

## مروری بر آثار اقبال لاهوری

بهروز آزادی

### اصول حرکت در اسلام

جهانی بودن اسلام که مورد توافق همه مسلمانان است به این معنی است که به یاری اصولی که تأثیر جهانی دارند، قابلیت تنظیم امور هر جامعه مفروض را خواهد داشت.<sup>۱</sup> اسلام بیانی است از تمام وجود آدمی، بنابراین همه معارف بشری را صمیمانه می‌پذیرد و راهنمای عمل قرار می‌دهد.<sup>۲</sup> برای این کار لازم است به روشی مسلح باشد که هرگونه شیوه تفکر و زندگی را از نظرگاهی مستقل و نقادانه ارزیابی کند. به اعتقاد من از نظر اقبال لاهوری هر حکم یا تصدیق تجربی در موارد سیاسی، فرهنگی، فقهی، باطنی و علمی، بایست به وسیله هر یک از اصول زیر تأیید شود:

۱. قرآن آن را تصدیق کند (توحید)؛
۲. در هر زمان و در هر جای جامعه جهانی، عملی باشد (نبوت، خاتمیت)؛
۳. عینیت و قطعیت داشته باشد، و چون سیر تکامل همه چیز به جانب مطلق است با جهان همواره در حال افزایش، موافق باشد (جاودانگی، عدالت)؛
۴. با اراده خلاق و آزادی انسان موافق باشد (آمریت).

توحید یک فرض نظری نیست، اساس زندگی دینی است که بدون توجه عمیق به قرآن دانسته نمی‌شود.<sup>۳</sup> قرآن منابع علم و معرفت را طبیعت، تاریخ و تجربه درونی معرفی می‌کند.<sup>۴</sup> طبیعت نظامی است که با "مطلق" ارتباط سازمانی دارد. مطلق خود را از طریق روش‌های عمل مشخصی که سنت الله و جهان فطرت (طبیعت) نام دارد، معرفی

می‌کند. ماده و طبیعت از آن رو معنوی هستند که توسط "مطلق" به وجود آمده، هدایت و متحول می‌شوند.<sup>۵</sup> قصه‌ها و وقایع تاریخی قرآن، حوادث پراکنده و مبهم و نامربوط به هم نیستند. تاریخ، افزایش یا کاهش هرج و مرج و وقایع مبهم نیست، بلکه تحولی است که بر نظم استوار است. و این انتظام از آن روست که با نظم مطلق ارتباط سازمانی دارد. تاریخ مراحل رشد علم، قدرت، خلاقیت و اراده است تا آمادگی آن پیدا شود که انسان مطلق اراده، خلاقیت، قدرت و علم را بیش از پیش تجربه کند.<sup>۶</sup>

آیات قرآن آدمی را به ارتباط مستقیم و درونی "من" با "مطلق" متوجه می‌سازند. این ارتباط هر چه شدیدتر باشد، این تجربه، ویژگی فردی بودن خود را بیشتر حفظ می‌کند. در گذشته نیز همواره در گسترش زمانی، متحول شده و ارتباطات مستحکم‌تری با مطلق ظهور کرده است تا اینکه در وجود پیامبر اکرم و با ختم نبوت به اوج خود می‌رسد. پیامبر در معراج، استقلال کامل خود را در تماس با مطلق حفظ کرد، پس اوج ایمان دینی، استقلال و فردیت یافتن است و این تحول به معنای فناشدن یا هلاک شدن در ذات نامتناهی نیست.<sup>۷</sup>

هر یک از منابع علم، به صورت مجرد خود، زندگی دینی و یا شاید هرگونه از حیات فردی و جمعی را متلاشی می‌کند. مطلق را صرفاً در طبیعت دانستن، ویژه ادیان ابتدایی و بدوی نظیر جان‌گرایی و بت‌پرستی است. مطلق را صرفاً در ارتباط با تاریخ دانستن، به معنای این است که آن را به صورت یک جریان متغیر در زمان تصور کنیم که در آن امکان ارتباط فرد با مطلق منقطع می‌شود. بالعکس در صورتی که ایمان دینی تنها رابطه فرد با مطلق باشد، تشکیل هرگونه جامعه مبتنی بر دین، وهمی خواهد بود.<sup>۸</sup> پس در هماهنگی و یگانگی کلیه معارف بشری و علوم قرآنی در مورد طبیعت، تاریخ، تجربه درونی، جوهر توحید آشکار می‌گردد. توحید به معنای حرکت همه‌جانبه برای شناسایی مطلق و تشکیل زندگی فردی و جمعی مستقل بر این اساس است.<sup>۹</sup>

معنای نبوت و خاتمیت این است که پس از این برگزیده‌یی از جانب مطلق برای تشکیل انواع دیگر حیات دینی نخواهیم داشت و این زندگی دینی در حالات مطلق و متنوع و غیرقابل پیش‌بینی جامعه بشری، قابل دوام است.<sup>۱۰</sup> و این بدان معنی است که اگرچه اصول مشخصی وجود دارند ولی از طریق آنها می‌توان حیات دینی را در هرگونه مفروض از حیات بشری مستقر ساخت. هر تغییر در جامعه بشری، خارج از حدود فطرت و جهان طبیعت نخواهد بود، در همه وضعیتهای ممکن، اسلام قابل این است

که رشد نماید. این امر هر مسلمان را موظف می‌کند که راه‌های ممکن معرفت بشری و راه‌های عملی مختلف حیات جمعی را صمیمانه و محترمانه و همچون امر عینی بپذیرد. مسلمان نمی‌تواند دشمن هرگونه تفکر و یا هر روش زندگی باشد، تنها مجاز است که هرگونه از آن را برای اصلاح فرهنگ بشری صادفانه و با حفظ استقلال خود، نقادی کند. واضح است که در داخل جهان اسلام نیز معارضه با هر آن کس که دعوی همدلی دارد یا ندارد، مجاز نیست. از این رو پذیرش آگاهانه وحدت اصلی بشری، مساوات، برادری، عمل به آن در سرلوحه کار هر مسلمان قرار دارد. در زندگی فردی هم عمل مهم‌ترین عامل رشد شخصیت است؛ به طوری که پیازه / Piaget تصدیق می‌کند که عمل (عملیات) در هر یک از مراحل رشد فردی از مهم‌ترین عوامل تحول کیفیات روانی است، تا آنجا که می‌تواند به تشکیل اراده و شخصیت مستقل منجر گردد. در اسلام نیز هر فرد جوابگوی عمل خود است. عمل مناسب باعث رشد شخصیت می‌شود و عمل نامناسب باعث تضعیف و انحلال شخصیت است.

جاودانگی امری مشکوک، فرمانی نامشروط و یک پذیرش ساده نیست، تحول شخصیت است بر اثر اضافه شدن به علم قطعی انسان در گسترش زمانی که به عمل دقیق و حساب شده منجر می‌شود. علم قطعی از منبع درون و بیرون اکنون به صورت جزئی در علوم دقیقه آشکار شده است. ولی اگر آن علم قطعی مقدور باشد که از حدود طبیعت شناختی هم فراتر رود و انسان را هم شامل گردد به تحول در شخصیت و عمل آگاهانه او منجر خواهد شد، این تحول تا گسترش زمانی، در بی‌نهایت، تضمین شده است، یعنی زندگی در سیر ابدی خود از درون و بیرون در حال افزایش است. در ابعاد معرفتی و عملی، حدود نهایی این افزایش درونی است. هدف اساسی زندگی، تپیدن و نرسیدن به معرفت مطلق، استدلال مطلق و قدرت مطلق است ولی در این صعود در زمان، معرفت، استقلال و قدرت عمل، افزونی می‌یابند و به مطلق آن نزدیک می‌گردند. زندگی جاودانی است زیرا هدف از آن تپیدن و نرسیدن به مطلق جاودانگی است.<sup>۱۲</sup>

عدالت به معنای وجود شر فراوان در هر برهه از زندگی جمعی نیست. عدالت به معنای افزایش بی حد و مرز "خیر" و بهتر شدن اوضاع عمومی، در زندگی ابدی است. انسان خود باید زمینه تحقق عدالت را فراهم آورد، برای این کار زمان و امکانات بی‌نهایت برای تنظیم امور در این جهت برای او فراهم خواهند شد. این کار با رشد اراده آزاد و وجدان به تدریج قابل انجام خواهد بود. همه چیز در حال بهتر شدن است. اگر

جاودانگی فاقد محتوا باشد، عدالت هم وهمی بیش نیست. در جاودانگی است که ارزش و اعتبار و سلسله مراتب همه چیز آشکار خواهد شد. آنچه اکنون آن را حجم فراوان نیروهای شر می‌دانیم، در یک نظام واحد از پیوستگی خیر و شر، به تدریج در منبع خیر هضم و جذب خواهد شد.<sup>۱۳</sup> "بعث" و "ساخت دیگر آدمی" همین محتوا را عرضه می‌کند.<sup>۱۴</sup> زیرا که خودی اگر چه محصول مراحل پست ترحیات است به رشد و استقلال خود آگاهی می‌رسد و عنصری جاودانی در نظام موجودات خواهد شد. وظیفه خطیری که برعهده دارد فراهم آوردن اسباب تحقق عدالت است و این کار با کسب استقلال و آزادی بیشتر ممکن خواهد بود و هر اندازه سستی کند، بار آن بر دوش خودش افزون‌تر خواهد شد. انحلال شخصیت به معنای نقصان عدالت و افزایش شر است و افزونی استحکام آن، به معنای اتصال و پیوستگی به خیر مطلق و رفع تبعیضات و یافتن ارزش و اعتبار "خود" خواهد بود.

اگر جهان در حال افزایش را صرفاً با اتخاذ نظرگاهی مادی تحقیق کنیم به افزایش نیروهای شر مدد رسانده‌ایم. و در صورتی که در اعماق خود به ملاک‌های عینی و معنوی برای ارزشیابی همه آنچه به جهان فطرت طبیعی و ماده مربوط می‌شود مجهز باشیم در جهت کسب قدرت برخواهیم آمد تا ارزش‌های منبعث از منبع عدالت را جاری سازیم، پس در جهان در حال افزایش بدون قدرت هیچ چیزی به دست نمی‌آید.<sup>۱۵</sup> در این تغییرات مداوم، یافتن اصول ثابت با ملاک‌های مادی، کاری مشکل یا ممتنع است. اقبال نظرگاه مادی و خشن را دشمن اول بشریت می‌داند.<sup>۱۶</sup> اسلام که انسان را محصول نهایی تکامل مادی می‌داند، نمی‌تواند به ماده و طبیعت بی‌توجه باشد. پس داوری در مورد تمام تغییرات و افزایش آنها، باید در خارج از آنها و با معیارها و ملاک‌های معنوی انجام گیرد. در این صورت تمام جهان ماده و فطرت که وجود ما را هم فراگرفته است انباشته از معنویت خواهد بود زیرا همه چیز از امر مطلق است و با آن ارتباط سازمانی دارد و به همین دلیل دائماً در حال تحول است.<sup>۱۷</sup>

اراده به معنای انتخاب تمایل و حذف ضعیف است تا آنچه پیش از آن تمایل یا خواست عملی بزرگتری بوده، حذف شود و راه جدیدی در زندگی فردی یا جمعی گشوده گردد.<sup>۱۸</sup> در دوران کودکی بشر که زندگی از خارج هدایت می‌شد، در طبیعت اسرارآمیز، نیروهای شر وجود داشتند و نیروهای خارجی و تاریک، نیازها و تمایلات را معین می‌کردند لذا اراده آزاد وجود نداشت. در سنین دو تا هفت سالگی نوعی علیت

سحرآمیز و جان‌انگاری بر زندگی کودک غلبه پیدا می‌کند که در آن والدین معمولاً جای "من آرمانی" و خارجی را می‌گیرند. این دوره از رشد کودک با اولین دوران تاریخی بشریت قابل مقایسه است. تبعیت کودک از "من آرمانی" کورکورانه و فرمان‌پذیرانه است. در واقع "من" غیرروحي و مادی است و اشیای بی‌جان، زنده می‌نمایند زیرا کودک نمی‌تواند تفکیکی میان شیء و شخص برقرار کند، گویی در طبیعت معجزاتی پیش می‌آیند و اشیاء توسط انسان‌ها و یا با فعالیت الهی ساخته می‌شوند. زندگی درونی در این جا اساساً ناخودآگاهانه است. معمولاً از هفت سال به بعد، نوعی ماورای طبیعت ذره‌یی یا علیت عملیاتی ذره‌گرا بر کودک حاکم می‌شود که مشابه تاریخی آن جست‌وجوی اساسی ارادهٔ ماورای طبیعی عالم است. در این جا با این که زندگی درونی نیمه خودآگاهانه است، اراده‌یی ضعیف متولد می‌گردد. این اراده از نظر تاریخی در مسیحیت به اوج تکامل خود رسیده است.

اقبال تولد ارادهٔ خود آگاهانه و آزاد در تاریخ بشری را مصادف با ظهور پیامبر اسلام می‌داند.<sup>۱۹</sup> اکنون این اراده مرحلهٔ حساسی از رشد خود را سپری می‌کند. پیامبر(ص) همواره به پیروان خود می‌گفت: «من هم مانند شما هستم، با این تفاوت که وظیفه‌یی خاص و جهانی دارم». او همواره در امور مهم با اصحاب مشورت می‌کرد و با نظر آنان تصمیم می‌گرفت. پیامبر، اساس ماورای طبیعی مثلاً از آن نوع که معارض با سنت طبیعت باشد نیاورده است. انسان دیگر تحت محاصرهٔ نیروهای طبیعی نخواهد بود. حرکتی آغاز شده که از درون و با قدرت اراده، بر جهان تأثیر گذارد تا آزادترین مردمان بر روی زمین ظاهر شوند.<sup>۲۰</sup> ارادهٔ فردی در جامعه‌یی که ارادهٔ جمعی آزاد وجود نداشته باشد، به آزادی نخواهد رسید و ارادهٔ جمعی نیز اگر آحاد جامعه به خودآگاهی و روش‌های متمدنانه برای بیان ارادهٔ خود در نوعی آزاداندیشی معنوی نرسیده باشند، وجود نخواهد داشت. اسلام جامع این دو گونه اراده است.

روان‌شناسی تجربی، این دوران از زندگی بشر را با مراحل تحول کیفیات روانی از سن ۱۵ سالگی به بعد، قابل مقایسه می‌داند. "من" در این مرحله از رشد، به تدریج روحیهٔ تجربی پیدا می‌کند و خواهان تسلط آزادانه بر جهان خارج است و با تجربه در جهان به خارج به تعادل می‌رسد. خواهان ارزش‌های آینده‌نگر است. با نظریه و تلاش برای کسب قدرت، خواهان آن است که خواسته‌های خود را با واقعیت به تعادل برساند. این کار در فرهنگ‌های پیشرفته بهتر قابل انجام است.

زندگی مبتنی بر ارادهٔ خلاق و آزاد، در صحنه‌یی رشد می‌کند که از نظر معنوی مسلط به دقت و صحت دانسته‌های علمی و از نظر عملی مجهز به قدرتی باشد که از اکتشافات علمی به دست می‌آید. این کار توسط ارادهٔ آزاد، به دو صورت هضم درونی قدرت علمی و آفرینش قدرت عملی انجام می‌گیرد. ارادهٔ مطلق که آزادی مطلق در آفرینش است به این نحو در ارادهٔ بشری نفوذ می‌کند و منبع قدرت و معرفت و نوآوری می‌شود.<sup>۲۱</sup>

### جهان عمل

در اسلام هیچ اندیشه یا احساس غیر عملی و غیر مفید و مجرد وجود ندارد. اصولی که گفته شد در ارتباط با هم در زمینهٔ فرهنگی مناسب، قادرند که اعمال جهان ساز ایجاد کنند. در صدر اسلام، دو عامل مهم جمعی یعنی علم دقیق و قدرت ناشی از آن، وجود نداشته است. پیامبر بزرگ اسلام، در بدترین شرایط که عقلاً امکان عمل و اقدامی وجود نداشت، از طریق وحی به افعال جهان ساز پرداخت. ولی اگر معنای خاتمیت پیامبر این است که دیگر وحیی نخواهد رسید، تنها ابزار شناخته شده برای عمل جمعی، علم و قدرت ناشی از آن هستند. به همین دلیل یک مسلمان خود آگاه، جوای علم جهانی در هر جای عالم است. هرگونه ارزش متعالی تنها با این ابزار به دست می‌آید.<sup>۲۲</sup>

اقبال، ذوق عملگرایانهٔ خود را مدیون قرآن است، از این رو مخالف ایجاد تفکر فلسفی مستقل برای خود بوده است، ولی همواره همانند یک فیلسوف تمام عیار و با تسلط کامل بر فلسفه‌های شرق و غرب به نقادی آنها از نظرگاه علوم دقیقه و دین پرداخته است.<sup>۲۳</sup> اگر به فلسفه‌های کانت، کلی و هییوم توجه کرده است به آن وجوه از این فلسفه‌ها توجه داشته که عمدتاً قسمتی از تاریخ علم محسوب می‌شده‌اند. توجه او به برگسون، به نقادی نظریهٔ زمان و تصادف، از نظرگاه عملگرایانهٔ ویژهٔ وحدت شهودی وی مربوط است. همچنین آرای فلسفی قدمای ما را از آن رو ارزیابی می‌کند که آن دسته از آنها را که بیشتر به پیدایش روحیهٔ تجربی در غرب انجامیده‌اند، تذکر دهد، تا به ارزش جهانی کاری که مسلمین برای بشریت کرده‌اند، پرداخته باشد. و یا معارضه با آرای دیگری از قدما از آن روست که راه رخنهٔ مجدد افکار پوسیده را که از عوامل انحطاط مسلمین در چند قرن اخیر بوده‌اند مسدود نماید. حجم عمدهٔ آثار او را این نکات تشکیل می‌دهند، ولی این از آن رو نیست که او اندیشهٔ فلسفی را برتر از انحاء دیگر کسب

معرفت می‌دانسته است، بلکه هدف اصلی او اثبات عقل استقرایی، آن هم بر اساس محتویات علوم دقیقه بوده است. بنابراین واضح است که دشمنی اصلی وی با ماورای طبیعت به عنوان یک رشته زاید، غیردقیق، تفرقه‌افکن و غیرعملی است. این رشته که هیچ کمک عملی نمی‌تواند بکند برای دین که خواهان دقت در جهانی است که با عمل ساخته می‌شود، بنیان نایمنی فراهم می‌کند.<sup>۲۴</sup>

تجربه درونی که ادراک حسی به معنای جریان عملی آن، به مثابه شروع کار آن است، اصولاً تجربه‌ی مستقیم و بلاواسطه است و از این حیث با تجربه متعارفی و علمی تفاوتی ندارد. هر دو به یک جهان در حال افزایش مربوطند که با تجربه زنده و خلاق و دقیق به دست می‌آید، ولی ماورای طبیعت به امور غیرتجربی و غیرقابل عمل می‌پردازد که برای زندگی معنوی مضر است. برای هواداران ماورای طبیعت این امکان وجود دارد که برای هر برهانی، ضد و مقابل آن را اقامه کنند، چنین روشی به گسترش اوهام و دشمنی‌ها و جنگ‌ها در کره ارض یاری می‌دهد. اندیشه تاریشه در واقعیت و عینیت نداشته باشد، فلج‌کننده است. بی‌اساس نیست که آرای کانت که مخالف ماورای طبیعت بوده، در گسترش جهانی آزاد فکری و گرایش به حقوق بشر، مؤثر بوده است. گسترش عقل استقرایی به معنای مرگ عقل ماورای طبیعی است. جهان عملی، جهانی است که از محصولات دقت علمی به دست می‌آید. صراط مستقیم و یگانه‌ی است که مستلزم هماهنگی بیشتر میان دین و علم است. در افزایش این هماهنگی‌هاست که دین می‌تواند در صحنه جهانی وارد شود و ارزش‌های خود را آشکار کند.

## علم

متأسفانه در زمان حیات اقبال آنچه از نتایج قطعی تحقیقات زیست‌شناسی و روان‌شناسی تجربی که اکنون می‌دانیم، تقریباً وجود نداشت. تنها به نظریه مادیگرایی کهن به وسیله فیزیک تجربی ضربات محکمی وارد شده بود. در زیست‌شناسی، جنگی میان قائلین به سلطه ماشین با مخالفین آن در جریان بود. روان‌شناسی هم موقعیتی بهتر از زیست‌شناسی نداشت. اهم مواردی که اکنون به طور قطعی توسط علوم اثبات شده‌اند و در آن زمان هنوز در پرده ابهام بودند و اقبال برای اثبات آنها به انحاء دیگری متوسل شد به قرار زیر هستند:

۱. زیست‌شناسی در آن زمان حاوی اطلاعات مفیدی در مورد تاریخ تحول طبیعی

بود و شکلی وجود نداشت که انسان محصول تاریخ تحول طبیعی است و به تدریج از مراتب پست ترحیات به وجود آمده است. ولی اقبال، مستند علمی در دست نداشت تا این موضوع قرآنی را آشکار کند که روح در معنای جوهر غیرمادی و همی بیش نیست، ولی اکنون زیست‌شناسی به کمک تحولات بسیار مفید علم توارث و جنین‌شناسی، ما را قادر ساخته است که آنچه را که واقعاً فطری است و در نهاد ما و از منشأ طبیعت است به دلیل انتقال عناصر توارثی از نسلی به نسل دیگر بدانیم که بر اثر دو عامل تغییرناپذیری و هم‌پایانی تشکیل می‌گردد و آنچه بر اثر انتقال توارثی قابل توجه نیست به طور قطع قابل آن است که اکتسابی باشد. هنگامی که برای تحقیق در مورد چگونگی "اکتساب" و مراحل تحول تجربه فردی، به روان‌شناسی تجربی مراجعه کنیم، خواهیم دانست که در حدود توانایی‌های توارثی در هر مرحله از رشد و تا آنجا که حد تعادل جسمانی و فطری اجازه دهد، به اکتساب تجارب جدید می‌پردازیم و در هر مرحله توانایی‌های توارثی و فطری با توانایی‌های تجربی و اکتسابی به تعادل می‌رسند. محال است که هیچ عامل ناشناخته از جمله جوهر مادی درونی، در رشد شخصیت مؤثر باشد زیرا اکنون لااقل تا ۱۸ سالگی، اهم موارد بر روان‌شناسان معلوم هستند. اکنون وجود جوهر غیرمادی درونی قطعاً باطل و توهمی تاریخی محسوب می‌شود.

۲. جهان در حال افزایش اکنون هم توسط روان‌شناسی و هم زیست‌شناسی تأیید می‌شود. ژاک مونوکه اصلاً زیست‌شناس است به این نتیجه می‌رسد که صرفاً بر اساس اطلاعات علوم دقیقه «اخلاق شناخت» قابل تشکیل است و بر این اساس، انسان می‌تواند ارزش‌های جدید را در پرتو علوم تجربی بیافریند و جهان خویشتن را وسعت دهد. پذیرفتن این راه برای اثبات جهان در حال افزایش که انسان قادر است برای خویش بسازد دشوار می‌نماید. همین که زیست‌شناسی انسان را محصول تاریخ طبیعی می‌داند و اکنون با عقل استقرایی جهان خود را وسعت می‌دهد، برای اثبات جهان در حال افزایش کفایت می‌کند. روان‌شناسی هم ثابت می‌کند که عقل از حیات مستقل است و علت افزایش درونی و بیرونی حیات این است که هوش و عقل استقرایی با استقلال و با اتخاذ نظرگاه تجربی و منطقی تجربی به عملیات پیشرفته درونی مسلط می‌شود که بر آن اساس جهان خود را توسط ویژگی بازگشت‌پذیری دوگانه تجارب، افزایش می‌دهد. نظام ارزشی آینده‌نگر تشکیل می‌شود. هوش، عاطفه و خودآگاهی به تعادل می‌رسند و اعمال ارادی فرد را قادر می‌سازند تا هدف‌های خود را تعیین کند و به آنها جامعه عمل



پوشانند. پس عملیات یا عمل عقل استقرایی که در نظرگاه اقبال تحت عنوان خود فعال به عمل می‌پردازد مهم‌ترین عامل رشد شخصیت است.

۳. طبیعت، جهان فطرت است. قوانین طبیعی هر جا که توسط علوم دقیقه استخراج شوند، روش‌های عمل ثابت زندگی را نزد انسان و همچنین نزد مطلق، مشخص می‌کنند. آنچه فطری طبیعت است از نسلی به نسل دیگر در ما باقی می‌ماند و حدود رشد عقل و شخصیت و عمل ما را معین می‌کند. همین حدود، حدود رفتار الهی و سنت الله را نیز مشخص می‌کنند و نشان‌دهنده این امر هستند که مطلق، چگونه به توجیه و هدایت امور طبیعی و حیات می‌پردازد. شکی وجود ندارد که در مراحل رشد تا حصول استقلال عقل، عوامل فطری و توارثی، نقش اساسی دارند و پس از استقلال هوش و خودآگاهی، زندگی به تجربه و اراده خلاق و آزاد متوسل می‌گردد، تا مسیر خود را در جهت تجربه مطلق و اراده مطلق، تنظیم نماید و این بدان معنی است که روان‌شناسی، جانشین ماورای طبیعت می‌شود.<sup>۲۵</sup>

انسان تا یک مرحله معین تحت رهبری فطرت خود و طبیعت است و پس از آن عقل خلاق، آینده‌نگر و هدف‌جو و هدف‌یاب، جایگزین آن می‌شود. عقل و اراده مستقل، از خود‌شناسا و درونی ما تأثیر می‌پذیرد، لذا زندگی از این طریق متوجه تسلط بر طبیعت و کسب قدرت می‌گردد. به نظر می‌رسد که در اینجا هم علم جدید، با نظر اقبال مخالف نیست.

روان‌شناسی تجربی از روی رفتار خارجی مراحل رشد فردی را به دقت تشریح می‌کند ولی باید در نظر داشت که در مورد نحوه عمل ارادی هوش و فراتر از آن، مرکز شخصیت آدمی، هنوز ساکت است. و این که خودآگاهی، در همه افراد بیشتر به یک شیوه زندگی و عمل منجر خواهد شد که از این طریق انسان‌ها در اعماق خود به اصل مشترکی می‌رسند (وحدت اصل بشری) هنوز از دامنه تحقیقات روان‌شناسی، بیرون مانده است. شاید روزی در روان‌شناسی بزرگسالان و روان‌شناسی عمومی، به این دقت علمی برسیم و در آن هنگام تحقیق بهتری از محتویات خودآگاهی، قابل انجام خواهد بود و در این میان شاید بتوانیم به زندگی درونی، از نظرگاه علمی مناسب‌تری نزدیک شویم.

۴. علوم دقیقه در سه سطح ماده، حیات و خودآگاهی، تنها می‌توانند آنچه را که مادی است، مورد تحقیق قرار دهند. تصویر مادی از طبیعت که به این صورت تشکیل می‌شود،

در نظر اقبال «عالم شهادت» نام دارد ولی «عالم غیب» که تنها بر اثر رُشد تجربه درونی تشکیل می‌گردد، قابل انفکاک از عالم شهادت نیست و بر اثر داده‌های طبیعی و آنچه مورد تجربه است، تجربه درونی تشکیل می‌شود و عامل ناشناخته دیگری در این کسب معرفت عملی دخالت ندارد. انسان بر اساس توانایی‌های توارثی یعنی فطری خود قادر است به تجربه درونی خود وسعت بخشد و تا آنجا پیش رود که به استقلال عقلانی و خودآگاهانه برسد. علوم جدید هم تا اینجا گفته‌های اقبال را تأیید می‌کنند، ولی علم جدید در همین جا متوقف می‌شود، و در مورد این که خودآگاهی و عملیات ذهنی پیشرفته، بر اثر فعالیت‌های درونی ژرف‌تری در درون انسان به این کار قادرند یا نه، چیزی نمی‌گوید. اقبال می‌گوید آنچه ما حاصل علم ما از طبیعت است در اعمال درون ما با شعور ما از خویشتن و شعور ما از مطلق در یک دوام اساسی به همدیگر می‌رسند و به همین دلیل است که ما می‌توانیم از جهان خارج، ما حاصل علمی و معرفتی به دست آوریم و متعاقب آن می‌توانیم این ما حاصل را ارزیابی و نقادی کنیم.<sup>۲۶</sup>

تاکنون از حالی به حال دیگر شدن و در این "شدن" شاهد افزایش جهان بودن، قائل بودن به اراده آزاد، معرفت تجربی، رجحان عمل بر نظریه از ویژگی‌هایی بوده‌اند که اهل تجربه درونی به ما آموخته‌اند. این که اکنون علوم تجربی، بویژه روان‌شناسی هم به چنین نتایجی منجر شده‌اند، نشانگر این است که این علوم در آستانه همنوایی با تجربه درونی قرار دارند. اقبال متأسف بود که در زمان حیات وی، روان‌شناسی حتی به حاشیه موضوع هم نرسیده است، ولی اکنون ما در موقعیت بهتری هستیم، و علوم تجربی تا مرز جهان درونی انسان پیشروی کرده‌اند. اقبال در اشعار خود به چنین مرزی با کلماتی چون «دیده» و «نظر» اشاره می‌کند. «نظر» به جهان درونی و بیرونی، هر دو، متوجه است. چشم ظاهر و چشم غایب، هر دو وجود دارند و با عقل و خودآگاهی که آنها هم به هر دو جهان غیب و شهادت مربوطند، پیوستگی دارند. «نظر» درهای آینده را با عمل ارادی بر روی ما می‌گشاید. «نظر» اشاره به جهان وسیع عمل است که در آن نتایج علوم طبیعی در سطح متلاطم دریای عمیق تجربه درونی، شناورند.<sup>۲۷</sup>

علم تجربی اکنون به آن موضوعات و مفاهیم رسیده است که در عمق حیات دینی، محتوای سرشاری از آنها وجود دارد. به نظر می‌رسد که در آستانه هماهنگی میان علم و دین قرار داریم. تاکنون از طریق علوم طبیعی به مرزهای تجربه درونی رسیدیم. اکنون از این مرز می‌گذریم.

## تجربه درونی

همواره برای شناخت طبیعت حدی وجود دارد. اکنون با این که طبیعت و تاریخ تکامل بخشی از آن را با دقتی فوق‌العاده می‌شناسیم، علم ما از طبیعت، نهایتاً در جایی متوقف می‌شود. ولی تاکنون هرگز این امکان فراهم نبوده است که این مرز در مجاورت مرز تجربه درونی باشد، و این نشانگر آن است که آن دسته از اهل تصوف، که احوال پریشان ایشان با تجربه زنده و خلاق و مستقل در ارتباط نبوده است در اشتباه بوده‌اند.

بر اثر نفوذ افلاطون گونه‌یی از تصوف در جهان اسلام رواج یافته بود که با اصل قرارداد عقل ماورای طبیعی به فلج شدن استقلال فردی و خوارشردن عمل جمعی انجامید.<sup>۲۸</sup> گونه دیگری از تصوف که به عقل تکثرگرا متکی است در اثبات استقلال "من" با مشکلاتی روبه‌روست و عقل که همواره جهان را در کثرت می‌یابد از وحدت عناصر درونی که می‌تواند به استقلال انسان از طبیعت منجر شود، غافل می‌ماند. جهان در حال افزایش بیرونی و درونی هم از دسترس این درون‌بینی به دور می‌ماند. تفکر وحدت وجودی که می‌خواهد جهانی متکثر را با «مطلق» به وحدت برساند، ممکن است کار را به آنجا بکشاند که به دلیل نبودن استحکام فردی به اعتقاد واهی به نام «فنا» یا «انجذاب در مطلق» منجر گردد. چنین تفکری، ارتباط فرد را با جامعه، علم، واقعیت خود و مطلق، مختل می‌سازد.<sup>۲۹</sup>

اقبال آرزو داشت که بر اساس قصص قرآنی، نظریه‌ی تاریخی تشکیل دهد. علوم طبیعی در زمان وی فاقد دقت و محتوای لازم برای این کار بودند و چون اقبال مایل نبود که نظریه تاریخی را بر اساس مشکوکی قرار دهد، نتوانست این کار را به پایان برساند. ولی او برای به نظم درآوردن مراحل تجربه درونی، محتاج به علوم عصر خود نبود. تلاش وی برای انجام این کار در مثنوی جاویدنامه آمده است. اقبال بررسی مراحل تجربه درونی را راهی می‌داند که با آن، بهتر می‌توان تجربه درونی را تشریح نمود. دو جنبه تاریخی و فردی در این مراحل به سختی از یکدیگر جدا هستند. تحول این تجربه در گسترش زمانی شامل مراحل زیر است:

(۱) نخستن تنها شعور خود از خویشتن موجود است. "من" با مطلق و طبیعت در بیگانگی عمیق است و به راهنمایی تخیل و تجسم زندگی می‌کند. هم اکنون برخی از پیروان ادیان متعالی در این سطح نازل از تفکر به سر می‌یابند. اینان از نظر فرهنگی بسیار ضعیفند. این جهان، محصورترین جهان بسته است، به عنوان مثال در جهان اسلام، هنوز

افرادی هستند که "مطلق" را تجسم مجردی می‌دانند که ارتباطی با من و طبیعت ندارد. این "مطلق" ساخته تخیل آنهاست (مثنوی جاویدنامه، ۲۸۷ تا ۳۰۱).

۲) "من" در اینجا به دنبال این است که همان امیال و خیالات درونی خویش را که گفته شد، عملی سازد. سیدجمال، اسلام جهانی را بدون ارائه محتوایی لازم از آن در مقابل ملی‌گرایی مطرح می‌کند. او بسیاری از امور عینی و ملموس را درمی‌یابد ولی در ارزیابی و اخذ نتیجه لازم، ناکام می‌ماند. زیرا که تنها اسلحه‌یی که داشته منطبق نفی است، و با تنها نفی نمی‌توان فرهنگی مستقل و بادوام ایجاد کرد. مارکس نیز هرگونه تحلیل روانی را نفی می‌کند و از این نظر که به جهان درونی بی‌توجه است هم‌تراز با دیگر افراد در این مرحله قرار می‌گیرد. آتاتورک هم چنین می‌کند. وحدت دادن میان دین و علم هم آن طور که حلیم پاشا می‌گوید بدون ارائه محتوای لازم است. این روش‌های تفکر، مشابهت زیادی با نمایندگان تاریخی جانگرایانه خود دارند (همان، ۳۰۲ تا ۳۱۸).

۳) ادراک حسی به ماورای طبیعت ذره‌یی راهنمایی می‌کند. "من" اندکی پیش، از این مرحله گذشته، از خود بیرون می‌آید. ولی هنوز هم برای تنظیم جهان خارج قادر به تحلیل روانی نیست. مثلاً قادر نیست که با اساس قرارداد "مطلق"، طبیعت را در وحدت تجربه نماید، طبیعت را پاره‌پاره می‌پندارد. اعتقاد به خدایانی که با دست خودش ساخته می‌شوند یکی از تظاهرات زندگی است. بت مظهر آفرینش همان خیالات عقیم‌مانده زندگی است که اکنون به هیأت مادی درآمده است. علوم طبیعی در صورتی که هر یک از آنها آن سان تجسم شود که بر لاشه ماده و طبیعت توک می‌زنند و جهان خارج را پاره پاره می‌کنند، در واقع بت‌های عصر حاضر خواهند بود. عمل آگاهانه وجود ندارد که نتایج عملی و جمعی، برای گذر از جهان بسته به جهان باز را، در برداشته باشد. تحلیل روانی وجود ندارد و رابطه درونی با مطلق هنوز قابل طرح نیست. جهان خارج "من" پاره کوچکی از طبیعت است که به آن دلبستگی دارد. "من" هنوز با جهان فطرت و طبیعت (سنت الله) آشنا نیست چه رسد به این که مطلق به عنوان اصل سازمان‌دهنده تجربه درونی ممکن باشد. خدای انفس و خدای آفاق واقعاً وجود ندارند. این نظرگاه، اکنون در شرق و غرب عالم حاکم است. غرب، بدون اصل سازمان‌دهنده طبیعت، به حکومت‌های ناسازگار با هم انجامیده، و در شرق به دلیل نبودن اصل سازمان‌دهنده حیات درونی، پراکندگی، جنگ و برادرکشی حکومت می‌کند. "من"‌های سرگردان در جامعه پراکنده اند و اساس خودآگاهانه برای برقراری پیوند برادرانه و برابره میان آنها

موجود نیست. غرب که تنها طبیعت را مقابل خود می‌داند، مطلق را در طبیعت نمی‌یابد و شرق که تنها خود را در خویشتن مشاهده می‌کند مطلق را در نمی‌یابد، به همین دلیل، اساس دین در معرض خطر قرار دارد (همان، ۳۱۹ تا ۳۲۵).

۴) زندگی درونی مانند سه مرحله قبل تنها تصویری از خویشتن خود را در اختیار دارد، این توانایی درونی، اکنون محدود به تجسم و تقلید است. ولی توجه "من" به طبیعت به یاری علوم تجربی پیشرفته، او را با جهان در حال افزایش خارجی (و نه درونی)، آشنا می‌سازد، اما هنوز جهت وسعت این افزایش را که به جانب مطلق است، در نمی‌یابد. "من" جهان خارج (جهان فطرت) را در وحدت درمی‌یابد، لذا به جهان خارج و فطرت خارجی تسلط و غلبه پیدا می‌کند. ولی هنوز به تصویر درونی شده این فطرت دسترسی ندارد. ممکن است که تبعیض اجتماعی از بین برود و نوعی عدالت نسبی و مادی‌گرایانه، و نه معنوی، پیدا شود و سائل و محروم نیز در جامعه وجود نداشته باشد. شیوه ماشینی هم ممکن است بر زندگی چیره نباشد، ولی حتی در بهترین شرایط به جهان بزرگ درونی و بیرونی "فطرت" و سنت الله راهنمایی نمی‌شود زیرا که هنوز "من" با "من مطلق" و "اعماق خویشتن" ارتباط درونی صمیمانه و از روی عشق و محبت پیدا نکرده است. "من" ضمناً هنوز دریافته که این رفتار طبیعت، نشانه نفوذ مطلق و عمل و تأثیر بی‌وقفه او در آن است. "من" تنها می‌تواند تا حدودی پاره‌پاره‌های فطرت و طبیعت را پیوند دهد تا از تنظیم درونی شده داده‌های ادراک حسی به نوعی وحدت وجود ملحدانه برسد. عقل، برآیند علوم طبیعی را در یک نظام تنظیم می‌کند ولی پشتوانه تجربه درونی برای راهنمایی عقل وجود ندارد. لذا عقل هنوز مقلد است و فاقد «هدف» و «آرزو» و «آینده‌نگری» است. عقل به جای این که رابطه طرفینی با اعماق درون و جهان خارج برقرار سازد، تنها به ایجاد رابطه با جهان خارج و تغییرات افزایش‌یابنده آن، به صورت مقلدانه و یک‌طرفه، می‌پردازد. و چون هنوز زندگی از درون قابل هدایت نسبت همین دست‌آوردهای عقل «مقدس» هستند. ارزش‌های متغیر جمعی مقدسند و "من" خود را فدای این ارزش‌ها می‌کند. خودآگاهی هنوز وجود ندارد تا حمله‌ای را از درون به خارج سازمان‌دهی کند. این تصویر از وحدت خارجی به وحدت درونی نمی‌انجامد. این هرج و مرج درونی، مانع رسیدن زندگی به محک‌هایی برای ارزیابی و نقادی مستقل است. هنوز تجربه درونی تشکیل نشده است (همان، ۳۲۶ تا ۳۳).

۵) زندگی به بلوغ درونی می‌رسد، خودآگاهی پدید می‌آید، زندگی در هر حرکت

خود متوجه درون‌بینی است. در حمله خود به خارج و حمله خارج به او، به اساسی برای تنظیم وقایع خارجی، از طریق تصویر درونی شده واقعیت می‌رسد. برای این کار لازم است که ارتباط جهان فطرت با پروردگار فطرت از برآیند تنظیم شده علوم طبیعی، برقرار شده باشد تا "من" از تصویر منظم و درونی از سنت‌الله به خدای غایب یعنی خالق و آمر جهان برسد. در این جا، در یک زمان، سه ناحیه تجربه درونی، همزمان و مرتبط با هم تشکیل می‌شوند:

– تشکیل خودآگاهی بدان معنی است که قوانین جاری طبیعی و فطری را روش‌های عمل ثابت مطلق و سنت‌الله بدانیم؛

– برای نخستین بار، زندگی به ملاک‌هایی برای تنظیم داده‌های خارجی پی می‌برد و به استقلال "من" از ماسوا آگاه می‌گردد. این استدلال او را برای یافتن استقلال بیشتر، بر آن می‌دارد تا خویشتن را با «مطلق استقلال» مقایسه کند. "من" برای نخستین بار به ارزیابی و نقادی آنچه واقعاً از خویشتن می‌داند، می‌پردازد. این حرکت، حرکت خالص و درونی "من" به جانب "من مطلق" است.

– تصویر درونی شده سنت‌الله به تصویر درونی "من" از "من" می‌پیوندد و انسان به "خدای غایب" و خالق و آمر همه چیز شعور می‌یابد. زندگی، به وحدت اساسی و همه‌جانبه خود با مطلق پی می‌برد. در این جا تجربه اساسی و همه‌جانبه به دنبال غنی کردن محتوای خود است. جهان در حال افزایش درونی نیز برای نخستین بار تشکیل می‌گردد و با جهان در حال افزایش خارجی یگانه می‌گردد و حرکت همه چیز و همه کائنات به جانب مطلق، امری بدیهی است. جهان در حال افزایشی در درون تشکیل می‌گردد که در آن طبیعت (روش‌های عمل مطلق) با "من" (حد نهایی تکامل طبیعت که به استقلال رسیده) و "مطلق"، از یکدیگر منفک نیستند. مطلق، من و طبیعت، در یک تجربه واحد و شهود، یگانه می‌گردند و معنای «اناالحق» حلاج همین است.

طبیعت دیگر از این که حجاب میان "من" و "مطلق" باشد، ساقط شده و اکنون بدون طبیعت رابطه میان "من" و "مطلق" منقطع می‌گردد و حتی اساس درونی این ارتباط نیز به مخاطره می‌افتد. این تجربه، تجربه بی‌ماورای طبیعی نیست، مبنای کار "من" در این جا جست‌وجوی عینیتی فراگیر و همه‌جانبه است که در «وحدت شهود» و همه‌جانبه حاصل می‌گردد. در تمام فرصت‌هایی که "من" در این مرحله، از «پیوند دادن صفات برای رسیدن به ذات» برای خود فراهم می‌آورد به عینیات و مشاهده دقیق متوجه بوده است.

مطلق با همان دقتی که در عینیت خارجی مشاهده می‌شود با عینیت درونی و هماهنگ با آن یگانه می‌گردد و همه "جا"ها و همه "زمان"های "من" و همه کائنات را فرا می‌گیرد و "ذات" از پیوند درونی شده همه چیز آشکار می‌گردد. اناالحق به این معناست که "مطلق" همه وجود حلاج را تسخیر کرده است. حلاج و مولوی و بسیاری از بزرگان تنها از طریق مطالعه دقیق قرآن به جهان فطرت رسیدند و پیش از آن که علم جدید، تکامل طبیعت و حیات را اثبات کند، به اثبات این مهم پرداختند و به این نتیجه رسیدند که روزی فرا خواهد رسید که انسان طبیعت را تسخیر خواهد کرد و مطلق را در آن خواهد یافت. حلاج در تنگنای جهان بسته معاصرین خود، به جهانی باز و در حال افزایش رسید و دانست که حد این افزایش جهان، درونی است، از این رو واضح است که نهایت این حد، یگانگی "مطلق" با "من" است. «اناالحق» ضمناً اشاره به همین جاودانگی "من" در حیات "مطلق" است.

۶) تجربه درونی و عمیق، چنان که نزد حلاج بوده است، تجربه‌ی فردی است و در صورتی که همواره فردی بماند، بقای دین در گسترده زمانی ممکن نخواهد بود. وجود جهان کاملی در درون، به تنهایی به معنای امکان تحقق خارجی آن نیست. در اسلام عمل از نظریه و درون‌بینی مهم‌تر است. ارزش تجربه درونی زمانی معلوم خواهد شد که جمعی آن را تجربه کنند و به آن عمل نمایند. مبارزه‌ی لازم است صورت گیرد تا آنان که به نام "مطلق" مردم را در جهل و فقر مادی و فرهنگی نگاه داشته‌اند و استقلال را از ایشان سلب کرده‌اند و آنان را وابسته غیر نموده‌اند از صحنه روزگار حذف شوند، تا امکان آن فراهم شود که مردم از جهان محصور و بسته گذشتگان خارج شوند و به جهان باز و در حال افزایش و جهان عمل راه یابند. چون مردم نمی‌توانند بدون مقدمه به تجربه درونی متوسل شوند تنها راه ممکن این است که ضمناً علوم طبیعی به رشد و تحول کافی رسیده باشند تا از ارزیابی و نقادی نتایج علمی، ارتباط قوانین طبیعی با مطلق قانون آشکار گردد. در این صورت با زبان علمی، خدای حاضر را برای مردم درونی کرده آنان را آزاد می‌گذاریم تا خدای غایب را در خویشن خود مکاشفه کنند (همان، ۳۴۸ تا ۳۵۲).

۷) اکنون در جهان عمل قرار داریم. نتیجه همه تحولات تاریخی، کسب معرفت بیشتر بود. و نتیجه کسب معرفت، پیدا کردن راه‌های عملی زندگی بر اساس آن حکمت و معرفت است. از عمل است که دوزخ و اعراف و بهشت ساخته می‌شوند. نیجه که به

دنبال تحقق جهانی به وسعت کرهٔ ارض بود که با عمل انسان ساخته شود، مظهر و نمونهٔ ناقص این مرحله است. نیچه هم به غرب و هم به شرق متعلق است. مشکل او این بود که به عقل، به تنهایی، اعتماد کرد در حالی که باید برای ساختن جهان جدید به قلب و محبت و خودآگاهی متوسل می‌شد. با این همه ارزش وی در آن بود که دانست که با قدرت می‌توان همه کار کرد. در شخصیت او به گونه‌یی ناقص، استقلال با تخیلی از عشق که نیرویی درونی برای تکامل حیات است، پیوند خورده بود.

تنها با قدرت عمل، خدای غایب به خدای حاضر خواهد پیوست و صحنهٔ ربط حاضر به غایب، اجتماع بشری است. آنچه هم‌اکنون برای ربط غیب و شهادت و تحقق اصول اسلام لازم است این است که همهٔ تحولات علوم طبیعی را دقیقاً زیر نظر داشته باشیم تا در فرصت مناسب جهانی را که مطلق هم در انتظار آن است، بسازیم (همان، ۳۵۳ تا ۳۸۰).

### روانشناسی و تجربهٔ درونی

انسان همواره در گیرودار حمله به محیط و حملهٔ محیط به او قرار دارد. در کودکی، زندگی (فردی - تاریخی) برای سازگاری با محیط به افسانه‌ها، خیالات و نمادهای قومی متوسل می‌شود. ارتباط مستمر با محیط، بناچار به استحکام و استقلال وی می‌افزاید و با تجسم و تصور، تلاش می‌کند تا به عمق اشیای پی ببرد. تشکیل دستگاه‌های عملیاتی اتم‌گرا و همچنین تشکل عقل ماورای طبیعی از انحاء تطابق با محیط بوده‌اند. با تولد عقل استقرایی، انسان آماده می‌شود تا طبیعت را دریابد و تسخیر کند و اهداف خود را در آن جاری سازد. چیزی که مسخر است، ماورایی ندارد که برای یافتن آن عملاً محتاج ماورای طبیعت آن باشیم. انسان مستقل از طبیعت، ضعف عملی ندارد تا بر آن اساس ناچار باشد که به ماورای طبیعت متوسل گردد. جهان درونی نیز خود را آماده می‌کند که تنها به ادراکات حسی و داده‌های آن اکتفا کند. اگر حقیقت عملی در خارج وجود ندارد، تنها ممکن است اساس زندگی و تحول آن را در اعماق درون خویش جست و جو کنیم. تسخیر طبیعت، از نیروی درونی برای تسلط به آن نتیجه می‌شود، که اهل تجربهٔ درونی آن را اصطلاحاً "غیب" می‌نامند. انسان برای تسخیر طبیعت لازم است که پیش از آن درون خود را تسخیر کرده باشد. این کار توسط خودآگاهی انجام می‌گیرد، ولی در صورتی که زندگی خواهان پیوستن به عمق خود باشد، باید از محدودهٔ خودآگاهی فراتر



رود. حرکت درونی، منبع استقلال ارادی، هدفمندی و قدرت است. افزایش جهان خارج، بالأخره به سد و مانع طبیعی و مادی برخورد می‌کند. این افزایش در مقام مقایسه با سرعت افزایش درونی، کندتر به نظر می‌رسد. نهایتاً انسان قادر است که با رعایت حساسیت‌های لازم، جهانی را که می‌خواهد در آن زندگی کند به دلخواه خود بسازد.

مراحل رشد شخصیت آن طور که روان‌شناسی تجربی تصدیق می‌کند، به مراحل تحول تجربه درونی شباهت دارند. تحول تجربه درونی توسط بزرگانی چون ابن خلدون، عبدالقدوس گنگهی، میانمیرولی، عطار، شیخ احمد سرهندی، علی هجویری، ولی‌الله دهلوی، سیدعلی همدانی، شمس تبریزی، محمود شبستری، سنایی غزنوی، تصدیق شده است اما حلاج و مولوی بیش از دیگران در صدد تنظیم مراحل عملی آن بوده‌اند. در عصر حاضر، اقبال، با زبان علمی معاصر، پیش از آن که روان‌شناسی جدید به آن بپردازد، آن را مطرح کرده است. روان‌شناسی رفتار خارجی زندگی را بررسی می‌کند ولی تجربه درونی، زندگی را بیشتر از درون آن تحقیق می‌کند. با این همه مشابهت‌های فراوان میان این دو، نشان‌دهنده این است که روان‌شناسی در آستانه ورود به جهان درونی یعنی تحقیق در باب محتوای خودآگاهی و عقل استقرایی قرار دارد.

### "خودی" چیست

تجربه اتحادی که حلاج آن را در یک کلمه «انال‌الحق» خلاصه کرد، نزد اقبال عنوان "خودی" به خود می‌گیرد. این دو کلمه از نظر معرفت درونی مرادفند ولی "خودی" به ابزار و اسباب طبیعی و معارف عملی حاصل از علوم و قدرت، دسترسی دارد و قادر به عمل جمعی و جهانی است. خودی قادر است که به تدریج جهان کاملی را واقعیت بخشد. آن‌سان که خودی از مراحل معرفتی و عملی مراحل تجربه باطنی که گفته شد فراتر می‌رود و به تسخیر جهان می‌پردازد.<sup>۳۰</sup> حرکت درونی خودی که معرفتی است، توسط خودشناسا صورت می‌گیرد. حرکت بیرونی که او را قادر به عمل می‌سازد، توسط خود فعال صورت می‌گیرد. خودشناسا و خود فعال، هم‌نوا با یکدیگر متحول می‌شوند. خودشناسا، به تنهایی، همواره فردی است و قدرت عمل ندارد و در خلوت خود به سر می‌برد، خود فعال به ادراک حسی و عقل استقرایی و علمی مسلح است ولی همواره تحت رهبری خود شناسا عمل می‌کند. حلاج فاقد خود فعال بود زیرا که علوم تجربی دقیق هنوز وجود نداشتند. ولی حلاج از لزوم خود فعال مطلع بود. کلام «انال‌الحق» به

معنای رهبری انسان بر خود و طبیعت است زیرا با مطلق رهبری، ارتباط اساسی دارد. ولی چون خود فعال هنوز وجود نداشت، این رهبر در خلوت خود در خواب به سر می‌برد.<sup>۳۱</sup> چون نیچه با اعماق تجربه درونی بیگانه بود، اعلام می‌کند که خدا هم در خواب است زیرا نخست باید از طریق خود فعال در طبیعت مشاهده شود، و خدایی که عینی و ملموس نباشد حتماً در احتضار به سر می‌برد. نیچه می‌گفت ممکن است که این خدای خفته را با "قدرت" از خواب بیدار کرد. متأسفانه نیچه خود نتوانست از خواب برخیزد و خدای بیدار و عامل در طبیعت و انسان را در درون خویش بیابد.<sup>۳۲</sup> اقبال، تلاش ناکام نیچه را نشانه نیاز عصر حاضر به "خودی" می‌داند. می‌گوید: انسان به زودی به مرحله "خودرهبری" خواهد رسید تا توسط خودشناسا و بر اساس داده‌های خود فعال به عمل پردازد و از طریق وادار کردن خود فعال به عمل جمعی، جهان کامل درونی "خودی" را به تدریج در جهان متحقق سازد.<sup>۳۳</sup>

حلاج تنها به خودشناسا مسلط بود ولی جهان معاصر به خود فعال آشناست و با اعماق تجربه دینی بیگانه است. در عصر اکتشاف که اکنون در آن به سر می‌بریم و بعد از این، زندگی به معنای این است که به تدریج آنچه در غیب است آشکار و عملی شود. و چون خودشناسا می‌تواند ظرف پذیرنده بی‌نهایت باشد، پس امکانات خودشناسا برای تحقق آزادانه جهان و یا جهان‌هایی که در گسترش زمانی مورد نظر او هستند، نهایتی ندارد. هر جهان که درون وی اکتشاف گردد بر اساس داده‌های خود فعال تنظیم می‌یابد و با ملاک‌های مطلق در تجربه درونی سنجیده می‌شود، لذا قابل تحقق است.<sup>۳۴</sup> چنانچه شاهد هستیم که جهانی که حلاج به تصویر کشیده بود اکنون متحقق شده است.

مطلق، طبیعت را آفرید و در آن عمل می‌کند. انسان هم در طبیعت عمل می‌کند و این دو نحوه تأثیر جدا از یکدیگر نیستند. اراده خلاق، در هر دو مورد به یک نتیجه می‌رسد و آن جهان در حال افزایش است. هر چه از خودشناسا در طبیعت جاری شود چه «کلام معرفتی» و چه «عمل» در واقع جزئی از «غیب» را آشکار ساخته است. لذا هر تحول مادی نیز اساساً پیش از این چنین ایجاد شده و در آینده چنین خواهد شد، بنابراین تماماً معنوی است. مادیت مجرد وجود ندارد. مادام که خود فعال در ارتباط با طبیعت است، نتایج آن، مادی به نظر می‌رسند ولی آن هنگام که خودشناسا بر اساس هدف خود، بر طبیعت اثر گذارد، همه آنچه مورد اثر انسان قرار می‌گیرد، معنوی خواهد بود. تمایزی میان ماده و معنی، روح و جسم وجود ندارد. همه چیزها در یک عمل آگاهانه به یکدیگر

می‌پیوندند. در عمل آگاهانه مطلق، طبیعت و انسان به وحدت اساسی می‌رسند و عمل مناسب باعث رشد شخصیت و کسب فضیلت می‌گردد. عمل آگاهانه نشانه این است که مطلق از اعماق خودشناسا و با ابزار خود فعال که "قدرت" است، در طبیعت اثر می‌گذارد و جهان را هدایت می‌کند و چون این توجیه و هدایت شامل همه چیز، تا حد قدرت آدمی می‌گردد، بنابراین همه چیز معنوی است. طبیعت و ماده از نظرگاه خودشناسا در گذشته و حال و آینده، همواره معنوی بوده‌اند و خواهند بود. زیرا تمامی طبیعت در تمامی زمان، یک عمل "کن" الهی است.

در تجربه درونی، مطلق همه جا را با «وحدت شهود» از خود مالا مال می‌نماید و تحقق تدریجی این جهان، در گسترش تاریخی به معنای آشکار شدن اراده، علم و خلاقیت مطلق در طبیعت و جامعه بشری است، تا تصویر درونی شده مطلق در تجربه درونی، حرکت "من" و "ما" را به سوی مطلق، سرعت بخشد. این دعوت عامی است که هم در درون و هم در خارج برای رؤیت مطلق صورت گرفته است.<sup>۳۵</sup> از این رو اقبال می‌گوید که اگر اکنون علوم طبیعی شیطانی به نظر می‌رسند، برای این است که به رهبری "خودی" تن نداده‌اند. ولی اگر سؤال کنید که چگونه خودشناسا چنین قدرت عملی دارد، متأسفانه کُمیتِ زبان در اینجا لنگ می‌شود. تنها می‌توان گفت که با تحول خود فعال، امکانات بهتری برای بیان مناسب‌تر و تأثیر بیشتر بر واقعیت جمعی پیش خواهد آمد و این کار را علوم تجربی و دقیق انجام می‌دهند.

## حواشی

۱. جهانی عمل کردن با «وحدت اصل بشری» ملازم است:

قلب ما از هند و روم و شام نیست      مرز و بوم او به جز اسلام نیست

(رموز بیخودی، ۷۶)

کفر و دین را گیر در پهنای دل      دل اگـر بگـریزده از دل، وای دل

(جاویدنامه، ۳۸۷)

می‌نگنجد مسلم اندر مرز و بوم      در دل او یـاوه گـرده شام و روم

تا ز بخشش‌های آن سلطان دین      مسجد او این همه روی زمین

(رموز بیخودی، ۷۷)

مسلمانیم و آزاد از مکـانیم      بـرون از حـسـلـقـه نـه آسـمانیم

(ارمغان حجاز، ۴۵۳)

بیا ساقی نقاب از رخ برافکن  
به آن لحنی که نی شرقی نه غربی است

چکبید از چشم من خون دل من  
نـوایسی از مقام لاتخف زن

(ارمغان حجاز، ۴۵۴)

۲. احیای فکر دینی، ترجمه احمد آرام، ص ۵.

۳. اهل حق را رمز توحید از براست

در اتسی الرحمن عبداً مضمراست

تا ز اسرار تو بنماید تو را

امتحاناش از عمل باید تو را

دین ازو، حکمت ازو، آیین ازو

زور ازو، قسوت ازو، تسمکین ازو

(رموز بیخودی، ۶۳)

۴. احیای فکر دینی، ص ۱۱۱.

۵. اقبال در مثنوی پس چه باید کرد (ص ۳۹۴) در بیان «لااله الاالله» می‌گوید: «لا» یعنی مطلق را در

جهان طبیعت دانستن ولی تا به «الا» یعنی یافتن مطلق در مطلقیت خود نرسیم به مقصد نرسیده‌ایم. و این راه همواره از «لا» و «جهان فطرت طبیعی» آغاز می‌گردد. جامعه بشری هم همواره نمی‌تواند در مقام «لا» باقی بماند و بالاخره به مقام «الا» خواهد رسید. همچنین جهان طبیعت از منشأ مطلق است و هر چه در طبیعت اتفاق می‌افتد ناشی از تحت فرمان بودن طبیعت از وجود مطلق است:

این همه فیض از بهار فطرت است      فطرت از پروردگار فطرت است

(جاویدنامه، ۳۳۰)

شناخت طبیعت به کشف اسرار می‌انجامد:

علم و حکمت کشف اسرار است و بس      حکمت بی‌جست و جو خوار است و بس

(جاویدنامه، ۳۲۴)

گفت حکمت را خدا خیر کثیر علوم استانی خیر را بینی بگیر

(جاویدنامه، ۳۱۳)

طبیعت بالان و پویا و در حال تحول است زیرا که در حرکت به جانب مطلق است. این "شدن" همان گونه که علوم تجربی می‌گویند، به معنای افزایش جهان خارجی است (احیای فکر دینی، ۶۸): هرگونه معرفت صحیح بدون استثنا باید از آن چه عینی و طبیعی است آغاز گردد (همان، ۱۵۱).

۶. احیای فکر دینی، ۱۵۹ تا ۱۶۳.

۷. «رسیدن به اوج این تکامل وقتی میسر است که من بتواند، حتی در حالت تماس مستقیم با من

عالمگیر، تملک نفس خود را کاملاً حفظ کند... کمال مطلوب بشریت در اسلام این است.» (احیای فکر

دینی، ۱۳۶). «این کل بزرگتر، به تعبیر قرآن، نوعی از لوح محفوظ است که همه امکانات نامعین معرفت را همچون یک حقیقت حاضر دربردارد» (همان، ۹).

چنان بسا ذات حق خلوت گزینی      تو را او بسیند و او را تو بسینی  
به خود محکم گذر اندر حضورش      مشو ناپید اندر بحر نورش  
(گلشن راز جدید، ۱۷۲)

۸. «اگر تجربه شخصی تنها ملاک و زمینه برای پذیرفتن حکمی از این قبیل می‌بود، دین منحصرأ در تصرف عده معدودی از افراد قرار می‌گرفت» (احیای فکر دینی، ۳۴).

۹. جست و جو را محکم از تدبیر کن      انفس و آفاق را تسخیر کن  
(رموز بیخودی، ۹۷).

۱۰. «پیغمبر را می‌توان همچون نوعی از خودآگاهی باطنی تعریف کرد که در آن تجربه اتحادی تمایل به آن دارد که از حدود خود لبریز شود، و در پی یافتن فرصت‌هایی است که نیروهای زندگی اجتماعی را از نو توجیه کند یا شکل تازه‌ای به آنها بدهد... برای پیغمبر، بیدارشدن نیروهای روان‌شناختی... چنان حساب‌شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر دهد» (احیای فکر دینی، ۱۴۳ و ۱۴۴).

خراب جرأت آن رنسد پاکسم      خدا را گفت ما را مصطفی بس  
(ارمغان حجاز، ۴۵۲)

۱۱. خداوند جهان را با تنوع افکار و احوال و فرهنگ‌ها آفریده و همه را دعوت عام نموده تا هر یک با عمل به معرفت خود از زندگی به جانب مطلق بهره‌گیرند. معنای خاتمیت پیامبر بیدارکردن این شوق عملی است:

هست این میکده و دعوت عام است اینجا      قسمت یاده به اندازه جام است اینجا  
ما که اندر طلب از خانه برون تاخته‌ایم      علم را جان بدمیدیم و عمل ساخته‌ایم  
(افکار، ۲۳۳)

۱۲. «راه برای آدمی باز است که به حقیقت و مفهوم جهان بپیوندد و جاودانی شود... ولی چه باید کرد تا نفس و روح رشد کند و از فساد رهایی یابد؟ از طریق عمل... جاودانی شخص به عنوان حقی به ما تعلق ندارد، بلکه باید با کوشش و تلاش شخصی فراهم شود... بهشت شادی حاصل از پیروزی بر نیروهای است که سبب انحلال (شخصیت) می‌شوند... با افراد غیرقابل تبدیل فردیت خویش است که من محدود به من نامحدود نزدیک می‌شود تا برای خود نتایج اعمال گذشته را ببیند و درباره امکانات آینده خود قضاوت کند» (احیای فکر دینی، ۱۳۶ تا ۱۴۲).

۱۳. «قرآن خدا را چنان می‌داند که [نیکی همه به دست او است] (قرآن، آل عمران، ۲۶)... نخستین

عمل نافرمانی بشر نخستین عمل انتخاب آزاد او نیز بود... موجودی که حرکاتش همه چون ماشینی معین شده باشد، نمی تواند نیکی به بار آورد، بنابراین آزادی شرط نیکی و خوبی است... قرآن می گوید: «و برای آزمایش شما را به خیر و شر محک می زنیم...» (انبیاء، ۳۵) بنابراین، خیر و شر، با آن که معارض یکدیگرند، در ضمن یک کل قرار می گیرند... در مورد انسان که فردیت ژرف تر می شود و به صورت شخصیت درمی آید، و امکاناتی برای بی عدالتی فراهم می آورد... ایمان به پیروزی نهایی خیر به عنوان نظریه بی دینی طلوع می کند... زندگی یک من محدود در محیطی که موانعی در برابر او فراهم می کند، وابسته به گسترش دایمی دامنه معرفتی است که بر تجربه عملی بنا شده باشد.» (احیای فکر دینی، ۹۶ تا ۱۰۶).

۱۲. احیای فکر دینی، ۱۲۰، ۱۳۴، ۱۳۵.

۱۵. «تسخیر عقلانی عینیات و قدرتمند شدن نسبت به آنهاست که به عقل آدمی امکان می بخشد که به طرف هر چه عینی است بگذرد. چنانکه قرآن می گوید: «ای گروه جن و انس، اگر توانید به کرانه های آسمانها و زمین راه یابید، ولی جز به قدرت نمی توانید از این حدود بگذرید» (الرحمن، ۳۳) (احیای فکر دینی، ۱۵۱).

تسخر عقلانی عینیات و قدرتمند شدن نسبت به آنهاست که به عقل آدمی امکان می بخشد که به طرف هر چه عینی است بگذرد.	زندگی کشت است و حاصل قوت است
چنانکه قرآن می گوید: «ای گروه جن و انس، اگر توانید به کرانه های آسمانها و زمین راه یابید، ولی جز به قدرت نمی توانید از این حدود بگذرید»	مدعی گر مایه دار از قوت است

(اسرار خودی، ۳۶)

می شود دیباجه تسخیر غیب	هستی حاضر کند تفسیر غیب
سینه او عرضه تسیر است و بس	ماسوا از بهر تسخیر است و بس
عالمی از ذره یی تعمیر کسرد	هر که محسوسات را تسخیر کرد
همچو می اندر سبجو گیرد تو را	گیر او را تانه او گیرد تو را

۱۶. «سخن مرا باور کنید که اروپای امروز (و امروز فرهنگ مسلط جهانی) بزرگترین مانع در راه پیشرفت اخلاق بشریت است.» (احیای فکر دینی، ۲۰۴).

۱۷. پیازه مراحل رشد و افزایش جهان درونی را حاصل دو فرآیند مکمل هم یعنی همسان سازی و همساز سازی می داند. نظر اقبال هم تقریباً همین است: «قسمت آدمی این است که... به سرنوشت خویش و نیز به سرنوشت طبیعت شکل دهد، و این کار را، گاه با همساز کردن خود با نیروهای طبیعت و گاه از طریق به کار انداختن همه نیرومندی خویش برای به قالب ریختن طبیعت بنا بر هدف و غرضی که خود دارد، به انجام می رساند.» (احیای فکر دینی، ۱۶).

۱۸. «خدا اوضاع و احوال مردمی را تغییر نمی دهد مگر آنگاه که خود ایشان آنچه را که در خود دارند تغییر داده باشند.» (قرآن، رعد، ۱۱).

۱۹. «در دوران کودکی بشریت... از طریق پیروی از دستورها و داورى‌ها و انتخاب‌ها و راه‌های عمل حاضر و آماده، صرفه‌جویی می‌شود... چنان می‌نماید که پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است... زندگی نمی‌تواند پیوسته در مرحلهٔ کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند... حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت داشتن در تاریخ بشری به پایان رسیده است.» (احیای فکر دینی، ۱۴۵ و ۱۴۶).

۲۰. «پس از این وحیی نخواهد رسید که مایهٔ محدودیت آدمی شود، بایستی که ما، از لحاظ روحی، آزادترین مردمان روی زمین باشیم.» (احیای فکر دینی، ۲۰۴).

جز به علم نفس و آفاق نیست	۲۱. زندگی جهد است و استحقاق نیست
پردگی‌ها بر ضمیرش بسی حجاب	سید کل، صاحب ام‌الکتاب
رب زدنیسی از زیبان او چکید	گرچه عین ذات را بی‌پرده دید
هم عصا و هم ید بیضاستی	علم اشیا علم الاسماستی

(بندگی‌نامه، ۱۹۱)

۲۲. «تقاضای شکل علمی معرفت دینی داشتن امری طبیعی است... دور نیست که دین و علم بتوانند هماهنگی‌هایی را میان خود کشف کنند» (احیای فکر دینی، ۲).

علم حق اول حواس آخر حضور  
آخر او می‌نگنجد در شمعور  
(جاویدنامه، ۳۸۴)

۲۳. احیای فکر دینی، ۷۳. استنباط من از مطالب مندرج در این صفحه از کتاب احیای فکر دینی چنین است: اگر ماورای طبیعت را کنار بگذاریم، که اقبال اساساً با آن مخالف است، معرفت فلسفی به سه صورت ممکن می‌گردد:

اول آن که عقل فلسفی متوجه اشیا باشد که در این صورت حداکثر می‌تواند به نگرش همه خدایی‌گرا، برسد. این نگرش با زندگی روزمره، عمل، ارادهٔ جمعی، اساس دین، علم و قدرت و جهان در حال افزایش معارض است. دوم آن که با ویژگی آزادی در تحقیق و تجسس که خاص فلسفه است و وظیفهٔ آن را ساختن آرمان‌ها و آرزوها بدانیم. در این صورت با تنوع سرشار تجربه‌های فلسفی رو به رو خواهیم شد و بشریت نخواهد توانست اهداف واقعی خود را در این هرج و مرج پیدا کند. سوم آن که ممکن است که عقل فلسفی هماهنگی‌های لازم را با نتایج علوم طبیعی پیدا کند، در این صورت به نظر می‌رسد که دین بهتر از فلسفه قادر به این کار است. از این رو مهم‌ترین کاری که فعلاً عقل نظری می‌تواند انجام دهد این است که ما را در نقادی مستقل از اندیشه‌های دیگر یاری دهد. اکنون انتظار ما از فلسفه همین است. عقل عملی هم وجود دارد که همان خود فعال است و این خود فعال، با علم و دین پیوستگی دارد. و فلسفی نیست.

۲۴. «چنانکه می‌دانیم، کانت نخستین بار این سؤال را طرح کرد [که آیا مابعدالطبیعه ممکن است؟] ولی به این سؤال جواب منفی داد. و برهان وی، با همان نیرومندی، دربارهٔ حقایقی که مورد علاقهٔ دین هستند صدق می‌کند» (احیای فکر دینی، ۲۰۶). «نکتهٔ جالب توجه در این طرز نگرش به تاریخ، راهی است که ابن‌خلدون فرآیند تغییر را از آن راه دریافته است. طرز دریافت وی از آن جهت اهمیت نامحدود دارد که... تاریخ به شکل حرکت اصیل خلاق درمی‌آید... ابن‌خلدون عالم مابعدالطبیعه نبود، بلکه با علم مابعدالطبیعه دشمن بود» (احیای فکر دینی، ۱۶۳).

۲۵. سخنگویان مهم‌تر روان‌شناسی و زیست‌شناسی جدید به ترتیب زان‌پیاژه و ژاک مونو هستند که مطالب تجربی و علمی گفته شده در متن را عمدتاً از ایشان آورده‌ام. از کتابهای آنان که ترجمه شده‌اند تصادف و ضرورت از ژاک مونو و روان‌شناسی کودک از ژان پیاژه در بازار موجودند.

۲۶. انجمن روز الست آراسـتند	بر وجود خود شهادت خواستند
زنده‌یی یا مرده‌یی یا جان به لب	از سه شاهد کن شهادت را طلب
شاهد اول شعور خویشتن	خویش را دیدن به نور خویشتن
شاهد ثانی شعور دیگری	خویش را دیدن به نور دیگری
شاهد ثالث شعور ذات حق	خویش را دیدن به نور ذات حق
پسیش این نور از بمانی استوار	حی و قائم چون خدا خود را شمار
چیسـت معراج، آرزوی شـاهدی	امـتـحانی رو به روی شـاهدی

(جاویدنامه، ۲۸۰)

۲۷. هر چه می‌بینی ز انوار حق است	حکمت اشیا ز اسرار حق است
هر که آیات خدا بیند حر است	اصل این حکمت ز حکم انظر است
پیش جان آینه‌یی آویختند	حیـرتی را با یسـقین آمیختند
صبح امروزی که نورش ظاهر است	در حضورش دوش و فردا حاضر است
علم تفسیر جهان رنگ و بو	دیـده و دل پرورش گیرد ازو

(جاویدنامه، ۳۷۵ و ۳۷۶)

تسا نکه از جلوه پیش افتاده است	اختلاف دوش و فردا زاده است
--------------------------------	----------------------------

(جاویدنامه، ۲۸۳)

فرد باطنی بدون شک حقیقت را می‌بیند، هر چند که در تنهایی خود، شاهد جمال حق باشد:

دل بسه دوش و دیده بر فرداستم	در میان انجمن تسنها ستم
------------------------------	-------------------------

(اسرار خودی، ۵۲)



بیم و شک میرد، عمل گیرد حیات

چشم می‌بیند ضمیر کائنات

(رموز بیخودی، ۶۲)

سریر کسباده، اکلیل جم، خاک

کلیسا و بُستان و حرم خاک

ولیکن من ندانم گوهرم چیست

نگاهم برتر از گردون، تنم خاک

(پیام مشرق، ۱۹۷)

میان آب و گل خلوت گزیدم

ز افسلاطون و فزارایی بریدم

نکردهم از کسی در یوزه چشم

جهان را جز به چشم خود ندیدم

(پیام مشرق، ۲۰۶)

آن کس که با چشم دل حقیقت را و با چشم جسمانی واقعیت را می‌بیند، از مقایسه آنچه هست و آنچه باید، در آتشی نظیر نار نمرود می‌سوزد و اگر کاری اکنون از دست او برای تحقق «آدم» بر نیاید، آهی از اعماق دل بر می‌کشد:

گرچه متاع عشق را، عقل بهای کم نهد

من ندهم به تخت جم، آه جگر گداز را

(می باقی، ۲۴۵)

عشق پامال خرد گشت و جهان دیگر شد

بسود آيا که مرا رخصت آهی بخشند؟

(می باقی، ۲۵۳)

من به خود افروختم نار حیات

مسرده را گفتم ز اسرار حیات

از خسودی طرح جهانی ریختند

دلبری با قاهری آمیختند

(جاویدنامه، ۳۳۹)

ولی ممکن است که بخت با مرد باطنی یار باشد، در این صورت دین می‌تواند در زمینه جمعی مطرح شود. این زندگی برای مرد باطنی کمتر رنج‌آور است:

قلندران که به تسخیر آب و گل کوشند

ز شاه باج ستانند و خرقة می‌پوشند

به جلوتند و کمندی به مهر و مه پیچند

به خلوتند و زمان و مکان در آغوشند

(زبور عجم، ۱۵۳)

۲۸. راهب دیرینه افلاطون حکیم

از گروه گوسفندان قدیم

رخش او در ظلمت مسعول گم

در گهستان وجود افکنده سم

آنسچنان افسون نامحسوس خورد

اعتبار از دست و چشم و گوش برد

بس که از ذوق عمل محروم بود

جان او وارفته معدوم بود

(اسرار خودی، ۲۳)

۲۹. در زندگینامه اقبال، نوشته فرزندش جاوید، ص ۳۶۹، از لویی ماسینیون نقل شده که مکتب وحدت وجود به «نابودی آخری قائل است». اما پذیرش این نظر مشکل است. تنها می توان گفت که مکتب وحدت وجود به آن عقل متکی است که هم به جهان خارج و هم به تجربه درونی متوجه است ولی هنوز به عمق تجربه درونی نرسیده است به طوری که توقفگاه «وحدت وجود» می تواند و تنها ممکن است یکی از توقفگاه های ممکن برای رسیدن به تجربه اتحادی باشد. از همین رو است که بعضی از مفسران به دلیل نارسایی نظرگاهی که اتخاذ نموده اند، برخی از بزرگان تجربه باطنی را اشتباهاً در ردیف وحدت وجودیها دانسته اند.

۳۰. انالالحق جز مقام کبریا نیست      سزای او چلیپا هست یسا نیست  
اگر نسرودی بگوید سرزنش به      اگر قسومی بگوید ناروا نیست

(ارمغان حجاز، ۴۵۶)

"خودی" هم مانند «انالالحق» تصدیق جاودانگی "من" است ولی خودی عمل کردن و از میوه درخت عمل خوردن نیز هست:

وجود کوهسار و دشت و در هیچ      جهان فانی، خودی باقی، دگر هیچ  
دگر از شنگر و منصور کم گوی      خدا را هم به راه خویشتن جوی  
به خود گم بهر تحقیر خودی شو      انالالحق گوی و صدیق خودی شو

(گلشن راز جدید، ۱۷۵)

ولی هر یک از «انالالحق» و "خودی" تنها یکی از مراحل عروج معنوی پیامبر اسلام است. نهایت، این عروج، هم استقلال کامل آدمی و هم عمل اساسی بر اساس محتوای تجربه باطنی و هم مشاهده «ذات» است.

هر کسجا بینی جهان رنگ و بو علوم      آن کسه از خاکش بروید آرزو  
یسا ز نور مصطفی او را بهات      یسا هنوز اندر تلاش مصطفی است

(جاویدنامه، ۳۴۱)

نقش حق اول به جان انداختن      بساز او را در جهان انداختن  
نقش جان تا در جهان گردد تمام      مشود دیدار حسق دیدار عمام

(جاویدنامه، ۳۴۲)

۳۱. چون خود فعال در خواب بود، پس خودشناسا هم زندانی خود فعال و در خواب بود. لذا محتوای تجربه درونی هم در این صورت قابل طرح نخواهد بود:

من از رمز انالالحق باز گویم      دگر با هسند و ایران راز گویم

مسی در حلقه دیر این سخن گفت

حیات از خود فریبی خورد و "من" گفت

دل بسیدار و عقل نکته بین خواب

گسمان و فکر و تصدیق و یقین خواب

(گلشن راز جدید، ۱۷۴)

۳۲. نه جبریلی نه فردوسی نه حوری نی خداوندی

کف خاکسی که می سوزد ز جان آرزومندی

(جایودنامه، ۳۵۳)

۳۳. احیای فکر دینی، ۱۲۳.

۳۴. احیای فکر دینی، ۹۰ و همچنین:

هر زمان یک تازه جولانگاه می خواهیم ازو

تا جنون فرمای من گوید دگر ویرانه نیست

(زبور عجم، ۱۲۳)

۳۵. روان‌شناسی تجربی می‌گوید که بر اساس ویژگی‌های توارثی و فطری، حد رشد کیفیات روانی ما در هر برهه از زندگی با دقت از راه اصول تجربی خاصی که به همان ویژگی‌ها مربوطند قابل بیان است. اقبال، مشابه این امر را در مورد مراحل درون‌بینی هم صادق می‌داند. تفاوت در این است که در روان‌شناسی، عامل این، امر جسمانی و در تجربه درونی عامل وقوع این امر معنوی است.

آنچه در همه افراد بشر مشترک است یا می‌تواند مشترک باشد خودآگاهی است، خودآگاهی به معنای یگانگی مرکز شخصیت همه انسان‌ها و افراد بشر. اقبال این امر را در صفحات ۱۱۰ و ۱۱۱ کتاب احیای فکر دینی از آیات قرآن (طه، ۱۲۱؛ بقره، ۲۹، انعام، ۱۶۵؛ احزاب، ۷۲) آشکار می‌سازد. این بدان معنی است که با افزایش جهان درونی در همه افراد بشر، به جز یک وحدت خودآگاهانه، قابل تصور نیست. این امر از نظرگاه دینی محض به معنای دعوت عامی است که "مطلق" از بشریت، در گسترش زمانی جاودانه، نموده است، و از نظرگاه، عقل فعال «وحدت اصل بشری» را می‌رساند. اقبال در صفحه ۱۳۰ کتاب احیای فکر دینی، از این دعوت عام، تحت عنوان وحدت ابدی عقل (بقای ابدی بشریت و تمدن) یاد می‌کند. همچنین:

این که در صد سینه پیچد یک نفس

سری از اسرار توحید است و بس

(رموز بیخودی، ۱۰۵)

هست این میکده و دعوت عام است اینجا

قسمت باده به اندازه جام است اینجا

(انکار، ۲۳۳)