

روش‌شناسی روشنفکری اقبال لاهوری*

مهدی رجیبی**

چکیده

محمد اقبال لاهوری از مصلحان مسلمانی است که اندیشه‌های اصلاح‌گرایانه‌اش، انعکاسی جهانی داشته است و در ردیف متفکرانی چون سید جمال قرار دارد. این مقاله کوشیده با تمرکز بر اندیشه‌های اقبال لاهوری و بررسی زمینه‌هایی که اقبال در آن قرار داشته و نیز مبانی فلسفی اندیشه او، چارچوبی را که در آن به نظریه‌پردازی پرداخته است، بازسازی نماید و چگونگی تأثیر آنها بر اندیشه‌اش را نشان دهد. این نوشتار بر آن است که نواندیشی اقبال تحت تأثیر غرب‌گرایی سیداحمدخان از یک طرف و نیز مبارزات ضد استعماری و اندیشه وحدت‌گرایانه سید جمال از طرف دیگر، شکل گرفته است. هم‌چنین اقبال در معرفت‌شناسی با تأثیرپذیری از فضای غلبه حس‌گرایی عصر خود و با نگاهی سطحی به میراث فلسفی جهان اسلام تلاش کرده میان دیدگاه متفکران مسلمان و فلاسفه غرب، به نحوی پیوند ایجاد کند. ره‌آورد این شیوه، بازسازی و تهذیب دین، مبتنی بر معرفت‌حسی - تجربی و ارائه دینی روشنفکرانه است.

کلیدواژگان: اقبال، نهضت نواندیشی، بیداری اسلامی، روشنفکری، اجتهاد، نظریه

«خودی».

*. تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۰۵/۲۰ و تاریخ پذیرش ۱۳۹۴/۰۹/۱۱

** دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه علوم اجتماعی مؤسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا(ع)

m.rajabi136251@yahoo.com

مقدمه

محمد اقبال لاهوری از اندیشمندان و مصلحان مسلمانی است که توانسته است با اندیشه‌های خود تحولاتی را در عصر خود و پس از آن به وجود آورد. اندیشه‌های او از مرز کشورش فراتر رفته و می‌توان وی را در ردیف متفکرانی چون سیدجمال قرار داد؛ در «نظر» از طلایه‌داران جریان احیای تفکر دینی است و در «عمل» با طرح «نظریه خودی» فعالیت‌های اصلاحی‌اش را در جهت رفع خودباختگی و زوال هویت مسلمانان، پی گرفته است.

بازخوانی اندیشه‌ها و شیوه‌ی فکری او از آن رو اهمیت دارد که عرصه‌های مختلف فلسفی، اجتماعی و سیاسی را تجربه کرده و در هر کدام پیش‌تاز بوده است؛ «در تاریخ فلسفه جهان و در تاریخ تفکر امروز دنیا شخصیتی است که در برابر برگسن و در کنار دکارت مطرح می‌شود.» (شریعتی، ۱۳۸۶، ص ۲۱) در سیاست نیز، پیشنهاد تأسیس دولت اسلامی در شمال غربی هندوستان در سال ۱۹۳۰ از مهم‌ترین نقش‌های سیاسی اقبال است. (هاشمی، ۱۳۸۲، ص ۶۹-۷۰) بعلاوه اندیشه‌های اقبال حداقل یک نسل از روشنفکران ایرانی را تحت تأثیر قرار داده است.

یک شیوه برای پرداختن به اندیشه‌های یک متفکر، روش‌شناسی بنیادین اندیشه اوست. هر نظریه مبتنی بر برخی اصول موضوعه و مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی شکل می‌گیرد. مبادی فلسفی، چارچوب و مسیر خاصی را برای تکوین نظریه پدید می‌آورد که «روش بنیادین» نظریه محسوب می‌شود. هم‌چنین هر نظریه علاوه بر مبانی معرفتی، برای تکوین تاریخی خود از زمینه‌های غیرمعرفتی نیز بهره می‌برد و با زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی نیز در تعامل است. (پارسانیا، ۱۳۹۲، راهبرد فرهنگ، ش ۲۳، ص ۷، ۱۰) بررسی نحوه شکل‌گیری نظریه‌ها علمی در تعامل با این دو دسته عوامل، «روش‌شناسی بنیادین» نظریه‌ها است.

در این مقاله می‌کوشیم اندیشه‌های اقبال را از این منظر، مورد دقت قرار دهیم و با بررسی این دو دسته از عوامل، چارچوب کلی را که اقبال در آن به نظریه‌پردازی پرداخته است، به دست آورده، تأثیر آنها را بر اندیشه‌های او روشن سازیم.

الف) زمینه‌های وجودی اندیشه اقبال لاهوری

زمینه‌های وجودی، عوامل ظهور یک نظریه در ظرف معرفت و آگاهی عالم هستند. این زمینه‌ها، یا زمینه‌های وجودی معرفتی‌اند؛ یعنی عواملی هستند که هرچند در تکوین تاریخی نظریه دخیل‌اند اما ارتباطات منطقی و نفس‌الامری با نظریه دارند. و یا زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی‌اند و با نظریه، ربط منطقی نداشته و بیشتر جنبه انگیزشی دارند. (همان، ص ۷، ۱۴، ۱۷) در ادامه ابتدا به زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی اندیشه‌ی اقبال و سپس زمینه‌های وجودی معرفتی او خواهیم پرداخت.

۱. زمینه‌های وجودی غیر معرفتی

گفتیم زمینه‌های غیرمعرفتی جنبه انگیزشی دارند. این زمینه‌ها انگیزه‌های شخصی، عوامل روانی، زمینه‌های تربیتی و فضای سیاسی - اجتماعی که متفکر در آن قرار داشته را شامل می‌شود.

۱-۱. زمینه‌های تعلیمی - تربیتی

محمد اقبال لاهوری سوم ذی‌القعدة سال ۱۲۹۴ هجری (۱۸۷۷م) در سیالکوت، در خانواده‌ای متوسط و در دامن زنی مؤمن و با تقوا که به یاری‌گری مستضعفان شهرت داشت به دنیا آمد. (جاوید، ج ۱، ۱۳۷۲، ص ۷۹) نورمحمد پدر اقبال مردی صوفی مسلک و مرید «قاضی سلطان محمود» از سلسله «قادریه» بود و بر همین اساس اقبال نیز در کودکی با سلسله قادریه بیعت کرده بود. نورمحمد به لحاظ عملی برای رشد قوای روحانی خویش ریاضت و چله‌کشی می‌نمود؛ اقبال خود برخی کرامات و تجربیات روحانی پدرش را روایت کرده است. (همان، ص ۳۶ و ۱۰۱۰۲) به هر حال اقبال در محیطی دینی - عرفانی رشد یافته و تحت تأثیر این فضا، برای پذیرش کیفیات وجدانی و مکاشفات به عنوان روشی قابل اعتماد در کشف واقع، ذهنی آماده داشته است.

اقبال سیر تحصیل خود را به رسم معمول آن زمان با آموختن قرآن کریم در مسجد حسام‌الدین آغاز کرد و پس از مکتب‌خانه وارد مدرسه ابتدایی شد. در سال ۱۸۹۳ برای گذراندن دوره متوسطه به اسکاچ‌میشن کالج سیالکوت رفت. در سال ۱۸۹۵ پس از اتمام

دوره متوسطه برای کسب تحصیلات عالی تر رهسپار لاهور شد و سال ۱۸۹۷ درجه فوق لیسانس خود را در فلسفه اخذ نمود و سرانجام به سال ۱۹۰۵ برای ادامه تحصیل به اروپا رفت و سه سال اقامت گزید. آشنایی با افق وسیع تری از افکار غرب در این مدت، در توسعه و تکمیل فکر اقبال نقش بزرگی داشت. اقبال «سیرفلسفه در ایران» را عنوان رساله دکتری خود قرار داد و موفق به اخذ درجه دکتری در فلسفه از دانشگاه کمبریج گردید. سپس دانشگاه مونیخ نیز به اعتبار همان تألیف، درجه استادی در فلسفه را به وی اعطا کرد. (سعیدی، ۱۳۷۰، ص ۳۲-۴۲)

۱-۲. زمینه‌های سیاسی - اجتماعی - فرهنگی

جنگ جهانی اول، زوال حکومت عثمانی و سربرآوردن کشورهای کوچک تحت قیمومیت اروپایی‌ها از مهم‌ترین وقایع سیاسی جهان است که اقبال دیده است. هم‌چنین، با استعمار هند توسط بریتانیا و ظلم و ستم آنها نسبت به مسلمانان آشناست. بی‌شک تجربه این وقایع و نیز مشاهده انحطاط مسلمین، اندیشه اقبال را متأثر ساخته اما آنچه برای درک چگونگی تکوین اندیشه اقبال اهمیت بیشتری دارد، توجه به بستر سیاسی - اجتماعی جهان اسلام، در برابر غرب و نیز گرایش‌های نواندیشی و نهضت بیداری اسلامی است که در دنیای اسلام جریان داشت.

جهان مدرن پس از رسیدن به پیشرفت‌های علمی و صنعتی، در قرن ۱۹ قلمرو خود را با حضوری استعمارگرانه به کشورهای غیرغربی از جمله جهان اسلام گسترش داد. بدین ترتیب نخستین تجربه جوامع اسلامی در مواجهه با غرب، در صحنه سیاست و قدرت نظامی و اقتصادی شکل گرفت؛ تجربه‌ای که موجب غفلت از هویت تاریخی خود شد. (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۳۹)

در این رویارویی که غرب با بسط فقر، ترس و تحقیر مسلمانان، شهامت و شخصیت آنان را به زوال می‌کشاند، بخشی از نیروهای اجتماعی جهان اسلام با مشاهده پیشرفت صنعتی اروپا و اقتدار سیاسی - نظامی - اقتصادی غرب، در خود احساس ضعف و ناتوانی کرده، هویت خویش را از کف دادند. این جریان در عمل، راه رستگاری را در تقلید از فرهنگ و تمدن غرب می‌جست و خوش‌بینانه سازش با استعمار را پیشنهاد می‌داد. و در بعد

نظری، به تدریج به پرورش اندیشه‌های غیردینی و بلکه ضددینی روی آورد و می‌کوشید با بازخوانی اسلام در حاشیه دستاوردهای علوم تجربی و ارزش‌های جهان غرب و ارائه قرائت‌هایی از دین و قرآن که متناسب با مقتضیات مدرنیته باشد، دیانت را در جهت مدرنیسم به خدمت گیرند.

در هند فعالیت‌های تجددخواهانی چون سرسیداحمدخان بنیان‌گذار دانشگاه علی‌گره و هم‌فکرانش ذیل این جریان ارزیابی می‌شود. (عنایت، ۱۳۶۹، ص ۳۱) این گروه از جهت عملی طرفدار سازش با انگلیسی‌ها و استفاده از امکانات‌شان بودند. پس از اشغال هندوستان توسط انگلیس و ظلمی که به مسلمانان روا می‌داشتند، مسلمانان از حاکمان انگلیسی کناره گرفته، سرپیچی می‌نمودند؛ در نتیجه مورد خشم آنها و در محرومیت از امکانات ابتدایی قرار داشتند. (جاوید، ۱۳۷۲، ص ۳۹-۵۱) در این فضا سیداحمدخان و هم‌فکرانش کوشیدند با ارائه مباحث اعتقادی و اخلاقی‌ای که معاشرت با انگلیسی‌ها را تسهیل و از مخالفت‌ها بکاهد، زمینه ایجاد روابط با آنها را فراهم آورند. (همان، ص ۸۹، ۸۶-۸۷، ۷۱) و نیز با تبلیغ جدایی دین از سیاست، از بدبینی به حاکمیت انگلیس کاسته و آنها را به مشارکت در نظام استعماری ترغیب نمایند تا مگر عداوت انگلیسی‌ها کم شود (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۳۱۱)؛ روشی که نه تنها به رام کردن انگلیسی‌ها منتهی نگردید بلکه در نهایت به ذلت مسلمانان، خودباختگی و از کف رفتن هویت اسلامی‌شان انجامید. (خامنه‌ای، ۱۳۶۵، ص ۱۹) هم‌چنین از جهت نظری می‌کوشیدند مسائل ماوراء الطبیعی را به نام علم، توجیه طبیعی کنند. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۴، ص ۳۴) و سازگاری مفاهیم و تعالیم قرآن را با علم امروزی ثابت کنند. آنان در مواردی که از ظاهر آیات، چیزی جز یافته‌های علوم بشری برداشت می‌شد - ولو اینکه با آنها تعارضی هم نداشت - با مدد از ذوق و ظن خود، از معانی ظاهری آیات اعراض و آنها را در معانی سازگار با علوم بشری منصرف می‌ساختند.

مهم‌تر از جریان سیداحمدخان، نهضت رنسانس دینی فعال در ترکیه و نظریات کسانی چون «حلیم ثابت» است که تأثیر بسیاری در اقبال داشته است. «اقبال در زمان خود شیفته تحولات سیاسی و فکری بود که در ترکیه صورت می‌گرفت.» (سروش، ۱۳۸۵، ص ۳۷۵) او روشنفکری خود را حرکتی در خط رنسانس ترکان معرفی نموده و آن را ناگزیر از بازبینی در

میراث عقلی و فکری و نوسازی اندیشه اسلامی می‌داند. (اقبال، بی‌تا، ص ۱۷۵)

در مقابل، رهبرانی همچون سیدجمال در نهضت بیداری اسلامی، نسبت به رواج اندیشه‌های متجددان، نگران بوده، مسلمانان را از فریب‌کاری آنان بر حذر می‌داشتند. این جریان با شناخت واقع‌بینانه دردهای اجتماعی مسلمین یعنی "استبداد داخلی، استعمار خارجی، تفرقه میان مسلمانان، عقب‌ماندگی علمی، انحراف از اسلام راستین و نفوذ عقاید خرافی"، در صدد علاج برآمدند. (شهید مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۴، ص ۳۵)

علی‌رغم اینکه فعالیت‌های این جریان مبتنی بر درک مسائل اجتماعی جامعه خویش بوده، چون هجمه غرب را در صورت سیاسی و نظامی آن می‌دیدند، نه در نفوذ فرهنگی آن، نخستین واکنش‌شان، خصلتی تدافعی یافت و به صورت مقاومت در برابر این تهاجم و در قالب دعوت سیاسی به وحدت و پرهیز از اختلافات مذهبی - فرقه‌ای به منظور حفظ موجودیت سیاسی اسلام، دنبال شد نه به صورت رستاخیزی فرهنگی. (عنایت، ۱۳۶۹، ص ۱۳) بنابراین هرچند دعوت به «بازگشت به سلف» و «کسب دانش» یکی از محورهای فعالیت‌های این جریان است اما مجال چندانی برای تفکر درباره بنیان‌های معرفتی تمدن غرب نیافته است. در درون هند شکل‌هایی از مقاومت در برابر استعمار قابل شناسایی است که خصلت تدافعی شدیدتری داشته است. مبارزات شاگردان مکتب سیداحمد عرفان در نیمه اول قرن ۱۹، چنین ویژگی‌ای دارند.

۲. زمینه‌های وجودی معرفتی

همان‌طور که پیشتر اشاره شد زمینه‌های وجودی معرفتی، عوامل و زمینه‌هایی هستند که به نوعی ربط منطقی با نظریه دارند و شامل مبانی فلسفی اندیشمند، رویکردها و مکاتبی می‌شود که از آنها تأثیر پذیرفته است. همه این عوامل، شرط لازم برای پدید آمدن نظریه به شمار می‌آیند. (پارسانیا، راهبرد فرهنگ، ش ۱۳، ۱۳۹۲، ص ۱۴)

۲-۱. مبانی فلسفی اقبال

یکی از زمینه‌های معرفتی مؤثر بر نظریه، مبانی فلسفی است که نظریه بر آن استوار می‌شود؛ یک نظریه علمی برای آنکه در ظرف آگاهی اندیشمند حضور یابد و به لحاظ تاریخی به حوزه فرهنگ وارد شود باید پیش‌تر، مبانی و مبادی آن شکل گرفته و به افق

ذهن متفکر و قلمرو فرهنگ وارد شده باشد. (همان) در ادامه به ترتیب اهمیت هر یک از مبانی، پیش خواهیم رفت.

۲-۱-۱. مبانی معرفت‌شناختی

حیات انسانی در گرو برقراری ارتباط با واقعیات و کسب معرفت است. اما این ارتباط چگونه حاصل می‌شود؟ پاسخ به این مسأله رویکردهای مختلف معرفت‌شناسی را شکل می‌دهد. اقبال در پاسخ، سه منبع معرفتی، معرفی می‌کند:

۱. **طبیعت یا تجربه بیرونی:** این طریق، ارتباط غیرمستقیم با واقعیت است؛ مشاهده همراه با تفکر طبیعت و بررسی نمودهای آن، بدان‌گونه که در ادراکات حسی آشکار می‌گردد. اقبال با اشاره به آیات^۱ معتقد است قرآن بر جنبه قابل مشاهده واقعیت تأکید کرده و به مشاهده همراه با تفکر دعوت می‌کند تا آگاهی آدمی را نسبت به آنچه طبیعت نماد آن است و بوسیله ادراک حسی متجلی می‌شود، بیدار نماید. (اقبال، بی‌تا، ص ۱۸، ۱۹، ۱۴۷)

۲. **تاریخ یا تجربه گذشتگان:** تاریخ، منبع دیگری برای معرفت است؛ قرآن در آیات مختلف^۲ پیوسته مثال‌های تاریخی می‌آورد و از خوانندگان می‌خواهد که در تجربه‌های گذشته و حال نوع بشر نیک بیندیشند. (همان، ص ۱۵۹)

۳. **اشراق یا تجربه باطنی:** ارتباط مستقیم با واقعیت است، بدان‌گونه که در باطن آدمی جلوه‌گر می‌شود. برای آنکه ادراک حسی بتواند ما را به دیدار کامل حقیقت رهنمون شود و نیز به عاملی برای ارضای شهوت نادرست غلبه و قهر تبدیل نگردد، لازم است ادراک عامل دیگری که قرآن آن را «قلب» یا «فواد» یعنی «دل» نامیده است، مکمل آن باشد. (همان، ص ۱۶۱۶۲) این عامل ما را با چهره‌ای از حقیقت جز آنچه با ادراکات حسی به دست می‌آوریم، آشنا می‌سازد. این تجربه، نوعی برخورد با حقیقت است و آنچه از گذر آن حاصل می‌شود مانند سایر تجربیات بشری، واقعی و عینی است و واقعیت‌های حاصل از آن، مانند واقعیت‌های حاصل از سایر تجربیات، قابلیت آن را دارد که در نتیجه و تفسیر و تعبیر، از آنها کسب معرفت شود. (همان، ص ۲۰-۲۱)

۱. ۱۶۴ بقره، ۹۷-۹۹، انعام، ۲۲ روم.

۲. ابراهیم/۵، اعراف/۳۴، ۱۸۳-۱۸۱ و آل عمران، ۱۳۷ و ۱۴۰

به عقیده اقبال این بخش از تجربیات بشر مانند دیگر سیماهای تجربه بشری، قابل واریسی انتقادی است. تجربه‌دینی حالتی از احساس ناشی از مواجهه با واقعیت نهایی است. این احساس سیمای معرفتی داشته متضمن عنصری ادراکی است اما چون شخصی بوده و از دسترس سایر افراد به دور است، جز از رهگذر تفسیر و تعبیر و به صورت بیان حکمی، محتوای آن به دیگران قابل انتقال نمی‌باشد. از این رو می‌بایست برای پذیرش حکمی که مدعی تفسیر محتوای تجربه می‌باشد، مورد ارزیابی انتقادی قرار گیرد. (همان، ص ۳۴ و ۱۴۴)

نکته نهایی در معرفت‌شناسی اقبال این که وی متأثر از کانت و غزالی به نقد معرفت عقلانی می‌پردازد. اقبال جریان فلسفی جهان اسلام را تحت عنوان یونانی‌زدگی، مخالف قرآن و دعوت آن به تدبیر در طبیعت و تاریخ می‌داند و معتقد است فلسفه یونانی با دعوت به امور نظری، باعث غفلت از جهان بینی اصیل قرآنی و پرداختن به عینیت شده است؛ در حالی که قرآن «سمع و بصر» را ارزنده‌ترین هدایای الهی می‌شمارد، افلاطون به مدرکات حسی به چشم بی‌اعتباری می‌نگرد. (همان، ص ۶)

سرانجام با واکنش مشرّعان خصوصاً مکتب اشعریه، طغیانی فکری در برابر عقل‌گرایی شکل گرفت؛ به تدریج روش مشاهده و تجربه یا شیوه‌ای که باید آن را اثبات‌گرایی ایرانی نامید، پدید آمد و گروهی از متفکران تجربه‌گرا نظیر ابوریحان و ابن‌هیثم را جلب کرد. (اقبال، ۱۳۸۲، ص ۷۴-۵۳ و اقبال، بی‌تا، ص ۷، ۱۴۹)

۲-۱-۲. مبانی انسان‌شناختی

انسان چگونه موجودی است؟ آیا طبیعت، سرشت یا ویژگی‌های ممتازی نظیر عقلانیت یا نفس و... دارد که او را از لحاظ وجودی در مقوله‌ای متفاوت از حیوانات قرار دهد؟ فناپذیر است یا جاودانه؟ اقبال به عنوان روشنفکری مسلمان، اصولی ناظر به هر یک از این مسائل انسان‌شناسی، مطرح ساخته است؛ انسان را برگزیده خدا می‌داند؛ ضمن پذیرش بُعدی روحانی در انسان که از آن به «خود» تعبیر می‌کند، از ثنویت‌گرایی می‌پرهیزد؛ هم‌چنین با رد دو طرف افراط و تفریط در بحث اختیار، راهی میانه می‌پیماید که نه به ماشینیسم بینجامد و نه به آزادی محض، سرانجام با تثبیت اراده، عمل ارادی را

طریق جاودانگی انسان می‌داند. در ادامه به تفصیل این مبانی می‌پردازیم.

۱- برخلاف دیدگاه‌هایی که نوعی دنائت ذاتی برای انسان فرض کرده، آنها را گرگ یکدیگر تلقی می‌کنند، به عقیده اقبال، انسان برگزیده خدا است و «با همه عیبها و نقص‌هایی که دارد به مقام خلافت و جانشینی خدا بر زمین انتخاب شده است.» (اقبال، بی‌تا، ص ۱۱۰)

۲- از دیدگاه اقبال انسان علاوه بر ارگانسیم مادی، دارای یک «من» یا «خود»ی است که «مرکز شخصیت انسان» را تشکیل می‌دهد و هویت و وحدت هر شخص را آشکار می‌سازد. از نظر اقبال «خود» یا «من»، «به آن معنی که بدن، مکان‌مند است، مکان‌مند و محدود به فضا نیست.» (همان، ص ۱۱۵) بنابراین «من» واقعیتی مادی نیست؛ «روحانی است و از امر الهی^۱ - نیروی مستقیم خدا - نشأت می‌گیرد.»^۲ (قیصر، ۱۳۸۴، ص ۱۹۸) و ماهیت اساسی آن هدایت‌گری و رهبری است. (اقبال، بی‌تا، ص ۱۱۹)

۳- اقبال در تبیین رابطه روح یا همان «خود» و بدن دو دیدگاه کلی شناسایی کرده است: الف) نظریه «متوازی‌گری»: روح و بدن، دو چیز کاملاً مستقل‌اند و در نظم و هماهنگی از پیش تعیین شده‌ای قرار دارند. ب) نظریه «عمل متقابل»: روح و جسم بر هم تأثیر متقابل دارند. اقبال هیچ‌یک از دو دیدگاه را نمی‌پذیرد بلکه با تبیین فرایند پیدایش «خود» به درکی از اتحاد روح و جسم می‌رسد که بی‌شبهت با نظریه ملاصدرا درباره جسمانیة الحدوث بودن نفس نمی‌باشد. اقبال بر این اساس که چیزی به نام ماده ساکن وجود ندارد و ماده مجموعه‌ای از «من»‌های با درجه پست است، معتقد است هنگامی که همکاری متقابل این من‌ها، به مرحله معینی از هماهنگی رسیده باشد، از میان‌شان «من»ی با درجه عالی طلوع می‌کند. (همان، ص ۱۲۳)

۴- اراده و اختیار انسانی؛ از نظر اقبال، آزادی شرط نیکی و خوبی است؛ نیک بودن،

۱. «قل الروح من امر ربي» بنی اسرائیل/ ۸۵.

۲. البته اقبال «من» را به عنوان یک «جوهر» فلسفی نمی‌پذیرد. از نظر اقبال، «من» وحدتی از حالات ذهنی و روانی است که به صورت مراحل از یک کل پیچیده که ذهن نام دارد، وجود دارند. حالات نفسانی منفک و منزوی از هم وجود ندارند بلکه نوعی تلازم و هم‌بودگی دارند؛ به نحوی که نمی‌توان گفت مثلاً یکی از اعتقادات من در طرف چپ اعتقاد دیگرم قرار گرفته است یا در طرف راست آن. (اقبال، احیای فکری، بی‌تا: ۱۱۴-۱۱۷)

چیزی نیست که به اجبار حاصل شود. (همان، ص ۱۰۰) او که «خوداختیاری» را به عنوان راهی میان جبرگرایی و عدم جبریت برگزیده^۱، عمل انسانی را معلول «من» یا «خود» او می‌داند؛ «من» یک علیّت شخصی آزاد است» (همان، ص ۱۲۶) و بنا به ماهیت اساسی خود یعنی رهبری و هدایت‌گندگی، فعالیت انسانی را سامان می‌دهد در نتیجه فعالیت انسان ناشی از «تبصر» و «فراست»، یعنی ارزشیابی ارتباطات علیّی اشیاء و انتخاب از میان دسته‌ای از معلومات برای رسیدن به هدف است. (همان، ص ۱۲۵-۱۲۶)

۵- رشد و نیل به جاودانگی «من»، آخرین مبنای انسان‌شناسی اقبال است. او بر این عقیده است که هرچند «من»، آغازی در زمان دارد اما در حرکت به سمت جاودانگی است. البته راه رشد «من» انسانی عمل آزادانه اوست و حیات جاویدان، وابسته به عمل انسانی است؛ زیرا «جاودانی شخص به عنوان حقی به ما تعلق ندارد بلکه باید با کوشش و تلاش فراهم شود.» (همان، ص ۱۳۸)

۲-۱-۳. مبانی هستی‌شناختی

اقبال، هستی را جریان محض رویدادها طبیعی نمی‌داند، بلکه عالم را به صورتی تصور می‌کند که دارای یک مرکز ارجاع یعنی «خود» است. (انور، ۱۳۷۰، ص ۱۴۴-۱۴۵) و به خدا به عنوان واقعیتی روحانی که از آن به «من‌غایی» یا «خود بی‌نهایت» یاد می‌کند، معتقد است؛ نه وحدت وجود عرفانی را می‌پذیرد و نه بر طریق خداپرستی سنتی است، بلکه تفسیری میان این دو ارائه می‌دهد. از نگاه اقبال، وحدت وجود عرفانی، به همه‌خدایی می‌انجامد و «خداپرستی سنتی، خدا را وجودی استعلایی می‌سازد.» (قیصر، ۱۳۸۴، ص ۲۳۷)

من‌غایی، خدایی شخصی است با صفاتی نظیر سرمد، خلاق، علیم و قدیر و در عین حال که وجودی «کامن» بوده و در ذات اشیاء و ضمیر کائنات نهان است، متعالی نیز هست. اساساً چیزی خارج از خدا وجود ندارد و عالم را نمی‌توان واقعیتی دانست که در برابرش قرار گرفته است. (همان، ص ۲۳۱-۲۳۲ و انور، ۱۳۷۰، ص ۱۵۷-۱۶۱) به بیان

۱. «خوداختیاری» عبارت است از تصمیم مستقل از اجبار خارجی ولی هماهنگ با انگیزه‌های درونی و آرمان‌های عامل؛ در حالی که بنا بر عدم جبریت، افعال ارادی انسان، بی‌علت و بدون انگیزه تلقی می‌شود و بنا بر جبرگرایی، آزادی و اراده بشر، موردی ندارد. زیرا در آن، فشار خارجی، انتخاب‌های انسان را تعیین می‌کند. (قیصر، ۱۳۸۴: ۲۰۴-۲۰۶)

دیگر، خدای اقبال شخصی است؛ اما خارج از جهان نیست که بر روی آن کار کند، بلکه او خدا - همه عالم است و آن را در بر می‌گیرد. «من»های متناهی، جزء و بخشی از او هستند و او با رضایت تمام، «من»های متناهی را برگزیده تا در حیات او مشارکت داشته باشند. (انور، ۱۳۷۰، ص ۱۷۶-۱۷۷)

البته اقبال معتقد است این «خود بی‌همتا» را می‌توان در حالت عرفانی و باطنی، بدون واسطه تجربه کرد. همان‌طور که در تجربیات روزانه‌مان از وجود دیگران، حرکات جسمی آنها را دلیل وجودشان قرار می‌دهیم، همین‌طور پاسخ خدا به نداها و دعاها می‌تواند گواه وجود او باشد. (همان، ص ۲۴-۲۶)

آیا علاوه بر موجودات مادی و «من» انسانی محدود و «من غایی نامحدود» موجودات مجرد عقلی نیز وجود دارد؟ پاسخ اقبال، منفی است. «او مجردات عقلی را قبول ندارد.» (قیصر، ۱۳۸۴، ص ۲۰۴)

۲-۲. شخصیت‌های مؤثر بر اقبال

در تحصیلات اقبال، دو دسته از آموزش‌ها دیده می‌شود: تعلیمات سنتی نه چندان عمیق و آموزش‌های مدرن در سطح عالی فلسفه در اروپا. پیگیری این آموزش‌ها، شخصیت‌های مؤثر بر اندیشه او را نشان می‌دهد.

اقبال که تا پایان دوره متوسطه تحت نفوذ فکری مولوی میرحسن شمس العلماء قرار داشت و با تشویق‌های او به شاعری می‌پرداخت و از طریق او با مبانی فرهنگ اسلامی آشنایی یافته بود، در تحصیلات عالی خود در لاهور، تحت نفوذ علمی سرتوماس آرنولد قرار گرفت. مصاحبت و نفوذ علمی او ذهن اقبال را به جنبه‌های فکری - فلسفی غرب هدایت نمود و به توصیه او، برای کسب تحصیلات عالی‌تر عازم اروپا شد.

تحصیلات او در اروپا این امکان را فراهم آورد که بتواند با نحل‌های فلسفی‌ای که در زمان تحصیل وی در اروپا متداول بودند، آشنایی عمیقی یابد. اما «با اینکه به مفهوم غربی، واقعاً یک فیلسوف است، از فلسفه اسلامی چیز درستی نمی‌داند...؛ هم چنان که درباره سایر علوم و معارف اسلامی نیز مطالعاتش سطحی است.» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۴، ص ۵۹) گواه بیگانگی اقبال از فلسفه اسلامی، رساله دکتری او «سیر فلسفه در ایران»

است که کمترین شباهت را به سیر فلسفه دارد و بیشتر براندیشه‌های معتزلیان و اشاعره تمرکز داشته، بخش بسیار ناچیزی از آن به فلاسفه اختصاص دارد. شگفت‌انگیزتر آنکه کمترین توجه را به نقطه اوج فلسفه اسلامی یعنی حکمت متعالیه داشته است.

اقبال علاوه بر شخصیت‌های دوران تحصیل، از برخی بزرگان فکری غرب و جهان اسلام نیز تأثیر پذیرفته است: کانت، مولوی و غزالی. او با فلسفه غرب خصوصاً آراء کانت آشنایی عمیقی داشته است و می‌توان مهم‌ترین دغدغه او در سراسر «احیای فکردینی در اسلام» را بررسی «امکان دین»، یعنی مسئله‌ای که کانت با آن مواجه بود، تلقی کرد؛ چندان که همین مسئله، عنوان آخرین فصل از کتاب اقبال قرار می‌گیرد.

در جهان اسلام بیشتر تحت تأثیر غزالی بوده است؛ به نحوی که عنوان مهم‌ترین کتاب خود را نیز با اقتباس از کتاب «احیاء علوم الدین» امام محمد غزالی برگزیده است. (عنایت، ۱۳۶۹، ص ۱۸) هم‌چنین اقبال، مولوی را مرشد خود می‌داند؛ ولی به نظر می‌رسد تأثیر مولوی، بیشتر از جهت شعری و شکل ارائه افکار است. شعر از مهم‌ترین ابزار اقبال در ارائه افکارش است. وی که از کودکی در محیط خانواده، حجره پدر و مجالس وعظ با مولانا و مثنوی او آشنایی یافته، بخش مهمی از افکار خود، خصوصاً افکار اجتماعی‌اش را با الهام از مولانا به صورت شعر و در قالب مثنوی ارائه داده است. (مشایخ فریدنی، ۱۳۷۰، صص ۶۸ و ۶۹)

کانت و غزالی علی‌رغم تفاوت‌هایی که در فلسفه خود دارند، در این نکته مشترک‌اند که عقل نظری راهی به واقع نداشته و غیرقابل اعتماد است و در واقع تحت تأثیر این دو متفکر، عدم اعتماد به عقل و گرایش به درون‌نگری و شهود، به اصلی‌ترین مبنای معرفت‌شناسی اقبال تبدیل شده است.

کانت در «نقد عقل محض» با محدود کردن عقل نظری در دایره تصورات حسی، معتقد بود عقل نظری در امور غیرتجربی (مابعدالطبیعه) نفیاً و اثباتاً فاقد حکم است. بنابراین او مرجعیت عقل نظری را در حوزه مابعدالطبیعه زیر سوال برد. غزالی نیز با رد فلسفه، تصوف را منبع شناخت حقیقی دانست. اقبال معتقد است «مأموریت غزالی، همان مأموریت کانت در آلمان قرن هجدهم است. کتاب «نقد عقل محض» کانت، محدودیت عقل بشری را آشکار کرد و همه کارهای پیروان عقلی‌گری را به مستی از ویرانه‌ها مبدل

ساخت. ... شکاکی‌گری فلسفی غزالی، که کمی از این هم دورتر رفته بود، در جهان اسلام همین کار را کرد و پشت عقلی‌گری مغرور، ولی کم‌عمق را که در همان جهت عقلی‌گری آلمانی پیش از کانت حرکت می‌کرد، شکست.» (اقبال، بی‌تا، ص ۸)

ب) اندیشه اقبال

در این قسمت به منظور نشان دادن چگونگی تأثیرگذاری زمینه‌های وجودی بر اندیشه اقبال، اندیشه‌های او در دو بخش ۱- بازسازی اندیشه دینی؛ ۲- اندیشه اجتماعی اقبال مطرح خواهد شد.

۱. بازسازی اندیشه دینی

اندیشه دینی اقبال در چارچوب زمینه‌های وجودی ذکر شده، شکل گرفته است. اقبال هم فعالیت‌های تجددخواهانی چون سیداحمدخان را پیش چشم دارد و هم تلاش‌های احیاگرانه سیدجمال را دیده است. اقبال با آسیب‌شناسی فعالیت‌های نوگرایانه هر دو جریان، تلاش دارد راهی را برگزیند که از آسیب‌های هر دو جریان مبرا باشد.

اقبال که ضرورت نواندیشی در دین در عین حفظ ارتباط با گذشته را دریافته، از سیدجمال به عنوان کسی یاد می‌کند که اهمیت و عظمت این وظیفه را درک کرده و حلقه اتصال میان گذشته و آینده است. با این حال در ارزیابی نهایی از سید، فعالیت‌ها او را بیشتر عمل‌گرایانه می‌یابد تا نظریه‌پردازانه و معتقد است: «اگر نیروی خستگی‌ناپذیر وی تجزیه نمی‌شد و خود را تنها وقف تحقیق درباره اسلام به عنوان دستگاهی اعتقادی و اخلاقی می‌کرد، امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار داشت.» (اقبال، بی‌تا، ۱۱۳)

بنابراین اقبال، درک ضرورت «بازگشت به اسلام و فهم درست دستورات اسلامی» را نقطه قوت نهضت بیداری اسلامی و عدم تأمین این ضرورت در مقام نظریه‌پردازی را نقطه ضعف آن می‌داند؛ از این رو خود کوشیده است با پرداختن به مباحث نظری اسلام و تحقیق در آن، به این کمبود پاسخ گوید. به نظر می‌رسد شعار «بازگشت به خود» اقبال مأخوذ از شعار «بازگشت به شیوه مؤمنان صدر اسلام» این نهضت است.

از سوی دیگر، سیداحمدخان که تلاش نظری بیشتری داشته، نهضتش گرفتار آسیب

سطحی‌نگری است. در مجموع می‌توان گفت اقبال در مقام نظریه‌پردازی در باب اسلام، به تبیین‌های سیداحمدخان نزدیک می‌شود؛ با این تفاوت که چون با عمق فلسفی اندیشه غرب آشنایی دارد، به تطبیق‌های سطحی علمی سیداحمدخان دل نمی‌بندد و می‌کوشد تبیین روزآمدتری از دین ارائه دهد. آنچه در نواندیشی دینی اقبال، قابل توجه است، بازخوانی دین از موضع علم مدرن است که در ادامه به برخی از مهم‌ترین آراء و رویکرد او در جریان احیاگری می‌پردازیم.

۱-۱. رابطه علم و دین

از جمله تلاش‌های اقبال این است که به حل چالش علم و دین یا عقل و وحی پرداخته، تبیینی علمی از آن به دست دهد. اعتماد کامل به علوم تجربی، ستون فقرات تبیین او در این بخش است که هم ریشه در مبانی معرفت‌شناختی او دارد و هم بازتاب فضای حس‌گرایی و غرور علم در دوره اوست.

اقبال در تبیین چالش علم و دین، شناخت منابع معرفت را مبدأ حرکت خود قرار می‌دهد. به باور اقبال تجربه‌باطنی، طبیعت و تاریخ، سه منبع معرفتی بشر است؛ اما بشر تا ظهور اسلام، صرفاً بر اساس وحی، که نوعی تجربه‌باطنی است، از خارج، اداره می‌شده است؛ نظیر نباتات و حیوانات که مبتنی بر غریزه، هدایت می‌شوند. پس از به بلوغ رسیدن، ضرورت اداره شدن از بیرون، از میان می‌رود. با تولد عقل و ملکه نقادی، اشکال دیگر معرفت که در مرحله‌ی قدیم‌تر تکامل بشری جریان داشت، متوقف می‌شود. چه اینکه بلوغ بشریت، مقتضی خط سیر جدیدی است. (همان، ص ۱۴۵-۱۴۶)

بدین ترتیب، نزاعی میان علم و دین باقی نمی‌ماند؛ چرا که دین خاتم خود، الغای هدایت بیرونی و توجه به طبیعت و تاریخ؛ یعنی دانش تجربی را اعلام نموده و آن را حاکم قرار داده است و بنابراین در طول آن قرار دارد. تصور اقبال از رابطه علم و دین، دلالت دیگری نیز دارد؛ بنابر این مبنا ضرورت دارد دین یا همان تجربه نبی اکرم(ص) همواره مبتنی بر مکتسبات دانش بشری بازسازی شده و با موازین علم و فلسفه جدید، توجیه گردد و همان‌طور که در ادامه خواهیم دید، اقبال خود پیشنهاد این میدان بوده، معتقد است این شیوه، فهمی شایسته از دین و اصول آن ارائه می‌دهد.

هم‌چنین اقبال عقیده دارد به موازات تبیین دین و بازسازی آن در پرتو علوم جدید، علوم مختلف نیز می‌بایست بر محور مفهومی صحیح و کامل از واقعیت و حقیقت جهان که دین و نبوت ارائه می‌دهد، سازمان یافته و با یکدیگر مرتبط گردد. با این کار، علم به تعبیری روحانی از جهان دست یافته و با نفوذ در اعماق جان آدمی، به عاملی زنده در حیات بشری بدل می‌شود و می‌تواند حیات بشری را متحول سازد.^۱ (همان، ص ۲۰۴)

آن مفهوم محوری‌ای که از جانب دین ارائه می‌گردد، مفهوم «خدا» است که نبی اکرم (ص) آن را به بشریت اعطا کرده و با حیات خود، به کار بردن آن در تمام اجزاء حیات بشر (تعلیم و تربیت، صلح، جنگ، اقتصاد و...) را مجسم نموده و مدلول‌های عملی و نظری آن را به وجود آورده است. (سعیدی، ۱۳۷۰، ص ۲۹۵) خداپرستی، مدلول عملی این مفهوم و محور قرار گرفتن آن در میان آگاهی‌ها، مدلول نظری آن می‌باشد؛ بنابراین می‌بایست «خدا» مبنای نموده‌های علمی قرار گرفته و کلیه واقعیت‌های مکشوف جهان بر اساس این مفهوم به یکدیگر پیوند یابند.^۲

۲-۱. تفسیر اقبال از عقاید دینی

رویکرد کلی اقبال در تبیین باورهای دینی یا مابعدالطبیعه، خوانش اعتقادات دینی از موضع علوم تجربی است. در واقع این رویکرد، نوعی گریز از استدلال کانت در نفی مابعدالطبیعه است. کانت عقل نظری را در دایره تصورات حسی محدود کرده و عقل را در امور غیرتجربی (مابعدالطبیعه) فاقد حکم خوانده بود اقبال که برهان کانت را در قلمرو دین

۱. در حقیقت معنای ایباتی نظیر آنچه در ذیل آورده می‌شود همین نکته است:

غریبان را زیرکی ساز حیات شرقیان را عشق راز کاینات
زیرکی از عشق گردد حق شناس کار عشق از زیرکی محکم اساس
خیز و عشق عالم دیگر بنه عشق را با زیرکی آمیزده

(اقبال، کلیات اشعار، ۱۳۸۱: ۳۰۶)

۲. به اعتقاد اقبال، از طریق کاربرد این شیوه از طرفی مهم‌ترین اصل اندیشه دینی خدا - با علم تأیید می‌شود و از طرف دیگر علوم فیزیکی معنای روحانی تازه‌ای می‌یابد. زیرا در این صورت، طبیعت، سنه‌الله یا عادت خدا معنا خواهد یافت و بررسی آن، چیزی جز جستجوی سنت خدا نخواهد بود. و این «معنای روحانی تازه‌ای به علوم فیزیکی می‌بخشد. شناسایی طبیعت، شناسایی رفتار و سنت خدا است. در مشاهده‌ای که از طبیعت می‌کنیم، در واقع جویای آن هستیم که پیوند نزدیکی با من مطلق پیدا کنیم و این چیزی جز شکل دیگری از عبادت نیست.» (اقبال، احیای فکر دینی، بی‌تا: ۶۸)

صادق می‌داند (اقبال، بی‌تا، ص ۲۰۸)، و در مبانی معرفت‌شناسی خود نیز جایگاهی برای عقل نمی‌شناسد، تنها راه باقی‌مانده برای او در ارائه «خداشناسی استدلالی»، توسل به علوم برای یافتن ویژگی‌های طبیعی‌ای است که به نوعی قابل تطبیق با حقایق دینی بوده، دورنمایی از آموزه‌های دین را نشان دهد. برای آشنایی با این رویکرد، دیدگاه اقبال را درباره هستی خدا و نبوت، مورد دقت قرار می‌دهیم.

۱-۲-۱. خدا

چنان‌که دیدیم خدا در اندیشه اقبال به «من غایی» تعبیر می‌شد؛ ولی اقبال چگونه به این تبیین از خدا نائل آمده است؟ اقبال براهین جهان‌شناختی، هدف‌شناختی و وجودشناختی اثبات خدا را مورد نقد قرار داده و می‌کوشد از منظر فلسفه و علم جدید به تبیین خدا بپردازد.

ابتدا با تحلیل ماده، مکان و زمان در پرتو فلسفه و فیزیک، پویایی و حیات جهان را اثبات می‌نماید. او به ویژه به نظر وایتهد اشاره می‌کند که «مفهوم ارگانیسم را به جای ماده آورده است.» (معروف، ۱۳۸۲، ص ۲۶۷) و معتقد است طبیعت، یک واقعیت ایستا نیست، بلکه ساختمانی از حوادث است که خصوصیات یک جریان خلاق پیوسته را دارد و باید منشأ آن را در یک واقعیت روحانی جستجو کرد و اساساً صفت نهایی واقعیت، روحانی است. (اقبال، بی‌تا، ص ۴۲ و ۴۶)

هم‌چنین با تحلیل "برگسون"ی «من» یا «خود» و طرح جهان در قیاس با «من» نیز، جهان را «یک حرکت خلاق آزاد» یا یک «فعل» معرفی می‌کند؛ یعنی چنان‌که «من» دارای نوعی وحدت است که در آن، حالات گذشته و حال و آینده (به صورت بالقوه) در قالب یک «اکنون» مفرد در یکدیگر حل می‌شوند و در جریان عمل روزانه، به صورت یک سلسله «اکنون» در می‌آیند؛ جهان نیز که در نظر ما همچون مجموعه‌ای از اشیاء می‌نماید، یک «فعل» است و اشیاء، حوادثی هستند در پیوستگی طبیعت که ذهن برای منظوره‌های عملی، به آنها مانند چیزهایی مجزا از هم نگاه می‌کند. (همان، ص ۵۸ - ۶۲)

کشف حیات و حرکت خلاق و پیوسته جهان و در نظر گرفتن آن در قیاس با «خود» انسانی، اقبال را به این درک می‌رساند که واقعیت مطلق نهایی را همچون وحدت

سازمان‌دار یک «خود» عینی شامل همه چیز در نظر گیرد که منشأ هر زندگی است و در واقع شناسایی یک «من» دارای دوام محض است که می‌تواند کثرت اشیاء و حوادث را در کنار یکدیگر نگاه دارد و آنها را به کلیت اصلی یک ترکیب مبدل سازد که قابلیت گفتن «من هستم» را دارند؛ «من هستم»ی مستقل، اساسی و مطلق.

بدین ترتیب اقبال به تصویری از «خدا» می‌رسد که در آن، عالم، یک «خود» و «من» دارای حیات و اراده‌ای خلاق، آزاد و مبتنی بر هدف است نه جریان محض رویدادها. (انور، ۱۳۷۰، ص ۱۴۷-۱۴۱) پس اقبال موحد و خداپرست است ولی «من غایی» مورد نظر او، خدای یکتاپرستان پیشین نیست؛ من غایی «خدای آسمان‌ها» نیست، خدای او همه عالم را شامل می‌شود و «من»های متناهی، هستی خویش را فقط در او می‌یابند. (همان، ص ۱۷۷-۱۷۲)

اقبال با تنظیر دوباره «خود نامحدود» با «خود» بشری، تبیین‌اش را از خدا روشن‌تر می‌سازد: «طبیعت نسبت به خود الهی، همچون اخلاق و رفتار است به خود بشری. در بیان تصویری قرآن، عادت خدا یا "سنه الله" است.» (اقبال، بی‌تا، ص ۶۸)

۱-۲-۲. نبوت

اقبال در بحث از وحی و ختم نبوت، تحلیلی از وحی، ارائه می‌دهد که در آن، روش شهودی - وحیانی به عنوان نوعی شناخت غریزی، نظیر غریزه حیوانی معرفی می‌شود که مخصوص دوران کودکی بشر است؛ با این تفاوت که غریزه حیوانی، در هر یک از حیوانات موجود است و هر یک به طور مستقیم از این هدایت برخوردارند؛ ولی وحی را شایستگان هر قوم (انبیاء) دریافت و به مردم ابلاغ می‌کنند.

اوتاریخ تفکر بشر را به دو دوره کودکی و بلوغ تقسیم می‌کند؛ معتقد است انسان در مرحله کودکی، تحت فرمان شهوت و غریزه است؛ از این رو به وسیله خودآگاهی پیغمبرانه و از طریق پیروی از دستورها و داوری‌ها و شیوه‌های عمل حاضر و آماده (یعنی وحی)، در اندیشه و انتخاب راه زندگی، صرفه‌جویی می‌شود؛ اما با بلوغ بشریت و تولد عقل^۱، دوران

۱. «او متأثر از فلسفه‌ی تجربی غرب ... عقل را به استقرایی محدود و مقید ساخت.» (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶: ۳۷۷) بنابراین عقل در سطح استقرایی مراد است.

ختم رسالت و ظهور پیامبر خاتم فرامی‌رسد و طی مرحله‌ای انتقالی، از نمو اشکال دیگر معرفت که مخصوص دوران کودکی بشریت است، جلوگیری شده، منابع دیگری از معرفت که شایسته خط سیر جدید است معرفی می‌شود. چنین است که توجه به عقل و تجربه و دعوت انسان به تدبّر در طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری مورد تأکید دین خاتم قرار می‌گیرد و با ولادت عقل برهانی - استقرایی، دوران حاکمیت معرفت جدیدی آغاز می‌شود که از طریق کوشش‌های تجربی حاصل می‌گردد و عهده‌دار تدبیر زندگی فردی و اجتماعی است. (همان، صص ۱۴۵-۱۴۶)

۱-۳. اجتهاد از دیدگاه اقبال

ضرورت احیاء اجتهاد از ارکان نواندیشی دینی اقبال است. اقبال اندیشه خاتمیت مذاهب فقهی اهل سنت را نشان از نوعی رکود عملی در فقه اسلامی دانسته، اجتهاد را اصلی‌ترین نیاز اسلام معاصر معرفی می‌کند و می‌کوشد ضرورت احیاء آن را نشان دهد. وی معتقد است در اثر گسترش سیاسی اسلام طی چند قرن اول، اندیشه‌های فقهی چندان توسعه یافت که تا آغاز قرن چهارم هجری، نزدیک به ۱۹ مذهب فقهی پدید آمد. با این وجود، فقه سرانجام در مذاهب چهارگانه معروف، محدود شد و اجتهاد دچار رکود گردید. اقبال رکود فقه را وضعیتی عارضی و محصول سه عامل می‌داند: ۱- رواج نهضت عقلی‌گری و اختلافات ناشی از آن که عکس العمل اصحاب سنت را در پی داشت؛ ۲- رواج تصوف زاهدانه و در نتیجه، غفلت و بی‌اعتنایی به سیمای اجتماعی و سیاسی اسلام؛ ۳- حمله مغول و ویرانی بغداد در نیمه قرن هفتم هجری (۱۳م) که اصحاب را به محافظه‌کاری واداشت. (همان، صص ۱۷۰-۱۷۲، ۱۸۸)

۱-۳-۱. روش‌شناسی اجتهاد از دیدگاه اقبال:

به عقیده اقبال شیوه نوین اجتهاد می‌تواند نیازهای اساسی بشریت در عصر کنونی را تأمین نماید. او نیازهای اساسی بشر را سه چیز می‌داند: تعبیری روحانی از جهان، اصولی اساسی و دارای تاثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند و آزادی روحانی فرد. (همان، صص ۲۰۳) اسلام واجد نیروهایی است که می‌تواند به این نیازها پاسخ گوید. خداوند بنیان و شالوده روحانی حیات بشری است و وفاداری به خداوند،

وفاداری به طبیعت خود آدمی است؛ از این رو اسلام، تنها وفاداری نسبت به خداوند را خواستار است و اصل توحید را پایه وحدت جهانی قرار می‌دهد و در پی آن است که این اصل به صورت عامل زنده‌ای در حیات بشر در آید و به مثابه اصلی ابدی و ثابت، با تغییرات جامعه سازگار گشته؛ حیات اجتماعی را سامان بخشد. (همان، ص ۱۶۹)

بدین ترتیب، اصل اجتهاد از دیدگاه اقبال، سازگار ساختن عنصر ثابت و ابدی حیات، یعنی توحید با تغییرات اجتماعی است و چون جوهر توحید، «آزادی، برابری و مسؤولیت مشترک» است اجتهاد کوششی است که طی آن، این اصول به صورت نیروهای زمانی - مکانی در آمده، دولت می‌تواند آنها را در یک سازمان معین بشری (جامعه) جنبه فعلیت بخشد. (همان، ص ۱۷۷ - ۱۷۹)

اقبال، اجتهاد مورد نظر خود را در ترکیه و در نظریه حقوقی کسانی چون حلیم ثابت می‌یابد که حقوق اسلامی را بر پایه مفاهیم جامعه‌شناسی جدید بنا نهاده است. بنا به نظر او «تنها ترکیه است که از خواب جزمی‌گری برخاسته و به خودآگاهی رسیده است؛ ... در نظر ترکیه پیچیدگی روز افزون زندگی متحرک و در حال گسترش ناچار اوضاع جدیدی پیش می‌آورد که خواهان طرز نگرش‌های تازه است و این خود مستلزم آن است که اصول کهن به صورتی تازه تفسیر و تعبیر شود.» (همان، ص ۱۸۵)

در مجموع نظریه اقبال در باب اجتهاد، برآمده از مبانی معرفت‌شناختی و شرایط حاکمیت علوم تجربی و در سازگاری کامل با نظریه او درباره نبوت است. اجتهاد، نوسازی شریعت در پرتو اندیشه و تجربه بشری است و با تحول تجربه بشری، تغییر می‌یابد. بشر در روزگار بلوغ با انقطاع از وحی، حاکمیت معرفت جدیدی را آغاز می‌کند که از طریق کوشش‌های علمی - تجربی حاصل می‌شود و قادر است با تکیه بر آن به رفع نیاز بپردازد.

۱-۳-۲. منابع فقه از دیدگاه اقبال

اقبال در ادامه بینش و روشی که از اجتهاد ارائه داد، برای انصراف اجتهاد در معنای علمی، منابع و ادله فقهی را نیز به نحوی مورد بازنگری قرار می‌دهد که اجتهاد تنها به معرفت علمی - تجربی تکیه نماید. وی قرآن، حدیث، اجماع و قیاس را به عنوان منابع فقه معرفی کرده، از هر یک، قرائت جدیدی ارائه می‌دهد.

۱. قرآن: او بر این باور است که غرض قرآن این است که در آدمی، آگاهی کاملی درباره ارتباطی که با جهان دارد، ایجاد کند و قواعد حقوقی آن، مانع بکار افتادن اندیشه و فعالیت قانون‌گذاری بشری نمی‌شوند بلکه با توجه به اوضاع امروز جهان اسلام و نیز گسترش فکر بشر، دلیلی بر ادامه وضع موجود، وجود ندارد و باید اصول حقوقی اساسی اسلام در پرتو تجربه بشری و اوضاع جدید زندگی، از نو تفسیر شوند. (همان، صص ۱۹۱ و ۱۹۲)

۲. حدیث: اقبال ابتدا با استناد به بررسی‌های مستشرقان، احادیث را به صورت کلی، از جهت سند غیر قابل اعتماد می‌داند. (همان، ص ۱۹۵) همچنین در دلالت احادیثی که اهمیت قضایی و فقهی دارند، به دیده تردید می‌نگرد؛ یعنی احکام وارده در این احادیث را متناسب با عادات، آداب و خصوصیات مردمی می‌داند که پیامبر بر آنان مبعوث شده است و در نتیجه، بوی عادات و خصوصیات مردم عصر رسول (ص) را می‌دهد و درباره نسل‌های آینده حجیت نخواهد داشت. او متأثر از اندیشه‌های شاه ولی‌الله، معتقد است: پیغمبری که برای آوردن اصولی جهانی فرستاده شده، روش‌اش آن است که قوم خاصی را تربیت کند و آن قوم را همچون هسته‌ای برای بنای یک شریعت کلی قرار دهد. با این عمل، وی اصولی را که شالوده زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهند، برجسته می‌سازد و آنها را با در نظر گرفتن رسم و عادات خاص عصر خود، مورد استعمال قرار می‌دهد. احکام دینی که از این راه فراهم می‌شود (مثلاً حدود شرعی که در مقابل جرایم معین می‌شود) از لحاظی مخصوص آن قوم است و چون مراعات آنها به خودی خود هدف نیست، نباید منحصرأ همان‌ها را عیناً در نسل‌های آینده مورد عمل قرار داد. (همان، ص ۱۹۶)

۳. اجماع: اقبال اندیشه اجماع را به مثابه مهم‌ترین مفهوم حقوقی اسلام، در قالب مجامع و مجالس قانون‌گذاری امروزی توجیه می‌کند. معتقد است اجماع از این قابلیت ویژه برخوردار است که به صورت انجمن ثابت اجتهاد درآید با این وجود، در طول تاریخ از این قابلیت غفلت شده است؛ ولی با تجربه سیاسی ملت‌های اروپایی، رفته‌رفته ارزش و امکانات اندیشه اجماع، برای مسلمانان روشن شده است و «انتقال قدرت اجتهاد از افراد نماینده مذاهب فقهی به یک مجمع قانون‌گذاری اسلامی، که نظر به رشد فرقه‌های مذهبی مخالف، تنها شکلی است که اجماع در زمان حاضر می‌تواند به خود بگیرد، ممکن

است سبب آن شود که مردمان معمولی هم که نظر صائبی در امور دارند، راه پیدا کنند که در بحث در مسائل قانون و وضع قوانین سهیم شوند.» (همان، ص ۱۹۸)

۴. **قیاس:** قیاس از دیدگاه اقبال، یعنی استفاده از استدلال در مسائل مشابه و مقایسه کردن آنها با یکدیگر. او قیاس را ویژگی مکتب ابوحنیفه و نوعی استدلال عقلی بر اساس منطق ارسطو می‌داند که با اکتشاف اوضاع و احوال جدید، احکام اوضاع و شرایط مشابه را به آن سرایت می‌دهد. اقبال که در سراسر مباحث خود عقل‌گرایی را مورد انتقاد قرار داده است، با عقلی خواندن این دلیل، بر زیان‌باری کاربرد آن در فقه تأکید کرده و می‌گوید: «وضع پیچیده زندگی را نمی‌توان تابع قواعد خشک و سختی قرار داد که به صورت منطقی از عده‌ای از مفاهیم کلی به دست می‌آید.» (همان، ص ۲۰۰-۲۰۱)

۲. اندیشه اجتماعی اقبال

اقبال که در میدان عمل دستی در سیاست داشت، در این کارزار، با طرد ابعاد سازش‌کارانه اندیشه سرسیداحمدخان، به جریان بیداری اسلامی سیدجمال نزدیک می‌شود. بنا بر آنچه در زمینه‌های سیاسی اندیشه اقبال گذشت، اندیشه‌های ضد استعماری و وحدت‌گرایانه، پیش از اقبال، توسط سید جمال تولد یافته و به بلوغ رسیده بود؛ بنابراین اقبال از این ذخیره معرفتی بهره برده است. از طرف دیگر، اقبال چند دهه پس از سیداحمدخان هندی و در اوج مبارزات ضد استعماری مردم هند، حیات فکری خود را آغاز نموده و از این جهت، امکان ارزیابی حرکت سیداحمدخان برای او فراهم بوده است. در این شرایط اقبال نه تنها به استعمار خوش بین نیست، بلکه آن را مشکل سیاسی کشورهای اسلامی می‌داند و بسیاری از بیماری‌های جوامع اسلامی را در استعمار ریشه‌یابی می‌کند.

او تحت تأثیر جریان بیداری اسلامی سیدجمال، استبداد داخلی، استعمار خارجی، جدایی و تفرقه میان مسلمانان با عناوین مذهبی و غیرمذهبی، خودباختگی، گرفتاری در گرداب خرافه و عقب‌ماندگی علمی را دردهای اجتماعی مسلمین، می‌شناسد. بدین ترتیب «وحدت»، «بازگشت به خود» و «فهم درست آموزه‌های اسلام» و «احتراز از اخلاق غربی» از ارکان اندیشه‌های اصلاحی اقبال می‌گردد؛ اندیشه‌هایی که در «نظریه خودی» تجلی می‌یابد.

۲-۱. نظریه «خودی»

نظریه «خودی» علی‌رغم ظاهر فلسفی آن، هسته مرکزی اندیشه اجتماعی اقبال و عصاره شعارهای اوست. و در حقیقت، اقبال برای تبیین این مفاهیم اجتماعی و برای درمان دردهای اجتماعی جوامع اسلامی، طرح نظریه «خودی» را در انداخته است. در واقع «مفهوم "خودی" یک مفهوم انسانی - اجتماعی است که در پوشش تعبیرات فلسفی و با آهنگ یک تبیین فلسفی بیان شده است ...؛ [یعنی] نخست به عنوان یک تفکر انقلابی به ذهن اقبال می‌آید و بعد به سراغ فلسفی کردن این تفکر می‌رود.» (آیت الله خامنه‌ای، ۱۳۶۵، ص ۲۳)

اقبال در «احیای فکر دینی در اسلام» به شرح مفهوم «خود» یا «من» به مثابه یک مفهوم فلسفی پرداخته است. وی مفهوم «من» یا «خود» را به مثابه مفهومی عام که در همه موجودات یافت می‌شود و مقول به تشکیک است، مطرح می‌سازد. معتقد است تنها آن چیزی واقعی است که مستقیماً از واقعیت «خود» آگاهی داشته باشد و درجه واقعیت با درجه احساس «من» تغییر می‌کند. به عبارت دیگر درجه اشراق «من هستم»ی است که مقام یک شیء را در سلسله مراتب اشیاء معین می‌سازد. از «خدا» (من نهایی) جز «من» صادر نمی‌شود و جهان در تمام جزئیاتش از ذره ماده گرفته تا آدمی، تجلی «من هستم بزرگ» است و هر ذره، هر اندازه هم که در سلسله مراتب وجود پست باشد، یک «من» است. (اقبال، بی‌تا، ص ۶۷ و ۸۵)^۱

اما در اشعار «اسرار خودی»، «خودی» را به مثابه یک مفهوم انسانی - اجتماعی شرح داده و مقومات و آفات آن را بیان می‌کند. هم‌چنین در «رموز بی‌خودی» تکوین جامعه و نظام اسلامی را پی‌می‌گیرد. که خلاصه‌ای از آن ارائه خواهد شد؛ اما پیش از آن به اختصار بیانی از مفهوم «خودی» ارائه می‌کنیم.

اقبال در نامه‌ای به نیکلسن در حین ترجمه اسرار خودی، می‌گوید: ««خودی» در معنای وسیعی به کار رفته و به معنی میل و آرزوی بلعیدن و به خود جذب کردن است؛ عالی‌ترین و راقی‌ترین شکل این معنا عبارت است از ایجاد ارزشها و ایده‌آل‌ها و کوشش در راه تحقق دادن به آن‌ها.» (حجازی، بی‌تا، ص ۲۳) در مقدمه خود بر «اسرار خودی» بیانی روشن‌تر دارد: «معنای «خودی» احساس خود یا شناخت ذات خویشتن است»

۱. اقبال در آغاز اشعار «اسرار خودی» نیز ابیاتی در شرح این ماجرا آورده است.

(بوعزیزی، ۱۹۹۹، ص ۴۶۶) پس «خودی» یعنی احساس و ادراک «خود» به عنوان یک حقیقت و بنابراین «نظریه خودی»، نظریه پرورش شخصیت و «من» است. (مشایخ فریدنی، ۱۳۷۰، ص ۵) اقبال این مفهوم را با مشاهده خودباختگی و زوال هویت در جهان اسلام و به عنوان درمان این درد مطرح ساخته بود تا او را به هویت و «من» اسلامی خود متوجه سازد.

اقبال در «اسرار خودی» به ترتیب، به تبیین شکل‌گیری، حیات، تثبیت یا تقویت و تربیت «خودی» می‌پردازد.^۱ چنان‌که پیشتر گفتیم از دیدگاه او تنها آن چیزی واقعی است که مستقیماً از واقعیت «خود» آگاهی داشته باشد و درجه واقعیت، با درجه احساس «من» تغییر می‌کند. (اقبال، بی‌تا، ص ۸۵) از این رو اولین گام در پرورش «خود» بازشناسی و اثبات «خود» است.^۲ بعد از شناخت «خود»، داشتن آرمان یا به تعبیر اقبال، آرزو و ادعا و تلاش برای تحقق آن‌ها، موجب حیات خودی فردی و اجتماعی می‌گردد و از این رو «هر «خودی» به اندازه بزرگی مقاصدش عظمت می‌یابد و به اندازه مشقت‌هایی که در راه آن تحمل می‌کند، نیرومند می‌گردد.» (بوعزیزی، ۱۹۹۹، ص ۴۵۳)

اقبال عشق را موجب تقویت خودی می‌داند و اعتقاد دارد عشق و محبت به الگوهای والا، روشنایی‌بخش ذات است و بنیان خودی را مستحکم می‌سازد^۳ و الگوی مسلمان در بعد فردی و اجتماعی، پیامبر اکرم (ص) است. نیز در بعد جهانی، کانون وحدت همه مسلمانان و محور شکل‌گیری «خودی» اسلامی است.^۴

اما تربیت و کمال خودی؛ خودی طی سه مرحله به کمال می‌رسد. مرحله نخست اطاعت محض از اوامر قرآن و سنن اسلامی است.^۵ مرحله دوم ضبط نفس و خویشتن‌داری از محرّمات^۶ و مرحله سوم، مرحله کمال انسانیت است که انسان به ولایت

۱. اشعار مورد استناد در این بخش گزینشی است نه پیوسته و صفحات ۱۳-۲۳ کلیات اشعار اقبال را شامل می‌شود.

۲. چون حیات عالم از زور خودی است پس به قدر استواری زندگی است
 ۳. از محبت می‌شود پاینده‌تر زنده‌تر سوزنده‌تر تابنده‌تر
 ۴. در دل مسلم مقام مصطفی است آبروی ما ز نام مصطفی است
 ۵. ناکس از فرمان پذیری کس شود آتش ار باشد ز طغیان خس شود
 ۶. نفس تو مثل شتر خودپرور است خودپرست و خودسوار و خودسرست

و خلافت الهی می‌رسد و جهان آفرینش مسخر او می‌گردد. (مشایخ فریدنی، ۱۳۷۰، ص ۶) اقبال در فصلی دیگر به دو آسیب از آسیب‌های خودی اشاره می‌کند. «سؤال» یا «احتیاج» را موجب ضعف خودی می‌داند.^۱ «نیاز» در بعد فردی تهدید شخصیت و عزت نفس آدمی است و در بعد اجتماعی که بیان دیگری از «وابستگی» است، تهدیدی برای خودی جمعی نیز هست. وی هم‌چنین نفوذ دشمن و جنگ رسانه‌ای - تبلیغی را شیوه دشمنان در مواجهه با رقیبان سرسخت و راهی برای تضعیف «خودی» آنها معرفی می‌کند.^۲

۲-۲. تکوین جامعه

مثنوی «رموز بی‌خودی»^۳ نشان می‌دهد چگونه «خودی»ها در عین حفظ شؤون فردی در وحدت جامعه اسلامی محو می‌گردند. جامعه، از اجتماع صرف تعدادی افراد حاصل نمی‌شود؛ «خود جمعی» در اثر تعامل «خودی»های فردی با یکدیگر و ذوب شدن «خودی»ها در هم، از طریق تفکر واحد و اهداف و آرمان‌های مشترک شکل می‌گیرد.^۴ از مباحث چنین بر می‌آید که اقبال در رویکرد خود به جامعه، برای جوامع نیز مانند سایر امور، ذات یا «من» جمعی در نظر می‌گیرد. او با ارائه مفهومی منسجم «جامعه را به انسانی تشبیه می‌کند» که همانند وی تابع فرایند رشد و بالندگی است؛ یعنی مثل کودکی به دنیا می‌آید و سپس تبدیل به یک «شخص» نیرومند و بالغ می‌شود. (معروف، ۱۳۸۲، ص ۲۵۵) اقبال با اعتقاد به رابطه متقابل فرد و جامعه،^۵ به نقش فرد در جامعه و نقش جامعه در

مرد شو آور زمام او به کف تا شوی گوهر اگر باشی خزف
 ۱. ای فراهم کرده از شیران خراج گشته‌ای روبه مزاج از احتیاج
 ۲. شیر نر را میش کردن ممکن است غافلش از خویش کردن ممکن است
 ۳. اشعار این بخش شامل صفحات ۵۸-۶۱ دیوان اقبال است.
 ۴. روندی که اقبال از آن به این صورت تعبیر کرده است:
 در جماعت خودشکن گردد خودی تا ز گلبرگی چمن گردد خودی
 قوم را اندیشه‌ها باید یکی در ضمیرش مدعا باید یکی
 جذب‌ه باید در سرشت او یکی هم عیار خوب و زشت او یکی
 ۵. ملت نوزاده مثل طفلک است طفلکی کو در کنار مامک است (کلیات: ۹۹)
 ۶. در بیان این رابطه دیالکتیکی می‌گوید:

حیات فرد می‌پردازد. از طرفی هر فرد در جامعه حلقه‌ واسط میان گذشته و آینده و شرط امکان جامعه است؛ زیرا هم میراث‌دار فرهنگ گذشتگان و هم انعکاس دهنده آن به نسل‌های آینده است. از طرف دیگر کمال «خودی» در این است که با جمع درآمیزد و به خدمت جامعه درآید. (همان، ص ۲۵۴) جامعه به فرد، هویت می‌بخشد؛ زیرا فرد بسیاری از داشته‌های خود را از جامعه اخذ می‌کند. زمینه‌های رشد جسمی، روحی و فکری او در دامن جامعه فراهم می‌شود و زبان که حقیقتی اجتماعی است، وسیله ارتباط با دیگران است و ارزش‌های جامعه، قواعد رفتار او را شکل می‌دهند.^۱ اقبال در نهایت رابطه فرد و جامعه را وحدتی در کثرت و کثرتی در وحدت معرفی می‌کند.^۲

۳-۲. جامعه اسلامی

هم‌چنین در رموز بی‌خودی^۳ دیدگاه اقبال درباره امت اسلامی نیز روشن می‌شود. به عقیده اقبال اساساً اسلام، حکومتی دینی است و «هدف دین پدید آوردن جامعه آرمانی است که او آن را "ملکوت خدا بر زمین" می‌نامد.» (معروف، ۱۳۸۲، ص ۲۵۷) و در تبیین اصول جامعه آرمانی اسلام، توحید و رسالت پیامبر اکرم (ص) را دو رکن امت اسلامی معرفی می‌کند و مرز رنگ، زبان، نژاد و میهن را فرو می‌ریزد.^۴

توحید علاوه بر محوریت در همبستگی، آزادی‌بخش نیز هست. زیرا تکیه بر الله، یأس و ترس را می‌زداید^۵ و به آرامش و عمل طبق عقیده می‌رساند. رسالت نیز، تجلی توحید و آیین یکتاپرستی است از این رو لازمه گردآمدن بر محور الله، تبعیت از رسول و عمل به

فرد می‌گیرد ز ملت احترام ملت از افراد می‌یابد نظام

۱. پیکرش از قوم و هم جانش ز قوم ظاهرش از قوم و پنهانش ز قوم
۲. وحدت او مستقیم از کثرت است کثرت اندر وحدت او، وحدت است
۳. صفحات ۶۲ - ۹۸ دیوان.

- ۴ ما مسلمانیم و اولاد خلیل از «ایکم» گیر اگر خواهی دلیل اصل ملت در وطن دیدن که چه باد و آب و گل پرستیدن که چه حکم او اندر تن و تن فانی است از خیال بیش و کم آزاد شو کاروان زندگی را رهزن است
۵. گر خدا داری ز غم آزاد شو بیم غیر الله عمل را دشمن است

آیین اوست.^۱ کمال حیات جمعی، جایی است که ملت مانند فرد، احساس «خودی» و هویت کند و خود را به مثابه یک واحد منسجم دارای تفکر واحد و آرمان و ارزش مشترک بازشناسد. (اقبال، ۱۳۸۱، ص ۹۸) و در واقع رسالت، آن را تأمین می‌کند؛ یعنی با ارائه جهان بینی و آرمان واحد، افراد را به وحدت رسانده، زمینه تشکیل جامعه را فراهم می‌آورد. هم‌چنین حیات سازمان و جامعه در گرو وجود قانون است^۲ و آیین رسول، همان قانون حیات‌بخش جامعه اسلامی است. به این معنا که محتوای رسالت، حریت، مساوات، اخوت است. (اقبال، ۱۳۸۱، ص ۷۰) و مقصود از رسالت، آن است که این اصول در سازمان بشری (جامعه) جنبه فعلیت یابد.^۳

ج) ارزیابی اندیشه اقبال

یکی از کارکردهای روش‌شناسی بنیادین فراهم آوردن زمینه ارزیابی یک اندیشه و نقد بنایی و مبنایی آراء است؛^۴ یعنی با تشخیص مبانی یک اندیشه، ارتباط آنها با یکدیگر و نیز با اصل نظریه را جستجو می‌کند. در این جهت ما نیز می‌کوشیم، نوعی ارزیابی از اندیشه او به عمل آوریم.

۱. ضعف در شناخت عقل‌گرایی فلسفه اسلامی

اقبال که هماهنگ با کانت و غزالی، نوعی عقل‌ستیزی را دنبال می‌کند، مکتب اشعریه را طلایه‌دار مبارزه با عقل‌گرایی و رجوع به عینی‌گرایی معرفی می‌کند؛ در حالی که اشعریه با رد عقل‌گرایی اعتزالی، به تجربه‌گرایی دعوت نمی‌کند؛ اشعریه، بازگشت به نوعی حدیث‌گرایی است.

۱. حق تعالی پیکر ما آفرید
 ۲. ملت از آیین حق گیرد نظام
 ۳. کل مؤمن اخوة اندر دلش
 ۴. پارسانیا، ۱۳۹۲: ۱۱-۱۲.
- وز رسالت در تن ما جان دمید
از رسالت مصرع موزون شدیم
از نظام محکمی خیزد دوام
نیست ممکن جز به قرآن زیستن
حریت سرمایه آب و گلش
در نهاد او مساوات آمده

۴. پارسانیا، ۱۳۹۲: ۱۱-۱۲.

مهم‌تر اینکه به استناد مبانی معرفت‌شناختی فلسفه اسلامی، فیلسوفان نه تنها از حس و تجربه اعراض نکرده‌اند، بلکه بزرگانی چون بوعلی «محسوسات» و «مجربات» را در کنار «ولیات»، بخشی از یقینیات و از جمله قضایایی معرفی می‌کند که قبول‌شان واجب است. (بوعلی، بی‌تا، ص ۳۴-۳۵) مضاف بر اینکه فیلسوفان هر عصر، صاحبان دانش در سایر حوزه‌های علمی و از جمله علوم تجربی و طبیعی بوده و از قضا دوران رشد تمدن اسلام که تا قرن هفتم هجری بوده، همان دوره‌ای است که فیلسوفان و حکیمان میدان‌دار عرصه علم بوده‌اند.

۲. ناسازگاری درونی مطالب

چنان‌که دیدیم اقبال با طرح معرفت‌اشراقی، نشان داد خواهان آن است که معرفت‌شناسی خود را در تقابل با معرفت‌شناسی سکولار رایج ارائه دهد؛ ولی با دقت در آراء او در بحث از منابع معرفت و نیز در بحث از حقیقت وحی می‌توان دریافت که او در تبیین این منبع معرفتی متأثر از فضای علمی دنیای مدرن و حاکمیت فلسفه حس‌گرایانه عمل کرده است.

وی هرچند تجربه دینی یا عاطفی را واجد سیمایی معرفتی و متضمن عنصری ادراکی می‌داند؛ اما پذیرش آن را به محک آن با تجربیات و دانش‌های بشری و نیز آثاری که بر تمدن بشری داشته است متوقف می‌سازد. بنابراین علی‌رغم تأکیدات خود اقبال بر ارزش یکسان تجربه دینی و تجربه بیرونی، لازمه سخن او تقدم معرفت‌شناختی تجربه بیرونی و دانش حاصل از آن، بر تجربه دینی است.

تأمل در مباحث اقبال درباره نبوت و حقیقت وحی نیز، این برداشت را تأیید می‌کند و بلکه نشان می‌دهد اقبال نوعی حس‌گرایی را بازتولید می‌کند که ضمن احترام به برخی ابعاد احساسی - عاطفی آدمی (نه بعد عرفانی)، شناخت علمی - تجربی را تنها راه شناخت جهان خارج می‌داند (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۳۱۳)؛ زیرا چنان‌که در بحث نبوت دیدیم، اقبال وحی را نوعی شناخت غریزی، نظیر غریزه حیوانی و مخصوص دوران کودکی بشر دانست و دوره بلوغ بشریت را آغاز حاکمیت معرفت علمی و تجربی معرفی نمود. هرچند در این مرحله، ادراک شهودی را انکار نکرد؛ ولی با اعلام پایان حجیت آن در ادعای ارتباط با ماوراء طبیعت، آن را تا سطح نوعی ادراک احساسی - عاطفی فروکاست که تنها نیازهای عاطفی انسان را تأمین می‌کند.

۳. معرفت‌شناسی اقبال در ترازوی حکمت اسلامی

فارغ از ناسازگاری‌های فوق در درون آراء اقبال، از منظر حکمت اسلامی توجه به چند نکته ضروری است:

۱- وحی، شناختی الهی و برتر از معرفت عقلی و تجربی است و علومی را می‌آموزد که انسان توان فراگیری آن را ندارد.^۱ از این رو، معرفت وحیانی در همه اعصار مورد نیاز بوده و حجیت و اعتبار دارد. (همان، ص ۳۱۷-۳۱۶)

۲- قلمرو دانش حسی، حوزه حقایق محسوس بوده واز آن فراتر نمی‌رود. از این جهت حق داوری درباره حقایق فراحسی را ندارد. (همان، ص ۳۳۷)

۳- محدود کردن عقل نظری در سطح تجربه و حس، امری بلاذلیل، بلکه غیر ممکن است؛ زیرا علاوه بر آنکه هر یقین حسی به یک قیاس عقلی غیرتجربی متکی است که کبرای آن مبدأ عدم تناقض است، کلیت قضایای تجربی نیز متوقف بر اصل علیت و نیز بسیاری قضایای عقلی دیگر است. (پارسانیا، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸-۱۱۷)

۴. بررسی رویکرد اقبال در تبیین آموزه‌های دین

۱- درباره روش اقبال در تبیین آموزه‌های دین باید گفت: هرچند این شیوه، از نوعی جذابیت برخوردار است؛ اما اولاً: پناه بردن به آن ناشی از نفی اعتبار عقل است و با حضور عقل، محدودیتی در تبیین دین وجود نخواهد داشت. ثانیاً: ایده بازخوانی اعتقادات دینی از موضع علوم تجربی، مبتنی بر این پیش‌فرض قرن نوزدهمی است که دانش تجربی توان فراگیری همه آنچه را دین ارائه می‌دهد، دارد؛ درحالی که تجربه علاوه بر محدودیت قلمرویی‌اش، امروزه در همان قلمرو محدود نیز با چالش مواجه است. ثالثاً: گرایش به تجربه‌گرایی و در نتیجه، بازسازی و تهذیب دین از موضع دستاورد تجربی، به انکار یا تحریف حقایق دینی و در خوش‌بینانه‌ترین حالت، به غفلت از ابعاد ملکوتی آنها می‌انجامد. تبیین اقبال از خدا، حیات جاویدان و وحی نمونه‌هایی از این واقعیت هستند.

۲- علاوه بر رویکرد تقلیل‌گرایانه اقبال درباره «وحی»، با دیدگاهی که او درباره خاتمیت وحی و نبوت مطرح می‌سازد، در واقع بی‌نیازی بشر از وحی و دین در عصر جدید

۱. یعلمکم ما لم تکنوا تعلمون. بقره/۱۵۰

و ختم دیانت را اثبات می‌کند نه ختم نبوت. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۸۷) اگر وحی برای هدایت بشر نابالغ، بوده و بشر در مرحله جدید به بلوغ عقلی رسیده است و هدایت تجربی، جایگزین هدایت وحیانی شده، دیگر چه نیازی به هدایت دارد؟! معرفت علمی و تجربی، در مقام و صولت دین جدید می‌تواند با شبکه‌ای از علوم تجربی (جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، بهداشت، اقتصاد و...) حیات بشری را در ابعاد فردی و اجتماعی راهبری کند و درباره‌ی حقایق داوری کند.

۵. ارزیابی دیدگاه اقبال دربارهٔ اجتهاد

نظریه اقبال دربارهٔ اجتهاد، آن را به مثابهٔ فعالیت علمی - تجربی درمی‌آورد و به انحلال دستگاه فقه در دستگاه علم تجربی منجر می‌شود؛ یعنی استنباط هر حکم، وظیفه یکی از علوم خاص تجربی است. این مسأله در توجه اقبال به اجماع به عنوان مهم‌ترین منبع استنباط قوانین فقهی حقوقی و تفسیری که از آن دارد، نمود بیشتری می‌یابد؛ چون این نهاد، متشکل از متخصصین رشته‌های مختلف علمی است نه لزوماً عالمان دین و فقیهان. در حقیقت انتظار جایگزینی علم نسبت به شناخت عقلی و معرفت دینی در دریافت احکام فردی و اجتماعی مورد نیاز حیات انسانی و داوری درباره حقایق هستی، نتیجه‌ی بلندپروازی‌های دانش تجربی سده نوزدهم در ادعای تدوین و تنظیم باید و نبایدها و داوری درباره کل هستی است. چنان که گفته شد علم تجربی بدون اتکا بر احکام عقلی، فاقد یقین است. بعلاوه، قلمرو تجربه محدود به حقایق مادی است و از آن فراتر نمی‌رود. (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۳۳۷)

نتیجه‌گیری

نواندیشی اقبال، تحت تاثیر جریان‌ات اجتماعی و فرهنگی - معرفتی زمانه خود شکل گرفته است. اقبال هم فعالیت‌های غرب‌زدگانی چون سیداحمدخان را پیش چشم دارد و هم مبارزات ضد استعماری و اندیشه وحدت‌گرایانه سید جمال را دیده است. به نظر می‌رسد اقبال در بعد عملی با سیدجمال هماهنگ می‌گردد، اما در بعد نظری به سیداحمدخان می‌گراید؛ به این معنی که از یک سو، ضمن پذیرش ابعاد ضد استعماری و

وحدت‌گرایانه اندیشه سیدجمال، معتقد است فعالیت‌ها و تلاش‌های سیدجمال بیشتر جنبه عملی داشته است تا جنبه نظری؛ بنابراین سعی نموده است با پرداختن به مباحث نظری اسلام و تحقیق در آن، به این کمبود و نیاز پاسخ گوید. از سوی دیگر، هرچند ابعاد سازش‌کارانه اندیشه سیداحمدخان با غرب را طرد می‌کند اما در تلاش‌های نظری خود و نهضت نواندیشی دینی که در پی آن است، به تبیین‌های سیداحمدخان نزدیک می‌شود. البته با توجه به آشنایی عمیقی که با اندیشه غرب دارد، از تطبیق‌های سطحی سیداحمدخان فراتر رفته، به تبیین روزآمدتری می‌اندیشد.

اقبال که معرفت‌شناسی خود را متأثر از فضای علمی زمانه خود یعنی حاکمیت فلسفه حس‌گرایانه و با نگاهی سطحی به میراث فلسفی جهان اسلام ارائه داده، تلاش کرده است میان دیدگاه متفکران مسلمان و فلاسفه غرب، به نحوی پیوند ایجاد کند و به بازسازی دین بر حسب علوم تجربی بپردازد.

او هم‌چنین با ریشه‌یابی عوامل رکود فقه، ضرورت بازگذاشتن باب اجتهاد و تحول فقه را پی‌می‌گیرد. اجتهاد از دیدگاه اقبال، سازگار ساختن جوهر توحید، یعنی «مساوات، مسؤولیت مشترک و آزادی» با تغییرات اجتماعی است و ضروری است اصول عدالت، برابری، و مسؤولیت بشری به صورتی تازه تفسیر گردد که از طریق نوسازی شریعت در پرتو اندیشه و تجربه بشری تحقق می‌یابد.

برای انصراف اجتهاد در معنای علمی، اقبال منابع و ادله فقهی را نیز به نحوی مورد بازنگری قرار داد که اجتهاد تنها به معرفت علمی - تجربی تکیه نماید. بر این اساس دین یا همان تجربه نبی اکرم(ص) همواره مبتنی بر مکتسبات دانش بشری بازسازی شده و باموازین علم و فلسفه جدید هماهنگ می‌گردد. و بلکه معرفت علمی و تجربی در قالب دین جدیدی ظاهر می‌شود که می‌تواند با شبکه‌ای از علوم تجربی حیات بشری را در ابعاد فردی و اجتماعی راهبری کند.

اقبال علاوه بر بازسازی دین، با طرح «نظریه خودی» به اصلاح و احیای اجتماعی جوامع اسلامی نیز پرداخته است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. ابن سینا، اشارات و التنبیها، بی‌جا، نشرالبلاغه، بی‌تا. (نرم‌افزار کتابخانه حکمت موسسه نور)
۲. اقبال جاوید، زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری، شهین‌دخت کامران‌مقدم، ج ۱، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲.
۳. اقبال لاهوری محمد، احیای فکر دینی در اسلام، احمد آرام، بی‌جا، کانون نشر پژوهش‌های اسلامی، بی‌تا.
۴. _____، سیر فلسفه در ایران، امیرحسین آریان‌پور، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۲.
۵. _____، کلیات اشعار، تصحیح و اهتمام احمد سروش، تهران، انتشارات سنایی، ۱۳۸۱.
۶. انور عشرت، مابعد الطبیعه از دیدگاه اقبال، محمد بقایی (ماکان)، تهران، حکمت، ۱۳۷۰.
۷. بوعلیزی محمد العربی، محمد اقبال فکرة الدینی و الفلسفی، دمشق، المطبعة العلمیة، ۱۹۹۹.
۸. پارسانیا حمید، حدیث پیمانہ، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۹.
۹. _____، علم و فلسفه، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۰. _____، انواع و ادوار روشنفکری با نگاهی به روشنفکری حوزوی، قم، کتاب فردا، ۱۳۹۰.
۱۱. _____، «نظریه و فرهنگ»، راهبرد فرهنگ، ش ۲۳، ۱۳۹۲.
۱۲. حجازی فخرالدین، سرود اقبال، تهران، موسسه انتشارات بعثت، بی‌تا.
۱۳. خامنه‌ای سیدعلی، «سخنرانی در کنگره جهانی بزرگداشت اقبال لاهوری»، در شناخت اقبال (مجموعه مقالات کنگره)، ۱۳۶۵.
۱۴. خسرو شاهی سید هادی، مقدمه کتاب اندیشه‌های اقبال لاهوری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۵. سروش عبدالکریم، تفرج صنع، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۵.
۱۶. سعیدی غلامرضا، اندیشه‌های اقبال لاهوری، مقدمه سیدهادی خسروشاهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۷. شریعتی علی، ما و اقبال، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۸۶.
۱۸. عنایت حمید، شش گفتار درباره دین و جامعه، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹.
۱۹. قدردان قراملکی محمد حسن، آیین خاتم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۰. قیصر نذیر، اقبال و شش فیلسوف غربی، محمد بقای ماکان، تهران، یادآور، ۱۳۸۳.

۲۱. مشایخ فریدنی محمدحسین، نوای شاعر فردا، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
۲۲. مطهری مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲، تهران، صدرا، ۱۳۸۵.
۲۳. _____، مجموعه آثار، ج ۲۴، تهران، صدرا، ۱۳۸۵.
۲۴. _____، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۸۶.
۲۵. معروف محمد، اقبال و اندیشه‌های دینی معاصر غرب، محمد بقایی (ماکان)، تهران، قصیده‌سرا، ۱۳۸۲.
۲۶. هاشمی سید محمد جواد، علامه اقبال لاهوری بیدارگر شرق، زاهدان، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در امور اهل سنت سیستان و بلوچستان، ۱۳۸۲.

The Methodology of the Free Thinking of Iqbal Lahori

Mahdī Rajabī*

Abstract

Muḥammad Iqbāl Lāhūrī (aka Iqbal Lahori) was a Muslim reformer whose reformist thoughts were known the world over. He is counted as a peer to such thinkers as Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī. This article focuses on the thought of Iqbal and the context of that thought. It attempts to reconstruct the philosophical groundings which were the framework for his theorizing and shows how they affected his thought overall. The work at hand attempts to show that Iqbal's novel contributions were influenced by the Westernized thought of Sayyid Aḥmad Khān on the one hand, and the anticolonial struggles and the efforts to unify [the Muslims] by Sayyid Jamāl al-Dīn on the other. Moreover, Iqbal's epistemology was much affected by the sensationalist and materialist leanings of the period in which he lived, and was also coloured by his superficial grasp of the philosophical heritage of the Islamic world, whereby he attempted to connect the perspectives of Muslim and Western philosophers. The result of this approach of Iqbal was the reconstruction and reform of religion predicated on a sensational-empirical knowledge base and the introduction of an open-minded "religion" reminiscent of the Enlightenment.

Keywords: Iqbal, reformism, Islamic awakening, free thinking, *ijtihad*, theory of *khūdī* ("self").

*. Ph.D. Student of Philosophy of Social Sciences; Seminary Graduate Institute of Imam Reza.