

اقبال لاهوری، در نگاهی دیگر

از انتشار نخستین پژوهش جدی تر دربارهٔ اقبال لاهوری در ایران بیش از نیم قرن می‌گذرد؛ ولیکن نشانه‌هایی در دست است که او پیش از این نیز دست کم در نزد اهل ادب، شناخته شده بوده است. یکی از این نشانه‌ها قطعه‌ای است که ملک الشعراء بهار در سال ۱۳۲۳ هجری خورشیدی سروده و مجتبی مینوی آن را سرلوحهٔ پژوهش خود زیر عنوان اقبال لاهوری، شاعر پارسی گوی پاکستان نهاده است:

بیدلی گرفت اقبالی رسید بیدلان را نوبت حالی رسید
قرن حاضر خاصهٔ اقبال گشت واحدی کز صد هزاران برگذشت
اما برای شناخت بهتر اقبال لاهوری باید از این «تعارفات» شاعرانه بسا فراتر رفت؛ زیرا اقبال، چنان که خود به روایت‌های گوناگون گفته است، هرگز بدین منظور شعر نمی‌سروده است که برای «بیدلان نوبت حالی» فراهم آورده باشد. نمونه‌ای بیاوریم:

نغمه کجا و من کجا، ساز سخن بهانه‌ای ست سوی قطار می‌کشم ناقهٔ بی‌زمام را
آری، او حتی به خوانندگان شعرش هشدار می‌دهد که مبادا در «بوستان» شعر او
به دنبال رنگ و بوی گل بگردند:

زیان بینی ز سیر بوستانم اگر جانت شهید جستجو نیست
نمایم آنچه هست اندر رگ گل بهار من طلسم رنگ و بو نیست
از این حیث نمی‌توان اقبال را در شمار شاعرانی آورد که شعر برایشان وسیله‌ای برای بیان احساس هنری یا شاعرانه‌ای است که به آنها دست می‌دهد. جلال متینی خوب به این

نکته مهم توجه کرده است:

اقبال در بین شاعران ایران... به خصوص شیفته جلال الدین مولوی بوده است. به همین جهت است که در منظومه جاویدنامه مولانا را به عنوان رفیق راه و راهنمای خود برگزیده و سؤالهای خود را با وی در میان نهاده. البته باید به تفاوتی بین اقبال و مولوی و دیگر شاعران عارف ایران قائل شد. چه، اقبال به جای مضامین عارفانه متداول در مثنویهای عرفانی، آراء اجتماعی و فلسفی خود را برای به حرکت درآوردن جامعه مسلمانان شبه قاره هند و دیگر کشورهای جهان مطرح ساخته است. به همین سبب خود او نیز به وجود این دوگانگی اشاره کرده و گفته است هر یک از ما دوتن به عصری خاص تعلق داریم.

متینی این دوییتی اقبال را به درستی گواه می آورد:

چورومی در حرم دادم اذان من از او آموختم اسرار جان من
به دور فتنه عصر کهن او به دور فتنه عصر روان من
بدین ترتیب هر چند که اقبال سخنسراییی ست که محدودیت زمان و مکان را درنور دیده و در ادب و اندیشه به مکانی بلند و ماندگار دست یافته است، ولی برای درک بهتر شعر او گزیری از این نیست به مکانی، و مهمتر از این، به زمانی نگاهی بیفکنیم که اقبال در آن زیست و از حیث فکری بالید.

پیش از این که پا در این عرصه نهیم، گفته ای از مجتبی مینوی بیاوریم تا روشن گردد که سر و کار ما با اندیشمند، سخنور و مصلحی ست که ایرانیان، از جمله بدان سبب که وی فارسی دری را برای بیان اندیشه هایش به کار گرفته است، نمی باید بی اعتنا از کنارش بگذرند.

مینوی می نویسد:

... در ایران مسلماً ما هیچ کس در این یک صد ساله اخیر نداشته ایم که من حیث المجموع با محمد اقبال قابل قیاس باشد و شاید معالک دیگر مشرق نیز از این حیث نظیر ما باشند؛ من نمی دانم.

همومی افزاید:

امروز میلیونها نفر از مسلمین هند بی آن که او را فرستاده خدا بدانند، نسبت به او احترامی دارند که پیروان نبی ملهم و پیغمبر صاحب کتاب نسبت به او دارند.

روزگار اقبال

محمد اقبال در ۱۸ آبان ۱۲۵۶ خورشیدی / نهم نوامبر ۱۸۷۷ میلادی در شهر کوچک سیالکوت در پنجاب (هندوستان) زاده شد. نیاکان او از برهمنان و پانددیت های بلند پایه کشمیر بودند که یکی از آنان به نام لولی حاجی در سال ۷۲۶ هجری قمری اسلام آورد و

بدین ترتیب دین اسلام در خاندان آنان موروثی شد. اقبال می گوید:

مرا بنگر که در هندوستان دیگر نمی بینی برهن زاده ای رمز آشنای روم و تبریز است
همین جا اشاره کنم و بگذرم که این «برهن زاده رمز آشنای روم و تبریز» هرگز پا به
خاک ایران نگذاشت و شگفت انگیزتر این که زبان فارسی را جز به سرودن و نوشتن
نمی شناخت و هرگز با آن به عنوان زبان محاوره آشنا نشد و این سبب می شد که
به هم سخنان فارسی زبان او نوعی حالت ناباوری دست دهد. راستی را که شما هنگامی که
سروده ای از اقبال را برای کسی می خوانید و سپس می گوید که وی به فارسی، فارسی ای
که اشعار به راستی بلندش را به آن سروده است، سخن نمی گفت، چنان ناباورانه در شما
می نگرد که انگار با وی سر شوخی دارید. حق هم دارد؛ مگر می شود چنین بلند و بزرگ
به فارسی سرود، ولی به فارسی سخن نگفت:

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد	حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد
فطرت آشفته که از خاک جهان مجبور	خودگری، خود شکنی، خودنگری پیدا شد
خبری رفت به گردون ز شبستان ازل	حذر ای پردگیان پرده دری پیدا شد
آرزو بیخبر از خویش به آغوش حیات	چشم وا کرد و جهان دگری پیدا شد
زندگی گفت که در خاک تپیدم همه عمر	تا از این گنبد دیرینه دری پیدا شد

با این همه، شیفتگی اقبال به زبان و ادب فارسی از هوا نیامد. پدر اقبال، شیخ نورمحمد، که در سیالکوت دکان پارچه فروشی داشت، علاقه بسیار به همنشینی با اهل علم و ادب داشت؛ چنان که در دکان او، به مراتب بیش از آن که پارچه فروخته شود، بحث درباره ادبیات رونق داشت. در این «دانشکده» کوچک دو کتاب بیش از همه نقل مجلس بود؛ یکی مثنوی مولوی و دیگری قرآن.

شیخ نورمحمد، که صد سال عمر کرد، این بخت را یافت که شاهد شهرت عالمگیر پسرش محمد اقبال باشد که از میان شش فرزند خانواده - دو پسر و چهار دختر - جوانترین بود.

در همین شهر سیالکوت بود که اقبال نخست در مسجدی به مکتب رفت. سپس در مدرسه اسکاج میشن همان شهر نام نویسی کرد که شامل دبستان و دوره اول متوسطه بود. اقبال در همین شهر در سن ۲۴ سالگی لیسانس گرفت.

ولیکن فضای فرهنگی این شهر دیگر برای اقبال تنگ شده بود. در جستجوی فضای گسترده تر، رهسپار لاهور گردید که دانشگاه بزرگ پنجاب در آن قرار داشت و استادان به نام هندی و اروپایی در آن درس می گفتند و در کنار زبان انگلیسی، زبانهای اردو و فارسی

نیز در آن رواج داشت.

اقبال برای دوره فوق لیسانس، رشته فلسفه را برگزید و به شاگردی نزد استاد سیر تامسن آرنولد مشغول شد که گذشته از فلسفه نو، در علوم اسلامی و زبان و ادبیات عرب نیز تبحر داشت. دلبستگی اقبال به این استاد چندان بود که به صورت یکی از انگیزه‌های سفرش به اروپا شد تا بتواند به دیدار دوباره او، که در آن هنگام رهسپار انگلستان شده بود، دست یابد. اقبال در سال ۱۹۰۵ رهسپار لندن گردید و در دانشکده فلسفه دانشگاه کمبریج به درس خواندن مشغول شد. در این فرصت نه فقط از راهنمایی استاد هگل شناس برجسته ای چون مک نگرت بهره گرفت، بلکه با خاورشناسان نامداری چون ادوارد براون و نیکلسن نیز آشنایی دیرپایی به هم رساند. گمان می‌رود که آشنایی با این دو استاد برجسته یکی از انگیزه‌های او بوده باشد تا برای بیان افکار فلسفی خویش زبان فارسی را برگزیند:

گرچه هندی در عذوبت شکر است طرز گفتار دری شیرین تر است
اقبال در سال ۱۹۰۷ برای تکمیل دانش فلسفی خود رهسپار هایدلبرگ شد؛ در همین جا بود که با خانم دانشمند هندی به نام عطیه بیگم آشنا شد که به روابط عاشقانه انجامید. پس از اقامتی در مونیخ، در سال ۱۹۰۸ به کمبریج بازگشت و در همان سال رساله معروف به «سیر متافیزیک در ایران» را نوشت (این کتاب با عنوان سیر فلسفه در ایران به وسیله امیرحسین آریانپور به فارسی برگردانده شده است). این کتاب رساله دکتری او بود. پس از آن اقبال از خود با عنوان دکتر محمد اقبال نام می‌برد و بعدها که عنوان «سیر» از ملکه انگلیس دریافت می‌کند، خود را سیر دکتر محمد اقبال می‌نامد.

همان سال وی به هندوستان بازگشت و پس از آن که یک چند در کالج دولتی لاهور فلسفه درس داد، درس گفتن را برای همیشه ترک گفت تا به شغل وکالت دادگستری و فعالیت سیاسی بپردازد. در اوایل دهه سی میلادی چند سفر به اروپا می‌کند؛ در لندن کنفرانسهایی می‌دهد؛ در مؤتمر فلسطین در قاهره شرکت می‌جوید؛ در پاریس با ارنست رنان و دررم با موسولینی دیکتاتور ایتالیا دیدار و گفت و گو می‌کند. در سال ۱۹۳۳ به دعوت محمد نادرشاه، پادشاه افغانستان، به کابل می‌رود تا در تجدید سازمان دانشگاه کابل شرکت کند؛ اما هرگز به ایران یا ترکیه، دو کشوری که در نگاه او در تجدید بنای اسلامی اهمیتی مرکزی داشتند، نمی‌رود. این هم از پرسشهای بی پاسخ در زندگی اوست.

پس از بازگشت به لاهور، دچار بیماری نارسایی کلیه می‌شود که به نارسایی قلب و آسیب دیدگی قوه بینایی اش می‌انجامد و در سال ۱۹۳۸، تقریباً نابینا، چشم بر جهان

فرو می بندد، و اندکی پیش از آن که درگذرد، این دوبیتی اش را می خواند که نوعی اعلام پیشاپیش فرا رسیدن و اسپین دم است:

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

*

اکنون نگاهی به روزگاری بیفکنیم که اقبال عمر آگاهانه خود را در آن گذراند. این نگاه به ویژه از آن رو در خور اهمیت است که بر اندیشه اقبال تأثیری تعیین کننده داشته است.

روزگاری را که اقبال زندگی آگاهانه اش را در آن گذراند، می توان روزگار برآمدن و به قدرت رسیدن دستگاہهای توتالیترو نظامهای اقتدارگر دانست. نازیسم و فاشیسم و بلشویسم جملگی محصولات این روزگارند. فرانکو در اسپانیا و سالازار در پرتغال کمابیش به همان شیوه ای حکومت می کنند که آتاتورک در ترکیه و رضاشاه در ایران. جنگ اول جهانی در آن روزگار روی داد. هرچند که اقبال چندان عمر نکرد که جنگ جهانی دوم را نیز شاهد باشد، ولیکن قدرتهای پیروز در جنگ اول جهانی نتوانستند در ورسای در سال ۱۹۱۹ نظامی برای صلحی پایدار برای جهان پس از جنگ بیافرینند. کلمانسو، هنگامی که معاهده ورسای بسته شد، به نحوی نبوغ آسا پیش بینی کرد که این نه یک قرارداد صلح، بلکه یک آتش بس بیست ساله است؛ و شگفتا که درست ۲۰ سال بعد، در سال ۱۹۳۹ شعله جنگ دوم جهانی به وسیله هیتلر برافروخته شد.

روزگاری که از آن سخن می گوئیم، با دو گرایش عمده مشخص می گردد: بحران دموکراسی از یک سو، و برآمدن ایدئولوژیهای تمام خواهی که آهنگ آن دارند بر ویرانه های دموکراسی بنای تازه ای برپا کنند از سوی دیگر؛ بنایی که به قول اشپنگلر «موریانه انحطاط» نتواند خللی بر آن وارد آورد. از این حیث «جامعه بی طبقه» کمونیستی در همان مکانی قرار می گیرد که «رایش هزار ساله» هیتلری، نگاه این هر دو رژیم به انسان نگاهی پارادوکس است؛ از یک سو می خواهند انسان را به سطح «ابر مرد» نیچه، یا انسان طراز نوین مارکس برکشند، اما از سوی دیگر همین انسان را نهی از هر فردیتی، در توده همشکل و همسانی خمیر می کنند که شرط وجودی آن از بین بردن فردیت و آزادی فردی به عنوان پایه اصلی همه آزادیهاست.

* این مختصر از شرح نسبة مفصلی برگرفته شده است که محمد حسین مشایخ فریدنی در کتاب نوای شاعر فردا، و احمد سروش در پیشگفتار دیوان اشعار فارسی اقبال، که با شلختگی بسیار چاپ شده است، آورده اند.

این پارادوکس دامنگیر اقبال نیز شد. او از یک سو به دین اسلام به عنوان برابر نهادی در برابر انحطاط غرب و خمودگی شرق می نگرد، و از سوی دیگر، درست خلاف آموزه همه دینهای یکتاپرست، بندگی انسان را به منزله پست ترین مرحله سقوط انسان نگاه می کند.

او از فرنگ سرخورده است:

زمینایی که خوردم در فرنگ اندیشه تاریک است سفر ورزیده خود را نگاه راه بینی ده
چو خس از باد هر موجی که می آید ز جا رفتم دل من از گمانها در خروش آمد یقینی ده
ولی جهان اسلام را نیز فرسوده تر از آن می بیند که بتواند در برابر مینایی که اندیشه
او از خوردن آن تاریک شده است، باده ای صافی عرضه کند:

خاور که آسمان به کمند خیال اوست از خویشتن گسسته و بی سوز آرزوست
در تیره خاک او تب و تاب حیات نیست جولان موج را نگران از کنار جوست
مشرق خراب و مغرب از آن بیشتر خراب عالم تمام مرده و بی ذوق جستجوست
از این رو همنوایی او با مصلح نا آرامی چون جمال الدین اسدآبادی همان گونه در خور
فهم است که شیفتگی او به نیچه که به دگرگون سازی انسان چشم دوخته است:

گر نوا خواهی ز ساز او گریز در نی کلکش غریو تندر است
نیشتر اندر دل مغرب فشرد دستش از خون چلیپا احمر است
آن که بر طرح حرم بتخانه ساخت قلب او مؤمن دماغش کافر است
خویش را در نار این نمرو سوز ز آن که بستان خلیل از آذر است
لیکن اقبال، برخلاف نیچه یا شوپنهاور به تفکر در تنهایی نمی پردازد، بلکه مانند
مارکس در جستجوی نیرویی ملموس است تا به یاری آن اندیشه دگرگونی را
صورت پذیر سازد. مارکس به پرولتاریا روی می کند، و اقبال به امت مسلمان. اما ملت
مسلمان اقبال همان اندازه انتزاعی و از واقعیت دور است که پرولتاریای مارکس.

اقبال به قرآن روی می آورد - البته با قرائتی خاص خود. مارکس نیز، البته ناخودآگاه،
با پیش کشیدن اندیشه جامعه بی طبقه کمونیستی که انسان در آن به نیکبختی جاودان دست
خواهد یافت، یک اندیشه تورانی، اندیشه رستاخیز را زنده می سازد.

از این که بگذریم، میان اقبال و مارکس هیچ وجه مشترکی وجود ندارد. مارکس ادامه
دهنده عقل گرایی بیچون و چرای هگل است؛ ولی اقبال به ریش عقل می خندد و در برابر
آن، مانند مولوی و سهروردی، به قبله عشق روی می آورد:

مؤمن از عشق است و عشق از مؤمن است عشق را ناممکن ما ممکن است

عقل سفاک است و اوسفاکتر	عقل در پیچاک اسباب و علل
عشق را سرمایہ از بیم و شک است	عشق، صید از زور بازو افکند
عقل چون باد است ارزان در جهان	آن کند تعمیر تا ویران کند
عشق کمیاب و بهای او گران	عشق را عزم و یقین لاینفک است
	عشق چوگان باز میدان عمل
	عقل مکار است و دامی می زند

یادآوری این نکته در این جا شاید بی مناسبت نباشد که اقبال، مانند عبدالحسین زرین کوب، در داوری دربارهٔ محدودیت عقل پای محمد غزالی را به میان می کشد و از این حیث او را با کانت مقایسه می کند. این مقایسه فقط تا حدی درست است، زیرا غزالی در کتاب معروف تهافت الفلاسفه عقل ناتوان را و می نهد تا به عشق روی آورد؛ حال آن که کانت در عین نشان دادن محدودیت عقل، از آن روی بر نمی گرداند، بلکه فقط نشان می دهد که میدان عمل آن تا کجاست. نه اقبال به این تفاوت مهم میان غزالی و کانت اشاره کرده است و نه عبدالحسین زرین کوب.

شوریده سری اقبال و بی تابی او برای دگرگون سازی انقلابی جهان، سازگار با روح زمانه، کار او را به آن جا می کشاند که به نبرد هگل، این بزرگترین فیلسوف عقل گرای همهٔ زمانها و مکانها، برود.

حکایت می کند که «شبی به ناخن فکر» سرگرم گشودن عقده های [اندیشه]. حکیم آلمانی (یعنی هگل) بود:

آن که اندیشه اش برهنه نمود	ابیدی را ز کسوت آنسی
پیش عرض خیال او گیتی	خجل آمد ز تنگ دامانی
چون به دریای او فرورفتم	کشتی عقل گشت توفانی...

این را داشته باشید تا بعد از ذکر نکته ای بقیهٔ داستان آن دریانوردی سهمناک فلسفی را بگویم. می گویند هگل کوهستانی ست که افتادن در دامن آن آسان، ولی بیرون آمدن از آن بسیار دشوار است. آشکارا اقبال نیز دچار همین سرنوشت شده بود، لیکن به جای کوهستان هگل در دریای متلاطم او افتاد. در این جاست که دستی برای نجات به سوی او دراز می شود؛ دست مولوی؛ و اینک بقیهٔ داستان.

خواب بر من دمید افسونی	چشم بستم ز باقی و فانی
نگه شوق تیزتر گردید	چهره بنمود پیر یزدانی
آفتابی که از تجلی او	افق روم و شام نورانی

معنی از حرف او همی روید صفت لاله های نعمانی
گفت با من چه خفته ای برخیز به سرابی سفینه می رانی
به خرد راه عشق می پویی به چراغ آفتاب می جویی
بی گمان در افق قرار گرفتن آن جهانی در اروپا که ماکس وبر آن را از سحر و افسون
تهی می داند، همان دنیایی که دچار Entzauberung یا Desenchantement یا
Disenchantment شده است - دنیای خالی از افسون، یعنی سکه ای که روی دیگر آن
فرار سیدن روزگار عقل گرایی متکی بر علم است، و سپس بحران این عقل گرایی، در
شکل دادن به جهان نگرایی اقبال سهم تعیین کننده ای داشته است. دانایی عقل گرا هرچند
گره های بسیاری از زندگی انسان گشوده است، ولی همین روزگار مصادف است با
آشوبها، ناآرامیها، جنگها و انقلابها. از چنین پیرامون اجتماعی - سیاسی ست که نگاه
تحقیر آمیز اقبال به عقل - عقل در این جا مترادف است با علم تحصیلی ست - تأثیری پایدار
پذیرفته است:

از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ عقل تا بال گشوده ست گرفتارتر است
برق را این به جگر می زند، آن رام کند عشق از عقل فسون پیشه جگردارتر است
حکمت و فلسفه کاری ست که پایانش نیست سیلی عشق و محبت به دبستانش نیست
دشت و کهسار نوردید و غزالی نگرفت طوف گلشن زد و یک گل به گریانش نیست

عقل خود بین دگر و عقل جهان بین دگر است بال بلبل دگر و بازوی شاهین دگر است
دگر است آن که برد دانه افتاده ز خاک وان که گیرد خورش از دانه پروین دگر است
اقبال را آشکارا عقیده بر این است که خاورزمین برای برون رفت از این مسکنتی که
سده هاست گریبانگیر آن شده است، نمی تواند و نباید به «عقل خود بین» پشتگرم باشد
که مانند «بال بلبل» ترد و شکننده است، بلکه باید تن به خطر دهد. بدین ترتیب جاذبه
نیچه ای در خطر زیستن به صورت یکی از مسائل کانونی دعوت او برای نوسازی و نوشتن
درمی آید.

نیچه در کتاب «مشاهدات نا بهنگام» می گوید: «بزرگترین خوشه هستی را درویدن این
است: خطرناک زیستن. اقبال نه فقط اندیشه در خطر زیستن و حتی خطرستایی نیچه را از آن
خود می کند، بلکه هر بار که به سراغ متفکران بزرگ غربی می رود، نگاه تحسین آمیز او
معطوف به نیچه است؛ درباره او می سراید:

از سستی عناصر انسان دلش تپید فکر حکیم پیکر محکمتر آفرید

افکند در فرنگ صد آشوب تازه ای دیوانه ای به کارگه شیشه گر رسید
 جالب است که نیچه خود نیز درباره خویش داوری ای دارد که با داوری اقبال درباره او
 خویشاوندی نزدیکی دارد. نیچه می سراید:
 آری می دانم که از کدام تبارم
 سیراب ناپذیر چونان شعله
 که می تابم و می گدازم خود را
 به هر چه می زنم، روشن می شود
 هر چه را و می نهم، زغال
 راستی را که شعله ام.
 اقبال می گوید:

آتش استی بزم عالم بر فروز دیگران را هم زسوز خود بسوز
 یا:

سرّ این فرمان حق دانی که چیست؟ زیستن اندر خطرها زندگی ست
 یا:

میارا بزم بر ساحل که آن جا نوای زندگانی نرم خیز است
 به دریا غلت و با موجش در آویز حیات جاودان اندر ستیز است
 این یکی از درون مایه های اصلی شعر و فلسفه اقبال است. اگرچه روی سخن او با
 مسلمانان جهان است، ولی مخاطب او می تواند انسان باشد. فارغ از هر دین و عقیده ای که
 دارد. چنین است که انسان اقبال به ابرمرد نیچه بسیار نزدیک می شود.

در جهان نتوان اگر مردانه زیست همچو مردان جان سپردن زندگی ست
 در این رهگذر برای اقبال مهم این نیست که انسان، برای آن که از هستی روزانه خود
 فراتر رود و تمام وجود خود را در راه هدفی مایه بگذارد که غایت انسانیت است، از کدام
 ریشه و تبار باشد. ریشه و تبار، آشکارا برای او اهمیتی ندارد، بلکه مهم آن است که
 شخص از خمیرمایه خود چه بسازد. مناظره زغال و الماس در این بافتار بسیار در خور توجه
 است؛ زغال شکایت می کند:

همدمیم و هست و بود ما یکی ست در جهان اصل وجود ما یکی ست
 قدر من از بدگلی کمتر ز خاک از جمال تو دل آینه چاک
 من به کان میرم ز درد ناکسی تو سر تاج شهنشاهان رسی
 و الماس پاسخ می دهد:

گفت الماس ای رفیق نکته بین تیره خاک از پختگی گردد نگیں
تا به پیرامون خود در جنگ شد پخته از پیکار مثل سنگ شد
حتی اگر از یک تبار هم نباشید، فقط هنگامی سزاوار زیستن هستید که هر چه در توان
دارید، همان را، منتها در راه درست، به فعل آورید. به این غزل بلند او توجه کنیم:

دانه سبجه به زنار کشیدن آموز گر نگاه تو دو بین است، ندیدن آموز
پا ز خلوتکده غنچه برون زن چوشمیم با نسیم سحر آمیز و وزیدن آموز
آفریدند اگر شبنم بی مایه تورا خیز و برداغ دل لاله چکیدن آموز
اگر ت خار گل تازه رسی ساخته اند پاس ناموس چمن دار و خلیدن آموز
باغبان گر ز بیابان تو بر کند تورا صفت سبزه دگر باره دمیدن آموز
تا تو سوزنده تر و تلختر آیی بیرون عزلت خمکده ای گیر و رسیدن آموز
تا کجا در ته بال دگران می باشی؟ در هوای چمن آزاده پریدن آموز
در بتخانه زدم مغیجگانم گفتند آتشی در حرم افروز و تپیدن آموز
این حرکت به سوی غایت، همراه با اراده گرایبی مانند رشته ای سرخ از میان دانه های
شفاف اندیشه او می گذرد. به نظر من همین اراده گرایبی مهارنشدنی ست که جهان نگری
و انسان شناسی اقبال را با جهان نگری و انسان شناسی حافظ در تضاد قرار می دهد. اقبال
آشکارا آن ارادت و شیفتگی و دلباختگی را که به مولوی و سهروردی، این دو جان شیفته
شوریده سر دارد، به حافظ نه فقط ندارد، بلکه به دیده تحقیر در او می نگرد.

نمی دانم چرا پژوهشگران از کنار این تضاد با احتیاط گذشته اند و نخواسته اند
پرتوی بر این «کفر گویی» اقبال بیفکنند که قدر حافظ بزرگ را نشناخته است. ولیکن
می ارزد بر این مسأله درنگی کنیم. برآل جامع علوم انسانی
جهان نگری و انسان شناسی حافظ با یکدیگر در هماهنگی کمابیش کامل به سر
می برند. شاید این ابیات حافظ برجسته ترین، یا دست کم یکی از برجسته ترین
نمونه های این هماهنگی باشد.

این دو بیت حافظ در غزلی که مطلع آن: «سینه مالا مال درد است، ای دریغا
مرهمی...» به عنوان مثنی نمونه خروار نشان می دهد که میان جهان نگری و انسان نگری
او و اقبال چرا این گودال گذر ناپذیر وجود دارد:

زیرکی را گفتم این احوال بین خندید و گفت صعب کاری، بوالعجب روزی، پریشان عالمی
آدمی در عالم خاکی نمی آید به دست عالمی دیگر بیاید ساخت و ز نو آدمی
یعنی ساختار جهان، و متناسب با آن، انسانی که در آن زندگی می کند، همین است

که هست و تغییری در آن نمی توان داد. اگر در جستجوی «آدمی» - احتمالاً انسان کامل - هستید، باید «عالمی دیگر و آدمی دیگر» از نو بسازید. این یک نقطه تضاد میان حافظ و اقبال. و نقطه تضاد دیگر که دست کم به همان اندازه مهم است، این است که حافظ بنای عالم را بر پریشانی یا همان کائوس Caos می بیند، حال آن که اقبال آن را به نظم می داند و به کاسموس Cosmos قائل است؛ بحثی که دامنه آن به فلسفه قدیم یونان می کشد. بدین ترتیب در خور فهم است که وی به حافظ رویکردی چنان ناسزاوار داشته باشد، به ویژه آن که اقبال در جستجوی شعر ناب نیست، بلکه چنان که گفتیم، «ساز سخن» برای او «بهانه ای» بیش نیست؛ اوست که می سراید:

زندگی در صدف خویش گهر ساختن است	در دل شعله فرو رفتن و نگذاختن است
عشق از این گنبد در بسته برون تاختن است	شیشه ماه ز جام فلک انداختن است...
حکمت و فلسفه را همت مردی باید	تیغ اندیشه به روی دو جهان آختن است
مذهب زنده دلان خواب پریشانی نیست	از همین خاک، جهان دگری ساختن است

تضاد جهان نگری و انسان نگری و یا جهان نگری و انسان نگری حافظ به هیچ روی شگفت انگیز نیست؛ شگفت انگیز بلکه این است که او درست به سبب این تضاد، چشم بر زیبایی و عظمت خیره کننده شعر حافظ فرو بسته و حتی او را «رند میخواره ای» شمرده است که فاسد کننده اخلاق بنی آدم است.

حافظ در درستی کار آفریدگار شک می کند و این شک خود را پنهان نمی سازد. انسان شناسی حافظ هرگز از رنگ این شک پاک نشده است؛ اما اقبال جهان را به نظم می بیند، و انسان را حتی به مقامی برمی کشد که او را تکمیل کننده کار آفریدگار، و در عین حال چالشگر او می بیند. در مناظره میان خدا و انسان می توان این رابطه دوگانه میان خداوند و آفریده او را دید.

خدا خطاب به انسان می گوید:

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
تبر آفریدی نهال چمن را	قفس ساختی طایر نغمه زن را

و انسان، بی پروا از این که خود را همسنگ آفریدگار خود بشمرد، جسورانه پاسخ

می دهد:

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم	سفال آفریدی، ایاغ آفریدم
بیابان و کهسار و راغ آفریدی	خیابان و گلزار و باغ آفریدم

از جمله شاید به همین سبب باشد که اقبال شوریده سر، فرصتی نیز می یابد تا زبان به ستایش شوریده سری بگشاید که به قول حافظ «سرِ دار» از وی «بلند» گشت: حلاج. نگاه ستایش آمیز اقبال همواره به سوی کسانی معطوف است که در تلاش اند تا مرزهای هستی خویش را درنوردند و از خود فراتر روند. این از خود فراتر رفتن یا «فرازیدن» (Transcendence) به عقیده اقبال، تنها هنگامی میسر است که آدمیزاد با آنچه او «حقیقت دینی» می خواند، دمساز گردد؛ زیرا او این «حقیقت دینی» را لایتناهی می بیند؛ حال آن که، باز هم به قول او، فکر فلسفی از یک تناهی به تناهی دیگر می رسد و این پندار در نزد برخی از متفکران سبب می گردد که راهیابی به لایتناهی برای فکر امکان پذیر نیست. اقبال در «بازسازی تفکر دینی در اسلام» می نویسد:

کانت و غزالی هر دو از دریافت این امر عاجز ماندند که فکر در ببحوجه عمل معرفت و شناختن، به ماورای محدودیت و تناهی خویش می رسد. تناهیهای طبیعت متعاکسا مانع یکدیگرند. تناهی فکر این چنین نیست، چه بنا بر گوهر اصلی خویش غیر قابل محدود شدن است و نمی تواند در دایره تنگ فردیت خود زندانی بماند....

اقبال با آن که به صراحت می گوید که «در ظرف مدت پانصد سال اخیر، فکر دینی در اسلام عملاً حالت رکود داشته است» ولیکن این گنجایش و توان را در اسلام می بیند که بر این رکود غالب آید و به چالشهای هستی و جهانی که این هستی در آن صورت پذیر شده است، پاسخی در خور گوید. اما نه اسلام خشکیده و سنگواره ای که تاریک اندیشانی تبلیغ می کنند که در همه زمانها و همه مکانها حضور دارند، بلکه اسلامی نوسازی شده و پیراسته از خرافه و خشک اندیشی. به باور او فقط چنین اسلامی ست که خواهد توانست از یک سو تمامی انسانیت را از بن بست که عقل گرای علمی غربی پدید آورده است برهاند، و از سوی دیگر مشرق دلمرده را از خواب آلودگی قرنهای پیراند.

خاور که آسمان به کمند خیال اوست	از خویشتن گسسته و بی سوز آرزوست
در تیره خاک او تب و تاب حیات نیست	جولان موج را نگران از کنار جوست
فکر فرنگ پیش مجاز آورد سجود	بینای کور و مست تماشای رنگ و بوست
مشرق خراب و مغرب از آن بیشتر خراب	عالم تمام مرده و بی ذوق جستجوست

تلاش پیشاپیش محکوم به شکست

اقبال و دیگران (پیش از او: سید جمال اسدآبادی، محمد عبده، کواکبی و...) تلاش می کردند تا از آنچه خود به عنوان «هویت اسلامی» می فهمیدند، تمامیتی بسازند که بتوان

آن را در برابر تمامیت هویت غربی (مسیحی-یهودی) قرار داد؛ ولی این تلاش پیش از تجربه محکوم به شکست بود. جهان اسلام هرگز چیزی که بتواند با اندیشه غربی برابری کند به وجود نیاورد. اگر هم نحله‌هایی فکری در اسلام پیدا شد (مانند معتزله) که تخم شک یا عقل شکاک را در زمین اندیشه اسلامی پاشیدند، این از تأثیر فلسفه یونان بر آنان بود. اقبال می‌خواهد با بازنگری در اساس دین اسلام، روح قرآن را که او «اصولاً ضد یونانی» می‌داند، در مسلمانان زنده کند تا بدان جا که بر خداوند خشم گرفته می‌سراید: یا مسلمان را مده فرمان که جان بر کف بنه یا در این فرسوده پیکر تازه جانی آفرین یا چنان کن یا چنین

ولیکن اقبال زودتر از آن مُرد تا به چشم ببیند که اسلامی که به خود به عنوان آموزه‌ای سیاسی می‌نگریست تا بتواند داعیه وحدت مسلمین را پیش بکشد، در آن جاهایی که قدرت سیاسی را تسخیر کرد، به زودی به ضد خود تبدیل شد. آیا اقبال می‌توانست با دولت‌های اسلامی خوانده‌ای همداستان باشد که خود این همه آرزوی پدید آمدن آنها را می‌کرد؟ گفته‌ای را که اکنون از کتاب «بازسازی تفکر دینی در اسلام» می‌آوریم، می‌توان به عنوان پاسخی تلقی کرد که او پیشاپیش به این پرسش داده است:

جوهر توحید... مساوات و مسؤولیت مشترک و آزادی ست. دولت از لحاظ اسلام کوششی ست برای آن که این اصول مثالی به صورت زمانی-مکانی درآید و در یک سازمان معین بشری محقق شود. تنها به این معنی ست که حکومت در اسلام حکومت الهی ست؛ نه به این معنی که ریاست آن با نماینده‌ای از خدا بر روی زمین باشند که پیوسته بتواند اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزه از عیب و خطا مخفی نگاهدارد.

نگاهی به آنچه مرتضی مطهری در کتاب نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر درباره سید جمال الدین گفته است، دلیل دیگری ست بر این که میان نظریه‌ای که بر اساس دین برای حکومت پرداخته می‌شود، و سپس حکومتی که بر آن اساس به وجود می‌آید، چه گودال ژرفی پدیدار می‌گردد:

سید [جمال الدین اسدآبادی] مخصوصاً روی توحید اسلامی و این که اسلام توحید را جز بر مبنای یقین برهانی پذیرفته نمی‌داند، و این که توحید برهانی و استدلالی ریشه سوز همه عقاید باطله است، تکیه فراوان داشت و معتقد بود جامعه‌ای که معتقد باشد اساسی‌ترین معتقداتش را باید با نیروی برهان و یقین، نه ظن و تخمین، نه تعبد و تقلید به دست آورد، کافی ست که زیر بار خرافه و اوهام نرود. پس باید مردم را به توحید برهانی دعوت کرد تا احترام و اعتبار عقل از نظر دین برای آنها مسلم و مسجل گردد.

مطهری تا آن جا نیز پیش می رود که، هرچند از دیدگاه و از زاویه ای خاص، جدایی دین و دولت را به عنوان امری دلخواه مطرح می کند. در همین کتاب می نویسد:

... آنان که طرفدار جدایی دین از سیاست بودند... می خواستند خلیفه عثمانی یا حاکم مصری صرفاً یک مقام دنیایی شناخته شود نه یک مقام دینی، و وجدان مذهبی و ملی مردم در انتقاد از او آزاد باشد. و این سخن درستی بود. همبستگی دین و سیاست که امثال سیدجمال مطرح می کردند، به این معنی نبود که، به قول کواکبی، استبداد سیاسی به خود قدرت دینی بدهد، بلکه به عکس. به این معنی است که توده مسلمان دخالت در سرنوشت سیاسی خود را یک وظیفه و مسؤولت مهم دینی بشمرد... چنان که می دانیم، وابستگی دین به سیاست به مفهومی که در بالا مطرح شد، یعنی مقام قدسی داشتن حکام، اختصاص به جهان تسنن دارد. در شیعه هیچ گاه چنین مفهومی وجود نداشته است...

نمی دانیم مطهری اگر زنده می بود و در برابر این پرسش قرار می گرفت که در کدام کشور سنتی مذهب، حاکم یا رهبر به مقامی قدسی برکشیده شده است که امروز در ایران شیعی می بینیم، چه پاسخی می داد.

هر آینه بحث بیشتر در این باره، ما را بیش از آن به قلمرو سیاست در کشورهای اسلامی خوانده می کشاند که برای بررسی اندیشه اقبال ضروری است؛ ولیکن پیش از پرداختن دوباره به محتوای نوسازی اندیشه دینی در نزد اقبال، بد نیست تعبیری را یادآوری کنیم که محمد حسین مشایخ فریدنی در کتاب نوای شاعر فردا از این سروده اقبال کرده است که خطاب به «جوانان عجم» می گوید:

آید آن مردی که زنجیر غلامان بشکند
دیدم از روزن دیوار زندان شما
فریدنی با جرأت تمام می گوید که منظور اقبال «امام خمینی» بوده است؛ جز در یک نظام استبدادی در کجای جهان پژوهنده ای مقام خود را تا سطح یک رمال پایین می آورد تا پسند خاطر حاکمان افتد؟!!

نگاه به ایران

اقبال اگرچه هرگز به ایران نیامد، ولی علاقه او به اندیشه ایرانی چنان ژرف و ریشه دار بوده است که از ادبیات ایران پس از اسلام فراتر رفته و به ایران پیش از اسلام می رسد. در کتاب «سیر فلسفه در ایران» می خوانیم:

با غلبه عرب بر ایران، دوره جدیدی در تاریخ فلسفه ایران آغاز شد. فرزندان جنگاور و ریگزارهای عربستان در جنگ نهاوند با شمشیرهای خود، استقلال سیاسی ایران کهن را از میان بردند، ولی

توان آن یافتند که آزادی فکری ایرانیان نو مسلمان شده را یکسره فرو نشانند... ایرانیان با آن که به ظاهر زندگی خود رنگی سامی دادند، به آرامی اسلام را با شیوه های فکری آریایی هماهنگ گردانیدند. چنان که یونانیان نیز به نوبه خود در تغییر مسیحیت که دین سامی دیگری بود، همت گماردند. در هر دو مورد نتیجه یگانه ای به دست آمد: یونانیان و ایرانیان به قصد تلطیف قانونی مطلق که از خارج بر فرد تحمیل شده بود، در تفسیر و تعدیل مسیحیت و اسلام کوشیدند و به بیان دیگر، عامل بیگانگی بیرونی را به صورتی عاملی خودی و درونی درآوردند.

اقبال، البته در نگاہی سریع، ویژگی اندیشه ایرانی را از روزگار کهن تا عصر حاضر درمی نوردد، ولی در همه جا پیداست که درخشندگی فرهنگ ایرانی او را چنان شیفته خود کرده است که نه تنها سهروردی و مولوی، که جنبش بهائیت و مدرنیسم رضاشاهی را نیز چون حلقه هایی از زنجیره بازسازی فکر دینی در اسلام می بیند؛ از این حیث هرگز به بیراهه نرفته ایم اگر اسلامی را که او به عنوان عامل وحدت مشرق زمین تبلیغ می کند، اسلامی از نوع خاص و حتی چنان شگفت بشمریم که آتاتورک خدانشناس و جنبش لاییک ترکیه نیز در آن به آسانی جای می گیرد:

نوای من به عجم آتش کهن افروخت / عرب ز نغمه شوقم هنوز بیخبر است
 جنبش اسلامی ای که اقبال به آن نظر دارد، ضد غربی نیست، بلکه ضد بی حرکتی ست، چه غربی باشد، چه شرقی. جوهر و محتوای زندگی برای او حرکت است؛ حرکت به معنای از خود برون شدن و به امکاناتی دست یافتن که هر چند بالقوه در انسان وجود دارد، ولیکن تا با شور و شوق و بی تابی همراه نباشد، هرگز به فعل در نخواهد آمد:

ساقیا برخیز و می در جام کن	محو از دل کاوش ایام کن
شعله آبی که اصلش زمزم است	گر گدا باشد پرستارش جم است
اعتبار کوه بخشد کاه را	قوت شیران دهد روباه را
خاک در اوج ثریا می دهد	قطره را پهنای دریا می دهد
ذره از خاک بیابان رخت بست	تا شعاع آفتاب آرد به دست...
زنده را نفی تمنا مرده کرد	شعله را نقصان سوز افسرده کرد
کبک پا از شوخی رفتار یافت	بلبل از سعی ندا منقار یافت
نی برون از نیستان آباد شد	نغمه از زندان او آزاد شد...
آرزو را در دل خسود زنده دار	تا نگردد مشت خاک تو مزار

با این همه اقبال می داند که انسانی از این دست، تنها به نیروی خود توان آن ندارد

به مقامی دست یابد که آدمیزاد، انسان بودگی خود را وامدار آن است. اگر هم انسان نتوانست به مقامی در خور انسانیت خویش دست یابد، دست کم آرزوی دستیابی به آن را باید در خود زنده نگاهدارد و هرگز از تلاش باز نایستد. این غزل او در این رهگذر نوعی طلب است که نمی خواهد از آن دست بدارد:

یا رب درون سینه دل با خبر بده در باده نشأه را نگریم آن نظر بده
سیلم مرا به جوی تَنک مایه ای میبچ جولانگهی به وادی کوه و کمر بده
سازی اگر حریف یم بیکران مرا با اضطراب موج سکون گهر بده...
خاکم به نور نغمه داود برفروز هر ذره مرا پرو بال شرر بده

جستجوی بیسوده

اقبال با آن که صلاهی نوسازی اسلام سر می دهد و به هر حال یکی از پیشاهنگان استقلال پاکستان اسلامی به شمار می آید؛ با آن که اراده گرایی در انسان نگری او نقش بسیار مهم ایفا می کند، ولی پرسشهایی مطرح می سازد که انسان را بی اختیار بیشتر به یاد حافظ می اندازد تا به یاد مولوی یا سهروردی. اگر حافظ می پرسد:

در اندرون من خسته دل ندانم کیست که من خموشم و او در فغان و در غوغاست
اقبال نیز جهان وزندگی را شگفت آورتر از آن می بیند که ذهن را به روی پرسشهایی همیشه بی پاسخ فروبندد:

درون سینه ما سوز آرزو کجاست؟ سبوز ماست ولی باده در سبوز کجاست؟
گرفتم این که جهان خاک و ما کف خاکیم به ذره ذره ما درد جستجو کجاست؟
نگاه ما به گریبان کهکشان افتد جنون ما ز کجا، شوروهای و هو ز کجاست؟
کاوش مداوم و خستگی ناپذیر او (کاوشی فیلسوفانه - شاعرانه - دینی) در هستی، هرچند او را به این نتیجه یا به عبارت درست تر به این رهنمود می رساند که انسان به جای آن که در چنگال قهرآلود سرنوشت گرفتار آید، باید آن را چون مرکبی، هرچند سرکش، به زیر آورد و بر آن مهمیز بزند؛ ولی دیده جستجوگر و ذهن پرسشگر او مانع از آن می گردد که به عنوان فقط «مرد عمل» به قول آلمانیها Tatmensch از آن رازهایی غافل بماند که انگشت هیچ ذهن اندیشمندی توانایی گشودن آنها را ندارد، و جسارت آمیز نیست اگر بگوییم، هرگز نخواهد داشت! اقبال به همه جا در طبیعت سر می کشد، می پرسد، ولی پاسخی نمی گیرد:

به بحر رقتم و گفتم به موج بیتابی همیشه در طلب استی چه مشکلی داری؟

مزار لوء لوء لاء لاء در گریبانست درون سینه چو من گوهر دلی داری؟
 تپید و از لب ساحل رمید و هیچ نگفت
 به کوه رفتم و گفتم که این چه بی دردی رسد به گوش تو آه و فغان غمزده ای؟
 اگر به سنگ تو لعلی ز قطره خون است یکی در آ به سخن با من ستمزده ای
 به خود خزید و نفس در کشید و هیچ نگفت
 ره دراز بریدم، ز ماه پرسیدم سفر نصیب، نصیب تو منزلی ست که نیست
 جهان ز پرتو سیمای تو سمنزاری فروغ داغ تو از جلوه دلی ست که نیست
 سوی ستاره رقیبانه دید و هیچ نگفت
 و این سکوت سنگین و بی اعتنای طبیعت سبب نمی گردد که او سر جستجو
 به گریبان فرو برد. بلکه به عکس، سر را بالا می گیرد و این بار آن کسی را مخاطب قرار
 می دهد که به روایت همه مذاهب یکتا پرست، آفریننده جهان و زندگی ست. ولیکن
 خداوندگار جهان نیز پرسش او را در خور پاسخی نمی داند، هرچند که آفریده
 جستجوگرش را با سکوت و بی اعتنایی از خود نمی راند، بلکه با تبسمی می نوازد:
 شدم به حضرت یزدان، گذشتم از مه و مهر که در جهان تو یک ذره آشنایم نیست
 جهان تهی زد و مشت خاک من همه دل چمن خوش است ولی در خور نوایم نیست
 تبسمی به لب او رسید و هیچ نگفت

ژانویه ۲۰۰۰، پاریس

فهرست منابع:

- ۱- اسلامی ندوشن، محمدعلی، دیدن دگر آموز، شنیدن دگر آموز. چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۰.
- ۲- اقبال لاهوری، محمد، سیر فلسفه در ایران، نشر دوم، ترجمه امیرحسین آریان پور، تهران، ۱۳۴۹.
- ۳- اقبال لاهوری، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، بدون تاریخ.
- ۴- اقبال لاهوری، کلیات اشعار فارسی، چاپ دوم، گردآورنده: احمد سروش، تهران ۱۳۴۲.
- ۵- زرین کوب، عبدالحسین، دفتر ایام، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۵.
- ۶- متینی، جلال، «اقبال و ایران»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۵۶.
- ۷- مشایخ فریدنی، محمدحسین، نوای شاعر فردا، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۳.
- ۸- مطهری، مرتضی، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر، چاپ نوزدهم، تهران، ۱۳۷۴.
- ۹- مینوی، مجتبی، اقبال لاهوری، شاعر پارسی گوی پاکستان، تهران، ۱۳۲۷.