

فلسفه سیاسی اقبال لاهوری با تأکید بر نظام سیاسی مورد نظری

مصطفی کواکبیان

استادیار علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی تهران، ایران (نویسنده مسئول)
Kavakebian@yahoo.com

سید محمد احمدنژاد

کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران
s.m.ahmadnejad@gmail.com

چکیده

اقبال لاهوری از سرآمدان احیای اندیشه دینی، به عنوان یک متفکر دردشناس حوزه اسلامی از اهمیت زیادی برخوردار است. او ضمن آشنایی با اسلام و اندیشه آن، مطالعات عمیقی در باب فلسفه غرب داشته است و همین مطالعات عمیق به وی این اجازه را داده تا ساخت نظام سیاسی را از دل مبانی اسلامی دنبال کند. در این نوشتار مبانی نظری و سیاسی اقبال مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ تا به این پرسش پاسخ دهیم که مبانی نظری وی چه نوع حکومتی را مدنظر دارد؟ اقبال، اختیار و آزادی عمل انسان را در پرتو نگاه توحیدی و حضور معرفت شهودی در کنار سایر عناصر معرفتی به تفصیل و با توجه به مبانی اسلامی بیان می‌کند. با توجه به همین مبانی، در بررسی سیاست و حکومت از نگاه اقبال به بیان دموکراسی خواهانه از وی می‌رسیم. در این نوشتار به دنبال آن هستیم تا میزان پیشبرد این تفکر را مورد بررسی قرار دهیم. این مقاله از روش اسنادی با رجوع به منابع کتابخانه‌ای بهره برده است.

واژگان کلیدی: فلسفه خودی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، حکومت، حاکمیت و سیاست.

مقدمه

اقبال لاهوری از متفکران نام‌آشنای جهان اسلام است. برای اقبال خودباوری مسلمانان جایگاه والایی داشت و برای اینکه خود را باور کنند با بحث در فضای فلسفی ابتدا به بازسازی نگاه فلسفی و جهان‌بینی پرداخت تا با شرایط روز دین را همراه کند و پس از آن برای پی‌ریزی نظام سیاسی تلاش خود را به کار بست. از آنجایی که بسیاری از متأخران از آرای او تأثیر پذیرفته‌اند، جایگاه وی در معرفت سیاسی و فلسفی از اهمیت بسیاری برخوردار است. عصر اقبال صحنهٔ هجوم فرهنگی، سیاسی، اقتصادی غرب بود و او برای بازایی هویت مسلمانان تلاش بسیاری را در پیش گرفت. اقبال به تفکر در اندیشه‌های شرق و غرب به دنبال راهی در میان افراط و تفریط بود و در این راه با توجه به عناصر مفید جهان غرب در پی بازسازی جامعهٔ خویش برآمد. اقبال با شروع از مفهوم «خودی» در پی ساخت انسان آرمانی برآمد که نتیجهٔ آن به ساخت جامعهٔ آرمانی مبدل می‌گشت. انسان مرکز دایره‌ای است در جهان و تمام هستی و موجودات در آن بر محور او در گردش هستند (عسگری گیلانی، ۱۳۸۱: ۱). اقبال با همین تعریف درصدد برآمد تا در جهانی که تناقض‌های بسیاری دامن‌گیر بشر شده بود، مبانی فلسفی، سیاسی و اجتماعی اسلام را به آگاهی مردم برساند تا به دنبال آن رهایی خلق از بند تناقضات غربی و صوفی شرقی را مهیا کند. او با تأمل در غرب و شرق به دنبال ساخت حکومتی در چهارچوب عقاید مسلمانان بود.

۱. مبانی نظری

۱-۱. هستی‌شناسی

یکی از مواردی که فیلسوفان به آن بسیار پرداخته‌اند، توجه به هستی و جهان خارج از انسان است، در واقع از قدیم هستی و جهان خارج موضوع بررسی فیلسوفان بوده است. این کلمه به الهیات بالمعنی اعم یا الهیات عامه گفته می‌شود و موضوع امور عامه است که از حالات و عوارض موجود به‌طور عموم و کلی بحث می‌کند و از این‌رو آن را در لاتین (ontologia) نیز نامیده‌اند (پازوکی، ۱۳۸۳: ۹)؛ بنابراین مقصود از هستی در واقع جهان و دنیای خارج از ذهن است که در طبیعت و کیهان وجود دارند و با ذهن به آن‌ها آگاهی پیدا می‌کنیم (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۷۳). برخی فیلسوفان با قراردادن هستی‌شناسی در مقابل پدیدارشناسی، از هستی‌شناسی علم به ذوات معقول یا در اصطلاح کانت شی فی‌نفسه مراد می‌کنند نه شناخت ظواهر یا پدیدارها (فولکیه، ۱۳۷۸: ۳). در نگاه دیگر معنی کلاسیک هستی‌شناسی قرار دارد که علم به وجود به نحو

عام است (فولکیه، ۱۳۷۸: ۳) اما اقبال هر دو معنا را مورد توجه خویش قرار داده است. خدا، انسان و جهان سه محور بحث اصلی اندیشه بوده و در طول تاریخ و در همه جوامع سؤال‌های مهمی در این باب مطرح شده است و تمام تلاش اندیشه‌ای بشر بر آن است تا پاسخی درخور به این سه گانه بدهد (رجبی، ۱۳۸۰: ۱۵). در نگاه اقبال می‌توان این نوع از تفکر را مورد بررسی قرار داد و در آن نشان داد که نگاه وی به چه صورت بر مدار خدا، انسان و جهان می‌چرخد.

۱-۱-۱. خدا در اندیشه اقبال

خدا در اندیشه اقبال در نقش احد حضور دارد و او بر این اساس نظرات خود را پی‌ریزی می‌کند. اقبال تصور قدمای مسلمان و فیلسوفان غرب که از خداوند ارائه کرده بودند را نمی‌پسندید و آن را برای رفع نیازهای فکری و طرح فکری خود کافی نمی‌دانست. از یک سو او اساس عقاید در باب خدا را برگرفته از سیستم فکری یونانی می‌دانست و بر این اعتقاد بود که ابعاد وسیعی از هسته‌های تفکر اسلامی زیر نفوذ تفکر ارسطویی قرار دارد، حال آنکه مبنای تفکر اسلامی با بینش یونانی متفاوت است (بقایی، ۱۳۸۸: ۱۲۴).

در ابتدا، تفکر اقبال در راستای وحدت وجود قرار داشت و به همین دلیل وی ستایشگر ابن عربی یکی بزرگان مکتب وحدت وجود بود (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۱۴). این مکتب خدا را در همه چیز حاضر می‌یافت. اقبال با انتشار مجموعه اسرار خودی و پس از ترجمه این مجموعه به انگلیسی، نامه‌ای از مک تاگارت دریافت می‌کند که در آن اذعان می‌کند که اقبال تغییر نگرش داده است و از وحدت وجود دست کشیده است. این نامه که در سال ۱۹۲۰ نگاشته شده است، نشان می‌دهد که اقبال هنگام ترک کمبریج در سال ۱۹۰۸، کماکان علاقه‌مند به وحدت وجود بوده است. در ادامه سیر فکری خود به دکترا در وحدت وجود اعتراض می‌کند و مخالف آن می‌شود (سعیدی، ۱۳۳۸: ۲۸).

از نظر اقبال مسلمان هرگز نباید در چیزی فنا شود، حتی اگر این نابودی برای خدا (و در او) باشد (جاوید اقبال، ۱۳۶۲: ۳). اقبال با این تصور از خدا که او احد است و مخلوقش در ادامه او و در راه رسیدن به او، برای زیست جمعی انسان اساساً آزادی را به ارمغان می‌آورد و این امکان برای

او وجود دارد تا با انتخاب خویش راه را چگونه ببیماید. در برابر این روند او آرمان اخلاقی بشر را در خود اثباتی می‌بیند که بر هر چه فردتر شدن انسان مبتنی است (صابر، ۱۳۸۸: ۱۸۱). به عقیده اقبال دکتترین وحدت وجود، بسیاری از مسلمین را به طرف نفرت و انزجار از فعالیت‌های روزانه و زندگی سوق داده است (سعیدی، ۱۳۷۰: ۹۹). او در این راستا به افلاطون خرده می‌گیرد و او را در مثنوی اسرار خودی حکیمی می‌داند از گروه گوسفندان قدیم (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۰۷). اما مولوی در تفکر وحدت وجودی، برای اقبال شخصیت ویژه‌ای است و به او نگاه ستایش‌انگیزی دارد. با دقت در آثار اقبال متوجه می‌شویم که از مولوی با عناوین مختلفی نام برده می‌شود. برای مثال در اسرار خودی از او با نام «پیر روم» و «آخوند روم» یاد می‌شود. در بحث عشق، شباهت کاملی بین مولوی و اقبال وجود دارد. آنجا که مولوی می‌گوید:

گم شدن در گم شدن دین منست نیستی در هست آئین منست
چون به یک دم صد جهان واپس کنم بنگرم گام نخستین منست
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲۶۹)

و اقبال نیز این گونه می‌گوید که:

عاشقم فریاد ایمان من است شور حشر از پیش خیزان من است
(اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۷)

این نشان از آن دارد که هر دو عشق را فرا زمان و فرا مکان می‌دانند. این تأثیرپذیری فقط به این مفهوم ختم نمی‌شود و می‌توان نزدیکی نظر این دو را در بحث تصوف هم دید. اقبال همانند مولوی عنصر منفی تصوف یعنی فنا را نقد می‌کند. در نگاه مولوی اگر بعد از فنا امکان پیشرفتی به سمت بقا نباشد، برای انسان خطرناک است. مولوی در این زمینه به ظرافت به رد فنا و نابودی می‌پردازد:

رنگ آهن محورنگ آتشست زآتشی می‌لافد و خامش و شست
چون بسرخ‌گشت همچون زر کان پس انا النارست لافش بی زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم گوید او من آتشم من آتشم
(مولوی، ۱۳۹۳: ۳۲۰)

در اینجا مولوی بیان می‌کند که آهن با اینکه در کوره آتش رنگش به سرخی می‌زند، اما اصالت و ماهیت خویش را حفظ می‌کند. اقبال بر اساس همین نگاه، مولوی را ستایش می‌کند و در وصف او می‌گوید: «جهان امروز محتاج به یک رومی است که امید را در مردمان برانگیزد

و آتش شوق برای زندگی را تیزتر کند» (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۲۱۲).

ذکر تأثیرپذیری اقبال از مولوی را از آن روی آوردیم تا نشان دهیم او علاوه بر رد عناصر منفی وحدت وجود بر حفظ اصالت خویش نیز تأکید می نمود. این نگاه اقبال برای زیست جمعی مسلمانان در آن زمان بسیار حائز اهمیت بود؛ زیرا همان طور که شرح دادیم با رد عناصر منفی وحدت وجود، در پی زیست هماهنگ و آزاد مسلمانان بود.

۲-۱. انسان شناسی

انسان ها با نگاه به موجودیت خویش درصدد آن بودند تا خویش را ادراک کنند و همچنین موجودیت و توانایی درونی خویش را بشناسند و موقعیت خود را در جهان فاش کنند. اقبال که جامعه خشک و خالی از تحرک و در بند خویش را می دید به این مهم توجه کرد که اگر نقش انسان را دگرگون سازد می تواند جامعه را به تحرک وادارد و برای آن استقلال فکری به ارمغان آورد. برای همین منظور او فلسفه خویش را بر محور انسان و با نام فلسفه خودی بنا کرد.

اقبال انسان را موجود و حقیقتی می داند که دارای نفس و بدن است؛ اما از نظر برتری، نفس را برتر و مقدم می داند و در این باب می گوید: «از نظر اسلام، معنویت و واقعیت دو نیروی رویاروی هم نیستند که نتوانند با هم بسازند. حیات معنویت در سازگاری با واقعیت و جهان ماده است نه آن که کاملاً از آن ها منقطع شود، در این صورت بنیان های اساسی زندگی با تقابل ها و تضادهای محنت آور به ویرانی کشیده خواهد شد، اما معنویت پیوسته تلاش دارد تا واقعیت را از آن خود کند به امید آن که سرانجام واقعیت را در خود مستحیل و آن را مثل خودساخته، همه هستی اش را منور سازد (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۴۳). انسان با داشتن بُعد روحانی یا «خود» روحانی این توانایی را دارد که جهان بیرون از خود را دگرگون کند. او با تکیه بر قرآن دیدگاه خود را بسط می دهد با این مضمون که همه چیز برای انسان است و او با نیرویی که در ژرفای خود دارد عامل تغییر و دگرگونی است؛ و شب و روز را به خدمت شما گماشت و خورشید و ماه و ستارگان به فرمان وی به خدمت درند که در این برای گروهی که خردورزی کنند عبرت هاست (نحل: ۱۳). این نیرو که در انسان وجود دارد آزاد از انجام کارهاست و با این کار اصالت آزادی عمل و انتخاب خود را نشان می دهد. برداشت اقبال از این تفاسیر قرآنی این است که انسان سه مؤلفه اصلی دارد: الف. او برگزیده خداست؛ ب. جانشین خداست؛ ج. و امانت دار شخصیتی آزاد است که به مسئولیت خویش آن را پذیرفته است (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۱۷۲).

از نظر اقبال انسان مسئولیت سنگینی همچون اداره و تغییر جهان را دارد و او را در تکامل، همراه خداوند می‌داند. در بخشی از **بال جبرئیل** می‌گوید: از تابندگی همین انسان جهان نورانی شده و حال خودت قضاوت کن که زوال انسان برای انسان زیان دارد یا تو. اقبال بر این اعتقاد است که انسان موجود کاملی نیست و او در مسیر تعمیر جهان قرار دارد. به نظر او معراج نبوی تنها معراج حضرت محمد (ص) نبود، بلکه این نشان را دارد که انسان می‌تواند آسمان را تسخیر کند. او انسان را فعال و بر خود متکی می‌داند (عثمانی، ۱۳۶۵: ۳۳۶).

انسان از نظر اقبال در این جایگاه با خدا وارد گفتگو می‌شود.

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

(اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۳۰۲)

در حیات و آزادی «من غائی» سهیم می‌شود که با امکان دادن ظهور یک «من» محدود لایق ابتکار شخصی، آزادی اراده خویش را محدود ساخته است. این آزادی رفتار نشأت گرفته از ذات «من غائی» می‌باشد (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۱۹۳). اقبال با این نگاه به انسان در پی رد تقدیرگرایی است تا نشان دهد هر شخصی بار مسئولیتی به دوش دارد و باید در راستای جامعه مطلوب حرکت کند. او چنین فکر می‌کند که همه هست‌ها و نیست‌ها از انسان سرچشمه می‌گیرد و دنیای خارج و کائنات اگر هستند برای آن است که در ادراک انسان گنجد (ندوشن، ۱۳۷۰: ۱۸). انسان با خود آگاهی انسانی خود؛ یعنی «درک من» و شناخت وضعیت، نقش و تکلیف من در هستی به خود آگاهی اجتماعی و تاریخی می‌رسد؛ یعنی شناخت جامعه، تاریخ، وضعیت، نقش و تکلیف من در جامعه و تاریخ (آکوچیکان، ۱۳۶۵: ۴۶۵). این خود آگاهی بشر دیگر اجازه تفسیر به حاکمان ستمگر را نمی‌دهد که با غفلت انسان از ذاتش او را مسخر خود گردانند و برای آن توجیه الهیاتی بیاورند. او همچنین جامعه مبتنی بر سرمایه‌داری را توجیه عقلانی فلاسفه می‌داند (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۱۹۷).

دال مرکزی بودن انسان در فلسفه اقبال باعث شد که هر شخص برای خویش هویتی شکل دهد که در پیوند با من مطلق قرار دارد. هویت هر شخصی بر اساس تفکر و عمل او شکل می‌گیرد و بر این اساس باید به او نگاه کرد که دارای اراده برای تغییر است. در نگاه اقبال اراده، هویت انسانی را تشکیل می‌دهد و برجسته‌ترین نمود خودی در انسان است؛ بنابراین اراده همان من است که اندیشه‌اش را مورد ارزیابی قرار می‌دهد و این ارزیابی از روی اختیار است

(عشرت، ۱۹۸۹: ۲۱۹). این نگاه اقبال ضمن اعلام هویت هر شخص به او می‌گوید که در مواجهه فرهنگی و تمدنی با نگاه انتقادی در پی فهم دیگری برآید و دچار اضمحلال و از خودبیگانگی در مقابل دیگری نشود که در زمانه اقبال بیشتر فرهنگ و نگاه غربی این مواجهه را برای شرق به وجود آورده بود.

در عرصه سیاسی دیگری با قدرت هم‌آواز شد و در واقع رابطه استعماری و مستعمره شدن کشورها از همین جا شروع می‌شود. از جایی که ملت‌ها در مقابل قدرت برتر دچار از خودبیگانگی می‌شوند و با از یاد بردن خود در تسخیر دیگری قرار می‌گیرند. قدرت و استیلا که مفاهیم جداگانه‌ای نیز هستند، هر دو باعث به وجود آمدن سکون و رخوت در جوامع مستعمره گردیدند. این را باید اذعان داشت که استیلا نحوه خاصی از قدرت است و در واقع شیوه‌ای از رفتار و کنش در برابر فرد و افراد درست برخلاف خواسته‌های آن‌ها است، اما قدرت با فکر و اندیشه رفتار و شخص را از درون تسخیر می‌کند و وی را در محاصره خویش قرار می‌دهد. قدرت در مناسبات اجتماعی نفوذ می‌کند (میلر، ۱۳۸۲: ۱۰). مطالعات پسااستعماری نقش مهمی را در به چالش کشیدن این نگاه به عهده داشتند. اندیشمندان این نگاه همچون ادوارد سعید در کتاب شرق‌شناسی این پیوند قدرت با نسبت نظری را در بین کشورهای استعمارگر و تحت استعمار به چالش کشید. ادوارد سعید با بهره‌گیری از اندیشمندانی نظیر فوکو و گرامشی، هژمونی دانش غرب نسبت به شرق را به مورد تحلیل قرار داد (عضدالملو، ۱۳۸۳: ۲۶). این نگاه باعث شد که شرق ضمن خودشناسی با نگاه به سایر امکانات دیگری رشد خود را مدنظر قرار دهد. این نوع برخورد و مواجهه با غرب یا دیگری به سبب نگاه و بینشی است که نسبت به خود و فرهنگ خود دارد، نقاط ضعف و قوت خود را به خوبی شناسایی می‌کند و هنگام مواجهه با دیگری عمق بیشتری پیدا می‌کند.

اقبال که به سبب تحصیل در غرب، فکر و اندیشه آن‌ها را چشیده بود هرگز اصالت خویش را فراموش نکرد و سعی بر آن داشت تا جهان را از منظر و نگاه خویش دنبال کند.

میان آب و گل خلوت گزیدم ز افلاطون و فارابی بریدم

نکردم از کسی در یوزه چشم جهان را جز به چشم خویش ندیدم

(اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۲۶۳)

حاصل این دید خاص، فلسفه خودی اوست (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۹۰).

او با شناخت تمدن خویش در مواجهه با غرب مرعوب نشد و برای به حرکت درآوردن

فکر رشد و ترقی در بین هم‌کیشان خود نیز تلاش بسیاری کرد. این برداشت او برگرفته از نگاه روحانی به انسان و جهان حکایت دارد که ضمن قدرت تغییر جهان، بار مسئولیت آن را نیز به دوش دارد. بررسی مفصل «خودی» و تبیین فلسفی آن ممکن نیست، اما به اختصار باید گفت که خودی در نگاه اقبال حقیقت نهایی جهان است. این جهان وجود خویش را در موجودیت خودی می‌یابد و ارتباط متقابلی با هم دارند. جهان و خودی رو به یک حقیقت غایی در حرکت هستند (سعیدی، ۱۳۳۸: ۹۶).

پیکر هستی ز آثار خودی است هر چه می‌بینی ز اسرار خودی است
(اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۹۶)

این نوع فلسفه‌ورزی اقبال در باب انسان و نگاه به خودی او سوژگی برای انسان به بار می‌آورد که می‌توان آن را سوژگی خدامحورانه نام نهاد. این به آن معناست که عاملیت انسان باقی است، اما نباید فراموش کرد که همه این‌ها از من مطلق سرچشمه می‌گیرد. این نگاه هرگز خارج از دایره الهیاتی او قرار نمی‌گیرد، بلکه در راستای ختمیت پیامبر اسلام (ص) گام برمی‌دارد. به این معنا انسان به بلوغ فکری رسیده است و توانایی این را دارد که دایرمدار هستی شود. او ماننیم اقبال گاهی چنان افسارگسیخته می‌شود که حتی رندانه امر الهی را در زبور عجم نیز زیر سؤال می‌برد. این جهان چیست صنم خانه پندار من است جلوه او گرو دیده بیدار من است
(اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۹۷)

این دیدگاه به انسان که از متن دینی خوانش شده است در واقع نیرویی به او تزریق می‌کند که با توسل به آن جامعه انسانی در ید قدرت او قرار می‌گیرد و می‌تواند بر آن مسلط شود و حتی درصدد تغییر آن برآید. این نگاه را می‌توان در بررسی جامعه‌شناسی دین دورکیم نیز مشاهده کرد (گیدنز، ۱۳۷۸: ۱۱۱).

۳-۱- معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی، شاخه‌ای از فلسفه است که به عنوان نظریه چستی شناخت و راه‌های حصول آن تعریف می‌شود (دیل، ۱۳۸۷: ۵۳). این دانش، شناخت‌های انسان را مورد بررسی قرار می‌دهد و انواع، درست و نادرست بودن آن‌ها و نیز معیار درستی آن‌ها را بیان می‌دارد (فیاضی، ۱۳۸۶: ۲۵).

اقبال خود به دنبال تجدید حیات معرفت دینی بود. درحالی که سخت از غلبه اندیشه یونانی

در رنج و عذاب بود، در عین اعتقاد به تحول معرفت دینی دوام و ثبات را مخالف آن نمی دانست (سروش، ۱۳۹۲: ۵). او معتقد بود برای قرار گرفتن در مسیر رشد و تکامل باید با واقعیت روبه‌رو شد و این ارتباط و همراهی از دریچه معرفت شکل می‌گیرد. یکی از سطوح معرفت همان ادراک حسی است. البته ادراک حسی برای آن که به حقیقت برسد، لازم است که عامل دیگری که قرآن آن را (فؤاد) یا «قلب» معنی کرده است، مکمل خویش قرار دهد (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۵۲). اقبال در واقع علاوه بر سه منبع معرفت بشری که قرآن به آن تأکید دارد مانند تجربه درونی، تاریخ و طبیعت، به سه ابزار معرفتی دیگر یعنی حس، عقل و ادراک قلبی یا درونی تأکید می‌کند. او که به شدت تحت تأثیر نگاه قرآنی بود بر این باور تکیه داشت که نشانه‌های حقیقت در خورشید، ماه، اختلاف شب و روز و طبیعت وجود دارد که باید با حس ادراک شود. با الهام از آیات قرآن این باور را داشت که انسان با تصویری که از محیط پیرامون برای خویش می‌سازد، آن را در تسخیر خویش قرار می‌دهد. به این ترتیب معرفت آدمی، تصویری است و با سلاح همین معرفت انسان به دریافت حقیقت و واقعیت نزدیک می‌شود (انوار، ۱۳۷۰: ۳۴). نظر اقبال در باب شناخت بدین صورت است که: شناخت واقعی از منظر اقبال حاصل ادراک حسی، عقل و شهود است که جملگی در یک کل منسجم ترکیب شده‌اند. او به خوبی می‌دانست که تابش نور تنها از یک جهت نمی‌تواند همه جنبه‌های یک واقعیت و حقیقت را روشن سازد. به همین دلیل اقبال را نمی‌توان تحت عنوان هیچ‌یک از سه مکتب فلسفی تجربی، عقلی و شهودی قرار داد (معروف، ۱۳۸۶: ۲۸).

اقبال در این مورد بر روی سه اصل تأکید می‌کند:

اصل اول تجربه بیرونی است که در نظر اقبال یکی از مراحل ضروری زندگی است. این تجربه موجب برانگیختن شدن حس احترام به واقعیت را متذکر می‌شود و آن را در نهایت پایه‌گذار علم نوین می‌داند. به نظر اقبال، قرآن روش تجربی را مرحله‌ای لازم در حیات معنوی بشر می‌شناسد و به همه حوزه‌های تجربه بشری به عنوان منابع شناخت حقیقت غایی که نشانه‌هایش را توأمان در درون و برون هر آنچه است آشکار می‌سازد، اهمیت یکسان می‌نهد (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۵۲)؛ بنابراین، این بحث برای توفیق بر طبیعت و نگرش در باب حقیقت از مصالح آدمیان است که مورد غفلت واقع شده است؛ بنابراین مخالف علم نیست و حتی از روش آزمایش هم دفاع می‌کند (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۲۲۷)، پس گرایش به روش علمی و آنچه در اروپا هست را خطر احساس نمی‌کرد؛ زیرا آن را در امتداد علم اسلامی می‌دید (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۲).

اصل دوم تجربه باطنی یا درونی است که اقبال با تأکید بر تجربه قبلی آگاهی معنوی را نیز نوعی تجربه قلمداد می‌کند که قابلیتشان در کار شناخت از طریق تفسیر، اعتباری هم‌تراز دیگر واقعیت‌ها دارد (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۵۴). این تجربه همچون تجارب دیگر، حق وجود و متبوعیت داشت (سروش، ۱۳۷۰: ۳۷۴). از منظر روش‌شناختی، مقام و منزلت تجربه عرفانی در حقیقت نازل‌تر از سایر آزمایش‌های بشری نبوده است و به دلیل اینکه محسوس و مشهود نیست نمی‌توان آن را بی‌اعتبار تلقی کرد (سعیدی، ۱۳۷۰: ۱۸۲).

اصل سوم عقل است که اقبال آن را بدون تجربه و نگاه به طبیعت ملاک قرار نمی‌دهد (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۵۳). در نگاه اقبال نمی‌توان از راه عقل به حقیقت رسید و باید با شهود آمیخته شود.

زیرکی از عشق گردد حق شناس	کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چون با زیرکی همبر شود	نقشبند عالم دیگر شود

(اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۳۷۳)

اقبال در این سطح از معرفت که از سایر منابع بالاتر است، در واقع تحت تأثیر تجربه‌های باطنی یا شهود است. اساساً باید در نظر گرفت که شهود اولین مرحله پی‌ریزی یک نظریه است (شولتز، ۱۳۸۶: ۳۷). او معتقد است که اگر به طور شایسته، به الهامات و تجارب باطنی توجه شود، می‌توان به تمامی آن تجارب و معرفتی که از طریق آن به دست می‌آید، تکیه کرد و در این صورت این معارف هرگز اشتباه نخواهد بود: «این تجربه هرگز خطایی در آن راه ندارد و این شیوه در مواجهه با حقیقت محض، حسیات به معنای فیزیولوژیک هیچ نقشی در آن ندارند. این ادراک را چه روحانی توصیف کنیم، چه عرفانی یا فوق طبیعی، از ارزش آن به عنوان تجربه نمی‌کاهد» (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۵۳). این تجربه از منبع «قلب» یا فواید در تعبیر قرآن برمی‌خیزد و حاصل سیر و سلوک عرفانی است و آن را می‌توان «خودآگاهی درونی» قلمداد کرد که گاه به عنوان «معلوم مستقیم» از آن یاد می‌شود (جمشیدی، ۱۳۸۹: ۱۷۷). این منبع بر تجربه درونی انسان متکی هست و از تعقل متمایز است. اقبال تعقل‌گرایی صرف را که سبب جدایی بود و نمود است، مردود می‌داند و معتقد است تعقل در توجیه تجارب بالاتر قاصر است.

از من ای باد صبا، گوی به دانای فرنگ	عقل تا بال گشودست گرفتار ترست
برق را این به جگر می‌زند آن رام کند	عشق از عقل فسون‌پیشه جگردار ترست

(اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۲۸۳)

او همچون پراگماتیست‌ها از اتحاد اندیشه و عمل صحبت می‌کند که از راه فعالیت نفسانی شدنی است. راه مشاهده و درک عالم این است که به دید خود عمق ببخشیم و با دیده دل به آن نگاه کنیم (ستوده، ۱۳۶۵: ۲۷۸). هرچند وی معتقد است که این طیران معنوی او منوط به ایجاد رابطه یا محسوساتی است که رویاروی او قرار دارند. این رابطه، سر در دامان معرفت دارد و معرفت یا شناخت همان ادراک حسی است که با نیروی فهم به کمال می‌رسد (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۴۸).

۲. اندیشه سیاسی اقبال

سیاست دارای تعاریف مختلفی است. متفکران عرصه سیاست معتقد هستند که هسته اصلی سیاست بر پایه قدرت بنا شده است و اشکال آن را باید بررسی کرد (عالم، ۱۳۹۱: ۲۹). در این تعاریف که بُعد مادی و معنوی سیاست مورد کنکاش قرار داده می‌شود، جهت‌گیری و نمود ارزشی در آن دیده نمی‌شود و نمی‌توان آن را برابر با خوب و بد قرار داد. در تفکر اسلامی این جهت‌گیری قابل پیگیری است و ارتباط متقابلی با دیانت دارد. در ادبیات اسلامی سیاست را این‌گونه تعریف کرده‌اند: به عهده گرفتن امور چیزی است به گونه‌ای که آن را اصلاح نمایند. این تعریفی است که در بحار الانوار آمده است. بر اساس این تعریف، سیاست باید اصلاحگر و ماهیتش بر اساس سعادت‌مندی قرار گرفته باشد. اقبال در این باره می‌گوید: سیاست در حیات معنوی انسان، ریشه‌های خودش را دارد. به عقیده من، اسلام موضوعی مربوط به عقیده شخصی نیست اسلام موضوعی مربوط به جامعه و یا بهتر بگویم مربوط به سازمان دینی مدنی است. به این دلیل اسلام موضوعی اجتماعی و مدنی است که در روزگار کنونی، آرمان‌های سیاسی می‌توانند بر ساختار و خصوصیت اصلی سیاست تأثیر بگذارد؛ و همین آرمان‌ها بودند که باعث شدند من خود را علاقه‌مند به سیاست بیابم (اقبال لاهوری، ۱۳۹۴: ۵۴). اقبال که شاعر توانایی نیز بود سیاست را به نحو مستقیم در شعر خویش قرار نمی‌داد که ماهیت‌گذار و شعار به خود بگیرد بلکه آن را از دهلیز فکر و عرفان عبور داد (ندوشن، ۱۳۷۰: ۵۰). او در یکی از سخنرانی‌هایش اذعان می‌دارد که: «خدا وضع هیچ ملتی را تغییر نخواهد داد مگر اینکه خودشان ابتکار تغییر و تبدل را در دست گیرند و در سایه ایدئال معینی فعالیتشان را روشن و منور سازند». او در ادامه می‌گوید: «اگر بخواهید آمال و آرزوهای خودتان را تحقق دهید، باید گل کوزه خودتان را مردانه با دست خودتان تهیه کنید. سخت‌کوش باشید و سخت بکوشید، این است راز کلی حیات فردی و زندگی دست‌جمعی، ایدئال ما از هر جهت معین

و مشخص است. هدف ما این است که در تشکیل حکومت آینده، اسلام مقام شایسته خودش را احراز کند و مجال کافی داشته باشد» (سعیدی، ۱۳۳۸: ۱۱۷).

اقبال رو به روی خویش یک جامعه شکست خورده، بیمار و پراکنده‌ای را می‌دید که افراد این جامعه به علت تفکر منفی و تکیه خرافات، مطیع و تسلیم افکار بدبینانه شده بودند. آن‌ها به بیماری‌های گوناگون اجتماعی مبتلا بودند که بنابراین روش دفاع را اختیار کرده بودند (جاوید اقبال، ۱۳۶۲، ۲: ۱۸۲). او می‌دانست برای ایجاد تغییرات بنیادین باید خوانشی نو از انسان را طرح کند. مجموعه این رویدادها باعث شد که انسان محور فلسفی او قرار گیرد و مهم‌ترین نظریات و اشعارش را به خود اختصاص دهد. اگر اشعار مولانا را از گنجینه ادب فارسی جدا کنیم، هیچ شاعری به کیفیت اقبال از مقام آدم نگفته است (برنی، ۱۳۶۴: ۵۵).

۱-۲. سیاست ورزی اقبال

زمانی که اقبال در سال ۱۹۰۸ به وطن بازگشت، با توجه به مسئله اصلی ذهنش که ایجاد اصلاح در نظم فکری جامعه که دال مرکزی‌اش خوانش نو از انسان بود، در پی آن شد که این فکر و اندیشه را در جامعه ترویج دهد؛ برای همین به هنگام بازگشت به وطن از اصلی‌ترین برنامه‌هایش، ایراد سخنرانی و حضور در جلسات و فعالیت‌های سیاسی بود که به او این توان را می‌داد تا اندیشه‌های خویش را وارد عرصه عمومی کند و بر آن‌ها جامعه عمل بیوشاند؛ بنابراین عمده هدف و کار اقبال امور سیاسی بود که در حقیقت از زندگانی عملی و سرنوشت کشور و هم‌وطنان و هم‌کیشانش جدایی نداشت (احمدی، ۱۳۴۹: ۳۰). اقبال که در فکر عظمت وطن و مسلمانان بود با شعر و مدح وطن احساس و اندیشه خود را به بیان زیبایی شناسانه ایراد کرد. اشعار اقبال به حدی مشهور شدند که شعر «ترانه هند» شهرت سیاسی و اجتماعی او را افزون کرد و این منظومه تا جدایی سیاستمداران مسلمان از کنگره سرود ملی و وطنی همه هندیان بود (اقبال لاهوری، ۱۳۷۰: ۳۶).

اقبال در اروپا با چاپ رساله خویش با نام **سیر حکمت در ایران** به شهرت بیشتری دست یافت. او کم‌کم وارد کنش‌های سیاسی شده بود و در پارلمان نیز نقش آفرین بود. پس از تشکیل حزب مسلم لیگ پنجاب او آرام به سوی کنشگری کشیده شد. در واقع حقیقت این است که اقبال از سال ۱۹۲۶ به سیاست پنجاب عملاً علاقه نشان داد (جاوید اقبال، ۱۳۶۲: ۷۳). سال بعد عضویت در مجلس قانون‌گذاری ایالت را پذیرفت و پس از آن در طرح اصلاحات سیاسی شبه‌جزیره نیز نقش مؤثری را ایفا کرد.

۲-۲. غایت امر سیاسی

در نگاه اقبال غایت جهان در هاله‌ای از معنویت رخ می‌دهد و کیهان‌شناسی او نگاهی دینی را نمایش می‌دهد. این نگاه در وادی سیاست نیز حضور دارد و در واقع دیانت و سیاست را از هم تفکیک نمی‌کند، برای همین غایت سیاست را نیز از دریچه معنویت بیان می‌کند. اقبال در این زمینه با بحث انسان‌شناسی بیان می‌دارد که انسان آزاد آفریده شده است و مسئول کارهای خویش است (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۱۷۲). وی بیان می‌کند که امروزه بشر به تفسیری معنوی از عالم نیاز دارد تا بر پایه اصول معنوی تکامل اجتماع بشری شکل گیرد. این تفسیر وی در واقع با خاتمه یافتن وحی محدودیتی برای انسان اعمال نمی‌کند و او آزادترین مردم است و با اطلاع خویش از اوضاع و زندگی اجتماعی خود به مقصود اصلی اسلام که همانا دموکراسی معنوی هست تکامل می‌بخشد (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۲۷۸). این دموکراسی معنوی نوعی رهایی را به بشریت گوشزد می‌کند، مخصوصاً شرقیان که در دام امپریالیسم گرفتار بودند. او برای اینکه آزادی را با معنویت دخیل کند امام حسین را ملاک قرار می‌دهد. انسانی که با وجود تمام مشکلات و سختی‌ها علیه همه نابرابری‌ها و رنج‌ها و اسارت روحی مردم قیام کرد و قدرت سلطنتی را به مبارزه فراخواند. او پس از اینکه حاکمیت اسلامی برقرار شد بیان می‌کند که آزادی اصلی پای در زیست جمعی دارد و تا جایی قابل اجرا است که به نفع جمعی آسیبی نزند و باعث به خطر افتادن اجتماع نشود (اقبال لاهوری، ۱۳۹۴: ۱۷۶).

در گفتار و کنش اقبال یکی از عناصر اصلی زیست جمعی برابر است. وی ضمن بیان این بحث از حقوق بشر دفاع می‌کند و با گفتن منشأ یکسان برای بشر از اصل برابری و حقوق بشر دفاع می‌کند. اقبال مساوات و برابری را از اصول سه‌گانه توحید - در کنار آزادی و مسئولیت مشترک - تلقی می‌کند (مجتهد شبستری، ۱۳۶۵: ۲۵۶). این اصل در نگاه اقبال باعث سودمندی بشر می‌شود؛ زیرا بشری که از نگاه اقبال دارای عنصر معنوی و حیاتی است، منشأ یکی نیز دارد. او پیام نهایی را آزادی و برابری می‌داند و اذعان می‌دارد که «اسلام زیر بار هیچ‌گونه تمایز و اختلافی در درون خودش نمی‌رود» (اقبال لاهوری، ۱۳۹۴: ۱۸۰).

۲-۳. حاکمیت از نگاه اقبال

برداشت ما از سرشت بشر بر چگونگی تصور ما از ارتباط افراد با یکدیگر و ارتباط افراد با نهادهای حاکم اثر می‌گذارد (وینست، ۱۳۸۷: ۷۵)، پس باید گفت که با توجه به مباحث هستی‌شناسی و

انسان‌شناسی، اقبال هرگونه سلطه را نفی می‌کند و در پی فعال بودن افراد در حیات سیاسی است. وی این مطلب را مورد نظر دارد که هدف سیاسی در گستره اسلام فقط مخصوص گروه خاص نیست و تمام نژادها و ملت‌ها را در آن شریک می‌داند. اقبال در گفتار خویش در باب نظریه ناسیونالیسم می‌گوید: «ظهور اسلام نسبت به بت‌پرستی یک نوع عکس‌العمل بود. ناسیونالیسم نیز یک صورت و شکلی بسیار دل‌پذیر از صور بت‌پرستی است. ترانه‌های وطن‌پرستی اقوام مختلف، ادعای مرا به اثبات می‌رسانند که بت‌پرستی عبارت است از پرستش یک چیز مادی و اسلام به هیچ صورت بت‌پرستی را نمی‌پسندد؛ بلکه علیه هر نوع بت‌پرستی جهاد می‌کند. هدف ازلی و ابدی ما اسلام است؛ بنابراین آن چیزی که اسلام برای محو کردن آن آمده است، نمی‌توان آن را اصول اساسی مسلمانان قرار داد (جاوید اقبال، ۱۳۶۲: ۱۷۶). اقبال هر انسانی را مرکز یک انرژی و قدرت ناآشکار می‌داند که نیاز به رشد و حمایت دارد و این کار در دایره حاکمیتی به هیچ‌عنوان با پرچسب قومی و نژادی پاک نمی‌شود، بلکه برای آن امکان تربیت فراهم می‌شود (اقبال لاهوری، ۱۳۹۴: ۲۴۴).

در مدت زمانی که اقبال در انگلستان اقامت داشت نظری دربارۀ زندگانی دچار تغییر شد، به این معنی که از مشاهده حس ناسیونالیسم؛ یعنی ملت‌پرستی شدید که ناشی از خودخواهی است و همچنین حس نژادپرستی که علت اصلی مهم‌ترین مشکلات و مصائب اروپاست به شدت منزجر شد (سعیدی، ۱۳۷۰: ۴۱). این نگاه جهانی توحیدی (هماهنگی دین و سیاست) را مدنظر دارد که از سرشت معنوی نشات می‌گیرد. این نگاه در واقع متضاد با دموکراسی غربی است و اساساً در حال تکوین جمهوری خواهی است که افراد را ردّ هرگونه اقتداری، چه روحانی و چه سکولار، بدون رد مذهب افکار جمهوری خواهی را استوار کنند. اسلام یک نظام سیاسی، اجتماعی و اخلاقی است که زندگی پیامبر^(ص) نمونه آن است و این دو ملزوم هم هستند. این را باید گفت که اقبال بدان جهت دموکراسی غربی را مورد شماتت قرار می‌دهد که شالوده اخلاقی ندارد و ارزش اخلاقی را در جهان پایمال می‌کند (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸: ۱۴۲). این نگاه دینی انسان را برای انسجام اجتماعی و طی کردن مسیر کمال فرامی‌خواند و در یک نگاه تقریباً دورکیمی اساس کار انسان را انسجام اجتماع و حضور همگانی در جامعه می‌داند (گیدنز، ۱۳۸۸: ۸۰). این نگاه حاکمیت را با حضور همه افراد به رسمیت می‌شناسد؛ زیرا همان‌طور که در بحث انسان‌شناسی ذکر شد انسان آزاد و مختار در انتخاب است پس تک‌تک افراد حضور فعال دارند (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۱۸۰). پس می‌تواند با توجه به تفکرات اقبال این را بیان می‌کند که حضور همه افراد که همان دموکراسی است اصل زیست جمعی است.

۴-۲. محدوده حاکمیت از نگاه اقبال

از نگاه اقبال حاکمیت اسلامی از نظر جغرافیای محل اتصال سه قاره هست و فرهنگ آن بر اساس توحید شکل گرفته است و اسلام به عنوان حکومت، تنها وسیله عملی است که می‌تواند این اصل را به صورت عامل زنده‌ای در زندگی فکری و عاطفی نوع بشر به حرکت درآورد (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۲۴۹). اقبال اعمال حاکمیت را به نژاد خاصی نسبت نمی‌دهد و اساساً با این نگاه در تضاد فکری به سر می‌برد. در همین بحث او حاکمیت را به سرزمین نیز نسبت نمی‌داد و در صدد آن بود که با طرفداری از نژادهای گوناگون، الگویی از اتحاد بشری را به نمایش بگذارد تا به این ترتیب مجموعه این ذرات فراهم آمده را به امتی که دارای خودآگاهی خاصی، بدل کند (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۲۶۰). او این مطلب را این گونه شرح می‌دهد که «اگرچه از حجاز و چین و ایرانیم و هر یک به جایی وابسته‌ایم، همچون شب‌نمی در یک صبح خندان پدیدار گشته‌ایم. افراد این اجتماع انسانی در ذیل حاکمیت آزاد هستند اما این آزادی فقط تا زمانی محدود نمی‌شود که نفع جمعی را خدشه‌دار نکند» (اقبال لاهوری، ۱۳۹۴: ۱۷۶). اقبال در این باره حق حاکمیت می‌داند که چون اسلام نفع جمعی قلمداد می‌شود و در آن برابری قرار دارد منافع جمع ارجحیت دارد.

اقبال اساس حضور در جهان مدرن را اجتهاد می‌داند و در بحث حقوقی حاکمیت، ضمن گذر از گذشته با دیدی اجتهادی به مسائل روز توجه می‌کند. با توجه به این نگاه حقوقی وی اذعان می‌دارد که اصول حقوقی که اساس جامعه هستند باید در پرتو تجربه برآمده از زیست جمعی مجدد تفسیر شوند. از این منظر حاکمیت تفسیر به نفع مصالح جمعی را مورد تأیید قرار می‌دهد. وی ضمن دفاع از قانون‌گذاری و مجلس از حضور مکاتب مختلف فکری در این وادی دفاع می‌کند تا از این طریق امکان شرکت آن دسته از مردم عادی که در مباحث شرعی و حقوقی دستی بر آتش و دارای بصیرت هستند، فراهم آید (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۲۷۰). در ادامه وقتی با این پرسش مواجه می‌شود که تفسیر اسلامی از قوانین چگونه خواهد بود؟ این مطلب را بیان می‌کند که علما باید بخش اساسی و حیاتی مجلس قانون‌گذار را شکل دهند و برای بحث آزاد و همچنین در ارتباط با مسائل فقهی و قانونی کمک و راهنمایی کنند و تنها دارو برای مصون ماندن از لغزش در تفسیر مسائل حقوقی مؤثر را اصلاح دستگاه تعلیم و تربیت فقهی و گسترش محدوده آن و پیوندش با علم جدید حقوق می‌داند (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۲۷۴). او همچنین در بحث اجتماعی و ورود حاکمیت حقوقی بیان می‌کند که اگر امور مجاز حقوقی منجر به تباهی و

خسارت اجتماعی شوند، توسط حکومت قابل لغو هستند (اقبال لاهوری، ۱۳۹۴: ۳۰۰).

۵-۲. مرجع اعمال حاکمیت

اقبال درباره مرجع حاکمیت، مرجعیت مطلق و انتصابی را نمی‌پذیرد و این شکل از اعمال را برای جوامع قدیم و نامتمدن می‌داند. در باب اسلام، اقبال بیان می‌کند که هیچ امتیاز ویژه‌ای به گروه یا طبقه‌ای تعلق ندارد که بر اساس آن بخواهد اعمال حاکمیت کند. در اسلام آخوندیسم نداریم، سیستم کاستی نداریم (اقبال لاهوری، ۱۳۹۴: ۱۷۹). اصل انتخابات برای همین مدنظر قرار می‌گیرد که افراد برابر برای تغییر در ساختار در معرض رأی مردم قرار گیرند و بر همین اساس اعمال حاکمیت مردمی شود. هدف سیاسی اسلام ایجاد جمهوریت توسط ملت اسلامی به صورت دقیق است، این همان اصول مساوات همه افراد مسلمان بود که ملت را به صورت بزرگ‌ترین قدرت سیاسی جهان درآورده بود (جاوید اقبال، ۱۹۸۵: ۱۸۱).

اقبال این موضوع را نیز بیان می‌کند که در صدر اسلام مسلمانان پذیرفته بودند که اقتدار سیاسی در دست توده مردم است که این در وهله اول برابری همه مسلمانان را ایجاد می‌کرد (جاوید اقبال، ۱۹۸۵: ۱۹۴). با این نگاه، او در زمانه خود نیز این راه را طی می‌کند و اعمال حاکمیت بر پایه انتخابات را اصل بنیادین می‌داند و حق اعمال حاکمیت را مردم به رئیس دولت و مجلس قانون‌گذار ابلاغ می‌کنند. او در این باره می‌گوید:

دموکراسی اسلام به علت گسترش فرصت اقتصادی رشد نکرد. بلکه دموکراسی در اسلام یک اصل معنوی بر مبنای این فرض است که هر انسانی مرکز انرژی و قدرت بالقوه و ناآشکار است؛ این امکان‌ها و انرژی‌های نهفته این توان را دارند که از طریق پرورش و آموزش به نوع خصوصی از خلق و خو و خصوصیت، رشد کنند. ماده اولیه اسلام، آدم‌های عامی و غیر اشرافی بوده و اسلام از آن‌ها شریف‌ترین و خوش‌نام‌ترین انسان‌ها را از لحاظ زندگی و قدرت شکل داده است (اقبال لاهوری، ۱۳۹۴: ۲۴۴).

از نگاه او این حاکمیت نباید بسیار سازمان‌یافته باشد؛ زیرا در آن انسان به کلی خرد می‌شود. او در این جامعه تمامی ثروت اندیشه اجتماعی محیطش را کسب می‌کند، ولی روح خویش را از دست می‌دهد. این گفته اقبال نشان می‌دهد که وی مخالف نظر طرفداران هگل است. آن‌ها عقیده دارند که دولت یک واحد مافوق شخص است و حقوق بالاتری از حقوق فرد دارد (سعیدی، ۱۳۳۸: ۸۷). حال که حاکمیت با رأی مردم بر سر کار آمده است نباید خودی افراد

را منکر و نقض کند، چون همراهی جمعی بهترین نوع اعمال قدرت است. به این دلیل که انسان فرصت این را دارد تا امکان و توانایی‌های طبیعی‌اش را رشد دهد، در واقع آزادی برخاسته از دموکراسی اجازه می‌دهد که به قدر ممکن انسان شکوفا شود. پس دموکراسی مهم‌ترین وجه اسلام است که باید به عنوان الگوی آرمانی در سیاست مورد ملاحظه قرار گیرد (اقبال لاهوری، ۱۳۹۴: ۱۷۷). اقبال این نوع اعمال حاکمیت و دموکراسی را قبول داشت، اما با نوع غربی آن سر سازش نداشت، ولی به عنوان راه برتر آن را انتخاب کرد. دموکراسی که اقبال از آن دم می‌زند مبتنی است بر وحدت توحیدی میان مسلمانان، فارغ از نژاد و زبان و میهن (جاوید اقبال، ۱۹۸۵: ۴۶). در حالت ایدئال رهبر جامعه در انسان کامل متبلور می‌شود که اقبال برجسته‌ترین نمونه آن را پیامبر^(ص) می‌داند. این را باید بیان کرد که برداشت اقبال از نوع بشر، فارغ از مذهب است و اساس را بر توحید می‌گذارد و در همین راستا به دنبال نظامی است که به نوع انسان فارغ از هر مذهبی، اطمینان ببخشد (انصاری، ۱۳۶۵: ۲۹۲).

۶-۲. حکومت از نگاه اقبال

اقبال سعی در طراحی نظامی فکری و فلسفی کامل داشت که در تمامی ابعاد فردی و اجتماعی زندگی مسلمانان حضور داشته و روابط فرد و اجتماع و دین و دولت را سامان بخشد (نقوی، ۱۳۵۸: ۲۶) او در سخنرانی خود این مطلب را این‌گونه بیان می‌کند که: اسلام به عنوان یک آرمان اخلاقی علاوه بر نوع معینی از سازمان سیاسی - منظوم از سازمان سیاسی یک ساختار اجتماعی است که توسط یک سیستم حقوقی و قضایی، منظم شده و به وسیله یک آرمان ویژه اخلاقی جان گرفته و به حرکت در آمده است - مهم‌ترین عامل سازنده، در طی تاریخ حیات مسلمانان بوده است (اقبال لاهوری، ۱۳۹۴: ۱۴). این سازمان سیاسی به وسیله احکام و فرهنگ مربوط به اسلام بنا شده و دارای نوعی خودآگاهی با اساس دینی است. او در ادامه معتقد است که در جهان اسلام، یک تشکیلات جهان‌شمول داریم که معتقدیم بنیان‌هایش بر اساس وحی الهی شکل گرفته است، اما ساختارش به دلیل نیاز سیستم حقوقی و فقهی ما پس از ارتباط با جهان مدرن، امروزه باید با تنظیمات و سازگاری‌های تازه تجدید حیات یابد (اقبال لاهوری، ۱۳۹۴: ۱۷). اقبال در دوره و زمانه خویش به دنبال بیداری و پیشرفت هم‌کیشان خود بود و به همین دلیل بر اجتهاد در مسائل روز تأکید می‌کند تا آن‌ها را با مسائل روز از دید انتقادی آشنا کند و بر همین اساس به دنبال تفسیر روزآمد است و به همین دلیل به نظر او سازمان یا ساختمان

ملت اسلامی بدون تفسیر جدید قانون اسلامی غیرممکن است (جاوید اقبال، ۱۹۸۵: ۲۰۵).

۲-۷. دیدگاه اقبال در باب خلافت

خلافت پس از دوران اوج خود در صدر اسلام رفته رفته وضعیت جدیدی پیدا کرد و بعد از جنگ جهانی اول به حال اغما فرورفت؛ اما در همین هنگام با پشتیبانی دولت ترکیه مجدد بر سر زبان‌ها افتاد. این نهضت تحت راهنمایی مولانا شوکت علی و مولانا محمدعلی فعالیت مجددی به خود دید و در این مورد گاندی نیز دست مساعدی به سوی مسلمانان دراز کرد و درباره این نهضت از خود صمیمیت نشان داد. او نه تنها نهضت خلافت را تأکید و تأیید کرد، بلکه برای هرگونه کمک و پشتیبانی نیز وعده داد و حتی حاضر شد بدون هیچ قید و بندی به مسلمانان کمک نماید، بدین وسیله گاندی زمام راهنمایی مسلمانان هند را در دست گرفت (اکرم، ۱۹۸۲: ۶۰). در همین دوران این نهضت افت و خیزهایی را از سر گذراند و در ترکیه مصطفی کمال نیز تلاش برای پایان دادن به سلسله عثمانی و خلافت را نیز دنبال می‌کرد. تلاش‌های مصطفی کمال به نتیجه رسید و خلافت که از نظر او عامل هرج و مرج و نفاق بین مؤمنان و غده باقی مانده از قرون وسطی بود برای همیشه منحل شد (نوئل، ۱۳۶۹: ۲۷۰).

اقبال این نظریه را با نگاهی به مطالب ماوردی در مقاله‌ای بررسی کرد و همچنین نگاه ابن خلدون را کاوید و این بحث را در جامعه اهل تسنن دنبال کرد. او در ادامه مباحث خود نگاه شیعه را مورد بررسی قرار می‌دهد و در همین رابطه غیبت امام دوازدهم را یک نوع زیرکی سیاسی مدنظر قرار می‌دهد که کمتر کسی به آن پرداخته است. در همین رابطه و بر اساس حکومت آن زمان این مطلب را بیان می‌کند که: سرپرستی امور و املاک در زمان غیبت به جانشینان امام واگذار شده است و این یعنی شاه ایران نمی‌تواند در کارها دخالت کند و با اینکه در ایران متصدی و مرجع اجرایی اصلی شاه است، اما حق هیچ‌گونه دخل و تصرف در دارایی و مایملک‌ها را ندارد؛ بنابراین شگفت‌انگیز نیست که روحانیون در اصلاحات جدید قانون اساسی (مشروطه) نقش فعالی داشتند (اقبال لاهوری، ۱۳۹۴: ۲۳۵). در قرآن و احادیث برای مسلمانان دستور حکومتی نیامده است و ملت بر اساس خواسته‌ها و نیازهایشان می‌توانستند که ادارات یا نهادهایی را دایر کنند و البته این نهادها با تغییر قانون و نیاز مردم نیز قابل تغییر بودند. هدف اسلام ساخت ملتی است که مطابق شریعت زندگی کند و برای اجرای قانون شریعت این اختیار را داده است که بر طبق نیاز خود، نظام حکومتی را انتخاب کنند که بتواند آن‌ها را رفع کند (جاوید اقبال، ۱۹۸۵: ۱۹۷). در واقع، اقبال بر واقعیت سیاسی تأکید

می‌کند و خلافت را نیز با آن مورد نگاه می‌کند.

نتیجه‌گیری

اقبال با طرح نظام فکری خود که بر مبنای دین اسلام بنا شده بود در نظر داشت تا روابط فردی و جمعی را سامان بخشد. او برای این کار ابتدا مبنای نظری خود را مورد بازنگری قرار داد و به بازسازی اندیشه دینی در اسلام پرداخت.

در بحث هستی‌شناسی رابطه انسان با خدا به سمت وسویی می‌رود که انسان را آزاد و اخلاقی ترسیم کند. او خدا را واحد و مطلق می‌دانست که سایر ممکنات از او نشأت می‌گیرند. در انسان‌شناسی او برای همه انسان‌ها ارزش قائل است و این ارزش انسانی برای او با مسئولیت در جهت اهدافش به وجود می‌آید. او معتقد بود اگرچه خدا به همه انسان‌ها نعمت حیات و تفکر داده است، اما این انسان است که با تلاش خود به درجات مختلف دست می‌یابد. در بحث معرفت‌شناسی نیز، اگرچه از نگاه عقلی دفاع می‌کند، اما دل یا فؤاد را ارزشمندتر می‌داند. سه منبع معرفتی که او بیان می‌کند شامل طبیعت، تاریخ و تجربه درونی یا دینی است، پس در کنار دو منبع دیگر، وحی و یا تجربه درونی، قرار می‌گیرد که این تجربه در شناخت امور نامحسوس به کار می‌آید. او معتقد است که شناخت یقینی از این گونه معرفت به دست می‌آید. اقبال در بحث مبنای نظری خویش سعی کرده است که آن‌ها را بر اساس تعالیم دینی تبیین کند. در جدول زیر بنیادهای نظری اقبال را می‌توان چنین جمع‌بندی کرد:

بنیاد نظری	جواب
هستی‌شناسی	خدای متمرکز و عمیق
انسان‌شناسی	انسان مختار و آزاد
معرفت‌شناسی	تاریخ، طبیعت، معرفت درونی یا قلبی

نگاه سیاسی اقبال برخاسته از مبانی نظری اوست. اقبال بر پایه نگاه هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی خود تفکر سیاسی را شکل می‌دهد. در این نگاه جمع برای او اولویت دارد. انسان با حضور در جمع است که اهدافش را می‌تواند دنبال کند. این نگاه دینی انسان را برای انسجام اجتماعی و طی کردن مسیر کمال فرامی‌خواند. از نگاه او دموکراسی راه حل موضوع

است. سیاست اقبال بدون عنصر الهی قابل بیان نیست. او دین و سیاست را مکمل یکدیگر می‌داند و برای همین اصل معنویت را که پایه دینی دارد برای بشر ضروری می‌داند و آرمان‌گرایی اروپا را که به جدایی سیاست از دین منجر شده است، عامل به وجود آمدن «خود» سرگردان می‌داند که در دموکراسی‌های مغایر یکدیگر به دنبال اصل خویش می‌گردد، اما اسلام که اندیشه‌ی غایی مبتنی بر وحی دارد به حیات بشر عمق می‌بخشد و زندگی بشر را بازسازی می‌کند. او دموکراسی معنوی را هدف غایی اسلام می‌داند. در این نوع حکومت سیاست از دین جدا نیست بلکه مکمل هم هستند تا علاوه بر انسان که دارای خودی است جامعه نیز در سایه آن رشد کند و آرمان آن شامل اخلاق، برابری و آزادی را به ثمر برساند. این حاکمیت در محدوده‌ای سیر می‌کند که حقوق اقلیت نیز در آن لحاظ شده باشد و هر کس بتواند بر اساس دیدگاه خویش در زیست جمعی شرکت کند. اساس این حکومت و حاکمیت با انتخاب شکل می‌گیرد و هرگونه تخطی از حقوق انسانی برای افراد جامعه این حق لحاظ می‌شود تا دادخواهی کند. فرم قوانین این حکومت بر اساس اسلام است، اما محتوا را شرایط زمانی و مکان تعیین می‌کند و این دو مکمل یکدیگر می‌شوند، در این بین اجتهاد که در احکام موتور محرک جامعه است، باعث پیشرفت و هماهنگی قوانین با مسائل روز می‌شود.

اگر باور داریم که هر مفهوم و مسئله دارای فرم و محتوا است باید قبول کنیم که در بحث اسلامی کردن جامعه اسلام فرم و شرایط زمان و مکان و روح جمعی محتوای آن می‌باشند. با این نگاه باید برای پذیرش تکثر نگاه‌های مختلف به فکر قانون‌گذاری و سیاست‌گذاری افتاد که ارزش‌های عام بشری را که مورد تأیید عقل و عرف و دین هستند با هم جمع کرد و از درون آن ارزش‌های والای زیست جمعی را ملاک قرار داد. اساس فکر اقبال بر پایه بسط نگاه توحیدی و دموکراسی خواهانه است که تن‌واره اجتماعی را لباس معنویت می‌پوشاند. پس جمع‌بندی سیاسی وی به این شکل است.

پرسش‌های سیاسی	جواب
مرجع اعمال حاکمیت	بر اساس انتخابات آزاد و نظر مردم تعیین می‌شود و جمهوری مدنظر است
محدوده حاکمیت	با قانون نشأت گرفته از رأی مردم همراه با نگاه توحیدی
حق اعتراض	اعتراض در هر مورد حاکمیتی حق مردم است

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آکوچیکان، احمد. (۱۳۶۵) (اقبال، احیای تفکر دینی)، در شناخت اقبال، به کوشش: غلامرضا ستوده، دانشگاه تهران.
۳. ابولولید، محمد بن احم (ابن رشد). (۱۹۹۸)، *الضروری فی السیاسه*، تحقیق احمد شعلان، بیروت: مرکز الدراسات العربیه.
۴. احمد عثمانی، عزیزالدین. (۱۳۶۵)، (انسان و زندگی در شعر اقبال)، در شناخت اقبال، به کوشش: غلامرضا ستوده، دانشگاه تهران.
۵. احمدی، احمد. (۱۳۴۹) *دانای راز*، تهران: انتشارات زوار.
۶. اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۷۰) *دیدن دگر آموز- شنیدن دگر آموز*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۷. اقبال، جاوید. (۱۳۶۲) *زندگی نامه محمد اقبال لاهوری*، ترجمه شهیندخت کامران مقدم، تهران: انتشارات رامین.
۸. _____ . (۱۹۸۵) *جاویدان اقبال (زنده رود)*، ترجمه شهیندخت کامران مقدم، لاهور: انتشارات آکادمی اقبال.
۹. اقبال لاهوری، محمد. (۱۳۹۴) *سخنرانی‌ها، مقالات و نامه‌های علامه اقبال لاهوری*، ترجمه محمد مسعود نوروزی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۱۰. _____ . (۱۳۸۸) *بازسازی اندیشه دینی در اسلام*، ترجمه محمد بقائی ماکان، تهران: انتشارات فردوس.
۱۱. _____ . (۱۳۹۰) *کلیات اشعار فارسی اقبال لاهوری*، به کوشش احمد سروش، تهران: انتشارات سنایی.
۱۲. _____ . (۱۳۶۸) *گلشن راز*، ترجمه محمد بقائی، تهران: انتشارات حیدری.
۱۳. _____ . (۱۳۷۰) *نوای شاعر فردا یا اسرار خودی و رموز بی خودی*، مقدمه دکتر محمد حسین مشایخ فریدونی، تهران: انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. اکرم، محمد. (۱۹۸۲) *اقبال در راه مولوی*، لاهور: انتشارات اقبال آکادمی پاکستان.
۱۵. انصاری، نورالحسن. (۱۳۶۵) (اقبال و جهان بینی او)، در شناخت اقبال، به کوشش: غلامرضا ستوده، دانشگاه تهران.
۱۶. انوار، عشرت. (۱۳۷۰) *مابعد الطبیعه از دیدگاه اقبال*، ترجمه محمد بقائی، تهران: انتشارات

حکمت.

۱۷. بابر، نوئل. (۱۳۶۹) فرمانروایان شاخ زرین از سلیمان قانونی تا آتاتورک، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: انتشارات نشر گفتار.
۱۸. برنی، مظفر حسین. (۱۳۶۴) نقش اقبال در ادب پارسی_هندی، ترجمه مهدی افشار، تهران: انتشارات وزارت ارشاد.
۱۹. پازوکی، شهرام. (۱۳۸۳) «در باب الهیات»، تهران: ارغنون، شماره ۶، صفحه ۱-۱۱.
۲۰. رجبی، محمود. (۱۳۸۰) انسان‌شناسی، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۱. دیل، رجینالد هالینگ. (۱۳۸۷) تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: انتشارات ققنوس.
۲۲. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۲) یادداشت‌ها و اندیشه‌ها، مقاله اقبال شاعر شرق، تهران: انتشارات جاویدان.
۲۳. سعیدی، غلامرضا. (۱۳۳۸) اقبال شناسی، تهران: انتشارات بعثت.
۲۴. _____ . (۱۳۷۰) اندیشه‌های اقبال لاهوری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۵. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۰) تفرج صنع، تهران: انتشارات صراط.
۲۶. _____ . (۱۳۹۲) قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: انتشارات صراط.
۲۷. شولتز، دوان. (۱۳۸۶) نظریه‌های شخصیت، ترجمه یوسف کریمی همکاران، تهران: انتشارات ارسباران.
۲۸. صابر، غلام. (۱۳۸۸) کی یو کگارد و اقبال، ترجمه محمد بقائی، تهران: نشر یادآوران.
۲۹. عسگری گیلانی، زین العابدین. (۱۳۸۱) انسان مجموعه‌ای از جهان، تهران: انتشارات دهسرا.
۳۰. عشرت، وحید. (۱۹۸۹) «ماخذ و مصادر فلسفه اقبال»، اقبالیات، شماره ۴، صفحه ۲۱۹-۲۴۶.
۳۱. عضدانلو، حمید. (۱۳۸۳) ادوارد سعید، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۳۲. فولکیه، پل. (۱۳۷۸) هستی‌شناسی (بحث وجود)، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۳. فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۶) درآمدی بر معرفت‌شناسی، تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۴. گیدنز، آتونی. (۱۳۸۸) دورکم، ترجمه یوسف اباذری، تهران: انتشارات خوارزمی.

۳۵. _____ . (۱۳۷۸) سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: انتشارات نشر نی.
۳۶. مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۶۵) (اجتهاد از نظر اقبال)، در شناخت اقبال، به کوشش: غلامرضا ستوده، دانشگاه تهران.
۳۷. معروف، محمد. (۱۳۸۶) فلسفه دین از دیدگاه اقبال، ترجمه محمد بقائی، تهران: انتشارات مروارید.
۳۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹) احیای تفکر اسلامی، تهران: انتشارات صدرا.
۳۹. مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۶) کلیات شمس، ویراستار: فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴۰. _____ . (۱۳۹۳) مثنوی معنوی، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب
۴۱. میلر، پیتر. (۱۳۸۲) سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
۴۲. نقوی، علی محمد. (۱۳۵۸) ایدئولوژی انقلابی اقبال، ترجمه م.م. بحری، تهران: انتشارات اسلامی.
۴۳. وینست، اندرو. (۱۳۸۷) نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.