

پیش درآمد:

در ره عشق نشد کس به یقین محرم راز
هر کسی بر حسَبِ فکر، گمانی دارد

حافظ

حصول تمام افکار و عقاید یک فرزانه و کشف دنیای آموزش، قدری غیر ممکن می نماید و هر کسی در هر گستره فکری و ذوقی به ظن و مذاق خود با فرزندگان یار می شود و چه بسیار اندیشه هایی که از ذهن این بزرگان بر صحیفه ی دیدگان ما نقش بسته و هنوز معمّاگونه باقی مانده اند و با وجود تقلّا برای ذوق های ما روزنه ی کشفی هویدا نگشته است:

دو صد دانا در این محفل سخن گفت

سخن نازک تر از برگ سمن گفت

ولی با من بگو آن دیده ور کیست

که خاری دید و احوال چمن گفت؟

این مجموعه در دویخش تنظیم شده است:

بخش نخستین، درآمدی بر اقبال شناسی، شمایی کلی از اندیشه ی علامه اقبال لاهوری را نشان می دهد. مقاله ی دوم، طرفه ای شتابناک بر طرح خودی اقبال، سیر اندیشه ی علامه را در دو مثنوی ارزشمند «اسرار خودی» و «رموز بی خودی» بررسی می کند.

حسین فروتنی

اقبال لاهوری

شعری به سرشاری یک احساس، همراه با تصویری متقن از اندیشه؛ با این که شعر اقبال از آبشخور مکتب قدیم

بیرون آمده، ولی درون مایه ای از تفکر معاصر را آبتن است. او شاعر مطلق نیست، اقبال چموش احساس را به لگام اندیشه رام می کند و همین موجد پویایی و زاینده گی شعر او است و وی را از جرگه ی شاعران افسانه سرا و وهم پرواز بیرون آورده و از او یک سراینده ی واقع بین و نکته یاب ساخته است:

شاعری زین مثنوی مقصود نیست
بت پرستی، بت گری مقصود نیست

نپنداری که من بی باده مستم
مثال شاعران افسانه بستم
نبینی خیر از آن مرد فرودست
که بر من تهمت شعر و سخن بست
به کوی دلبران کاری ندارم
دل زاری، غم یاری ندارم

بخش اول:

درآمدی بر اقبال شناسی

ای بسا شاعر که بعد از مرگ زاد چشم خود بر بست و چشم ما گشاد در این مقال سعی بر این است که افق هایی از جهان اندیشه ی علامه شیخ محمد اقبال لاهوری (۱۸۷۷-۱۹۳۸) شاعر و متفکر پرآوازه ی معاصر را بشناسیم. خورشیدی که پرتوهای درخشان فکری اش در مغرب زمین نضح گرفت و در شرق ساطع شد.

بزرگ مردی از جرگه ی عرفان و اندیشه که مسیحای درونش احیاگر «خودی» در حال احتضار انسان معاصر بود، چاووشی که طنین تفکرش، بانگ درای کاروان غبارآلود مشرق زمین است.

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد
حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد
فطرت آشفته که از خاک جهان مجبور
خودگری، خودشکنی پیدا شد
درک جامع اندیشه ی اقبال لاهوری، پژوهش مزید و گذشت زمان را می طلبد و امر واقع این که اندیشمندان سترگی همچون اقبال لاهوری حجم بزرگی از خطّ زمان را تحریر کرده اند. اقبال از نخبگان معاصر ماست ولی خود او به عدم توفیق عصرش برای درک جامع اندیشه اش واقف بوده است و به همین دلیل است که او خود را «شاعر فردا» نامیده است:
نغمه ام، از زخمه بی پرواستم
من نوای شاعر فرداستم
عصر من داننده ی اسرار نیست
یوسف من بهر این بازار نیست

الف) شاعر متفکر:

سنگ شو آینه ی اندیشه را
بر سر بازار شکن شیشه را
اقبال در آینه ی اندیشه ها، همچون منشوری است که ابعاد متعددی را در بطن خود جمع کرده است. او شاعری است موفق با

به نظر می رسد اقبال در اشعار خود از نظر کمی و کیفیت القای معانی نسبت به سایر آثارش، توفیق افزون تری دارد. او، این موفقیت را مدیون استعانت از لوازم شعری است.

امروز، شخصیت شعری اقبال جلوه ی بیشتری دارد؛ بنابراین ما او را بیشتر شاعر می شناسیم تا فیلسوف و همین توفیق دو جانبه در شعر و چالش های فکری باعث شده که او را در رده بندی «ذوق و اندیشه» گروهی، «شاعر متفکر» و برخی «متفکر شاعر» بنامند.

چشم اهل ذوق را مردم شوم
چون صدا در گوش عالم گم شوم
قیمت جنس سخن بالا کنم
آب چشم خویش در کالا کنم
اقبال در عرصه ی شعر، شاعری دوزبانه



اقبال به تقویم عشق، اشراق و درون بینی را از لوازم ضروری سفر تکاملی و از اسباب قوام «خودی» انسان می داند. او حافظ وار، اطمینان دارد که تابع صرف عقل بودن آدمی را مغبون الدهر می سازد.

عشق سوهان زد مرا، آدم شدم
عالم کیف و کم عالم شدم
دقت در بینش فلسفی اقبال، مؤید این نکته است که او در این بُعد از شخصیت خود گرایش غیر قابل انکاری به مشرب اشراقیون دارد. او همواره شهر اندیشه را با بال شهود قلبی اوج می دهد. اقبال ایمان و یقین را و امدار درون بینی و بصارت دل می داند و بدین سان انگشت تأکیدش بیشتر بر روی مقوله ی «عشق» است؛ به جرأت می توان گفت «ذوق یقینی» اقبال بیشتر بر مدار درون بینی می چرخد تا عقل گرایی. او جاهل عاشق را به غزالی و رازی عاقل ترجیح می دهد:

دو صد بوحامد و رازی نیرزد
به نادانی که چشمش راه بین است
عشق راهنما و امام او در طی طریق است:
من بنده ی آزادم، عشق است امام من
عشق است امام من، عقل است غلام من
ای عالم رنگ و بو، این صحبت ما تا چند
مرگ است دوام تو، عشق است دوام من
اقبال هیچ گاه اندیشه و اشراق را در تقابل
با یکدیگر نمی بیند، در نظر او این دو مقوله از
یک ریشه جوانه می زنند، اقبال می نویسد:
«هیچ دلیلی در دست نیست تا بنا بر آن فرض
کنیم که اندیشه و اشراق یا درون بینی اصولاً
معارض با یکدیگرند.»^۱

تجربه ی تاریخ عرفان اسلامی این است که
در ملک عاشقان، سلطانی از آن درویشان است
و در این ملک است که:

حکیمان را بها کمتر نهند
به نادان جلوه ی مستانه دادند
چه خوش بختی، چه خرم روزگاری

بسط های روحی است که به اعتبار اکسیر عشق
تسکین می یابد:

می شود پرده ی چشمم پر گاهی، گاهی
دیده ام هر دو جهان را به نگاهی، گاهی
وادی عشق بسی دور و دراز است ولی
طی شود جاده ی صدساله به آهی، گاهی
در طلب کوش و مده دامن امید ز دست
دولتی هست که یابی سر راهی، گاهی

نغمه ی من از جهان دیگر است
این جرس را کاروان دیگر است

باز بر خوانم ز فیض پیر روم
دفتر سر بسته، اسرار علوم
موجم و در بحر او منزل کنم
تا در تابنده ای حاصل کنم
اقبال در سیر و سلوک، فقط به ادله ی

عقلی و استنتاجات علی بنده نمی کند، او به
هیچ وجه خود را در بند قواعد خشک فلسفی
محبوس نمی سازد.

(فارسی و اردو) است و در هر دو مورد نیز رفیق
توفیق.

او زبان فارسی را با وجود مایه های لفظی
و بسط معانی، برای انعکاس مفاهیم عالی و
مقاصد فلسفی بیشتر می پسندد و در عین حال
به عدویت و شیرینی زبان مادری خویش
مباهات می کند:

هندیم از پارسی بیگانه ام
ماه نو باشم، تهی پیمانم ام
گرچه هندی در عدویت شکر است
طرز گفتار دری شیرین تر است
فکر من از جلوه اش مسحور گشت
خامه ی من شاخ نخل طور گشت
پارسی از رفعت اندیشه ام
در خورد با فطرت اندیشه ام

ب) تفاهم عشق و عقل:

تراوشات عرفانی و معانی عقلی، شعر
اقبال را مینیاتوری از مثنوی معنوی مولوی
ساخته است. شعر او مملو از قبض و

در سلطان به درویشی گشودند

عقلی که جهان سوزد یک جلوه‌ی بی‌باکش از عشق بیاموزد آیین جهان تاب‌ی عشق است که در جانت هر کیفیت انگیزد از تاب و تب رومی تا حیرت فارابی این حرف نشاط آور می‌گویم و می‌رقصم از عشق دل آساید با این همه بی‌تابی هر معنی پیچیده در حرف نمی‌گنجد یک لحظه به دل در شو، شاید که تو دریایی اقبال در کند و کاو ذهنی برای تحکیم چهارچوب اندیشه‌ی خویشتن و در جهت مصون ماندن ذهنیات از خبط و خلط فکری از فلسفه بهره می‌برد. در عین حال او روح فلسفه‌ی یونان را در تقابل با اندیشه‌ی اسلامی نفی می‌کند و آن را معارض با اندیشه‌ی ساری قرآن بیان می‌کند و می‌نویسد: «روح قرآن ضد یونانی است».^۲

او صریحاً اشاره می‌کند که: «در واقع تأثیر یونانیان ... پرده‌ای در مقابل [مسلمانان] برای جلوگیری از دیدن درست قرآن کشید و مدت دو قرن مزاج عملی اعراب را از این که به خود آیند و به آنچه دارند، پردازند، بازداشت»^۳؛ او در جایی دیگر با وجود اقرار به انتفاء فکر اسلامی از دانش یونانی می‌نویسد: «در عین آن که فلسفه‌ی یونانی به دامنه‌ی دید متفکران اسلامی وسعت بخشید، به کلی بینش ایشان را درباره‌ی قرآن دچار تاریکی کرد».^۴

تکیه بر عقل جهان بین فلاطون نکنم در کنارم دلکی شوخ و نظر بازی هست او منکر تفسیر قرآن در پرتو اندیشه‌ی یونان است و فلسفه‌ی یونان را آفت اندیشه‌ی امت اسلام و مایه‌ی گمراهی اندیشمندان قلمرو اسلامی می‌داند: اقبال در بیان علت معارضه‌ی مسلمانان با اندیشه‌ی یونانی می‌نویسد: «این دعوت به توجه به آن چه که عینی است، به ضمیمه‌ی فهم تدریجی این مطلب که بنا بر تعلیمات قرآن، جهان در اصل خودبالان و نامحدود و قابل افزایش است، بالاخره مسلمانان را به معارضه با اندیشه‌ی یونانی برانگیخت و این همان اندیشه‌ای بود که در آغاز سیر و سلوک عقل خویش با شور و شوق زایدالوصفی به تحصیل و تحقیق آن

پرداخته بودند؛ چون متوجه این نشده بودند که روح قرآن اصولاً ضد تعلیمات یونانی است و نیز از آن جهت که اعتماد تمام به متفکران یونانی داشتند، نخستین محرک ایشان آن بود که قرآن را در روشنی فلسفه‌ی یونانی فهم کنند، از آن جا که روح قرآن به امور عینی توجه داشت و فلسفه‌ی یونانی به امور نظری می‌پرداخت و از حقایق عینی غفلت می‌ورزید، آن کوشش‌های نخستین محکوم به شکست و بی‌ثمری بود و در سایه‌ی همین شکست بود که روح واقعی فرهنگ اسلامی آشکار شد و پایه‌های فرهنگ و تمدن جدید در بعضی از سیمایهای برجسته‌ی آن گذارده شده».^۵

اقبال معتقد است «اعیان ثابت» یا «مَثَل افلاطونی» حجابی است بر رخسار شاهد حقیقت و حایلی است مانع از تجلی آن و این موضع گیری در مقابل فلسفه‌ی یونانی مسبوق به سابقه‌ای دیرینه و گذشته‌ای سرشار از اعتراضات علمای قدیم بخصوص اندیشمندان اشعری است.

در مثنوی معنوی و دیوان کبیر روم موارد کثیری از تقابل عقل و عشق و دو طرز فلسفه و عرفان آورده شده است.

ج) عطف علم و دین:

علم اقبال حامل شرع است و دیوان او همچون مثنوی معنوی، صحیفه‌ای است سرشار از تأملات روحانی، اقبال درباره‌ی علم به سعدی تأسی می‌کرد که: «علم از بهر دین پروردن است نه از بهر دنیا خوردن».

او علم توأم با دین را می‌ستاید، چرا که: «علمی که ز ذوق شرع خالی است حالی سبب سیاه حالی است» سنایی علم اقبال، علم ربّانی است. مصداق این کلام که: «در اسلام یک نوع علم بیشتر نمی‌شناسیم و آن علم ربّانی است و یک نوع عالم هم بیشتر نمی‌شناسیم و آن عالم ربّانی است. علم ربّانی یعنی علمی که جهت گیری الهی دارد، چه ریاضیات باشد و چه فقه».^۶ سخن اقبال نقطه‌ی پیوند علم و دین است. او در دیوان خود تلفیقی از اندیشه و دین

کرده است. درست برخلاف قرون وسطی که دوره‌ی تصادم علم و دین بود و کلیسا، اندیشه و علم را در ایوان مخوف تفتیش عقاید به مسلخ می‌برد، در سراسر دیوان اقبال و آثار متشورش، تلفیق و تفاهمی از اندیشه و دین متجلی است. به اعتقاد او اندیشه و دین دو مقوله‌ی منفک از هم نیستند، بلکه، اندیشه جوانه‌ای است که از بطن دین متولد می‌شود. اقبال هم چنین سه منبع معرفتی و مأخذ فکری را توصیه می‌کند: «وحدت تجربه‌ی دینی، سیر در تاریخ، جهان طبیعت»^۷ که هر سه نشانگر نشأت گرفتن اندیشه‌ی اقبال از معارف قرآنی است.

د) قبیله‌ی بیدار بشری:

اقبال یک متفکر اسلامی است که دغدغه‌ی دین دارد. البته اشتغال به اندیشه‌ی دینی، امری بدیع نیست و رگه‌ای دیرینه دارد. بشر از اول آفرینش، فطرت ستایش و دین را داشته است، این که کیست؟ چه بوده است؟ آغاز و انجام کارش کجاست؟ و ...

سؤالات عدیده‌ای بودند که موجب اغرای اندیشه‌ی بشر می‌گشت و بر این اساس دین همزاد بشر بوده و با تولد بشر، دین نیز به عنوان راهنمای عمل هویدا گشت (كُلُّ مَوْلُودٍ یُؤَلِّدُ عَلَی الْفِطْرَةِ).

احیای فکر دینی نیز مسأله‌ای سابقه‌دار است و عمری به موازات مقوله‌ی دین دارد. بطوری که:

«شست و شوی مستمر اندیشه‌ی مذهبی امری نبود که هیچ‌گاه از ناحیه‌ی مذهب شناسان متروک بماند».^۸

احیاگران فکر دینی و فرهنگ اسلامی به دنبال یک خمود و فترت ناشی از اهمیت موضوع، دست به تجدید حیات فکری می‌زدند. در هر عصری، بزرگان اندیشه‌ی دینی، اسباب بی‌توجهی به دین را کشف کرده و در مقابل این آفت حیاتی موضع گیری می‌کردند. با لطایف الحیل سعی داشتند قافله‌ی سرگردان بشری را به سر منزل مقصود عودت دهند. بازنگری و تجدید حیات آثار ارزشی و منابع فرهنگی و دینی مهجور یکی از این شگردهاست.

اقبال نیز رهروی از این قبیله‌ی بیدار بشری

بود که با واقع بینی و با وقوف جامع به فرهنگ شرق و غرب سعی کرد حقیقت فرهنگ مشرق زمین را حیاتی نو بخشد. او منابع معرفتی را از مشرب نخستین اخذ می کرد.

اقبال پس از ریشه یابی آفت مسخ و پوچی، نخست اسارت خود غرب را در این منجلاب مذمت می کند و دچار شدن مغرب زمین به این چنین عوارض صعب را ماحصل هجرت ملکه ی همایونی دین از ملک دل قلمداد می کند:

فرنگی را دلی زیر نگیں نیست
متاع او همه ملک است دین نیست
خداوندی که در طوف حریمش
صد ابلیس است و یک روح الامین نیست
اقبال در تقاص شرق از غرب و نیز برای تحکیم بنیان های ارزشی انسان خودباخته ی شرق، نقبی به زمینه های اصالتی فرهنگ جان باخته ی شرق می زند و نعش فرهنگ خودباخته را از زیر خاکسترهای زمان بیرون می کشد و با روشنگری تمام آن را عرضه می کند. او خودباختگی و اسارت شرق را ناشی از نبودهای درونی و دوری از اصل وجودی برمی شمارد:

من و تو از دل و دین ناامیدیم
چو بوی گل ز اصل خود رمیدیم
دل ما مُرد و دین از مردنش مرد
دو تا مرگی به یک سودا خریدیم
اقبال رویکرد شرق به مظاهر فرهنگ و تمدن غرب را ناشی از تضعیف روحیه ی فرهنگی شرق می داند و بر این نکته تأکید دارد که این خودباختگی در نتیجه ی فریبه ی فرهنگ غرب نیست، بلکه دوری از اصالت ها و وجود نوعی خلاء فرهنگی سبب تضعیف فرهنگ شرق شده و رخنه ای برای پذیرش شدن تجلیات فرهنگی غرب را سبب گشته است.

اقبال در عرصه ی سیاست نیز، سعی کافی در ایجاد یک ملت متحد اسلامی داشت. او منادی همبستگی مسلمانان و دوستدار اتحاد قومی بود. اقبال در مقابل طرح ناسیونالیسم افراطی، طرح «انترناسیونالیسم» را برای بین المللی کردن عقیده ی اسلامی ترسیم کرد: آن که نام تو مسلمان کرده است از دویی، سوی یکی آورده است

خویشتن را ترک و لقمان خوانده ای
وای بر تو، آنچه بودی، مانده ای
وارهان نامیده را از نام ها
ساز با خم، در گذر از جام ها
اقبال معمار حرم تفکر اسلامی است. جنبه ی سیاسی شخصیت اقبال از میان اوراق تاریخ هند جلوه ی روشن تری دارد. او یکی از طراحان استقلال پاکستان بود.

بخش دوم:

طرفه ای شتابناک بر طرح «خودی»
مرا ذوق خودی چون انگبین است
چه گویم واردات من همین است
فره برترین عضو پیکره ی فکری اقبال
«فلسفه ی خودی» است. نمود این اندیشه در ذهن اقبال، به قدری بر چهارچوب فکری او سایه انداخته که یکی از پخته ترین منظومه های او را به ظهور رسانده است. نظر غالب این است که منظومه ی «اسرار خودی» در چهارچوب این طرح فکری نوشته شده است؛ شاید اختصاص مطلق طرح خودی به منظومه ی «اسرار خودی» و تا حدی «رموز بی خودی» خالی از سائبه نباشد؛ زیرا در کل دیوان اقبال راجع به «مسأله ی خودی» اشارات پراکنده ای دیده می شود.

در تمام آثار بزرگان ادب و اندیشه، همواره یک نظریه و طرح فکری به طور محوری و ممتد تکرار می شود و این امر یعنی سیلان عصاره ی فکری نویسنده و شاعر در کل آثارش، نشانگر ابداع سیرتی منحصر به فرد و تخصیص تلاش نویسنده در پیرامون یک خط فکری مشخص است. در مجموع تمام اندیشمندان، یک محور ثابت فکری را علی العموم در اکثر آثارشان تکرار می کنند.

به عنوان مثال دیوان حافظ را در نظر می گیریم:

بنای فاخر دیوان حافظ بر روی چند ستون فکری استوار است؛ موضوعاتی از قبیل گریز از تظاهر و سالوسی، مبارزه با تزویر، زهدپریزی، دم غنیمت شمردن و رسوای نام افتادن و ... مایه های فکری حافظ را تشکیل می دهند:

جالب است بدانیم که همه ی این ها را

می توان در یک کل تعمیم یافته با عنوان «مکتب رندی» جا داد. بنابراین در یک نگرش کلی می توان کاخ ابداع حافظ را بر یک پایه ی فکری آن هم «مکتب رندی» بنا نهاد. حال اگر حافظ سوای غزل در وجهی دیگرگون قلم فرسایی می کرد، باز نشانی از مکتب رندی در آن دیده می شد. آقای خرّمشاهی در مقدمه ی کتاب «حافظ نامه» می نویسند:

«نگرش هر هنرمند و هر انسان با فرهنگ طبعاً و قهراً چندگونه و چندگانه و به معنای مثبت کلمه التقاطی است، منتهی یک معرفت یا گرایش از میان سایر معارف و گرایش ها ممکن است «عنصر غالب» فکر و فرهنگ او باشد.»

اقبال لاهوری نیز از این قاعده مستثنی نیست و سوای دو منظومه ی «اسرار خودی» و «رموز بی خودی» در دیگر آثار او می توان ردپای «طرح خودی» را به عیان مشاهده کرد.

نظر قریب به اتفاق این است که اقبال، آغازگر این طرح فکری بوده است، در این زمینه به کلام خود اقبال استناد می کنیم:

هیچ کس رازی که من گویم، نگفت
همچو فکر من، در معنی نسفت

خیز و پا بر جاده ی دیگر بنه
جوش سودای کهن از سر بنه
برگرفتم پرده از راز خودی
وانمودم سرّ اعجاز خودی
بدیهی است که طرح پخته ای مثل «طرح خودی» نمی تواند بدون داشتن زمینه ی قبلی از دماغ اندیشمندی که بضاعت علمی خود را مدیون مطالعه ی متون متقدمین است، بیرون تراود.

بنابراین اقبال خود، به تنهایی، و بدون عطف به ماسبق مبدع فلسفه ی خودی نیست. تی، اس، الیوت، منتقد و شاعر معاصر می نویسند:

«اگر بدون تعصب و کوتاه بینی به مطالعه ی کارهای شاعری پردازیم، می بینیم که نه تنها بهترین، بلکه شخصی ترین آثار او، آن هایی است که در آن ها شاعران فنناپذیر سلف وی حیات جاودانی خود را حفظ کرده اند.»



شایان توجه است که مسایل کلی انسان شناختی که امروزه در موضوعاتی از قبیل همین طرح خودی اقبال و یا دیگر مواردی از این قبیل مطرح می شود، ریشه در دیرینه دارد. حتی اگر خود اقبال را از نظر تداوم سیر جریان فکری به گذشته وصل کنیم، شمیم حضور مولانای روم به مشامان خواهد خورد:

خودی تا گشت مهجور خدایی
به فقر آموخت آداب گدایی
ز چشم مست رومی وام کردم
سروری از مقام کبریایی

پیر گردون با من این اسرار گفت
از ندیمان رازها نتوان نهفت
باز بر خوانم ز فیض پیر روم
دفتر سربسته، اسرار علوم
در ژرفای ردیابی دیرینه طرح خودی، به عمق قرون اسلامی خواهیم رسید. به حدیث معروف حضرت امام علی (ع) که در مقام و اهمیت شناخت نفس وجودی انسان فرموده اند: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» که خداشناسی را در مرتبه‌ی دوم شناخت قرار می دهد و خودشناسی را از جحیت می بخشند. دکتر محمد حسین مشایخی فریدنی معتقد است «که همین حدیث، حدیثی است که جوهر و اساس نظریه‌ی خودی اقبال از آن گرفته شده است.»^{۱۱}

دریافت اهمیت خودشناسی زمانی افزون تر مورد توجه قرار می گیرد که بدانیم قدر و ارزش نفس انسان تا اندازه‌ای است که از آن تعبیر به «عالم اکبر» می شود. [در بیتی منسوب] حضرت علی (ع) می فرماید:
أَتَزَعَمُ أَنَّكَ جُرْمٌ صَغِيرٌ
وَفِيكَ أَنْطَوَى الْعَالَمِ الْأَكْبَرِ
همه‌ی این تعابیر، تنها یک وجه اهمیت و اعتبار طرح فکری اقبال است. بعد دوم عظمت اندیشه‌ی اقبال، زمانی نمودار می شود که بدانیم، اقبال درست در عصری به دنبال گمشده‌ی انسان بود که انسانیت در خلاب بیخودی و مسخ جان می داد و هویت معنوی بشر در لای چرخ تکنولوژی بی روح قرن بیستم برای بنای کاخ استعمار و بدتر از آن استعمار تخمیر می شد. در زمانی که: «انسان‌ها خود

لطیف روانی و روحی است، لذا تعریف و توصیف آن با مفاهیم معمولی انتزاع شده از موضوعات کمی و کیفی امکان ناپذیر است.»^{۱۲}

اقبال در تعریف «خودی» این مضامین را به کار می برد «خودی محور زندگی و جهان هستی است، به خرد قائم است و قیام همه‌ی مظاهر و شؤون حیات بسته به اوست. حقیقت است نه وهم و خیال و فعلیت است نه امکان، صفاتش بی نهایت و گوناگون است و زشت و زیبا و قوت و ضعف و کثرت و وحدت همه از پرتو شؤون ذاتیه‌ی اوست. خودی هر چه نیرومندتر و استوارتر باشد، تعیینات وجود مستحکم تر و زندگی ساده تر خواهد بود، خودی امکان حیات را بنا می نهد و از به هم پیوستن جوی های خرد وجود دریای بزرگ آفرینش پدیدار می شود.»^{۱۳}

گفتنی است که این توصیفات - سوای جمله‌ی نخستین - بیشتر مظاهر و تأثیرات «خودی» را بر می شمارد تا این که تعریف مانعی

را کسی نمی یابند و در خود حسنی و عمقی و لطفی و لطافتی نمی بینند که بتوانند با خود هم نشینی و هم زیستی کنند و به همین خاطر پناه به سرگرمی های غافل کننده می برند... [در زمانی که] انسانها در درجه‌ی اول خودشان را تحمل نمی کنند و در درجه‌ی دوم دیگران را... [در زمانی که] همه‌ی چیزهای دیگر در دنیای آن‌ها هست اما خودشان در دنیای خودشان حضور ندارند... در زمانی که وقتی نزد خود نشسته ایم احساس می کنیم هم صحبت بیگانه هستیم.»^{۱۴}

عقل حاضر را خرد زنجیر پاست
جان بی تابی که من دارم، کجاست؟
تیین یک تعریف خاص برای «خودی»
قدری مشکل خواهد بود، زیرا موضوع یک مورد کلی و مجرد و تعمیم یافته است. علامه محمدتقی جعفری در ارائه‌ی تعریف و توصیف از سیر تحوکی «خودی» می گوید:

«حقیقت این است که چون این یک جریان و تحوّل فیزیکی نیست، بلکه یک جریان بسیار

از این طرح را ارائه دهد.
استاد مطهری در کتاب «فلسفه ی اخلاق»
می نویسد:

«نفس در اصل معنی، یعنی «خود»، نفس آن خود انسان است.»^{۱۴}

«حتّاً الفاخوری» صاحب کتاب «تاریخ فلسفه در جهان اسلام» می نویسد: «نفس جوهری است روحانی، آسمانی، نورانی زنده به ذات خود، دانای بالقوه، فعال بالطبع، قابل تعلیم، فعال در اجسام و به کارگیرنده ی آن ها و تا وقتی که خدا خواهد، با اجسام حیوانی و نباتی همراه است و تکمیل کننده ی آنهاست و آنگاه که آن اجسام را ترک گوید و از آن ها مفارقت جوید و به اصل و سر منزل و مبدأ باز گردد.»^{۱۵}

به نظر نگارنده نوعی قبض و بسط تعریفی در مسأله ی «خودی» دیده می شود. با این توضیح که خودی گاه بر ضمیر درونی انسان و جهان روحی و ماوراء کالبدی آدمی اطلاق می شود که با این تعریف (اشاره به من بشری) شخصیت احیاگر و مصلحانه ی اقبال بیشتر جان می گیرد و زمانی مفهوم خودی تعمیم می یابد و معنایی همتر از مفهوم «نفس کلی» به خود می گیرد و هر دو تعریف در قاموس فکری اقبال جاری و ساری است.

پیکر هستی ز آثار خودی است هر چه می بینی ز اسرار خودی است بر اساس مضامینی که با عنایت به عبارات شعری اقبال حاصل می شود، خودی، عصاره ای است که خلاء شخصیتی به قوت آن پر می گردد و با عدم آن ساختار وجودی و قوام حیاتی انسان به مخاطره می افتد. دربرگیرنده ای که عدم آن وجود را به حبابی درون تهی بدل می کند که به اندک اشاره ی کردم از جای در رود، یا در یک معنای انتزاعی تر شاید بتوان خودی را بر مجموعه ای از مایه های انسانی اطلاق کرد که آدمی را در محدوده ی انسان بودن ساکن می کند و از دیچور حیوانیت رهایی می بخشد. همان شحنة درونی که به بیداری خویش، پاسبان حرم وجود است. حامی درونی که با قوام و قوت آن آفت خودباختگی (الیناسیون) از قلمرو وجودی بشر رخت برمی بندد.

مناسب ترین تعبیرات که می تواند آدمی را در باب مسأله ی شناخت «خودی» مجاب سازد، مضامینی است که نویسنده ی کتاب «ایدئولوژی شیطنانی» در باب مسأله ی «خودی» به طور ضمنی مطرح کرده است. ایشان پس از تفکیک دو عالم فیزیکی و عالم واقعی انسان در باب کیفیت تحول خودی می نویسد: «انسان می تواند خودش را به جای موجود دیگری بگذارد و خودکاذبی را به جای خود واقعی بنشانند و دنیایی به گرد خود بسازد و در آن دنیا عمری را با غرور و سرور به سر برد. در حالی که آن که در آن دنیا زندگی می کند، خود او نیست. گرچه تصور می کند که خود اوست.»

گفتیم که انسان گاهی دنیای خارجی و فیزیکی خودش را به جای دنیای واقعی خودش می گیرد و همین طور می شود که کسی این تن خاکی و فیزیکی را به جای دنیای واقعی بگیرد. این یکی از آن مواردی است که انسان می تواند من کاذب خود را به جای من واقعی بگیرد و به تعبیر امروزی هالینه شود، مسخ شود، از خود بیگانه شود، و یا به تعبیر دقیق تر و قرآنی تر خودش را فراموش بکند. حقیقت این است که انسان هیچ گاه از خود بیگانه نمی شود، اما می تواند خود را فراموش بکند، نادیده بگیرد و از خودش در حجاب افتد.^{۱۶}

درک و دریافت خودی به معنای ساکن شدن در «دنیای واقعی خویش» است، خودی درک جهانی است که در آن زندگی می کنیم. «جهانی که در آن بازیگر واقعی هستیم، نه تماشاچی»^{۱۷} و خودی راهنما و خازن این دنیای واقعی بشریت است. و هم اقبال بر این بود که «خود واقعی» را ساکن «دنیای واقعی» سازد. بنابراین دنیای واقعی تنها مختص خودی واقعی است نه مآمن و ملجایی برای هر بیگانه ای که انگ خودی را به تلیس بر خود حک کرده باشد. این دو همزادند و غیر را بر نمی تابند، که «دو پادشاه در اقلیمی ننگند.»

برای فرد مسلمان بیگانگی از خود، یعنی بیگانگی از خدا. چرا که در فرهنگ اسلام، دنیا محضر خداست و قلب مؤمن مقام حضور پراحتشام اوست و غیر حضرت دوست را در

آن سامان، شرف حضور نیست:

قطره دریاست اگر، با دریاست
ورنه او قطره و دریا دریاست
عطار نیشابوری

و بدین سان است که چون خود دروغین بر آدمی حاکم می شود، ملک وجود برای «خود واقعی» تنگ گشته و حس غرابت بر این ملکه ی حقیقت چیره می شود و چون مسافر تاب نیارد غم غربت را، بناچار رخت برچیده و منزل به دیگری وامی گذارد و بدین سان است که انسان «از تهی سرشار می شود».

دین تکلیف رهنمون شدن انسان ها را به سوی «خود واقعی» برعهده دارد و احیای اقبال از این جا نشأت می گیرد که وی سعی داشت این را به عنوان راهنمای عمل و محور خودی وارد زندگی مسلمانان سازد.

صاحب کتاب «تفریح صنع» می نویسد: «این از تعلیمات اساسی ادیان است که خود واقعی انسان ها را به آن ها نشان بدهند و به آن ها بگویند که چگونه می توان در جهان خود حاضر بود و در زمین دیگران به تعبیر مولانا منزل نکرد.»

خداوندگار عرفان جلال الدین مولوی، خود این گونه به مذمت عالمانی می پردازد که «خود آگاهی» را ارج نمی نهند:

صد هزاران فضل داند از علوم
جان خود را می ندانند آن ظلوم
جان جمله علم ها این است این
که بدانی من کیم در یوم دین
برای تکمیل موضوع ایاتی از اقبال رأ
پیرامون تأثیرات و صفات «خودی» نقل
می کنیم:

اعتبار کوه بخشد گاه را
قوت شیران دهد روباه را
خاک را اوج ثریا می دهد
قطره را پهنای دریا می دهد
پیکر هستی ز آثار خودی است
هر چه می بینی ز اسرار خودی است
خویشتن را چون خودی بیدار کرد
آشکارا عالم پندار کرد
صد جهان پوشیده اندر ذات او
غیر او پیداست از اثبات او
شعله های او صد ابراهیم سوخت

تا چراغ یک محمد برفروخت
خیزد، انگیزد، پرد، تابد، رمد
سوزد، افروزد، کشد، میرد، دمد
وانمودن خویش را خوی خودیست
خفته در هر ذره نیروی خودیست
به تمثیل اقبال حتی اگر کوه هم دچار
«بی خودی» شود صلابت خود را از دست
خواهد داد:

کوه چون از خود رود، صحرا شود
شکوه سنج جوشش دریا شود

مصدر و منشأ خودی چیست؟

«تخلیق و تولید مقاصد» در نظر اقبال مولد
و منشأ «خودی» است. او در این باره
می نویسد: «زندگی عبارت است از هدف‌ها
و برآوردن آرزو. هر که مقصد عالی تر و سعی
و عمل بیشتری داشته باشد، حیاتی پر بارتر دارد
و آنکه بی هدف است، مرده است، فرهنگ و
سنن و علم و هنر وقتی با ارزش است که خودی
را نیرو دهد و زندگی را آسان کند و گرنه باری
بر دوش و زنجیری بر دست و پای زندگی
خواهد بود.»^{۱۷}:

زندگانی را بقا از مدعاست
کاروانش را دراز از مدعاست
زندگی در جست وجو پوشیده است
اصل او در آرزو پوشیده است
در نظر اقبال وجود آرزو و تمنا جهت ثبات
خودی ضرورت دارد، زیرا آرزو است که:
طاقت پرواز بخشد خاک را
خضر باشد موسی ادراک را
دل ز سوز آرزو گیرد حیات
غیر حق میرد چو او گیرد حیات
به تعبیر اقبال، آرزو کمندی است برای
صید مقاصد و شیرازه بندی است بر صحیفه‌ی
اعمال.

اقبال برای تحکیم و استواری موضع
خودی و جهت مصونیت قلمرو آن، نیروی
دل افروز «عشق و محبت» را بر وجود خویش
ارزانی می‌دارد. او می‌نویسد: «عشق،
محمد(ص) را برای ادای رسالت توانا ساخت
و او را موفق نمود تا با کلید دین در زندگی بهتر
و دنیا را به روی ابنای بشر بگشاید...»^{۱۸}
اقبال می‌سراید که:

نقطه‌ی نوری که نام او خودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت می‌شود پاینده‌تر
زنده‌تر، سوزنده‌تر، تابنده‌تر
از محبت، اشتعال جوهرش
ارتقای ممکنات مضمزش
فطرت او آتش اندوزد ز عشق
عالم افروزی بیاموزد ز عشق
عشق را از تیغ و خنجر باک نیست
اصل عشق از آب و باد و خاک نیست
تداعی ذوق عرفانی سوای دلالت ضمنی
طرح خودی بر مسأله‌ی عرفان اسلامی در این
قبیل ایات اقبال ظهور چشمگیر دارد که آدمی
را به یاد مقدمات عرفان اسلامی می‌اندازد.

تداعی مواردی از قبیل: عشق ورزی،
تبعیت مطلق مرید از مراد، تحصیل کمالات،
تصور آرمان شهرهای هفت گانه و سیر در آفاق
و انفس و ...

علت چیست که این خودی، نیروی احیاگر خود را از دست می‌دهد؟

اقبال این تضعیف وجودی را ناشی از
سؤال و دریوزگی می‌داند، او می‌نویسد:
«نیازمندی، سرمایه‌ی همه‌ی آفت هاست،
مسلمانی که از دولت معارف اسلام برخوردار
و بی‌نیاز است، چه لازم است دست‌گدایی
به سوی تمدن و فرهنگ غرب دراز
کند؟»^{۱۹}

دکتر سروش در جایی که از علت دوری
انسان از خود آگاهی بحث می‌کند، می‌نویسد:
«پاسخ روشن است، برای اینکه خودی در میان
نمی‌بینند، اقبال در پی این واردات،
محبوب طلبی و نرد عشق باختر را بر جریده‌ی
دل القا می‌کند که این هم راست نیاید، الا با
سر بر آستان مرد کاملی بودن، اقبال در
سکوت خویشتن برای تحصیل قاف حقیقت،
موسی لاهور را به کمند خضر زمان دچار
می‌سازد تا مرید سر طاعت بر زانوی اجابت
مراد نهد تا از مهلکات ره، توان رهیدن یابد.
زیرا «تا راهرو نباشی کی راهبر شوی».

او می‌نویسد:

عاشقی آموز و محبوسی طلب
چشم نوحی، قلب ایوبی طلب

کیمیا پیدا کن از مشمت گلی
بوسه زن بر آستان کاملی
شمع خود را همچو رومی برفروز
روم را در آتش تبریز سوز
او در ایاتی دیگر اتحاد مراد و مرید را این
سان به تمثیل می‌کشد:

کیفیت‌ها خیزد از صهبای عشق
هست هم تقلید از اسمای عشق
کامل بسطام در تقلید فرد
اجتناب از خوردن خربوزه کرد
عاشقی؟ محکم شو از تقلید یار
تا کمند تو شود یزدان شکار
«این که وقتی به خودشان رجوع می‌کنند،
آن را تهی می‌بینند. این تهی دستی است که به
پرده پوشی نیاز دارد. این، خود را تهی دیدن،
بهترین زمینه برای کسب استقلال از خودی
است.»^{۲۰}:

ای فراهم کرده از شیران خراج
گشته‌ای رو به مزاج از احتیاج
خستگی‌های تو از ناداری است
اصل درد تو همین بیماری است
گاهی این تضعیف وجودی «خودی» در
مرتب‌های شدیدتر می‌شود، درحالی اسفناک
که امکان عدول از بی خودی به پایین‌ترین
درجه‌ی امکان می‌رسد و شخص کاملاً با
خویشتن بیگانه می‌شود و همین مسأله‌ی
«میزان غرابت از خودی» نشان‌گر مراتب
وجودی «خودی» است:

به افرنگی بتان دل باختم من
ز تاب دیربان بگداختم من
چنان از خویشتن بیگانه بودم
چو دیدم خویش را نشناختم من

منشأ تضعیف خودی از کجاست؟

در قاموس اندیشه‌ی اقبال، «نفی خودی»
از ابداعات غریبان است. البته با این اشارت
که خود آن‌ها دیری بود که تحت الشعاع فرهنگ
و تمدن مشرق زمین بودند. اقبال در بیان سیر
غلبه و کیفیت تسلط غریبان، تمثیلی را در قالب
ایاتی فخیم می‌پردازد.

او در این تمثیل نماد گوسفند را استعاره از
غرب و نماد شیر را استعاره از انسان شرقی
فرض کرده است.

مخلص حکایت به زبان منشور چنین است:

«در عهد قدیم، گوسفندانی در مرغزاری مقیم بودند، ایشان به حلاوت حال و نشأه‌ی مزاج روزگار سپری می‌کردند تا این که بر حسب قول معمول که: دائماً یکسان نباشد حال دوران شیخون شیران بر مرغزار، اختیار مُلک و اقتدار حکومت از دست گوسفندان بیرون کشید، تا در این میان گوسفندی هوشیار و کهنه سال تدبیری اندیشید:

گفت با خود عقده‌ی ما مشکل است قلمزم غم‌های ما بی ساحل است میش نتواند به زور از شیر رست صید ساعد ما و او بولاد است شیر نر را میش کردن ممکن است غافلش از خویش کردن ممکن است او در پی همین تدبیر، شیران را فرا می‌خواند و خطاب به آن‌ها می‌گوید که من: دیده‌ی بی‌نور را نور آمدم صاحب دستورو مأمور آمدم هر که باشد تند و زور آور، شقی ست زندگی مستحکم از نفی خودیست جست و جوی عظمت و سطوت شر است تنگ دستی از امارت خوشتر است و اشاره می‌کند به این که تیزی دندان، شیر را رسوا می‌کند و دیده‌ی ادراک او را کور می‌سازد و سرانجام گوسفند هوشیار این گونه القائات و دمدمه‌های ذوقی خود را شدت می‌بخشد که ای سلطان قدرت:

چشم بند و گوش بند و لب ببند تا رسد فکر تو بر چرخ بلند و چون:

خیل شیر از سخت کوشی خسته بود دل به ذوق تن پرستی بسته بود آمدش این پند خواب آور پسند خورد از خامی فسون گوسفند و با این خلأ هویتی بود که ثبات موازنه‌ی قدرت بر هم می‌خورد و معادله‌ی تسلط فرهنگی غرب بر شرق آغاز می‌شود و این می‌شود که:

«آن که کردی گوسفندان را شکار کرد دین گوسفندی اختیار با پلنگان سازگار آمد علف

گشت آخر گوهر شیری خزف از علف آن تیزی دندان نماند هیبت چشم شرار افشان نماند اقتدار و عزم و استقلال رفت اعتبار و عزت و اقبال رفت و با این روند بود که برای عنصر شرقی، فرهنگ نامتجانس غرب در شمایل دوست مطبوع افتاد:

شیر بیدار از فسون میش خفت انحطاط خویش را تهذیب گفت ماحصل این که سیر قهقرایی یک فرهنگ و تمدن در یک محدوده‌ی زمانی دراز و آن هم به دنبال یک رخوت فرهنگی که تزلزل هویتی یک قوم را منجر می‌شود، صورت می‌گیرد. بنابراین قبض هویت فرهنگی یک جامعه مسبوق به یک دوره بن بست فکری سازندگان اندیشه‌ی آن جامعه است. برای کفایت مطلب به این اشارت نیاز مندیم که با عنایت به همین کشف و علت‌یابی مرضی و تعیین نقطه‌ی شروع تغلب آفت بی‌خودی، فلسفه و دلیل طرح مسأله‌ی «خودی» نیز هویدا است، اگرچه این طرح خود یک مسأله‌ی انسان شناختی است ولی متوجه سودی نیز خواهد بود، این که چه لزومی داشت تا این موضوع مطرح شود خود سئوالی است درخور توجه.

در پاسخ باید گفت که با این طرح بعد از تغلب اقوام غرب بر قلمرو فرهنگی شرق مطرح شد خود نوعی موضع گیری فرهنگی را می‌رساند.

طرح خودی درست از زمانی در ذهن اقبال جان می‌گیرد که روگرد اقوام شرق به مظاهر مغرب زمین آن هم به دلیل تضعیف خودی و رخوت هویت شرقی شدت می‌یابد؛ یعنی به دنبال یک تخلیه‌ی هویتی انسان مشرق زمین به دلیل پشت سر گذاشتن حیرانی ناشی از نبود نقطه‌ی اتکای فرهنگی، خود را سرگشته‌ی غرب می‌بیند.

اقبال در قبال محکومیت مسلمانان به عارضه‌ی فقدان خودی، موضعی جبرگونه دارد. او آفت قبض خودی را مسبوق به دوره‌ای می‌داند که هویت و شخصیت انسان مسلمان، متزلزل شده است و او در دام منهیات و مهلکات اسیر گشته است.

البته این تغیر و جودی انسان مشرق زمین در پی خود مرحله‌ای را به وجود می‌آورد که آدمی محکوم به اسارت در افسون سوداگری خودی است:

ز محکومی مسلمان خود فروش است گرفتار طلسم چشم و گوش است ز محکومی رگان در تن چنان مسست که ما را شرع و آیین بار دوش است پس احساس ناموزون طفیلی بودن آیین و شرع، زمانی بر گرده‌ی انسان شرقی سنگینی خواهد کرد که تا طلسم مظاهر فریبای مغرب زمین، پیله‌ی بی‌خودی را بر پیرامون انسان شرقی تنیده باشد.

بنابراین در قیاس و توزین طرح خودی اقبال با موضوع تقاص شرق از غرب، نوعی همزادی و ملازمت را احساس می‌کنیم.

طرح تربیت خودی

ای نسخه‌ی نامه‌ی الهی که تویی وی آینه‌ی جمال شاهی که تویی بیرون ز تو نیست هر چه در عالم است در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی مولوی

تصور قبض خودی به جهت آفت خودباختگی به معنای عدم یا سلب مطلق خودی از شخص نیست، چرا که تصور آدم بی‌خود و مسخ شده‌ی مطلق، امری موهوم به نظر می‌رسد و فلسفه‌ی طرح تربیت مجدد خودی مؤید این نکته است و تأکید دارد که «آدم بی‌خود» وجود ندارد، بلکه احتمال دارد بر اثر برخی خبط‌ها و انحرافات ارزشی و اعتقادی، «خودی» منحرف شود و یا تغیر هویت بدهد و چهارچوب پست و ذلیلی به خود بگیرد، چرا که «اقبال درد مسلمین را در بی‌خبری می‌دانست نه در بی‌خودی»^{۲۱}.

در بحث از کمیت خودی در وجود انسان، دو نظر به ذهن خطور می‌کند؛ یک دیدگاه «بود و نبود خودی» است که در این صورت خواهیم گفت که وجود بشر، تعدد خودی را بر نمی‌تابد و نوعی تفرّدگرایی بر خودی انسان حاکم است. یعنی یکی از دو حالت خودی یا بی‌خودی بر انسان حاکم است و اشاره دارد که انحطاط آدمی به نوعی خلاء شخصیتی (یا

بی خودی) می انجامد این چنین دیدگاهی، امری موهوم و دور از ذهن است و مطرود به نظر می رسد. دیدگاه دوم به نوعی مراتب وجود اشاره دارد. این دیدگاه برای انسان دو نوع خودی در نظر می گیرد و قایل به درجات خودی است: «خودی والا و اصیل و نژاده و خودی پست و یا خودی طفیلی».

در این دیدگاه به محض قبض خودی اصیل و والا برای گریز از خلاء وجودی و تحصیل نقطه‌ی اتکالی هر چند نازل به خودی‌های نامناسب پناه می‌بریم. در مجموع می‌توان گفت که طریق اولی این دیدگاه است و نظر اسلامی نیز حاکی از تعدد خودی در انسان است.

در وجود انسان دو نوع خودی ناسازگار حاکم است: خودی اصیل و واقعی، خودی حیوانی

استاد مطهری می‌نویسد: «از نظر اسلام این مسأله حل شده است. از نظر اسلامی در عین این که انسان یک حیوان است مانند هر حیوان دیگر، در عین حال به تعبیر قرآن نفعه‌ای از روح الهی در او هست. لمعه‌ای از ملکوت الهی. «من» واقعی انسان آن من است. انسان «من» حیوانی هم دارد، ولی من حیوانی در انسان من طفیلی است، من اصیل نیست. من اصیل در انسان همان من ملکوتی انسان است، یعنی آنچه در یک حیوان من واقعی و حقیقی آن حیوان را تشکیل می‌دهد، در انسان من طفیلی اوست... اما این «من» در جاتی دارد... تمام مبارزه‌هایی که انسان در درون روح خودش دارد از نظر اخلاقی و ضد اخلاقی، در واقع مبارزه‌ی «خود» با «ناخود» است نه مبارزه‌ی «خود» با «خود».

در طرح فکری اقبال برای تربیت مجدد «خودی تضعیف شده» سه مرحله گنجانده شده است، این سه مرحله عبارتند از:

۱- اطاعت ۲- ضبط نفس ۳- نیابت الهی اقبال در توصیف مقام «اطاعت» این مضامین را بیان می‌کند:

در اطاعت کوش ای غفلت شعار می‌شود از جبر پیدا اختیار ناکس از فرمان پذیری کس شود آتش ار باشد ز طغیان خس شود

هم چنین اقبال در توصیف نماز که فربه‌ترین نماد تسلیم و فرمانبرداری است، چنین می‌نویسد: «نماز در اسلام به منزله‌ی گریز من است از ماشینی‌گری به آزادی.»^{۲۲} مرحله‌ی دوم، «ضبط نفس» و حضانت از این گریخته‌ی زنجیر شکسته می‌باشد:

نفس تو مثل شتر خودپرو است خودپرست و خودسوار و خودسراست مرددشو، آور زمام او به کف تا شوی گوهر، اگر باشی خرف در مرحله‌ی سوم، اقبال انسان را در قالب چکیده‌ی خلقت مطرح می‌کند و کالبد مندرس بشری را به تشریف [اِنِّی جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً] مفتخر می‌سازد. عنوان این مرحله «نیابت الهی» است، وی پس از تغلب انسان بر شتر نفس این مفاهیم را یادآوری می‌کند:

گو شتربانی، جهان بانی کنی زیب سر، تاج سلیمانی کنی نایب حق در جهان بودن خوش است بر عناصر حکمران بودن خوش است نایب حق همچو جان عالم است هستی او ظل اسم اعظم است در پایان، بدنیست اضافه شود که احساس نوعی ریشه‌ی قبلی در طرح مسأله‌ی «خودی» هیچ وقت نباید به این سوءظن دامن زند که «تقلید» زمینه ساز این طرح فکری بوده است، بلکه ریشه‌ی قبلی داشتن هر موضوع، خود نشان از نژادگی و اصالت آن مسأله دارد و تقلید توأم با تحقیق و پیروی از بزرگان سلف، موجب فخامت و سلامت کلام است نه زمینه‌ای برای مذمت و یا احیاناً احساس نوعی حقارت. چرا که راه نارفته، سنگلاخ فراوان دارد. با این حال، اقتفا از فرزندان سلف گاه از حیطة‌ی مظاهر سبکی یک شاعر و متفکر درمی‌گذرد و قلمرو فکری و روحی او را نیز تسخیر می‌کند.

شاعر پیرو نه تنها از اختصاصات ظاهری سبک شاعران پیشین بهره می‌برد، بلکه در طلب ذوق و استدراک فکری نیز خود را نیازمند یآوری تابعی فکری و پیک روحی فرزانه‌ی مرجع می‌داند؛ این پندار نه تنها نشانگر علائق دو جانبه است. بلکه نوعی استحلال شخصیتی را نیز می‌رساند که در بین بزرگان ادب و اندیشه بسیار دیده می‌شود. این استحلال معنوی، بین

دو قطب اندیشه‌ی مولانا جلال الدین مولوی و اقبال قابل ملاحظه است و می‌رساند که گویا مولوی بر شخصیت فکری اقبال بیشترین تأثیر را داشته است:

به کام خود دگر آن کهنه می‌ریز که با جامش نیرزد ملک پرویز ز اشعار جلال الدین رومی به دیوار حریم دل بی‌آویز این توصیه‌ی اقبال را به یاد داشته باشیم که نفس شامخ انسان شرقی را نمی‌برازد که وارفته و مسخ مغرب زمین گردد:

هم چو آینه مشو محو جمال دگران از دل و دیده فرو شوی خیال دگران در جهان بال و پر خویش گشودن آموز که پریدن نتوان با پر و بال دگران و نکته‌ی امید آن که، مادر روزگار همیشه آبستن فرزندان فرزانه است و کاروان بشریت باز چشم به راه است تا مهد فلک، چنین فرهیختگان مام زمان را به حد فظام رساند و دماغشان پروارند تا چنین مصلحانی، همچون درای طلیعه‌ی کاروان، به آواز چاووشی، منادیان احیای عصر خویشان باشند. دریغا که اقبال این چنین به احتضار نشست:

سرود رفته باز آید، که ناید نسیمی از حجاز آید، که ناید سرآمد روزگار این فقیری دگر دانای راز آید که ناید

منابع و مأخذ:

- ۱- اقبال لاهوری، احیای تفکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام ۳-۴-۵- همان
- ۲- سروش، عبدالکریم، اوصاف پارسایان
- ۳- اقبال، همان
- ۴- سروش، عبدالکریم، تفریح صنع
- ۵- اخوان ثالث، مهدی، حریم سایه‌های سبز
- ۶- مشایخی فریدنی، محمدحسین، نوای شاعر فردا
- ۷- سروش، عبدالکریم، ایدئولوژی شیطانی
- ۸- جعفری، محمدتقی، شناخت (مجموعه مقالات)
- ۹- مشایخی فریدنی، همان
- ۱۰- حنا الفخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی
- ۱۱- سروش، عبدالکریم، ایدئولوژی شیطانی
- ۱۲- همان
- ۱۳- ۱۸-۱۹- مشایخی فریدنی، همان
- ۱۴- سروش، عبدالکریم، ایدئولوژی شیطانی
- ۱۵- سروش، عبدالکریم، تفریح صنع
- ۱۶- اقبال لاهوری، احیای تفکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام