

# ارتی، همر و خودی، اقبال

محمد بقایی (ماکان)



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

غالباً چنین می‌پندارند که فلسفه علامه اقبال که به 'فلسفه خودی' (Selfhood philosophy) شهرت یافته آمیزه‌یی است از عقاید هگل در مورد ایده آلیزم، نظرات فیخته درباره 'من'، عقاید مک تاگارت و سر احمد هندی در زمینه استقلال من دانی در برابر من عالی، عقیده نیچه در مورد ابرانسان، بینش هندوییزم در خصوص تحرّی حقیقت، عرفان مولوی، و بالاخره دیدگاهی که قرآن در مورد جاودانگی 'من' آدمی بیان می‌دارد. ولی در این میان هرگز کسی سخن از تشابه شگفتی که میان ارتی (aretee) همر و خودی اقبال وجود دارد مطرح نساخته است.

گرچه اقبال در هیچ یک از سروده‌ها و نوشته‌ها و گفته‌هایش نامی از همر و المپی‌ها به میان نمی‌آورد ولی تردیدی نیست که فیلسوفی چون او که حوزه‌ها و منابع اصلی تفکر بشری را به گواهی آثارش از بدو تاریخ مورد بررسی قرار داده و در تمامی آنها غور کرده و عقیده نهایی خود را صراحتاً بیان داشته، نمی‌تواند به دو اثر پرآوازه/ایلیاد و ادیسه که در واقع پایه‌ریز اندیشه‌های فلسفی حکمای یونان، به خصوص افلاطون و ارسطو هستند، بی‌تفاوت

بوده باشد. چنانکه مشهود است برخی از عقاید افلاطون و ارسطو بی تأثیر از دین هم نیست. افلاطون که خود از معتقدان هم است، ایلیاد را کتاب مقدس همه یونانیان می داند. و ارسطو می گوید «شخصیت های داستانی هم بهتر از ما هستند» و در هر چیز مقام اعلی از آن اوست.»

بنابراین وقتی اقبال قاطعانه و با کلماتی دشنام گونه به نفی عقیده افلاطون در مورد خیالی بودن جهان واقع می پردازد و یا ارسطو را مورد نقادی قرار می دهد، یعنی اینکه جریان فکری و نحوه تفکر اندیشه ورزان آن عهد را با معیارهای قابل قبول خود سنجیده و برخی را درست نیافته است که می گوید:

راهب دیرینه افلاطون حکیم	از گروه گوسفندان قدیم
رخش او در ظلمت معقول گم	در کهستان وجود افکنده سم
گفت سر زندگی در مردنست	شمع را صد جلوه از افسردنست
بر تخیل های ما فرمانرواست	جام او خواب آور و گیتی ریاست
گوسفندی در لباس آدمست	حکم او بر جان صوفی محکم است
فکر افلاتون زیان را سود گفت	حکمت او بود را نابود گفت

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

زمانی با ارسطو آشنا باش	دمی با ساز بیکن هم نوا باش
ولیکن از مقامشان گذر کن	مشوگم اندرین منزل سفر کن

اقبال حتی فارابی را هم که سعی در تلفیق آراء افلاطون و ارسطو کرد مورد انتقاد قرار می دهد. آثار و نوشته هایش به خصوص بازسازی اندیشه دینی و سیر فلسفه در ایران حکایت از آن دارند که او در هلنیسم مطالعه دقیق و عمیق داشته است، زیرا غرب و مبادی فرهنگ آن را یک به یک می شناسد. این آگاهی نمی توانست بدون مطالعه در هلنیسم، که هم خشت اول آن را نهاد، شکل گیرد. اقبال مانند هر متفکر بزرگی به آراء مختلف اندیشمندان نظر داشته و هر کدام را که پسندیده به نوعی در بنای فلسفه خودی مورد استفاده قرار داده و چنان در چرخشت خمخانه ذهن خود به هم فشرده که تشخیص عصاره شان با اصل میسر نیست. او اصولاً با هر صاحب اندیشه بی مدتی گام می زند و دوش به دوش او می رود ولی تا به آخر با وی نیست، یا از او جدا می شود و یا پیشی می گیرد؛ چنانکه از نیچه جدا شد و از مولانا که مراد و دلیل راهش بود پیشی گرفت. <sup>۱</sup> ولی آراء و عقاید آنها را تا زمانی که با ایشان به سر برده می پذیرد و مصالح لازم را برای فلسفه پوی خود فراهم می آورد.

فلسفه اش، فلسفه‌یی است انسان ساز؛ و او فیلسوفی است که فلسفه را از ذهن، خارج و وارد صحنه زندگی می‌کند و به آن کارایی عملی می‌بخشد. به عقیده اقبال، خود - که می‌توان آن را تقریباً با آنچه در فلسفه "نفس" گفته می‌شود برابر گرفت - نیروی متمرکز حیات است که به سبب آن آدمی مرکزی انحصاری، مستقل و قایم به ذات می‌شود. حیات خودی تنها در صورتی می‌تواند تداوم یابد که مدام در تکاپو و ستیز باشد. این کشش و کوشش سر در تنوع فعالیت‌های زندگی دارد. "خود" هم نقطه‌ی حرکت و عزیمت اندیشه اوست و هم پایه و اساس آنست. این "خود" است که پیش رویش شاهراهی به مابعدالطبیعه می‌گشاید، زیرا مکاشفه و درون‌نگری خود، ادراک مابعدالطبیعه را برایش ممکن می‌سازد. خود حقیقتی است واقعی، حقیقتی که وجود و اصالت دارد. با درون‌نگری درمی‌یابیم که خود واقعی‌ترین حقیقت است. واقعیت آن را می‌توان بی‌واسطه ادراک کرد. بنابراین درون‌نگری "خود" اعتقادی صریح و روشن نسبت به واقعیت تجربه می‌دهد. خود، آن گونه که با شهود مکشوف می‌شود، ذاتاً نیرویی هدایتگر، آزاد و نامیراست. اقبال معتقد است که انسان می‌تواند با پرورش همین نیرو، که سیر تکاملی آن را در اسرار خودی در سه مرحله شرح می‌دهد، به جاودانگی دست یابد و سرانجام خدای گونه و جانشین خدا شود.<sup>۲</sup>

این بخش از نظرات اقبال همانست که به بیانی دیگر در ارتی همر آمده است و به صورت یکی از عناصر افکاری از این دست در عقاید فلوظین و نوافلاطونیان و سپس در نحله وحدت وجود رسوخ یافت. ولی در اقبال خود همانند ارتی همر می‌تواند جاودان و خدای گونه شود، منتها نوع این جاودانگی و نامیرایی متفاوت است که از نظر همر ارتی مفتاح دست‌یابی به افتخار است. اصطلاح مذکور را با مسامحه می‌توان به "منش" و "خصلت عالی" ترجمه کرد ولی معنایی بیش از این دارد. و مقصود تعالی فضایل فردی است. ارتی انسان، قدرت ذاتی او است که اگر با عشق عجین شود می‌تواند او را در انجام کارهایی عظیم و شگفت‌آور موفق و سرآمد سازد.

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

تیشه اگر به سنگ زد، این چه مقام گفتگوست

عشق به دوش می‌کشد این همه کوهسار را<sup>۳</sup>

منتها عشق مورد نظر همر با عشق مورد توجه اقبال تفاوت بنیادی دارد. عشق از دیدگاه اقبال آمیزه‌یی است از محبت، آرزو، قدرت، آفرینندگی و شهود<sup>۴</sup>. حال آنکه در نزد همر

ترکیبی است از شهوت، زورمندی، اعتلا و تفاخر اشراف منبشانه.

بنابراین جنگجویان ایلپاد و ادیسه با عشقی آمیخته به چنان ویژگی‌هایی می‌کوشند ارتی خود را به کمال برسانند تا از این طریق بتوانند به اسرار نیروهای بسیار کارساز که با آنها زاده شده‌اند پی ببرند.

اقبال نیز برای پی بردن به اسرار عالم وجود، آدمی را متوجه خودی او می‌سازد زیرا حقیقت غایی عالم هستی را در آن می‌بیند:

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

از همه کس کناره‌گیر، صحبت آشنا طلب

هم ز خدا خودی طلب، هم ز خودی خدا طلب

در جاوید نامه می‌گوید:

چون خودی را از خدا طالب شود جمله عالم مرکب، او راکب شود  
به عقیده هر هر چه که انسان خود را در زندگی به مراتب متعالی بکشاند، ارتی او قدرت بیشتری می‌یابد و به میزان آن افزوده می‌شود. انسان می‌تواند آن قدرت بر میزان ارتی خود بیفزاید و چنان انباشته از این نیرو شود که دیگر پای از مرحله بشری بیرون بگذارد و خدای گونه شود و این همان حالتی است که برای آشیل، دیومه، هکتور، آژاکس و دیگران در زمان‌های مختلف اتفاق می‌افتد.<sup>۵</sup>

در واقع این همان تجربه وحدانیت است که اقبال در بازسازی اندیشه از آن سخن می‌گوید: «ایمان فقط یک اعتقاد انفعالی غیر فعال به یک یا چند موضوع خاص نیست، اطمینان زنده‌یی است که از تجربه‌ای کمیاب به وجود می‌آید. تنها شخصیت‌های بزرگ توانایی و صلاحیت آن را دارند که از این تجربه فراتر روند. از قول ناپلئون نقل شده که گفته است: «من یک شیء هستم، نه یک شخص». این نیز طریقی است که تجربه وحدانیت خود را با آن می‌نمایاند. در تاریخ تجربه‌ی دینی اسلام، تجربه‌ی وحدانیت در چنین عباراتی تجلی یافته است: «نا قرآن الناطق» از علی (ع)، «نا الحق» از حلاج، و «سبحانی ما اعظم شأنی» از بایزید. این تجربه در عرفان متعالی اسلامی به صورتی نیست که هویت خود متناهی به نوعی در خود نامتناهی مستحیل و زایل شود. بلکه این نامتناهی است که در آغوش پرمهر متناهی جای می‌گیرد...»<sup>۶</sup>

اقبال همین مفهوم را در غزلی با تعبیر «توفان به حباب اندر» بیان می‌دارد که در واقع

استقبالی است از غزل شیخ نصیرالدین محمود دهلوی (متولد ۷۵۷ هـ) شاعر پارسی گوی هند:

از زاهد ظاهر بین از قرب چه می‌پرسی      او در من و من در او چون بویه گلاب اندر  
در سینه ناصرالدین جز عشق نمی‌گنجد      این طرفه تماشا بین، دریا به حباب اندر  
همرو اقبال هر دو متفکرند و هر دو شاعر؛ هر دو به شکوهمندی مقام انسان نظر دارند.  
هر دو به سرشت انسان می‌اندیشند. هر دو به جاودانگی دل بسته‌اند و اینکه چگونه می‌توان  
بدان دست یافت. هر دو معتقدند که 'کوشش بی‌خود به از خفتگی'. آشیل که در واقع باید  
او را قهرمان آرمانی همرو دانست که ارتی در او به کمال می‌رسد، هنگامی که در جهان ارواح  
(Hades) است به اولیس که به ملاقاتش آمده می‌گوید ترجیح می‌دهد غلامی زنده باشد تا  
اریایی مرده. زیرا در دنیای همرو مرگ نقطه پایانی است بر واقعیت انسان. دیدگاه همرو که از  
زبان آشیل بیان می‌شود می‌رساند که زندگی کوتاه توام با تلاش و افتخار بر عمر طولانی  
بی‌تحرك ترجیح دارد. کسی که افتخار کسب می‌کند هرگز نمی‌میرد زیرا پیوسته از او یاد  
می‌شود. بنابراین یک قهرمان می‌تواند در صحنه جنگ با اعمال متهورانه‌اش به نوعی  
جاودانگی دست یابد. به عقیده همرو هر چه آدمی بیشتر ارتی کسب کند. بیشتر در اذهان  
می‌ماند و جاودان می‌شود. رویارویی با مرگ و به دنبال آن از دست دادن دنیا امری  
اجتناب‌ناپذیر است، پس بهتر است دمی به همان میزان که از دست برمی‌آید قهرمانانه با آن  
رویارو شد و به جاودانگی دست یافت. این عقیده همرو کاملاً با طرز فکر آشیل منطبق است.  
بنابراین حضور این قهرمان در ارتش آگاممنون و شرکت در جنگ تروا که فی‌الواقع ارزش  
چندانی برایش نداشت فقط برای کسب افتخار و جاودانه شدن بوده است. باید دانست که  
آشیل در منظومه ایلیاد چهره اصلی و قهرمان نمونه همرو است. او جاودانگی را در اعتلای  
ارتی می‌داند که با ستیزیدن و رشادت حاصل می‌شود. اقبال نیز معتقد است که:

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

به ساحل افتاده گفت: گر چه بسی زیستم

همه نه معلوم شد، آه که من کیستم

موج زخود رفته‌ش، تیز خرامید و گفت

هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم

در کتاب هژدهم ایلیاد قطعه‌یی وجود دارد در مورد سپر آشیل که یکی از زیباترین و شاعرانه‌ترین قطعات این منظومه می‌باشد و مبین این نکته که زندگی آمیزه‌یی از جنگ و صلح است، زیرا بر این سپر عظیم که هفائستوس، خدای فنون و صنایع، آن را ساخته دو منظره متفاوت از جنگ و صلح به چشم می‌آید که یکی از آنها مربوط به مراسم عروسی و شادمانی مردم است و دیگری مردم را در محاصره دشمن نشان می‌دهد که سعی در نجات خویش دارند و هرکس در کمینگاهی پناه گرفته و جنگی هولناک در جریان است. مقصود هم از آوردن این دو صحنه در کنار هم آنست که هیچوقت نباید اندیشه جنگ را از ذهن دور داشت. دشمن همیشه در کمین است. هم سعی می‌کند زندگی بشر را بر بنیاد جنگ و صلح تفسیر کند و به او بفهماند که پیوسته باید آماده پنجه در انداختن با مشکلات بود. به عقیده وی دل آسوده بودن و تن آسایی پیشه کردن از خرده‌مندی نیست. نباید پنداشت که زندگی همیشه در عیش و سرور می‌گذرد.

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

لاله این چمن، آلوده‌ی رنگ است هنوز  
سپر از دست مینداز که چنگ است هنوز  
فتنه‌یی را که دو صد فتنه به آغوشش بود  
دختری هست که در مهد فرنگ است هنوز  
ای که آسوده نشینی لب ساحل برخیز  
که تو را کار به گرداب و نهنگ است هنوز  
از سر تیشه گذشتن زخرده‌مندی نیست  
ای بسا لعل که اندر دل سنگ است هنوز  
باش تا پرده گشایم ز مقام دگری  
چه دهم شرح نواها که به چنگ است هنوز  
نقش پرداز جهان چون به جنونم نگریست  
گفت ویرانه به سواری تو تنگ است هنوز

ولی بیشترین اهمیت سپر آشیل در این است که به عنوان اثری هنری نمایانده می شود که پیداست از سر تأمل پدید آمده و نفوذناپذیر است. همرو در حالی که مشغول شرح مزرعه‌یی است، ناگاه سخنش را قطع می کند و با بیانی تحسین آمیز به سپر مذکور اشاره می کند و می گوید: «هنرمند معجزه آفرید.» سازنده این سپر خدای فنون و صنایع است که همرو او و آشیل را به یکسان و با صفاتی همانند می ستاید و تحت تأثیر الهامی الهی توصیفشان می کند، زیرا اگر خدای صنایع و فنون چنان سپر عظیمی آفرید که همه عالم در آن منعکس است، آشیل این «والاترین انسان» هم بدان معنا و اهمیت بخشید، و در واقع هنر او را به کمال رساند. حماسه سرای بزرگ یونان به طور ضمنی متذکر می شود که اگر خدا توانست اعجاب بیافریند، انسان هم شگفتی آفرین است و آفریده او را کامل می سازد و عالم بی وجود انسان معنایی ندارد. این مفهوم یادآور ابیاتی از پیام مشرق اقبال است که در آن گفتگویی می رود میان خدا و انسان. و انسان با جسارتی کم نظیر مدعی می شود که آفریده‌های خدا را کامل کرده است.

خدا:

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

انسان:

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم	سفال آفریدی، ایغ آفریدم
بیابان و کھسار و داغ آفریدی	خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم که از سنگ آینه سازم	من آنم که از زهر نوشینه سازم

بنابراین می بینیم که همرو و اقبال در بسیاری موارد انسان را از منظری همانند می نگرند و هر دو رهنمودهایی یکسان برایشان دارند. هر دو سعی بر این دارند تا که در انسان امید و اطمینان بیافرینند و شعله «آرزو» را در وجود یا به تعبیر دیگر در ارتی یا خودی او همیشه تابناک نگاه دارند. ماحصل ایلید و به خصوص ادیسه این است که:

آرزو هنگامه آرای خودی      موج بی تابی ز دریای خودی

ولی ارتی همرو و خودی اقبال در نهایت تفاوتی بزرگ با یکدیگر دارند. به نظر همرو ارتی فقط با حضور در صحنه‌های نبرد و مسابقات ورزشی به تعالی می رسد، حال آنکه اقبال صحنه زندگی را که پیوسته برای او میدان نبرد است جولانگاه خودی می شمارد. همرو مرگ

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

از آن مرگی که می‌آید چه باک است	خودی چون پخته شد از مرگ پاک است
ز مرگ دیگری لرزد دل من	دل من، جان من، آب و گل من
ز کار عشق و مستی بر فتادن	شرار خود به خاشاکی ندادن
به دست خود کفن بر خود بریدن	به چشم خویش مرگ خویش دیدن
تو را این مرگ هر دم در کمین است	بترس از وی که مرگ ما همین است

خودی اقبال به خلاف آرتی هم نه تنها از سد مرگ می‌گذرد بلکه تا بدان حد تعالی می‌یابد که 'خود عالی' به جستجویش برمی‌آید و از دوری او چندان اندوهگین می‌شود که پیام سوزناکش را 'گاهی به برگ لاله' می‌نویسد و زمانی با آواز 'طایری نغمه زن' و از 'درون سینه' او ابلاغ می‌دارد، و به این ترتیب در فراق خود آرمانی اقبال 'آه سحرگهی' برمی‌کشد:

ما از خدای گم شده‌ایم او به جستجوست	چون ما نیازمند و گرفتار آرزوست
گاهی به برگ لاله نویسد پیام خویش	گاهی درون سینه مرغان به هیاهوست
در نرگس آرמיד که بیند جمال ما	چندان کرشمه دان که نگاهش به گفتگوست
آه سحرگهی که زند در فراق ما	بیرون و اندرون زبر و زیر و چارسوست
هنگامه بست از پی دیدار خاکی‌ای	نظاره را بهانه تماشای رنگ و بوست
پنهان به ذره ذره و نا آشنا هنوز	پیدا چو ماهتاب و به آغوش کاخ و کوست
در خاکدان ما گهر زندگی گم است	این گوهری که گم شده، ما بیم یا که او؟

همر نیز تجلیات و مظاهر آرتی را می‌ستاید، ولی پیوسته با نگرانی تأسف می‌خورد و تأکید دارد بر اینکه نتیجه نهایی آن تیره روزی و مرگ انسان‌هاست. به عقیده وی طبع جهان چنانست که قهرمانان بزرگ باید افتخار و تعالی مورد نظرشان را فقط از طریق کشتن و نابود کردن به دست آورند. بنابراین رزمندگان طالب آرتی در ایلباد به دام سرنوشتی اندوهبار می‌افتند؛ به گنگ خواب دیده‌یی می‌مانند که دست تقدیر، و نیز ابرام آنان در کسب آرتی،



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

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

آشیل قهرمانی که در به دست آوردن ارتی از همه قهرمانان ایلید و ادیسه برتر است در ملاقاتش با پریام، زئوس خدای خدایان را مورد ملامت قرار می‌دهد، زیرا او بود که در واقع این قهرمان قهرمانان را به تباهی کشاند و تلاش‌هایش را با آن همه افتخاراتی که کسب کرد بی‌ثمر ساخت. او بود که یونانیان و همینطور تراوئی‌ها را به بدبختی سوق داد. او نه تنها آدمی را در کنار خود، بلکه هیچ انسان فانی را جز و 'جادانگان' نمی‌تواند ببیند. جاودانگی و نامیرایی تنها از آن الهی‌هاست که زئوس فرمانروای آنان است. زئوس برتر و جدا از 'میرندگان' یعنی انسانهاست، بنابراین بین او و انسان فاصله‌ی عظیم وجود دارد، که البته این فاصله را بعدها نوافلاطونیان بیشتر می‌سازند و دست خدا را به کلی از جهان محسوس قطع می‌کنند. ولی اقبال این عقیده را که 'من غایی'، برتر و جدا از من‌های متناهی است مردود می‌شمارد، چرا که در این صورت ورطه‌ی میان متناهی و نامتناهی ایجاد می‌شود. در بازسازی اندیشه دینی می‌گوید 'رسیدن به نامتناهی با افکار متناهی به معنای رسیدن به یک نامتناهی کاذب است که نه خودش را توصیف می‌کند و نه متناهی‌ای را که به این ترتیب به وجود آورده شده تا در مقابل نامتناهی علم شود. نامتناهی حقیقی، متناهی را طرد نمی‌کند. و بی‌آنکه آن را بی‌اهمیت جلوه دهد، محدودیت آن را پذیرفته و وجودش را اظهار و اثبات می‌کند.'<sup>۷</sup>

ولی در دنیای هم‌مانعی غیر قابل عبور میان زمین و آسمان وجود دارد که مانع اعتلای انسان است و نمی‌گذارد آدمی به ملکوت اعلاء دست یابد و به جایی برسد که به جز خدا نبیند. یکی از وظایف ارنی‌ها یعنی الهگان یاور عدالت این بوده که پیشگویان را از افشای دقیق آینده نهی کند زیرا در غیر این صورت بشر از حالت تردید نجات می‌یافت و ممکن بود به مرتبه خدایی نزدیک شود. بنابراین ارتی هر چه هم که کمال می‌یافت فقط می‌توانست

در ذهن آدمیان جاودان شود. جاودانگی انسان در نزد هم، شهرت جاودان است و بیش از این معنایی ندارد.

ولی اقبال با 'خود عالی' چنان خودمانی است که از او همان مفهوم 'رفیقِ اعلیٰ' را به ذهن متبادر می‌سازد. خودی اقبال چندان متعالی است که خدا در پی یافتن اوست تا از تنهایی به درآید، زیرا اوست که به جهان گرمی و معنا می‌بخشد.

اگر ماییم گردان جام ساقی است به بزمش گرمی هنگامه باقی است  
بر اساس فلسفه اقبال که مبتنی بر کثرت‌گرایی است، مظاهر اصلی حیات از افراد شکل می‌گیرد که در انواع و مراتب مختلف می‌باشند. او در نامه‌یی به نیکسون<sup>۱</sup> می‌نویسد همه حیات از افراد (individuals) شکل می‌گیرد، چیزی به نام حیات کلی وجود ندارد. خدا هم خودش فرد است. او بی‌همتاترین فرد است.<sup>۲</sup> بنابراین از نظر او خود در مرحله نهایی در فردی دیگر محو و زایل نمی‌شود. اقبال در بحثی راجع به فلسفه مک‌تاگارت<sup>۳</sup> در بیان تغییرات ذات مطلق، زندگی خود را پس از مرگ در صورت انجمنی از 'خودها' می‌نگرد که متعالی‌ترین خود بر آن ریاست دارد.

اقبال بر پایه چنین تصویری معتقد است که انسان آرمانی او می‌تواند پای بر فرق فرقدان بگذارد.

عشق از این گنبد در بسته برون تاختن است شیشه‌ی ماه ز طاق فلک انداختن است  
سلطنت، نقد دل و دین زکف انداختن است به یکی داو، جهان بردن و جان باختن است  
اقبال پیوسته تأکید دارد که آدمی می‌تواند عالم را بدان‌گونه که خود می‌پسندد درآورد و اراده خود را بر آن حاکم سازد:

مغرب ز تو بیگانه، مشرق همه افسانه وقت است که در عالم، نقش دگر انگیزی  
اقبال، هستی و جلوه‌ی عالم را در گروهی حضور انسان می‌داند و معتقد است تمامی شور و غوغایی که در میان آفریدگان هست به واسطه‌ی وجود اوست؛ وگرنه 'جهان یکسر مقام آفلین است.'<sup>۴</sup>

در غزلی می‌گوید:

این جهان چیست؟ ضمنانه پندار من است

جلوه‌ی او گروهی دیده‌ی بیدار من است

همه آفاق که گیرم به نگاهی او را

حلقه‌یی هست که از گردش پرگار من است

هستی و نیستی از دیدن و نادیدن من  
 چه زمان و چه مکان، شوخی افکار من است  
 از فسون کاری دل، سیر و سکون، غیب و حضور  
 این که غماز و گشاینده‌ی اسرار من است  
 آن جمالی که در او کاشته را می‌دروند  
 نور و نارش همه از سبجه و زنار من است  
 سراز تقدیرم و صد نغمه‌ی پنهان دارم  
 هر کجا زخمه‌ی اندیشه رسد، تار من است  
 بنابراین بشر را قم تقدیر خویش است نه اسیر آن، و فقط من بشری است که از تلاشی و فنا میرا و فراتر از آنست.

ولی همرو با آنکه ذهن را به شدت متوجه ارتی می‌سازد و آن را غایت قصوای انسان آرمانی خود می‌داند، سدی سدید و عاملی مأیوس‌کننده هم در برابرش قرار می‌دهد و آن «مشیت زئوس» است. در ایبات آغازین ایلپاد سخن از عملی شدن «اراده زئوس» خدای خدایان می‌رود به صورتی که می‌رساند انسان مقهور نیروهای خارج از اختیار خویش است. به عبارت دیگر «اراده زئوس» مبین آنست که برای هر چیزی یک سرنوشت یا موئیرا (moira) یی در نظر گرفته شده که از اختیار آدمی خارج است. بنابراین در آیین همرو، مسئولیت نهایی اعمال آدمی متوجه خدایان یا «مشیت زئوس» است. ولی انسان آرمانی اقبال سرنوشتش را به دست خود می‌سازد. چنین انسانی خودی خویش را پس از طی مراحل تکاملی یا به اصطلاح اقبال بعد از گذشتن از «راه حیاتی» برای قرار گرفتن در کنار «حقیقت برتر» و زیستن ابدی در کنار وی محفوظ نگاه می‌دارد و جوهر خود را هیچ کم از جوهر او نمی‌بیند:  
 در خاکدان ماگهر زندگی گم است این گوهری که گم شده ماییم یا که او؟  
 در اندیشه اقبال انسان آن قدر متعالی می‌شود که خود را شایسته مصاحبت با «او» که کمال مطلق است می‌بیند:

کنم سامان بزم آرایی او	مرا دل سوخت بر تنهایی او
برای او نگهدارم خودی را	مثال دانه می‌کارم خودی را

اکنون با آنچه گفته آمد شاید این سؤال پیش آید که آیا تشابه و تقابل بخشی از آرای اقبال در مورد خودی را با ارتی همرو باید ملهم از تعمق وی در ایلپاد و ادیسه دانست یا آنکه صرفاً یک این همانی و مشابهت اتفاقی به شمار آورد؟

پی نوشت‌ها:

۱. دکتر خلیفه عبدالحکیم، مولوی، نیچه و اقبال، ترجمه م. ب. ماکان، ص. ۲۶.
۲. برای اطلاع بیشتر ر.ک: دکتر عشرت انور، مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال، ترجمه م. ب. ماکان.
۳. برای شرح این غزل و مجموع غزل‌های اقبال ر.ک: می باقی تألیف م. ب. ماکان.
۴. برای اطلاع بیشتر ر.ک: «عقل و عشق از دیدگاه اقبال»، م. ب. ماکان، دنیای سخن، ش ۷۳
۵. برای اطلاع بیشتر ر.ک: سید میروکنستان، نقد ایل‌یاد همر، ترجمه م. ب. ماکان.
۶. ر.ک: محمد اقبال، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه م. ب. ماکان، ص. ۱۲۶.
۸. مستشرق و دانشمند معروف انگلیسی که از علاقه‌مندان آثار اقبال بود و برخی از آنها را ترجمه نمود.
۹. استاد فلسفه اقبال در کمبریج در فاصله سالهای ۱۹۰۵-۱۹۰۸.

