بخت مشرق طلوع خواهد کرد و
 رستخیزش نزدیک است آنگاه از اقبال مستقیماً سؤالاتی می‌کند که
 حیف است رباط شعر را در هم بشکنم و نیاورده بگذرم^{۱۳}:

پیر هندی اندکی دم در کشید باز در من دید و بی تابانه دید
 گفت مرگ عقل؟ گفتم ترک فکر گفت مرگ قلب؟ گفتم ترک ذکر
 گفت تن؟ گفتم که زاد از گرد راه گفت جان؟ گفتم که رمز لاله
 گفت آدم؟ گفتم از اسرار اوست گفت عالم؟ گفتم او خود روبروست
 گفت این علم و هنر؟ گفتم که پوست گفت حجت چیست؟ گفتم روی دوست
 گفت دین عامیان؟ گفتم شنید گفت دین عارفان؟ گفتم که دید
 از کلام لذت جاننش فزود نکته‌های دلنشین بر من گشود
 عارف هندی نه نکته بیان می‌کند و خاموش می‌شود و بعد نوبت
 به سروش می‌رسد که به صورت نازنینی سیم‌اندام جلوه می‌کند و
 غزلی عبرت‌آمیز می‌سراید.

آنگاه به‌وادی یرغمید می‌روند و در طی راه دربارهٔ شاعری و
 پیغمبری سخن می‌گویند که سه بیت در تعریف شاعر بسیار جالب
 است:^{۱۴}

فطرت شاعر سراپا جست و جوست خالق و پروردگار آرزوست

شاعر اندر سینه ملت چو دل ملتی بی شاعری انبار گِل
سوز و مستی نقشبند عالمی است شاعری بی سوز و مستی مایمی است
در طواسین از بودا و زردشت که اهریمن از خدا و از او می نالد و
مسیح که خود به تن مردم جان می دمید و بعضی از پیروانش از تن
زنده جان به در می کنند و سرانجام از محمد (ص) که روح بوجهل از او
در فغان است سخن می رود.



بعد از قمر نوبت فلک عطار د می رسد در اینجا سید جمال الدین
اسدآبادی را در نماز می بینند در حالی که سعید حلیم پاشا به او اقتدا
کرده است. مولوی و اقبال هم به نماز می ایستند و بعد از نماز مولوی
اقبال را به نام «زنده رود» به سید جمال الدین معرفی می کند و از حال
زمین و مسلمانان می پرسد و اقبال جواب می دهد که تقلید از فرنگ و
قدرت نفوذ غرب، مشرق را اسیر و ویران کرده است. سخن اقبال در
این مورد بسیار سوزاننده و دردآمیز و مورد تأیید سید جمال الدین
است. در سراسر این باب این گفت و گو بین حاضران در باب ذم تقلید
و عظمت قرآن و لزوم بیداری مسلمانان ادامه دارد.

بیانی که اقبال از قول سعید حلیم پاشا درباره شرق و غرب کرده
به نظر من زیباترین تحلیلی است که درباره اختلاف غربیان و شرقیان
از نظر طرز تفکر و روحیه آنان شده است. ما می دانیم که در غرب
اساس، عقل و عمل است و در شرق، احساس و دل. غربی بیشتر اهل
ماده و شرقی بیشتر اهل محبت و معنی است و به این ترتیب هر دو
ناقص اند. زیرا معنی برای تجلی و ظهور و دوام محتاج تکیه گاه مادی
است و ماده تنها بی عشق و بی محبت و صفای دل، کار را
به درنده خوئی و تیرگی می کشاند و انسان را از مقام بشری خود تنزل

می دهد.

اگر علم و وقوف غربی که اقبال از آن به زیرکی تعبیر می کند با عشق و صفای شرقی درآمیزد بشر به حد کمال نزدیک می شود و جهان از دغدغه جنگ و تباهی می رهد.

شرق حق را دید و عالم را ندید	غرب در عالم خزید از حق رمید ^{۱۵}
غریبان را زیرکی ساز حیات	شرقیان را عشق راز کائنات ^{۱۶}
زیرکی از عشق گردد حق شناس	کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چون با زیرکی همبر شود	نقشبند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بنه	عشق را با زیرکی آمیز ده

مولوی اقبال را از عطارد به فلک زهره می برد. در آن جا خدایان قدیم محفلی دارند و از میان آنان بعل (از خدایان عرب) شروع به نغمه سرائی می کند و با اشاره به این که افسون غرب در مسلمانان کارگرافتاده و آنان حقیقت دین را از دست داده و به ظواهر پرداخته اند خدایان کهن را به پیشروی و تجدید قدرت تشویق می کند.

بعد از این دریای زهره به اینان راه می دهد تا در درون آن سیر کنند و مولوی به مدد قرآن اعماق دریا را روشن می کند. آنجا فرعون را می بینند و او از این نور در شگفت می ماند. مولوی می گوید اصل این نور از همان ید بیضاست که تو قبول نداشتی و فرعون از قدرناشناسی خود در زمان حیات می نالد و حسرت می خورد.

گردش بعدی در فلک مریخ است و شهر «مرغدین» در آن کره، جایی که که تمدن و آبادی وجودی دارد و پیرش به زبان دری سخن می گوید. بحث در فلک مریخ حاوی دو نکته مهم است یکی اهمیت

عشق مادری و تربیت فرزند و دیگر مسأله تقدیر و تفسیر زیبای آن بدین صورت که تقدیر هرکس موافق و برابر ارزش و قدر اوست و هیچکس محکوم تقدیر نیست. اگر کسی تقدیر خود را بد می‌داند می‌تواند از خداوند تقاضای تقدیر دگر کند به شرط آن که خود را لایق و پذیرای وضع جدید ساخته باشد.

سیر مولوی و اقبال در فلک مشتری از گفت و گو با روح حسین بن منصور حلاج و اسداله غالب شاعر فارسی زبان توانای پاکستانی آغاز می‌شود که ارواح آنان به قول اقبال در بهشت نمانده به گردش جاویدان مشغولند.

در آغاز هریک از این دو تن و دیگری غزلی می‌خوانند و بعد بنا به پیشنهاد مولوی، اقبال مشکلات خود را از حلاج و غالب درباره علت سیر دائمی آنان و گردش تقدیر و علت به دار آویخته شدن حلاج و سر وجود پیغمبر و رؤیت حق و فنا و بقا سؤال می‌کند و جواب می‌شنود.

سؤال جالب دیگر اقبال از حلاج راجع به شیطان یا به تعبیر خود اقبال: «خواجه اهل فراق» است که سؤال و جواب و وصف شیطان هر سه قابل دقت است و بسیار لطیف و این است چند بیت از آن^{۱۷}:

سؤال اقبال از حلاج

آن که خود را بهتر از آدم شمرد در خم و جامش نه می‌باقی نه درد
مشت خاک ما بگردون آشناست آتش آن بی‌سر و سامان کجاست؟

جواب حلاج

کم بگو زان خواجه اهل فراق تشنه کام و از ازل خونین ایاق
ما جهول او عارف بود و نبود کفر او این راز را بر ما گشود

زانکه او در عشق و خدمت اقدم است آدم از اسرار او نامحرم است
چاک کن پیراهن تقلید را تا بیاموزی از او توحید را

وصف شیطان

کهنه کم خنده اندک سخن چشم او بیننده جان در بدن
تا گستن از جمال آسان نبود کار پیش افکند از ترک سجود
اندکی در واردات او نگر مشکلات او ثبات او نگر
غرق اندر رزم خیر و شر هنوز صد پیمبر دیده و کافر هنوز
اقبال به سبک معری و عطار و مانند سایر آثارش از ابلیس با نفرت
و زشتی و تعصب یاد نمی‌کند و در عین این که نافرمانی او را شایسته
ملامت می‌داند از ثباتش در دوستی حق و روح مقاوم و همت بلند او
خوشش می‌آید. در اینجا به عکس مرسوم که آدمیان از ابلیس به خدا
پناه می‌برند و شکوه می‌کنند، ابلیس از دست بنی آدم به خدا
می‌نالده:^{۱۸}

ای خداوند صواب و ناصواب من شدم از صحبت آدم خراب
هیچ‌گه از حکم من سربرتافت چشم از خود بست و خود را در نیافت
پست از او آن همت والای من وای من ای وای من ای وای من
فطرت او خام و عزم او ضعیف تاب یک ضربه نیارد این حریف
بنده‌ی صاحب نظر باید مرا یک حریف پخته‌تر باید مرا
ای خدا یک زنده مرد حق‌پرست لذتی شاید که یابم در شکست



گردشگاه بعدی اقبال و مولوی، عالم زناپوش یعنی فلک زحل
است که جایگاه ارواح رذیله و خائنان به ملک و ملت است. تصور
می‌رود در این نامگذاری اقبال به عقاید قدمای منجمین نظر داشته
است که زحل را نحس اکبر می‌دانستند. در این جا روح جعفر بنگالی

و صادق دکنی را که به هندی خیانت کرده اند سرگردان می بینیم و نالان که نه دوزخ آنان را می پذیرد و نه مرگ آنها را از رنج می رهاوند ناچار در میان رنج و خون و طوفان و زلزله سرگردانند و روح هندوستان از آنان متنفر و نالان.



در این جا حرکت در کرات پایان می پذیرد و سیر در آن سوی افلاک آغاز می شود. در میان دو عالم به نیچه حکیم آلمانی بر می خورند که اقبال او را حلاج غرب می داند.

بعد به بهشت وارد می شوند. اقبال در این جا به مناسبت دیدن قصر شرف النساء به یاد سخن او می افتد که گفت مؤمن باید تیغ دو دم در کمر و قرآن در دست داشته باشد. از حق خود با قدرت دفاع کند و در مرحله بشریت دوست انسان ها و با همه جهانیان مهربان باشد.

گفت اگر از راز من داری خبر سوی این شمشیر و این قرآن نگر
این دو قوت حافظ یکدیگرند کائنات زندگی را محوراند
در کمر تیغ دو رو قرآن به دست تن بدن هوش و حواس الله مست
هم در اینجا، مرشد کشمیر، پیر روشن ضمیر «سیدعلی همدانی»
و شاعر نازک خیال کشمیر «غنی» صاحب اشعار و دیوان موسوم
به ایران صغیر را می بیند و از پیر علت خلق شیطان را می پرسد و او
جواب زیبایی می دهد که مستفاد از یکی از اشعار مولوی است.

پیر می گوید: انسان شمشیر و اهریمن سنگ فسان است که هرچه
خود را براو بزند تیزتر می شود و ضربت و بُرشش بیشتر می گردد.
بنابراین آنکه با شیطان بزم دارد گمراه می شود و آنکه رزم می کند روز
به روز برنده تر و موفق تر خواهد بود.

اقبال در این بهشت خیالی، بهشتی راستین از سخنان زیبا

می‌آفریند شعرها مالا مال از شور و حال است. از ذلت کشمیر و کشمیریان، از لزوم همت و جرأت، از لذت آزاد زیستن و از ثمره اتحاد و اتفاق سخن می‌گوید. انصاف اینست که اقبال به رسالت تاریخی خود کاملاً آگاه است او وظیفه خود را ماورای شاعری می‌داند. او به مردم مسلمان هند ابراز اعتماد می‌کند و امید می‌ورزد که با بیداری و نظم و ایمان و اتحاد بتوانند کسب استقلال کنند و خوشبختانه دیدیم که حق با اوست این نوا و غوغا و ناله اقبال سبب می‌شود که حوران بهشتی سر از خیمه‌ها و غرفه‌ها بدر آورند و از سوی دیگر «برتری هری» شاعر هندی پیش آید و اقبال با او به گفت و گو پردازد. بعد به طرف کاخ سلاطین مشرق که نادر از ایران و ابدالی از افغان و سلطان شهید از دکن باشند می‌رود و با آنان سخن می‌گوید و در ضمن روح ناصر خسرو ظاهر می‌شود و غزلی مستانه می‌سراید و غایب می‌گردد. پس سخن‌ها درباره استقلال گفته می‌شود و در میان امیدواری بسیار به آینده ایران و افغانستان و مسلمانان هند سیر بهشت به پایان می‌رسد.

آخر کتاب *جاویدنامه* برخلاف *شاهنامه* خوش است و با راهنمایی‌های یزدانی و تجلی حق بر اقبال توأم می‌باشد. آخرین صفحات کتاب چنانکه ذکر شد خطاب به جاوید و سخنی به نژاد نواست.

اقبال فرزندش و در واقع همه جوانان را از خطر عصری که در آن می‌زیند، عصری که نه ایمان کامل است و نه تمدن نیک سرانجام، بر حذر می‌دارد و آنان را به کوشش و احترام انسان‌ها و تسلط بر خود و استفاده از تعلیمات بلند مولوی توصیه می‌کند.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- منسوب به مولوی - کلیات شمس ص ۶۷ چاپ امیرکبیر.
- ۲- رجوع شود به: تاریخ و تقویم ادیان از ذبیح بهروز شماره ۱۵ ایران کوده و گاه شماری تألیف تقی‌زاده و رساله زمان زردشت هم از تقی‌زاده.
- ۳- جمهور افلاطون ترجمه فواد روحانی ص ۵۹۱ به بعد چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۴- ترجمه ارداویرافنامه چاپ دکتر عفیفی و مقاله ارداویرافنامه از دکتر معین در یادنامه پوردادود.
- ۵- ۴۴۹ - ۳۶۳ هجری.
- ۶- رساله الغفران چاپ مصر و ترجمه قسمتی از آن توسط اکبر داناسرشت (صیرفی).
- ۷- رجوع شود به لاروس قرن بیستم.
- ۸- ترجمه کمندی الهی از شفا - دوزخ چاپ اول ص ۳۳.
- ۹- پانزده گفتار مجتبی مینوی از انتشارات دانشگاه تهران ص ۲۷ به بعد.
- ۱۰- اثنان اهل الارض ذوعقل بلا دین و آخری دین لاعقل له
- ۱۱- اشعار از جاویدنامه ص ۱ و ۲ و ۳ و ص ۲۳۳
- ۱۲- رجوع شود به خرده اوستا از پور داوود ص ۹۱ تا ۹۵ و آبان یشت بند ۱۲۹ و فروردین یشت بند ۵۶، و ندیداد فرگرد ۱۹ بند ۹ و مقاله آقای دکتر معین در کتاب رومی عصر تألیف خواجه عبدالحمید عرفانی ص ۱۴۴ - ۱۳۷
- ۱۳- جاویدنامه ص ۳۷ و ص ۴۵
- ۱۴- جاویدنامه ص ۳۷ و ۴۵
- ۱۵- ایضا ص ۳۵.
- ۱۶- ایضا ص ۷۱.
- ۱۷- جاویدنامه ص ۱۵۷ - ۱۵۵
- ۱۸- جاویدنامه ص ۱۶۱ - ۱۶۰

چرا اقبال به غرب می‌تازد؟

زمانی که شرح مثنوی چه باید کرد به پایان رسید پیش از آنکه چاپ شود به چند علت آن را برای بازیابی نهائی به خدمت استاد **دکتر سید جعفر شهیدی** بردم، نخست این که حق استادی به گردنم داشت، دیگر آن که چندی پیش از چاپ این کتاب در اسفند ۶۴ سخنرانی دلپذیری در کنگره جهانی بزرگداشت علامه اقبال در مورد غرب‌ستیزی وی ایراد نمود، و سوم این که حضرت دکتر اسلامی ندوشن نیز که این دستنوشته را خوانده بودند با تائید بر این که «کاری خوب از آب درآمده و جای خود را به زودی باز خواهد کرد» ترغیم فرمود که این کتاب بی مقدمه استاد شهیدی کاری ناتمام خواهد بود. تا آنجا که می‌دانستم مشغله استاد بیش از آن بود که سیصد صفحه شرح مثنوی چه باید کرد را بخواند و مقدمه‌ئی بر آن بنویسد، با این همه آن دستنوشته را به خدمتشان بردم، با رغبت تمام خواهم را پذیرفتند و از این که به اقبال پژوهی مشغول اظهار شغف کردند و مقاله‌ئی را که در آن زمان از ایشان در فصلنامه اقبالیات پاکستان راجع به اقبال چاپ شده بود نشانم دادند و بعد از صحبت‌هایی از دانشکده ادبیات در دهه‌ی چهل و اینکه «دانشکده بود و اینک آتشکده شد»، از حضورشان مرخص شدم. چند هفته‌ئی گذشت و چون برای دریافت مقدمه کتاب به نزدشان رفتم با شعفی مضاعف تقریضی را که بر کتاب نوشته بودند به من دادند و اضافه فرمودند که «روی دیگر سروده‌های اقبال به همین روش کار کنید، بسیار خوب است» و بعد توصیه کردند که «مقدمه این کتاب طبیعتاً همان مطالبی است که در کنگره اقبال بیان داشتم».

این مقاله یکی از وجوه شخصیت اقبال را می‌نمایاند و روایتی است از یکی از جنبه‌های برجسته‌ی تفکر او:

ریشه‌های اندیشهٔ مردی متفکر را یا از راه همنشینی با او می‌توان یافت، و یا از اثری که به‌جا گذاشته است. سندهایی که از اقبال در دست داریم متأسفانه فراوان نیست، به‌خصوص دربارهٔ این موضوع، آنچه از او به‌ما رسیده است، مجموعه سروده‌های اوست، و کتابی که دربارهٔ سیر فلسفه در ایران نوشته است. سخنرانی‌ها دربارهٔ اقبال فراوانست، اما آنچه گفته و نوشته‌اند، بیشتر پیرامون زندگانی این شاعر متفکر است و اندیشه‌های وی دربارهٔ اسلام و آیندهٔ آن، وحدت مسلمانان، و یا افکار عرفانی اقبال و منشاء آن افکار نیز شعر فارسی او و مقام این شاعر در بین شاعران مسلمان و گفته‌هایی از این نمونه‌ها. اما این که اقبال با غرب می‌ستیزد و چرا می‌ستیزد؟ چه عامل یا عامل‌هایی موجب شده است که او تا این حد به‌غرب بدبین شود، موضوعی است که شایسته است بدان توجه بیشتری کنیم. آنچه در این باره فراهم کرده‌ام برپایهٔ سروده‌های اقبالست اما می‌دانیم که فکر فلسفی و اعتقادی هیچ متفکری را نمی‌توان از شعر او بیرون آورد و گفت نظر وی در این باره این است، نه جز این. زیرا چنانکه می‌دانیم شعر از بار عاطفه و خیال خالی نیست، و عاطفه و احساس از دگرگونی‌های زمانی و مکانی تأثیر می‌پذیرد. لیکن چون ستیزه‌جویی اقبال با غرب در سراسر منظومه‌های وی با تعبیرهای گوناگون آمده و این منظومه‌ها در طول سالیانی دراز سروده شده، می‌توان گفت آنچه بیرون آورده‌ام عقیدهٔ قطعی اوست یا نزدیک به قطعی.

اقبال در سروده‌های خود فراوان برغرب می‌تازد، نه غرب معاصر وی، بلکه غرب از دو هزار و سیصد سال پیش از زمانی که در آن به‌سر می‌برد. فلسفهٔ یونان را به‌باد ناسزا می‌گیرد، اندیشهٔ افلاطون و ارسطو را موجب گمراهی متفکران و انحراف آنان از شناخت حقیقت جهان

می‌شناساند و از پدید آورنده این مکتب فکری چنین تعبیر می‌کند:

از گروه گوسفندان قدیم	راهب دیرینه افلاطون حکیم
در کهستان وجود افکنده سم	رخش او در ظلمت معقول گم
شمع را صد جلوه از افسردنست	گفت سر زندگی در مردنست
جام او خواب‌آور و گیتی ریاست	بر تخیلهای ما فرمانرواست
حکم او بر جان صوفی محکمست	گوسفندی در لباس آدمست
حکمت او بود را نابود گفت ^۱	فکر افلاطون زیان را سود گفت

آن چه در این بیت‌ها می‌بینیم نقد فیلسوفانه نیست، شعله‌ای است از خشم و نفرت، که با شراره‌ای از احساس شاعرانه ترکیب شده است، و این احساس چنان بر شاعر متفکر چیره گردیده که در سروده خود حدود مناظره را به هم می‌زند.

پس از افلاطون نوبت به ارسطو می‌رسد و از ارسطو به بیکن^۲

زمانی با ارسطو آشنا باش	دمی با ساز بیکن هم نوا باش
ولیکن از مقام‌شان گذر کن	مشو گم اندرین منزل! سفر کن!
به آن عقلی که داند بیش و کم را	شناسد اندرون کان و یم را
جهان چند و چون زیر نگین کن	بگردون ماه و پروین را مکین کن
ولیکن حکمت دیگر بیاموز	رهان خود را از این مکر شب و روز ^۳

ستیزیدن با افلاطون و ارسطو، و ناتوان خواندن فلسفه یونان در گشودن مشکلات جهان و کشف حقیقت عالم، خاص اقبال نیست. همه آنان که با فلسفه اشراق و عرفان اسلامی سروکار دارند، می‌دانند عارف، راه رسیدن به حقیقت را تزکیه نفس می‌داند، تا پس از آن نور خدا در دل جوینده بتابد، و سرنهاد بر او آشکار گردد. پس طبیعی به نظر می‌رسد اقبال که نوشته عارفان اسلام را خوانده و مخصوصاً در مثنوی مولانا جلال‌الدین تتبعی کرده است و تأثیر افکار مولانا در

شعرهای او به خوبی دیده می‌شود، فلسفه ارسطو را نپذیرد و برپیروان این روش علمی بتازد که:

بوعلی اندر غبا ناه گم دست رومی پرده محمل گرفت
این فروتر رفت و تا گوهر رسید آن بگردابی چو خس منزل گرفت^۴
و تنها راه رسیدن به حقیقت را پیروی راه خدا و شریعت انبیا داند که:
بسنده حق بی‌نیاز از هر مقام نی غلام کس نه کس او را غلام
بسنده حق مرد آزاد است و بس ملک و آئینش خداداد است و بس
رسم و راه دین و آئینش ز حق زشت و خوب و تلخ و نوشینش ز حق
عقل خود بین غافل از بهبود غیر سود خود بیند نبیند سود غیر
وحی حق بیننده سود همه در نگاهش سود و بهبود همه
غیر حق چون ناهی و آمر شود زور ور برنا توان قاهر شود
اما ستیزه اقبال با غرب و اندیشه مغرب زمینیان به سده پنجم پیش
از میلاد یا عصر فارابی و ابن سینا و یا بیکن محدود نمی‌شود. اقبال
غرب معاصر خود را بیش از غرب قدیم به باد انتقاد می‌گیرد، و آن را
مسبب ویرانی جهان معاصر خویش می‌شناساند:

فریاد از افرنگ و دلاویزی افرنگ فریاد ز شیرینی و پرویزی افرنگ
عالم همه ویرانه ز چنگیزی افرنگ معمار حرم باز به تعمیر جهان خیز^۵

بگذر از خاور و افسونی افرنگ مشو که نیزد به جوئی این همه دیرینه و نو
آن نگینی که تو با اهرمنان باخته‌ای هم به جبریل امینی نتوان کرد گرو
باز شکوه از اروپای سده نوزدهم و آغاز سده بیستم هم خاص اقبال
نیست. نگاهی به گفته و نوشته‌های رهبران نهضت‌های آزادیخواه
عصر اقبال و یا سالیانی اندک پیش از وی این آزرده‌گی و بلکه نفرت از

غرب را نشان می‌دهد. از مهاتما گاندی که از سرزمین او برخاسته است تا سعد زغلول رهبر آزادیخواهان مصر و شیخ عبدالحمید بن بادیس رئیس جمعیت علمای الجزایر، هریک به‌زبانی از سلطهٔ غربیان بر مسلمانان شکایت کرده‌اند، و به‌پا خاسته‌اند، تا وطن خود را از چنگ بیگانگان برهانند. اما اقبال ناخشنودی خود را از فرنگ تا بدانجا می‌رساند که می‌گوید اگر وطن دوستی را از زبان فرنگیان بشنوید بدانید که افسون و مکرری بیش نیست:

لرد مغرب آن سراپا مکر و فن اهل دین را داد تعلیم وطن
او به فکر مرکز و تو در نفاق بگذر از شام و فلسطین و عراق
تو اگر داری تمیز و خوب و زشت دل‌نبندی با کلوخ و سنگ و خشت
چیست دین؟ برخاستن از روی خاک تا ز خود آگاه گردد جان پاک^۷
و چون پس از جنگ جهانی نخست، دولت‌های پیروز، جامعهٔ ملل را برپا می‌کنند تا به گفتهٔ خود به وسیلهٔ این جامعه سود کشورهای ناتوان، از تجاوز کشورهای نیرومند مصون ماند، اقبال آن را حقه‌ای تازه می‌خواند:

وای بردستور جمهور فرنگ مرده‌تر شد مرده از صور فرنگ
حقه بازان چون سپهر گرد گرد از اهم بر تختهٔ خود چیده نرد
شاطران این گنج بر آن رنج‌بر هر زمان اندر کمین یکدلگر^۸
و باز می‌گوید:

در جنیوا چیست غیر از مکر و فن! صید تو این میش و آن نخجیر من^۹
گفتیم که هریک از سران نهضت‌های آسیائی و افریقائی کم و بیش با غرب میانهٔ خوشی نداشتند. چرا؟ چون کشور آنان زیر سلطهٔ یکی از دولت‌های غربی بود، اما دشمنی با دولت اشغالگر را به معنی دشمنی با آن دولت و یا رسم و آئینی رایج در بین آن ملت

نمی دانستند، شیخ عبدالحمید بن بادیس با آن که مردم خود را به قیام علیه فرانسویان اشغالگر می خواند، در سفری که سال ۱۹۳۱ برای آگاهی مردم پیش می گیرد چون به «مستغانم»^{۱۰} می رسد نایب الحکومه فرانسوی از او می پرسد برای چه آمده اید؟ بن بادیس پاسخ می دهد: «ما می خواهیم مسلمانان الجزایری در علوم، کشاورزی، بازرگانی و تکنولوژی به پایه فرانسویان برسند»^{۱۱} اما اقبال نه تنها تقلید از غربیان را روا نمی دارد و می گوید:

مسلمانی که در بند فرنگ است دلش در دست او آسان نیاید
ز سیمائی که سودم برادر غیر سجود بوذر و سلمان نیاید^{۱۲}
و نه تنها فلسفه مغرب زمین را موجب تیره کردن جهان می داند که:
مکدر کرد مغرب چشمه های علم و عرفان را
جهان را تیره تر سازد چه مشائی چه اشراقی^{۱۳}
و یا آنکه:

از کلیمی سبق آموز که دانای فرنگ جگر بحر شکافید و به سینا نرسید^{۱۴}
پیشرفت غرب را در صنعت هم نکوهش می کند که:
دانش افرنگیان تیغی به دوش در هلاک نوع انسان سخت کوش
با خسان اندر جهان خیر و شر در نسازد مستی علم و هنر
آه از افرنگ و از آئین او آه از اندیشه لادین او
علم حق را ساحری آموختند ساحری نی کافری آموختند
هر طرف صد فتنه می آرد نفیر تیغ را از پنجه رهن بگیر^{۱۵}
و یا می گوید:

فرنگ آفریند هنرها شگرف برانگیزد از قطره ای بحر ژرف
کشد گرد اندیشه پرگار مرگ همه حکمت او پرستار مرگ
رود چون نهنگ آبدوزش به یم ز طیاره او هوا خورده بم

نبینی که چشم جهان‌بین هور همی گردد از غاز او روز کور
تفنگش بکشتن چنان تیز دست که افروخته مرگ را دم گسست^{۱۶}
و خواهان بریدن هرگونه ارتباط شرق با غرب است که:
ای ز افسون فرنگی بی‌خبر فتنه‌ها در آستین او نگر
از فریب او اگر خواهی امان اشترانش را ز حوض خود بران^{۱۷}
اقبال به روشنی نمی‌گوید شرق عقب مانده در صنعت، با غرب
پیش‌رفته چگونه باید بستیزد، و اشتران او را چسان و با چه نیروئی
باید از حوض خود براند، و مانند بن‌بادیس در آن اندیشه نیست که
مسلمانان باید برای تحصیل دانش به همان راهی بروند که فرنگان
رفتند. در این باره چیزی نمی‌گوید چون او چنانکه نوشتیم عارف
است و کمال انسان را در صفای روح می‌داند نه در پیشرفت علم
تجربی، ولی آیا تحصیل این صفای روح برای اکثریت مردم جهان
میسر است؟ و یا اصولاً آنان طالب چنین مقامی هستند؟
اقبال در این باره چیزی نمی‌گوید، و چون می‌بیند فرنگی مآبی
میان ملت‌های مسلمان رواج یافته تنها هشدار می‌دهد
اینست که:

قوت افرنگ از علم و فن است از همین آتش چراغش روشن است
حکمت از قطع و برید و جامه نیست مانع علم و هنر عمامه نیست
علم و فن را ای جوان شوخ و شنگ مغز می‌باید نه ملبوس فرنگ^{۱۸}
راستی چرا اقبال تا این اندازه بر غرب و دانش غرب می‌تازد؟
به نظر می‌رسد این ستیزه‌جوئی بازتاب احساسی است که از آغاز
نوجوانی در او پدید آمده است. برای این که بدانیم چرا اقبال این
چنین به غرب بدبین است! باید وضع اجتماعی محیط او و مسلمانان
عصر او را تا آنجا که در این مختصر می‌گنجد بررسی کنیم.

اقبال چنانکه مشهور است در بیست و دوم فوریه سال ۱۸۷۳ میلادی برابر با ۱۲۸۹ هجری قمری متولد شده و یا چنانکه تقویم رسمی پاکستان پذیرفته، در نهم نوامبر ۱۸۷۷ برابر با سال ۱۲۹۳ هجری قمری دیده به جهان گشوده است. بدین ترتیب دوره رشد، نوجوانی تا چهل سالگی او مصادف با تاریکترین دوره‌هایی است که کشورهای اسلامی از سده هفتم هجری به بعد دیده است.

برای این که از رنج درونی اقبال به خوبی آگاه شویم، بهتر است اطلس تاریخی حوزه‌های اسلامی را بگشائیم تا ببینیم در سال‌های ۱۹۸۰-۱۹۱۸ بر کشورهای اسلامی چه می‌گذشته است! نتیجه چنان مطالعه‌ای چنین اطلاعی را در دسترس ما می‌گذارد:

افغانستان:	درگیر با سربازان مهاجم انگلیس
الجزایر:	در اشغال فرانسه
اندونزی:	در اشغال هند
ایران:	قسمت شمالی آن منطقه نفوذ روس و قسمت جنوبی منطقه نفوذ انگلیس
تونس:	تحت حمایت فرانسه
سوریه:	در تصرف فرانسه
عراق:	اسماً تحت حکومت عثمانی و رسماً در اشغال نیروهای انگلیسی
لبنان:	در اشغال فرانسه
لیبی:	در اشغال ایتالیا
مالی:	تحت حمایت فرانسه
مغرب:	در اشغال فرانسه و اسپانیا
موریتانی:	تحت الحمايه فرانسه
شبه‌قاره هند:	جزئی از امپراطوری بزرگ بریتانیا

و سرانجام در پایان جنگ، در هم ریختن حکومت عثمانی که فقط نامی از خلافت را داشت و حاصل مطالعه دست‌اندازی غربیان بر حوزہ‌های مسلمان‌نشین، ضعیف شدن فرهنگ و تمدن اسلامی، دگرگونی اخلاق مسلمانان، تاراج ثروت‌های این منطقه‌ها.

از این گذشته رفتار خشن اشغالگران با ملت‌های مسلمان، رفتاری خشن‌تر از آن چه با جانوران می‌کردند: کشتارهای دسته جمعی، ویران کردن خانه‌ها، محروم ساختن مردم از حقوق اجتماعی، جلوگیری از آموختن و دانا گردیدن. و بی‌حرمتی نسبت بدانچه در دیده مسلمانان شایسته حرمت است. مسجدی را که نهصد سال بر آن می‌گذشت به بیمارستان تبدیل کردن و بسیاری از مسجدها را جایگاه ستوران یا انبار آذوقه نمودن.

اقبال مسلمان و مسلمان‌زاده که بارها در مکتب‌خانه و هنگام قرائت قرآن خوانده است وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا^{۱۹} در می‌ماند که علت یا علت‌های زبردست قرار گرفتن مؤمنان چیست؟ چیره‌گر کافر نیست؟ یا آنان که مغلوبند مسلمان مؤمن نه! و می‌پرسد:

چه عصر است این که دین‌فریادی اوست

هزاران بند در آزادی اوست

ز روی آدمیت رنگ و نم برد

غلط نقشی که از بهزادی^{۲۰} اوست^{۲۱}

برای مسلمان معتقد انگیزه‌ای قوی‌تر از آن چه نوشتیم می‌توان یافت، تا کینه چنین دشمنانی را هیچگاه فراموش نکند؟

اگر تاریخ سیاسی این دوره را از همه جانب بررسی کنیم می‌بینم شکست‌های پی در پی مسلمانان در آن عصر، چنانکه نوشتیم همه

متفکران و رهبران کشورهای اسلامی را متأثر ساخته اما بازتاب این تأثیر، در هرکدام بنوعی خاص است.

شیخ عبدالحمید بن بادیس می‌گوید:

باید علم را از مغرب زمین گرفت اما فراموش نکرد که وطن ما الجزایر، دین ما اسلام و زبان ما عربی است:

ملت الجزایر مسلمان است و خود را به عرب نسبت می‌دهد. هرکس که بگوید او از اصل خود برگشته یا مرده دروغ می‌گوید یا بخواهد او را در زمره مردمی دیگر درآورد چیزی محال را خواسته^{۲۲}. سعد زغلول رهبر نهضت سیاسی مصر (۱۲۷۳-۱۳۴۶) در سخنرانی خود در لندن به عرب تکیه می‌کند و می‌گوید: «مصر نیروی برقی را در اختیار دارد که اگر تکه آن را فشار دهد همه عرب بگرد او خواهند آمد»^{۲۳}.

مهاتما گاندی چنانکه می‌دانیم مقابل انگلستان به مقاومت منفی توسل می‌جوید، مصطفی کمال از مردم ترک می‌خواهد که شرق را رها کنند و به دنبال غرب بروند و اقبال او را نکوهش می‌کند که:

مصطفی کو از تجدد می‌سرود	گفت نقش کهنه را باید زدود
نو نگردد کعبه را رخت حیات	گر ز افرنگ آیدت لات و منات
ترک را آهنگ نو در چنگ نیست	تازه‌اش جز کهنه افرنگ نیست ^{۲۴}

و باز می‌گوید:

خرد را با دل خود همسفر کن	یکی با ملت ترکان نظر کن
به تقلید فرنگ از خود رمیدند	میان ملک و دین ربطی ندیدند ^{۲۵}

در ایران بعضی از رهبران سیاسی می‌خواهند با همکاری عثمانی و گرفتن کمک مالی از آلمان کشور خود را از چنگ روس و انگلیس بیرون آورند، و چند تن از سران سیاسی ایران و مصر و بعضی از

رهبران هند عقیده دارند که پیروزی بر غرب برای آنان ممکن نیست مگر آن‌که از همه جهت غربی شوند و اگر نه به دنبال غربیان بدون و تنها اقبال است که به هیچ وجه روی خوش به غرب نشان نمی‌دهد. و می‌گوید راه نجات مسلمانان در اتحاد با یکدیگر و عمل به دستورهای دینی است. شاید به خاطر آن‌که اقبال پیش از آن‌که سیاستمدار باشد متفکر است و پیش از آن‌که متفکر باشد شاعر است و پیش از همه این‌ها مسلمانی است معتقد به دین و آئین مسلمانی. اقبال معتقد است موجب اصلی شکست مسلمانان در طول تاریخ خود روگرداندن آنان از اسلام و پیروی ایشان از شیطان بوده است. و از گفته یکی از خدایان قدیم که از نوزنده شده‌اند و مجلسی ساخته‌اند چنین می‌گوید:

از چراغ مصطفی اندیشه چیست	ز آنکه او را پف زند صد بوله‌ب
گرچه می‌آید صدای لا اله	آنچه از دل رفت کی ماند به لب
اهرم را زنده کرد افسون غرب	روز یزدان زردرو از بیم شب

ای خدایان کهن وقت است وقت

بند دین از گردنش باید گشود	بسنده ما بنده‌ای آزاد بود
تا صلوٰه او را گران آید همی	رکعتی خواهیم و آنهم بی سجود ^{۲۶}

و در جای دیگر می‌گوید:

مسلم از سر نبی بیگانه شد	باز این بیت الحرم بتخانه شد
از مناة ولات و عزى و هبل	هریکی دارد بتی اندر بغل ^{۲۷}

او می‌گوید ملت‌های مسلمان باید با یکدیگر به پیوندند و اگر این وحدت تحقق یافت تربیت نبوی به داد او می‌رسد و او را از گرداب هلاک می‌رهاند:

تا خدا صاحب‌دلی پیدا کند	کز حرفی دفتری املا کند
--------------------------	------------------------

سازپردازی که از آوازه‌ای خاک را بخشد حیات تازه‌ای
 ذره‌ای بی‌مایه ضوگیرد از او هرمتاعتی ارج نوگیرد از او
 زنده از یک دم دو صد پیکر کند محفلی رنگین ز یک ساغر کند^{۲۸}

اکنون که کم و بیش از انگیزهٔ اقبال در ستیزه جوئی با غرب آگاه شدیم و البته چنان که نوشته شد، این تحلیل براساس دریافتی است که از مجموع سروده‌های او به فارسی به دست آورده‌ایم باید در این موضوع بیشتر بنگریم که چرا اقبال به پیروی از الهام‌دهندهٔ خود، تنها راه پیروزی مسلمانان را اتحاد با یکدیگر و عمل به دستوره‌های دینی می‌داند.

گمان ندارم دانستن منشاء این تفکر چندان مشکل باشد. اقبال چنانکه می‌دانیم در خاندانی مسلمان دیده به جهان گشود. آن چه در کودکی آموخت قرآن و دستوره‌های دینی بود. آنگاه سر و کارش با فلسفه افتاد فلسفهٔ یونان، فلسفهٔ ایران باستان و سرانجام عرفان اسلام و مطالعه در مثنوی مولانا جلال‌الدین و آشنائی با افکار عارفی که در جهان جز وحدت نمی‌بیند و معتقد است انسان اگر خوشبختی بخواهد باید به خدا یعنی واحد کامل برسد. رسیدن به خدا به‌طور مستقیم برای همه ممکن نیست. پس باید دست به دامن پیمبران و اولیای او بزنند یعنی همان تربیت دینی که اقبال خواهان اوست. از نظر اجتماعی نیز اقبال از وضع کشورهای اسلامی و عنصرهای تشکیل دهندهٔ ملت‌های مسلمان بی‌اطلاع نبود و به‌هرحال مسلم است که سرزمین خود را خوب می‌شناخت و از وضع مردم خویش آگاه بود. ملتی ترکیب شده از عنصرهای گوناگون، با آداب و سنت‌های ناسازگار با یکدیگر و هرعنصر دارای فرهنگ و تمدنی مخصوص خود. و محال است که چنین مجموعه‌ای را بتوان به نام ملیت، یا

دموکراسی و یا پوشش‌هایی از این رنگ متحد ساخت.
سی و چند سال پیش در یکی از مجله‌ها خواندم که مهاتما گاندی
در تجلیل از شخصیت سعد زغلول گفته بود:

«سعد زغلول در جنبش ملی استاد من است، چون او توانست بین
مسلمانان و قبطیان سازش دهد و من نتوانستم مسلمانان و هندوان را
با هم متحد سازم».

چون این سخن به سعد زغلول رسید گفت: «این نشانی است که
ارزش آویختن به سینه را دارد».

سعد چنانکه دیدیم به وحدت عربی امید بسته بود و گمان می‌کرد
آن جاکه سود عرب در میان باشد همه پشت سر او هستند از آن روز تا
به حال بیش از شصت سال می‌گذرد و بارها تجربه نشان داد که چنین
نیست.

اما وحدتی که اقبال، آرزوی آن را داشت، تنها برای هند نبود، او
می‌خواست مسلمانان از ساحل دریای متوسط تا قفقاز و از کرانه‌های
اقیانوس اطلس تا اقیانوس هند و آسیای مرکزی امتی واحد شوند. اگر
چنین ملت یا امتی پدید شود غرب و شرق برابر آن تاب ایستادگی
ندارند و چنین آرزویی در آن زمان به اصطلاح رویائی بود طلائی.

متفکرانی مانند اقبال که برآستی درد دین داشتند، درست
تشخیص داده بودند که بدبختی مسلمانان نتیجه پراکندگی آنانست،
اما کمتر می‌اندیشیدند که این وحدت چگونه شکل می‌گیرد در
جامعه‌هایی که نود و نه درصد آن بی‌سواد است و آن یک درصد هم
سواد آموخته است تا سود برد سخن وحدت را کجا می‌فهمند تا نوبت
به تلاش در پی تحقق آن برسد! کجا مردم یکدیگر را می‌شناسند و از
حال هم آگاهند تا به فکر وحدت بیفتد. یکی از استادان در گذشته که

خدایش بیامرزاد به من گفت «چون جنگ جهانی نخست آغاز شد در شهر ما که جمعیتی در حدود بیست و پنج هزار تن داشت تنها معدودی می دانستند در اروپا جنگی آغاز شده اما این جنگ بین چه دولت هائی است؟ بیش از دو سه تن نمی دانستند اطلاع بقیه مردم از جنگ همین بود که راه کربلا بسته شده و چون جنگ به پایان رسید دانستند که برای رفتن به کربلا مانعی نیست.»

چهل و چند سال پیش یکی از دوستان روحانی من در نجف می گفت از آغاز جنگ تا کنون توانسته ام به پدرم بفهمانم لندن غیر از برلن است اما هنوز نمی داند آلمان ها در لندن اند یا در برلن.

البته این سخن طنزی بیش نبود چه در جنگ دوم جهانی از برکت رادیو و خبرگزاری ها عموم مردم لاقلا با جغرافیای کشورها آشنا شدند ولی در جنگ نخست چنین زمینه ای فراهم نبود.

از چهل سال پیش است که می بینیم مقدمات تعبیر خواب طلائی اقبال آماده می شود، کنگره ها و کنفرانس ها که در سراسر کشورهای اسلامی تشکیل شده و می شود، هرچند بیشتر جنبه تشریفاتی و گفت و شنود دارد و قطعنامه های آن از مرحله وجود لفظی و کتبی فراتر نمی رود، اما به هر حال نمی توان منکر شد که این بذره ای کشته سراسر بی ثمر نبوده است.

پی نوشت ها:

۱- اسرار خودی. ص ۲۳-۲۴ دیوان (شماره صفحه براساس چاپ آقای

سروش است.)

۲- دو دانشمند انگلیسی به نام بیکن مشهورند: اول راجر بیکن (۱۲۱۴-۱۲۹۴). که از راه مطالعه سراسرار ارسطو با علوم آشنا شده دوم فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) که قیاس استقرائی را به جای قیاس برهانی ارسطو به کار برد و از بیت سوم ظاهر است که مقصود او فرانسیس بیکن است.

۳- گلشن راز جدید ص ۱۶۶

۴- افکار ص ۲۲۵

۵- زیور عجم ص ۱۴۱

۶- زیور عجم ص ۱۵۵

۷- جاویدنامه ص ۳۰۴

۸- جاویدنامه ص ۳۱۰

۹- پس چه باید کرد ص ۴۱۰ (جنیوا مقصود ژنو و تشکیل جامعه ملل

است)

۱۰- شهری و بندری در الجزیره که مرکز صنعتی است.

۱۱- رابح المترکی: شیخ عبدالحمید بن بادیس، شرکت وطنی الجزایر ص

۲۵۳ چاپ الجزایر،

۱۲- ارمغان حجاز ص ۴۳۴

۱۳- زیور عجم ص ۱۲۴

۱۴- همان کتاب ص ۱۴۴

۱۵- پس چه باید کرد ص ۴۱۰

۱۶- افکار ص ۲۳۴

۱۷- پس چه باید کرد ص ۴۰۸

۱۸- جاویدنامه ص ۳۶۹

۱۹- نساء: ۱۴۱

۲۰- کمال الدین بهزاد بزرگترین مینیاتور کار سده دهم هجری

۲۱- ارمغان حجاز ص ۴۶۶

۲۲- شعب الجزایر مسلم و الی العروبة ينتسب من قال حادعن اصله اوقال

مات فقد کذب اورام اذماجاً له رام المحال من الطلب (عبدالحمید بن بادیس)

- ۲۳- زرکلی - سعدزغلول
- ۲۴- جاویدنامه ص ۳۰۶-۳۰۷
- ۲۵- گلشن راز جدید ص ۱۶۶
- ۲۶- جاویدنامه ص ۳۲۲
- ۲۷- خلاصه مثنوی ۱۱۲-۱۱۳
- ۲۸- رموز بیخودی ص ۶۱

رابطه‌ی فرد و جامعه از دیدگاه اقبال

یکی از ابعاد شخصیت اقبال توجهی است که به امور تربیتی دارد. پروفیسور غلام سیدین که از دوستان نزدیک وی بود مجموع نظرات تربیتی اقبال را در کتابی تحت عنوان Iqbal's Educational Philosophy جمع آورده که مبین توجه دقیق اقبال به مبانی تربیت فرد و جامعه است.

شادروان سیدین که از علاقه‌مندان فرهنگ ایران بود و به کشورمان نیز سفر کرد پس از اخذ دکترای تعلیم و تربیت از دانشگاه لیدز انگلستان از سال ۱۹۲۶ به فعالیتهای اجتماعی و فرهنگی در هند پرداخت، رئیس دانشکده تربیت معلم علیگر شد و بعد رئیس آموزش و پرورش جامو و کشمیر، به علاوه در دانشگاههای هند و غرب از جمله در کلمبیا دارای کرسی استادی بود. در سال ۱۹۶۴ آکادمی هند یکی از آثارش را بهترین کتاب سال شناخت و از طرف دولت هند لقب «پدم بوشن» (زینت تمام) گرفت. او آثار متعددی در زمینه تعلیم و تربیت به اردو و انگلیسی تألیف نموده که یکی از معروفترینش کتاب یاد شده است. آنچه در زیر می‌آید ترجمه‌ایست که راقم این سطور از یکی از مقالات ایشان تحت عنوان «رابطه‌ی فرد و جامعه از دیدگاه اقبال» به عمل آورده که روایتی است از یکی دیگر از چهره‌های اقبال:

تأکیدی که اخیراً در مورد «من» آدمی یا مسأله «فردیت» می‌شود، موضوعی است که با نظر اقبال نیز کاملاً توافق دارد و از همین رو

سؤالات متعددی را برمی‌انگیزد: ماهیت رابطه فرد و جامعه چیست؟ آیا پرورش فردیت بدان معناست که مردان و زنان تحصیلکرده نباید به تعهدات اجتماعی خود بیندیشند و به موفقیت‌های فرهنگی جامعه و مردمشان دلبستگی نشان بدهند؟ اهمیت خاص فرد و گروهی که او عضوی از آنست در چیست؟ آیا پرورش فرد را باید نقطه‌ی پایان روند زندگی دانست و حکومت نیز او را صرفاً وسیله‌ای برای پیشرفتش به‌شمار آورد؟ یا آنکه باید نظر هگل را پذیرفت که می‌گوید: حکومت وجودی آبرشخصی است^۱ که قدرت و انسجامش بسیار مهمتر از حقوق افراد می‌باشد؟

چنانکه دانستیم، فلسفه اقبال دارای ویژگی در خور توجهی است به این معنا که او بالاترین ارزش را برای «فردیت» قائل شده، ولی هرگز راه افراط نپیموده است. او با بینش و دید وسیع خویش نظری متعادل، از آن چه که در این باب گفته شده، ارائه می‌دهد. اقبال به خلاف برخی از متخصصان نوین تعلیم و تربیت - که به «فردیت» اهمیت بیش از حد می‌دهند و آن را پایان روند تعلیم و تربیت و هدف نهایی تلاش‌های اجتماعی می‌دانند - نقش الگوهای فرهنگی^۲ جامعه را از نظر دور نمی‌دارد و از اهمیت آن‌ها به‌خوبی واقف است. آنان گاهی این واقعیت را نادیده گرفته‌اند که هیچ شخصیتی نمی‌تواند به‌طور کامل و آزاد رشد کند مگر آن که حیات معنویش سر در فرهنگ جامعه‌ای داشته باشد که بدان وابسته است.

از سوی دیگر، نظریه‌ای افراطی نیز در این زمینه وجود دارد که حکومت را به فرد ترجیح می‌دهد و توجهی به آزادی و خودمختاری او نمی‌نماید، از همین رو مورد حمایت کسانی است که معتقد به حکومت‌های خودکامه هستند. کلارک^۳ استاد دانشگاه لندن در یکی

از سالنامه‌های تعلیم و تربیت که در این شهر منتشر می‌شود، اهمیت موضوع فوق را با توجه به تأثیرش بر تعلیم و تربیت مورد بحث قرار داده، می‌گوید: «تعلیم و تربیت را به هر معنا که بگیریم، اصولاً به مفهوم جاودان‌سازی یک فرهنگ پذیرفته شده است - فرهنگی که حیات یک اجتماع معین به شمار می‌آید. این تعریف، هم در مورد فردگرایانی که روند فرهنگی را پرورنده‌ی شخصیتی آزاد می‌دانند که انسان آن را از اجتماع کسب می‌کند حقیقت دارد و هم با نظر طرفداران حکومت‌های مقتدر سازگار است که دولت را یک کلیت معنوی می‌دانند که به طور موقت از افراد و خدمتگزاران یک جامعه شکل می‌گیرد.^۴» اقبال می‌گوید که تعلیم و تربیت نه تنها باید افراد یا گروه‌های «نمونه» به وجود آورد، بلکه مانند پروفیسور هاکینگ معتقد است که به همان نسبت نیز «باید از این نمونه‌ها فراتر رفته و سبب رشد کل جامعه شود.» از این رو نظریه نوین تعلیم و تربیت باید توجه خود را دقیقاً معطوف کند بر «مسأله‌ی خطیر رابطه‌ی متقابل افراد و گروه‌های نمونه با جامعه - زیرا از یک سو جامعه می‌خواهد به صورت یک فرد نمونه درآید و از سوی دیگر آن فرد به عنوان یک نمونه اجتماعی می‌خواهد همانند جامعه و بیش از یک شخص بشود - در نتیجه‌ی همین ارتباط متقابل است که فرد تأثیر مطلوبی بر جامعه‌ای که او را به وجود آورده می‌گذارد.»^۵

در این زمان، کشتی تعلیم و تربیت باید خود را از میان امواج ناآرام دریای سیاست که متأسفانه آرام نمی‌گیرد برهاند تا مورد هجوم تأثیرات خردکننده و از بین برنده‌ی یک دسته سیاسی و فشارهای بازدارنده و دست و پاگیر دسته‌ای دیگر قرار نگیرد.

اقبال این موضوع را با بصیرت کامل در مثنوی رموز بی‌خودی

مورد بحث قرار می‌دهد و با آگاهی تمام معلوم می‌دارد که رابطه‌ی میان فرد و زندگی فرهنگی جامعه‌ای که او در آن سر می‌کند و وجودش از آن نشأت گرفته و در آن به تلاش می‌پردازد، چگونه باید باشد. فرد به تنهایی ضعیف و بی‌قدرت است؛ اگر به جمع نپیوندد نیروهایش پراکنده، آرزوهایش محدود و اهدافش متفرق و مبهم می‌شود. فقط با فعالیت و تلاش و وارد شدن در یک جامعه‌ی پویا و زنده است که فرد احساس قدرت می‌کند و از مقاصد اجتماعی بزرگ - که دید او را برای رشد فردیت و خود فردی، عمق و وسعت خواهند بخشید - آگاهی می‌یابد. در منظومه‌ی اردوی بانگ در می‌گوید:

فرد، به تنهایی هیچ است؛ تنها در ارتباط با ملت قائم است

موج در دریا معنا می‌یابد، در بیرون از دریا هیچ است.

اقبال در مثنوی رموز بی‌خودی، نظرش را در مورد رابطه متقابل فرد و جامعه بدینگونه شرح می‌دهد:

فرد را ربط جماعت رحمت است

جوهر او را کمال از ملت است

تا توانی با جماعت یار باش

رونق هنگامه‌ی احرار باش

حرز^۶ جان کن گفته‌ی خیرالبشر

هست شیطان از جماعت دورتر^۷

فرد و قوم آئینه‌ی یک دیگراند

سلک^۸ و گوهر، کهکشان و اختراند

فرد می‌گیرد ز ملت احترام

ملت از افراد می‌یابد نظام

فرد تا ^۹ اندر جماعت گم شود
قطره‌ی وسعت طلب^{۱۰}، قلزم^{۱۱} شود
مایه‌دار سیرت دیرینه او
رفته و آینده را آئینه او
وصل استقبال و ماضی ذات او
چون ابد لا انتها اوقات او
در دلش ذوق نمود از ملت است
احتساب کار او از ملت است
پیکرش از قوم و هم جانش ز قوم
ظاهرش از قوم و پنهانش ز قوم
در زبان قوم گویا می‌شود
بر ره اسلاف، پویا می‌شود
پخته‌تر از گرمی صحبت شود
تا به معنی، فرد هم ملت می‌شود
وحدت او مستقیم از کثرت است
کثرت اندر وحدت او وحدت است
لفظ چون از بیت خود، بیرون نشست
گوهر مضمون به جیب خود شکست
برگ سبزی کز نهال خویش ریخت
از بهاران تار امیدش گسیخت
هرکه آب از زمزم ملت نخورد
شعله‌های نغمه در عود^{۱۲}ش فسرده
فرد تنها از مقاصد غافل است
قوتش آشفتگی را مایل است

قوم، با ضبط آشنا گردانندش
 نرم‌رو مثل صبا گردانندش
 پا به گل مانند شمشادش کند
 دست و پا بندد که آزادش کند
 چون اسیر حلقه‌ی آئین شود
 آهوی رم خوی او مشکین شود^{۱۳}

در مثنوی رموز بی‌خودی پس از بیان این موضوع که توانائیا و مقاصد فرد چگونه از جامعه ملهم می‌شوند و رنگ خاص خود را می‌گیرند، به فرد توصیه می‌کند که:

چون گهر در رشته‌ی او سفته شو ورنه مانند غبار آشفته شو
 اقبال متذکر می‌شود که فرد از طریق چنین رابطه‌ای می‌تواند به اخلاق متعالی و حیات جاودان دست یابد. در مقدمه اسرار خودی می‌نویسد: «فردی که خود را در جامعه محو می‌کند» - یعنی خود را در خدمت به اهداف و آرمان‌های بزرگ جامعه قرار می‌دهد - «آینه‌دار گذشته و آینده است؛ بنابراین، اخلاق را تعالی می‌بخشد و به حیات بی‌کران و جاودان اسلام گام می‌نهد.»

در این جا ممکن است این سوال پیش آید که وحدت یک جامعه در چیست و برچه مبنایی باید استوار باشد؟ یا چه عاملی است که همچون حلقه‌ای، جامعه را در خود می‌گیرد و افراد آن را به صورت یک کل غیر قابل تقسیم به هم پیوند می‌دهد؟ عصر حاضر زیر سلطه‌ی اندیشه‌ی ناسیونالیسم افراطی که کارش در خاک پرستی و تبعیض نژادی به جنون کشیده شده، معجونی از این دو ساخته که آن را تنها عامل پیونددهنده‌ی یک ملت می‌داند. در قرون ۱۸ و ۱۹ نهضت‌های ناسیونالیستی با تعصب تمام بر میهن پرستی افراطی تأکید

می‌ورزیدند. سپس پیش از آن که نهضت‌های نسبتاً جدید جامعه‌گرایی بین‌المللی^{۱۴} بتوانند جلوی پیشرفت حرکت‌های ناسیونالیستی را سد کنند، عقاید جدید و انحصارطلبانه فاشیسم و نازیسم که مبتنی بر نژادپرستی و خوار شمردن دیگر نژادها و خصومت با آنان بود، سربرآورد که سبب شد در این زمینه تمایلات خطرناکتری پدید آید. اقبال مخالف این زمینه‌ی فکری ملالت‌آور است، اندیشه‌ی او متکی بر فلسفه‌ی سیاسی اسلام می‌باشد که تمایز برجسته‌ای در آن مشهود است. او خصم سازش‌ناپذیر مرام‌های تعصب‌آمیز مبتنی بر نژاد و رنگ و کوتاه‌اندیشی‌های ناشی از ناسیونالیسم و میهن‌پرستی افراطی است که سدی در راه گسترش جهان‌بینی و تعالی‌بینش بشری می‌باشند. به عقیده‌ی او، وحدت نژادی یا جغرافیایی - که صرفاً برحسب اتفاقات زمانی و مکانی پدید آمده‌اند - نمی‌توانند مبنای درستی برای انسجام ملتی شوند. آنچه که یک ملت را با هم متحد می‌سازد، احساسات، جهان‌بینی، مقاصد و تلاش‌های مشترک است؛ در کوششی است که آنان برای دستیابی به آرمان‌ها و اهداف بزرگ به عمل می‌آورند؛ در رنج‌ها و موفقیت‌های مشترکشان است؛ اینهاست که مجموعه‌ای از افراد را به صورت یک ملت یا جامعه‌ای اصیل و خالص به هم پیوند می‌دهد.^{۱۵} اقبال با چنین اندیشه‌ای در رموز بی‌خودی می‌گوید:

ملت از یکرنگی دلهاستی	روشن از یک جلوه این سیناستی
قوم را اندیشه‌ها باید یکی	در ضمیرش مدعا باید یکی
جذبه‌باید در سرشت او یکی	هم عیار خوب و زشت او یکی
اصل ملت در وطن دین که چه	باد و آب و گل پرستیدن که چه ^{۱۶}
برنسب نازان شدن نادانی است	حکم او اندر تن و تن فانی است

ملت ما را اساس دیگر است این اساس اندر دل ما مضمراست
 اقبال در مثنوی رموز بی خودی، مفهوم نادرستی را که برخی از کلمه
 ملت درک می کنند، طرد می نماید و در جاویدنامه به شرح معنای
 درست آن می پردازد:

چيست ملت ای که گویی لاله؟ با هزاران چشم، بودن یک نگه!
 اهل حق راحت و دعوی یکی است «خیمه های ما جدا، دل ها یکی است»
 ذره ها از یک نگاهی آفتاب یک نگه شو تا شود حق بی حجاب
 یک نگاهی را به چشم کم مبین از تجلی های توحید است این
 مرده ای؟ از یک نگاهی زنده شو بگذر از بی مرکز، پاینده شو
 وحدت افکار و کردار آفرین تا شوی اندر جهان صاحب نگین
 اگر جامعه فاقد چنین وحدتی باشد، ناتوان و از هم پاشیده
 می شود و مرگ آن فرا می رسد. در رموز بی خودی می گوید:

فرد، پور شصت و هفتاد است و بس

قوم را صد سال مثل یک نفس^{۱۷}

زنده فرد از ارتباط جان و تن

زنده قوم از حفظ ناموس کهن^{۱۸}

مرگ فرد از خشکی رود حیات

مرگ قوم از ترک مقصود حیات

گرچه ملت هم بیمرد مثل فرد^{۱۹}

از اجل فرمان پذیرد مثل فرد

امت مسلم ز آیات خداست

اصلش از هنگامه ی قالو ابلی^{۲۰} است

از اجل این قوم، بی پرواستی

استوار از نحن نزلناستی^{۲۱}

وقتی وحدت برپایه چنین بینش و حس و حالی حاصل شد به نیرویی بی‌پایان بدل می‌شود که هم جامعه و هم افرادش می‌توانند آن را برای هرهدفی - اعم از نیک و بد - به کار گیرند. ارزش اخلاقی این نیرو سر در ماهیت اندیشه‌ها، اهداف و آرمان‌هایی دارد که از آن‌ها نشأت می‌گیرد. ارزش‌های مذکور را در فصل آینده این کتاب مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهیم داد ولی اکنون در بررسی و تفسیر نظری که از اقبال ارائه دادیم، ضروری است یادآور شویم که او هرگاه برمسأله‌ای انگشت می‌گذارد، جنبه‌های مختلف آن را در نظر می‌گیرد. در مثنوی *اسرار خودی* نقش پرتوان فردیت را با مهارت تمام شرح می‌دهد و توجه ما را به رابطه‌ای متقابل فرد و جامعه - و سهمی که این یک از لحاظ اجتماعی و معنوی در پرورش، شکل دادن و به‌قالب در آوردن دیگری دارد - جلب می‌نماید. اقبال به‌خلاف برخی از متفکران اخیر که عنایتی به گذشته ندارند و حتی دستاوردهای فرهنگی آن را خوار می‌شمرند و دفتر تاریخ را با رغبت به‌آب نوگرایی می‌شویند تا تاریخ تازه‌ای در آن بنویسند، ارزش نیرویی را که از گذشته نشأت می‌گیرد می‌داند و آن را در ذهن آدمی تازه نگاه می‌دارد، زیرا به‌منزله‌ای که تاریخ در تعلیم و تربیت و تحول یک قوم دارد به‌خوبی واقف است. او می‌داند که یک جامعه جز از طریق مطالعه‌ای آگاهانه و دقیق در تاریخ خویش و سیر تحولی آن نمی‌تواند خود را درست بشناسد. چنانچه مسائل گونه‌گون تاریخ و پیوندهای فرهنگی آن به‌درستی فهم شود، آنگاه وحدتی استوار در میان مردم پدید می‌آید و جامعه به‌راستی کمال عقلی می‌یابد. در رموز بی‌خودی می‌گوید:

ملت نو زاده مثل طفلک است طفلکی کو در کنار مامک است

طفلی از خویشتن ناآگهی گوهر آلوده‌ای خاک رهی
 بسته با امروز او فرداش نیست حلقه‌های روز و شب در پاش نیست
 چشم هستی را مثال مردم^{۲۲} است غیر را بیننده و از خود گم است
 صد گره از رشته‌ی خود وا کند تا سرتار خودی پیدا کند
 گرم چون افتد به کار روزگار این شعور تازه گردد پایدار
 نقش‌ها بردارد و اندازد او سرگذشت خویش را می‌سازد او
 فرد چون پیوند ایامش گسیخت شانه‌ی ادراک او دندان ریخت
 قوم، روشن از سواد سرگذشت خودشناس آمد ز یاد سرگذشت
 سرگذشت اوگر از یادش رود باز اندر نیستی گم می‌شود
 نسخه‌ی بود تو را ای هوشمند ربط ایام آمده شیرازه‌بند
 از نظر او، تاریخی که آکنده از حکایات هیجان‌انگیز، نکته‌های
 جالب توجه و افسانه‌ای باشد، منزلت و اعتباری ندارد و فقط وقایع
 بی‌اهمیت روزگاران گذشته را منعکس می‌سازد؛ چنین تاریخی به کار
 تعلیم و تربیت نمی‌آید. تاریخ آنست که گذشته را به روشنی باز
 می‌آفریند؛ آئینه‌ایست که منابع و دستاوردهای فرهنگی یک قوم را
 می‌نمایاند و سبب می‌شود تا جایگاه و نقشی را که آن‌ها به‌طور کلی در
 پیشرفت بشر دارند، شناخته شود. اگر تاریخ به درستی مورد تجزیه و
 تحلیل قرار گیرد، عاملی حیاتبخش است که به یک ملت قدرت و
 اعتماد به نفس می‌بخشد و فردیت مردم یک جامعه را محکم و استوار
 می‌سازد. در مثنوی رموز بی‌خودی به دنبال ابیاتی که آمد می‌گوید:

چيست تاريخ اى ز خود بيگانه‌اى

داستانی، قصه‌ای، افسانه‌ای؟

این تو را از خویشتن، آگه کند

آشنای کار و مرد ره کند

روح را سرمایه‌ تاب است این
جسم ملت را چو اعصاب است این
همچو خنجر برفسانت^{۲۳} می‌زند
باز بر روی جهانت می‌زند
وه، چه ساز جان نگار^{۲۴} و دلپذیر
نغمه‌های رفته در تارش اسیر
شعله‌ی افسرده در سوزش نگر
دوش در آغوش امروزش نگر
شمع او بخت ام را کوکب است
روشن از وی امشب و هم دیشب است
چشم پرکاری^{۲۵} که بیند رفته را
پیش تو باز آفریند رفته را
بادهی صدساله در مینای او
مستی پارینه در صهبای او
صیدگیری کو به دام اندر کشید
طایری کز بوستان ما پرید
ضبط کن تاریخ را پاینده شو
از نفس‌های رمیده زنده شو
دوش را پیوند با امروز کن
زندگی را مرغ دست‌آموز کن
رشته‌ی ایام را آور به دست
ورنه، گردی روز کور و شب پرست
سرزند از ماضی تو حال تو
خیزد از حال تو استقبال تو

مشکن ار خواهی حیات لازوال

رشته‌ی ماضی ز استقبال و حال

موج ادراک تسلسل زندگی است

می‌کشان^{۲۶} را شور غلغل^{۲۷}، زندگی است^{۲۸}

علاوه بر این اقبال متذکر می‌شود که یک ملت می‌تواند در دوره‌های انحطاط با روی آوردن به سرچشمه‌های زلال و نیروبخش فرهنگ گذشته خویش تاب و توان تازه‌ای کسب کند؛ و با اتکاء به زمینه‌های این فرهنگ، همچون انتائیوس^{۲۹} بر قدرت و شوکت خویش بیفزاید. او فردگرایی را در دوره‌ای چنین بحرانی و وخیم که عاملی بسیار بازدارنده است برای ملتی که می‌خواهد سر برآورد، خوار می‌شمارد و نیز به همین میزان از آزادی فکری بی‌ضابطه که ارزش‌های گذشته را نادیده می‌گیرد و سبب می‌شود تا ملتی مسیر درست زندگی خود را گم کند و به سراشیب فساد و بی‌بندوباری درافتد، دلزده است. در رموز بی‌خودی می‌گوید:

عهد حاضر فتنه‌ها زیر سراست	طبع ناپروای او آفت‌گر ^{۳۰} است
بزم اقوام کهن برهم از او	شاخسار زندگی بی‌غم از او
جلوه‌اش، ما را ز ما بیگانه کرد	ساز ما را از نوا بیگانه کرد
از دل ما آتش دیرینه برد	نور و نار لاله از سینه برد
مضمحل گردد چو تقویم ^{۳۱} حیات	ملت از تقلید می‌گیرد ثبات!
راه اباء رو که این جمعیت است	معنی تقلید ضبط ملت است ^{۳۲}
در خزان ای بی‌نصیب از برگ و بار	از شجر مگسل به امید بهار
بحر، گم کردی زیان‌اندیش باش	حافظ جوی کم‌آب خویش باش
شاید از سیل قهستان ^{۳۳} برخوردار	باز در آغوش توفان پروری
پیکرت دارد اگر جان بصیر	عبرت از احوال اسرائیل گیر

سختی جان نزار او نگر	گرم و سرد روزگار او نگر
سنگ صد دهلیز و یک سیمای او	خون، گران سیر است در رگ‌های او
یادگار موسی و هارون نمرود	پنجه‌ی گردون چو انگورش فشرد
لیکن اندر سینه دم دارد هنوز	از نوای آتشینش، رفت سوز
جز به راه رفتگان محمل نیست ^{۳۴}	زانکه چون جمعیتش از هم شکست
مُرد شمع زندگی در سینه‌ات	ای پریشان، محفل دیرینه‌ات
چاره‌ی کار خود از تقلید کن	نقش بردل، معنی توحید کن
قوم را برهم، همی پیچد بساط	اجتهاد اندر زمان انحطاط
اقتدا بر رفتگان محفوظ‌تر	ز اجتهاد عالمان کم‌نظر
کار پاکان از غرض آلوده نیست	عقل آبایت هوس فرسوده نیست

فکرشان ریسد همی باریک‌تر

ورعشان^{۳۵} با مصطفی نزدیک‌تر^{۳۶}

اگر کسی به‌طور کلی با شیوه‌ی تفکر اقبال آشنا نباشد، با خواندن این ابیات گمان می‌کند که او خلق را تشویق به محافظه‌کاری و عدم تحرک می‌نماید و پویایی و پیشرفت فرهنگ و بینش بشری را طرد می‌کند. ولی همان‌طور که پیشتر گفتیم اقبال در این وضعیت به یک نکته‌ی مهم بسیار توجه می‌نماید. برای آن که از نقطه نظر او به‌درستی آگاه شویم، ضروری است افکارش را در مجموع مورد ارزیابی قرار دهیم. یک بررسی جامع نشان خواهد داد که اندیشه‌ی او در مورد نقشی که فرد در توسعه و پیشرفت و بازسازی حیات یک جامعه دارد، کاملاً شبیه افکار گوته^{۳۷} و کارلایل^{۳۸} است. نظم اجتماعی همیشه تمایل به ایستایی و عدم تحرک دارد؛ فقط کسانی می‌توانند ارزش‌هایی تازه در آن بیافرینند و حرکت و تحولی در زندگی روزه‌مره به‌وجود آورند که اندیشه‌ای مستقل و بینشی اصیل داشته باشند.

هرزمان که جامعه‌ای به سستی و کاهلی میل می‌کند و دست از تلاش می‌کشد و نمی‌خواهد دگرگونی و تغییری در خویش پدید آورد، بزرگمردی به حیات می‌آید و آن را به حرکت وا می‌دارد. در رموز بی‌خودی می‌گوید:

سست و بی‌جان تار و پود کار او	ناگشوده غنچه‌ی پندار او
نودمیده سبزه‌ی خاکش هنوز	سرد خون اندر رگ تاکش هنوز
منزل دیو و پری اندیشه‌اش	از گمان خود رمیدن پیشه‌اش
بیم جان سرمایه‌ی آب و گلش	هم ز باد تند می‌لرزد دلش
جان او از سخت‌کوشی رم زند ^{۳۹}	پنجه در دامن فطرت کم زند
تا خدا صاحب‌دلی پیدا کند	کو ز حرفی دفتری املاء کند
سازپردازی که از آوازه‌ای	خاک را بخشد حیات تازه‌ای
ذره‌ی بی‌مایه ضوئ ^{۴۰} گیرد از او	هرمتاعی ارج نوگیرد از او
زنده از یک دم، دو صد پیکر کند	محفلی رنگین ز یک ساغر کند
دیده‌ی او می‌گُشد؛ لب، جان دمد	تا دویی می‌رد، یکی پیدا شود
تازه‌انداز ^{۴۱} نظر پیدا کند	گلستان در دشت و در پیدا کند
از تَف او ملتی مثل سپند	برجهد شورافکن و هنگامه بند
یک شرر می‌افکند اندر دلش	شعله‌ی درگیر ^{۴۲} می‌گردد گلش ^{۴۳}
نقش پایش، خاک را بینا کند	ذره را چشمک زن سینا کند
عقل عریان را دهد پیرایه‌ای	بخشد این بی‌مایه را سرمایه‌ای
دامن خود می‌زند براخگرش	هرچه غش باشد رباید از زرش
بندها از پاگشاید بنده را	از خداوندان رباید بنده را
گویدش تو بنده‌ی دیگر نه‌ای	زین بتان بی‌زبان کمتر نه‌ای
تا سوی یک مدعا ^{۴۴} یش می‌کشد	حلقه‌ی آئین به پایش می‌کشد

نکته‌ی توحید بازآموزدش

رسم و آئین نیاز آموزدش^{۴۵}

این اندیشه که یکی از پایه‌های تفکراتش محسوب می‌شود، بارها در شعر و نوشته‌هایش آمده است. در رموز بی‌خودی می‌گوید:

فرد بر می‌خیزد از مِشت گلی

قوم زاید از دل صاحب‌دلی

در جاویدنامه در مورد افرادی چنین بزرگ و بی‌مانند می‌گوید:

مرد حق از آسمان افتد چو برق	هیزم‌اوشهر و دشتِ غرب و شرق ^{۴۶}
ما هنوز اندر ظلام کائنات	او شریک اهتمام کائنات
او کلیم و او مسیح و او خلیل	او محمد، او کتاب، او جبرئیل
آفتاب کائنات اهل دل	از شعاع او حیات اهل دل
اول اندر نار خود سوزد تو را	باز سلطانی بیاموزد تو را

ما همه با سوز او صاحب‌دلیم

ورنه نقش باطل آب و گلیم^{۴۷}

نیازی به گفتن نیست که اقبال در اینجا با زبانی تمثیلی سخن می‌گوید. پیداست که او چشم به‌راه سر برآوردن فاتحی بزرگ و خونریز نیست که شرق و غرب، و شهرها و کشورها را به‌زیر تازیانه بگیرد. تاکیدش بر «مرد حق» است. همانطور که در آخرین بیت شعر مذکور آمده، مرد حق بینشی بی‌بدیل و احساسی قوی دارد؛ کسی است که جهانبینی و بصیرت ما را فزونی می‌بخشد. او رسوم کهن، بی‌مصرف و پوسیده را با آتش اندیشه‌اش از میان می‌برد و در انسان‌ها امیدی تازه می‌دمد، زندگی‌شان را متحول و خلاق می‌کند و آنان را صاحب‌دل می‌سازد؛ یعنی: دارای قلبی حساس، صاحب جرأت و احساسی قوی می‌شوند.

اقبال معتقد است که چنین نظری در مورد فردیت جنبه‌ی آموزشی و تحصیلی صرف ندارد؛ بلکه نیاز مبرمی است که به‌دو دلیل اهمیت

عملی دارد. نخست از آن رو که به‌خوبی می‌دانست جهان اسلام از دو قرن پیش بدینسو از مدیریت و رهبری صحیح که مبتنی بر اخلاق و درایت باشد دور افتاده و همین امر سبب شده تا در ورطه‌ی انحطاطی رنج‌آور درافتد؛ و دیگر آن که ظهور برخی نهضت‌های سیاسی در غرب که با به‌وجود آوردن زندگی جمعی فوق‌العاده سازمان‌یافته سبب شدند تا آزادی فرد از میان برود، وی را برآن داشت که برای فردیت ارزش خاصی قائل شود. او در کتاب *بازسازی اندیشه* نظرش را در مورد این مسأله به‌روشنی بیان می‌دارد و در بحثی اندیشه‌مندانه و جالب، در مورد شرایطی که در زمان ویرانی بغداد در قرن هفتم هجری برای این شهر حاکم بوده و تجزیه جهان اسلام را در پی داشته، متذکر می‌شود که در چنین اوضاعی باز هم متفکران مسلمان محافظه کار و سنت‌گرای آن زمان همه‌ی هم و غم خود را مصروف آن کرده بودند که «با جلوگیری از هرگونه ابداع و نوآوری زندگی یکسانی برای مردم فراهم آورند... مهمترین فکری که اینان در سر داشتند ایجاد نظم اجتماعی بود، البته شکی وجود ندارد که نظرشان تا حدی به حق بود، زیرا به‌طور قطع نظم و تشکیلات منظم، نیروهای فاسد را خنثی می‌سازد. ولی آنان نیز مانند علمای دینی متأخر، این نکته را دریافتند که سرنوشت نهایی یک قوم تا بدان میزان که به‌ارزش و نیروی افراد مردم مربوط می‌شود، به سازمان و نظم اجتماعی ربط پیدا نمی‌کند. انسان در جامعه‌ای که بسیار سازمان‌یافته^{۴۸} باشد به کلی خرد می‌شود. او در چنین جامعه‌ای تمامی امکانات اجتماعی محیطش را کسب می‌کند، ولی روح خویش را از دست می‌دهد. بنابراین برای تاریخ گذشته و احیاء مصنوعی آن حرمت و اعتبار دروغین قائل شدن - آن گونه که امروزه بسیاری از کشورهای شرقی و غربی چنین می‌کنند -

هیچ مرهمی بر درد تباهی بشر نمی‌نهد... از این رو، تنها عامل مؤثری که می‌تواند نیروهای فساد و تباهی را در قومی خنثی سازد، پرورش افراد مصمم و با اراده است. چنین افرادی، هریک به تنهایی می‌توانند ژرفای حیات را متجلی سازند. آنان معیارهای تازه‌ای را آشکار می‌سازند که به مددشان می‌توانیم دریابیم که محیط پیرامون ما نه تنها خدشه‌ناپذیر نیست بلکه نیاز به تجدید نظر هم دارد.^{۴۹}

قابل توجه است که این شیوه‌ی تفکر نه تنها سبب شده تا برخی حکومت‌های جمع‌گرا^{۵۰} در غرب که فوق‌العاده سازمان‌یافته‌اند و «حرمتی دروغین برای تاریخ گذشته و احیاء مصنوعی آن» قائلند، آزادی اندیشه را از میان ببرند و سدی در برابر پیشروی روح و اندیشه بشر برافرازند، بلکه برای بسیاری از کشورهای شرقی از جمله هند و پاکستان نیز چنین وضعی را پیش آورده است. در این کشورها گرایشاتی در جهت احیاء چنین اندیشه‌ای وجود دارد که برای جامعه عاملی بازدارنده است تا تسریع‌کننده. احترام به ارزشهای گذشته به معنای نادیده گرفتن نیروها و حرکت‌های تازه‌ی فکری و فرهنگی و ناسازگاری با آن‌ها نیست و نباید هم باشد. اقبال در این مورد گفته‌ای را از یک مورخ معاصر نقل می‌کند که بسیار پرمفهوم است: «حکم تاریخ آنست که اندیشه‌ها و نظرات مستعمل هرگز به قومی که پیشتر آن‌ها را مورد استفاده قرار داده؛ قدرت و تحرک نمی‌بخشند.» بنابراین با یک بررسی دقیق درمی‌یابیم که اقبال به‌پویایی فرهنگ بشری می‌اندیشد. برای او پرورش فردیت بی‌هیچ تردیدی متضمن مفهومی است که او آن را «اصل حرکت در اندیشه» می‌نامد - آنچه که بدون آن بالهای روح بشر از حرکت باز می‌ماند، حیاتش بی‌حاصل می‌شود و به مسائل عادی زندگی تمایل پیدا می‌کند؛ یعنی: میل به اندیشه‌های

بی‌ثمر و مستعمل. بنابراین براساس نظر او، رابطه‌ی بین فرد و جامعه برپایه بده و پستان‌ی پرتحرک است که به‌هر دو سو توان می‌بخشد؛ و تعلیم و تربیت نیز باید در همین راستا حرکت کند.

پی‌نوشت‌ها:

۱- هگل هر دولت را یک شخص می‌داند که از مجموع اشخاص یک جامعه برتر است؛ یا به اصطلاح او: وجودی اُپر شخصی «a super-personal entity» است. - م.

2- culture-patterns

3- Clark

4- Year Book of Education, (1936), P. 249.

5- Ibid. P. 254

۶- تعویذ؛ دعایی که بر کاغذ نویسند و همراه خود نگاه دارند.

۷- احتمالاً اشاره‌ایست به حدیث: فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الْاِثْنَيْنِ أَبْعَدُ. این گفته را به‌روایتی از خلیفه دوم نیز دانسته‌اند. (ر.ک: مسند احمد حنبل، ج ۱، ص ۱۸) - م.

۸- سلک: رشته؛ نخ.

۹- تا (در اینجا): همینکه.

۱۰- وسعت‌طلب: صفت فاعلی برای قطره (= فرد).

۱۱- قَلْزَم (در اینجا): دریا.

۱۲- عود (در اینجا): ساز.

۱۳- در متن اصلی فقط ابیات ۵، ۶، ۹، ۱۱ و ۱۶-۱۸ آمده است.

14- international socialism

۱۵- در اینجا لازم به توضیح است که اقبال به‌خلاف آن چه که از سطور اخیر

برمی‌آید به اتحاد مردم یک محدوده‌ی جغرافیایی نیز که عقاید متفاوت داشته‌اند، اهمیت می‌داده است. زیرا وی از پایه‌گذاران کشوری است که از اقوام مختلف و عقاید گوناگون شکل می‌گیرد و همه‌ی تلاشش نیز این بوده که آنان را با هم متحد سازد و در یک محدوده‌ی جغرافیایی، هویت ملی ببخشد.

در مثنوی چه باید کرد ایبائی دارد تحت عنوان «اشکی چند بر افتراق هندیان» که سوگنامه‌ایست پرضجه از وضع نابسامانی که برآب و خاک و مردم و وطنش می‌رود. گرچه او در سروده‌های خود برای همه‌ی مسلمانان جهان و اقوام شرق دل می‌سوزاند ولی ناله‌های او برای زادگاه و مردم و وطنش حس و حال دیگری دارد که به هیچ روی غیر طبیعی نمی‌نماید و جز این هم نباید باشد. گویا «ملی‌گرایی» نیز چیزی بیش از این معنا نمی‌دهد. اقبال می‌نویسد: «ملی‌گرایی، بدان معنا که فردی به کشور خود عشق بورزد و حتی برای دفاع و حفظ آن جان خویش را هم فدا کند جزو ایمان مسلمانان است.» برای آگاهی بیشتر از اندیشه اقبال در این باب ر.ک: صفحات پایانی کتاب حاضر. - م.

۱۶- یادآور قطعه‌ای از ایرج با این تفاوت که او اختلافات عقیدتی را هم بدان می‌افزاید:

فتنه‌ها در سر دین و وطن است این دو لفظ است که اصل فتن است
صحبت دین و وطن یعنی چه؟ دین تو، موطن من، یعنی چه؟
همه عالم، همه کس را وطن است همه جا موطن هر مرد و زن است
۱۷- مفهوم بیت: فرد، شصت هفتاد سال زندگی می‌کند ولی برای ملت، یک قرن در حکم یک لحظه است.

۱۸- ناموس کهن: رسوم و سنت‌های گذشته.

۱۹- اشاره به آیه ۳۲ سوره اعراف: وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ... (هر امتی را مدتی است).

۲۰- اشاره به آیه ۱۷۱ سوره اعراف:.... أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا (آیا من پروردگار شما نیستم، گفتند چرا، گواهی دادیم).

۲۱- اشاره به آیه ۲۳ سوره دهر: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا (ما این

قرآن را به تو نازل کرده‌ایم، نازل کردن کامل) و نیز آیه ۹ سوره حجر: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (ما، خودمان، این قرآن را نازل کرده‌ایم و ما حفاظت آن می‌کنیم) ترجمه پاینده. در متن اصلی فقط ابیات ۲ و ۳ آمده است.

- ۲۲- مردم (در اینجا): مردمک چشم
- ۲۳- فسان (به فتح اول): مخفف افسان، سنگی که با آن کارد شمشیر را تیز کنند. در غزلی می‌گوید:
- دو دسته تیغم و گردون برهنه ساخت مرا فسان کشید و به روی زمانه آخت مرا
- ۲۴- جان نگار (صفت فاعلی مرکب مرخم): نگارنده‌ی جان؛ آفریننده جان. در اینجا: جانبخش.
- ۲۵- پُرکار (در اینجا): سرد و گرم چشیده؛ دارای تجربه.
- ۲۶- می‌کشان: می‌گساران، باده‌خواران. در غزلی می‌گوید:
- روزگار ازهای و هوی می‌کشان بیگانه‌ای باده در میناش بود و باده‌پیمایی نداشت
- ۲۷- غلغل: جوشش می. صدایی که به هنگام ریختن می، از گلوی کوزه شنیده می‌شود. حافظ:
- یارب چه فمزه کرد صراحی که خون خم با نمره‌های غلغلش اندر گلو بیست
- ۲۸- در متن اصلی ابیات ۳، ۵، ۹، ۱۲ و ۱۳ نیامده است.
- ۲۹- Antaeus پهلوانی غول‌آسا که بنا بر افسانه‌های یونانی، فرزند زمین است. در کشتی گرفتن کسی را با او یارای برابری نبود زیرا هر وقت دست به زمین (یعنی مادر خود) می‌زد، نیرویش فزونی می‌یافت. سرانجام هرکول او را از زمین جدا کرد و بردست بلند نمود و نابود ساخت - م.
- ۳۰- آفت‌گر: زیان‌آور؛ بلاانگیز؛ سبب فساد و تباهی.
- ۳۱- تقویم (در اینجا): استواری؛ تاروپود؛ انسجام.
- ۳۲- مفهوم بیت: پیروی از نیاکان سبب وحدت می‌شود - تقلید یعنی انضباط یافتن و به سامان درآمدن یک جامعه. به اعتقاد اقبال پیروی از فرهنگ گذشته (که طبیعتاً از نظر او فرهنگ اسلامی است) می‌تواند جامعه‌ی آشفته‌ای را به سامان آورد.
- ۳۳- قُهیستان: معرب کهستان؛ کوهستان.
- ۳۴- ابیات اخیر اشاره دارد به پراکندگی و انسجام مجدد قوم یهود که به رغم مصائب گونه‌گون در طول تاریخ، توانستند با اتکاء و توجه به فرهنگ کهن خود بار دیگر هویت ملی خود را باز یابند.

۳۵- وزج: به‌فتح راء به‌معنای پرهیزکاری و پارسایی است. در اینجا به‌ضرورت به‌سکونِ راء تلفظ می‌شود.

۳۶- در متن اصلی فقط ابیات ۵، ۶، ۸، ۱۸ و ۱۹ آمده است.

۳۷- Johan-Wolfgang Goethe (۱۷۴۹-۱۸۳۲) نویسنده و شاعر معروف

آلمانی که بسیار مورد توجه اقبال بوده است و به‌طوری‌که او با همه‌ی وسعت اندیشه‌اش درباره‌ی وی می‌گوید: «هنگامی به‌محدودیت ذهن خود پی بردم که از وسعت تفکرات گوته باخیر شدم.» اقبال کتاب پیام مشرق خود را در پاسخ دیوان شرقی او سروده است. منزلت گوته در فکر اقبال کم از مولوی نیست چراکه او نیز عشق را بر عقل رجحان می‌نهد. این هیولای تفکر در قطعه‌ای خطاب به‌حافظ می‌گوید: «ای حافظ آسمانی! ارزو دارم که تنها با تو و در کنار تو باشم. همراه تو باده نوشم و چون تو عشق ورزم. زیرا این افتخار زندگی من و مایه‌ی حیات من است.» علاوه بر این گوته، آینده را از آن اسلام می‌داند و به‌ایرمان منشی خود می‌گوید: «قبول کن که این آئین هرگز شکست نخواهد خورد و ما با همه‌ی تشکیلاتمان نمی‌توانیم، پیش بیافتیم؛ خلاصه بگویم هیچکس نمی‌تواند از آن جلوتر رود.» (ر.ک: بازسازی اندیشه. ص ۱۵) اقبال در جایی گفته است: «شیوه‌ی هگل و گوته مرا رهنمون گشت تا حقیقت باطنی اشیاء را دریابم.» - م.

برای اطلاع بیشتر ر.ک: Indo-Iranian Studies, F.Mujtabai مقاله:

Goethe, Hafiz and Iqbal. by: Prof. S. Vahiduddin

۳۸- Thomas Carlyle (۱۷۹۵-۱۸۸۱) نویسنده و مورخ و خاورشناس

اسکاتلندی. استاد زبان عربی در کمبریج. - م.

۳۹- رم زدن: گریختن.

۴۰- ضوء: روشنایی؛ نور.

۴۱- انداز: راه و روش؛ شیوه. در غزلی می‌گوید:

عشق‌انداز تپیدن ز دل ما آموخت شر ماست که برجست و به‌پروا نرسید

۴۲- درگیر (در اینجا): سوزاننده، شعله‌ور. در غزلی می‌گوید:

شعله‌ای درگیر زده بر خس و خاشاک من مرشد رومی که گفت: «منزل ما کبریاست»

۴۳- گیش: وجودش.

۴۴- مدعا: ر.ک: ص. ۵۷ پانویس ش. ۳

۴۵- در متن اصلی فقط ابیات ۱، ۵، ۷، ۱۱، ۱۵، ۱۷ و ۱۸ آمده است.

۴۶- مفهوم مصرع: شهر و دشت شرق و غرب در آتش او می‌سوزند.

۴۷- در متن اصلی فقط ابیات اول و آخر آمده است. اقبال در جاویدنامه

ابیات دیگری درباره مرد حق دارد که می‌گوید:

مرد حق جان جهان چارسوی	آن به‌خلوت رفته را از من بگوی
ای ز افکار تو مؤمن را حیات	از نفس‌های تو ملت را ثبات
حفظ قرآن عظیم آئین توست	حرف حق را فاش گفتن دین توست
تو کلیمی چند باشی سرنگون	دست خویش از آستین‌آور برون
سرگذشت ملت بیضا بگوی	با غزال از وسعت صحرا بگوی
فطرت تو مستنیر از مصطفاست	باز گو آخر مقام ما کجاست؟
مرد حق از کس نگیرد رنگ و بو	مرد حق از حق پذیرد رنگ و بو
هرزمان اندر تنش جانی دگر	هرزمان او را چو حق شانی دگر

48- over-organized

۴۹- بازسازی اندیشه. ص ۱۷۰ و ۱۷۱.

۵۰- collectivist شخص یا نهادی که از نظارت سیاسی همه جانبه برامور

اجتماعی و به‌خصوص اقتصادی جانبداری می‌کند و می‌خواهد جامعه با

مساعی جمعی اداره شود. مخالف اصالت فرد. - م.

معیار ارزش‌های انسانی از دیدگاه اقبال

انسان یکی از موضوعات اصلی شعر اقبال است. کمتر متفکری است که به اندازه اقبال به انسان اهمیت داده باشد. او وجود عالم را به واسطه وجود انسان می‌داند. در گلشن راز جدید می‌گوید:

اگر مائیم، گردان جام ساقی است به بزمش گرمی هنگامه باقی است
انسان آرمانی او کسی است که جهان مسحّر اوست، یعنی همان «آدم» توصیف شده در قرآن. انسان اقبال اشرف مخلوقات است و در تکامل بخشیدن جهان یاور خدا. اقبال با سعدی هم‌نواست، او هم می‌گوید «رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند». انسان آرمانی وی حاضر نیست لذت مقام بندگی و سوز و گداز آرزو را با جلال و جبروت خداوندی عوض کند. این انسان همانند انسان مولوی خدا را هم شکار می‌کند:

به زیر کنگره کبریاش مردانند

فرشته صید و پیمبر شکار و یزدان گیر

اقبال در *بال جبریل* می‌گوید «دنیا از انسان رونق گرفته، آفتاب و ستارگان فقط تماشاگرند». او مقام انسان را برتر از فرشتگان می‌داند و برای نشان دادن اهمیت آن، حتی مقربترین فرشته خدا را که در بارگاه او بی‌رقیب، و حضورش بی‌قاصد و دربان ممکن است از مرتبه «آدم» پائین‌تر می‌داند. در *گلشن راز* جدید می‌گوید:

در دشت جنون من جبریل، زبون صیدی

یزدان به کمندآور ای همت مردانه

اقبال برای آن که چنین انسانی پدید آید ضوابط و معیارهایی را نشان می‌دهد و ارزشهایی را می‌نمایاند که به دست آوردنشان بایستی سپردن «راه حیاتی» میسر می‌شود، همان

طریقی که «خودی» در آن به کمال می‌رسد. در مقاله زیر محمد مهدی ناصح که از اقبال‌شناسان است، ارزشهای موجود در منزلگاههای این طریق را تا مقصد نهائی پی می‌گیرد:

معیار ارزش‌های انسانی از دیدگاه اقبال و بررسی پسندها و ناپسندهای او، از عمده‌ترین نکاتی است که اساس تفکر و جهان‌بینی این آزادهٔ دانای راز را تشکیل می‌دهد. پوشیده نیست که ملاک اعتبار شخصیت و معیار هویت هرانسانی و جامعه‌ای بسته به نوع پسندها و ناپسندها، و به تعبیر امروزش نوع حساسیت‌های اوست در اموری که به نوعی و چگونگی ارزش‌ها و ضد ارزش‌های فردی و اجتماعی مربوط می‌شود. نفس «ارزش» از این دیدگاه عبارت است از هر نوع اندیشه و فکر و جهت و نظر و عمل و حرکتی که در آن اندیشه‌های والا و ایمان و اعتقاد به کمال و فضیلت و خیر و ثواب مطرح می‌شود. و اما از جهت انسانی ارزش‌ها معیار انسانیت است و در دنیای آدمیت چیزی جز ارزش‌های وجودی او معنی و مفهوم و مصداق پیدا نمی‌کند. یعنی در ارتباط با پدیدهٔ «انسان و ارزش»، انسان برای ارزش است و ارزش اعتبار زندگی انسانی.

در دنیای اقبال و در گسترهٔ آثارش دو نکته بارز و به‌طور کلی پر ارزش به چشم می‌خورد: نخست آن که اقبال خود شناس اهل نظر و اعتقاد و احساس و حکمت و اشراق، هرچه را دیده و شنیده و خوانده، به محک نقد و داوری زده است. از کنار پدیده‌ها و رویدادهای مختلف حیات به سادگی و بی‌اعتنایی نگذشته است. به عبارت دیگر: اقبال در امور جاری حیات صاحب کشف و کراماتی است. او در مسائل حیات و روابط پیچیدهٔ آن غور می‌کند و پس از تأملی چند در پیرامون هرواقعه‌ای در موضوع یا شیء مورد نظرش

نفوذ می‌کند و با یک تجربه خاص ذهنی خود از آنچه متأثر شده است بیرون می‌آید و سخن می‌گوید. او مرد تیزبین و تیزنظری است که نگاهش از نوک سوزن تیزتر می‌نماید:

نگاه خویش را از نوک سوزن تیزتر گردان

چو جوهر در دل آینه راهی می‌توان کردن^۱

عظمت اقبال در همین نگاه اوست. این معنی به‌نوعی با مفهوم شناخت او از مسائل زندگی ارتباطی تام و تمام دارد، و همین مسأله است که بنیان جهان‌بینی (ایدئولوژیکی) فکر او را معین و مشخص می‌سازد.

در آثار اقبال، از هردری سخنی است. کاخ پرشکوه آثار او به‌ایوانی چند دری می‌ماند که از هردری صدایی به گوش می‌رسد و از هرگذری راه‌هایی به گوشه و کنار عالم باز است، تا رهروان راه معرفت بتوانند از جهات مختلف به‌ایوان او آمد و شد کنند و به «خودی» خود برسند. تازگی و طراوت و روح و جان آثار او مایه گرمی بازار تردد خاص و عام است. اقبال دانشمندی است برجسته در عالیت‌ترین سطح از معیارهای بشری با ابعادی گوناگون. او همچنان که در یک بعد از حیاتش با هگل و گوته و میرزا غالب و عبدالقادر بیدل و حافظ و سنائی و مولوی دمساز است، همچنان در بعدی دیگر با دانشجویان «هایدلبرگ» و روستائیان آن منطقه سر و سری^۲ دارد و نیز در بعدی دیگر اگر بخت کارساز با «علی بخش»^۳ خدمتگزار باوفایش یار باشد، اقبال یار او می‌شود و تا آخر عمر با صمیمیت به خدمت اقبال می‌پردازد، و اگر بیش از این بخواهی در این سودا و سود بنشین، همین صمیمیت و وفا و صدق را در لندن می‌بینی در منزل خانم (میس بیگ)^۴ در دیدار خانم عطیه فیضی^۵ آنگاه که ملکه شعری به سراغ اقبال می‌آید تا روح

حافظ را در او بدمد، و چیزی نمی‌گذرد که اقبال حافظ می‌شود. اقبال در این بعد از حیاتش می‌گفت: شخصیت من دو رو دارد؟ شاید چنین لطیفه‌ای را از اقبال بپذیریم، اما اگر از من می‌پرسی، روح بلند او ابعاد مختلفی می‌پذیرد که هر بعدش دری است به عالم معرفت انسان و تجربه‌ای است از تجارب ارجمند مردان بزرگ.

و اما نکته دیگری که خود از عمده‌ترین تجلیات روحی اقبال به‌شمار می‌آید، روحیه اسلامی و انقلابی اوست که در سطر سطر نوشته‌های او طنین انقلاب و رستاخیز عام را فریاد می‌زند و ندای آزادی و آزاداندیشی را سر می‌دهد. اقبال احیاء کننده دین اسلام است در شبه قاره هند و آگاه کننده نسل جوان در شناخت این میراث بزرگ فرهنگی. وی مغز متفکر دنیای اسلام در سرزمین خود است و سرمشق همه مسلمانان. او مجاهدی است دلیر که عامل تشکیل دهنده کشور عظیم پاکستان است، ولیکن از این که بگذری «هزار باده ناخورده در رگ تاک است»^۷. اقبال مسلمانی است پرسوز و گداز که ارزش‌های اسلامی را در تکامل ملت خویش مطرح می‌کند. او نیرویی دارد زوال‌ناپذیر و زبانی فصیح و رسا در ابلاغ پیامش. طبع و سرشت اقبال به گونه‌ای است که حکایت پرسوز عشق را با جوش و خروشی دیگر بازگو می‌کند. او شمع است که از سوختن باکی ندارد، روشنگری است بیداردل با دلی پر خون که عشق را داغی مثال «لاله»^۸ دارد و حکایت پررمز و راز «لاله زار» او صدها بار - و هربار به نوعی - شعرش را شعله‌ور ساخته است تا شاعر را در اسطوره غمی بزرگ غرق کند. و شاید هم از این رهگذر است که وقتی ما می‌خواهیم از او سخن بگوییم، با او همدل می‌شویم و به قول شاندل: «دلمان می‌خواهد روح او را در جسم خویش بزمیم»^۹ تا در این حلول

شخصیتی خود را بیابیم و به خودشناسی برسیم؛ آن «خود» راستینی که گویی شخصی دیگر آن را به ما می‌فهماند و ما آن را در دل می‌پذیریم و به این گونه به «خودی» خویش یقین پیدا می‌کنیم؛ آن «خودی» که سالها از او دور بوده‌ایم، و در این غربت ممتد در فراقش از نای وجود نالیده‌ایم. دیدار با اقبال از این جهات یک نوع، بازشناسی است و معرفت به خود. این معجزه اقبال است که سخن او همچون دلش آینه گیتی‌نمای دنیای «من» است در کویر گمشدگی تاریخ و قحط آشنایی.



باری مسأله ارزش‌ها و ضدارزش‌ها و معیارهای مربوط بدان در فرهنگ بشری از آن جهت مطرح می‌شود که بنیان اصیل رفتار هر قومی برچنین رفتاری شکل می‌گیرد و هدف پیدا می‌کند. «ارزش‌ها» معانی گرانبار و ارجمندی است که ایمان و اعتقاد را می‌آفریند و به آدمی قوه تمیز و تشخیص ارزانی می‌دارد. با توجه به قبول ارزش‌هاست که هر نظامی وقتی برآن اعتقاد کرد و پذیرفت، انسان در رأس همه امور آن نظام قرار می‌گیرد و برنامه‌های تعلیم و تربیت او رنگی «انسانی - ارزشی» پیدا می‌کند. در غیر این صورت هر نوع برنامه‌ریزی خاصی برای رسیدن آدمی به کمال مطلوبی که مورد نظر است منجر به شکست خواهد شد. بزرگی هر کشوری به اندازه اهداف انسانی مردم آن سرزمین است. اهمیت اقبال هم به دلیل همین اوج انسانی آثار او است که بعدی لایتناهی می‌یابد.

اقبال به انسان به عنوان یک لطیفه غیبی می‌نگرد که فوق او خلقی و خلقتی نیست. «أَحْسَنُ خِلْقَتِ» ثنای آدمی است. در نظام فکری اقبال - که برخاسته از فرهنگ اصیل اسلامی است - سه نکته اساسی در

مورد انسان مطرح است^{۱۰}: انسان «برگزیده» خداست، آدمی به واقع «خلافت و جانشینی خدا» را بر زمین به عهده دارد، انسان «امانتدار خداست و آزاد و مختار» آفریده شده است^{۱۱}. بنا براین دریافت، هر جاکه در مفاهیم اسلامی، معنی «انسان» طرح می شود، مراد همان نفس نفیس محترمی است که هم «ارزش» است و هم معیار همه ارزش ها در اوست. به تعبیر اقبال، انسان اسم اعظمی است^{۱۲} که خود همه ارزش ها از او سرچشمه می گیرد^{۱۳}.

در جهان بینی شرقی، اهمیت انسان از آن جهت است که او مسئول لطیفه ای است به نام انسانیت. انسان در این طرز از بینش، میان خود و کاینات و مبدأ همه هستیها ارتباطی برقرار می کند که نمودار کمال اوست. پس نخستین نکته در این معنی، احساس وجود آدمی است در این که آدمی دریابد که انسان است، و نه جسمی از نوع دیگر موجودات. معرفت آدمی به «خود» مفهومی دارد بدین صورت که: فرد احساس شخصیت و منش کند و تماشاکننده رازی باشد که بین او و حق برقرار است. وانگهی در این تماشاگاه است که بین آدمی و خداوندش رابطه ای عمیق برقرار می شود چنان که گویی: «خداوند انسان را به همان نگاه نظاره می کند که انسان خدا را». در این ملاک ارزشی والا و معتبر، انسان واقعی جامع همه صفات برتر است، صفاتی که فرهنگ اسلامی بدو بخشیده، صفاتی که خاص خداست ولیکن در آدمی رنگی خدایی دارد؛ اگر آدمی خود را بشناسد!

در دنیای ارزش های اسلامی انسانی، مهمترین صفت انسان با ارزش اعتقاد اوست به ذات واجب الوجود، خدایی که منشأ همه کمالات است و فوق او چیزی نیست، حتی گمان و فرض هم از تصور او معذور است. به تعبیر فردوسی، اندیشه ای است والا و متعالی که

«از این برتر اندیشه برنگذرد». این راز بزرگ مربوط است به انسان که کاشف لطایف است و فکر و اندیشه او تجلی‌گاه وجود عالم اسرار و رموز به قول اقبال این جهان همه و همه مربوط است به تجلی‌های وجودی ما:

جهان غیر از تجلیهای ما نیست که بی‌ما جلوه نور و صدا نیست
و اما اهمیت این لطیفه انسانی در این است که آدمی بامر و بوم
انسانیت خویش که در نظر اقبال به شناخت «خودی» تعبیر می‌شود
آشنا گردد و دریابد که راز آدمیت در این است تا این وجود به یک
شعور کلی برسد چنان که گویی در اثر معرفت همه مقاصد را از ذاتش
بداند. به عبارت دیگر: او در «خودیی خود» به صفت آفرینندگی و
خلق برسد، درست همانند ققنسی که در خاکستر خویش تولد
خویشتنی را سراغ دارد که چون خود اوست، بدین لحاظ است که او
در آتش «خودی»، شعله حیات می‌آفریند. اقبال در این مورد چنین
می‌گوید:

چون خبر دارم ز ساز زندگی	با تو گویم چیست راز زندگی
غوطه در خود صورت گوه‌رزدن	پس ز خلوتگاه خود سر برزدن
زیر خاکستر شرار اندوختن	شعله گردیدن نظرها سوختن
خانه سوز محنت چل ساله شو	طوف خود کن شعله جواله شو
پرزن و از جذب خاک آزاد باش	همچو طایر ایمن از افتاد باش
آتشی افروز از خاشاک خویش	شعله‌ای تعمیرکن از خاک خویش ^{۱۴}

جهان فکری اقبال متوجه انسانی است که در جهان شور و شری
برانگیزد و پرده‌داری کند و «خود» نمایی و «خود» آفرینی. چنین انسانی
عشق را به نعره و می‌دارد و حسن را به لرزه. این تولدی دیگر است و
زمان زمانی دیگر، باری عصر عصر تولد آدمی است، عصر آن

عجوبه هستی که خودگر است و خودشکن و خودنگر:
 نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد
 حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد
 فطرت آشفته که از خاک جهان مجبور
 خودگری، خودشکنی، خودنگری پیدا شد
 خبری رفت ز گردون به شبستان ازل
 حذر ای پردگیان! پرده دری پیدا شد^{۱۵}
 به تعبیری دیگر، انسان مورد نظر اقبال، همان مرد حق است که
 رنگ و بویش از خداست:
 مرد حق از کس نگیرد رنگ و بو مرد حق از حق پذیرد رنگ و بو
 هرزمان اندر تنش جانی دگر هرزمان او را چو حق شانی دگر^{۱۶}
 انسانی که بنده خداست، از همه تعلقات آزاد است، هرچه دارد از
 حق است و او از همه جز حق بی نیاز:
 بنده حق بی نیاز از هر مقام نی غلام او را نه کس او را غلام
 بنده حق مرد آزاد است و بس ملک و آیینش خداداد است و بس
 رسم و راه و دین و آیینش ز حق زشت و خوب و تلخ و شیرینش ز حق^{۱۷}

※

کُلّ مؤمن إخوة اندر دلش حریت سرمایه آب و گلش
 همچو سرو آزاد فرزندان او پخته از «قالوایی» پیمان او^{۱۸}
 انسان مورد نظر اقبال، انسانی است که در طرز دید و نگاه او
 عظمتی نهفته باشد. آدمی همه به نگاه است که همان جهان بینی
 اوست:

قلندریم و کرامات ما جهان بینی است

ز ما نگاه طلب کیمیا چه می جویی^{۱۹}



دو عالم را توان دیدن به مینایی که من دارم
کجا چشمی ببیند آن تماشایی که من دارم
وگر دیوانه‌ای آید که در شهر افکند هویی

دو صدهنگامه برخیزد ز سودایی که من دارم^{۲۰}
این گونه تعبیرات و دریافت‌های اقبال نمودار بینش اوست از
«خود» و در «خود». پس اعتبار و ارزش آدمی در این است که وی در
مرحلهٔ اوّل به رمز و راز «خود» پی ببرد و خود را که کلید همه
معرفتهاست بشناسد، چرا که هر چه می‌بینی همه از آثار «خودی»
است و از اسرار «خودی»:

پیکر هستی ز آثار خودی است

هر چه می‌بینی ز اسرار خودی است^{۲۱}

این «خودی» لازمهٔ خداشناسی است، یعنی کشف حق در خود:

بیا برخویش پیچیدن بیاموز به ناخن سینه کاویدن بیاموز

اگر خواهی خدا را فاش بینی خودی را فاشتر دیدن بیاموز^{۲۲}



از همه کس کناره گیر صحبت آشنا طلب
هم ز خدا خودی طلب، هم ز خودی خدا طلب
عشق به سرکشیدن است شیشهٔ کاینات را
جام جهان‌نما مجو، دست جهان‌گشا طلب^{۲۳}
همین معنی است که به تعبیر اقبال «سفر از خود به خود» نامیده
می‌شود:

اگر چشمی گشایی بردل خویش

درون سینه بینی منزل خویش

سفر اندر حضر کردن چنین است

سفر از خود به خود کردن همین است^{۲۴}

این معنی در تعبیر اهل معرفت به صورت های مختلفی آمده است
اقبال این مطلب را گاه به صورت «آینه خودی» و گاه به گونه موجی که
مست خودی است تعبیر می کند:

ای خوش آن کو از خودی آینه ساخت

و اندر آن آینه عالم را شناخت^{۲۵}

چو موج مست خودی باش و سربه طوفان کش

تو را که گفت که بنشین و پا به دامان کش^{۲۶}

اقبال معتقد است که سرّ «خودی» مربوط است به دیدار حق، یعنی
حق را به عنوان وجدان پذیرفتن و شناختن، و در تصمیم خویش
تجربه کردن و در عمق دل یافتن است، و آنگاه در نهایت همچون
لحظه ای که آفتاب علم به نصف النهار می رسد و از ستیغ بلند ظهر
بر فرق می تابد، به گونه سایه ای در «ذات» حقیقت خزیدن، و در نفی
خویشتن نمادین خویش به اثبات حقانیت خویش رسیدن، و روح
جهان در کالبد حیات مرگبار خویش دمیدن و در حق دم زدن و... بانگ
«انا الحق» برداشتن است^{۲۷}:

خودی تعویذ حفظ کاینات است	نخستین پرتو ذاتش حیات است
حیات از خواب خوش بیدار گردد	درویش چون یکی بسیار گردد
نه او را بی نمود ما گشودی	نه ما را بی گشود او نمودی
خودی راپیکر خاکی حجاب است	طلوع او مثال آفتاب است ^{۲۸}

اقبال در یک تمثیل ساده، «خودی» را به کرمکی شب تاب، تشبیه
می کند که خود چراغ راه خویش است، و در مواردی دیگر آدمی را
به شمشیری مثال می زند که خود باید از نیام بیرون آید:

شنیدم کرمک شب‌تاب می‌گفت نه آن مورم که کس نالد ز نیشم
توان بی‌منت بیگانگان سوخت نپنداری که من پروانه کیشم
اگر شب تیره‌تر از چشم آهوست خود افروزم چراغ راه خویشم^{۲۹}
تو شمشیری ز کام خود برون آ برون آ از نیام خود برون آ
شب خود روشن از نور یقین کن ید بیضا برون از آستین کن^{۳۰}
اقبال این خودی را نوعی انقلاب می‌داند که عامل زندگی است و
قوام و پایداری، «خودی» جوهر نور است و جلوه ادراک آدمی:

تو خودی از بیخودی نشناختی خویش را اندر گمان انداختی
جوهر نوری است اندر خاک تو یک شمعش جلوه ادراک تو
عیش از عیشش غم تو از غمش زنده ای از انقلاب هردمش
واحد است و بر نمی‌تابد دوئی «من» ز تاب او من استم، «تو» توئی
چون زخلوت خویش را بیرون دهد پای در هنگامه جلوت نهد
نقش گیر اندر دلش «او» می‌شود «من» زهم می‌ریزد و «تو» می‌شود^{۳۱}
و بالاخره این که خودشناسی - یابی خودی قرین انواع بلاهاست
و همراه نابودی و بی‌سامانی، این به‌همان معنی تهی شدن آدمی
است از خود:

قیمت شمشاد خود نشناختی سرو دیگر را بلند انداختی
مثل نی خود را ز خود کردی تهی برنوای دیگران دل می‌نهی
ای گدای ریزه از خوان غیر جنس خود می‌جویی از دکان غیر
بزم مسلم از چراغ غیر سوخت مسجد او از شرار دیر سوخت^{۳۲}



آه از قومی که چشم خویش بست دل به‌غیر الله داد از خود گسست
تا خودی در سینه ملت بمرد کوه‌گاهی کرد و باد او را ببرد^{۳۳}
به‌نظر اقبال رمز آشنا، این احساس «خودی» نوعی تفکر را در آدمی

می‌پروراند که به او قدرت تحلیل می‌بخشد، منتها هر تحلیلی لباسی خاص دارد، مثل لباس دوستی، شفقت، فضیلت، دانایی، ابدیت و... وجود چنین خصلتی یک روحیه به آدمی می‌دهد که به «من» آگاه خدا آگاه تعبیر می‌شود. همین روحیه است که عامل تشخیص و تمیز درست آدمی است از حقایق عالم. فلسفه «خودی» اقبال، نمودار تحقق انسان کمال یافته‌ای است که به صورت حقیقت محمدیه یا انسان کامل تعبیر می‌شود.

اقبال معتقد است که آدمی باید با کیمیاگری وجودی‌اش، تجربه محسوس مادی را که با نمونه‌ها و نموده‌های حسی ارتباط دارد به صورت نظام‌یافته‌ای درآورد تا هدف و غرض خاصی را شامل شود، مثل احساس مسلمانی، اساس برادری و برابری؛ وانگهی این مجموعه باید به صورتی در ذهن آدمی جایگزین گردد که به او خودآگاهی ببخشد و بصر او را به بصیرت، و کفر او را به دین، و شکش را به یقین بدل کند، یعنی از ظاهر به باطن پی ببرد و از آیات و نشانه‌ها به صانع. این است خودی اقبال در توجه او به تفکر توحیدی.

اقبال معتقد است که خودی واقعی وقتی صورت خواهد پذیرفت که آدمی خداشناس باشد. به تعبیری دیگر - چنان که اقبال می‌فهمد: در جهان‌بینی دینی، خدا «وجود مطلق»، «حقیقت نهایی»، «کانون اصلی نور و نیرو و حرکت و حیات»، سرچشمه زاینده زیبایی و عشق، وغایت و نهایت ارزشهاست^{۳۴}. همین است که موجب حرکت است و تغییر و پیشرفت، و بالاخره «معنای هستی»، «جوهر پدیده‌ها»، «وجدان طبیعت»، «من‌تنها»، «جانِ جانها»ست، یعنی خودی در عالم وجود، «خدا»ست. پس انسان با ارزش کسی است که حق در جان و تن اوست:

هرکه حق باشد چو جان اندر تنش	خم نگردد پیش باطل گردنش
خوف را در سینه او راه نیست	خاطرش مرعوب غیر الله نیست
هرکه در اقلیم «لا» آباد شد	فارغ از بند زن و اولاد شد
می‌کند از ماسوی قطع نظر	می‌نهد ساطور بر حلق پسر ^{۳۵}

✽

هرچه می‌بینی ز انوار حق است
حکمت اشیا ز اسرار حق است
هرکه آیات خدا ببیند خُر است
اصل این حکمت ز حکم «أنظر» است^{۳۶}

✽

لا اله سِرمایه اسرار ما رشته‌اش شیرازه افکار ما
حرفش از لب چون به دل آید همی زندگی را قوت افزاید همی
نقش او گرسنگ گردد دل شود دل‌گر از یادش نسوزد گل شود^{۳۷}
با توجه به این روحیه که مربوط است به خداپرستی و نصیب آدمی
از جمال حق، اقبال سرنوشت قوم مسلمان را منوط به ملاحظه دو
نکته می‌داند: یکی تصرف آدمی در هرچه که پیرامون اوست، و دیگر
توجه و تقید او به ایمان و آفریده شدن صفت خدایی در خود. این
مفهوم در مقام مقایسه گویی به همان معنی است که آدمی مثل حلاج
دعوی «انا الحق» می‌کند و دیگری چون بایزید «سبحانی ما اعظم
شأنی» می‌گوید و برتر از همه حضرت علی علیه السلام می‌فرماید
که: من قرآن ناطقم^{۳۸}. این تجربه دینی در نظر اقبال حالتی است که
سیمای معرفتی دارد و محتوای آن جز به صورت بیان حکمی
به دیگران قابل انتقال نیست^{۳۹}. ارزش روحی آن که مسلمان است در
این گونه معارف می‌باشد.

اسلام دین راستی و درستی و صحتِ عمل است، یعنی آنچه ابدی است و غیر قابل تغییر. اسلام و مبانی دینی یک هویتی به آدمی می‌بخشد که به عنوان «ایمان» می‌توان از آن نام برد. این ایمان یک منشأ روحانی دارد و وسیله‌ای است برای رهایی مسلمانان از دست کفار. تاکید اقبال بر این است که همه به دین اسلام روی آوریم تا نجات یابیم. اسلام مرز نمی‌شناسد، مرز بقای ملت در اسلام است:

قلب ما از هند و روم و شام نیست مرز و بوم ما بجز اسلام نیست^{۴۰}

✱

آه از قومی که چشم از خویش بست دل به غیر الله داد از خود گسست^{۴۱}
مسلمانی که داند رمز دین را نساید پیش غیر الله جبین را
اگر گردون به کام او نگردد به کام خود بگرداند زمین را^{۴۲}
تا شعار مصطفی از دست رفت قوم را رمز بقا از دست رفت^{۴۳}
اقبال معتقد است که انسان مسلمان باید خود را در امت اسلامی مستحیل کند، چرا که نظام ملت و دین و تبلور بیرونی قوم در ملت است. باید این ناموس الهی را حفظ و حراست کرد:

زنده فرد از ارتباط جان و تن زنده قوم از حفظ ناموس کهن
مرگ فرد از خشکی رود حیات مرگ قوم از ترک مقصود حیات
گرچه ملت هم بمیرد مثل فرد از اجل فرمان‌پذیرد مثل فرد^{۴۴}

✱

ملتی را رفت چون آیین ز دست مثل خاک اجزای او درهم شکست
هستی مسلم ز آیین است و بس باطن دین نبی این است و بس^{۴۵}
نیز اقبال معتقد است که اسلام حکم یک مرکزیتی را دارد که پیوند همه مسلمانان از محیط به توسط آن مرکز است. این مرکز مثل جان است در پیکره آدمی که عامل ارتباط همه مسلمانان جهان می‌باشد:

همچنان آیین میلاد امم زندگی برمرکزی آید به هم
حلقه را مرکز چو جان در پیکر است خط او در نقطه او مضمّر است
قوم را ربط و نظام از مرکزی روزگارش را دوام از مرکزی^{۴۶}
همچنین وی بر آن است که باید بین ملت و وطن فرق قائل شد،
اقبال ضمن بحثی انتقادی در این باب می‌گوید که: وطن دوستی
به معنی قومی آن (ناسیونالیستی)، آدم را از آدمیتش جدا می‌کند:
آن چنان قطع اخوت کرده‌اند بروطن تعمیر ملت کرده‌اند
تا وطن را شمع محفل ساختند نوع انسان را قبایل ساختند
جنتی جستند در بش القرار تا اَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَار
این شجر جنت ز عالم برده است تلخی پیکار بار آورده است
مردمی اندر جهان افسانه شد آدمی از آدمی بیگانه شد^{۴۷}
«خرابی ممالک اسلامی از این امر ناشی می‌شود که بین مُلک و
دین ارتباطی نیست. اگر دین را از حکومت جدا کنند، کشورهای
اسلامی نابود خواهند شد، و به تنی بی‌جان و جانی بی‌تن بدل
خواهند گشت»:

به کار حاکمی مکر و فنی بین تن بی‌جان و جان بی‌تنی بین
خرد را با دل خود همسفر کن یکی بر ملت ترکان نظر کن
به تقلید فرنگ از خود رمیدند میان ملک و دین ربطی ندیدند^{۴۸}
به نظر اقبال، مسلمانان به دلیل بی‌خبری از دین، در جهان
شرمساراند و سرافکنده:

شب هندی غلامان را سحر نیست به این خاک آفتابی را گذر نیست
به ما کن گوشه چشمی که در شرق مسلمانی ز ما بیچاره تر نیست^{۴۹}



مسلمان شرمسار از بی‌کلامی است که دینش مُرد و فقرش خانقاهی است

تو دانی در جهان میراث ما چیست گلیمی از قماش پادشاهی است^{۵۰}

دل ملا گرفتار غمی نیست

نگاهی هست در چشمش نمی نیست

از آن بگریختم از مکتب او

که در ریگ حجازش زمزمی نیست^{۵۱}

بی شک دسیسه‌های استعمار در تضعیف اسلام و مسلمانان تأثیری کامل داشته و دارد. برنامه‌ریزان غربی عصر حاضر اعلام کرده‌اند که: «اسلام جدیدترین خطری است که منافع آن‌ها را - در سطح جهانی تهدید می‌کند، و تأکید می‌نمایند که باید با آن خطر شدیداً مبارزه کرد».^{۵۲} نیز غربیان سیاست‌باز، کشورهای اسلامی را از مراکش تا پاکستان به «کمریند آتش» تشبیه کرده‌اند، بدین معنی که در این سرزمین‌ها شعله‌های سوز و گداز دینی افروخته شده است و مسلمانان جهان راه جدیدی برای نجات می‌جویند. اقبال در قبال این سخن آنان می‌گوید: آری ما اولاد ابراهیمیم و باید پذیرای آتش باشیم:

آگاهی اولاد ابراهیم می، نمرود می

کیا کسی کو پهر کسی امتحان مقصود می^{۵۳}

برهمن اساس است که اقبال مرد دین است و آیین. او این معنی را اصل معتبر می‌شمارد، اما حسرت او از آن است که دین از دست رفته است، و تنها و بی‌یاور گردیده؛ دین‌داران دین فروشند:

می‌شود هر مو درازی خرقة پوش آه از این سوداگران دین فروش^{۵۴}

※

دلی برکف نهادم دلبری نیست متاعی داشتم غارتگری نیست

درون سینه من منزلی گیر مسلمانی ز من تنهاتری نیست^{۵۵}
 راه چاره به نظر اقبال اتحاد است و اتفاق. به نظر اقبال یکی از
 ارزش‌های مسلمان واقعی در حفظ وحدت مسلمانی است.
 «وحدت» اسلامی باید در قالب «امت مسلمان» حفظ شود؛ بدون در
 نظر گرفتن محیط جغرافیایی و رنگ و نژاد و زبان. حفظ این وحدت
 همانا قرین حفظ هویت فرهنگی ملت مسلمان است. اقبال معتقد
 است که: ما باید خود را بشناسیم و بازیچه دیگران نشویم، در صحنه
 باشیم، مسؤولیت بپذیریم. ما امت وسطیم، مسلمانیم، اسلام نظام
 ارزش‌های ماست:

قوم تو از رنگ و خون بالاتر است	قیمت یک اسودش صدا حمر است
قطره آب وضوی قنبری	در بها برتر ز خون قیصری
فارغ از باب وام و اعمام باش	همچو سلمان زاده اسلام باش
نیست از روم و عرب پیوند ما	نیست پابند نسب پیوند ما
عشق ورزی از نسب باید گذشت	هم از ایران و عرب باید گذشت ^{۵۶}



جوهر ما با مقامی بسته نیست	باده نقدش به جامی بسته نیست
هندی و چینی سفال جام ماست	رومی و شامی گل اندام ماست
مسلم استی دل به اقلیمی مبند	گم مشو اندر جهان چون و چند
می نگنجد مسلم اندر مرز و بوم	در دل او یاوه گردد شام و روم ^{۵۷}

چنان که ذکر شد، اقبال معتقد است که مسلمان واقعی کسی است
 که رمز و راز «خودی» را دریابد، و خود را در جمع مسلمانان مستحیل
 کند تا به «وحدت» برسد، وحدتی که نتیجه امت اسلامی است.
 سعادت مرد مسلمان در چنین دریافتی است:
 فرد را ربط جماعت رحمت است جوهر او را کمال از ملت است

رونق هنگامهٔ احرار باش	تا توانی با جماعت یار باش
هست شیطان از جماعت دورتر	حرز جان کن کعبه خیرالبشر
سلک و گوهر که کشان و اخترند	فرد و قوم، آینهٔ یکدیگراند
ملت از افراد می‌یابد نظام	فرد می‌گیرد ز ملت احترام
شعله‌های نغمه در عودش فسرده ^{۵۸}	هرکه آب از زمزم ملت نخورد

✽

جز به‌گرد آفتاب خود مگرد	شکوه کم کن ای سپهر لاجورد
ذره‌ای صیاد مهر و ماه شو	از مقام ذوق و شوق آگاه شو
در جهان خود را بلند آوازه کن	عالم موجود را اندازه کن
اندر این عالم حیات از وحدت است ^{۵۹}	برگ و ساز کاینات از وحدت است

اقبال معتقد است که اتحاد انسانی عامل اصلی بقای آنهاست. اگر اتحاد در بین یک قوم زایل شد، جامعه از هم می‌پاشد و افراد آن جامعه خوار و ذلیل می‌شوند. اقبال توجه مسلمانان را به اخوت و برادری جلب می‌کند و می‌گوید: سرنوشت قوم ما و واقعیت شرقی ما در مسلمانی است. «خود» واقعی آدم این سرزمین، همان هویت مسلمانی اوست و یکی بینی او:

وحدت خود را مگردان لخت لخت	با یکی ساز از دویی بردار رخت
تا کجا باشی سبق خوان دویی ^{۶۰}	ای پرستار یکی‌گر تو تویی

✽

یکی بین می‌کند چشم دو بین را	کسی کو داند اسرار یقین را
میندیش افتراق ملک و دین را ^{۶۱}	بیامیزند چون نور دو قندیل

✽

صد گره بر روی کار او فتاد	رشتهٔ وحدت چو قوم از دست داد
همدم و بیگانه از یکدیگریم ^{۶۲}	ما پریشان از جهان چون اختریم

به‌نظر اقبال، صفات و ممیزات صوری چیزی نیست. آنچه مهم است، وحدتِ دل و عمل و اندیشه است. خدا یکی است و کتاب او هم یکی است. اینها همه از عوامل وحدت است. آرزوی اقبال این بود که ملت مسلمان همه با هم متحد شوند. درد و سوز و تب و تاب شبانه‌روزی اقبال از چنین معنایی حکایت می‌کند:

در پی قوم ز خود نامحرمی	خواستم از حق حیات محکمی
در سکوت نیم شب نالان بدم	عالم اندر خواب و من گریان بدم
جانم از صبر و سکون محروم بود	درد من یا حئی یا قیوم بود
آرزویی داشتم خون کردمش	تا ز راه دیده بیرون کردمش
اشک خود بر خویش می‌ریزم چو شمع	با شب یلدا در آویزم چو شمع
جلوه را افزودم و خود کاستم	دیگران را محفلی آراستم
عشق را داغی مثال لاله بس	در گریانش گل یک ناله بس
من همین یک گل به دستارت زخم	محشری بر خواب سرشارت زخم
تا ز خاکت لاله زار آید پدید	از دمت باد بهار آید پدید ^{۶۳}

هدف اقبال بیدار کردن قوم است و دادن عالیت‌ترین آگاهی‌ها در آنچه به استحکام قوم مربوط می‌شود. در همین گونه موارد است توجه اقبال به قرآن و کلام خدا. قرآن داروی همه دردهای انسانی است. مسلمان واقعی باید همه ارزش‌های حیات را از قرآن کسب کند و عمل کند. و پیوسته با قرآن محشور و مأنوس باشد. قرآن سرمشق زندگی مرد مسلمان است و کتاب ارزش‌های متعالی:

ز قرآن پیش خود ایینه آویز	دگرگون گشته‌ای از خویش بگریز
ترازویی بنه کردار خود را	قیامت‌های پیشین را برانگیز ^{۶۴}
اقبال می‌گوید: قرآن تنها یک کتاب نیست، چیزی دیگر است:	
نقش قرآن تا در این عالم نشست	نقش‌های کاهن و پاپا شکست

فاش گویم آنچه در دل مضمهر است این کتابی نیست چیزی دیگر است
چون به جان در رفت، جان دیگر شود جان چو دیگر شد، جهان دیگر شود^{۶۵}
مسلمان واقعی کسی است که به ارزش قرآن پی ببرد و در سایه این
کلام ربّانی جهان دیگری را کشف کند:

چون مسلمان اگر داری جگر در ضمیر خویش و در قرآن نگر
صد جهان تازه در آیات اوست عصرها پیچیده در آنات اوست
بسنده مؤمن ز آیات خداست هرجهان اندر بر او چون قباست
چون کهن گردد جهانی در برش می دهد قرآن جهانی دیگرش^{۶۶}
اقبال معتقد است که شالوده قرآن مبین بردو امر است: یکی
وحدت بشری، بدان معنی که پرودگار عالم همه مردم را از یک تن
واحد آفریده است، و دیگر احساس او نسبت به واقعیت زمان و تصوّر
زندگی به صورت حرکتی پیوسته در آن.^{۶۷} قرآن، پیام اسلام است، و
پیام اسلام حیات است و زندگی و بی مرگی و تحوّل و تغییر و انقلاب.
وقتی که قرآن به جان آدمی وارد شد، جان او را عوض می کند؛ وقتی
جان عوض شد، جهان آدمی عوض می شود؛ جهان آدمی اگر عوض
شود، انقلاب پدید می آید:

اندر آه صبحگاه او حیات تازه از صبح نمودش کاینات
بحر و بر از زور طوفانش خراب در نگاه او پیام انقلاب
درس «لاخوف علیهم» می دهد تا دلی در سینه آدم نهد^{۶۸}

✱

برخور از قرآن اگر خواهی ثبات در ضمیرش دیده ام آب حیات
می دهد ما را پیام «لاتخف» می رساند با مقام «لاتخف»
قوّت سلطان و میر از لا اله هیبت مرد فقیر از لا اله
تا دو تیغ «لا» و «آلا» داشتیم ماسوی الله را نشان نگذاشتیم^{۶۹}

بی خبری از قرآن، بی خبری از خویش است و بی خبری قرین
بیچارگی است:

اندکی گم شو به قرآن و خبر باز ای نادان به خویش اندر نگر
در جهان آواره‌ای بیچاره‌ای وحدتی گم کرده‌ای بیچاره‌ای
بند غیر الله اندر پای تست داغم از داغی که در سیمای تست^{۷۰}

اقبال معتقد است که برای پی بردن به راه و رمز دین و شناخت معارف راستین اسلامی، علاوه بر عمل به قرآن و تحقیق، عمل کردن به شیوه مرضیه بزرگان دین است که در رأس همه آنها پیغمبر اکرم (ص) می‌باشد. اسوه کامل مرد مسلمان نبی اکرم است. اقبال شناخت رسول اکرم را «نوعی از خودآگاهی باطنی» می‌داند.^{۷۱} رسول در حکم جان مسلمان است، و زبان و کلامش مایه استحکام و نیرو و توان ملت‌های مسلمان:

حق تعالی پیکر ما آفرید	وز رسالت در تن ما جان رسید
حرف بی‌صوت اندر این عالم بدیم	از رسالت مصرع موزون شدیم
از رسالت در جهان تکوین ما	از رسالت دین ما، آیین ما
از رسالت صدهزار ما یک است	جزو ما از جزو ما لاینفک است
ما ز حکم نسبت او ملتیم	اهل عالم را پیام رحمتیم
از میان بحر او خیزیم ما	مثل موج از دل نمی‌ریزیم ما
قلب مؤمن را کتابش قوت است	حکمتش جبل‌الورید ملت است
از رسالت هم‌نو گشتیم ما	هم‌نفس هم مدعا گشتیم ما
کثرت هم مدعا وحدت شود	پخته چون وحدت شود ملت شود
زنده هرکثرت ز بند وحدت است	وحدت مسلم ز دین فطرت است
دین فطرت از نبی آموختیم	در ره حق مشعلی افروختیم
تا نه این وحدت ز دست ما رود	هستی ما با ابد همدم شود

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد بر رسول ما رسالت ختم کرد
رونق از ما محفل ایام را اورسل را ختم و ما اقوام را^{۷۲}
ولکن صد افسوس که عصر ما عصر فراموشی است و از
خود بیگانگی. ما از جمال مصطفی بیگانه شده ایم:

ای تهی از ذوق و شوق و سوز و درد می شناسی عصر ما با ما چه کرد
عصر ما را ز ما بیگانه کرد از جمال مصطفی بیگانه کرد^{۷۳}
اقبال به بزرگان دین، از جمله مولای متقیان علی بن ابی طالب -
علیه السلام - و خاندان آن بزرگوار ارادتی خاص دارد. او ضمن این که
آن حضرت را نمونه کامل مقام ولایت و خلافت می داند، مسلمان را
به کسب ارزش های والا تشویق و تحریض می کند:

مسلم اول شه مردان علی	عشق را سرمایه ایمان علی
از ولای دودمانش زنده ام	در جهان مثل گهر تابنده ام
نرگسم وارفته نظاره ام	در خیابانش چو بو آواره ام
زمزم ارجو شد ز خاک من از اوست	می اگر ریزد ز تاک من از اوست
خاکم و از مهر او آینه ام	می توان دیدن نوا در سینه ام
از رخ او فال پیغمبر گرفت	ملت حق از شکوهش پرگرفت
قوت دین مبین فرموده اش	کاینات آیین پذیر از دوده اش
مرسل حق کرد نامش بو تراب	حق یدالله خواند در اُمّ الکتاب
هر که در افاق گردد بو تراب	باز گرداند ز مغرب آفتاب
زیرپاش این جا شکوه خیر است	دست او آن جاقسیم کوثر است
از خود آگاهی یداللهی کند	از یداللهی شهنشاهی کند
ذات او دروازه شهر علوم	زیر فرمانش حجاز و چین و روم

خاک گشتن مذهب پروانگی است خاک را آب شوکه این مردانگی است*
 از گل خود آدمی تعمیر کن آدمی را عالمی تعمیر کن
 در جهان نتوان اگر مردانه زیست همچو مردان جان سپردن زندگی است^{۷۴}
 همچنین است توجّه اقبال به دخت گرامی رسول اکرم، حضرت
 فاطمه زهرا (س) که اسوه زنان عالم است:

مریم از یک نسبت عیسی عزیز	از سه نسبت حضرت زهرا عزیز
نور چشم رحمة للعالمین	آن امام اولین و آخرین
بانوی آن تاجدار «هَلْ أَتَى»	مرتضی مشکل‌گشا شیرخدا
مادر آن مرکز پرگار عشق	ما در آن کاروان سالار عشق
آن یکی شمع شبستان حرم	حافظ جمعیت خیرالأمم
در نوای زندگی سوز از حسین	اهل حق حریت آموز از حسین
مزرع تسلیم را حاصل بتول	ما دران را اسوه کامل بتول
آن ادب پرورده صبر و رضا	آسیا گردان و لب قرآن سرا
گریه‌های او ز بالین بی‌نیاز	گوهرافشاند به دامن نماز
اشک او برچید جبریل از زمین	همچو شبنم ریخت بر عرش برین ^{۷۵}

چه زیباست اشاره اقبال به سرور عاشقان عالم، حسین بن علی -
 علیه السلام - چنان که در سطور بالا گفته شد - و نیز بیان این که خون
 این امام بزرگ در راه هدف و اعتقادش تفسیری است برمسأله حیات
 و دلیلی برحقانیت اسلام:

ماسوی الله را مسلمان بنده نیست	پیش فرعونی سرش افکنده نیست
خون او تفسیر این اسرار کرد	ملت خوابیده را بیدار کرد
تیغ «لا» چون از میان بیرون کشید	از رگ ارباب باطل خون کشید

* اشاره به کنیه «ابوتراب» امام علی است. م.

رمز قرآن از حسین آموختیم ز آتش او شعله‌ها اندوختیم
 شوکت شام و فر بغداد رفت سطوت غرناطه هم از یاد رفت
 تار ما از زخمه‌اش لرزان هنوز تازه از تکبیر او ایمان هنوز
 ای صبا ای پیک دورافتادگان اشک ما بر خاک پاک او رسان^{۷۶}

بدین ترتیب اسلام در نظر اقبال - با توجه به اسوه‌های کاملش - مستلزم نوعی بازشناسی است. در این بازشناسی است که اقبال موضوع عشق را مطرح می‌کند، چنان که حضرت حسین (ع) را مرکز پرگار عشق می‌خواند. انسانی که از جوهر اصیل اسلام بهره‌مند شده است، در توحید غرق می‌شود و در دژ محکم دین و ایمان حصار می‌گیرد تا به کمال عبودیت راه یابد. شناخت و آگاهی، عشق و خداپرستی، وقتی در یک فرد تجلی پیدا کرد، همه ارزش‌ها در او به وجود می‌آید. عشق، به تعبیر اقبال همان آدمیت است که عاملی است هستی‌بخش:

عشق سوهان زد مرا آدم شدم عالم کیف و کم عالم شد^{۷۷}



در بود و نبود من اندیشه گمانها داشت

از عشق هویداشت این نکته که هستم من^{۷۸}

در همه عالم آثار عشق وجود دارد، لکن مظهر عشق تنها آدمی است به شرط آن که در حقیقت آدمی عاشق شود و از شور و نشاط عشق دل و جان را گزمی بخشد:

در دو عالم هرکجا آثار عشق ابن آدم سرّی از اسرار عشق
 حرف «آئی جاعِل» تقدیر او از زمین تا آسمان تفسیر او
 او امام و او صلوات و او حرم او مداد و او کتاب و او قلم^{۷۹}



بیا ای عشق ای رمز دل ما بیا ای کشتِ ما ای حاصل ما
کهن گشتند این خاکی نهالان دگر آدم بنا کن از گلِ ما^{۸۰}

✽

نهان اندر دو حرفی سرِ کار است مقام عشق منبر نیست دار است
بِراهِیمان ز نمرودان نترسند که عود خام را آتش عیار است^{۸۱}
به نظر اقبال عشق و آزادگی و ابدیت قرین یکدیگراند، عشق رمز
حیات است و موجب جاودانگی افراد و اقوام:

من بنده آزادم عشق است امام من عشق است امام من، عقل است غلام من
ای عالم رنگ و بو این صحبت مآتاچند مرگ است دوام تو، عشق است دوام من^{۸۲}

✽

عشق آیین حیات عالم است امتزاج سال‌های عالم است
عشق از سوز دل ما زنده است از شرار لاله تابنده است
گرچه مثل غنچه دلگیریم ما گلستان میرد اگر، میریم ما^{۸۳}
اقبال معتقد است که آسیا و مشرق زمین مرکز عشق است. ما
شرقیان، مفهوم عشق‌ورزی و هنر عاشقی و راه آدمیت را به‌دیگران
آموخته‌ایم پس، هر جا عشق و سوز و درد و داغی هست از ماست:
سوز و ساز و درد و داغ از آسیاست

هم شراب و هم ایاغ از آسیاست
عششق را ما دلبری آموختیم

شیوه آدمگری آموختیم
هم هنر، هم دین ز خاک خاور است

رَشک گردون خاک پاک خاور است
وانمودیم آنچه بود از آفتاب

آفتاب از ما و ما از آفتاب^{۸۴}

حادثه عظیم و جانسوز کربلا نتیجه عشق حسینی است. نیز اقبال معتقد است که اصل عشق از شعاع مصطفوی است: مؤمن از عشق است و عشق از مؤمن است

عشق را ناممکن ما ممکن است

آن شنیدستی که هنگام نبرد

عشق با عقل هوس پرور چه کرد

آن امام عاشقان پرور بتول

سرو آزادی ز بستان رسول

الله! «با»ی بسم الله پدر

معنی ذبح عظیم آمد پسر

سرخ رو عشق غیور از خون او

شوخی این مصرع از مضمون او^{۸۵}

❖

می ندانی عشق دستی از کجاست این شعاع آفتاب مصطفی است

زنده ای تا سوز او در جان تست این نگهدارنده ایمان تست

با خبر شو از رموز آب و گل پس بزن بر آب و گل اکسیر دل

دل ز این سرچشمه پر قوت است این همه از معجزات حجت است^{۸۶}

خطاب اقبال به نسل جوان این است که با رموز عشق و سوختن در

«لا اله الا الله» آشنا شوند و دریا بند که عشق مربوط به آب و خاک

نیست، بل جوهری است برتر از دو عالم؛ عشق عشق خدایی است:

عشق را از تیغ و خنجر پاک نیست اصل عشق از آب و باد و خاک نیست

عشق سلطان است و برهان مبین هردو عالم عشق را زیر نگین

عشق مور و مرغ و آدم را بس است عشق تنها هردو عالم را بس است^{۸۷}

❖

ای پسر ذوق نگه از من بگیر سوختن در «لا اله» از من بگیر
 لا اله گویی بگوی از روی جان تا ز اندام تو آید بوی جان
 مهر و مه گردد ز سوز «لا اله» دیده‌ام این سوز را در کوه و که
 این دو حرف «لا اله» گفتار نیست «لا اله» جز تیغ بی‌زنهار نیست
 زیستن با سوزا و قهاری است «لا اله» ضرب است و ضرب کاری است^{۸۸}
 اقبال در بازگشت از مغرب زمین به مشرق پر رمز و راز، لطیفه عشق
 را دریافت و متوجه این جوهر عالی انسانی شد. وی در همین ایام بود
 که از سیر در آرای فلسفی دست کشید و مطلوب خود را در تفکر
 شرقی دید. به تعبیر دیگر: وی قهرمان روین تن فکر و فلسفه و فرهنگ
 اروپایی را در پای رستم دستان خداینامه ما «مولانا» افکند تا به تیر
 آفتاب عشق کورش کند.^{۸۹} آنگاه بود که همه هستی اقبال عشق شد و
 همه سخنش درد و فریاد و همه هدف و جهتش تکرار یک دعوت.
 اقبال عقل فلک‌پیما را کاملاً رد می‌کند و به دل که مظهر عشق است
 روی می‌آورد:

بر عقل فلک‌پیما ترکانه شیخون به

یک ذره درد دل از علم فلاطون به

دی مغبچه‌ای بامن اسرار محبت گفت

اشکی که فرو خوردی از یاده گلگون به^{۹۰}

لازمه عشق راستین رسیدن آدمی است به مقام «صاحب دلی». صاحب دلی، آن گونه صفتی است که ادراک حسی ما را به ادراک دیگری تبدیل می‌کند که آن ادراک هستی است و تفسیری است از حیات معنوی ما^{۹۱}. «دل» لطیفه‌ای است که عشق از او برمی‌خیزد؛ چیزی که عقل از درک آن عاجز است. دل کعبه معنی است و عرش الهی. همه جهان انسانی و علم و معرفت زاییده دل است. جهان

هرکسی دردل اوست:

جهان مشت گِل و دل حاصل اوست

همین یک قطره خون مشکل اوست

نگاه ما دو بین افتاد ورنه

جهان هرکسی اندر دل اوست^{۹۲}

✱

چه می‌پرسی میان سینه دل چیست خرد چون سوز پیدا کرد دل شد

دل از ذوق تپش دل بود، لکن چو یک دم از تپش افتاد گِل شد^{۹۳}

✱

انسدکی اندر جهان دل نگر تا ز نور خود شوی روشن بصر

چیست دل یک عالم بی‌رنگ و بوست عالم بی‌رنگ و بو بی‌چار سوست

ساکن و هر لحظه سیار است دل عالم احوال و افکار است دل^{۹۴}

بنابراین، «دل» همان لطیفهٔ انسانیت است که عامل معرفت است و آگاهی. آنچه در کنار دل مطرح می‌شود، علم است و عمل و کسب تجارب مختلفی که به آدمی در زندگی روزانه کمک می‌کند تا او را به کار آید. علم تا در دل قرار نگیرد، علم نیست، جهل است.

عمدهٔ نظر اقبال در طرح این نکته، توجه دادن مسلمانان شبه‌قاره بوده است به فراگیری علوم و فنون مختلف به منظور رفع نیازهای عادی، و نیز آگاهانیدن عامه است به اوضاع اجتماعی و فرهنگی خودشان در آن چه از جنبهٔ مادی لازمهٔ پیشرفت است. اقبال به دردها و رنج‌های عمومی مردم آشناست و خوب می‌داند که داروی این دردها چیست. اقبال می‌گوید: باید علم آموخت تا از این جهت محتاج دیگران نشویم، منتها این علم آموزی نباید حجاب راه ما بشود. علم واقعی علمی است که راه را به ما بنمایاند و تفسیری از

جهان و مافیها پیش روی ما قرار دهد:

علم اگر کج فطرت و بدگهراست	پیش چشم ما حجاب اکبر است
علم را مقصود اگر باشد نظر	می‌شود هم جاده، هم راهبر
می‌نهد پیش تو از قشر وجود	تا تو پرسی چیست راز این وجود
جاده را هموار سازد این چنین	شوق را بیدار سازد این چنین
علم، تفسیر جهان رنگ و بو	دیده و دل پرورش گیرد از او ^{۹۵}
دانش خاصه حجاب اکبر است	بت پرست و بت فروش و بتگر است
پا به زندان مظاهربسته‌ای	از حدود حس برون ناجسته‌ای ^{۹۶}

انسان واقعی باید دارای بینشی نظری باشد و نه بصری. بینش نظری مادّه را با معنی پیوند می‌دهد. هدف از علم کشف اسرار است و رسیدن به حکمت؛ حکمت علمی است که نتیجه دل آگاه است:

علم و حکمت کشف اسرار است و بس

حکمت بی‌جستجو خوار است و بس

گفت حکمت را خدا خیر کثیر

هرکجا این خیر را بینی بگیر^{۹۷}

✱

من آن علم و فراست با پرکاهی نمی‌گیرم

که از تیغ و سپر بیگانه سازد مرد غازی را^{۹۸}

اقبال می‌گوید آدمی باید در اثر علم به آگاهی برسد و خوب را از بد و راه را از چاه تشخیص بدهد؛ دنیای ما امروز نیازمند چنین معرفتی است:

آدمی اندر جهان خیر و شر کم شناسد نفع خود را از ضرر

کس نداند زشت و کار خوب چیست جاده هموار و ناهموار چیست^{۹۹}

عرفان در نظر اقبال همان معرفت و علم است به کنه حقایق امور

عالم، منتها عرفان مورد نظر اقبال عرفانی است زنده و پویا؛ و اما اگر در مسائل عرفانی آدمی به مرحله یقین - یقین علمی و قلبی - نرسیده باشد، عمل او ضایع می شود و از ارزش می افتد:

بی یقین را لذت تحقیق نیست بی یقین را قوت تخلیق نیست
بی یقین را ریشه ها اندر دل است نقش نو آوردن او را مشکل است
فکر او نادار و بی ذوق و ستیز بانگ اسرافیل او بی رستخیز^{۱۰۰}
درویشی و فقر شعار اهل معرفت است، لکن به نظر اقبال آن فقری معتبر است که مایه بی نیازی انسان باشد از غیر و نیازمندی او به خدا. فقر موجب فخر است و سروری، لکن نه فقری که مایه شرم است و بندگی و گدایی:

حذر زان فقر و درویشی که از وی رسیدی بر مقام سر به زیری
خودی تا گشت مهجور خدایی به فقر آموخت آداب گدایی^{۱۰۱}
واژه فقر از نظرگاه اقبال مرادف همان لطیفه «خودی» است که به همراه ذوق و شوق و تسلیم و رضاست، یعنی درک و شهود همه آنچه مقامات واقعی عرفانی را شامل است:

فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضاست ما امینیم این امین مصطفی است
فقر برکروبیان شبخون زند بر نوامیس جهان شبخون زند
بر مقام دیگر اندازد تو را از زجاج، الماس می سازد تو را^{۱۰۲}
اقبال معتقد است که آدمی باید به اخلاق حسنه خود را آراسته کند و اگر مسلمان است و اهل دین - به هر حال - به «ادب» روی آورد که ادب سرمایه آدمیت است و زیور بشریت:

ادب پیرایه نادان و دانا است خوش آنکو از ادب خود را بیاراست
ندارم آن مسلمان زاده را دوست که در دانش فزود و در ادب کاست^{۱۰۳}

دین سراپا سوختن اندر طلب انتهایش عشق و آغازش ادب
 آبروی گل ز رنگ و بوی اوست بی ادب بی‌رنگ و بو، بی‌آبروست
 نوجوانی را چوینم بی‌ادب روز من تاریک می‌گردد چو شب
 از زمان خود پشیمان می‌شوم در قرون رفته پنهان می‌شوم^{۱۰۴}
 منتهای ادب، رعایت حدّ هر چیز است، و آن میسر نیست مگر
 تخلّق آدمی به اخلاق الله و تحصیل آداب محمدی (ص):

غنچه‌ای از شاخسار مصطفی گل شد از باد بهار مصطفی
 از بهارش رنگ و بو باید گرفت بهره‌ای از خلق او باید گرفت^{۱۰۵}
 نکته دیگری که در شعر اقبال تبلوری خاص دارد و به انسان ارزش
 و اعتباری دیگر می‌بخشد، صبغه حرّیت است و آزادی و آزادگی.
 شعر اقبال، شعر آزادگی است، شعر حق و حقیقت. شعر مرگ بردگی
 است و زندگی آزادگان. این آزادی و آزادگی منوط است به آزادی فکر
 و ذکر و عفت کلام:

زندگی از گرمی ذکر است و بس حرّیت از عفت فکر است و بس^{۱۰۶}



مرد حر محکم ز ورد «لاتخف»

ما به میدان سر به جیب، او سر به کف

مرد حرّ از «لا اله» روشن ضمیر

می نگردد بنده سلطان و میر^{۱۰۷}

اقبال بر آن است که لازمه آزادگی و حرّیت آن است که آدمی زمام
 امور خود را خود به دست بگیرد. علامه اقبال نه تنها به عنوان یک
 متفکر بزرگ و یک روشنفکر متعهد سخن می‌گوید، بلکه معتقد است
 که انسان در عمل باید یک تکیه‌گاه ذهنی عمیقی داشته باشد تا
 بتوسط آن بتواند در خود تغییرات لازم را به وجود آورد. البته اگر چنین

حالی دست داد، جهان تحت تأثیر اراده او خواهد بود، و تقدیر
حیات تقدیر او خواهد شد:

مرد حق برنده چون شمشیر باش

خود جهان خویش را تقدیر باش^{۱۰۸}

✽

خدا آن ملتی را سروری داد

که تقدیرش به دست خویش بنوشت

به آن ملت سروکاری ندارد

که دهقانش برای دیگران کشت^{۱۰۹}

به نظر اقبال، آدمی اهل اختیار است. او خود باید معمار کاخ
خویشتن بشود. آدمی باید همه چیز را از خود بطلبد. جهان آدمی
ساخته فکر و عمل اوست. اگر جهان با آدمی نسازد، او باید جهان را
بسازد. دگرگونی زمین و زمان به اختیار آدمی است:

برون از ورطه بود و عدم شو فزوتتر زین جهان کیف و کم شو

خودی تعمیر کن در پیکر خویش چو ابراهیم معمار حرم شو^{۱۱۰}

✽

با نشئه درویشی در ساز و دمام زن

خودپخته شوی خود را بر سلطنت جم زن

گفتند: جهان ما آیا به تو می سازد

گفتم که: نمی سازد، گفتند که: برهم زن^{۱۱۱}

✽

نکته ای می گویمت روشن چو دُر تاشناسی امتیاز عبد و حر

عبد گردد یاوه در لیل و نهار در دل حُر یاوه گردد روزگار

عبد از ایام می باند کفن روز و شب را می تند بر خویشتن

عبد چون طایر به دام صبح و شام لذت پرواز بر جانش حرام
سینه آزاده چابک نفس طایر ایام را گردد قفس^{۱۱۲}

✽

در غلامی تن ز جان گردد تهی از تن بی‌جان چه امید بهی
ذوق ایجاد و نمود از دل رود آدمی از خویشتن غافل رود^{۱۱۳}

✽

آدم از بی‌بصری بندگی آدم کرد
گوهری داشت ولی نذر قباد و جم کرد
یعنی از خوی غلامی ز سگان خوارتر است

من ندیدم که سگی پیش سگی سرخم کرد^{۱۱۴}

✽

از غلامی مرد حق زناریند از غلامی گوهرش ناارجمند
شاخ او بی‌مهرگان عریان برگ نیست اندر جان او جز بیم مرگ
کور ذوق و نیش را دانسته نوش مرده بی‌مرگ و نعش خود به‌روش
آبروی زندگی در باخته چون خران با کاه و جو در ساخته^{۱۱۵}

از دیدگاه اقبال بردگی اسارت است و خود باختگی. مرد بنده و
بندگی بت پرست است و کافر و دین فروش، مرده‌ای است متحرک،
بی‌ذوق؛ در حجاب از همه عوالم معنوی. به عبارتی دیگر: برده کسی
است که به جای بیدار کردن آن «خودی»، مرتکب کشتن «خودی»
خود می‌شود^{۱۱۶}. بردگی نغمه موت است و هلاک و تباهی:

در غلامی عشق و مذهب را فراق انگبین زندگانی بد مذاق
در غلامی عشق جز گفتار نیست کار ما گفتار ما را یار نیست
دین و دانش را غلام ارزان دهد تا بدن را زنده دارد جان دهد
گرچه بر لبهای او نام خداست قبله او طاعت فرمانرواست
هر که بی‌حق زیست جز مردار نیست گرچه کس در ماتم او زار نیست

از نگاهش دیدنی‌ها در حجاب قلب او بی‌ذوق و شوق انقلاب
 مذهب او تنگ چون آفاق او از عشا تاریک‌تر اشراق او
 زندگی بار گران بردوش او مرگ او پرورده‌آغوش او
 از غلامی ذوق دیداری مجوی از غلامی جان بیداری مجوی
 بند برپا نیست، برجان و دل است مشکل‌اندر مشکل‌اندر مشکل است^{۱۱۷}

مظهر این بردگی و بندگی، تبعیت و تقلید از کار و روش فرنگیان است. فریاد اقبال از غربزدگی ما شرقیهاست. مقصود اصلی اقبال از این تعذیر تقویت روحیه مسلمانانی است در مقابل تقلید فرهنگ غرب. همچنین به نظر اقبال تقلید از غربیها، ما را از هویت اصلی مان تهی می‌کند. اقبال به منظور بازگشت به خویشتن، دوری کردن از روش غربیان را توصیه می‌کند و از آنان به جان می‌نالد و می‌گوید:

وای بردستور جمهور فرنگ مرده‌تر شد مرده از صور فرنگ
 شرق را از خود برد تقلید غرب باید این اقوام را تنقید غرب^{۱۱۸}

*

غربیان گم کرده‌اند افلاک را در شکم جویند جان پاک را
 رنگ و بو از تن نگیرد جان پاک جز به تن کاری ندارد اشتراک
 دین آن پیغمبر حق ناشناس بر مساوات شکم دارد اساس^{۱۱۹}

*

آدمیت زار نالید از فرنگ زندگی هنگامه برچید از فرنگ
 پس چه باید کرد ای اقوام شرق باز روشن می‌شود ایام شرق
 در ضمیرش انقلاب آمد پدید شب گذشت و آفتاب آمد پدید^{۱۲۰}

*

آه از افرنگ و از آیین او آه از اندیشه لا دین او
 علم حق را ساحری آموختند ساحری نی، کافری آموختند^{۱۲۱}

فریاد ز افرنگ و دلاویزی 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^{۱۲۲}

✽

ای اسیر رنگ پاک از رنگ شو مؤمن خود کافر افرنگ شو
رشته سود و زیان در دست تست آبروی خاوران در دست تست^{۱۲۳}
همچنین است اشاره اقبال به مبارزه با فساد و تباهی‌های عصر و
زمانه و فتنه‌گری‌های روزگار از نوع بدآموزی، فقر، بی‌دینی،
مقام‌پرستی و تبعیت از هوس و هوی و جهل و نادانی:
فساد عصر حاضر آشکار است سپهر از زشتی او شرمسار است
اگر پیدا کنی ذوق نگاهی دوصد شیطان تو را خدمتگزار است^{۱۲۴}

✽

عهد حاضر فتنه‌ها زیر سراست طبع ناپروای او آفتگر است
بزم اقوام کهن برهم از او شاخسار زندگی بی‌نم از او
جلوه‌اش ما را ز ما بیگانه کرد ساز ما را از نوا بیگانه کرد
از دل ما آتش دیرینه برد نور و نار «لاله» از سینه برد.^{۱۲۵}

✽

حربه دون همتان کین است و بس
زندگی را این یک آیین است و بس
زندگانی قوت پیداستی
اصل او از ذوق استیلاستی
ناتوانی زندگی را رهزن است
بطنش از خوف و دروغ آبستن است

از مکارم اندرون او تهی است

شیرش از بهر ذمائم فربهی است^{۱۲۶}

※

مثل نی خود را ز خود کردی تهی	برنوای دیگران دل می‌نهی
بزم مسلم از چراغ غیر سوخت	مسجد او از شرار دیر سوخت
دل ز نقش «لااله» بیگانه‌ای	از صنمهای هوس بتخانه‌ای
می‌شود هرمو درازی خرقه‌پوش	آه از این سوداگران دین فروش
واعظان، هم صوفیان منصب‌پرست	اختیار ملت بیضا شکست
واعظ ما چشم بر بتخانه دوخت	مفتی دین مبین فتوی فروخت ^{۱۲۷}

به نظر اقبال انسان باید حیات دیگری را در خود بطلبد و در آنچه داشته و دارد تجدید نظر کند. اقبال معتقد است که لازمه یک زندگی انسانی شور و حرکت است و دگرگونی و تحوّل و دفاع از عقیده و هدف و نیز جهاد و سازندگی و ایمان راستین و اظهار وجود به معنی درک احساس هستی:

قوّت زنده‌دلان خواب پریشانی نیست

از همین خاک جهان دگری ساختن است^{۱۲۸}

※

زندگی را چیست رسم و دین و کیش

یک دم شیری به از صد سال میش

زندگی محکم ز تسلیم و رضاست

موت نیرنج و طلسم و سیمیاست

بنده حق ضیغم و آهوست مرگ

یک مقام از صد مقام اوست مرگ

بگذر از مرگی که سازد بالحد

زان که این مرگ است مرگ دام و دد^{۱۲۹}

※

قوت ایمان حیات افزایش دهد ورد «لاخوف علیهم» بایست
چون حکیمی سوی فرعونی رود قلب او از «لاتخف» محکم شود^{۱۳۰}
اقبال طالب آدمی است قادر و توانا، اهل قیام و پرخاش و حمله و
هجوم به منظور کسب افتخارات انسانی و اعاده حیثیت از دست
شده‌اش:

گفتمش در دل من لات و منات است بسی

گفت این بتکده را زیر و زیر باید کرد^{۱۳۱}

※

بگو از من به‌پرویزان این عصر نه فراهمم که گیرم تیشه در دست
ز خاری‌گر خلد در سینه من دل صد بیستون را می‌توان خست^{۱۳۲}
اقبال اهل حرکت است و شور و احساس. وی هستی را به معنی
کامل و تمام عیارش در خود حس می‌کند:

چه پرسى از کجایم چیستم من به‌خود پیچیده‌ام تا زیستم من
در این دریا چو موج بی‌قرارم اگر برخود نیچم نیستم من^{۱۳۳}

※

ساحل افتاده گفت گرچه بسی زیستم

هیچ نه معلوم شد آه که من چیستم

موج ز خود رفته‌ای تیز خرامید و گفت

هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم^{۱۳۴}

اقبال معتقد است که سرشت روزگار دگرگون شده است. پس باید
دنیای دیگری ساخت و از نو آدمی:

ز من هنگامه‌ای ده این جهان را دگرگون کن زمین و آسمان را

ز خاک ما دگر آدم برانگیز بکش این بنده سود و زیان را^{۱۳۵}
 اقبال ندای انقلاب سر می دهد و در ضمیر آدم مشرق زمینی با
 چشمی تیزبین پدیده انقلاب را می نگرد و قیام یک ناجی بزرگ را
 نوید می دهد که از راه می رسد و زنجیر غلامان را می شکند:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما ای جوانان عجم جان من و جان شما
 فکر رنگینم کند نذر تهی دستان شرق پاره لعلی که دارم از بدخشان شما
 می رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند دیده ام از روزن دیوار زندان شما^{۱۳۶}
 اقبال ضرورت یک حرکت تند و انقلابی را تأیید می کند. به نظر وی
 راه چاره بیدار شدن از خواب غفلت است. شعار واقعی اقبال خطاب
 به مردم مشرق زمین چنین است که:

ای غنچه خوابیده چونرگس نگران خیز کاشانه ما رفت به تاراج غمان خیز
 از ناله مرغ چمن از بانگ اذان خیز از گرمی هنگامه آتش نفسان خیز
 از خواب گران، خواب گران، خواب گران خیز
 از خواب گران خیز^{۱۳۷}

※

ای مسلمانان فغان از فتنه های علم و فن اهرمن اندر جهان ارزان و یزدان دیرباب
 انقلاب

انقلاب، ای انقلاب

من درون شیشه های عصر حاضر دیده ام آن چنان زهدی که از وی مارها در پیچ و تاب
 انقلاب

انقلاب، ای انقلاب

با ضعیفان گاه نیروی پلنگان می دهند شعله ای شاید برون آید ز فانوس حباب
 انقلاب

انقلاب، ای انقلاب^{۱۳۸}

※

ای هماله ای اطک ای رود گنگ زیستن تا کی چنان بی‌آب و رنگ
پیرمردان از فراست بی‌نصیب نوجوانان از محبت بی‌نصیب
زندگانی بر مراد دیگران جاودان مرگ است نی‌خواب‌گران
کس نداند جلوه آب از سراب انقلاب ای انقلاب ای انقلاب^{۱۳۹}

در شعر اقبال، صلا‌ی بیداری موجی از حرکت را می‌آفریند که به‌رستخیز عام می‌ماند. شعر اقبال شعر رسالت است و بیداری، او رسالت شعر را در به‌حرکت آوردن جامعه‌اش می‌داند و جهت دادن و هدف بخشیدن آن حرکت. اقبال معتقد است که: حیات من نوعی از کشش است که با حمله کردن من بر محیط و حمله کردن محیط بر من پیدا می‌شود.^{۱۴۰} شخصیت واقعی اقبال تجسم فعل است و حرکت، فعل و حرکت اقبال در شعر و سخن او مجسم می‌گردد. اقبال برآن است که: شاعر باید در مقابل واقعیات حیات قرار بگیرد. صفت اصلی واقعیات حیات این است که از چشم همگان مخفی است، این فهم برعهده شاعر است که زحمت آشکار کردن مراحل مختلف حیات را بر خود هموار کند؛ مفاهیم را دریابد و بشناساند. این است که به‌نظر این عالم بزرگ، شعر و شاعری یک دانش تحلیلی است که در این تحلیل، پیوستگی و ارتباط ماهوی اجزای مورد تحلیل ارزش و اهمیت فراوانی دارد مثلاً شاعر به‌جای دیدن بوته گل و خار، گل و خار زندگی را می‌بیند تا شعور و احساس و عاطفه اصیل انسانی‌اش را به‌دیگران منتقل کند.

شعر اقبال بیشتر خطاب به مسلمانان است، به‌ویژه نسل جوان؛ نسل جدیدی که در حال حاضر پا به میدان آزمایش گذاشته است، او در خطاب به‌فرزندش می‌گوید: وقت دارد به‌سرعت می‌گذرد، امروز یک نسل تازه به‌وجود آمده است.^{۱۴۱} اقبال صدای ملت است بانوایی

پرسوز و ساز با این توصیف که:

فطرت شاعر سراپا جستجوست خالق پرودگار آرزوست
شاعر اندر سینه ملت چو دل ملت بی شاعری انبار گل^{۱۴۲}

ارزش والای یک شاعر متعهد - همچون اقبال لاهوری - در میدن روح بیداری است در کالبد مردمان همکیش و همدینش، اقبال نوای شاعرِ فرداست، او سخن فردای نیامده را به گوش مستمعش می‌رساند:

نغمه‌ام از زخمه بی‌پرواستم من نوای شاعر فرداستم
قلزم یاران چو شبنم بی‌خروش شبنم من مثل یم طوفان به‌دوش
نغمه من از جهان دیگر است این جرس را کاروان دیگر است
ای بسا شاعر که بعد از مرگ زاد چشم خود بریست و چشم ماگشاد^{۱۴۳}

✱

چشم اهل ذوق را مردم شوم صد صدا در گوش عالم گم شوم
قیمت جنس سخن بالا کنم آب چشم خویش در کالا کنم^{۱۴۴}
اقبال معیار شعر واقعی را منوط به این می‌داند که گل ذوق آدمی را بشکفد و نیکی و فرزاندگی را رواج دهد. برعکس شعر غیر واقعی آن است که تباهی در بردارد و جامعه را به سستی و زبونی می‌کشد:

سینه شاعر تجلی زار حسن خیزد از سینای او انوار حسن
از نگاهش خوب گردد خویرتر فطرت از افسون او محبوبتر
سوز او اندر دل پروانه‌ها عشق را رنگین از او افسانه‌ها
بحر و بر پوشیده در آب و گلش صد جهان تازه مضمر در دلش
فکر او با ماه و انجم همنشین زشت را ناآشنا خوب آفرین
خضر و در ظلماتِ او آب حیات زنده‌تر از آب چشمش کاینات^{۱۴۵}

✱

وای قومی کز اجل گیرد برات شاعرش وابوسد* از ذوق حیات
خوشن نماید زشت را آینه‌اش در جگر صد نشتر از نوشینه‌اش
بوسه او تازگی از گل برد ذوق پرواز دل بلبل برد
سست اعصاب تو از افیون او زندگانی قیمت مضمون او
می‌رباید ذوق رعنائی ز سرو جرّه شاهین از دم سردش تذرو^{۱۴۶}
در زمینه نقد سخن، اقبال متعرض نکاتی می‌شود که از جنبه‌های
شعر و شاعری اعتباری خاص دارد، این شاعر بزرگوار، توجه به سخن
را عیار زندگی می‌داند آن جا که می‌گوید:

در میان کیسه‌ات نقد سخن بر عیار زندگی او را بزن
فکر روشن بین عمل را رهبر است چون درفش برق پیش از تندر است^{۱۴۷}
وی همچنین در حالی دیگر اشاره می‌کند که سخن بهانه است،
مراد و مقصد چیزی دیگر است:

نغمه کجا و من کجا، ساز سخن بهانه است

سوی قطار می‌کشم ناقه بی‌زام را
وقت برهنه گفتن است، من به کنایه گفته‌ام

خود تو بگو کجا برم هم‌نفسان خام را^{۱۴۸}

اقبال شعر و شاعری را ارج می‌نهد و از مقوله افکار و اندیشه‌های
فلسفی برترش می‌شمارد، او می‌گوید: فلسفه، جهان سالخوردگی و
کهولت است و شعر دنیای آزاد و جوان.^{۱۴۹} اقبال ضمن بحث درباره
نیچه و مقایسه او با مولانا جلال‌الدین رومی - که در دو قطب مخالف
قرار گرفته‌اند - از جنبه ادبیات تطبیقی نظر می‌دهد و می‌گوید: هردو
به دنبال کمال‌اند، و سپس ضمن اشاره به این بیت نظیری که می‌گوید:

نیست در خشک و تر بیشه من کوتاهی چوب هر نخل که منبر نشود دار کنم
بصراحت اشاره می‌کند که: من این بیت نظیری را، با شش مکتب
فلسفی هم عوض نمی‌کنم.^{۱۵۰}

اقبال اهل درد و سوز است. همین درد و سوز اوست که شعر او را
دلنشین کرده است و اهل دل را با او همراه و همراز:

نگیرد لاله و گل رنگ و بویم درون سینه‌ام مرد آرزویم
غم پنهان به حرف اندر نگنجد اگر گنجد چه گویم با که گویم^{۱۵۱}

※

من اندر مشرق و مغرب غریبم که از یاران محرم بی نصیبم
غم خود را بگویم با دل خویش چه معصومانه غربت را فریبم^{۱۵۲}

اما درد و سوز واقعی اقبال مربوط است به درد مسلمانی و غم
غربت شرق، اقبال برای تسکین روح سودا زده اش به قرآن پناه می‌برد،
تا از کلام حق الهام گیرد و دلش سکون بپذیرد از علی بخش -
خدمتگزار اقبال - نقل می‌کنند که گفت: قرآن مونس و ندیم همیشگی
اقبال بود. هر روز پس از نماز آن را می‌خواند، در وقت قرائت قرآن
گاهی آنقدر اشک می‌ریخت که صفحه قرآن خیس می‌شد، و من
(علی بخش) آن را در آفتاب می‌گذاشتم تا خشک شود، بعضی اوقات
پس از ادای نماز و تلاوت قرآن، قلم و دوات و کاغذ می‌خواست
بیشتر شعرگویی او در صبح شروع می‌شد و بعضی اشعار را از روی
قرآن می‌سرود. اقبال دو کتاب را پیوسته با خود داشت: یکی قرآن
مجید و دیگری مثنوی مولوی و گاهی هم دیوان غالب دهلوی^{۱۵۳}. این
مطلب - چنان که از فحوای بسیاری از اشعار اقبال هویدا است - گویای
یک نکته ظریف است و آن این که: اقبال به مفاهیم اسلامی و کتاب

خدا بسیار ارج می‌نهاد، چنان‌که گویی کلام او مثل حافظ شیرازی - لسان‌الغیب - ناشی از ورد سحری است، و هرچه او گفته و سروده، همه از حرمت قرآن است. لیکن در کنار این بحث اصلی، یک نکته دیگر هم تلویحاً به ذهن می‌رسد و آن این‌که: چرا اقبال شعر فارسی را به مقدار قابل‌ی برای ابلاغ مقاصد اصلیش برگزیده است؟ چه شده است که در لابه‌لای اشعار اقبال، توجه به شعرای فارسی زبان از نوع: مولوی، سنائی، حافظ، سعدی، فردوسی، خاقانی، عطار، ناصر خسرو، عمر خیّام، مسعود سعدی...^{۱۵۴} نسبت به دیگر شعرا و حکما و فلاسفه بیشتر است؟ براستی چه انگیزه‌ای اقبال را به چنین انتخابی واداشته است، و چه ارزشی در پناه این نکته برایش مطرح بوده است؟ می‌گویند اقبال در واپسین لحظات عمرش این اشعار را زیر لب زمزمه می‌کرد:

سرور رفته باز آید که ناید نسیمی از حجاز آید که ناید
سرآمد روزگار این فقیری دگردانای راز آید که ناید^{۱۵۵}
وانگاه پس از آن با نهایت آرامش و سکون جان به جان آفرین
تسلیم نمود.



چنان‌که از زندگی‌نامه اقبال به دست می‌آید: اقبال به ایران نیامده است، اما پیوسته چنین آرزویی را در دل می‌پرورده است. از بخت خوش گذشتگان اقبال با فارسی آشنا بوده‌اند و اقبال در ایام کودکی و نوجوانی نزد آنان فارسی می‌آموخته است. سبک شعری اقبال با تأثر از شعرای عرفانی مسلک انسجام گرفته و آهنگ سخنان ایشان در شعر اقبال انعکاسی جاودانگی دارد. خود اقبال هم براین نظر بوده است که طرز فارسی با طبیعت و ذوق او بیشتر سازگاری دارد تا دیگر

زبان‌های موجود:

گرچه هندی در عذوبت شکر است طرز گفتار دری شیرینتر است
پارسی از رفعت اندیشه‌ام در خورد با فطرت اندیشه‌ام^{۱۵۶}
نیز غالب دهلوی راست که مبتنی برچنین نظری می‌گوید:
پارسی بسین تا بسینی گفته‌های رنگ‌رنگ

بگذر از مجموعه اردو که بی‌رنگ من است^{۱۵۷}
کلیات شعری اقبال به زبان فارسی حدود ۹ هزار بیت دارد و کلیات
وی به زبان اردو ۶ هزار بیت را شامل است. این معنی هم از لحاظ
کمی شایسته ارزش است و هم از جنبه کیفی. رساله دوره دکترای
اقبال به نام «سیر فلسفه در ایران» است از دانشگاه مونیخ به سال
۱۹۰۸ م. اقبال پس از گذراندن دوره دکترای فلسفه از فرنگستان
به لاهور می‌آید و زبان فارسی را از سرِ عمد برای پیوند و ارتباط
روحی خود با عموم مسلمانان هند و ایران و افغانستان و ترکستان و
عرب بر می‌گزیند.^{۱۵۸} نکاتی از این دست که برشمردم از نظرگاه اقبال
امری تصادفی و تفننی نبوده است. اقبال به عنوان یک معیار ارزشی
به زبان و ادبیات فارسی می‌انیشیده است. اشاره اقبال به «جوانان
عجم» و سوختن او همچون «چراغ لاله» در خیابان ایشان، نه تنها یک
ذوق شاعرانه است بلکه خود یک انتخاب و پسند آگاهانه به شمار
می‌رود. بی‌جهت نیست که اقبال می‌گوید: جهان امروز محتاج یک
رومی است که امید را در مردمان برانگیزد و آتش شوق را برای زندگی
تیز سازد.^{۱۵۹} علامه اقبال مبتنی برچنین اندیشه‌ای می‌گوید:

مطرب غزلی بیتی از مرشد روم آور تاغوطه زند جانم در آتش تبریزی^{۱۶۰}
و بالاخره اشاراتی از این گونه - که در آثار اقبال هست - همه گویای
این نکته می‌باشد که زبان فارسی برای اقبال زبان معیار است و اقبال

زبان فارسی را ملاک سخن و سخن‌سنجی می‌داند، آن‌جا که می‌گوید:
 خوش بیار ای نکته سنج خاوری ای که می‌زیبد تو را حرف دری
 محرم رازیم با ما راز گوی آنچه می‌دانی از ایران بازگویی^{۱۶۱}
 این که اقبال به این توجه دارد و شعر فارسی را برای بیان و نقل
 اندیشه‌هایش برمی‌گزیند، هم یک الهام شاعرانه و کشف و شهود
 عرفانی است و هم یک پسند عقلی و فکری است که با تکیه درست
 بر تاریخ و گذشته قوم و ملتش ارتباط دارد. این است که این همه
 هوشمندی و فراست را در حسن دریافت و انتخاب به اقبال داده
 است. اقبال معتقد است که: نور مشرق از ایران می‌تابد و تهران
 می‌تواند مرکزی برای جوامع اسلامی باشد:

تهران هوگر عالم مشرق کا جنیوا شاید کره‌ارض کی تقدیر بدل جائی^{۱۶۲}
 همین نکته که در مورد نظر اقبال بوده است و من آن را «دریافت
 خودی اقبال» می‌نامم، گویای آن است که این شاعر بزرگ برای
 شاعری هدف و غرضی دیگر دارد. قصد او رساندن پیام است
 به گوش اهل راز به ساده‌ترین و طبیعی‌ترین صورت ممکنش. حرف و
 سخن هر چه باشد. محتوا و مفهومی دارد که البته قالبی خاص می‌طلبد
 تا معنی را بهتر بازگو کند، قالب مورد نظر اقبال شعر فارسی است و
 لفظ دری.

از این معنی که بگذریم دو هدف دیگر هم در این مورد مد نظر
 اقبال سخندان و نکته یاب بوده است: نخست آن که همچنان که ایران
 به نظر این شاعر شهیر سرچشمه تمدن و فرهنگ و موارث علمی و
 ادبی و دینی مسلمین شبه قاره هند و پاکستان بوده است، حق این
 است که این میراث را در مورد بازشناسی قرار داد و از آن بهره گرفت.
 شکی نیست که این میراث فرهنگی در طی قرون متمادی به‌صورت

مختلف از منطقه ایران به این نواحی وارد شده است و این فرهنگ در این سرزمین سکنی گزیده است و خانه زاد شده است چنان که گوئی ملک و میراث مردم همین سرزمین است. وقتی قومی در صدها سال به یک زبان و فرهنگ و دین و آیینی - آن هم برحق - خو گرفتند، و آن فرهنگ و ادب و اخلاق با مردم و روحیات آن‌ها عجین شد و مطلوب افتاد، دیگر هرچه گرفته‌اند و پذیرفته، از خودشان است و نه از دیگری. این همان مسأله‌ای است که در ضمیر اقبال به صورت نظریه «خودی» مطرح بوده است. به نظر اقبال اگر ما از این «خودی» بترسیم و قطع رابطه کنیم، لطمه بزرگی به اساس فرهنگ و معنویات قومی و موارث علمی و ادبی «خود» زده‌ایم و خود بی سبب و جهت رشته محکم «خودی» را قطع کرده‌ایم اگر کسی پیرو فکر و نظر اقبال باشد - نه بدان گونه که از ولتر نقل می‌کنند که گفته بود: میلتن روز به روز به شهرت بیشتری دست خواهد یافت زیرا کسی آثار او را نمی‌خواند - به سادگی این مطلب را درخواهد یافت. ما اگر از اقبال هستیم و با او، باید با او و پسندها و ناپسندهایش پیوند بیشتری برقرار کنیم و آرزوی دیروز اقبال را در امروز برآورده کنیم تا گره از کار فرو بسته ما گشوده شود.

شاید برخی مغرضین تصوّر کنند که نویسنده در این مقاله تعصّب ورزیده است و می‌خواهد از یک سخن و طرز فکر محالی دفاع کند، ابداً چنین ناحقّی روانیست. تازه اگر هم چنین باشد به تعبیر خود اقبال: حق داریم متعصّب باشیم به شرط آن که به زندگی گروهی خویش اعتنا داشته باشیم.^{۱۶۳} اما نه! این تعصّب در کار تحقیق نیست؛ زبان تعصّبی ندارد، چرا که او به تنهایی چیزی نیست. سخن باد هواست. از نظر زبان‌شناسی و نیز از جنبه فیزیکی این مطلب درست

می‌نماید. صوت در حکم صدای تار و تنبور است، چه بسا که گاه ناخوشایند هم باشد؛ لکن آنچه در پناه این نکته مهم مطرح می‌شود، محتوای سخن است؛ این محتوا مربوط به آن «من» آگاه خودآگاه است؛ مربوط به جمعی است که به صورت «ما» پشتوانه آن زبانیم از گذشته تا حال و آینده. ما همچنان که متعلق به خود امروزی هستیم، به همان نسبت به گذشته‌ها و آینده هم تعلق داریم. اگر هویت «ما» را چنین کیفیتی می‌سازد، چه کسی و به چه حقی می‌تواند این هویت را از ما بگیرد و گذشته ما را مضمحل کند و آینده‌مان را تاریک.

نکته دیگری که به این امر مربوط می‌شود، جوهره و کیفیت زبان و شعر فارسی است که در وسعت و غنایی که این زبان در خلق مضامین و طرح افکار و اندیشه‌های مختلف دارد. در این منطقه از جهان فرهنگی، زبان فارسی واسطه است میان زبان «وحی» و «امت». زبان فارسی توانسته است ظرایف و لطافت قرآن کریم و معارف اسلامی را به صورت تابش به دیگران منتقل کند. انبوه نوشته‌های مختلف دینی، عرفانی، ادبی و تاریخی که در این سرزمین پهناور و در کتابخانه‌های معتبر به عنوان گنجینه‌ای گرانبها محفوظ می‌باشد. نشان دهنده این معنی است. این کتابها و آثار مختلف مال چه کسی است؟ به یقین مال مردم همین سرزمین است و به خط مردم همین منطقه از جهان نوشته شده است، درست مانند کلید و قفل خانه‌شان که از آن خودشان است و در اختیار صاحبانش. نکته مورد نظر اینجاست که اگر ما کلید خانه‌مان را از دست بدهیم و ندانیم که چه کرده‌ایم، البته که به کسی جز خود لطمه‌ای نزده‌ایم. اگر به زبان فارسی بی‌توجهی کنیم، چه کسی فردای نیامده به بیچه‌های ما خواهد گفت که: این کتاب‌ها و آثار نفیس و ارجمند چیست و چه محتوایی دارد! در این صورت اگر

ندانیم و از پاسخ درست درمانیم، ما و فرزندانمان حکم آن کسی را پیدا خواهیم کرد که نمی‌داند و نمی‌خواهد که بداند؛ در حالی که می‌توانسته است بداند، و البته هیچ گناهی بدتر از نادانی و ناشناخت نیست!

با توجه به این نکته‌ها و با همت از روح بلند آبر مردی که شرق و غرب رهین فکر و اندیشه اوست، جای آن دارد که به همان گونه‌ای که در ارج نهادن مقام وی می‌کوشیم، از مجموعه نوشته‌ها و آراء و نظریات دلسوزانه او درس عبرت بگیریم و به‌راهی برویم که او می‌رفت.

پی‌نوشت‌ها:

- (نشانی‌های اشعار از کلیات اقبال طبع لاهور است).
- ۱- زبور عجم، ص ۱۵۱.
- ۲- جاویدان اقبال «زنده رود» زندگی نامه محمد اقبال لاهوری، ترجمه و تحشیه دکتر شهیندخت کامران‌مقدم (صفیاری) ج ۱، چاپ اول، انتشارات فردوسی، تهران ۱۳۶۲ ص ۲۳۲.
- ۳- دکتر شهیندخت مقدم (صفیاری)، نگاهی به اقبال، انتشارات اقبال آکادمی، پاکستان، لاهور ۱۹۸۹ ص ۳۴۷.
- ۴- جاویدان اقبال، زندگی‌نامه اقبال ص ۲۲۲-۴۴۱. خانم میس بیگ خواهرمدیر دانشگاه علیگر بوده است.
- ۵- همان کتاب، ص ۴۲۲: اقبال تا آخر عمر محبتی صادقانه نسبت به خانم عطیه فیضی که اهل هندوستان بوده، پیدا کرده بود.
- ۶- همان کتاب، ص ۴۳۳.
- ۷- علامه اقبال لاهوری، پیام مشرق، چاپ نهم، لاهور ۱۹۵۸ ص ۱۰.

۸- واژه «لاله» بیش از دویست بار در شعر اقبال آمده است، نگارنده همه این موارد را احصاء کرده است به امید طرح مقاله‌ای دیگر در باب اقبال تحت عنوان «گل واژه لاله اقبال» با نظری دیگر. بسیاری از کلمات در زبان شعر او از جمله مثل همین «لاله» در شعر اقبال، کلید فهم و درک بهتر شعر او می‌باشد که ارتباط روحی شاعر را در رؤیت لاله و انطباق آن با ضمیرش مشخص می‌سازد. داغ لاله، داغ دل شاعر است که به گونه‌های مختلف تعبیر می‌شود و در هر تعبیری نکته‌ای طرح می‌گردد.

۹- دکتر علی شریعتی، ما و اقبال، چاپ سوم انتشارات الهام، تهران ۱۳۶۷ ص ۲۳.

۱۰- علامه اقبال لاهوری، احیای تفکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات پایا (بی تا) ص ۱۱۰.

۱۱- بهاء الدین اورنگ، یادنامه اقبال، «به مناسبت یکصدمین زادروز شاعر و فیلسوف شرق علامه محمد اقبال»، انتشارات خانه فرهنگ ایران، لاهور ۱۳۵۸ ص ۴۵-۵۰.

۱۲- همان کتاب، ص ۵۱.

۱۳- نگاهی به اقبال، ص ۷۵.

۱۴- علامه اقبال لاهوری، اسرار و رموز، چاپ پنجم، لاهور، ۱۹۵۹ ص ۷۳-۷۶.

۱۵- پیام مشرق ص ۹۷.

۱۶- علامه اقبال لاهوری، جاویدنامه، چاپ چهارم، لاهور، ۱۹۵۹ ص ۷۵.

۱۷- همان کتاب، ص ۷۸.

۱۸- اسرار و رموز، ص ۱۲۱.

۱۹- جاویدنامه، ص ۲۲۱.

۲۰- زبور عجم، ص ۸۸.

۲۱- اسرار و رموز، ص ۱۲.

۲۲- علامه اقبال لاهوری، ارمغان حجاز، چاپ ششم، لاهور ۱۹۵۵ ص ۱۵۴.

۲۳- زبور عجم، ص ۱۶۲.

- ۲۴- همان کتاب، ص ۲۳۱.
- ۲۵- علامه اقبال لاهوری، پس چه باید کرد، «مسافر مثنوی» چاپ چهارم، لاهور ۱۹۵۸ ص ۳۵.
- ۲۶- زیور عجم، ص ۱۰۲.
- ۲۷- ما و اقبال، ص ۱۷۲، نقل به مفهوم.
- ۲۸- زیور عجم، ص ۲۲۳.
- ۲۹- پیام مشرق، ص ۱۳۶.
- ۳۰- زیور عجم، ص ۲۴۳.
- ۳۱- اسرار و رموز، ص ۹۹.
- ۳۲- همان کتاب، ص ۷۸.
- ۳۳- پس چه باید کرد، ص ۴۸.
- ۳۴- ما و اقبال، ص ۱۹۰، نقل به مفهوم.
- ۳۵- اسرار و رموز، ص ۴۷.
- ۳۶- پس چه باید کرد، ص ۵۷.
- ۳۷- اسرار و رموز، ص ۱۰۵.
- ۳۸- احیای تفکر دینی در اسلام، ص ۱۲۷.
- ۳۹- همان کتاب، ص ۳۴.
- ۴۰- زندگی نامه اقبال، ص ۸.
- ۴۱- پس چه باید کرد، ص ۴۸.
- ۴۲- ارمغان حجاز، ص ۲۰۳.
- ۴۳- اسرار و رموز، ص ۱۴۸.
- ۴۴- همان کتاب، ص ۱۳۷.
- ۴۵- همان کتاب، ص ۱۳۹.
- ۴۶- همان کتاب، ص ۱۵۶.
- ۴۷- همان کتاب، ص ۱۳۳.
- ۴۸- زیور عجم، ص ۲۱۷.
- ۴۹- ارمغان حجاز، ص ۳۹.
- ۵۰- همان کتاب، ص ۴۷.

- ۵۱- همان کتاب، ص ۶۵.
- ۵۲- نگاهی به اقبال، ص ۱۵۲.
- ۵۳- همان کتاب، ص ۱۷۷ معنی بیت اردو این است که: آتش است و اولاد ابراهیم و نمرود، آیا باز هم کسی هست که قصد امتحان کردن داشته باشد.
- ۵۴- اسرار و رموز، ص ۷۸.
- ۵۵- ارمغان حجاز، ص ۷۶.
- ۵۶- اسرار و رموز، ص ۱۸۸-۱۹۰.
- ۵۷- همان کتاب، ص ۱۲۹.
- ۵۸- همان کتاب، ص ۹۷-۹۹.
- ۵۹- پس چه باید کرد، «مسافر مثنوی» ص ۱۰.
- ۶۰- اسرار و رموز، ص ۱۸۲.
- ۶۱- ارمغان حجاز، ص ۱۱۳.
- ۶۲- اسرار و رموز، ص ۸۷.
- ۶۳- همان کتاب، ص ۹۵-۹۶.
- ۶۴- ارمغان حجاز، ص ۱۰۲.
- ۶۵- جاویدنامه، ص ۹۰.
- ۶۶- همان کتاب، ص ۷۲-۷۳.
- ۶۷- احیای تفکر دینی در اسلام، ص ۱۶۱-۱۶۲.
- ۶۸- پس چه باید کرد، ص ۱۳.
- ۶۹- همان کتاب، ص ۲۳.
- ۷۰- همان کتاب، ص ۸.
- ۷۱- احیای تفکر دینی در اسلام، ص ۱۴۴.
- ۷۲- اسرار و رموز، ص ۱۱۶-۱۱۸.
- ۷۳- پس چه باید کرد، ص ۲۹.
- ۷۴- اسرار و رموز، ص ۵۲-۵۵.
- ۷۵- همان کتاب، ص ۱۷۷-۱۷۸.
- ۷۶- همان کتاب، ص ۱۲۷-۱۲۸.
- ۷۷- همان کتاب، ص ۱۰.

- ۷۸- پیام مشرق، ص ۱۷۹.
- ۷۹- جاویدنامه، ص ۷۴.
- ۸۰- پیام مشرق، ص ۵۶.
- ۸۱- ارمغان حجاز، ص ۲۰۱.
- ۸۲- زبور عجم، ص ۱۹۷.
- ۸۳- اسرار و رموز، ص ۱۳۹.
- ۸۴- پس چه باید کرد، ص ۶۰.
- ۸۵- اسرار و رموز، ص ۱۲۵.
- ۸۶- پس چه باید کرد، ص ۲۰.
- ۸۷- نگاهی به اقبال، ص ۲۵۹.
- ۸۸- جاویدنامه، ص ۲۳۴.
- ۸۹- ما و اقبال، ص ۱۳۲.
- ۹۰- زبور عجم، ص ۳۲.
- ۹۱- احیای تفکر دینی در اسلام، ص ۲۰.
- ۹۲- پیام مشرق، ص ۱۵.
- ۹۳- همان کتاب، ص ۳۰.
- ۹۴- جاویدنامه، ص ۱۷۹.
- ۹۵- همان کتاب، ص ۲۲۱-۲۲۲.
- ۹۶- اسرار و رموز، ص ۷۷.
- ۹۷- جاویدنامه، ص ۷۲.
- ۹۸- زبور عجم، ص ۱۴۸.
- ۹۹- پس چه باید کرد، ص ۳۸.
- ۱۰۰- زبور عجم، ص ۲۵۵.
- ۱۰۱- ارمغان حجاز، ص ۱۰۸.
- ۱۰۲- پس چه باید کرد، ص ۲۳.
- ۱۰۳- ارمغان حجاز، ص ۱۴۱. مصراع به صورت:
«که دردانش فزود و از ادب کاست» شاید مرجع باشد.
- ۱۰۴- جاویدنامه، ص ۲۴۱.

- ۱۰۵- اسرار و رموز، ص ۱۵۲.
- ۱۰۶- پس چه باید کرد، ص ۱۰.
- ۱۰۷- همان کتاب، ص ۳۲.
- ۱۰۸- جاویدنامه، ص ۲۲۵.
- ۱۰۹- ارمغان حجاز، ص ۱۹۴.
- ۱۱۰- پیام مشرق، ص ۲۶.
- ۱۱۱- زیور عجم، ص ۱۰۶.
- ۱۱۲- اسرار و رموز، ص ۸۴-۸۳.
- ۱۱۳- زیور عجم، ص ۲۵۷.
- ۱۱۴- پیام مشرق، ص ۱۵۷.
- ۱۱۵- زیور عجم، ص ۲۴۹.
- ۱۱۶- ما و اقبال، ص ۱۹۷.
- ۱۱۷- زیور عجم، ص ۲۶۱-۲۵۸.
- ۱۱۸- جاویدنامه، ص ۷۹.
- ۱۱۹- همان کتاب، ص ۶۹.
- ۱۲۰- پس چه باید کرد، ص ۵۶.
- ۱۲۱- همان کتاب، ص ۵۸.
- ۱۲۲- زیور عجم، ص ۱۱۸.
- ۱۲۳- پس چه باید کرد، ص ۵۹.
- ۱۲۴- ارمغان حجاز، ص ۱۸۰.
- ۱۲۵- اسرار و رموز، ص ۱۴۳.
- ۱۲۶- همان کتاب، ص ۵۵-۵۶.
- ۱۲۷- همان کتاب، ص ۷۸-۷۹.
- ۱۲۸- زیور عجم، ص ۱۴۱.
- ۱۲۹- جاویدنامه، ص ۲۱۸-۲۱۷.
- ۱۳۰- اسرار و رموز، ص ۱۰۹.
- ۱۳۱- زیور عجم، ص ۱۲۰.
- ۱۳۲- ارمغان حجاز، ص ۱۹۰.

- ۱۳۳- پیام مشرق، ص ۵۵.
- ۱۳۴- همان کتاب، ص ۱۵۰.
- ۱۳۵- ارمغان حجاز، ص ۹.
- ۱۳۶- زیور عجم، ص ۱۷۷-۱۷۶.
- ۱۳۷- همان کتاب، ص ۱۱۶.
- ۱۳۸- همان کتاب، ص ۱۳۷-۱۳۴.
- ۱۳۹- پس چه باید کرد، ص ۴۴-۴۳.
- ۱۴۰- احیای تفکر دینی در اسلام، ص ۱۱۹.
- ۱۴۱- زندگی نامه اقبال، ص ۲۷.
- ۱۴۲- جاویدنامه، ص ۴۵.
- ۱۴۳- اسرار و رموز، ص ۵.
- ۱۴۴- همان کتاب، ص ۷.
- ۱۴۵- اسرار و رموز، ص ۳۷.
- ۱۴۶- همان کتاب، ص ۳۹.
- ۱۴۷- همان کتاب، ص ۴۲.
- ۱۴۸- زیور عجم، ص ۷۹.
- ۱۴۹- علامه اقبال، لاهوری. یادداشت‌های پراکنده، ترجمه دکتر محمد ریاض، انتشارات مرکز تحقیقات ایران و پاکستان، اسلام آباد ۱۳۶۸ ص ۷۴.
- ۱۵۰- همان کتاب، ص ۱۰۴.
- ۱۵۱- ارمغان حجاز، ص ۶۹.
- ۱۵۲- همان کتاب، ص ۷۰.
- ۱۵۳- نگاهی به اقبال ص ۳۶۲-۳۶۱.
- ۱۵۴- همان کتاب، «مقاله شعر فارسی اقبال» ص ۱۹۷ به بعد.
- ۱۵۵- ارمغان حجاز، ص ۱۴، نیز: زندگی نامه محمد اقبال لاهوری، ص ۱۸، نیز: نگاهی به اقبال ص ۲۴.
- ۱۵۶- اسرار و رموز، ص ۱۱.
- ۱۵۷- نگاهی به اقبال، ص ۲۰۰ به نقل از شعر غالب.
- ۱۵۸- یادنامه اقبال، مقدمه، ص ب.

- ۱۵۹- احیای تفکر دینی در اسلام، ص ۱۴۰.
- ۱۶۰- زندگی‌نامه اقبال، ص ۱۵ به نقل.
- ۱۶۱- جاویدنامه، ص ۲۰۳.
- ۱۶۲- نگاهی به اقبال، ص ۲۷۱ به نقل از کلیات اردو ص ۶۰۹ و ضرب کلیم ص ۱۴۷.
- ۱۶۳- همان کتاب، ص ۳۸.

قرآن و اقبال

گر تو می خواهی مسلمان زیستن
نیست ممکن جز به قرآن زیستن

در شرح حال اقبال مذکور است که او در هربامداد، هنوز سپیده سرزده، با صوتی حزین به تلاف کلام خدا مشغول می شد و این عادت را تا آن زمان که رمقی در چشمش بود ادامه داد. اقبال تا آخرین لحظات عمر دو کتاب را از خود دور نساخت: قرآن عربی و قرآن پهلوی.

مثنوی معنوی مولوی هست قرآن در زبان پهلوی

او در نامه‌ی می نویسد: «مدتی است که [به علت ضعف چشم] مطالعه‌ی کتب را ترک کرده‌ام، و اگر گاهی چیزی می خوانم، فقط قرآن است، و یا مثنوی مولانا». اقبال معتقد بود که قرآن را باید طوری خواند که گوئی به خود خواننده نازل شده. یعنی مسلمان بین خود و خالق واسطه نترشد. کمتر سروده‌ی از اقبال می توان یافت که مستقیماً یا به طور ضمنی متأثر از مفاهیم قرآنی در بستی نو نباشد. در مورد تأثیر قرآن بر شعر اقبال مقالات متعددی به رشته تحریر درآمده که در همه آنها به ذکر نمونه‌هایی من باب اطلاع اکتفاء شده است، حال آن که جای آن دارد در این مورد کتابی تدوین و ظرایف و دقایق مکثوم در نحوه به کارگیری آیات و عبارات قرآنی توسط اقبال به دقت شرح شود تا دانسته آید که علامه چه احاطه‌ی شگرف به مفاهیم قرآنی داشته است. در مقاله‌ی که در اینجا تحت عنوان «قرآن و اقبال» می آید. دکتر محمد علوی مقدم که خود از قرآن پژوهان و اقبال شناسان پاکستانی

است تا حدی که قالب یک سخنرانی اجازه می‌داده است به‌خوبی از عهده این مهم برآمده. این سخنرانی که از روی نوار برکاغذ آمده طبعاً انسجام نوشته‌نی را که با تأمل تحریر می‌شود ندارد، ولی نشان‌دهنده یکی از چهره‌های برجسته اقبال قرآن‌پژوه و اسلام‌شناس است. موجزترین و گویاترین مقاله‌نی که می‌تواند یکی دیگر از چهره‌های اقبال را به‌خوانندگان آثارش بشناساند:

اقبال هم شاعر است و هم فیلسوف و شاید بتوان گفت: متفکری است که جهان اسلام کمتر نظیر او را دیده است. اقبال دانشمندی است که علم مغرب‌زمین - نه ظواهر تمدن غربی - و فلسفه و عرفان مشرق‌زمین را، بدون تعصبات جاهلانه و کوتاه‌نظرانه، درهم آمیخت و به‌مشرق‌زمینی‌ها گفت: تمدن اروپا، درخور تقلید نیست، بلکه تمدنی است نارسا. تمدن فرنگ از اداره جامعه فرنگیان، عاجز است پس چگونه می‌تواند شرقیان را رهبری کند؟

جوامع اسلامی باید به اقبال ببالند و به وجود او افتخار کنند؛ زیرا اقبال کسی بود که می‌گفت: مسلمان‌ها باید متحد شوند! به اعتقاد او، امت اسلامی، دارای نظام واحد و قوانین و سنن و آداب واحدی می‌باشد، پس باید اختلاف را کنار بگذارد و همبستگی کامل داشته باشد.

اصل حق را حجت و دعوا یکی است خیمه‌های ما جدا، دل‌ها یکی است اقبال، جوهر عقیده اسلام را که یگانگی و وحدت است و اعتصام به حبیل الله و چنگ زدن به ریسمان خدا که وسیله این وحدت است، چنین بیان کرده:

ما همه خاک و دل آگاه اوست اعتصامش کن که حبیل الله اوست

رموز بی‌خودی / ۱۱۹

که اشارتی است به آیه:

«واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء افالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا» (سورة آل عمران / ۱۰۳)

«واعتصموا^۲» یعنی: متمسک شوید، خطاب جمع است و مورد خطاب، ملت اسلام، با توجه به آیات قبل که سخن از فتنه‌انگیزی یهود و پراکنده کردن مسلمانان بوده، علی‌القاعده باید منظور از «حبل الله» اسلام باشد که یک دین مطابق عقل و فطرت انسانی است. «حبل الله» خواه اسلام باشد و خواه قرآن، مقید به زمان و مکان نیست و این خود، یک استعاره تمثیلیه است؛ زیرا حالت و موقعیت مسلمانان در تمسک آنان به کتاب الله و یا در متحد بودن و همپشت یکدیگر بودن تشبیه شده به حالت چنگ زدن کسی از مکان بلندی به ریسمانی محکم که در آن امنیت است و از سقوطش جلوگیری می‌کند.

البته آن‌کس که به «کتاب الله» چنگ زند «کان اخذاً بالاسلام» است.^۳ فعل نهی «لا تفرقوا» هم به ما می‌فهماند که مسلمانان نباید به راه‌های مختلف بروند بلکه باید به قبله واحدی، توجه کنند، هدف واحدی داشته باشند، به راهی بروند که قرآن دستور داده و پیامبر اکرم (ص) امر فرموده است.

سپس قرآن، گفته است: «فالف بين قلوبكم» که نکته‌ای بس لطیف دارد یعنی الفت باید، باطنی باشد میان دل‌ها که مرکز احساسات است، الفت ظاهری چندان ارزشی ندارد.^۴

شهرت اقبال بیشتر از لحاظ شعر و شاعری اوست ولی باید دانست که او کتاب بسیار نفیس «احیای فکر دینی در اسلام» را نیز

برای ما به یادگار گذاشته است.

اقبال، هشت مجموعه شعر فارسی، سروده و از این جهت باعث رونق ادب فارسی نیز گردیده و بازار زبان فارسی را، در شبه قاره، از نو گرم گردانیده است.

اقبال شعر را وسیله راهنمایی مردم می داند و برآنست که هدف شاعر باید نشر حکمت باشد و انسان سازی کند.

شعر را مقصود اگر آدم گری است شاعری هم وارث پیغمبری است
اقبال عقیده دارد که شاعر خفتگان را با ساز شعر، برمی انگیزد ولی
اگر شاعری افکار پست و بدآموزی در مردم جامعه، تبلیغ کند،
سخنانش مانند افیون مخدر است و توده ها را از راه سعادت، باز
می دارد.

اشعار اقبال، گاه از لحاظ ترکیب الفاظ زیبا و استوار نیست، لیکن از
لحاظ مضمون بسیار عالی است، مثلاً در همین قطعه معروف که اقبال
گفته است:

ساحل افتاده گفت: «گرچه بسی زیستم

هیچ نه معلوم شد، آه که من چیستم»

موج ز خود رفته ای تیز خرامید و گفت

«هستم اگر می روم، گر نروم نیستم»

که مضمون، بسیار خوبست و در واقع گفته است:

ساحل، چون ساکن و بیکاره است، هیچ است و موج چون دائم
در جنب و جوش است، موجود می باشد و وجود دارد، ولی ترکیب
الفاظ، زیاد استوار نیست؛ زیرا «خرامیدن» به معنای راه رفتن به تائی و
آهستگی است. «تیز خرامید» در واقع، اجتماع ضدین است، اما
مضمون بسیار عالی است و باید دقت کرد. زیرا او گفته است:

ساحل، چون نمی جنبید و حرکت ندارد، از هست و نیست خود خبر ندارد اما موج که در جنبش است، لذت هستی را می چشد.^۵ البته باید توجه داشت که مهم ترین جنبه شاعری اقبال، معانی و مقاصدی است که در شعر او هست و نه جنبه لفظی. ما نباید مضمون و معنای بسیار عالی را فدای لفظ کنیم و و نیز باید بدانیم که زبان مادری اقبال زبان اردو بوده است و زبان فارسی را وسیله بیان مقاصد فلسفی و علمی خود قرار داده و بدین زبان افکار بلند خود را باز گفته است؛ اینست که نباید الفاظ و تعبیرات او را مورد عیبجوئی و خرده گیری قرار دهیم. اقبال از زمانی که زبان فارسی را فراگرفت و در این زبان تبحر یافت، فارسی را برای شعر گفتن برگزید و شعر را هم وسیله ای برای پیشبرد مقاصد خود به کار برد.

اقبال، در منظومه های «اسرار خودی» و «رموز بی خودی» پیامی را که برای بشریت داشت، تشریح کرد. او در مثنوی «اسرار خودی» به مسلمان ها اندرز می دهد که باید قبل از هر چیز خود را بشناسند و به خود تکیه کنند. خود فراموشی باید از میان مسلمانان ریشه کن گردد. رساله «پیام مشرق» اقبال، مجموعه اشعار اوست به زبان فارسی. «زبور عجم»، حاوی اشعاری است، عرفانی و دارای مضامین عالی در شرافت انسان و اهمیت انسان.

«جاویدنامه» را عالی ترین اثر منظوم او دانسته اند. این منظومه، درباره مسائل گوناگونی است که انسان، در زندگی روزانه اش با آنها روبروست.

اقبال، علاوه بر این که شاعر بود و فیلسوف، مسلمانی بود بزرگ و قرآن شناسی که جهان اسلام، نظیر او را کمتر دیده است.

به قرنی آسمان فضل و دانش فروزان، اختری زاید چو اقبال

عظمت اقبال از لحاظ شعری، در آنست که به‌زیانی شعر سروده که زبان مادری او، نیست و آن را به‌درس آموخته است. او نه تنها با تعالیم عالیّه خود برگردن مسلمان‌ها، حق دارد بلکه به‌گردن زبان فارسی نیز حق بزرگی دارد، زیرا زبان فارسی را که با دسائس استعمار، نزدیک بود، در شبه قاره از یادها برود دوباره زنده کرد و روح آزادگی و استغناء را با زبان فارسی و باشعر فارسی در کالبد مرده هند و پاکستان دمید، اینست که باید گفت:

اقبال، خدمتی ارزنده به‌زبان فارسی نیز کرده است و زبان نیم مرده فارسی را در شبه قاره زنده کرد و در نتیجه رابطه ادبی و سیاسی ایران و هندو پاکستان مسلمان را احیاء کرد و زمینه را برای همبستگی اسلامی و تشکیل اتحادیه‌های سیاسی و اقتصادی، فراهم آورد.^۶ و شاید بی‌مناسبت نگفته باشند:

عصر حاضر، خاصه اقبال گشت واحدی کز صد هزاران برگذشت
اقبال براین عقیده است که هر جامعه‌ای باید قانونی داشته باشد و جامعه، بدون داشتن قانون، حیات اجتماعی‌اش آشفته خواهد شد، زیرا قانون به‌منزله لنگر کشتی است، نورافکنی است که اجتماع را به ساحل نجات رهبری می‌کند. این قانون برای مسلمان‌ها، همان قرآن است و به قول خود او:

نقش قرآن چونکه برعالم نشست نقشه‌هایش پاپ و کاهن را شکست
تا اینکه درباره اهمیت قرآن و تاثیر این قانون آسمانی، چنین گفته است:

چونکه در جان رفت، جان دیگر شود جان چو دیگر شد، جهان دیگر شود
از اشعار و نوشته‌ها و خطابه‌های اقبال چنین استنباط می‌شود که وی احاطه کامل به معارف اسلامی داشته و در قرآن مجید مطالعه

عمیق کرده و دوران عمرش را به مطالعه قرآن، گذرانده است. اقبال در شعری بیان کرده که مسلمانان با تمسک به قرآن و اعتصام بدان، استوار خواهند شد و رشته اتصال آنان به یکدیگر قرآن است که «لاریب فیه»، و تبدیل و تحریف در آن راه ندارد.

آن کتاب زنده قرآن کریم حکمت او لایزال است و قدیم
نسخه تکوین اسرار حیات بی ثبات از قوتش گیرد ثبات
حرف او را ریب نی تبدیل نی آیه اش شرمنده تأویل نی
رموز بی خودی ص ۱۱۵

این اشعار اشارتی دارند به دو آیه:

«ذلک الکتاب لاریب فیه...» بقره ۳

«ذلک لا تبدیل لکلمات الله ذلک هو الفوز العظیم» یونس ۶۴

اقبال قرآن مجید را، «نسخه اسرار تکوین حیات» خوانده و سپس به آیه قرآن اشاره کرده و گفته است این کتاب با عظمت، از اعوجاج و پیچیدگی بدور است و جای شک و تردید در آن نیست و برای راهنمایی بشر، نازل شده است.

آنجا که اقبال گفته است: «حرف او را ریب نی تبدیل نی» مقتبس از آیه ۶۴ سوره یونس می باشد که در صدر آیه، قرآن مجید، برای «اولیاء الله» در زندگی دنیا و زندگی جهان واپسین بشارت است «لهم البشرى فى الحیوة الدنيا و فى الآخرة...»

صدر آیه ۶۴ / یونس

در این وعده ها، تبدیل و تغییر راه ندارد و خدا به این وعده ها، وفا می کند «لا تبدیل لکلمات الله» و این یک سعادت بزرگی است. قرآن، در شعر اقبال به خوبی جلوه گر است و پیداست که اقبال در شعر خود، از قرآن بهره برده مثلاً آنجا که خواسته است، رحمت

پیامبر اکرم (ص) را بیان کند، چنین گفته است:

آن که بر اعداء در رحمت گشاد مکه را پیغام «لاتشریب» داد

مثنوی اسرار خودی ص ۲۳

که از روز فتح مکه و رحمت و بخشایش آن حضرت بر اسرای
قریش که مرگ خود را حتمی می دانستند یاد کرده که تلمیحی است
به آیه: «قال لا تشریب علیکم الیوم یغفر الله لکم و هو ارحم الراحمین»
سوره یوسف ۹۲

این آیه در اصل در باب یوسف است که به برادران گناهکار امنیت
خاطر داده و گفته است امروز هیچ گونه توبیخ و سرزنشی بر شما
نخواهد بود آسوده باشید. و یوسف بزرگوارانه تنها از حق خود
صرف نظر می کند و می گوید خدا نیز شما را می بخشد؛ زیرا او
«ارحم الراحمین» است.

اقبال، پراکندگی و تفرقه را نکوهش می کند و معتقد است که
مسلمان ها باید متحد شوند و متشت نباشند و چنانچه با یکدیگر
پیوند داشته باشند، قدرتی بزرگ در جهان خواهند شد:

در جماعت فرد را بینیم ما از چمن او را چو گل چینیم ما

رموز بی خودی ص ۹۱

و نیز گفته است:

در نبرد زندگی یار همند مثل همکاران گرفتار همند

رموز بی خودی ص ۹۱

اوانس و الفت جماعات بشری را، چنین بیان می کند:

مردمان خوگر به یکدیگر شوند سفته در یک رشته چون گوهر شوند

رموز بی خودی ص ۹۱

که تمام این ها مقتبس از آیه: «واعتصموا بحبل الله جميعا ولا

تفرقوا...» سورة آل عمران، آیه ۱۰۳ می باشد.

محمد جواد مغنیه، ضمن اینکه در بحث از آیه مزبور، کلمات آیه را توضیح داده، در معنای کلی آن گفته است^۶ مسلمانان باید پیرو دین واحد و رسول واحد و کتاب واحد باشند، زیرا خدا نیز فوائد اعتصام به «حبل الله» را بیان کرده است. وضع عرب‌های مسلمان اولیه که گرفتار اختلاف بودند و سال‌ها میان دو قبیله «اوس» و «خزرج» جنگ و نزاع بود و به برکت اسلام با یکدیگر برادر شدند، بهترین نمونه است.

اقبال، بخش پایانی آیه مورد بحث را، چنین در شعر گنجانده است:

ما ز نعمت‌های او اخوان شدیم . یک زبان و یک دل و یک جان شدیم
که اشارتی است به «... فاصبحتم بنعمته اخوانا...»

اقبال معتقد است که انسان‌ها در سایه کلمه توحید می‌توانند به سرمنزل هدایت برسند، توحید بندهای دست و پاگیر را می‌گسلاند؛ مسلمان‌ها باید بدانند که اهل اسلام همه یک قبله و یک هدف دارند. توحید و ایمان وجه مشترک همه مسلمان‌ها می‌باشد و مسلمین باید بندهای دیگر را پاره کنند و از پا بگشایند تا به آزادی رسند.

بندها از پا گشاید بنده را از خداوندان رباید بنده را

رموز بی‌خودی ص ۹۳

این همان چیزی است که در قرآن مجید آیه: «... ویضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت علیهم...» سورة اعراف / ۱۵۷ آمده است.

در بخش نخستین آیه، قرآن مجید گفته است:

هدف اصلی پیامبر به زنجیر کشیدن توده‌های مردم و استثمار و

استعمار آن‌ها نیست، بلکه می‌خواهد بارهای گران را از دوش آنان بردارد و غل و زنجیرهایی که بردست و پا و گردن آنان می‌باشد، درهم شکند و بندها را بگشاید و آن‌ها را از جهل و بی‌خبری برهاند و زنجیر جهل و نادانی و خرافات را از دست و پای بشر بردارد.

اقبال، طلوع اسلام و زادن پیامبر اکرم (ص) را سبب حریت و آزادگی و مساوات و برابری و اخوت و برادری نوع بشر می‌داند:

زادن او مرگ دنیای کهن مرگ آتشیخانه و دیر و شمن
حریت زاد از ضمیر پاک او این می‌نوشین چکید از تاک او
عصر نوکاین صد چراغ آورده است چشم در آغوش او واکرده است
کل مؤمن اخوة اندر دلش حریت سرمایه آب و گلش
در اشاره به خاتمیت نبی اکرم و پیامبر مکرم که خاتم پیامبران است، چنین سروده:

ای ترا حق خاتم اقوام کرد بر تو هر آغاز را انجام کرد

مثنوی رموز بی‌خودی ص ۸۷

که ناظر است به آیه: «ماکان محمد اباحدمن رجالکم ولکن رسول الله و خاتم النبیین»

سورة احزاب / ۴۱

برخی از قرآن‌ها، کلمه «خاتم» را به کسرتاء ضبط کرده‌اند. در تفسیر کشاف، چاپ بیروت، علاوه بر این که به روایت «ابوعمر و بصر» خاتم به کسرتاء ضبط شده، زمخشری خود نیز توضیح داده که او خاتم پیامبران است.^۸

ابوحیان اندلسی، متوفی به سال ۷۵۴ در تفسیر بحرالمحیط، ذیل آیه مزبور نوشته است:^۹ «وقراء الجمهور خاتم بکسرتاء بمعنی انه ختمهم ای جاء آخرهم»

اقبال، به انسان‌ها توصیه می‌کند که رنگ ایمان و توحید و اسلام را بپذیرند و رنگ‌های غیر خدایی را از خود دور کنند و بشویند.

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

مثنوی اسرار خودی/ ۵۹

که اشارتی است به آیه: «صبغة الله و من احسن من الله صبغة»

سورة بقره/ ۱۳۸

که می‌خواهد بگوید: مردم باید رنگ خدایی بپذیرند یعنی رنگ وحدت، رنگ تقوا، رنگ عدالت و مساوات، رنگ برادری و برابری که در نتیجه پذیرفتن این رنگ خدایی، می‌تواند نزاع‌ها و کشمکش‌ها را از میان بردارد و ریشه‌های نفاق را برکند؛ زیرا اگر انسان‌ها رنگ خدایی بپذیرند روح و جان آن‌ها از آلودگی پاک خواهد شد، اگر انسان‌ها رنگ خدایی بپذیرند، رنگ‌های خرافی و موهوم را از خود دور خواهند کرد:

اقبال پیروی از احکام شرع را ضروری دانسته و گفته است:

تو هم از بار فرائض رو متاب برخورداری از «عنده حسن المآب»

مثنوی اسرار خودی / ۴۱

که اشارتی است به آیه: «... ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن مآب»

سورة آل عمران/ ۱۴

در صدر آیه قرآن مجید گفته است: «زين للناس حب الشهوات من النساء و البنين و القناطير المقنطرة من الذهب و الفضة و الخيل المسومة و الانعام و الحرث...» قرآن این علاقه به زن و فرزند و اموال و ثروت و دیگر چیزهای مادی را متاع حیات دنیا و زندگی پست و پایین دانسته و از آن به «متاع الحياة الدنيا» تعبیر کرده و در پایان آیه

به زندگی عالی تر که در انتظار بشر است، اشاره کرده و گفته است «والله عنده حسن المآب» یعنی سرانجام نیک در نزد خداست.

اقبال، برای پرورش خودی، علاوه بر اطاعت از احکام شرع، ضبط نفس و خودداری از محرمات و آنچه منافی شوون انسانیت است را ضروری دانسته و گفته است:

نفس تو مثل شتر خود پرور است خودپرست و خودسوار و خودسراست
مرد شو، آور زمام او به کف تا شوی گوهر اگر باشی خنزف
هر که برخود نیست فرمانش روان می شود فرمان پذیر از دیگران
مثنوی اسرار خودی / ۴۲

تا آنجا که می گوید:

خوف را در سینه او راه نیست خاطرش مرعوب غیرالله نیست
مثنوی اسرار خودی / ۴۳

و گویا اقبال، به بخش پایانی تمام آیاتی که عبارت «... ولاخوف علیهم ولاهم یحزنون»^{۱۰} دارد، توجه داشته است. در آیه ۱۱۲ / سوره بقره، قرآن مجید آمده:

«بلی من اسلم وجهه لله و هو محسن فله اجره عنده ربه ولاخوف علیهم ولاهم یحزنون» که قرآن، شرط ورود به بهشت را «قالوا لن یدخل الجنة...» آیه، ۱۱۱ / بقره - تسلیم محض در برابر خدا و انجام عمل نیک دانسته است و اهمیت عمل صالح را بیان کرده و می گوید که کار خوب در پی ریزی کاخ سعادت انسان مؤثر است.

به اعتقاد اقبال، مسلمانان از انتساب به محمد (ص) به وجود آمده اند و نه از جهت نژاد معین و رنگ و اقلیم خاص:

ما ز حکم نسبت او ملتیم اهل عالم را پیام رحمتیم
که در واقع به نظر اقبال، مرز ایمان و اسلام است که مسلمانان را از

کافران، جدا می‌کند و ملت اسلام همه از انتساب به محمد(ص) درست می‌شود، همان کسی که رحمت عالمیان بود و خدا در باره‌اش گفته است:

«و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین»

سوره انبیاء/ ۱۰۷

پیامبر رحمت، رحمت برای جهانیان است، زیرا نشر آیینی را به عهده گرفته است که سبب نجات همگان می‌تواند باشد و این پیامبر برنامه‌ای آورده که عمل بدان می‌تواند به تمام بدبختی‌ها و نابسامانی‌ها و سیه‌روزی‌های بشر خاتمه بدهد. اینست که او خود رحمت است و برنامه‌اش هم رحمت است.

اقبال معتقد است که اسلام، دین ابراهیم است که از دیرباز، ما را مسلم نامیده.

ما مسلمانیم و اولاد خلیل از اییکم گیر اگر خواهی دلیل

مثنوی رموز بی‌خودی/ ۹۵

که اشارتی است به کلام خدا در سوره حج آیه ۷۸:

«... ملة ابيکم ابراهيم هو سماکم المسلمين من قبل و فی هذا...»

یعنی: اسلام، دین پدر شما ابراهیم است و اوست که از دیرباز، شما را مسلم نامیده است. و این همان آیین پدر شما، ابراهیم است و او شما را در کتب پیشین مسلمان نامیده و همچنین در این کتاب آسمانی (-قرآن).

اقبال کسانی را که در راه عقیده و برای اعتلای کلمه «الله» جهاد کنند ستوده و معتقد است که هدف اصلی مرد مجاهد باید نشر کلمه توحید باشد و اعتلای کلمه حق. ولی اقبال جهادی را که برای کشورگشایی و تصرف زمین‌های دیگران باشد، می‌نکوهد:

هرکه خنجر بهر غیرا لله کشید تسبیح او در سینه او آرمید

مثنوی اسرار خودی / ۶۱

و این همانست که قرآن مجید گفته است: «و جاهدوا فی الله حق جهاده...»

سوره حج ۷۸

اکثر مفسران، جهاد را در این آیه، همان طوری که از مفهوم لغوی آن استنباط می شود به معنای کلی جهاد و کوشش گرفته اند خواه مبارزه با هوس های سرکش باشد که جهاد اکبر است و خواه پیکار با دشمنان ظالم و ستمگر باشد که جهاد اصغر است و «حق جهاده» این است که با خلوص نیت برای خدا انجام گیرد»^{۱۱}.

اقبال، امید را زندگی و ناامیدی را مرگ دانسته و معتقد است که انسان ها نباید در زندگی ناامید باشند زیرا ناامیدی نامرادی است:

مرگ را سامان ز قطع آرزوست زندگانی محکم از لا تقنطوا است

مثنوی رموز بی خودی ۹۶

که این اشارتی است به آیه: «قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعاً انه هو الغفور الرحیم.»

سوره زمر ۵۳

که به قول قرطبی^{۱۲} «وقال علی بن ابی طالب: ما فی القرآن آیه اوسع من هذه الآية» شمول و گستردگی این آیه به حدی است که امام علی علیه السلام گفته است: در تمام قرآن آیه ای، وسیع تر (از لحاظ شمول رحمت) از این آیه، نیست زیرا چنانچه به کلماتش با دقت بنگریم به اعجاز کلمات پی خواهیم برد به ویژه که در بخش پایانی قرآن گفته است «ان الله یغفر الذنوب جمیعاً» و جمله را با حرف تاکید «ان» آغاز

کرده و سپس کلمه «الذنوب» که جمع محلی به الف و لام آمده است و افاده عموم می‌کند و آنگاه کلمه «جمعاً» هم به عنوان تأکید آمده و در پایان هم دو کلمه «غفور» و «رحیم» که از اوصاف امیدبخش است آورده شده است. بنابراین جایی برای یأس و ناامیدی نخواهد بود.^{۱۳} اقبال فرمان خدایی را درباره فراگرفتن دانش و خواندن و نوشتن که خدا، در قرآن مجید نیز بدان دستور داده، چنین در شعر گنجانده است:

حرف «اقرأ» حق به ما تعلیم کرد رزق خویش از دست ما تقسیم کرد
که اشارتی است به این که خدای بزرگ به ما مسلمانان فرمان داده
که بخوانیم و بیاموزیم و دانش فراگیریم ولی او، علم رسمی را که آفل
است و غروب می‌کند و از ذوق و عشق عاری است نمی‌پسندد.

سوز عشق از دانش حاضر مجوی کیف حق از جام این کافر مجوی
او معتقد است که این علم، بیماری‌های ظاهری را درمان می‌کند و
از علاج دردهای باطنی و معنوی ناتوان است. اینست که توصیه
می‌کند مسلمان‌ها باید علوم و سنن خود را احیا کنند.

آتشی افروز از خاشاک خویش شعله‌ای تعمیرکن از خاک خویش
علم مسلم کامل از سوز دل است معنی اسلام، ترک آفل است
چون ز بند آفل ابراهیم رست در میان شعله‌ها نیکو نشست
مثنوی اسرار خودی / ۶۴

که اشارتی است به آیه: «فلما جن علیه اللیل و رأى کوباً قال هذا
ربی فلما افل قال لا احب

سوره انعام / ۷۶

که ابراهیم در مخاصمه با بت پرستان گفت: من آنچه که آفل باشد و
غروب کند، دوست ندارم و خدای یکتا را می‌پرستم که باقی است و

آن را شایسته عبودیت و ربوبیت می دانم که همیشگی است. و چه زیبا سروده است اقبال آن جا که گفته است:

تارک آفل ابراهیم خلیل انبیاء را نقش پای او دلیل

که مصراع نخست، اشارتی است به بخش پایانی آیه ۷۶ سوره انعام «... فلما افل قال لا احب الاقلین» و مصراع دوم، اشارتی است به آیه ۹۷ سوره آل عمران که خدا گفته است: «فیه آیات بینات مقام ابراهیم...» یعنی: در آن خانه نشانه‌ها و آیات ربوبیت هویداست و جایگاه ابراهیم است «ومن دخله کان آمنا» و هرکه به آن، درآید، ایمن باشد. این خانه نخستین خانه توحید است و نخستین جایگاهی است که برای پرستش خدا ساخته شده و برای آنان که به آن خانه، پناه برند، امنیت است، خانه‌ای است پربرکت.^{۱۴}

اقبال، فرمان خدایی را به ابراهیم و اسمعیل که خانه کعبه باید براساس تقوا و طهارت بنا شود چنین بیان کرده است:

جوی اشک از چشم بی خوابش چکید تا پیام «طهرا بیتی» شنید

مثنوی رموز بی خودی / ۱۰۱

مصراع دوم بیت، اشارتی است به آیه: «... و عهدنا الی ابراهیم و اسمعیل ان طهرا بیتی للطائفین والعاکفین والرکع السجود»

سوره بقره / ۱۲۵

دستور خدایی این بود که خانه کعبه باید براساس تقوا و طهارت بنا شود و در واقع، اضافه بیت به «الله» جنبه نمادین دارد تا اشارتی باشد به اینکه ذات مقدس خدایی، در این مکان، حاضر و ناظر است و «بیت الله» خانه کسی نیست، خانه هیچ یک از انسان‌ها نیست، به کشور خاصی تعلق ندارد، از آن دولت مخصوصی نیست، کسی جز خدا مالک آن نمی باشد متعلق به همه مسلمانان است، همه مردم در آن

خانه حق دارند، کسی نمی‌تواند، دیگری را مانع شود.^{۱۵}
این نکته نیز گفتنی است که ضرورت شعری، اقبال را برآن داشته
که در مصراع نخستین فعل را مفرد بیاورد «جوی اشک از چشم
بی‌خوابش چکید» در صورتی که متن پیام به صیغهٔ مثنی می‌باشد و
«... طهرابیتی.... است».

البته باید دانست که خطاب و پیام در آیه: «... و طهرابیتی للطائفین
والقائمین والركع السجود» سورة حج آیه ۲۷ به صورت مفرد آمده،
زیرا مورد خطاب، ابراهیم است و اسماعیل، عنوان تبعی دارد و در
واقع تطهیر به عهدهٔ ابراهیم علیه السلام است و اسماعیل یاری دهندهٔ
اوست.^{۱۶}

اقبال، آیه «واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة...»
سورة بقره آیه ۳۰ را چنین در شعر گنجانده:

تا خدای کعبه بنوازد ترا شرح انی جاعل سازد ترا

مثنوی اسرار خودی / ۲۵

که انسان سرپرست زمین می‌شود و خلافت آن را به عهده می‌گیرد
و این منصب بس بزرگ به انسان عطا می‌شود و آدمی تا مقام
خليفة اللهی بالا می‌رود.

اقبال کلمه «امانت» را در آیه: «انا عرضنا الامانة على السموات
والارض والجبال فابین ان یحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه کان
ظلوما جهولا» سورة احزاب آیه ۷۲ را به معنای «قرآن مجید» دانسته و
گفته است که قرآن با آن عظمت در سینهٔ اطفال ما جای می‌گیرد.

آن که دوش کوه بارش برتافت سطوت او زهره گردون شکافت
بسنگر آن سرمایهٔ آمال ما گنجند اندر سینهٔ اطفال ما

مثنوی رموز بی‌خودی / ۱۱۶

به قول شیخ طبرسی^{۱۷}، در معنای «امانت» میان مفسران اختلاف است: «فقیل هی ما امر الله به من طاعته و نهی من معصيته... و قیل هی الاحکام والفرائض التي اوجبها الله تعالى على العباد... و هذان القولان متقاریان...»

پیرامون کلمه «امانت» مفسران سخن بسیار گفته‌اند ولی با دقت و تأمل و از روی قرائن و کلمات موجود در آیه، باید بیندیشیم تا دریابیم که معنای صحیح «امانت» چیست؟ و باید دید که آدمی چه دارد که آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها فاقد آن هستند؟ در واقع این امانت الهی، همان تعهد و قبول مسئولیت است.^{۱۸} به واسطه داشتن تعهد، قبول مسئولیت و استعداد فوق‌العاده است که آدمی می‌تواند مصداق «خلیفه‌اللهی» بشود و با کسب معرفت و تهذیب روح و پرورش روان به اوج کمالات برسد.

او در جای دیگر به آیه مورد بحث اشاره کرده و گوهر گران‌بهای انسانیت را از دو عالم بهتر و بالاتر دانسته و گفته است:

ای ز آداب امانت بسی خیر از دو عالم خویش را بهتر شمر

مثنوی اسرار خودی / ۵۰

اقبال آن جا که می‌خواهد اتفاق در راه خدا را بستاید و مضمون آیه: «لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون...» (سوره آل عمران / ۹۲) را در شعر بگنجانند، می‌گویند:

دل ز «حتی تنفقوا» محکم کند زر فزاید الفت زر کم کند

مثنوی اسرار خودی / ۴۳

و بیت پیش از آن، چنین است:

حب دولت را فنا سازد زکوة هم مساوات آشنا سازد زکوة

کلمه «بِرّ» معنای وسیعی دارد و به تمام نیکی‌ها اعم از ایمان و

اعمال پاک، اطلاق می‌شود، زمانی آدمی بدان خواهد رسید و نیکوکار خواهد شد که از اموال مورد علاقه‌اش، در راه خدا، انفاق کند و این خود یک اصل اقتصادی است.

اقبال در مورد نماز گفته است:

لا اله باشد صدف، گوهر نماز قلب مسلم را حج اکبر نماز
در کف مسلم مثال خنجر است قاتل فحشاء و بغی و منکر است
که اشارتی است به آیه: «اتل ما اوحی الیک من الکتاب و اقم الصلوة ان
الصلوة تنهی عن الفحشاء والمنکر ولذکر الله اکبر...»

سوره عنکبوت / ۴۵

در بخش نخستین، قرآن مجید، دستور داده که بخوان این آیات را: زیرا همه چیز در آن‌ها هست، سپس قرآن، دستور اقامه نماز را داده است، زیرا نماز است که آدمی را از زشتی‌ها و منکرات باز می‌دارد و نماز است که در آدمی اعتقاد به مبدء و معاد به وجود می‌آورد. نماز علاوه بر اینکه آدمی را از فحشاء و منکر، باز می‌دارد، انسان را به یاد خدا نیز می‌اندازد و روی همین اصل است که در بخش پایانی آیه گفته شده، «ولذکر الله اکبر» یاد خدا مایه آرامش دل‌هاست و یاد خدا، بالاتر از هر چیزی است.

اقبال، در پایان اسرار خودی، از خدا می‌خواهد که مسلمانان خودشناس شوند و شخصیت خود را بشناسند، شخصیتی که به آنان آبرو و عظمت می‌بخشد. و نیز دعا می‌کند که در مسلمانان، فداکاری به وجود آید و میان آنان وحدت ایجاد گردد و قطع نظر از اقلیم و نژاد و وطن و رنگ و زبان با یکدیگر متحد شوند. و سرانجام سخن را با دعای بیداری مسلمانان و نجات ایشان پایان می‌دهد و از خدا می‌طلبد که گردنکشان و زورگویان منکوب و مقهور گردند.

آیتی بسما ز آیات مبین تا شود اعناق اعدا خاضعین
که این خود اشارتی است به آیه:

ان نشأ نزل علیهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين

سورة شعراء / ۴

منظور از خضوع گردن‌ها، خضوع صاحبان آن‌هاست و یا می‌توان
گفت منظور از «اعناق»^{۱۹} رؤسا و سران آن‌ها می‌باشد.

پی نوشت‌ها:

۱- پیش از اقبال، فکر وحدت اسلامی را، سیدجمال‌الدین طرح کرده بود،
لیکن اقبال این اندیشه را دنبال کرد و آن را در قالبی تازه ریخت و بدان صورتی
مرتب داد.

۲- در کلمه «اعتصموا» که ریشه آن، عصمت است نکته‌ای بس لطیف
وجود دارد یعنی قرآن می‌خواهد بگوید، اساس این «اعتصام» به وسیله «حبل الله»
که همان شریعت الهی، همان کتاب آسمانی است، فراهم گردد رجوع کنید
به مأخذ سابق ج ۲ ص ۲۵.

۳- ر.ک: شیخ محمد عبده، تفسیر المنار، فراهم آورنده: السید محمد رشید
رضا، چاپ دوم افست دارالمعرفة، بیروت، فقط ۱۲ جزء قرآن در ۱۲ جلد ج ۴
ص ۲۰.

۴- ر.ک: سید قطب، فی ظلال القرآن، الطبعة الخامسة ۱۳۸۶ هـ - ۱۹۶۷ م
بیروت داراحیاء التراث العربی در ۸ مجلد ج ۲ ص ۶۲.

۵- برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مجتبی مینوی، اقبال لاهوری شاعر
پارسی‌گوی پاکستان، از انتشارات مجله یغما، طهران ۷ دی ماه ۱۳۲۷ ص ۴
ضمیمه یغما.

- ۶- برای آگاهی بیشتر در این باره رجوع شود به: دکتر محمدحسین مشایخ فریدنی، اسرار خودی و رموز بی خودی، مقدمه صفحات هشتاد و پنجاه - نود، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۷- ر.ک: محمدجواد مغنیه، تفسیرالکاشف، چاپ بیروت در ۷ جلد، الطبعة الثانية ۱۹۷۸ م. ج ۲ ص ۱۲۲-۱۲۳
- ۸- ر.ک: ابوالقاسم جارالله محمودبن عمر زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الا تاویل فی وجوه التأویل، بیروت دارالمعرفة ج ۳ ص ۲۶۴.
- ۹- ر.ک: محمدبن یوسف الشهیر بابی حیان الاندلسی، تفسیر بحرالمحیط، الطبعة الثانية ۱۴۰۳ هـ ۱۹۸۳ م، دارالفکر، الجزء السابع ص ۲۳۶.
- ۱۰- در قرآن مجید آیات ۲۶۲/بقره و ۲۷۴ و ۲۷۷/بقره و آیه ۱۷۰/ آل عمران و آیه ۶۹/مائده و ۴۸/انعام و ۳۵/اعراف به جملۀ «ولاخوف علیهم ولا هم یحزنون» ختم می شود.
- ۱۱- ر.ک: تفسیر نمونه، زیر نظر استاد ناصر مکارم شیرازی، از انتشارات دارالکتب الاسلامیة ج ۱۴ ص ۱۸۱.
- ۱۲- ر.ک: ابو عبدالله محمدبن احمد انصاری قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، مصر، وزارة الثقافة ۱۳۷۸ هـ ۱۹۶۷ م. ۱۰ مجلد الجزء الخامس ص ۲۶۹.
- ۱۳- برای آگاهی بیشتر از بلاغت آیه مزبور، رجوع شود به تفسیر بحرالمحیط ج ۷ ص ۴۳۴.
- ۱۴- اشارتی است به آیه: «ان اول بیت وضع للناس للذي ببكة مباركا و هدی للعالمین» سورة آل عمران/۶۹.
- ۱۵- ر.ک: تفسیر المنارج ص ۴۶۰-۴۶۳
- ۱۶- ر.ک: محمدهادی فخرالمحققین، نکته هایی از قرآن شیراز، چاپ مصطفوی ص ۴۶۲.
- ۱۷- ر.ک: الشیخ ابی علی الفضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیرالقرآن، تصحیح و تعلیق از: سیدهاشیم رسولی محلاتی، مکتبة العلمیة الاسلامیة، طهران ج ۴ ص ۳۷۳.
- ۱۸- برای آگاهی بیشتر درباره «امانت» می توان به مآخذ زیر مراجعه کرد:
الف - فی ظلال القرآن ج ۶ ص ۶۱۸.

ب - شیخ اسماعیل حقی بروسوی، تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر ج ۷ ص ۲۴۹-۲۵۲.

۱۹- اعناق، جمع عنق است و به معنای گردن‌ها، از باب ذکر جزء و اراده کل، منظور خود انسان است.

مقصود اقبال از بازسازی اندیشه دینی

بیست و پنج قرن پیش پروتاگوراس (Protagoras ۴۸۵-۴۱۰ ق.م.) فیلسوف سوفسطائی یونان در کتاب *حقیقت یا بطلان اقوال*، گفت: «انسان میزان همه چیز است، [میزان] هستی چیزهائی که هستند، و [میزان] نیستی چیزهائی که نیستند.» این گفته در خور تأمل از لحاظ معرفت‌شناسی به این معناست که انسان فقط می‌تواند، آنچه را که ادراک می‌کند حقیقت بداند، و نیز به این مفهوم است که افراد مختلف ممکن است در مورد یک واقعیت، تصورات مختلف داشته باشند و به قول خواجه هرکس براساس تصورش حکایتی برزبان آورد. مفهومی که مولوی در تمثیل فیل به وضوح بیان می‌دارد و هرمان هسه در *سفر به شرق*.

پروتاگوراس که او را در واقع باید بانی این اندیشه ارزشمند دانست، قصدش این است که حقیقت امری مطلق نیست و بستگی به مشاهده کننده دارد. عقیده مذکور با آن که مورد تأیید علم قرار گرفته و فیزیک نوین بر آن مهر تایید زده ولی باز برخی متعصبانه بر این باورند که حقیقت امری مطلق و تغییرناپذیر است. اینان گرچه در این زمان سر می‌کنند ولی در واقع متعلق به دوره قبل از پروتاگوراس می‌باشند.

و باز در همان ایام دموکریتوس Democritus (۴۶۰ - ۳۷۰) دیگر فیلسوف معروف یونانی گفت: «سعادت زمانی حاصل می‌شود که انسان در لذت جانب اعتدال را نگاه دارد و در زندگی میانه‌روی پیشه کند.» و همو گفته است «خوب چیزی است که سبب بیشترین خشنودی و کمترین ناراحتی برای انسان شود.» او براساس این اصول اخلاقی خود پس از بحث در مورد ادراک حسی مدلل می‌دارد که نمی‌توان از راه حواس به واقعیت‌ها پی برد. به عقیده وی آگاهی و شناخت امری نسبی است و بستگی به وضع مشاهده‌کننده و مشاهده شونده دارد. بنابراین، کیفیات و ارزش‌های موجود نمی‌توانند قطعیت داشته باشند. «ما به واقع چیزی را به درستی ادراک نمی‌کنیم. بلکه فقط چیزی را [در می‌یابیم] که مطابق وضعیت وجود ما تغییر می‌کند، یا به واسطه تاثیراتی [فهم می‌کنیم] که بر آن [چیز] وارد می‌شوند یا در مقابلش مقاومت می‌کنند.»^۱

بیست و پنج قرن بعد، عقاید مذکور را ورنر کارل هایزنبرگ Werner Karl Heisenberg فیزیکدان معروف آلمانی (۱۹۷۶-۱۹۰۱) دانسته یا ندانسته در سال ۱۹۲۷ به قاعده علمی درآورد و اعلام داشت که اگر از دو کمیت در یک زمان اندازه‌گیری کنیم الزاماً برای یکی از آن‌ها دقت کمتری مصروف می‌شود. مثلاً اگر کسی بخواهد در یک زمان علاوه بر «محل» ذره‌ئی تجزیه‌ناپذیر (نظیر الکترون)، «سرعت» آن را هم اندازه‌گیری کند، در این اندازه‌گیری‌ها عدم قطعیت وجود دارد، عدم قطعیتی که نمی‌توان از آن اجتناب کرد. در اینجا بحث برسر دشواری این کار نیست بلکه باید دانست که چنین امری اصولاً محال است. بعد، نیلس هنریک دیوید بور Niels Henrik David Bohr فیزیکدان نامی دانمارکی (۱۹۶۲-۱۸۸۵) از مجموع

نظرات هایزنبرگ به این نتیجه رسید که اگر شیئی را با شیوه‌های متفاوت مورد مشاهده قرار دهیم نباید انتظار داشت که اطلاعاتی همانند و یا الزاماً سازگار با یکدیگر دریافت کنیم. اگر روش مشاهده بار دوم به جز روش اول باشد، آنگاه اطلاعات حاصل از هریک از دو روش را باید مکمل آن اطلاعاتی دانست که از به کار بردن یک روش مشاهده‌ئی دیگری حاصل می‌شود. این دورشته‌اطلاعات هرچه قدر هم که متناقض به نظر آیند ولی باید پذیرفت که ارزششان باهم برابر است. این دیدگاه ثنوی که اکنون در علم فیزیک به عنوان اصل مکمل Principle of Complementarity معروف است، فیزیک را که برسر دوراهی مانده و به شدت سردرگم شده بود رها کند. الکترون‌ها و فوتون‌ها (واحدهای مقدار نور) تحت پاره‌ئی شرایط آزمایشی ذراتی تجزیه‌ناپذیر به نظر می‌آیند که همانند بی‌نهایت گلوله کوچک با سرعتی فوق‌العاده زیاد حرکت می‌کنند، حال آن‌که همین الکترون‌ها و فوتون‌ها تحت شرایط آزمایشی دیگری حرکتشان مانند موج است و همانند امواج به هم پیوسته دنبال هم حرکت می‌کنند.

البته فیزیکدانان قدیم هم این‌ها را بی‌معنا می‌دانستند! الکترون چیست - ذره است یا موج؟ پاسخ درستش به واقع این است که: نمی‌تواند هم این باشد هم آن! ولی اصل مکمل نیلس بور می‌گوید، می‌تواند هر دوی آن‌ها باشد. به عقیده وی الکترون‌ها را باید تحت یک رشته شرایط آزمایشی مبتنی بر مشاهده، «ذره» به شمار آورد، و تحت شرایط مشاهده‌ئی دیگر شبیه «موج» دانست. با قبول این دو توصیف متناقض، و با به کارگیری هریک از آن‌ها در شرایط مقتضی، بر روی هم مفهومی کامل، پربارتر و قانع‌کننده‌تر از توصیفات جدا از هم خواهیم داشت.

عقیده به کارگیری دو دیدگاه متناقض، اما معتبر، به هیچ روی محدودیت و مانعی برای فیزیک پیش نیاورد. «بور» معتقد است که مفاهیم متناقض و متعددی (نظیر: محبت و نفرت، یا مفاهیم عملی و نظری؛ و شهودی و عقلی) وجود دارند که اگر با یکدیگر به طور مناسب به کار برده شوند، تعریف حاصل از آن‌ها کاملتر و دقیق‌تر از هر توضیحی خواهد بود.

اکنون با ذکر مثالی ساده می‌توان مفهوم «مکمل» را کاملاً روشن ساخت. فرض کنیم اگر کسی به «اعداد مثبت» علاقه‌مند باشد و از او بپرسند «جذر $+4$ چیست؟» قاعدتاً پاسخ می‌دهد $+2$. ولی اگر شخصی به اعداد منفی علاقه‌مند باشد و همان سؤال را از وی بپرسند پاسخ می‌دهد -2 . حال اگر کسی جامع‌نگر باشد، بی‌شک پاسخش این خواهد بود که: جذر $+4$ هم $+2$ و هم -2 است، زیرا هریک از این دو عدد وقتی در خودشان ضرب شوند حاصلشان $+4$ می‌شود. در این جا گرچه دو قسمت آن پاسخ با یکدیگر تناقض دارند ولی پاسخ شخص سوم جامع‌تر، با ارزش‌تر و کاملتر است. خلاصه این که «اصل عدم قطعیت» و «اصل مکمل» معلوم می‌دارند که:

- ۱- مشاهدات قطعیت ندارند بلکه بستگی به مشاهده‌کننده و شرایط مشاهده دارد.
- ۲- اندازه‌گیری‌های علمی الزاماً با عدم دقت مواجه است.
- ۳- نظریه‌های علمی نمی‌توانند بی‌چون و چرا قاطع باشند.
- ۴- علم، آن نوع تناقضی را که در «اصل مکمل» شناخته شده و مورد استفاده قرار می‌گیرد، قبول کرده و روشی به‌واقع مطلوب می‌داند.

وقتی اصول یاد شده در عینیات مورد قبول قرار می‌گیرند به طریق اولی معیاری برای امور ذهنی نیز خواهند بود زیرا ذهنیات بدون وجود عینیات شکل نمی‌گیرند؛ بنابراین شامل قوانین هم می‌شوند زیرا قوانین اعم از طبیعی و موضوعه بدون وجود عینیات معنا ندارند. ممکن است ذهن چیزی بیافریند که واقعیت نداشته باشد ولی بی‌گمان اجزاء آن را از عالم واقع می‌گیرد. بنابراین، قوانین و بالمآل ارزش‌ها هم نمی‌توانند مطلق باشند.

دین نیز به مجموعه‌ی قوانینی (الهی و غیرالهی) گفته می‌شود که از سپیده‌دم تاریخ در میان اقوام مختلف پدید آمده و راهی دراز را تا به امروز پیموده تا به تکامل امروزی رسیده، چنانکه نظریه اتمی و اندیشه عدم قطعیت از زمان دموکریتوس تا دیوید بور.

تعمق در سیر تکاملی دین نشان می‌دهد که غالباً احکام خود را قطعی دانسته و همین اعتقاد به قطعیت سبب شده که از پویائی فاصله بگیرد، در مقابل حقایق علمی بایستد و به این ترتیب اعتبارش در میان خلق خدشه‌دار شود.

از همین روست که اقبال در کتاب *بازسازی اندیشه دینی* می‌گوید «با در نظر گرفتن اصل عدم قطعیت هاینبرگ در مورد عالم، این نتیجه حاصل می‌شود که وجود یک دستگاه عقلی خداشناسی از آن نوع که کانت می‌اندیشید چندان هم بد نیست.»^۲

امروزه، آنچه را که به آن‌ها «اساطیر» می‌گوئیم و می‌دانیم که بی‌ربط و افسانه‌اند، روزگاری اعتقادات مذهبی به شمار می‌آمدند که پیروانش، حقیقت محض می‌شمردند و بر سرش جان می‌ستاندند و جان فدا می‌کردند، حال آن که دیگر برای ما از حیث اعتقادی هیچ ارزشی ندارند و متفاوت با باورهای کنونی ما هستند.^۳ اکنون نیز اگر

بپذیریم که بسیاری از احکام و اعتقادات دینی چنین وضعی پیدا کرده‌اند و از همین رو مهجور مانده‌اند، شاید بسیاری از نزاع‌های دینی که بی‌بنیادی آن‌ها در طی زمان ثابت شده از میان برود و بیش از این سبب شرارت و دشمنی نشوند و حقیقت دین نیز از پس اوهام و خرافات و عقاید ناصحیح متجلی گردد.

آتنی‌ها آناکساگوراس (Anaxagoras ۴۲۸-۵۰۰ ق. م.) حکیم یونانی را از آن جهت تبعید کردند که می‌گفت خورشید خدا نیست، بلکه قرص آتشی است که نور و حرارت به زمینیان می‌بخشد. ولی به گوش مردم شهرش فرو نشد و خورشیدپرستی به سیر خود ادامه داد چندانکه به گفته ویل دورانت امروزه نیز تأثیر آن را به صورت هاله‌ئی برگرد چهره‌ی نقاشی شده اولیاء و قدسیان می‌بینیم.

یکی از عللی که سبب می‌شود هردینی رفته‌رفته به فراموشی سپرده شود روی‌گرداندنش از واقعیت‌های زندگی است، توجه نکردنش به حقایقی است که مورد تأیید و اثبات علم قرار گرفته؛ پای فشردنش بر جزمیاتی است که پیدانیست چه گونه به ارکان و اصول اصلی آن راه پیدا کرده‌اند، بی‌آنکه با حقیقت عالم و با زندگی انسان وفق دهند. اگر دین برای پیشرفت و آسایش انسان است چرا باید دریند جزمیات باشد. مگر دین برای ایذاء مردم پدید آمده؟ مگر دین برای به‌فقر آوردن مردم خلق شده؟ از میان ادیان بزرگ تثبیت شده، کلیسای کاتولیک بیش از همه در برابر اصل عدم قطعیت و دیدگاه‌های نوین علمی و فلسفی لجاجت ورزید. بشر، چهار هزار سال بر این باور بود که زمین مرکز عالم و تمامی ثوابت و سیاراتی است که برگرد آن دیده می‌شوند. این نظر بر پایه هیئت بطلمیوس بود که زمین را ثابت و آن را مرکز افلاک می‌دانست و نیز موافق طبع مسیحیت

که می‌خواست براین اساس منزلت انسان را اعتلاء ببخشد و اهمیت او را از هرآنچه در جهان است برتر بداند و در مرتبه‌ی بعد از خدا قرار دهد.

تا آنکه کوپرنیک و پس از او گالیله با وسیله جدیدش تلسکوپ، و کپلر ثابت کردند که زمین مرکز منظومه شمسی نیست بلکه خود به دور خورشید می‌گردد؛ به این ترتیب مرکز جدید عالم دانسته شد. اکتشافات علمی جدید، ضربه سنگینی براقدار کلیسای کاتولیک رم وارد آورد و جزم‌اندیشی آن را در مورد احکام دینی عیان ساخت. به این ترتیب دنیائی که آئین کاتولیک در اذهان تصویر کرده بود و از آن دفاع می‌کرد به ناگاه فرو ریخت.

اهل ایمان با خود گفتند، اگر زمین به دور خورشید در گردش است، پس دیگر بهشت اعلی و دوزخ اسفل معنائی ندارد، زیرا جای «اعلی» و «اسفل» مدام عوض می‌شود. به علاوه انسان هم دیگر در مرکز عالم قرار نداشت، یعنی این که دیگر نمی‌شد او را نزدیکترین موجود به خدا در شمار آورد.

وقتی گالیله نخستین تلسکوپ را ساخت و نگاهش پهنه آفاق را درنوردید هنوز کلیسای کاتولیک دارای نفوذ و قدرت بود و از این رو او را واداشت تا آنچه را که خود می‌دانست واقعاً دیده، بگوید ندیده و از کفری که گفته استغفار کند. چهارصد سال طول کشید تا کلیسا پذیرفت که برگالیله ستم روا داشته و زمین مرکز منظومه شمسی نیست. کلیسای کاتولیک همین معامله را با توماس آکویناس بزرگترین فیلسوف قرون وسطی که سعی در ارسطوئی کردن آئین مسیح داشت هم به عمل آورد که ابتدا او را مرتد خواند ولی بعد که به اشتباه خود پی برد لقب «قدیس» به وی داد. کلیسا در آغاز آثار و افکار توماس را

رسماً تخطئه کرد طوری که قرن‌ها مغضوب بود، بعد از مرگش در سال ۱۲۷۴ م. آثارش در پاریس و آکسفورد مورد تقبیح قرار گرفت، ولی در سده‌های بعد اعتبار و شهرت آثارش به هرسو پراکنده شد، تا آن که در سال ۱۸۷۹ میلادی، پاپ لئوی سیزدهم دستور داد که فلسفه آکویناس باید اساس الهیات کاتولیک قرار گیرد. اکنون فلسفه او در کلیسای کاتولیک رم نه یک فلسفه رسمی، بلکه فلسفه‌ئی «مورد تأیید» به شمار می‌آید که همتائی ندارد.^۴ عقاید آکویناس بارقه‌هائی در مسیحیت پدید آورد که در شکل‌گیری افکار لوتر، کالون، تسوینگلی و فرق متعدد پروتستان موثر بوده است که در مجموع چیزی حدود دویست و پنجاه فرقه را شامل می‌شوند.

امروزه بسیاری از فرهیختگان مسیحی همین فرق برخی از عقاید جزمی و سنتی دین مسیحی را از بیخ و بن نامعقول می‌دانند، فی‌المثل عقیده مربوط به تثلیث یا الوهیت مسیح را.

«تثلیث» اصطلاحی است که مطلقاً در کتاب مقدس وجود ندارد و به عقیده برخی از مذاهب مسیحی من جمله کویکرها «نمونه‌ئی است از مباحث نظری غیر ضروری که مسیحیت را بدل می‌سازند به مذهبی درباره عیسی، نه مذهبی که از طریق آن بتوان پیرو عیسی شد.» یونیورسالیست‌های موحد می‌گویند «در برابر دانستن مسیح و خدا مغایر کتاب مقدس، دور از عقل و منطق، و بی‌مورد و غیر ضروری است.»^۵ به گفته وارن ویور Warren Weaver دانشمند و ریاضی‌دان

آمریکائی، عقایدی نظر تثلیث و الوهیت مسیح در قالب عباراتی بیان شده‌اند که به سادگی نمی‌شود معنائی عقل‌پسند و مفید فایده برایشان یافت. به عقیده او نپذیرفتن این عقاید رسمی خللی به حقیقت اصلی و زیبائی دین مسیح وارد نمی‌سازد و سبب

تضعیفشان نمی‌شود. بلکه پیراستن دین از چنین افکاری که با عقل سلیم در تضاد است سبب بالندگی دین می‌شود. این دانشمند می‌گوید، برخی از عقاید مذهبی برای مردم قابل درک نیست و لاجرم اعتقادی به آن‌ها ندارند. از جمله آن‌ها «اعتقادنامه حواریون» است که قرائت آن بخشی از مراسم عبادی کلیساست.

فرهیختگان یهودی و مسیحی در مورد کتاب مقدس براین عقیده‌اند که بیشتر آن ۹۹ اندیشه الهی است که بشر به صورتی شگفت‌انگیز و زیبا ثبت کرده ولی موارد متعددی در آن یافت می‌شود که با روح دینی، الهی ناسازگار است. فی‌المثل سموئیل در جنگی به شاتول دستور می‌دهد نه تنها همه مردان و زنان و اطفال دشمن را بکشد، بلکه گوسفندان و دیگر چهارپایانشان را نیز نابود کند. ولی از آنجا که شاتول بر چهارپایان رحم می‌آورد و آن‌ها را هلاک نمی‌سازد به مومنان حکم می‌شود که او را محکوم کنند.^۶ و یا یسوع را اصلاً قابل تحسین نمی‌دانند، زیرا کودکانی را که به او خندیدند لعنت می‌کند و خدای حکیم و رحمن و رحیم هم بی‌آنکه شیطنت و بازیگوشی آنان را که لازمه ایام کودکی است و خود در آنها پدید آورده نادیده بگیرد دو خرس از جنگل بیرون می‌فرستد که «چهل و دو پسر از ایشان» را می‌درند!^۷

و یا در قوانین کاشر (سفر خروج ۲۳: ۱۹) گفته می‌شود «بزغاله را در شیر مادرش میز» که گرچه برای هریک توجیهاتی می‌آورند ولی حقیقت این است که با معیارهای عقلی و اخلاقی سازگار نمی‌آیند. ریچموند میلر از صاحب‌نظران آئین کویکر می‌گوید «حقیقت، در کتاب مقدس یافت می‌شود ولی به این معنا نیست که هر موضوعی چون در کتاب مقدس است صحیح باشد».

بسیاری از فرق مسیحی (پروتستان) در عقاید مذهبی کهن تجدید نظر اساسی کرده‌اند. برخی از آن‌ها «نظیر یونیورسالیست‌های موحد» با توجه به زیانبار بودن شراب آن را از عشاء ربانی حذف کرده، به جایش آب یا قهوه می‌نوشند. یا بسیاری از آنان برداشت‌هایی متفاوت از گذشته نسبت به تعمیم و دیگر آداب دینی دارند.^۸

موارد یاد شده که نظایر آن بسیار است مبین آنند که دین نیاز به تطبیق خود با واقعیت‌های زندگی و حقایق مورد تائید عقل و علم دارد، البته یک نکته را نباید فراموش کرد که در هسته مرکزی دین قطعیت و یقین وجود دارد. بنابراین اصل دین را نمی‌شود تغییر داد، ولی می‌توان احکام و شعائرش را با توجه به مسائل در حال تغییر دنیای کنونی در قالبی جدید و سازگار با زمانه عرضه داشت کاری که کلیسای کاتولیک سرانجام با اکراه تمام و از سر ناچاری بدان تن درداد. نوگرایی دینی همانست که در اسلام «اجتهاد» گفته می‌شود. معنای لغوی این کلمه کوشیدن است. در اصطلاح فقه اسلامی کوشش در استنباط مسائل شرعی به قیاس از کلام الله و حدیث است. بدین لحاظ که حکم مستقلی برای یک موضوع و مسأله شرعی شکل بگیرد. گفته‌اند که این اندیشه ریشه در آیه ۶۹ سوره عنکبوت دارد: «کسانی که در راه ما مجاهدت کرده‌اند به راه‌های خویش هدایتشان می‌کنیم.» تعریف دقیق‌تر این اصطلاح را در حدیثی از پیامبر اکرم می‌توانیم یافت. از ایشان نقل است که وقتی معاذ بن جبل خزر جی (۲۰ ق. ه. - ۱۸ ه. ق.) را به حکومت یمن منسوب کرد از او پرسید: مسائلی را که با آن مواجه خواهی شد، چگونه حل و فصل خواهی کرد؟ معاذ گفت: «داوری من براساس کلام الله خواهد بود.» پیامبر پرسید: «اگر در کلام الله نشانه‌ای برای راهنمایی خویش نیافتی، چه خواهی کرد؟»

معاذ گفت: «در آن صورت بر سنت پیامبر خدا عمل خواهم کرد.» پیامبر گفت: «آمدیم سنت‌ها هم بسنده نبود آن وقت چه خواهی کرد؟» معاذ گفت: «در آن صورت اجتهاد خواهم کرد تا حکمی از خود وضع کنم.» هورتن Horten شرق‌شناس اروپائی با توجه به مطالعات عمیقی که در آثار و افکار اسلامی به عمل آورده به این نتیجه رسیده که «روح اسلام آن قدر پهن‌آور است که باید گفت عملاً مرز نمی‌شناسد. اسلام، به استثنای عقاید ملحدانه، هم اندیشه‌های قابل پذیرش ملل پیرامونش را جذب کرده و آن‌ها را در جهت خاص توسعه و تکامل خویش به کار برده.» حذف این عامل حیاتی و پویا از پیکر دین و دور داشتن دین از واقعیت‌ها یعنی مدفون ساختن آن در زیر غبار ایام. در سال‌های پس از انقلاب اسلامی در ایران حرکت‌هایی در این مسیر صورت گرفت و احکامی دینی صادر گردید که کاملاً مغایر با فتاوی پیش از انقلاب و دیدگاه‌هایی بود که در کتب فقهی بسیار معتبر وجود داشت. از آنجمله است صدور احکام جدید در مورد فعالیت‌های اجتماعی زنان به خصوص در زمینه امور اجتماعی، هنری، سیاسی و پارلمانی، حرام نشمردن آلات طرب و پرداختن به آن‌ها، و بازی شطرنج که روزگاری «من ذنوب لایغفر» محسوب می‌شدند. کلینی در الکافی (الجزء السادس باب الترد والشطرنج) با استناد به قول رواة آن را از معاصی بسیار پلید و کثیف می‌شمارد که «فلاخیر فیه.» ولی در دنیای امروز گناه دانستن ورزشی که هدفی جز پرورش قوای ذهنی ندارد، چندانکه سرعت عملیات ذهنی دست پروردگانش از رایانه پیشی می‌گیرد خنده‌آورنده است - چیزی شبیه همان پختن بزغال در شیر مادرش. به همین نحو است وقتی گفته می‌شود در اسلام دموکراسی نیست، در اسلام شادی نیست، در اسلام آزادی نیست، و

در اسلام آنچه را که سنت‌گرایی نمی‌پسندد نباید باشد، و حتی ابراز شادی «سیلی بر صورت اسلام» دانسته می‌شود.

کنوانسیون حقوق کودکان صریحاً اعلام داشته است که زیر ۱۸ سال سن کودکی است و همه متخصصان تعلیم و تربیت، تمام حقوق‌دانان جهان، اطباء اطفال و روانشناسان به‌همین نتیجه رسیده‌اند، آنگاه چه گونه است که باز هم باید دخترک ۹ ساله‌ی ترد و شکننده و تازه به‌چرخ آمده‌ئی را مستعد زناشوئی دانست و در حالی که جمعیت جهان در حال انفجار است بر «ولود» بودنش تأکید کرد؟ تفکراتی از این دست یعنی مقابله با جریان توفنده واقعیات و نادیده گرفتن اصل عدم قطعیت. این نکته را نباید از نظر دور داشت که الکترون دین می‌تواند تحت شرایط مختلف، هم «ذره» باشد، هم «موج» و این بستگی به نحوه مشاهده دارد. به‌همین سبب است که علامه اقبال می‌گوید «امروزه جهان اسلام تحت تأثیر و درگیر نیروهای تازه‌ئی است که با توسعه‌ی فوق‌العاده‌ی اندیشه بشری در کلیه زمینه‌ها پدیدار شده‌اند. هیچ دلیلی نمی‌بینم که چرا این وضع نباید دیر بپاید. آیا بنیانگذاران مکاتب فقهی ما ادعا داشتند که براهین و تفاسیرشان حرف آخر است؟ هرگز. ادعای نسل کنونی مسلمانان آزاداندیش در این مورد آن است که آن دسته از اصول حقوقی که در اسلام اساسی می‌باشند، می‌باید در پرتو تجربه‌ای که خود حاصل کرده‌اند و با توجه به شرایط دگرگون شده زندگی نوین تفسیری دوباره شوند. این سخن از دیدگاه من، کاملاً مورد تأیید است. تعالیم قرآن که حیات را فرایند آفرینش بالنده می‌داند، لازم می‌شمارد که هر نسلی با ارشاد و هدایت پیشینیان خود، بی‌آنکه سد راهشان شوند، امکان بیابد تا مشکلات خاص خود را حل کند.»^۹ از همینجاست که «نسل

کنونی مسلمان آزاداندیش» بر بسیاری از جزمیات انگشت می‌گذارد. این نسل نمی‌تواند واقعیت‌های موثر در زندگی خویش را نادیده بگیرد. زیرا دیگر نمی‌شود و نباید فی‌المثل به زنان گفت «هن ناقصات العقل و الدّین» یا «هن نواقص الایمان، نواقص الخطوط و نواقص العقول»، دیگر نمی‌شود به آنان «عورت» گفت. دیگر نمی‌شود به افکار امثال شیخ محمود شبستری‌ها اتکاء داشت و گفت: «هرآنکس را که مذهب غیر جبر است - نبی فرمود کو مانند گبر است»، حال آن که اقبال در گلشن راز جدید، حدیث نبوی را که «ایمان در میان جبر و اختیار قرار دارد» بدینگونه بازتاب می‌دهد:

چنین فرموده سلطان بدر است که ایمان در میان جبر و قدر است دیگر نمی‌شود از سوئی به عنوان دولت اسلامی موزه‌ها و دانشکده‌ها و سازمان‌های هنری را اداره کرد و در هریک از آن‌ها میلیون‌ها تومان در ماه صرف حفظ و حراست و ترویج هنرهای چون نقاشی و مجسمه‌سازی نمود و از سوی دیگر همچنان باور داشت که «لاید خل الملائكة بیتاً فيه كلب او تصاویر». و معتقد بود که آثار میکل‌آنژ و بهزاد و داوینچی و رامبراند و بوتیچلی و کمال‌الملک در پلیدی برابر با سگ است و فرشتگان که نماد قداستند به مکان‌هایی که آثار این هنرمندان در آن باشد وارد نمی‌شوند، چنانکه همان شیخ محمود در گلشن راز با اشاره به همین حدیث که هیچ با روح زیبا پسند پیامبر نمی‌خواند می‌گوید «مَلَك خواهی سگ از خود دور انداز.» بی‌جهت نبود که ابوحنیفه فقط هفده حدیث را آنهم به اکراه قبول داشت.

از این روست که در ایام متأخر مصلحان دینی نظیر سید جمال طالب نقد، اصلاح و بازنگری در احکام و قوانین فقهی هستند. او در

مقالات جمالیّه در انتقاد از عدم تحرک و وجود تحجر و جزمیت در حوزه‌های فقهی، و در اعتراض به علمای زمانه‌اش می‌گوید آنان «صدری و شمس البارعه می‌خوانند و از روی فخر خود را حکیم می‌نامند و با وجود این دست چپ خود را از دست راست نمی‌شناسد و نمی‌پرسند که ما کیستیم و چیستیم و ما را چه باید و چه شاید.... عجیب‌تر آنست که یک لمپنی (چراغ لمپا) در پیش خود نهاده از اول شب تا صبح شمس البارعه را مطالعه می‌کنند و یکبار در این معنی فکر نمی‌کنند که چرا اگر شیشه او را برداریم دود بسیار از آن حاصل می‌شود و چون شیشه را بگذاریم، هیچ دودی از آن پیدا نمی‌شود، خاک بر سر این گونه حکیم و این گونه حکمت. حکیم آنست که جمیع حوادث و اجزای عالم، ذهن او را حرکت بدهد نه آن که مانند کورها در یک راهی برود که هیچ نداند پایان آن کجاست.... علم فقه مسلمانان حاوی است بر جمیع حقوق... حال آن که ما فقهای خود را می‌بینیم بعد از تعلیم این علم از اداره خانه خود عاجز هستند بلکه بلاهت را فخر خود می‌شمارند. علم اصول عبارت است از: فلسفه شریعت، یعنی philosophy of law... علمای ما در این زمانه مانند فتیله بسیار باریکی هستند که بر سر او یک شعله بسیار خردی بوده باشد که نه اطراف خود را روشنی می‌دهد و نه دیگران را نور می‌بخشد....»^{۱۰} بی‌گمان اگر سید امروز می‌بود همین ایرادات را متوجه پیروان عالمانی از آن دست می‌ساخت، کسانی که سرانجام باید به واقعیت‌ها تن در دهند و بیاموزند که مقابله با نوگرایی در هرامری من جمله در دین مذموم است زیرا جلوی خلاقیت را می‌گیرد و سدی است سدید در برابر حرکت‌های معنوی همگام با پیشرفت‌های زمانه. بنابراین به بسیاری از کسانی که هنوز در عهد

کلینی و مجلسی‌ها سرمی‌کنند و به قول شریعتی اسلام‌شناسند. اما متعلق به این قرن نیستند، باید از قول مصلح بزرگ دنیای اسلام علامه اقبال نهیب زد که: «دیدن دگر آموز و شنیدن دگر آموز» زیرا:

پشمینه به برکردی و بی‌ذوق تپیدی

آن گونه تپیدی که به جائی نرسیدی

در انجمن شوق تپیدن دگر آموز!

پی نوشت‌ها:

- ۱- ر. ک: آشنائی با فلسفه غرب، تالیف کرن فیبل من، ترجمه م. ب. ماکان، انتشارات حکمت
- ۲- بازسازی اندیشه. ترجمه: م. ب. ماکان ص ۱۹۱ انتشارات فردوس.
- ۳- برای اطلاع از مبانی اندیشه‌های دینی بشر ر. ک: خدایان و آدمیان هنری بمفورد، ترجمه م. ب. ماکان، انتشارات قصیده. و نیز نقد ایلید همراهِ سیدیر و کونستان ترجمه م. ب. ماکان، ناشر دفتر ادبیات داستانی.
- ۴- برای اطلاع بیشتر از زندگی توماس و فلسفه او ر. ک: آکویناس، آنتونی کنی، ترجمه م. ب. ماکان، نشر واژه آرا. و نیز شرح فلسفه و آثار توماس آکویناس قدیس، نوشته جرال دالکورت، ترجمه م. ب. ماکان. نشر قصیده.
- ۵- برای اطلاع بیشتر ر. ک: فرهنگ تحلیلی مذاهب آمریکا، لئوراستن، ترجمه م. ب. ماکان، انتشارات حکمت.
- ۶- کتاب اول سموئیل باب ۱۵.
- ۷- ر. ک: کتاب دوم پادشاهان، آیات ۲۳ و ۲۴
- ۸- فرهنگ تحلیلی مذاهب آمریکا، ص ۴۱۳
- ۹- بازسازی اندیشه، فصل پنجم.

۱۰- برگرفته از: شریعتی، ایدئولوژی، استراتژی؛ نوشته حسن یوسفی اشکوری، ص ۵۳

مآخذ و مصادر فلسفه اقبال

یکی از اقبالشناسان پاکستانی که تفحصی مدام در آثار و افکار اقبال دارد دکتر وحید عشرت است که گاه مقالاتی هم به فارسی از آن گونه که در پاکستان رایج است و به فارسی پاکستانی معروف افتاده درباره اقبال می‌نگارد که در نشریات تخصصی چاپ می‌شود. ایشان سالها پیش مقاله‌ئی را که در ذیل می‌آید همراه با نامه‌ئی برای راقم این سطور ارسال داشتند که تحقیقی است در مبانی فلسفه اقبال و این که او تا چه میزان از متفکران دیگر تأثیر پذیرفته. لازم به ذکر است که این مقاله به دلیل زبان خاص خود احتمالاً برای خوانندگان کم حوصله، به خصوص آنان که با مفاهیم فلسفی چندان مأنوس نیستند مفید نخواهد بود. ولی بی‌گمان اگر از سر حوصله و با تأمل در مفاهیم فلسفی آن مورد مطالعه قرار گیرد دارای نکات سودمندی است. در اینجا برای آنکه نمونه‌ئی از فارسی پاکستانی را ارائه داده باشیم نامه نویسنده را به راقم این سطور همراه با مقاله ایشان می‌آوریم:

جناب محترم آقای محمد بقائی (ماکان)

انشاءالله مزاج شریف در کمال صحت و سلامت باشد.

نامه محبت‌آمیز جنابعالی مورخ ۲۳ مارس ۱۹۹۰ دریافت کردم. ترجمه فارسی سخنرانیهای علامه اقبال بود. برای این نوازش خیلی متشکرم. فعلاً کاملاً مورد بررسی قرار نگرفته است، برخی از صفحات بالاخص صفحات آخرین در مورد اصطلاحات خوانده‌ام. اطمینان دارم که این ترجمه بسیار عمده و عالی می‌باشد. به امید خدا میان عاشقان علامه اقبال خیلی پذیرفته می‌شود. اسلوب حضرتعالی بسیار آسان و ترجمه نزدیک

متن اصلی هست. امیدوارم که در آینده هم سعی بلیغ حضرتعالی ادامه خواهد داشت. به خدمت حضرتعالی یک مقاله اینجانب فرستاده می شود به نام «مآخذ و مصادر فلسفه اقبال»، خواهشمندم که در کشور شما چاپ بشود [تا] توسط این مقاله این اثر که فکر اقبال از دانشمندان غربی گرفته شده از ذهن خواننده دور بشود. اقبال شاعر و مفکر قرآن هست و قرآن راه نجات مسلمانان هست. لطفاً کتاب تاریخ فلسفه خود و کتابی که احاطه بر فکر غربی و اسلامی داشته باشد به بنده ارسال نمایید [زیرا] اینجانب فعلاً تاریخ فلسفه به زبان اردو در ۶ جلد می نویسم، کمک از جانب شما در این جهت خیلی ارزشمند خواهد بود. فعلاً معاون «بخش اقبالیات» در دانشگاه آزاد علامه اقبال «اسلام آباد هستم. به زودی به اسلام آباد می روم، در آن صورت از اسلام آباد با حضرت عالی رابطه می کنم.

با تشکر

ذکر وحید عشرت

معاون ناظم ادبیات

مقاله زیر نیز گرچه با همین تئور و زبان و گاه با کلمات و عباراتی نامأنوس تر همراه است ولی در مجموع محتوایی سودمند دارد و به دلنشینی گفتگو با هموطنان فارسی دان اقبال است که سعی در حفظ این زبان در سرزمین خود دارند.

علامه اقبال فیلسوف بزرگی است که کوشش برای شناخت مآخذ فکری و فلسفی او به هیچ روی کار آسانی نیست. اقبال با آگاهی از افکار و اندیشه دیگران و با احاطه‌ئی که بر فلسفه شرق و غرب دارد نتایج فکری خود را شکل داده. در تاریخ فکر، فیلسوفان دو گروه هستند گروهی درباره حیات و کائنات فکر خویش را اشاعه داده و گروه دیگر از مطالعه فلاسفه پیشین نتیجه اخذ نمودند و تطبیقی بین آنها به وجود آورده‌اند. در تاریخ فکر از فیلسوفانی هستند که افکار بدیع و مکتسب هردو در فکر ایشان دیده می شود - فی المثل خود علامه اقبال آراء اساسی دیگران را تلفیق نموده. کسانی که افکار و

تصورات علامه اقبال را مطالعه کرده‌اند نظریات خاص او را به دست فراموشی سپرده‌اند و در بعضی اوقات جهت اکتسابی آن را فراموش کرده‌اند - بدین سبب در تفهیم فلسفه اقبال، ابهام دیده می‌شود؛ در جهت ابداعی فلسفه اقبال کسی این ادعا را نکرده است که او یک نظام کامل فلسفی به وجود آورده. اصولاً در فلسفه اروپا «افلاطون» اولین کسی بود که افکار فلسفی خود را به یک نظام پای‌بند کرده بود و هیگل آخرینشان بعد از او دیگر کسی را به طور کامل فیلسوف نخواندند که دارای دستگاه فلسفی خاص باشد. نظام مارکس فلسفیانۀ بیشتر در افکار اقبال دیده می‌شود - گرچه اقبال این دعوی را ندارد.

اصولاً فلسفه در خلاء به وجود نمی‌آید - هر فلسفه‌ای برای آراء خود یک فضا و محیط مخصوص به خود می‌خواهد - برای شناخت این اصول باید در فکر یونانی مطالعه نمود که در حدود ۲ هزار و پانصد سال پیش در محیط مخصوصی نشو و نما کرد. وقتی که این فضا در یونان از بین رفت، فلسفه هم به پایان رسید - اگر توجه کنید فلسفه افلاطون و سقراط را کسی بیان نکرده است - از مطالعه افکار افلاطون و ارسطو متوجه می‌شویم که در فلسفه و تفکر «ایلپائی و زینوفینز» که تصور خدا در آن موجود می‌باشد در فلسفه افلاطون و ارسطو نیز دیده می‌شود - در اشعار «پارمیندیز» تحت عنوان (راه صداقت) «روش قیاس» در تفکرات افلاطون موجود است - در تصورات «زینوفینز» و «پارمیندیز» تصور «وحدت وجود» مشاهده می‌گردد که «هستی» یکی است و وجود دارد و «نیستی» حقیقت ندارد و وجود ندارد.

همین تفکرات اساس تصور عالی افلاطون هم بوده است - و همین

طور در فکر فلاطونس، کندی، فارابی، هیگل متوجه می‌شوید که تفکرات فلاسفه ماقبل در آن‌ها دیده می‌شود - می‌خواهم بگویم: اگر در فکر فلسفی افکار فلاسفه قبل ذکر شده، در خلاقیت او از فلسفه گذشتگان متأثر نشده است - در ارتقاء فکر فلسفی توجه نمائید متوجه می‌شوید که در رزم‌گاه روانی فکر به تسلسل ارتباط داشته است و از تفکر فلسفی ماقبل نیز استفاده گردیده است - و فکر را به مناسبت طبع خود و مطابق زمان و مکان و حالات به صورت جدیدی در آورده است - اگر در افکار فلسفی علامه اقبال اثرات فلاسفه قبل از خود دیده شود، این امر باعث تعجب نخواهد بود - و از تخلیق فکر او کم نمی‌شود - اصل اینست که اقبال فلاسفه ماقبل خود را به نگاه تقلید ندیده بلکه با نظر تخیلی نتایج فکر و تصور خود را ترتیب داده است - کسانی که درباره اقبال سخن گفته‌اند که فلسفه او (طبع زاد) خلاقیت ندارند، معلوم می‌شود آن‌ها از ارتقاء تاریخ در فکر انسانی آگاهی ندارند - تصورات از یک حالت به حالت دیگر جاری و ساری است - لذا اقبال تصورات و افکار فلاسفه ماقبل خود را با نگاه انتقادی دیده و قبول نموده است

اساساً فلسفه اقبال در مآخذ خود با روایات فکر اسلامی مرتبط شده و این به دلیل وسعت فکر و فرهنگ اسلامی می‌باشد - فکر اقبال به روایت فلسفه اسلامی بستگی دارد - تصور حقیقت، تصور الهی، تصور کائنات، تصور خودی و تصور مرد مؤمن همگی با فکر اسلامی پیوستگی دارد - علامه اقبال تصورات خود را براساس افکار اسلامی و از فلاسفه اسلامی استفاده و بیان کرده است - اگر او به فلاسفه غرب اشاره می‌کند برای دلیل و تصدیق به تفکر خود می‌باشد - و آن جا که فلسفه دیگران با تفکرات اقبال هم‌آهنگی نداشته او آن‌ها را تنقید

کرده است - با این روش علامه اقبال، افلاطون، ارسطو، هیگل، مارکس و دیگر فلاسفه غرب و از فلاسفه و متفکران اسلامی ابن عربی، و حافظ شیرازی را به منظور تنقیدی نظر انداخته است. علامه اقبال با فکر خلاق خود تصورات حقیقت و حیات و کائنات را ترتیب داده است - دکتر این مری شمل در کتاب خود «شهر جبرئیل» روش اقبال را این طور توضیح داده است -

«از مطالعه این قسمت معلوم می شود که اقبال در افکار اسلامی و روایات غربی هم آهنگی به وجود آورده است - به نظر او باید مسلمانان از علوم و فنون غربی آگاه شوند زیرا که دانش و علوم غربی از فرهنگ اسلامی تمتع یافته است و اگر مسلمانان از فرهنگ و علوم غربی استفاده کنند هیچ ضرری متوجه آنها نمی شود.^۱

اقبال از آن فلاسفه که تصورات و نظریات خود را در مجرد محدود نمایند، نیست - اقبال فیلسوفی انقلابی می باشد - چنانکه مارکس گفته بود: وظیفه اساسی فلسفی توضیح موضوعات کائنات نیست، بلکه تغییر حالات خود می باشد - بدین طریق اقبال نظام فکری را مرتب کرده است که در نزد او تغییر حالات عصر خود تعبیر شده است - اصول فکر اقبال، انقلابی، عملی و متحرک می باشد - او هر نظریه، خیال و تصور را که بر جمود استوار شده بود، رد کرده است - زیرا فلسفه او فلسفه جنبش و حرکت است.

دکتر اشتیاق حسین قریشی در مقاله خود «منابع روحانی فلسفه اقبال^۲» می گوید:

امت مسلمان از صدها سال در زوال زندگی می کردند - این حالات اقبال را مضطرب کرده بود و در باطن او یک حرکت پیدا شد و اقبال برای تغییر حالات زندگی مسلمانان یک فلسفه متحرک تنظیم کرد -

جوهر فلسفه اقبال تحرک است -

حرکت دینامیک اصول اساسی است که فکر اقبال را تشکیل داده است - اقبال برای حرکت فکر می نویسد:

«اصل ماهیت حرکت دینامیک چیز ساکن نیست - متحرک است و در درون آن یک حقیقت نامتناهی وجود دارد - مثل دانه نباتات که برای اظهارات ذات متحرک خود یک کلیت وجود دارد که چشم زمان را در یک سلسله واقعیات روشن نماید»^۲ - فلسفه تحرک علامه اقبال مخالف عقیده وحدت وجود بود، زیرا عقیده وحدت الوجود بر نظریه افلاطون استوار است که در نظر او کائنات ساکن است - این دیدگاه افلاطون بود که ترک دنیا روش متصوفین گردید - بانی این نظریه در تصوف پیدا شد - تصورات جهان بانی و جهان گیری اسلام را در روش انفعالی منتقل نموده است - در نتیجه، در دنیای اسلام بی عملی و بی حرکتی و فراموشی ایجاد شده است - دنیای اسلام به یک مفلوج به کیفیت تصوف گرفتار شده و از میکانیکی جهان گیری و جهان داری در شکنجه محکومی اسیر شده بود.

یکی از مصنفین معروف صاحب کتاب دنیای عرب به نام نجلا عزالدین در تجزیه و تحلیل خود گفته است:

«عذابی که برجوامع عرب از خارج داخل شده، کمتر از عذابی است که در درون جوامع عرب وجود دارد - جوامع عرب از قوت تخلیق و جوش باطن محروم شده اند - تجسس و تفحص که خاصیت مسلمان در قبل بود پایان یافته است - تمام این ها در مرکزیت عقاید و اقتدار مسلمانان محبوس گردیده است - فکر آزادی از مسلمانان گرفته شده و روایت پسندی و تقلید رواج یافته است - برجستجو و تحقیق صادقانه مهر الحاد و بی دینی زده می شود - محققین با شهامت و

متفکرین با جرأت در گوشه گمنامی جلای وطن کرده بسر می‌برند - مؤلفین فقط افکار و اندیشه‌های قبل از خود را خلاصه کرده و با حواشی منتشر می‌نمایند، و روح تخلیق از آن‌ها رخت بریسته است»^۴ در این صورت است که اقبال می‌خواهد مقاومت نموده و از تصور حرکت فلسفه خود نظریات فلاسفه گذشته را که بر تصور سکون قرار دارد رد نماید - در این حالت لبه تیغ اقبال بر افلاطون است و سپس بر ارسطو انتقاد نموده و گفته است:

«تصور قدمت کائنات ارسطو ضد تصور خدای اسلام است - در دین اسلام خداوند زنده و فعال و وجودی ازلی و ابدی است - اقبال زندگی را متحرک می‌داند - زندگی فقط حس توازن محض نیست - او عمل و حرکت را هم در بر دارد»^۵

به قول دکتر شمل: برخلاف تفکر یونانی جوشش فکر اقبال این چنین است:

«در نظر اقبال فلسفه یونانی در مقام قیاس و تجرید است - از پیروی این فلسفه انسان ممکن نیست که کارهای مثمر ثمر بنماید - این فلسفه غیر عملی است - و با این تصور ممکن نیست عشق انسان به وصال خدا نزدیک شود»^۶

با این تفصیل مقصود من این است که شما را به نکات بنیادی فکر اقبال برسانم، که بر همه تشکیلات فکر اقبال کارفرما بوده است - او خدا را زنده و فعال می‌داند که کائنات مخلوق او است - او در ذات خود منفرد و بی‌مثال و یکتا است - کائنات و زندگی یکی از مظاهر خلاقیت اوست که متحرک و ساری است - دکتر عشرت حسن انور در مقاله خود «مابعدالطبیعیات اقبال» به صراحت گفته است: در نظر اقبال ذات خدای متعال در ماهیت خود متحرک است و در نهایت

درجه فعال می باشد او می نویسد:

بر مقام خود رسیدن زندگی است ذات را بی پرده دیدن زندگی است
«حرکت یک حیات نامتناهی است - او خود رهنما و خود شعور
قوت است - هر لحظه فعال است و فعل او به جای خود یک حیات
است - او به جای خود رهنما و توانا است - اگر از خارج نگاه کنیم این
افعال اشیاء مکانی و واقعیات می باشند که در دوران نمو خود افعال،
خود شعور شده اند.»^۷

به طور واضح در فلسفه کائنات اقبال گفته است:

«در تمام کائنات اغوازم (egoism) یا (خودی) به طور مطلق موجود
است - شعور این اغونیت اول در ذات خود دیده می شود - بعد در
فطرت خارجی به نظر می رسد - پس حتماً در ذات باری تعالی شعور
این خودی به طور مطلق وجود دارد که اصول نهائی حیات است
به طوری که فلسفه اقبال را می توان فلسفه اغونیت (من) یا خودی
نامید که حقیقت بر محور خودی است.»^۸

«خودی» که عرفان نفس یا عرفان ذات در نظر سقراط «خود را
بشناس» (Know thyself) است که در نظر صوفیان «من عرف نفسه
فقد عرف ربه» معروف شده است -

اقبال در خطبه چهارم می نویسد:

«ماده در اصل» «خودی هائی» با درجه کمتر است که از میان آن ها
هنگامی که همکاری و عمل متقابلشان به مرحله معینی از هماهنگی
رسیده باشد، خودی با درجه عالی طلوع می کند - رسیدن جهان
به مرحله ای از خود رهبری که شاید در آن مرحله حقیقت نهائی سر
خود را آشکار ساخته و راهی برای دریافت ماهیت نهائی خویش
فراهم آورد^۹ - لیکن این ممکن نیست که این اصول را از نظر میکانیکی

بیان کرد -

استاد معروف فلسفه دکتر ابصار احمد در یکی از مقالات خود در توضیح خودی گفته است.

«در فکر اقبال مراد از «خودی» وحدت شعوری است که خودشناس و خودآگاه باش و اساس مقاصد را ذات خود دان»^{۱۰}
در این جا مقصود از «خودی» هوش یا تمیز دادن نیست بلکه آن چیزی است که شما آن را خاصه هوش و تمیز می دانید، یا به عبارت دیگر انسان بوجه آن هوش و تمیز دارد در نفس انسان آنچه که خودشناسی و خودآگاهی باشد بوجه آن انسان خود را «من» می گوید و بدین جهت اقبال آن را «انا»، «ego» یا «من» می خواند.

این خودی به نظر اقبال در سه مرحله ارتقاء می یابد - اقبال در جاویدنامه بیان کرده است:

شاهد اول شعور خویشتن	خویش را دیدن به نور خویشتن
شاهد ثانی شعور دیگری	خویش را دیدن به نور دیگری
شاهد ثالث شعور ذات حق	خویش را دیدن به نور ذات حق

یعنی در مرحله اول انسان بر وجود خود اتکاء دارد و مقاصد ذات خود را معین می کند - و خود را در نور ذات خویش می بیند و اهلیت خود را صورت می دهد - وقتی که از مرحله اول گذشت در مرحله دوم به استناد تاریخ خود را می شناسد و بر اعمال و کردار خود گواهی تاریخی می نهد - به طوری که او در صفحات تاریخ مقام خود را تعیین کرده است - در مرحله سوم او با ذات خود ذات مطلق حق را گواه می سازد و در حضور خداوند باری تعالی خود را در وجود او می بیند و به صد بندگی و عبودیت خود را آماده می کند - مقصد تمام این مراحل در نظر اقبال در این شعر گنجانده شده است:

بر مقام خود رسیدن زندگی است ذات را بی پرده دیدن زندگی است بدین ترتیب انسان بر مقام اعلیٰ تکیه می زند که ذات او بهر طریقی برای او مکشوف گشته است - بنیان فلسفه وجودی «سورین کرکیگارد» در این اصل می باشد که در فلسفه خود سه دوره را ذکر می کند - یک دوره جمالیاتی (زیبائی) دوم اخلاقی، سوم دینی است - ولیکن برای این که بر فکر اقبال برسد «کرکیگارد»^{۱۱} نتوانست بر افکار اقبال دست یابد - گرچه این سه مرحله ذکر شده در ساختن شخصیت انسان مدارج مختلفی را طی می نماید.

در توضیح مصادر فکر اقبال می خواهم مآخذ باطنی او را ذکر کنم که بدون آن اقبال شناخته نمی شود - از طرف دیگر منابع معروضی را بیان خواهم کرد که در تشکیل فکر اقبال مقام اساسی دارند.

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی در کتاب خود «نقوش اقبال» این عناصر را به خوبی بیان کرده است - وی در خطابه ای در دانشگاه قاهره در سال ۱۹۵۱ م چنین بیان می کند:

«آن عنصر تخلیقی که شخصیت اقبال را ساخته است اقبال آن را از مدرسه و محیط اجتماع داخلی حاصل کرده است - این عناصر تخلیقی بر پنج مرحله می باشد که او را زنده نگاه داشته است»^{۱۲}

این پنج عنصر عبارتند: عنصر اول اقبال ایمان و ایقان است که حکمت و دین مرشد او هستند و اقبال از آن قوت و نیرو حاصل کرده است - عنصر دیگر قرآن کریم است که مسلمانان آن را فراموش کرده اند - عنصر سوم عرفان نفس و «خودی» است که در ساختن شخصیت اقبال کردار بنیادی دارد - عنصر چهارم آه سحرگاهی است که اقبال به هنگام نیمه های شب برخاسته و به حضور خداوند سرعظیم فرود آورده و التجاء و زاری می کرد.

عنصر پنجم مثنوی رومی است:

عطار هو، رومی هو، رازی هو، غزالی هو

کچه هاته نهیس آتا بی آه سحرگاهی^{۱۳}

زمستانی هوا میس گرچه تهی شمشیر کی تیزی

نه چهوتی مجه سی لندن میس بهی آداب سحرخیزی^{۱۴}

(خواهی عطار باش، خواه رومی یا غزالی، بدون آه سحرگاهی

چیزی به دست شما نمی آید.

هرچند در زمستان هوای سرد مثل شمشیر تیز است ولیکن در

لندن من از این لذت سحرخیزی محروم نشدم.)

در بیان مولانا ندوی سه عنصر اولیه موضوعی بوده و دو عنصر

بعدی منابع فکری اقبال می باشد. در اصل قرآن را به طور مسلسل

مطالعه و فور می نموده و به محک آزمایش در می آورد و برآن

فلسفه های قدیم و جدید خود را تطابق داده است. چیزی که برخلاف

قرآن است اقبال او را قبول نکرده است و چیزی که به مطابق قرآن

است اقبال آن ها را حکمت گمشده مومن می داند و آن را اجابت

می نماید.

اقبال قرآن را عمیقاً مطالعه کرده و تعلیمات قرآن را اساس و معیار

تفکر خویش گردانیده است. در مطالعه قرآن پدرش او را نصیحت

نمود که قرآن را به طریقی بخوانید که گویا بر شما نازل گردیده است.^{۱۵}

این نکته محکم، نظر اقبال را یک سره تبدیل کرده است. اقبال گوید:

تویی ضمیر یه جب تک نه هو نزول کتاب

گره گشاهی نه رازی نه صاحب کشاف^{۱۶}

(اگر قرآن بر ضمیر شما روشن و نازل نشود رازی و صاحب کشاف

هم ممکن نیست که شما را گره گشا باشند).

قرآن کریم که برضمیر اقبال غالباً نازل گشته است، گره فکر اقبال را گشاده است و تمامی افکار و شعر اقبال نیز تصویر نکته ایمان اوست.^{۱۷} اقبال به خود بارها نفرین کرده است که اگر فکر من مطابق قرآن نیست روز قیامت از بوسه برپای پیامبر اکرم (ص) محروم باشم - این نفرین از مسلمان ممکن نیست. بدین جهت می خواهم بگویم که فکر اقبال تمامی از قرآن اخذ شده است:

گر دلم آئینه بی جوهر است و به حرفم غیر قرآن مضمهر است
ای فروغت صبح اعصار و دهور چشم تو بیننده ما فی الصدور
خشک گردان باده در انگور من زهر ریز اندر می کافور من
روز محشر خوار و رسوا کن مرا بی نصیب از بوسه پا کن مرا^{۱۸}
سید نذیر نیازی که خطبات علامه اقبال را به زبان اردو ترجمه کرده است، در مقدمه کتاب تشکیل جدید الهیات اسلامی می گوید.

«سرچشمه اصلی فکر اقبال قرآن می باشد - مسلمانان باید در مسائل و مشکلات خود و تشریح و توضیح آن ها به قرآن رجوع کنند. صاحب خطبات از به کار بردن اصطلاحات جدید و الفاظ مرسوم در حال حاضر توضیح افکار خود را داده است. این برای آن گروه غرب زده می باشد و مخاطب علامه اقبال کلیه مسلمانان جهان هستند و با تأسی مسلمانان به دنیای جدید خطاب می کند»^{۱۹}.

یکی دیگر از محققین و اقبال شناسان به نام دکتر رضی الدین صدیقی در مقدمه کتاب دکتر یوسف حسن خان «روح اقبال» می نویسد:

«کلام اقبال در بیان شعر و علوم جدید تشریح قرآن کریم است. اگر مثنوی را بگوئید قرآنی است که به زبان پهلوی نوشته شده، کلام اقبال را هم باید گفت که در زبان جدید توضیح قرآن کریم است»^{۲۰}.

مثنوی معنوی مولوی هست قرآن در زبان پهلوی

مولانا سعید احمد اکبرآبادی در کتاب خود «نگاهی به خطبات اقبال» (اردو)^{۲۱} چنین گفته است:

«در این امر شک نیست که سرچشمه اصلی خطبات اقبال قرآن کریم بوده است».

مولانا دکتر غلام مصطفی خان در کتاب خود «اقبال و قرآن» می‌گوید:^{۲۲} «اقبال در اشعار و فکر خود به آیات قرآن استناد کرده است و به طور مثال این دست‌آورد مفصل را مرتب کرده که چگونه فکر اقبال از قرآن بوده است».

اگر کتاب «برهان اقبال» نوشته پروفیسور محمد منور را مطالعه نمائید، متوجه می‌شوید که قرآن در فکر اقبال جاری و ساری است. برای تفصیل آن بهتر است به اشعار و خطوط و بیانات و خطبات پیام اقبال رجوع کنید تا متوجه شوید که در فکر اقبال قرآن محکم است.

گر تو می‌خواهی مسلمان زیستن نیست ممکن جز به قرآن زیستن^{۲۳}
اقبال قرآن را یک ذریعه می‌داند که آگاهی از آن در انسان شعور بهتری می‌آفریند. در تفهیم حکیمانه آیات قرآن، اقبال از مثنوی الهام گرفته است. جلال‌الدین رومی مثنوی را در زبان پهلوی نوشته است. مثنوی رومی یکی از مآخذ اساسی فکر اقبال می‌باشد:

چو رومی در حرم دادم اذان من ازو آموختم اسرار جان من
به دور فتنه عصر کهن او به دور فتنه عصر روان من^{۲۴}

در دوره‌ای که عقاید و نظریات در خفقان بود و بر مسلمانان شدت افسردگی فشار آورده بود، مولانا رومی یقین و اعتقاد انسانی را بیان کرده و در عقاید و نظریات استحکام بخشیده است. همین طور در زمان اقبال تشمت و درماندگی فکر و نظر خاصه دوره اقبال شده بود.

این هماهنگی رومی و اقبال از قرآن کریم در هردو فیلسوف نقطه ارتباط و اتصال است. تصوف و صوفی که علم را حجاب اکبر گفته‌اند این فرمان قرآن را فراموش کرده‌اند که علم و حکمت در قرآن بسیار ذکر شده است. مولانا رومی و اقبال که کشاف اسرار حکمت قرآن هستند، به احکام ظاهری و باطنی قرآن زیاد توجه کرده‌اند. حکمت دین موضوع اصلی آن‌ها است. تقدیر در افکار رومی و اقبال مهم است. اقبال در تصور خودی نظریه اختیار را از رومی اخذ کرده است. خودی در تکمیل خود راضی به رضای خداست.

اقبال و رومی هردو هم عقیده‌اند که مفهوم غلط تقدیر، خودی انسانی و زندگی اخلاقی او را نقصان می‌بخشد. اقبال اختیار را مفهوم نو داده است. هردو معتقد هستند که تسخیر کائنات پیش آن‌ها مهم است.

در تشکیلات فکر اقبال اثرات رومی زیاد مشهود است. تصور وحدت وجود در افکار اقبال از فکر رومی گرفته شده است. گروه زیادی مولانا رومی را وحدت‌الوجودی می‌گویند. لیکن این نظریه حتماً درست نیست. این امر کاملاً تحقیق نشده است. شواهد زیادی موجود است که در افکار او وحدت‌الوجودی مشاهده نمی‌شود. پرفسور نیکلسون یکی از محققان علوم اسلامی می‌نویسد:

«ظاهراً برای بعضی‌ها این اشتباه هست که مولانا رومی وحدت‌الوجودی است. من هم همین عقیده را دارم. وقتی که من از تاریخ تصوف اسلامی آگاهی ندارم هنوز نمی‌توانم قبول کنم»^{۲۵} و نیز عقیده دارد که منصور حلاج وحدت‌الوجودی نیست. در تعین مقاصد، فلسفه اقبال نشان می‌دهد که نتیجه اثرات رومی است. تشکیل فکر اقبال نتیجه اثرات حضرت مجدد الف ثانی می‌باشد.

تصورات وحدت الوجود که از فکر افلاطون و فلاطونس و ابن عربی گرفته شده، در تمدن اسلامی رواج یافته و در نتیجه آن برفکر اسلامی سکر وارد شده است که اجتماع اسلامی را مفلوج گردانیده است. در اجتماع اسلامی به خلاف این نظر ردّ عمل شدیدتر شده است. یک فیلسوف بر نظریه وحدت الوجودی شوپن هاویر انتقاد کرده بود که این عقیده مذهب الحاد است. در اجتماع اسلامی این نظریه بی رغبتی دنیا و ترک عمل را رواج داده و مسلمانان را به طرف زوال کشانده است.

یکی از متفکرانی که بر اقبال تاثیر بسیار نهاده مجدد الف ثانی است.

جنید بغدادی به خلاف مسلک سکر، مسلک صحو را درباره فنا اختیار کرده است. مولانا رومی با وجودی که مسلک وحدت الوجود را رجحان می دهد، لیکن تعلیم خودی داده است - شیخ احمد سرهندی مجدد الف ثانی بروحدت الوجودی ابن عربی انتقاد کرده و به خلاف او نظریه عبودیت اختیار نموده است.^{۲۶}

تعلق علامه اقبال به حضرت مجدد الف ثانی از این نظر هویدا است که اقبال می گوید:

«اگر نیچه در زمان مجدد الف ثانی حاضر بود، او از کلام سرهندی بهره مند می شد»

کاش بودی در زمان احمدی تا رسیدی بر سرور سمردی^{۲۷}

اقبال از مجدد الف ثانی به خلاف نظریه وحدت الوجود شهادت گرفته است. حضرت مجدد ضمن انتقاد بر نظریه وحدت الوجود ابن عربی گفته بود که ابن عربی در وجود و ذات فرق نمی گذارد. او از وجود بالاتر نرفته است. او درباره افلاطون همین را ذکر کرده است که

افلاطون هم از وجود بالاتر نرفته است. او در وجود محصور شده و تا درجه ذات نرسیده است. زیرا ذات برتر از وجود است. بی مثل و یکتا و منفرد است.

حضرت مجدد گفته‌اند: که ابن عربی نقص و فساد را در نظر نگرفت. حقایق ممکنات را در صورت علمی عیان کرده است که صورت ذات آن‌ها در آئینه مقدس از خارج جزا و موجود نیست. آن‌ها به آن حقیقت انعکاس پیدا کرده‌اند و نمو و ظهور خارجی حاصل نموده‌اند. و این صورت علمی صفات و شان واجب تعالی را به غیر نفهمیده است که حکم وحدت الوجودی چیست؟ و وجود ممکنات را عین وجود تعالی گردانیده است.^{۲۸}

دکتر برهان فاروقی در کتاب خود نظریه توحید از مجدد، تصور وحدت وجود ابن عربی را این طور بیان کرده است:

«وجود یک است فقط او موجود است و این وجود خداوند است. هر شیء دیگر مظهر ذات او می‌باشد. لذا عالم والله عین یکدیگرند.^{۲۹} این نظریه درست می‌باشد که ابن عربی وجود خدا را با کائنات عین یکدیگر می‌شناسد. «ابن عربی اعیان عالم را عینیت ذات و صفات تصور کرده است. یعنی جوهر و اعراض عینیت تجلی صفات او می‌باشند. به عبارت دیگر تخلیق عالم یکی از صور بروزی است.»^{۳۰} مولانا جامی در تشریح وحدت الوجود ابن عربی می‌نویسد:

«وجود وجود مطلق است و در مرتبه وحدت این مرتبه لاتعین است. وحدت در تعینات و تنزلات خود از مراتب پنجم هم می‌گذرد. در دو مرحله اول علم می‌باشد. و از مرحله تنزلات سوم، عینی و خارجی هستند. در تنزل اول ذات به حیثیت وجود محض شعور خود گرفته است و آن در شعور صفات اجمالی است. در تنزل دوم ذات

به حیثیت متصف بر ذات شعور گرفته است و این صفات در مرتبه تفصیلی است یعنی صفات به طور واضح تفصیل دارند.^{۳۱}

این دو مرحله تنزلات واقعی نیستند. ذهنی و تنزلات منطقی هستند و غیر زمانی می باشند. امتیازات ذات و صفات از خود ذهن است و تنزلات مابعد، عینی و خارجی هستند. لذا تنزل سوم تعیین روح است. یعنی وحدت به صورت روح نزول کرده است و در میان ارواح زیاد خود را تقسیم کرده است. مثلاً فرشتگان در تنزل چهارم تعیین مثالی هستند که از آن ها عالم مثالی به وجود آمده است. در تنزل پنجم تعیین جسدی است که از آن ها مظاهراشیاء به حالت طبیعی هویدا شده اند. این همه مراتب تحقق تدریجی به استعدادها در صفات مضمر می باشند.

مطلب این که سلسله تنزلات به نظریه افلاطون و فلاطونس و ابن سینا^{۳۲} زیاد نزدیک است. ابن سینا همین نظریه را از سلسله های عقلی از خدا، این کائنات مادی صادر کرده است. به نظر او کائنات و خدا پرتو یکدیگرند. لیکن فلاسفه از مرتبه وجود ذات بالاتر تصور نکرده اند زیرا وجود شهود ذات اصلی است.

وجود محصور مکان است و ذات بدون مکان می باشد، پس چگونه با هم یکی هستند مجدد الف ثانی به این نظریه فلاسفه ایراد گرفته است: «احاطه ذات حق و قرب او ذاتی نیست بلکه علمی می باشد. این چگونگی نزد اهل حق معروف است. حق سبحانه از کسی چیزی نگرفته است.

خدا، خدا و عالم عالم است - ذات حق بی مثل و بی همتا است - شما باری تعالی را عین ممکن نگوئید، قدیم، حادث نیست، ممتنع العدم ذات جایز عدم نیست - انقلاب حقایق عقلاً و شرعاً

محال است - حمل بر یک ممتنع دیگر است»^{۳۳} -
در میان صانع و مصنوع نسبت دلیل و مدلول می باشد - مجدد الف
ثانی می گوید:

«عالم گرچه جلوه گاه ظهور اسماء است عین کمالات صفاتی است
ولیکن مظهر عین ظاهر نیست، به همین دلیل سایه عین اصل نیست که
در مراتب توحید وجودی مشهود است.^{۳۴}
صاحب مثل اشیاء در آئینه محدود شده است - و اشیاء که
کیفیت های ممکنه دارند جلوه گر نیستند - ذات لامکانی در مکان
محدود نمی شود»^{۳۵} -

حضرت مجدد که منزل های وحدت الوجودی را گذر کرده اند، در
احوال خود می نویسند - «فقیر» وحدت الوجود را قبول دارد ولیکن او
بر مبنای کشف است و بر بنای تقلید نبوده است. اکنون اگر او را مسترد
کنیم همین عمل بوجه الهام است و در الهام گنجایش انکار نیست
اگرچه برای دیگران این حجت ندارد.^{۳۶} در این جا مجدد الف ثانی سه
مطلب را بیان می کند که در آن غور و فکر لازم است اول این است که
عقیده وحدت الوجود بر بنای تقلید نیست بلکه بر مبنای کشف
می باشد - در نظر مجدد تقلید چیز صحیحی نیست. منزل علم کشف
است که هر وحدت الوجود بر مقام آن استوار است - از این منزل بالاتر
الهام است - و ورای الهام وحی است از طرف خداوند - وحی از طرف
خداوند برای انبیاء است و اطاعت آن لازم است - زیرا که الهام برای
غیر انبیاء است - اینجا گنجایش انکار نیست ولیکن برای دیگران
شرط حجت ندارد - از این مطلب این امر روشن می شود که الهام
وحدت الشهود از کشف وحدت الوجود مقام بالاتر دارد.
مجدد ذات را بی مثل گفته است و شیء مکانی را عین ذات

لامکانی گردانیده است. این کلام در خود یک صداقت منطقی دارد. در وحدت الوجود وصال لطف رمانتیک شاعرانه دارد و این وضع در شعر و شاعری بیان می شود - در لذت شعر، نهایت شعر و انتهای شعر فقط وصال وحدت الوجود است - شاعر شرق و غرب در وجود مکان اسیر است - او مقام بالای عبودیت را نمی شناسد. حضرت مجدد الف ثانی این مقام عبودیت را به طور واضح بیان کرده اند:

«مقام عبودیت از هر مقام بالاتر است - مقام عبودیت به هر معنی کامل است، فقط محبوبان خدا به این مقام تشرف حاصل می کنند - محب از ذوق مشهود لذت گرفته است - در بندی لذتی و محبت به محبوبان خاص اطلاق می گردد - انس محبان از مشاهده محبوب محکم شده و محبوبان از بندگی انس گرفته اند»^{۳۷}.

در فلسفه «خودی» این مقام عبودیت حضرت مجدد را که گفته اند بازگشت موجود است، اقبال آن را بقای خودی و استحکام آن خوانده است، و فردیت خود را محترم شمرده است - او در ذات خدا گم نشده می خواهد این خودی بر مقام بندگی سرفراز گردد و این مقامی است که خداوند به بنده خود داده است.

در نظر مجدد میان بنده و خدا فقط حجاب نفس است که مطلوب بنده خود می باشد - لذا این نفس حجاب است. در فلسفه مجدد چیزی که تخیل ذات است، در فلسفه اقبال، مقام خودی است.

مولانا جلال الدین رومی و حضرت مجدد الف ثانی هردو از شخصیت های مهم می باشند که فکر اقبال را تشکیل داده اند - سه نفر دیگر هم مورد نظر اقبال بوده اند که در سازندگی فکر اقبال اثر داشته اند - اول عبدالکریم الجیلی، دوم دوانی و سوم عراقی.

جلال‌الدین محمد بن اسعد دوانی^{۳۸} - در روستای دوان از شهر کازرون متولد شده و پدر او قاضی بود - او در شیراز تحصیلات مقدماتی را به پایان رساند - در فارس قاضی شد - در عربی و فلسفه و تصوف رسالات زیادی را تشریح و نوشته است - کتاب معروف او «لوامع الاشراف فی مکارم الاخلاق معروف به اخلاق جلالی» که کتاب بزرگی است به رشته تحریر درآورده است - اقبال کتاب «زورا» او را با نظریه پروفسور رائیس مقابله نموده بیان می‌کند:

«فرض کنید که ما قیاس زمانی را بر فاصله مکانی محدود کنیم - در آن حوادث زمانی این طور ظهور کرده که یک جلوس در حرکت است - علی هذا این محدود فاصله مکانی را یک وحدت گردانیده است - گوئی بجز این چاره‌ای نیست که این را در ذات خدا حالت فعالیت تخلیقی قرار دهیم - در آن حالت که جمله حالات این فعالیت یکی بعد از دیگری ظهور می‌نماید، در احاطه خود محصور کرده است - در این صورت توجه باید داشت که دوانی هم گفته است: اگر با دیده عمیق نظر افکنیم وجود تواتر اضافی است زیرا در رسیدن به ذات خدا یک قلم نفی شده است چون که برای ذات الهی حقیقت جمله حوادث عمل واحد است، برای ادراک»^{۳۹}.

اقبال در تسلسل تصور زمانی به جلال‌الدین دوانی^{۴۰}، صوفی و شاعر بزرگ فخرالدین ابراهیم عراقی را هم ذکر کرده است که او در فارسی شاعری صوفی مسلک بوده و حافظ قرآن می‌باشد و در کودکی در همدان زندگی کرده است - وی یکی از مریدان شیخ بهاء‌الدین زکریا مولتانی بوده و در مولتان چله کشی کرده و صوفی صاحب حال می‌باشد. خواجه بهاء‌الدین زکریای مولتانی دختر خود را به عقد او درآورده است - او ۲۵ سال در خدمت شیخ بوده و در آسیای صغیر از

شهرهای قونیه، مصر، شام دیدن کرده است - و در دمشق اقامت گزیده بود. «سبک عراقی» معروف است و کلیات «لمعات» نیز کتاب او می باشد. اقبال عراقی را در تصور زمان اهمیت داده و گفته است: «عراقی شاعر معروف صوفی بود و این مسأله زمان در نظر عراقی بدون انتها است. چنانچه هستی را در مادیت خالص و روحانیت خالص مقام داده و این طور در توضیح زمان مقام گرفته است - مثلاً زمان اجسام مادی از گردش افلاک پیدا می شود و ما او را در ماضی، حال و مستقبل تقسیم می کنیم - لیکن ماهیت این زمان این طور است که اگر روز اول نگذرد، روز دیگر نمی آید - چنانچه زمان اجسام غیر مادی که تسلسل دارند اگر یک روز اجسام مادی را به تدریج زیاد کنیم سرانجام به زمان الهی می رسیم که در آن مرور زمان مطلقاً نیست - لذا تغییر و تجزیه در آن ممکن نیست - این زمان از حرکت بالا ترتیب یافته که ابتدا و انتهای آن معلوم نشده است - چشم خداوند همه موجودات را نظاره می کند و گوش او به مسموعات شنوا است.

بنابراین الوهیت ذات الهی نتیجه اولویت زمان نیست، بلکه اولیت زمان نتیجه اولیت ذات الهی است - به همین جهت قرآن فرمان الهی ام الكتاب گردانیده است که در آن تمامی عالم از قید علت و معلول آزاد شده و در یک واحد و ماقبل حرکت آن جمع شده است.^{۴۱}

تصور زمان عراقی در فکر اقبال زیاد دیده می شود - برنظریه عبدالکریم الجیلی علامه اقبال نوشته است: او در توضیح وحدت مطلق می باشد - الجیلی بر تصور انسان کامل کتابی دارد - اقبال در توضیح مرد مومن و انسان کامل از او راهنمایی گرفته است - اقبال می گوید که در این کتاب «الجیلی» تخیل شاعرانه را با فلسفه توأم نموده است.

He combined in himself poetical imagination and philosophical genius. (44)

عبدالکریم الجیلی که اثرات او بر فکر اقبال مشاهده می‌شود، لازم است که بیش‌تر درباره اثرات این فکر تحقیق نمائیم. به نظر من از متفکرین اسلامی چند نفر دیگر هم در فکر اقبال تأثیر داشته‌اند، در وسعت بخشیدن مطالعه اقبال متفکرین زیادی دیده می‌شوند که از تفکرات آن‌ها اقبال علوم جدید و قدیم را با هم مرتبط ساخته است. فرهنگ اسلامی عناصر روحانی دارد و از آفات فرهنگ غربی مبری است. مذهب و سیاست را در هر دو خانه تقسیم کرده‌اند. اگر فرهنگ اسلامی ارتقاء می‌یافت همه فرهنگ‌های غربی تحت الشعاع آن قرار می‌گرفت. اقبال کمالات علمی، فنی، تحقیقی فرهنگ غربی را به دست آورده ولیکن از مادیت فرهنگ غربی انتقاد نموده است او گفته است: فرهنگ غربی وقتی که مذهب را از خود دور کرد، آشیانه برشاخه نازک درخت ساخت که پایان آن خودکشی است. اقبال فنون غربی را با دیده باز نگریسته و بایک معیار اخذ و قبول نموده است. حاصل فکر خود را از آن‌ها دلیل گرفته و مأخذ علوم غربی را از فرهنگ و علوم اسلامی دانسته و رواج داده است. در بین متفکرین شرقی اقبال فلسفه جداگانه‌ای را دنبال کرده است. رویه اقبال در علوم غربی انتقادی و تخیلی است. اقبال این رویه را آن زمانی اختیار کرده بود که خورشید فرهنگ غرب در اوج قدرت بود، و بسیاری از ممالک شرق در زیر استعمار غلامی بودند.

اقبال متفکری که به طرف غرب رویه تنقیدی اختیار نموده، بر حسن و قبح علوم غربی حکم داده است و این امر معمولی نیست این سعادت به جز از دست اقبال از دست کسی دیگر بر نمی‌آمد.

به طور کلی در تشکیل فکر اقبال اثرات مطالعه وی بر علوم غربی کاملاً مشهود است - دکتر عشرت حسن انور^{۴۲} می‌گوید: منازل فکر اقبال دو مرحله است - یکی ماقبل وجدان و دیگری وجدانی است - در منزل ماقبل وجدان، اقبال طرز فکر روایتی را اختیار کرده است که او به تصور «همه اوست» یا «وحدت الوجود» تعلق دارد - او به اجتماع معاصر خود توجه کرده بود که فرهنگ اسلام روبه زوال و شکست می‌رود و پس از سفر اروپا در فکر اقبال یک جهش و توانائی جدیدی پدید آمد و عزم او را راسخ کرد - در روش سیاسی او عکس‌العملی پدیدار گشت - و از این فعالیت سکون و جمود و نفی ذات رهائی یافت و در رویه او فعالیت عملی و اثبات ذات هویدا گشت - در این عمل از افکار برگسون - نیچه - و مک تاگارت استفاده کرده است - علامه اقبال «خودی» ذات و اراده را استوار کرده است - این عمل ناممکن نیست که در فکر اقبال این‌ها چقدر اثر داشته‌اند - و از مطالعه علوم غربی برای تنظیم افکار خود یاری گرفته است. در کلام اثرات زیادی از علوم و فنون غربی مشاهده می‌شود. لیکن اقبال بیشتر در علوم و فنون شرقی غور کرده و اصول فلسفه او نه تنها شرقی بلکه کاملاً اسلامی است. در تشکیل و ترتیب و توضیح جزئیات فکر خود از علوم غربی هم استفاده کرده و گفته است:

«عمر من بسیار در مطالعه علوم و فلسفه غربی گذشت و این طبیعت ثانوی من شده است. من حقایق اسلام را با کفر غربی مقایسه کردم^{۴۳}

من از میخانه مغرب چشیدم به جان خود که درد سر خریدم
نشستم بانگویان فرنگی از آن بی‌سوزتر روزی ندیدم^{۴۴}
اقبال تصدیق می‌کند که در علوم اسلامی علوم غربی اثر داشته

است - بنابراین نظر عیان است که در طریقه فلسفی اقبال هم علوم غربی مشهود است - لذا گفتن این مطلب که اقبال از علوم غربی تأثر نپذیرفته، صحیح به نظر نمی‌رسد - اقبال خود گفته است: «من اعتراف می‌کنم که من از هیگل - گوته - میرزا غالب - عبدالقادر بیدل و وردزورث بسیار استفاده کرده‌ام - هیگل و گوته مرا به باطن اشیاء راهنمایی کردند و بیدل و غالب مرا در شعر و آن‌ها در فکر من روح شرقی را زنده کردند - وردزورث مرا در هنگام تحصیل از دهریت حفظ کرد»^{۴۵} اقبال خود متذکر شده که وردزورث او را از دهریت نجات داده است و هیگل و گوته او را به رسیدن حقیقت اشیاء راهنمایی کرده‌اند - میرزا غالب بیدل او را آموزش دادند که چگونه روح شرقی را در اشعار خود زنده کند، با وجودی که اقتدار غربی در فکرش منعکس شده بود. این اقتباس فکر اقبال و طرز منهای او را ارشاد نموده که افکار فلسفی غربی را در روح خود پیوسته داشته باشد. اصلیت و حقیقت اشیاء را از فلسفه غربی گرفته است. با وجود این در خود روح شرقی را زنده کرده است و خود را به روایت فکر اسلامی مرتبط ساخته است. بنابراین روح و فکر اسلامی که در قرآن و اسلام است در فکر اقبال موجود است.

اقبال در مقالات خود اسلام و علوم جدید را این طور تفسیر می‌کند:

بیکن، دکارت و میل از فلاسفه معروف اروپا هستند. دکارت از فکر امام غزالی در «احیاء العلوم» استفاده کرده است^{۴۶}. یک مورخ انگلیسی نوشته است که اگر دکارت عربی می‌دانست، من حتماً می‌گفتم که دکارت از غزالی سرقت نموده است.

راجر بیکن خود دانشجوی دانشگاه اسلامی بوده و جان استوارت

میل بز شکل اوّل منطق اعتراض نموده است، به مشابیه امام فخرالدین رازی قبلاً اعتراض نموده بود - ضمناً بنیاد فلسفه میل بر کتاب شفاء ابن سینا است - غرض این است که بعضی اصول غربی که بنیاد علوم جدید هستند از اسلام اخذ شده‌اند اگر اقبال به وسعت فرهنگ اروپائی آشنا بود این سؤال پیش می‌آید که چرا فقط به فرهنگ اسلامی اکتفا نکرده است و برای چه از افکار و علوم غربی استفاده کرده است؟^{۴۷}

جواب این است که علامه اقبال وسعت تفکر اسلامی را با تفکر فلاسفه اروپائی یک سلسله بازتاب‌های علوم می‌دانست. او می‌گفت: قبول نتایج علوم و فنون غربی، اشکالی ندارد و بدین وسیله به فرهنگ اسلامی وسعت و حرکت می‌بخشد. در ضمن چون مخاطبین اقبال متأثرین علوم غربی هستند، لازم است که به زبان ایشان گفتگو شود. از طرف دیگر اقبال می‌دانست فرهنگ اسلامی خود به خود علوم جدید و تکنولوژی جدید را کسب خواهد کرد. زیرا علوم و فنون جدید تصورات قرآن کریم را تصدیق کرده است. اقبال درباره علوم جدید می‌گوید که منبع این همه علوم کجاست؟ در کتاب دکتر محمود معروف:

Iqbal and his Contemporary Western Religious Thought

(از انتشارات اقبال آکادمی پاکستان) درباره فلسفه و مکاتب فکر جدید مطالبی را پیش گرفته که بر فکر اقبال اثر گذاشته‌اند. در این کتاب او به تقابل فلاسفه غربی پرداخته و ضمن بیان نظریات صاحب نظران چنین می‌گوید: دکتر ایم - ایس - رشید تصور اقبال را این چنین بیان می‌کند که اقبال از تصور مطلق هیگل که خدا مطلق است، با تصور خدای اقبال که حی و قیوم است هم‌آهنگ

نیست - در این کتاب دکتر «معروف» فکر فلسفی اقبال را بررسی کرده است و تصورات هیگل و کانت را با تصورات اقبال مقابله نموده است.

در این تطابق فقط به ذکر چهار فیلسوف می پردازم که آن‌ها نماینده فلاسفه غربی هستند و گفته اند که آن‌ها بر فکر اقبال اثر زیادی داشته اند. آن‌ها عبارتند از نیچه - برگسون - گوته و نیوتن - گرچه کانت و دانتیه هم قابل اهمیت هستند زیرا که گفته شده، اقبال جاویدنامه خود را مانند کمدی الهی سروده است - درست است که اقبال کتاب **کمدی الهی** دانتیه را دیده است ولیکن **جاویدنامه** به صورت معراج نامه نوشته شده و اقبال در ادبیات اسلامی معراج نامه های بسیار مطالعه کرده است و معراج خود به خود بر اقبال الهام شده است - اقبال از دانتیه هیچ گونه تأثیری نگرفته است - البته اقبال از ادبیات شرق و غرب آشنائی کامل داشته و کمدی الهی دانتیه را نیز نظر انداخته است.

اقبال فکر امانوئل کانت را که درباره اثبات مذهب نوشته، مطالعه کرده و می نویسد: کانت در کتاب **تنقید عقلی محض**، حدود عقل انسانی را معین کرده است و توضیح داده است که عقل محض برای شناخت مذهب کافی نیست.

اقبال حالات شاخص فلسفه آلمان را تجزیه کرده که در آن جا عقل دوست مذهب است - لیکن بعدها این حقیقت آشکار شد که از روی عقل اثبات عقاید ممکن نیست لذا چاره ندیدند که عقاید را از مذهب جدا کنند - بنابر ترک این عقاید در، اخلاقیات زوال و بی دینی رواج یافت. در این هنگام کانت ظهور کرد و از کتاب **انتقاد عقل محض** حدود عقل انسان را وضع کرد. و آلمان را از گرداب شک نجات داد.

اقبال شکیات کانت را با شکیات غزالی مقایسه کرده و در مباحثه عقل محض از او استفاده می‌کند. او در اصول تصور انسان برتر از نیچه استفاده کرد. اقبال خود نیچه را مجذوب فرنگ خوانده است. گفته است که او از مقام کبریائی آگاه نیست. نیچه هم خود در واماندگی فکر روحانی است. اقبال می‌گوید که اگر نیچه در عهد مجدد بود از او سرور سرمدی می‌آموخت. به نظر اقبال در فکر نیچه هم‌آهنگی دیده نمی‌شود.

اقبال در نامه خود به دکتر نیکلسون می‌نویسد:

«تصور انسان کامل من را درست توجه نکرده‌اند. بدین جهت مباحث من را نفهمیده‌اند. گمان کرده‌اند که من از تصور و فکر نیچه برای، انسان برتر، استفاده کرده‌ام لیکن این درست نیست. من قبلاً کتاب نیچه را نخوانده بودم، ولی تصور بقای انسان را که یک نظر صوفیانه است. نوشته بودم نیچه متفکر بقای انسان است و گوید مردمانی که آرزوی حصول بقا را دارند،... باری بردوش زمانه هستند.»^{۴۸}

این الفاظ بدین جهت است که او درباره زمان تصور درست نداشت. لیکن به نظر من بقا آرزوی بلند هرانسانی است: برای حصول آن انسان کوشش‌های زیادی را انجام داده است. بنابراین من در هر سؤال و اشکال مختلف در عمل، پیکار و تصادم را لازم می‌دانم و به نظر من انسان برتر از آن‌ها الهام می‌گیرد. به نظر من جمود و سکون تصور، مردود است. تصادم سیاسی نیست، بلکه اخلاقی است: از این رو معلوم می‌شود که اقبال در تصور انسان برتر از نیچه اثر نگرفته است. زیرا انسان برتر نیچه قوت میکانیکی گذرا می‌باشد. لیکن انسان برتر اقبال خداپرست و هدف او ابدیت است. تصور انسان برتر در نزد

اقبال در حضور نبی اکرم (ص) شکل گرفته شده است که از وحی الهی نورانی شده است. او از عفت اخلاقی برخوردار است و هر عمل او انقلابی است و نشان اقتدار نو می باشد.

تصور فکر نیچه درباره «انسان برتر» هیتلر است که حریص اقتدار است و اخلاق را عزیز نمی شمارد - در تصور اقبال «انسان کامل» رحمت است که نوع انسان را در بلایا و تباہی راهنمایی می کند. عبدالرحمن طارق در کتاب خود «جهان اقبال»^{۴۹} ابعاد تصورات اقبال و نیچه را به خوبی واضح کرده است.

دکتر اینمیری شمل آلمانی تفکرات اقبال و گوته را با کمال مهارت مطالعه کرده و گفته است که اقبال از گوته استفاده نموده است. شمل در کتاب خود «جبرئیل وینگ» که دکتر محمد ریاض آن را ترجمه و «شهر جبریل»^{۵۰} نام نهاده است، افکار اقبال و گوته را مقابله کرده است - او گفته است: تصور خدای گوته که خدای سرور و سراپا حرکت و سعی و عمل ابدی است با تصور خدای اقبال هم آهنگی دارد. و در ثانی وجود ابلیس و وجود شر برای ارتقاء حیات لازم است.

شک نیست که اقبال افکار گوته را مطالعه و تحسین نموده، لیکن اگر توجه شود گوته در آرزوهای خود و تشکیلات فکری خود بیشتر علوم شرقی را در نظر دارد. اگر این امر صحیح باشد که مرکز آرزوهای گوته شرق باشد، باید که شرق را منبع فکر اقبال دانست. دیوان گوته را در تاریخ ادبیات آلمان تحریک شرقی می دانند. به نظر اقبال گوته در تخیلات خود علاوه بر حافظ شیرازی از شیخ عطار، سعدی، فردوسی و ادبیات اسلامی استفاده کرده است. اقبال می گوید که گوته در ادبیات آلمانی روح عجمی پیدا کرده است.^{۵۱}

بنابراین گوته در تشکیل تصورات خود از فرهنگ و ادب اسلامی

استفاده کرده، لذا نیازی نیست که اقبال از گونه پیروی کرده باشد. در تشکیلات فکری اقبال برگسون بیشتر از دیگران اثر دارد. زیرا در قرن بیستم برگسون تعبیر مادی و ضرورت عقلی و ثبوت جسم و روح را عنوان کرده است این عمل بسیار مهم بوده و به قول بشیر احمد دار اقبال چیزی را که از برگسون کسب کرده این است که برگسون شعر انسانی را عمیقاً به کار برده، به عبارت دیگر او قائل به وجدان و روحانیت حیات انسانی می باشد که از او تجربه حرکتی بوجود آمده است.^{۵۲} غرب امید دارد که نظریه ارتقاء برگسون میخ آخر تابوت مذهب باشد^{۵۳}

وقتی که اقبال با برگسون ملاقات کرد گفت این حدیث رسول اکرم (ص) می باشد که زمان را ناسزا مگو که من زمان هستم - برگسون به شنیدن این حدیث متحیر شد^{۵۴}.

نظریه برگسون برخلاف علوم مادی و علوم طبیعی است. این برای اقبال باعث توانائی بود. پرفسور جگن نات آزاد در مقاله خود، بُعد و قرب ذهنی برگسون و اقبال را معین کرده و تأثیر پذیری ها و اشتراکات را بیان می کند.

او می گوید اقبال و برگسون هردو یک بعد ذهنی را عیان کرده اند و از مادیت دوری جسته و حیات و عدم استمرار زمان را میکانیکی بررسی نموده اند. او گفته است که این فکر بین اقبال و برگسون هم آهنگی دارد.^{۵۵}

در فرضیه نسبیت اینشتن اقبال با اینشتن اختلاف زیادی دارد - زیرا اقبال مانند برگسون قائل به حقیقت زمان است، بدین جهت نظریه اینشتن که ابطال زمان در آن دیده می شود با نظریه علامه تفاوت دارد. به هر حال اقبال قسمت های مثبت را قبول و بقیه را رد

کردہ است۔

پس ذہن اقبال تقلیدی نیست بلکہ ابداعی و اکتسابی است۔ او نظریات خاص خود وضع کردہ و بہ تشریح آنها پرداختہ است و از متفکرین قدیم و جدید استفادہ نمودہ است۔

پی نوشت‌ها:

- ۱- دکتر این مری شمل - شہر جبریل، ترجمہ دکتر محمد ریاض گلوب پبلشرز لاہور ۱۹۸ صفحہ ۳۹۳۔
- ۲- دکتر قریشی اشتیاق حسین - «فلسفہ اقبال نفسیاتی منابع» خطبات سالانہ ۱۹۶۶ دانشگاه پنجاب لاہور قسمت آخر۔
- ۳- علامہ اقبال سر محمد، سیدنذیر نیازی «تشکیل جدید الہیات اسلامی» بزم اقبال لاہور ۱۹۸۳ صفحہ ۹
- ۴- نجلا، عزالدین، محمود حسین مترجم «اقبال کا علم کلام» سیدعلی عباس جلالپوری، مکتب فنون لاہور
- ۵- دکتر شمل - شہر جبریل صفحہ ۳۹۲
- ۶- ایضاً - صفحہ ۳۹۲
- ۷- انور، دکتر عشرت حسن، مترجم دکتر شمس الدین صدیقی «اقبال کی مابعدالطبیعیات» اقبال آکادمی پاکستان لاہور ۱۹ صفحہ ۸، ۹
- ۸- ایضاً - صفحہ ۳۹۲
- ۹- تشکیل جدید الہیات اسلامی، صفحہ ۱۰۶
- ۱۰- ابصار احمد، دکتر - اسلامی تعلیم - جولائی - اوت ۱۹۸۳ صفحہ ۱
- ۱۱- جاوید، قاضی - وجودیت، نگارشات لاہور صفحہ ۳۸
- ۱۲- ندوی، مولانا ابوالحسن - نقوش اقبال، کراچی ص ۵۵
- ۱۳- کلیات اقبال اردوی صفحہ ۳۲۸
- ۱۴- ایضاً صفحہ ۳۳۲
- ۱۵- نذیر نیازی، سید، «اقبال کی حضور مین» اقبال آکادمی پاکستانی لاہور ۱۹۸۱ صفحہ ۶۰-۶۱

- ۱۶- کلیات اقبال اردو صفحہ ۳
- ۱۷- ایضاً، صفحہ ۲۱
- ولایت پادشاہی، علم اشیاء کی جہانگیری
- یہ سب کیا بیس؟ فقط اک نکتہ ایمان کی تفسیری
- ۱۸- کلیات اقبال فارسی، صفحہ ۲۰
- ۱۹- تشکیل جدید الہیات اسلامی۔ مقدمہ
- ۲۰- خان، دکتر یوسف، «روح اقبال» مقدمہ
- ۲۱- سعید احمد اکبر، مولانا «خطبات اقبال پرایک نظر» اقبال آکادمی پاکستان صفحہ ۱۹
- ۲۲- غلام مصطفیٰ خان، دکتر «اقبال و قرآن» اقبال آکادمی پاکستان، لاہور (کہ مبنی برآیات قرآن و اشعار اقبال می باشد) «برہان اقبال» اقبال آکادمی پاکستان مولف پروفیسور محمد منور (اقبال بہ حضور قرآن و مقالات دیگر)
- ۲۳- کلیات اقبال فارسی صفحہ ۱۲۳
- ۲۴- ایضاً صفحہ ۹۳۸
- ۲۵- نیکلسون: *The Concept of Personality in Sufism*
- ۲۶- عبدالباری ندوی، «تجدید تصوف و سلوک» طبع اول ۱۹۴۹ میلادی صفحہ ۱۶۰
- ۲۷- کلیات اقبال فارسی صفحہ ۷۴۱
- ۲۸- مجدد الف ثانی - مکتوبات امام ربانی صفحہ ۵۸
- ۲۹- فاروقی، دکتر برہان احمد «حضرت مجدد کا نظریہ توحید» لاہور
- ۳۰- ایضاً صفحہ ۷۴
- ۳۱- صفحہ ۷۴-۷۵
- ۳۲- وحید عشرت، دکتر «ابن سینا کا تصور ہستی» مقالہ شعبہ فلسفہ، دانشگاه پنجاب لاہور
- ۳۳- مجدد الف ثانی «مکتوبات امام ربانی» صفحہ ۱۱۱
- ۳۴- ایضاً صفحہ ۱۱۱
- ۳۵- ایضاً صفحہ ۱۱۳
- ۳۶- ایضاً صفحہ ۱۱۳

- ۳۸- عبدالله، دکتر سید (مرتب) «متعلقات خطابت اقبال» اقبال آکادمی پاکستان ۱۹۷۷ صفحه ۹۴
- ۳۹- تشکیل جدید الهیات اسلامی صفحه ۱۱۴
- ۴۰- عبدالله، دکتر سید، «متعلقات خطابت اقبال» ۱۱۴
- ۴۱- تشکیل جدید الهیات اسلامی صفحه ۱۱۴ - ۱۱۵
- ۴۲- انور، دکتر عشرت حسن، «اقبال کی مابعدالطبیعیات»
- ۴۳- عطاءالله، شیخ، «اقبالنامه» شیخ محمد اشرف ج ۱، صفحه ۴
- ۴۴- کلیات اقبال فارسی صفحه ۹۲۹
- ۴۵- صدیقی، دکتر افتخار احمد (ترجمه) «شذرات فکر اقبال» بزم اقبال لاهور صفحه ۱۰۵
- ۴۶- نویسنده اشتباهاً به جای کتاب *المنتقد من الضلال غزالی* که گفتار در روش دکارت شباهتی تام بدان دارد اشتباهاً از *احیاء العلوم* وی نام برده است. - م.
- ۴۷- معینی، عبدالواحد، «مقالات اقبال» شیخ محمد اشرف لاهور ۱۹۶۳ میلادی - صفحه ۲۳۹-۲۴۰
- ۴۸- طارق عبدالرحمن، «جهان اقبال» ملک دین محمد، دارالاشاعات، لاهور ۱۹۴۹ صفحه ۱۹-۲۰
- ۴۹- ایضاً - نگاه کنید به مقاله اقبال و نیچه
- ۵۰- دکتر شمل، شهیر جبریل، گلوب پبلشرز - لاهور ۱۹۷۷ میلادی صفحه ۴۰۶-۴۰۷
- ۵۱- پیام مشرق - دیباچه صفحه (ز)
- ۵۲- فلسفه اقبال بزم اقبال (مرتب) مقاله اقبال و برگسون از بشیر احمددار صفحه ۱۰۳
- ۵۳- ایضاً صفحه ۱۰۴
- ۵۴- زنده رود جلد سوم - دکتر جاوید اقبال چاپ شیخ غلام علی ایندستز لمیتد - لاهور ۱۹۷۴ میلادی صفحه ۴۹۶
- ۵۵- بزم اقبال لاهور (مرتب) «صحیفه اقبال» بزم اقبال لاهور ۱۹۸۷ میلادی صفحه ۲۹۹ - ۳۰۰

فهرست نامها و موضوعات

آیین ودانتا ۶۵	آتاتورک (کمال) ۱۶۶
ابدالی ۱۵۴	آرنولد (ماتیو) ۵۸
ابراهیم (حضرت) ۱۳۷، ۲۱۰، ۲۱۹، ۲۶۷-۲۶۵، ۲۶۳، ۲۲۶	آزاد (جگن نات) ۳۱۷
ابن سینا ۶۸، ۷۹، ۱۶۰، ۳۰۵، ۳۱۳	آزاد (محمدحسین) ۱۹
ابن عربی ۴۸، ۱۲۵، ۲۹۳، ۳۰۳، ۳۰۴	آژاکس ۳۱
ابن عطا ۱۲۴	آسیا ۱۱۵
ابن عمید قمی ۱۸	آسیای صغیر ۳۰۸
ابن فارس رازی ۱۸	آسین (مستشرق اسپانیایی) ۱۴۳
ابن قارح ۱۴۰، ۱۴۱	آشیل ۳۱-۳۵، ۳۹
ابن مقفع ۱۸	آکادمی هند ۱۷۳
ابن ندیم ۱۲۴	آکسفورد ۲۸۰
ابوالفرج رونی ۱۸	آکویناس (توماس) ۲۷۹، ۲۸۰
ابوالفضل دکنی ۱۸	آگامنون ۳۳
ابوحنیفه ۲۸۵	آلمان ۲۰، ۱۶۶، ۳۱۴، ۳۱۶
ابوحیان اندلسی ۲۶۰	آمل ۱۳۸
ابوذر ۱۶۲	آناکساگوراس ۲۷۸
ابوسهل تستری ۱۲۳	آنندرارام مخلص ۱۹
	آیین بودا ۶۵

- ابوعبدالله انصاری قرطبی ۲۱۷
 ابوعمر و بصر ۲۶۰
 ابولهب ۱۶۷
 ابونواس ۱۸
 ابیوردی ۱۸
 احمد (دکتر ابصار) ۲۹۷
 احمد اکبرآبادی (مولانا سعید) ۳۰۱
 احمد هندی ← سراحمد هندی
 احياء العلوم ۳۱۲، ۳۲۰
 اخلاق جلالی ۳۰۸
 ادیب الممالک ۱۹
 اِر ۱۳۹، ۱۴۰
 ارتی ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۳۶، ۳۸-۴۰، ۴۲، ۴۳
 ارداویراف ۱۴۰، ۱۴۲
 ارداویرافنامه ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳
 اردشیر بابکان ۱۴۰
 اردو ۲۰، ۲۳۸، ۲۹۰، ۳۰۰
 ارسطو ۲۸، ۲۹، ۶۸، ۷۶، ۱۵۸-۱۶۰
 ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۵
 ارمغان (مجله) ۱۸، ۲۵
 ارمینوس ۱۳۹
 اروپا ۲۰-۲۳، ۸۹، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۷۰
 ۲۵۲، ۳۱۲
 اریسته ۱۳۹
 ارینی‌ها (الاهگان عدالت) ۴۰
 اسپانیا ۱۴۳، ۱۶۴
 اسپینوزا ۱۲۵
 اسدآبادی (جمال‌الدین) ۲۳، ۱۱۰
 ۱۴۹، ۲۷۰، ۲۸۵
 اسرار خودی (مثنوی) ۲۳، ۳۰، ۱۰۰
 ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۲۱، ۱۳۰، ۱۷۸، ۱۸۱
 ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۷-۲۶۹
 اسرافیل ۲۲۴
 اسکندر ۱۰۵
 اسلام ۷۷، ۹۷، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۴۴، ۱۵۸
 ۱۶۶، ۱۷۹، ۱۸۸، ۱۹۸، ۲۰۸، ۲۱۰
 ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۰
 ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۹۴
 ۳۱۱، ۳۱۳
 اسلام‌آباد ۲۹۰
 اسلامی ندوشن (دکتر محمدعلی) ۱۵۷
 اسماعیل (حضرت) ۲۶۶، ۲۶۷
 اٹک ۲۳۳
 اعتقادنامه حواریون ۲۸۱
 اعراب ۱۰۳، ۱۶۶، ۲۱۱، ۲۳۸، ۲۵۹
 اعظمی (حسن) ۱۲۱
 افغانستان ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۱۳۹، ۱۵۴
 ۱۶۴، ۲۳۸
 افلاتون ۲۸، ۲۹، ۶۸، ۹۷، ۱۴۰، ۱۵۸
 ۱۵۹، ۲۲۱، ۲۹۱، ۲۹۳-۲۹۵
 ۳۰۳-۳۰۵

انتائیوس ۱۸۴	اقبال (دکتر جاوید) ۱۴۳
انجمن آرای ناصری ۱۸	اقبال آکادمی ۳۱۳
انجمن اقبال ۱۲۱	اقبال و آزادی ۱۱۴
اندونزی ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۶۴	اقبال و انسان آرمانی ۴۱، ۴۲، ۱۳۱، ۳۱۵
انسان آرمانی اقبال ← اقبال و انسان آرمانی	اقبال و دین فروشان ۲۱۰
انقلاب مشروطیت ایران ۱۰۳	اقبال و سیاست ۲۲
انگلیس، انگلستان ۲۰، ۱۶۴، ۱۶۶	اقبال و شاعری ۲۰، ۱۰۲، ۲۳۵
اودیسه ۲۸، ۳۱، ۳۶، ۳۹، ۴۳، ۹۷	اقبال و قرآن ۲۱۳-۲۱۵، ۲۵۲-۲۷۰
اورمزد ۱۳۸، ۱۴۰	۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۱
اوس ۲۵۹	اقبال و مرگ ۳۷، ۷۷، ۲۳۰
اولیس ۳۳	اقبال و مقام مادری ۱۱۳
اهریمن ۱۳۸، ۱۴۹	اقبال و وطن دوستی ۷۴، ۱۱۳، ۱۱۵
ایتالیا ۱۰۱، ۱۴۲، ۱۶۴	۱۵۲، ۱۶۱، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۹۱، ۲۰۹
ایران ۱۹، ۲۱-۲۴، ۷۷، ۱۱۰، ۱۵۴	اقبالیات (فصلنامه) ۱۵۷
۱۶۴، ۱۶۶، ۲۱۱، ۲۳۸، ۲۳۹	اکرمان ۷۷
ایران صغیر (دیوان) ۱۵۳	اگمنت (درام) ۷۶
ایرج میرزا ۱۹۱	البشیر (مجله) ۱۲۱
ایلیاد ۲۸، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۸، ۳۹	الجزایر ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۶
۹۷، ۴۳، ۴۲	الغفران ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳
باباطاهر ۷۹	الکافی ۲۸۳
بابافغانی ۸۳	المپی‌ها ۲۸، ۳۹
باخ ۷۱، ۹۸	المعجم ۶۸
بازسازی اندیشه دینی ۲۹، ۳۲، ۴۰، ۴۵	المنقذ من الضلال ۳۲۰
۴۷، ۸۵، ۸۷، ۸۹، ۱۰۴، ۱۲۸، ۱۸۸	الیشع ۲۸۱
۲۵۳، ۲۷۷، ۳۰۰	امیر خسرو دهلوی ۱۸، ۱۹، ۸۳

بانگ درا (منظومه) ۱۷۶	بوعلی ← ابن سینا
بایزید بسطامی ۳۲، ۱۲۹، ۱۳۱، ۲۰۷	بولهب ← ابولهب
بتهوون ۷۱، ۹۸، ۹۹	بهار عجم ۱۸
بدیع الزمان همدانی ۱۸	بهزاد (مینیاتور کار دوره صفوی) ۱۶۵
برتری هری (شاعر هندی) ۱۵۴، ۱۰۰	۲۸۵
برزخ (کتاب) ۱۴۱	بهمن یشت ۱۳۸
برگسون ۴۹، ۵۲، ۶۲، ۸۴، ۳۱۱، ۳۱۴	بهوپال ۲۴
۳۱۷	بیدل دهلوی ۱۸، ۱۹، ۲۲، ۱۹۷، ۳۱۲
برلن ۱۷۰	بیروت ۲۶۰، ۲۷۰، ۲۷۱
برهان اقبال (کتاب) ۳۰۱	بیستون ۲۳۱
برهان قاطع (فرهنگ) ۱۸	بیکن (راجر) ۱۷۱، ۳۱۲
بشارین برد طخارستانی ۱۸	بیکن (فرانسیس) ۲۸، ۱۵۹، ۱۶۰
بطحاء ۱۱۰	بیگم (عطیه) ۲۴
بطلمیوس ۲۷۸	بیماری اقبال ۲۴
بعل (خدا) ۱۵۰	بییهقی ۹۵
بغداد ۱۲۱، ۲۱۸	پارمنیدس ۲۹۱
بقائی ماکان (محمد) ۲۸۹	پاریس ۲۸۰
بلوشه (مستشرق فرانسوی) ۱۴۳	پاکستان ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۴۳، ۱۵۷
بمبئی ۲۳	۱۶۴، ۱۸۹، ۲۱۰، ۲۳۹، ۲۵۶، ۲۸۹
بندگی نامه (مثنوی) ۱۰۳	پامفیلیا ۱۳۹
بوتیچلی ۲۵۸	پروتاگوراس ۲۷۳
بوجهل ۱۴۹	پروتستان ۲۸۲
بودا ۱۴۹	پروکونز (شهر) ۱۳۹
بودائیزم ← آیین بودا	پرومته ۳۹
بور (دیوید) ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۷	پریام ۳۹
بوستان ۱۹	پس چه باید کرد؟ ← چه باید کرد؟

پلوتارک ۱۳۹، ۱۴۰	تقدیس فاطمه ع (کتاب) ۱۳۳
پلوتینوس (افلوطین) ۷۰، ۱۲۶، ۲۹۲،	تونس ۱۶۴
۳۰۳، ۳۰۵	توماس آکویناس ← آکویناس
پنجاب ۲۳	تهران ۱۸، ۲۲-۲۴، ۲۳۹
پیامبر اسلام ← محمد(ص)	تیموریان هند ۱۹
پیام مشرق ۲۳، ۳۶، ۷۷، ۷۹، ۸۶-۸۸،	جامعه ملل ۱۶۱
۹۰-۹۲، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۲۱، ۱۹۳، ۲۵۵	جامو ۱۷۳
تاج محل ۷۱	جامی (عبدالرحمن) ۷۹، ۸۳، ۳۰۴
تاگور (رابیندرانات) ۱۹، ۲۳، ۱۱۴	جاویدنامه ۸۶، ۸۸، ۹۳، ۱۰۰، ۱۰۷،
تبریز ۱۸، ۲۲	۱۱۳، ۱۳۵، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶،
تثلیث ۲۸۰	۱۵۴، ۲۵۵، ۳۱۴
تحصیلات اقبال ۲۰	جبرئیل ۸۰، ۱۳۱، ۱۶۰، ۲۱۷
تخت جمشید ۷۱	جعفر بنگالی ۱۱۳، ۱۵۲
تذکره الاولیاء ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۳۱	جم (جمشید) ۱۰۷
ترک ۱۶۶، ۲۰۹	جمهوری (کتاب) ۹۷، ۱۳۹
ترکستان ۲۱، ۲۳۸	جناح (محمدعلی) ۱۱۴
ترکیه ۱۰۳	جنگ تروا ۳۳
تروائی ها ۳۹	جنگ جهانی اول ۱۶۱، ۱۷۰
تس پزیوس ۱۳۹، ۱۴۰	جنگ جهانی دوم ۱۷۰
تسوینگلی ۲۸۰	جنید بغدادی ۱۲۳، ۳۰۳
تصوف - حلاج از جنبه فلسفه	جنیوا ← ژنو
ما بعد الطبیعی (کتاب) ۱۳۳	جوهری فارابی ۱۸
تفسیر الکاشف ۲۷۱	جهان اقبال (کتاب) ۳۱۶
تفسیر بحر المحيط ۲۶۰، ۲۷۱	جهانگیری (فرهنگ) ۱۸
تفسیر کشاف ۲۶۰	جیلی (عبدالکریم) ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۰
تفسیر نمونه ۲۷۱	چراغ هدایت (فرهنگ) ۱۸

چندر بهان ۱۹	خواجه نصیرالدین طوسی ۷۹
چه باید کرد؟ ۹۱، ۱۰۱، ۱۵۷،	خودعالی ۴۰، ۱۲۸، ۱۲۹
چین ۱۱۰، ۲۱۱، ۲۱۶	خودی، خود، من ۲۷، ۲۹-۳۱، ۳۶، ۳۷،
حافظ ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۷، ۷۹، ۸۳، ۱۹۳،	۴۱، ۴۳، ۵۰، ۵۲، ۷۴، ۸۹، ۱۰۷-۱۰۹،
۱۹۷، ۱۹۸، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۹۳، ۳۱۶	۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۸-۱۳۰، ۲۰۰،
حافظی (علی) ۱۷	۲۰۳-۲۰۶، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۴، ۲۲۷،
حالی (حسین الطاف) ۱۹	۲۴۰، ۲۶۳، ۲۹۶-۲۹۸، ۳۰۷، ۳۱۱
حامدین عباس ۱۲۳	خیام ۷۹، ۲۳۷
حبشه ۱۰۱	داعی الاسلام لاریجانی (سید
حجاز ۱۱۰، ۲۱۰، ۲۱۶	محمدعلی) ۲۳
حسن انور (دکتر عشرت) ۳۱۱، ۴۵	دانت ۱۴۱-۱۴۳
حسن خان (دکتر یوسف) ۳۰۰	دانشگاه ارلانگن ۱۲۱
حسن دهلوی ۸۱	دانشگاه عثمانیه ۲۳
حسین (ع) ۲۱۷، ۲۱۸	دانشگاه کلمبیا ۱۷۳
حسین قریشی (دکتر اشتیاق) ۲۹۳	دانشگاه کمبریج ۱۴۴
حق برو سوی (شیخ اسماعیل) ۲۷۲	دانشگاه لندن ۱۷۴
حقیقت یا بطلان اقوال ۲۷۳	دانشگاه لیدز ۱۷۳
حلاج ۳۲، ۶۵، ۷۹، ۱۰۷، ۱۲۳، ۱۲۴،	دانشگاه مشهد ۹۴
۱۲۶-۱۲۹، ۱۳۳، ۱۵۱، ۱۵۳، ۲۰۷،	دانشگاه مونیخ ۱۴۴، ۲۳۸
۳۰۲	داوود (نبی) ۱۰۲
حلاج صوفی شهید اسلام (کتاب) ۱۳۳	داوینچی ۲۸۵
حلیم پاشا (سعید) ۱۴۹	دبیرستان دارالفنون ۲۲
حیدرآباد دکن ۲۳	دجله ۱۲۳
خزرج ۲۵۹	درینک واتر (شاعر انگلیسی) ۲۴
خسروپرویز ۲۳۱	دکارت ۹۳، ۱۲۹، ۳۱۲
خضر ۱۰۵، ۲۳۵	دکن ۱۵۴

- | | |
|------------------------------------|-------------------------------|
| روح القدس ۱۳۷ | دمشق ۳۰۹ |
| روسیه ۱۰۳، ۱۶۶ | دموکریتوس ۲۷۴، ۲۷۷ |
| روش شناخت اسلام (کتاب) ۱۲۷ | دنیای جدید (نشریه) ۱۷ |
| روم ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۶ | دوان (روت) ۳۰۸ |
| رومن (ژول) ۱۱۵ | دوانی (جلال الدین) ۳۰۲، ۳۰۸ |
| رومی ← مولوی | دورانت (ویل) ۲۷۸ |
| ریاض (دکتر محمد) ۳۱۶ | دهلی ۱۹ |
| ژئوس ۳۹، ۴۲ | دینشاه ۲۳ |
| زبور عجم ۲۵۵ | دیوان حلاج ۱۳۳ |
| زحل ۱۵۲ | دیوان شرقی ۷۷، ۱۰۱، ۱۹۳ |
| زردشت ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۹ | دیوان شمس ۸۴ |
| زغلول (سعد) ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۹ | دیوان غربی ۱۰۱ |
| زکریا مولتانی (شیخ بهاء الدین) ۳۰۸ | دیومد ۳۱ |
| زمخشری (محمود) ۱۸، ۲۶۰، ۳۰۱ | رانیس (پروفسور) ۳۰۸ |
| زوار (کتاب) ۳۰۸ | رازی (امام فخر) ۷۹، ۲۹۹، ۳۱۳ |
| زهره (فلک) ۱۵۰ | راسل (برتراند) ۹۰ |
| ژاپن ۱۰۳، ۱۱۱ | رامبراند ۷۰، ۲۸۵ |
| ژنو (جنیوا) ۱۶۱، ۲۳۹ | رانگ کوتی (بهرام) ۱۲۱ |
| سپراشیل ۳۴، ۳۵ | راه حیاتی ۳۷، ۴۳، ۱۹۵ |
| ستایش پوچی (کتاب) ۹۰ | رجائی (دکتر احمد علی) ۶۷، ۱۳۵ |
| سغندان فارس (تذکره) ۱۹ | رشید و طواط ۱۸ |
| سراحمد هندی ۲۷، ۳۰۲-۳۰۷ | رشیدی (فرهنگ) ۱۸ |
| سعدی ۱۹، ۷۹، ۸۳، ۱۹۵ | رموز بی خودی (مثنوی) ۲۳، ۱۰۹ |
| سفر به شرق (رمان) ۹۵، ۲۷۳ | ۱۲۱، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸-۱۸۲، ۱۸۶ |
| سقراط ۷۲، ۲۹۱، ۲۹۶ | ۱۸۷، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۷ |
| سکاکی (ابویعقوب) ۶۸ | روح اقبال (کتاب) ۳۰۰ |

سلطان شهید ۱۵۴	شریعتی (علی) ۱۲۶، ۱۲۷، ۲۸۷
سلمان فارسی ۱۶۲، ۲۱۱	شفا (کتاب) ۶۸
سمرقند ۱۱۳	شکسپیر ۱۹، ۶۸
سموئیل ۲۸۱	شکوه و جواب شکوه (شعر) ۱۲۱
سنائی ۷۹، ۸۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۹۷، ۲۳۷	شلر (ماکس) ۷۰
سن پاتریس ۱۴۲	شمس البارعه ۲۸۶
سن پل ۱۴۲	شمس العلماء گرکانی ۲۲
سن میشل ۱۴۲	شمس تبریزی ۶۵، ۲۳۸
سوریه ۱۴۲، ۱۶۴	شمس قیس رازی ۶۸
سیالکوت ۲۳	شمل (دکتر اینمری) ۲۹۳، ۲۹۵
سیبویه ۱۸	شوپنهاور ۳۰۳
سیدین (غلام) ۱۷۳	شهر جبرئیل (کتاب) ۲۹۳، ۳۱۶
سیدنی (فیلیپ) ۶۸	شهر اموات در قاهره (کتاب) ۱۳۳
سیرالعباد الی المعاد ۱۴۱	شهیدی (دکتر سیدجعفر) ۱۵۷
سیر فلسفه در ایران ۲۹، ۱۵۸، ۲۳۸	شیخ طبرسی ۲۶۸، ۲۷۱
سیف الدین محمد بن منصور (قاضی	شیراز ۲۲، ۳۰۸
سرخس) ۱۴۲	شیرازی (سیدعلیخان) ۱۸
شائول ۲۸۱	شیطان ۸۰، ۱۵۱-۱۵۳، ۲۲۹
شام ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۸	شیللر ۹۹، ۱۱۴
شاهنامه ۱۳۸، ۱۵۴	صائب تبریزی ۱۰۹
شبستری (شیخ محمود) ۷۹، ۱۲۵	صاحب کشاف ← زمخشری (محمود)
۲۸۵، ۱۲۶	صادق دکنی ۱۱۳، ۱۵۳
شیلان (سیدعلی) ۱۲۱	صحاح الفرس ۱۸
شبه قاره → هند	صدری (کتاب) ۲۸۶
شرکت نفت ایران و انگلیس ۲۳	صدقی زهاوی (جمیل، شاعر عراقی)
شرف النساء ۱۵۳	۲۴

- صدیقی (دکتر رضی‌الدین) ۳۰۰
ضرب کلیم (مجموعه شعر) ۱۲۱
طارق (عبدالرحمن) ۳۱۶
طالب آملی ۱۹
طبرسی ← شیخ طبرسی
طوسی ← خواجه نصیرالدین طوسی
ظهوری (شاعر) ۱۹
عبدالحمیدبن بادیس ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۶
عبدالحمید کاتب ۱۸
عبده (شیخ محمد) ۲۷۰
عثمانی ۲۱، ۱۶۵، ۱۶۶
عراق ۲۴، ۱۱۳، ۱۶۴
عراقی (فخرالدین) ۷۹، ۸۳، ۱۲۵
۳۰۷-۳۰۹
عرفی (جمال‌الدین) ۸۳
عزام (عبدالوهاب) ۱۲۱
عزت بخاری ۷۹
عزرائیل ۸۰
عزمی ۱۶۷
عشرت (دکتر وحید) ۲۸۹
عطار ۸۰، ۱۲۳-۱۲۶، ۱۵۲، ۲۹۹، ۳۱۶
عطار ۱۴۹، ۱۵۰
عطیه فیضی ۱۹۷
علوم ظاهر ۷۲
علوی مقدم (محمد) ۲۵۱
علی (ع) ۳۲، ۱۲۹، ۲۰۷، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۶۴
علی بخش (خدمتکار و ندیم اقبال) ۱۹۷، ۲۳۶
علیگره ۱۹
عیسی (حضرت) ۹۸، ۱۴۹، ۲۱۷
غالب (اسدالله) ۱۹، ۲۲، ۱۵۱، ۱۹۷، ۲۳۶، ۲۳۸، ۳۱۲
غرناطه ۲۱۸
غزالی ۷۹، ۲۹۹، ۳۱۲، ۳۱۵
غنی کشمیری ۱۸، ۱۵۳
غیاث‌اللغات ۱۸
فارابی ۲۹، ۱۶۰، ۲۹۲
فارس (استان) ۳۰۸
فاروقی (دکتر برهان) ۳۰۴
فاطمه (ع) ۲۱۷
فاکس (جرج) ۶۳
فخرالمحققین (محمدهادی) ۲۷۱
فرانسه ۱۱۵، ۱۶۴
فردوسی ۲۴، ۷۹، ۲۰۰، ۳۱۶
فرعون ۱۵۰
فروید (زیگموند) ۵۷، ۶۴، ۶۵
فرهاد ۲۳۱
فرهنگ اشعار حافظ ۶۷
فرهنگ نظام ۱۸
فیخته ۲۷

فیض دکنی ۱۸	کلینی ۲۸۳
فی ظلال القرآن (کتاب) ۲۷۰، ۲۷۱	کمال الملک ۲۸۵
قاضی ارجانی ۱۸	کمپانی شرقی هند ۱۸
قدامة بن جعفر (صاحب نقد الشعر) ۶۸	کمدی الهی ۱۳۵، ۱۳۴
قرطبی ۲۶۴	کِنْدی (یعقوب بن اسحاق) ۲۹۲
قریب (عبدالعظیم خان) ۲۲	کوپرنیک ۲۷۹
قونیہ ۳۰۹	کوکتو (ژان) ۱۱۵
کابل ۲۴	کوه قفقاز ۳۹
کابل (مجله) ۲۴	کویکر (آئین) ۲۸۰
کارلایل (توماس) ۱۸۵	کیپلینگ (رودیار) ۱۸
کازرون ۳۰۸	کیکاووس ۱۳۷، ۱۳۸
کاشان ۱۸	کی یرکگارد ۹۳، ۱۲۹، ۲۹۸
کالون ۲۸۰	گاليله ۲۷۹
کانت ۴۵-۴۷، ۳۱۴، ۳۱۵	گاندی (مهاتما) ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۶۹
کانت و زمان و مکان ۴۷	گریر سن (دکتر هج) ۱۰۰
کتاب مقدس ۲۸۰، ۲۸۱	گشتاسب ۱۳۹
کثرت‌گرایی (پلورالیزم) ۴۰، ۱۳۰	گفتار در روش ۳۲۰
کراچی ۱۲۱	گلستان ۱۹
کرېلا ۱۷۰، ۲۲۰	گلشن راز ۱۲۶، ۲۸۵
کشمیر ۲۳، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۷۳	گلشن راز جدید ۶۶، ۹۵، ۱۳۰، ۱۹۵
کعبه ۱۱۴، ۲۶۶	۲۸۵
کلارک ۱۷۴	گنجلی (علی) ۱۲۱
کلکته ۲۳	گنگ ۲۳۳
کلیسای پروتستان ۱۸	گوته ۷۶، ۱۰۱، ۱۸۵، ۱۹۳، ۱۹۷
کلیسای کاتولیک ۱۸، ۱۴۲	۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۷
۲۷۸-۲۸۰	گوته (تئوفیل) ۹۷، ۹۸

- گوهر (مجله) ۱۷
 گویا (سرورخان شاعر افغانی) ۲۴
 لثوی سیزدهم (پاپ) ۲۸۰
 لات ۱۶۷
 لامارتین ۶۸
 لاهور ۱۹، ۲۴، ۲۳۸
 لبخند ژوکوند ۷۱
 لبنان ۱۶۴
 لمعات ۳۰۹
 لندن ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۹۷
 لوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق ←
 اخلاق جلالی
 لوثر ۲۸۰
 لیبی ۱۶۴
 مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال (کتاب) ۴۵
 مارکس ۲۹۱، ۲۹۳
 ماسینیون ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۳
 مالی ۱۶۴
 ما و اقبال (کتاب) ۱۲۶
 مبانی تربیت فرد و جامعه (کتاب) ۱۷۳
 مباحله مدینه (کتاب) ۱۳۳
 مثنوی مولوی ۲۰، ۸۴، ۲۳۶
 مجدد الف ثانی ← سراحمد هندی
 مجمع البیان ۲۷۱
 مجمع الفرس ۱۸
 محمد (ص) ۳۲، ۶۳، ۷۶، ۱۲۹، ۱۳۷، ۳۱۴
 ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۶۷، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۰
 ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۲
 ۲۶۳، ۲۸۲، ۲۸۵، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۱۶
 ۳۱۷
 محمدبن یوسف الشهیر ۲۷۱
 مدارالافاضل (فرهنگ) ۱۸
 مراکش ۲۱۰
 مرغین (شهر) ۱۵۰
 مریخ ۱۵۰
 مریم (حضرت) ۲۱۷
 مسافر (مثنوی) ۶۵
 مستغانم ۱۶۲
 مسجد شیخ لطف الله ۷۱
 مسجد گوهرشاد ۷۱
 مسعود لاهوری ۱۸، ۲۲، ۲۳۷
 مسلم لیگ ۲۲، ۱۱۱
 مسیح ← عیسی (ع)
 مشایخ فریدنی (دکتر محمدحسین)
 ۲۷۱
 مشهد ۲۲، ۲۴
 مصر ۱۶۶، ۲۷۱، ۳۰۹
 مصطفی ← محمد (ص)
 مصطفی خان (دکتر غلام) ۳۰۱
 معاذبن جبل خزرچی ۲۸۲، ۲۸۳
 معتصم ۱۲۴
 معروف (دکتر محمود) ۳۱۳، ۳۱۴

میسی بیگ ۱۹۷	معری (ایوالعلاء) ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳
میساسولم نیس (سمفونی) ۹۸	۱۵۲
میکل آنژ ۲۸۵	مغرب ۱۶۴
میل (جان استوارت) ۳۱۲	مغنیه (محمدجواد) ۲۷۱، ۲۵۹
میلتون ۱۰۰، ۲۴۰	مفتاح العلوم ۶۸
میلر (ریچموند) ۲۸۱	مقالات جمالیه ۲۸۶
مینوی (مجتبی) ۲۷۰	مقدمه‌ئی بر هر مابعد الطبیعه ۴۵
ناپلئون ۳۲	مک تاگارت ۲۷، ۴۱، ۳۱۱
نادرشاه ۱۵۴	مکری (دکتر محمد) ۱۲۱
ناصر (محمد مهدی) ۱۹۶	مکه ۲۵۸
ناصر خسرو ۷۹، ۱۰۳، ۱۵۴	منات ۱۶۷
نجف ۱۷۰	من غائی ۳۹
نجلای عزالدین ۲۹۴	منور (پروفسور محمد) ۳۰۱
ندوی (ابوالحسن علی) ۲۹۸، ۲۹۹	منگ گشتاسبی ۱۳۹، ۱۴۰
نصیرالدین محمود دهلوی ۳۲	من متناهی ۳۹
نظامی عروضی ۶۸	منوچهری ۷۹
نظیری نیشابوری ۱۹، ۷۹، ۸۳، ۱۰۷	موریاک (فرانسوا) ۱۱۵
۲۳۵، ۲۳۶	موریتانی ۱۶۴
نغمه محمد (منظومه گوته) ۱۰۷	موزار ۹۸
نقد الشعر ۶۸	مولانا مولوی
نقوش اقبال ۲۹۸	مولتان ۳۰۸
نمرود ۱۳۷، ۱۳۸، ۲۱۰، ۲۱۹	مولوی ۲۰، ۲۷، ۲۹، ۷۲، ۷۴، ۷۹، ۸۳
نوافلاتونی ۱۲۶	۸۴، ۸۷، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۴
نورالدین (امینه) ۱۲۱	۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۸، ۱۹۳، ۱۹۷
نیازی (سید نذیر) ۳۰۰	۲۳۵-۲۳۷، ۲۵۱، ۲۷۳، ۲۹۹، ۳۰۱
نیایش ابراهیم در سدوم (کتاب) ۱۳۳	۳۰۳، ۳۰۷

نیچه ۲۷، ۲۹، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۵۳، ۳۱۱	هل (پروفسور) ۱۲۱
۳۱۶-۳۱۴	هلنيسم ۲۹
نيكلسون ۲۰، ۴۰، ۱۳۰، ۱۴۳، ۳۰۲	هماله ۲۳۳
۳۱۵	همدان ۱۱۳، ۳۰۸
نيوتن ۳۱۴	همدانی (سیدعلی) ۱۵۳
واقف (شاعر) ۱۹، ۲۲	همر ۲۷-۳۱، ۳۳، ۴۰، ۴۲، ۹۷
والری (پل) ۱۱۵	همر و مرگ ۳۳، ۳۷
وردزورث (ویلیام) ۳۱۲	هند، هندوستان ۱۸-۲۴، ۹۶، ۱۰۱
ولتر ۶۸، ۲۴۰	۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲-۱۱۴
ونوس ۷۱	۱۴۳، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۹
ويتمن (والث) ۱۱۵	۱۷۳، ۱۸۹، ۱۹۸، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۱
ويور (وارن) ۲۸۰	۲۳۸، ۲۳۹، ۲۵۴، ۲۵۶
هادس (جهان ارواح) ۳۳	هندل ۹۸
هارتمن ۷۰	هندوئيزم ۲۷
هايدلبرگ ۱۹۷	هورتن ۲۸۳
هايدن ۹۸	يرغميد (وادی) ۱۴۸
هايزنبرگ (ورنر کارل) ۲۷۴، ۲۷۵	يقما (مجله) ۲۷۰
۲۷۷	يمن ۲۸۲
هبل ۱۶۷	يوسف (حضرت) ۲۵۸
هرودوت ۱۳۹	يوسفي (دکتر غلامحسين) ۹۵
هسه (هرمان) ۹۵، ۲۷۳	يونان ۲۸، ۲۹۱
هفائيستوس (خدای فنون و صنايع)	يونانيان ۳۹
۳۴	يونگ ۵۸
هکتور ۳۱	يونيور ساليستهای موحد (مذهب)
هگل ۲۷، ۶۸، ۸۷، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۷	۲۸۰، ۲۸۲
۲۹۱-۲۹۳، ۳۱۲، ۳۱۴	

از این مؤلف منتشر شده است:

- | | |
|---------------------------------|---|
| مجموعه داستان | □ تصویرهای آشنا |
| اقبال لاهوری | □ بازسازی اندیشه دینی |
| اقبال لاهوری | □ شرح مثنوی «گلشن راز جدید» |
| اقبال لاهوری | □ شرح مثنوی «بندگی نامه» |
| اقبال لاهوری | □ شرح مثنوی «چه باید کرد» |
| هرمان هسه | □ روزالده |
| هرمان هسه | □ سفر به شرق |
| جان فلوداس | □ نقد و بررسی «سفر به شرق» |
| خلیفه عبدالحکیم | □ مولوی، نیچه و اقبال |
| هرمان هسه | □ تیزهوش |
| عشرت انور | □ مابعدالطبیعه (از دیدگاه اقبال) |
| هرمان هسه | □ اخبار عجیب و حکایات غریب |
| شرح و بررسی تطبیقی غزلهای اقبال | □ می باقی |
| هرمان هسه | □ دمیان |
| جان ویتون | □ نقد و بررسی «دمیان» |
| شرح ارمغان حجاز اقبال | □ خیال وصال |
| فرریو کلمبو | □ خدا در آمریکا |
| لئو راستن | □ فرهنگ تحلیلی مذاهب آمریکا |
| جیمز فیلمن | □ آشنائی با فلسفه غرب |
| غ. سیدین | □ مبانی تربیت فرد و جامعه (از دیدگاه اقبال) |

- نقد و بررسی شش داستان هسه
- جری گلن
- سیدارتا
- هرمان هسه
- نقد و بررسی «سیدارتا»
- جری گلن
- نقد و بررسی «گرگ بیابان»
- جان سیمونز
- نقد و بررسی «ایلیاد»
- سیدیر، کونستان
- آکونیناس
- آنتونی کنی
- شرح فلسفه و آثار توماس آکونیناس قدیس
- جرارد دالکورت
- شرح فلسفه و آثار برگزیده نیچه
- مک دانیل استنلی
- شرح فلسفه دکارت
- لئو دلی
- میل، بنتام و مکتب فایده گرایی
- نیکولاس کاپالدی
- نقد «تواریخ» هرودوت
- اسپنسر دی اسکالا
- توماس هابز و جان لاک
- سوگون کانگ
- شرح فلسفه و آثار برگزیده آگوستین قدیس
- لئو دلی
- روسو و آثار و افکارش
- مارگارت لوفتوس رانالد
- خدایان و آدمیان (از بدو تاریخ تا رواج یهودیت)
- هنری پارکز
- خدایان و آدمیان (گسترش فرهنگ و تمدن یونان)
- هنری پارکز
- خدایان و آدمیان (ظهور امپراتوری روم و گسترش مسیحیت)
- هنری پارکز
- اقبال با چهارده روایت
- مجموعه مقالات
- جام ساقی
- شرح اسرار خودی اقبال