

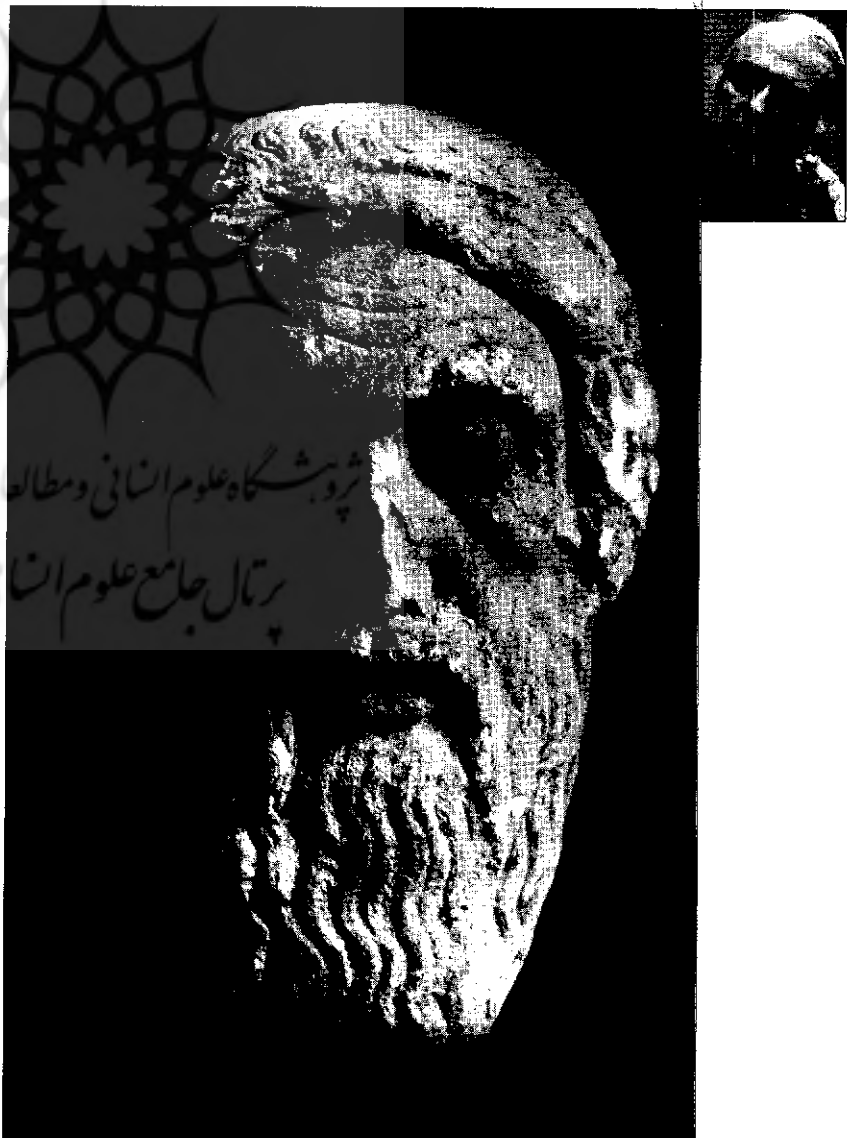
دکتر محمد بفایی (ماکان)

# اقبال و همر

غالباً چنین می‌بندارند که فلسفه علامه اقبال که به «فلسفه خودی»<sup>۱</sup> شهرت یافته آمیزه‌ای است از عقاید هگل در مورد ایده‌آلیزم، نظرات فیخته درباره «من»، عقاید مک تاگارت و احمد سرهندی در زمینه استقلال من دانی در برابر من عالی، عقیده نیچه در مورد ابرانسان، بینش هندوییزم در خصوص تحری حقیقت، عرفان مولوی و بالاخره دیدگاهی که قرآن در مورد جاودانگی «من» آدمی بیان می‌دارد. ولی در این میان هرگز کسی سخنی از تشابه شگفتی که میان ارتی (aretee) همر و خودی اقبال وجود دارد، مطرح نکرده است.

گرچه اقبال در هیچ یک از سروده‌ها، 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 پراوازه ایلیداد و ادیسه که در واقع پایه‌ریز اندیشه‌های فلسفی حکمای یونان، به‌خصوص افلاطون و ارسطو هستند، بی‌تفاوت بوده باشد. چنان که مشهود است برخی از عقاید افلاطون و ارسطو از دین همر بی‌تأثیر نیست. افلاطون که خود از معتقدان همر است، ایلیداد را کتاب مقدس همه یونانیان می‌داند و ارسطو می‌گوید «شخصیتهای داستانی همر بهتر از ما هستند.» و «در هر چیز مقام اعلی از آن اوست.» بنابراین وقتی اقبال قاطعانه و با کلماتی دشنام‌گونه به نفسی عقیده افلاطون در مورد خیالی بودن جهان واقع می‌پردازد و یا ارسطو را مورد نقادی قرار می‌دهد، یعنی اینکه جریان فکری و نحوه تفکر اندیشه‌ورزان آن عهد را با معیارهای قابل قبول خود سنجیده و برخی را درست نیافته است. که می‌گوید:

راهب دیرینه افلاطون حکیم  
از گروه گوسفندان قدیم  
رخش او در ظلمت معقول گم  
در کهستان وجود افکنده سم



گفت سر زندگی در مردن است  
 شمع را صد جلوه از افسردن است  
 بر تخیلهای ما فرمانرواست  
 جام او خواب‌آور و گیتی‌رباست  
 گوسفندی در لباس آدم است  
 حکم او بر جان صوفی محکم است  
 فکر افلاطون، زبان را سود گفت  
 حکمت او بود را نابود گفت<sup>۴</sup>

و یا فلسفه ارسطو و بیکن را نیز به همین سان مردود می‌شمارد:  
 زمانی با ارسطو آشنا باش  
 دمی با ساز بیکن<sup>۵</sup> هم‌نوا باش  
 ولیکن از مقامشان گذر کن  
 مشو گم اندر این منزل، سفر کن<sup>۶</sup>

اقبال حتی فارابی را هم که سعی در جمع‌آوری افلاطون و ارسطو کرد، مورد انتقاد قرار می‌دهد. آثار و نوشته‌هایش به‌خصوص «بازسازی اندیشه دینی» و «سیر فلسفه در ایران» حکایت از آن دارند که او در هلنیسم مطالعه‌ای دقیق و عمیق داشته است، زیرا غرب و مبادی فرهنگ آن را یک‌به‌یک می‌شناسد. این آگاهی نمی‌توانست بدون مطالعه در هلنیسم که هم‌خاست اول آن را نهاد، شکل گیرد. اقبال مانند هر متفکر بزرگی به آرای مختلف اندیشمندان نظر داشته و هر کدام را که پسندیده به نوعی در بنای «فلسفه خودی» مورد استفاده قرار داده و چنان در چرخش خم‌خانه ذهن خود در هم فشرده که تشخیص عصاره‌شان با اصل میسر نیست. او اصولاً با هر صاحب‌اندیشه‌ای مدتی گام می‌زند و دوش‌به‌دوش او می‌رود، اما تا به آخر با وی همراه نمی‌شود، یا از او جدا می‌شود و یا پیشی می‌گیرد؛ چنان‌که از نیچه جدا شد و از مولانا که مراد و دلیل راهش بود، پیشی گرفت. ولی آرا و عقایدشان را تا زمانی که با آنان به سر برده، می‌پذیرد و مصالح لازم را برای بنای فلسفه پویای خود فراهم می‌آورد. فلسفه‌اش، فلسفه‌ای است انسان‌ساز و فیلسوفی است که فلسفه را از ذهن، خارج و وارد صحنه زندگی و به آن کارایی عملی می‌بخشد. به عقیده اقبال، «خود»، که می‌توان آن را تقریباً به آنچه در فلسفه نفس گفته می‌شود برابر گرفت، نیروی متمرکز حیات است که به سبب آن آدمی مرکزی انحصاری، مستقل و قائم به ذات می‌شود. حیات خودی تنها در صورتی می‌تواند تداوم یابد که مدام در تکاپو و ستیز باشد. این کوشش و کوشش سر در تنوع فعالیت‌های زندگی دارد.

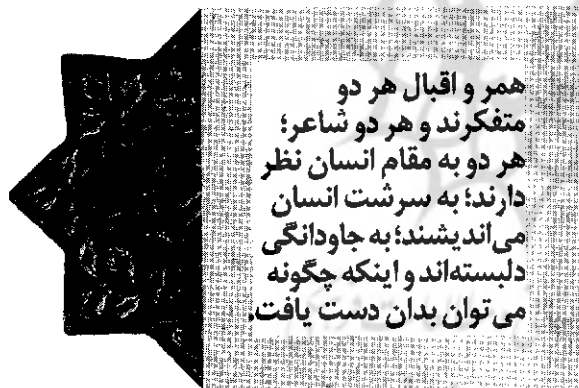
«خود» هم نقطه حرکت و عزیمت اندیشه اوست و هم پایه و اساس آن است. این «خود» است که پیش‌رویش شاهراهی به مابعدالطبیعه می‌گشاید، زیرا مکاشفه و درون‌نگری «خود»، فهم مابعدالطبیعه را برایش ممکن می‌سازد. «خود» حقیقتی است واقعی، حقیقتی که وجود و اصالت دارد. با درون‌نگری درمی‌یابیم که «خود» واقعی‌ترین حقیقت است. واقعیت آن را می‌توان بی‌واسطه ادراک کرد. بنابراین درون‌نگری «خود» اعتقادی صریح و روشن نسبت به واقعیت تجربه‌مان به ما می‌دهد. «خود»، آن‌گونه که با شهود مکشوف می‌شود، ذاتاً نیرویی هدایتگر، آزاد و نامیرا است. اقبال معتقد است که انسان می‌تواند با پرورش همین نیرو، که سیر تکاملی آن را در اسرار خودی<sup>۲</sup> در سه مرحله شرح می‌دهد، به جاودانگی دست یابد و سرانجام خدای گونه و جانشین خدا شود.

این بخش از نظرات اقبال همان است که به بیانی دیگر در «ارتی»<sup>۱</sup> هم آمده و به صورت یکی از عناصر افکاری از این دست در عقاید فلوتین و نوافلاطونیان و سپس در نحله وحدت وجود رسوخ یافت. ولی در تفکر اقبال «خود» همانند «ارتی» هم می‌تواند جاودان و خدای گونه شود، منتها نوع این جاودانگی و نامیرایی و خدای‌گونه‌گی متفاوت است که به شرح آن خواهیم پرداخت.

از نظر هم‌ارتی انسان‌مفتاح او در 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 از آن، تعالی فضایل فردی است. «ارتی» انسان قدرت ذاتی اوست 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 اگر خودی با عشق بیامیزد، می‌تواند کوه را جابه‌جا کند، در غزلی می‌گوید:

تیشه اگر به سنگ زد، این چه مقام گفت و گوشت  
 عشق به دوش می‌کشد این همه کوهسار را<sup>۲</sup>

منتها عشق مورد نظر هم با عشق مورد توجه اقبال تفاوت بنیادی دارد. عشق از دیدگاه اقبال آمیزه‌ای است از محبت، آرزو و قدرت. آفرینندگی و شهود. حال آنکه در نزد هم‌ترکیبی است از شهوت، زورمندی، اعتلا و تفاخر اشراف‌منشانه.



بنابراین جنگجویان ایلید 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 پی‌بردن 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  
 هرچه می‌بینی ز اسرار خودی است<sup>۳</sup>

در غزلی می‌گوید:

از همه کس کناره‌گیر، صحبت آشنا طلب

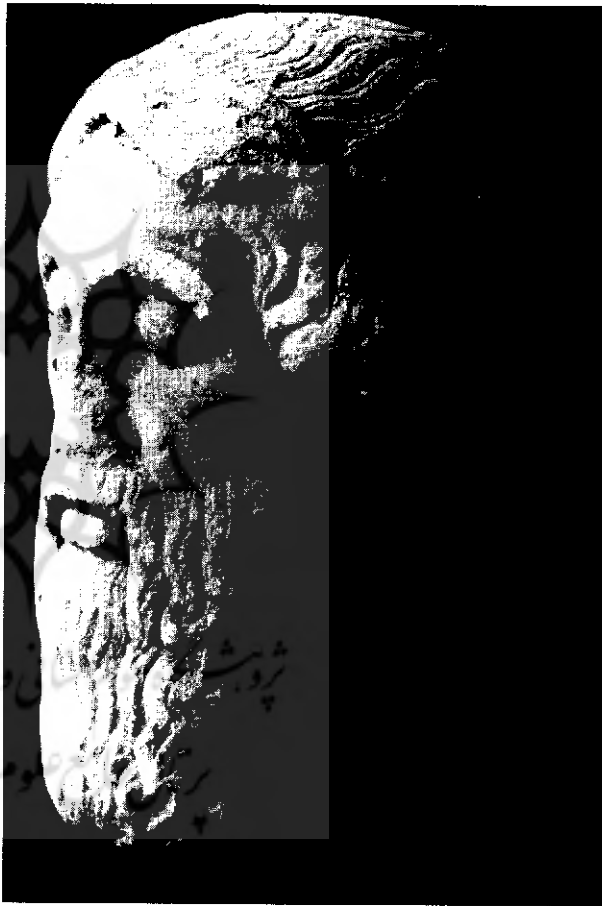
هم ز خدا خودی طلب، هم ز خودی خدا طلب<sup>۴</sup>

به عقیده هم‌هرچه انسان خود را در زندگی به مراتب متعالی بکشاند، ارتی او قدرت بیشتری می‌یابد و به میزان آن افزوده می‌شود. انسان می‌تواند آن قدر بر میزان ارتی خود بیفزاید و چنان انباشته از این نیرو شود



که دیگر پای از مرحله بشری بیرون بگذارد و خدای گونه شود و این همان حالتی است که برای آشیل، دیومد، هکتور، آژاکس و دیگر پهلوانان در زمانهای مختلف اتفاق می‌افتد.

این تفکر در واقع همان صورت قوام‌نیافته تجربه وحدانیت<sup>۱۰</sup> 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 زنده‌ای 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 تجربه دینی اسلام، تجربه وحدانیت در چنین عباراتی تجلی یافته است: «انا الحق»<sup>۱۱</sup>



ای زاهد ظاهرین از قرب چه می‌پرسی  
او در من و من در او چون بو، به گلاب اندر  
در سینه ناصرالدین جز عشق نمی‌گنجد  
این طرفه تماشا بین، دریا به حباب‌اندر

همر و 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 دلیسته‌اند و اینکه چگونه می‌توان بدان دست یافت. هر دو معتقدند که «کوشش بیهوده به از خفتگی»<sup>۱۱</sup> آشیل که در واقع او را باید قهرمان آرمانی هم دانست که ارتی در وی به کمال می‌رسد، هنگامی که در جهان ارواح<sup>۱۲</sup> است به اولیس که به ملاقاتش می‌رود می‌گوید: ترجیح می‌دهد غلامی زنده باشد تا اربابی مرده. زیرا در دنیای هم مرگ نقطه پایانی است بر واقعیت انسان. دیدگاه هم که از زبان آشیل بیان می‌شود، می‌رساند که زندگی کوتاه توأم 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 متهوراته‌اش به نوعی جاودانگی دست یابد. به عقیده هم هرچه آدمی بیشتر «ارتی» کند، بیشتر در اذهان می‌ماند و جاودان می‌شود. رویارویی با مرگ و به دنبال آن از دست دادن لذا باید دنیوی امری اجتناب‌ناپذیر است، پس بهتر است آدمی به همان میزان که از دستش برمی‌آید، قهرمانانه با آن رویارو شود و به جاودانگی دست یابد. این عقیده هم کاملاً با طرز فکر آشیل منطبق است. بنابراین حضور این قهرمان در ارتش آگاممنون و شرکت در جنگ تروا که در واقع ارزش چندانی برایش نداشت، فقط به منظور کسب افتخار و جاودانه شدن بوده است. باید دانست که آشیل در منظومه ایلیاد چهره اصلی و قهرمان نمونه هم 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 تذروان برتر  
مرگ بود باز را، زیستن اندر کنام<sup>۱۳</sup>  
و در جای دیگر می‌گوید:  
ساحل افتاده گفت: گرچه بسی زیستم  
هیچ نه معلوم شد، آه که من کیستم  
موج ز خود رفته‌ای، تیز خرامید و گفت  
هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم<sup>۱۴</sup>

در کتاب هژدهم ایلیاد قطعه‌ای در مورد سپر آشیل وجود دارد که یکی از زیباترین و شاعرانه‌ترین قطعات این منظومه است و مبین این نکته که زندگی آمیزه‌ای از جنگ و صلح است، زیرا بر این سپر عظیم که هفائستوس<sup>۱۵</sup> 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 هر کس در کمیته‌های پناه گرفته و جنگی هولناک در جریان است. مقصود هم از آوردن این دو صحنه در کنار هم آن است که هیچ‌وقت

حلاج، «ان الدهر» محمد (ص)، «ان قرآن الناطق» علی (ع) و «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید. این تجربه در عرفان متعالی‌تر اسلامی به صورتی نیست که هویت خود متناهی به نوعی در خود نامتناهی مستحیل و زایل شود. بلکه این نامتناهی است که در آغوش پُر مهر متناهی جای می‌گیرد...<sup>۱۶</sup>

اقبال همین مفهوم را در غزلی با تعبیر «طوفان به حباب اندر» بیان می‌دارد که در واقع استقبالی است از غزل شیخ نصرالدین محمود دهلوی (متولد ۷۵۷ هـ)

شاعر پارسی‌گوی هند با مطلع:



نیاید اندیشه جنگ را از ذهن دور داشت. دشمن همیشه در کمین است. همر سعی می‌کند زندگی بشر را بر بنیاد جنگ و صلح تفسیر کند و به او بفهماند که پیوسته باید آماده پنجه در انداختن با مشکلات بود. به عقیده وی دل آسوده بودن و تن‌آسانی پیشه کردن از خردمندی نیست. نباید پنداشت که زندگی همیشه در عیش و سرور می‌گذرد.

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

لاله این چمن، آلوده‌رنگ است هنوز  
سپر از دست مینداز که جنگ است هنوز  
فتنه‌ای 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 ز خردمندی 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  
نقش‌پرداز جهان چون به جنونم نگریست  
گفت ویرانه به سودای تو تنگ است هنوز<sup>۱۶</sup>

ولی بیشترین اهمیت سپر آشیل در این است که به عنوان اثری هنری نمایانده می‌شود که پیداست از سر تأمل پدید آمده و نفوذناپذیر است. همر در حالی که مشغول شرح مزرعه‌ای است، ناگاه سخشنش را قطع می‌کند و با بیانی تحسین‌آمیز به سپر مذکور اشاره می‌کند و می‌گوید: «هنرمند آفرید». سازنده این سپر خدای فنون و صنایع است که همر او و آشیل را به یکسان و با صفاتی همانند می‌ستاید و تحت تأثیر الهامی الهی توصیفشان می‌کند، زیرا اگر خدای صنایع و فنون چنان سپر عظیمی آفرید که همه عالم در آن منعکس است، آشیل این «والا ترین انسان» هم بدان معنا و اهمیت بخشید و در واقع هنر او را به کمال رساند.

حماسه‌سرای بزرگ یونان به طور ضمنی متذکر می‌شود که اگر خدا توانست اعجاب بیافریند، انسان هم شگفتی‌آفرین است و آفریده او را کامل می‌سازد و عالم، بی‌وجود انسان معنایی ندارد. این مفهوم یادآور ابیاتی از پیام مشرق اقبال است که در آن گفت‌وگویی میان خدا و انسان می‌رود و انسان با جسارتی کم‌نظیر مدعی می‌شود 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 نغمه‌زن را

انسان:

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم  
سفال آفریدی، ایاغ آفریدم  
بیابان و کهنسار و راغ آفریدی  
خیابان و گلزار و باغ آفریدم  
من آنم که از سنگ آینه سازم  
من آنم که از زهر نوشینه سازم<sup>۱۷</sup>

بنابراین می‌بینیم که همر و اقبال در بسیاری موارد انسان را از منظری همانند می‌نگرند و هر دو رهنمودهایی یکسان برایش دارند. هر دو سعیشان بر این است که در انسان امید و اطمینان بیافرینند و شعله «آرزو» را در وجودش یا به تعبیر دیگر در «ارتی» یا «خودی» او همیشه تابناک نگاه دارند. ماحصل ایللیاد به‌خصوص ادیسه این است:

آرزو، هنگامه آرای خودی

موج بی‌تابی ز دریای خودی<sup>۱۸</sup>

ولی «ارتی» همر و «خودی» اقبال در نهایت تفاوتی بزرگ با یکدیگر دارند. به نظر همر ارتی فقط با حضور در صحنه‌های نبرد و مسابقات ورزشی به تعالی می‌رسد، حال آنکه اقبال صحنه زندگی را که پیوسته برای او میدان نبرد است جولانگاه خودی می‌شمارد؛ همر مرگ را نقطه پایانی بر واقعیت انسان می‌داند، حال آنکه اقبال آن را گذر از مرحله‌ای به مرحله دیگر می‌شمارد.

به عقیده وی وقتی «خودی» مراحل تعالی را درنوردید و «راه حیاتی»<sup>۱۹</sup> را طی کرد و به خلاقیت و پختگی نائل شد، دیگر از مرگ باکی ندارد. مرگ برای آن «خود»ی که در مرتبه عارضی باقی می‌ماند، می‌تواند در حکم نیستی و نابودی باشد، ولی این امر برای انسانی که خود را با فعالیت‌های خلاق علیه زوال و تلاشی، چون فولاد آبدیده می‌کند، چیزی نیست جز گذشتن از دنیای مکان و زمان و رسیدن به عالمی که جاودانگی بر آن حاکم است. حتی مرگ را هم توان آن 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 برفتان

شرار خود به خاشاکی ندان

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<sup>۲۰</sup>

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

ما از خدای گم شده‌ایم او به جست‌وجوست

چون ما نیازمند و گرفتار آرزوست  
گاهی به برگ لاله نویسد پیام خویش  
گاهی درون سینه مرغان به های و هوست  
در نرگس آرمید که بیند جمال ما  
چندان کرشمه دان که نگاهش به گفت و گوست  
آه سحرگهی که زند در فراق ما  
بیرون و اندرون زبر و زیر و چارسوست  
هنگامه بست از پی دیدار خاکی‌ای  
نظاره را یهانه تماشای رنگ و بوست  
پنهان ذره ذره و ناآشنا هنوز  
پیدا چو ماهتاب و به آغوش کاخ و کوست  
در خاکدان ما گهر زندگی گم است  
این گوهری که گم شده، ماییم یا که اوست؟<sup>۲۰</sup>

همر نیز تجلیات و مظاهر ارتزی را می‌ستاید ولی پیوسته با نگرانی تأسف می‌خورد و تأکید دارد بر اینکه نتیجه نهایی آن تیره‌روزی و مرگ انسانهاست. به عقیده وی طبع جهان چنان است که قهرمانان بزرگ باید افتخار و تعالی مورد نظرشان را فقط از طریق کشتن و نابود کردن به دست آورند، بنابراین رزمندگان طالب ارتزی در ایلیاد به دام سرنوشتی اندوهبار می‌افتند. به گنگ خواب‌دیده‌ای می‌مانند که دست تقدیر و نیز ابرام آنان در کسب ارتزی پایانی مصیبت‌بار برایشان فراهم می‌سازد. این مصیبت ناشی از آن است که زئوس، خدای خدایان، چشم دیدن هم‌تراز خودش را ندارد تا چه رسد به آن که چون عاشقی دل‌سوخته در فراق معشوقی که ارتزی در او به کمال رسیده ناله سحرگهی سردهد. او اصلاً توجهی به آدمیان مشتاق کمال روحانی ندارد و هم‌نیز در هیچ‌یک از دو منظومه‌اش سخنی از این بابت به میان نمی‌آورد.

زئوس، پرومته را در کوه قفقاز به زنجیر می‌کشد و عقابی را مأمور می‌سازد تا جگر او را که بی‌بوسته به حال اول بازمی‌گشت 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 ارتزی از همه قهرمانان ایلیاد 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 ترواییها را به بدبختی سوق داد. او نه تنها آدمی را در کنار خود بلکه هیچ انسان فانی را جزء «جاودانگان» نمی‌تواند ببیند. جاودانگی و نامیرایی تنها از آن المپیهاست که زئوس فرمانروای آنان است. زئوس برتر و جدا از «میرندگان» یعنی انسانهاست، بنابراین بین او و انسان فاصله‌ای 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 «هن غایی» برتر و جدا از منهای متناهی است، مردود می‌شمارد، چرا که در این صورت ورطه‌ای میان متناهی و نامتناهی ایجاد می‌شود. در بازسازی اندیشه می‌گوید: «رسیدن به متناهی با انکار نامتناهی به معنای رسیدن به یک نامتناهی کاذب است که نه خودش را توصیف می‌کند و نه متناهی‌ای را که به این ترتیب به وجود

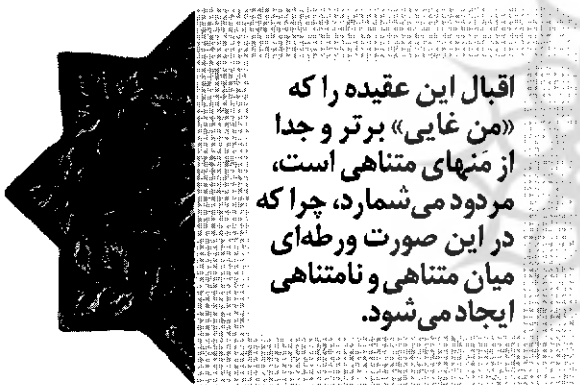
آورده شده تا در مقابل نامتناهی علم شود. نامتناهی حقیقی، متناهی را طرد نمی‌کند و بی‌آنکه آن را بی‌اهمیت جلوه دهد، محدودیت آن را می‌پذیرد و وجودش را اظهار و اثبات می‌کند.»

ولی در دنیای هم‌مانی غیر قابل عبور میان زمین و آسمان وجود دارد که مانع اعتلای انسان است و نمی‌گذارد آدمی به ملکوت اعلا دست یابد و به جایی برسد که به جز خدا نبیند.

یکی از وظایف ارینیها<sup>۲۱</sup> الهگان یاور عدالت این بوده که پیشگویان را از افشای دقیق آینده نهی کنند، زیرا در غیر این صورت بشر از حالت تردید نجات می‌یافت و ممکن بود به مرتبه خدایی نزدیک شود. بنابراین ارتزی هرچه 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 «رفیق اعلی» را به ذهن متبادر می‌سازد. خودی اقبال چندان متعالی است که خدا در پی یافتن اوست تا از انتهای به درآید، زیرا اوست که به جهان گرمی و معنا می‌بخشد:

اگر ماییم گردان جام ساقی است



اقبال این عقیده را که  
«من غایی» برتر و جدا  
از منهای متناهی است،  
مردود می‌شمارد، چرا که  
در این صورت ورطه‌ای  
میان متناهی و نامتناهی  
ایجاد می‌شود.

به بزمش گرمی هنگامه باقی است

بر اساس فلسفه اقبال حیات از افراد<sup>۲۲</sup> شکل می‌گیرد، چیزی به نام حیات کلی<sup>۲۳</sup> وجود ندارد و خدا هم خودش فرد است. بنابراین از نظر او «خود» در مرحله نهایی در فردی دیگر محو و زائل نمی‌شود. اقبال در بحثی راجع به فلسفه مک تاگارت<sup>۲۴</sup> در بیان تعبیرات ذات مطلق، زندگی «خود»ها را پس از مرگ به صورت انجمنی از «خود»ها 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

شیشه ماه ز طاق فلک انداختن است

سلطنت، نقد دل و دین ز کف انداختن است

به یکی داو، جهان بردن و جان باختن است<sup>۲۵</sup>

اقبال پیوسته تأکید دارد که آدمی می‌تواند عالم را بدان‌گونه که خود می‌پسندد، درآورد و ارائه خود را بر آن حاکم سازد:

مغرب ز تو بیگانه، مشرق همه افسانه

وقت است که در عالم، نقش دگر انگیزی



اقبال، هستی و جلوه عالم را در گروهی حضور انسان می‌داند و معتقد است تمامی شور و غوغایی که در میان آفریدگان هست به واسطه وجود اوست؛ وگرنه «جهان یکسر مقام اقلین است.» در غزلی می‌گوید:

این جهان چیست؟ صنم‌خانه پندار من است

جلوه او گروهی دیده بیدار من است

همه آفاق که گیرم به نگاهی او را

حلقه‌یی هست که از گردش پرگار من است

هستی و نیستی از دین و نادین من

چه زمان و چه مکان، شوخی افکار من است

از فسون کاری دل، سیر و سکون، غیب و حضور

اینکه غماز و گشاینده اسرار من است

آن جهانی که در او کاشته را می‌دروند

نور و نارش همه از سبحه و زنار من است

ساز تقدیرم و صد نغمه پنهان دارم

هر کجا زخمه اندیشه رسد تار من است<sup>۲۶</sup>

بنابراین بشر راقم تقدیر خویش است، نه اسیر آن و فقط «من» بشری است که از تلاشی و فنا میرا و فراتر از آن است.

ولی هم با آنکه ذهن را به شدت متوجه ارتی می‌سازد و آن را غایت قصوای انسان آرمانی خود می‌داند، سدی سدید و عاملی مایوس‌کننده هم در برابرش قرار می‌دهد و آن «هشیت زئوس» است. در ادبیات آغازین ایلید 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 آن است که برای هر چیزی سرنوشت یا موئیرا<sup>۲۷</sup> بی در نظر گرفته شده که از اختیار آدمی خارج است، ولی هم با این حال به وجود اختیار در محدوده جبر ناشی از تقدیر معتقد است. در کتاب اول ایلید قتیس مادر آشیل سخن بسیار مهمی در ارتباط با اختیار محدود بیان می‌دارد که از این حیث قابل تأمل است.

او اشک‌ریزان به فرزندش آشیل می‌گوید: «از آنجا که سرنوشت به جای عمر دراز، زندگی بسیار کوتاه نصیب تو کرده، نه تنها ناگزیر مرگی زودرس داری، بلکه محکوم به سیه‌روزی شده‌ای.» قتیس به اصل سرنوشت و تأثیر آن بر زندگی بشر که در اینجا آشیل نماینده آن است اعتقاد دارد، ولی آشیل در محدوده سرنوشت خویش «زندگی کوتاه همراه با افتخار» را برمی‌گزیند. در اینجا هم می‌خواهد بگوید که انتخاب شخص همان چیزی است که بدل به سرنوشت او می‌شود. از همین رو آشیل از میان مرگ زودرس همراه با افتخار و زندگی درازمدت عاری از سرفرازی، گزینه نخستین را انتخاب می‌کند که می‌رساند هم نیز قائل به اختیار در محدوده جبر است.

به بیان دیگر این حماسه‌سرا در ششصد سال پیش از میلاد معتقد بوده است که: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین.» اقبال نیز در مورد جبر و اختیار همین نظر را دارد:

در اطاعت کوش ای غفلت شعار

می‌شود از جبر پیدا اختیار<sup>۲۸</sup>

به عقیده وی، «خیر، ناشی از جبر نیست، بلکه تسلیم شدن به کمال اخلاقی از روی اختیار است» و بعد می‌افزاید «از موجودی که همه اعمالش از پیش مقدر شده باشد خیر سر نمی‌زند. بنابراین شرط لازم

برای خیر، داشتن اختیار است.» در گلشن راز جدید می‌گوید.

چنین فرموده سلطان بدر<sup>۲۹</sup> است

که «ایمان در میان جبر و قدر است»<sup>۳۰</sup>

بنابراین اقبال و هم، هر دو، جبر را مربوط به تن می‌دانند و روح را مختار و آزاد می‌شمارند، ولی انسان آرمانی اقبال سرنوشتش را به دست خود می‌سازد. چنین انسانی خود 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 اوست؟

در اندیشه اقبال انسان آن قدر متعالی می‌شود که خود را شایسته مصاحبت با او که کمال مطلق است می‌بیند:

مراد دل سوخت بر تنهایی او

کنم سامان بزم‌آرایی او

مثال دانه می‌کارم خودی را

برای او نگهدارم خودی را<sup>۳۱</sup>

اکنون با آنچه گفته آمد شاید این سوال برای خواننده پیش آید که آیا تشابه و تقابل بخشی از اندیشه‌ها و مضامین اقبال را با هم باید ملهم از تعمق وی در ایلید و ادیسه دانست یا آنکه تنها یک این‌همانی و مشابهت اتفاقی به شمار آورد؟ ولی در ادبیات تطبیقی، اهمیت اصلی در کشف مشابهت‌ها و سنجش آنها با یکدیگر است، نه در تأثیرپذیری: در تاریخ هنر و تفکر نمونه‌های بسیار وجود دارد که تأثیرپذیر از عهده ارائه مضمون تأثیر گذار بهتر برآمده.

#### پی‌نوشت

1. selfhood philosophy.
۲. این مثنوی را که مشتمل بر ۸۷۱ بیت است، مؤلف تحت عنوان سرشار زندگی شرح کرده است.
۳. لعل روان.
۴. سرشار زندگی (شرح اسرار خودی)، ابیات ۳۱۶ به بعد.
۵. ه سزایکن: کتاب ارغنون جدید که فرانسویس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) فیلسوف انگلیسی به جای منطق ارسطو ارائه داد که در نزد قنما به ارغنون معروف بوده است. ارغنون جدید طریق تازه‌ای در کسب علم است.
۶. گلشن راز جدید، ابیات ۱۲۹ و ۱۳۰.
۷. سرشار زندگی، بیت ۹۴.
۸. لعل روان.
9. unitary experience.
۱۰. بازسازی اندیشه دینی، ص ۱۹۵.
۱۱. این مصرع از مولوی است:
- یار دارد دوست این دیوانگی
- کوشش بیهوده به خفتگی
12. Hades
۱۳. لعل روان.
۱۴. میکده لاهور (کلیات فارسی اقبال) ص ۱۹۲.
15. Hephaistos

۱۶. لعل روان.
۱۷. میکده لاهور، پیام مشرق، ص ۱۸۵.
۱۸. شرار زندگی، بیت ۱۴۲.
19. vital way
۲۰. گلشن راز جدید، ابیات ۲۲۷ به بعد.
۲۱. لعل روان.
- Erinnyes 22.
- Individuals 23.
- universal life 24.
- McTaggart 25.
۲۶. این فیلسوف در فاصله سالهای ۱۹۰۸-۱۹۰۵ استاد اقبال در کمبریج بوده است. ر.ک. فصل یابانی اقبال و شش فیلسوف غربی، نوشته نذیر قیصر، ترجمه م.ب.ماکان، انتشارات پادلووان.
۲۷. لعل روان.
- Moira 28.
۲۹. شرار زندگی، بیت ۴۱۳.
۳۰. سلطان بدر: کنایه از پیامبر، بدر نام نخستین غزه‌های است که میان مسلمانان و مشرکان در سال دوم هجری درگرفت که به پیروزی مسلمانان انجامید. مصرع دوم این بیست حدیث نبوی است.
۳۱. گلشن راز جدید، بیت ۲۰۸.
۳۱. گلشن راز جدید، ابیات ۳۱۷ و ۳۱۸.

