

اقبال لاهوری

و

جامعه‌شناسی معرفت^۱

مجید کافی

عضو پژوهشکده حوزه و دانشگاه

مقدمه

توجه به احیای معرفت دینی را می‌توان از عمده مباحث مطرح شده در آثار اقبال لاهوری دانست. او در احیای فکر دینی در اسلام سعی دارد، تا اصول اسلام را با علم و فلسفه جدید توجیه و تبیین کند. برای رسیدن به این هدف به فلسفه غرب تمسک می‌جوید. مثلاً در ناتوانی عقل برای شناخت حقیقت، از کانت دلیل می‌آورد، و برای رد ماتریالیسم به نظریه نسبیت اینشتاین استناد می‌کند، و در بیان فضیلت اشراق، برگسون را گواه می‌گیرد. به طور کلی بیش از حد تحت تأثیر فلسفه هگل است. او که بی‌هیچ شبهه یکی از روشنفکران دینی معاصر است، عمری را در راه «خودی» کردن مسلمانان و آگاهی دادن به امت ستمدیده اسلام سپری کرد. اقبال روشنفکرانه حل مشکلات عصر را در اسلام و قرآن جستجو می‌کرد چه

۱. این نوشته حاوی گزارشی است گذرا و بدون نقد و بررسی در باب جامعه‌شناسی معرفت از منظر اقبال و درصدد استنباط آراء وی در این موضوع است. فصلنامه از بررسی و تجزیه و تحلیل این قبیل مقالات توسط خوانندگان و علاقه‌مندان استقبال می‌کند.

قرآن را دگرگون کننده جان و جهان می‌دید.^۱ او سخت از غلبه اندیشه و فلسفه یونانی بر ذهن عالمان دین آزرده بود و با تهووری ستودنی، آزاد کردن دین را از سلطه این روح کژتاب شرط حیات مجدد معرفت دینی می‌شمرد. وی با استفاده از سنت فلسفی اسلام و آراء فلسفی جدید می‌خواست فلسفه دینی اسلامی را احیاء کند، و در عین اعتقاد به تحول معرفت دینی، دوام و ثبات را به هیچ وجه مخالف اصول دین نمی‌دانست. بلکه آن را شرط لازم دین تلقی می‌کرد؛ لذا دینداری را در عصر تکنولوژی ممکن می‌دانست.^۲

در این مقاله نگاهی گذرا بر مهمترین موضوعات مطرح شده در باب حوزه جامعه شناسی معرفتی در آثار اقبال می‌اندازیم. چه در آثار اقبال کمابیش اظهار نظر در باب جامعه، عوامل اجتماعی، معرفت دینی و اندیشه خودی، رابطه فرد با جامعه و اصول اساسی امت آرمانی اسلام وجود دارد.

معرفت‌شناسی

اقبال معتقد است زندگی انسان و حرکت تکاملی و معنوی او بسته به این است که با واقعیتی که روبه روی او است، ارتباط برقرار کند و آنچه این ارتباط را برقرار می‌کند، معرفت است که دارای سطوحی است؛ یکی از سطوح معرفت همان ادراک حسی است که به وسیله فهم، حالت کمال و پختگی پیدا کرده باشد.^۳ البته «ادراک حسی برای آنکه بتواند ما را به دیدار کامل حقیقت رهنمون شود، لازم است که ادراک عامل دیگری، که قرآن آن را «قلب» یا «فؤاد» یعنی «دل» نامیده است، مکمل آن باشد.»^۴ اقبال علاوه بر منابع سه گانه معرفت بشری، اشراق یا تجربه درونی، تاریخ، و طبیعت، به سه ابزار معرفتی یعنی حس، عقل و «ادراک قلبی» مطابق آیات قرآن تأکید می‌کند.

از آنجا که اقبال شدیداً تحت تأثیر آموزه‌های دین اسلام است، اقبال ویژگی فکر



۱. ر.ک: سروش، عبدالکریم؛ رازدانی و روشنفکری و دینداری؛ ص ۵۹ و ۶۰.

۲. ر.ک: قبض و بسط تئوریک شریعت؛ ص ۵. ۳. اقبال لاهوری، محمد؛ احیای فکر دینی در اسلام؛ ص ۱۷.

۴. همان، ص ۲۰.

اسلامی را اعتماد به حقایق غیبی می‌داند؛ قرآن آیات و نشانه‌های حقیقت را در خورشید و ماه و طولانی شدن سایه و پیاپی آمدن شب و روز و گوناگونی زبانها و رنگها و جانشین شدن روزهای خوشبختی و بدبختی به جای یکدیگر در میان مردم، و سراسر طبیعت به آن صورت که با حس ادراک می‌شود، می‌داند. او با الهام از آیات قرآن^۱ برای ما باور است که انسان می‌تواند از امور پیرامون خود تصویری برای خود ترسیم کند که به معنی درک و تسخیر آن امور است «به این ترتیب، رنگ معرفت آدمی رنگ تصویری است، و با سلاح همین معرفت تصویری است که انسان به جنبه قابل مشاهده حقیقت و واقعیت نزدیک می‌شود.»^۲

معرفت‌شناسی اقبال در بردارنده دو سطح از معرفت است: یکی معرفتهایی که از تجربه بیرونی و علوم بدست می‌آید و در حیطه تأثیر زمان و مکان است. اقبال، همانند کانت، معتقد است معرفت با مکان و زمان معین می‌شود. همچنین او با این نظر کانت که زمان و مکان واقعتهای خارجی نیستند، بلکه حالت‌هایی هستند آفریده ذهن ما تا بتوانیم حقایق را ادراک کنیم، موافق است. کانت از ذهنی بودن زمان و مکان نتیجه می‌گرفت که تمامی آگاهی‌های ما فقط از نمودهاست؛ ولی اقبال در امکان پذیر بودن معرفت از نمودها، از اشیاء فی نفسه، با کانت اختلاف نظر داشت. اقبال می‌گوید: تا آنجا که این امر به سطح متعارف تجربه مربوط می‌شود، نظر کانت صحیح است، ولی آیا سطح متعارف تجربه تنها سطحی است که از آن معرفت حاصل می‌شود؟

با این سؤال اقبال وارد سطح دوم معرفت می‌شود. اقبال برخلاف کانت معرفت را تنها به یک سطح محدود نمی‌سازد، چون زمان و مکان که کانت آنها را قالب‌هایی برای هر تجربه‌ای می‌دانست، مفهومی ثابت ندارند، و با افزایش یا تقلیل نیروهای روانی تغییر می‌کنند. این امر سطح دیگری از تجربه را متفاوت با سطح متعارف تجربه مکانی-زمانی که کانت معرفت را بدان محدود می‌کرد، ممکن می‌سازد که ماهیت واقعیت را چنان که هست، آشکار می‌کند.^۳

۱. روم / ۲۲-۲۴؛ بقره / ۱۶۴؛ آل عمران / ۱۹۰؛ و انعام / ۹۹؛ و نحل / ۷۹؛ و....

۲. احیای فکری در اسلام؛ ص ۱۷.

۳. ر.ک: نامه فلسفه؛ مقاله کانت، اقبال و سطوح معرفت؛ از عشرت انور (پاییز ۱۳۷۸).

اقبال در این سطح از معرفت که بالطبع برتر از معارف دیگر است، تحت تأثیر تجربه‌های باطنی، کشف و شهود، یا به تعبیر خودش «ادب صوفی» است. او معتقد است که تجربه درونی دارای ارزش معرفت است چون تجربه باطنی صوفیانه روشی از روشهای کسب معرفت است که از حواس و تجربه بیرونی استقلال دارد. به نظر اقبال صوفی در مراحل کمال به معرفتی می‌رسد که او را به حقیقت مطلق یعنی باری تعالی متصل می‌کند و بی‌تردید برای علم اتصال به این منزلت والای معرفت میسر نیست.^۱

این عقیده اقبال که «تمامی دانش انسانی حاصل از تجربه بیرونی اساساً وابسته به زمان و مکان است»، یک رویکرد معرفت‌شناسانه در باب «تاریخ باوری» است. به عقیده او الهام و علم نقیض یکدیگر نیستند بلکه الهام مکمل معرفت بشری در نیل به سعادت دنیوی و اخروی است. اقبال دین و عرفان را، همراه با علم و فلسفه، چهار شیوه بر حق کسب معرفت می‌داند. در این نگرش وحی به انبیاء نیز خاستگاه بخشی از معرفتهای انسان تلقی می‌شود.

معرفت‌شناسی اقبال ضد سنت فلسفی و معرفتی کلاسیک است به عبارت دیگر معرفت‌شناسی اقبال رئالیسم و واقع‌گرا و ضد ایده‌آلیسم یونانی است. او معتقد است که سنت افلاطونی فلسفه، مبنی بر نفی جهان مادی به عنوان پنداری از جهان مُثُل، بر خلاف اعتقادات اسلامی است که مبنی بر واقعیت جهان می‌باشد.^۲ اقبال تأکید می‌کند که اندیشه اسلامی نگاه خویش را بر امور ذاتی و ملموس، یعنی آنچه محدود به حدود است، دوخته است. لذا هر تحقیقی باید از ذاتیات آغاز شود. و این بدان معنی است که وجود مقدم بر اندیشه یا ماهیت است.^۳

اقبال تعقل‌گرایی صرف را به عنوان آنچه مسؤل ایجاد جدایی میان وجود و اندیشه است مردود می‌داند و معتقد است که استدلال و تعقل در توجیه تجارب برتر و وجدانی نفس

۱. ر.ک: در شناخت اقبال، مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت اقبال لاهوری، ص ۱۸۴. از این به بعد از این مأخذ تحت عنوان «مجموعه مقالات» یاد می‌شود.

۲. برای آگاهی بیشتر ر.ک: نوای شاعر فردا یا اسرار خودی و رموز بی‌خودی؛ ص ۳۳ به بعد.

۳. ر.ک: «مجموعه مقالات»، ص ۴۱۷.

که از نوع تجارب عرفانی است، قاصر و چوبین پای می باشد. اقبال مانند اگزیستانسیالیست‌ها یا پراگماتیست‌ها و مارکسیست‌ها از اتحاد اندیشه و عمل حمایت و پیروی می کند. این اتحاد از راه فعالیت نفس نائل شدنی است. تعقل بر این اتحاد راهی ندارد زیرا طبیعت تعقل بالذات انقسامی است و نه اتحادی. تعقل به دانش هیچ قدرتی نمی بخشد و دانش بدون قدرت مفید هیچ فائده‌ای نیست. سرچشمه قدرت، شناخت نفس است؛ شناخت نفس یعنی درک آزادی و خلاقیتی که بالقوه در هر نفسی مستتر است.^۱

بنابراین نزد اقبال ساحت عرفان و اشراق، ساحتی برتر و بالاتر از علم و عقل است. و آن را مکمل فعالیت‌های فکری و عقلانی انسان تلقی می کند. او می گوید اگر چه علم و عقل ما را در تماس و مشاهده و درک عالم طبیعت به واقعیت نزدیک می کند اما راه نزدیک تر و دقیق تر این است که به دید خود عمق بخشیم و نادیدنیها را با دیده دل بگشاییم و اهل بصیرت شویم و نسیم عطراگین بوی خوش نافه آهو را استشمام کنیم.^۲

در نظر اقبال علم باید ابزاری برای حفظ زندگی و سروسامان دادن به آن باشد. همچنین علم باید خاستگاه ذات بشر و عامل تثبیت او باشد. علم وسیله‌ای برای احیای ضروریات اقتصادی، علمی و فنی ملت است. علم به منزله غلامان خانه زاد زندگی اجتماعی است.^۳

اقبال علم تکون یافته در مغرب زمین را مضرّ سعادت انسان می داند و از ادعای تمامیت آن انتقاد می کند. او مثل کی یرکگارد بیماری علم جدید را آن می داند که قادر به تعلیم «چگونه زیستن» نیست.^۴ عقل علمی کی یرکگارد و عقل روحانی اقبال هر دو از این جهت که انسان به خاطر علم جدید، زیستن بگونه انسانی را فراموش کرده است، احساس خسران

۱. «مجموعه مقالات»، ص ۴۱۸.

۲. همان، ص ۲۷۸.

۳. علم از سامان حفظ زندگی است

علم و فن از پیش خیزان حیات

نوای شاعر فردا یا اسرار خودی و رموز بی خودی؛ ص ۲۰. از آن پس از این مأخذ با عنوان «نوای شاعر فردا» نام برده می شود.

۴. عصر حاضر را خرد زنجیر پاست

جان بی تابی که من دارم کجاست

کلیات؛ جاویدنامه؛ ص ۲۷۴.

می‌کند.^۱ دانش، هنر و تمدن جدید در حین موعظه برابری و برادری، خون ابناء بشر را می‌مکد. علمی که عالمان مغرب زمین بدان می‌بالند، چیزی نیست مگر شمشیری برنده در دستان زنگی مست.^۲ اقبال در معرفت‌شناسی خود برای طرد این مشکل معتقد به تلفیق خرد غربی و عشق شرقی برای شناخت حقیقت است. اقبال توجه به علمی دارد که با قلب و الهام، ندیم و مأنوس شده باشد و مانند ابراهیم بتهای وجود خود را بشکند. علمی که در آن تجلیات کلیم با مشاهدات حکیم ممزوج شده باشد. به عبارت دیگر علمی که عالم طبیعی به وسیله درک واقعتهای مشهود و محسوس بدست می‌آورد، مادامی که با بصیرت روشنایی بخش موسی مقرون نباشد فقط علمی خواهد بود که از آن به کم‌بصری تعبیر می‌شود.^۳ لذا علم نباید انسان را از مجاهدت و مبارزه باز دارد.^۴

روش‌شناسی اقبال

در روش‌شناسی اقبال روی سه مسأله می‌توان تأکید کرد: (۱) اهمیت تجربه بیرونی؛ به نظر اقبال قرآن توجه به اختبار و تجربه را یکی از مراحل ضروری زندگی روحی بشر می‌داند و به همه میدانهای تجربه بشری با اهمیت یکسان می‌نگرد و همه را در شناختن حقیقت و واقعیت نهایی که علایم آن در باطن و ظاهر تجلی می‌کند، سهم می‌داند.^۵ بنابراین او روش تجربی علوم و تقدیس طبیعت را امری اسلامی و اساسی تلقی می‌کند که مورد غفلت مسلمین قرار گرفته است.

(۲) اهمیت تجربه باطنی؛ اقبال در عین تأکید بر تجارب بیرونی، تجربه باطنی و آگاهی

۶۴

جوزه و دانشگاه / ۲۱

۱. ر.ک: مجموعه مقالات، ص ۴۰۳.

۲. از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ
عقل تا بال گشوده است گرفتار تر است
عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری
عجب این است که بیمار تو بیمار تر است

(کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری؛ نقش فرنگ، ص ۲۵۸).

۳. ر.ک: مجموعه مقالات؛ ص ۸۹.

۴. برای آگاهی بیشتر از ویژگیهای علم جدید در نظر اقبال ر.ک: نوای شاعر فردا، ص ۶۱ به بعد.

۵. ر.ک: احیای فکر دینی در اسلام، ص ۲۰.

معنوی را نیز نوعی تجربه می‌داند که همچون همه تجارب دیگر، حق وجود و متبوعیت داشت.^۱ اقبال ضمن تشریح اهمیت تجربه دینی در پیشگاه معرفت، اهمیت الهام را که در فلسفه او جایگاه والا دارد، مورد بحث قرار می‌دهد. به عقیده او فکر و الهام و به تعبیر دیگر اندیشه و شهود نقیض یکدیگر نیستند و از لحاظ روش شناختی، مقام و منزلت تجربه عرفانی در حقیقت نازلتر از مقام و منزلت سایر آزمایشات بشری نبوده است و به دلیل اینکه محسوس و مشهود نیست نمی‌توان آن را بی اعتبار تلقی کرد.^۲ از این رو تجربه دینی اصولاً حالتی از احساس و تجربه است که سیمای معرفتی دارد. اقبال در کنار عقل چوبین پای، الهام و عشق را مطرح می‌کند که روزگار می‌داند شور عشق، خودش، دارای معرفت حقیقی است و عقل جز اطلاع چیزی ندارد. لذا علاج درد انسان فقط در بصیرت و الهام است.^۳

۳) رد عقل گروی محض: به نظر اقبال عقل گرایی ضد تجربی مناسبتی با قرآن ندارد و قرآن کاملاً به طبیعت ناظر است. عقل با هزاران اندیشه به تنهایی نمی‌تواند انسان را راهنمایی کند. از این رو سعادت و هدایت انسان در گرو محبت و عشق به خدا است چه عشق، با تکنیک خاص خود و هنر ممتازی که دارد به خوبی از عهده راهنمایی انسان برمی‌آید.^۴ به نظر اقبال شناخت واقعی حقیقت جهان از راه عقل نیرنگ است و به وسیله آن نمی‌توان به حقیقت و هدف رسید.^۵ زمانی که اجتماع و حیات زندگی انسان در معرض خطر تهدید عقل و عقل گروی قرار می‌گیرد، سپاه عشق است که در مقابل آن دفاع می‌کند.^۶

۱. ر.ک: سروش، عبدالکریم؛ تفرج صنع؛ ص ۳۷۴.

۲. ر.ک: سعیدی، غلامرضا؛ اندیشه‌های اقبال لاهوری؛ ص ۱۸۲.

۳. ر.ک: مجموعه مقالات؛ ص ۸۲

۴. نشان راه ز عقل هزار حيله می‌پرس

کلیات؛ می‌بایقی؛ ص ۲۵۰

۵. به چشم عشق نگر تا سراغ او گیری

ز عشق درس عمل‌گیر و هر چه خواهی کن

کلیات؛ می‌بایقی؛ ص ۲۴۶

۶. سپاه تازه بر انگیزیم از ولایت عشق

زمانه هیچ نماند حقیقت او را

که در حرم خطری از بغاوت خرد است

جنون قباست که موزون به قامت خرد است

اسرار خودی و رموز بی خودی

تمام اندیشه‌های اقبال از مفهوم «خودی» نشأت می‌گیرد. بدیهی است که هیچ یک از اندیشه‌های او را نمی‌توان درک و ارزیابی کرد مگر در صورتیکه معنای «خودی» که محور اساسی اندیشه‌های اوست، کاملاً فهم و تحلیل شود.

در باور اقبال خود آگاهی و خود شناسی از امتیازات انسان است. او همین خودشناسی و خود آگاهی را به عنوان «خودی» توصیف می‌کند. خودی یا ذات با حواس قابل درک نیست بلکه از طریق تجربه درونی و کشف و شهود قابل درک می‌باشد. تمام فلسفه اقبال در پرتو واقعیتها یا نمودهای علمی به توضیح و تشریح صفات و آثار علمی و تغییر ناپذیر خودی اختصاص دارد. یعنی همت اقبال در جهت تعبیر، تفسیر و سازمان دادن به همین معنا در پرتو نمودهای علمی است.^۱

مفهوم خودی یک مفهوم انسانی - اجتماعی است که در قالب مفاهیم فلسفی تعبیر و تبیین شده است. خودی در مفهوم مورد نظر اقبال عبارت از احساس و درک شخصیت، خودنگری و خوداندیشی، خودشناسی و درک خود است. منتهی این را در شکل یک قالب و مفهوم فلسفی بیان می‌کند. به تعبیر دیگر خودی در وهله اول به عنوان یک تفکر اجتماعی و انقلابی به ذهن اقبال آمده و بعد به سراغ فلسفی کردن آن رفته است.^۲

خودی همان مفهومی است که اقبال جای آن را در جوامع اسلامی عموماً و در هند خصوصاً خالی می‌بیند. جوامع اسلامی در حالی که نظام ارزشی اسلام را فراموش کرده‌اند دل باخته، فریفته و علاقه‌مند نظام ارزشی بیگانه شده‌اند. لذا لازم است به خودی خودشان برگردند و نظام ارزشی اسلام را احیاء کنند و این همان مفهومی است که اقبال در پی احیاء آن است؛ منتهی احیای چنین مفهوم انسانی - اجتماعی بدون تبیین فلسفی امکان پذیر نیست. بنابراین مفهوم مورد نظر اقبال مفهومی صددرصد اجتماعی است. اجتماعی نه به این معنا که

۶۶

جوزه و دانشگاه / ۲۱

به نقل از: مجموعه مقالات؛ ص ۸۲

۲. ر. ک: مجموعه مقالات؛ ص ۲۳.

۱. ر. ک: اندیشه‌های اقبال لاهوری؛ ص ۳۲۱.

به فرد نظر ندارد، زیرا پایه خودی در فرد قرار دارد بلکه به این معنا که فرد هم یکی از مفاهیم اجتماعی اسلام است و تا شخصیت خودی در فرد تثبیت نشود اجتماع به صورت حقیقی و پایدار به وجود نمی آید.^۱

خودی داشتن و از خود بیگانه نبودن شرط مقاومت در برابر بیگانه است. اما چگونه می توان این «خودی» را پیدا کرد؟ اقبال معتقد است که طریقهش صلابت کافی یافتن در معرفت دینی است.^۲

روش صوفیانه در جهان اسلام که بر اساس «وحدت وجود» پایه گذاری شده است، حقیقت خودی را مورد انکار قرار داده است. این دکترین آثار و پدیده های جهان را غیر حقیقی و موهوم می پندارند و انسان را به جایی می برد که باید معتقد شود که خدا، وجودی ثابت و لایزال است و آنچه در جهان وجود دارد، در یک سیر سلسله مراتبی و با واسطه از فیض او به وجود آمده است. بدین لحاظ، رب النوع یا وجود، جایگزین ذات باری تعالی یا خدایی که اسلام قائل است، می شود. این نگرش عده زیادی از مسلمین را به طرف نفرت و انزجار از فعالیت و زندگی و به لابلایگیری سوق داده است. اندیشه ای که برای نگرش و بر اساس این دکترین مبتنی است، انرژی و نیروی انسانها را به کلی از بین می برد. زندگی فقط به صورت رؤیایی جلوه گر می شود که هیچ گونه سعی و کوششی در آن ارزش نخواهد داشت.^۳

اقبال با تأکید بر حقیقی و واقعی بودن «خودی» از این نگرش به شدت انتقاد می کند. در باور اقبال، انسان با شهود می تواند به حقیقت مسلم خودی که محور اصلی شخصیت انسان است، پی ببرد. خودی با رغبتها و تمایلات به صورت یک شخصیت دارای اراده رشد می کند و تکامل می یابد. رغبتها و تمایلات محیطی لازم دارد، و به همین دلیل نه فقط رشد و تکامل خودی بلکه وجود آن نیز منوط به نوعی رابطه با واقعیت عینی و آفاقی مثل حقیقت هستی، جهان و جامعه است.^۴

آنچه می تواند جامعه شناسی معرفتی اقبال را تشکیل دهد رابطه بین «خودی» و

۱. همان، ص ۲۴.

۲. سروش، عبدالکریم، قصه ارباب معرفت، ص ۴۵۱.

۳. ر.ک: اندیشه های اقبال لاهوری، ص ۹-۹۸.

۴. همان، ص ۹۹ و ۱۰۰.

«جامعه» است و اینکه ساختهای خودی یا انواع خوداندیشی‌ها بر اساس شرائط تاریخی - اجتماعی متفاوت، به صورت‌های مختلف ساخته شده‌اند. بنابراین جامعه‌شناسی معرفت اقبال نشان می‌دهد که ظهور و ساخت انواع «خودی»‌ها از عواملی خارج از حیطه خودی، یعنی عوامل اجتماعی متأثر است.

اقبال برای استحکام خودی در فرد و جامعه عشق و محبت را ضروری می‌داند، چه فقط به وسیله عشق است که تمام موجودیتهای خودی جلوه می‌کند و به کمال می‌رسد. لذا جوامع مسلمان و انسانهایی که می‌خواهند خودی خودشان را حفظ یا تقویت کنند، باید عشق و محبتی داشته باشند و دل آنها از آتشی بگدازد.^۱

ماهیت خودی چیست؟ آیا خودی از عوارض ماده است که در طی تکامل، به شکل انسان جلوه گر شده است؟ اگر این مطلب صحیح باشد، خودی شکلی از صور ماده است که اگر از آن منقطع شود، نمی‌تواند باقی بماند. مادی‌گرایان متمایل به این نظر هستند که ماده سیر تکاملی‌اش به مرحله‌ای می‌رسد که خواص فیزیکی و شیمیایی آن، به طرز عمل می‌کند که در طی آن تحصیل وجدان (شعور یا آگاهی) می‌کند و دارای حیات می‌شود. موجود زنده شکل «ارگانیزم» به خود می‌گیرد و وجدان، شعور یا آگاهی در مغز یا در سلسله اعصاب ارگانیزم متمرکز می‌شود و چون ماده زنده دارای حرکت است و مغز ارگانیزم نیز تکامل پیدا می‌کند و صور دیگری به خود می‌گیرد، خود آگاه می‌شود. چون ساختمان مغز بشر، پیچیده‌تر و تکامل یافته‌تر از مغز هر حیوانی است. اقبال به کلی با این نظر مخالف است. اگر چنین نظری درست باشد، بدین معنی است که بعد از این زندگی، حیاتی نیست. به عقیده او خودی شکل تکامل یافته ماده نیست، بلکه حقیقت نهایی جهان است، و آن چنان حقیقتی است که

۱. نقطه نوری که نام او خودی است
 از محبت می‌شود پاینده‌تر
 از محبت اشتعال جوهرش
 فطرت او آتش‌اند و زد ز عشق
 زیر خاک ماشرار زندگی است
 زنده‌تر سوزنده‌تر تا بنده‌تر
 ارتقای ممکنات مضمورش
 عالم افروزی بیاموزد ز عشق

نویای شاعر فردا، ص ۲۱؛ و برای آگاهی بیشتر، ر. ک: مجموعه مقالات، ص ۲۶.

برای جلوه دادن صفاتش، ماده را خلق می‌کند و آن را وسیله جلوه‌گری و نمایش خود قرار می‌دهد.^۱

به نظر اقبال «خودی» فقط در جمع «خودی»‌های دیگر و اجتماع می‌تواند رشد کند، نه در حال انزوا و به دور از جمع خودی‌ها. زیرا فرد به تنهایی نمی‌تواند خواستهای خود را برآورد، مگر در صورتی که در بین افراد جامعه به سر برد و خود را با فرهنگ و هنجارهای اجتماعی جامعه هماهنگ کند.^۲ خودی در دیدگاه اقبال جزء لاینفک جامعه است و به صورت جمعی شناخته می‌شود. در این نگرش، اقبال جامعه را پدیده‌ای عینی تلقی می‌کند، متمایز از «خودی»‌هایی که آن را به وجود آورده‌اند. اقبال متأثر از آموزه‌های دینی و اجتماعی اسلام بر جامعه به عنوان یک کل که از وحدت برخوردار است، تأکید می‌ورزد.

شایان ذکر است در نظر اقبال جامعه فقط به نحوی، شکل و صورت خودی را تنظیم می‌کند و در اصل ایجاد خودی دخالتی ندارد. به تعبیر دیگر عمق تعیین در خودی این است که جامعه و عوامل اجتماعی در شکل‌گیری خودی تأثیر دارد، نه اینکه جامعه خاستگاه و خالق خودی است. از این رو باید بررسی کرد که چه نوع جامعه‌ای بر رشد، تکامل و آزادی خودی بهترین تأثیر را دارد. قبل از اینکه ماهیت چنین جامعه‌ای ایده‌آلی را در نظر اقبال بررسی کنیم، باید نوع رابطه صحیح و معقول بین جامعه و فرد را درک کنیم. از یک طرف اندیشمندانی رشد و تکامل فرد را به عنوان هدف تغییرات اجتماعی و بهبود وضع زندگی تلقی و حکومت را فقط وسیله‌ای برای این تکامل می‌دانند. از طرف دیگر طرفداران نظریه هگل بر این باورند که دولت یک واحد مافوق فرد است و برای آن حقوقی به مراتب مهمتر از حقوق فرد وجود دارد. اقبال نظری معتدل را اختیار کرده است او عقیده دارد هر فرد باید به جامعه بپیوندد و

۱. پیکر هستی ز آثار خودی است
هر چه می‌بینی ز اسرار خودی است
همان، ص ۱۶؛ و برای آگاهی بیشتر ر.ک: همان، ص ۳۰ به بعد.
۲. فرد ربط جماعت رحمت است
تا توانی با جماعت یار باش
جوهر او را کمال از ملت است.
رونسق هنگامه احرار باش
همان، ص ۸۹

هویت خویش را در نظام و فرهنگ ملت محو سازد، تا همه نیرو و عظمت گذشته و آینده امت را در خود جمع کند. لذا رشد و تکامل فردی ممکن نیست مگر در صورتی که فرد عوامل اصلی تکامل معنوی خودش را از فرهنگ جامعه‌ای اخذ کند که بدان تعلق دارد.

فرد و قوم آینه یکدیگرند	سلک و گوهر کهکشانشان اخترند
فرد می‌گیرد ز ملت احترام	ملت از افراد می‌یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود	قطره و وسعت طلب قُلُوم شود
وصل استقبال و ماضی ذات او	چون ابد لا انتها اوقات او
در دلش ذوق نمو 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	تا به معنی فرد هم ملت شود
چون اسیری حلقه آئین شود	آهوی رم خوی او مشکین شود ^۱

در مقابل، جامعه نیز باید خود را موظف بداند که دین خود را برای رشد و تکامل فرد ادا کند و تا جایی که ممکن است، در خصوصیات رشد و تکامل فرد مداخله نکند و مداخله آن در تکامل فرد منحصر به مواردی باشد که مصلحت اجتماع اقتضاء کند.^۲

آیا کنشها و فعالیتهای خودی ناشی از خودش است یا ناشی از محیط و اجتماع؟ به تعبیر دیگر خودی آزاد است یا مجبور؟ به چه دلیل جامعه بر خودی اثرگذار است و خالق و خاستگاه آن نمی‌باشد؟ حقیقت ساده کنشها و فعالیتهای ارادی انسان که در زندگی از او صادر می‌شود نشان می‌دهد که آنچه را انسان با اراده و بینش انجام می‌دهد از قیود و تعینات عوامل اجتماعی آزاد است، چه انسان دائماً پیشرفت می‌کند و علاوه بر آن اینکه گاهی آزادی به طور مستقیم به انسان الهام می‌شود، لذا آزادی فقط یک امر استدلالی یا استنتاجی و تصویری نیست. انسان هر چند در محیطی زندگی می‌کند که قبلاً برای او آماده شده است، مع ذلک قدرت آن را دارد که همان محیط را طبق اراده خود تغییر دهد. و اگر آزادی او در محیط و



۲. ر. ک: اندیشه‌های اقبال لاهوری، ص ۸-۱۰۷.

۱. همان، ص ۹۰.

جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند دچار مشکل شود، توانایی آن را دارد که به خود بپردازد. بنابراین مشکلات و موانع فقط این خاصیت را دارند که قدرت خودی را افزایش می‌دهند.^۱ پس به دلیل آزادی انسان جامعه بر خودی فقط اثرگذار است و نمی‌تواند خاستگاه آن باشد. یکی دیگر از عناصر مفهومی فکر اقبال در نظام فلسفی اش، به مفهوم «خودی جمعی» که آن را یک نظام فرهنگی مستقل و در مقابل از خودبیگانگی اجتماعی تلقی می‌کند، مربوط می‌شود. خودی جمعی خودی است که میان تمامی افراد جامعه مشترک است، و بنابراین خودی افراد نیست بلکه جامعه‌ای است که در ما زندگی و عمل می‌کند. سعادت و آرامش اجتماعی هر جامعه‌ای در گرو رشد و کمال «خودی جمعی» و اجتماعی آن جامعه است. حصول خودی جمعی جامعه در سایه حفظ و حراست از فرهنگ و سنن اجتماعی آن امکانپذیر است. اقبال برای بیان نقش مهم فرهنگ و سنن و مراسم در حیات اجتماعی جامعه به تاریخ قوم یهود توجه می‌کند. این قوم کوچک در طول اعصار تحت فشار زیسته است و چه بسا ادواری را پشت سر گذاشته که در یک قدمی منهدم شدن بوده است، با این حال قوم یهود این فشارها را تحمل کرده و به بقای خود ادامه داده است. این بدان علت است که قوم یهود در دوران بحرانها و گرفتاریها، نسبت به فرهنگ و سنن خود وفادار مانده است. اقبال در مورد تعیین اجتماعی فرهنگ و سنن... در ایجاد «خودی جمعی» برای این باور است که هر گروه و اجتماعی در دوران سعادت و آرامش خود، فرهنگ و سنن کارکردی مفید را ایجاد می‌کند که در هنگام بحرانی شدن جامعه، می‌تواند با تمسک به آنها، علاوه بر حفظ به رشد و توسعه خود نیز ادامه دهد.^۲

هنگامی که خودی جمعی دقیقاً تمامی افراد جامعه را در برگیرد و در تمامی نقاط با آن منطبق باشد، خودی جمعی ناشی از همانندی‌ها، به حد‌اعلای خود خواهد رسید، در این صورت فردیت فرد هیچ می‌شود و «خودی جمعی» به «بی خودی» می‌انجامد. در نظر اقبال وقتی در مورد خود و تقویت هویت یک انسان بحث می‌شود، معنایش این نیست که انسانها

۱. همان، ص ۱-۱۰۰.

۲. همان، ص ۵-۱۱۴.

جدای از جامعه به دور خودشان حصار می‌کشند و خود، جداگانه زندگی کنند. بلکه این خودهای فردی باید در مجموعه یک جامعه بی خود شوند و با جامعه مرتبط باشند. بنابراین «بی خودی» یعنی محو شدن و فناگشتن خودی در جامعه اسلامی.^۱

پیوستن خودی فردی به خودی‌های دیگر و بی خود شدن فرد در جامعه، باعث تشکیل «امت» می‌شود. البته در نگرش اقبال اینطور نیست که با صرف تجمع خودها به دور هم ملت یا امت به وجود آید، بلکه نیاز به یک تفکر هست تا تاروپود امت را بوجود آورد. و بهترین و اساسی‌ترین تفکر، تفکر «نبوت» است. نبوت به جمع، ایمان، وحدت و فکر می‌دهد که باعث تربیت و کمال آن می‌گردد.^۲

مثنوی رموزی خودی نتیجه و حاصل فلسفه خودی است. اقبال در رموزی خودی آن اصول اساسی را تشریح کرده است که اساس تشکیل امت آرمانی اسلام باید بر آن استوار باشد. علاوه بر اینکه رابطه مسلمانان را با جامعه و دولت اسلامی بر اساس قانون قرآن و سنت در آن مورد توجه قرار می‌دهد. گرچه مخاطب او بیشتر مسلمانان هستند اما راه سعادت را به همه انسانها نشان می‌دهد. اقبال می‌خواهد در مقابل مادی‌گرایان و کمونیستها که جهان را ماشینی بی روح و انسانها را پیچ و مهره‌های بی اراده و مجبور آن تعریف می‌کنند، نظریه جدیدی ارائه کند. همچنین می‌خواهد در مقابل صوفی‌گری که دنیا را وهم و خیال می‌داند، و غایت حیات را فناء فی الفناء تصور می‌کند؛ رأیی منطبق با اصالت حیات، اصالت

- | | |
|----------------------------------|------------------------------|
| ۱. از چه روبرو بسته ربط مردم است | رشته این داستان سر در گم است |
| در جماعت فرد را بینیم ما | از چمن او را چو گل چینیم ما |
| ۲. فرد از حق ملت از وی زنده است | از شعاع مهر او تابنده است |
| از رسالت هم‌نوا گشتیم ما | هم نفس هم مدعا گشتیم ما |
| کثرت هم مدعا وحدت شود | پخته چون وحدت شود ملت شود |
| زنده هر کثرت زبند وحدت است | وحدت مسلم ز دین فطرت است |
| دین فطرت از نبی آموختیم | در ره حقیق مشعلی افروختیم |
- همان، ص ۱۰۲؛ همچنین برای آگاهی بیشتر ر. ک: همان، ص ۹۱ به بعد.

تجربه و اصالت حرکت ارائه دهد.^۱

منظومه شعری رموز بی خودی در واقع طرح تأسیس یک دولت اسلامی در میان سایر جوامع بشری است. این طرح در حکم یک راهکار عملی و مشروح، برای ایجاد یک نظام اسلامی است که خطوط اصلی آن با رعایت ایدئولوژی، طرز بیان، نحوه تفکر، اخلاق اجتماعی و رسالتی که اسلام بر عهده دارد، ترسیم شده است.^۲ بنابراین اسرار خودی درباره انگاره «ذات فرد» بحث می‌کند، یعنی سعی دارد احساس خودی و احساس هویت انسانی را در فرد مسلمان زنده کند. ولی رموز بی خودی راجع به مسائلی است که با جامعه انسانی و ذات اجتماعی مرتبط است. به تعبیر دیگر رموز بی خودی به بحث درباره رابطه فرد با اجتماع و هویت داشتن یک قوم می‌پردازد.

اجتهاد و تعینات اجتماعی

انسان در دوران زندگی، هم با اصول ثابت و ابدی دین و هم با تغییر و تحولات طبیعت و جامعه مواجه است، و چون نمی‌تواند هیچ یک را نادیده بگیرد، باید میان آنها انطباق برقرار کند. «اجتهاد» عبارت است از انطباق میان اصل ثابت و ابدی دین و تغییراتی که در زندگی و اجتماع انسانی رخ می‌دهد. در لزوم اجتهاد از نظر اقبال می‌توان گفت، از یک طرف اگر از اصول ابدی دین دست برداریم، دچار وضعیتی خواهیم شد که غرب امروزه دچار آن است، یعنی «من سرگردان»، و مسلمین نمی‌خواهند و نباید دچار «من سرگردان» شوند. از طرف دیگر غمض نظر از تغییرات و ممانعت از تحولات که در زندگی و اجتماع انسان رخ می‌نماید، مسلمین را دچار انحطاط و عقب ماندگی می‌کند. اقبال می‌گوید: «اسلام وفاداری نسبت به خدا را خواستار است، نه وفاداری نسبت به حکومت استبدادی را... اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد، باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند.»^۳

۱. همان، ص ۸۴

۲. ر.ک: اندیشه‌های اقبال لاهوری، ص ۳-۷۲.

۳. احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۶۹.

به نظر اقبال انسان جدید به سه چیز نیازمند است: (۱) تعبیری روحانی از جهان؛ (۲) آزادی روحانی فرد؛ (۳) اصول اساسی و دائمی دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماعی انسان را بر مبنای روحانی توجیه کند. بنابراین متفکران مسلمان نباید تحول و تکامل اجتماعی انسان را طرد یا آنها را از ریشه‌های روانی و اصول مابعدالطبیعی شان قطع کنند. یعنی همان کاری که غرب انجام داد و دچار «من سرگردان» گشت. بلکه باید اصول تحولات اجتماعی را بپذیرند و آنها را بر مبنای روحانی توجیه کنند.^۱

ضرورت اجتهاد و باز شدن باب آن، یکی از ارکان تجدد فکر دینی اقبال است. این فکر اقبال، اگر چه تا حدی حل مسائل فکری و فلسفی را به همراه داشت، ولی بیشتر در نظام و قوانین اجتماعی ظاهر شد که حلقه اتصال او به جامعه‌شناسی معرفتی است. او می‌پنداشت مسائل جهان اسلام به خاطر ضعف مذاهب فقهی سنتی، در مقابله با اوضاع و احوال اجتماعی متغیر و جدید است.

آیا مجموعه فقه به گونه‌ای هست که بتوانیم با نگرش جدید با آن مواجه شویم و اساس آن فرو نریزد؟ آیا تاریخ و ساختمان خود فقه بر امکان تفسیر تازه‌ای از اصول آن دلالت دارد یا نه؟ به عبارت دیگر، سؤالی که می‌خواهم طرح کنم این است: آیا فقه اسلامی قابل تحول و تطور است؟ او می‌گوید روح اسلام آن چنان وسیع است که عملاً باید آن را نامحدود تصور کرد. دانشمندان اسلام پیوسته معرفت دینی خود را با عناصر فرهنگی که از ملل مختلف جهان دریافت می‌کردند، مطابقت می‌دادند. به گفته هورتن^۲ از سال ۱۸۵ تا ۴۹۵ هجری، حدود یکصد نظام کلامی در اسلام ظاهر شد و این خود گواه صادقی است بر اینکه اندیشه اسلامی قابلیت قبض و بسط دارد. به نظر اقبال روح پذیرش نظریه‌های مختلف از ناحیه اسلام در حوزه فقه و حقوق از این هم آشکارتر است.^۳ چه «با گسترش سیاسی اسلام پیدایش نظام فقهی و حقوقی‌ای منظم و مدون در اسلام، یکی از ضروریات شد و فقهای قدیم ما پیوسته کوشیدند، تا سرمایه عظیمی از اندیشه‌های فقهی فراهم آورند که بالاخره در

۲. Horten، استاد زبان‌شناس سامی در دانشگاه بُن.

۱. ر.ک: مجموعه مقالات، ص ۲۵۷.

۳. ر.ک: احیای فکر دینی در اسلام، ص ۸۷.

مذاهب فقهی معروف ما جلوه گر شد.»^۱

اقبال می‌افزاید: «از اواسط قرن اول تا آغاز قرن چهارم هجری، نزدیک به نوزده مذهب فقهی و نظریه‌های حقوقی در اسلام به وجود آمد. همین امر به تنهایی نشان می‌دهد که چگونه مجتهدان قدیم ما پیوسته می‌کوشیدند، تا به ضرورت‌های یک تمدن در حال رشد جواب گویند. با توسعه فتوحات اسلامی و وسعت دیدی که از آن نتیجه شد، فقهای نخستین ناگزیر بودند که نظری وسیعتر نسبت به امور و اشیاء داشته باشند و اوضاع زندگی و آداب و عادات اقوامی را که در حظیره اسلام داخل می‌شدند، تحت مطالعه قرار دهند.»^۲ طبق نظریه‌های جامعه‌شناسی علم می‌توان گفت، به نظر اقبال تفسیرهای متفاوت فقها از شریعت، بدون شک نتیجه فهم متفاوت آنها از طبیعت، جوامع مختلف، مردم شناسی و فرهنگهای گوناگون است. ادعای اقبال درباره تأثیر محیط اجتماعی بر قضاوتها و فتاوی فقهای اسلامی، با این مفهوم هگلی سازگار است که اصول سامان بخش یا مقولات ذهن با گذر دورانها و فرهنگها تغییر می‌کند.

طبق باور اقبال فقه اسلامی در قرون گذشته به سه دلیل دچار رکود شده است: (۱) اول اینکه معتزله که مدافع سازش عقل و دین بودند، منکر احادیث شدند. این روش بهانه‌ای شد تا برخی عاقبت اجتهاد را هرج و مرج فکری اجتماعی تلقی کنند. از طرفی نیز کسانی که عقل‌گروی را خطری برای حکومت اسلامی تصور می‌کردند، از ورود و تأثیر اندیشه‌های جدید در نظامهای فقهی جلوگیری کردند و حفظ وضع موجود را عامل حفظ وحدت جامعه و حکومت اسلامی به شمار آوردند؛ چون نمی‌توانستند درک کنند که آزاداندیشی چگونه می‌تواند در جامعه وجود داشته باشد و در عین حال جامعه استحکام خود را حفظ کند و می‌پنداشتند شیوع اندیشه آزاد به فروپاشی زندگی اجتماعی، فرهنگ و دین می‌انجامد.

(۲) دلیل دوم تقلید و تصوف زاهدانه و کناره‌گیری از فعالیت اجتماعی است. تصوف باعث شد از مهمترین آموزه‌های دین اسلام که مربوط به امور اجتماعی و سیاسی است،

۱. همان، ص ۱۷۰.

۲. همان، ص ۹-۱۸۸.

غفلت شود. تصوف افراطی بهترین استعدادها را در عالم اسلام به خود جذب کرد. در نتیجه رهبری فکری و معنوی مردم در مسائل اجتماعی، به دست افرادی افتاد که از نظر فکری و معنوی متوسط بودند، یا گاهی مردم در زندگی اجتماعی-سیاسی و اقتصادی خود اصلاً فاقد رهبری ژرف اندیش بودند. از این رو تبعیت صرف از مذاهب چهارگانه فقهی پدید آمد و مفهوم «تقلید» بدون دلیل در فقه اسلامی وارد شد؛^۱ شک نیست که اقبال معلول را به جای علت قرار داده است، زیرا تصوف خود معلول فساد اجتماعی-فرهنگی زندگی مسلمانان بود نه علت آن.

۳) بعد از حمله مغول متفکران محافظه کار جهان اسلام، از هر نوع نوآوری فکری ممانعت کردند، چه می‌هراسیدند که نوآوریها گسیختگی بیشتری را در جامعه اسلامی به وجود آورد. در نتیجه متفکران اسلامی، حیات اجتماعی یکنواختی را برای جامعه ایجاد کردند، زیرا اندیشه اصلی آنان فقط حفظ نظام اجتماعی بود. اقبال اضافه می‌کند که اینگونه برخورد با پدیده‌های اجتماعی، اگر چه نظام اجتماعی را حفظ می‌کند، اما از رشد درونی افراد و ظهور انسانهای نواندیش و روشنفکر جلوگیری به عمل می‌آورد. چه آنچه که جامعه بیش از نظام اجتماعی به آن نیازمند است، نواندیشان و روشنفکران هستند.^۲

اقبال بر این باور است که این عوامل باعث شد که فقه قرون متأخر نتواند جوهر و اندیشه توحید را متناسب با تحولاتی که در زندگی اجتماعی انسان رخ می‌دهد، به صورت روابط و قالبهای حقوقی و نهادهای اجتماعی فعال و مناسب عرضه کند. او معتقد است، توحید که روح اسلام است، نمی‌تواند صرفاً یک نظام عقیدتی باشد، بلکه باید به صورت روابط و قالبهای حقوقی و نهادهای اجتماعی پیاده شود. جوهر توحید در زندگی اجتماعی عبارت است از مساوات، مسئولیت مشترک و آزادی. این سه اصل باید در نهادهای اجتماعی

۱. البته اقبال بعدها قائل شد، در دوران انحطاط که خودها راه را گم می‌کنند و فریب می‌خورند تقلید در احکام دین اطمینان بخش‌تر و بهتر از اجتهاد فردی است و پیروی از سلف صالح زودتر سالک را به مقصد می‌رساند.

ر.ک: نوای شاعر فردا، ص ۸۳

۲. ر.ک: مجموعه مقالات، ص ۶-۲۵۴.

و روابط حقوقی پیاده شود. لذا حکومت در اسلام کوششی است، برای اینکه این اصول عالی را به صورت نیروهای زمانی - مکانی درآورد و در یک سازمان معین اجتماعی تحقق بخشد. به تعبیر دیگر مفاهیم آزادی، مساوات و مسئولیت مشترک در عصرهای مختلف باید متناسب با آن عصر معنا شود و مصداقهای آن در هر عصر به شکل روابط و قالبهای حقوقی و نهادهای اجتماعی درآید. و این کار به نظر اقبال مهمترین اجتهاد و معنای الهی بودن حکومت در اسلام است. اسلام تلاشی است برای اینکه به آنچه روحانی و مقدس است، در یک نظام اجتماعی جنبه فعلیت داده شود.^۱

در عصر صنعت، جهان اسلام با نیروهایی مواجه و تحت تأثیر آنها است که از گسترش فوق العاده معرفت بشری در همه جوانب حاصل شده است و این وضع غیر قابل انکار است. خوشبختانه مسلمانان متوجه این شده اند، چون «فشار نیروهای جدید جهانی و تجربه سیاسی ملت‌های اروپایی در ذهن مسلمانان جدید مؤثر افتاده و رفته رفته به ارزش و امکانات اندیشه اجماع متوجه شده اند. با رشد روح اجتماعی و تشکیل تدریجی مجامع قانونگذاری در کشورهای اسلامی، گام بزرگی به پیش برداشته شده است. انتقال قدرت اجتهاد از فقهای مذاهب به یک مجمع قانونگذاری اسلامی ممکن است، سبب شود، که مردمان معمولی هم که نظر صائبی در امور دارند، راه پیدا کنند که در بحث از مسائل قانون و وضع آن سهیم شوند.»^۲ از این رو است که اقبال از تفسیر و «اجتهاد» جدید، تحت عنوان «آزادی گری» حمایت می‌کند. «ادعای نسل جدید مسلمانان پیرو آزادی‌گری، در این باره که می‌خواهند اصول حقوقی اساسی اسلام را در پرتو تجربه خود و اوضاع جدید زندگی از نو تفسیر کنند، به عقیده من، ادعای کاملاً بر حقی است.»^۳ چه «اصول قرآن نه تنها مانع به کار افتادن اندیشه و فعالیت قانونگذاری بشری نمی‌شود، بلکه وسعت دامنه این اصول چنان است که خود انگیزه‌ای برای بیدار شدن اندیشه بشری می‌شوند.»^۴ نتیجه این باور این است

۱. همان، ص ۲۵۸.

۲. احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۹۸.

۳. همان، ص ۱۹۲.

۴. همان، ص ۱۹۱.

که باید «قانون شریعت در پرتو اندیشه و تجربه جدید نو سازی شود»^۱

اقبال متوجه این بوده که این اجتهاد جدید، چون نوعی آزاد شدن از قالبها و روابط و نهادهای گذشته را در بردارد و نوعی آزادی گری است ممکن است پیامدهای خطرناکی نیز در پی داشته باشد. لذا در حل این مشکل می گوید: آزادی گری تمایل به آن دارد که همچون نیروی متلاشی کننده عمل کند و افکار نژادی را جایگزین وسعت نظر انسانی که ملت‌های مسلمان از دین خود فرا گرفته‌اند، بکند. اقبال می ترسد از اینکه یک نوع ناسیونالیسم منفی یا یک حالت برتری نژادی بروز کند و به اصول ابدی اسلامی لطمه بزند. لذا می افزاید، باید از وضع اروپا عبرت بگیریم که در جریان اصلاح پروتستانتیسم، اخلاق ملی را جانشین اخلاق عمومی مسیحیت کردند، می گوید ما نمی خواهیم اجازه بدهیم که اخلاق ملی در این کشور و آن کشور مسلمان جانشین اخلاق عمومی اسلامی شود.^۲ رویکرد جزمی و مطلق گرایانه اقبال نتیجه تلخ او از نسبی گرایی عصر روشنگری در اروپا بود. نسبی گرایی پروتستانتیسم برای ترس او تجربه‌ای بود که مبدا مسلمانان در امر نو سازی معرفت دینی و برای انطباق ابدیت دین و تغییر طبیعت - که گوهر اجتهاد است - تغییر را اولویت دهند و از پاره‌ای اصول ابدی و جاودانی دست بردارند.^۳

به عقیده اقبال یک معرفت و فقه واحد نمی تواند در طول زمانهای مختلف وجود داشته باشد، زیرا بنیان وجودی آنها یعنی طبیعت، شرائط جوامع و فرهنگها در حال تغییر و تحول است. این تغییر و تحولات اجتماعی، نو اندیشی و تجدد را به طور عام در معرفت دینی و به طور خاص در فقه به همراه دارد. بنابراین فهم ویژگی یک معرفت در گرو توجه به تغییرات آن در بستر زمان و فهم بنیانهای وجودی آن در این مرحله از رشد است. و این دقیقاً اندیشه «تاریخ باورانه» اقبال است که محیط، تاریخ، سنتها و نهادهای اجتماعی می توانند عامل تفاوت جوامع از لحاظ معرفت دینی، رفتار اجتماعی و فرهنگ باشد.

اقبال کارکرد فقه را نیز حفظ جوامع اسلامی، تکامل اجتماعی انسان بر مبنای روحانی

۲. ر. ک: مجموعه مقالات، ص ۲۵۸.

۱. همان، ص ۱۷۹.

۳. ر. ک: رازدانی، روشنفکری و دینداری؛ ص ۶۰.

و دوری از «من سرگردان» تلقی می‌کند.

احیای معرفت دینی

اقبال در برابر مسأله انطباق اصول ثابت و ابدیت دین بر جهان متحول و پیچیدگی زندگی و در حال گسترش، بر لزوم احیای فکر و معرفت دینی تأکید می‌ورزد. چه بر این باور است که «پیچیدگی روز افزون زندگی متحرک و در حال گسترش، ناچار اوضاع جدیدی را پیش می‌آورد که خواهان طرز نگرشهای تازه است و این خود مستلزم آن است که اصول کهن به صورتی تازه، تفسیر و تعبیر شود و این همان اصولی است که برای ملتی که هرگز لذت توسعه روحی را نچشیده، تنها به صورت علمی و تعلیمی مورد توجه واقع می‌شود.»^۱ لذا احیای معرفت دینی نزد اقبال، تعیین وضع دین در جغرافیای جدید معرفت است.

اقبال شرط اصلی احیای معرفت دینی را در کسب علوم و معارف جدید تلقی می‌کند و احیای فکر دینی را مهمتر از سازگاری با شرائط اجتماع جهانی و کسب علوم می‌داند. «جهان اسلام چون به معرفت و تجربه جدید مجهز شود، می‌تواند شجاعانه به کار نوسازی و احیایی که مد نظر دارد، بپردازد. گرچه کار نوسازی، جنبه‌ای بسیار جدیتر از سازگاری با شرائط جدید زندگی دارد.»^۲

به خوبی از گفته‌های اقبال قابل فهم است که آماج تعیین در رویارویی معرفت علمی و معرفت دینی، معرفت دینی است. به عبارت دیگر جامعه و عوامل اجتماعی که با پیشرفت علوم و تکنولوژی تغییر می‌کند، بیشترین تأثیر را بر معارف دینی دارند و باعث تفسیر، تعبیر و شکل‌گیری جدیدی در آنها می‌شوند. البته از عبارتهای متعدد اقبال این نیز قابل فهم است که درجه تعیین به نحو علیت نیست بلکه فقط به اثرگذاری جامعه و عوامل اجتماعی بر معرفت و فکر دینی اشاره دارد. پس معرفتی که با الهام از دین بدست می‌آید خصوصیت اجتماعی دارد، یعنی از فرد می‌گذارد و به اجتماع می‌رسد و در تجربه خود آگاهانه، حیات و

۱. احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۸۵.

۲. همان، ص ۲۰۳.

معرفت (دینی) در یکدیگر نفوذ می‌کنند و با یکدیگر وحدتی را می‌سازند و این طبع حقیقی معرفت است که شبیه زندگی است.^۱

در نظر اقبال «زندگی دینی را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد. این دوره‌ها را می‌توان دوره‌های «ایمان»، «اندیشه» و «اکتشاف» نامید. در دوره اول، زندگی دینی همچون نظم و انضباطی است که فرد یا قومی آن را به صورت یک فرمان غیر مشروط می‌پذیرد، بی آنکه هیچ فهم عاقلانه‌ای از غرض نهایی اجرای آن فرمان داشته باشد، چنین وضعی ممکن است در تاریخ سیاسی و اجتماعی یک قوم نتایج بزرگی داشته باشد. ولی از لحاظ رشد درونی و تکامل فردی چندان نتیجه‌ای ندارد؛ در پی دوره فرمانبرداری کامل از نظم و انضباط، دوره‌ای می‌آید که در آن فهم عقلی انضباط و منشاء نهایی و اعتبار قدرت حاصل می‌شود. در این دوره حیات دینی متوجه اساس و شالوده خود در نوعی مابعدالطبیعه می‌شود که کشف دیدگاهی منطقی نسبت به جهان نتیجه آن است که خدا هم جزئی از آن به شمار می‌رود؛ در دوره سوم، روان‌شناسی جانشین مابعدالطبیعه می‌شود و حیات دینی به صورت آرزوی تماس مستقیم با حقیقت مطلق در می‌آید. در این مرحله فرد شخصیت آزاد پیدا می‌کند. البته نه از طریق رهایی از قید و بندهای قانون، بلکه از طریق اکتشاف سرچشمه نهایی قانون در اعماق خود آگاه خاص خود.»^۲

«دین به معنای سوم به نام نامیمون باطنیگری شناخته شده و چنان فرض می‌کند که این صورت از دین نماینده طرز فکری مبتنی بر انکار حیات و واقعیات است که در طرف مخالف نگرش کاملاً تجربی زمان ما قرار گرفته است. ولی دین برتر که هدف آن تنها جستجوی زندگی بهتر است، اصولاً تجربه است و مدتها پیش از آنکه علم به ضرورت تجربه متوجه شود، به این ضرورت معترف بوده است. دین کوششی اصیل برای تصفیه خود آگاهی بشری است و به این اعتبار، با همان اندازه نقادی، به سطح تجربه خودی می‌نگرد که طبیعی‌گری به سطح تجربه خود ناظر است.»^۳



۲. همان، ص ۲۰۵.

۱. ر. ک: همان، ص ۶۳.

۳. همان، ص ۲۰۶.

کارکرد دین و معرفت دینی تشکّل امتی واحد از ملتهای مختلف و ایجاد یک وجدان جمعی در این توده نامتجانس است. «اسلام وابستگی به سرزمین و کشور خاصی ندارد و هدف آن این است که نمونه‌ای برای جامعه آرمانی بشریت فراهم آورد و این از آن طریق صورت می‌گیرد که مؤمنان را که از نژادهای مختلف می‌باشند، گرد هم جمع کند، و از این مجموعه اتمی، ملتی بسازد که افراد آن خود آگاهی مخصوص به خویش داشته باشند. و این کاری نبوده است که به آسانی صورت پذیرد. ولی اسلام، به وسیله نهادهای شایسته خود تا حد زیادی توفیق یافته است که چیزی شبیه یک اراده و یک وجدان جمعی در این توده نامتجانس به وجود آورد. در تکامل چنین جامعه‌ای، حتی تغییر ناپذیری دستوراتی که از لحاظ اجتماعی بی‌ضرر است و به خوردن و آشامیدن و طهارت و نجاست مربوط می‌شود، ارزش حیاتی مخصوص به خود دارد، چه به چنین اجتماعی روحانیت خاص می‌بخشد. از طرف دیگر، یکنواختی درونی و بیرونی را بر ضد نیروهای نهفته عدم تجانس موجود، در چنین اجتماعی تقویت می‌کند.»^۱

اقبال همچنین این فرض را در مورد نقش دین در امور دنیایی عموماً و در سیاست خصوصاً اشتباه می‌داند که «فکر دولت و حکومت در نظام اسلامی غالب تر باشد و بر همه اندیشه‌های دیگر مندرج در این نظام فرمانروایی کند.» چه «اسلام به اعتبار نظامی دینی - سیاسی، جدایی دین از سیاست را مجاز می‌داند.» ولی باید توجه داشت که «در اسلام، دین و دنیا دو ناحیه مجزا از یکدیگر نیستند. شکل و ماهیت هر عمل، هر اندازه هم که به دنیا مربوط باشد، با وضع فکری عاملی که آن را انجام می‌دهد، تعیین می‌شود. یک عمل و فعل وقتی دنیایی و نامقدس است که به قصد جدایی از پیچیدگی و تفصیل نامحدود زندگی موجود در ماورای آن صورت گرفته باشد و اگر الهام بخش آن عمل همین پیچیدگی باشد، روحانی و دینی است. در اسلام یک حقیقت واحد وجود دارد که چون از یک دیدگاه به آن نظر شود، نظامی دینی است، و چون از دیدگاه دیگری دیده شود، نظام حکومتی است. این درست

۱. همان، ص ۱۹۱.

نیست که گفته شود نظام دین و نظام دولت دو جانب یا دو روی یک چیزند.^۱ در نظر اقبال اسلام حقیقت واحد و غیرقابل تجزیه‌ای است که با تغییر نوع نگرش، دو برداشت از آن می‌شود.

در خاتمه شایان ذکر است که تلاشهای احیاگرانه در جهان اسلام اگر در کل جامعه‌گاه نقش مبارزه و تقابل با عرف‌گرایی را داشته، ولی از آنجا که عمدتاً توسط روشنفکران دینی دنبال شده‌اند، هم در تحولات اجتماعی و هم در نهادهای دینی نقش عرفی‌کننده داشته‌اند. دستاوردهای احیای معرفت دینی اقبال نیز در تقابل با تمایلات عرفی نیست. احیاگری او که می‌خواهد دین را از پیرایه‌ها و افزوده‌های فرهنگی، سنتی یا خرافی بزداید، تأثیر عرفی‌کننده دارد. جامعه نمونه اقبال که در آن احیای معرفت دینی به عرفی شدن^۲ انجامید، ترکیه است. «در ترکیه اندیشه اجتهاد که با افکار فلسفی جدید تقویت شد و گسترش یافت، مدت‌ها در فکر دینی و سیاسی ملت ترک کارگر بوده است.»^۳

ناسیونالیسم ترکان را که در نظر او هیچگونه تعارضی با اسلام نداشت، می‌ستود. ولی مشخص نکرده است که این ناسیونالیسم از لحاظ اقتصادی و اجتماعی، باید بر چه اصولی استوار باشد و آیا اسلام را نیز به احیای فکری رهنمون کرده یا نه؟

۱. همان، ص ۱۷۶.

2. Secularization.

۳. همان، ص ۱۷۵.

۱. اقبال لاهوری، محمد؛ *احیای فکر دینی در اسلام*؛ ترجمه احمد آرام؛ رسالت قلم، تهران: ۱۳۴۶.
۲. _____: *نوای شاعر فردا یا اسرار خودی و رموز بی خودی*؛ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران: ۱۳۷۰.
۳. _____: *کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری*؛ به کوشش احمد سرورش؛ سنایی، تهران: ۱۳۴۳.
۴. انور، عشرت حسن؛ *مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال*؛ ترجمه محمد بقایی؛ حکمت، تهران: ۱۳۷۰.
۵. شادروان، حسن؛ *اقبال شناسی*؛ با مقدمه محیط طباطبایی؛ سازمان تبلیغات اسلامی، تهران: ۱۳۷۱.
۶. سعیدی، غلامرضا؛ *اندیشه‌های اقبال لاهوری*؛ به کوشش هادی خسرو شاهی؛ دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰.
۷. سرورش، عبدالکریم؛ *تفرج صنع*؛ صراط، تهران: ۱۳۷۰.
۸. _____: *قصه ارباب معرفت*؛ مؤسسه فرهنگی صراط، تهران: ۱۳۷۳.
۹. _____: *قبض و بسط تئوریک شریعت*؛ مؤسسه فرهنگی صراط، تهران: ۱۳۷۰.
۱۰. _____: *رازدانی روشنفکری و دینداری*؛ مؤسسه فرهنگی صراط، تهران: ۱۳۷۰.
۱۱. *در شناخت اقبال*، مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت اقبال لاهوری.
۱۲. *نامه فلسفه*، سال سوم، شماره اول، پاییز ۱۳۷۸.
۱۳. عنایت، حمید؛ *شش گفتار درباره دین و جامعه*؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹.