

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



ترجمه متون برگزیده علوم انسانی

## Iqbal's "Reconstruction of Religious Thought in Islam": A Critical Appraisal

**Author:** Asghar Ali Engineer

**Source:** *Social Scientist*, Vol. 8, No. 8 (Mar., 1980), pp. 52-63

**ULR:** <http://www.jstor.org/stable/3516692>

اقبال و «بازسازی فکر دینی در اسلام»: یک ارزیابی انتقادی

نویسنده: اصغر علی انجینیر

مترجم: سید امیر موسوی زاهد

لینک در ترجمان: <http://tarjomaan.com/archives/4622/>

مجموعه ترجمان، تلاشی برای ترجمه متون برگزیده علوم انسانی است. ترجمه صداهایی که کمتر شنیده شده‌اند و اندیشه‌هایی که مهجور، اما بدیع و راهگشایند. هدف ما، غنا بخشیدن به تفکر انتقادی و گفتگویی است، برای همراهی با ما، متن‌های مناسبی را که می‌شناسید، پیشنهاد دهید، یا در ترجمه آن‌ها با ترجمان همراه شوید. پست الکترونیکی ترجمان: [info@tarjomaan.com](mailto:info@tarjomaan.com)

حق انتشار جزء یا تمام متن، برای مؤسسه ترجمان محفوظ است

ISSN: 2345-282x

## اشاره:

علامه اقبال لاهوری، یکی از متفکرین برجسته‌ای است که در مواجهه با جهان مدرن غرب، به ریشه‌یابی علل انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمین پرداخت و کوشید تا ریشه‌های تاریخی، فلسفی و معرفتی این مسئله را دریابد. با این حال، همانطور که هر متفکری، قابل نقد است، آراء علامه اقبال نیز نقدپذیر است. مقاله‌ای که در پی می‌آید، ارزیابی انتقادی از مهمترین آراء اقبال لاهوری است. محور این ارزیابی انتقادی، نقد تحلیل اقبال از علل افول تمدن اسلامی یا مسلمین است. نویسنده هم شواهدی را در تأیید ادعای ایده‌آلیست خواندن او می‌آورد و هم شواهدی را در نقد موضع اقبال در قبال علت عقب‌ماندگی مسلمین. از این جهت، چارچوب تحلیلی نویسنده در نقد اقبال، به تحلیل مارکسیستی نزدیک می‌شود و معتقد است که علت اصلی افول تمدن اسلامی بعد از دوره پرشکوه صدر اسلام، علل اجتماعی و اقتصادی است، نه تلقی ذهنی آنها و رویکردشان به تصوفی که آمیخته با فلسفه‌های ایرانی و یونانی بوده است. لذا در این مقاله، ابتدا رویکرد اقبال به تصوف مورد بررسی قرار می‌گیرد. هرچند نویسنده به این مسئله اشاره می‌کند که اقبال با تصوف واقعی به معنای اخلاص در عمل مخالف نبوده و مخالفتش با تصوف مربوط به شکل منحط آن بوده است، اما ذیل عنوان نمای فریبده معتقد است رویکرد اقبال به اسلام منجر به هیچ‌گونه تغییر یا انقلاب اجتماعی نخواهد شد. نویسنده با پرداختن به نظریه زمان اقبال، معتقد است اقبال در اعتقاد به نوعی تعریف خاص از زمان، که با نقد نظریه‌های زمان دوری و نظریه برگسونی از زمان همراه است، دچار تناقض است. مهمترین عنصری که این تناقض را نشان می‌دهد، غایت‌مند بودن زمان در نظر اوست که برای تأمین این غایت‌مندی، نیاز به آزادی کامل عامل انسانی داریم. اما مسئله اصلی تقابل آزادی عامل انسانی با اراده و قصد الهی است و نویسنده از این موضع، به موضع متناقض و حل‌ناشده اقبال نام می‌برد. نویسنده این تقابل را به تصور اقبال از سیر و حرکت تاریخ نیز بسط می‌دهد. اقبال با اتخاذ یک تصور ایده‌آلیستی از تاریخ، به نقد تأثیر فلسفه یونانی بر تفاسیر قرآن می‌پردازد و عامل اصلی عقب‌ماندگی مسلمین را در این مسئله می‌بیند. اما نویسنده در نقد اقبال، به شواهدی اشاره می‌کند که «آنچه دست‌آخر اهمیت دارد، شرایط تاریخی و نیروهای اجتماعی-اقتصادی است، نه شرایط آرمانی». آخرین نقد جدی نویسنده به اقبال این است که او به دلیل گرفتاری در این تفسیر از تاریخ، برخلاف مدعیاتش، هیچ‌گاه توانایی انقلاب یا احیای اجتماعی را نداشته و برخلاف ظاهر اشعار و نوشته‌هایش، محافظه‌کار عمل نموده است.

ویراستار: محمدرضا قائمی‌نیک

اقبال فیلسوف-شاعر شبه قاره هند، شاعری در معنای کلاسیک آن نبود. «مقدار نسبتاً کم نمادهای شاعرانه‌ای که او استفاده می‌کرد و تکرار خستگی‌ناپذیر آنها و [پایداری در] عقیده اساسی یکسان در سرتاسر دوره زمانی تقریباً ۳۰ ساله و به علاوه فقدان هرگونه کنایه شخصی نسبت به موضوعات شهوانی، در واقع اقبال را به مظهری از یک تفکر پیامبرگونه تا یک شاعر در معنای کلاسیک آن تبدیل می‌کند. در حالی که شعر مولانای رومی، از شور و شوق شدید نسبت به وابستگی شخصی اش به محبوب روحانی خویش، شمس‌الدین



[تبریزی] و سپس حسام‌الدین چلبی پُر شده است، اقبال تنها با نظریه‌اش در مورد «خودی» به منازعه‌اش برای تجدید حیات اسلام در هند می‌پردازد.<sup>۱</sup>

علاوه بر این اقبال با هنرهای زیبا، به‌ویژه شعر که برای اهدافی غیر از ساخت حیات استفاده می‌شود، مخالف بود: «تمام هنرهای انسانی باید فرع بر این هدف نهایی یعنی حیات باشند و ارزش هر چیزی باید در میزان رجوع آن به ظرفیت قابل انعطاف حیات تعیین گردد. والاترین هنر، هنری است که به اجبار، به بیداری استعداد بالقوه ما بیانجامد تا خومان را توانا سازیم که در مواجهه با مشکلات زندگی پیروز شویم. تمام آن علوم و هنرهایی که موجب سستی و باعث بستن چشمان ما بر روی حقایق پیرامون می‌شوند، پیام‌آور انحطاط و نابودی‌اند. هنر آن است که بیدار کند و باعث دمیدن حیات در ما شود نه آنکه موجب سستی ما گردد. مکتب هنر برای هنر یک جعل زیرکانه منحنی است که موجب فریب ما از حیات و قدرت می‌شود».<sup>۲</sup>

در این نوشتار ما به دنبال شعر اقبال، به معنای دقیق آن نیستیم. اقبال از نظم و نثر برای بیان عقاید و آرمان‌های خود استفاده کرده است. همچنین مطالب بسیاری درباره شعر اقبال و هنر شاعرانه‌اش نوشته شده است. همان‌طور که می‌دانیم اقبال عمیقاً نگران سرنوشت مسلمانان در جهان مدرن بوده است. او از اینکه می‌دید مسلمانان به یک بحران عمیق در سرتاسر جهان گرفتار شده‌اند، آزرده خاطر بود. مطابق با نگرش او، مذهب آنها تحت تأثیر بیگانگان، گرفتار مکاتب غیر اسلامی در قرون میانه بوده است. اقبال فکر می‌کرد که تصوف<sup>۳</sup>، با سلسله شعائر پُر طول و تفصیلش و فلسفه کف نفس و ریاضت نفس، بیشترین آسیب را به آنها وارد کرده است. بنابراین او فکر می‌کرد لازم است به چیزی در این باره پردازد. با توجه به این که اقبال یک ایده‌آلیست بود، پس روی مسلمانان را به تفسیر غلطشان از اسلام یا پذیرش عقایدی که اساساً مغایر عقاید اسلامی‌اند و در لباس اسلام در آمده‌اند، نسبت می‌دهد. بر طبق این تفسیر ایده‌آلیستی از تاریخ، او فکر می‌کرد که تصوف با فلسفه تارک‌الدنیا زیستی‌اش<sup>۴</sup> - که خودش محصول جامعه‌ای رو به زوال و مُحتضر بوده - علت واقعی گرفتاری تأسف‌بار مسلمانان بوده و بنابراین او با شور و حرارت تمام، تصور خودش را از «خودی»<sup>۵</sup> مطرح می‌کند. به نظر می‌رسد که اقبال تصور می‌کرد نه تنها انقلاب اجتماعی، بلکه توسعه خود می‌تواند موهبت واقعی برای جامعه باشد (البته این بدان معنا نیست که او

<sup>۱</sup>Anna Marie Schiiniel, *Gabriel's Win*; LaidenJ Brill, 1963, p 70.

<sup>۲</sup> See Abdur Rehman Tariq, "Iqbal and Fine Arts", in *Iehane Iqbal*, pp 280-281; Schimmel, *Ibid*, p 6

<sup>۳</sup> Mysticism (tasawwuf)

<sup>۴</sup> Life-denying

<sup>۵</sup> Kbudi



مخالف تغییر اجتماعی بوده است. برای او انقلاب از بالا آغاز می‌شود، هر چند برخلاف نیچه، او توده‌های مردم را حقیر به‌شمار نمی‌آورد).

## رویکرد به تصوف

اقبال مخالف تصوف (باطنی‌گری)، آن‌چنان که مردم فکر می‌کنند نبوده است؛ او مخالف شکل منحط تصوف، آن‌چنان که در اطرافش می‌دید، گرایش‌ها و تأثیرات [فرهنگ] ایرانی در تصوف بوده که از طریق منابع یونانی وارد شده بود. بنابراین او در نامه‌ای به «حافظ محمد اسلم جیراچپوری» (متوفی ۱۳۳۴ ش/ ۱۹۵۵ م) می‌نویسد: «پریزاد مظفرالدین»<sup>۶</sup> اصلاً قصد واقعی مرا درک نکرده است. چنانچه تصوف به معنای اخلاص در عمل باشد (و این همان چیزی است که در قرون ابتدایی اسلام معنا می‌داد) پس هیچ مسلمانی با آن مخالف نیست. زمانی که تصوف گرایش به فلسفه شدن پیدا می‌کند و تحت تأثیر غیر عرب‌ها (عجم‌ها) خودش را در بحث موشکافانه درباره دستگاه عالم خویش و وجود خداوند در گیر کند، آنگاه است که روح من علیه آن طغیان می‌کند».<sup>۷</sup> اگرچه رویهم‌رفته رویکرد اقبال، رویکردی ایده‌آلیست بود، اما گاهی تمایل داشت تا رویکرد عینی<sup>۸</sup> را نیز اتخاذ کند. در نامه‌ای که در ۱۹ جولای ۱۹۲۶، برای «سراج الدین پال»<sup>۹</sup> نوشته است، می‌گوید: «این تعجب‌آور است که تمام شعر عرفانی<sup>۱۰</sup> در طول دوره زوال سیاسی مسلمانان شکل گرفته و آن زوال، باعث شده که این‌گونه باشد. آن جامعه‌ای که قدرتش را از دست می‌دهد، همان‌طور که بعد از حمله مغول برای مسلمانان، اتفاق افتاد، آن‌گاه بسیاری از دیدگاه‌هایش هم تغییر می‌کند. به خاطر ضعفش، چیزی زیبا و دلپذیر می‌شود و کناره‌گیری، موجب رضایت می‌گردد. ملت‌ها تلاش می‌کنند تا سستی و رخوت و شکست‌شان در منازعه برای بقا را پشت‌نمایی از غفلت پنهان کنند. برای مثال، مسلمانان هند را در نظر بگیرید. بالاترین دستاورد نبوغ ادبی آنها با اشعار لاکنو<sup>۱۱</sup> خاتمه می‌یابد».<sup>۱۲</sup> اقبال، تمایل زیادی به باز تفسیر

<sup>۶</sup> Prizada Muzafaruddin

<sup>۷</sup> Iqbal Nama, Sheikh Atallah (compiler), Lahore, Vol I, pp 53-54

<sup>۸</sup> Objective

<sup>۹</sup> Sirajuddin Pal

<sup>۱۰</sup> Mystic poetry

<sup>۱۱</sup> Lucknow

<sup>۱۲</sup> Ibid, pp 44-45.



اسلام داشت. او معتقد بود آن انسانی که به دنبال توسعه «خود»<sup>۱۳</sup> خویش است، باید با تلاش، مسیر خود را پیدا کند. او این را از طریق شعر و نیز اظهارات، سخنان و نامه‌هایش بیان می‌کند. در یک رباعی مهم او چنین می‌گوید:

**تراش از تیشه خود جاده خویش / به راه دیگران رفتن عذاب است**

**گر از دست تو کار نادر آید / گناهی هم اگر باشد، صواب است**

در نامه‌ای که در سال ۱۹۲۶ برای «سلیمان ندوی» نوشته است، چنین می‌گوید: «قصد من این است که امورات اسلامی در پرتو فقه مدرن<sup>۱۴</sup> - نه صرفاً در حالت کورکورانه - بلکه به شیوه‌ای انتقادی استنباط گردند. همان طوری که قبل از این، مسلمانان با عقایدشان بدین سبک سرکار داشتند. زمانی تصور می‌شد که فلسفه یونانی حدّ اعلاّی دانش بشری باشد. اما زمانی که مسلمانان، قوه نقادی را توسعه دادند، آنها با فلسفه یونانی با حربه‌های خودش رو به رو شدند. در عصر ما نیز انجام چنین کاری ضرورت دارد».<sup>۱۵</sup> اقبال شروع به پرداختن به این وظیفه مهم کرد و تا حد زیادی باشناختش از فلسفه غرب، برای انجام آن مناسب بود. زمانی که از طرف انجمن مسلمانان مدرّس<sup>۱۶</sup> از او خواسته شد که در مدرّس، حیدرآباد و علیگره سخنرانی کند، تلاشی نظام‌مند در این راستا انجام داد.

نمای فریبنده

اقبال در سطح نظری، انگاره بسیار گسترده‌ای از دین داشت. او در اولین سخنرانی خود به نشانه تأیید، تعریف و ایتهد از دین را نقل می‌کند که می‌گوید: «دستگاهی از حقایق کلی است که چون صادقانه آنها را بپذیرند و به صورت صحیح فهم کنند، اثر تغییر شخصیت و اخلاق از آن آشکار می‌شود».<sup>۱۷-۱۸</sup> اقبال اشاره می‌کند: «هیچ کس نمی‌خواهد که پایه عمل خود را بر اصل مشکوکی قرار دهد. حقیقت این است که دین، از لحاظ وظیفه‌ای که بر عهده دارد، حتی بیش از جزییات علمی، نیازمند آن است که اصول اولیه‌اش بر بنیانی عقلانی بنا شده باشد. ... ولی عقلانی کردن ایمان این نیست که تفوق فلسفه را بر دین بپذیریم. شک نیست که فلسفه، حق قضاوت در مورد دین را دارد، ولی آنچه مورد قضاوت قرار می‌گیرد چنان طبیعت و ماهیتی دارد که به قضاوت فلسفه، جز از طریق تعبیرات و

<sup>۱۳</sup> Self

<sup>۱۴</sup> modern jurisprudence

<sup>۱۵</sup> Ibid, p 147.

<sup>۱۶</sup> Madras Muslim Association

<sup>۱۷</sup> Iqbal, Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, 1960, p 2.

<sup>۱۸</sup> تمامی نقل قول‌ها از کتاب «احیاء فکر دینی در اسلام»، ترجمه مرحوم احمد آرام می‌باشد که با اندکی دخل و تصرف، ذکر گردیده است.



اصطلاحات خود کردن نمی‌نهد».<sup>۱۹</sup> این رویکرد به‌نحو فریبنده‌ای، منطقی است و به‌خاطر همین رویکرد است که علی‌رغم عبارات پر طمطراق همچون بازسازی، بازتفسیر خلاقانه دین و مانند این ... همین رویکرد اقبال در تحلیل نهایی تمایل دارد تا محافظه‌کار باشد و با هر گونه تغییر واقعی که بعداً خواهیم دید مخالفت نماید.

از طرف دیگر به همین دلیل است که اقبال، غزالی<sup>۲۰</sup> را در نهایت احترام نگه می‌دارد و در واقع او را کانت اسلام می‌نامد. غزالی (قرن دوازدهم میلادی)، اولین بار در جستجویش برای حقیقت، مجذوب فلسفه یونان شد اما بعدها آن‌را به نفع دین رد کرد. او حتی کتابی به نام «تهافت الفلاسفه» در رد استدلال‌های فلاسفه یونان نوشت. بنابراین اقبال می‌گوید: «با این وجود نمی‌توان منکر این شد که مأموریت غزالی، به مانند مأموریت کانت در آلمان قرن هجدهم، جنبه رسالتی داشت. عقل‌گرایی در آلمان، همچون یار و همدمی برای دین ظاهر شد، ولی این عقل‌گرایی دریافت که جنبه جزمی و تعبدی دین، قابل اثبات نیست. تنها راهی که در برابر آن باز بود، این بود که جزم‌اندیشی‌ها را از نوشته‌های مقدس حذف کنند. با حذف جزم‌اندیشی، دیدگاه سودمندی اصول اخلاقی پیش آمد و بدین ترتیب عقل‌گرایی حکومت و سلطه بی‌ایمانی را کامل کرد. وضع تفکر درباره مسائل الهی در آلمان، هنگامی که کانت ظاهر شد، چنین بود. کتاب نقد عقل محض وی محدودیت عقل بشری را آشکار کرد و همه کارهای پروان عقل‌گرایی را به مشت ویرانه مبدل ساخت و به حق وی را بزرگترین موهبت خدایی برای کشورش خوانده‌اند».<sup>۲۱</sup> بدین سان هر که خرد را فرع برشهود یا حتی تجربه باطنی قرار دهد، احترام اقبال را جلب می‌کند.

## نظریه‌های زمان

او امکان شناخت خداوند را که کانت انکار کرده بود، باز تصدیق می‌کند. بنابراین می‌گوید: «کانت، برای آن که نسبت به اصول خویش پای‌بند بماند، نمی‌توانست امکان معرفت خدا را تصدیق کند. غزالی که امیدی به تفکر تحلیلی نداشت، به آزمایش باطنی متوسل شد و در آن پایگاه مستقلی برای دین یافت. به این ترتیب، وی موفق شد برای دین، حق زیستن مستقل از علم و مابعدالطبیعه را تأمین کند».<sup>۲۲</sup> او حتی از یک لحاظ، تجربه باطنی را به گونه‌ای عینی می‌داند که «حالت باطنی، نمودار لحظه‌ای است که با یک خودِ دیگر یگانه‌ای پیوستگی صمیمانه دست می‌دهد که متعالی و محیط بر همه چیز است و در آن لحظه، شخصیت خاص عامل تجربه از بین می‌رود.

<sup>19</sup> Ibid

<sup>20</sup> Ghazali

<sup>21</sup> Ibid, p 5.

<sup>22</sup> Ibid, p 19.



محتوی حال باطنی، تا حد زیادی، عینی و خارجی است و نمی‌توان آن‌را تنها فرو رفتن در ابر تاریک ذهنیت مطلق خواند.<sup>۲۳</sup> این می‌تواند برای کسانی که مجذوب شعر اقبال شده‌اند تعجب‌آور باشد که او هرگز از صحبت کردن درباره انقلاب و تغییر خسته نمی‌شود و حتی در شعرش، در این موضوع، فرد فصیح را آزرده خاطر می‌سازد که انگاره یا تصویری غیر تاریخی و غیر دینامیک در مورد حقیقت بالاتری دارد که او آن‌را در قلمرو زمان و مکان در نظر نمی‌گیرد. معرفت شهودی و باطنی، همان‌طور که فراسوی زمان و مکان قرار دارد، فرا تاریخی نیز هست و نتیجتاً نایستی تغییرات اجتماعی، سیاسی یا اقتصادی‌ای را منعکس کند که در ساختار نظام‌مند بشری رخ می‌دهد. به نظر می‌رسد اقبال با یک صوفی که بر اساس آنچه از او به ما رسیده، گفته است که معرفت الهی در جایی شروع می‌شود که خرد از عمل باز می‌ایستد، موافق باشد.

از منظر این مفهوم ایستا از حقیقت، دغدغه اقبال در مورد نظریه‌های زمان مهم به نظر می‌رسد. زمان دوری که تغییرات را در بر می‌گیرد، برای او پذیرفتنی نیست. او با کلماتی روشن بیان می‌کند که: «من شخصاً بر آنم که زمان، عنصری اساسی از واقعیت است. اما زمان واقعی، زمان دوری نیست که تمیز گذشته، حال و آینده امری اساسی برای آن است؛ زمان واقعی، دوام محض یعنی تغییر بدون توالی است که در برهان مک تاگارت<sup>۲۴</sup> به آن توجه نشده است. زمان دوری، دوام محض است که عمل اندیشه، آن‌را ذره ذره کرده است، نوعی وسیله است که با آن، واقعیت، فعالیت خلاق پیوسته خود را در معرض اندازه‌گیری کمی قرار می‌دهد...»<sup>۲۵</sup>. در واقع این یک مفهوم گمراه‌کننده و گیج‌کننده است. برای رها شدن از زمان فیزیکی که چیزی جز ابزار جابجایی اجسام کیهانی نیست، او افسانه «دوام محض»<sup>۲۶</sup> و یا «اکنونیت ابدی»<sup>۲۷</sup> را ابداع می‌کند (تقریباً وام می‌گیرد). این چیزی بیشتر از یک وهم عرفانی و افسونگر نیست که ذهنی ناآرام را که در جستجوی ترتیب همیشگی آسمانی و ابدیت است را تسکین می‌دهد.

از آنجایی که ماهیت دوری زمان، در درک وجود ذاتی خداوند، مشکل ایجاد می‌کند، اقبال با آن مخالف است. او می‌گوید «آشکار است که اگر به زمان، از لحاظی کاملاً عینی نظر کنیم، دشواری‌های جدی پیش می‌آید؛ چه ما نمی‌توانیم زمان اتمی را در مورد خدا تطبیق کنیم، و او را همچون حیاتی در حال آفرینش تصور کنیم، و این کاری است که پروفیسور الگزاندر در سخنرانی‌های خود در باره زمان و مکان و خالق کرده است».

<sup>23</sup> Ibid, p 58.

<sup>24</sup> McTaggart

<sup>25</sup> Ibid, p 75.

<sup>26</sup> pure duration

<sup>27</sup> eternal now



سپس او به نقل قول از برخی از شعرا و متفکران برجسته مسلمان ادامه می‌دهد و می‌گوید: «چون در سلسله موجودات غیر مادی به تدریج بالاتر رویم به زمان الهی می‌رسیم و آن زمانی است که مطلقاً از صفت گذشتن آزاد است و به همین جهت، تقسیم، توالی و تغییر در آن راه ندارد، برتر از ابدیت است؛ نه آغاز دارد و نه انجام. با یک فعل غیر قابل تقسیم ادراک، چشم خدا همه دیدنی‌ها را می‌بیند و گوشش همه شنیدنی‌ها را می‌شنود. اینها با یک فعل تقسیم‌ناپذیر صورت می‌گیرد»<sup>۲۸</sup>.

بنابراین می‌بینیم که اقبال به منظور توجیه عقلانی تصور پیشینی از خداوند و صفاتش، داستانی از دوام محض را ابداع می‌کند. اقبال در مثنوی اسرار خودی‌اش - تحت عنوان «زمان شمشیر است» - مجدداً قابلیت تقسیم زمان را بیان می‌کند و از خوانندگان (مخاطبان) در خواست می‌کند که محبوس در روز و شب [زمان] نباشند. زمان ابدی است؛ لیکن آفتاب چنین نیست. سرّ زمان تنها با غوطه‌ور شدن در قلب شخص، قابل درک است.

اقبال همانند شعرش، حتی زمانی که عقاید فلسفی خود را در سخنانش شرح می‌دهد متناقض است. او از یک طرف در جستجویش برای ابدیت، واقعیت زمان دوری را انکار می‌کند که تغییر و ناپایداری را به همراه دارد و از طرف دیگر هرگونه نظریه‌ای را که حامی هر نوع جبرگرایی یا حتی تکرار مکانیکی باشد را بی‌اعتبار می‌سازد. به همین دلیل است که او رجعت ابدی نیچه را رد می‌کند. او می‌گوید «رجعت ابدی نیچه، چیزی جز نوع صلب‌تری از ماشینیسم نیست که بر هیچ امر واقعی بنا نشده بلکه پایه آن، فرضیه هم‌چنان در جریان از علم است. همچنین نیچه به صورت جدی با مسئله زمان مواجه نشده است. آن را امری خارجی و عینی می‌داند و به آن فقط همچون رشته نامحدودی از حوادثی می‌نگرد که مکرر در مکرر، دور می‌زند و به حال اول باز می‌گردد. اما چون زمان به صورت حرکت دورانی ابدی در نظر گرفته شود، فنا ناپذیری، مطلقاً قابل دوام نخواهد بود»<sup>۲۹</sup>. بنابراین می‌بینیم که برای اقبال، بقاء زمانی که به معنای تکرار ساده بدون تغییر خلاقانه باشد، قابل قبول نیست. او مجذوب نظریه برگسون در مورد نیروی حیاتی خلاق و آزاد است، اما دیدگاه برگسون در مورد اینکه خیزش حیات، اختیاری، بی‌هدف و تاریک است را رد می‌کند. او می‌گوید: «از طرف دیگر، بنا بر نظر برگسون، حمله رو به پیش نیروی حیاتی، در آزادی خلاق آن، با نوری از یک هدف بلاواسطه یا بعید روشن نمی‌شود. قصد رسیدن به یک نتیجه را ندارد. رفتار آن کاملاً اختیاری، توجیه نیافته، و مشوش و غیر قابل پیش‌بینی است»<sup>۳۰</sup>. اقبال به‌طور طبیعی هرگونه اظهار نظر در مورد آفرینندگی بدون هدف را رد می‌کند. او به رویکرد غایت‌شناسانه<sup>۳۱</sup> معتقد است. همچنین یک جهان نمی‌تواند بدون هیچ هدفی خلق

<sup>28</sup> Ibid, p 52.

<sup>29</sup> Ibid, p 54.

<sup>30</sup> Ibid p 128.

<sup>31</sup> teleological





شود. اما اقبال همچنین از نقادی برگسون در مورد جهان‌غایی آگاه است که موجب می‌شود زمان، غیر واقعی گردد و فعالیت‌ها به تکرار مکانیکی صرف کاهش پیدا کند. اما او بر جایگاه خود می‌ایستد و این رویکرد غایت‌شناسانه را چنین توجیه می‌کند: «ولی غایت‌مندی، معنای دیگری نیز دارد. از تجربه خود آگاهانه خویش دیده‌ایم که زیستن، عبارت از شکل دادن و تغییر دادن هدف‌ها و غرض‌ها و در تحت فرمان آنها بودن است. حیات ذهنی، به آن معنای هدف‌شناختی است که در عین آنکه هدف دوری وجود ندارد که به سوی آن در حرکت باشیم به صورت تدریجی، هدف‌ها و غرض‌های تازه ساخته می‌شود و به تدریج که فرایند زندگی نمو می‌کند و گسترش می‌یابد، مقیاس‌هایی فکری برای ارزش‌ها به دست می‌آید. از طریق متوقف کردن آنچه که هستیم، می‌شویم»<sup>۳۲</sup>.

### تناقضات

اقبال به منظور رها شدن از مشکل پذیرش رویکرد غایت‌شناسانه‌ای که توسط برگسون اشاره شد، به عامل انسانی، آزادی کامل را اعطا می‌کند. او حتی برای ایجاد اهداف تازه حق می‌دهد (همچنین اقبال این عقاید را در شعرش بیان نموده است). اما آیا این با ایستادگی اقبال در موضع قصد الهی در تضاد نیست؟ اگر هر عاملی برای تشکیل هدفی تازه، مجاز باشد پس تکلیف قصد الهی در هدایت سرنوشت این جهان چه خواهد شد؟ آیا چنانچه اهداف مختلف با یکدیگر تصادم کنند، به معنای بی‌نظمی جهانی نیست؟ شگفت بیشتر این است که اقبال در حالی که رویکرد غایی در رابطه با جهان را می‌پذیرد اما به آرامی ماتریالیسم تاریخی را به عنوان جبرگرایی رد می‌کند و از این رو به آزادی عامل انسانی لطمه می‌زند. شاید همان‌گونه که اقبال دیگران را در رابطه با اسلام متهم می‌کند، خود نیز یک دید سطحی از آن داشته باشد. او ماتریالیسم تاریخی را در یک مفهوم فرا تاریخی در نظر می‌گیرد که همه چیزها را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. اقبال در یک تله گرفتار شده است و تلاش می‌کند تا با تطبیق دادن دو مفهوم متناقض تقدیر الهی به عنوان غایت‌مندی و آزادی بدون حد و خلاقیت عامل انسانی راه خویش را بیابد.

اقبال با همان روح فلسفه یونان که اساس آن تعقل و تفکر نظری است، مخالف است، همان‌گونه که با روح انضمامی قرآن مخالف است. او شدیداً همه آنهایی را که قرآن را در پرتو فلسفه یونانی تفسیر می‌کنند، نقد می‌کند. از این رو او می‌گوید: «چون متوجه این امر نشده بودند که روح قرآن، اصولاً ضد تعلیمات کلاسیک است و اطمینانی کامل به متفکران یونانی داشتند، اولین انگیزه آنها فهم قرآن در پرتو فلسفه یونانی بود. از آن جهت که روح قرآن، به امور عینی توجه داشت و فلسفه یونانی به امور نظری می‌پرداخت و از حقایق

<sup>32</sup> Ibid, p 138.

عینی غفلت می‌ورزید، آن کوششهای نخستین ناچار محکوم به شکست و بی‌ثمری بود. و در نتیجه همین شکست بود که روح واقعی فرهنگ اسلامی آشکار شد و پایه فرهنگ جدید در بعضی از سیماهای برجسته آن گذارده شد»<sup>۳۳</sup>.

اقبال در اینجا نیز یک موقعیت بسیار ایده‌آلیستی اتخاذ می‌کند. او پایه‌های مادی روح هر گونه فرهنگ، خواه یونانی و خواه اسلامی را نادیده می‌گیرد. این یک واقعیت شناخته‌شده است که اسلام در مکه آغاز شد و بعداً در مدینه بیشتر توسعه یافت. هر دوی این شهرها اگرچه در مقایسه با فرهنگ بدوی اعراب بادیه نشین پیشرفت کرده بودند، اما در مقایسه با شهرهای ایرانی-یونانی کاملاً ابتدایی بودند. یک دانشجوی تاریخ می‌داند که یک تفکر پیچیده باتکیه بر تعقل نمی‌تواند در یک فرهنگ ابتدایی توسعه یابد. همچنین یک فرهنگ ابتدایی نمی‌تواند تجارب معنوی عمیق‌تر را باتکیه بر کاوش‌های درونی تولید کند. بسیاری از جوامع ابتدایی به منظور کنترل نیروهای طبیعی به مناسک سحرآمیز متوسل می‌شوند. اجتماع بادیه‌نشین با ابزارهای بسیار قلیل در اختیارش به سختی می‌تواند هر گونه فرهنگ پیچیده و تفکر نظری را توسعه دهد. تمایلش به مشاهده مستقیم و برون‌گرایانه از طبیعت، تنها وسیله کسب معرفت است. قرآن -قطع نظر از مردم مکه و مدینه- اعراب بادیه‌نشین را مخاطب قرار داده است. بنابراین دانش حاصل از ادراک حسی یعنی مشاهده مستقیم را مورد تأکید قرار داده است.

از طرف دیگر مردم مکه در تجارت آزاد بودند و یک طبقه خرده بورژوازی بسیار مستقل از سایر خرده تاجران و صنعتگران داشتند. چنین طبقه‌ای از خرده بورژوازی، همان گونه که ماکس وبر توجه ما را بدان معطوف می‌کند، دارای ویژگی‌های اصلی‌ای است که عقل‌گرایی عملی را توسعه می‌دهد که در برابر طبقه روشنفکران که ویژگی اصلی آن عقل‌گرایی نظری است قرار می‌گیرد. البته لازم به ذکر نیست که چنین طبقه‌ای از روشنفکران در جامعه‌ای متولد می‌شوند که یک پایه فرهنگی مترقی داشته باشد. بنابراین تمام تأکیدات قرآن بر عقل‌گرایی عملی و معرفت از طریق ادراک حسی باقی مانده است. البته بعد از توسعه خارجی اسلام در نتیجه فتوحات خارجی، نیروهای جدیدی که آزاد شدند، پایگاه اصلی اسلام را تغییر شکل دادند. این در زمان تماس با تمدن‌های پیشرفته یونانی و ساسانی که پیش از این در زمینه‌های فکری، برتری‌های زیادی را کسب کرده بودند اتفاق افتاد. اعراب به سبب سنت ملی‌شان حداقل در ابتدا علاقه زیادی به پی‌گیری دانش بیشتر نشان ندادند. ایرانی‌ها از سویی دیگر در فراگیری دانش، بیشتر ماهر بودند، سنت فلسفی طولانی و دیگر علوم عقلی داشتند و آنچه که ذکرش مهمتر است، خواست [آنها] برای برتری داشتن بر اعراب در این زمینه بود، زیرا در عمق وجودشان،

<sup>33</sup> Ibid, p 141.



از برتری سیاسی اعرابی ناراحت بودند که آنها را از خودشان پایین تر می دیدند (این خشم عملاً از طریق جنبشی ادبی موسوم به نهضت شعوبیه بیان شد که امپراتوری اسلامی را در قرون هفتم و هشتم در هم پیچید). و ایرانی‌ها بر اعراب تفوق یافتند. بنابراین می‌بینیم که اکثر روشنفکران مسلمان از ایران بوده‌اند که فرهنگ مترقی داشته و پیش از این به تفکر نظری انس داشته‌اند. به‌طور طبیعی آنها نسبت به اسلام، همان دید را داشته‌اند و بنابراین تمام تأکیدات از ادراک حسی به تعقل و کاوش‌های درونی در قالب تجربه‌های باطنی انتقال پیدا کرده است. اعراب نمی‌توانستند به این فرآیند کمک کنند زیرا که در نظریه‌پردازی و تحقیقات نظری فاقد مهارت بوده‌اند. آنها قرآن را به معنای مستقیم می‌توانستند درک کنند اما از آن جایی که بخش‌های عقلانی توسط غیر اعراب کنترل می‌شد، مشغولیت آنها تفسیر قرآن به شیوه‌های مختلف بود. اکنون مازاد کافی در جامعه (برخلاف شرایط قریب به قحطی موجود در زمان پیامبر (ص)) برای حفظ این دسته از روشنفکران با نظر به مزیت‌شان در عقل‌گرایی نظری وجود داشت. همچنین این مازاد، کارشناسان را قادر ساخت تا کتاب‌های یونانی را به عربی و فارسی ترجمه کنند و این ترجمه‌ها، سدهای دانش جدید را گشود. بنابراین با تغییر و تحول این اساس اجتماعی، کل ساختار اسلام در جهت خیزش بسیار به سوی علوم مختلف جدید که در جامعه اولیه اسلامی وجود نداشت، تغییر پیدا کرد. روح جدیدی که اقبال افسوس آن‌را می‌خورد، در حقیقت تجلی یک تحول تاریخی می‌باشد. بازگشت به روح اولیه قرآنی که اساساً تجلی شرایط بدوی جامعه عرب بود، از نظر تاریخی غیر ممکن می‌نمود. بنابراین نقادی اقبال از تفسیر بعدی قرآنی، ایده‌آلیستی بوده است و غفلت او (تعمداً یا غیر عمدی) نسبت به نیروهای مادی و تاریخی را نشان می‌هد. به‌همین نحو، دیدگاه سرتاسری او از اسلام، تمایل دارد که ایده‌آلیستی باشد. اقبال احساس می‌کرد که اسلام، تنها دینی است که تمام تمایزات موجود بین انسان‌ها که متکی بر کاست، رنگ، نژاد، مذهب و غیره است را منسوخ کرده و به همه برابری کامل داده است. او دگر بار از این واقعیت غافل بود که موقعیت مکه در دوران اولیه اسلام، یک چنین ایدئولوژی را ممکن ساخته و لیکن تحولات تاریخی بعدی به‌طور کامل این آموزه‌های اسلامی را به یک زاویه مبهم رانده است. ظرف ۳۰ سال پس از رحلت پیامبر (ص)، جنگ داخلی خونینی در گرفت و خیلی زود اعراب در مقابل غیر اعراب قرار گرفتند (اعراب خودشان را منقسم کردند و در برابر یکدیگر قرار گرفتند). کوفه، مرکز موالی ایرانی بود که از حکم‌فرمایی اعراب بیزار بودند و در بدعت‌های مختلف و جنبش‌های سیاسی-مذهبی نقش مخالف داشتند که سودای سرنگون کردن خاندان حاکم را داشتند.

## فرض‌های نادرست

افزون بر این، انقلاب اسلامی، عمدتاً از اعراب شهری سود برد. بدوی‌ها (اعراب بادیه‌نشین) که به آزادی طبیعی بیابان و دموکراسی عشیره‌ای (قبیله‌ای) انس گرفته بودند، از سلطه این اعراب شهری از طریق دستگاه دولتی بسیار بوروکراتیک که آفریده بودند، عمیقاً آزرده شدند و خیلی زود، آن‌ها نیز دست به طغیان زدند. آنان از ارتش علی [ع] کناره‌گیری کردند. آن‌ها قدرت خود را از انسجام بدوی گرفتند و دولت اسلامی، بارها شورش گسترده آنان را به خود دیده است. نیازی به گفتن نیست که چون نیروهای تاریخی با اعراب شهری همراهی کردند، تلاش بدوی‌ها برای درهم کوبیدن دستگاه دولتی و بازآفرینی دموکراسی عشیره‌ای اعراب بیابانی با شکست روبه‌رو شد. به همین ترتیب، *موالی‌های*<sup>۳۴</sup> ایرانی عموماً با بدعت شیعی همراهی کردند، زیرا لزوماً علیه دستگاه دولتی نبودند، بلکه مخالف سلطه دستگاه دولتی توسط اعراب بودند. (روی هم رفته، *موالی‌های* ایرانی، شهرنشین بودند و پیشتر، تا زمانی طولانی، به یک دستگاه دولتی بسیار دیوان‌سالار در سرزمین پارس انس گرفته بودند). بنابراین، آنچه دست آخر اهمیت دارد، شرایط تاریخی و نیروهای اجتماعی-اقتصادی است، نه شرایط آرمانی. اقبال هرگز این موضوع را درک نکرد. ما در عصر خود، دیده‌ایم که اینترناسونالیسم کمونیست، در حد یک رؤیای محض می‌ماند، همان‌طور که نیروهای تاریخی هنوز شرایط را برایش مهیا نکرده‌اند تا به یک واقعیت مبدل شود و ما درمی‌یابیم که دولت‌های سوسیالیست، به دولت‌هایی ملی با تناقضاتی خصمانه یا غیرخصمانه بین خود تقسیم شده‌اند. اقبال معتقد است که اگر آموزه‌های اسلامی خالصانه اجرا شوند، همه چیز در جای خود قرار می‌گیرد (امور روبه‌راه می‌شوند). او این امر را در نظر نگرفت که این رؤیا تا زمان تغییر کل ساختار اجتماعی-اقتصادی، رؤیایی صرف باقی خواهد ماند. دولت‌های مسلمان، خود به دولت‌هایی ملی تقسیم شده‌اند و برخی از آن‌ها دشمنان سرسخت یکدیگرند. همچنین، برخلاف آرمان‌های اسلامی، به ندرت دولتی اسلامی وجود دارد که به‌طور کامل، حقوق بشر را ارج نهد. مجدداً دلیل، شرایط مادی واقعی است.

اقبال در پنجمین سخنرانی از این مجموعه که «روح فرهنگ اسلامی» نامیده شده، از این که روح فرهنگ اسلامی ذاتاً پویاست حمایت می‌کند: «به این ترتیب همه رشته‌های اندیشه اسلامی به‌تصور جهانی پویا می‌انجامد. این نظر با نظریه ابن مسکویه که حیات را حرکتی تکاملی می‌داند و با نظری که ابن خلدون درباره تاریخ داشته است، بیشتر تقویت می‌شود».<sup>۳۵</sup> در مورد ابن خلدون، او به حمایت از این می‌پردازد که ابن خلدون محصول منحصر به فرد فرهنگ اسلامی بوده است (یک مقام عجیب برای حمایت از کسی که ماتریالیسم

<sup>۳۴</sup> Mawalis

<sup>۳۵</sup> Ibid, p 143.

تاریخی را رد می‌کند). او می‌گوید: «همه آن‌چه می‌خواهم بگویم این است که با توجه به مسیر و جهتی که فرهنگ اسلامی خودش عیان ساخته بود، تنها یک مسلمان می‌توانست تاریخ را به‌عنوان یک حرکت جمعی پیوسته، که به‌صورتی واقعی، اجتناب‌ناپذیر در زمان جریان دارد، مورد ملاحظه قرار دهد».<sup>36</sup> این واقعاً عجیب است که یک مخالف جبرگرایی در هر شکل آن (او ماتریالیسم تاریخی را در همان زمینه رد می‌کند). زمانی که به روح فرهنگ اسلامی می‌رسد، صحبت از حتمیت کند. موضع اقبال که معتقد به دینامیزم در ذات اسلام بود، مجدداً اساس مادی جامعه را نادیده می‌گیرد. مانند دولت شهرهای یونانی، مازاد در جامعه اسلامی به‌طور عمده از تجارت (با حداقلی از استثمار دهقانان روستایی) پُر رونق ناشی می‌شود و چنین جامعه‌ای که متکی بر جا به جایی انسان و مواد است، به‌طور قطع باید پویاتر از یک جامعه فئودال بسته باشد. بعد از آن، زمانی که ایالت‌های اسلامی در کشورهای دیگر، دایر شده بود، براساس فئودالیسم و اقتباس قدرتش مخصوصاً از زمین‌داران، همان‌قدر که هر جامعه دیگر می‌تواند باشد، ایستا و منحط از کار درآمد. هند و ایران قرون میانه، نمونه‌های آن هستند. تردیدی در مورد تحرکی که در اسلام، ذاتی و حتمی است وجود ندارد. زمانی که اساس اقتصادی و اجتماعی تغییر می‌کند، ایدئولوژی از حیات باز می‌ایستد.

اقبال در سخنرانی ششم، بر اصل اجتهاد (تفسیر خلاق) در اسلام تأکید دارد که اجتهاد، اصل حرکت در ساختار اسلام است. شروع کار او حقیقتاً تحسین برانگیز است «اما، چون اصول ابدی به این معنی فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند، یعنی معارض با هر چیزی هستند که قرآن آن‌را یکی از بزرگترین «آیات» خدا می‌داند، آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است از حرکت باز دارند. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی، اصل اول را مجسم می‌سازد و بی‌حرکتی اسلام در ظرف مدت ۵۰۰ سال اخیر، اصل دوم را مجسم می‌سازد (برای پویایی ذاتی اش چه اتفاقی افتاده است؟) و لذا اصل حرکت در طبیعت اسلام چیست؟ در اسلام همان است که با نام اجتهاد خوانده می‌شود». او این اصل اجتهاد را از طریق سنن نبوی، قرآن و مانند آن شرح و بسط می‌دهد. به‌طور نظری او اذعان دارد که «تقدیس کاذب نسبت به تاریخ گذشته و برانگیختن آن، هیچ چاره‌ای برای جلوگیری از انحطاط نمی‌کند. چنانچه یکی از نویسندگان جدید به صورت بسیار نیکو بیان کرده است، حکم تاریخ این است اندیشه‌های فرسوده، هرگز نمی‌توانند در میان افراد ملتی که آنها را فرسوده کرده‌اند، دوباره نیرو بگیرند». سپس او به این سمت می‌رود که انبانی از تغییراتی را اتخاذ کند که سبب وقوع ساختار مشروعی از اسلام شده‌اند: «چون به ترکیه توجه می‌کنیم، معلوم می‌شود که اندیشه اجتهاد که با افکار فلسفی جدید تقویت شده

<sup>36</sup>ibid, p 153.



و گسترش یافته، مدت‌های دراز در فکر دینی و سیاسی ملت تُرک، کارگر بوده است. این امر با توجه به نظریه جدید «حلیم ثابت»<sup>۳۷</sup> دربارهٔ فقه محمدی<sup>۳۸</sup> (اسلامی) که آن‌را بر پایهٔ مفاهیم جامعه‌شناسی جدید قرار داده، به‌خوبی آشکار می‌شود. اگر نوزایی یا رنسانس اسلام، امری واقعی باشد، که من بر این عقیده‌ام، ما نیز روزی مانند ترکان در خط آن خواهیم افتاد که میراث عقلی و فکری خود را از نو ارزیابی کنیم.

اما مخالفت با روشنفکری<sup>۳۹</sup> در اقبال، زمانی آشکار می‌شود که می‌گوید: «اگر نتوانیم در نوسازی اندیشهٔ کلی اسلام، سهمی اصیل و ابتکاری داشته باشیم، لاقلاً می‌توانیم با نقادی محافظه‌کارانهٔ سالم در برابر حرکت سریع‌گیر از سنت یا لیبرالیسم در جهان اسلام، حایلی باشیم».<sup>۴۰</sup> در حقیقت اقبال در به‌عهد گرفتن هر بازسازی واقعی فکر دینی بسیار محافظه‌کارا بود. دل‌مشغولی اصلی او بررسی تمایلات ترقی‌خواهانه و لیبرال در میان روشنفکران مسلمان بود. او می‌گوید: «لیبرالیسم، تمایل به آن دارد که همچون نیرویی متلاشی‌کننده عمل کند و اندیشهٔ نژادی که اکنون بیش از هر زمان دیگر با نیرومندی در جهان اسلام کار می‌کند، ممکن است بالاخره وسعت نظر انسانی را که ملت‌های مسلمان از دین خود فرا گرفته بودند، محو کند. ... از این گذشته، مصلحان دینی و سیاسی ما، با شوق و حرارتی که به لیبرالیسم دارند، ممکن است با نبودن سد و بندی در برابر شور و شوق جوانی ایشان، از اندازه در گذرند و از حدود خاص اصلاح، تجاوز کنند». در واقع خیلی عجیب است که چنین چیزی از طرف کسی صادر شود که در شعرش به ما می‌گوید:

**تراش از تیشهٔ خود جادهٔ خویش / به راه دیگران رفتن عذاب است**

**گر از دست تو کار نادر آید / گناهی هم اگر باشد، صواب است**

این شاید برای شعر درست باشد، لیکن در زندگی واقعی، اقبال آمادهٔ ارتکاب به گناه ایجاد یک راه جدید نبود. او در تفکر آزاد خویش، متزلزل بود.

<sup>۳۷</sup> Halim Subit

<sup>۳۸</sup> Mohammedan Law

<sup>۳۹</sup> Obscurantism

<sup>۴۰</sup> Ibid, p 163.