

ساخت انسان سیاسی از نگاه اقبال لاهوری

مصطفی کواکبیان (نویسنده مسئول)

عضو هیئت علمی و دانشیار علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی تهران، ایران (نویسنده مسئول)
m.kavakebyan@gmail.com

سید محمد احمد نژاد

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

چکیده

ساخت یک جامعه سیاسی هماهنگ با بستر تمدنی اش از دیرباز مسئله اصلی متفکران سیاسی بوده است. ساخت یک نظام سیاسی در ابتدا با نگاه ویژه به انسان شکل می گیرد و از دل نوع نگاه به انسان، شکل سیاسی نیز سامان می یابد. ساخت و ارائه انسان سیاسی بخصوص در جهان اسلام و دوران معاصر از اهمیت ویژه ای برخوردار است؛ زیرا سنگینی نگاه سنتی و حضور استعمار، این مفهوم اساسی را به نوعی در سکون و سکوت قرار داده است. اینکه چگونه می توان در بستر نگاه دینی و پسا استعماری یک جامعه هماهنگ با حدود و ثغور مکانی و زمانی پدید آورد، ویژگی و نکات مهمی را در خود دارد. در این نوشتار تلاش شده است تا از منظر اقبال لاهوری به واکاوی علل انحلال رهایی در انسان و در ادامه به نحوه رفع آن و همچنین ساخت انسان سیاسی با بار مسئولیت پذیری بپردازیم. اقبال لاهوری ضمن تفکر در مفاهیم ذکر شده به دنبال ساخت انسان سیاسی و همچنین اعلام حضور آن در بستر اجتماع است که پیشبرد این مقوله را در این نوشتار بررسی می کنیم. بخشی که اقبال در آن تأکید می کند همانا آزادی و برابری در عین داشتن مسئولیت اجتماعی است که از وی یک انسان مسئول در عرصه اجتماع می سازد. تکمیل این نگاه با حضور وی در اجتماع صورت می گیرد. برای بسط و پرورش این موضوع در این مقاله از روش اسنادی با رجوع به منابع کتابخانه ای بهره برده ایم.

واژگان کلیدی: انسان، سیاست، انسان سیاسی، فلسفه خودی، پسا استعمار.

مقدمه

حضور انسان در اجتماع و ارزش‌گذاری در مواجهه با نیازها و دغدغه‌های نگاه سیاسی از محوریت و اهمیت بالایی برخوردار است. درواقع متفکران و نظرورزان عرصه سیاست با نگاه به مفهوم انسان بنای فکری خویش را مشخص می‌کنند، پس نوع نگاه به انسان و ارزش‌گذاری آن در مکاتب گوناگون، متفاوت است. شناخت انسان در گره و گره‌گشایی از اندیشه سیاسی و اجتماعی تأثیرگذار است. نوع خوانش و مفهوم‌سازی از انسان در تفکرات سیاسی متفکران جهان اسلام نیز تأثیرگذار بوده است و بنیاد فکری آن‌ها را می‌توان از نگاهشان به مقوله انسان و سیاست درک کرد. جهان اسلام در دوران معاصر علاوه بر حضور استعمار در درون محدوده فکری خویش نیز اسیر تفکراتی بود که مفهوم رهایی را در انسان منحل کرده و اجازه حضور تأثیرگذار در جامعه را نیز از او سلب کرده بود. این دو نظر باعث شد که متفکران معاصر با پردازش مجدد در مفهوم انسان آن را به شکلی ارائه نمایند که ضمن شکستن سد استعمار از حضور نگاه معنوی و دینی نیز بهره‌مند باشند. ساخت انسانی سیاسی در عصر استعمار و پسااستعمار با نگاه دینی از جمله مفاهیمی بود که اقبال لاهوری را می‌توان از سرآمدان آن قلمداد کرد. در دوران اقبال لاهوری حضور استعمار و نوع نگاه دینی به انسان باعث شده بود که او در پی ساخت انسانی برآید که ضمن مبارزه علیه استعمار هویت دینی خویش را نیز حفظ کند. اقبال لاهوری با طرح مقوله بازگشت به خویش و ساخت فلسفه خودی از نگاه دینی خویش دفاع کرد و از این منظر به مبارزه با استعمار و تفکرات استعمار برخاست. همین نگاه و اندیشه در ساخت انسان سیاسی از نگاه او اهمیت دارد. این نکته را نباید فراموش کرد که وی ذیل دیدگاه الهیاتی خود این روند را دنبال می‌کند و نیاز هست پس از بررسی زمانه او نوع چرخشی که در فهم و انتقال زبان دینی اقبال صورت گرفته نیز مورد بررسی قرار گیرد. برای تکمیل بحث و به دست آوردن نتیجه نیاز است تا مفهوم انسان و مشخصاً انسان سیاسی از نگاه اقبال مورد واکاوی قرار گیرد تا سرانجام نتیجه این موضوع خودش را نشان دهد.

۱. زمانه اقبال لاهوری

دوران زندگی اقبال چه از منظر عمل و چه از منظر نظر دوران پرهیاهویی بود. از یک طرف حضور

و عمل بیگانه و نشر تفکرات استعماری آن و از طرف دیگر سکون اندیشه دینی اقبال را وارد مسیری کرد که تا انتهای عمر در آن غوطه‌ور بود. در سال ۱۸۵۸-۱۸۵۷ م. انگلستان بر هندوستان تسلط یافته بود و در این دوران مردم منطقه مورد تعرض قرار می‌گرفتند. این روند برای مسلمانان سخت‌تر شده بود تا جایی که حتی املاک آن‌ها توقیف می‌شد. آن‌ها هرگونه استخدام دولتی را برای مسلمانان نهی کرده بودند و وضعیت برای مسلمانان بسیار ناگوار پیش می‌رفت و در این وضعیت هندوها نیز با آن‌ها همکاری می‌کردند. این کشمکش تا سال‌ها در هند ادامه داشت. دورانی که اقبال در آن سیر می‌کرد، دوران جدال‌های سیاسی و اجتماعی بود. او مشاهده کرد که ابرقدرت‌های استعماری برای اهداف خود می‌خواهند جهان اسلام را تکه‌تکه کنند (جاوید اقبال، ۱۳۶۲: ۱۹۴). در آن دوران زبان انگلیسی به جای زبان فارسی رسمیت یافت و چون مسلمانان این روند را قبول نداشتند موقعیت کاریشان را از دست می‌دادند. پس نظام و مقررات اسلامی از میان رفت. قوانین اسلامی که قرن‌ها در هند رواج داشت جایشان را به قوانین جدید غیر اسلامی دادند. الحاق دولت «اوده» به کمپانی هند شرقی؛ یعنی خاتمه دادن به اسلام در منطقه شمال غربی و سرانجام پایان دادن به قوانین اسلامی (سعیدی، ۱۳۷۰: ۱۲۷). این وضعیت تا گرفتن امتیازاتی توسط مبارزین از انگلیس ادامه داشت. آن‌ها تصمیم گرفتند تا انتخابات جداگانه‌ای برای مسلمانان برگزار کنند. این تصمیم که خوی مکارانه انگلیسی‌ها را نشان می‌داد در حقیقت به بایکوت مسلمانان و ایجاد اختلاف در میان هندوها و مسلمانان منجر شد. شیوه مبارزه مبارزین نیز مختلف بود تا جایی که گروهی موافق این تصمیم و گروهی مخالف آن بودند. اقبال، جامعه شکست‌خورده‌ای را در پیش خود می‌دید که اسیر خرافه و تسلیم بیگانه شده‌اند. در زمانه او فشار بر مسلمانان زیاده‌تر بود؛ به این دلیل که استعمارگران تصور می‌کردند که تنها مردمی که سد محکمی در برابرشان بشود همین مردمان هستند و از طرفی مسلمانان آن‌طور که شایسته بود از آموزه‌های دینی در جهت بهبود وضعیت خود استفاده نمی‌کردند (رادفر، ۱۳۷۳: ۱۸۰). او آرزو داشت تا جهان اسلام از سلطه بیگانه نجات یابد و بتواند شکوه نخستین خود را احیا کند. برای این منظور مسلمانان را به آینده‌ای درخشان امید می‌داد. در کنار همه این‌ها اهل عمل و مبارزه هم بود و در راه تحقق اهداف اصلاحی خویش، عملاً وارد عرصه‌های سیاسی و اجتماعی شد (مطهری: ۵۲، ۱۳۶۸).

۲. چرخش زبان دینی

تفکر غالب در جهان اسلام این بود که حق تعیین سرنوشت و حضور مؤثر انسان در جامعه از مفاهیمی است که به تازگی با حضور فرهنگ غرب در شرق شکل گرفته است. در واقع این موضوع تا پیش از این مورد توجه متفکران نبوده و تنها پس از حضور فرهنگی غرب کانون توجه قرار گرفته است (پدرام، ۱۳۸۲: ۱۹). در ادامه شکل‌گیری آن را نیز از نظام دانایی غرب می‌دانستند و آن را از دستاوردهای مدرنیته برای مسلمانان به شمار می‌آوردند (حقیقت و موسوی، ۱۳۸۱: ۴۵). در این دوران اقبال با نگاهی دیگر در پی تغییر این نگرش برآمد و آغازگر شروع حرکت اصلاحی از درون جامعه اسلامی بود. این حرکت با چرخش در زبان دینی به نوعی بر مدار نواندیشی در حال حرکت بود. بازسازی مفاهیم دینی ذهن هر متفکر دغدغه‌مندی را به خود مشغول کرده بود. در این بین اقبال لاهوری با توجه به تحصیلات فلسفی که در غرب دنبال کرده بود الگوی بسیاری از متفکران این راه گشت. لازمه غلبه بر مشکلاتی که دامن جهان اسلام را فرا گرفته بود نوسازی تفکر دینی اسلامی آن هم در پرتو نگرش جدید است. مهم‌ترین کوشش، اگر نگوییم تنها کوشش در به دست دادن تعبیری از اسلام به حسب تفاسیر فلسفی جدید از آن اقبال لاهوری است که شاعری با حساسیت عمیق و عالمی با فرهنگ وسیع فلسفی بود. غرض او نشان دادن و اثبات صحت جهان‌بینی غربی نیست، بلکه انطباق آن با جهان‌بینی قرآنی مقصود است (ماجد فخری، ۱۳۷۲: ۳۷۵).

به نظر اقبال زمان جدید با مسائل و مشکلات جدیدی در پیش روی است و این تحولات عمیق ذهن بشر را درگیر خود ساخته است که جهان اسلام نمی‌تواند نسبت به آن‌ها بی تفاوت باشد. جهان اسلام نیاز دارد تا همگام با مسائل جدید طرحی نو در سیستم معرفتی خویش درافکند. بسط قدرت بشر بر طبیعت، ایمان تازه‌ای با احساس فرح‌بخش تفوق بر نیروهایی که محیط و پیرامونش را شکل می‌دهند، به او داده است. نظرهای جدیدی ارائه شد، مسائل کهن در پرتو تجارب نو، مورد ارزیابی مجدد قرار گرفت و از این میان قضایای تازه‌ای قد برافراشت؛ بنابراین جای عجبی نیست که نسل جوان مسلمان در آسیا و آفریقا طالب موضع‌گیری تازه‌ای در دین و ایمانشان باشند (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۴۱). اقبال در کوشش است تا با توجه به سنت فلسفی اسلام به جهان پیش رو و مسائل آن نگاه کند.

در این راستا باید این را بررسی کرد که برداشت و طرز نگاه اقبال از مفاهیم قرآنی و اساساً دین اسلام چگونه است؟ ماجد فخری برداشت اقبال را عقلی و اخلاقی توأم با تجربه معنوی می‌داند. از نگاه اقبال دین آئینه تمام نمای آدمی است. درواقع دین کوششی اصیل برای تصفیه خودآگاهی بشری است. او همچنین اذعان می‌دارد که دین نه امری جزئی است، نه اندیشه‌ای مجرد، نه احساس باطنی و نه عمل صرف، بلکه تجربه از کل انسان است (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۳۳). او همچنین در باب نگاه اسلام به انسان در جایی می‌گوید که: اسلام بشر را مخلوقی خاکی نمی‌انگارد که محدود به این قسمت یا آن قسمت زمین باشد، بلکه انسان را مکانیزم اجتماعی، موجودی معنوی و روحانی می‌داند و معتقد است که انسان در این مکانیزم به‌عنوان یک عامل جاندار و زنده، دارای حقوق و تکالیفی است (بقایی، ۱۳۸۰: ۱۲۰).

اقبال دین را از منظر یک تجربه معنوی نگاه می‌کند. او بر آن است که این هویت و عناصر کلیدی را بر اساس نگاه تجربی تفسیر کند. تلقی اقبال از دین اسلام این‌گونه است که دین اسلام توجه بیشتری به عمل و تجربه دارد و کتابی است که بر این دو بیش از اندیشه تأکید کرده است. از شاخص‌های فکری اقبال همین است که از نظر وی قرآن توجه ویژه‌ای به عینیت، واقعیت و عمل نموده است (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۳۴). او توجه به ملموسات را از پیام‌های قرآن می‌دانست و اساساً از تفکر یونانی که به واقعیت توجهی نمی‌کرد گریزان بود. او معتقد است که سنت افلاطونی فلسفه، مبنی بر نفی جهان مادی به‌عنوان پنداری از جهان مثل، برخلاف اعتقادات اسلامی است که مبنی بر واقعیت جهان می‌باشد (اقبال لاهوری، ۱۳۷۰: ۳۳). به نظر او این تصور که اسلام به نظر پرداخته و چیزی از عمل و روزگار تازه نگفته برگرفته از سنت یونانی است. درحالی‌که سخت از غلبه اندیشه ونانی در رنج و عذاب بود، در عین اعتقاد به تحول معرفت دینی دوام و ثبات را مخالف آن نمی‌دانست (سروش، ۱۳۹۲: ۵). از این رو، وی ضمن نقد این نگاه بیان می‌کند که اسلام و معارف قرآنی علمی‌اند یا دست‌کم با علم ناسازگاری ندارد (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۳۵).

اقبال بیان می‌کند که دانشمندان غربی که بر پایه خرد استقرایی علوم جدید را بنا نهاده‌اند، حاصل توجه و تأکید فرهنگ اسلامی خرد استقرایی بوده است. او روح تفکر اسلام را متعلق به جهان جدید می‌داند. اقبال بیان می‌کند که: پیامبر اسلام میان دنیای قدیم و جدید قد برافراشته، تا آنجا که به

منبع وحی او ارتباط پیدا می‌کند به دنیای کهن تعلق می‌یابد و از آن قسمت که با روح وحی او در ارتباط است به دنیای جدید مربوط می‌شود. حیات، منابع دیگری از معرفت را که با جهت جدیدش تناسب داشته باشد، در نهاد او کشف می‌کند. میلاد اسلام، تولد عقل استقرایی کاوشگر است (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۲۲۱).

از نظر اقبال تفکر اسلامی و نگرش قرآنی آن به تولد خرد استقرایی می‌انجامد؛ این خرد مبانی تولد علوم جدید است. پس حرکت و چرخش دینی که اینجا اتفاق افتاده است درواقع حرکت به سمت غرب نیست، بلکه بازگشت و پیدا کردن گم‌شده خویش است که خود مسلمانان در پرتو نگاه قرآنی بانی علم جدید هستند.

۳. انسان‌شناسی

از جمله موضوعات فلسفی که از قدیم و دیرباز چالش برانگیز بوده است موضوع انسان، کیفیت و پیدایش آن است. انسان‌ها 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. البته نباید فراموش که این راه بسیار دشوار است و با توجه به گسترش فهم و درک انسانی سؤالات عظیم‌تری در پیش خود می‌یابد. انسان هرگز به کنه خویش دست پیدا نمی‌کند و تصویر خود را در اطلاعات گردآوری‌شده پیدا نمی‌کند، بلکه این تصویر را در پرسش‌هایی که از خود می‌کند به دست می‌آورد (آندره، ۱۳۶۵: ۲۸). این را نباید فراموش کرد که این اتفاق امر مبارکی است؛ زیرا وجود انسان را نیز گسترش می‌دهد. این گسترده‌گی در ابتدا آن‌چنان پیچیده نبود، اما با گذشت زمان و کنکاش بیشتر در این وادی این موجود پیچیدگی خویش را بیشتر درک و برای لمس حقیقت بیش‌ازپیش تلاش کرد. انسان‌شناسی درواقع بشر را به درون‌نگری و می‌دارد تا با شناخت بیشتر خویش علاوه بر محدودیت‌ها، محدوده فکری و عملی خویش را بشناسد. این امر بدون شک علاوه بر اینکه باعث فهم‌پذیرتر کردن زیستن می‌شود به انسان این قدرت را می‌دهد در راستای فهم خویشتن، جهان خویش را بسازد و برای آن نقش راه تدوین کند.

در ابتدا تصور و خیال انسان از خویش گسترده و مبهم بود. این اتفاق باعث رنجش وی می‌شد و

او را به تلاش بیشتر برای تفسیری از خویش در هستی وامی داشت. این رویه باعث شد تا وی تعریف و تفسیرهای متعددی از خویش به وجود آورد. در نگاه دینی انسان آن چنان سرگشته و حیران نبوده است و موقعیت خود را که از زبان پیامبران نقل می شده، می پذیرفته است؛ اما در مکتب های عقلی که بر وحی استوار نبوده اند، تعریف هایی که از انسان می شده دارای کم و کاستی های بوده است. نگاه گذرا به این تعاریف نشان می دهد که همواره این تعاریف و تفسیرها رو به تکامل بوده است. این تکامل در هر دوره رنگ و بوی خاص زمان خویش را داشته است. هنگامی نگاه به زمین بوده و انسان در کنار طبیعت قابل شناختن بوده و در امتداد آن قرار می گرفته و هنگامی با نگاه به آسمان در پی کشف و حقایقی از جهان دیگر برای انسان شناسی بوده است. با به زمین آوردن فلسفه توسط سقراط اذعان شد که پیش از هر چیز شناخت انسان و احوال او باید مورد توجه قرار گیرد (لاندمن، ۱۳۵۷: ۳۷).

در ادامه و پس از گذر از این دوران انسان، به خاطر سلطه ای که کلیسا داشت مورد بی توجهی قرار گرفت و موضوعی فرعی شد؛ اما این روند در دوران رنسانس دوباره اوج گرفت و شناخت انسان از اهمیت والایی برخوردار شد. در این دوران متفکرانی مانند ماکس شلر اذعان کردند که: اگر یک موضوع فلسفی وجود داشته باشد که انجام آن به عده ما باشد، شناخت انسان و منظور از شناخت، درک جوهر و چگونگی وجود اوست (لاندمن، ۱۳۵۷: ۵۰). این را نباید فراموش کرد که هر دو نگاه چه دینی و چه غیردینی در صدد آن هستند تا با توجه به مکان و زمان خویش نگاهی جامع را از انسان ارائه دهند و این روندها با فراز و نشیب در حال تکامل هستند.

هر تمدنی سر در میراث گذشته خویش دارد و نمی تواند بریده ای از تاریخ باشد و در امتداد آن به مدد سایر فرهنگ و تمدن ها رشد و نمو می کند. شفیعی کدکنی در این باره می گوید: هیچ هنر کاملی از مجموعه تاریخی خویش مبرا نیست (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۸: ۲۰۲). به همین ترتیب انسان شناسی مسئله ای مستقل و تازه نیست که در گذشته ریشه نداشته باشد. علم انسان شناسی که هدف خویش را بررسی ابعاد مختلف انسان قرار داده است به نوعی تازه است، اما کنکاش این مسئله امر تازه ای نیست و انسان از دیرباز سر در شناخت خویش داشته است. در حوزه های گوناگونی انسان مورد بررسی قرار گرفته است. این گونه بررسی ها در لابه لای سایر مباحث طرح شده و حالت منظمی ندارد. در آثار ادبی و تاریخی و فلسفی یونان باستان و کتب دانشمندان ایرانی و اسلامی تصویر کم رنگی از مطالعه

انسان و خصوصیات تمدن و فرهنگ انسانی به چشم می‌خورد و روشنائی‌های در تجسم و تفهم مردم‌شناسی از خلال آثار آنان کور سو می‌زند (روح‌الامینی، ۱۳۶۸: ۳۹). البته این را باید متذکر شد که دیباچه ادبیات ایرانی بسیار در این زمینه غنی است. بدین ترتیب شناخت انسان در جهان اکنون بدون توجه به آثار گذشته کامل نخواهد بود و حتی اقبال خود بعضاً از سنت قدما استفاده کرده است. تعریفی از انسان‌شناسی شده است که اکنون آن را به کل جهان تعمیم می‌دهند. این تعریف انسان را در دو بُعد فرهنگی و طبیعی بررسی می‌کند (فکوهی، ۱۳۸۸: ۲۰). در بُعد فرهنگی می‌توان از انسان‌شناسی فلسفی نیز نام برد. گو اینکه فلسفه نیز از جنس فرهنگ است و می‌توان از این منظر نیز به انسان توجه کرد. نگاه اقبال به انسان با آن‌که از مایه‌های دینی و عرفانی برخوردار است، اما طرح کلی اندیشه وی در این باب از فلسفه آب می‌خورد. وی در نامه‌ای به مصطفی تبسم می‌گوید: بیشتر اوقات را به مطالعه فلسفه غرب گذراندم و این برای من شخصیت دومی به بار آورده است و با این فکر دانسته یا ندانسته حقایق اسلام را مطالعه می‌کنم و بارها تجربه کرده‌ام (جاوید اقبال، ۱۹۸۵: ۲۶۶). پس لازم است تا در اینجا با توجه به نگاه اقبال، مختصری در باب نگاه فلسفی توضیح داده شود.

۳-۱. انسان‌شناسی فلسفی

بسیاری انسان و موجودیت آن را امری بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌دانند؛ اما هنگامی که این بحث باز می‌شود و مورد کنکاش از منظر فلسفی قرار می‌گیرد، بسیاری پرسش‌ها شکل می‌گیرد که پاسخ دادن به آن‌ها آسان نیست. تاریخ نشان داده است که پیشرفت فلسفه و علم بیش از آن که موجب شناخت انسان ناشناخته شود، حرکت عکس داشته است آشنا را بیشتر ناآشنا کرده است (فیرحی، ۱۳۸۹: ۳۳۸). باز شدن این بحث همان‌طور که قبلاً ذکر شد در آثار قدما بوده و آثار فلسفی از برجستگی خاصی برخوردار بوده است. فیلسوفان از قدیم‌الایام درصدد شناخت اشیاء عالم و کیفیت آن‌ها بوده‌اند. به واسطه این کار که بر دوش خود حس می‌کردند، تحقیقات بسیاری در باب شناخت جهان و موجودات آن از جمله انسان و کیفیت احوال او انجام داده‌اند. البته در این بین نباید از نقش عرفا و عالمان دین درگذریم خصوصاً در باب بحث انسان کامل که عرفا و عالمان دین پی گرفته بودند. فلاسفه از قدیم در پی آن بودند تا به کمک تلاش‌های فکری و فلسفی بدانند انسان چیست؟

و برای پی بردن به آن از یک جنبه اکتفا نمی‌کردند. بلکه آدمی را از نقاط و جوانب گوناگون مورد بررسی قرار می‌دادند (لاندمن، ۱۳۵۷: ۵). بررسی سیر فلسفه بیانگر این مسئله است که در دستگاه اندیشه‌ای هر فیلسوفی، انسان جایگاهی را احراز کرده است و وی به این موضوع پرداخته است. امتداد آثار فیلسوفان نشان می‌دهد که به‌شدت زیر نفوذ این موضوع قرار گرفته‌اند و حتی بسیاری از فیلسوفان هدف فلسفه را تنها کاوش انسان و احوال او می‌دانند (لاندمن، ۱۳۵۷: ۶).

۳-۲. انسان‌شناسی از منظر اقبال لاهوری

بنا بر تغییر اجتماعی که اقبال در سر می‌پروراند، انسان در مرکز آن قرار داشت. او برای انسان جایگاه والای در نظر داشت که سر منشأ تغییرات در جهان است. درواقع نگاه دینی اقبال به انسان‌شناسی بسیار اهمیت دارد و میوه خداشناسی در انسان‌شناسی به بار می‌نشیند تا با آن انسان را از گوشه‌نشینی و تاریکی به روشنایی زیست جمعی بکشاند. اقبال که جامعه خشک و خالی از تحرک و در بند خویش را می‌دید به این مهم توجه کرد که اگر نقش انسان را دگرگون سازد می‌تواند 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 می‌داند که دارای نفس و بدن است؛ اما از نظر برتری، نفس را برتر و مقدم می‌داند و در این باب می‌گوید: 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 آن‌ها منقطع شود، در این صورت بنیان‌های اساسی زندگی با تقابل‌ها و تضادهای محنت‌آور به ویرانی کشیده خواهد شد، اما معنویت پیوسته تلاش دارد تا واقعیت را از آن خود کند به امید آن‌که سرانجام واقعیت را در خود مستحیل و آن را مثل خود ساخته، همه هستی‌اش را منور سازد (اقبال، ۱۳۸۸: ۴۳). این نیروی سازنده که در انسان وجود دارد او را برای هر کاری آزاد می‌گذارد تا با ساختن جهان اصالت آزادی را برای خود نشان دهد. او با استناد به قرآن برای انسان ۳ مؤلفه را در نظر می‌گیرد و می‌گوید: در مورد انسان آنچه از قرآن می‌فهمیم این است که او برگزیده خداست، جانشین خداست و امانت‌دار شخصیتی آزاد است که به مسئولیت خویش آن را پذیرفته است (اقبال، ۱۳۸۸: ۱۷۲).

انسان در واقع 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 کهسار و راغ آفریدی خیابان و گلزار و باغ آفریدم

(اقبال، ۱۳۹۰: ۳۰۲)

اقبال با این نگرش به انسان، روحیه تقدیرگرایی را نفی می‌کند و بر آن است تا با رد این نگاه به انسان آزادی در راه و مسئولیت‌پذیری را القا کند تا از پس آن جامعه را از حکمرانی فرصت‌طلبان برهاند و نشان دهد که با رد تقدیرگرایی باید برای ساخت جامعه مطلوب تلاش کرد و غایت مطلوب را به دست آورد. او فرصت‌طلبی حکمرانان دمشق برای سرپوش گذاشتن بر حادثه کربلا را بر همین اساس تفسیر می‌کند (اقبال، ۱۳۸۸: ۱۹۷). این نگاه اقبال به انسان اساس پی ریزی جامعه‌ای با حضور همه افراد آن را نوید می‌دهد. در نگاه اقبال اساس کار دین برای به حرکت درآوردن انسان برای زیست بهتر و پیش روی به سوی کمال است. انسان با این تفکری که اقبال برای آن فرمول‌بندی می‌کند در جهان آزادانه فکر و عمل می‌کند و برای نجات خود از قید هر نگاه قیم ماهانه‌ای به من‌گایی چشم دوخته است. پس ساخت انسان مختار و آزاد اقبال نتیجه‌ای در زیست سیاسی و اجتماعی به بار می‌آورد که در نگاه سیاسی او توضیح خواهیم داد، اما اجمالاً بیان می‌کنیم که این نگاه به حضور همه افراد در میدان فکر و عمل اجتماع و ساخت جامعه‌ای مشارکتی با حضور همگان ختم می‌شود.

پس می‌توان گفت که، اقبال راه اصلاح جامعه را در اصلاح فرد می‌داند و برای همین ابر انسان را تثویز می‌کند. در واقع اقبال همانند مولانا و سایر عارفان مشرق زمین راه اصلاح جامعه را در اصلاح فرد می‌داند. 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). این خودآگاهی 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، ۱۳۸۸: ۱۹۷). اقبال با این نگرش، اندیشه خویش در باب انسان را فلسفه خودی نامید. فلسفه‌ای که انسان در مرکز آن قرار دارد و با توجه به ذات خود می‌تواند علاوه بر گسست از خمودگی راه را برای جامعه‌ای پویا باز کند. در روزگار اقبال چیزی که از همه بیشتر به چشم می‌خورد عدم حضور انس آن‌ها در صحنه جمع بود که اقبال با این نگاه به انسان درصدد آن برآمد که خونی تازه به پیکره انسان وارد و در ادامه بهره آن را در آزادی جامعه خویش ببیند. او با پیکربندی مجدد مفهوم انسان در ادامه بحث هستی‌شناسی، انسان را دال مرکزی فلسفه خویش قرار داد تا براساس ذات روحانی و پیوند آن با من مطلق برای هر شخص هویت جداگانه پدید آورد تا او بتواند برای پیوستن به من مطلق با آزادی عمل حرکت کند.

۳-۳. فلسفه خودی

فلسفه خودی اقبال آمیزه‌ای است از عقاید هگل در مورد ایده الیزم، نظریات فیخته در مورد من، عقاید مک تاگارت و سر احمد هندی در زمینه استقلال من دانی در برابر من عالی، عقیده نیچه در مورد ابر انسان، بینش هندوئیسم در خصوص تحریر حقیقت، عرفان پویا و واقع‌نگری مولوی و بالاخره دیدگاهی که قرآن در مورد جاودانگی من آدمی بیان داشته است (بقائی، ۱۳۷۹: ۹). به نظر اقبال «من»‌ها از من غایی که حقیقت روحانی است سرچشمه می‌گیرند. به این معنا که خودی انسان از دیگر طبیعت جدا نیست و هر ذره‌ای هر چقدر هم که در سطح الهی پایی باشد باز هم بخشی از مراتب خودی است و یک خود یا من به شمار می‌آید. این خود درواقع اساس روحانی به او می‌دهد، اما وی را در عمل آزاد می‌گذارد. هویت و شخصیت مستقل انسان از همین جا شکل می‌گیرد که او به واسطه خودآگاهی مستقیم به واقعیت بالا می‌رسد و این اتفاق او را به واقعیتی در قلب نیروی خلاق الهی می‌رساند و از این رو نسبت به اشیاء پیرامونش دارای مقام واقعی بسیار برتری می‌شود (اقبال: ۱۳۸۸: ۱۳۹). خودی در انسان به واسطه قدرتی که دارد و بار مأموریت و امانتی که من مطلق بر دوش او گذاشته، وی را به مرتبه اشرف مخلوقات می‌رساند. این بار روحانی به او این امکان را می‌دهد که پس از میان همه آفریده‌ها آگاهانه در حیات شرکت کند و به واسطه «من» قالب‌گیری در هستی را انجام دهد تا برای خویش به فردیتی جامع و منحصر به فرد برسد. این فلسفه خودی درواقع

او را محیط بر هستی قرار می‌دهد و توانایی تفوق بر طبیعت را به او می‌دهد.

او در نامه‌ای به نیکلسون خودی انسان را این‌گونه بیان می‌کند:

در بشر مرکز حیات، خودی یا شخصیت است که یک حالت کشمکش می‌باشد و زندگی خودی از همین است. اگر این حالت کشمکش از بین برود، اضمحلال جای آن را می‌گیرد و چون شخصیت که مولود همین کشمکش و اضطراب می‌باشد، پرارزش‌ترین سرمایه انسانی است، بنابراین باید مراقبت نمود که هیچ‌گاه در اضمحلال و سکون رخ ننماید (نقوی، ۱۳۵۸: ۴۱).

این کشمکشی که اقبال از آن دم می‌زند باعث درک حقیقت «من» است. حیات «من» نوعی کشمکش ناشی از هجوم «من» به محیط و هجوم محیط به «من» است. من در خارج از این عرصه قرار ندارد و به‌عنوان نیروی هدایت‌کننده در آن میدان حضور دارد و با تجربه خاص خودش شکل و انسجام می‌یابد (اقبال، ۱۳۸۸: ۱۸۴). خودی از نظر اقبال «من» راستین و مظهر همه جلوه‌های زیبای حیات و نغمه روح خدایی است که با شناختش همه پرسش‌های آدمی پایان می‌یابد (بهداروند، ۱۳۸۶: ۲۲۱). این من که برگرفته از ذات نیک من مطلق است راه را برای کمال باید طی کند و انسان به واسطه آزادی عملی که از من مطلق دارد می‌تواند بر اساس کسب توانایی به کمال دست پیدا کند و خودی خویش را در نزدیکی من مطلق حس کند.

خویش را چون از خودی محکم کنی
گر فنا خواهی ز خود آزاد شو

تو اگر خواهی جهان بر هم کنی
گر بقا خواهی به خود آباد شو

(اقبال، ۱۳۹۰: ۱۱۹)

این نگرستن به خویش و درک فلسفه خودی ذات را با عصاره هستی که همان نیروی روحانی است آشنا می‌کند. من متناهی با درک خویش حقیقت را درک می‌کند و گویی از بی‌کرانگی را در کرانمندی خویش می‌یابد که این چیزی جز بقا را برای او به ارمغان نمی‌آورد. این همان درکی است که حلاج در نگاه خویش به آن رسید و با آزادی کامل به من غایی نزدیک شد.

این خودآگاهی برای انسان در نگاه اقبال شروع حیات است و شعور در برخورد با دیگری به وجود می‌آید و به خودشناسی می‌رسد. مرحوم سعیدی در این باب این‌گونه می‌گوید: مطابق نظر اقبال،

ما مستقیماً می‌توانیم مشاهده کنیم که خودی حقیقتی است مسلم و موجود و همان است که هسته مرکزی شخصیت ماست (سعیدی، ۱۳۳۸: ۷۸). خودی که به‌صورت احساس رخ می‌نماید برای رشد خویش نیازمند ظرف است و در کشمکشی دوسویه با محیط ماهیت حقیقی خویش را می‌یابد. از این رو بایستی با «حقیقت آفاقی» ارتباط درست و عمیق برقرار سازد. جلوه‌های این حقیقت عبارت از جامعه، جهان و حقیقت مطلق است. اساس این ارتباط در تمایلات و تمنیاتی است که خودی در ذات خویش دارد. پس خودی بدون ارتباط با آن‌ها به اساس خویش نمی‌تواند برسد (مهدی، ۱۳۷۹: ۴۸).

انسان‌ها جدا از هر نوع تعینی دارای گوه‌ری واحد هستند که باید کشف و تقویت شود تا آدمی به فعلیت برسد. پاداش مستمر بشر عبارت از رشد تدریجی او در تملک نفس، منحصر به فرد بودن و میزان فعالیتش به‌عنوان یک «من» هست. حتی رویداد «کن فیکون شدن عالم» که بلافاصله بعد از روز داوری است، نمی‌تواند بر آرامش کامل یک «من» که بالندگی تمام یافته است، تأثیری داشته باشد (اقبال، ۱۳۸۸: ۲۰۷). 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، ۱۳۷۰: ۹۷). او می‌گوید: به بشر استعداد نامیدن اشیاء عطا شده است؛ یعنی می‌تواند از آن‌ها صور عقلی و مفهومی بسازد، ساختن مفهوم و صورت عقلی از اشیاء معنایی جز مسخر کردن آن‌ها ندارد؛ بنابراین با همین شناخت تصویری است که بشر به جنبه قابل رؤیت حقیقت نائل می‌شود (اقبال، ۱۳۸۸: ۴۹). نگاه عمل‌گرایانه‌ای که اقبال به انسان دارد باعث می‌شود تا انسان به نگاه به پیرامون و درگیر کردن خویش با طبیعت و سایر من‌ها اساس ذات خویش را نمایان کند و با آن خودی خویش را صیقل دهد. این تفسیر از خودی در واقع علاوه بر کنش محورانه بودن انسان را به شخصیتی منحصر به فرد بدل می‌کند که برای رسیدن به حلقه نهایی ذات روحانی، باید علاوه بر اندیشه، عمل را سر لوحه خویش قرار دهد. با این تفاسیر نگاه اقبال به سوژگی انسان کنش محورانه است؛ بنابراین در وادی فلسفه تأکید کانت بر کنش و عمل را در مقابل تأکید دکارت بر اندیشه ترجیح می‌دهد و این‌گونه می‌گوید که: در کوششی که «من» برای چیزی بودن دارد، وقت و فرصت نهایی خویش را می‌یابد تا وجودش را مستحکم سازد و «من هستم» اساسی‌تری را به

دست آورد که دلیل واقعی و عینی بودن خود را در «من می‌اندیشم» درکارت نمی‌یابد، بلکه در «من می‌توانم» کانت کشف می‌کند. پایان جستجوی «من» به معنای رهایی از محدودیت‌های فردیت نیست، بلکه به‌عکس به معنای یافتن تعریف دقیق‌تری در مورد آن است. عمل نهایی عملی عقلانی نیست، بلکه عملی حیاتی است که به همه هستی من عمق می‌بخشد، اراده‌اش را محکم می‌سازد و این اطمینان را به او می‌دهد که: جهان، فقط آن نیست که به نظر آید یا با ادراکات عقلی شناخته شود، بلکه چیزی است که باید به عمل مداوم، پی‌درپی در حال بازسازی باشد. این برای «من» لحظه سعادتی متعال و نیز هنگام بزرگ‌ترین امتحان است (اقبال، ۱۳۸۸: ۳۰۴).

این نوع فلسفه ورزی 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 می‌ماند؛ 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. این ختمیت به معنای خودبنیادی انسان است. به این معنا انسان به بلوغ فکری رسیده است و توانایی این را دارد که دایر مدار هستی شود. اومانیزم اقبال گاهی چنان افسار گسیخته می‌شود که حتی زندانه امر الهی را زیر سؤال می‌برد.

این جهان چیست ای صنم خانه پندار من است
جلوه او گرو دیده بیدار من است
(اقبال، ۱۳۹۰: ۱۹۷)

این دیدگاه به انسان که از متنی دینی خوانش شده است درواقع نیروی 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).

۴. ساخت انسان سیاسی

در جهان اسلام حضور انسان در ساحت سیاست ابتدا توسط فارابی مورد بررسی قرار گرفته است (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۷۰). در طول این دوران نگاه فرجام خواهانه باعث شده است توجه به انسان زمینی و مسائل و مسئولیت آن کم شود. این نگاه به انسان برگرفته از الگوی هستی‌شناسی تحت القمر

و فوق القمر است (نصر، ۱۳۷۹: ۱۰۸). این نگاه رفته رفته رنگ و روی خویش را از دست داد، لذا مشخصاً اقبال لاهوری از سرآمدان چرخش در این نگاه است. حضور انسان در جامعه و فعالیت وی از او یک شخصیت مستقل و مسئول می‌سازد که در سیاست به معنای خیر جمعی حضور فعال دارد. اقبال در این زمینه با بحث انسان‌شناسی بیان می‌دارد که انسان آزاد آفریده شده است و مسئول کارهای خویش است (اقبال، ۱۳۸۸: ۱۷۲). او بیان می‌دارد که بشریت امروز به تفسیر معنوی از عالم، رهایی معنوی فرد و اصولی اساسی با اهمیت جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر پایه معنویت هدایت کند، نیاز دارد. درواقع، این تفسیر با پایان 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 است تکامل ببخشد (اقبال، ۱۳۸۸: ۲۷۸). اقبال مساوات و برابری را از اصول سه‌گانه توحید - در کنار آزادی و مسئولیت مشترک - تلقی می‌کند (مجتهد شبستری، ۱۳۶۵: ۲۵۶)، او این اصل را باعث سودمندی بشر می‌داند؛ زیرا بشر را دارای عنصری حیاتی می‌داند که منشأ آن را یکی قلمداد می‌کند.

او هر انسانی را مرکز یک انرژی و قدرت ناآشکار می‌داند که نیاز به رشد و حمایت دارد و این کار در دایره حاکمیتی به هیچ عنوان با برچسب قومی و نژادی پاک نمی‌شود بلکه برای آن امکان تربیت فراهم می‌شود (اقبال، ۱۳۹۴: ۲۴۴). ذات انسان که اساساً روحانی است برای او فردیتی می‌آورد که در راه دستیابی به خویشین باید آزاد باشد. همان‌طور که قبلاً ذکر شد هر کس مسئول اعمال خویش است و این مسئولیت‌پذیری از آزادی عمل انسان نشأت می‌گیرد. انسان برای آن‌که نیروهای خویش را بپروراند و از امکانات سرشار زندگی استفاده کند، نیاز به آزادی دارد. انسان آزاده، بندگی هیچ کس را نمی‌پذیرد و حتی حاضر نیست که کسی بنده او شود چون افکارش از حق است و در حق، آزادگی و آزادی جوهر اساسی وجود است، هم در جنبه درونی و هم در جنبه بیرونی.

بنده حق بی‌نیاز از هر مقام	نی غلام او را نه کس او را غلام
بنده حق مرد آزاد است و بس	ملک و آئینش خدا داد است و بس

(اقبال: ۳۷۷، ۱۳۹۰)

در اندیشه آزاد انسان، مرگ نیز از مقاماتی است که او طی می‌کند. این انسان رنگ حق به خویش

گرفته است و در خویش می‌نگرد. او با بیان داستان هبوط می‌گوید: قصد قرآن بیشتر بیان اعتلای انسان و رهایی او از مرحله ابتدایی و غریزی زندگی به حالت آگاهانه خود آزاد است که می‌تواند شک کند و از اطاعت سر باز زند (اقبال: ۱۵۶، ۱۳۸۸). عمل آزادانه و اختیاری است که انسان را مسئول و مستقل پرورش می‌دهد. درواقع اقبال بیان می‌کند که این آزادی و مختار بودن انسان، معرفت وی را افزایش می‌دهد؛ زیرا در تجربه کردن است که انسان پخته می‌شود. این آغاز روندی است که آزادی انسان به رسمیت شناخته می‌شود و اقبال توصیه می‌کند که:

راه دشوار است سامان کم بگیر
در جهان آزاد زی آزاد میر

(اقبال: ۱۳۹۰: ۱۸۲)

همین تفکر است که به اقبال، اندیشه پرواز و نفی تعلق می‌بخشد. او انسان شرقی را در فراخوانی به آزادی اندیشه دعوت می‌کند. این آزادی اندیشه او را به فردیتی مشخص می‌رساند که نیروهای خویش را می‌پروراند. اقبال نیز مانند برگسون عقیده دارد که آدمی در جریان عظیم تحول و تکامل خودی خویش تمایل آشکار رشد و رو به تزایدی در کسب آزادی با همه فواید و زیان‌های که دارد، نشان می‌دهد. از همین آزادی است که (خودی) رشد و تکامل می‌یابد (بقایی، ۱۳۷۹: ۱۶).

افزون بر این آزادی فردی که به حریت فردی می‌رسد، آزادی در هویت جمعی نیز از بنیادهای فکری اقبال است. امتی که این چنین آزادی دارند، گیتی‌گشا می‌شوند. درواقع، اساس فکر اقبال در سطح انسان‌شناسی، انسان مسئول و آزاد قلمداد می‌شود. او مخالف جبرگرایی است و بر همین اساس در گلشن راز مخاطب را بر آن می‌دارد که از وادی جبر فراتر رود و به قلمرو آزادی پای گذارد.

چه گویم از چه گون و بی چه گونش	برون مجبور و مختار درونش
چنین فرموده‌ای سلطان بدر است	که ایمان در میان جبر و قدر است
تو هر مخلوق را مجبور گویی	اسیر بد «نزد» و «دور» گویی
ولی جان از دم جان آفرین است	به چندین جلوه‌ها خلوت‌نشین است
ز جبر او حدیسی در میان نیست	که جان بی فطرت آزاد جان نیست

(اقبال، ۱۳۹۰: ۱۵۰)

برای اقبال عاملیت انسان بسیار مهم است و برای همین ساخت یک انسان مسئول و حاضر در

سیاست که منجر به ساخت انسان سیاسی می‌شود، مؤلفه آزادی نقش زیادی را بازی می‌کند. در امتداد آن جستجوی انسان، آرزو داشتن و تلاش در عرصه زندگی انسان را به بزرگی راهنمایی می‌کند و آنچه انسان‌ها را به جستجوی اهداف برمی‌انگیزد، آرزوست.

زندگی در جستجو پوشیده است اصل و در آرزو پوشیده است
آرزو را در دل خود زنده دار تا نگردد مشت خاک تو مزار

(اقبال، ۱۳۹۰: ۹۸)

در نظر اقبال، آرزو در پی معنا بخشیدن به جهان و انگیزه دادن به انسان است. همین آرزوست که باعث پیدایش نظم اجتماعی، رسوم و تازگی‌های علوم شده است. او با بیان شعر «خود» در اسرار خودی آرزو را شرح می‌دهد:

زندگی سرمایه‌دار از آرزوست عقل از زائندگان بطن اوست
چیست نظم قوم و آیین و رسوم چیست راز تازگی‌های علوم

(اقبال، ۱۳۹۰: ۴)

آرزو اساس عاملیت انسانی است و بدون داشتن آرزو نمی‌توانیم کاری از پیش ببریم. انسانی که از آرزو و ذوق عاری باشد از حیات عاری است. زندگی مان مرادف است با آرزوها، ذوق‌ها و شوق‌ها. هر قدر که دنیا را بیشتر بیازماییم، مرتبه حیاطمان تعالی بیشتری می‌یابد، همه هستی ما بر شالوده حیاتی استوار است که آمیزه‌ای از آرزوها و اعمال است، چنانچه اینها نباشند زندگی مان بی روح و عاری از تحرک خواهد شد. آرزوها برای خودشان نیرو و قدرتی خلاق دارند که ما را به زندگی و عمل برمی‌انگیزند (انوار، ۱۳۷۰: ۸).

یکی دیگر از مواردی که برای حضور فعال انسان در سیاست ضروری است بحث صبر و تحمل است. تحمل عقاید دیگران، موجب توسعه شخصیت انسان می‌شود و این یک امر ضروری در زیست جمعی است. این اصل بیان می‌دارد که شخص علاوه بر احترام به خود، به دیگران نیز احترام می‌گذارد. به این ترتیب اقبال تحمل و صبر را مردم‌گرایی و روح اصیل دینی می‌داند و توصیه می‌کند که:

دین سرا پا سوختن اندر طلب انتهایش عشق و آغازش ادب

حرف بد را بر لب آوردن خطاست
کافر و مؤمن همه خلق خداست
آدمیت احترام آدمی
باخبر شواز مقام آدمی
بنده عشق از خدا گیرد طریق
می شود بر کافر و مؤمن شفیق

(اقبال، ۱۳۹۰: ۴۴۴)

۴-۱. تعالی فرد و جامعه

بحث تقدم و تأخر فرد و جامعه از دیرباز مورد بحث اندیشمندان بوده است. یک نگاه تعاملی را زیمیل این گونه بیان می کند که: انسان چنان نیست که بخشی از او اجتماعی و بخشی دیگر فردی باشد. انسان، هم یک حلقه اجتماعی است و هم یک هستی برای خودش، هم محصول جامعه است و هم زندگی اش از یک کانون خودمختار سرچشمه می گیرد (کوزرو، ۱۳۹۴: ۲۵۶). نظر اقبال نیز در باب این موضوع همین راه است و او این موضوع را در مثنوی رموزیخودی شرح می دهد. او بیان می کند که فرد به تنهایی ضعیف و بی قدرت است و اگر در جمع حضور نداشته باشد نیروهای درونی اش، اهداف اش و همه آرزوهایش نیز پراکنده و سردرگم می شوند. فقط در یک جمع است که احساس وجود و قدرت می کند و دید او عمق می یابد.

فرد را ربط جماعت رحمت است
جوهر او را کمال از ملت است
تا توانی با جماعت یار باش
رونق هنگامه احرار باش
حرز جان کن گفته خیرالبشر
هست شیطان از جماعت دورتر
فرد و قوم آینه یک دیگرند
سلک و گوهر کهکشان و اخترند

(اقبال، ۱۳۹۰: ۱۴۱)

فرد در برابر جامعه با صیقل دادن خود به میدان عمل وارد می شود تا ضمن شناخت بهتر جمع و جهان، قدرت تسخیر آن را نیز به دست آورد؛ بنابراین رشد فرد با اصالت بخشیدن به جامعه محقق می شود و تا زمانی که افراد به یکدیگر نپیوندند و اجتماعی شکل ندهند در مانده می مانند. در این راستا نیروی فردیت ضعیف می گردد. بر این اساس تعامل میان فرد و جامعه به صورت همگون است تا زیست جمعی همراه با اندیشه به دست آید.

نتیجه‌گیری

انسان‌ها 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 می‌دید به این مهم توجه کرد که اگر نقش انسان را دگرگون سازد می‌تواند 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 لاهوری متفکری است که بر پایه شرایط جامعه دست به اندیشه‌ورزی زد و در همین راستا با پذیرش و فهم اولیه از مشکل در پی مفهوم‌پردازی از انسانی برآمد که ضمن رویکرد الهیاتی نقش سیاسی فعالی نیز در جامعه بازی کند. ساخت انسان سیاسی از دل مفهومی به نام فلسفه خودی اقبال نشان داد که می‌توان با تقویت رویکرد درون دینی، در مقابل هرگونه خودکامگی سیاسی و فرهنگ غربی ایستاد و ضمن رویکرد الهیاتی جامعه‌ای پویا ساخت. ساخت این مفهوم از دل اشعار و نوشتار اقبال قابل ردگیری است. قائل شدن ارزش برابر برای تمام انسان‌ها بار مسئولیتی برای آن به ارمغان می‌آورد که وی را به عنصر فعال در جامعه بدل می‌کند. در نظر اقبال برای بارور شدن این نگاه نوعی چرخش زبان دینی را نسبت به هم‌عصران او مشاهده می‌کنیم. او با نگاه به مسائل جدید در پی جا انداختن خرد استقرایی است. این نیاز درواقع یک حرکت نو برای مواجهه با مسائل روز است که اقبال در جستجوی این پاسخ برای این مسائل به دل الهیات وارد می‌شود. از این منظر انسان ضمن تقویت خودی خویش در جامعه حضور پیدا می‌کند تا ضمن صیقل درونی خویش آن را بارورتر کن.

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 راه‌حل موضوع است. 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 گام برمی‌دارد. به این معنا انسان به بلوغ فکری رسیده است و توانایی این را دارد که دایر مدار هستی شود. او مانع اقبال گاهی چنان افسار گسیخته

می‌شود که حتی رندانه امر الهی را در زبور نیز زیر سؤال می‌برد. این دیدگاه به انسان که از متنی دینی خوانش شده است درواقع 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 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.

منابع

- اقبال، جاوید. (۱۳۶۲) زندگی‌نامه محمد اقبال لاهوری، ترجمه شهین دخت کامران مقدم، تهران: انتشارات رامین.
- _____ (۱۹۸۵) جاویدان اقبال (زنده رود)، ترجمه شهین دخت کامران مقدم، پاکستان: انتشارات آکادمی اقبال.
- احمد عثمانی، عزیزالدین. (۱۳۶۵) (انسان و زندگی در شعر اقبال)، در شناخت اقبال، به کوشش: غلامرضا ستوده، تهران: دانشگاه تهران.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۷۰) دیدن دگر آموز_ شنیدن دگر آموز، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- انوار، عشرت. (۱۳۷۰) مابعد الطبیعه از دیدگاه اقبال، ترجمه محمد بقائی، تهران: انتشارات حکمت.
- بقایی، محمد. (۱۳۸۰) سونش دینار دیدگاه‌های علامه اقبال، تهران: انتشارات فردوس.
- _____ (۱۳۷۹) شرار زندگی (شرح اسرارخودی اقبال لاهوری)، تهران: انتشارات فردوس.
- _____ (۱۳۷۹) اقبال با چهار روایت، تهران: انتشارات فردوس.
- پدram، مسعود. (۱۳۸۲) روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب، تهران: انتشارات گام نو.

- حقیقت، سید صادق و سید علی میرموسوی. (۱۳۸۱) مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- روح الامینی، محمود. (۱۳۶۸) مبانی انسان‌شناسی، تهران: انتشارات عطار.
- رادفر، ابوالقاسم. (۱۳۷۳) شاهکارهای ادبیات فارسی، گزیده اشعار فارسی اقبال لاهوری، تهران: انتشارات سپهر.
- سعیدی، غلامرضا. (۱۳۳۸) اقبال شناسی، تهران: انتشارات بعثت.
- _____ . (۱۳۷۰) اندیشه‌های اقبال لاهوری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۹۲) قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: انتشارات صراط.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۵۸) صور خیال در شعر فارسی، تهران: انتشارات آگاه.
- فکوهی، ناصر. (۱۳۸۸) تاریخ اندیشه‌های انسان‌شناسی، تهران: انتشارات نی.
- فیرحی، داوود. (۱۳۸۹) دین و دولت در عصر مدرن، تهران: انتشارات رخداد نو.
- فخری، ماجد. (۱۳۷۲) سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کوزر، لوییس. (۱۳۹۴) زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر علمی.
- گیدنز، آنتونی. (۱۳۷۸) سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: انتشارات نشر نی.
- لاهوری، اقبال. (۱۳۸۸) بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقائی ماکان، تهران: انتشارات فردوس.
- _____ . (۱۳۷۰) نوای شاعر فردا یا اسرار خودی و رموز بی خودی، مقدمه دکتر محمدحسین مشایخ فریدونی، تهران: انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ . (۱۳۹۰) کلیات اشعار فارسی اقبال لاهوری، به کوشش احمد سروش، تهران: انتشارات سنایی.
- _____ . (۱۳۹۴) سخنرانی‌ها مقالات و نامه‌های علامه اقبال لاهوری، ترجمه

- محمد مسعود نوروزی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق^(ع).
- لاندمان. (۱۳۵۷) انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه رامپور صدر نبوی، تهران: انتشارات باستان.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸) بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صدسال اخیر، تهران: انتشارات صدرا.
- مالرو، آندره. (۱۳۶۵) ضد خاطرات، ترجمه ابوالحسن نجفی و رضا سید حسینی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- مهدی، مجتبی. (۱۳۷۹) صدای رویش خیال، تهران: موسسه فرهنگی و انتشارات زهد.
- مهاجرنیا، محسن. (۱۳۸۰) اندیشه سیاسی فارابی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۶۵) (اجتهاد از نظر اقبال)، در شناخت اقبال، به کوشش: غلامرضا ستوده، دانشگاه تهران.
- نصر، سید حسن. (۱۳۷۹) بحران معنوی انسان متجدد، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.