

تحلیل انتقادی تلقی اقبال لاهوری از فلسفه اسلامی

برکت الله*

حمیدرضا رضانیا**

چکیده

هرچند اقبال لاهوری اندیشه‌های مختلف و بعضاً بدیعی داشته است لیکن تفکر وی بیشتر با «پروژه تجدید بنای دینی در اسلام» شناخته می‌شود. تحقیق حاضر در پی واکاوی تلقی اقبال از فلسفه اسلامی با روش تحلیلی - انتقادی است. با بررسی آثار منتور و منظوم اقبال، به این نتیجه می‌رسیم که وی هیچ‌گاه ماهیت فلسفه اسلامی را درست نشناخته و توضیح کاملی از آن ارائه نداده است؛ بلکه وقتی از فلسفه اسلامی سخنی به میان می‌آورد یا به عقل به معنای عام یا به دانش عقلی و گاهی به شخصیت‌های فلسفی اشاره می‌کند؛ از طرفی اقبال در دوره‌های مختلف زندگی فکری‌اش، تلقی‌های مختلفی از فلسفه اسلامی ارائه داده است و سرانجام بعد از طرح پروژه تجدید بنای دینی، فلسفه اسلامی را یونانی‌مآبی و متأثر از آن تلقی کرده است. اقبال، سنت فلسفی در جهان اسلام را در بهترین حالت نیمه‌راه رسیدن به حقیقت می‌داند. این تلقی با اشکالات جدی مانند عدم تعریف منطقی فلسفه اسلامی، عدم توجه به نحوه ورود فلسفه در جهان اسلام و میراث فارابی، عدم توجه به جنبه‌های مفید و مثبت فلسفه در اسلام، ترجیح غیر منطقی و گاه خطر آفرین تفکرات رقیب بر فلسفه و یکسان دانستن تلقی همه فلاسفه اسلامی نسبت به یونان، مواجه است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه اسلامی، عقلانیت، استقراء یونانی‌مآبی، اقبال لاهوری.

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه.

** عضو هیئت علمی، جامعه المصطفی العالمیه.

(تاریخ دریافت و پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۰۲ - ۱۴۰۰/۰۳/۱۸).

مقدمه

محمد اقبال [۱۸۷۷ - ۱۹۳۸] معروف به اقبال لاهوری تحصیلاتش را نه در مدارس دینی بلکه در مراکز آموزشی غربی خواند و رساله دکتری اش را با عنوان «توسعه فلسفه در [سرزمین] فارس؛ سهمی در تاریخ فلسفه مسلمانان» [معمولاً زیر عنوان کتاب جدی گرفته نمی شود]^۱ نوشت که بخش اعظمش، مربوط به فلسفه اسلامی است و در آثار منثور و منظوم خود تصریحاً یا تلمیحاً به فلسفه اسلامی پرداخت. مطابق با بررسی ها، هزاران مقاله و کتب پیرامون اقبال نوشته شده اند ولی هنوز تحقیق جامع و دقیقی پیرامون تلقی اقبال از فلسفه اسلامی به عنوان یک نهضت فکری در جهان اسلام [نه شخصیت محور] یافت نشد با اینکه تلقی اقبال از هستی و جهان و شرایط بالقوه بالفعل آن فارغ از تلقی اش از فلسفه اسلامی نیست. به ویژه فلسفه اسلامی یکی از منابع اصلی و مهم اندیشه ها و افکار اقبال به شمار می رود و طرح بحث فلسفه اسلامی نشانگر اهمیت و جایگاه این بحث در سپهر اندیشه های اقبال هست. از طرفی اقبال با نگارش پایان نامه دکتری خود در اوایل قرن بیستم در دانشگاه لودویگ ماکسیمیلیان مونیخ گامی در راه معرفی فلسفه اسلامی برداشت ولی رفته رفته گرایش اقبال به فلسفه اسلامی با طرح پروژه تجدید بنای دینی به افول گرایید؛ زیرا اقبال فکر می کرد که در این طرح، فلسفه یا عقل از ایفای نقش اصلی و حیاتی برخوردار نیست و همین سبب چرخش رویکرد اقبال نسبت به فلسفه اسلامی شده است. غیر از تحقیق ها و پژوهش هایش، اندیشه ها و ایده آل های اقبال نیز متأثر از عقل گرایی فلسفی آمیخته با

1. The Development of Metaphysics in Persia; A Contribution to the History of Muslim Philosophy.

عرفان مانند مولوی است. می‌توان گفت آبشخور و شروع جدی پژوهش‌ها و اندیشه‌های اقبال با فلسفه اسلامی به معنای عام آن که شامل عرفان و کلام و البته قرآن هم هست، بوده است. لذا باید پرسید تلقی اقبال از فلسفه اسلامی چیست؟ چه نقدهایی بر این تلقی وارد است؟ با توجه به سوالات مطرح شده، تحقیق حاضر از دو بخش اصلی؛ تلقی اقبال از فلسفه اسلامی و نقد آن تلقی تشکیل یافته است. بخش تلقی اقبال نیز به وزان دوره‌های فکری اقبال، به دو بحث تقسیم می‌شود. در دوره اول، اقبال تلقی مثبتی از فلسفه اسلامی داشت ولی رفته‌رفته در دوره دومی فکری‌اش، از عقلگرایی به طور عام و فلسفه اسلامی به طور خاص، دور می‌شود و قرائت فلسفی-عقلی محض را خلاف جریان نهضت اسلامی قلمداد می‌کند.

۱- تلقی اقبال از فلسفه اسلامی

مطابق با جستجوهای مستمر این جانب، اقبال لاهوری هیچ‌گاه ماهیت یا حقیقت فلسفه اسلامی را توضیح نمی‌دهد بلکه وقتی در آثارش از فلسفه اسلامی سخنی به میان آورد یا بحث عقل را مطرح می‌کند یا به دانش یا شخصیت‌های فلسفی یا عقلی در جهان اسلام اشاره می‌کند ولی روی هم‌رفته دو تلقی اقبال در دو دوره حیات فکری‌اش نسبت به فلسفه اسلامی قابل استنباط است. پیرامون دوره‌های حیات اقبال بحث‌هایی مطرح شده است؛ مطابق با بررسی‌های اینجانب، دوره‌های عمده حیات فکری اقبال به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود؛ از ۱۹۰۰ تا ۱۹۱۰ (دوره تحصیلات و زمینه‌ساز) و ۱۹۱۹ تا ۱۹۳۸ (دوره پختگی و طرح پروژه تجدید بنای دینی^۱). دوره ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۹ به یک

1. The Reconstruction of Religious Thought.

معنا دوره گذار نه مستقل به حساب می آید و اقبال بر اثر مطالعات و تجربه عملی، از انتزاعیات یا عقلیات به نظر خود (که شامل نهضت‌هایی مانند ابن عربی هم می‌شود و خردورزی) به سوی تجربه‌گرایی دینی (با طرح پروژه تجدید بنای دینی) سیر می‌کند. اگر با این دید آثار اقبال را مطالعه بکنیم، شاید بسیاری از قرائت‌های موجود از اقبال در ایران تا حدودی قابل نقد و بررسی باشد.

تلقی اقبال از فلسفه اسلامی در دوره اول فکری

چنانچه در مقدمه اشاره شد، این دوره سال‌های ۱۹۰۰ تا ۱۹۱۰ را دربر می‌گیرد. مسائلی که در این دوره، توجه اقبال را جلب می‌کرد که بیشتر جنبه متافیزیکی داشتند. توضیح اینکه در این دوره اقبال سخت شیفته متافیزیک است؛ لذا تلقی‌اش از فلسفه اسلامی نیز نسبتاً مثبتی است و فکر می‌کند که توجه به فلسفه به معنای عام می‌تواند ره‌آموز خوبی در راه رسیدن به حقیقت باشد؛ ناگفته نماند که اقبال عرفان کلاسیک را با فلسفه یکسان می‌داند و مرادش از فلسفه در این دوره به جهان‌بینی نزدیک‌تر است. لذا در دوره تحصیلات، اقبال شیفته فلسفه اسلامی می‌گوید:

هنگامی که دانشمندان اروپایی، فلسفه باستانی هندو را با شور و شوقی خستگی‌ناپذیر، کندوکاو می‌کرده‌اند، به‌طور معمول سری هم به فلسفه اسلام زده‌اند؛ ... ما در اینجا امیدواریم که **خلافت و ابتکار مسلمانان** را با بررسی سهم فلسفه اسلامی روشن کنیم؛ و متأسفانه باید گفت که فلسفه اسلامی تحت نام تحقیرآمیز تصوّف و عرفان، اکثراً سرزنش شده است. اقا ما معتقدیم که تصوّف و عرفان، ماوراءالطبیعه [مابعدالطبیعه و متافیزیک] پنهان‌شده در زیر حجاب عبارت‌پردازی و واژگان دینی است و احداث ساختمان بلندمرتبه تصوّف، بدون مجموعه‌ای از ماوراءالطبیعه [مابعدالطبیعه و متافیزیک] که در نقش پی و شالوده آن عمل کند، غیرممکن است.

(اقبال، ۱۳۹۴: ۱۱۵-۱۱۷؛ Iqbal, 1977: 77-78)

این نوشته اقبال در سال ۱۹۰۰ یعنی ۵ سال قبل از عزیمت به اروپا، دارای مطالبی است که بعداً اقبال، هم در دوره تحصیل در اروپا و هم در خطبه‌های شش‌گانه یا هفت‌گانه‌اش^۱ به تفصیل، آن را بررسی کرده است؛ ولی فلسفه‌ای که اقبال با آن انس گرفته و آن را درمان مسائلی بنیادین مسلمانان قلمداد می‌کرد، نه فلسفه کلاسیک اسلامی یعنی مکتب‌های فارابی، ابن‌سینا و... بلکه به تفسیر خود اقبال در دوره دوم حیات فکری، فلسفه‌ای است که راه به‌سوی عرفان برده، سر از وحدت‌الوجود درخواهد آورد یا تفسیری نوافلاطونی یا فلوطینی از جهان ارائه خواهد داد. یکی از نشانه‌های خوش‌اقبال اقبال به فلسفه اسلامی در این دوره، رویکرد تطبیقی خاص اقبال به اندیشه‌های متفکران اسلامی و فلاسفه غرب است. مثلاً اندیشه عبدالکریم جیلی را با هگل (همان: ۱۱۹-۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۳۱-۱۳۲ و ۱۴۲)، برکلی و فیخته (همان: ۱۲۵)، کانت (همان: ۱۲۴-۱۳۶ و ۱۴۴)، شلایرماخر (همان: ۱۲۸-۱۲۹) و شوپنهاور (همان: ۱۳۵-۱۳۶) مقایسه می‌کند. هدف از تطبیق‌ها، ایجاد حس برتری در باب فلسفه اسلامی نسبت به فلسفه غرب است؛ به این نحو که اندیشه‌های فلاسفه غرب را قرن‌ها پیش، متفکران مسلمان مطرح نموده بودند.^۲ نتیجه‌گیری اقبال از این مقاله جالب است:

۱. کتاب احیا یا بازسازی یا تجدید بنا (سه ترجمه فارسی از این کتاب). اولین بار به نام شش خطبه چاپ و بعد خطبه هفتم بدان اضافه شد.
۲. این مطالب در بسیاری از نامه‌ها حتی نامه‌های اواخر عمر اقبال نیز به چشم می‌خورد. (اقبال، ۱۹۹۸، صفحات متعدد)

در جمع‌بندی اصل علمی (دکترین) انسان کامل جیلانی، مشاهده می‌کنیم که اگرچه از اصول علمی پایه‌ای در فلسفه مدرن آلمانی و به‌ویژه در هگل‌یسم را پیش‌بینی کرده است، اما ... اظهارات غیرقابل درکی که بیشتر طعم و بوی شعر افلاطونی را می‌دهد تا مزه و بوی فلسفه! ... او در جامه عرفان و تصوف، اظهاراتی کنایی را بیان کرده که در صورت رشد و پرورش داده شدن می‌توانست منتج به یک سیستم فلسفی شود، اما جای تأسف است که این نوع از نظریه‌پردازی آرمان‌گرایانه، خیلی موردپسند و خوشامد متفکران بعد مسلمان قرار نگرفت. (همان: ۱۴۵-۱۴۶؛ Ibid: 96-97)

اقبال در این دوره، فلسفه اسلامی را با جان‌ودل قبول دارد و بلکه رویکرد مثبتش به ابن‌عربی قابل توجه و در پی تحکیم منطقی پایه‌هایش است تا بر اساس همین رویکرد نظام فکری‌ای را تأسیس بکند و کتاب سیر فلسفه در ایران بدین منظور نوشته شده بود. (اقبال، ۱۹۸۹: ۵۸۹-۵۹۰؛ همو: ۱۹۹۱: ۱۷۷-۱۷۸ و ۶۵۵) به عبارت دیگر، اقبال فکر می‌کرد که اگر مسلمانان به ویژه مناطق مستعمره با نگاه فلسفی به جهان و دین کنند، هم می‌توانند به حقیقت برسند و هم نجات‌شان در این نگاه مضمر است. اهمیت این قول وقتی روشن می‌شود که اقبال در دوره بعدی یعنی دغدغه‌اش اصلی روشن شده و نگاه خردورزانه را مضر دانسته و به طور خاص، نظریه وحدت‌الوجودی^۱ را به شدت نقد می‌کند. خلاصه سخن اینکه در این دوره، فلسفه اسلامی به معنای عام، پایه‌های اصلی فکری اقبال را تشکیل می‌داد. به نظر می‌رسد که اگر این تلقی اقبال، برقرار می‌ماند، رویکردش به ملاصدرا از فلسفه صدرا به‌رغم انتظاراتش دلسرد می‌شود تغییر می‌کرد. (اقبال، ۱۹۹۱: ۳۲۲-۳۲۳ و ۳۵۲-۳۵۴)

۱. نامه‌های مکرر اقبال، گویای این حقیقت است که وی در دوره‌ای، طرفدار وحدت‌الوجود یا شهود بوده ولی کم‌کم از این نظریه می‌گذرد. (اقبال، ۱۹۸۹: ۴۴۸-۴۵۷)

تلقی اقبال از فلسفه اسلامی در دوره دوم فکری

فلسفه اسلامی در دوره اول فکری برای اقبال راهگشا به نظر می‌رسید، ولی در دوره بعدی تمام تلاش‌هایش را می‌کند تا تفسیری از اسلام در راستای پروژه «تجدید بنا» ارائه بدهد. متأسفانه از نامه‌های نوشته‌شده در اوایل دوره زندگی اقبال، مقداری خیلی کم محفوظ مانده است (اقبال، ۱۹۸۹: ۲۳-۵۵) و گرنه می‌توانست روشن کند که وی در دوره اولیه دقیقاً چه چیزی را در فلسفه اسلامی مدنظر داشته است. برای روشن شدن تلقی اقبال در دوره بعدی‌اش، باید پروژه تجدید بنا را مورد مذاقه بدهیم تا اینکه تلقی‌اش نسبت به فلسفه اسلامی روشن شود. در مباحث مبانی تجدید بنا چند مسئله نقش حیاتی را ایفا می‌کند که عبارتند از: ۱- تجربه و علوم تجربی [= علوم استقرائی] به جای خردورزی و علوم عقلی [= برهانی] (خطبه اول و دوم کتاب تجدید بنای)، ۲- ایمان بر اساس تجربه دینی به جای ایمان تعقلی و کلامی (خطبه دوم)، ۳- قرآن به جای حدیث (خطبه ششم)، ۴- زمان و مکان انفسی به جای زمان آفاقی و تسلسلی (خطبه چهارم و پنجم)، ۵- اسرار خودی و رموز بیخودی و عناصر تشکیل دهنده آنها به جای یونانی‌زدگی (دیوان اسرار و رموز و خطبه سوم و چهارم)، ۵- سرزندگی و حیات به جای مرگ اندیشی (خطبه پنجم)، ۶- دین خاتم بودن اسلام و تفسیری بروز به جای تأکید بر میراث گذشتگان (خطبه پنجم)، ۷- استخلاف آدمی در خلاقیت الهی (خطبه دوم و سوم)، ۸- اجتهاد پویا [= مبتنی بر استقراء] به جای اجتهاد جزئی و تقلیدی کورکورانه (خطبه پنجم و ششم) و ... در تحقیق حاضر، تلقی دوم اقبال با مفروض گرفتن این مبانی، ذکر شده است. اگر بخواهیم در عبارت کوتاه پروژه فکری اقبال را بیان کنیم، بایستی گفت که وی در پی این است که ساختمان فکر دینی اسلامی

را به علت رسوب تفکرات یونانی در قالب اندیشه‌های فلسفی ازین و بنیاد تخریب^۱ کند و براساس مبانی خودش، ساختمان فکری جدید^۲ اسلامی را از نو درست کند و گرنه صرف اصلاحات جزئی و ... ره به جای نخواهد برد.

بر مقیاس بعضی از مبانی که در تلقی اقبال نسبت به فلسفه اسلامی نقش اصلی را ایفا می‌کنند، تلقی نسبت به فلسفه اسلامی را بیان می‌کنیم:

۱- رویکرد تجربی و علمی به جای دیدگاه نظری و عقلی

اقبال بارها و بارها در کتاب تجدید بنا به این مسئله توجه می‌کند چنانچه در جمله ذیل، سخن اصلی‌اش را چنین خلاصه می‌کند:

یگانه مسیر گشوده به روی ما، نزدیک شدن به «دانش مدرن» به‌طور احترام‌آمیز اما با رویکردی مستقل [تا گرفتار تقلید از غرب نشویم]؛ و سپس درک کردن آموزه‌های اسلام در پرتوی آن دانش است، حتی اگر این احتمال باشد که ما به راهی هدایت شویم که با راهی که قبل از ما رفته‌اند، تفاوت داشته باشد. (اقبال، ۱۳۹۰: ۲۱۵)

جایگاه علوم تجربی در اوایل حیات فکری اقبال خیلی جدی مطرح نبود لذا، تلقی اول اقبال نسبت به فلسفه اسلامی، نیز مثبت بود، ولی کم‌کم علوم تجربی جای فلسفه می‌نشیند؛ روشن است که اگر اقبال رویکرد تجربی را به سان فلسفه کلاسیک اسلامی در نظر می‌گرفت، جای فلسفه را با علوم تجربی تغییر نمی‌داد. در باب روحیه تجربه‌گرایی اسلامی می‌گوید:

«رویکرد تجربی فراگیر» قرآن است که در پیروانش، حسی از تکریم نسبت به واقعیت را به وجود آورد و سرانجام آنان را بنیانگذار «دانش مدرن» ساخت. بیدار کردن روح تجربه‌گرایی یک مرحله عظیم بود، آن هم در عصری که به‌طور رسمی و علنی از

1. Deconstruction
2. Reconstruction

«چیزهای قابل رؤیت» صرف نظر می‌شد؛ به این علت که «چیزهای قابل رؤیت»، در مسیر جستجوی انسان‌ها در پی خداوند بی ارزش تلقی می‌گردید. ... و مخلوقی مانند انسان - که باید زندگی‌اش را در یک محیط پر مانع ادامه دهد - نمی‌تواند «چیزهای قابل رؤیت» را نادیده انگارد. (اقبال، ۱۳۹۰: ۴۹-۵۰)

۲- تمدن اسلامی نه اروپایی به عنوان مبتکر روش استقرائی

به نظر اقبال، اشتباه است که فکر کنیم «روش تجربی»، از اکتشافات اروپایی است؛ نه فقط اروپا بلکه علم به فرهنگ عرب بدهکار است و روش استقرائی از ابتکارات مسلمانان است و گرنه فلسفه جدید غرب که ادامه فلسفه یونانی است، تفکرات مفهومی و انتزاعی نه انضمامی را در پیش می‌گرفت. (همان: ۲۹۵-۲۹۸) هم‌وغم اقبال این است که به استقراء به عنوان موثر علوم جدید و تجربی توجه شود (یعنی بی توجهی به علوم تجربی و استقراء، گناه نابخشودنی است)، نه اینکه بر آن متوقف شود؛ یعنی اگر توقف کنیم در ورطه تجربه‌گرایی افراطی و در نتیجه ماتریالیسم می‌افتیم و اگر به استقراء اهمیت ندهیم، چنانچه بر اثر تأثیر فلسفه یونان در جهان اسلام اتفاق افتاد، به حالت ایستا و بی حرکت درمی‌آییم و اهمیت زمان را از دست می‌دهیم و هر دوی شان مورد تأیید قرآن و اسلام نیست؛ زیرا روح فرهنگ اسلام در اولین و مهم‌ترین مرحله خودش، بر چیزهای محدود و عینی و قابل مشاهده متمرکز می‌شود. وقتی فرایند علم از طریق استقراء پی گرفته شود، تسخیر جهان [مورد توجه قرآن] ممکن خواهد بود (همان: ۲۹۹؛ همو، ۱۹۹۸: ۲۱۸-۲۲۰) به عبارت دیگر، به نظر اقبال روح فرهنگ اسلامی انسان تجلی صفت خلاق خداوند در جهان است و خلاقیت و عمل بدون نگاه تجربه‌گرایانه ممکن نیست؛ ولی عموم فلاسفه اسلامی این روح فرهنگ اسلامی را دریافتند و باید و شاید به حس و استقراء اهمیت ندادند؛ یعنی حسی را به عنوان یک ابزار خیلی ناکارآمد و ابتدائی برای ادراک قلمداد کردند و قبله نظرشان،

برهان عقلی است. برهان عقلی در نهایت مورد انکار اقبال نیست؛ سخن اصلی اقبال اقبال این است که استقراء نباید مورد فراموشی واقع شود؛ یعنی سهم استقراء نباید به برهان داده شود.

«عقل استقرائی» [که اسلام مبتکر آن در فرایند تمدنی اش هست] که به تنهایی باعث می شود انسان، حاکم بر محیطش شود، خود نوعی کامیابی و موفقیت است؛ و به محض اینکه متولد می شود، باید با جلوگیری از رشد روش های دیگر آگاهی، تقویت گردد. شکی نیست که جهان برخی دستگاه های عظیمی فلسفی را در زمانی که بشر نسبتاً بدوی و کم و بیش تحت تأثیر الهام بود، به وجود آورد. اما ما نباید فراموش کنیم که این سیستم سازی در جهان باستان، کار «اندیشه انتزاعی» بوده که نمی تواند فراتر از رده بندی سنت ها و اعتقادات دینی مبهم و نامشخص برود و کنترل و تسلطی بر شرایط عینی و قابل لمس حیات به ما نمی دهد. (همان: ۲۹۱-۲۹۲)

روشن است که عالم حسی تمام قضیه نیست بلکه در اندیشه اسلامی، توقف در عالم حسی که منجر به تجربه گرایی افراطی بشود به هیچ عنوان مورد تأیید اقبال نیست.

۳- چرایی دوری متفکران مسلمان از روحیه استقرائی اسلام

چنانچه در پاراگراف قبلی اشاره شد، به نظر اقبال وقتی پای فلسفه یونان در جهان اسلام باز شد، مسلمانان، روحیه استقرائی خودشان را از دست دادند. اقبال در عین قبول تأثیرات مثبتی از فلسفه یونانی در جهان اسلام، اصل روحیه یونانی زدگی فلاسفه مسلمان را نقد می کند:

با وجود آنکه فلسفه یونانی دامنه نگرش متفکران مسلمان را به سرعت گسترش داد، در همان حال این فلسفه، به طور کلی «پیش قرآنی» آن ها را تحت الشعاع قرار داد و تاریخ کرد. (همو، ۱۳۹۰: ۳۴)

لذا به نظر اقبال، انسان ایدئال فلسفه یونانی آن انسان ایدئالی نیست که قرآن معرفی می کند. اقبال نوع نگرش فلسفه یونانی نسبت به انسان را در چنین توصیف می کند:

«سقراط» یونانی، تمام توجهش را فقط بر روی «دنیای انسانی» متمرکز کرد ... و نه

جهان گیاهان، حشرات و ستارگان؛ و این چقدر با برخلاف روح قرآن است! که در زنبور عسل، جایگاه دریافت کننده «الهام خداوند» را می بیند... چنانکه «افلاطون» - شاگرد راستین سقراط - از «ادراک حسی» متنفر بود؛ ... و این چقدر برخلاف قرآن است! زیرا که قرآن «شنوایی» و «بینایی» را به عنوان بارزترین نعمت های خداوند معرفی می کند ... این همان چیزی است که دانش پژوهان مسلمان گذشته، تحت تأثیر سحر «منطق کلاسیک یونان باستان» به طور کامل درک نکردند. دانش پژوهان مسلمان، قرآن را در پرتو «اندیشه یونان» می خواندند. اندیشه یونانی درک مسلمانان را دویست سال تصاحب کرد تا اینکه بالاخره دانش پژوهان مسلمان دریافتند - البته نه به طور کاملاً شفاف - که روح قرآن اساساً «ضد فلسفه کلاسیک» است؛ و نتیجه این برداشت دینی [در سایه فلسفه کلاسیک]، نوع آشوب عقلانی بود که اهمیت کامل آن تا امروز هم فهمیده نشده است. (همان: ۳۵)

این رشد نسبت به اندیشه پرثمر و عظیم در اسلام نابینا بود و به طور ناخواسته به رشد فلسفه سست و بی روح کننده زندگی کمک کرد، فلسفه ای که بینش انسان را درباره خویش، درباره خدای خود و جهان تاریک و مبهم کرد. (همان: ۳۶)

سخنان نقل شده، به نوعی سنگ بنای تفاوت اندیشه های اقبال در دوره اولیه و ثانویه را تشکیل می دهد،^۱ ولی اوج آن را در مثنوی / اسرار خودی می بینیم که افلاطون^۲ (نماینده فلسفه یونانی در کنار ارسطو^۳) را به سخره می گیرد و از او با القابی مانند راهب، گوسفند قدیم و ... یاد می کند. (همو، ۱۳۸۲: ۴۱)

۴- روح فرهنگ کلاسیک یونانی در مقابل با روح فرهنگ قرآنی

۱. این یادداشتها، برزخ میان دوره اول و دوم فکری اقبال است. به نظر می رسد که بعد از بازگشت از اروپا یعنی اوایل دهه چهارم عمرش، تفکرات اقبال عمیقاً تغییر کرده است.
۲. عشق افلاطون علت های عقل به شود از نشترش سودای عقل (اسرار خودی) تکیه بر عقل جهان بین فلاطون نکنم در کنار دلکی شوخ و نظر بازی هست (زبور عجم)
۳. زمانی با ارسطو آشنا باش دمی با ساز بیکن هم نوا باش (زبور عجم)

رفته‌رفته اقبال به این نتیجه می‌رسد که روح فلسفه اسلامی رایج همان روح فلسفه کلاسیک یونانی است که با روح قرآن فرسنگ‌ها فاصله دارد. برای فهم نظر اقبال، بایستی به سخن اقبال در خطبه سوم هنگام بررسی چهار عنصر خدا در قرآن توجه شود؛ هنگام توضیح آفرینش، اقبال می‌گوید که فلسفه ارسطویی، ثابت و بی‌حرکت است و زمان تسلسلی نه شهودی در تفکرش مطمع نظر است. متکلمان مسلمانان به‌ویژه اشاعره خلقت را اتم‌گرایانه تفسیر کردند و اتم‌گرایی در جهان اسلام، اولین نشانه طغیان عقلانی در مقابل تفکر جهان‌شناختی ارسطویی است؛ متکلمان می‌خواستند با اتم‌گرایی خلاقیت مدام خداوند را تفسیر کنند؛ اتم‌ها نیز نمی‌توانستند محدود باشند و بدین منظور اتم‌های جدیدی هر لحظه به وجود می‌آیند و جهان همیشه در حال رشد هست. از طرف دیگر ماهیت اتم‌ها جدا و متمایز از وجودشان است، پس وجود یک خصوصیت و کیفیتی است که خداوند بر ماهیت اتم‌ها تحمیل می‌کند. قبل از تعلق وجود، اتم در خلاقیت خداوند، پنهان بود و بعد از تعلق وجود، آشکار شد و می‌شود. ولی مشکلی که این نظریه داشت این بود که مکان توسط تراکم همین اتم به وجود می‌آید و لذا وقتی مسئله حرکت پیش می‌آید، متکلمان مجبور شدند یا نظریه «وجود خلأ» را قبول بکنند یا اینکه قائل به «ظفره» [نظام]، شوند. اقبال تلاش می‌کند با توجه فیزیک جدید قدری این مشکل را نشان دهد. (همان: ۱۵۴-۱۵۸) طبق این قاعده عرض متکلمان، خلقت به پیوستگی و تداوم اتم وابسته است به گونه‌ای که اگر خدا خلق عرض‌ها را متوقف سازد، وجود اتم نیز متوقف خواهد شد. پس اولاً هیچ‌چیز، ماهیت ثابت و پاینده‌ای ندارد. ثانیاً سلسله‌ای از واحد و یکپارچه از اتم‌ها موجود هستند. حتی روح نیز حالت لطیف‌تر یا عالی‌تر ماده یا یک عرض است. لازمه اول به نظر اقبال درخور توجه است زیرا عنصر ضد یونانی (ثابت) در آن دیده می‌شود ولی

لازمه را منجر به ماتریالیسم خواهد شد و خلاف مدعای خودشان هست. (همان: ۱۵۸-۱۶۰) اقبال به خوبی متوجه راه در پیش گرفته متکلمان است، با تفسیر اتم‌گرایی تا حدودی راه باز می‌شود، ولی سرانجامش ماتریالیسم است. پس باید برگردیم نظریه را از نو موردبازنگری قرار بدهیم تا منبعش را دریابیم. رفته‌رفته اقبال متوجه می‌شود که نگاه بنیادین متکلمان نیز قرآنی نبوده است. اینجا است که اقبال سخن از تجدید بنای دینی می‌زند؛ ساختمان فکری مسلمین به ویژه فلسفه از پابست خراب است و تفکرات یونانی در نهانی‌ترین گوشه‌های فکری‌شان حتی اجتهاد فقهی رسوب کرده و نظام فکری اسلامی را فلج کرده است. هر جا نوعی مخالفت با فلسفه یونان به چشم بخورد، برای اقبال مغتنم است. وی از تمام عناصر ضد فلسفه یونانی کلام در پیشبرد نقش راه خودش کمک می‌گیرد. (همان: ۱۵۹)

اگر روح قرآنی با روح فلسفه یونانی متضاد است، تجدید بنا یا به تعبیری بازسازی اندیشه که نقشه راه و دغدغه اصلی اقبال است، چطور صورت می‌پذیرد؟ آیا سلفی‌گری را پیش بگیریم یا راه دیگری را برگزینیم؟ ما در سنت تاریخ و تمدن اسلامی چند راه بیشتر نداشتیم که عبارت‌اند از: عرفان، کلام، فلسفه، فقه و...؟ جواب اقبال این است که هیچ کدام، باید بایستی فهمی جدید از دین و ایمان دست بدهیم تا هم بتوانیم ایمان دینی را نگه داریم و هم از قافله تجدد عقب نمانیم. او چنین توضیح می‌دهد:

وظیفه حکیمان الهی و روشنفکران اسلامی آینده، «تجدید بنا»ی تئوری کاملاً

۱. عبارت اقبال چنین است:

The duty of the future theologians of Islam is to reconstruct this purely speculative theory, and to bring it into closer contact with modern science which appears to be moving in the same direction. (Iqbal, 1989, 56).

اندیشمندانه آفرینش و ایجاد تماس نزدیک‌تر با علم مدرن - که به‌نظر می‌رسد این تئوری در جهت آن حرکت می‌کند - می‌باشد. (همان: ۱۵۹)

۵- قرآن و فهم زمان انفسی

چه عنصری در فلسفه کلاسیک یونان بود که نمی‌توانست نگاه فلاسفه اسلامی تحت تأثیر فرهنگ یونانی را به سوی علم مدرن باز بکند؟ اقبال روی مسئله زمان دست می‌گذارد. مسئله زمان به‌نظر وی، مسئله مرگ و زندگی است، درحالی‌که به‌زعم اقبال، فلاسفه اسلامی کلاسیک با قبول جهان ایستایی یونانی و حقیقت ثابت و جهان کامل و ناقابل توسعه یونانی مآب، راه تعامل علم و دین، سنت و مدرنیته و اجتهاد و تجدد را به روی خودشان بستند به‌گونه‌ای که اگر ما تا فهم ما از زمان عوض را نکنیم که چنانچه به‌نظر اقبال، فلاسفه اسلامی دچار چنین فاجعه‌ای شدند، راهی به سوی جلو نخواهیم داشت و در محومه یونانی زدگی گرفتار خواهیم ماند. برای مستدل‌سازی ادعای خود، اقبال در باب زمان، بارها به قرآن و سنت ارجاع می‌دهد تا نشان دهد که چرا مسلمانان به‌ویژه فلاسفه اسلامی به‌علت تصلب و تعصب نسبت به فلسفه یونانی نتوانستند نظریه زمان قرآن و حدیث را بفهمند. اگر قرآن و حدیث این قدر به زمان توجه نشان داده بود، پس چرا زمان مورد توجه مسلمانان عرب در دوره اولیه اسلام توجه قرار نگرفت؟ پاسخ اقبال به این سؤال، دربرگیرنده نکات روان‌شناسی اجتماعی و فهم جامعه عربی است. وی می‌گوید که ذهن عرب واقع‌بین و عملی بود و برای همین نمی‌توانستند زمان را آن‌طور که یونانی‌ها غیرواقعی (مفهومی) درک می‌کردند، فهم کنند و از طرفی ما حسی زمان‌یاب نیز نداریم و جامعه عربی بر اساس واقعیت و حواس تجربی کار می‌کرد، زمان غیرواقعی (مفهومی) را درک نمی‌کرد. (همان: ۱۶۴) به‌نظر اقبال، فهم یونانی، فهم مفاهیم است و انتزاعی و فهم عربی، فهم واقعیت بیرونی و خارجی است، این نکته در دوره

معاصر توسط کسانی مانند عابد الجابری به نحوی دیگر توضیح داده شد که بین منطق یونانی و منطق عربی شکافی بس بزرگ وجود دارد و جایگاه «بیان» در تمدن عربی همان جایگاه برهان در تمدن یونانی است. (الجابری، ۱۳۹۵: ۱۴۹-۱۶۹) مطابق فهم عینی جهان عرب، قرآن نیز ناظر به وقایع خارجی و عینی نازل شده است تا به شکل مفهومی؛ کسانی که قرآن را به شکل فلسفه یونانی، تفسیر کرده‌اند، از فهم روح قرآن عاجز مانده‌اند. (اقبال، ۱۳۹۰: ۱۷۲-۱۷۳)

وقتی اقبال، مسئله مخالفت یا طغیان مسلمانان علیه فلسفه یونان توضیح می‌دهد روی، عنصر زمان دست می‌گذارد و یک نکته مهمی را درباره تفاوت زمان تسلسلی و زمان انفسی مطرح می‌کند، به نظر اقبال اگر جهان را در حالت متناهی با توجه به زمان تسلسلی و فضای مطلق [در حالت ثابت] فقط در نظر بگیریم و در آن متوقف بمانیم، به سوی ناکجاآباد خواهیم رفت و مشکلی که از این نوع نگاه برمی‌خیزد این است که جلوی خلاقیت و کنش ذهن را می‌گیرد. به نظر اقبال، اگر به قرآن بنگریم، قرآن تناهی را نه کرانه ستارگان چنانچه یونانیان فکر می‌کرد بلکه آن را در حیات نامتناهی کیهانی و روحی و معنوی جستجو می‌کند. این تفاوت را بایستی دو نوع نگاه به مراتب وجود در نظر گرفت؛ زیرا ذهن یونانی از تناهی که منجر به تنهایی ذهنی منجر می‌شود تا نامتناهی ذهنی مسلمانان که در تصوّف متعالی تجلی پیدا کرده است، پس عنصر زمان و مکان مسئله مرگ و زندگی برای اندیشه اسلامی است. (همان: ۲۹۹-۳۰۰)

۶- ختم نبوت و فهم فلسفی آن

هرچه بیشتر سخنان بعدی اقبال را مورد بحث قرار بدهیم، به همان اندازه دور شدن وی از فلسفه کلاسیک اسلامی را مشاهده می‌کنیم تا جایی که اقبال وقتی مباحث ختم نبوت را مطرح می‌کند و مبانی آن را توضیح می‌دهد، استواری فرهنگ اسلامی را بر

سه نوع آگاهی یعنی تجربه باطنی، طبیعت و تاریخ می‌داند؛ دقیقاً بعد از توضیح مسئله ختم نبوت، وی نقد فلسفه یونان را خطبه پنجم «روح فرهنگ اسلامی» به‌طور مفصل‌تری پیگیری می‌کند به گونه‌ای فهم ختم نبوت اقبال نه بر اساس مبانی فلسفی بلکه بیشتر به مبانی استقرائی اسلام برمی‌گردد. (همان: ۲۹۴-۲۹۵)

۷- مخالفت‌ها دانشمندان مسلمان در عین تأثیرپذیری از تفکرات یونانی

اقبال برای تأیید ادعای مخالفت خود با تفکرات یونانی، مثال‌هایی از مخالفت مسلمانان پیشین با فلسفه یونان را نیز ذکر می‌کند؛ مانند «اصل شک» ابراهیم نظام به‌عنوان آغاز همه دانش‌ها و ادامه آن مسیر در احیای علوم دین [درست‌تر، المنقذ من الضلال] غزالی که راه را برای شک دکارتی باز کرد، مخالفت شیخ اشراق و ابن تیمیه در کتاب «الرد علی المنطقیین» [که نظر ابن تیمیه ناظر به استنتاج استقرائی به‌عنوان تنها شکل استدلال قابل اعتماد هست] با منطق یونانی، نقد ابوبکر رازی بر شکل اول ارسطویی که با رویکردی استقرائی بیان شده است و همین رویکرد بعداً توسط جان استوارت میل تنظیم و تدوین شد، تأکید ابن حزم بر روش ادراک حسی در کتاب «حد المنطق» و ... (همان: ۲۹۵ - ۲۹۸)

اقبال، در این مرحله، کوشش‌های مسلمان در مخالفت با اندیشه یونانی را در مسائل دیگر نیز برمی‌شمارد و توضیح می‌دهد مانند نظریه اتم‌گرایی اشعریان (که به‌سوی نظریه اتم‌گرایی مدرن نزدیک می‌شود) در تقابل به اتم‌گرایی دموکریتوس یونانی، نظریه جدید خواجه‌نصیرالدین طوسی (به‌سوی حرکت فضای چهاربعدی نزدیک می‌شود) در ریاضیات در تقابل اصل توازی با اقلیدس، نظریه «تابع» بیرونی، نظریه تبدیل عدد و حساب به جبر خوارزمی، نظریه تکامل جاحظ و ابن مسکویه، نظریه زمان و مکان عین‌الفضات عراقی همدانی و خواجه محمدپارسا و نگاه تاریخی ابن خلدون. به‌نظر اقبال، وقتی ما با این نوع مخالفت‌ها را می‌نگریم، می‌فهمیم ریشه و مبنای این مخالفت

بر این استوار است که این دانشمندان می‌خواستند حرکت را در اندیشه راه بدهند
برخلاف نگاه ایستا و بی‌حرکتی اندیشه یونانی. (همان: ۳۰۰-۳۰۸)

۸- زمان و تاریخ نشان دهنده روح فرهنگ اسلامی در مقابل یونان

مسئله‌ای که با مسئله زمان و مکان گره خورده است، جایگاه تاریخ است. بی‌شک شخصیت ایدئال اقبال در این حوزه کسی جز ابن خلدون نیست. تحلیل اقبال، با تحلیل خود تاریخ یعنی روزگار یا به تعبیر قرآن «یوم یا ایام» شروع می‌شود تا توضیح بدهد که آیا تاریخ در نظر قرآن و اسلام قصه‌گویی است یا روح دینامیک و پویایی اسلامی در آن خوابیده است تا اینکه وی تلاش می‌کند تاریخ را زمان و مکان گره بزند. برخلاف نظر رایج، تاریخ به تفسیر اقبال، در نظر قرآن سومین منبع دانش و آگاهی است. به نظر قرآن نه فقط افراد بلکه ملت‌ها نیز نتیجه سوء اعمالشان را در همین جا و هم‌اکنون متحمل می‌شوند سخن اقبال این است که ابن خلدون نه فقط دانشمند متافیزیک بلکه دشمن هم آن بود البته ابن خلدون در ارائه خود وامدار کسانی ابن مسکویه (حرکت تکاملی) و بیرونی (فهم طبیعت به عنوان فرایند «شدن») هست. روشن است که برخلاف درک یونانی؛ زمان غیرواقعی (مانند افلاطون، زنون و...)، دایره‌ای (هراکلیتوس و رواقیان) و بازگشت جاویدان (نیچه و البته رواقیان) نیست بلکه زمان اینجا خلاق و تکراری جاودان و بی‌پایان هست. (همان: ۳۰۸-۳۱۴) با درک زمان که به نظر وی روح فرهنگ اسلامی است، اندیشه اسلامی خودش را از زنجیر یونانی رها کرده است. به عبارت دقیق‌تر، روح فلسفه یونانی «بودن» [ایستاتیک] و روح فرهنگ اسلامی «شدن» [دینامیک] است.

خلاصه نظر اقبال این است که سرچشمه افکار جدید به فرهنگ اسلامی برمی‌گردد به حواس و تجربه و در نتیجه به حقیقت دینامیک اهمیت می‌دهد برخلاف یونان که به جای حرکت به ثبات و ایستایی علقه و علاقه داشت. البته اینکه کسانی مانند

عین‌القضات به نظریات جدید نرسیدند و مثلاً نتوانستند رابطه میان زمان تسلسلی و زمان الهی را بفهمند، تأثیر نظریه یونان بر اذهان ایشان است. (همو، ۱۳۹۴: ۲۵۹-۲۷۶؛ Iqbal, 1977: 168-178) توجه کنید که به نظر اقبال، فرهنگ یونانی تا کجا در مسلمانان رسوب کرده بود که به‌رغم مخالفت‌های مکرر، باز مؤثر می‌شد و این تفکر تا نهانی‌ترین سطح فکری مسلمانان رسوب و رسوخ کرده است. چنانچه در پاسخنامه به شیخ حسین احمد مدنی می‌نویسد:

... متفکرانی که گمان می‌کردند که حد کمال دانش، منوط به تفسیر حقایق اسلام در پرتوی فلسفه یونانی است. ...

«مرکب دین که زاده عرب است داغ یونانش بر کفل منهد
مشتی اطفال نو تعلّم را لوح ادبار در بغل منهد»

(همان: ۴۲۵؛ Ibid: 313)

۹- عشق ابراهیمی به جای عشق افلاطونی

یکی از مؤلفه‌هایی که جایگاه فلسفه اسلامی در تلقی اقبال را روشن می‌سازد و از مبانی پروژه تجدید بنای به حساب می‌آید، مسئله ایمان و عشق است. ایمان دینی‌ای که با عنصر زمان انفسی گروه خورده، عنصر عشق نیز یکی از نکات مهم است که به نظر اقبال فلسفه اسلامی بدان رنگ و بوی فرازمینی و افلاطونی داده است درحالی‌که عشق ایمانی حضرت ابراهیم، حسین بن علی ع و را با عشق مفهومی نمی‌توان فهمید؛ لذا اقبال وقتی نظریه الحاد استاد، مگ تاگارت را بررسی می‌کند و به مسئله عشق می‌رسد، می‌گوید: عشق، بی‌کنشی و عدم فعالیت نیست؛ عشق فعال و آفریننده است؛ در واقع، عشق در سطح مادی تنها نیرویی است که بر «مرگ» پیش‌دستی می‌کند و آن را خنثی می‌نماید؛ زیرا هنگامی که مرگ، نسلی را می‌برد، عشق نسل دیگری را خلق می‌کند و این عشق را نه فقط با تفکر یونانی مآبی بلکه با روان‌شناسی مدرن نمی‌توان فهم

کرد. (همان: ۲۸۸-۲۹۱؛ Ibid: 185-187)

جمع‌بندی تلقی اقبال از فلسفه اسلامی

خلاصه اینکه به نظر اقبال، فلسفه اسلامی، در جای خود به عنوان یک نهضت فکری با ارزش است ولی نمی‌تواند بر اساس آن، تمدن جدید را با سنت گره زد و تا نگاه یونانی بر فلسفه اسلامی سایه افکننده است، فهم قرآن، زمان، اجتهاد، سیاست مدرن، فقه، تجربه‌گرایی، استقراء، حضور، عشق، حقیقت‌پویا و ... به درستی فهمیده نخواهد شد و فلسفه اسلامی رسمی، چیز جز فهم یونانی از قرآن نیست و این فلسفه با فرهنگ راستین عرب و اسلامی رابطه عمیق ندارد و چون چنین رابطه‌ای وجود ندارد، به عبارت ساده، یک مهمان ناخوانده است. برای فهم درست فلسفه اسلامی عناصر ثابت و حقایق پابرجا در فلسفه یونان را در نظر داشته باشیم. فلاسفه اسلامی به جای اینکه عناصر مثبت تجربه‌گرایانه و عینیت‌بخش قرآن و فرهنگ عربی را بگیرند و به جای نظر، به عمل و خلاقیت اهمیت بدهند، گرفتار تله و کمند دستگاه مفهوم‌ساز یونانی شده‌اند. از تعبیرات اقبال فهمیده می‌شوند که افلاطون و ارسطو برای فلاسفه اسلامی بسی بیشتر از فرهنگ خود قرآن اهمیت داشتند و گرنه با درک نقدها و اشکالات سیستم فکری آنها، دست از حمایت و تزریق فرهنگ یونان در اسلام بر می‌داشتند؛ به تعبیر دقیق‌تر فلاسفه کلاسیک اسلامی، تمام تلاش و کوشش‌هایی خودشان را در تزریق فرهنگ یونان و تفسیر قرآن و اسلام با شمع یونان انجام دادند ولی درصدی بسیار کمتر از آن تلاش‌ها، در فهم روح قرآن مبذول نداشتند. در نتیجه این فلسفه با این وضعیت، در دوره معاصر نمی‌تواند برای مسلمانان کاری بس بزرگ را به عهده بگیرد.

۲- نقد تلقی اقبال از فلسفه اسلامی

لازم به ذکر است که در نقد تلقی اقبال، به تلقی دومش بیشتر توجه خواهد شد

هرچند در بعضی از نقدهای تلقی اول نیز در نظر گرفته خواهد شد. حدس نویسنده است که تلقی اول، زمینه‌ساز تلقی دوم است.

۱- اشکال عمده اقبال بر فلسفه اسلامی، یونان‌زدگی آن است، ولی این اشکال از طرف متخصصین و محققین بارها جواب داده شده است. به نظر می‌رسد اقبال، تأثیرپذیری از یونانی را از یک طرف بیش از حد، بزرگ جلوه داده‌اند و از طرف دیگر، از پیش، داوری کرده‌اند که تأثیرپذیری از یونان، خوب نیست، در حالی که هر دو ادعا قابل نقد و بررسی است؛ خود اقبال اعتراف می‌کند که مسلمانان، مقلد صرف فلسفه یونانی نبوده‌اند بلکه تغییرات دقیقی مطابق با روح فرهنگ اسلامی در فلسفه و آموزه‌های یونانی به وجود آورده‌اند تا میان اسلام و فلسفه سازگاری به وجود بیاید. خلاصه اینکه، یونانی صرف دانستن فلسفه اسلامی درست خلاف سخنان خودشان است. از طرفی، آیا صرف تأثیرپذیری از یونان، موجب نادرستی و تقبیح فلسفه اسلامی می‌گردد؟ فکر نمی‌کنم، در صورت ادعای چنین سخنی، دور از انصاف باشند که بر اساس صرف تأثیرپذیری، کل فلسفه اسلامی را یک کاسه ردّ بکنند. به نظر می‌رسد اگر اقبال روی فلسفه فارابی، تمرکز بیشتری می‌کرد و نحوه قرائت وی را از فلسفه و اسلام مورد توجه قرار می‌داد که فارابی با چه مهارتی، دست به ترمیم فلسفه و مهیاسازی فرهنگ اسلامی برای هضم فلسفه یونانی، زده است، شاید این اشکال را با این جدیت مطرح نمی‌کردند. مگر غیر از این است که فرهنگ‌ها باهم تعامل و دادوستد دارند؟ چرا باید دادوستد علمی و فرهنگی را به تقلید فروکاهیم. این نقد بر اقبال به طور جدی وارد است که آیا فلسفه یونانی، چیز جز فلسفه مفهومی نیست؟ اقبال در هیچ‌کدام از آثار، این ادعا را ثابت نمی‌کند که چرا فلسفه یونانی را در حد درک مفهومی تقلیل بدهیم؟ آیا همه فیلسوفان یونانی، به یک نحو سخن گفته و هیچ اختلافی باهم ندارند؟ اینکه گفته شود، روح کلی فلسفه یونانی، انتزاعی است، نیاز به اثبات دارد. اگر مراد

اقبال، از انتزاع، رسیدن به مثل (افلاطون) و فهم حقیقت کلی و ثابت (ارسطو) باشد، در اینصورت نمی‌توان آنها را تقبیح کرد چنانچه خود اقبال متوجه این موضوع بوده است ولی مشکل این است که درک سیال بما هو سیال یا درک حقیقت ثابت، و ترجیح یکی بر دیگری، برآمده از اختلاف مبانی است. سخن اصلی اقبال در باب فلسفه اسلامی که از یونان تقلید کرده است، باز به اختلاف مبانی برمی‌گردد و قرار نیست همه فلاسفه جهان به یک نحو به حقیقت بنگرند و اختلاف رویکردها دلیل آزاداندیشی است.

۲- اقبال به سرآغاز فلسفه در جهان اسلام خیلی اهمیت نداده و آن را در حد نهضت ترجمه تقلیل داده است، درحالی‌که با توجه سنت فلسفی موجود، این سخن قابل دفاع نیست. این نکته از تلقی اول اقبال، به دست می‌آید.

۳- یکی از نقص‌های تلقی اول و دوم اقبال این است که ماهیت فلسفه اسلامی یا فلسفه در اسلام یا ... نپرداخته است درحالی‌که وقتی بر فلسفه اسلامی نقدهایی مطرح می‌کرد، بایستی ماهیت موضوع مورد نقد را مشخص می‌کرد و نقد بدون مشخص کردن محل نزاع، امکان گرفتار شدن در مغالطه را افزایش می‌دهد.

۴- شما از طرفی فلسفه را تقبیح بکنید و فلسفه وجودی آن را زیر سؤال ببرید و از طرفی برای گنجاندن آن در نصاب درسی تلاش کنید و حذف آن از نصاب درسی و واحدهای آموزشی اوج بی‌توجهی به فلسفه در جهان اسلامی قلمداد کنید، مغالطه یک بام دو هوا است؛ زیرا اقبال در هیچکدام از مسائل و مبانی شان، نقشی برای فلسفه قایل نیست، چه فایده‌ای دارد که این موضوع در میان واحدهای درسی باشد یا نباشد؛ زیرا نه بود آن در نظام آموزشی، رهاوردی خاص را در پی خواهد داشت و نه نبود آن، خطری را دنبال خواهد داشت. اگر گفته شود که فلسفه به عنوان یک کمک درسی برای حفظ حد اقل عقلانیت، باید در نظام درسی حضور داشته باشد، روشن است که نتیجه قابل توجهی را در پی نخواهد داشت. فلسفه وقتی می‌تواند نقش وزینی را ایفا

بکند که در نقطه ثقل مباحث حضور داشته باشد. وگرنه اگر حضور صرف واحد درسی فلسفه در نظام درسی مفید بود، در درس نظامی چندین کتاب فلسفی تدریس می‌شدند و اساتید بر آن کتاب‌ها، شروح و تعلیقات زیادی را نوشته‌اند، ولی با این همه، درس فلسفه نتوانست مکتب کاملاً جدیدی را در شبه‌قاره تشکیل دهد. فلسفه درد است نه درس صرف.

۵- اگر قرار است فلسفه و عقل در فرهنگ اسلامی نقد شود، بایستی جایگزینی برای آن در نظر گرفته شود، می‌خواهید چه چیزی را جایگزین فلسفه سازید؟ فقه یا حدیث یا ... را؟ می‌دانیم با همه مشکلات، تنها عقل و فلسفه است که توان تحمل بار سنگین میراث را دارد و عقل و فلسفه می‌تواند برای اصلاح یا بازسازی، نقشه راه را ترسیم بکند وگرنه اگر همین تنها آذوقه را نیز به تیغ نقد بگذرانید، دیگر هیچ مرجع و معیاری برای سنجیدن و پالودن در کار نخواهد بود. شاید گفته شود مرجحیت مرجح داد که آن «دیگری» مگر آزموده شده است و در رویارویی با مشکلات، موفق و سربلند بیرون آمده است؟. بهر حال، نقد بیش از حد فلسفه در جهان اسلام، در واقع خلع سلاح کردن خود در برابر بحران‌ها است تازه وقتی هیچ بدیل آزموده شده‌ای نیز در کار نباشد.

۶- منکر این نیستیم فلسفه در جهان اسلام، خالی از نقد و نقص است ولی خطری که در کمین این نوع نگاه است اینکه نقد و توهین به فلسفه، راه را کج‌اندیشی‌ها و خرافات باز خواهد کرد و از بین بردن کج‌اندیشی‌ها و خرافات [که خود اقبال، بارها اشاره کرده و مصادیقی برای آنها برشمرده است]، بدون سلاح عقلانیت فلسفی، آسان نیست. لذا با تمامی نقایص، فلسفه تنها سلاح و منطقی است که می‌تواند جلوی کج‌اندیشی‌ها و خرافات فکری مانند صوفیه و ... بایستد و آب زیر خیمه فلسفه ریختن در حالی که هیچ مأمّن و ملجایی بدیل و مناسبی معرفی نشده باشد، خلاف دور اندیشی

است. در کل اگر سخن اقبال را بپذیریم بایستی عقلانیت حد اقلی موجود را نیز از بین ببریم.

۷- مشکل دیگر رویکرد اقبال نسبت به فلسفه اسلامی این است که وی از طرفی فلسفه اسلامی را متهم به یونانی‌زدگی می‌کند و مدعی است که روح فرهنگ اسلام که همانا پذیرش روحیه واقعی‌گرایی و اهتمام به جهان واقعی و خارجی می‌باشد و استفاده از فرهنگ یونانی را در فهم و ترویج مفاهیم قرآنی، به شدت رد می‌کند تا جایی که افلاطون را با گوسفند تشبیه می‌دهد، ولی چرا خودش از فلسفه غربی که میراث‌دار فلسفه یونانی به قرائت دقیق‌تر است، استفاده می‌کند ولی بر فلسفه اسلامی می‌تازد که فهمشان یونانی است. آیا این برخورد خودمتناقض نیست؟ شاید گفته شود که به نظر اقبال، تمدن جدید غربی، ادامه روح فرهنگ استقرائی اسلامی است، در اینصورت همان اشکالاتی پیش می‌آید که در بند اول آمده است. خلاصه اینکه اقبال نمی‌تواند مدعی این باشد که فهم خودش دقیقاً مطابق و مسانخ با روح فرهنگ اسلامی است و سخن اقبال، برخلاف نظریه بسیاری محققان خود اروپا است. حال اگر گفته شود که اقبال حق دارد نظر خودش را ارائه بدهد چه موافق با نظریه دیگران باشد و چه مخالف، ولی صرف ادعا، کافی نیست بلکه اقبال باید با دلیل، مدعای خودش را اثبات بکند. به نظر می‌رسد در طرح این نظریه، اقبال راه افراط را پیش گرفته است.

۸- بر اقبال این نقد به‌طور اساسی وارد است که ترجیح عشق و شهود بر عقلانیت ملائم و معتدل فلسفه اسلامی، یک نوع دست‌کم گرفتن خطر عرفان است؛ زیرا عرفان بدون برهان بسیار خطرناک‌تر از برهان بدون عرفان است. چون در برهان حداقل عقلانیت و راه گفتگو باز است. صرف ترجیح عشق و شهود بر عقلانیت فلسفی، کافی نیست. خلاصه اینکه عقلانیت با نقایصش، منطقی‌تر از شهود است؛ زیرا در باب مباحث عقلی، راه گفتگو باز است ولی در ادعای شهود، به سختی می‌توان از معیار

درست و یقینی سخن گفت. بی جهت نیست که خود اقبال متوجه این موضوع بوده و بارها، در مباحث علل انحطاط فرهنگ اسلامی، به جنبه‌های منفی صوفیان، واکنش نشان داده است.

۹- چطور اقبال از کوچک‌ترین نقد فلسفه یونانی در تمدن اسلامی توسط کسانی غزالی، ابن تیمیه، و ... تمجید می‌کند ولی راه‌حل‌های جدید فلسفه اسلامی در هماهنگ‌سازی فلسفه با دیانت را دست‌کم می‌گیرد! اقبال به این بُعد فلسفه اسلامی، زیاد بها نمی‌دهد بلکه به فلسفه مسلمان طعنه می‌زند که در پی امری محال بوده‌اند. به نظر اقبال نه افلاطون مورد نظر مسلمانان، افلاطون واقعی است و نه ارسطوی اسلامی، ارسطوی واقعی و یونانی است. شاید این نظر اقبال تا حدودی قابل دفاع باشد، ولی به هیچ عنوان دلیل مناسبی برای عدم توجه به میراث علمی عظیم کسانی مانند فارابی که بر بستر عقلانیت اسلامی صورت پذیرفته، نیست. افزون بر آن، شکی در این نیست که اگر مسلمانان افلاطون و ارسطوی واقعی را می‌شناختند، تفسیری دقیق‌تری ارائه می‌دادند؛ ولی مسلماً مثل اقبال، آنها را دست‌کم نمی‌گرفتند.

۱۰- از اول مطالعات تا آخر، همیشه این موضوع به ذهن نویسنده می‌آمد که چرا اقبال، فارابی را دست‌کم گرفته و توجهی عمیق بدو نکرده است. لذا به نظر می‌رسد اگر اقبال، فلسفه فارابی را دقیق‌تر مطالعه می‌کرد و آثار علمی و به‌ویژه سیاسی فارابی را در اوایل ورود فلسفه به جهان اسلام باحوصله بیشتر مطالعه می‌کرد، راه بهتری برای تطبیق سنت و مدرن پیدا می‌کرد. چنانچه به این نکته اشاره شد که درست همانطوری که فارابی در برهه حیاتی و بحرانی، تلاش‌های ستودنی را در راستای توسعه فلسفه یونانی در فرهنگ جدید دین اسلام انجام داد، اقبال، با استفاده از روش فارابی در راستای تطبیق و هماهنگ‌سازی سنت و مدرنیته یا به تعبیر خودشان جهان باستان و جهان مدرن، می‌توانست گام‌های موفق‌تری را بردارد. نکته مهم اینجا است که در

اینصورت، ارزش فلسفه اسلامی نیز بیشتر می‌گردد و روشن می‌شد که فلسفه اسلامی همچنان پتانسیل و استعداد گفتگو با دیگر مکاتب فکری را دارد.

۱۱- یکی از نقدهای مهم بر اقبال، عدم تعریف دقیق و مفصل آنها از خود فلسفه مورد قبول از منظر خودشان است. فلسفه در نظر اقبال یعنی عقلانیت یا کنجکاوی و نقادی به معنایی تقریباً نزدیک به کانت. روشن است که این تعریف، خودش دارای لوازم خاصی است که مقاله حاضر، اجازه اطالۀ بحث را نمی‌دهد. بهر حال، با عدم تعریف نه فلسفه و نه فلسفه اسلامی و نه مسائل مهم فکری، نه فقط بحث‌ها به نتیجه‌ای نخواهد رسید بلکه هرچه جلوتر برویم، ابهامات آنها فزونی می‌یابد.

۱۲- عدم توجه اقبال به ابتکارات منطقیات اسلامی به‌ویژه داخل کردن زمان به موجهاات در منطق خواجه نصیر و کاتبی را چگونه باید ارزیابی کرد؟!

۱۳- عدم توجه به شرطیات ابن سینا که نظریاتش در واقع ادامه منطق رواقی است نه ارسطویی صرف. اگر این مسئله را بتوانیم ثابت بکنیم، بسیاری از نقدهای اقبال بر فلسفه اسلامی قابل جواب است. به طور خلاصه آیا یونانی‌زدگی گفتن همه فلاسفه اسلامی، کلی‌گویی نیست؟ و کلی‌گویی بدون مشخص کردن مصادیق معین، مغالطه نیست؟

۱۴- دست‌کم گرفتن فلسفه اسلامی و تسری دادن حکم جزئی به تمام فلاسفه و کل نظام فلسفه اسلامی یک نوع مغالطه است. وقتی آثار اقبال را مطالعه می‌کنیم، می‌بینیم که او در مباحث اندیشه‌های شخصی فلاسفه مانند ابن سینا و ... به موارد و نظریات اختلافی این فلاسفه اشاره کرده است، ولی هنگامی که کلیت فلسفه اسلامی را مورد بحث قرار می‌دهد، همه را یک کاسه کرده است، باینکه از روز، روشن‌تر است که همه فلاسفه اسلامی به یک نحو سخن نگفته‌اند و اختلاف اساسی میان آنها است.

۱۵- عدم توجه به مسائل فلسفی و عقلی در مباحث علم فقه و اصول و مبانی

فلسفی آن مسائل؛ اقبال، به تأثیرات فلسفه و قواعد آن در علوم دیگر من جمله اصول فقه، یا اصلاً اشاره نمی‌کند یا اشاره می‌کند و خواستار خارج کردن آنها از مباحث اصولی است. مثال روشن آن، رویکرد اقبال در قبال قیاس فقهی امام ابوحنیفه است. دلیل اقبال استفاده از این موارد در مباحث اصولی و اجتهاد، راه تسری مباحث انتزاعی و مفهوم‌محور یونانی به علوم اسلامی را باز خواهد کرد و این درست نیست. نقدهای نگاه انتزاعی پنداشتن فرهنگ یونانی، در همین بحث گذشت. به نظر می‌رسد که وقتی اقبال، نقد فرهنگ یونانی را شروع می‌کند، خواننده ناچار به مباحث نقد متافیزیک هایدگر می‌افتد ولی چون مسئله و راه و روش و ... هر دو مختلف است، اجازه چنین تفسیری را نداریم.

۱۶- نگاه اقبال کل‌گرایانه است و تأثیرپذیری اقبال از نگاه کل‌گرایانه بیش از حد هگلی یعنی مکتب کیمبرج انگلستان و سپس مهم‌تر تأثیرپذیری از رمانیسم و فلسفه آلمانی برای تفسیر فلسفه اسلامی سب شده است فلسفه اسلامی به جای اینکه در مرکز مطالعات و دغدغه‌هایش باشد، در حاشیه قرار بگیرد. البته این ادعای نویسنده هنوز در حد حدس و گمان است که از روی مطالعه آثار وی به ذهن نویسنده رسیده است و نیاز دارد که به طور اساسی با این نگاه تمامی آثارش بار دیگر مورد مطالعه قرار گیرد و سقم و سقم چنین حدسی سنجیده و پالوده شود.

۱۷- تأثیر شرق‌شناسان بر روی اقبال در باب فلسفه اسلامی، نیاز به گفتن ندارد؛ زیرا اقبال بدون اینکه اسمی از نظر و نگاه رایج شرق‌شناسان پیرامون فلسفه اسلامی بیاورد، سخنان آنان را در باب فلسفه اسلامی تکرار کرده است. شاید گفته شود که چنین نیست بلکه رویکردش برآمده از نظریات و تجربیات خودش است، باز هم تأثیر سخنان مستشرقان بر آنان روشن است. هدف نویسنده تقبیح اقبال به علت تأثیرپذیری از مستشرقان نیست، ولی عدم ذکر و اشاره نظریات مستشرقان در آثارشان منطقی به

نظر نمی‌رسد.

۱۸- آخرین اشکال این است اقبال سه راه عمده برای نقد و فهم فلسفه اسلامی جلو چشمش داشت؛ یکی تفسیر عمقی و دیگری رویکرد طولی و سومی تفسیر عرضی. در تفسیر عمقی، بایستی در قدم اول، موضوع و مسئله مورد نظر را به طور کامل بشکافد و بعد از مشخص کردن تک تک اجزای موضوع، تلاش کند به نتیجه‌ای برسد. ولی در تفسیر طولی، فرایند طولی و تکاملی یک مسئله را مورد نظر قرار می‌دهد و خط و سیر تاریخی، چه تکاملی و چه تنزلی، آن را نشان می‌دهد، ولی در تفسیر عرضی، مسائل را در عرض و کنار هم قرار می‌دهد و بدون توجه به تقدم و تأخر تاریخی مسائل، مسئله‌ای را تحلیل می‌کند. به نظر می‌رسد به جای تفسیر عمقی، متوسل شدن به تفسیر طولی و عرضی یکی از مشکلات اصلی و عمده اقبال در باب فلسفه اسلامی است؛ زیرا اقبال تفسیر عمقی فلسفه اسلامی را در آثار خودش انتخاب نکرده بلکه به جای آن، نگاه عرضی و سطحی را در باب فلسفه اسلامی پیش گرفته است. و همین امر موجب سردرگمی وی در باب تلقی نسبت به فلسفه اسلامی شده است.

نتیجه گیری

۱. مراد از تلقی در تحقیق حاضر، فهم، درک، دریافت، رویکرد، نوع نگاه، نحوه تقرّب و تبعّد بوده و مراد از اصطلاح فلسفه اسلامی در تحقیق حاضر نیز نه کل تاریخ و نه اندیشه‌های فلاسفه بلکه فلسفه اسلامی به عنوان یک نهضت فکری است.
۲. تلقی اقبال نسبت به فلسفه اسلامی به وزان تغییر تفکرش و طرح پروژه تجدید بنای دینی در اسلام، تغییر یافته است؛ به گونه‌ای که می‌توان در کل دو تلقی اقبال نسبت به فلسفه اسلامی در نظر داشت. بنابر بر تلقی اول، فلسفه اسلامی برای اقبال راهگشای به نظر می‌رسید ولی رفته‌رفته وقتی مسئله اصلی یعنی تجدید بنای دینی شکل گرفت، تقرّب اقبال نسبت به فلسفه اسلامی به تبعّد تغییر کرد.
۳. سخن اصلی نقد اقبال در باب فلسفه اسلامی، فلسفه اسلامی نقش مرکزی را ندارد و این فلسفه در هیچ یک از مبانی اساسی تجدید بنای دینی نقشی بنیادین را ایفا نمی‌کند و در بدترین حالت، فلسفه اسلامی به جای تسریع جریان تفکر، جلوی فهم درست فرهنگ قرآن را می‌گیرد و یا گفت فلسفه اسلامی تا نیمه راه می‌تواند فرایند تفکر را به طرف جلو سوق دهد. به تعبیر دقیق، روح فلسفه اسلامی به گرفتار شدن در کمند و تله مفهومی یونانی، نمی‌توانست در هیچ یک از مباحث اصیل قرآنی نقش کلیدی را ایفا یکنند، البته آنچه که سامانه نقد تفکر یونانی مآبی فلسفه اسلامی را فراهم کرد، رویکرد تجربه‌گرایی دینی و توجه ویژه به علوم استقرائی است.
۴. تلقی اقبال با اشکالات رنج می‌برد که به طور خلاصه عدم تعریف منطقی فلسفه اسلامی، عدم توجه به نحوه ورود فلسفه در جهان اسلام و میراث فارابی، عدم توجه به جنبه‌های مفید و مثبت فلسفه در اسلام، ترجیح غیر منطقی و بعضاً خطر آفرین نهضت‌های رقیب فلسفه بر فلسفه، یکسان دانستن همه فلاسفه اسلامی نسبت به یونان از اشکالات عمده تلقی اقبال از فلسفه اسلامی است.

منابع

۱. اقبال، محمد، (۱۳۶۸)، یادداشتهای پراکنده، مترجم محمد ریاض، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
۲. _____ (۱۳۸۲)، دیوان اقبال لاهوری (میکده لاهور)، تصحیح و مقدمه محمد بقایی ماکان، اقبال، تهران.
۳. _____ (۱۳۸۳)، سیر فلسفه در ایران، مترجم آریانپور، امیر کبیر، تهران.
۴. _____ (۱۳۹۰)، تجدید بنای اندیشه دینی در اسلام، مترجم محمد مسعود نوروزی، دانشگاه امام صادق، تهران.
۵. _____ (۱۳۹۴)، سخنرانی‌ها، مقالات و نامه‌های علامه اقبال لاهوری، مترجم محمد مسعود نوروزی، دانشگاه امام صادق، تهران.
۶. _____ (۱۹۹۱)، کلیات مکاتیب اقبال، مظفر حسین برنی (ویراستاری)، اردو اکادمی، دهلی.
۷. _____ (۱۹۸۹)، کلیات مکاتیب اقبال، مظفر حسین برنی (ویراستاری)، اردو اکادمی، دهلی.
۸. _____ (۱۹۹۸)، کلیات مکاتیب اقبال، مظفر حسین برنی (ویراستاری)، اردو اکادمی، دهلی.
۹. _____ (۲۰۱۸)، کلیات اقبال: اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاهور.
۱۰. الجابری، محمد عابد (۱۳۹۵)، اسلام و مدرنیته، ترجمه سید محمد آل‌مهدی، دنیای اقتصاد، تهران.

11. Iqbal. Muhammad. (1977). *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, 2nd Edition.

Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

12. Iqbal. Muhammad. (1989), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Edited

by Saeed Sheikh. Lahore: Bazm e Iqbal.

13. Iqbal. Muhammad. (2006). *Stray Reflections: The Private Notebook of Muhammad*

Iqbal. Edited by Iqbal, Javid and Khurram Ali Shafique. Lahore: Iqbal Academy Pakistan.