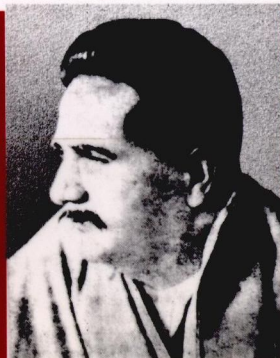


تصوف در تصور اقبال

شبستری و کسروی

تألیف و ترجمه :

محمد بقایی (ماکان)



انتشارات فردوس از مجموعه
«بازنگری آثار و افکار علامه اقبال»
منتشر کرده است:

- ☐ بازسازی اندیشه دینی در اسلام
- ☐ اقبال با چهارده روایت
- ☐ شرح گلشن راز جدید
- ☐ شرح چه باید کرد
- ☐ شرار زندگی
- ☐ مبانی تربیت فردو جامعه
- ☐ خدا در تصور اقبال
- ☐ زمان و مکان از دیدگاه اقبال
- ☐ سونش دینار
- ☐ پیاله‌ئی از میکده لاهور
- ☐ تصوف در تصور اقبال، شبستری و کسروی
- ☐ لعل روان
- ☐ بر بام افلاک



تصوف در تصور اقبال

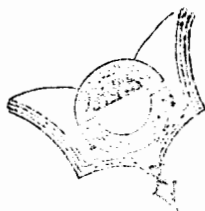
محمد بقایی (ماکان)



۱/۲۰ ف

۳۱/۵

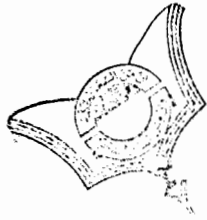
۱۷۰۰



کتابخانه تخصصی ادبیات
تاسیس ۱۳۶۶

تصوف در تصور

اقبال، شبستری و کسروی



کتابخانه
مجلس شورای اسلامی
تألیف و ترجمه
۱۳۶۶

تصوف در تصور اقبال، شبستری و کسروی

تألیف و ترجمه:
محمد بقائی (ماکان)



تهران - ۱۳۸۰

بقائی ماکان، محمد، ۱۳۲۳ -
 تصوف در تصور اقبال، شبستری و کسروی / تالیف و ترجمه محمد بقائی
 (ماکان). - تهران: فردوس، ۱۳۸۰.
 ISBN 964 - 320 - 136 - 8
 ۲۴۸ ص.
 فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.
 ۱. اقبال لاهوری، محمد، ۱۸۷۷ - ۱۹۳۸ - - نظریه درباره تصوف. ۲.
 شبستری، محمود بن عبدالکریم، - ۱۷۲۰ ق. - - نظریه درباره تصوف. ۳.
 کسروی، احمد، ۱۲۶۹ - ۱۳۲۴ - - نظریه درباره تصوف. ۴. تصوف - - دفاعیه ها
 و ردیه ها. الف. عنوان.
 ۶ ت ۷ ب / ۲۸۸ PB ۲۹۷ / ۸۴
 کتابخانه ملی ایران
 ۲۵۶۴۱ - ۷۹ م



انتشارات فردوس

خیابان دانشگاه - کوچه میترا - شماره ۷ تلفن ۶۴۶۹۹۶۵ - ۶۴۱۸۸۳۹

تصوف در تصور اقبال، شبستری و کسروی

تألیف و ترجمه: محمد بقائی (ماکان)

چاپ اول: تهران - ۱۳۸۰

تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه

حروفچینی: گنجینه

چاپخانه رامین

همه حقوق محفوظ است.

شابک ۸ - ۱۳۶ - ۳۲۰ - ۹۶۴ ISBN 964 - 320 - 136 - 8

۱۴۵۰ تومان



اقبال قبا پوشد، درکار جهان کوشد

دریاب که درویشی بادلق و کلاهی نیست

(اقبال ۱۲۵۶-۱۳۱۷ ش.)

به دوست اندیشمند و صافی ضمیرم

محمد مصدقی

فهرست

پیشگفتار مؤلف.....	۹
تأملات اقبال در باب تصوف.....	۱۳
عرفان از نگاه اقبال.....	۲۳
اقبال و شهود.....	۴۹
اقبال و شبستری.....	۷۱
اقبال، عقل و عشق.....	۱۰۵
اقبال و تصوف.....	۱۲۹
صوفیگری از نظر اقبال و کسروی.....	۱۵۳
صوفی در شعر اقبال.....	۱۷۳
اصطلاح‌شناسی عرفانی اقبال.....	۱۷۵
پیوست.....	۲۳۵
برای مطالعه بیشتر.....	۲۳۷
فهرست آیات.....	۲۳۸
فهرست اصطلاحات انگلیسی به فارسی.....	۲۳۹
فهرست نام‌ها و موضوعات.....	۲۴۱

... وقتی به اقبال می‌اندیشم علی‌گونه‌ئی را می‌بینم؛ انسانی را
برگرفته علی، اما براندازه‌های کمی و کیفی متناسب با
استعدادهای بشری قرن بیستم.

اقبال با مکتب خویش و اساساً با هستی خود نشان می‌دهد
که اندیشه‌ئی است که در عین حال که به دنیا و نیازهای مادی بشر
سخت توجه کرده است، اما باز دلی به آدمی می‌بخشد که به قول
خودش «زیباترین حالات زندگی را در شوق‌ها و تأمل‌های
سپیده‌دم و صبحگاه می‌بیند.»

درست یک عارف بزرگ با یک روح زلال فارغ از ماده است و
در عین حال مردی است که به علم و به پیشرفت تکنیک و
پیشرفت تعقل بشری در زمان ما به دیده احترام و عظمت نگاه
می‌کند.

اقبال همه راه‌های فلسفی و روحی این عصر را با بینش و
جهت‌یابی ایمان و عرفان اسلامی خویش پیموده است و می‌توان
گفت که وی یک «مهاجر» مسلمان است که از اعماق اقیانوس
پراسرار هند سرزد و تا بلندترین قله‌های کوهستان پراقتدار اروپا
بالا رفت، اما نماند و به میان ما بازگشت تا ره‌آورد سفری این
چنین شگفت را به ملت خویش، یعنی به ما ارزانی دارد، و من در
شخصیت او می‌بینم که یکبار دیگر، اسلام برای نسل خود آگاه و
دردمند اما پریشان خویش در قرن بیستم «نمونه‌سازی» کرده
است...
علی شریعتی

پیشگفتار

اقبال، متفکری است آگاه و نواندیش که به عنوان شاعر و فیلسوفِ عارف در جهان شهرت یافته است ولی تصوف او با تصوف مرسوم ملازمتی ندارد. روی گردانی وی را از افکار صوفیانه وحدت وجودی باید در فلسفه‌ئی جستجو کرد که او به نام «خودی» مطرح ساخت. این فلسفه که به میزان بسیار به پراگماتیسم نزدیک است با عزلت‌گزینی و خلوت‌نشینی نمی‌سازد. در حقیقت تصوف اقبال را باید در زمره آن دسته از نحله‌های صوفیانه در شرق به‌شمار آورد که به تلاش و مجاهده بیش از استغراق و مراقبه اهمیت می‌دادند. صفویه در ایران از کانون تصوفی متفاوت ظهور کرد. آنان پادشاه را مرشد کامل می‌گفتند. در برخی از خانقاه‌های قدیم جوانان را به فنون جنگاوری تشویق می‌کردند و آن فنون را به آنان می‌آموختند. خانقاه‌هایی وجود داشته است که جوانان در آنها شیوه‌های حراست از کوی و برزن را تعلیم می‌دیدند. صوفیانی بوده‌اند که می‌گفتند:

شکرانه بازوی توانا بگرفتن دست ناتوان است

در میان چنین خانقاه‌هایی، خانقاه سمرقند از همه نامبردارتر است. در این خانقاه دستجاتی بودند که به نام جوانمردان نامیده می‌شدند. یعقوب که ایران را منزلی بخشید از این جماعت بود. جوانان در این خانقاه‌ها برای مبارزه با مصائب زندگی تربیت می‌شدند. ولی متأسفانه رفته رفته آن شاخه‌ئی از تصوف قوت گرفت که جهان و هرچه در او هست را بی‌بنیاد می‌شمرد. اقبال چنین اندیشه‌ئی را برای مشرق‌زمین، به‌خصوص دنیای اسلام، سمی مهلک می‌دانست که با احکام قرآن در تضاد است. او در آغاز کتاب بازسازی اندیشه دینی می‌نویسد «قرآن کتابی است که در مورد عمل بیش از اندیشه تأکید می‌کند». بنابراین چگونه می‌توان ترک دنیا و خودانکاری و ترک نفس را از اسلام دانست. آیا چنین تصوفی اسلامی است؟ از این نادرست‌تر اینکه به‌خلاف نص صریح قرآن خودی انسان را جاودانه نمی‌داند و نهایت کار او را «فنا فی الله» می‌داند. حال آنکه قرآن به آدمیان می‌گوید گمان نکنید که شما را همچون برگ خشکی دور می‌اندازیم. خودی انسان فنا نمی‌پذیرد. خود متناهی همانند خود نامتناهی ازلی و ابدی است. خودی‌ها در نهایت انجمی خواهند داشت در کنار برترین خودی نه آنکه در او مستحیل شوند یا همچون قطره‌ئی در اقیانوس ذاتش فنا شوند. این نتیجه‌ئی است که باید از کلام قرآن گرفت که می‌گوید «شما را به بازی نیافریده‌ایم.» اقبال با اعتقاد به چنین اندیشه‌ئی به تصوفی معتقد است که بنیادش بر عمل، طریقش بر تپیدن و نرسیدن و هدفش در رسیدن به کمال من نامحدود باشد. عرفان او چندان متعالی است که حتی من نامحدود هم در پی

دیدار من محدود برمی آید. عارف در اندیشه اقبال کسی است که وقتی به چنان منزلت و مرتبتی نائل آمد، به دنیای ملموسات باز می گردد و آنچه را که در سیر و سلوک خود تجربه کرده در جهان واقع برای بهبود و پیشرفت جامعه خویش به کار می گیرد و لذت حضور را به دیگران می چشاند. او سرمشق پویائی و تلاش و مبارزه است، «مرد غوغا» است. چنین اندیشه‌ئی بارقه‌هایی در تاریخ تصوف اسلامی داشته است، به خصوص در عرفان مولوی که اقبال او را مراد و مرشد خود می داند. اما اساس چنین عرفانی بر عقاید مک تاگارت و شیخ احمد سرهندی است که اقبال آمیزه‌ئی از افکار آنان را همراه با فلسفه خود به امید شکوفائی زندگی اقوام شرق در قالب گفته‌هایی دلپذیر عرضه داشت.

حرف آخر اینکه اصولاً بهترین روش برای پی بردن به کنه افکار هر اندیشمندی تأمل در آراء و نظراتی است که از او به جای مانده. طبیعی است که واقعیت مبتنی بر اصل هرچیزی بسیار مطمئن تر از مراجعه به نظرات اظهار شده درباره آن است. بسیاری از کسانی که درباره اقبال سخن می گویند او را شاعری عارف می خوانند که مرادشان از این توصیف تقریباً و گاهی تحقیقاً به همان معنا و مفهوم مرسوم است. ولی چنان که گفتیم عرفان اقبال، عرفانی است متفاوت با آنچه که برخی گمان می کنند. بنابراین برای آنکه دانسته شود تصوف و عرفان از دیدگاه اقبال به واقع چیست تأملاتی را که او در این خصوص داشته و به مناسبت‌های مختلف اظهار نموده در آغاز این کتاب فراهم آوردیم تا بابتی برای آشنائی موجز و مطمئن برای ورود

به مباحث گسترده تری باشد که در این مجموعه مطرح شده. مطالعه دقیق این یادداشت ها نشان می دهد که دیدگاه اقبال در خصوص تصوف مغایر با شبستری است که نماینده تصوف سنتی شناخته می شود و نزدیک به نظراتی است که کسروی در آثار مختلفش از صوفیگری بیان داشته است.

م.ب.ماکان

تأملات اقبال در باب تصوف

تصوف دروغین

□ هیچ متفکر اسلام‌شناسی نمی‌تواند انکار کند که ایجاد بی‌توجهی به «شریعت»، یعنی تنها عاملی که جهان اسلام را انسجام می‌بخشد، حاصل مستقیم تصوفی دروغین بود. خطر چنین اسلامی را روحانی مسلمان، شیخ احمد رفاعی، به وضوح دریافته بود. شیخ خطاب به عبدالسمیع هاشمی می‌گوید: «پیشوای واقعی کسی است که ظاهر و باطن او بر مبنای اصول شرعی باشد، «طریقت» همان «شریعت» است. آنکه شرع را آلوده‌ی مسائل دیگر می‌کند و مدعی است که باطن، چیز دیگر و ظاهر، امر دیگری است دروغگوئی بیش نیست.

پیامبران تباهی

□ پیامبران تباهی که به عوالم غیرروحانی متوسل شده‌اند و نیروی مقاومت و زیست را در جهتی مخرب از دست داده‌اند، توانائی خود

را در جستجوی ابدیت فرضی به کار می‌گیرند و به تدریج معنویت و کمالی عقلی را به نیستی سوق می‌دهند. آنان با ترسیم دنیائی فریبنده اما غیرواقعی جامعه را به انحطاط می‌کشانند. اینان دنیائی از وهم و خیال می‌آفرینند که حتی ذهن سالم و توانا را به جانب نابودی می‌برد.

تصوف و فلسفه

□ من طبیعتاً تمایل بسیار به تصوف دارم زیرا صوفیانه تربیت یافته‌ام و نیز پس از مطالعاتی در فلسفه اروپا که به سوی وحدت وجود می‌رود، علاقه بیشتری به تصوف پیدا کردم، ولی پس از آنکه به مطالعه در قرآن مجید پرداختم و تاریخ اسلام را مورد تعمق قرار دادم به اشتباه خود پی بردم و دانستم که راه فلسفه و تصوف پر از افکار غلط است و مسلمان را از اسلام منحرف می‌سازد. لذا رفته رفته از افکار صوفیانه دست کشیدم، ۱۸۰ درجه تغییر مسیر دادم و پای از دایره عقاید صوفیانه نیاکان خود بیرون نهادم.

تفاوت توحید با وحدت وجود

□ پیشوایان تصوف در فهم اصطلاح توحید و مرادف دانستنش با وحدت وجود دچار اشتباه بزرگی شدند زیرا این دو اصطلاح متغایرنه مترادف. اصطلاح توحید به دین تعلق دارد در حالی که اصطلاح وحدت وجود فلسفی است. بنابراین نمی‌تواند توافقی بینشان وجود داشته باشد. مفهوم توحید در مقابل کثرت نیست بلکه اصطلاحاً مقابل شرک بودن است. همچنین مفهوم وحدت وجود در

مقابل کثرت است. اسلام بسیار ساده و روشن می‌گوید که تنها یک معبود لایق عبادت است.

تصوف رایج

□ این تصوف رایج را با عقاید ساده و روح اسلام هیچ‌گونه رابطه‌ئی نیست. اولین ظلم چنین تصوفی این است که خودی را تباه می‌سازد.

مسلمانان هند و تصوف

□ مسلمانان هندی آنقدر تحت تأثیر تصوف عجمی قرار گرفته‌اند که زهر را آب حیات می‌پندارند.

طلسم وحدت وجود

□ گرچه فلسفه جدید در مغرب با تفکر وحدت وجودی فیلسوف یهودی هلندی^۱ آغاز شد، ولی بر طبایع مغرب عمل‌گرایی غالب بود و این طلسم وحدت وجود که آن را با استدلال ریاضی محکوم کرده بودند، نتوانست مدت زیادی پابرجا بماند. پیش از همه آلمانی‌ها بر «من» فردی تأکید کردند. و سپس فلاسفه غرب به خصوص حکمای انگلستان که علاقه به جد و جهد داشتند از این طلسم خیالی آزاد شدند.

۱. مقصود از این فیلسوف باروخ اسپینوزا (۱۶۷۷-۱۶۲۳م) است. به عقیده وی خدا و طبیعت پشت و روی یک سکه‌اند.

تصوف و اسلام

□ من مدت‌های مدید به عقایدی خاص برخی از صوفیان معتقد بوده‌ام و هرگز هم از اظهار آن عار ندارم. ولی بعد با تأمل و غور در قرآن مجید به من ثابت شد که این عقاید کاملاً غیراسلامی است.

فنا فی الله

□ مسلمان هرگز نباید در چیزی فنا شود، حتی اگر این نابودی برای خدا باشد!

حالت سکر

□ افرادی که پیوسته در حالت سکر هستند، نمی‌توانند در نبرد با زندگی موفق باشند. اینان از لحاظ قومی و ملی افرادی مضر می‌باشند. قلب و روح یک مسلمان پیوسته در حالت بیداری است نه سکر و چرت. زندگی پیامبر(ص) و اصحاب وی بهترین دلیل برای اثبات این مدعاست.

آئین نوافلاتونی و اسلام

□ آئین نوافلاتونی، شکل خراب و مسخ شده فلسفه افلاتون است که یکی از مریدانش به نام پلوتینوس به صورت یک مذهب درآورد. این مذهب در سده‌های ابتدائی مسیحیت، در کشور روم مقبول افتاد و آخرین حامی و پشتیبان آن زنی به نام هائپاتیه بود که عیسویان خودشان او را با نهایت سفاکی در مصر به قتل رساندند. این مذهب از

ترجمه منابع مسیحیان حران در میان مسلمانان رواج پیدا کرد و رفته رفته جزو دین اسلام شد. به عقیده‌ی من این آئین قطعاً غیراسلامی است و هیچ‌گونه ارتباطی با فلسفه قرآن مجید ندارد. بنای تصوف نیز برمبنای همین اندیشه بیهوده یونانی بنیان نهاده شده.

تصوف عجمی

□ در [اسرار خودی] می‌خواهم فقط این را روشن سازم که تصوف عجمی جزو اسلام نیست، بلکه نوعی رهبانیت است که قطعاً ربطی به اسلام ندارد. این تصوف سبب شده تا نیروی عمل در میان ملت‌های اسلامی از میان برود... به نظر اجماع امت وحدت وجود امری کاملاً غیراسلامی است.

تصوف اسلامی و تصوف وجودی

□ اگر کسی با تصوف وجودی مخالف باشد به این معنا نیست که با اصل تصوف مخالف است. تصوف حقیقی اسلامی چیز دیگری است و تصوف وجودی هیچ‌گونه ارتباطی با دین ندارد. اگرچه این تصوف به مذهب هندوها تعلق دارد ولی برای هندوان بی‌نهایت مضر بوده است. در کتب صوفیان بحث‌های عجیب و غریبی در این مورد شده که آیا گسستن بهتر است یا پیوستن. صوفیان در این باره اختلاف نظر دارند. تصوف اسلامی مبتنی است بر گسستن، حال آنکه تصوف وجود برپایه‌ی پیوستن یا فنا است. اگر من از گسستن حمایت می‌کنم، گناهی مرتکب نشده و بدعتی نیاورده‌ام.

شطحیات روزبہان بقلی^۱

□ کتاب شرح شطحیات روزبہان بقلی کتاب عجیب و غریبی است. در این کتاب سخنان صوفیان وجودی شرح شده؛ گفته‌هایی که خلاف شرع است.

ایرانیان و فلسفه وجودی

□ در قبل از اسلام نیز یک میل طبیعی به فلسفه وجودی در ملت ایران وجود داشته است. با آنکه اسلام تا مدتی نگذاشت این فلسفه رشد کند ولی پس از مدتی ذوق طبیعی و اجدادی ملت ایران به خوبی ظاهر شد... و به این ترتیب ادبیات جدیدی میان مسلمانان رواج یافت که اساس آن بروح‌دست وجود بود.

فلسفه وجودی و برخی از شعرای ایرانی

□ از میان شعرای عجم اکثر شاعران به علت تمایل طبیعی خود به فلسفه وجودی تمایل داشتند... این شاعران با روش‌های بسیار زیبا و به ظاهر دلفریب و دلکش شعائر اسلام را مورد تردید و تنسیخ قرار دادند و جنبه‌های شایسته و زیبای اسلام را مذموم جلوه دادند. برای مثال اگر اسلام افلاس و فقر را زشت و بد می‌شمارد، سنائی آن را درجه اعلای سعادت می‌داند. اسلام جهاد را برای حیات لازم می‌داند ولی شعرای عجم در این شعائر اسلامی معنای دیگری را

۱. ابو محمد نصر بقلی فسائی (۵۲۲-۶۰۶ ه.ق.) از عرفای بزرگ فارس. از آثار اوست: *عرائس البیان و کتاب الارشاد*

جستجو می‌کنند.

تحقیق در عرفان اسلامی

□ کسی که بخواهد در زمینه عرفان اسلامی پژوهش کند و طرح جامعی درباره اصل وحدت به دست آورد، به ناگزیر باید از کتاب‌های ایرانی روی برتابد و به آثار کثیر حکیم آندلسی، ابن عربی که آموزش ژرف او با اسلام خشک هموطنانش سخت ناسازگار است، رجوع کند.

تصوف و تجربه دینی

□ بی‌گمان مکاتب اصیل‌تر تصوف تأثیر نیکویی در شکل دادن و هدایت تکامل تجربه‌ی دینی اسلام داشته‌اند، ولی نمایندگان متأخر آن مکاتب به واسطه ناآگاهی از افکار جدید، توانائی آن را نداشته‌اند تا از اندیشه‌ها و تجارب جدید، الهام‌پذیرند. روش‌هایی را که آنان دنبال می‌کنند خاص نسل‌های گذشته بود که بینش فرهنگیشان تا حد قابل توجهی با ما تفاوت داشته است.

ادبیات عرفانی

□ ادبیات عرفانی درخشان است؛ ولی مجموعه‌ی اصطلاحات آن که از صور فکری نوعی مابعدالطبیعه‌ی فرسوده شکل گرفته است اثر نسبتاً مهلکی در اندیشه نو دارد.

نوافلاتونیان و باریتعالی

□ نوافلاتونیان که افکار عرفانی آنان به مسیحیت و اسلام راه یافته است، باریتعالی را عدمی بدون نام می دانند که به گفتن در نمی آید، دنبال کردن این نظر نمی تواند رضایت فکر نو را که به اندیشه های عینی خوگر شده، و طالب تجربه ای زنده و ملموس درباره ی خداست، جلب کند.

تصوف نظری

□ تصوفی که از جنبه ی نظری توسعه یافت، شکلی است از اندیشه ی آزاد و مطلق که با عقل گرایی در پیوند می باشد. تأکیدی که این نوع تصوف در تفاوت میان دو موضوع ظاهر و باطن نهاد، هرآنچه را که ظاهر و آشکار است و در باطن نیست، بی اهمیت جلوه داد. پس از چندی همه ی روح تصوف متوجه جهان دیگر گردید و این حجابی شد در برابر دید مردم که نتوانند یک جنبه ی بسیار مهم اسلامی را که حکومت اجتماعی است دریابند، دورنمایی که این تصوف از اندیشه ی آزاد و مهار نشده از جنبه ی نظری عرضه داشت، سرانجام بهترین اندیشمندان جهان اسلام را به سوی خود کشاند. به این ترتیب، حکومت اسلامی به طور کلی به دست کسانی با اندیشه ی متوسط افتاد و توده ی مسلمانان که نمی توانستند در مورد مسائل به تفکر بنشینند، برای راهنمایی و هدایت خویش شخصیتی برتر از آنان سراغ نداشتند، لاجرم امنیت و مصلحت خویش در آن می دیدند که از مکاتب فقهی، تقلیدی کورکورانه کنند.

تأثیر تصوف قرون وسطی

□ اصول تصوف قرون وسطائی که برترین جلوه‌های زندگی دینی از آن طریق در شرق و غرب توسعه یافت، اکنون عملاً تأثیرش را از دست داده، و شاید بتوان گفت که در شرق اسلامی بیش از هر جای دیگری سبب ویرانی شده است. این اصول نه تنها نیروهای درونی انسان معمولی را تکامل نبخشیده و او را برای ورود به جریان تاریخ آماده نساخته است، بلکه عزلت و ترک دنیا را به‌ویژه آموخته و کاری کرده است که آدمیزاده از نادانی و اسارت معنوی خویش شادمان هم باشد.

عرفان از نگاه اقبال^۱

گفتم که یافت می‌نشود جسته‌ایم ما گفت آنکه یافت می‌نشود آنم آرزوست
مولوی

در میان منتقدان جماعتی وجود دارند که متأسفانه به‌رغم عدم آگاهی‌شان، سعی بسیار می‌نمایند تا عقاید به‌واقع بی‌بنیاد خود را در پشت انبوهی از کلمات زیبا و شکیل پنهان سازند. آنچه اینان می‌نگارند، اندیشه‌هایی است نادرست، کلی‌بافی‌هایی مبهم و تجزیه و تحلیل‌هایی بی‌اساس. آنان در نوشته‌های خود پیوسته از شاخه‌ئی به شاخه‌ئی می‌پرند و نظراتی ناپخته اظهار می‌دارند. سعی‌شان براین است که افکار خود را در پس کلماتی ظاهراً فریب‌صحیح و استوار جلوه دهند که البته ترفندی است شناخته شده. در هر عصری کسانی سعی می‌نمایند با ابزار رایج، که متأسفانه از آن سوءاستفاده می‌کنند، بسیاری عقاید بی‌اساس و متزلزل را با شیوه‌هایی فلسفی و انتقادی

۱. نوشته: فضل‌الرحمن استاد مؤسسه تحقیقات اسلامی دانشگاه مکیل کانادا.

مورد حمایت قرار دهند و بنای نااستوارشان را برپای نگاه دارند. ولی مردم به‌ستوه آمده از چنان افکاری در عصر ما باید به‌واقع خشنود باشند از اینکه مفهوم واقعی و مسائل دشوار مربوط به اصطلاحاتی نظیر «عرفان»، «روان‌شناسی» و «احساسات» برایشان روشن شده است. این واژگان، فی‌نفسه، کلماتی کاملاً قابل احترامند و مفاهیمی حساب شده و روشن دارند؛ منتها اشکال کار در مخترعان نظریه‌های بی‌ارزش است که فلسفه‌هایی ساختگی، افکاری بی‌پایه و مفاهیمی نادرست و بی‌ثبات را در آنها می‌گنجانند و از این واژگان نمادهایی اختصاصی می‌سازند. تفکرات و نوشته‌های عمیق عملاً نیاز به واژگانی دارند که مفاهیمی دقیق و عاری از ابهام داشته باشند تا خواننده مطمئن شود که میان او و نویسنده یا منتقد حلقه‌ی مفقوده‌ئی وجود ندارد و اگر به‌فرض هم چنین موردی پیش آید می‌تواند آن را از طریق زنجیره مفاهیم بیابد و با اطمینان مبنای بحث و فحص قرار دهد. ایجاد رابطه‌ئی واقعی میان دو ذهن فقط در صورتی میسر است که واژگانی با مفاهیم صریح و دقیق به کار گرفته شود.

در این عصر که سیر و سلوک عرفانی به‌نسبت گذشته اندک است و لاجرم امری نامأنوس، کلمه عرفان و مشتقاتش هم به‌واسطه‌ی انعطاف‌پذیری خاص خود به‌آسانی معنایش را ازدست داده و تحریف شده، و به‌صورتی که گفته شد مورد سوءاستفاده قرار گرفت. اکثر مردم می‌دانند که «عارف» معنایی اصطلاحی دارد، ولی نمی‌دانند که مفهوم واقعی آن چیست. برداشتی که از اصطلاح مذکور در این سرزمین وسیع شده نتایج یأس‌آوری به‌بار آورده؛ هرکس

معنائی از آن استنباط نموده و عارف مآبی بدل به بازی خنده آوری شده که همچنان ادامه دارد. این امر نتایج گونه گونه و حیرت انگیز به بار آورد. مردمی که می خواهند از شرایط آرام و طبیعی روحی و احساسی خارج شوند به سرخوشی ناشی از مواد مخدر، به آه و ناله های بیمارگونه، به خیال پردازی های بچگانه، به منگی، و مجنون صفتی عنوان «سیر و سلوک عارفانه» می دهند. از سوی دیگر کسانی که افکاری برتر دارند عرفان و سیر و سلوکش را با شدت و حدت تمام امری مابعدالطبیعی می شمارند که این طرز فکر نیز حاصلش سردرگمی بی پایان است. شبیه همین گمراهی ذهنی منشأ سردرگمی موجود میان ادبیات صوفیانه و زاهدانه است.

شاید ظریف ترین و ساده ترین نوع گمراهی را که دیدگاهی ملحدانه در مورد طبیعت و حس و حال عارفانه قائل است بتوان در رسالاتی یافت که هنری برموند^۱ در مورد «شعر ناب» نگاشته. خطای موجود در این شیوه تفکر ناشی از جزم اندیشی است زیرا ناآگاهانه (که به واقع نیز چنین است و ناآگاهی در ذات آنست) می پندارد که چون شعر و سیر و سلوک عرفانی غالباً به یکسان برحس و حال آدمی اثر می گذارند پس عملاً نیز عین یکدیگرند (یا به نظر برموند همیشه و عملاً یکسان هستند) و در نتیجه منشأ این دو تجربه هم مانند یکدیگر است. البته برموند در این زمینه که آشکارا نادرستی عقیده مذکور را عیان می سازد سخنی اظهار نمی دارد. او قضیه را از انتها مورد توجه قرار می دهد! به نظر وی نشانه های طبیعت عرفانی دنیای شعر و

شاعری عبارتند از آرامش روحانی، صفای باطنی، غرق شدن در حس و حال و فضای شاعرانه و گسستن از خوشتن، و سرمستی ناشی از آن. در این مقال فرصت بررسی کامل عقاید برموند و نفی آن نیست تا نشان داده شود که این عقیده سطحی و شیفتگی بی‌اندازه نسبت به شعر به واقع برچه اساس و مبنائی است. ولی لازم به ذکر است که تا ابهامات زدوده نشود نمی‌توان سخنی از عرفان به میان آورد، بنابراین سعی ما براین است که در این خصوص با مفاهیمی دقیق و روشن سخن بگوئیم. اگر من از عرفان مولوی بگویم و شما آن را براساس عرفان مورد نظر برموند تفسیر کنید هرگز به تفاهم و نتیجه‌ئی سودمند نخواهیم رسید.

در بحث از عرفان یک مشکل بزرگ وجود دارد و آن خود عرفان است که نیاز به تجزیه و تحلیل عقلانی دارد، حال آنکه سیر و سلوک عارف و دستاورد حاصل از آن فراتر از معقولات و محسوسات است. او برای دستیابی به کنه حقیقت مطلق حجاب ظواهر را می‌درد و با وجود مطلق خلوت می‌کند. طریق عارف طریقی بس دشوار است، چندان که عقل و حواس ما از ره سپردن در آن عاجزند. به قول اقبال:

بوعلی اندر غبار ناقه گم دست رومی پرده‌ی محمل گرفت
این فروتر رفت و تا گوهر رسید آن به گردابی چو خس منزل گرفت^۱

جهانی که او در آن سر می‌کند با دنیای عادی تفاوت دارد؛ دنیای او دنیائی نیست که مردان و زنانش به هم عاشق می‌شوند، به یکدیگر

۱. این ابیات در مجموعه «افکار» زیر عنوان حکمت و شعر آمده، بیت دوم در متن اصلی نیامده است.

آسیب می‌رسانند، رنج می‌برند، تلاش می‌کنند، شکست می‌خورند، و نظر به امور و چیزهایی دارند که عقلشان در می‌یابد و حواسشان ادراک می‌کند. حس و حال عارف به سادگی قابل درک نیست، رابطه‌اش با محبوب از آن نوع نیست که فی‌المثل مردی عاشق فلان دختر می‌شود یا دختری رابطه‌اش را با مردی به هم می‌زند. وقتی مردی عاشق زنی می‌شود معیارهای زیبایی را در چهره و قامتش می‌بیند و به این ترتیب دل بسته شدن به او برای اکثر مردم قابل فهم است. یا وقتی مردی به صورت و سیرت زشت است و زنی از او روی گردان می‌شود، موضوعی است که همه آن را درک می‌کنند. ولی عاشق خدا یا شیدای روح جهانی شدن کاملاً مقوله دیگری است. در اینجا خصم شما روح شر است. چنین احساسی را با هیچ دستگاه ارزش‌یاب و معیار زیبایی شناختی نمی‌توان اندازه‌گیری کرد یا به میزان آن پی برد. افرادی که دارای هوش معمولی هستند نمی‌توانند مفهوم شیفتگی به چیزی را که در عقل نمی‌گنجد و حواس آن را فقط وهم و پندار می‌داند دریابند.

بنابراین، احساس عارفانه مبتنی بر یک اصل اختیاری مشخص است. این اصل قوانین و ارزش‌هایی خاص خود دارد که با معیارها و تجربه‌های عادی معمول دنیای ما قابل ارزیابی نیستند. احساسات و حس و حالی است که سبب می‌شود تا من متناهی با نامتناهی پیوند یابد؛ حالتی است که صحت و اعتبارش بستگی دارد به میزان یقین باطنی عارف، اعتقاد راسخش به اینکه سیر و سلوکش در مسائل مورد توجه بشر است، و اینکه ماهیت واقعیت در شهود و ژرفنگری است.

عقل و فرایند تعقل معمولی نمی‌توانند اعتبار و صحت سیر و سلوک عرفانی را معلوم دارند یا آن را تأکید کنند. از این‌روست که عقل متعارف، عارف را فردی خیال‌پرور و آرمانگرا و دارای ذهنی نامتعادل می‌داند. ولی باید توجه داشت که سیر و سلوک عرفانی عملی الهی است و در این فرایند عقل بشری، یعنی عقل دانی با عقل الهی یا عقل عالی پیوند می‌یابد و به این ترتیب از امور واهی و گذرا متوجه مسائل واقعی و ابدی می‌شود.

عرفان مبتنی است بر این تفکر که انسان می‌تواند به‌طور مستقیم یا از طریق‌ی که موجب فردیتی آگاه و فعال می‌شود با خدا خلوت گزیند. بنابراین، عرفان عبارت است از تأثیر متقابل میان طرز عمل خودآگاهی خدا و ماسوی. به علاوه عارف معتقد است که هر چیزی در بطن خود نشانی از حیات ابدی دارد، بنابراین اهمیت امور از نظر وی مبتنی بر یک رشته ارزش‌هایی است که باید گفت فراعقلی یا (اگر نخواهیم اغراق کنیم) بیش از حد عقلی هستند. عارف واقعیت را بدینگونه می‌بیند و وصف می‌کند:

جهان را در شن‌ریزه‌ئی می‌توان دید

و فردوس را در گلی وحشی،

بی‌کرانگی در کف دستت جای دارد

و ابدیت در یک لحظه.^۱

کارآئی تجربه عرفانی با تحولات فکری بشر و رشد ارزش‌های

۱. یادآور رباعی زیر از خیام:

گردون نگری ز قد فرسوده ماست جیحون اثری ز اشک پالوده ماست
فردوس دمی ز وقت آسوده ماست دوزخ شرری ز رنج بیهوده ماست

دنایای متمدن همخوانی ندارد. عارف همانند رادیویی است که برای گرفتن طول موجی خاص تنظیم شده باشد، بنابراین کارایی وی بستگی به میزان حساسیتش دارد. برای دستیابی به حالت روحانی تازه که پیوسته با تجربه عرفانی همراه است نه هیچ نوع عقاید مذهبی خاص به کار می‌آید و نه نیاز به خلیقات نژادی خاصی است. بذر در زمین مساعد رشد می‌کند؛ از وضع و شریف گرفته تا صغار و کبار می‌توانند به دگرگونی روحی نائل آیند، منتها با این شرط که آئینه ضمیرشان به کفایت شفاف و صیقلی باشد تا چشم‌اندازهای ابدیت در آن جلوه‌گر شوند. پاسکال می‌گوید از آنجا که روح نامحدود است، بنابراین نمی‌تواند از چیزی محدود خشنود شود. روح مثل چاه ویلی است که فقط با جاودانگی و بی‌کرانگی پر می‌شود.

البته همه عارفان وضعیتی یکسان ندارند. برخی در طریق طلب و جستجوگام می‌زنند، حال آنکه گروهی در پی خلوتی دور از اغیارند - اینان کسانی هستند که حجاب حقیقت از برابرشان زدوده شده، تعبیرات عارفانه به کار می‌برند، و حتی با یاد آوردن عوالم معنوی خود در گذشته، و زمان حضور، حسرت و اندوهشان شدت می‌گیرد. از این گروه عارفان روشن ضمیر می‌توان از: ترزای قدیس^۱، ابن عربی، یوحنا یحسینی، حلاج، ابن الفرید و بلیک^۲ نام برد. طمأنینه و آرامشی که در حالات و صدای عارفانی از این دست موج می‌زند نشان از کامیابی آنان دارد و صداقتی که در کلام نافذشان مشهود است

۱. St. Teresa (۱۵۸۲-۱۵۱۵) راهبه و عارف اسپانیایی.

۲. William Blake (۱۸۲۷-۱۷۵۷) نقاش، شاعر و عارف انگلیسی.

حکایت از واقعی بودن تجربه‌شان می‌کند.

اقبال در زمره این گروه از قدیسان و عارفان نیست. در هیچ یک از سروده‌هایش نشانی از تجربه عرفانی به مفهوم واقعی نیست. اینکه او تجربه عرفانی را بر بسیاری از دیگر انواع تجربه (که شاید قابل قبول‌تر هم باشند) ترجیح می‌دهد، نظیر عقیده‌ئی است که به عالم غیب دارد. برداشت اقبال از این مقوله کاملاً فلسفی است. او در تبیین و توضیح این موضوع پیوسته به روش‌های عقلی و استدلالی متوسل می‌شود که روشن‌ترین دلیلش عدم توجه وی به تجربه‌های عرفانی شاعرانی نظیر بلیک و طاهره (قره‌العین) است، و این در حالی است که به کار بردن تعبیرات و نمادهای عرفانی جزئی از سنت‌های شعر اردو و فارسی شده است. ولی اگر این نمادها و استعارات را به کار می‌گیرد، نخست برای این است که با آنها بهتر می‌توان دیدگاه و تجربه‌ئی عرفانی را تبیین و تشریح کرد، و دیگر اینکه چون در چنین مباحثی تعبیرات و استعارات مؤثرتر از اظهارات انتزاعی هستند نشان از دقت نظر دارد، زیرا برای تجسم امور معنوی و احساسات و حالات روحانی به کار بردن زبان استعاری بسیار ساده‌تر و مؤثرتر از اظهارات عمومی و رایج است.

اقبال در مقدمه بازسازی اندیشه دینی از کسانی سخن می‌گوید «که اساساً برایشان امکان درک عالم دیگری با زندگی دوباره به صورت فرایندی حیاتی، یعنی نوع خاصی از تجربه‌ی درونی که ایمان دینی در نهایت بدان متکی است، وجود ندارد.» با مطالعه‌ی آثارش در می‌یابیم که برداشت اقبال از عرفان مبتنی است بر این عقیده که اگر

آدمی براساس تجربه‌ی درونی خویش به زندگی دوباره به صورت فرایندی حیاتی معتقد باشد، می‌تواند آن را فهم کند. انسان می‌تواند در عالمی که خودش ذی‌شعور و بالنده است، خود را به گونه‌ئی بار آورد که با وجود نامحدود هرچه بیشتر هماهنگ و مأنوس شود.

اقبال فقط گاهی اوقات رابطه‌ئی عارفانه و حالتی تقریباً خودمانی با خدا دارد. او در یکی از اشعار تقریباً اولیه‌اش که به اردوست سعی می‌کند این اشتیاق و آرزوی خود را بیان دارد:

ای حقیقت منتظر گاهی با کسوتی مجازی به جلوه درآ

زیرا جبین نیاز من آرزو دارد که هزاران بار سجده‌ات کند

این طرز سخن گفتن با خدا خاص اقبال است. اینکه او حقیقت را به طور انتزاعی به کار می‌برد، و نوع توقعی که او از آن حقیقت دارد مبین نقص تجربه عرفانی و عدم وجود حالت عاطفی عمیق در اوست؛ و اگر انتظار می‌کشد برای آن است که تا این هنگام با چنین تجربه‌ئی بیگانه و ناآشنا بوده. در ترکیب «حقیقت منتظر» ایهام ظریفی وجود دارد که مبین نکته‌ئی جالب در طرز فکر اقبال نسبت به ذات حق است و آن اینکه اندیشه «تجسم»^۱ [و حلول] همانقدر در این جوان شدت دارد که در شخص عابدی که منتظر آن است. خدا حتی موقعی هم که انسان فراموشش می‌کند، باز در جستجوی اوست، زمانی که انسان به سوی خدا باز می‌گردد، اشتیاقی شدید، نظیر میل شدید دو قطب مثبت و منفی برق به یکدیگر، در آنها به وجود می‌آید که به یکدیگر نزدیکشان می‌سازد. در غزلی عارفانه خطاب به خدا می‌گوید:

1. incarnation

فرصت کشمکش مده، این دل بی قرار را یک دو شکن زیاده کن، گیسوی تابدار را
از تو درون سینه‌ام برق تجلی‌ئی که من با مه و مهر داده‌ام، تلخی انتظار را
ذوق حضور در جهان رسم صنمگری نهاد عشق فریب می‌دهد جان امیدوار را^۱
در غزلی دیگر سخن از خدای جستجوگر می‌گوید:

ما از خدای گم شده‌ایم، او به جستجوست چون ما نیازمند و گرفتار آرزوست
گاهی به برگ لاله نویسد پیام خویش گاهی درون سینه‌ی مرغان به‌هایبوست
در نرگس آرمید، که ببیند جمال ما چندان کرشمه‌دان که نگاهش به گفتگوست
آه سحرگهی که زند در فراق ما بیرون و اندرون زیر و زبر و چارسوست
هنگامه بست از پی دیدار خاکشی نظاره را بهانه تماشای رنگ و بوست
پنهان به ذره ذره و ناآشنا هنوز پیدا چو ماهتاب و به آغوش کاخ و کوست
در خاکدان ما، گهر زندگی گم است

این گوهری که گم شده، مائیم یا که او

یکی از دوبیتی‌هایش در پیام مشرق (نقش فرنگ) مبین شروع
مرحله‌ی بعدی در تفکر عرفانی اوست:

منم که طوف حرم کرده‌ام بتی به کنار منم که پیش بتان نعره‌های هو زده‌ام
دلم هنوز تقاضای جستجو دارد قدم به جاده باریک‌تر ز مو زده‌ام
درهم شکستن معیارهای ارزشی قابل قبول و برداشتن مانع میان
کفر و دین ماهیتاً اموری عرفانی می‌باشند. لحن سوآل بسیار تند است
و با توجه به پیشینه تجربه شخصی که به آن اشاره شد دارای تمایز
خاصی است. ولی بحث در مورد این ابیات تقریباً خطرناک است. در
این شعر به طور مبهم بیانی طنزآمیز به کار رفته، و این شاید برای آن

۱. این ابیات در متن اصلی نیامده است.

بوده که حالت اعتراض آمیز شاعر زیاد به چشم نیاید و جدی گرفته نشود.

در بسیاری از رباعیات شعله طور نیز همین مبهم‌گوئی احساس می‌شود. در این اشعار نشانی از واقعگرایی نیست و به نظر می‌رسد آنچه را اقبال بدان معتقد است به صورتی احساسی فهم می‌کند، ولی این امر بخشی از فرایند حیاتی را شکل نمی‌دهد، و بنابراین پیام وی روشن و تأثیرگذار نیست. شاید این شیوه از سخن گفتن را بتوان با قرار دادنش در برابر یک احساس واقعی عارفانه که با بیانی شاعرانه استحاله یافته بهتر درک کرد. مناسب‌ترین مثالی که در این خصوص به ذهن خطور می‌کند، شعر قرۃ العین است که اقبال در جاویدنامه آورده است:

گر به تو افتدم نظر، چهره به چهره رو به رو	شرح دهم غم تو را، نکته به نکته مو به مو
از پی دیدن رخت، همچو صبا فتاده‌ام	خانه به خانه در به در، کوچه به کوچه کو به کو
می‌رود از فراق تو، خون دل از دو دیده‌ام	دجله به دجله یم به یم، چشمه به چشمه جو به جو
مهر تو را دل حزین بافته برقماش جان	رشته به رشته نخ به نخ، تار به تار پو به پو

درد دل خویش طاهره گشت و ندید جز تو را

صفحه به صفحه لا به لا، پرده به پرده تو به تو

اشعاری از این دست که تحت تأثیر احساسات آنی، هیجانات روحی و ذهنیت شدید سروده شده‌اند، دقیقاً به صورتی برجسته و متمایز در برابر شیوه استدلالی شعر اقبال قرار دارند. از آن جمله است ابیات زیر از شاعر یاد شده که بر مبنای احساساتی شخصی و جذبات شوق آمیز است:

جذباتِ شوقِکَ اَلْجَمَّةِ بِسَلْسِلِ الغمِّ و البلاءِ همه عاشقان شکسته دل که دهند جان بهره بلا
 اگر آن صنم زره ستم پی کشتنم بنهد قدم لقد استقام بسيفه فلقد رضيتُ بما رضيتُ
 سحر آن نگار ستمگرم قدمی نهاد به بستم فاذا رأيتُ جماله، طلع الصُّباحُ كأنما
 نه چو زلف غایله بار او، نه چو چشم فتنه شعار او
 شده نافه‌ئی به همه ختن، شده کافری به همه ختا

با ساده دلی و حشتناکی که در اناالحق حلاج وجود دارد مقوله متفاوتی از وجد روحانی و حس و حال شخصی هستند که در محدوده تجربه عرفانی اقبال جای نمی‌گیرند. همان طور که اشاره شد اقبال می‌توانست با توجه به پاره‌ئی از سنت‌ها و اسلوب‌های شعر فارسی و اردو برخی از اشعارش را به سادگی با احساسات ساختگی و رویدادهای جعلی درآمیزد. ولی هرگز چنین نکرد، زیرا او شخصیتی بسیار معقول دارد و بنابراین آنچه را که در سر می‌پروراند با آنچه در دنیای واقع دارد درهم نمی‌آمیزد و با یکدیگر اشتباه نمی‌گیرد، و از آنجا که متفکری است بسیار صادق، وقتی نیمی از راه را طی کرده، وانمود نمی‌کند که در جستجوی ذهنی خود به هدف نائل آمده.

اقبال با نفی عقل به عنوان راهنمای زندگی و پذیرفتن نقش عشق در همان جایگاه، نشان می‌دهد که پیرو راستین طریقت است. اقبال در شعر خود به کرات از کشاکش بنیادی میان خدای نمادین و شیطان سخن می‌گوید و اینکه سرانجام هر جنبه‌ئی از زندگی در قالبی حل و فصل می‌شود که از تقابل میان نور و ظلمت ساخته شده، و به نظر می‌رسد زندگی سرانجام از میان ظلمات سر برمی‌آورد و در نور خیره کننده عشق جای می‌گیرد. در اینجا باید گفت که اندیشه مولوی

تأثیری عمیق در اقبال داشته، زیرا غالباً اشعاری به سبک او سروده و ناخودآگاه تحت تأثیر وزن و قالب اشعارش قرار گرفته، یا از آنها استقبال کرده است.^۱

اکنون بهتر است از دنیای شعر او خارج شویم و به یکی از فصول کتاب *بازسازی اندیشه* نظر افکنیم که احتمالاً با موضوع مورد بحث بیشتر مناسبت دارد. اقبال در جایی از این کتاب سخن از طبیعت تجربه عرفانی به میان می‌آورد. او برای آنکه نظرش را در این خصوص به خوبی روشن سازد، وجوه متفاوتی برای موضوع مورد بحث خود قائل می‌شود. در اینجا بهتر است به جنبه‌هایی از تجربه عرفانی پردازیم که خود به طور مستقل کلیت دارند.

او در مرحله نخست توجه ما را به بی‌واسطه بودن تجربه عرفانی جلب می‌کند که «از این حیث تفاوتی با دیگر سطوح تجربه بشری ندارد.» سپس تفاوت میان تجربه و مجموعه‌ئی از مفاهیم را مورد بررسی قرار می‌دهد «که متقابلاً با یکدیگر مرتبط می‌باشند و هیچ ربطی به تجربه ندارند.»

اینکه میان انواع تجربه و مجموعه‌ئی از مفاهیم تمایزی آشکار وجود دارد، سخنی کاملاً صحیح است. تجربه عرفانی متضمن حالتی عاطفی است، چیزی شبیه به هیجان ناشی از احساسات که سر در تجربه‌های معمولی بشر دارد. تجربه عرفانی بیش از مفاهیم عقلی به تجربه‌های معمولی نزدیک می‌باشد، زیرا تأثیر نهائی آن

۱. در این مورد ر.ک: مولوی، *نیچه و اقبال*، تألیف خلیفه عبدالحکیم، ترجمه م.ب. ماکان.

برحوزه‌های خودآگاهی است که تحت تأثیر دیگر تجربه‌های عاطفی قرار دارند. تمامی تجربه‌های معمولی مبتنی بر ادراکات حسی است و می‌شود تأثیرشان را نهایتاً در ادراکات حسی یافت، حال آنکه تجربه عرفانی کاملاً مستقل از جهان محسوس است. تجربه عرفانی از راه‌هائی حاصل می‌شود که هیچ پیوندی با ارگان‌های حسی ما ندارند. بنابراین قبول این حرف که تفاوتی با دیگر «سطوح تجربه بشری ندارد» کاری دشوار است. البته طرز عملش متفاوت است و نمی‌توان رابطه‌هائی را که با منابع خود دارد با عقل، به صورت واکنش‌های عاطفی و معمولی درک کرد، ولی عقل به دلیل آشنائی با ادراکات حسی ما می‌تواند به آسانی با منابع آنها پیوند داشته باشد. تردیدی نیست که اگر تجربه عرفانی را ارزیابی کنیم و تأثیری را که بر احساس ما می‌گذارد مورد تأمل قرار دهیم در می‌یابیم تشابهی را که اقبال بین این دو می‌یابد کاملاً معتبر است.

دومین نکته جالب، غیرقابل تجزیه بودن کلیت تجربه عرفانی است! او این نوع تجربه را با دیگر تجربه‌ها متفاوت می‌داند و برای این تفاوت توضیح جالبی ارائه می‌دهد: «وقتی میز مقابلم را مورد آزمایش قرار می‌دهم، یافته‌های تجربی بی‌شماری وارد همین تجربه‌ی ساده می‌شود. از میان این گنجینه اطلاعات، آن گروهی را انتخاب می‌کنم که در نظم مشخص مکان و زمان قرار می‌گیرند و آنها را در ارتباط با میز، کنار هم می‌گذارم و نتیجه‌گیری می‌کنم.»^۱ در اینجا اقبال براساس نتیجه‌گیری خود بی‌واسطه بودن تجربه‌های معمولی را که در اظهار

اولیه خود با آنها مرتبط می‌دانست نفی می‌کند. عمل انتخاب، حتی اگر یک لحظه هم بینجامد، باز فرایندی است متضمن زمان، حال آنکه تجربه عرفانی به دلیل بی‌واسطه و کلی بودن قابل تقسیم و تجزیه نیست. اقبال تفاوتی را که میان دو نحوه از شناخت وجود دارد به روشنی مورد بحث و فحص قرار می‌دهد، او به خلاف ویلیام جیمز می‌اندیشد که «تفاوت میان حالت عرفانی و آگاهی معمولی ناشی از عقل به معنای قطع رابطه با خود آگاهی عادی نیست.» عقیده او مبتنی بر این دلیل است که «در هر دو حال یک واقعیت است که بر ما اثر می‌گذارد.» آگاهی عقلی در تجربه معمولی حقیقت را تدریجاً فهم می‌کند و مجموعه انگیزه‌های منفرد و پی در پی را برای واکنش خود برمی‌گزیند. «حالت عرفانی، ما را با کل گذرگاه حقیقت^۱ مواجه می‌سازد، به نحوی که همه انگیزه‌های گوناگون در یکدیگر مستحیل می‌شوند و یک واحد غیرقابل تجزیه را شکل می‌دهند که تمایز معمولی ذهن و شیء در آن وجود ندارد.»^۲ البته تمایز خاص تجربه عرفانی در شناختی است که از حقیقت دارد؛ حقیقتی که در حالت عرفانی در قید زمان و مکان نیست. همان طور که اقبال در جایی از این گفتار می‌گوید، زمان تسلسلی در تجربه عرفانی موضوعیت ندارد، بنابراین باید گفت که در آگاهی عارف مطلقاً چیزی به نام «گذرگاه حقیقت» وجود ندارد، زیرا این امر متضمن آگاهی از زمان تسلسلی است. عقل معمولی آدمی در کسب تجربه‌ها به یکپارچگی اجزاء و

1. passage of Reality

۲. همان.

دقایق مکانی و زمانی پی می‌برد. دیدگاه‌هایی که در مورد عارف و عامی وجود دارد کاملاً متفاوت است، زیرا کل حقیقت به مفهوم عرفانی مجموعی از اجزاء مختلف نیست، بلکه به گفته اقبال «کل منفرد و غیرقابل تجزیه» است. آگاهی عرفانی تعبیرشداد و غلاظی از آگاهی معمولی نیست، بلکه مقوله‌ئی متفاوت است که مبتنی بر ادراک حسی یا فرایندهای منطقی نیست. به علاوه لازم نیست که همان نوع آگاهی در تجربه‌ی وجوه متفاوت حقیقت وجود داشته باشد. اقبال در جائی از بازسازی اندیشه در مورد کمال تجربه حلاج اشارتی دارد به «سطوح ناشناخته خودآگاهی» که توضیح جالبی است در خصوص این موضوع.

شاید پاشنه آشیل یک عارف از نظر شکاکان و عقل‌گرایان این است که می‌گوید در لحظه‌های وجد و سرمستی «پیوندی صمیمانه با خود دیگری دارد که یگانه، متعالی و جهانشمول است و شخصیت خاص خود را هرآن پنهان می‌دارد. بنا به گفته آنان این حالت منفعلانه است و «دیگر بودن خود تجربه شده» را ثابت نمی‌نماید، چنین نظری بر بنیاد خیال است، توهمی آنی است که تجربه حاصل از آن تابع شرایط روانی است. عقاید فروید^۱ یک گام پیشتر از این می‌رود. به نظر وی عارف فردی است دارای اختلال مشاعر که مدعی بینشی وافر است ولی آنچه او دارد چیزی جز وفور انحرافات جنسی غیرقابل تغییر نیست. آلدوس هاکسلی^۲ که پیوسته دوست داشته در جریان

1. Freud

۲. Aldous Huxley ۱۹۶۳-۱۸۹۴ رمان‌نویس و منتقد انگلیسی.

امور علمی یا شبه علمی قرار گیرد حالات وجد و خلسه سن فرانسیس^۱ و عمل تحقیر نفس را که در آن حالت مرتکب می شده چندان دنبال می کند تا به اصطلاح می رسد به سرچشمه اصلی شان یعنی، نابهنجاری جنسی و هیستری مذهبی.

اقبال در یکی از ظریف ترین بحث های خود درباره آئین رمزی، سطحی بودن این دیدگاه را نشان می دهد. به نظر وی مطالبه دلیل علمی در مورد وجود و فردیت خود دیگر درواقع یعنی طفره رفتن از اصل موضوع، زیرا شناخت این خود از طریقی میسر است که ادراک حسی - که تنها نوع شناخت نیست - نقشی در آن ندارد. اقبال مثالی همتر از تجربه ای اجتماعی ما بیان می دارد: «ما هیچ نوع حسی برای پی بردن به تجربه حاصل از ذهن دیگران در اختیار نداریم... در این مورد اگر هر معیاری را که مناسب تشخیص می دهیم، خواه مادی یا غیرمادی، استفاده کنیم باز هم شناخت ما از ذهن دیگران فقط چیزی استنباطی خواهد بود.»^۲ سازگاری عارف با محیط خویش و اینکه وقتی در حالت خلسه نیست همانند موجودی حساس و عاقل رفتار و فکر می کند، عدم تناقض میان این دو حالت، وضع کاملاً عادی و توانائی وی در شرح هنرمندانه تجربه عرفانی و انسجام میان حالات عرفانی مختلف، جملگی مبین این است که او فردی عاقل و متعادل است.

هیجان و شور و حال ناشی از پیوند معنوی غالباً «خود» عارف و

1. St. Francis

۲. بازسازی اندیشه دینی، صص ۵۸ و ۵۹

«خود» دیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهد، احساس می‌کند شخصیتش در شخصیتی دیگر غوطه‌ور شده و این دو خود درهم آمیخته‌اند؛ عقاید وحدت وجودی و این گفته بلیک که «من مسیح هستم پس تو هم هستی» مثالی از این نوع عقیده است. از سوی دیگر، عارف حتی در صمیمانه‌ترین لحظه‌های پیوند معنوی به‌رغم احساس وجدانگیزش که ناشی از رهایی او از محدوددهی اصول اخلاقی متداول است، تعالی خداوند را به‌وضوح تشخیص می‌دهد.

در اناالحق حلاج ظاهراً مفهومی حس می‌شود که به‌شدت مبتنی بر آئین وحدت وجود است. خشکه مقدس‌ها به‌او انگ ارتداد زدند و حتی پرو پا قرص‌ترین طرفدارانش هم نتوانستند دریابند که این گفته با اسلام سنتی و معمولی قابل تطبیق است. سرانجام نوبت به اقبال رسید، او با بینش عمیق خود کشف کرد که در گفته همیشه ماندنی و ریشه‌دار حلاج هیچ مفهومی که خلاف اسلام سنتی باشد وجود ندارد. «تعبیر درست تجربه‌ی حلاج این نیست که بگوئیم او قطره‌ئی است به‌دریا پیوسته، بلکه وی با آن تجربه و گفته‌ی همیشه ماندنی‌اش، واقعیت و جاودانی «من» بشری را در شخصیتی ژرف‌تر تحقق بخشید و با شجاعت به‌اثبات رساند»^۱

از نظر منتقدان و مردم عادی جالب‌ترین و جاذب‌ترین مرحله احساسات عارف یا فرد عادی پیوند میان تجربه و احساس است، زیرا فقط به‌وسیله احساس است که او از این پدیده آگاه می‌شود و کیفیات خاص آن، خودآگاهی وی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و در

خود می‌گیرد. ما ارزش‌های مستقل را به عالم معنا ربط می‌دهیم، عالمی غیرقابل تجزیه که دست عقل بدان نمی‌رسد. و همان طور که اقبال می‌گوید تجربه عرفانی غیرقابل انتقال است و نوع ناب و خالص آن کیفیتی است که به بیان در نمی‌آید. بنابراین ناب‌ترین جلوه‌ی وجد و خلصه عرفانی را باید زمانی دانست که عارف با حالتی آرام و ساکت با شور و شغف در مراقبه فرو می‌رود.

ولی مسأله‌ئی که آشکارا باقی می‌ماند این است که عارف به کرات سعی می‌کند که مواجهه روحانی خود را در قالب کلام یا هنر دیگری اظهار دارد. اینکه برما معلوم است چنین تجربه‌هائی نامتعارف نیستند به واسطه‌ی همین ذوقی است که برای نمود خویش در ضمیر عارف دارد. از سوی دیگر چه بسا حالت‌های عارفانه دیگر وجود دارند که چند و چونشان در قالب کلام گنجانده نمی‌شود، بنابراین ما نیز نمی‌توانیم از آنها آگاهی داشته باشیم و به ناچار در حوزه بحث و فحص هم قرار نمی‌گیرند.

اینکه اقبال می‌گوید حالت عرفانی «اساساً موضوعی است ناشی از احساسات غیرقابل بیان که دست عقل استدلالی بدان نمی‌رسد» سخنی است کاملاً درست. ولی احساسات در اشخاص حساس و خلاق پیوسته می‌خواهد عینیت بیابد و به تجلی درآید. تردیدی نیست که وقتی احساسات در قالب کلام، فی‌المثل شعر، بیان می‌شوند مقدار زیادی از شور و حال و هیجان مکتوم در آنها قابل انتقال نیست زیرا کلام و دیگر ابزار هنری دارای ارزش‌ها و مفاهیم و کیفیاتی مناسب اعمال معمولی هستند و نمی‌توانند همه ظرایف

موجود در زیبایی و اندوه را که در هر تجربه فردی هست منتقل سازند. اینها به خلاف حالات عاطفی که انعطاف پذیرند دارای استحکام و ثبات هستند. بنابراین اکثر تجربه‌های عاطفی وقتی به لفظ درمی آیند تغییر می‌یابند، زیرا احساسی بی‌نظیر تبدیل به نشانه‌های رایج می‌شود و علائمی معمولی با مفاهیمی عادی و نارسا برایشان به کار گرفته می‌شود. این امر در مورد تجربه عرفانی به مراتب صادق‌تر از تجربه‌های دیگر است، زیرا در اینجا دگرگونی و تغییر بیشتر است. این تجربه، نخست باید به اصطلاحات محسوس برگردانده شود و سپس در قالب شعر یا هر هنر دیگری که عارف برمی‌گزیند اظهار شود. به علاوه اقبال از یک «عنصر ادراکی در تجربه عرفانی که خود را به شکل اندیشه‌ئی سودمند در می‌آورد»^۱ سخن می‌گوید. از مثال‌هایی که در مورد بیان و اظهار احساس عرفانی ذکر گردید، به نظر می‌رسد بهتر آن است که بگوئیم عارف روش عقلی را وسیله‌ئی نامناسب می‌داند و حس و حال خود را پیوسته با تعبیرات ملموس بیان می‌دارد. بیان احساسات به صورت استعاره در قیاس با مفاهیم انتزاعی برجستگی خاص دارد و کلام تغزلی و نمادین که عرفا در آثارشان بسیار به کار می‌برند، نشان می‌دهد که آنان بیشتر شاعرند تا فیلسوف و اندیشمند. اینکه عارف عقل را به عنوان وسیله‌ئی برای کسب معرفت نفی می‌کند به نظر اقبال قابل قبول نیست. وقتی عارف سعی می‌کند حس و حال خود را با اندیشه‌ها و تصورات خود بیان دارد، گفته‌هایش به طور کلی گنگ، مبهم و غیرقابل قبول است. شاید

ابن عربی مثالی بارز در این مورد باشد. نثر زیبا، درخشان و بسیار دقیق فتوحات مکیه کاملاً بی تأثیر است و *فصوص الحکم* او بی محتوا و خم اندر خم. اقبال در شعر خود بیشتر طالب به کار بردن نمادهای شاعرانه است و از این امر راضی تر به نظر می‌رسد؛ شاید پاسخ به این پرسش که چرا او آگاهی عرفانی را مشابه آگاهی معمولی می‌داند در این باشد که اقبال تجربه عرفانی خویش را ناخودآگاه با اصطلاحات محسوس و معمولی بیان می‌دارد.

عنصر ادراکی چیزی است که در مرحله آخر به وجود می‌آید، یعنی زمانی که عارف شور و حال خود را با کلمات نمادین و یک رشته تعبیر محسوس بیان می‌دارد که هضم آن برای عقل دشوار است. فهم مراتب عرفانی، که برای دستیابی به کمال روحانی به تدریج طی می‌شود، و نیز مجموعه آداب نمادینش مبتنی است بر جای دادن شکل صوری تجربه عرفانی در قالب امور حسی و تجزیه و تحلیل آن. نوعی عرفان و تصوف کاذب هم وجود دارد و آن فلسفه‌ئی است متشکل از نکات بسیار اسرارآمیز که از نخستین مراحل به تدریج در بطن رمز و راز فرو می‌رود و در نتیجه تجربه‌ئی واقعی از آن حاصل نمی‌شود. به علاوه عارف هم دارای ضعف‌های بشری است که ممکن است هرازگاهی در عقاید و نظام فکری‌اش بروز کند. شاید او نیز سعی می‌کند دیگران را تدریجاً به روش تردیدآمیز و متزلزل خود سوق دهد، به قداستی باطنی متمایل سازد که معتقد است با بینشی غیرقابل بیان فهم کرده. ولی بسیار نادرست است اگر پنداشته شود که زندگی در نهایت همین است و جز آن چیزی نیست.

ولی همان طور که پیشتر گفته شد ذهن اقبال اصولاً معطوف به امور عقلی و فلسفی است و این از تجزیه و تحلیل و بررسی جنبه‌های برجسته آثارش پیداست. هدف اصلی او از عرفان بازسازی انسانیت بود، بدینگونه که آدمی با تلاشی پیگیر به خودسازی بپردازد و من خویش را به کمال برساند. ولی انسان باید بداند که برای این منظور چه روشی را باید برگزیند، در اینجا است که اقبال طریق عرفان - البته عرفان مورد نظر خود را - بسیار مناسب می‌یابد. به عقیده وی تنها طریق مطمئن برای گذشتن از ورطه‌های هواجس، خودخواهی‌ها و راه‌های خم اندر خم آرمانشهرهای ذهنی، و رسیدن به شاهراه زندگی طریق عشق و محبت تمام عیار است. عشق به پویندگان طریق «خود»، پیوسته مطمئن‌ترین و نزدیک‌ترین راه را ارائه می‌نماید؛ از این روی که عارف عشق را مرکز عالم می‌داند. «تسخیر عالم با راه حیاتی»^۱ که اقبال آن را برای پرورش خودی بسیار ضروری می‌داند مفهوم دیگری برای طریق عشق است. ولی اگر عشق سبب می‌شود که انسان به وجود خویش واقف شود موجب از دست رفتنش هم می‌شود. قانون حیات طالب آن است که انسان با تلاش و باکشف توانائی‌های وافر ضمیر خود، فردیت منحصر به فرد خویش را پرورش دهد. ولی

۱. Vital-way مفهوم دیگری برای طریق عشق که اقبال در مثنوی چه باید کرد آن را برای پویائی و تحرک اقوام شرق ضروری می‌شمارد. در آغاز این مثنوی می‌گوید:

سپاه تازه برانگیزم از ولایت عشق که در حرم خطری از بغاوت خرد است
زمانه هیچ نداند، حقیقت او را جنون قیاست که موزون به قامت خرد است
به آن مقام رسیدم چو در برش کردم طواف بام و در من سعادت خرد است
برای توضیح بیشتر ر.ک: شرح چه باید کرد از م.ب. ماکان. انتشارات فردوس.

این فقط مرحله اولیه است. هدف نهائی زندگی پدید آوردن چیزی غیرشخصی^۱ است که فقط با پرورش «من» آدمی میسر است. این تناقض اساسی حیات با یک رشته تجزیه و تحلیل در اسرار خودی و رموز بی خودی شرح شده است.

فهم نتایجی که از این اندیشه اقبال حاصل می شود ضروری است، زیرا فقط پس از پی بردن به آنهاست که می توان با کمال تعجب و به وضوح دریافت که الگوهای اصلی آثارش نظیر «عشق و عقل» و «خبر و نظر» با هم سازگارند. به نظر وی لذت سفر در رسیدن به مقصد نیست، در راه سپردن دائم است، در این است که پیوسته امکان بروز ماجرائی تازه وجود داشته باشد، در رؤیت چشم اندازهای بدیع و تب و تاب های ناشی از آن است.^۲ تلاش بی وقفه و پرهیز از تن آسائی چیزی است که زندگی را متعالی می سازد؛ از این روست که اقبال انسان را در وضعیت ناتمام خود ترجیح می دهد. در انسان هائی که کامل نیستند امکانات اعجاب آور بی شمار وجود دارد، چنین کسانی می توانند پیوسته کاری انجام دهند، می توانند به امور گوناگون پردازند و سبب پیشرفت و ترقی شوند، حال آنکه از فرد به مقصود رسیده نمی تواند جد و جهدی انتظار داشت. اقبال در مورد انسانی که با جد و جهد در پی تعالی حیات خویش است عقیده ئی سخت هیجان انگیز و جذاب دارد، او می گوید چنین انسانی به جای آنکه

1. impersonal

۲. اقبال این مضمون را در اشعار خود بسیار مورد تأکید قرار داده است از جمله در بیت زیر:

تپیدن و نرسیدن چه عالمی دارد خوشا کسی که به دنبال محمل است هنوز

به دنبال خدا باشد، خدا در جستجوی اوست. او در طریق عرفان نیز با دنیائی از توقعاتی که در جانش موج می‌زند، طالب تکامل و دستیابی به منزل مقصود است.

ولی اقبال حتی در این مورد هم عمیقاً تحت تأثیر عرفای اسلامی است. نتیجه طبیعی حاصل از پیوند انسان با خدا موجب آمادگی روحانی است که ژرفا و قابلیت آن مراتب مختلف دارد. بنابراین، عارفان به لحاظ کامیابی و کمال روحانی، و رسیدن به کمال مطلوب بشری به مراتبی قائل هستند - انسان کامل موجودی است بسیار متفاوت از زیرانسان و اکثر^۱ و شاو^۲.

دو عارف مسلمان که با مهارت بسیار این اندیشه را پرورش داده‌اند عبارتند از: ابن عربی و عبدالکریم ابراهیم جیلی. اقبال در یکی از آثارش به نام سیر فلسفه در ایران بررسی دقیق و عمیقی از انسان کامل جیلی به عمل می‌آورد و عقیده‌اش را نسبت به این جنبه از عرفان مبتنی بر فلسفه اسرارآمیز اظهار می‌دارد. در آثار اولیه اقبال نشان چندانی از این تأثیر نیست، ولی بعدها تأثیر قابل ملاحظه‌ئی بر شعر او می‌گذارد.

شاید جاویدنامه اقبال جامع‌ترین اثرش باشد. این کتاب بی‌شک، چه از نظر قالب و چه از حیث محتوا حاوی پیچیده‌ترین و متنوع‌ترین اشعار اوست. جاویدنامه فاقد زیبایی‌هائی است که در برخی از اشعار پیام مشرق وجود دارد؛ ولی اشعارش بسیار استادانه است و دارای وحدتی است که آن را از پیام مشرق منسجم‌تر می‌سازد.

1. Wagner

2. Shaw

جاویدنامه با نقش آفرینان متعددش، با نمادهای پررمز و رازش و افکار پیچیده‌ئی که در آن عرضه شده، نیاز به بررسی‌ئی دقیق و مفصل دارد، ولی با توجه به مطالبی که در این مقاله اظهار شده جالب‌ترین بخش‌های جاویدنامه قسمت‌هایی است که برخی از نمادهای عبدالکریم جیلی به کار برده می‌شود، نظیر: فلک قمر، فلک عطارد، فلک زهره، نوای رومی، و نوای حلاج که نشان از تأثیر عمیق انسان کامل دارد. گرچه بررسی تطبیقی انسان کامل و جاویدنامه خالی از دشواری نیست ولی برای پژوهنده‌ی علاقه‌مند به اقبال باارزش خواهد بود.

اقبال و شهود^۱

اقبال قویاً معتقد است که علاوه بر سطح متعارف تجربه، سطح دیگری نیز وجود دارد؛ و آن سطح، تجربه‌ای است که از درون نگری و شهود حاصل می‌شود. این، تجربه‌ای است منحصر به فرد، تجربه‌ای خاص خود، و اصولاً متفاوت با دیگر انواع تجربه. با ادراک^۲ فرق دارد، و با اندیشه و تفکر متفاوت است. در شهود از محدوده‌های این دو فراتر می‌رویم. درون نگری، حقیقتی را برما عیان می‌سازد که نه ادراک می‌تواند آن را فهم کند و نه اندیشه. خصوصیاتش از این قرار است:

۱- شهود، تجربه‌ی بی‌واسطه‌ای در باب حقیقت است. حقیقت واقعی^۳ از طریق این تجربه برما آشکار می‌شود. از آنجا که تجربه‌ای بی‌واسطه است، به ادراک شباهت دارد. حقیقت مطلق^۴، با تجربه شهودی، بی‌واسطه فهم می‌شود، و با آن به شناخت خدا نائل

۱. نوشته عشرت انور

2. perception

3. really real

4. Absolute Reality

می‌شویم «درست چنان که به‌دیگر مدرکات پی می‌بریم.»^۱ در اینجا شناخت و معرفت، مستقیم است. بنابراین، شهود با اندیشه در تقابل است. معرفت حاصل از اندیشه، همیشه غیرمستقیم و با واسطه است. در فکر، هیچ ادراک مستقیم در مورد مدرک وجود ندارد. معرفتی که با مدد اندیشه حاصل شود، همیشه استنباطی^۲ باقی می‌ماند. ولی، در شهود، مدرک معرفت بی‌واسطه و آنی درک می‌شود. «خدا وجودی با ماهیت ریاضی یا دستگاهی^۳ از مفاهیمی که با یکدیگر ارتباط متقابل داشته باشند نیست که ربطی به تجربه پیدا نکند.»^۴ او وجودی است با عینیت ملموس. شهود مانند ادراک است که یافته‌هائی برای معرفت فراهم می‌آورد. انوار حضور الهی مستقیماً بر قلب می‌تابد و از این راه است که او بی‌واسطه مشهود می‌شود. بنابراین، همان طور که ابن عربی^۵ می‌گوید، خدا «مدرک»^۶ است نه مفهوم و تصور.^۸ می‌توانیم او را مثل همه‌ی آنچه که در برابر چشمان است، مشاهده کنیم. ولی در این مورد، شهود و درون‌نگری را نباید صرفاً در همان سطحی نگریست که به ادراک نظر می‌کنیم. شهود با ادراک تفاوت دارد. در ادراک، احساس نقش مهمی ایفا می‌کند. ادراک

۱. بازسازی اندیشه، ص ۲۶

2. inferential

3. system

۴. بازسازی اندیشه، ص ۲۶

5. data

۶. از بزرگان متصوفه، مالکی، اهل اندلس (۵۶۰-۶۳۸ هـ) قائل به وحدت وجود، پیرو ظاهریه، مؤلف فصوص الحکم و فتوحات المکیه.

7. percept

۸. بازسازی اندیشه، ص ۱۹۱

بدون احساس وجود ندارد. همه‌ی ادراکات ما به واسطه‌ی اندام‌های حسی امکان‌پذیر می‌شوند. ولی، احساس در تجربه‌ی شهودی «به معنای حس مبتنی بر فیزیولوژی که امروزه در جهان متداول است، نقشی ایفا نمی‌کند.»^۱ در اینجا اندام‌های حسی کاری انجام نمی‌دهند. گذشته از این، ادراک تنها با اجزاء^۲ امکان‌پذیر است. حقیقت را اندک اندک به‌چنگ می‌آورد.^۳ بنابراین، معرفتی که از طریق ادراک حاصل می‌شود پیوسته باید با ادراکات دیگری کامل شود؛ با این همه باز هم پیوسته ناقص است. ادراک نمی‌تواند «کل»^۴ را فهم کند و آن را به‌چنگ آورد. ولی شهود «کل» را به‌چنگ می‌آورد؛ زیرا درک مستقیم کل حقیقت است.

۲- شهود ملک طلق قلب است.^۵ دارائی ذهن و عقل نیست. ذهن یا اندیشه فقط جهان ظاهری^۶ و پدیداری را درک می‌کند، یعنی آن

۱. بازسازی اندیشه، ص ۲۴

2. parts

۳. اقبال در بازسازی اندیشه، تفکر و شهود را مکمل یکدیگر می‌داند و می‌گوید: «آن یک حقیقت را به تدریج در می‌یابد و این یکباره. یکی چشم بر جاودانگی حقیقت می‌دوزد و دیگری نظر بر چهره‌ی این جهانی آن دارد. یکی لذت حضور همه‌ی حقیقت را در می‌یابد و دیگری خردک خردک در پی تمامی آن است و به‌منظور این دریافت همه راه‌ها را برای مشاهده انحصاری خود می‌بندد. هردوی آنها برای بازیابی نیروی از دست رفته‌ی خویش، نیازمند یکدیگرند. آن حقیقت که مورد نظر هردو می‌باشد، خود را به‌میزان وظیفه و مأموریتی که در زندگی برایشان معین کرده است، به‌آنها می‌نمایاند. در حقیقت برگسون درست می‌گوید که شهود و درون‌نگری، تنها موردی است که از عقل بالاتر است...» (ص ۱۰۰)

4. whole

۵. بازسازی اندیشه، ص ۲۳

6. phenomenal

وجهی از حقیقت که با ادراک حسی آشکار می‌شود. به هر حال، قلب، ما را در طریقی با چهره‌ی حقیقت آشنا می‌سازد که آن طریق بر ادراک حسی گشوده نیست. از این گذشته، اندیشه پیوسته «برگرد مدرکات حرکت می‌کند»^۱ کارش این است که حقیقت را با مقولات^۲ به چنگ آورد. به هر حال این مقولات ساخته و پرداخته خودمان است. مثل «برچسب» هائی هستند که بر اشیاء می‌چسبانیم. حال آنکه اصلاً چنین برچسب هائی بر اشیاء نمی‌چسبد. بنابراین، اندیشه هرگز نمی‌تواند اشیاء را جز به نسبتی که با ما در ارتباط هستند، دریابد. از این رو هر شناخت و معرفتی که از اندیشه حاصل آید، نسبی و اعتباری است.^۳ در نتیجه، چنین معرفتی همیشه ظاهری است. ولی با شهود و درون‌نگری - از طریق قلب - می‌توانیم «خود» خویش را تعالی بخشیم و به سوی مطلق عروج نمائیم. با قرار دادن خود در قلب مدرک، می‌توانیم با قلب خود نسبت به آن معرفت حاصل کنیم. این، آن چیزی است که با شهود و درون‌نگری انجام می‌دهیم. و این فقط به وسیله‌ی عاطفه^۴ [احساس قلبی] ممکن است. این تجربه‌ی عاطفی، احساس منحصر به فردی است که مانند تجربه‌ی ادراکی،

1. *Introduction to Metaphysics*, by Bergson, p.1.

۲. categories تعداد مقولات در فلسفه ارسطو ده عدد است: (جوهر، اضافه، کم، کیف، مکان، زمان، وضع، ملک، فعل و انفعال) که به مقولات عشر معروف می‌باشند. متأخران مقولات را به تصورات کلی‌ئی اطلاق می‌کنند که عقل احکام خود را بر آنها منطبق می‌سازد.

۳. نقادی عقل مطلق. کانت.

۴. feeling؛ انفعالات ناشی از انگیزه‌های معنوی که صاحب خود را به درک انفعالات وجدانی خاص برمی‌انگیزد. (ر.ک: فرهنگ فلسفی)

حقیقت کل را مکشوف می‌دارد.^۱ ولی علاوه براین، از آنجا که شهود، موضوعی عاطفی است یک فرق مهم دیگر نیز با اندیشه دارد. معرفت حاصل از اندیشه اصولاً قابل انتقال به دیگران است، زیرا فکر، مدرکات خود را از طریق مفاهیم یا کلی‌هائی به‌چنگ می‌آورد که در قالب کلمات بیان می‌شوند و به کار همه می‌آیند. ولی شهود، اصولاً غیرقابل انتقال است؛ زیرا شهود، عاطفه است و عاطفه را نمی‌توان به دیگران منتقل کرد.^۲ تجربه‌ای بسیار شخصی است. از این‌روست که محتوای تجربه‌ی عرفانی به‌نحوی که برای دیگران قابل حصول باشد، درست به بیان در نمی‌آید. در اینجا زبان از بیان قاصر است. درون‌نگری و شهود تمامی کلمات، مفاهیم و مقولات را تحت تأثیر خود می‌گیرد. از آنجا که تجربه‌ی عرفانی موضوعی عاطفی است، به این جهت نباید اندیشیده شود که عارف به‌هنگام سیر و سلوک خاص خود در هاله‌ی ذهنیت خویش فرو می‌رود. به عکس، تجربه‌ی او «محتوای ادراکی»^۳ دارد، و همانند تجربه‌های متعارف ما عینی می‌باشد. «عاطفه به‌آگاهی از یک مدرک می‌انجامد. هیچ عاطفه‌ای آن قدر بی‌بصیرت نیست که هیچ اندیشه‌ای در مورد مدرک خود نداشته

۱. با عاطفه - یا احساسی که از قلب برانگیخته می‌شود - می‌توان به کشف حقیقت نائل شد. ولی نتیجه‌ی چنین تجربه‌ای فقط منحصر به صاحب تجربه است و برای دیگران اعتباری ندارد.

۲. اقبال در بازسازی اندیشه، می‌گوید: «از آنجا که کیفیت تجربه عرفانی، مستقیماً آزموده می‌شود، بدیهی است که نمی‌توان آن را به‌دیگری منتقل کرد، حالت‌های عرفانی بیشتر به‌عاطفه شباهت دارند تا به‌اندیشه. تفسیر و تعبیری را که انسانی عارف یا پیامبر بر محتوای خود آگاهی طریقتش می‌نهد، می‌شود به‌صورت اندیشه‌هائی به دیگران انتقال داد، اما خود محتوا را نمی‌شود منتقل کرد...» (ص ۲۸) ۳. همان. ص ۲۹

باشد.^۱ مدرک تجربه‌ی عرفانی، واقعی و وجودی^۲ است.

۳- شهود، کل تجزیه‌ناپذیر است. کل حقیقت در آن به صورت وحدتی فرض شده که غیرقابل تقسیم است. حتی خود تجربه در این وحدت «مستحیل»^۳ است. در این تجربه امکان هیچ تمایزی میان «خود» و «غیرخود» وجود ندارد. عارف خویشتن را فراموش می‌کند؛ خود را در مدرک خویش محو می‌سازد؛ دیگر نه وجود دارد و نه تفاوتی میان او و مدرکش هست. حقیقت، در او به صورت یک کل - که نه قابل تقسیم است و نه تجزیه‌پذیر - متجلی می‌شود. چنین موردی در سطح متعارف تجربه نیست. سطح متعارف تجربه را می‌توان مشخصاً به ذهن و شیء^۴ تجزیه کرد. از این گذشته، مدرک به انگیزه‌های حسی مختلف خرد و تقسیم می‌شود. یافته‌های بی‌شمار تجربه وارد تجربه‌ی ساده‌ی میز می‌شوند^۵ و «من» از میان امکانات سرشاری که با یافته‌ها فراهم می‌آید، آنتهائی را انتخاب می‌کند که در نظم خاص مکان و زمان فرو می‌افتند و «آنها را در ارتباط

۱. بازسازی اندیشه، ص ۲۹

2. existential

۳. در اینجا کلمه «مستحیل» را به‌طور کلی نباید به معنای «جذب شدن» یا «فرو رفتن» خود در آن وحدت گرفت. بنا به گفته‌ی اقبال، «خود» هرگز از میان نمی‌رود، بلکه فقط در عمل تجربه‌ی عارف به‌طور موقت «مکتوم» می‌ماند.

4. subject and object

۵. مثالی است که اقبال در بازسازی اندیشه در مورد تجزیه‌ناپذیری تجربه‌ی عرفانی می‌آورد و می‌گوید وقتی میز مقابلم را مورد آزمایش قرار می‌دهم یافته‌های بی‌شماری در این تجربه‌ی ساده نهفته است که می‌توان از آن نتیجه‌گیری کرد. (ر.ک: ص ۲۶)

با میز کنار هم قرار می‌دهد.^۱ ولی، این امر در شهود ممکن نیست. در اینجا حقیقت به صورت وحدتی تجزیه‌ناپذیر آشکار می‌شود.

۴- علاوه بر این، در شهود و درون‌نگری «وحدت غیرقابل تجزیه» به صورت خود یگانه^۲ آشکار می‌شود؛ و به صورت شخص^۳ متجلی می‌گردد. این «خود یگانه» خویشتن خویشمان را تعالی می‌بخشد. مثل چیزی که در «آن سو»ی ما باشد، همیشه در فراسو قرار دارد. ولی آنچه که در اینجا متناقض به نظر می‌آید این است که عارف، نزدیک‌ترین پیوند را با آن دارد. گرچه برتر^۴ [از عالم محسوس] است، ولی درونی و ذاتی^۵ است چرا که عارف با آن - در سیر و سلوک - از وحدت کامل^۶، آگاهی درستی می‌یابد. خویشتن خویش او در این وحدت کاملاً جامع، غوطه‌ور می‌شود. تمایز عادی و معمولی ذهن و شیء از میان می‌رود. با این همه آنچه بی‌واسطه فهم می‌شود یک «خود» است، - یک شخص. گرچه یک «خود» ذهن دارد، ولی نمی‌تواند ذهن خدا را فهم کند. از این رو، او، همیشه در «فراسو»ی ما باقی می‌ماند، - «آن سوی فراسوی». با وجود این، آنچه که عارف در تجربه‌ی شهودی به عنوان یک «خود» درک می‌کند، ذهن خداست. این امر با واکنش و پاسخ تقویت می‌شود؛ زیرا «بی‌تردید پاسخ و

۱. همانجا.

2. unique self

۳. person هر جسمی که ارتفاع و ظهور داشته باشد و مقصود از آن ذات مخصوص و حقیقت معینی است که فی‌نفسه از دیگران متمایز باشد. بودن شیء به صورتی که از هر چیز غیر از آن است متمایز و جدا باشد.

4. transcendent

5. immanent

6. perfect unity

عکس‌العمل، آزمون حضور یک «خود» آگاه است.^۱

۵- چون تجربه شهودی، حقیقت را به صورت کل ادراک می‌کند، این احساس را به وجود می‌آورد که «زمان تسلسلی» غیرواقعی است. عارف عرصه‌ی حقیقت را با گام‌های آرام نمی‌پیماید و آن را جدا از خویش و به صورت جزئی^۲ نمی‌نگرد؛ در لحظه‌ای خاص از تجربه‌ی شهودی، آن را با تمامیتش به چنگ می‌آورد. «سرمدیت» را درک می‌کند، یعنی کل زمان از آغاز تا انجامش. بنابراین، برای او توالی در زمان وجود ندارد. زمان برایش غیرواقعی است.

برگسون نیز از طرفداران شهود و درون‌نگری است. ولی شهود برای او اصلاً «همدردی عقلی»^۳ است ولی اگر حقیقت را بخواهیم باید بگوئیم که همدردی محض، درون‌نگری و شهود نیست؛ بلکه ما را در عروج به سوی شهود یاری می‌کند. درون‌نگری «ادراک

۱. بازسازی اندیشه، ص ۲۷ و ۲۸. مفهوم این گفته را قیاس کنید با آیه ۶۰ سوره مؤمن: «ادعونی استجب لکم».

2. partial

۳. intellectual sympathy مصطلح برگسون در *introduction to philosophy* ص ۸. مرحوم فروغی در شرح این اصطلاح می‌نویسد: «... در امور معنوی، تعقل مانند شنیدن است و درون بینی مانند دیدن یا به عبارت دیگر تعقل وصف عیش است و درون بینی تمام عیش؛ درون بینی ادراک حقیقت است، تعقل وصف و تعریف و رسم آن است؛ به وسیله درون بینی خودی را می‌توان دید اما به تعقل از آثارش پی به وجودش برده می‌شود و خلاصه درون بینی آن است که عاقل با معقول یکی شود نه اینکه عاقل معقول را تصور کند؛ باز در مقام تشبیه درون بینی مانند بیماری است که درد را حس می‌کند اما عالم مانند کسی است که وصف درد را در کتاب می‌خواند و نظر به این تشبیه برگسون می‌گوید درون بینی همدردی عقلی است، یعنی عقل وقتی درون بین می‌شود که با مطلوب متحد و همدرد گردد...» (سیر حکمت، ج ۳، چ اول ۱۳۲۰، ص ۲۹۸)

بی واسطه»ی حقیقت است. ادراک دو عامل دارد: مدرک (ادراک کننده) و مدرک (ادراک شونده). همدردی صرف، تمایل به نفی مدرک (ادراک کننده) دارد. برای آنکه از یک شیء معرفت و شناخت عینی داشته باشیم - آن طور که برگسون ما را به این فکر برمی انگیزاند - باید خود را از تمامی عناصر و عوامل حافظه عاری سازیم. ولی این امر در پایان به معنای نفی خویشتن است، زیرا «خود» چیزی جز حافظه و خاطرات به هم پیوسته نیست. «آشنائی ام با یک محل یا یک شخص یعنی ارجاع به تجربه گذشته خودم، نه ارجاع به تجربه گذشته‌ی من دیگری.»^۱ همین رابطه‌ی متقابل بی مانند حالت‌های ذهنی است که ما آنها را با واژه‌ی «من» بیان می‌کنیم. این وحدت و تکثر ذاتی و ضروری شامل «من» می‌شود. برگسون فقط حواشی خارجی شهود را در می‌یابد؛ و ماهیت اصلی آن را درک نمی‌کند.

اکنون، در وهله‌ی نخست می‌باید گفت که هیچ حقیقتی به‌طور عینی وجود ندارد که مطابق با شهود باشد؛ از آن جمله است مکاشفه در ذات خداوند. معرفت حاصل از حس^۲ تنها نوع معرفتی است که می‌توانیم داشته باشیم. ولی همان طور که متذکر شدیم، علاوه بر سطح متعارف تجربه راه‌های دیگری نیز برای شناخت حقیقت وجود دارد. فی الواقع، مکاشفه در خود، نقطه‌ی عزیمتی از راه‌های متعارف شناخت پیش پایمان نهاده است. ادراک مستقیم «خود» با حواس معمولی از طریق درون‌نگری بی معنا و نامفهوم است. ولی این

۱. بازسازی اندیشه، ص ۱۱۵

دلیلی بررد آن نیست. همین دلیل را در مورد مکاشفه در ذات خداوند می‌توان آورد. خبرگان دینی در همه‌ی اعصار و در همه‌ی ممالک، مدلل داشته‌اند که انواع بالقوه‌ای از خودآگاهی در کنار خودآگاهی متعارف ما وجود دارد. این نوع خودآگاهی‌ها برای تجربه‌هایی که شناخت و معرفت می‌بخشند، امکاناتی را فراهم می‌آورند. عارف مطمئن است که خدا در سیر و سلوک عرفانی او واقعیتی مسلم است؛ و بی‌واسطه ادراکش می‌کند. هیچ تردید و ابهامی در مورد او وجود ندارد. راه شهود به‌روی همه باز است. حتی ملحد هم اگر زحمت پای نهادن در این طریق را ضروری بداند می‌تواند به مکاشفه در ذات خود بپردازد.

علاوه براین، ایرادی نیست اگر بگوئیم در تعیین شهود، اندام نقش دارد، یا شهود «متعین اندامی»^۱ است؛ برای اینکه کسی بتواند به شهود نائل آید باید حال و احوالی خاص داشته باشد،^۲ آن کس که بسیار تندرست است به این مرحله نمی‌رسد؛ درواقع سیر و سلوک

۱. organically determined، اقبال در *بازسازی اندیشه*، می‌گوید: «... ممکن نیست که بتوان با طرح موضوع شرایط جسمی و اندامی (organic) که به‌ظاهر نقشی در تجربه عرفانی دارند، اعتبار معنوی آن را از میان برد حتی اگر اصل موضوع روان‌شناسی جدید را در مورد رابطه‌ی متقابل جسم و جان صحیح فرض کنیم، باز هم بی‌اعتبار دانستن ارزش حالت عرفانی به‌عنوان عاملی برای کشف حقیقت، منطقی به‌نظر نمی‌رسد. از دیدگاه روان‌شناسی، همه‌ی حالات، چه آنها که محتوای دینی دارند و چه آنها که محتوای غیردینی، سر در جسم دارند و از این طریق نمایان می‌شوند... قضاوت‌مان در مورد آفرینش نبوغ، با آنچه که روان‌شناسان ما احتمالاً با توجه به‌وضع جسمی می‌گویند، به‌نتیجه درستی نمی‌رسد و حتی کمترین تأثیری در آن ندارد...» (ص ۳۱)

۲. *بازسازی اندیشه*، ص ۳۱

عرفانی محصول مغز و دماغی منظم و به سامان نیست. تنها دماغی آشفته، که دارای اختلال عصبی^۱ یا بیماری از این دست باشد، استعداد درون نگری و شهود را دارد و چنین شخصی با کسی که از حیث عقلی در شرایط عادی و درست به سر می برد، متفاوت است. درواقع، یک پریشان روان^۲ می تواند به این اعتبار مدعی شود که امکان رسیدن به شهود عارفانه برایش میسر است. فقط اوست که می تواند به «یک هیچ، موجودیت مکانی» ببخشد و نامی به آن بدهد. آیا این بدان معنا نیست که همه ی حالات روانی دارای تعین عضوی می باشند و از طریق جسم نمایان می شوند. «شکل علمی ذهن به همان میزان از طریق جسم و اندام تشخص می یابد که شکل دینی. ذهن از این راه معین و معلوم می شود.»^۳ هر تجربه ی خاصی نیاز به حال و احوال، و خلق و خوی معینی دارد. به علاوه گفتن این که تجربه های دینی، نامتعارف یا ناشی از آشفتگی روانی است دلیلی بر بی ارزش بودنشان نیست.^۴ اولاً، این تجربه ها نامتعارف نیستند؛

1. neurosis

2. psychopath

۳. بازسازی اندیشه، ص ۳۱

۴. اقبال در بازسازی اندیشه می گوید: «... اینکه چنین تجربه هایی به آشفتگی روان و یا به شوریدگی نهان آدمی مربوط می شود، عاقبت الامر راهی به مفهوم و ارزش آنها نمی گشاید. اگر رویت آن سوی جهان مادی امکان پذیر است، حتی اگر به بهای تغییر و اصلاح یا درهم ریخته شدن روش های معمول زندگی و تفکر ما تمام شود، باید چنین امکانی را با شهامت فراهم سازیم. برای دستیابی به فوائد حقیقت لازم است تا حالت کنونی خود را رها سازیم. اصولاً چه اهمیتی دارد اگر حالت و وضع دینی را نوعی آشفتگی فیزیولوژیک تعیین و مشخص کند. شاید جرج فاکس (George Fox) دچار نوروز بود، ولی چه کسی می تواند منکر قدرت پالایشگر او در حیات دینی

بلکه کاملاً متعارف می‌باشند زیرا حقیقت عینی را مکشوف می‌دارند؛ و «محتوائی ادراکی» دارند. خیال و پندار محض نیستند. ثانیاً، فرض که نامتعارف و ناشی از آشفته‌گی روان باشند؛ تجربه، تجربه‌ی حقیقت است. از این‌رو دارای نیروی استواری است که شخصیت موضوع تجربه را تغییر می‌دهد. «قابلیت تمرکز دادن نیروهای من را» دارد و «در نتیجه می‌تواند شخصیت تازه‌ای به‌دارنده خود اعطا کند.»^۱ امکانات نهفته تکامل و رشد معنوی را برایش آشکار می‌سازد. فی الواقع، این آشفته‌گی روانی در مورد یک پیامبر، نیروئی به‌او

→ انگلستان زمان خودش باشد؟ گفته‌اند حضرت محمد(ص) شوریدگی روانی داشته است، فرض که چنین بوده باشد، اگر یک بیمار روانی قدرت آن را داشته باشد که مسیر تازه‌ای برای جریان تاریخ بشری تعیین کند، این نکته‌ی بسیار در خور توجهی برای دانش روان‌شناسی است تا به بررسی نیروی ذاتی او بپردازد که چگونه بردگان را به‌رهبران بشریت بدل کرده و الهام بخش رفتار و شکل‌دهنده‌ی روش زندگی تمامی انسان‌ها شده است. چنانچه انواع مختلف فعالیت‌ها و تلاش‌هایی را که از نهضت پیامبر سرچشمه گرفته است، مورد ارزیابی قرار دهیم، نمی‌توان مجاهدت‌های روحانی و نوع رفتار او را که حاصل آن نهضت است، عکس‌العمل و پاسخی به تخیلات محض دماغی تلقی کرد. ادراک این موضوع جز بدین صورت امکان‌پذیر نیست که آن را پاسخی به یک وضع عینی بدانیم که پدیدآورنده‌ی تمایلات نوین، سازمان‌های جدید و نقطه‌های تازه عزیمت بوده است. اگر به این موضوع از نقطه نظر انسان‌شناسی توجه کنیم معلوم می‌شود یک شوریده روان عامل مهمی در اقتصاد سازمان اجتماعی بشریت بوده است. روش او طبقه‌بندی واقعیات و کشف علت‌ها نیست، او از این دید به مقولات زندگی و حرکت آن می‌نگرد که برای بشر قالب‌های تازه رفتاری بیافریند. تردیدی نیست که بر سر راه او نیز همانند دانشمندی که تکیه بر تجربه‌های حسی می‌کند، دام‌های اشتباه وجود دارد. ولی، مطالعه‌ی دقیق در روش او، نشان می‌دهد که در حذف اشتباهاتی که به تجربه‌اش راه یافته، ناهشیارتر از یک دانشمند نیست...» (ص ۱۹۷ و ۱۹۸) ۱. بازسازی اندیشه، ص ۱۹۷.

می‌دهد که نه تنها شخصیت وی را تکامل می‌بخشد، بلکه او را قادر می‌سازد که تمامی دنیای پیرامونش را نیز درهم بریزد و بسازد. او، از نظر تجربه‌های درونی خویش، جهان را ناقص و ناتمام می‌بیند. براساس تجربه‌ی روحانی خویش به‌زندگی روح، و به‌رفتار بشری شکل می‌بخشد. آیا اینها همه خیال محض است؟ نه، چرا که تصور خیالی صرف، قادر به‌تغییر سرنوشت بشری نیست. در پیامبر نیز تصوراتی مبتنی برخیال وجود دارد. ولی پیامبر سره را از ناسره جدا می‌سازد. این کار را منطبق با امری که از بالا به‌او می‌رسد انجام می‌دهد. از این‌روست که تجربه‌ی او قلب بسیاری کسان را به‌خود جلب می‌کند. تاریخ بشریت گواه آن است که، انسان همیشه در برابر دین سر فرود آورده، و آرامش و خشنودی خود را در آن یافته است. دین، خیالی پوچ نیست. «عملی است خطیر و مبتنی برخرد که هدفش کسب اصل نهائی ارزش است.»^۱ در نتیجه همیشه در بالاترین مرتبه از سلسله مراتب ارزش‌ها قرار داده می‌شود. - گذشته از این، روان‌شناسی که هنوز به‌هیچ روی به‌بررسی و تحقیق در مورد خودآگاهی عرفانی نپرداخته، چه حقی دارد که تجربه عرفانی و درونی را نامتعارف^۲ بخواند؟ حال آن که تاکنون حتی، روان‌شناسی

۱. بازسازی اندیشه، ص ۱۹۷

۲. اقبال در بازسازی اندیشه می‌گوید: «روان‌شناسی جدید تنها چندی است که شروع به‌درک اهمیت مطالعه‌ای دقیق در محتویات خودآگاهی عرفانی کرده است و ما هنوز روش مؤثر علمی درستی در اختیار نداریم تا محتویات حالات غیرعقلانی خود آگاهی را موشکافی کنیم» (ص ۲۵) در جای دیگری از همین کتاب می‌گوید: «... بنابراین اگر دانش روان‌شناسی واقعاً اهمیتی

نواغ را مورد آزمایش و بررسی قرار نداده است. تجربه‌ی نواغ نیز، هرچند کاملاً متعارف و عادی است، ولی احتمال دارد که از دید یک روان‌شناس، نامتعارف و ناشی از آشفتگی روان باشد. نکته اینجاست که دانش روان‌شناسی تاکنون نپذیرفته که ممکن است سطوحی از تجربه، متفاوت با نوع متعارف، وجود داشته باشند. چنین سطوحی ممکن است در محدوده‌ی خود کاملاً بی‌نقص و روشن و خالی از ابهام باشند و با شرایط عضوی^۱ متفاوت با تجربه عادی، تعین و تشخیص یابند. ولی، هروضع و شرط عضوی متفاوت با تجربه متعارف الزاماً نامتعارف و ناشی از آشفتگی روانی نیست.^۲ اگر در آن سوی تجربه‌ی عادی و متعارف، امیدی برایمان وجود داشته باشد «حتی اگر به‌بهای تغییر و اصلاح یا درهم ریخته شدن روش‌های معمول زندگی و تفکر ما تمام شود، باید چنین امکانی را با شهامت فراهم آوریم و با آن رویارو شویم.»^۳

گاهی گفته می‌شود که دین بیان آرزوها و غرائز مکتوم است. از دید یک روان‌کاوه، انسان نمی‌تواند در محیطی که سر می‌کند احساس رضایت نماید، او از محیطش ناخرسند است. بخشی از این

→ به‌حیات نوع بشر می‌دهد، باید شیوه‌ی مستقل و حساب شده‌ای به‌منظور اکتشاف روشی جدید در پیش گیرد که با حال و هوای زمان ما متناسب بیشتری داشته باشد. شاید یک بیمار روانی با نیروی تعقل فوق‌العاده - که چنین ترکیبی ناممکن نیست - بتواند دلیل راهمان در یافتن چنان روشی بشود. نیچه که زندگی و نحوه‌ی فعالیتش، دست کم برای ما شرقیان مسأله‌ی بسیار جالب توجهی در روان‌شناسی دینی محسوب می‌شود، دارای چنین ترکیبی در نهاد خود بود...» (ص ۲۰۲)

1. organic conditions

۲. بازسازی اندیشه، ص ۲۰۲ ۳. بازسازی اندیشه، ص ۱۹۸

ناخرسندی مربوط به روح سرکش اوست که پیوسته هوای امیدها و آرزوهای تازه را در خود می‌پروراند، و قسمتی به دشواری‌ها و امور لاینحلی ربط پیدا می‌کند که خود را در ورطه‌شان می‌یابد. آدمی قادر نیست آن طور که دلخواه اوست از کل فطرت^۱ خویش بهره‌مند شود. او فقط به بعضی از آمالش دست می‌یابد، و یا به آرزوهائی می‌رسد که به بهای فدا کردن دیگران تمام می‌شود. غرائز طرد شده وارد حوزه شعور نیم‌آگاه^۲ ذهنش می‌شوند و در آنجا قرار می‌گیرند تا به سمت شعور خودآگاه^۳ جهش کنند. این انگیزه‌های طرد شده به دنبال فرصتی هستند تا از طریق رویاها و اختلال عصبی^۴ و فعالیت‌های مشابه ذهنی خود را اقناع کنند. «دین افسانه‌ی محض است که همین انگیزه‌های طردشده‌ی بشر آن را به این امید ساخته‌اند، تا یک نوع سرزمین رویائی برای جولان و حرکت آزاد و بلامانع بیابند.^۵ از این‌رو، دین راهی برای فرار از واقعیت هراس‌انگیز، خشن و شگفت‌آور است که از هرسو رویاروی بشر قرار دارد. آدمی چنین افسانه‌هائی را خلق می‌کند تا زندگی و هستی خویش را قابل تحمل سازد. دین چنین افسانه‌ای است، افسانه‌ای که در آن مرهم رنج‌های انسان، انگیزه‌هائی برای تلاش‌هایش، و امید به غلبه بر زشتی‌های پیرامونش نهفته است. نخست اینکه، آیا تصور یک «حوزه ناخودآگاه»^۶ در ذهن، فرضی

1. nature

2. subconscious

3. conscious

4. neurosis

۵. تعریف فروید از دین. ر.ک: بازسازی اندیشه. ص ۳۳.

6. unconscious region

بی‌اساس نیست؟^۱ در پس خود متعارف چیزی شبیه «انبار خرت و پرت»^۲ وجود ندارد که انگیزه‌های سرگردانمان در آن به انتظار بمانند. ولی، هجوم انگیزه‌های سرگردان به حوزه ناخودآگاه ذهن واقعیتی است که مدلل می‌دارد که با طرق متعارفی که بدان مانوسیم، متفاوت است. دوم آنکه، حتی اگر واقعیت ناخودآگاه را هم بپذیریم، باز تجربه‌ی باطنی و عرفانی به هیچ روی با ناخودآگاه و لاجرم آنچه که ذهنی است، به طور اتفاقی تعیین نمی‌یابد. عارف کاملاً وقوف دارد که با واقعیتی عینی چهره به چهره است؛ واقعیتی که آگاهانه فهم، و صمیمانه پرستش می‌شود. سیر و سلوک عارف، مثل تجربه دانشمند، «عینی»^۳ است. تصور و خیال در آن راه ندارد. فی الواقع، انصاف را اگر بخواهیم باید گفت که دین بر لزوم تجربه‌ی عینی تأکید دارد - یعنی «بسیار پیشتر از آنکه علم چنین چیزی را دریابد.»^۴ سوم آنکه، گرچه ممکن است ادیانی وجود داشته باشند که راه‌های گریز از واقعیات دشوار را توصیه کرده باشند، ولی این در مورد همه‌ی ادیان صادق

۱. اشاره به نظر فروید که می‌گوید: «آدمی در خلال فرایند سازگاری با محیط در معرض انواع انگیزه‌ها قرار می‌گیرد. عمل تأثیرپذیری و پاسخ‌دهی ذهن ما به این انگیزه‌ها، به تدریج در یک نظام نسبتاً ثابتی قرار می‌گیرد که مدام میل به پیچیدگی دارد و ذهن این عمل را با جذب بعضی از انگیزه‌ها و دفع پاره‌ای انگیزه‌های دیگر انجام می‌دهد که با نظام ثابت تأثیرپذیری و پاسخ‌دهی‌ها تناسب ندارد. انگیزه‌های طردشده به جایی فرو می‌افتند که حوزه ناخودآگاه ذهن نامیده می‌شود، و در آنجا به انتظار می‌مانند تا فرصت دلخواهی برای ابراز خود بیابند...» (ر.ک: بازسازی اندیشه. ص ۳۳)

۲. به تعبیر فروید.

3. concrete

۴. بازسازی اندیشه، ص ۱۹۰

نیست. فی المثل اسلام، ما را به فرار از مشکلات ترغیب نمی‌کند، بلکه به رویارویی با یأس و دشواری‌های زندگی و جهان هستی و غلبه‌ی بر آنها و می‌دارد.^۱ فروید^۲، همه‌ی امیال و آرزوهای ما را به‌انگیزه‌ی جنسی^۳ نسبت می‌دهد و می‌گوید، از آنجا که این انگیزه تنها انگیزه‌ی نهائی است، همه‌ی امیال و اشتیاق‌های بشر اشکالی از آن می‌باشند. دین نیز حاصل همین انگیزه است و چیزی بیش از این نیست. وقتی محیط، انگیزه جنسی را سرخورده می‌سازد؛ این انگیزه به‌حوزه ناخودآگاه ذهن می‌رود و در آنجا به‌صورت نیروئی در حالت کمون باقی می‌ماند. اما با این حال، خود را به‌اشکال مختلف در قالب عبادت و پرستش به‌صورت جزئی یا به‌طور مستقیم، می‌نمایاند. ولی این سخن درست نیست؛ چرا که خودآگاهی دینی با خودآگاهی جنسی کاملاً متفاوت است؛ نه آنکه اغلب مخالف یکدیگر باشند. دین، قبای عفت و پاکدامنی برانسان می‌پوشاند و انگیزه‌ی جنسی را مهار می‌کند و زیر نظر می‌گیرد. با این همه نباید همچون یونگ^۴ قضاوت نادرست داشت که دین روش زیست‌شناسی محض است که بر فعالیت‌های شهوانی قید اخلاقی می‌نهد. بنا به گفته‌ی یونگ، هدف دین آن است که «سدی اخلاقی برگرد جامعه‌ی بشری ایجاد کند تا از بافت کلی اجتماع در برابر غرائز غیرقابل جلوگیری من حفاظت

۱. از جمله ادیانی که فرار از دشواری‌های زندگی را تعلیم می‌دهند، آئین بودا و ودانتا هستند. ر.ک: مولوی، نیچه و اقبال. از این مترجم، بخش نیچه و شوپنهاور، ص ۹۹

2. Freud

3. sex-impulse

4. Jung

نماید.^۱ ولی دین به‌طور قطع چیزی بیش از علم اخلاق است. هدفش تحول و تکامل «من» است، و این تکامل را باید بسیار دورتر از پهنه‌ی کنونی زندگی جستجو کرد. اخلاق، پاکدامنی و خودداری درواقع ما را مدد می‌کنند که به‌آرزوهایمان برای رسیدن به تکامل، جامه‌ی عمل بپوشانیم. ولی اینها فقط «مراحل ابتدائی تکامل من» به‌شمار می‌آیند. جوهر دین اشتیاق است اما این اشتیاق برای تکامل نیست، شوقی است برای تماس رویارو با حقیقت غائی. همان‌طور که ماتیو آرنولد^۲ می‌گوید: «دین، اخلاق نیست که سر در عاطفه و هیجان^۳ داشته باشد.» از این مسائل بسیار دور است. به پیوندی نزدیک با سرچشمه‌ی نهائی حیات و هستی نظر دارد. این اشتیاق، خود را در نیایش و عبادت متجلی می‌سازد.^۴ عارف، حتی در شهود و درون‌نگری، اشتیاقی به تکامل ندارد؛ او بیشتر شوق آن دارد که برای همیشه در نزدیک‌ترین پیوند با حقیقت غائی باقی بماند. درواقع، برخی از عرفا، وقتی به‌چنین تجربه‌ای نائل می‌شوند، حتی اصول اخلاقی را هم با همه‌ی آداب و احکامش نادیده می‌گیرند.^۵ دین مجموعه‌ای از عقاید و احکام و لاجرم اصول اخلاقی جزئی نیست. تمامی ادیان قابل قبول «عملی خطیر و مبتنی بر خرد در کسب اصل نهائی ارزش»^۶ می‌باشند. همه‌ی ادیان، شعور خودآگاه ما را به‌فرا سوی

۱. بازسازی اندیشه، ص ۱۹۹

2. Mathew Arnold

3. emotion

۴. بازسازی اندیشه، ص ۶۷

۵. برای مثال می‌توان از شمس تبریز، حلاج و جمعی دیگر نام برد.

۶. بازسازی اندیشه، ص ۱۹۷

تجربه حسی - غائی ترین غائی - برمی انگیزانند. «هدف اصلی قرآن برانگیختن بالاترین حد شعور انسان در ارتباط‌های گونه‌گونش با خدا و جهان است.»^۱ نتیجه نهائی این آگاهی فروزنده برای آدمی آن است که به او کمک می‌کند تا حقیقت واقعی^۲ را برای خویشتن کشف کند. زندگی دینی را می‌توان به سه مرحله تقسیم کرد: ایمان، اندیشه و اکتشاف.^۳ در مرحله‌ی نخست، آنچه را که به صورت اصول یا احکام به ما گفته می‌شود - بی‌هیچ تردیدی - می‌پذیریم. در مرحله‌ی دوم سعی می‌کنیم آنچه را که از ما خواسته شده تا بدان معتقد باشیم به عقل دریابیم. یعنی بنیاد ایمان را بر مابعدالطبیعه می‌نهیم. در مرحله‌ی سوم، شوق آن داریم که با حقیقت غائی تماس مستقیم و رویارو حاصل کنیم؛ و آرزویمان آن است تا حقیقتی را که سرچشمه‌ی هر قانون و مبدأ هر چیزی است کشف کنیم.^۴ می‌خواهیم خودمان به تجربه‌ی ذات حقیقت مطلق پردازیم. بنابراین، نباید تصور شود که «تجربه‌ی عرفانی - که از نظر کیفی تفاوتی با تجربه‌ی پیامبرانه ندارد - نمی‌تواند به عنوان امری حیاتی و ضروری مطرح باشد.» تجربه مستقیم در واقع هدف هر زندگی دینی است. در مرحله‌ی نخست، اعتقادات و احکام دینی همچون وزنه‌ای گران، بر ما سنگینی می‌کند. ولی، در مرحله سوم مفهوم درستشان مستقیماً فهم می‌شود. در این

۱. بازسازی اندیشه، ص ۱۵

2. really Real

۳. بازسازی اندیشه، ص ۱۸۹

۴. اقبال در مثنوی مسافر می‌گوید:

چیست دین؟ دریافتن اسرار خویش زندگی مرگ است بی‌دیدار خویش

مرحله دیگر حالت تحمیلی ندارند، بلکه می‌بینیم همان سرچشمه‌ی اقناع‌کننده‌ای هستند که خواست‌های روح تشنه‌مان را برآورده می‌سازند. در برابر او که مبدأ هر قانون و هر آنچه که موجود است می‌باشد، جلوه‌گر می‌شوند تا به کار آیند پس، دین اصولاً فرایند اکتشاف و تجربه است.

ولی براین نکته باید تأکید کرد که، تجربه‌ی دینی، کاملاً شخصی و در نتیجه غیرقابل انتقال است. تجربه‌ی یک عارف، برای همیشه از آن اوست. مفهوم این تجربه را نمی‌توان به دیگران منتقل کرد و لاجرم نمی‌تواند منشائی برای آگاهی و معرفت عموم باشد. ولی این امر دلیل بر بی‌اعتباری درون‌نگری و شهود به عنوان تجربه‌ای آگاهی دهنده، نیست. معرفتی که از این طریق حاصل می‌شود ممکن است غیرقابل انتقال باشد؛ ولی به هر حال معرفت است؛ معرفتی مستقیم و بی‌واسطه از حقیقت غائی. غیرقابل انتقال بودن تجربه‌ی دینی، دلیل آن نیست که «تلاش انسان متدین عبث است.»^۱ علاوه براین، غیرقابل انتقال بودن این تجربه به هیچ روی ایرادی جدی نیست. تجربه‌ی

۱. اقبال در ادامه‌ی این سخن در *بازسازی اندیشه* می‌گوید: «غیرقابل انتقال بودن تجربه‌ی دینی، ما را به ذات اصلی من هدایت می‌کند... زندگی دینی، زمانی که من را به عنوان یک فرد کشف می‌کند، به اوج خود می‌رسد. و این از خودی معمولی او ژرف‌تر، و با تصور قابل توصیف می‌باشد. وقتی من با برترین حقیقت ارتباط می‌یابم، به منحصر به فرد بودنش پی می‌برد و منزلت مابعدالطبیعی و همچنین امکان تعالی خویش را در آن حالت کشف می‌کند... تجربه‌ای که به این اکتشاف و دریافت می‌انجامد از امور عقلی نیست که به تصور درآید بلکه امری حیاتی و حالتی است منتج از یک تبدیل و تغییر درونی مبتنی بر زیست‌شناسی، که اسیر بند مقولات منطق نمی‌شود.» (ص ۱۹۲)

خاص خود ما هم با آنکه قابل انتقال به دیگران نمی‌باشد، ولی همچنان دارای آن تجربه هستیم و با آن به هستی و حقیقت خویش پی می‌بریم. اینکه تجربه‌ی عرفانی غیرقابل انتقال است نشان دهنده‌ی حقیقتی بنیادی است، یعنی اینکه طبیعت ذاتی «من»، بی‌مانند و سایه‌های متنوع عواطف و تجربه‌هایش دارای طبیعتی خاص و متعالی است؛ و هیچ چیز نادر و بی‌مانندی هم در قالب مفاهیم متعارف قابل انتقال نیست. و اصولاً چرا باید سهم مفاهیم و صورت‌های عقلی را در ارائه معرفت به‌اعلی‌ترین مرتبه برسانیم؟ تصورات و مفاهیم حتی در بازتاب تجربه‌های معمولی ما به‌قدر کافی کارآئی ندارند. همان‌طور که برگسون متذکر می‌شود، مفاهیم «همچون نشانه‌ها و نمادهائی هستند که جانشین مدرکات و اعیان خارجی که برآنها دلالت می‌کنند، شده‌اند؛ و ما برای ایجاد این مفاهیم نیاز به هیچ‌گونه فعالیت ادراکی نداریم. تحلیل دقیق مفاهیم نشان می‌دهد که آنها فقط مبین وجوه مشترکی می‌باشند که اشیاء و امور با یکدیگر دارند.»^۱ و هیچگاه جوهر فردی^۲ چیزی را نمی‌نمایانند. معرفتی که از طریق مفاهیم به‌دست آید فقط حاصل رابطه‌ها و مشابهت‌هاست و از ذات و ماهیت شیء نشانی ندارد.

گاهی گفته می‌شود که تجربه‌های عارفان با یکدیگر تناقض دارد. عارفی به اثبات وحدانیت^۳ خدا می‌پردازد، حال آنکه دیگری وحدت وجودی و معتقد به همه خدائی^۴ است. این تفاوت کلی خود دلیل آن

1. *Introduction to Metaphysics* by Bergson, p. 15.

2. individual essence

3. theism

4. pantheism

است که سیر و سلوکشان عینی نیست بلکه آفریده‌ی خیالشان است. شک نیست که میان تجربه‌ی عرفای متعدد، تفاوتی عمده وجود دارد. این امر نشان می‌دهد که برای عارف امکان تجربه‌های گونه‌گون گشوده است و هم اینکه این تجربه‌ها مراتبی دارند. ولی، تجربه نهائی، آن مرحله‌ای نیست که عارف خود را در معبود یگانه فنا سازد و همچون قطره‌ای در اقیانوس ذات او محو شود.^۱ بلکه وقتی به‌چنین مرتبه‌ای می‌رسد، شخصیتش محکم‌تر و واقعی‌تر می‌شود. «وقتی من به پایان مرحله‌ی طلب می‌رسد به معنای رهائی از محدودیت‌های فردیت نیست؛ بلکه به عکس به معنای یافتن تعریف دقیق‌تری در مورد آن است.»^۲ وصول^۳، امری تدریجی؛ و تجربه موضوعی عینی^۴ است.

۱. به اعتقاد اقبال، فنا شدن در دریای بقای خداوند هدف ما نیست، چنانچه خود محدود به خود مطلق دست یابد و او را در خود بگیرد هرگز فنا نمی‌شود. در گلشن راز جدید می‌گوید:

به بحر شگم شدن انجام ما نیست اگر او را تو درگیری فنا نیست
خودی اندر خودی گنجد؟ محال است خودی را عین خود بودن کمال است
در بازسازی اندیشه می‌گوید: «اوج این تکامل زمانی فرا می‌رسد که من متناهی، حتی در حالت تماس رویارو با من فراگیر، کاملاً قادر به تملک نفس خویش باشد.»
۲. بازسازی اندیشه، ص ۲۰۶

3. realisation

4. objective

اقبال و شبستری^۱

عرفای وحدت وجودی که شیخ محمود شبستری یکی از چهره‌های برجسته آن است معمولاً منابع مبتنی بر تجربه‌ی عقلی و حسی را برای شناخت حقیقت مردود می‌شمارند و فقط بر تجربه‌هایی که اساس آن بر عرفان است تکیه می‌کنند. از نظر آنان بینش اشراقی تنها معیاری است که می‌توان با آن به کنه حقیقت دست یافت. ولی اقبال معتقد است که برای تشخیص ماهیت راستین حقیقت، تنها اشراق روحانی کافی نیست، بلکه برای فهم درست حقیقت باید به عقل نیز متوسل شد. از سوی دیگر اگر کسی هم خود را فقط در حوزه‌ی عقل محصور کند عملش به همان میزان ناقص و نارسا است که صرفاً به کشف و شهود اتکاء کند؛ این دو منبع باید مکمل یکدیگر باشند. کشف و شهودی که مبتنی بر تلاش‌های عقلی و تداوم آن نباشد، کاملاً بی‌حاصل است.

اقبال در کتاب بازسازی اندیشه دینی در بحث مربوط به پیوند میان

۱. براساس تحقیق بشیر احمددار.

این دو مقوله می‌گوید: «هیچ دلیلی وجود ندارد تا تصور کنیم تفکر و کشف و شهود اساساً در دو نقطه‌ی مقابل هم قرار دارند، بلکه هردو از یک ریشه سر برمی‌کنند و مکمل یکدیگرند، منتها آن یک حقیقت را به تدریج در می‌یابد و این یکباره. یکی چشم بر جاودانگی حقیقت می‌دوزد و دیگری نظر بر جنبه‌ی این جهانی و ناپایدار آن دارد. یکی لذت حضور همه‌ی حقیقت را در می‌یابد و دیگری خردک خردک در پی درک تمامی آن است و به منظور این دریافت همه راه‌ها را برای رؤیت انحصاری خود می‌بندد. هردوی آنها برای بازیابی نیروی از دست رفته‌ی خویش، نیازمند یکدیگرند. آن حقیقت که مورد نظر هردوست، خود را به میزان وظیفه و مأموریتی که در زندگی برایشان معین کرده است به آنها می‌نمایاند.»^۱ بنابراین می‌بینیم که میان عرفان اقبال و عرفان سنتی تفاوت عمده‌ئی وجود دارد. این تفاوت را می‌توان با تطبیق گلشن راز شیخ محمود با گلشن راز جدید اقبال که بر همان وزن و اسلوب سروده به دقت دریافت.

نخستین سؤال اقبال در این مثنوی همان است که در سؤال‌های اول و دوم گلشن راز شبستری مطرح می‌شود؛ یعنی بحث در باب مسأله تفکر، که هردوی آنان، به طور کلی، در زمینه‌ای مشترک از آن سخن می‌گویند. براساس نظر شبستری، فکر، یعنی برهان منطقی، از دایره محسوسات فراتر نمی‌رود. جهان حقایق و ذوات، بدان سبب که فراسوی زمان، مکان و علت قرار دارد، دست عقل به آن بند نمی‌شود. تمامی مفاهیم مختلف نظیر: تشبیه، تنزیه و حلول که در

۱. بازسازی اندیشه دینی، ص ۳۳ و ۳۴

مورد خداوند به کار برده می شود ناقص و نارسا می باشند؛ فلاسفه، معتزله، متکلمان و اهل ظاهر [ظاهریه] در اشتباه سرکرده اند زیرا:

از «او» هرچه بگفتند از کم و بیش

نشانی داده اند از دیده خویش

تنها راه برای ادراک حقیقت، برون آمدن از حوزه‌ی حس و عقل و گذشتن از ماواری آنهاست، همچون ابراهیم خلیل که از پرستش ستارگان و ماه و خورشید روی گرداند؛ یا به تعبیر شبستری از «حس، خیال، و عقل» گذر کرد:

خلیل آسا برو حق را طلب کن شبی را روز و روزی را به شب کن

ستاره با مه و خورشید اکبر بود حس و خیال و عقل انور

بگردان زان همه، ای راهرو روی

همیشه لا احب الالفین^۱ گوی

یا همچو موسی که به وی فرمان داده شد عصای خود را ببندازد و او انداخت و چوبدستش به حرکت درآمد، از نشانه‌های برتری منابع حسی معرفت است:

و یا چون موسی عمران در این راه برو تا بشنوی انی انا الله

تو را تا کوه هستی، پیش باقی است جواب لفظ، ارنی لن ترانی^۲ است

حقیقت کهربا^۳، ذات تو کاه است

اگر کوه توئی نبود چه راه است

برای تشخیص ماهیت راستین حقیقت، اشراق روحانی به تنهایی

۱. «زوال پذیران را دوست ندارم» مأخوذ از آیه ۷۶ سوره انعام.

۲. «خود را به من بنما (گفت) هرگز مرا نخواهی دید» مأخوذ از آیه ۱۴۳

سوره اعراف. ۳. کاه ربا.

کفایت می‌کند. ولی آیا این اشراق رابطه‌ای هم با عقل دارد؟ از نظر شبستری، مطلقاً پیوندی وجود ندارد. به عقیده او، آدمی برای رسیدن به اشراق، باید خود را از هر نوع ارتباط و وابستگی دور دارد. ولی اقبال هردوی اینها را ضروری می‌داند.

در سؤال دوم شبستری عقل بشری را در حدی می‌بیند که می‌تواند ما را تنها در ادراک صفات و اعمال خداوندی یاری دهد. به عقیده وی شناخت ذات حق از طریق عقل بی‌ثمر است:

بود در ذات حق اندیشه باطل محال محض دان تحصیل حاصل
چو آیات است روشن گشته از ذات نگردد ذات او روشن ز آیات

از این رو باید به کشف و شهود روی آورد و در ادراک ذات حق از آن کمک خواست. براساس نظر او جهان برون (آفاق) مسخر اراده خداوند است و این معمائی است که هیچ حکیمی امید ندارد تا به حکمت آن را بگشاید، و جهان درون (انفس) نیز همانند عقل و منطق بشری از این قابلیت بی‌ بهره است، بنابراین از فکر نفس نیز باید بیرون بیائیم. ولی از نظر اقبال، این قول ناقص‌ترین جنبه در بیان عقیده عرفانی کشف و شهود است. عارف زمانی که در بحر «قلب» مستغرق می‌شود و به مکاشفه اسرار پیچیده روحانی آن برمی‌آید، امیال جهان ظاهری فراموشش می‌شود. شبستری نیز براین قول معترف است که جهان «انفس» و «آفاق» نور حق را به یکسان منعکس می‌کنند و جستجوی آدمی در ادراک حقیقت نمی‌تواند به یکی از این دو مقوله محصور شود. اقبال در بازسازی اندیشه می‌گوید: «به کلام قرآن... جهان پایانی خطیر و جدی دارد. واقعیت‌های تغییرپذیر آن

وجودمان را وادار به قبول صورتهای تازه می‌کند. فعالیتهای فکری موانعی را که توسط جهان به وجود می‌آید از میان برمی‌دارد، زندگیمان را وسعت می‌بخشد و آن را غنی می‌سازد، بصیرتی دقیق به ما می‌دهد و به این ترتیب ما را آماده می‌سازد تا به جنبه‌های دقیقتر تجربه‌های بشری وارد شویم و برآن تفوق یابیم. همین برخورد عقلانی با جریان زمانی و ناپایدار اشیاء است که ما را به بینش عقلانی غیرزمانی و پایدار می‌کشاند. حقیقت در ظواهر خویش متجلی است و موجودی به عنوان انسان که باید حیات خود را در محیطی بسته و پر از موانع حفظ کند، نمی‌تواند از مشاهدت اشیاء و معرفت تجربی، غافل بماند.»

ولی کدامیک از این دو مقدمند؟ اشراق یا عقل؟ نظر اقبال این است که نخست باید به دنیای معنوی قلب توجه کرد؛ زیرا با این نظارت و توجه است که انسان می‌تواند نسبت به خداوند بصیرت یابد. آنگاه با این توفیق عظیم، غلبه بر جهان طبیعت کاملاً آسان خواهد بود. به بیان دیگر، اشراق و شهود بر فعالیتهای عقلانی مقدم است، یا به تعبیری حرکت آدمی باید از درون به بیرون باشد. این نظر با تفکر عرفانی سازگار است، چنانکه فی‌المثل شهاب‌الدین سهروردی نیز آن را تأیید می‌کرد. او مجذوب سالک^۱ را به کسی اطلاق می‌کرد که

۱. در شرح اشعةاللمعات آمده است که «... چون یکی را از آدمیان جذب حق در رسد و آن کس در دوستی خدای به مرتبه عشق رسد، بیشتر آن باشد که از آن (حال) باز نیاید، و در همان مرتبه عشق زندگانی کند، و در همان مرتبه از این عالم برود. این چنین کس را مجذوب گویند... بعضی کسان باشند که از حال مذکور باز آیند و از خود با خبر شوند، اگر سلوک کنند و سلوک را تمام

پیر، و مرشد و شایسته رهبری معنوی باشد، یعنی کسی که کشف و شهود یا اشراق را بر کاربرد بینش عقلانی خویش مقدم دارد. ولی عزالی در این باب اندیشه‌ای دیگر دارد. به عقیده او سالک مجذوب یا عالم عارف بر مجذوب سالک رجحان دارد. دلیل او در این خصوص، زندگی جنید^۱ عارف و فقیه معروف است. جنید نقل می‌کند که یکبار مربی و استادش از وی پرسید: پس از مجلس درس به کجا خواهی رفت؟ گفت به مجلس درس حارث محاسبی. استاد، سری به تأیید تکان داد و گفت: امیدوارم خداوند یاریت کند که اول کسب علم و

→ کنند، این چنین کسان را مجذوب سالک گویند، و اگر اول سلوک کنند و سلوک را تمام کنند، آنگاه جذبه حق به ایشان رسد، این چنین کسان را سالک مجذوب گویند.»

۱. اصل او از نهاوند است، در بغداد تولد و وفات یافت از این رو به جنید بغدادی معروف است. به سال ۲۹۸ در ۹۱ سالگی درگذشت. تصوف او با قواعد کتب و سنت سازگار است. از سخنان اوست که روش ما با کتاب و سنت مضبوط و منطبق است او را استاد طریقت و قطب العلوم و تاج العرفا لقب داده و بسیار محترم می‌شمردند. او در بیان آراء و مبادی صوفیه اهتمام بسیار به کار برد. مسأله فناء در حق و اتحاد و پیوند وجود انسان با وجود نامحدود لایزال در سخن او بیانی لطیف یافته است. وی از میثاق الست که در قرآن هست و صوفیه آن را نشانه عهد محبت و پیمان طاعت می‌شمردند با بیانی لطیف سخن داشته است و فناء به حق را بازگشت به اصل می‌خواند. به اعتقاد او چون همه چیز ناشی از حق است، رجوع همه چیز بدوست. بدینگونه سرانجام، تفرقه به جمع می‌پیوندد و عارف وقتی به این مرحله تواند رسید که به مقام فنا نائل شود. او از پیروان حارث محاسبی (۲۴۳-۱۶۵ ه.ق.) فقیه و متکلم معروف بود، از نظر محاسبی آنچه برای سالک در درجه اول اهمیت قرار دارد رعایت حقوق خداست. او اساس محبت را آن سرا می‌داند چنانکه لذتهای بهشت و حور و نعیم را در برابر آن ذوق معنوی از رؤیت حق برای عارف حاصل تواند شد بس مختصر می‌بیند. (نامه دانشوران ج ۵، ارزش میراث صوفیه دکتر زرین‌کوب، گزیده تذکرة الاولیاء به کوشش دکتر استعلامی)

معرفت کنی، آنگاه عارف شوی؛ نه به عکس! غزالی در تفسیر این بیان می‌گوید انسان شایسته کسی است که پس از تأمل و غور در تعلیمات عقلی به بینش اشراقی نائل شود، آن کس که طریق عرفان را پیش از ریاضت و ممارست در تعلیمات علمی طی کند تحقیقاً به گمراهی کشانده خواهد شد. تاریخ تصوف صحت رأی غزالی را به کرات مورد تصدیق قرار داده است. اقبال نیز در کتاب *بازسازی اندیشه* این نظر غزالی را تأیید می‌کند و می‌گوید: «فرهنگ آسیا یا بهتر گفته باشیم، فرهنگ همه دنیای قدیم ناموفق ماند، زیرا آنها منحصرراً از درون به حقیقت راه می‌جستند و از درون به برون حرکت می‌کردند. این روش برایشان نظریه‌هائی فاقد قدرت به بار آورد، و پیداست که برنظریه محض نمی‌توان تمدنی پایدار پی ریخت.»



دومین بخش از مثنوی گلشن راز جدید اقبال با سوآلی آغاز می‌شود که دهمین سؤال در مثنوی گلشن راز شبستری است که در آن مسأله علم و معرفت مطرح می‌شود.

شبستری، هستی را دریائی می‌داند که نطق و دانش ساحل آن است. علم و آگاهی درباره جهان مادی مانند صدفی است در این دریا، که علم دین، یعنی حالات مربوط به قلب، همچون گوهری است در دل آن صدف که باید هدف اصلی غواص حقیقت باشد.

یکی دریاست هستی، نطق ساحل صدف حرف و جواهر دانش دل به عقیده او هرگونه توجهی به علوم دنیائی [یا به تعبیر شبستری

علوم قال^۱] روح انسان را از مسیر درست سرنوشتش منحرف می‌سازد. شبستری برای تصفیة حیات بشری همان کیفیات اخلاقی‌ئی را برمی‌شمرد که افلاتون و ارسطو در فلسفه اخلاقی خود توصیه می‌کردند. او می‌گوید چنانچه آدمی به صفای اخلاقی نائل شود، از فیض روح علوی بهره‌مند خواهد شد.

به نظر اقبال، حیات بحری است که ساحل آن شعور و آگاهی است. زمانی که حیات در سیر تکاملی خود، آگاهی را بسط می‌دهد، در عین حال، از موانعی که محیط مادی در مسیر پیشرفتش می‌نهد، آگاه می‌شود. اقبال در بحثی مربوط به این مسأله در کتاب *بازسازی اندیشه* می‌گوید: «خودآگاهی را می‌توان همچون انکسار نوری پنداشت که از منبع نورانی حیات می‌تابد. وظیفه‌اش فراهم ساختن نقطه روشن است به‌ترتیبی که معبر جریان شتاب‌آلود حیات را روشن کند. خودآگاهی کیفیتی از مجاهده و کوشش است، حالتی از جمعیت خاطر (self - concentration) است که به وسیله آن، حیات از عهده دور نگاه داشتن همه خاطرات و اندیشه‌های یادآور (تداعیات associations) که هیچ تأثیری بر عمل کنونی ندارند برمی‌آید. حواشی آن به هیچ وجه بسته نیست؛ و به اقتضای نیاز منقبض یا بسته می‌گردد... بنابراین خودآگاهی قسمی از اصل کاملاً معنوی حیات است که جوهر نیست، بلکه یک اصل نظم‌دهنده و حالت خاصی از رفتار است که اساساً با روش کار دستگاه یا ماشینی که به وسیله عامل

۱. از اینجا باز دان احوال اعمال
به نسبت با علوم قال با حال
نه علم است آنکه دارد میل دنیا
که صورت دارد اما نیست معنا

خارجی به حرکت افتاده باشد، تفاوت دارد. ولی از آنجا که، نمی‌توانیم یک نیروی کاملاً معنوی را جز زمانی که در ترکیبی کامل با عناصر محسوس، خود را نشان می‌دهد، تصور کنیم، آمادگی آن را داریم تا این ترکیب را به عنوان پایگاه نهائی نیروی معنوی بپذیریم. «براین اساس، خودآگاهی برای آنکه بتواند بیشتر پیشرفت کند و از محدوده‌های مکان، زمان و علیت درگذرد؛ ذاتاً با محیط مادی خود مرتبط است. از نظر اقبال، هرچه قدر که به تجزیه و تحلیل فرایندهای ادراکی خود در مورد جهان طبیعت پردازیم، جهانی که به هر طریق و یا به هر صورت بیرونی به نظر می‌رسد، باز هیچ پاسخ قانع کننده‌ای برای این سؤال نمی‌یابیم که چرا باید «خارجی» به نظر آید. این حالت بیشتر پرداخته ذهن ماست. خودآگاهی ما آشفتگی و پراکندگی احساسات را نظم می‌دهد و آن را به صورت طبیعت انتظام یافته درمی‌آورد. نقشی را که خودآگاهی ما در تعیین خصیصه عالم ایفا می‌نماید در نظریه نسبیت بر آن تأکید شده است. براساس این نظریه «اگر شیء مورد مشاهده، متغیر است؛ نسبت به شخص ناظر است؛ حجم، شکل و اندازه شیء در نسبت با وضعیت مکانی و تغییر سرعت شخص ناظر در تغییر است.» اقبال در گلشن راز جدید می‌گوید:

برون از خویش می‌بینی جهان را	در و دشت و یم و صحرا و کان را
جهان رنگ و بو گلدسته ما	ز ما آزاد و هم وابسته ما
خودی او را به یک تار نگه بست	زمین و آسمان و مهر و مه بست
دل ما را به او پوشیده راهی است	که هر موجود ممنون نگاهی است

اگر بیند، یم و کهسار گردد	گراو را کس نیند، زار گردد
نهالش رسته از بالیدن ما	جهان را فربهی از دیدن ما
دل هرذره در عرض نیازی است	حدیث ناظر و منظور، رازی است
ز فیض یک نظر موجود گردان	تو ای شاهد مرا مشهود گردان
برای شاهدهی مشهود بودن	کمال ذات شیء موجود بودن
منور از شعور ما نبودن	ز دانش در حضور ما نبودن
که بی‌ما جلوه نور و صدا نیست	جهان غیر از تجلی‌های ما نیست

(ابیات ۷۹-۸۹)

این نظر بعضی از منتقدین را برآن داشته تا بینکارند که اقبال وجود خارجی و عینیت طبیعت را انکار می‌کند. ولی درواقع، آنچه که از فحوای کلام اقبال برمی‌آید، قصد در نادیده گرفتن و از میان بردن عینیت نیست بلکه نظریه مربوط به ماده یا جوهر را که فیزیک قرن نوزدهم پیش کشید، مردود می‌شمارد. در بازسازی اندیشه می‌گوید: «طبیعت یک واقعیت ایستا و بی حرکت نیست که در یک خلأ پویا قرار گرفته باشد. بلکه ترکیبی از رویدادهاست با ویژگی یک جریان متواتر زاینده که اندیشه آن را به اجزاء بی حرکت جدا از هم قسمت می‌کند و مفاهیم زمان و مکان، از درون روابط متقابل اجزاء آن سر برمی‌کند.» ولی این عمل عقل در انقطاع این جریان خلاق و به وجود آوردن مفاهیم ایستای مکان و زمان فایده و نتیجه خاص خود را دارد. حیات معنوی ما بدون آن آمیدی به دست یافتن هدف خود ندارد. از جنبه قابل رویت حقیقت می‌توانیم به من نهائی دست یابیم، از کثیر می‌توانیم به واحد برسیم.

به بسیاری گشا چشم خرد را که دریایی تماشای احد را^۱
تجربه روحانی، بدون زمینه عقلی، فاقد تعادل و مفهومی خاص
خواهد بود. اقبال به این نکته در بازسازی اندیشه، چنین اشاره می‌کند:
«طبیعت را از دید علمی نگریستن تماس نزدیکی میان ما و رفتار
واقعیت به وجود می‌آورد، و به این ترتیب ادراک درونی ما را برای
مشاهده ژرفتر آن وسعت می‌بخشد.» زمانی که کسی توفیق این رؤیت
و مشاهده نصیبش می‌شود، پا بر هر دو جهان قابل رویت و غیرقابل
رویت [مکان و لامکان] می‌گذارد.



سومین سؤالی که در مثنوی اقبال مطرح می‌شود، سؤال نهم از
گلشن راز شبستری است که به بحث در مورد وصال ممکن و واجب،
اتحاد انسان و خدا و اهمیت «قرب» و «بعد» در زمینه این اتحاد
می‌پردازد.

بنا به نظر شبستری، اتحاد آن است که مفهوم خودی (selfhood) و
غیریت یا دیگر بودن (otherness) از میان برود. (ر.ک: پاسخ سوال
هشتم شبستری در گلشن راز). کسی که گرد امکان را کاملاً از خود
بزداید به «مطلق»، «نزدیک» می‌شود و آنکه از عدم خویش بی‌خبر
است «دور» است.^۲ بر این اساس، انسان سرنوشتی کاملاً از پیش تعیین
شده دارد و اراده و عملش از خود او سر نمی‌زند. عقیده مربوط
به وجود اختیار یا علیت آزاد هم توهمی بیش نیست.

۱. گلشن راز جدید، بیت ۹۳

۲. چو ممکن گرد امکان برفشاند به جز واجب دگر چیزی نماند
عدم کی راه یابد اندرین باب چه نسبت خاک را با رب ارباب

ولی تصور اقبال از اتحاد ممکن با واجب کاملاً با نظر شبستری متفاوت است. به نظر او، اتحاد یعنی قابلیت انسان در رسیدن به دیدگاه الهی. این دیدگاه چیست و چگونه می‌توانیم بدان نائل شویم؟

جهان طبیعت به عنوان غیر و «دیگر» رویاروی ماست، هستی موجودی است بالذات که عقل آن را می‌شناسد و فهم می‌کند ولی آن را نمی‌سازد. بلکه برای عقل نامتناهی تمایزی میان «خود» و «غیرخود» وجود ندارد. در بازسازی اندیشه می‌گوید: «به بیان قرآن، خود نهائی از جهانیان بی‌نیاز است. در نزد او [خداوند] غیر خود به صورت غیر یا «دیگر»ی که رویاروی او باشد ظاهر نمی‌شود، اگر چنین باشد به این معنی است که [خود نهائی] مثل خود متناهی ما در ارتباط مکانی با «دیگر»ی که در برابر است، می‌باشد. آنچه را که طبیعت یا غیر خود می‌نامیم، در حیات خداوند لحظه زودگذری است. «انانیت» (I-amness) او، غیروابسته و مستقل، اساسی و مطلق است.» و باز، تصور ما از طبیعت به عنوان موضوعی برای زمان و مکان فقط تعبیر و تفسیری است که عقل از فعالیت خلاق مستمر خداوند به عمل می‌آورد. زمان و مکان ریاضی، که موضوع ماده علم است، تنها جزئی از تجلی رفتار «من نهائی» است که فراسوی این محدوده‌ها می‌باشد. اقبال در ادامه این سخن در کتاب یاد شده می‌گوید: «[طبیعت] در یک لحظه خاص و ظریف در حرکت پیش رونده خویش، متناهی است، اما از آنجا که «خود» با چیزی پیوند منسجم دارد که خلاق می‌باشد، پس قادر به افزون شدن است و

مآلابی کران، به این معنی که گستردگی آن هیچ حد و مرز نهائی ندارد. بی کرانگی آن بالفعل نیست، بالقوه است. در گلشن راز جدید می گوید:

حقیقت لازوال و لامکان است مگو دیگر که عالم بی کران است
کران او درون است و بیرون نیست درونش پست، بالا، کم، فزون نیست
درونش خالی از بالا و زیر است ولی بیرون او وسعت پذیر است

(ابیات ۱۰۵-۱۰۳)

پس باید دانسته شده باشد که طبیعت عنصری است زنده با رشد منسجم و مداوم که نمو و افزایش آن حدود نهائی خارجی ندارد. تنها یک منتهی دارد که داخلی است، یعنی خود درونی و ذاتی که کل را زندگی می بخشد و از آن نگاهداری می کند. همان طور که قرآن می گوید: «سرانجام [منتهی] سوی پروردگار توست.» (النجم ۲۴)

چگونه می توانیم به این دیدگاه الهی نائل شویم؟ به نظر اقبال، برای رسیدن به چنین مقصودی سه راه وجود دارد. طریق نخست، عرفان است که یکی از سودمندیهای آن به استثنای دیگر فوائدش هدایت نیروی کلی ما در کشف ژرفای قلب است. این طریق فرد را قادر می سازد تا به رؤیت «مطلق» نایل آید ولی متأسفانه خطری وجود دارد. این خطر را اقبال در بازسازی اندیشه بدینگونه متذکر می شود:

«تنها خطری که «من» را در جستجوییش برای کسب معرفت الهی تهدید می کند، احتمال سستی گرفتن همت اوست که می تواند ناشی از تأثیر ذوق و جذبه تجربه های مقدم بر تجربه نهائی باشد.» فقدان این همت در برخی از عارفان نتایج خطرناکی به همراه داشت و فکر عرفانی ای این چنین، جامعه اسلامی را تحت تأثیر خود قرار داد و آن

را از پیشرفت بازداشت. اقبال در ادامه سخن خود می‌گوید «هدف نهائی «من» این نیست که چیزی را ببیند، بلکه غایت مقصود آن است که چیزی بشود.» در نتیجه همین عدم تمایل برخی از عارفان در فراتر رفتن از رویت صرف است که اقبال این روش را در رسیدن به دیدگاه الهی نفی می‌کند و آن را در خور جهان نمی‌بیند. عارف چشمانش را به حق می‌دوزد و هرچند «تجلی» را از لحاظ نظری به عنوان نمودی از «مطلق» می‌پذیرد ولی از جنبه قابل رویت بودن حقیقت به کلی در غفلت است، بنابراین دست‌آوردش به لحاظی منجر به زیانی کلی برای پیشرفت همه جانبه شخصیت بشری می‌شود.

راه دوم، طریق عقلی است؛ روشی که دانشمندان جدید آن را پذیرفته‌اند. این روش در قالب ادراک جهان به صورت نظام محکم و استوار علت و معلول است و جهان را به قصد بهبود وضع بشر زیر نظر دارد. ولی آنچه که اکنون بسیار بدیهی است و نیازی به شرح و تفصیل ندارد این است که، این روش در رسیدن به هدف خود شکست خورده است. طریق عقلی به عوض آنکه سهمی در سعادت انسان داشته باشد، به نابودی نوع بشر انجامید.

آخرین طریق، راهی است که اقبال آن را راه حیاتی^۱ می‌خواند و در بازسازی اندیشه بدینگونه شرح می‌دهد:

«راه حیاتی، پذیرش مطلق ضرورت بی‌چون و چرای حیات است.

۱. این همان طریق عشق است که اقبال در مثنوی «چه باید کرد» آن را برای پویایی و تحرک جوامع بشری ضروری می‌داند و در بازسازی می‌گوید اصطلاح بهتری که بتواند این مفهوم را در خود جای دهد نیافته است. vital way.

که به صورت کلی نگریسته شده، که برای ظاهر ساختن ثروت باطنی خویش زمان تسلسلی می‌آفریند. این راه حیاتی تصاحب عالم، همان است که قرآن آن را به «ایمان» تعبیر می‌کند. ایمان فقط یک اعتقاد انفعالی غیرفعال به یک یا چند موضوع خاص نیست، اطمینان زنده‌ای است که از تجربه‌ای کمیاب به وجود می‌آید. تنها شخصیت‌های بزرگ توانائی و صلاحیت آن را دارند که از این تجربه و «تقدیرگرایی» متعالی آن برتر روند، از قول ناپلئون نقل شده که او گفته است «من یک شیء هستم، نه یک شخص». این نیز طریقی است که تجربه وحدانیت، خود را با آن می‌نمایاند. در تاریخ تجربه دینی اسلام که، بنا بر قول پیامبر (ص) عبارت از: «به وجود آمدن صفات الهی در انسان» می‌باشد، تجربه وحدانیت در چنین عباراتی تجلی یافته است: «انا الحق» (حلاج)، «من دهرم» (محمد. ص)، «من قرآن ناطقم» (علی. ع) «من سبحانم» (بایزید)^۱. این تجربه در عرفان متعالی اسلامی به صورتی نیست که هویت «من متناهی» با نوعی مجذوبیت در «من نامتناهی» محو و زائل شود، بلکه این نامتناهی است که در آغوش پرمهر متناهی جای می‌گیرد. این تجربه از عروج معنوی و از کارائی جنبه ادراک کننده «خود» منتج می‌شود که با آنچه اقبال عشق می‌نامد حاصل می‌آید.

در اینجا انسان خود را در اوج نیروی خلاق و آزادی خویش، و بالاتر از محدوده زمان و مکان حس می‌کند؛ و «اکنون» و «بعد» و

۱. جملات معروف فوق تأکیدی بر این گفته کیرکگارد می‌باشند که: «ذهنیت، همان حقیقت است». این سخن در عبارات یاد شده مفهوم عمیق خود را نشان می‌دهد.

«فردا» و «دیروز» و «اینجا» و «آنجا» و «قرب» و «بعد» در نزد او بی اهمیت می شوند و مفهوم خود را از دست می دهند؛ زمان او با جاودانگی و ابدیت هم‌مرز می شود. ولی این فرورفتن در بطن و ژرفای شخصیت و وجود، این عزلت‌گزینی، باید نقطه اوج‌گیری و سرآغازی برای شرکت فعال آدمی در امور جهان، از جنبه پیوستگی با آن باشد. همان‌طور که برگسون می‌گوید، پیوستگی به جهان و کناره گرفتن از آن دو قطب زندگی اجتماعی ما محسوب می شوند؛ زندگی ما بی وجود هریک از آن دو، یا از شهوت و آز قدرت طلبی به انحطاط خواهد گرائید و یا با رهبانیت بیمارگونه فاسد مضمحل خواهد شد. این نظر جامع در خصوص زندگی، اقبال را برآن داشت تا اظهار دارد که: بدن و فکر را به عنوان دو موجود کاملاً مختلف و مطلقاً متفاوت از یکدیگر به شمار آوردن، آن چنان که دکارت معتقد است،^۱

۱. دکارت می‌گوید پس از آنکه به هستی خویش مطمئن شدم، یعنی دانستم که «می‌اندیشم پس هستم» توجه کردم به اینکه چه هستم و دیدم هیچ حقیقتی را درباره خود نمی‌توانم به یقین قائل باشم جز فکر داشتن، زیرا تا فکر دارم می‌توانم خود را موجود بدانم و اگر فکر (شعور) از من زائل شود، دلیلی بر وجود داشتنم نخواهد بود و چون وجودم (نفس یا ذهنم) فقط مبتنی بر فکر داشتن است و اثبات این وجود در حالی میسر شد که هنوز وجود بدن و اعضای آن ثابت نگردیده، پس اثبات وجود نفس محتاج به اثبات بدن و مکان و لوازم دیگر نیست پس حقیقت و ماهیت من (نفس) جز فکر چیزی نیست. از کلمات دکارت برمی‌آید که مرادش از فکر همه احوالات و متعلقات نفس است از حس و خیال و شعور و تعقل و مهر و کین و اراده و تصور و تصدیق و غیر آنها. او می‌گوید هرگاه کسی مدعی شود که مدرکات محسوس و مخیل یقینی‌تر از علم به وجود نفس یا ذهن است، گوئیم چنین نیست زیرا محسوسات و مخیلات را هم ذهن درک می‌کند و خواه حقیقت داشته باشند یا تخیل صرف باشند دلیل بر وجود ذهن یا نفس

نظری کاملاً نادرست در باب حقیقت است. دقیقاً به همان گونه که شعور یا خود آگاهی یک اصل معنوی است که برای پیشرفت و تکامل خود بامحیط مادی تماس برقرار می کند، فکر یا جان نیز یک اصل معنوی است که تن یا بدن را به عنوان حالتی برای تجلی خود به کار می گیرد. در جاویدنامه می گوید:

ای که گوئی محمل جان است تن	سر جان را در نگر برتن متن
محملی نی، حالی از احوال اوست	محملش خواندن فریب گفتگوست
چيست جان؟ جذب و سرور و سوز و درد	ذوق تسخیر سپهر گردگرد
چيست تن؟ با رنگ و بو خو کردن است	با مقام چارسو خو کردن است
از شعور است اینکه گوئی نزد و دور	چيست معراج؟ انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق	وارهاند جذب و شوق از تحت و فوق

این بدن با جان ما انباز نیست

مشت خاکی مانع پرواز نیست

در بازسازی اندیشه می گوید: «جان فعل محض است؛ تن فقط فعلی است که دیده می شود و از این رو قابل اندازه گیری است... مولوی آنجا که می گوید:

باده از ما مست شد، نی ما از او قالب از ما هست شد، نی ما از او

بسیار بیشتر از غزالی به حقیقت روح اسلام نزدیک است.»

اقبال در نتیجه گیری از این نظر از اتحاد میان دین و حکومت در مسائل سیاسی جانبداری می کند. از دیدگاه او، اگر مسائل سیاسی

→ که آنها را درک یا تخیل می کند می باشند و در این خصوص شبهه نمی توان کرد. (سیر حکمت. فروغی. چاپ ۱۳۱۷ ج ۱ ص ۱۸۰)

یک ملت از اخلاق و عقیده دینی منقطع شود، آنچنان که در غرب و ترکیه چنین شد، پیشرفت حقیقتی جامعه دچار وضعی رقت‌انگیز خواهد شد.



اقبال در چهارمین بخش از مثنوی خود سوالات ششم و دوازدهم گلشن راز شبستری را به دنبال هم آورده و به پاسخ آنها پرداخته است. سؤال این است: اگر «مطلق» یکی است، پس دیگر چه تمایزی میان «ممکن» و «واجب الوجود» است؟ و مفهوم اشتیاق انسان در رسیدن به کمال چیست؟

براساس نظر شبستری که مبتنی بر وحدت وجود است، تمایز میان ممکن و واجب معنا ندارد؛ زیرا، پس از آخرین مرحله سلوک دیگر به هیچ روی فراقی در میان نیست. قدیم، حقیقت است و آنچه را که محدث می‌نامیم قدیم است به اضافه صفت نیستی که به آن منظم شده - یعنی همان هستی یا (وجود) که موسوم به کثرت می‌باشد ولی همین کثرت خود واحد است. به نظر پیروان مکتب وحدت وجود، «فنا» از طریق اتحاد محدث و قدیم حاصل نمی‌شود. در اینجا مسأله یکی شدن با «او» مطرح نیست، زیرا همه چیز از ازل یکی بوده است. «فنا» فقط دریافت آگاهانه موجود است از وحدت ازلی وجود. ولیکن انسان، اشرف مخلوقات، که آفریده شده تا جمال واحد را در ژرفای ضمیرش منعکس کند، مشتاق است تا میثاقی را که «بنی آدم» پیش از آمدن به جهان در روز الست، زیر بار تعهد آن رفتند (ر.ک: اعراف ۱۷۲) تحقق بخشد، بنا به نظر شبستری، انسان نسخه‌ای از نقش الهی

است که هرچه را می‌خواهد می‌تواند در خویشتن بجوید.

از نظر اقبال، که از طرفداران خداشناسی مبتنی بر کثرت است، جدائی محدث و قدیم، نه تنها واقعیتی مسلم، بلکه سعادت و ضرورتی واقعی است، بدون این تمایز، نه واحد و نه کثیر، هیچ یک مفهوم و ارزشی در زندگی نخواهند داشت. بی‌تردید، انسان هستی و اهمیت خویش را به عنوان عاملی پایدار و ثابت در جهان، از نور الهی که در همه جا متجلی است، کسب می‌کند؛ ولی وظیفه او در زندگی به عنوان یک فرد ایجاب می‌کند تا فردیتی متمایز از خویشتن و جدا از «مطلق» داشته باشد. از لحاظ وجودی، وحدت میان انسان و خدا ممکن نیست، مگر ثنویتی که پیروان وحدت وجود به غلط آن را انکار می‌کنند، گرچه از نظر آنان خداوند از لحاظ معنوی برای هر آفریده‌ای از جمله انسان کمال مطلوبی است که باید بالندگی و تکامل خود را در او بیابد.

اقبال در یکی از مقالاتش تحت عنوان «خود از نظر نسبیت» این نکته را مورد بحث قرار داده و می‌گوید که پرینجل پتی‌سون (Pringle Pattison) تأسف می‌خورد از اینکه در زبان انگلیسی برای بیان ارتباط میان خدا با عالم مکان و فضا [(عالم محسوس، ملک)] از یک سو، و ارتباط میان خدا و «من» بشری از سوی دیگر، تنها یک کلمه آفرینش (creation) وجود دارد. ولی در عربی برای تشخیص این دو نوع رابطه یا فعالیت آفرینشی، دو واژه مختلف وجود دارد. آنجا که مربوط به نظم مکانی - زمانی می‌شود. قرآن کلمه خلق (creation) را به کار می‌برد، و در جائی که سخن از «من» بشری در

میان است، از لغت امر (direction) استفاده می‌شود. اقبال با طرح این موضوع ثابت می‌کند که طبیعت [(عالم ملک)] را باید به منزله مرحله فانی آگاهی الهی نگریست که لحظه زودگذری از فعالیت اوست. ولی در مورد من بشری چنین نیست. در بازسازی اندیشه به دنبال همین مبحث می‌افزاید: من بشری «به رغم تنوعاتی که از لحاظ وضع، تعادل و ویژگی دارد، باید چیزی یگانه و واحد در نظر گرفته شود.» «هرچند من متناهی از نامتناهی جدا نیفتاده، ولی باید از آن مجزا باشد.... وجودم از نامتناهی جدا، ولی ذاتاً با آن در ارتباط است و رشته تداوم حیات و بقای من بسته به اوست.»

بنابراین، سرنوشت نهائی بشر، از بین رفتن جدائی موجود میان من بشری و من نامتناهی نیست بلکه سرنوشت نهائی او در بالندگی و رشد تدریجی تملک نفس، یگانگی، و شدت فعالیتش به عنوان «من» است. در بازسازی اندیشه می‌گوید: «اوج این تکامل زمانی فرا می‌رسد که «من» متناهی، حتی در حالت تماس رویارو با «من» فراگیر، کاملاً قادر به تملک نفس خویش باشد.»



در پنجمین بخش از مثنوی گلشن راز جدید سخن بر سر ماهیت «من» و شناخت مفاهیم حقیقی «من» و «خود» یا به تعبیری «در خود سفر کردن» است، که براساس سوال سوم مثنوی گلشن راز است. شبستری معتقد است که «خود» عرض محض یا صفت واجب الوجود است که نه وجود مستقلی دارد، و نه دلالت بر روح بشر

می‌کند.^۱ بلکه فقط مختص ذات مطلق است، یا، به بیان استعاری او، برزخ و پرده‌ای است میان عالم امکان و واجب الوجود.^۲ از آن رو که «من» بذرکثرت است، باید با رسیدن به ذات واحد در او محو شود. تا زمانی که انانیت و منیت در میانه حاکم است، امکان پس رفتن حجاب هستی وجود ندارد. اما همین که آدمی در عمق اسرار خودی به تعمق و کاوش پرداخت و خصیصه عارضی و پدیداری بودن آن را دریافت، از قید و بند رها و به فنا می‌رسد.

ولی از نظر اقبال این مفهوم منیت یا به تعبیر او خودی یا «من» نیروی متمرکز حیات است که به سبب آن، فرد مرکزی انحصاری و مستقل و قائم به ذات می‌شود. حیات خودی تنها در صورتی می‌تواند تداوم یابد که به بیان اقبال «از سوز درون در جست و خیز و ستیز» دائمی باشد، که تماماً سر در تنوع فعالیت‌های زندگی دارد. در گلشن راز جدید می‌گوید:

نهان از دیده‌ها درهای وهوئی دمامد جستجوی رنگ و بوئی
ز سوز اندرون در جست و خیز است به آئینی که با خود در ستیز است

(ابیات ۱۷۶-۱۷۷)

اگر این حالت «ستیز و جست و خیز» خودی دوام نیابد، سستی و رخوتی به دنبال خواهد آمد که مرادف مرگ معنوی فرد خواهد بود.

-
۱. من و تو عارض ذات وجودیم مشبک‌های مشکوة وجودیم
 - همه یک نور دان اشباح و ارواح گهی ز آینه پیدا گه ز مصباح
 ۲. بود هستی بهشت، امکان چو دوزخ
 - چو برخیزد تو را این پرده از پیش من و تو در میان مانند برزخ
 - نماند نیز حکم مذهب و کیش

به نظر اقبال، مقصود از کلمه «امانت» که در (آیه ۷۲ سوره احزاب) آمده است، همان امانت شخصیت و خودی است که آسمانها و زمین و کوهها از برداشتن آن ابا کردند.

«من»، از آن رو که در حصار جسم خاکی قرار گرفته، تابع محدودیتهای مکان و زمان و علت است؛ به این سبب نمی تواند همه امکانات و توانائیهای خود را چنان که باید به جلوه درآورد. ولی از میان این مانع طریقی وجود دارد که اقبال آن را «سفر در خود» توصیف می کند و آن طریق تعمق به درون خود است که در آن سوی رویه ظاهری قرار دارد. این همان طریقی است که راه حیاتی عنوان شده و از آن می توان برعالم دست یافت. یا به عبارت دیگر این راه همان تولد دوباره است و گذر از فراسوی زمان مکانی (spatial time)، که بندهای شب و روز را به دور گردن «من» می افکند. به مجرد اینکه «من» از این حد برتر رفت، با ابدیت هم مرز می شود و آنگاه بازآمدنش به سطح و مرتبه فاعلی، و یا پدیداری و عارضی (phenomenal) سرشار از امکانات پرتنم. اکنون دیگر به واقع آزاد و خلاق است. اقبال نیز مانند متصوفه «شناخت [حقیقی] خود (self)» را توصیه می کند، ولی آن را به عنوان پایان همه کوششها نمی نگرد. اقبال به خلاف متصوفه به شدت بر این باور است که «شناخت خود» فرایندی تکمیلی برای تلاشهای عقلی است که به محض حصول بار دیگر به سطح خود پدیداری و فاعلی باز می گردد.



ششمین سوآلی که در مثنوی گلشن راز جدید مطرح و به آن پاسخ

داده می‌شود، یازدهمین سؤال در مثنوی شبستری است که به بحث در مورد مسأله «جزئی» که از «کل» بزرگتر است می‌پردازد و اینکه طریق جستن این جزء چگونه است؟

از نظر شبستری «جزء»، مطلق است؛ حال آنکه «کل» وجودی عارضی است که خاص وجود مطلق می‌باشد. هروجد عارضی، فانی است و تنها وجود مطلق است که هدفی درخور جستن می‌باشد.^۱

ولی از دیدگاه اقبال «جزء» همان «خود» است و از هر «کل»ی که بتوان فکر کرد بسیار مهمتر است. از آنجا که ظاهراً در حصار تن قرار گرفته، تابع زمان و مکان است ولی درواقع توانائی گذشتن از این حصارها و رسیدن به آزادی را دارد. چون محصور در تن است، مجبور و تابع قوانینی مکانیکی می‌باشد که در بعد مادی (physical) عمل می‌کنند، ولی «جزء» یا «خود» قابلیت آن را دارد که از این حصارها برتر رود، و به اعماق درون خود سفر کند؛ «خود» آزاد و خلاق است. بنابراین، اقبال کاملاً برای این حدیث پیامبر که ایمان در میان جبر و اختیار قرار دارد، صحنه می‌گذارد. جنبه آزاد و خلاق «خود» این توانائی را به او می‌دهد تا مکان و لامکان و نیروهای دنیای مرئی و نامرئی را به تساوی زیر فرمان و اختیار خود بگیرد، از این رو هدف هردستگاه

۱. وجود آن جزو دان کز کل فزونست
 ندارد کل وجودی در حقیقت
 وجود کل کثیر واحد آمد
 عرض شد هستی کان اجتماعست
 به هر جزوی ز کل کان نیست گردد
 که موجود است کل، وین باژگونست
 که او چون عارضی شد بر حقیقت
 کثیر از روی کثرت می‌نماید
 عرض سوی عدم بالذات سعی است
 کل اندر دم ز امکان نیست گردد

اخلاقی باید آن باشد که تا حد ممکن و به‌طور پیوسته فرد را در رسیدن به این هدف فوق زمانی و فوق مکانی، یاری دهد. بنا به گفته اقبال، تنها شرط لازم برای رسیدن به این هدف، گذر از منزل عقل و رسیدن به مرحله شهود، یا به تعبیر او «فغان» است زیرا عقل را آن توان و شایستگی نیست تا مفهوم ابدیت را دریابد. در گلشن راز جدید می‌گوید:

شب و روزی که داری برابردن	فغان صبحگاهی برخرد زن
خرد را از حواس آید متاعی	فغان از عشق می‌گیرد شعاعی
خرد جزء را، فغان کل را بگیرد	خرد میرد، فغان هرگز نمیرد
خرد بهر ابد ظرفی ندارد	نفس چون سوزن ساعت شمارد
تو را شد روزها، شب‌ها، سحرها	نگیرد شعله و چینه شررها

فغان عاشقان انجام کاری است

نهان در یک دم او روزگاری است

(ابیات ۲۱۹-۲۲۴)

زمانی که «خود» به این مرتبه متعالی آزادی و خلاقیت نائل می‌شود و به پختگی می‌رسد دیگر حتی از مرگ هم باکی ندارد. مرگ برای «خود»ی که در مرتبه عارضی باقی می‌ماند می‌تواند در حکم نیستی و نابودی باشد، ولی مرگ برای آنان که خود را با فعالیت‌های خلاق علیه زوال و تلاشی، چون فولاد آبدیده می‌کنند، چیزی جز گذر از دنیای مکان-زمان و درآمدن به عالمی که جاودانگی و ابدیت بر آن حاکم است، نیست. حتی مرگ را آن توان نیست که وحدت «خود» پولادین را درهم بشکند.



هفتمین سوآلی که در گلشن راز جدید مطرح شده، سوآل چهارم گلشن راز شبستری است که در شرح صفات انسان کامل است. به نظر سراینده گلشن راز، کمال معنوی که در اولیاء مشهود است، به واسطه صافی شدنشان از وجود عارضی و گذر از این مرحله است که به یگانگی با ذات مطلق می انجامد. ولی انسان به راستی کامل، کسی است که، پس از تحقق این وحدت، از مرحله فنا فرود آید. آنکه در مقام عارف به این مرحله می رسد، غالباً یا احتمالاً آداب شریعت را نادیده می گیرد، اما وقتی از این مرحله فراتر می رود و به کمال معنوی نائل می شود، شریعت، که برای او (به منزله پوست است) به میزان طریقت (که مغز است) اهمیت می یابد.

از نظر اقبال، کمال معنوی در فراتر رفتن و گذر کردن از تمامی تجربه های شخصیت ناپایدار است، تا آنچه که به طور مطلق عینی است حاصل آید. در بازسازی اندیشه می گوید: «این تجربه نهائی، تجلی فرایند حیاتی جدیدی است که اصیل، ذاتی و خودجوش (spontaneous) است. رمز جاودان «من» در آن لحظه ای نهفته است که او به این تجلی نهائی دست می یابد، و بی آنکه کمترین تردیدی به خود راه دهد، آن را به عنوان منشاء اصلی وجود خویش می پذیرد.» به خود پیچیم و بی تاب نمودیم که ما موجیم و از قعر وجودیم (گلشن راز جدید، بیت ۲۴۱)

او در نامه اش به نیکلسون که در مقدمه ترجمه انگلیسی اسرار خودی آمده است، خدا را فردترین فرد می خواند که پیشرفت معنوی

انسان بستگی به میزان تقرب او به این کمال مطلوب دارد، پیامبر گفت: «صفات خدا را در خودت به وجود آور. از این رو انسان هرچه بیشتر به یگانه‌ترین فرد مانند شود، مثل او یگانه می‌شود... و هرچه فاصله‌اش از خدا بیشتر شود، فردیت او کمتر می‌شود. کاملترین شخص کسی است که بیش از همه خود را به خدا نزدیک کند. چنین کسی نه تنها در خدا فنا نمی‌شود، بلکه به عکس خدا را در خودش جذب می‌کند.» اقبال در *جاویدنامه* و *گلشن راز* جدید از تفاوتی که در رسیدن به صفات و ذات الهی وجود دارد سخن می‌گوید. بی‌شک آن کس که متصف به اخلاق الله می‌گردد شخص برتری است ولی انسان به راستی کامل کسی است که از این مرحله فراتر رود و عین ذات حق شود. او در *جاویدنامه* مراحل مختلف تکامل انسان را برشمرده؛ می‌گوید:

شاهد ثالث شعور ذات حق	خویش را دیدن به نور ذات حق
پیش این نور ار بمانی استوار	حی و قائم چون خدا خود را شمار
بر مقام خود رسیدن زندگی است	ذات را بی‌پرده دیدن زندگی است

در بازسازی اندیشه نیز به بحث درباره این مسأله پرداخته، می‌گوید: «اوج این تکامل [(تکامل انسان)] زمانی فرا می‌رسد که «من» متناهی» حتی در حالت تماس رویارو با من فراگیر، کاملاً قادر به تملک نفس خویش باشد. به همان صورت که قرآن درباره رویت پیامبر از «من نهائی»، بیان می‌دارد: «نه دیده‌ او خیره گشت و نه منحرف شد.» (نجم: ۱۷). آرمان انسان کامل در اسلام چنین است. در این مورد تعبیری زیباتر از آنچه که یک بیت شعر فارسی در مورد تجربه اشراق

الهی پیامبر اکرم بیان می‌دارد، در هیچ کجا نمی‌توان یافت:
موسی ز هوش رفت به یک جلوه صفات

تو عین ذات می‌نگری، در تبسمی!

اقبال نیز مانند افلاتون براین باور است که تنها حاکمان حکیم یا سلاطین فیلسوف شایسته حکومتند^۱، زیرا فقط آنها قادرند تا اصول اخلاقی را در برابر مسائل حکومت مطرح سازند. اینکه اقبال دموکراسی غرب را مورد انتقاد قرار می‌دهد به سبب فقدان شالوده اخلاقی در اندیشه نوین سیاسی غرب است که به نظر او چنان است که «رسن از گردن دیوی» گشاده باشند. سیاستی که ارزشهای معنوی را در جهان پایمال کرده است. در گلشن راز جدید می‌گوید:

فرنگ آئین جمهوری نهادست رسن از گردن دیوی گشادست

(بیت ۲۵۵)



هشتمین سوآلی را که اقبال در مثنوی خود طرح می‌کند، هفتمین سوال مثنوی گلشن راز شبستری است که در آن مفهوم «اناالحق» نمایانده می‌شود.

صوفیان وحدت وجودی به‌طور کلی این بانگ معروف حلاج را به عنوان شعار اصلی مشربشان پذیرفتند. ابن عربی نخستین کسی بود که از این گفته برای تحکیم فلسفه خود سود جست. پس از او، عطار، شبستری، عراقی و دیگران، هریک به نسبت آن را در آثارشان منعکس

۱. از نظر افلاتون بهترین دولتها آن است که بهترین مردم حکومت کنند، حاکم حکیم باشد یا حکیم حاکم شود.

کردند. براساس این نظر، هستی واحد است و حق ثنویت پذیر نیست. در وحدت هستی تمایزی میان واحد و کثیر نیست. وقتی صوفی به فناء خود نائل می شود با جاودانگی حق پیوند می خورد.^۱ برای او همه چیز خداست و از این رو به خود حق می دهد که بگوید «من خدا هستم». هستی و وجود، یکی هستند و آن ذات حق است. تمامی اشیاء جهان که به نظر می آیند وجودی مستقل دارند به واقع ناموجود، وهمی و خیالی، و سایه های محض اند. زمان - گذشته، حال و آینده - مجازی است؛ نقطه ای است خیالی که آن را نهر جاری می نامیم که مدام در گذر است. حتی براساس نظر اشاعره، آنچه را که جوهر می خوانیم چیزی جز ترکیب اعراض نیست که پیوسته تغییر می یابند و پیدا و ناپیدا می شوند. ابعاد سه گانه اجسام نسبی است و لاجرم مجازی. این است حقیقت جهان پدیداری که آن همه بدان یقین داریم.^۲ پس نتیجه این می شود که چون هستی جز خدا نیست، آدمی

۱. هرآنکس را که اندر دل شکی نیست
جناب حضرت حق را دوئی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز
هرآنکس خالی از خود چون خلأ شد
شود با وجه باقی، غیرها لک

یقین داند که هستی جز یکی نیست
در آن حضرت من و ما و توئی نیست
که در وحدت نباشد هیچ تمیز
اناالحق اندر او صوت و صدا شد
یکی گردد سلوک و سیر و سالک
شبهت

۲. چو من هستم به ذات خود معین
چو ماضی نیست مستقبل مه و سال
یکی نقطه است و همی گشته ساری
عرض فانیست، جوهر زو مرکب
ز طول و عرض و از عمق است اجسام
از این جنس است اصل جمله عالم

ندانم تا چه باشد سایه من
چه باشد غیر از آن یک نقطه خال
تسو آن را نسام کرده نهر جاری
بگو کی بود یا خود کو مرکب
وجودی چون پدید آمد ز اعداد
چو دانستی بیار ایمان و فالزم

در گفتن «او خداست» یا «من خدا هستم» مختار است.^۱

ولی تحقیقات جدید در مورد حلاج، نشان می‌دهد که او به هیچ روی مشرب وحدت وجودی نداشته؛ بلکه یک ثنویت‌گرای بی‌چون و چرا و معتقد به تعالی خداوند بوده است. بنا به نظر اقبال، این کلام حلاج بیان روشنی است که از ژرفای تجربه دینی برآمده که او توانست در تکامل معنوی خویش بدان دست یابد. این مثال منحصر به فردی در خصوص راه حیاتی و دست‌یابی برعالم است، که فرد از این طریق نه تنها «من غائی» را تجربه می‌کند بلکه این توانائی را هم می‌یابد تا مفهوم حقیقی رابطه من خویش را با خداوند کشف کند. ماسینیون،^۲ خاورشناس فرانسوی، که آثار حلاج را به چاپ رسانده است، *انا الحق* را به معنای «من حقیقت خلاقم» دانسته که روح حقیقی بانگ حلاج را آشکار می‌سازد. تمامی هستی «من»، پس از رسیدن

→ نمود و همی از هستی جدا کن نشی بیگانه، خود را آشنا کن
شبستری

۱. «نقل است که [حلاج] در شبانروزی در زندان هزار رکعت نماز کردی. گفتند: «چو می‌گوئی که «من حقم» این نماز کرا می‌کنی؟» گفت: «ما دانیم قدر ما!» (تذکره الاولیاء)

۲. لوئی ماسینیون (Louis Massignon) (۱۸۸۳-۱۹۶۲ م.) وی به‌درجه دکتری در ادبیات رسید، استاد «کلژ دو فرانس» و رئیس «موسسه تتبعات ایرانی» بود. تألیفات مهمی درباره تاریخ و هنر و ادبیات شرق، و تحقیقات معروفی درباره حلاج دارد که از آن جمله‌اند: «حلاج صوفی شهید اسلام»، «تصوف حلاج از جنبه فلسفه مابعدالطبیعی» و «دیوان حلاج». از این محقق آثار دیگری نیز در ارتباط با شرق به طبع رسیده است که عبارتند از: «نیایش ابراهیم در سدوم»، «شهر اموات در قاهره» و «مباهله مدینه و تقدیس فاطمه (ع)». ماسینیون به‌رغم تعلق خاطری که به شرق، و تصوف و عرفان آن و موضوعات اسلامی داشت، پس از نزدیک به هشتاد سال زندگی، مسلمان از دنیا نرفت!

به بالاترین نقطه عمق می‌یابد گوئی که فرد در آزادی و خلاقیت «من غائی» شریک شده است؛ ولی این به هیچ وجه به معنای از بین رفتن فردیت مجزا نیست، و مقصود حلاج نیز اتحاد وحدت وجودی نبوده است. اقبال در بازسازی اندیشه می‌گوید:

«تعبیر درست تجربه حلاج، این نیست که بگوئیم او قطره‌ای است به دریا پیوسته، بلکه وی با آن تجربه و گفته همیشه ماندنی‌اش، حقیقت و جاودانگی «من» بشری را در شخصیتی ژرفتر تحقق بخشید و با شجاعت به اثبات رساند.»

با توجه به عقیده ترک نفس (self-negation) متصوفه و مدرسی‌ها (scholastics)، انا الحق حلاج را می‌توان نوعی اعتراض در برابر نظر آنان تلقی نمود، اقبال در زمان حیاتش با تأکید بر نقش مهم «خود» اندیشه حلاج را دنبال کرد. او به روش دکارتی ثابت می‌کند که می‌توانیم در هستی هرکس و هرچیزی و نیز به جهان محسوس و دانشی که از طریق حواس و احساساتمان حاصل می‌آید، شک کنیم؛ ولی نمی‌توانیم در وجود «من» که شک و فکر از اوست، شک کنیم.

فروغ دانش ما از قیاس است	قیاس ما ز تقدیر حواس است
چو حس دیگر شد این عالم دگر شد	سکون و سیر و کیف و کم دگر شد
توان گفتن جهان رنگ و بو نیست	زمین و آسمان و کاخ و کو نیست
توان گفتن که خوابی یا فسونی است	حجاب چهره آن بی چگونی است
توان گفتن همه نیرنگِ هوش است	فرب پرده‌های چشم و گوش است
خودی از کائنات رنگ و بو نیست	حواس ما میان ما و او نیست
نگه را در حریمش نیست راهی	کنی «خود» را تماشا بی‌نگاهی

حساب روزش از دور فلک نیست به خودبینی، ظن و تخمین و شک نیست
اگر گوئی که «من» وهم و گمان است نمودش چون نمود این و آن است
بگو با من که دارای گمان کیست؟ یکی در خود نگر آن بی‌نشان کیست؟
(گلشن راز جدید، ۲۸۱-۲۷۳)

او با اشاره به دشواریهای مابعدالطبیعی در کار ادراک، می‌گوید که جهان خارجی «پیدا و محتاج دلیلی» است، و «من» برتر از همه این شک و تردیدهاست که، گرچه پنهان است، اما حقیقت و وجود آن فراسوی همه توهمات است.

جهان پیدا و محتاج دلیلی نمی‌آید به فکر جبرئیلی
خودی پنهان، ز حجت بی‌نیاز است یکی اندیش و دریاب این چه راز است
خودی را حق بدان، باطل می‌ندار خودی را کشت بی‌حاصل می‌ندار
خودی چون پخته گردد، لازوالست فراق عاشقان عین وصالست
ولی تا زمانی که «خودی» با فعالیت خلاق پخته و کامل نشده باشد، نمی‌تواند در رسیدن به زندگی بی‌زوال و جاودان امید داشته باشد. در بازسازی اندیشه می‌گوید: «رستاخیز یک رویداد خارجی و بیرونی نیست. مقصد و هدف نهائی فرایند حیاتی در درون «من» می‌باشد.» جاودانگی شخصی در مورد انسان به عنوان یک حق قابل حصول نیست؛ بلکه مربوط به تلاش شخصی او می‌شود؛ حال آنکه جاودانگی خداوند در عنصرش وجود دارد و مشروط به هیچ تلاشی از سوی او نیست. این عقیده مربوط به جاودانگی مشروط، تأکیدی بر نقش فعال حیات بشری است.

آخرین سؤال مثنوی گلشن راز جدید اقبال، پنجمین پرسش مثنوی

گلشن راز شیخ محمود شبستری است، که در آن به بحث درباره «سر وحدت» و مقصود و هدفی که یک عارف واقعی دارد، می پردازد. از نظر شبستری، عارف واقعی کسی است که همه هستی و وجود خود را در برابر خدا دریازد و به این ترتیب خود را پاک گرداند. در این صورت فقط او می تواند به سر وحدت واقف شود؛ و تنها اوست که به وحدت با پروردگار نائل می آید و حقیقت وحدت وجود را درمی یابد.^۱

از دیدگاه اقبال، عرفان راستین آن است که این جهان را گذران و در معرض فنا و زوال می بیند:

جهان یکسر مقام آفلین است درین غربت سرا عرفان همین است
ولی، در میان این پدیده کلی مرگ، فقط «من» بشری است که از
تلاشی و فنا مبرا و فراتر از آن است. براساس نظر اقبال، چنانکه پیش

۱. به جز هست حقیقی، هست نشناخت

و یا هستی که هستی پاک درباخت
وجود تو همه خار است و خاشاک
بیرون انداز از خود جمله را پاک
برو تو خانه دل را فروروب
مها کن، مقام و جای محبوب
چو تو بیرون شوی او اندر آید
به تو بی تو جمال خود نماید
تو تسا خود را به کلی درن بازی
نمازت کی شود هرگز نمازی
چو ذات پاک گردد از همه شین
نمازت گردد آنکه قره العین
نماند در میانه هیچ تمیز
شود معروف و عارف جمله یک چیز

از این دیدیم، «من» در مرحله نهائی در وجود مطلق، محو و زائل نمی‌شود بلکه جدا از او باقی می‌ماند و فردیت خود را نگاه می‌دارد. اقبال در بحثی راجع به فلسفه مک تاگارت^۱ در بیان تغییرات ذات مطلق، زندگی «من»ها را پس از مرگ به صورت انجمنی از «من»ها می‌نگرد که متعالی‌ترین «من» بر آن نظارت و سرپرستی دارد.

۱. Mc Taggart - استاد فلسفه اقبال در کمبریج در فاصله سالهای (۱۹۰۵ تا ۱۹۰۸ م).

«او عالم را مجموعه‌ای از جواهر روحانی یا «خودی» می‌داندست و قائل به وحدت در عین کثرت جواهر بود. و با آنکه مجموعه این جواهر روحانی را مطلق می‌نامید، وجود مطلق را در ورای این کثرات انکار می‌کرد و به تعبیر دیگر اگر خداوند را به وجود مطلق تأویل کنیم، منکر وجود مطلق بوده ولی در عین حال قائل به این بوده است که این جواهر روحانی، یکدیگر را به نحو مستقیم از طریق عشق؛ و به نحو غیرمستقیم با نوعی انس و الفت و داد ادراک می‌کنند.... اقبال هرچند راه حلهای مک تاگارت را نپذیرفته است، ولی به جهان‌بینی وی اهمیت خاصی داده که مهمترین مسائل فکری وی را تشکیل می‌دهد.» (در شناخت اقبال ص ۲۰۷)

اقبال و عقل و عشق^۱

اخلاق و فلسفه، همیشه به این مسأله توجه نشان داده‌اند که چگونه باید بر رشد فعالیت انسان نظارت داشت و آن را هدایت کرد. در این زمینه تلاشهایی به منظور هدایت فعالیت‌های اخلاقی و رفتاری بشر در قالب اصول اخلاقی صورت گرفت که منجر به پدید آمدن مکاتب گونه‌گون فکری بانتایج متفاوت شد. امروزه با گسترش علوم طبیعی و زیست‌شناسی که پیروزی مسحورکننده‌ی روان آدمی را بر ماده تأیید می‌کنند، دانشمندان دریافته‌اند که عقل عامل مناسبی برای هدایت بشر در فعالیت‌های زندگی است. چایلدز، فیلسوف آمریکایی که از نمایندگان این مکتب فکری است در بحث از تأثیرات «آزمایش‌گرایی»^۲ می‌گوید: «تجربه‌یی که عقل بر آن نظارت کرده باشد از نظر آزمایشی عامل مؤثری است برای هدایت امور و به سامان

۱. نوشته: غ. سیدین.

۲- experimentalism آزمایش به معنای experiment را که روشی علمی و به منزله تحقیق در طبیعت برای کشف اسرار آن است نباید با تجربه (experience) که حاصل مشاهده حسی - اعم از ظاهری و باطنی است اشتباه گرفت. از تجربه آنچه که مقدور باشد اخذ می‌گردد، حال آنکه از آزمایش آنچه ضروری و لازم است حاصل می‌شود.

درآوردن مسائل بشری که سبب می‌شود تا آدمی بینش و بصیرتی ژرف بیابد؛ یعنی آنچه که به کار این روش تحقیقی و سازنده می‌آید.^۱ نه تنها فیلسوفان تربیتی عمل‌گرا^۲ نظیر دیوئی^۳ کیل‌پاتریک^۴ برتراند راسل^۵ بلکه بسیاری از دیگر دانشمندان نیز براین باورند که تقریباً تمام مسائل پیچیده‌ی جهان امروز - اعم از اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و روانی - را می‌توان با رهاندن بینش آدمی از اسارت خرافات و تاریک اندیشی و حاکم گردانیدن عقل بر زندگی بشری، حل کرد. اقبال از این گروه اندیشه‌مندان نیست و با نظری که درمورد عقل

1. Child's Education and The philosophy of Experimentalism

2. pragmatist

۳- John Dewey (۱۸۵۹-۱۹۵۲ م.) از علمای معروف تعلیم و تربیت آمریکا. به نظر وی فلسفه باید تبدیل به وسیله‌ای برای تشخیص دردهای اجتماعی و درمان آنها شود. او به نیروی فکر بشر برای ایجاد اجتماعی بهتر ایمان دارد. به عقیده‌ی او اساس تعلیم و تربیت نوین، اصلاح جامعه و تأمین پیشرفت اجتماعی است و بزرگترین مشکل تعلیم و تربیت آنست که ذهن کودک را چگونه از لحاظ علمی پرورش دهیم که قادر به تطبیق با حقایق زندگی شود. این فیلسوف مخالفانی نیز دارد که می‌گویند فلسفه‌ی او بیش از حد انتفاعی و مادی است و تنها «عمل» را جوهر زندگی می‌داند و از معنویات فاصله زیاد دارد. از این فیلسوف کتابهای متعددی به فارسی ترجمه شده که از آنجمله‌اند: مدرسه و شاگرد، آموزشگاههای فردا، اخلاق و شخصیت. (ر.ک: مقدمه مدرسه و اجتماع. ترجمه مشفق همدانی) و نیز آشنایی با فلسفه غرب نوشته: فیلمن، ترجمه محمد بقائی، انتشارات حکمت.

4. Kilpatrick

۵- Bertrand Russel فیلسوف معروف انگلیسی (۱۸۷۲-۱۹۷۰). فلسفه‌اش را «دژه‌گرایی منطقی» می‌نامید. به نظر او با تجزیه و تحلیل منطقی می‌توان به ذرات نهایی - که هریک مستقل از دیگری است - راه یافت برای آگاهی از نظرات او - ر.ک: فرهنگ تحلیلی مذاهب آمریکا از این مترجم.

ارائه می‌دهد خود را از آنان جدا می‌سازد؛ او نیز مانند برگسن^۱ با تأکید بیش از حدی که تمدن دنیای امروز و متفکرانش بر عقل می‌نهند و عشق و اشراق را نادیده می‌گیرند مخالف است.^۲ در سروده‌هایش، و نیز در کتاب *بازسازی اندیشه* از پیوند میان عقل یا خبر، و عشق یا نظر به صورتهای مختلف سخن می‌گوید.^۳ به نظر او برای شناخت حقیقت دوراه وجود دارد که هریک در جهت بخشیدن و غنی ساختن زندگی وظیفه و هدفی جداگانه و خاص خود دارند. ما، حقیقت را از طریق مشاهده‌ی عقلی و بررسی نشانه‌های آن - بدانگونه که خود را در ادراک حسی می‌نمایاند - اندک اندک درمی‌یابیم و به چهره‌ی این جهانی و ناپایدار آن چشم می‌دوزیم. این وظیفه‌ای است که به عقل

۱- Henry Bergson فیلسوف معروف فرانسوی (۱۸۵۹-۱۹۴۱). از بزرگترین حکمای مروج spiritualism و از طرفداران مابعدالطبیعه. به عقیده‌ی او اشراق و شهود تنها موردی است که از عقل بالاتر است.

۲- در غزلی می‌گوید:

گرچه متاع عشق را، عقل بهای کم نهد من ندم به تخت جم، آه جگر گداز را
۳- اقبال، نظر را معرفتی می‌داند که از تجربه شخصی حاصل می‌شود و از اینرو اعتقادی ژرف در آدمی پدید می‌آورد. در منظومه‌ی اردوی بال جبریل می‌گوید:

خرد را جز خبر چیزی نباشد علاج درد تو در نظر است
در همین منظومه اقبال از مولوی می‌پرسد: آدمی چه هدفی باید داشته باشد؟ به دنبال خبر (معرفتی که از منابع دست دوم، از نوشته‌ها و امثال اینها به دست می‌آید) برود یا نظر؟
مولوی پاسخ می‌دهد:

آدمی دید است، باقی پوست است دید آن باشد که دید دوست است
از دیدگاه اقبال، انسان به واقع آزاده، کسی است که از نظر بهره‌ای داشته باشد. گرچه نظر در شکل تمام و کاملش فقط به معدودی از انسانها داده می‌شود ولی بازتابهایش به مردم عادی می‌رسد، از میزان توانایی این نظر است که جایگاه آدمی در سلسله مراتب تعالی اخلاقی و معنوی تعیین می‌شود.

تحلیلگر مربوط می‌شود. ولی با اشراق یا عشق، یعنی ادراک مستقیم از طریق «قلب»، همه‌ی حقیقت را بدون واسطه آنگونه که خود را در پرتو اشراق به ما می‌نمایاند ادراک می‌کنیم و با آن پیوند می‌یابیم.^۱ حقیقت مابعدالطبیعه را «نه با تلاش عقلی بلکه از طریق نیرویی می‌توان دریافت که اشراق یا درون‌نگری نامیده می‌شود.» در بازسازی اندیشه می‌گوید: «قلب، نوعی کشف و شهود یا بینش درونی است که

۱- از دید اقبال برای دریافت حقیقت باید عقل و عشق (یاخبر و نظر) هریک جدا از هم و در جای خود به کار گرفته شوند و از مجموع دریافتشان به کنه حقیقت پی برد. ولی در این مسیر عشق دلیل راه است. در غزلی می‌گوید:

از خلش کرشمه‌ای، کار نمی‌شود تمام
عقل و دل و نگاه را، جلوه جدا جدا طلب
عشق، به سرکشیدن است، شیشه‌ی کائنات را

جام جهان نما مجو، دست جهان گشا طلب
گرچه اقبال مانند همه‌ی عارفان، عشق را بر عقل رجحان می‌نهد ولی این بدان معنا نیست که او منکر ارزش عقل است بلکه می‌گوید میان این دو باید تعادلی برقرار باشد و آدمی نباید در زندگی تنها عقل را راهنمای خود قرار دهد. در جاویدنامه می‌گوید:

علم بی‌عشق است از طاغوتیان علم با عشق است از لاهوتیان
بی‌محبت علم و حکمت مرده‌بی عقل، تیری برهدف ناخورده‌بی
در غزلی می‌گوید:

عقل هم عشق است و از ذوق نگه بیگانه نیست

لیکن این بیچاره را آن جرأت رندانه نیست
مقابله‌ی میان عشق و عقل در اشکال گوناگون و با تمثیلات مختلف در آثار متفکران و عارفان مطرح شده است. این مقابله همیشه میان عشق با «عقل جزئی» بوده است نه با عقل کلی و مطلق، که همان پروردگار است و عشق می‌خواهد بدان برسد. مولوی در دفتر سوم می‌گوید:

پس چه باشد عشق، دریای عدم درشکسته عقل را آنجا قدم.
برای اطلاع بیشتر از نظرات اقبال در مورد عقل و عشق ر.ک: اقبال با چهارده روایت، تألیف م.ب. ماکان. انتشارات فردوس.

در کلام زیبای مولوی قوّت از انوار خورشید می‌گیرد و ما را با جلوه‌هایی از حقیقت، متفاوت با آنچه که از طریق ادراک حسی حاصل می‌شود، آشنا می‌سازد.^۱ ... این شیوه‌ی ادراک بیشتر در برخورد با حقیقت محض است که احساس - به معنای حس فیزیولوژی و بدان مفهوم که در جهان امروز متداول است - نقشی در آن ندارد. [ولی] چشم اندازی که به این ترتیب در برابرمان گسترده می‌شود همچون تجربه عینی، واقعی و ملموس است.^۲ ... بنابراین «هیچ دلیلی وجود ندارد تا تصورکنیم عقل و اشراق در دو نقطه‌ی مقابل هم قرار دارند؛ بلکه به عکس هردو از یک ریشه سربرمی‌کنند و مکمل یکدیگرند. آن یک حقیقت را به تدریج درمی‌یابد و این یکباره. یکی چشم برجاودانگی حقیقت می‌دوزد... و دیگری لذّت حضور همه‌ی حقیقت را در می‌یابد و به منظور این دریافت همه‌ی راهها را برای رؤیت انحصاری خود می‌بندد. اینکه برگسن می‌گوید اشراق از عقل برتر است، سخن درستی است زیرا تنها از این طریق است که به قلمروی حقیقت پا می‌نهییم و مفهوم آن به صورت یک کل غیرقابل تفکیک، گویی که تصویری را می‌نگریم یا آهنگی را می‌شنویم، در ذهنمان می‌نشیند.»^۳

پس چرا گاهی به نظر می‌رسد که اقبال اهمیّت عقل را نادیده

۱- اشاره‌ی اقبال احتمالاً به ابیات ۱۱۲۵ تا ۱۱۲۷ دفتر اول مثنوی است:

ایمن برون از آفتاب و از سها	و انسردن از عکس انوار علی
نور نور چشم خود نور دلست	نور چشم از نور دلها حاصلست
باز نور نور دل، نور خداست	کز نور عقل و حس پاک و جداست.
۲- بازسازی اندیشه. ص ۲۴.	۳- همان. ص ۱۰.

می‌گیرد؟ آیا او متفکری تاریک اندیش^۱ است که نمی‌تواند به‌اهمیتی که عقل در تحول فرد و جامعه دارد، پی ببرد و می‌خواهد عقربه‌ی زمان را به عقب بکشانند؟ چرا مدام خوانندگانش را ترغیب می‌کند که پای از زمهریر عقل‌گرایی بیرون بکشند و به دامان گرم عشق و اشراق پناه ببرند؟ در پیام مشرق می‌گوید:

فرب کشمکش عقل، دیدنی دارد

که میر قافله و ذوق رهنی دارد

نشان راه ز عقل هزار حیلہ می‌رس

بیا که عشق، کمالی زی‌ک فنی دارد^۲

و باز در پیام مشرق در قطعه‌ای زیر عنوان «جلال و هگل» می‌گوید:

به‌خرد راه عشق می‌پویی؟ به‌چراغ آفتاب می‌جویی؟

در جاوید‌نامه می‌گوید:

علم اگر کج فطرت و بدگوهر است

پیش چشم ما حجاب اکبر است

در اسرار خودی می‌گوید:

دانش حاضر حجاب اکبر است

بت پرست و بت فروش و بت‌گر است

پا به زندان مظاهر بسته‌ای

از حدود حس بیرون ناجسته‌ای

در بال جبریل می‌گوید:

از عقل جلوتر گام بردار، که این نور

راه را روشن می‌کند ولی مقصد نیست

1. obscurantist

۲- در متن اصلی بیت اول نیامده است.

و در جای دیگری از همین منظومه‌ی اردو تشبیه زیبا و دلپذیری از کاربرد عقل ارائه می‌دهد که دیدگاه او را در این مورد معلوم می‌دارد:

عقل چیست؟ چراغ راه است
که رهگذر با آن پیش پایش را می‌بیند
چراغ راه چه می‌داند
درون خانه چه هنگامه‌ای برپاست

آیا این ابیات و نظایر آنها که در آثار اقبال کم نیستند نشان از مخالفتش با معرفت علمی دارند و او می‌خواهد خواننده‌ی خود را از علم رویگردان کند؟ بررسی دقیق افکار اقبال ثابت می‌کند که وی به هیچ روی متفکری تاریک اندیش نیست. اینکه عقل را ظاهراً خوار می‌شمارد، درواقع اعتراضی است علیه ارزش بیش از حد و مبالغه‌آمیزی که به نقش آن در زندگی داده می‌شود. با توجه به دیدگاه خاص اقبال، در می‌یابیم که او برای عقل و معرفت حاصل از آن که بر بنیاد آزمایش و تجربه است، بیشترین احترام را قائل می‌باشد. در بازسازی اندیشه می‌گوید: «تلاش عقلی سبب می‌شود تا بر موانع عالم غلبه کنیم، به علاوه زندگی را وسعت و غنا می‌بخشد، بصیرتی دقیق به ما می‌دهد و به این ترتیب آماده‌مان می‌سازد تا به جنبه‌های دقیقتر تجربه‌های بشری وارد شده برآن تفوق بیابیم.»^۱ او حتی از این نیز پیشتر رفته و می‌گوید که تسخیر فطرت یا فائق آمدن بر طبیعت از طریق معرفت عقلی اهمیت بیشتری دارد، زیرا درواقع هرتلاشی

برای کسب این نوع معرفت، عملی عبادی به شمار می آید. کسی که طبیعت را با دید علمی می نگرد و از این طریق به شناخت آن نائل می آید «عارفی است که به نیایش و سیر و سلوک می پردازد». بنابراین، بار دیگر باز می گردیم به این سؤال که پس چرا اقبال به ستایش و تجلیلی که امروزه از عقل می شود، معترض است؟

پاسخ این سوال را باید در دو عامل جست، یکی در گرایشاتی که امروزه در زمینه فلسفه به وجود آمده، و دیگری در وضعیت اجتماعی - سیاسی کنونی. پیروزیهای ماده گرایی این عصر و نیز موفقیتهای دانش نوین، چنان این دو عامل را زیر سلطه‌ی خود گرفته‌اند که اگر نگوئیم ارزشهای مرتبط با اشراق (یا به تعبیر اقبال عشق) و تجربه مذهبی را به کلی طرد کرده‌اند، دستکم می توان گفت که آنها را نادیده می گیرند. از اینروست که اقبال به منظور ایجاد موازنه میان عقل و عشق، یعنی دو جنبه‌ی مهم تجربه بشری که مکمل یکدیگر می باشند و تمدن جدید غرب تعادلشان را به هم ریخته و یکی را برد دیگری رجحان نهاده، به شدت برنقشی که «قلب» در ادراک و هدایت زندگی دارد، پای می فشارد. در جاویدنامه می گوید:

عصر حاضر را خرد زنجیر پاست جان یتابی که من دارم کجاست؟
در پیام مشرق می گوید:

به چشم عشق نگر تا سراغ او گیری
جهان به چشم خرد، سیمیا و نیرنگ است
ز عشق درس عمل گیر و هرچه خواهی کن
که عشق جوهر هوش است و جان فرهنگ است^۱

۱- این بیت در متن اصلی نیامده است.

او فیلسوفی است که می‌خواست تمامی حقیقت را یکجا ادراک کند؛ شیدای همه‌ی مظاهر عالم بود؛ بنابراین با فهم بخشی از حقیقت، قانع و راضی نمی‌شد، زیرا جهان را تنها از دریچه عقل نگریستن، واقعیت را به صورت تصویری ساکن در می‌آورد که جریان، تداوم و سرزندگی آن به چشم نمی‌آید. از این رو می‌خواست این شیوه‌ی تفکر را از طریق اشراق و «ادراک قلبی» کامل کند. او به عنوان متفکری که به مسائل جهان معاصر می‌اندیشد از خطرات عقل گرایی و توجهی که به خصوص در غرب بدان می‌شود و سبب انحطاط بی‌سابقه‌ی این جامعه و ایجاد نابرابریها و استثمار بی‌شرمانه انسان از انسان شده، به خوبی واقف است و نسبت بدان حساسیت نشان می‌دهد. اینکه می‌بینیم نظام اقتصادی اروپا و آمریکا عاری از شفقت شده، عدالت اجتماعی از میانشان رخت بر بسته، در بین گروهها و طبقات اجتماعی منازعاتی ناگوار جریان دارد، برای تهیه تجهیزات جنگی شوقی جنون‌آمیز نشان داده می‌شود و جنگهای قریب الوقوع مدام تهدیدشان می‌کنند، از آن روست که در این جوامع، عقل از عشق بی‌ بهره است و ایمان و اصول اخلاقی - که عقل نمی‌تواند آنها را پدید آورد - بر علم نظارت ندارند.^۱ این مسائل سبب شده‌اند تا بشر

۱- در بازسازی اندیشه می‌گوید: «آرمانگرایی اروپا هرگز بدل به عامل زنده‌ای در حیات آن سرزمین نشد، بلکه نتیجه آن شد که اکنون یک «من» سرگردان به جستجوی خویش در میان دموکراسیهای مغایر یکدیگر می‌پردازد که وظیفه‌شان چیزی جز استثمار مستمندان در جهت منافع ثروتمندان نیست. از من بپذیرید که امروزه اروپا بزرگترین مانع دست و پاگیر در راه پیشرفت اخلاقی انسان است.» (ص ۱۸۸) در پیام مشرق با توجه به عقل گرایی اروپا و دورافتادنش از عشق و ایمان می‌گوید:

امروزی گرفتار اضطراب، تشویش و سرخوردگی شود و بالمآل نتواند از ثمرات فرهنگ اصیل خود به درستی بهره گیرد. تمایل به تلاش و دوندگی بیش از حد، و گرایش به جامعه‌ی فوق‌العاده سازمان یافته در جهت مقاصد صرفاً مادی و فعالیت‌های رقابت‌آمیز چندان در غرب شدت گرفته که برتراند راسل یکی از کتابهایش را که مجموعه مقالات اوست در ستایش پوچی^۱ نام داده است!

هدف اقبال آنست که میان قدرت ناشی از دانش و نیروی نظر^۲ و شهود و درون‌نگری که از مواهب عشق یا اشراق است، بار دیگر ارتباط برقرار سازد. او می‌بیند که «نظر، بدون قدرت، تعالی اخلاقی می‌آورد ولی نمی‌تواند فرهنگی پایدار عرضه کند، و قدرت بدون نظر نیز بدل به عاملی مخرب و تهی از عواطف انسانی می‌شود. هردو باید برای گسترش معنویت بکوشند.» او می‌خواست به‌نسل خود که در بی‌دینی غرقه بود بفهماند که امروزه باید عقل را به خدمت عشق درآورد، زیرا تنها از این طریق است که می‌توان اطمینان یافت بشر از نیروی عظیم علم در راه اهداف انسانی و مقاصد سازنده استفاده خواهد کرد. او نیز مانند گوته شیطان را تجسم عقل مطلق می‌داند که فی‌نفسه ارزش زیادی دارد ولی بدون هدایت عشق بدل به وسیله‌ئی مخرب و وحشت‌آور می‌شود. او برای این شیطان گوشه‌ی دنجی در

→ عقل چون پای در این راه خم اندر خم زد

شعله در آب دوانید و جهان برهم زد

هنرش خاک برآورد ز تهذیب فرنگ

باز آن خاک به چشم پسر مریم زد

1. *In Praise of Idleness*

۲- اقبال کلمه نظر (vision) را مرادف «عشق» به کار می‌برد و آن را در برابر

«عقل» قرار می‌دهد.

قلب خود دارد، ولی می‌داند تا زمانی که نیروی شیطان با آدم پیوند دارد، انسانیت نمی‌تواند کاملاً پیشرفت کند. در *بال جبریل* قطعه‌ای دارد تحت عنوان مکالمه‌ی جبریل و ابلیس و نیز در پیام مشرق غزلی دارد با عنوان *انکار ابلیس* که نظر او را در این مورد، به‌خوبی می‌نمایانند.

نوری ^۱ نادان نیم، سجده به آدم برم	او به نهاد است خاک، من به نژاد آذر
می‌تپد از سوز من، خون رگ کائنات	من به دَو ^۲ صرصرم، من به غَو ^۳ تندرم
رابطه‌ی سالمات ^۴ ، ضابطه‌ی امهات ^۵	سوزم و سازی دهم، آتش میناگر
ساخته‌ی خویش را، در شکم ریزرز	تا ز غبار کهن پیکر نو آورم
از زو ^۶ من موجه ^۷ ی چرخ، سکون ناپذیر	نقشگر روزگار، تاب و تب جوهرم
پیکر انجم ز تو، گردش انجم ز من	جان به جهان اندرم، زندگی مضمرم
تو به بدن جان دهی، شور به جان من دهم	تو به سکون رهزنی، من به تپش رهبرم
من ز تنک مایگان، گدیه ^۸ نکردم سجود	قاهر بی دوزخم، داور بی محشرم
آدم خاکی نهاد، دون نظر و کم سواد	زاد در آغوش تو، پیر شود در برم ^۹

در کتاب *بازسازی اندیشه* نیز به این نکته می‌پردازد و می‌گوید: «انسان امروزی با فلسفه‌هایی که در نقادی و تخصص‌گرایی علمی دارد، خود را در وضع عجیبی گرفتار می‌بیند. طبیعت‌گرایی، قدرت

۱- نوری: فرشته. ۲- دَو: تندى؛ سرعت.

۳- غَو: صدای رعد.

۴- سالمات: (در اینجا): اجزاء ترکیبی.

۵- امهات: عناصر اربعه. ۶- زَو: دریا در اینجا: اجزاء ترکیبی.

۷- موجه: واحد موج؛ یک کوه آب. (در اینجا): موج

۸- گدیه: گدایی کردن.

۹- این غزل در متن اصلی نیامده است.

بی سابقه‌ای برای مهار نیروهای طبیعت به او بخشیده ولی ایمان را از زندگی آینده‌اش دزدیده است... بنابراین با غلبه‌ای که انسان نو از طریق نتایج فعالیت عقلی خویش بر طبیعت یافت، نهال معنویت در وجودش خشکید. این انسان در قلمروی اندیشه، ستیزی گسترده با خویشتن و در زندگی سیاسی و اقتصادی مبارزه‌ای وسیع با دیگران دارد. درمانده‌ی خود پرستی بی‌رحم خویش است، اشتباهی سیری ناپذیرش به زراندوزی، سبب شده تا به تدریج خط بطلان بر تلاشهای متعالی او کشیده شود و زندگی کسالت آوری پیدا کند. چنان مجذوب واقعیت، یعنی منبع احساس کنونی خویش شده که پیوندش را با رمز و رازهای ژرفنای وجودش بریده است.^۱ به اعتقاد او انسان امروزی دارای قدرت است، ولی صاحب «نظر» نیست؛ در منظومه‌ی اردوی ضرب کلیم ابیات زیبا و مؤثری در این مورد دارد که می‌گوید:

عشق را رها کرده و عقل همچون مار می‌گذردش

او نتوانسته عقل را تحت فرمان عشق درآورد

جستجوگر مسیر ستارگان است

ولی نمی‌تواند در دنیای افکار خود سفر کند

چندان اسیر پیچ و خم دانش خود شده

که هنوز نتوانسته سود خود را از زیان تشخیص دهد

انوار خورشید را به تصرف درآورده

ولی نتوانسته شب تاریک زندگی را روشن سازد

این وضع ناگوار، سبب می‌شود تا عمیقاً به آینده‌ی بشر بیندیشد؛

در مقدمه مثنوی چه باید کرد؟ می‌گوید:
 سپاه تازه برانگیزم از ولایت عشق^۱
 که در حرم^۲ خطری از بغاوت^۳ خرد است
 زمانه هیچ نداند، حقیقت او را
 جنون قباست که موزون به قامت خرد است
 به آن مقام رسیدم چو در برش کردم
 طواف بام و در من سعادت خرد است
 گمان مبر که خرد را حساب و میزان نیست
 نگاه بنده‌ی مؤمن قیامت خرد است

زمانی از اقبال خواسته بودم تا توضیح دهد چه رابطه‌ای میان علمی که از عقل حاصل می‌شود با علمی که نتیجه عشق یا اشراق است، می‌بیند؟ او در پاسخم نوشت:
 «کلمه علم را معمولاً به معنای علم مبتنی بر حواس به کار برده‌ام. این همان علمی است که به انسان قدرت می‌دهد و باید در خدمت دین باشد. اگر تابع دین نباشد، نیرویی شیطانی است. همان‌طور که در جاویدنامه گفته‌ام، چنین علمی نخستین گام به سوی علم واقعی است:

علم حق - اول حواس، آخر حضور آخر او می‌نگنجد در شعور
 علمی که در شعور نمی‌گنجد و آخرین مرحله‌ی آن به ذات حق

۱- ولایت عشق: سرزمین عشق؛ (در اینجا): شرق.

۲- حرم (در اینجا): دنیای اسلام؛ جامعه اسلامی.

۳- بغاوت: طغیان؛ ستمگری.

ختم می‌شود، عشق یا اشراق نام دارد، در ارتباط میان علم و عشق ابیات فراوانی در جاویدنامه آمده است:

علم بی‌عشق است از طاغوتیان علم باعشق است از لاهوتیان

مسلمان باید سعی کند تا بر چنین علمی که مبتنی بر حواس، و منبع نیروهای بی‌پایان و نامحدود است قبای مسلمانان بی‌پوشاند. یعنی همان که گفته‌ام: «بولهب را حیدر کرار کن». اگر این بولهب، حیدر کرار بشود، یعنی چنانچه قدرت علم تحت تأثیر دین قرار گیرد و از آن ملهم شود، برای نوع بشر، یکپارچه رحمت می‌شود.

عشق و ادراک شهودی و قلبی^۱ به‌زندگی معنا می‌بخشند و عقل را

۱- کلمه قلب، دل یا فواد در ادبیات اسلامی به‌معنای منشاء سیر و سلوک روحانی و منبع الهام است. قلب را مرکز عواطف و احساسات دانسته‌اند و قدما شخصیتی خاص بدان بخشیده‌اند چنانکه آن را مخاطب می‌ساختند. قلب در اصطلاح عرفا همان نفس ناطقه است و مخزن اسرار حق و محل ادراک حقایق و اسرار معارف:

دل چه باشد، مخزن اسرار حق خلوت جان بر سر بازار حق
دل امین بارگاه محرمی است دل اساس کارگاه آدمی است

غزالی در نصیحة الملوك می‌گوید: «دل، کان است و خرد گوهر، و قلم زرگر». و در احیاء العلوم به‌بسط این نظر می‌پردازد. این معنا مبتنی است بر آیه ۹ سوره سجده: «ثُمَّ سَوَّيْهِ وَ نَفَخَ فِيْهِ مِنْ رُّوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْبَصَارَ وَ الْاَفْئِدَةَ...» (آنگاه وی را پیرداخت و از روح خویش در او دمید و برای شما گوش و دیدگان و دلها آفرید...) اقبال در بازسازی اندیشه در تفسیر این آیه می‌گوید: «برای آنکه تصور تام و تمامی از حقیقت امکان‌پذیر شود، لازم است ادراک حسی با ادراک دیگری که قرآن از آن به‌فواد تعبیر می‌کند، به‌کمال برسد. قلب نوعی کشف و شهود است که... ما را با جلوه‌هایی از حقیقت - متفاوت با آنچه که از طریق ادراک حسی حاصل می‌شود - آشنا می‌سازد. این مفهوم مطابق کلام قرآن است، چیزی که می‌بیند و اگر مشاهداتش به‌درستی تفسیر شود، هرگز خطایی در آن راه ندارد...»

اقبال در پیام مشرق تمایز میان قلب و عقل را چنین توصیف می‌کند:

برای نوع بشر منبع رحمت می سازند. در پیام مشرق می گوید:
 سوز سخن، ز ناله‌ی مستانه‌ی دل است
 این شمع را فروغ ز پروانه‌ی دل است
 مشت گلیم و ذوق فغانی نداشتیم
 غوغای ما ز گردش پیمانه‌ی دل است^۱
 این تیره خاکدان که جهان نام کرده‌ای
 فرسوده پیکری ز صنمخانه‌ی دل است
 او در سروده‌هایش بارها به این موضوع می پردازد و آن را
 به صورتهای مختلف مطرح می سازد. در پیام مشرق (افکار) می گوید:
 عقلی که جهان سوزد، یک جلوه‌ی بی باکش
 از عشق بیاموزد آئین جهانتابی^۲
 عشق است که در جانت هر کیفیت انگیزد
 از تاب و تب رومی تا حیرت فارابی
 این حرف نشاط آور، می گویم و می رقصم
 از عشق دل آساید، با این همه بی تابی
 هر معنی پیچیده، در حرف نمی گنجد
 یک لحظه به دل در شو، شاید که تو دریایی
 و باز در پیام مشرق می گوید:

→ نبود عشق و این هنگامه‌ی عشق اگر دل چون خرد فرزانه بودی
 و در جای دیگری از همین منظومه می گوید:
 خرد چون سوز پیدا کرد دل شد
 ۱- این بیت در متن اصلی نیامده است.
 ۲- در متن اصلی فقط این بیت آمده است.

در جهان دل ما دور قمر پیدا نیست

انقلابی است، ولی شام و سحر پیدا نیست!

بگذر از عقل و درآویز به موج یم عشق

که در آن جوی تنک مایه، گهر پیدا نیست

در جاویدنامه می گوید:

علم، در اندیشه می گیرد مقام عشق را کاشانه قلب لاینام

علم تا از عشق برخوردار نیست جز تماشاخانه ی افکار نیست

این تماشاخانه، سحر سامری است علم بی روح القدس افسونگری است

در بال جبریل می گوید:

عشق، نخستین مرشد عقل و دل و نگاه است

اگر عشق نباشد، شرع و دین، بتکده تصورات می شوند

شرق و غرب، نتوانستند میان این دو ارزش مکمل یکدیگر، یعنی

علم و عشق، وحدت ایجاد کنند؛ هرکدام یکی از این دو را برگزیدند و

لاجرم گرفتار مصائب گونه گون شدند. غرب روح خود را در تلاش

برای تسخیر جهان ماده از کف داد، و شرق به پرورش مکتب فکری

دروغینی پرداخت که حاصل آن دوری گزیدن از مردم، و بی تفاوتی

نسبت به ضعف و اسارت سیاسی و فکری آنان بود. به این ترتیب

نیروهای معنوی و منابع فعال روح انسان در محصور قرار گرفتند و

زندگی در هردو جامعه به انحطاط گرایید. در جاویدنامه می گوید:

شرق، حق را دید و عالم را ندید غرب در عالم خزید، از حق رمید

چشم برحق باز کردن بندگی است خویش را بی پرده دیدن زندگی است

سخن اقبال این است که اگر آدمی همه ی توجه خود را به «حق»

معطوف کند و از «عالم» غافل بماند و یا به عکس، یکسره متوجه تسخیر عالم شود و حق را رها سازد، نتیجه‌شان به یکسان زیانبار است. چنانچه این دو جدا از هم باشند، اساس زندگی لطمه می‌بیند؛ برای آنکه بتوان هردو را داشت باید ترکیبی از عشق و عقل پدید آورد. چنانچه عقل بی‌احساس و تحلیلگر از حرارت آتش حیات بخش عشق سیراب شود، نیروی محکمی در جهت مصالح فرد و جامعه پدید می‌آید. در اسرار خودی می‌گوید:

از محبت چون خودی محکم شود قوتش فرمانده عالم شود
همین مضمون را در بال جبریل به کلامی دیگر بیان نموده است:
چنانچه خودی با عقل استحکام پذیرد موجب رشک جبریل می‌شود
و اگر از عشق قوت یابد، صور اسرافیل می‌شود
و نیز همین مضمون را در جاویدنامه چنین بیان داشته است:

علم را مقصود اگر باشد نظر می‌شود هم جاده، هم راهبر
علم، تفسیر جهان رنگ و بو دیده و دل پرورش گیرد از او
بر مقام جذب و شوق آرد تو را باز چون جبریل بگذارد تو را^۱
عشق، کس را کی به خلوت می‌برد او ز چشم خویش غیرت می‌برد
اول او هم رفیق و هم طریق آخر او راه رفتن بی‌رفیق
به اعتقاد اقبال، عشق در تحکیم فردیت که هدف زندگی است - و
بالمال در تعلیم و تربیت - نقش بزرگی ایفاء می‌کند. در اسرار خودی
می‌گوید:

نقطه نوری که نام او خودی است زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت می‌شود پاینده‌تر زنده‌تر، سوزنده‌تر، تابنده‌تر

۱- بگذارد تو را: رهایت می‌کند. تو را به حال خود می‌گذارد.

کیمیا پیدا کن از مشت گلی بوسه زن بر آستان کاملی
عاشقی؟ محکم شو از تقلید یار تا کمند تو شود یزدان شکار^۱
عشق سبب تمرکز و فزونی نیروهای باطنی افراد بزرگ می شود و
اهداف آنان را با مقاصد الهی همانند می سازد. از اینروست که
پیامبران، پیشوایان دینی و شهدای بزرگ توانستند در راه حق از سطح
انسانهای فانی برتر روند و دست به اعمال معجزه آمیز و
مسحورکننده ای بزنند. در جاوید نامه می گوید:

می نداند عشق، سال و ماه را	دیر و زود و نزد و دور راه را
عقل در کوهی شکافی می کند	یا به گرد او طوافی می کند
کوه پیش عشق چون کاهی بود	دل سریع السیر چون ماهی بود
عشق شبخونی زدن بر لامکان	گور را نادیده رفتن از جهان
عشق با نانِ جوینِ خیر گشاد	عشق در اندام مه چاکی نهاد
چون خودی را از خدا طالب شود	جمله عالم مرکب، او را کب شود

اقبال در تفسیر اهمیت معنوی فاجعه ی کربلا و شهادت حسین (ع)
- نوه ی پیامبر - می گوید که جام وجود امام لبالب از ناب ترین باده ی
عشق بوده است - یعنی عشق به حق - و همین عشق بوده است که در
او شهامت و مقاومتی فوق بشری به وجود آورد و سبب شد که بتواند
بر نیروهای پلید و شیطانی به ظاهر شکست ناپذیر فائق آید. در رموز

۱- این مضمون از مولوی است:

به زیر کنگره کبریاش مردانند فرشته صید و پیمبر شکار و یزدان گیر
اقبال همین مضمون را در بیتی دیگر چنین آورده است:
در دشت جنون من جبریل، زبون صیدی

یزدان به کمند آور، ای همت مردانه
برای آگاهی از شباهتهایی که در شیوه تفکر مولوی و اقبال وجود دارد، ر.ک:
مولوی، نیچه و اقبال. تألیف خلیفه عبدالحکیم؛ ترجمه محمد بقایی.

بیخودی می گوید:

مؤمن از عشق است و عشق از مؤمن است	عشق را ناممکن ما ممکن است
عقل سفاک است و او سفاک تر	پاک تر، چالاک تر، بی باک تر
عقل در پیچاک اسباب و علل	عشق چوگان باز میدان عمل
عقل صید از زور بازو افکند	عقل مکار است و دامی می زند
عقل را سرمایه از بیم و شک است	عشق را عزم و یقین لاینفک است
آن ^۱ کند تعمیر تا ویران کند	این ^۲ کند ویران که آبادان کند
عقل چون باد است ارزان در جهان	عشق کمیاب و بهای آن گران
عقل محکم از اساس چون و چند	عشق عریان از لباس چون و چند
عقل می گوید که خود را پیش کن	عشق گوید امتحان خویش کن
عقل با غیر آشنا از اکتساب	عشق از فضل است و با خود در حساب
عقل گوید شاد شو، آباد شو	عشق گوید بنده شو، آزاد شو
عشق را آرام جان حریت است	ناقه اش را ساربان، حریت است ^۳

پس عشق در بالاترین مراتب تجلی خود، نیرو و توان خارق العاده ای به انسانهای فانی می دهد که حتی می توانند بر مرگ نیز غلبه کنند، یعنی از خود رها شوند و به جاودانگی دست یابند. از نظر اقبال، غلبه عشق بر مرگ به هیچ روی موضوعی استعاره ای و تمثیلی نیست بلکه واقعیتی بسیار مهم است که باید در تعلیم و تربیت مورد توجه قرار گیرد نه آنکه اعتنایی بدان نشود. نظر او در باب مسأله جاودانگی، کاملاً تازه و بی سابقه است و اساساً با نظر ماده گرایان که این اندیشه را به سخره می گیرند و نیز با عقیده ی کسانی که آن را

۱- آن، اشاره به عقل. ۲- این، اشاره به عشق.

۳- ابیات ۱، ۵، ۶ و ۱۱ در متن اصلی نیامده است.

بی هیچ تأمل و تعمقی می‌پذیرند، تفاوت دارد. او در نامه‌ای فراموش نشدنی که به راقم این سطور نوشته، براین نظر تأکید می‌ورزد و می‌گوید: «اگر جاودانگی واقعیت مسلم است، هیچ نظام تربیتی نباید نسبت به آن بی تفاوت بماند؛ و اگر دستیابی بدان برای «فرد» ممکن باشد، هیچ نظام تربیتی - البته چنانچه هدفش فقط پرورش عقل مطلق نباشد - نمی‌تواند از آن غافل شود.» در بازسازی اندیشه می‌گوید: «بنا به گفته‌ی قرآن طریق پیوستن به معنا و حقیقت عالم برای کسی که می‌خواهد جاودانه شود، گشوده است.» و سپس می‌افزاید: «بسیار بعید به نظر می‌رسد وجودی که سیر تکاملی آن میلیون‌ها سال به طول انجامیده، به صورت چیزی بی‌مصرف دورانداخته شود. بلکه می‌تواند به صورت یک «من» که پیوسته در حال رشد معنوی است و درون خود را مصفا می‌سازد، به حقیقت عالم بپیوندد...»^۱ «... پس، جاودانگی حق ما نیست، مگر آنکه با تلاش شخص حاصل شود. از میان آفریدگان، تنها بشر شایسته جاودانه شدن است... «من» آدمی باید به مبارزه‌اش ادامه دهد تا زمانی که بداند پیرویش در حیات جاودان و در رستاخیز مسلم است.»^۲ بنابراین، از کیفیت اعمال روزانه‌مان روشن می‌شود که آیا «من» وجود ما ضعیف و ضعیف‌تر و سرانجام متلاشی خواهد شد یا رفته رفته چندان قوی، مهذب و منضبط می‌شود که به مقامی والا می‌رسد. قرآن، تأکید می‌کند که «پاداش مستمر بشر عبارت از رشد تدریجی او در: تملک نفس^۳،

۱- بازسازی اندیشه. ص ۱۳۶. ۲- همان، ۱۳۷.

۳- self - possession در متن اصلی اشتباهاً self - expression (خودنمایی) آمده است.

منحصر به فرد بودن و میزان فعالیتش به عنوان یک «من» می باشد. بنابراین باید گفت که هریک از افعال ما اهمیتی بی پایان دارد، یعنی عمل یک فرد موضوعی گذرا نیست بلکه آنچه که او در کارهای روزانه اش انجام می دهد، در دیگران هم اثر می گذارد، پس اعمالمان، هم برای خود ما و هم برای دیگران اهمیت دارد. این نظر اساساً متضمن نگرش مذهبی درمورد زندگی است. اقبال در جاویدنامه، چهره ای جذاب و دلپذیر از «بنده ی حق» تصویر می کند که برای دستیابی به هدفی بزرگ، با فعالیت «من» پرتوان، بی پروا و باثبات خویش به جاودانگی نائل می شود:

زندگی محکم ز تسلیم و رضاست	موت، نیرنج ^۱ و طلسم و سیمیا است
بنده ی حق ضیغم و، آهوست مرگ	یک مقام از صد مقام اوست مرگ!
می فتد برمرگ، آن مرد تمام	مثل شاهینی که افتد برحمام!
هرزمان میرد غلام از بیم مرگ	زندگی او را حرام از بیم مرگ!
بسندگی آزاد را شأنی دگر	مرگ، او را می دهد جانی دگر
او خود اندیش است، مرگ اندیش نیست	مرگ آزادان ز آنی بیش نیست
بگذر از مرگی که سازد بالحد	زانکه این مرگ است مرگِ دام و دد ^۲

۱- نیرنج: نیرنگ.

۲- سیمیا: علم طلسم. (در اینجا): نیرنگ؛ چیز واهی.

۳- از نظر اقبال، چنانچه، «خود» به مرتبه ی متعالی آزادی و خلاقیت نائل شود و به پختگی برسد، جاودان می شود و دیگر از مرگ هراسی نخواهد داشت. در غزلی خطاب به انسان می گوید:

بینی جهان را، خود را نبینی!	تا چند نادان، غافل نشینی
نور قدیمی، شب را برافروز	دست کلیمی، در آستینی
بیرون قدم نه، از دور آفاق	تو پیش ازینی، تو بیش از اینی

→ از مرگ ترسی؟ ای زنده جاوید مرگ است صیدی، تو در کمینی
 جانی که بخشند، دیگر نگیرند آدم بمیرد، از بسی یقینی
 صورتگری را از من بیاموز شاید که خود را باز آفرینی
 چنانچه «خودی» در مرتبه‌ی خامی و ناپختگی بماند، مرگ برای او در حکم نابودی و نیستی است، ولی برای آنانکه خود را با فعالیت‌های خلاق علیه زوال و تلاشی، چون فولاد آبدیده می‌کنند، چیزی جز گذر از دنیای «مکان - زمان» به عالمی که جاودانگی و ابدیت بر آن حاکم است، نیست. در بازسازی اندیشه می‌گوید: «چنانچه اعمال کنونی ما بتوانند من را علیه هراس و وحشتی که ناشی از فنای جسمانی است کاملاً تجهیز کنند، آنگاه مرگ فقط گذری خواهد بود از حالتی به حالت دیگر که قرآن، آنرا برزخ می‌نامد.» (ص ۱۳۷) به عقیده‌ی او مرگ را آن توان نیست که وحدت «خود پولادین را درهم بشکند. مرگی که ترساننده است، مرگ معمولی و ظاهری نیست بلکه مرگی است که حاصل «بسی یقینی» باشد. در گلشن راز جدید می‌گوید:

از آن مرگی که می‌آید چه باک است
 خودی چون پخته شد، از مرگ پاک است

ز مرگ دیگری، لرزد دل من
 دل من، جان من، آب و گل من
 ز کار عشق و مستی برفتادن
 شرار خود به خاشاکی ندادن
 به دست خود، کفن برخود بریدن
 به چشم خویش، مرگ خویش دیدن
 تو را این مرگ، هر دم در کمین است
 بترس از وی که مرگ ما همین است
 کند گور تو اندر پیکر تو
 نکیر و منکر او در بر تو
 (۲۳۲-۲۲۷)

و در جای دیگری می‌گوید:

نشان مرد مؤمن با تو گویم چو مرگ آید تبسم بر لب اوست
 از همین روست که اقبال در سروده‌های خود، غالباً از خدا می‌خواهد که به او قلبی لبریز از یقین عطا کند:

آن دگر مرگی که برگردد ز خاک	مرد مؤمن خواهد از یزدان پاک
آخرین تکبیر در جنگاه ^۱ شوق	آن دگر مرگ، انتهای راه شوق
جنگ مؤمن سنت پیغمبری است	جنگ شاهان جهان غارتگری است
ترک عالم، اختیار کوی دوست	جنگ مؤمن چیست؟ هجرت سوی دوست
مرگ پور مرتضی، چیزی دگر	گرچه هر مرگ است، بر مؤمن شکر
جنگ را رهبانی اسلام گفت	آنکه حرف شوق با اقوام گفت
کو به خون خود خرید این نکته را	کس نداند جز شهید این نکته را

شعر اقبال، زندگی را به گونه‌ای تصویر می‌کند و دریچه‌ای را به سوی حیات در برابرمان می‌گشاید که در آن عقل و عمل و عشق باهم عجین شده و چنان وحدت تمام عیار و کارسازی یافته‌اند که می‌توانند با پدید آوردن فردیتی فناپذیر برای انسان بردسایس مرگ نیز غلبه کنند و آن رابه‌زانو درآورند. به راستی که چه تضاد تأسف‌آوری میان تعلیم و تربیت کنونی ما و تعلیم و تربیتی که بر بنیاد این بینش متعالی است و چراغ عشق را هادی طریق زندگی می‌بیند، وجود دارد!

→ این دل که مرا دادی لبریز یقین بادا این جام جهان بینی، روشنتر از این بادا در پیام مشرق می‌گوید:

دلت می‌لرزد از اندیشه‌ی مرگ	ز بیمش زرد، مانند زیریری
به خود بازآ، خودی را پخته‌تر گیر	اگرگیری، پس از مردن، نمیری!

۱- جنگاه: میدان جنگ.

اقبال و تصوف^۱

گذشته ملل شرق، بخصوص ملل اسلامی از نظر افتخارات تاریخی و شکوه و عظمت مانند دریائی است که آدمی را مغلوب امواج پر جلال و قدرت خود می نماید، و حتی می توان گفت که بیشتر فرهنگ بشری در همین قسمت جهان رشد و نمو کرده است، ولی از چند قرن پیش این سرزمین پهناور به دست بازرگانان غربی افتاده و رو به انحطاط گذارده و مقام بزرگ خود را از دست داده، به این ترتیب که شبه قاره هندوستان مستعمره انگلیس ها و افغانستان تحت نفوذ همین دولت استعمار طلب قرار گرفت، ترکیه به علت ضعف خود مرد بیمار اروپا نامیده شد، ایران هدف یغماگری و تاراج دو نیروی شوروی و انگلیس واقع شد، افریقای شمالی طعمه ی استبداد ایتالیا و فرانسه گردید، و همچنین چین مورد دستبرد بریتانیا و آلمان و فرانسه قرار گرفت.

این حقایق تاریخی اقبال را برانگیخت تا عللی را که موجب

۱. نوشته محمد اکرم

انحطاط ملل شرق گردیده است دقیقاً بررسی نماید. وی پس از مطالعه عمیق به این نتیجه رسید که بعضی از تعلیمات تصوف با مرور زمان ملل اسلامی را نسبت به زندگی بی علاقه و بیزار نموده و آنها را به خودفرااموشی و ترک علاقه از دنیای مادی که هردو از مهمترین اصول تصوف هستند سرگرم داشته است. این تصوف اگرچه در قرن سوم هجری به صورت دین اسلام در سرزمین ایران متجلی شد ولی بعد از قرن ششم یعنی بلافاصله پس از حمله مغول ریشه‌های آن محکم‌تر و آثارش نمایان‌تر گردید.

روزهائی که اقبال در اروپا پایان نامه خود را تحت عنوان «سیر فلسفه در ایران» می‌نوشت، پی به این حقیقت برد که تصوف چیزی غیر از اسلام است که ریشه‌های آن را می‌شود در تعلیمات زرتشتی و بودائی و نوفلاطونی یافت، و عقاید اکثر صوفیه از فلسفه‌های گوناگون مذکور به حدی متأثر شده است که آنها را به هیچ وجه نمی‌توان صرفاً عقاید اسلامی قلمداد کرد.

با اینکه اقبال در دوره سه سال تحصیل خود (۱۹۰۵م تا ۱۹۰۸) در اروپا یکی از معتقدان وحدت وجود بود ولی به زودی یعنی تا انتشار اسرار خودی که در سال ۱۹۱۴م صورت گرفت از این عقیده منصرف گردید، چنان که استاد او دکتر مک تاگارت^۱ طی نامه‌ای اظهار می‌دارد:

«این نامه را به شما می‌نویسم تا بگویم که من با چه شوق فراوانی منظومه شما [اسرار خودی] را مطالعه می‌کنم. راستی آیا شما فکر خودتان را به حد زیاد تغییر نداده‌اید؟ حتماً، روزهائی که ما با هم

1. Dr.Mc. Taggart.

فلسفه را مورد بحث قرار می‌دادیم، شما بیشتر متمایل به وحدت وجود و تصوف بودید».^۱

اقبال در مقدمهٔ اسرار خودی دربارهٔ تصوف چنین اظهار عقیده نموده بود:

«نهضت اسلامی در آسیای غربی پیامی بود که بنیانش فقط بر عمل قرار گرفته بود. اگرچه طبق این نهضت شخصیت عبارت از هستی است که به وسیله‌ی عمل حیات جاودانی را کسب می‌کند، ولی در تحقیق مسئله‌ی «انا» در تاریخ فکری مسلمانان و هندوان یک تشابه شگرفی به چشم می‌خورد و آن این است که با نظری که سری کرشن کتاب «گیتا» را شرح نمود با همان نظر نیز شیخ محیی‌الدین ابن عربی اندلسی قرآن مجید را تفسیر کرد که در قلب و فکر مسلمانان تأثیر به‌سزائی گذاشت. علم و دانش شیخ اکبر و شخصیت بانفوذ او مسئله‌ی وحدت وجود را که نامبرده شارح با قدرت آن بود به‌صورت یک جزء مهم فکر اسلامی درآورد»^۲ اوحدالدین کرمانی و فخرالدین

1. S.A.Vahid, *Iqbal: His Art and Thought*, p. 14.

۲. سیدحسین نصر دربارهٔ ابن‌العربی و توحیدش می‌نویسد: «ابن‌عربی که غالباً به عقیده‌ی همه خدائی متهم شده تا آنجا که زبان و بیان بشری اجازه می‌دهد، در تصدیق تعالی و وحدت خداوند پیش رفته است. از جمله در رسالهٔ الاحدیة چنین نوشته است:

او هست و با او نه پسی است و نه پیشی، نه زیری و نه زبری، نه دوری نه نزدیکی، نه وحدتی و نه تقسیمی، نه چونی و نه کجائی و نه کیی، نه زمان و نه آن و نه عمر، نه بعدی و نه مکانی، و اکنون همان است که بود. واحدی است بی‌وحدت و فردی است بی‌فردیت. از اسم و مسمی ترکیب نشده، چه نام او است و مسمای او او.

پس بدان... در چیزی نیست و چیزی در او نیست، خواه به‌داخل شدن باشد،

عراقی از تعلیمات او بسیار متأثر شدند و با مرور زمان همه شعرای ایرانی قرن چهاردهم میلادی تحت تأثیر او قرار گرفتند. ذوق لطیف و طبع نازک ملت ایران چگونه می‌توانست ریاضت طولانی رنج‌آوری را تحمل کند که برای رسیدن از جزء به کل لازم است. آنها فاصله دشوار را که در میان جزء و کل قرار دارد به کمک تخیل خود درنوشتند، و خون آفتاب را در رگ چراغ و جلوه طور را در شرار سنگ به‌طور مستقیم مشاهده نمودند.

«خلاصه آنکه فیلسوفان هندو، در اثبات مسئله‌ی وحدت وجود قوای دماغی را مخاطب خود قرار دادند، لکن شعرای ایرانی در شرح این مسئله راهی خطرناک‌تر برگزیدند، یعنی آنها قلب را هدف خود قرار دادند و بالاخره باریک‌بینی و ظرافت خیالشان موجب گردید که مسئله‌ی مزبور به محض این که به دست عامه مردم رسید، تقریباً تمام ملل اسلامی را از ذوق عمل محروم ساخت. از زمره علما، ابن تیمیه و از میان حکماء، واحد محمود از همه بیشتر برضد این تمایل فکری قیام کردند.

→ خواه به پیش افتادن. ضرورت دارد که تو او را این گونه بشناسی، نه از طریق علم، و نه از طریق عقل، و نه از طریق ادراک. کسی جز او او را نمی‌تواند دید. کسی جز او او را ادراک نمی‌کند. به خود خود را می‌بیند و به خود خود را می‌شناسد. هیچ کسی جز او او را نمی‌بیند و هیچ کس جز او او را ادراک نمی‌کند. حجاب او [تنها نتیجه و اثری از] وحدت او است. هیچ چیز جز او حجاب نمی‌شود. حجاب [تنها] اختفای وجود او در وحدت او است که هیچ وصفی ندارد. هیچ کس جز او او را نمی‌بیند. نه پیغمبر مرسل، نه ولی کامل و نه فرشته مقرب. پیامبرش خود او و مرسلش خود او و کلامش خود او است. خود را به خود ارسال داشته است». رک: سه حکیم مسلمان، تبریز، ۱۳۴۵، ص ۱۴۳.

«از شعراء علی حزین با گفتن این که «تصوف برای شعر گفتن خوب است» ثابت کرده است که از حقیقت حال آگاه بود، اما با وصف این، آثارش شهادت می دهد که او از تأثیرات محیط خود نتوانست مصون بماند. در چنین اوضاعی چگونه ممکن بود که در کشور هندوستان اندیشه اسلامی ذوق عمل را در خود نگهداری کند؟ بیدل به حدی شیفته‌ی لذت سکون است که حتی جنبش نگاه را هم برنمی تابد:

نزاکت هاست در آغوش مینا خانه حیرت مژه برهم وزن تاشکنی رنگ تماشا را^۱
اقبال در باره‌ی ریشه‌های تصوف در اسلام به سید سلیمان ندوی چنین می نویسد:

«شاید حدیث (خیر القرون قرنی) یادتان باشد که در ضمن آن پیغمبر (ص) می فرماید در امت من بعد از سه قرن سمن (یظهر فیهم السمن) ظهور خواهد کرد. من در این باره دو سه مقاله در روزنامه وکیل منتشر کردم. مقصودم از آنها ثابت کردن این امر بود که مراد از سمن رهبانیت است که در آسیای مرکزی قبل از مسلمان‌ها زیاد وجود داشت. عقیده‌ام براین است که غلو در زهد و مسئله‌ی وحدت وجود نتیجه‌ی تأثیر مذهب بودائی (سمنیت) در مسلمان‌ها می باشد. من برای خواجه‌ی نقشبند^۲ و مجدد سرهند^۳ احترام خاص قائلم، ولی

۱. سیرت اقبال، ص ۲۷۹، ۲۸۰ و ۲۸۱.

۲. محمد بخاری عارف بزرگ قرن هشتم هجری و مؤسس طریقت نقشبندیه.

۳. شیخ احمد سرهندی مبلغ وحدت الشهود بوده و اغلب تعلیمات وحدت الوجود را اسلامی نمی دانسته است. می فرمود: «کلام محمد عربی علیه و آله الصلوة و السلام در کار است نه کلام محیی الدین عربی و صدرالدین قونوی و عبدالرزاق کاشی. ما را به نص کار است نه به فص. ما را

بدبختانه امروز این سلسله نیز رنگ عجمی گرفته است. همین وضع در سلسله‌ی قادریه است که من خود نیز با آن سلسله بیعت دارم، در حالیکه مقصود حضرت محیی‌الدین^۱ پاک کردن تصوف از عجمیت بود.^۲

اقبال درباره‌ی تصوف طی نامه‌ای می‌نویسد: «اگر منظور از تصوف اخلاص در عمل است چنان که در قرون اولی نیز به همین مفهوم بود، هیچ مسلمانی نمی‌تواند بر آن اعتراض نماید، اما وقتی که تصوف به شکل فلسفه در می‌آید و تحت تأثیر اندیشه‌های ایرانی قرار می‌گیرد و درباره‌ی حقائق نظام جهان و ذات باریتعالی پژوهش‌هایی نموده و نظریه‌کشفی را عرضه می‌دهد روح من علیه آن قیام می‌کند».^۳

در اینجا برای توضیح نظر اقبال لازم است مروری به اصل و حقیقت تصوف بنمائیم تا آشکار گردد که تعلیمات آن برچه پایه قرار گرفته و اقبال در بطلان آن تا چه اندازه‌ای حق دارد. محققین مختلف ریشه‌های تصوف را در افکار هندی و ایرانی و یونانی ثابت کرده‌اند، دکتر قاسم غنی در این باره می‌نویسد:

«نکته مهمی را که باید متذکر شد این است که متجاوز از هزار سال قبل از اسلام مذهب بودائی در شرق ایران یعنی بلخ و بخارا و نیز در ماوراءالنهر شایع بوده و صومعه‌ها و پرستشگاه‌هایی معروف داشته و مخصوصاً صوامع بودائی بلخ بسیار مشهور بوده است.

در قرن اول اسلامی بلخ و اطراف آن از مراکز بسیار مهم تصوف

→ فتوحات مدینه (یعنی احادیث) از فتوحات مکیه مستغنی ساخته است. ر.ک: رود کوثر، لاهور، ۱۹۵۸، ص ۲۸۴.

۱. یعنی سید عبدالقادر گیلانی که سرسلسله‌ی قادریه می‌باشد.

۲. اقبال نامه جلد اول، ص ۷۸، ۳۰۷۹. ایضاً ص ۵۳، ۵۴.

شده و صوفیان خراسان در تهور فکری و آزادمنشی پیشرو صوفیان به‌شمار می‌رفته‌اند و عقیده «فنا فی الله» که تا اندازه‌ای مقتبس از افکار هندی است بیشتر به‌دست صوفی‌های خراسان از قبیل بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر ترویج می‌شده است.^۱ تصوف ایرانی قدمت شایان توجه و اصالت خاصی دارد. «آنان که تاریخ تصوف را در چارچوب اسلام مطالعه می‌کنند سخت در اشتباهند، زیرا طبق اسناد مسلم علمی و تاریخی، تصوف ایرانی سابقه سه هزار ساله دارد و بایستی ریشه‌های عمیق تصوف ایران بعد از اسلام را در تاریخ تحولات فکری و فلسفی ایران در عهد باستان جستجو کرد. کتاب نفیس و گرانبهای «حکمت اشراق» شهاب‌الدین یحیی سهروردی در این مورد بهترین سند تاریخی و علمی به‌شمار می‌رود. اصطلاحات عرفانی کتاب مزبور را می‌توان در اوستا پیدا کرد، از «سلطان‌الانوار الاسفهدیه» و قوت عشق و شوق آن مکرر در حکمت الاشراق سخن به‌میان آمده است. از «نور اقرب و اعظم» که فلاسفه فهلویه «بهمن» خوانده‌اند نیز ذکری به‌میان آمده. هنری کربن (Henry Corbin) مستشرق محقق معاصر فلسفه اشراق و تصوف ایران را به‌حق فلسفه جاویدان ایرانی خوانده است.»^۲

گلدزیهر (Goldzieher) مستشرق و محقق معروف معاصر در کتاب «زهد و تصوف در اسلام» می‌گوید: «تصوف اسلامی عبارت از زهد محض و واجد خصوصیتی بوده که نمی‌توان آن را با تصوف اعصار بعد، که صبغه ایرانی داشته، مشترک دانست. فی المثل «اهل

۱. بحثی در تصوف، ص ۲۶.

۲. مقدمه کشف‌المحجوب، ص ۱۰، ۱۱.

صفت «به هیچ روی با صوفیان پایکوب دبستان شیخ ابوسعید وجه مشترکی ندارند. تصوف ایران بعد از اسلام در حقیقت عکس العمل روح آریائی در مقابل سلطه نژاد سامی بوده است.»^۱

اقبال در بیشتر آثار متصوفین تأثیر افکار غیراسلامی به خصوص فلسفه نوافلاطونی را مشاهده نمود که به هیچ وجه با دین اسلام ارتباطی ندارد، او طی نامه‌ای اظهار می‌دارد: «این افلاطونیت جدید که در مقاله خودم اشاره‌ای به آن کرده‌ام شکل مسخ شده‌ی فلسفه‌ی افلاطون است که یکی از پیروان او که فلاطینوس (Plotinus) نام داشت به صورت مذهب درآورد»^۲... در مسلمانان این مذهب توسط ترجمه‌های عیسویان حران پراکنده شده و با گذشت زمان جزئی از مذهب اسلام گردید. به عقیده من این به طور قطعی غیراسلامی است و با فلسفه قرآن کریم هیچ ارتباطی ندارد. بنای تصوف بر این فلسفه سست یونانی استوار شده است.»^۳

اقبال در *اسرار خودی* افلاطون را که از حیث عدم شجاعت شیوه گوسفندی را پیموده است شدیداً مورد انتقاد قرار داده و ملل اسلامی را که از راه ادبیات تصوف تحت تأثیر منفی بافی‌ها و عدم پرستی‌های

۱. ایضا، ص ۱۴، ۱۵.

۲. «فلوطين (متوفی ۲۷۰م) «وحدت وجودی» است، یعنی حقیقت را واحد می‌داند و احدیت را منشاء کل وجود می‌شمارد. موجودات را جمیعاً تراوش فیضانی از مبداء نخستین و مصدر کل می‌انگارد، و غایت وجود را هم بازگشت به سوی همان مبداء می‌پندارد که در قوس نزول عوالم روحانی و جسمانی را ادراک می‌کند و در قوس صعود به حس و تعقل و اشراق و کشف و شهود نایل می‌شود.» *سیر حکمت در اروپا*، جلد اول تهران ۱۳۴۰، ص ۸۵

۳. مکاتب اقبال به نام نیازالدین خان، ص ۱، ۲.

او قرار گرفته‌اند آگاه ساخته و آنها را بر حذر داشت:

آنچنان افسون نامحسوس خورد	اعتبار از دست و چشم و گوش برد
گفت سر زندگی در مردن است	شمع را صد جلوه از افسردن است
گوسفندی در لباس آدم است	حکم او بر جان صوفی محکم است
عقل خود را بر سر گردون رساند	عالم اسباب را افسانه خواند
بسکه از ذوق عمل محروم بود	جان او وارفته‌ی معدوم بود
منکر هنگامه‌ی موجود گشت	خالق اعیان نامشهود گشت ^۱

مسئله‌ی فنا که مشابه با نیروانا^۲ است و مراقبه که تشابه کاملی با

۱. اسرار خودی، ص ۳۴، ۳۵.

۲. Nirvana به معنای «فنا»، و هدف غائی آئین بودا است. یعنی از میان بردن عطش تمایلات و گریز و آزادی از سلسله علل پیدایش‌ها و رنج جهانی و ساحل ممتاز و کمال مطلوبی که بر اثر طریق هشت‌گانه بودائی تحقق می‌پذیرد. گروهی آن را مقام سرور و خاموشی دانسته‌اند، برخی آن را گریز و آزادی از ناپایداری مظاهر جهان شمرده‌اند که مراد از آن ارتقاء یافتن به مقام مطلق و جاویدانی و بقای سرمدی است. اکثر بودائیان، نیروانا را انقطاع و خاموشی پدیده‌ها و سکوت محض می‌دانند. در آئین بودا رسیدن به چنین غایتی مستلزم آن است که جوینده حق ابتدا به واقعیت حق بیدار شده باشد، مانند خود بودا که زیر درخت روشنائی ناگهان به واقعیت مطلق رسید و به قول بودائیان روشنائی حق در دل او می‌افروخت و پرتو برسایه‌های تیره نادانی می‌افکند. نیروانا در مقام بی‌مقامی است، نه پیدایش است، نه زوال، نه هیچ شدن، نه ابدیت، نه وحدت، نه کثرت، نه آمدن و نه رفتن. نیروانا آئینه هیچ نمای استمرار و تسلسل پدیده‌ها و نابودی کلیه نسبت‌هائی است که بین آنان برقرار می‌شود. این مقام، هستی نمی‌تواند شد چه در آن صورت محکوم به مرگ و پیری می‌شود. نیستی هم نمی‌تواند شد چه گفتن اینکه نیست، دال بر بودن است؛ تناقض است. نیروانا جنبه‌ی غیرمتعین پدیده‌هاست در حالی که نیستی، وجود و تعینی ندارد تا غیرمتعین باشد... به عبارت دیگر نیروانا واقعیتی است و رای پدیده‌های جهان و برفراز مقولات هستی و نیستی؛ مطلقاً غیرمتعین است. میان گردونه مرگ و حیات

دیوانای بودائی‌ها دارد در تعلیمات دین اسلام هیچگاه به چشم نمی‌خورد، فکر بی‌قید و بند متصوفین تمام مبانی اسلام را طبق مزاج خود تغییر داده و آنها را از صورت اصلی درآورده است، چنان که به عقیده اقبال صوفیه ایرانی خود لفظ توحید را که ضدش شرک است به لفظ وحدت که ضد آن کثرت است تبدیل کرده‌اند و کلمه لا اله الا الله را که اساسی‌ترین و مهمترین رکن دین اسلام می‌باشد به کلمه لا موجود الا الله تغییر داده‌اند.

جیمس دارمستر^۱ نویسنده و خاورشناس شهیر فرانسه در این مورد می‌گوید: «ایران بیگانه را قبول می‌کند، او را تغییر می‌دهد، بدون آن که خود تغییر یابد، زندگی و مذهب جدید خود را با آداب و سنن موروثی خود تطبیق می‌دهد. بی‌جهت نیست که ایرانی در نظر جامعه مسلمان و عرب خارج از اسلام است.»^۲

→ و نیروانا تفاوتی اساسی نیست، اگر تسلسل عناصر حیات را براساس جبر جهانی در نظر بگیریم فقط دایره مرگ و زندگی مشاهده می‌شود... ولی بالعکس اگر این سلسله علت و معلول را براساس خلاء طبیعت ذاتی اشیاء تعبیر کنیم به نیروانا خواهیم رسید. نیروانا آن مقامی است که در آن خلاء تحقق می‌یابد و شخص عین آن خلاء می‌گردد، نه حالت مثبتی به دست می‌آید، و نه حالت منفی حاصل می‌شود، زیرا در آن مقام، چشم دیگر نمی‌بیند و عقل نمی‌اندیشد و این واقعیت مطلق است (ر.ک: ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، داریوش شایگان، ج ۱، ص ۱۶۵ و ۴۲۴) اندیشه بودائی نیروانا گرچه ظاهراً با تفکر وحدت وجودی «فنا فی الله» شباهت دارد ولی با هم قابل تطبیق نمی‌باشند. این شباهت ظاهری سبب شد تا گروهی از شرق‌شناسان گمان کنند که این فکر از طریق آئین بودا به شاخه‌ئی از عرفان اسلامی راه یافته است.

1. James Darmesteret

۲. مختصری از تاریخ مفصل ایران به قلم دکتر علی‌اکبر بی‌نا، چاپ تهران،

ترقی و تنزل ملل به نظر اقبال بستگی به سه دسته از مردم دارد: اول مادران، دوم روحانیون و سوم شعراء. در ایران دو گروه اخیر به صورت یک واحد چیره‌ی دست صوفی‌ها نمودار شدند که هم جنبه‌ی دینی‌شان فوق‌العاده قوی و هم جنبه‌ی شاعری‌شان سحرانگیز بود. شعرای متصوف افکار لطیف عرفانی را قدرتمندانه در پیرایه‌ی مضامین بسیار لطیف و دلنشین ابراز نمودند که در نتیجه‌ی تأثیر عمیق آنها قوای ملت اسلام مضمحل و روحیه‌ی جنگاوری و سلحشوری که عامل مهم پیشرفت ملت‌ها می‌باشد در مسلمانان مفقود گردید.

اقبال طی نامه‌ای در این مورد چنین اظهار عقیده می‌کند: «اغلب شعرای ایرانی کسانی هستند که طبق تمایل طبیعی خود به فلسفه‌ی وجود میل داشتند. قبل از اسلام هم در ملت ایران این تمایل طبیعی وجود داشت، و اگرچه اسلام برای مدتی مانع رشد و نمو آن گردید ولی باز هم با مرور زمان ذوق نژادی و طبیعی ایران به نحوی نیکوتر متجلی گردید. به عبارت دیگر، در مسلمانان فرهنگی شکل گرفت که شالوده‌ی آن بروحدت وجود بود. این شعراء به سبک فوق‌العاده عجیب که به ظاهر بسیار دلپذیر است، شعائر اسلام را دگرگون نمودند و برهرفکر اسلامی پیرایه پوشاندند. اگر اسلام افلاس را زشت می‌گوید، حکیم سنائی افلاس را بهترین سعادت قرار می‌دهد. دین اسلام جهاد در راه خدا را لازم می‌داند، اما شعرای ایرانی در این شعار اسلامی مفهوم دیگری را می‌جویند، مثلاً:

→ ص ۱۴. البته این گفته‌ی دارمستر که ایرانی در نظر جامعه‌ی مسلمان و عرب خارج از اسلام است مبنی بر هیچ دلیلی نیست و صرفاً هذیان است، زیرا هیچ‌یک از جوامع اسلامی ایران را خارج از اسلام قلمداد نکرده است و به هیچ وجه نمی‌تواند بکند.

غازی ز بی شهادت اندر تک و پوست غافل که شهید عشق فاضل تر ازوست
در روز قیامت این به او کی ماند این کشته‌ی دشمن است و آن کشته‌ی دوست

«این رباعی از نظر هنر شعری بسیار عالی و شایسته‌ی تحسین است، ولی اگر عادلانه نگاه کنید در ایجاد تردید برای جهاد اسلامی نمی‌توان هیچ روشی دلکش و زیباتر از این انتخاب نمود. هنر شاعر صوفی در این است که زهر می‌خوراند بی‌آنکه احساس شود. بلکه برعکس خورنده زهر تصور می‌کند که به او آب حیات نوشانیده‌اند، آه! مسلمانان از قرن‌ها پیش چنین می‌پندارند.»^۱

اندیشه‌های تصوف، ملت اسلام را برآن داشته که روحانیت را برمادیت ترجیح دهد و از عرصه‌ی کوشش و عمل که محل توسعه‌ی خودی است دوری گزیند. به عقیده‌ی اقبال مسائل تصوف که در شئون زندگی سراسر جنبه‌ی منفی دارد برای مسلمانان نتایجی خطرناک‌تر حتی از حمله‌های جهانسوز چنگیز و هلاکو به بار آورده است. او در ضمن نامه‌ای می‌نویسد:

«... هنگامی که احکام الهی در خودی به اندازه‌ای راسخ گردد که احساسات و عواطف شخصی خودی محو شود و تنها رضای الهی هدف آن قرار بگیرد، بعضی از صوفیان بزرگ اسلامی این مقام را فنا گفته‌اند و برخی همین را بقا نامیده‌اند، ولی بیشتر متصوفین هندی و ایرانی مسئله‌ی فنا را تحت تأثیر ویدانت و بودائیت شرح کرده‌اند که در اثر آن مسلمان‌ها امروز از کوشش و کار کاملاً باز مانده‌اند. به عقیده‌ی من شرح مزبور خطرناک‌تر از تباهی بغداد بوده است و در یک معنی تمام نوشته‌های من برضد شرح مذکور یک نوع طغیان

است.^۱

طبق عقیده‌ی وحدت وجود که توحید مخصوص صوفیان است، تمام جهان و آنچه در آن است خدا است و غیر از خدا هیچ چیزی وجود ندارد، لاموجود الا الله و این عقیده را به «همه اوست» هم تعبیر می‌کنند. صفات الهی هنگامی که به صورت اعتباری در می‌آید اشکال مختلف مخلوق را می‌پذیرد. این اشکال غیر از وجود مطلق حقیقتی ندارد، و چونان دریائی است که روی آن بر اثر باد حباب و موج‌های متعدد ظاهر می‌شود لکن اصل وجود آنها غیر از آب چیزی نیست و همه دریا است و این صور اضافی تنها فریب نگاه. صوفیه در شرح مسئله وحدت وجود امثال قانع‌کننده زیاد آورده‌اند که یکی از آنها این است که همه مخلوقات مانند گره‌هایی هستند که در یک رشته صورت می‌بندند، اما این گره‌های مختلف فقط صورت اضافی رشته است و لاغیر، زیرا اگر ما این گره‌ها را باز کنیم چیزی غیر از رشته به دست ما نخواهد ماند. هرچه هست خدا است و هرچه غیر خدا است پرده‌ای بیش نیست.

هسته‌ی تعلیمات متصوفین این است که سالک باید پرده‌های تعینات را از میان بردارد و هستی خود را که در راه حق حجاب اکبر است یکسر محو گرداند تا به وجود مطلق واصل گردد. روح مانند قطره‌ئی است که از دریای وجود جدا شده است، مساعی سالک در جهان کمال باید این باشد که ذات خود را در دریای وجود غرق کند تا مقام ابدی خود را به دست آورد و دریا گردد، یعنی برای پیوستن به حق باید از هستی خویش گذشت.

۱. اقبال‌نامه جلد اول، ص ۲۰۲، ۲۰۳.

از اینجا است که صوفیه به ریاضت سخت و جانکاهی پرداختند و توجه خود را به استغراق و عدم استشعار و بی خودی و نیستی متمرکز نمودند تا از این قفس خاکی رهایی یابند و به گلشن غیب بال و پر بکشایند. متصوفین معتقدند که جهان و هستی بشر غیر از سراب و فریب نگاه چیزی نیست و هوشنمذ نباید فریب هستی را بخورد و دل به دنیا و امور آن ببندد. نشر و شیوع این گونه عقاید در عامه مردم باعث گردید که آنها از کار و کوشش و جد و جهد گریزان شوند و به دنیای پنج روزه! بیزاری نشان دهند.

اقبال بر ضد این گونه عقاید که در اثر آن هستی بشر از بین می رود و شخص کاملاً در خدا نابود و محو می گردد قیام کرد، زیرا معتقد است که باید اوصاف الهی را در ذات خود جذب نمود و خودی را طبق این حدیث که «تخلقوا باخلاق الله» به صفات عالیۀ خداوندی متصف کرد، نه اینکه ذات خود را مستهلک در ذات خدا کرد. در مورد فنا او مثال آتش و آهن مولوی را که طبق آن هستی بشر بدون اینکه ماهیت خود را از دست دهد متصف به صفات الهی می گردد، پسندیده است. آهن هنگامی که در آتش انداخته می شود مختصات آتش را می پذیرد و حتی نمی شود آن را از آتش تشخیص داد، ولی با این وصف ذات آهن مستهلک نمی شود و هستی خود را در عین فنا یا جذب صفات سالم نگاه می دارد. یعنی هم آهن است و هم آتش:

ز آتشی می لافد و آتش و ش است	رنگ آهن محور رنگ آتش است
پس انال نار است لافش بر زبان	چون به سرخی گشت همچون زرکان
گوید او من آتشم من آتشم	شد زرنگ و طبع آتش محتشم
آزمون کن دست را بر من بزن	آتشم من گر تو را شک است و ظن

اقبال استغراق و محو شدن را به هیچ وجه نمی‌پسندد و می‌گوید جوی حقیری که برای استقرار هستی خود در خاک فرو می‌رود ولی به دریا مستغرق نمی‌گردد درخور ستایش است:

ای خوش آن جوی تنک مایه که از ذوق خودی در دل خاک فرو رفت و به دریا نرسید^۱
صوفیه برای محو شدن در ذات خدا از دنیا و هیاهوی آن در گوشه‌ئی عزلت و انزوا می‌گیرند تا به مشاهده تجلیات حقایق نایل گردند. اقبال نیز برای خلوت و انزوا اهمیت قائل است، ولی بدین معنی که سالک باید در خلوت خویش به تربیت خودی پردازد و تمام توجه خود را بر ذات خویش متمرکز سازد نه اینکه خود را فراموش و محو و نابود کند. به نظر او خلوت‌گزینی حضرت رسول در غار حرا نیز همین معنا را داشت و ایشان به مشاهده نفس خویش پرداخت و نیروهای خود را متجلی ساخت و آنگاه هدایت و ارشاد جهانیان را به عهده گرفت:

مصطفی اندر حرا خلوت گزید مدتی جز خویشتن کس را ندید
نقش ما را بردل او ریختند ملتی از خلوتش انگیختند^۲
همانقدر که صوفیه در راه فنا و خودفراموشی و استغراق می‌کوشند به همان اندازه هم اقبال در تربیت خودی و رشد ذات سعی می‌نماید و برعکس عقیده صوفیان، خدا را به نور خودی مشاهده می‌کند و در این مورد می‌گوید:

ز من گو صوفیان با خدا را خداجویان معنی آشنا را
غلام همت آن خودپرستم که از نور خودی بیند خدا را^۳
به عقیده وی آنهایی که خدا را بیرون از خود می‌جویند در

۱. زبور عجم، ص ۱۲۹.

۲. جاویدنامه، ص ۷۶.

۳. پیام مشرق، ص ۷۰.

اشتباهند، زیرا خودی بشر جلوه گاه حقیقت و مظهر انوار الهی است، از این رو باید در طلب یافتن آدمی کوشید که خدا نیز خود در تلاش یافتن آدمی است:

گدای جلوه رفتی برسر طور که جان تو ز خود نامحرمی هست
قدم در جستجوی آدمی زن خدا هم در تلاش آدمی هست^۱
صوفیه طبق عقیده «همه اوست» اهمیت مقام بشری را کاملاً از بین بردند و خدا را بر فکر بشر به نحوی مسلط نمودند که وجود جداگانه انسان اصلاً ناپود گردید. اقبال اولین بار برعکس چنین عقایدی که ارزش و اهمیت بشر را می کاهد و آن را نیستی هست نما قلمداد می کند قد برافراشت و اشعاری در عظمت و جلال انسانی سرود و گفت که ما از خدا گم شده ایم و همانطور که ما خدا را می جوئیم، خدا هم در جستجوی ما است. او به حدی مشتاق وصال ما است که جهان را آفریده تا در آئینه ی آن جلوه ی ما را مشاهده نماید. او همچون عاشقی گاهی بربرگ لاله پیام محبت خود را می نگارد و سوز دل داغدار خود را بیان می کند و گاهی در سینه ی مرغان در آرزوی ما کوکو سر می دهد:

ما از خدای گم شده ایم او به جستجوست چون ما نیازمند و گرفتار آرزوست
گاهی به برگ لاله نوید پیام خویش گاهی درون سینه ی مرغان به های و هوست
در نرگس آرمید که ببیند جمال ما چندان کرشمه دان که نگاهش به گفتگوست
آه سحرگهی که زند در فراق ما بیرون و اندرون زیر و زیر و چارسوست
هنگامه بست از پی دیدار خاکبی نظاره را بهانه تماشای رنگ و بوست
پنهان به ذره ذره و نا آشنا هنوز پیدا جو ماهتاب و به آغوش کاخ و کوست

در خاکدان ما گهر زندگی گم است

این گوهری که گم شده مائیم یا که اوست^۱

از دیگر مسائل تصوف که موجب رکود مسلمانان گردید مسئله‌ی تقدیر است که مفهوم آن را اغلب متصوفین به نحوی بیان نمودند که مردم خودشان را در مقابل تقدیر بیچاره و درمانده تلقی کردند، زیرا به عقیده‌ی آنان هرچه خدا می‌خواهد همان به وقوع می‌پیوندد، و بشر هیچ اختیاری ندارد و صرفاً مجبور است و حتی آنچه در جهان به عمل می‌آید در ازل مو به مو نوشته شده و دیگر هرگونه تغییری در آن محال و غیرممکن است، و دخالت در امور تقدیر باعث آزار و هلاکت آدمی می‌گردد. بنابراین چاره‌ای جز این نیست که انسان خود را تسلیم تقدیر نماید و در مقابل حکم آن سر فرود آورد، و آن را طوعاً و کرهاً بپذیرد و هیچ دم نزند.

تردیدی نیست که طبق مفهوم اسلامی تقدیر، بشر تا حدی مجبور است، ولی نه بدان معنا که او از کوشش و کار شانه خالی کند و به تقدیر راضی گردد، بلکه اسلام عمل و سعی را بر همه چیز ترجیح داده و مقدر انسان را تنها نتیجه‌ی سعی او قرار داده و با آیه بلیغ «لیس للانسان الا ما سعی» این مسئله‌ی مهم را روشن ساخته و تمام شکوک و شبهات را از بین برده است. اینکه گفته شده است که هرچه حادث است به لوح محفوظ ثبت گردیده و جف القلم و دیگر در آن تغییری روی نخواهد داد، مفهومش این نیست که انسان نمی‌تواند کاری غیر از رضای خدا انجام دهد و هرچه خدا در تقدیر نوشته است همان هم از انسان سر خواهد زد، بلکه معنی‌اش این است که خدا آن را مرقوم

ساخته است، زیرا او علام الغیوب است، لذا تقدیر ما در دست ما است، اگر ما خودمان را مجبور و درمانده تصور کنیم تقدیر ما همین خواهد بود و اگر مختار و فعال پنداریم تقدیر ما چنین خواهد بود و لاغیر. اقبال این مفهوم را چنین بیان نموده است:

ارضیان نقد خودی درباختند نکته‌ی تقدیر را نشناختند
رمز باریکش به حرفی مضمر است تو اگر دیگر شوی او دیگر است
خاک شو، نذر هوا سازد تو را سنگ شو، برشیشه اندازد تو را
شب‌نمی؟ افتندگی تقدیر توست فلزمی؟ پایندگی تقدیر توست^۱

اقبال به کسانی که نیک و بد را از تقدیر می‌دانند سخت می‌تازد زیرا آنها به این بهانه دست از فعالیت زندگی می‌کشند. به عقیده وی هنگامی که بنده به واسطه اطاعت خدا را به خود جذب می‌کند و یا به او نزدیک می‌گردد زمان و مکان مطیع و فرمانبردار او می‌شوند، مهر و ماه به اشاره او حرکت می‌نمایند، عزم او منشای تقدیر و اراده او اراده خدا می‌شود. این حقیقت از «ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» روشن است. می‌گوید:

ای که گوئی بودنی این بود، شد کارها پابند آئین بود، شد
معنی تقدیر کم فهمیده‌ای نی خودی را نی خدا را دیده‌ای
مرد مؤمن با خدا دارد نیاز «با تو ما سازیم تو با ما بساز»
عزم او خلاق تقدیر حق است روز هیجا تیر او تیر حق است^۲

اقبال معتقد است که نباید به تقدیر بد راضی شد بلکه باید از خدا تقدیر دیگری را خواست، چه تقدیرهای الهی بی‌انتها است:

گر ز یک تقدیر خون گردد جگر خواه از حق حکم تقدیر دگر

۱. جاویدنامه، ص ۱۲۳. ۲. ایضاً، ص ۱۴۲.

تو اگر تقدیر نخواستی رواست زانکه تقدیرات حق لانتهاست^۱
چنان که گفته شد بیشتر صوفیه انسان را مغلوب تقدیر دانستند و گفته‌اند که قدرت تنها در دست خدای قادر است و بس. آنها با اینگونه عقاید آدمی را بازیچه تقدیر شمرده و انسان را که فرشتگان در برابرش سر تعظیم فرود آورند موجودی حقیر پنداشتند. در قرن هفتم هجری مولانا محمد جلال الدین مشهور به مولوی علیه چنین معتقدات زیونانه‌ئی قیام و با دلایل قاطع ثابت کرد که انسان مجبور محض نیست بلکه مختار هم هست و گفت این افعال خوب و زشت را که از ما سر می‌زند خودمان مسئول هستیم زیرا ما بعضی چیزها را دوست داریم و از بعضی‌ها اظهار نفرت و انزجار می‌نمائیم. میل و رغبت ما به خوبی و زیبائی و گریز از بدی و زشتی دلیل براین است که ما مختاریم و اگر انسان صرفاً مجبور بود هدایت برای او مفهومی نداشت و این همه سلسله‌ی جلیل نبوت و رسالت که خدای متعال برقرار ساخته است تشریفاتی بیش شمرده نمی‌شد. انبیاء مبعوث شدند تا زشتی را در نظر ما زشت نشان دهند و خوبی را خوب تا بدین وسیله ما را وادار به کاری کنند که مآلاً نیک و قبول خاطر حق باشد. مولوی در اثبات مختار بودن بشر دلایلی روشن بدین شرح بیان می‌کند:

اینکه گوئی آن کنم یا این کنم	این دلیل اختیار است ای صنم
و آن پشیمانی که خوردی از بدی	زاختیار خویش گشتی مهتدی
جمله قرآن امر و نهی است و وعید	امر کردن سنگ مرمر را که دید
هیچ دانا هیچ عاقل این کند	با کلوخ و سنگ خشم و کین کند

غیرحق را اگر نباشد اختیار

خشم چون می آیدت برجرم دار

بنابراین می گوید تا جایی که ممکن است در کارها بکوشید و قضا را بهانه نسازید بلکه با قضا پنجه زنید و در این مورد هرگز نهرا سید، زیرا این فعل شما هم قضا است:

جهد میکن تا توانی ای کیا در طریق انبیا و اولیا
با قضا پنجه زدن نبود جهاد زانکه این را هم قضا برما نهاد^۱
مولوی که مبارز زبردستی است به کسانی که خود را در مقابل قضا
و قدر مجبور و مغلوب و درمانده تصور می کردند و برای چاره ی خود
دست و پا نمی زدند و بیکار نشسته موجب بدبختی ملت می شدند
سخت می تازید و می گفت:

پای داری چون کنی خود را تو لنگ دست داری چون کنی پنهان تو جنگ
خواجه چون بیلی به دست بنده داد بی زبان معلوم شد او را مراد
دست همچون بیل اشارت های اوست آخر اندیشی عبارت های اوست^۲
اقبال معتقد است که انسان تنها در اطاعت احکام الهی مجبور
است و این جبر دینی در حقیقت رهبر اختیار ما است، زیرا اگر انسان
مطیع و تابع حق گردد و خودی را با اوصاف الهی متصف سازد،
جمله قوای عالم مطیع و فرمانبردار او می گردند:

در اطاعت کوش ای غفلت شعار می شود از جبر پیدا اختیار^۳
و باز می گوید:

چه می پرسی چگونه است و چگونه نیست که تقدیر از نهاد او برون نیست

۱. مثنوی معنوی، تهران، ۱۳۳۶، ص ۴۸.

۲. ایضاً، ص ۴۶. ۳. اسرار خودی، ص ۴۵.

چه گویم از چگون و بی چگونش	برون مجبور و مختار اندرونش
چنین فرموده‌ی سلطان بدر است	که ایمان در میان جبر و قدر است
تو هر مخلوق را مجبور گوئی	اسیر بند نزد و دور گوئی
ولی جان از دم جان آفرین است	به چندین جلوه‌ها خلوت نشین است
ز جبر او حدیثی در میان نیست	که جان بی فطرت آزاد جان نیست
شیخون بر جهان کیف و کم زد	ز مجبوری به مختاری قدم زد ^۱

توکل نیز بدان معنی که از طریق تصوف در عامه‌ی مردم رائج شد یکی از عوامل مهم انقراض مسلمانان بوده که در نتیجه مردم از کار و کوشش دست برداشته و فقط به الطاف غیبی متکی گردیدند، چنان که در حکایت زیر مفهوم این نوع توکل صوفیانه را می‌بینیم:

«عارفی از جماعتی پرسید که اگر خداوند امروز شما را بمیراند آیا نماز و طاعت و فریضه‌ی فردا را از شما خواهد خواست، جواب گفتند نه، چگونه ممکن است که خدا طاعت و فرائض از روزی بطلبد که زنده نیستیم. عارف گفت پس شما هم همانطور که او نماز و طاعت فردا را نمی‌خواهد رزق و روزی فردا را از او نطلبید، زیرا ممکن است تا فردا زنده نمانید.»^۲

ملل مشرق زمین طبق اینگونه تعلیمات صوفیه خود را به توکل سپرده و از کوشش و کار شانه خالی نمودند و آدمی را در دام اوهامی که خودشان بافتند پای‌بند و مجبور پنداشتند. در شبه‌قاره‌ی هندوستان یکی از علل گمراهی در فهم مطالب قرآن، ندانستن زبان عربی است. چنان که اغلب حاشیه‌پردازان قرآن را به نحوی تأویل کردند که موضوع از حقیقت دور گردید و به قول اقبال این شارحین

توانستند قرآن را به پازند تبدیل کنند. او طی نامه‌ای می‌نویسد:

«منشاء بدبختی مسلمانان این است که در این کشور آگاهی به زبان عربی نابود شده است و در شرح قرآن به محاوره عربی مراجعه نمی‌کنند، و به همین جهت در این کشور قناعت و توکل را طوری معنی می‌کنند که با زبان عربی کاملاً فرق دارد...»^۱

اقبال به مردم توصیه می‌نماید که به جای پیروی از تعلیمات صوفیه و روحانیون قرآن را بخوانند و در پرتو آن کتاب جاودانی راه زندگانی را خود پیدا کنند.

به‌بند صوفی و ملا اسیری	حیات از حکمت قرآن نگیری
به‌آیاتش تو را کاری جز این نیست	که از «یسین» او آسان بمیری ^۲

ز من برصوفی و ملا سلامی	که پیغام خدا گفتند ما را
ولی تاویل‌شان در حیرت انداخت	خدا و جبرئیل و مصطفی را ^۳

و باز با لحن تندتری می‌گوید:

گر تو می‌خواهی مسلمان زیستن	نیست ممکن جز به قرآن زیستن
صوفی پشمینه‌پوش حال مست	از شراب نغمه‌ی قوال مست
آتش از شعر عراقی در دلش	در نمی‌ساز به قرآن محفلش
از کلاه و بوریا تاج و سریر	فقر او از خانقاهان باج‌گیر
واعظ داستان‌زن افسانه‌بند	معنی او پست و حرف او بلند
از خطیب و دیلمی‌گفتار او	با ضعیف و شاذ و مرسل کار او
از تلاوت برتو حق دارد کتاب	تو از و کامی که می‌خواهی بیاب ^۴

۱. اقبال‌نامه، جلد اول، ص ۴۱. ۲. ارمغان حجاز، ص ۱۰۱.

۳. ایضاً، ص ۱۰۲. ۴. رموز بیخودی، ص ۱۴۲، ۱۴۳.

لازم به ذکر است که از این بحث‌های انتقادی نباید پنداشت که اقبال مخالف تصوف بوده، بلکه او می‌خواسته است تعلیمات منفی تصوف را که جامعه‌ی اسلامی از آنها متأثر شده اصلاح نماید و مسلمانان را از جنبه‌های غیراسلامی آن آگاه سازد. اقبال چنان که از شرح حال و آثارش برمی‌آید بدون تردید صوفی منش بوده و برمسلك صوفیه‌ی بزرگ اسلامی رفته و به‌خصوص از افکار مولوی که سرآمد متصوفین اسلامی است پیروی نموده، به‌علاوه هرگز نباید تصور کرد که تصوف مجموعه تعالیم خانقاهی است و با اجتماع هیچ سر و کاری ندارد زیرا بعضی از همین متصوفین با نیروی فکری و وجدانی خود به‌اصلاح جوامع مختلف پرداختند و تحولاتی شگرف در آنها پدید آوردند که اگر کتب تاریخ اسلامی را ورق بزنیم متوجه می‌شویم که بعضی از شیوخ به‌حدی قدرت و نفوذ پیدا کردند که موفق شدند حتی بعضی از دول اسلامی را در کشورهای مختلف بنیانگذاری نمایند و در تشکیل پاکستان نیز که امروز از بزرگ‌ترین دول اسلامی جهان است صوفیه که اغلب آنها پیروان سلسله‌های قادریه و چشتیه و سهروردیه و نقشبندیه بودند نقش بسیار مهمی را ایفاء نمودند و اقبال نیز که مؤسس معنوی آن کشور است مردی صوفی بوده و آب از همین سرچشمه حیات‌بخش اسلامی خورده است. تصوف در زمینه‌های مختلف مردانی را به‌وجود آورده است که اگر آنها را نادیده بگیریم بدون تردید قسمت عمده تاریخ اسلام حذف خواهد شد. ایراد اقبال فقط به‌منفی‌بافی‌های تصوف است که به‌نظر او کاملاً غیراسلامی است.

صوفیگری از نظر اقبال و کسروی

جای شگفتی نیست اگر بگوئیم دیدگاه عرفانی اقبال در نهایت با اندیشه و باورهای صوفیانه هیچ یک از عارفان و نحله‌های مختلف عرفانی نمی‌خواند و او در خصوص عرفان سنتی عقایدی اظهار می‌دارد که اگر نگوئیم شباهت بسیار با نظرات کسروی دارد دست کم باید پذیرفت که با آن قرابت دارد.

کسروی و اقبال هر دو در ایامی سر می‌کنند که جهان شرق و بالمآل کشورشان از عقب ماندگی، استعمار، و جبریگری رنج می‌برد. این دو اندیشمند یکی از عوامل اصلی این مصیبت‌ها را در افکار صوفیانه و هنرهای تخیلی، به خصوص در اشعار خراباتی می‌بینند. اقبال در کتاب *بازسازی اندیشه*، و همچنین در جای جای آثار منظوم خود به خصوص در مثنوی‌های *اسرار خودی*، *بندگی نامه*، *چه باید کرد*، و *گلشن راز* جدید به افکار صوفیانه و صوفیانی که خلق را به انزوا و عزلت‌گزینی تشویق می‌کنند حمله می‌آورد. کسروی نیز در همین ایام که پراگماتیسم فلسفه قابل قبول نسل نواندیش است با نوشته‌هایی

شدیدالالحن به افکاری از این دست می‌تازد. هردوی آنان تشنه قدرت، توانائی و زورمندی کشور و جامعه خویشند. هردوی آنان از حکمفرمایان زورمدار زمان خود به این امید که شاید شرقیان و مردم کشورشان را در طریق اقتدار بیندازند بی تأمل تمجید می‌کنند. اقبال افکار نیچه را درخصوص «میل به قدرت» می‌ستاید و کسروی از میان خیل شاعران زبان فارسی تنها فردوسی، ناصرخسرو، و سنائی را مورد حمله قرار نمی‌دهد.^۱ او نیز در کتاب‌های صوفیگری، در پیرامون رمان، در پیرامون ادبیات، حافظ چه می‌گوید و بسیاری آثار دیگرش سخنانی در خصوص تصوف درویشانه و عزلت‌آموز بیان می‌دارد که اقبال در آثار یاد شده و بسیاری از غزل‌ها و دوبیتی‌های خود. اقبال در بازسازی اندیشه دینی می‌گوید صوفیان «به واسطه ناآگاهی از افکار جدید این توانائی را نداشته‌اند تا از اندیشه‌ها و تجارب جدید، الهام پذیرند. روش‌هایی را که آنان دنبال می‌کنند، خاص نسل‌های گذشته است که بینش فرهنگیشان تا حد قابل توجهی با ما تفاوت داشته» (ص ۲۹) و کسروی در صوفیگری می‌گوید «صوفیان با آنکه آمیغ‌ها (حقایق) را نمی‌دانند و از راه ناآگاهی به صوفیگری گرویده‌اند، [باز هم] به‌روی آن ایستادگی نشان می‌دهند [زیرا] از این گمراهی سود می‌جویند و این انگیزه آن شده که پس از دانستن نیز دست برنمی‌دارند.» (ص ۱۱۵). یکی از مهم‌ترین علت‌هایی که سبب شده تا این دو به صوفیگری حمله آورند ترویج روحیه انزواطلبی و دست کشیدن از واقعیت‌ها و تلاش‌های زندگی است. اقبال در بازسازی اندیشه اشارات متعددی به این موضوع دارد، از جمله در نخستین

۱. ر.ک: در پیرامون ادبیات، ص ۱۷۹، و گفتاری از پیمان، ص ۲۲

مبحث آن «معرفت و تجربه دینی» می‌گوید، حالت عرفانی امری «قویاً عینی و بیرونی است و نباید آن را عزلت نشینی در غبار ذهنیت مطلق دانست.» (ص ۵۸). اقبال در فلسفه‌اش نیز میانه‌ئی با مفاهیم ذهنی که به کار زندگی نمی‌آیند ندارد. او اصولاً همه چیز را از منظر زندگی آمیخته به پویائی و فعالیت می‌نگرد. بنابراین، حالت عرفانی از نظر او یعنی حرکت در جهت فرایند خلاق حیات. کسروی نیز اگر به صوفیگری می‌تازد برای آن است که روحیه تن‌آسائی و بی‌تفاوتی و فلسفه «این نیز بگذرد» را تعلیم و ترویج می‌کند: «اینان بی‌کاری و بی‌زنی را که هردو از کارهای بد است، نامش را چشم‌پوشی از جهان و از خوشی‌های آن می‌گذارند و به آنها می‌نازیدند و با آنکه در نتیجه بی‌کاری ناچار می‌شدند دست به‌گدائی باز کنند و نان و پول از مردم بخواهند. این ننگ را به‌روی خود نیاورده، همان مردم را اهل دنیا می‌نامیدند.» (همان، ۲۱). از صوفیان و عارفان ادبیات درخشانی در زمینه نظم و نثر به‌جای مانده ولی آیا اگر عاقلانه و دور از دخالت دل اندیشیده شود تأثیرش سازنده بوده یا مخرب؟ اقبال می‌گوید: «ادبیات عرفانی درخشان است ولی مجموعه اصطلاحات آن که از مفاهیم نوعی فلسفه فرسوده شکل گرفته اثر نسبتاً مهلکی بر اندیشه نو دارد.» (همان، ۱۶۵). این مطلبی است که مضمون محوری نوشته‌های کسروی را هم شکل می‌دهد. این موضوع به‌صورت‌های مختلف در آثارش تکرار شده، در گفتاری از پیمان می‌گوید: «... شعرای خراباتی زهر بدآموزی خود را به‌گلوی ایرانیان ریختند، آری در همان هنگام گرفتاری ایرانیان... اینان میدان یافته همه دم از مستی و سستی زده و با صد زبان نکوهش کوشش و تلاش کردند... فلسفه

جبریگری را که برای توده جانگزا تر از زهر کشنده می باشد در میان ایرانیان رواج دادند! در همین هنگام است که صد زور به کار برده خواستند ایرانیان گذشته و آینده [خود] را فراموش کنند. من نمی گویم اینان دشمن ایران بودند، می گویم از نادانی و سبک مغزی فریب دشمنان ایران را خورده و برکشور خود آن کردند که هیچ دشمن بدخواهی نمی کرد. ایران زبون مغولان گردید ولی باز می کوشید که خود را از چنگال آن خونخواران رها گرداند! در این هنگام است که می بینیم شعرا فلسفه جبریگری را دنبال نموده، صد پافشاری می کنند. آیا این نه مانند آن است که بیماری که تن به مرگ نداده به درمان چاره می کوشد و می خواهد خود را از چنگال مرگ رها گرداند، نادانی زهر به او نوشانیده یکباره آسوده و بی تکانش گرداند؟ چرا تاریخ را نمی خوانید؟... زمانی که خشایارشا با سپاه بی کران به یونان تاخت و تا آتن پیش رفت یک ثمیستوکلیس روستائی زاده قد برافراشت و با مردانگی های خود آن بلای رسیده را از سر یونان برگردانید. آیا در سراسر ایران یک ثمیستوکلیس پیدا نمی شد که چاره مغولان کند؟ اگر پاسخ از من بخواهید می گویم از هر گوشه ایران یک ثمیستوکلیس برمی خاست، افسوس که صوفیگری و خراباتیگری نگذاشت.» (ص ۲۷ و ۲۸) اقبال نیز در گلشن راز جدید حاکمیت استعمار را برکشور خود که به عقیده وی مهیب تر از حمله مغولان عصر شیخ محمود شبستری است، ناشی از رسوخ افکار صوفیانه در میان مردم می داند.

تعمیم صوفیگری در آن زمان که همچنان تا عصر حاضر ادامه یافته، نه تنها جوامع را از حرکت و پویائی و ایستادگی در برابر خصم

بازداشته، بلکه برای فرهنگ اسلامی بسیار خطرناک تر از آفت مغولان بوده است. اغتشاش فکری، فلسفه‌ئی که تماماً در نفی زندگی و انکار نفس است، مهارگسیخته به حال خود باقی ماند تا اینکه منجر شد به اوضاع آشفته دنیای اسلام. اقبال همه عمر را به قصد از میان برداشتن این گمراهی و آشفتگی تلاش کرد. او به خلاف عارفان وحدت وجودی در برابر تقدیر و سرنوشت بی‌ترحم به فلسفه رضا و تسلیم تن در نمی‌دهد و با طرح و دفاع از «فلسفه خودی» یعنی هسته مرکزی اراده پر قدرت انسانی که همه چیز در برابرش کمر خم می‌کند نه تنها از جهان محسوسات به زوایای تاریک روح نمی‌خزد بلکه به عنوان یک عارف فعالانه در جریان زمان غوطه می‌خورد تا مسیر آن را به سوی نیازهای بشر بازگرداند. این همان فلسفه عرفانی اقبال است که در واقع باید آن را نوع روحانی پراگماتیسم پیرس دانست. اقبال در آغاز گلشن راز جدید تأثیر مخرب صوفیگری در شرق، بازنگری و اصلاح این فلسفه، و بیزاری خود را از شعر و شاعر غیرمسئول چنین بیان می‌دارد:

ز جان خاور آن سوز کهن رفت	دمش واماند و جان او ز تن رفت
چو تصویری که بی‌تار نفس زیست	نمی‌داند که ذوق زندگی چیست
دلش از مدعا بیگانه گردید	نی او از نوا بیگانه گردید
به طرز دیگر از مقصود گفتم	جواب نامه محمود گفتم
ز عهد شیخ تا این روزگاری	نزد مردی به جان ما شراری
کفن در بر به خاکی آرمیدیم	ولی یک فتنه محشر ندیدیم
گذشت از پیش آن دانای تبریز	قیامت‌ها که رُست از کِشت چنگیز
نگاهم انقلاب دیگری دید	طلوع آفتاب دیگری دید

گشودم از رخ معنی نقابی به دست ذره دادم آفتابی
 نه پنداری که من بی باده مستم مثال شاعران افسانه بستم
 نه بینی خیر از آن مرد فرودست که بر من تهمت شعر و سخن بست
 به کوی دلبران کاری ندارم دل زاری غم یاری ندارم
 در رموز بی خودی نیز با توجه به این وضع اسف بار ناشی از
 صوفیگری می گوید:

آن که کشتی شیر را چون گوسفند گشت از پامال موری دردمند
 آن که از تکیر او سنگ آب گشت از صفیر بلبل بی تاب گشت
 آن که عزمش کوه را کاهی شمرد با توکل دست و پای خود سپرد
 آن که گامش نقش صد هنگامه بست پای اندر گوشه عزلت شکست
 کوشش او با فناخت ساز کرد تا به کشکول گدائی ناز کرد
 در زبور عجم به مسلمانی که فلسفه صوفیگری و اشعار خراباتی او
 را بی تفاوت و عاری از غیرت ساخته می گوید:

تو آن تی که مصلی ز کهکشان می کرد شراب صوفی و شاعر تو را ز خویش ربود
 اقبال همین مضمون را در بازسازی به صورتی مستدل و با شاهی
 تاریخی بدانگونه که کسروی در مورد ایران ذکر کرده درباره دنیای
 اسلام بیان می دارد: «ظهور و رشد تصوف زاهدانه که صرفاً جنبه
 ذهنی و نظری دارد و به تدیج تحت تأثیر ویژگی های غیر اسلامی پا
 گرفت، به میزان فراوانی مسبب چنین وضعی است... روح تصوف
 پس از چندی متوجه جهان دیگر گردید و این حجابی شد در برابر دید
 مردم که نتوانند یک جنبه ی بسیار مهم اسلامی را که حکومت
 اجتماعی است دریابند... به این ترتیب حکومت اسلامی به طور کلی
 به دست کسانی با اندیشه ی متوسط افتاد و توده ی مسلمانان که

نمی‌توانستند در مورد مسائل به تفکر بنشینند برای راهنمایی خویش شخصیتی برتر از آنان سراغ نداشتند.» افزون بر همه اینها در میانه قرن هفتم هجری مسأله ویرانی بغداد پیش آمد که مرکز حیات فکری اسلام محسوب می‌شد. این ویرانی در واقع ضربه شدیدی بود، به‌طوری که همه تاریخ‌نویسان معاصر با هجوم تاتارها به بغداد، آینده اسلام را با توجه به غارت این شهر تقریباً با بدبینی می‌نگریستند.» (ص ۲۵۵ و ۲۵۶) اقبال ریشه این مصائب را در تصوف وحدت وجودی می‌داند که نهایتاً برای فرد ارزشی قائل نیست و او را فانی می‌داند. کسروی نیز بر این عقیده است که «تا آغاز قرن هفتم که زمان چیرگی مغول است، صوفیگری چه در ایران و هند و خوارزم و بخارا و ترکستان و آسیای کوچک و عراق و سوریه و مصر و دیگر جاها پیش رفته و در همه جاها خانقاه‌ها برپا گردیده بود، و یکی از شوند (علت)‌های چیرگی مغولان همین بوده است... مغولان نیز آن را می‌خواستند و این به سود ایشان می‌بود.» (صوفیگری ۲۳) در فرهنگ است یا نیرنگ می‌گوید: «در چنین روزگاری که دانشمندان دانش‌های خود را در راه آبادی جهان به کار می‌برند... به‌رواج صوفیگری کوشیدن و مردم دل‌مرده را دل‌مرده‌تر گردانیدن جز بدخواهی و دشمنی چه نامی می‌تواند داشت؟» (ص ۶) و اقبال در بازسازی اندیشه دینی به بیان دیگر می‌گوید: «شاید بتوان گفت که اصول تصوف قرون وسطائی در شرق اسلامی بیش از هر جای دیگری سبب ویرانی شده است. این اصول نه تنها نیروهای درونی انسان معمولی را تکامل نبخشیده و او را برای ورود به جریان تاریخ آماده نساخته است، بلکه عزلت و ترک دنیا را به‌وی آموخته و کاری کرده است که آدمیزاده از

نادانی و اسارت معنوی خویش شادمان هم باشد!» (ص ۲۹۳) یعنی که «صوفیگری مردم را سست و تنبل و بی‌غیرت می‌سازد» (صوفیگری ۱۰) اقبال در آثار منظوم خود نیز بارها و بارها به مضرات ناشی از تصوف زاهدانه وحدت وجودی اشاره، و از چنین صوفیانی به شدت انتقاد می‌کند. در اسرار خودی می‌گوید:

واعظان، هم صوفیان منصب‌پرست اختیار ملت بیضا شکست
کسروی در صوفیگری می‌گوید: «این گمراهی‌ها دکانی است و این است نمی‌خواهند رها کنند... صوفیان می‌گویند، صوفیگری کار د ماست، راه روزی [خوردن] ماست، پناهگاه ماست. چرا دست بکشیم؟» (ص ۱۱۹ و ۱۲۰). اقبال در رموز بی‌خودی می‌گوید:

صوفی پشمینه پوش حال مست از شراب نغمه‌ی قوال مست
آتش از شعر عراقی در دلش در نمی‌سازد به قرآن محفلش
کسروی در صوفیگری ضمن انتقادی شدید از عراقی می‌گوید: «قرآن پیایی مردم را به‌اندیشیدن و فهمیدن و خرد به‌کار بردن می‌خواند. در سراسر قرآن یکبار واژه عشق را که زیانزد صوفیان است نتوان یافت.» (ص ۴۶). اقبال در زیور عجم خطاب به صوفیان می‌گوید:

موئینه به‌برگردی و بی‌ذوق تپیدی آن گونه تپیدی که به‌جائی نرسیدی
در انجمن شوق تپیدن دگر آموز

کسروی در صوفیگری می‌نویسد: صوفیان «جامه‌های کبود و پشمین پوشیده به‌نام آن که از جهان روگردانیده‌اند سرهای خود را می‌تراشیدند. ولی سپس چون خواسته‌اند نشان دهند که همچون اندوه زدگان چشم از خوشی‌ها پوشیده‌اند رنگ کبود را پذیرفتند و

سرهای خود را تراشیدند.» (ص ۲۰) اقبال اندیشه فنا فی الله را که شاعران صوفی مسلک مروج آن بوده‌اند مردود می‌شمارد، زیرا او معتقد به جاودانگی و استقلال «من» آدمی است و کمال آن را مستحیل شدن در «من عالی» نمی‌داند. در اسرار خودی می‌گوید:

وای قومی کز اجل گیرد برات شاعرش وابوسد از ذوق حیات
(۳۶۰)

نغمه‌هایش از دلت دزدد ثبات مرگ را از سحر او دانی حیات
(۳۷۰)

به عقیده اقبال یکی از نمایندگان برجسته افکاری از این دست شیخ محمود است. اینان فلسفه‌ئی را به نام صوفیگری رواج دادند که استحکام را در شخصیت فرد زائل می‌سازد و فنا شدن را حیات قلمداد می‌کند. سراینده گلشن راز خلق را به تسلیم و رضا و عزلت و سرسپردن به تقدیر و عدم ایستادگی در برابر مغولان وحشی ترغیب می‌کند. شور و شوقی که اقبال برای بیرون راندن افکار صوفیانه از ادب اسلامی در سر داشت سبب شد تا به حافظ، به عنوان نماد این ادبیات، حمله آورد و در نخستین چاپ اسرار خودی شعرش را مسموم کننده بخواند و درباره‌اش بگوید:

مار گلزاری که دارد زهر ناب صید را اول همی آرد به خواب
این حمله همانند حمله کسروی در حافظ چه می‌گوید هایشی
سنتايشگران حافظ یعنی صوفیان وحدت وجودی ناآگاه را در مخالفت با اقبال برانگیخت، چندان که مجبور شد در ویرایش دوم اسرار خودی سی و پنج بیتی را که در انتقاد از وی سروده بودند حذف کند. ولی کسروی تبریزی با همه مخالفت‌ها و تهدیدهای شدید از

حرف خود عدول نکرد یا موقتاً آن را پس نگرفت. انتقاد از حافظ درواقع انتقاد از یک جریان فکری بود که حافظ مظهر و نماینده آن به شمار می آمد. اشعاری که اقبال در مذمت از اندیشه صوفیانه حافظ در چاپ نخست *اسرار خودی* می آورد در عین حال نشان از تأمل دقیق او در دیوان خواجه دارد:

هوشیار از حافظ صهاگسار	جامش از زهر اجل سرمایه دار
رهن ساقی خرقه پرهیز او	می علاج هول رستاخیز او
نیست غیر از باده در بازار او	از دو جام آشفته شد دستار او
چون جرس صد ناله رسوا کشید	عیش هم در منزل جانان ندید
آن فقیه ملت می خوارگان	آن امام امت بسیچارگان
گوسفند است و نوا آموخت است	عشوه و ناز و ادا آموخت است
دلربائی های او زهر است و بس	چشم او غارتگر شهر است و بس
از بزی یونان زمین زیرک تر است	پرده عودش حجاب اکبر است
بگذر از جامش که در مینای خویش	چون مریدان حسن دارد حشیش
محفل او درخور ابرار نیست	ساغر او قابل احرار نیست
بی نیاز از محفل حافظ گذر	الحذر از گوسفندان الحذر

کسروی نیز در *حافظ چه می گوید* افکارش را زهرآگین می داند و می نویسد: «حافظ از چند سرچشمه که بیشتر آنها با هم سازش نداشت، سخن می گرفت و این است که اگر شما شعرهایش را بخوانید گاه خراباتی است، گاه صوفی است، گاه مسلمان است، گاه تنها یک شاعر ستایشگر است و گاه عاشق است. کوتاه سخن خودش هم نمی دانست که چیست. حافظ... یک رشته بدآموزی های زهرناک را نیز در سخنان خود گنجانده که فهرست وار می آورم:

۱. ستایش‌های گزافه‌آمیز بیرون از اندازه از بادیه نموده. این همه ستایش از بادیه برای چیست؟ آیا این همه ستایش از آن، یاوه‌بافی نیست؟

چو من بگذرم زین جهان خراب بشوئید جسم مرا با شراب
می‌توان باور کرد نود درصد بادیه‌خواران ایران فریب این شعرهای حافظ و دیگران را خورده‌اند.

۲. از جهان نکوهش‌های بسیار نموده. اینان یک گروهی بودند که چون خود پی‌کاری نمی‌رفتند و خانه وافزار زندگی آماده نمی‌گردانیدند ناگزیر از خوشی‌های زندگی بی‌بهره می‌گردیدند و این بود که به‌کینه‌جوئی زبان باز کرده نکوهش از جهان می‌سرودند... هرچند این نکوهش‌ها از جهان بسیار بی‌معناست. آنان معنای جهان و زندگی را ندانسته بودند و ناهممانه به‌سخن‌هایی پرداخته‌اند، ولی همان سخنان ناهممانه آنان در دل‌ها جای می‌گیرد و مایه کجی اندیشه‌ها می‌گردد و عزم‌ها را سست می‌گرداند. امروز یکی از انگیزه‌های بی‌دردی ایرانیان همان سخنان است. در نزد خود آن ارزش را به جهان نمی‌دهند که در راهش به کوشش و جانفشانی پردازند. از جهان همین اندازه را می‌خواهند که خوراک و پوشاکی از هراهی که باشد به‌دست آورند و روز بگذرانند.

۳. جبریگری را پیایی پیش می‌کشد. تو گوئی حافظ مأموریت داشته که به مردم درس جبریگری دهد و این بدآموزی‌های بی‌خردانه را در دل‌ها جایگزین گرداند و این است شما کمتر غزلی از او پیدا می‌کنید که این بدآموزی در آن نباشد... پیایی به زبان می‌آورده که ما را اختیاری نیست «خون خوری گر طلب روزی نهاده کنی»

۴. زیان‌درازی‌هایی به خدا می‌کند:

شیخ ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد
 او شاه یحیی فرمانروای بی‌ارج را می‌ستاید ولی در برابر آفریدگار
 بزرگ جهان گردن‌کشی می‌نماید... اینها زیان‌های دیوان حافظ است،
 بماند آن که بی‌هیچ شرمی دم از امردبازی می‌زند، بماند آن که
 صوفیگری و خراباتیگری و دیگر پندارهای بی‌هوده را با شیواترین
 زبانی به شعر درآورده و در دل‌ها جایگزین می‌گرداند.» (ص ۲۷-۲۴).
 همین ایرادات است که اقبال را به انتقاد شدید از حافظ وا می‌دارد و
 موجب می‌شود تا او را گوسفند خطاب کند، ولی اقبال چنین عنوانی
 را فقط به او نمی‌دهد بلکه افلاتون را هم که پدر فلسفه است به این
 جهت که دنیای واقع را خیالی می‌پندارد و به این سبب که پایه‌ریز
 صوفیگری است، مورد شدیدترین انتقاد قرار می‌دهد و او را نیز
 گوسفند می‌نامد. در اسرار خودی می‌گوید:

راهب دیرینه افلاتون حکیم	از گروه گوسفندان قدیم
رخش او در ظلمت معقول گم	در کهستان وجود افکنده سم
آنچنان افسون نامحسوس خورد	اعتبار از دست و چشم و گوش برد
گفت سرزندگی در مردن است	شمع را صد جلوه در افسردن است
بر تخیل‌های ما فرمانرواست	جام او خواب‌آور و گیتی ریاست
گوسفندی در لباس آدم است	حکم او بر جان صوفی محکم است

(۳۱۶-۳۲۱)

اگر اقبال همانند نیچه به افلاتون می‌تازد و به او دشنام می‌دهد
 برای آن است که اول بار علم پنداری بودن عالم را برافراشت. اگر
 بعدها صوفیان خراباتی جهان را هیچ و پوچ دانستند و معتقد شدند

که:

ای بی خبر این شکل مجسم هیچ است وین ظارم نه رواق ارقم هیچ است
یا

جهان و کار جهان جمله هیچ در هیچ است هزار بار من این نکته کرده ام تحقیق
و جهان را بی ارج و خوار دانستند و گفتند:

حاصل کارگه کون و مکان این همه نیست باده پیش آرکه اسباب جهان این همه نیست
همه سر در فلسفه افلاتون دارد. بسیاری از مفاهیم و دیدگاه‌ها در
ادبیات عرفان اسلامی که به برخی از عرفای بزرگ اسلام نسبت داده
شده یا به واقع از افلاتون است یا مقتبس از فلسفه اوست. تمثیل زیر از
دفتر اول مثنوی (۴۱۷-۴۲۰) تأثیر فلسفه افلاتون را بر ذهن یکی از
بزرگ‌ترین عارفان دنیای اسلام به خوبی نشان می‌دهد:

مرغ بر بالا پران و سایه اش می دود برخاک پران مرغوش
ابلهی، صیاد آن سایه شود می دود چندان که بی مایه شود
بی خبر کان عکس آن مرغ هواست بی خبر که اصل آن سایه کجاست
تیر اندازد به سوی سایه او ترکش خالی شود از جستجو

بهترین بخش *فصوص الحکم* محی الدین بن عربی (۵۶۰-۶۳۸ هـ.ق.) از افلاتون اقتباس شده، و پایه‌های فلسفه نوافلاتونی - چنان که
از نامش برمی آید - افلاتونی است. این مفاهیم چنان به الهیات و
عرفان اسلامی رسوخ کرد و با آن درآمیخت که اکنون جداکردنشان از
اسلام راستین همان قدر دشوار و توانفرساست که جداکردن ناخن از
گوشت.

اقبال تفکر افلاتونی و آئین نوافلاتونی را «دین گوسفندان» و
صوفیان وحدت وجودی و پیروان افکار افلاتون و پلوتینوس را

«گوسفند» می خواند. در اسرار خودی می گوید:

آن که کردی گوسفندان را شکار کرد دین گوسفندان اختیار

(۳۰۶)

آمدش این پند خواب آور پسند خورد از خامی فسون گوسفند

(۳۰۵)

به عقیده وی «آئین نوافلاتونی، شکل مسخ شده فلسفه افلاتونی است که یکی از پیروان او به نام پلوتینوس به شکل مذهب درآورد. این مذهب با ترجمه های عیسویان حُرّان در میان مسلمانان اشاعه یافت و با گذشت زمان، جزئی از مذهب اسلام گردید. این آئین به طور قطع غیراسلامی است و با فلسفه قرآنی هیچ ارتباطی ندارد. بنای تصوف براین فلسفه سست یونانی استوار است.»^۱

کسروی در آغاز کتاب صوفیگری می نویسد: «صوفیگری همچون بسیاری چیزهای دیگر از فلسفه یونان برخاسته است. بنیادگذار آن چنان که گفته می شود، پلوتینوس نامی از فیلسوفان یونان یا روم بوده. پلوتینوس سخنان بسیاری به زبان فلسفه گفته که کوتاه شده آن به زبان ساده این است: در جهان آنچه هست همه یک چیز است، خداست و چیزهای دیگر از او جدا شده اند، روان آدمی به این جهان آمده و گرفتار ماده شده و این است همیشه باید از این جهان و خوشی هایش گریزان، و در آرزوی پیوستن به آن سرچشمه یا میهن خود باشد. در این جهان نیز اگر کسی از خود بی خود گردد به آن سرچشمه هستی یا بهتر بگوئیم - به خدا - تواند پیوست. کسانی که بخواهند از این دامگه بازهند باید از خوشی های این جهان روگردانند و به پارسائی

پردازند.

چنان که دیده می‌شود، این گفته‌های بنیادگذار صوفیگری پندار است و دلیلی همراه خود ندارد. چیزهایی است که پلوتینوس پنداشته و گفته. بی‌آن که دلیلی بیاورد. این که می‌گوید: «روان آدمی از یک جهان آزاد و بی‌آلایش فرود آمده و در این جهان گرفتار ماده شده» چندان درونی است که ما توانستیم بگوئیم که خواستش جدا بودن روان از جان می‌باشد (بدانسان که ما نیز می‌گوئیم و بارها از آن سخن رانده‌ایم). می‌گوید هرکسی باید از این جهان و از خوشی‌هایش گریزان باشد. بایستی پرسید پس این خوشی‌ها بهر که بوده؟ می‌گوید اگر کسی از خود بی‌خود گردد به خدا تواند پیوست. بایستی پرسید بی‌خودی از خود چگونه تواند بود؟ چنین چیزی جز سمرد (وهم) نتواند بود. آنگاه اگر کسی از خداست، دیگر به بی‌خودی چه نیاز است؟ می‌گوید آنچه ما می‌جوئیم از ما دور نیست، بلکه در خود ماست. اگر این سخن را بشکافیم معنایش این است که خدائی نیست و ما خود خدائیم و این چیزی است که بسیاری از صوفیان به زبان آورده‌اند:

آنها که طلبکار خدائید! خدائید بیرون از شما نیست، شمائید، شمائید
چیزی که نکردید گم، از بهر چه جوئید و اندر طلب گم نشده بهر چرائید
گفته‌های پلوتینوس همچون گفته‌های دیگر فیلسوفان یونانی، سرچشمه‌ئی جز پندار نداشته است. با این حال از همان آغاز رواج یافته و چنان که گفته می‌شود در روم او را پیروانی بوده است. سپس در سده‌های نخست اسلام که دانش‌های یونانیان و همچنان فلسفه یونانی به میان مسلمانان آمد، این نیز همراه آنها رو به شرق آورد و در

اینجا در میان مسلمانان رواجش بسیار بیشتر شده تکان بزرگی در سراسر کشورهای اسلامی پدید آورد. چون هنگامی بود که خردها رو به پستی می داشت، کسان بسیاری گفته های فیلسوف رومی را پذیرفته آن را دنبال کردند. این به بسیاری خوش می افتاد که می شنیدند آدمی با خدا یکی است، خوش می افتاد که خود را خداشناس بدانند و زیان به لاف «انا الله» بکشایند. این بود که شوری در میان سبک مغزان پدید آورد. در زمان کمی دسته ها پدید آمد و خانقاه ها برپا گردید. پلوتینوس چنان که از سخنش پیداست، تنها از آدمیان گفتگو می داشت و تنها روان آدمی را می گفت که از خدا جدا شده؛ ولی در اینجا میدان بزرگتری برای «وحدت وجود»، یا یکی بودن هستی، باز کرده دامنه آنها را به چهارپایان و ددان و بلکه به همه چیز رسانیدند و گفتند: لیس فی الدار غیر دیار. تصوف مبتنی بروحدت وجود تحت تأثیر عقاید پلوتینوس و نوافلاتونیان تمامی آنچه را که به نظر می آید وجودی مستقل دارند به واقع ناموجود، وهمی و خیالی می داند. از همین رو «خود» آدمی را جزئی از ذات حق می داند و می گوید زمانی به کمال می رسد که در «خود غائی» مستحیل شود. طرفداران انگلیسی هگل و نیز معتقدان آئین وحدت وجود براین عقیده اند که آدمی باید همچون قطره ای که به دریا می پیوندد و هستی خود را به عنوان موجودی مستقل از دست می دهد، بالاترین هدف و اندیشه اش این باشد که هویت فردی خود را در وجود مطلق فنا سازد.

عاشق ز فنا چگونه ترسد چون عین فنا بود بقائی

اقبال و کسروی هردو چنین اندیشه ای را نفی می کنند و معتقدند که خطرات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی به همراه دارد. به عقیده آنان

اندیشه نفی «خود» حرکت و پویائی را از آدمی سلب می‌کند و سبب می‌شود تا او در حفظ فردیت ارزشمند خویش که دارای امکانات بی‌پایان است دلسرد شود. اقبال در بازسازی اندیشه دینی می‌گوید: «تعبیر درست تجربه‌ی علاج این نیست که بگوئیم او قطره‌ئی است به دریا پیوسته، بلکه با آن سیر و سلوک و گفته همیشه ماندنی‌اش واقعیت و جاودانگی من بشری را در شخصیتی ژرفتر تحقق بخشید.» (ص ۲۰۶) کسروی نیز به نیروئی متمرکز در وجود آدمی معتقد است که آن را «روان» می‌خواند؛ چیزی متفاوت از جان و روح که می‌توان آن را تقریباً برابر با «خودی» اقبال یا همانند «ارتی»^۱ هومر گرفت. در کتاب در پیرامون روان می‌نویسد: «نکته‌ئی که دانستنی است آن است که ما به جاویدانی روان (یا بهتر گوئیم: به بازماندن آن پس از مرگ تن) باور می‌داریم... نیکی در آن جهان جز با نیکی در این جهان نتواند بود.» اقبال در پیام مشرق می‌گوید:

دلت می‌لرزد از اندیشه مرگ ز بسیمش زرد مانند زیری
به خود باز آ خودی را پخته تر کن اگر گیری، پس از مردن نمیری
در اسرار خودی می‌گوید:

چيست مردن؟ از خودی غافل شدن توجه پنداری، فراق جان و تن؟
(۵۶۷)

اقبال در تفکر عارفانه خود براین باور است که اگر زندگی بدون آرمان و تلاش و مجاهده باشد، بقائی ندارد؛ در این صورت مرگ منجر به زوال و تلاشی شخصیت خواهد شد. در بازسازی اندیشه می‌گوید: «مرگ برای کسی که زندگی فعال و ثمربخشی دارد، فقط

۱. aretee برای اطلاع بیشتر ر.ک: اقبال با چهارده روایت از این مؤلف.

گذرگاهی به جهان دیگر است.» او از این دو نوع مرگ در گلشن راز
جدید بدینگونه سخن می‌گوید:

از آن مرگی که می‌آید چه باک است خودی چون پخته شد، از مرگ پاک است

(۲۲۷)

«روان» در نزد کسروی تقریباً همان ظرفیت‌هایی را دارد که
«خودی» در نزد اقبال: «آدمی در کالبد خود دارای دو دستگاه است:
یکی دستگاه جان با خیم (خصلت)‌های ناستوده رشک، آز، خشم،
کین، خودنمایی، برتری‌فروشی، ستمگری، چاپلوسی و مانند اینها که
بسیار است. دیگری دستگاه روان با خیم‌های ستوده نیکخواهی،
آبادی‌دوستی، آمیغ‌پژوهی، دلسوزی به دیگران، شرم و مانند اینها که
کم نیست. فهم، اندیشه و خرد نیز از بستگان روان است. اکنون سخن
در آن است که این دو دستگاه در کالبد آدمی همیشه با هم در پیکار و
کشاکش است و همچنین کفه ترازو همین که یکی بالا رفت، آن
دیگری پائین خواهد آمد. همین که یکی نیرومند بود آن دیگری از
نیرو خواهد افتاد. این است نیکی آدمی از آن راه است که گوهر روانی
او نیرومند و توانا گردیده گوهر جان را به زیر فرمان درآورد و از بدی‌ها
جلو گیرد.» (در پیرامون روان، ص ۳۵ و ۳۶). اقبال نیز معتقد است که
تعالی «خود» آدمی در کسب خصائل انسانی است. در اسرار خودی
می‌گوید:

نقطه نوری که نام او خودی است	زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت می‌شود پاینده‌تر	زنده‌تر، سوزنده‌تر، تابنده‌تر
فطرت او آتش اندوزد ز عشق	عالم افروزی بیاموزد ز عشق

چنان که گفته شد شیوه تفکر اقبال در باب خودی، و اندیشه

کسروی درباره «گوهر روان» که «به آخشیح ماده است» با عقیده پیروان وحدت وجود تفاوت بنیادی دارد: «کسانی می‌پندارند که ما درباره روان همان باوری را می‌داریم که صوفیان و پیروان کیش‌ها داشته‌اند. آنان تن را قالبی یا قفسی شناخته، همه کارهای آدمی و نشانه‌های زندگی را که در اوست از آن روان می‌شمارده‌اند. کسانی می‌پندارند که ما نیز به آن باوریم... خواست ما از روان بیش از همه نشان دادن سرشت نیک و ستوده آدمی است، نشان دادن آن گوهری است که آدمی فزون‌تر از جانوران می‌دارد و او را برگزیده آفریدگان می‌گرداند. به هر حال ما روان را بدانگونه که فهمیده صوفیان بوده نمی‌شناسیم.» (در پیرامون روان، ص ۷۶ و ۷۷) اقبال نیز انسان را اشرف مخلوقات می‌داند به نظر وی اگر آدمی صفات الهی را در خود پرورش دهد و به ارزش‌های نیک و ستوده روی آورد چندان تعالی می‌یابد که هم‌تراز من مطلق می‌شود و در کنارش جای می‌گیرد:

هر موجودی ذوق جلوه‌گری دارد

دل هر ذره‌ئی که بشکافی آفتاب اعتلاء و عظمت از آن سر می‌زند

بدون چنین ذوقی، زندگی مرگ است

اگر «خودی» به کمال برسد، آدمی خدای گونه می‌شود

نیروی خودی دانه‌ی خشخاشی را به کوه بدل می‌کند

و اگر به سستی و رخوت بگراید، کوه را بدل به دانه خشخاش می‌سازد

فقط خودی است که در این جهان واقعیت دارد

باقی همه افسانه و افسون است^۱

صوفی در شعر اقبال

- | | | |
|--|--------------------------|--|
| نه اینجا چشمک ساقی، نه آنجا حرف مشتاقی | ☐ | ز بزم صوفی و ملا بسی غمناک می آیم
(زبور عجم) |
| چه ملائی، چه درویشی، چه سلطانی، چه درباری | ☐ | فروغ کار می جوید به سالوسی و زراقی
(همان) |
| اقبال قبا پوشد، در کار جهان کوشد | ☐ | دریاب که درویشی با دلق و کلاهی نیست
(همان) |
| زمن گو صوفیان باصفا را
غلام همت آن خودپرستم | ☐ | خداجویان معنی آشنا را
که با نور خودی بیند خدا را
(پیام مشرق) |
| وای درویشی که هوئی آفرید
حکیم حق را در جهان جاری نکرد
خانقاهی جست و از خیبر رمید | ☐ | باز لب بریست و دم در خود کشید
نانی از جو خورد و کمراری نکرد
راهبی ورزید و سلطانی نکرد
(جاویدنامه) |
| نه با صوفی نه با ملا نشینم | | تو می دانی نه آنم من نه اینم |

- | | | |
|---------------------------------|---|--|
| نویس الله برلوح دل من | □ | که هم خود را، هم او را فاش بینم
(ارمغان حجاز) |
| به بند صوفی و ملا سیری | □ | حیات از حکمت قرآن نگیری |
| به آیاتش تو را کاری جز این نیست | □ | که از یاسین او آسان بمیری
(همان) |
| ز من بر صوفی و ملا سلامی | □ | که پیغام خدا گفتند ما را |
| ولی تأویلشان در حیرت انداخت | □ | خدا و جبرئیل و مصطفی را
(همان) |
| بیا ساقی بگردان ساتگین را | □ | بیفشان بردو گیتی آستین را |
| حقیقت را به رندی فاش کردند | □ | که ملاکم شناسد رمز دین را
(همان) |
| فرنگی صید بست از کعبه و دیر | | صدا از خانقاهان رفت لاغیر |
| حکایت پیش ملا باز گفتم | | دعا فرمود یا رب عاقبت خیر
(همان) |

اصطلاح‌شناسی عرفانی اقبال

در اشعار عرفانی اقبال اصطلاحاتی به کار برده شده که غالب آنها در سروده‌های شعرای عارف نیز به همان معنا دیده می‌شود، ولی برخی از اصطلاحات عرفانی اقبال دارای معنایی خاص، و سازگار با نگرشی است که اقبال از عرفان دارد. این کلمات بردو نوعند. نخست واژه‌هایی که اقبال فقط از صورت ظاهری آنها استفاده کرده ولی معنای تازه‌ئی بدانها داده نظیر «فقر» و «نظر» و یا اصطلاحی جدید ابداع کرده و کلمه‌ئی را که مطلقاً در حوزه عرفان نقشی نداشته، قبای عارفانه بر آن پوشانده نظیر «مدعا»، «آرزو»، «خاک» و امثال اینها. بقیه کلمات و اصطلاحات نیز یا کاملاً به همان معنای سنتی به کار رفته یا اندک تغییری در آنها داده شده است. در اینجا سعی شده حتی‌المقدور اصطلاحاتی شرح شود که در سروده‌های اقبال مفهومی خاص خود دارند یا اندکی متفاوت از نظایر خود در اشعار عارفانه دیگر شاعران هستند.

لازم به ذکر است که در شواهد مذکور در این اصطلاح‌شناسی مقصود از می باقی کتابی است که در شرح غزل‌های اقبال نوشته شده و شماره‌ها نشان‌دهنده صفحه آن کتاب است. بقیه شماره‌ها در شواهد دیگر نظیر اسرار

خودی و یا ارمغان حجاز مبین شماره بیت یا دویستی است. بدیهی است که در این مختصر مجال بررسی همه جانبه‌ی در اصطلاح‌شناسی عرفانی اقبال که خود نیاز به کتابی جداگانه دارد میسر نبوده است. خوانندگان می‌توانند برای آگاهی بیشتر به کتاب‌هایی که از مولف تحت عنوان «مجموعه اقبال لاهوری» منتشر شده است رجوع فرمایند.



آرزو: خواستن؛ شوق. اقبال آرزو را برای انسان که گاهی با لفظ «مدعا» بیان می‌کند، عاملی برای تعالی و پیشرفت معنوی و اجتماعی می‌داند. ر.ک: مدعا

زندگی در جستجو پوشیده است	اصل او در آرزو پوشیده است
آرزو را در دل خود زنده دار	تا نگردد مشت خاک تو مزار
آرزو جان جهان رنگ و بوست	فطرت هرشیء امین آرزوست
دل ز سوز آرزو گیرد حیات	غیر حق میرد جو او گیرد حیات
آرزو هنگامه آرای خودی	موج بی‌تابی ز دریای خودی
آرزو صید مقاصد را کمند	دفتر افعال را شیرازه بند
زندگی سرمایه‌دار از آرزوست	عقل از زائیدگان بطن اوست
ما ز تخلیق مقاصد زنده‌ایم	از شعاع آرزو تابنده‌ایم

از دیدگاه اقبال همه هستی ما برشالوده‌ی حیاتی استوار است که آمیزه‌ی از آرزوها و اعمال است. چنانچه اینها نباشند زندگیمان بی‌روح و عاری از تحرک خواهد شد. آرزوها برای خودشان نیرو و قدرتی خلاق دارند که ما را به زندگی و عمل برمی‌انگیزانند. افق‌های تازه و آرمان‌های نو عرضه می‌کنند: همه وجودمان تحت تأثیرشان سرشار از حیات می‌شود و انوارشان ما را در خود می‌گیرد. نیروی

خلاق آرزوها یا به تعبیر اقبال «سوز» هسته‌ی اصلی شخصیت ما را شکل می‌دهد. پرتو همیشه تابان آرزوها و تمناها شخصیت «من» را رشد و پرورش می‌دهند و آن را قوی و نیرومند می‌سازند. آرزوها با محبت و «عشق» بسیار قدرتمند می‌شوند. عشق آنها را زنده‌تر، سوزنده‌تر و تابنده‌تر می‌سازد. تنها از طریق عشق است که آدمی جریان خروشان و همیشه تازه‌ی آرزوها، خواست‌ها، اشتیاقات و خواهش‌ها را مدام حس می‌کند. تمامی آرزوها خواه از عشق قدرت بیابند یا نیابند در جهتی پیش می‌روند. آرزوها مستلزم محیط می‌باشند. بدون ارتباط داشتن با جهان عینی، نه می‌توانند رشد کنند و نه باقی بمانند:

خاور که آسمان به کمند خیال اوست از خویشتن گسسته و بی سوز آرزوست
(می باقی، ۱۲۹)

به جانم آرزوها بود و نابود شرر دارد شبم را کوکی از آرزوی دلنشینی ده
(می باقی، ۳۱۲)

درون سینه ما سوز آرزو ز کجاست سبوز ماست، ولی باده در سبوز کجاست
(می باقی، ۳۶۲)

سینه‌گشاده جبرئیل، از بر عاشقان گذشت تا شرری به او فتد آتش آرزوی تو
(می باقی، ۳۰۰)

اگر ز رمز حیات آگهی، مجوی و مگیر دلی که از خلش خار آرزو پاک است
(افکار)

ندانند جبرئیل این‌های و هورا که نشناسد مقام جستجو را
پیرس از بنده‌ی بیچاره خویش که داند نیش و نوش آرزو را
(ارمغان حجاز ۲۸)

منه از کف چراغ آرزو را به دست آور مقام های و هورا
 مشو در چارسوی این جهان گم به خود باز آ و بشکن چارسو را
 (همان، ۲۹۸)

چو قومی درگذشت از گفتگوها ز خاک او بروید آرزوها
 خودی از آرزو شمشیر گردد دم او رنگ ها برد ز بوها
 (همان، ۳۲۴)

گرم خون، انسان ز داغ آرزو آتش این خاک، از چراغ آرزو
 (اسرار خودی، ۳۳۷)

آشنای راه: پیر؛ مرشد؛ دلیل راه.

به این پنهان به دشت طلب ز پا منشین که در زمانه ما آشنای راهی نیست
 (می باقی، ۱۵۸)

آه سحرگاهی: ر.ک: آه صبحگاهی

برون زین گنبد در بسته پیدا کرده ام راهی که از اندیشه برتر می برد آه سحرگاهی
 (می باقی، ۳۴۵)

این بنده را که با نفس دیگران نزیست یک آه خانه زاد مثال سحر بنده
 (می باقی، ۳۰۶)

نفسم با تو کند، آنچه به گل کرد نسیم اگر از لذت آه سحری آگاهی
 (می باقی، ۳۴۸)

هنوز این خاک دارای شرر هست هنوز این سینه را آه سحر هست
 تجلی ریز بر چشمم که بینی به این پیری مرا تاب نظر هست
 (ارمغان حجاز ۱۲۴)

آه صبحگاهی: راز و نیاز صبحگاهی. اقبال این ترکیب را مرادف
 عشق؛ شهود، و اشراق به کار می برد. ر.ک: فغان؛ آه سحرگاهی؛ آه

سحری.

به خواب، رفته جوانان و مرده دل، پیران نصیب سینه کس، آه صبحگاهی نیست

(می باقی، ۱۵۸)

بامین آه صبحگاهی داده‌اند سطوت کوهی به کاهی داده‌اند

ترکیبات مشابه: فغان صبحگاهی؛ نوای صبحدم؛ اشک
صبحگاهی؛ گریه‌های نیم‌شب؛ ناله سحر؛ ناله‌های نیم‌شب؛ نوای
صبحگاهی.

نوای من از آن پرسوز و بی‌باک و غم‌انگیز است به خاشاکم شرر افتاد و باد صبحدم تیز است

(می باقی، ۸۱)

شب و روزی که داری برابر زن فغان صبحگاهی برخرد زن

(گلشن راز جدید)

مسنج معنی من در عیار هند و عجم که اصل این گهر از گریه‌های نیم‌شب است

(می باقی، ۱۱۳)

نوا زنیم به بزم بهار می‌سوزیم شرر به مشت پر ما ز ناله سحر است

(می باقی، ۷۶)

تو را این کشمکش اندر طلب نیست تو را این درد و داغ و تاب و تب نیست

از آن از لامکان بگریختم من که آنجا ناله‌های نیم‌شب نیست

(ارمغان حجاز، ۱۲)

چو خود را در کنار خود کشیدم به نور تو مقام خویش دیدم

درین دیر از نوای صبحگاهی جمال عشق و مستی آفریدم

(همان، ۱۳۱)

انا الحق: گفته معروف حلاج که برداشت اقبال از آن، متفاوت با

مکتب وحدت وجود است.

تحقیقات جدید در مورد حلاج، نشان می‌دهد که او به‌هیچ روی مشرب وحدت وجودی نداشته بلکه یک ثنویت‌گرای بی‌چون و چرا و معتقد به برتری خدا بوده و آن چه می‌گفته نه از روی جنون و دیوانگی بلکه کاملاً از روی دانایی و آگاهی بوده. اقبال در تأیید این نظر می‌گوید: «انا الحق حلاج بیان روشنی است که از ژرفای تجربه‌ی دینی برآمده که او توانست در تکامل معنوی خویش به آن دست یابد.» این مثال منحصر به فردی در خصوص به‌تکامل رساندن خودی (راه حیاتی) و دست‌یابی برعالم است که فرد از این طریق نه تنها من‌نهایی را تجربه می‌کند بلکه این توانایی را هم می‌یابد تا مفهوم حقیقی رابطه‌ی من خویش را با خداوند کشف کند. ماسینیون، خاورشناس فرانسوی که آثار حلاج را به چاپ رسانده است، انا الحق را به معنای «من حقیقت خلاق‌ام» دانسته که روح حقیقی بانک حلاج را آشکارم سازد. تمامی هستی «من»، پس از رسیدن به بالاترین نقطه، عمق می‌یابد گویی که فرد در آزادی و خلاقیت «من‌نهایی» شریک شده است؛ ولی این به‌هیچ وجه به معنای از بین رفتن فردیت مجزا نیست، و مقصود حلاج نیز اتحاد وحدت وجودی نبوده است.

اقبال در کتاب *بازسازی اندیشه*، می‌گوید: «معاصران حلاج، همانند اخلاف او، این گفته را ناشی از اعتقاد به وحدت وجود دانستند؛ اما قطعاتی که از گفته‌های حلاج باقی مانده و توسط شرق‌شناس فرانسوی، ماسینیون، گردآوری و منتشر شد، هیچ تردیدی برجای نمی‌گذارد که منظور صوفی شهید نمی‌توانست انکار خدای متعال بوده باشد. بنابراین تعبیر درست تجربه‌ی حلاج این نیست که بگوییم او قطره‌ای است به دریا پیوسته، بلکه وی با آن

تجربه و گفته‌ی همیشه ماندنی‌اش واقعیت و جاودانی «من» بشری را در شخصیتی ژرف‌تر تحقق بخشید و با شجاعت به اثبات رساند. گفته‌ی حلاج تقریباً به صورت اعتراضی به نظر می‌رسد که متوجه متکلمان است. به هر حال آنان که امروزه به دنبال تحقیق موضوعات دینی هستند، مشکل‌شان در مورد این نوع تجربه آن است که در اوایل کاملاً به‌هنجار است، ولی هنگامی که به کمال می‌رسد، متوجه سطوح ناشناخته‌ی خودآگاهی می‌شود... و در جای دیگر از همین کتاب می‌گوید: «ایمان فقط یک اعتقاد انفعالی غیرفعال به یک یا چند موضوع خاص نیست، اطمینان زنده‌ای است که از تجربه‌ای کمیاب به وجود می‌آید. تنها شخصیت‌های بزرگ، توانایی و صلاحیت آن را دارند که از این تجربه فراتر روند... در تاریخ تجربه‌ی دینی اسلام، تجربه‌ی وحدانیت در چنین عباراتی تجلی یافته است: «من حقیقت خلاق‌ام» (حلاج)، «من دهرام» (محمّدص)، «من قرآن ناطق‌ام» (علی‌ع)، «من سبحان‌ام» (بایزید). این تجربه در عرفان متعالی اسلامی به صورتی نیست که هویت «من» متناهی با نوعی مجذوبیت در «من» نامتناهی محو و زائل شود، بلکه این نامتناهی است که در آغوش پرمهر متناهی جای می‌گیرد...» جملات فوق تأکیدی است بر این گفته‌ی کی‌یر که گارد که «ذهنیت همان حقیقت است.» این سخن مفهوم عمیق خود را در عبارات یاد شده نشان می‌دهد. از سوی دیگر به عقیده برخی از محققان، اناالحق حلاج در واقع نوعی اعتراض و ایستادگی در برابر صوفیانی است که خویشتن خویش را انکار می‌کردند. بنابراین نظر، اناالحق گفتن یعنی ارج نهادن به خویشتن، متعالی دانستن نفس انسان و در نهایت مسؤولیت‌پذیری است. اقبال

در زمان حیات اش با تأکید بر نقش مهم «خود» فی الواقع اندیشه حلاج را دنبال کرد. او به روش دکارتی ثابت می‌کند که می‌توانیم در هستی هرکس و هرچیزی و نیز به جهان محسوس و دانشی که از طریق حواس حاصل می‌آید، شک کنیم؛ ولی نمی‌توانیم در وجود «من» که شک و فکر از اوست، شک کنیم:

اگر گویی که من وهم و گمان است نمودش چون نمود این و آن است
بگو با من که دارای گمان کیست یکی در خود نگر آن بی‌نشان کیست؟
بنا به گفته‌ی اقبال، تشبیه خدا به انسان کامل یا ابرمرد که نیچه عنوان کرد از همان نوعی است که در مفهوم انال‌الحق است، منتها نحوه‌ی بیان‌شان متفاوت است:

باز این حلاج بی‌دار و رسن نوع دیگر گفت آن حرف کهن
از دیدگاه اقبال فردیت را می‌توان به روشنی در همه موجودات زنده یافت، بنابراین دستیابی به فردیتی عمیق‌تر، متعالی‌تر و برتر که هدف از آن خدای‌گونه شدن و در کنار حقیقت غایی قرار گرفتن است، امری ناممکن نیست. به عقیده او انسان نیز مانند خدا، دارای نیروی آفرینش است و همین سبب می‌شود تا قدرت «خود» را که آزادی و امکانات نامحدودی برایش فراهم آورده، بسط دهد و ذوق اعتلا را تا حد رسیدن به سطح حقیقت غایی در خود پرورش دهد:

هر موجودی می‌خواهد به جلوه درآید

در دل هر ذره‌ای ذوق اعتلا و عظمت موج می‌زند

بدون چنین ذوقی، زندگی مرگ است

اگر «خودی» به کمال برسد، آدمی خدای‌گونه می‌شود

نیروی خودی دانه‌ی خشخاشی را به کول بدل می‌کند

و اگر به سستی بگراید، کوه را بدل به دانه خشخاش می‌سازد

فقط خودی است که در این جهان واقعیت دارد

باقی همه افسانه و افسون است

از آن جا که فلسفه اقبال مبتنی بر کثرت‌گرایی pluralism است، او خدا را هم یک «خود» یا «فرد»ی از افراد می‌داند منتها متعالی‌ترین فرد. او در نامه‌اش به نیکلسون که در مقدمه‌ی ترجمه‌ی انگلیسی *اسرار خودی* آمده، خدا را فردترین فرد می‌خواند که پیشرفت معنوی انسان بستگی به میزان تقرب او به این کمال مطلوب دارد، پیامبر گفت: «صفات خدا را در خودت به وجود آور.» از این رو انسان هرچه بیشتر به یگانه‌ترین فرد مانند شود، مثل او یگانه می‌شود... و هرچه فاصله‌اش از خدا بیشتر شود، فردیت او کمتر می‌شود. کامل‌ترین شخص کسی است که بیش از همه خود را به خدا نزدیک کند. چنین کسی نه تنها در خدا فنا نمی‌شود، بلکه به عکس خدا را در خودش جذب می‌کند.» اقبال در *جاویدنامه* و *گلشن راز* جدید از تفاوتی که در رسیدن به صفات و ذات الهی وجود دارد سخن می‌گوید. به عقیده‌ی وی آن کس که متصف به اخلاق الله می‌گردد شخص برتری است ولی انسان به واقع کامل کسی است که از این مرحله فراتر رود و عین ذات حق شود. اقبال به خلاف شریعتی اناالحق را مردود نمی‌شمارد، بلکه از مرز جنون هم در می‌گذرد و آن را پشت سر می‌نهد زیرا جنون را قبایی می‌داند که برازنده عقل است:

زمانه هیچ نداند، حقیقت او را جنون قیاست که موزون به قامت خرد است
به آن مقام رسیدم چو در برش کردم طواف بام و در من سعادت خرد است
ابیات فوق یادآور مفهوم دیگری از اندیشه‌ی استعلایی در تاریخ

عرفان ایرانی - اسلامی است. آن جا که در تذکرة الاولیا از قول بایزید نقل می شود که گفت: «مردی پیشم آمد و پرسید کجا می روی؟ گفتم: به حج. گفت: چه داری؟ گفتم: دویست درم. گفت: به من ده و هفت بار گرد من بگرد، که حج تو این است. چنان کردم و بازگشتم.» و همین بایزید، اناالحق را به زبانی دیگر چنین بیان داشته: «لیس فی جَبَّتِی الا الله» (در جامه من جز خدا نیست). این جنون و شیدایی برای دست یابی به حقیقت مطلق را در شخصیت اقبال نیز می یابیم:

در دشت جنون من جبریل، زبون صیدی یزدان به کمندآور ای همت مردانه!
از دیدگاه او عقل وقتی حقیقت یاب می شود که با جنون یا عشق و اشراق بیامیزد. این یکی از خصایص انسان آرمانی اقبال است. همان خصیصه ای که در انسان آرمانی نیچه و مولوی به تعبیر دیگر شاهدیم: به زیر کنگره کبریاش مردانند فرشته صید و پیمبر شکار و یزدانگیر
بنابراین انسان آرمانی اقبال از مرز اناالحق هم می گذرد، چندان که خدا در پی دیدارش برمی آید و برای یافتنش بهانه ها می آفریند:

ما از خدای گم شده ایم او به جست و جوست چون ما نیازمند و گرفتار آرزوست
گاهی به برگ لاله نویسد پیام خویش گاهی درون سینۀ مرغان به های و هوست
در نرگس آرمید که بیند جمال ما چندان کرشمه دان که نگاهش به گفت و گوست
آه سحرگهی که زند در فراق ما بیرون و اندرون زیر و زبر و چهارسوست
هنگامه بست از پی دیدار خاکی ثی نظاره را بهانه تماشای رنگ و بوست
پنهان به ذره ذره و نا آشنا هنوز پیدا چو ماهتاب و به آغوش کاخ و کوست
در خاکدان ما گهر زندگی گم است این گوهری که گم شده مائیم یا که اوست؟
در ارمغان حجاز «اناالحق» را زمانی کارسازتر می داند که از زبان قوم برآید:

انال‌حق جز مقام کبریا نیست سزای او چلیپا هست یا نیست
اگر فردی بگوید سرزنش به اگر قومی بگوید، ناروا نیست
(دوبیتی، ۱۷۸)

به آن ملت انال‌حق سازگار است که از خورش نم هرشاخسار است
نهان اندر جلال او جمالی که او را نه سپهر آئینه‌دار است
(۱۷۹)

وجودش، شعله از سوز درون است چو خس او را جهان چند و چون است
کند شرح انال‌حق همت او پی هر «کن» که می‌گوید «یکون» است
(۱۸۱)

برق تجلی: فروغ یزدانی؛ انوار الهی؛ ظهور ذات و صفات الهی
بردل عارف که شایستگی لذت حضور را پیدا می‌کند:

از تو درون سینه‌ام برق تجلی‌ئی که من با مه و مهر داده‌ام، تلخی انتظار را
(می باقی، ۲۵)

تجلی ریز برچشمم که بینی به‌این پیری مرا تاب نظر هست
(ارمغان حجاز، ۱۲۴)

پردگی: پرده‌نشین؛ کسی که محرم اسرار است.

خبری رفت ز گردون به شستان ازل حذر ای پردگیان، پرده‌دری پیدا شد
(می باقی، ۱۸۲)

پردگیان بی حجاب، من به خودی درشدم عشق غیورم نگر، میل تماشا‌گر است
(می باقی، ۱۰۷)

با پردگیان برگو، کاین مشت غبار من گردیست نظر بازی، خاک‌یست بلاخیزی
(می باقی، ۳۳۴)

پیر می فروش: اقبال گاهی این اصطلاح را برای مولوی به کار

می برد:

فاش گو اسرار پیر می فروش موج می شو، کسوت مینا بیوش
(اسرار خودی، ۶۶)

تپش: بی قراری؛ سوز و گداز؛ مجاهده؛ سعی مدام و تب و تاب
دائمی (که حاصل آن رسیدن به زندگی واقعی و جاودانگی است)
رمز حیات جوئی؟ جز در تپش نیایی در قلزم آرمیدن، ننگ است آب جورا
(می باقی، ۴۴)

اقبال خود را حاصل تپش عشق می داند:

تپید عشق و درین کشت نابسامانی هزار دانه فرو کرد تا درود مرا
(می باقی، ۴۰)

دگر از یوسف گم گشته سخن نتوان گفت تپش خون زلیخا، نه تو داری و نه من
(می باقی، ۲۸۹)

دل در طلبش دیر و حرم می آفریند و این حاصل تپش اوست:
در طلبش دل تپید، دیر و حرم آفرید ما به تمنای او، او به تماشای ماست
(می باقی، ۱۰۷)

چو موج می تپد آدم به جستجوی وجود هنوز تا به کمر در میانه‌ی عدم است
(می باقی، ۱۰۱)

زندگی نیز از این عامل سازنده بهره می برد:

زندگی گفت که در خاک تپدم همه عمر تا از این گنبد دیرینه دری پیدا شد
(می باقی، ۱۸۲)

عشق راه و رسم تپیدن را از انسان آموخت:

عشق انداز تپیدن زدل ما آموخت شرر ماست که برجست و به پروا نرسید
(می باقی، ۲۱۲)

در غزلی می‌گوید:

در بتخانه زدم، مغیجگانم گفتند آتشی در حرم افروز و تپیدن آموز
(می باقی، ۲۳۰)

تلاش مدام و هجران را سازنده می‌داند:

تپیدن و نرسیدن چه عالمی دارد خوشا کسی که به دنبال محمل است هنوز
(می باقی، ۲۳۴)

در غزلی دیگر می‌گوید:

مثل شرر ذره را تن به تپیدن دهم تن به تپیدن دهم، بال پریدن دهم
(می باقی، ۲۴۵)

تجلی‌زار: جلوه‌گاه نور؛ جایی که نور و روشنائی بسیار داشته
باشد؛ جایی که در فروغ و روشنائی همچون کوه طور به هنگام تجلی
نورالاهی باشد:

سینه شاعر تجلی‌زار حسن خیزد از سینای او انوار حسن
(اسرار خودی، ۳۴۵)

تماشا: دیدن و نگریستن که در آمدی است بر شناخت فطرت.
انسان به خلاف حیوان ناظر و تماشاگری است که از نگریستن در
مخلوقات، معرفت کسب می‌کند:

چشم در کشت محبت کاشتم از تماشا حاصلی برداشتم
(اسرار خودی، ۲۰۶)

خیال من به تماشای آسمان بوده است به دوش ماه و به آغوش کهکشان بوده است
(می باقی، ۱۱۲)

تماشا مست: مست تماشا؛ مستغرق تماشا؛

سیناست که فاران است، یارب چه مقام است این هر ذره خاک من، چشمی است تماشا مست
(می باقی، ۱۲۲)

تمنا: آرزو. ر.ک: «مدعا» و «آرزو»

لاله‌ی این گلستان داغ تمنائی نداشت	نرگس طناز او، چشم تماشائی نداشت
(می باقی، ۱۶۰)	
جان در عدم آسوده، بی ذوق تمنا بود	مستانه نواها زد، در حلقه‌ی دام من
(می باقی، ۲۸۶)	
این کیست که بردل‌ها آورده شیخونی	صد شهر تمنا را، یغما زده ترکانه
(می باقی، ۳۱۸)	
دلی کو از تب و تاب تمنا آشنا گردد	زند برشعله خود را صورت پروانه پی در پی
(می باقی، ۳۲۴)	
در طلبش دل تپید، دیر و حرم آفرید	ما به تمنای او، او به تماشای ماست
(می باقی، ۱۰۷)	
صد جهان می‌روید از کشت خیال ما چو گل	یک جهان و آن هم از خون تمنا ساختی
(می باقی، ۳۲۶)	
از تمنا رقص دل در سینه‌ها	سینه‌ها از تاب او آئینه‌ها
(می باقی، ۱۳۸)	
از تمنا، می به جام آمد حیات	گرم خیز و تیز گام آمد حیات
جام ساقی: فلک؛ کائنات:	(همان، ۳۳۸)
اگر مائیم گردان جام ساقی است	به بزمش گرمی هنگامه باقی است
(گلشن راز جدید، ۳۱۶)	
جذب: نیروی عشق؛ قدرت؛ استیلاء؛ تسخیر کردن؛ تصرف کردن.	
لب فروبند از فغان، درساز با درد فراق	عشق تا آهی کشد، از جذب خویش آگاه نیست
(می باقی، ۱۴۸)	

جذب و استیلاء شعار قوت است فتح، راز آشکار قدرت است

(اسرار خودی، ۲۷۳)

چیست جان؟ جذب و سرور و سوز و درد ذوق تسخیر سپهر گردگرد

(جاویدنامه، ۱۸۲)

جستجو: طلب؛ خواستن؛ بی‌وقفه به‌یاد خدا بودن:

سوز و گداز زندگی، لذت جستجوی تو راه چو مار می‌گزد، گر نروم به‌سوی تو

(می‌باقی، ۳۰۰)

گرفتم اینکه جهان، خاک و ماکف خاکیم به‌ذره ذره‌ی ما درد جستجو ز کجاست؟

(می‌باقی، ۳۶۲)

عشق اندر جستجو افتاد و آدم حاصل است جلوه‌ی او آشکار از پرده‌ی آب و گل است

(می‌باقی، ۳۶۳)

جنون: دیوانگی؛ شیفتگی؛ عشق لگام گسیخته؛ اشراق؛ شهود:

شایان جنون ما، پهنای دو گیتی نیست این‌را هگذر ما را، آن‌را هگذر ما را

(می‌باقی، ۲۲)

باز به‌سرمه تاب ده، چشم کرشمه‌زای را ذوق جنون دوچند کن، شوق غزل‌سرای را

(می‌باقی، ۵۰)

بیا که غلغله در شهر دلبران فکنیم جنون زنده‌دلان، هرزه گرد صحرا نیست

(می‌باقی، ۱۴۱)

با چنین زور جنون، پاس گریبان داشتم در جنون از خود نرفتن کار هر دیوانه نیست

(می‌باقی، ۱۵۳)

نقش پرداز جهان، چون به‌جنونم نگریست گفت ویرانه به‌سودای تو تنگ است هنوز

(می‌باقی، ۲۳۲)

در دشت جنون من جبریل، زبون صیدی یزدان به‌کمند آور، ای همت مردانه

(می‌باقی، ۳۱۸)

جنون نداری و هوئی فکنده‌ئی در شهر سبو شکستی و بزم شبانه می خواهی
(می باقی، ۳۴۶)

به ضبط جوش جنون کوش در مقام نیاز به هوش باش و مرو با قبای چاک آنجا
(می باقی، ۳۵۸)

نگاه ما به گریبان کهکشان افتد جنون ما ز کجا، شورهای و هو ز کجاست
(می باقی، ۳۶۲)

آن جنون کوشش کامل نماند آن تقاضای عمل درد دل نماند
(اسرار خودی، ۳۱۰)

جنون فرما: دل؛ قلب (که منزل عشق است و حکم به جنون
می دهد) ر.ک: دل.

هر زمان یک تازه جولانگاه می خواهم از او تا جنون فرمای من گوید دگر ویرانه نیست
(می باقی، ۱۵۳)

حال: وجد و شور:

نشئه از حال بگیرند و گذشتند ز قال نکته‌ی فلسفه درد به جام است اینجا
(می باقی، ۱۷)

قال را بگذار و باب حال زن نور حق بر ظلمت اعمال زن
(اسرار خودی، ۶۶۵)

گاه باشد که ته خرقه زره می پوشند عاشقان بنده حال اند و چنان نیز کنند
(می باقی، ۱۹۷)

شاهد حالش نبی انس و جان شاهدهی، صادق ترین شاهدان
(اسرار خودی، ۶۶۴)

نکته‌ئی می گویم از مردان حال امتان را لا، جلال؛ الا، جمال
(چه باید کرد، ۱۱۲)

حرم: مسافتی از پیرامون کعبه که صید در آن نارواست. اقبال از

این کلمه به عنوان نمادی برای «اسلام»، «دنیای اسلام» یا «جامعه اسلامی» استفاده می‌کند. مرکز اصلی نیروی فنا‌ناپذیر وحدت جامعه اسلامی:

سپاه تازه برانگیزم از ولایت عشق	که در حرم خطری از بغاوت خرد است (نخستین بیت چه باید کرد)
وای بر عشقی که نار او فسرده	در حرم زائید و در بتخانه مرد (اسرار خودی، ۳۹۲)
مهر و مه دیدم، نگاهم برتر از پروین گذشت	ریختم طرح حرم بر کافرستان شما (می باقی، ۵۷)
جز حرم منزل ندارد کاروان	غیر حق در دل ندارد کاروان که پیر میکده، جامی به فتوی‌ئی نفروخت (می باقی، ۷۰)
زمانه کهنه بتان را هزار بار آراست	من از حرم نگذشتم که پخته بنیاد است (می باقی، ۷۴)
اگرچه پیر حرم ورد لاله دارد	کج‌انگاه که برنده‌تر ز پولاد است (می باقی، ۷۴)
بتخانه و حرم، همه افسرده آتشی	پیر مغان، شراب هوا خورده در سبوست (می باقی، ۱۲۹)
از حرف دلاویزش اسرار حرم پیدا	دی کافر کی دیدم، در وادی بطحاء مست (می باقی، ۱۲۲)
چه حرم، چه دیر، هرجا سخنی ز آشنائی	مگر اینکه کس ز راز من و تو خبر ندارد (می باقی، ۱۶۹)
شادم که مزار من در کوی حرم بستند	راهی ز مژه کاوم، از کعبه به بتخانه (می باقی، ۳۱۸)

عشق در صحبت میخانه به گفتار آید	زانکه در دیر و حرم محرم اسرارش نیست (می باقی، ۱۴۵)
خوشا کسی که حرم را درون سینه شناخت	دمی تپید و گذشت از مقام گفت و شنود (می باقی، ۲۰۴)
نه در حرم، نه به بتخانه یابم آن ساقی	که شعله شعله ببخشد، شرر شرر ندهد (می باقی، ۲۰۶)
خورم به یاد تنک نوشی امام حرم	که جز به صحبت یاران راز دان نچشد (می باقی، ۲۱۴)
مرا اگر چه به بتخانه پرورش دادند	چکید از لب من آنچه در دل حرم است (می باقی، ۱۰۱)
در طلبش دل تپید، دیر و حرم آفرید	ما به تمنای او، او به تماشای ما (می باقی، ۱۰۷)
ره مده در کعبه ای پیر حرم اقبال را	هرزمان در آستین دارد، خداوندی دگر (می باقی، ۲۲۰)
رفتم که طایران حرم را کنم شکار	تسیری که نافکنده فتد کارگر بده (می باقی، ۳۰۶)
دل بی قید من با نور ایمان کافری کرده	حرم را سجده آورده، بتان را چاکری کرده (می باقی، ۳۰۸)
چه حرم ها که درون حریمی ساخته اند	اهل توحید، یک اندیش و دو نیم اند همه (می باقی، ۳۱۷)
نه تو اندر حرم گنجی، نه در بتخانه می آئی	ولیکن سوی مشتاقان، چه مشتاقانه می آئی (می باقی، ۳۵۰)
از آن نمرود با من سرگران است	به تعمیر حرم کوشیده ام من (ارمغان حجاز، ۱۶۴)

غزالی در بیابان حرم بین	که ریزد خنده شیراز لب او
(همان، ۱۹۵)	
حرم جز قبله قلب و نظر نیست	طواف او طواف بام و در نیست
میان ما و بیت‌الله رمزیت	که جبریل امین را هم خبر نیست
(همان، ۲۸۱)	
نگهبان حرم معمار دیر است	یقینش مرده و چشمش به‌غیر است
(همان، ۹۸)	

خاک: انسان؛ وجود.

قرآن خلقت انسان را از خاک می‌داند: «همان که خلقت همه چیز را نیکو کرد و خلقت انسان را از گل آغازید...» (سجده: ۷)	
مشت خاکی اصل سنگ اسود است	کو سر از جیب حرم بیرون زد است
(اسرار خودی، ۶۱۲)	
به‌خاک من دلی چون دانه کشتند	به‌لوح من خط دیگر نوشتند
(گلشن راز جدید)	
نه خاک من غبار ره‌گذاری	نه در خاکم دل بی‌اختیاری
(همان)	
تپش است زندگانی، تپش است جاودانی	همه ذره‌های خاکم، دل بی‌قرار بادا
(می باقی، ۱۹)	
خوشا نصیب که خاک تو آرמיד اینجا	که این زمین ز طلسم فرنگ آزاد است
(می باقی، ۷۴)	
من اگرچه تیره خاکم، دلکیست برگ و سازم	به‌نظاره جمالی، چو ستاره دیده بازم
(می باقی، ۲۵۹)	
دلیل منزل شوقم به‌دامنم آویز	شرر ز آتش نابم به‌خاک خوش‌آمیز

(می باقی، ۲۳۶)

هزاران پرده یک آواز ما سوخت

(گلشن راز جدید)

دل خاکیان فروزم، دل نوریان گدازم

(می باقی، ۲۵۹)

چشم تری داد و من، لذت دیدن دهم

(می باقی، ۲۶۰)

ما خاکیان به دوش ثریا سواره ایم

(می باقی، ۲۶۳)

هرذره ی مرا پرو بال شرر بده

(می باقی، ۳۰۶)

زمین از کوکب تقدیر ما گردون شود روزی

(می باقی، ۳۳۲)

محرم از نازادهای عالم است

(اسرار خودی، ۶)

هرذره خاک من، چشمی است تماشا مست

(می باقی، ۱۲۲)

به خاکم جان پرشوری دمیدند

(ارمغان حجاز، ۱۲۶)

از غبارم جلوه ها تعمیر کرد

(اسرار خودی، ۵۱)

این گل تاریک را اکسیر کرد

(همان، ۴۹۴)

چه آتش، عشق در خاکی برافروخت

به ضمیرم آنچنان کن که ز شعله ی نوائی

عشق شکیب آزما، خاک ز خود رفته را

با نوریان بگو که ز عقل بلند دست

خاکم به نور نغمه ی داوود برافروز

فروغ خاکیان از نوریان افزون شود روزی

خاک من روشن تر از جام جم است

سیناست که فاران است، یارب چه مقام است این

مرا در عصر بی سوز آفریدند

پیر رومی خاک را اکسیر کرد

شیر حق، این خاک را تسخیر کرد

آتشی افروز از خاشاک خویش شعله‌ئی تعمیرکن از خاک خویش
(همان، ۷۲۶)

خاکدان: دنیا؛ جهان مادی.

این تیره خاکدان که جهان نام کرده‌ای فرسوده پیکری ز صنمخانه دل است
(می باقی، ۹۶)

کجاست منزل این خاکدان تیره نهاد که هرچه هست، چوریگ روان به پرواز است
(می باقی، ۷۹)

نمی‌بینی که ما خاکی نهادان چه خوش آراستیم، این خاکدان را
(ارمغان حجاز، ۳۹)

خام سوز (صفت مرکب): آنچه که از بیرون سوخته و از درون
خام باشد. ناپخته؛ بی تجربه؛ ناآزموده.

تو جوان خام سوزی، سختم تمام سوزی غزلی که می‌سرایم به تو سازگار بادا
(می باقی، ۱۹)

خبر: معرفت و شناختی که از منابع دست دوم - منابع عقلی
به دست می‌آید. مقابل نظر. اقبال این اصطلاح را معمولاً همراه با
«نظر» به کار می‌برد. ر.ک: نظر.

یسارب درون سینه دل باخبر بده در بساده نشئه را نگریم، آن نظر بده
(می باقی، ۳۰۶)

خلوت: محضر حق؛ جای خالی از اغیار. مقابل جلوت.

به خلوتش چو رسیدی، نظر به او مگشا که آن دمی است که کار از نظاره می‌گذرد
(می باقی، ۱۷۵)

حدیث شوق ادا می‌توان به خلوت دوست به ناله‌ئی که ز آرایش نفس پاک است
(می باقی، ۸۷)

فرقی ننهد عاشق در کعبه و بتخانه این جلوت جانانه، آن خلوت جانانه

(می باقی، ۳۱۸)

به جلوت اند و کمندی به مهر و مه پیچند به خلوت اند و زمان و مکان در آغوشند

(می باقی، ۱۹۶)

به خلوتی که سخن می شود حجاب آنجا حدیث دل به زبان نگاه می گویم

(می باقی، ۲۷۰)

خلوتی: نام سلسله‌ئی از درویشان؛ دانای راز؛ خلوت نشین:

حرف نگفته شما، برب کودکان رسید از من بی زبان بگو، خلوتیان راز را

(می باقی، ۲۹)

قصه دل ننگتی است، درد جگر نهفتی است خلوتیان! کجا برم، لذت های های را

(می باقی، ۵۰)

برهنه حرف نگفتن کمال گویائست حدیث خلوتیان، جز به رمز و ایما نیست

(می باقی، ۱۴۳)

خودی: مفهومی است که محور تفکرات فلسفی و عرفانی اقبال

را شکل می دهد. خود، هم نقطه‌ی حرکت و عزیمت اندیشه او، و هم

پایه و اساس آن است. این خود است که پس از تعالی یافتن شاهراهی

پیش رویمان به عالم برتر می گشاید، زیرا مکاشفه و درون‌نگری خود،

ادراک مابعدالطبیعه را برایش ممکن می سازد. خود حقیقتی واقعی

است. حقیقتی که وجود و اصالت دارد. با شهود در می یابیم که خود

واقعی‌ترین حقیقت است. واقعیت آن را می توان بی واسطه ادراک

کرد. خود، نیروئی هدایتگر، آزاد و نامیراست (برای اطلاع بیشتر ر.ک:

شرار زندگی، تألیف م.ب. ماکان):

از همه کس کناره گیر، صحبت آشنا طلب هم ز خدا خودی طلب، هم ز خودی خدا طلب

(می باقی، ۶۵)

خودی در سینه چاک‌ی نگهدار از این کوکب چراغ شام کردند

(می باقی، ۱۸۹)

خودی را لازوالی می‌توان کرد فراقی را وصالی می‌توان کرد

(گلشن راز جدید، بیت ۳۰۹)

شادروان غلامرضا سعیدی، در مقاله‌ای تحت عنوان «ماهیت و اهمیت فلسفه اقبال» توضیحات دقیقی در مورد اصطلاح «خودی» که فلسفه اقبال بر آن استوار است، ارائه داده که قسمت‌هایی از آن نقل می‌شود. ایشان می‌نویسد: «... امتیاز اقبال بر سایر فلاسفه مسلمان مربوط به این امر است که بر اثر به کار بردن اصطلاح فلسفی «خودی» در ارائه دادن مفهوم اسلامی خدا موفق گردیده است... انسان به عمل وجدانش آگاهی دارد، بنابراین انسان نه فقط دارای وجدان است، بلکه خودآگاهی و خودشناسی نیز از امتیازات اوست و همین خودشناسی و خود آگاهی است که اقبال آن را به عنوان «خودی» توصیف می‌کند. ما، خودی یا ذات خودمان را به وسیله حواسمان درک نمی‌کنیم، بلکه مستقیماً آن را درک می‌کنیم ولی خودی یا ذات دیگری را فقط به کمک عملیاتی که آن ذات انجام داده یا به وسیله آثاری که از خود بروز داده درک می‌کنیم.... اقبال غالباً، خودی را به حیات نیز تعبیر می‌کند. مشخصات مرکزی و اصلی خودی عشق است و فقط به وسیله عشق است که خودی تمام موجودیت‌هایش را جلوه می‌دهد و خود را به حد کمال می‌رساند:

نقطه نوری که نام او خودی است زیر خاک ما شرار زندگی است

از محبت می‌شود پاینده‌تر زنده‌تر، سوزنده‌تر، تابنده‌تر

فطرت او آتش اندوزد ز عشق عالم افروزی بیاموزد ز عشق

خودی برای ارضای این انگیزه در جستجوی مقصدی زیبا یا هدفی است کامل و هروقت مقصود یا هدفی ظاهر شود که به نظر او زیبا باشد از ته دل آن را دوست می‌دارد و با کمال جسارت برای به‌دست آوردن آن تلاش می‌کند و به‌نتایج آن اعتنائی ندارد.

با این طرز، خودی کلیه نیروهای نهفته و قدرتها را به کار می‌اندازد تا بتواند برتمام موانعی که در راه او جلو می‌آید غالب شود و همه مشکلات را برطرف کند تا به هدفش برسد.

رسیدن به هدف یعنی حکومت و سلطه خودی و همچنین جلوه و بروز آن و از اینجاست که میل به تسلط یا انگیزه جلوه‌های ذاتی دومین صفتی است که از تقاضای عشق ناشی می‌شود:

آرزو، هـنگامه آرای خودی موج بی‌تابی، ز دریای خودی
یعنی خواستن و داشتن شوق «خودی» را دائماً به تلاش وادار می‌کند و این خواستن و آرزو داشتن مانند موج بی‌تابی است در دریای خودی!

بعضی از کسانی که درصدد تشریح نظر اقبال برآمده‌اند برای درک معنای خودی دچار اشکال شده‌اند. یکی از علل این امر این است که کلمه خودی در زبان فارسی به کلی معنای دیگری دور از این مفهوم استعمال شده، و آن به معنای غرور و لاف و گزاف و خودستایی است. به علاوه اقبال از میان صفات متعدد جاوید خودی یک صفتی را انتخاب کرده است برای وصف مخصوصی، و آن عبارت است از عشق به خودنمائی و تسلط. اقبال این معنا را با توجه به ضعف و بیکاری و بالنتیجه حالت انقراض و سقوط وضع فعلی مسلمانان در نظر گرفته است. مطابق این صفت خودی در جستجوی آن است که

راه غلبه و تسلط را در پیش گیرد و مشکلات و موانعی را که برای وصول به هدف با آن مواجه می‌شود از میان بردارد، بدین جهت عده‌ای به خطا تصور کرده‌اند که شاید اقبال چنین منظوری داشته و کلمه خودی را که حاکی از چنین منظوری در اذهان مردم وجود داشته به کار برده است! لہذا چنین انگاشته‌اند که منظور اقبال از استعمال این کلمه خودنمائی است و ابراز قدرت - چه مشروع و چه نامشروع - تا اینکه این معنی صفت ثابتی باشد و به هر طریق ممکن شود به منظور قدرت‌نمائی به کار برده شود.... انگیزه یا علل محرک خودی می‌تواند به وسیله عمل و کوشش مصداق کامل یا رضایت بخشی پیدا کند و آن وقتی است که مقصود صحیحی در بین باشد یعنی مطابق با طبیعت و ذاتش باشد ولی مقصودش در واقع مقصود خودی نیست بلکه صرفاً سوء تعبیری است از مقصود طبیعی و صحیح خودی که دیر یا زود تصحیح خواهد شد. خودی، هنگام تعقیب مقاصد غلط ممکن است خرسندی موقتی تحصیل کند ولی بالاخره با نارضایتی و جمود مواجه خواهد شد. در این طریق کوشش و تلاش خودی برای ایده‌آل یا آرمان غلط - در پایان کار غرضی را که از خودنمائی داشته به شکست منتهی خواهد شد. به علاوه کوشش عملی لازمه هدف وجدانی خودی است. و نیز خودی همیشه ناگزیر است هدفی داشته باشد - چه خطا و چه صحیح، به عبارت دیگر خودی مکلف است که لاینقطع در تلاش و کوشش باشد. هدف غلط منتهی به عمل غلط می‌شود، برعکس هدف صحیح منتهی به عمل صحیح می‌شود. اقبال همیشه آن هدفی را تبلیغ می‌کند که ناشی از توجه به هدف صحیح و اصیل باشد و در نظر گرفتن هدف صحیح فقط از امتیازات مومن

است. هدف مومن مانند صبح صادق روشن است. و این هدف نقطه اعلای جمال و اوج کمال است، و چون هدف مومن ذات خدای متعال است، پس هدف از آسمانها برتر و والاتر است:

ای ز راز زندگی بیگانه، خیز! از شراب مقصدی مستانه خیز!
مقصدی مثل سحر تابنده‌ای ما سوی را آتشی سوزنده‌ای!
مقصدی از آسمان بالاتری دلربائی، دل ستانی، دلبری!
قبلاً گفته شد که مطابق نظر اقبال «خودی» یعنی خودشناسی و خودآگاهی، و خودشناسی خاص انسان است.

حالا این پرسش به میان می‌آید که: این خودی از کجا آمده است؟ آیا خودی از عوارض و از صفات ماده است که در طی تکامل ماده به این شکل درآمده و بالاخره به شکل موجودات بشری جلوه گر شده است؟ اگر این مطلب صحیح باشد، پس خودی شکلی است از اشکال ماده ولی اگر از ماده منقطع شود، نمی‌تواند باقی بماند.

فلاسفه مادی عقیده دارند که ماده در سیر تکاملش به مرحله‌ای می‌رسد که خواص فیزیکی و شیمیائیش به طرزی عمل می‌کنند که بگوئیم تحصیل وجدان (یا شعور و آگاهی) کرده است. یا بگوئیم زنده است و مواد زنده شکل «ارگانیسم» به خود می‌گیرند و وجدان و شعور یا آگاهی در مغز یا در سلسله اعصاب ارگانیسم متمرکز می‌شود، و چون ماده زنده به حرکت درمی‌آید و مغز ارگانیسم تکامل پیدا می‌کند و شکلهای دیگری به خود می‌گیرد، خودآگاه می‌شود! و علت پیدا شدن این وضع این است که ساختمان مغز بشر پیچیده‌تر و تکامل یافته‌تر از مغز هر حیوانی است.

باری اگر چنین نقطه‌نظری درست و صحیح انگاشته شود بدین

معنی خواهد بود که بعد از این زندگی، حیاتی نخواهد بود. ولی اقبال به کلی با این نقطه نظر مخالف است. اقبال به یک نفر مسلمانی که پیرو فیلسوفی مادی است در شعری به‌اردو می‌گوید:

نجات تو از ترس مرگ امکان ندارد زیرا تو خودی را پیکر خاکی می‌دانی
به عقیده اقبال، خودی شکل تکامل یافته ماده نیست بلکه حقیقت نهائی جهان است. و آن چنان حقیقتی است که برای جلوه دادن صفاتش ماده را خلق می‌کند و آن را وسیله جلوه‌گری و نمایش خود قرار می‌دهد.

پیکر هستی ز آثار خودی است هرچه می‌بینی ز اسرار خودی است
بدین ترتیب، خودی تکامل ماده را به وسیله سیر تدریجی به طرف هدف مخصوص کمال بیولوژیک (زیست‌شناسی) رهبری می‌کند:
دردمند: آرزومند؛ آنکه آرزو و مدعا در دلش هست. ر.ک: «آرزو»
و «مدعا». آن که از عشق بی‌قرار است:

این نکته را شناسد، آن دل که دردمند است من گرچه توبه گفتم، نشکسته‌ام سبورا
(می‌باقی، ۴۴)

اگر ما زنده‌ایم از دردمندی است وگر پاینده‌ایم از دردمندی است
(گلشن راز جدید)

به جهان دردمندان تو بگو چه کار داری تب و تاب ما شناسی؟ دل بی‌قرار داری؟
(می‌باقی، ۳۷۰)

غم عشق و لذت او، اثر دوگانه دارد گه سوز و دردمندی، گه مستی و خرابی
(می‌باقی، ۳۲۲)

قدم ای راه‌رو آهسته‌تر نه چو ما هر ذره او دردمند است
(ارمغان حجاز، ۵۴)

دل: قلب؛ فواد. منزل عشق: منشأ سیر و سلوک روحانی و منبع الهام. اقبال در بازسازی اندیشه می‌گوید: «برای آنکه تصور تمام و کاملی از حقیقت امکان‌پذیر شود. لازم است ادراک حسی با ادراک دیگری که قرآن از آن به فواد تعبیر می‌کند به کمال برسد. احساس قلبی نوعی کشف و شهود است که در کلام زیبای جلال‌الدین رومی. قوت از انوار خورشید می‌گیرد و ما را با جلوه‌هائی از حقیقت - متفاوت با آنچه که از طریق ادراک حسی حاصل می‌شود - آشنا می‌سازد. این مفهوم مطابق قرآن است چیزی که می‌بیند و اگر مشاهداتش به درستی تفسیر شود، هرگز خطائی در آن راه ندارد.»

با دل ما چها کنی تو که به باده‌ی حیات مستی شوق می‌دهی آب و گل پیاله را

(می باقی، ۴۷)

یارب درون سینه دل باخبر بده در باده نشئه را نگر، آن نظر بده

(می باقی، ۳۰۶)

دل بی‌نیازی که در سینه دارم گدا را دهد شیوه‌ی پادشاهی

(می باقی، ۳۴۷)

به جهان دردمندان، تو بگو چه کار داری؟ تب و تاب ما شناسی؟ دل بی‌قرار داری؟

(می باقی، ۳۷۰)

این دل که مرا دادی، لبریز یقین بادا این جام جهان بینم، روشن تر از این بادا

(می باقی، ۳۵۹)

محمود غزنوی که صنم‌خانه‌ها شکست زَناری بتان صنم‌خانه دل است

غافلتی ز مرد مسلمان ندیده‌ام دل در میان سینه و بیگانه‌ی دل است

(می باقی، ۹۶)

هزار قافله دیوانه وار دید و گذشت دلی که دید به انداز محرمانه کجاست

(می باقی، ۷۲)

دل بیدار و کف خاک و تماشای جهان	سیر این ماه به شب‌گونه عماری از توست (می باقی، ۱۲۰)
گرچه دل زندانی آب و گل است	این همه آفاق، آفاق دل است (جاویدنامه)
در جهان دل ما دور قمر پیدا نیست	انقلابی است ولی دور قمر پیدا نیست (می باقی، ۱۴۰)
به خلوتی که سخن می‌شود حجاب آنجا	حدیث دل به زبان نگاه می‌گویم (می باقی، ۲۷۰)
جهان دل، جهان رنگ و بو نیست	درو پست و بلند و کاخ و کو نیست درین عالم به جز الله هو نیست (ارمغان حجاز، ۳۲۰)
ره عاقلی رها کن که به او توان رسیدن	به دل نیازمندی، به نگاه پاکبازی (می باقی، ۳۳۰)
اگر ز رمز حیات اگهی مجوی و مگیر	دلی که از خلش خمار آرزو پاک است (افکار)
آفتاب و ماه و انجم می‌توان دادن ز دست	در پهای آن کف خاکی که دارای دل است (می باقی، ۳۶۳)
نرسد فسونگری خرد به تپیدن دل زنده‌ئی	زکشت فلسفیان درآ، به حریم سوز و گداز من (می باقی، ۳۶۸)
جهان رنگ و بو دانی، ولی دل چیست می‌دانی؟	مهی کز حلقه‌ی آفاق سازد گرد خود هاله (می باقی، ۳۶۹)
دل آن بحرست کو ساحل نورزد	نهنگ از هیبت موجش بلرزد فلک با یک حباب او نیرزد (ارمغان حجاز، ۳۱۲)

خرد زنجیر بودی آدمی را اگر در سینه‌ی او دل نبودی
(همان، ۳۱۵)

دوست: خدا؛ پروردگار.

آسوده نمی‌گردد، آن دل که گسست از دوست با قرأت مسجدها، با دانش مکتب‌ها
(می باقی، ۶۰)

حدیث شوق، ادا می‌توان به خلوت دوست به ناله‌ئی که ز آرایش نفس پاک است
(می باقی، ۸۷)

نظر به خویش چنان بسته‌ام که جلوه‌ی دوست جهان گرفت و مرا فرصت تماشا نیست
(می باقی، ۱۴۱)

به دیگران چه سخن گستم ز جلوه‌ی دوست به یک نگاه مثال شرار، می‌گذرد
(می باقی، ۱۷۵)

گرفتم اینکه غریبی وره شناس نه‌ای به کوی دوست به انداز محرمانه گذر
(می باقی، ۲۱۹)

ذکر: اصطلاحاً به معنای یاد کردن نام خداست با بیان کلماتی در حمد و ثنای او. ولی مقصود اقبال از این کلمه معنای تشریفاتی و قالبی آن نیست که به صورتی قالبی در تصوف سنتی مرسوم افتاده. او این شکل از ذکر را به عنوان عاملی زیان‌آور برای رشد و تعالی جامعه محکوم می‌کند. ذکر از نظر اقبال شیوه تفکری است که از تماس دائمی با «حقیقت» حاصل می‌شود و می‌تواند فرد را در تمامی لحظه‌های حاد زندگی وی از لحاظ روحانی تغذیه کند. «فکر» رویکردی عقلانی است، شیوه تفکری است که خاص عالم و دانشمندی واقعی است که مدام در پی یافتن حقیقت می‌باشد. به نظر اقبال یک فرد باید هردوی اینها را در خود بپروراند؛ یعنی در عین حال

که دانشمند است و اهل فکر، عارف هم باشد و اهل ذکر.	
فقر قرآن، اختلاط ذکر و فکر	فکر را کامل ندیدم جز به ذکر
ذکر، ذوق و شوق را دادن ادب	کار جان است این، نه کار کام و لب
(جاویدنامه)	
زندگی از گرمی ذکر است و بس	حریت از عفت فکر است و بس
(چه باید کرد، ۵۱)	
عقل و دل را مستی از یک جام می	اختلاط ذکر و فکر روم و ری
(همان، ۳۷۶)	
ذوق: شور؛ شوق؛ اشتیاق.	
مشت گلیم و ذوق فغانی نداشتیم	غوغای ما ز گردش پیمانه‌ی دل است
(می باقی، ۹۶)	
مشرق خراب و مغرب از آن بیشتر خراب	عالم تمام مرده و بی ذوق جستجوست
(می باقی، ۱۲۹)	
سجده بی ذوق عمل خشک و به جایی نرسد	زندگانی همه کردار، چه زیبا و چه زشت
(می باقی، ۱۶۲)	
نگاه شوق و خیال بلند و ذوق وجود	مترس اینکه همه خاک رهگذر گردد
(می باقی، ۱۶۷)	
تو مرا ذوق بیان دادی و گفתי که بگوی	هست در سینه من، آنچه به کس نتوان گفت
(می باقی، ۱۶۶)	
بردل من، فطرت خاموش می آرد هجوم	ساز از ذوق نوا، خود را به مضرب زبند
(می باقی، ۱۹۳)	
گرد راهیم ولی ذوق طلب جوهر ماست	بندگی با همه جبروت خدائی مفروش
(می باقی، ۲۳۶)	

یوسف گم‌گشته را، بازگشودم نقاب تا به‌تنگ‌مایگان، ذوق خریدن دهم
(می‌باقی، ۲۶۰)

مرا این خاکدان من ز فردوس برین خوشتر مقام ذوق و شوق است این، حریم سوز و ساز است این
(می‌باقی، ۲۹۶)

ذوق پیدائی: شور و شوق برای تجلی.

من از کار آفرین داغم که با این ذوق پیدائی ز ما پوشیده دارد، شیوه‌های کارسازی را
(می‌باقی، ۵۲)

ذوق جنون: شور عشق؛ شیفتگی؛ دیوانگی.

باز به‌سرمه تاب ده، چشم کرشمه‌زای را ذوق جنون، دو چند کن، شوق غزل‌سرای را
(می‌باقی، ۵۰)

نگاهش عقل دوراندیش را ذوق جنون داده ولیکن با جنون فتنه سامان نشتری کرده
(می‌باقی، ۳۰۸)

گهی رسم‌وره‌فرزانگی، ذوق جنون بخشد من از درس خردمندان، گریبان چاک می‌آیم
(می‌باقی، ۲۶۱)

ذوق نظر: آرزومندی برای دیدن محبوب؛ اشراق. ر.ک: شوق:

انجم به‌گریبان ریخت، این دیده‌ی تر ما را بیرون ز سپهر انداخت، این ذوق نظر ما را
اقبال براین باور است که عقل در مکان محصور است و ما از طریق
عقل فقط می‌توانیم طبیعت را مهار کنیم ولی با اشراق و ذوق نظر
می‌توان از محدوده‌های مکانی افلاک فراتر رفت.

ساقی: خدا (که شراب عشق و محبت به‌عاشقانش می‌دهد)؛
ترغیب‌کننده به کشف حقایق.

این شیشه‌گردون را، از باده تهی کردیم کم کاسه مشو ساقی، مینای دگر ما را
(می‌باقی، ۲۲)

اگر مائیم گردان جام ساقی است به‌بزمش گرمی هنگامه باقی است
(می‌باقی، ۳۱۶)

بردل بی تاب من، ساقی می نابی زند

کیما سازاست و اکسیری به سیمایی زند

(می باقی، ۱۹۳)

نه در حرم، نه به بتخانه یابم آن ساقی

که شعله شعله ببخشد، شرر شرر ندهد

(می باقی، ۲۰۶)

بیا ساقی بگردان جام می را

ز می سوزنده تر کن سوزنی را

دگر آن دل بسنه در سینه من

که پیچم پنجه کاووس و کی را

(می باقی، ۱۳۴)

بیا ساقی نقاب از رخ برافکن

چکید از چشم من خون دل من

به آن لحنی که نی شرقی نه غربی است

نوائی از مقام لاتخف زن

(همان، ۱۶۶)

درین محفل که کار او گذشت از باده و ساقی

ندیمی کو که در جامش فروریزم می باقی

(می باقی، ۳۳۵)

درین میخانه ای ساقی! ندارم محرمی دیگر

که من شاید نخستین آدمم از عالمی دیگر

(می باقی، ۳۶۷)

ساقی فطرت: پیامبر(ص)

در میکده باقی نیست، از ساقی فطرت خواه

آن می که نمی گنجد در شیشه مشرب ها

(می باقی، ۶۰)

شأن جمال: جمال خداوند که در پیامبر تجلی داشت.

بیا ای همنفس با هم بنالیم

من و تو کشته شأن جمالیم

دو حرفی بر مراد دل بگوئیم

به پای خواجه چشمان را بمالیم

(ارمغان حجاز، ۶۱)

شراب خانه ساز: شرابی که در خانه به عمل آمده باشد. کنایه از

فرهنگ و سنت های بومی.

بده او را جوان پاکبازی سرورش از شراب خانه سازی
قوی، بازوی او مانند حیدر دل او از دو گیتی بی نیازی
(می باقی، ۱۳۳)

شورش: هیجان؛ شور و غوغا.

نشناخت مقام خویش، افتاد به دام خویش عشقی که نمودی خواست از شورش یارب ها
(می باقی، ۶۰)

شوق: آرزومندی؛ اشتیاق (برای لقای محبوب).

با دل ما چها کنی، تو که به باده حیات مستی شوق می دهی، آب و گل پیاله را
(می باقی، ۴۶)

شوق اگر زنده ی جاوید نباشد عجب است که حدیث تو درین یک دو نفس نتوان گفت
(می باقی، ۱۶۶)

دیار شوق که درد آشناست خاک آنجا به ذره ذره توان دید جان پاک آنجا
(می باقی، ۳۵۸)

مه و ستاره که در راه شوق همسفرند کرشمه سنج و ادا فهم و صاحب نظرند
(می باقی، ۳۶۵)

باز به سرمه تاب ده، چشم کرشمه زای را ذوق جنون، دوچند کن، شوق غزلسرای را
(می باقی، ۵۰)

حدیث شوق، ادا می توان به خلوت دوست به ناله ئی که ز آرایش نفس پاک است
(می باقی، ۸۷)

برق سینا شکوه سنج از بی زبانی های شوق هیچکس در وادی ایمن، تقاضائی نداشت
(می باقی، ۱۶۰)

پیام شوق که من بی حجاب می گویم به لاله قطره ی شبنم رسید و پنهان گفت
(می باقی، ۱۶۴)

دلیل منزل شوقم به دامنم آویز	شررز آتش نابم به خاک خویش آویز (می باقی، ۲۳۶)
تو شناسی هنوز، شوق بمیرد ز وصل	چیست حیات دوام؟ سوختن ناتمام (می باقی، ۲۴۴)
فرزانه به گفتارم، دیوانه به کردارم	از باده‌ی شوق تو، هشیارم و مستم من (می باقی، ۲۸۸)
مرا این خاکدان من، ز فردوس برین خوشتر	مقام ذوق و شوق است این، حریم سوز و ساز است این (می باقی، ۲۹۶)
گرفتم اینکه کتاب خرد فروخواندی	حدیث شوق نفهمیده‌ای دریغ از تو (می باقی، ۲۹۹)
آنچه من در بزم شوق آورده‌ام، دانی که چیست؟	یک چمن گل، یک نیستان ناله، یک خمخانه می (می باقی، ۳۴۴)
دل صاحب‌دلان، او برد یا من؟	پیام شوق او آورد یا من؟ بفرما برهدف او خورد یا من (می باقی، ۱۲۰)
مقام شوق بی‌صدق و یقین نیست	یقین بی‌صحبت روح‌الامین نیست گر از صدق و یقین داری نصیبی (همان، ۳۸۴)
شرار شوق اگر داری نگه دار	که با وی آفتابی می‌توان کرد (همان، ۲۱۱)

ضمیمه: درونی‌ترین ژرفنای چیزی.

خوشا کسی که فرو رفت در ضمیر وجود سخن مثال گهر برکشید و آسان گفت
(می باقی، ۱۶۴)

تو خود را در ضمیر خود فروریز (گلشن راز جدید، بیت ۳۱۲)	به خود رس از سرهنگامه برخیز
به چشم ظاهرش بینی، زمانی است (همان، ۲۰۴)	ضمیر زندگانی جاودانی است
دل هر قطره، موج بسی قراری (همان، ۱۷۱)	ضمیرش بحر ناپیدا کناری
تا به دست آورده‌ام افکار پنهان شما (می باقی، ۵۷)	غوطه‌ها زد در ضمیر زندگی اندیشه‌ام
به کنار برفکندی در آبدار خود را (همان، ۲۴)	به ضمیرت آرمیدم، تو به جوش خودنمایی
مرد صحرا پاسبان فطرت است (چه باید کرد)	تا ضمیرش رازدان فطرت است
دل خاکیان فروزم، دل نوریان گدازم (می باقی، ۲۵۹)	به ضمیرم آنچنان کن که ز شعله‌ی نوائی
در ضمیرش، جگرآلوده فغان می‌بایست (می باقی، ۱۳۸)	کف خاکی که نگاه همه‌بین پیدا کرد
با لذت آهی هست، بی لذت آهی نیست (می باقی، ۱۵۶)	آدم که ضمیر او، نقش دو جهان ریزد
مگر آنچنان گذشتی که نگه خبر ندارد (می باقی، ۱۶۹)	تو ز راه دیده‌ی ما، به ضمیر ما گذشتی
جز به اعماق ضمیر خود مبین (چه باید کرد، بیت ۲۸۱)	فاش می‌خواهی اگر اسرار دین
دل خاکیان فروزم، دل نوریان گدازم (می باقی، ۲۵۹)	به ضمیرم آنچنان کن که ز شعله‌ی نوائی

پیدا به ضمیرم او، پنهان به ضمیرم او	این است مقام او، درباب مقام من (می باقی، ۲۸۶)
گردشی باید که گردون از ضمیر روزگار	دوش من باز آرد اندر کسوت فردای من (می باقی، ۲۹۰)
طرح نو می افکند، اندر ضمیر کائنات	ناله ها کز سینه‌ی اهل نیاز آید برون (می باقی، ۲۹۴)
تو به درد من رسیدی به ضمیرم آرمیدی	ز نگاه من رمیدی، به چنین گران رکابی (می باقی، ۳۲۲)
تو به روی بی‌نوائی، در آن جهان گشادی	که هنوز آرزویش ندیده در ضمیری (می باقی، ۳۲۹)
گمان مبر که سرشتند در ازل گل ما	که ما هنوز خیالیم در ضمیر وجود (می باقی، ۲۰۱)
شریک درد و سوز لاله بودم	ضمیر زندگی را وانمودم که تنها بودم و تنها سرودم (ارمغان حجاز، ۱۴۹)
ضمیر او تهی از بانگ تکیر	حریم ذکر او از پافتاده (همان، ۷۳)

طلب: جستجو؛ خواستن؛ بی‌وقفه به یاد حق بودن.

به شاخ زندگی ما، نمی‌ز تشنه‌لی است	تلاش چشمه‌ی حیوان، دلیل کم‌طلبی است (می باقی، ۱۱۳)
مرا به راه طلب بار در گل است هنوز	که دل به قافله و رخت و منزل است هنوز (می باقی، ۲۳۴)
گرد راهیم ولی ذوق طلب جوهر ماست	بندگی با همه جبروت خدائی مفروش (می باقی، ۲۳۹)

در طلب کوش و مده دامن امید ز دست دولتی هست که یابی سر راهی گاهی

(می باقی، ۳۷۱)

تو را این کشمکش اندر طلب نیست تو را این درد و داغ و تاب و تب نیست

(ارمغان حجاز، ۱۲)

عشق: در تصور اقبال نیروئی است دارای دو جنبه‌ی الهی و اجتماعی، و آمیزه‌ئی از: اشراق، محبت، جاودانگی، قدرت، آرزو، تحرک، خلاقیت، طلب، جستجو، تپیدن، و ناز و سرکشی که موجب ثبات در زندگی و اطمینان به جاودانگی است.

عشق را نازم که بودش را غم نابود، نی کفر او ز نار دار حاضر و موجود نی

عشق اگر فرمان دهد، از جان شیرین هم گذر عشق مجرب است و مقصود است و جان، مقصود، نی

(می باقی، ۳۳۹)

دوش به راهبر زند، راه یگانه طی کند می ندهد به دست کس عشق، زمام خویش را

(می باقی، ۳۳)

تیشه اگر به سنگ زد، این چه مقام گفتگوست عشق به دوش می کشد، این همه کوهسار را

(می باقی، ۲۵)

تپید عشق و درین کشت نابسامانی هزار دانه فرو کرد تا درود مرا

(می باقی، ۴۰)

عشق به سر کشیدن است، شیشه کائنات را جام جهان نما مجو، دست جهان گشا طلب

(می باقی، ۶۵)

ز عشق درس عمل گیر و هرچه خواهی کن که عشق جوهر هوش است و جان فرهنگ است

(می باقی، ۹۳)

عشق در صحبت میخانه به گفتار آید زانکه در دیر و حرم محرم اسرارش نیست

(می باقی، ۱۴۵)

ندارد عشق سامانی، ولیکن تیشه‌ئی دارد	خراشد سینه‌ی کهسار و پاک از خون پرویز است (می باقی، ۸۱)
پردگیان بی حجاب، من به خودی درشدم	عشق غیورم نگر، میل تماشاگر است (می باقی، ۱۰۷)
عشق از این گنبد در بسته برون تاختن است	شیشه‌ی ماه ز طاق فلک انداختن است (می باقی، ۱۰۳)
عشق اندر جستجو افتاد و آدم حاصل است	جلوه‌ی او آشکار از پرده‌ی آب و گل است (می باقی، ۳۶۳)
به‌دیربان سخن نرم گو که عشق غیور	بنای بستکده افکند در دل محمود (می باقی، ۲۰۱)
عشق مانند متاعی است به‌بازار حیات	گاه ارزان بفروشد و گران نیز کنند (می باقی، ۱۹۷)
تا تو بیدار شدی، ناله کشیدم، ورنه	عشق کاری است که بی‌آه و فغان نیز کنند (همان)
عشق شکیب آزما، خاک ز خود رفته را	چشم تری داد و من، لذت دیدن دهم (می باقی، ۲۶۰)
در بود و نبود من اندیشه گمان‌ها داشت	از عشق هویدا شد، این نکته که هشتم من (می باقی، ۲۸۸)
این عالم رنگ و بو، این صحبت ما تا چند	مرگ است دوام تو، عشق است دوام من (می باقی، ۲۸۶)
عشق را باده‌ی مردافکن و پرزور بده	لای این باده به پیمانه‌ی ادراک انداز (می باقی، ۲۲۸)
عشق ز پا درآورد خیمه شش جهات را	دست دراز می‌کند تا به طناب کهکشان (می باقی، ۲۷۸)

در ره عشق فلان بن فلان چیزی نیست	ید بیضای کلیمی به سیاهی بخشند (می باقی، ۱۹۴)
عشق انداز تپیدن ز دل ما آموخت	شرر ماست که برجست و به پروا نرسید (می باقی، ۲۱۲)
به خلوت انجمنی آفرین، که فطرت عشق	یکی شناس و تماشا پسند بسیاری است (می باقی، ۱۱۷)
عشق را نازم که از بی تابی روز فراق	جان ما را بست با درد تو پیوندی دگر (می باقی، ۲۲۰)
بردل آدم زدی عشق بلا انگیز را	آتش خود را به آغوش نیستانی نگر (می باقی، ۲۲۴)
چه آتش عشق در خاکی برافروخت	هزاران پرده یک آواز ما سوخت (گلشن راز جدید)
در عشق و هوساکی، دانی که تفاوت چیست؟	آن تیشه‌ی فرهادی، این حیلۀ پرویزی (می باقی، ۳۳۴)
عشق است که در جانت هر کیفیت انگیزد این حرف نشاط آور، می گویم و می رقصم	از تاب و تب رومی تا حیرت فارابی از عشق دل آساید، با این همه بی تابی (پیام مشرق)
عشق جان را لذت دیدار داد	با زیانم جرأت گفتار داد (جاویدنامه)
کوه پیش عشق چون کاهی بود عشق، شبخونی زدن بر لامکان زور عشق از باد و خاک و آب نیست عشق با نان جوین خیبر گشاد	دل سریع السیر چون ماهی بود گور را نادیده رفتن از جهان قوتش از سختی اعصاب نیست عشق در اندام مه چاکی نهاد

عشق در جان، چون به چشم اندر، نظر
عشق هم خاکستر و هم اخگر است
هم درون خانه، هم بیرون در
کار او از دین و دانش برتر است
عشق سلطان است و برهان مبین
هر دو عالم عشق را زیر نگین
(جاویدنامه)

در دو عالم هر کجا آثار عشق
ابن آدم سری از اسرار عشق
(همان)

عشق و عقل: اقبال مثل همه عارفان عشق را بر عقل رجحان
می‌نهد ولی این بدان معنا نیست که او منکر ارزش عقل است، بلکه
می‌گوید باید میان این دو موازنه‌ئی برقرار باشد و آدمی نباید تنها عقل
را راهنمای خود قرار دهد:

علم بی‌عشق است از طاغوتیان
علم بی‌محبت علم و حکمت مرده‌ئی
علم با عشق است از لاهوتیان
عقل تیری بر هدف ناخورده‌ئی
(جاویدنامه)

عقل هم عشق است و از ذوق نگه یگانه نیست
لیکن این بیچاره را، آن جرأت رندانه نیست
(می باقی، ۱۵۳)

گرچه متاع عشق را عقل بهای کم نهد
من ندهم به تخت جم‌آه جگرگداز را
(می باقی، ۲۹)

نشان راه ز عقل هزار حیلۀ مپرس
بیا که عشق کمالی ز یک فنی دارد
(می باقی، ۱۷۳)

به‌خرد راه عشق می‌پوئی
به‌چراغ آفتاب می‌جوئی
(نقش فرنگ)

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

عشق را با زیرکی آمیز ده (جاویدنامه)	خیز و نسفتن عالم دیگر بنه
عقل و دل و نگاه را جلوه جدا جدا طلب (می باقی، ۶۵)	از خلش کرشمه‌ئی کار نمی‌شود تمام
تو دل گرفته نباشی که عشق تنها نیست (می باقی، ۱۴۱)	اگرچه عقل فسون پشه لشکری انگیخت
یک ذره‌ی درد دل از علم فلاتون به (می باقی، ۳۰۴)	بر عقل فلک پیم، ترکانه شیخون به
اگر دل چون خرد، فرزانه بودی (پیام مشرق)	نسودی عشق و این هنگامه عشق
ز کنشت فلسفیان درآ، به حریم سوز و گداز من (می باقی، ۳۶۸)	نرسد فسونگری خرد به تبیدن دل زنده‌ئی
که از اندیشه برتر می‌پرد آه سحرگاهی (می باقی، ۳۴۵)	برون زین گنبد در بسته پیدا کرده‌ام راهی
گرچه در کاسه زر لعل روانی دارد (می باقی، ۱۷۱)	عشق ناپید و خرد می‌گذردش صورت مار
بود آیا که مرا رخصت آهی بخشند (می باقی، ۱۹۲)	عشق پامال خرد گشت و جهان دیگر شد
بیا که عشق مسلمان و عقل زناری است (می باقی، ۱۱۷)	زمان زمان شکند آنچه می‌تراشد عقل
که در آن جوی تنک مایه، گهر پیدا نیست (می باقی، ۱۴۰)	بگذر از عقل و درآویز به موج یم عشق
عقل به حیل می‌برد، عشق بردکشان کشان (می باقی، ۲۷۸)	هر دو به منزلی روان، هر دو امیر کاروان

عقل است چراغ تو، در راه‌گذاری نه	عشق است ایاغ تو، با بنده‌ی محرم زن (می باقی، ۲۸۴)
من بنده‌ی آزادم، عشق است امام من	عشق است امام من، عقل است غلام من (می باقی، ۲۸۶)
عقلی که جهان سوزد یک جلوه‌ی بی‌باکش	از عشق بیاموزد آئین جهان‌تابی (پیام مشرق)
عشق، افلاتون علت‌های عقل	به شود از نشترش سودای عقل
جمله عالم ساجد و مسجود عشق	سومنات عقل را محمود عشق (اسرار خودی، ۷۴۳ و ۷۴۲)
عقل در پیچاک اسباب و علل	عشق چوگان باز میدان عمل
عشق صید از زور بازو افکند	عقل مکار است و دامی می‌زند
عقل را سرمایه از بیم و شک است	عشق را عزم و یقین لاینفک است
آن کند تعمیر تا ویران کند	این کند ویران که آبادان کند
عقل چون باد است ارزان در جهان	عشق کمیاب و بهای او گران
عقل محکم از اساس چون و چند	عشق عریان از لباس چون و چند
عقل می‌گوید که خود را پیش کن	عشق گوید امتحان خویش کن
عقل با غیر آشنا از اکتساب	عشق از فضل است و با خود در حساب
عقل گوید شاد شو، آباد شو	عشق گوید بنده شو آزاد شو (رموز بی‌خودی)
غیرت: رشک؛ حسد. غیرت عارف نسبت به حقیقت مطلق در این است که نمی‌خواهد غیری در میان باشد:	
بسکه غیرت می‌برم از دیده‌ی بینای خویش	از نگه باقم به‌رخسار تو روبندی دگر (می باقی، ۲۲۰)

فراق: جدا شدن؛ مقابل وصال. اقبال فراق را مثل آرزو، عاملی برای تعالی و پیشرفت آدمی و جامعه‌ی او می‌داند. به عقیده اقبال فراق که حاصل آن آرزومندی است به انسان بصیرت و پایداری می‌بخشد:

لب فروبند از فغان، درساز بادرد فراق عشق تا آهی کشد، از جذب خویش آگاه نیست
(می باقی، ۱۴۸)

جدائی خاک را بخشد نگاهی دهد سرمایه کوهی به کاهی
جدائی عشق را آئینه‌دار است جدائی، عاشقان را سازگار است
(گلشن راز جدید، ۱۴۳-۱۴۲)

چه خوش سودا که نالد از فراقش و لیکن هم ببالد از فراقش
فراق او چنان صاحب نظر کرد که شام خویش را برخود سحر کرد
(گلشن راز جدید)

عشق را ناام که از بی‌تابی روز فراق جان ما را بست با درد تو پیوندی دگر
(می باقی، ۲۲۰)

من از فراق چه نالم که از هجوم سرشک ز راه دیده دلم پاره پاره می‌گذرد
(می باقی، ۱۷۵)

وصال ما، وصال اندر فراق است گشود این گره غیر از نظر نیست
(ارمغان حجاز، ۳۲۷)

فطرت: آفرینش؛ سرشت. اقبال گاهی این کلمه را با توجه به آیه ۳۰ سوره روم معادل «اسلام» به کار می‌برد: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ» (توجه خویش به این دین حنیف کن، فطرت خداست). فطرت آشتی که از خاک جهان مجبور خودگری، خودشکنی، خودنگری پیدا شد
(می باقی، ۱۸۳)

به آن آب و تابی که فطرت ببخشد درخشم چو برقی به ابر سیاهی

(می باقی، ۳۴۷)

تب و تاب فطرت ما، ز نیازمندی ما تو خدای بی نیازی، نرسی به سوز و سازم

(می باقی، ۲۵۹)

بردل من فطرت خاموش می آرد هجوم ساز از ذوق نوا، خود را به مضربانی زند

(می باقی، ۱۹۳)

غزل، آن گو که فطرت ساز خود را پرده گرداند چه آید زان غزلخوانی که با فطرت همانک است

(می باقی، ۹۰)

چه کنم که فطرت من به مقام در نسازد دل ناصبور دارم، چو صبا به لاله زاری

(می باقی، ۳۲۷)

فطرت ازلی: آفرینشی که وجودش را علتی نیست و موجود

بی علت است. دستگاه سرمدی خلقت:

من آن جهان خیالم که فطرت ازلی جهان بلبل و گل را شکست و ساخت مرا

(می باقی، ۳۸)

فغان: عشق؛ شهود؛ اشراق.

شب و روزی که داری برابرد زن فغان صبحگاهی برخرد زن

خرد را از حواس آید متاعی فغان از عشق می گیرد شعاعی

خرد جزء را، فغان کل را بگیرد خرد میرد، فغان هرگز نمیرد

(گلشن راز جدید، ۲۲۱-۲۲۹)

فغان عاشقان انجام کاری است نهان در یک دم او روزگاری است

(همان، ۲۲۴)

مشت گلیم و ذوق فغانی نداشتیم غوغای ما ز گردش پیمانه‌ی دل است

(می باقی، ۹۶)

از آن معنی که چون شبنم به جان من فروری جهان تازه پیدا کرده‌ام، عرض فغانی را

(می باقی، ۵۵)

کف خاکی که نگاه همه بین پیدا کرد در ضمیرش، جگر آلوده فغان می بایست

(می باقی، ۱۳۸)

ز داغ لاله خونین پیاله می بینم که این گسته نفس، صاحب فغان بوده است

(می باقی، ۱۱۲)

فقر: استغناء. اقبال واژه فقر را به معنای تنگدستی و احتیاج به کار نمی برد. فقیر از دید او کسی است که اراده‌ئی قوی دارد و ستون خیمه اخلاق اجتماعی و سیاسی مردم پیرامون خویش است و عشق انگیزه وی در رسیدن به آرمان اخلاقی و حیات تازه‌ی روحانی. چنین کسی آماده است تا برای دستیابی به این آرمان دست از همه چیز بشوید. کلمه فقر در معنای مثبت و اصطلاحی آن به صورتی که مذکور افتاد در آثار متأخر اقبال آمده است.

این کلمه در قرآن مرادف «محتاج» و «تنگدست» به کار رفته، صفتی که خاص بشر است، در حالی که خداوند به عکس «غنی» و بی نیاز توصیف شده است:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ.»

ای مردم! شما به خدا محتاجید و خدا، همو، بی نیاز و ستوده است. (سوره فاطر آیه ۱۵)

بنابراین، فقر براساس گفته قرآن حالتی است که بشر باید از آن بترسد و اجتناب کند:

«الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ.»

شیطان به شما وعده تنگدستی می‌دهد و به بدکاری وادار می‌کند و خدا از جانب خویش آمرزش و فزونی به شما وعده می‌دهد که خدا گشادگی بخش و داناست. (سوره بقره، آیه ۲۶۸)

به عبارت دیگر، فقر چیزی است که باید از آن اجتناب شود، حال آنکه «فضل» که مقابل آن است حالتی است پسندیده و قابل ستایش که خداوند به مؤمنان و پرهیزکاران اعطا می‌کند.

ولی، مستصوفه به تدریج مفهوم تازه‌ای به «فقر» دادند و این به احتمال زیاد تحت تأثیر عرفای غیرمسلمان مسیحی و بودائی، بوده است که به واسطه پارسائی، ترک دنیا و اخلاص دینی مورد احترام و تجلیل بوده‌اند. به نظر می‌رسد، در نخستین سده‌های فرمانروائی اسلام فقری و گدائی، علیرغم منع و تحذیر پیامبر(ص)، به عنوان یک واکنش در برابر اجتماع و تغییرات ناگهانی سیاسی، به صورت حرفه‌ای عام درآمد بود. صوفیان نه تنها این حرفه را پسندیده می‌داشتند بلکه جوانترهای خود را هم بدان تشویق می‌کردند و غالباً برای توجیه آن به تطویل تفاسیر نادرست از کلام صریح پیامبر(ص) می‌پرداختند.

به نظر دکتر زرین کوب «پیغمبر هرچند افراط در زهد و پارسائی را غالباً منع می‌کرد اما در عهد وی و بی شک تحت تأثیر آیات قرآنی، مسلمانان غالباً از خوف خدا چندان پروای لذتهای جهانی را نداشتند و مخصوصاً با سادگی و فقری که با زندگیشان همراه بود، صبر و زهد و رضا و قناعت را، چنان که شیوه زاهدان است، رعایت می‌کردند.... این میل به زهد و عزلت مخصوصاً در دوره بعد از خلفای راشدین که بنی امیه خلافت را تقریباً به سلطنت تبدیل کردند در بین عده‌ای از

مسلمانان قوتی بیشتر یافت و منتهی شد به نوعی نهضت زهد که گوئی چون عکس‌العملی بود در برابر افراط و اسراف آن عده از مسلمانان که به کلی در ثروت و تجمل غوطه‌ور شده بودند و بسا که از قرآن و احکام شریعت هم غافل می‌ماندند. البته اعتقاد مسلمانان به فناپذیری عالم ظاهر و یقین آنها به روز جزا که در قرآن و سخنان پیغمبر مکرر به آنها تأکید رفته بود، خود از مهمترین اسبابی بود که مسلمانان را به ترک لذتهای ناپایدار می‌خواند و به تسلیم و رضا سوق می‌داد و در حقیقت برخلاف پندار کسانی که زهد و پارسائی مسلمانان را تقلیدی از فقر عیسوی می‌شمارند، می‌توان به یقین گفت که این میل به زهد و قناعت و این ذوق اعراض از لذت و شهوت که در بین طبقه نخستین مسلمانان پدید آمده بود از تعالیم قرآن و از سیرت رسول سرچشمه می‌گرفت و اخذ و اقتباس از شیوه فقرای عیسوی و سایر مذاهب اگر هم صورت گرفته است در دوره‌های بعد بوده است نه در اوایل اسلام. نهایت آنکه زهد اسلامی اساساً معتدل بود و آن افراطی که در این باب بین رهبانان عیسوی و جوکیان هند متداول بود نزد مسلمانان غالباً به کلی نامقبول شمرده می‌شد. با این همه سرگذشت زهاد صحابه همواره در نظر مسلمانان نمونه‌ای بود از زندگی درست که می‌توانست سرمشق نیکان و جوانمردان تلقی شود و مایه عبرت و شوق کسانی باشد که برای گرایش به عالم درون آمادگی داشته‌اند.

بدینگونه در بین صحابه کسانی بودند که تحت تأثیر قرآن گرایش به زهد و ریاضت یافته بودند. اصحاب صفة - که صوفیه آنها را از پیشروان خویش می‌شمارند - مخصوصاً نمونه فقر و قناعت محسوب

می‌شدند. اینها که گویند تعدادشان در یک زمان حتی به چهارصد تن می‌رسید، مهاجرین فقیر بودند و پیغمبر جمعی از آنها را در صفا مسجد جای داده بود. راجع به فقر و زهد این جماعت، صوفیه بعدها روایات زیاد نقل کرده‌اند که بعضی از آنها هم گزاف می‌نماید. از جمله آورده‌اند که روزی اتفاق می‌افتاد که ایشان به‌چهل تن یک خرما می‌خوردند هریک از آن خرما را می‌مزید و به‌دیگری می‌داد. در بعضی موارد از گرسنگی بی‌هوش می‌شدند، با این همه حال خویش با کس نمی‌گفتند. نیز گفته‌اند که این اصحاب صفا بیشتر برهنه بودند و خود را میان ریگ پنهان می‌کردند. چون هنگام نماز می‌شد آنها که جامه‌ای داشتند نماز می‌کردند و در ریگ پنهان می‌شدند تا دیگران آن جامه‌ها بپوشند و به‌نماز بروند.» (ر.ک: ارزش میراث صوفیه، چ پنجم ص ۴۵ به بعد.) شاید در خلال این دوره بود که ستایش از فقر شایع شد.

با گذشت زمان، صوفیان معنای فقر را تغییر دادند. فقر در اصطلاح صوفیه تنها به معنای نیازمندی یا مسکنت نیست، بلکه دوری گزیدن از جهان است، بی‌علاقگی تمام به اجتماع و مسائل سیاسی روز؛ پروازی است از برون به‌جانب درون، و هجرتی از ظاهر به‌باطن. متأسفانه، این تغییر معنا، به ساختار عقیدتی اسلام لطمه زد و زمینه درویشی و عرفان کاذب را فراهم آورد.

ولی، اقبال دگرگونی شگرفی در ماهیت این کلمه به وجود آورد و در صدد برآمد تا صفاتی را که با زمینه عقیدتی اسلام بیشتر هماهنگی دارد، در این کلمه بگنجانند. فقر، از نظر اقبال به معنای دوری گزیدن از زندگی، از خود بی‌خبر بودن و بی‌علاقگی به زندگی دنیوی نیست، که

تماماً ماهیتی منفی دارند. فقر مورد نظر اقبال سراسر مثبت است. از نظر او، فقیر یا قلندر: آن نیست که علاقه‌ای به تغییر زندگی مادی نداشته باشد، فقیر اقبال کسی است که اراده‌ای قوی دارد و ستون خیمه اخلاق اجتماعی و سیاسی مردم پیرامون خویش است؛ و عشق، انگیزه وی در رسیدن به آرمان اخلاقی و حیات تازه روحانی نوع بشر می‌باشد. او آمادگی آن را دارد تا برای دستیابی به این آرمان، همه چیز خود را فدا کند. فقر مورد نظر اقبال از چنین مفاهیمی برخوردار است. نظیر چنین مفهومی را در مورد فقر در مثنوی مولوی هم می‌یابیم:

کار درویشی، ورای فهم توست	سوی درویشی بمنگر سست سست
زانک درویشان و رای ملک و مال	روزی دارند ژرف از ذوالجلال
«فقر فخری» از گزاف است و مجاز	نی هزاران عز پنهان است و ناز

(دفتر اول، ۵۷ و ۵۳-۲۳۵۲)

مولوی در دفتر دوم مثنوی سطوح و مراتب مختلف انسانهای روحانی را توصیف می‌کند که «امام حی قائم مهدی و هادی» در بالاترین مرتبه آن قرار دارد.

من ندیدم در جهان جست و جو	هیچ اهلیت نه از خوی نکو
هرکرا خویی نکو باشد برست	هرکسی کو شیشه دل باشد شکست
پس امام حی قائم آن ولیست	خواه از نسل عمر خواه از علیست

(دفتر دوم ۸۱۰ به بعد)

تا می‌رسد بدانجا که درجات مختلف فقر را شرح می‌دهد. آنکه بیشتر فرمانبرداری کند و از درون آتش گدازنده بگذرد، آتشی که فقر را از ناخالصی‌ها می‌پالاید؛ مقام معنوی برتری کسب می‌کند:

آتشی کاصلاح آهن یا زرت	کی صلاح آبی و سیب تراست
سیب و آبی خامی دارد خفیف	نه چو آهن تابشی خواهد لطیف
هست آن آهن فقیر سخت کش	زیر پتک و آتش است او سرخ و خوش
حاجب آتش بود بی واسطه	در دل آتش رود بی واسطه
واسطه دیگری بود یا تابه‌ئی	همچو پا را در روش پا تابه‌ئی
پس فقیر آن است کو بی واسطه است	شعله‌ها را با وجودش رابطه است

(دفتر دوم ۸۲۷ به بعد)

در دفتر پنجم می‌گوید:

فقر خواهی؟ آن به صحبت قائمست نه زیانت کار می‌آید نه دست
(۱۰۶۵)

کلمه فقر را در معنای مثبت و اصطلاحی آن در آثار متأخر اقبال می‌بینیم. نخستین بار واژه فقر را در شعری که به سال ۱۹۱۴ سرود به کار برد که ضمن نقل حدیث «الفقر فخری» این کلمه را در معنای تنگدستی در برابر واژه ثروت قرار داد. اما به مفهومی که در اینجا مورد نظر است، شاید نخستین بار در منظومه پیام مشرق (چاپ ۱۹۲۳) به کار برده باشد:

فقر را نیز جهان‌بان و جهانگیر کنند که به این راه نشین تیغ نگاهی بخشند
در زیور عجم، چاپ ۱۹۲۶، این واژه مفهومی گویاتر دارد، از جمله
بیت زیر:

چه عجب اگر دو سلطان به ولایتی ننگند عجب اینکه می‌نگنجد به دو عالمی فقیری
بیت دیگری از زیور عجم مفهوم فقر را از نظر اقبال به خوبی بیان می‌کند:

چون به کمال می‌رسد، فقر دلیل خسروی است مسند کیقباد را در ته بوریا طلب

فقر در آثار اقبال نمادی است از تمامی آن صفاتی که قرآن از یک مسلمان واقعی وصف می‌کند که در زندگی صحابه رسول واقعیت یافتند. صحابه، به میل خود زندگی توأم با فقر را برگزیدند و در بدترین شرائط زندگی اجتماعی مردم حضور داشتند و آنان را به سوی سعادت مادی و معنوی ارشاد و هدایت می‌کردند. اقبال در جاویدنامه می‌گوید:

بگذر از فقری که عریانی دهد ای خنک فقری که سلطانی دهد
و در جای دیگری از جاویدنامه می‌گوید:

جز به قرآن ضیغمی روباهی است فقر قرآن اصل شاهنشاهی است
فقر قرآن اختلاط ذکر و فکر فکر را کامل ندیدم جز به ذکر
فقر از نظر اقبال دو نوع است، یکی فقری که آدمی را به الوهیت راهبر است و دیگری فقری که از تنگدستی است، او اعتراف می‌کند که فقر را به مفهوم نخست از مولوی وام گرفته و مرهون اوست. در ارمغان حجاز می‌گوید:

ز رومی گیر اسرار فقری که آن فقر است محسود امیری
حذر زان فقر و درویشی که از وی رسیدی بر مقام سربه‌زیری
و در جای دیگری از ارمغان حجاز می‌گوید:

خودی تا گشت مهجور خدائی به فقر آموخت آداب گدائی
ز چشم مست رومی وام کردم سروری از مقام کبریائی
در غزلی می‌گوید:

آن فقر که بی‌تیغی صد کشور دل گیرد از شوکت دارا به، از فریادون به
(می‌باقی، ۳۰۴)

در مثنوی چه باید کرد می‌گوید:

چيست فقر، ای بندگان آب و گل؟
 فقر، کار خویش را سنجیدن است
 فقر، خیبرگیر با نان شعیر
 فقر، ذوق و شوق و تسلیم و رضاست
 فقر، برکرویان شبخون زند
 بر مقام دیگراندازد تو را
 برگ و ساز او ز قرآن عظیم
 گرچه اندر بزم، کم گوید سخن
 بی‌پران را ذوق پروازی دهد
 با سلاطین درفتد، مرد فقیر
 از جنون می‌افکند هوئی به شهر
 می‌نگیرد جز به آن صحرا مقام
 قلب او را قوت از جذب و سلوک
 آتش ما سوزناک از خاک او
 برنیفتد ملتی اندر نبرد
 آبروی ما ز استغنائی اوست
 خویشتن را اندر این آئینه بین
 حکمت دین دل نوازیهای فقر
 مومنان را گفت آن سلطان دین:
 الامان از گردش نه آسمان
 سخت کوشد بنده پاکیزه کیش
 ای که از ترک جهان گوئی، مگو
 راکبش بودن، ازو وارستن است

یک نگاه راه بین، یک زنده دل
 بردو حرف لاله پیچیدن است
 بسته‌ی فتراک او سلطان و میر
 ما امینیم این متاع مصطفاست
 برنوامیس جهان شبخون زند
 از زجاج، الماس می‌سازد تو را
 مرد درویشی نگنجد در گلیم
 یک دم او، گرمی صد انجمن
 پشه را تمکین شهبازی دهد
 از شکوه بوریا لرزد سریر
 وارهاوند خلق را از جبر و قهر
 کاندرو شاهین‌گریزد از حمام
 پیش سلطان نعره او: لاملوک
 شعله ترسد از خس و خاشاک او
 تا در او باقی است یک درویش مرد
 سوز ما از شوق بی‌پروای اوست
 تا تو را بخشند سلطان مبین
 قوت دین بی‌نیازیهای فقر
 «مسجد من این همه روی زمین»
 مسجد مومن به دست دیگران
 تا بگیرد مسجد مولای خویش
 ترک این دیرکهن، تسخیر او
 از مقام آب و گل برجستن است

صید مومن، این جهان آب و گل باز را گوئی که صید خود بهل؟
 حل نشد این معنی مشکل مرا شاهین از افلاک بگریزد چرا؟
 وای آن شاهین که شاهینی نکرد مرغی از چنگ او نامد به درد
 در کُنّامی ماند زار و سرنگون
 پر نزد اندر فضای نیلگون

فقر قرآن احتساب هست و بود نی رباب و مستی و رقص و سرود
 فقر مؤمن چیست؟ تسخیر جهات بنده از تأثیر او مولا صفات
 فقر کافر خلوت دشت و دراست فقر مؤمن لرزه بحر و براست
 زندگی آن را، سکون غار و کوه زندگی این را، ز مرگ باشکوه!
 آن، خدا را جستن از ترک بدن این، خودی را برفسان حق زدن
 آن، خودی را کشتن و واسوختن این، خودی را چون چراغ افروختن
 فقر، چون عریان شود زیر سپهر از نهیب او بلرزد ماه و مهر
 فقر عریان، گرمی بدر و حنین فقر عریان، بانگ تکییر حسین
 فقر را تا ذوق عریانی نماند
 آن جلال اندر مسلمانی نماند

قال: مباحثات علوم ظاهری:

قال را بگذار و باب حال زن نور حق برظلمت اعمال زن
 (اسرار خودی، ۶۶۴)

کف خاک: انسان؛ وجود آدمی. ر.ک: خاک، مشیت خاک
 لوح دل از نقش غیرالله شست از کف خاکش دوصد هنگامه رست
 (چه باید کرد)
 کف خاک برگ و سازم، بهرهی فشانم او را به امید اینکه روزی به فلک رسانم او را
 (می باقی، ۴۲)

فرشته گرچه برون از طلسم افلاک است	نگاه او به تماشای این کف خاک است (می باقی، ۸۷)
گشای چهره که آن کس که لن ترانی گفت	هنوز منتظر جلوه‌ی کف خاک است (می باقی، ۸۷)
کف خاکی که نگاه همه بین پیدا کرد	در ضمیرش، جگرآلوده فغان می‌بایست (می باقی، ۱۳۸)
دل بیدار و کف خاک و تماشای جهان	سیر این ماه به شب گونه‌ی عمارت از توس (می باقی، ۱۲۰)
ساقیا برجگرم شعله‌ی غمناک انداز	دگر آشوب قیامت به کف خاک انداز (می باقی، ۲۲۸)
از آن آبی که در من لاله‌کارد ساتگینی ده	کف خاک مرا ساقی به باد فرودینی ده (می باقی، ۳۱۲)
گرفتم اینکه جهان خاک و ماکف خاکیم	به‌ذره ذره ما درد جستجو ز کجاست (می باقی، ۳۶۲)
آفتاب و ماه و انجم می‌توان دادن ز دست	در پهای آن کف خاکی که دارای دل است (می باقی، ۳۶۳)
به‌روی او در دل ناگشاده	خودی اندر کف خاکش نزاده (ارمغان حجاز، ۷۲)

لوح ساده: صفحه پاک و بی‌نقش ضمیر.

تو به لوح ساده من، همه مدعا نوشتی	دگر آنچنان ادب کن که غلط نخوانم او را (می باقی، ۴۲)
-----------------------------------	--

مدعا: آرزو، ر.ک: آرزو.

زندگانی را بقا از مدعاست	کاروانش را درا از مدعاست (اسرار خودی، ۱۳۴)
--------------------------	---

دلش از مدعا بیگانه گردید	نی او از نوا بیگانه گردید (گلشن راز جدید)
مدعای ما، مآل ما یکست	طرز و انداز خیال ما یکست (رموز بی خودی، ۱۱۲)
قیس اگر آواره در صحراستی	مدعایش محمل لیلاستی (رموز بی خودی)
مدعا مضراب ساز همت است	مرکزی کو جاذب هر قوت است (رموز بی خودی)
تو به لوح ساده‌ی من همه مدعا نوشتی	دگر آنچنان ادب کن که غلط نخوانم او را (می باقی، ۴۲)
مسافر: سالک؛ سفرکننده. کسی که با تجربه عرفانی از حقیقت خود آگاه شود. دلی که در خود سیر و سلوک دارد:	
نه به جاده‌ئی قرارش، نه به منزلی مقامش	دل من مسافر من که خداهش یار بادا (می باقی، ۱۹)
مسافر چون بود؟ رهرو کدام است	کرا گویم که او مرد تمام است (گلشن راز جدید، ۲۳۳)
مشت خاک: انسان؛ وجود. (ر.ک: خاک، کف خاک)	
آرزو را در دل خُود زنده‌دار	تا نگردد مشت خاک تو مزار (اسرار خودی)
اگر ز میکده من پیاله‌ئی گیری	ز مشت خاک جهانی به پا توانی کرد (می باقی، ۱۷۹)
مشت خاک خویش را از هم مپاش	مثل مه رزق خود از پهلوی تراش (اسرار خودی، ۲۲۷)
مشت خاک ما سرگردون رسید	زین غبار آن شهسوار آید پدید

(همان، ۴۷۰)

نظر: ر.ک: نگاه. اقبال این کلمه را گاهی مرادف عشق به کار می‌برد.
گذر از آنکه ندیدست و جز خبر ندهد سخن دراز کند، لذت نظر ندهد

(می باقی، ۲۰۶)

نه این عالم حجاب او را، نه آن عالم نقاب او را اگر تاب نظر داری، نگاهی می‌توان کردن

(می باقی، ۲۸۲)

من به تلاش تو روم، یا به تلاش خود روم عقل و دل و نظر همه، گمشدگان کوی تو

(می باقی، ۳۰۰)

یارب درون سینه دل باخبر بده در باده نشئه را نگرم، آن نظر بده

(می باقی، ۳۰۶)

نظر تو همه تقصیر و خرد کوتاهی نرسی جز به تقاضای کلیم‌اللهی

(می باقی، ۳۴۸)

نظر ز صحبت روشندان بیفزاید ز درد کم‌بصری، توتیا چه می‌جوئی

(می باقی، ۳۵۵)

حرم جز قبله قلب و نظر نیست طواف او، طواف بام و در نیست

(ارمغان حجاز، ۲۸۱)

وصال ما، وصال اندر فراق است گشود این گره غیر از نظر نیست

(همان، ۳۲۷)

نگاه: نظر. معرفت و شناختی که از تجربه شخصی حاصل می‌شود و از این رو آدمی را به اعتقادی ژرف رهنمون می‌شود. به عقیده اقبال انسان به واقع آزاده کسی است که از نظر بهره‌ئی داشته باشد. گرچه نظر در شکل تمام و کاملش فقط به معدودی از انسان‌ها داده می‌شود، ولی بازتاب‌هایش به مردم عادی می‌رسد. از میزان

توانائی «نظر» است که جایگاه آدمی در سلسله مراتب تعالی روحانی، معنوی و اخلاقی تعیین می شود:

از خلش کرشمه‌ئی، کار نمی شود تمام عقل و دل و نگاه را، جلوه جدا جدا طلب

(می باقی، ۶۵)

علمی که تو آموزی مشتاق نگاه می نیست وامانده راهی هست، آواره‌ی راهی نیست

(می باقی، ۱۵۶)

هم به هوای جلوه‌ئی، پاره کنم حجاب را هم به نگاه نارسا، پرده کشم به روی تو

(می باقی، ۳۰۰)

نگاهش عقل دوراندیش را ذوق جنون داده ولیکن با جنون فتنه سامان نشتری کرده

(می باقی، ۳۰۸)

زمینائی که خوردم در فرنگ اندیشه تاریک است سفر ورزیده خود را نگاه راه بینی ده

(می باقی، ۳۱۲)

دل زنده‌ئی که دادی، به حجاب در نسازد نگهی بده که بیند شرری به سنگ خاره

(می باقی، ۳۱۵)

ره عاقلی رها کن که به او توان رسیدن به دل نیازمندی، به نگاه پاکبازی

(می باقی، ۳۳۰)

مرا درس حکیمان درد سر داد که من پرورده فیض نگاهم

(ارمغان حجاز، ۱۱۶)

فقرم ساز و سامانم نگاه می است به چشم کوه یاران برگ کاهی است

(ارمغان حجاز، ۳۵۵)

نگاهی آفرین، جان در بدن بین به شاخان نادمیده یاسمن بین

و گرنه مثل تیری در کمانی هدف را با نگاه تیرزن بین

(همان، ۳۶۵)

کم نگاه و بی‌یقین و ناامید چشمشان اندر جهان چیزی ندید
(جاویدنامه)

نوری: افلاکی؛ فرشته؛ وجود علوی. اقبال این اصطلاح را در
مقابل «خاکی» به کار می‌برد.

به نوریان ز من پا به گل پیامی گوی حذر ز مشت غباری که خوشتن نگر است
(می باقی، ۷۶)

قطار نوریان در رهگذار است پی دیدار او در انتظار است
(گلشن راز جدید)

فروغ مشت خاک از نوریان افزون شود روزی زمین از کوکب تقدیر او گردون شود روزی
(می باقی، ۳۳۲)

نوری نادان نیم، سجده به آدم برم او به نهاد است خاک، من به نژاد آذر
(می باقی، ۲۵۵)

بلند بال چنانم که برسپهر برین هزار بار مرا نوریان کمین کردند
(می باقی، ۱۹۱)

به ضمیرم آنچنان کن که ز شعله نوائی دل خاکیان فروزم، دل نوریان گدازم
(می باقی، ۲۵۹)

فرشته را دگر آن فرصت سجود کجاست که نوریان به تماشای خاکیان مستند
(می باقی، ۱۸۷)

به ضمیرم آنچنان کن که ز شعله‌ی نوائی دل خاکیان فروزم، دل نوریان گدازم
(می باقی، ۲۵۹)

با نوریان بگو که ز عقل بلند دست ما خاکیان به دوش ثریا سواره‌ایم
(می باقی، ۲۶۳)

فروغ خاکیان از نوریان افزون شود روزی زمین از کوکب تقدیر ما گردون شود روزی

یقین: بصیرت؛ اطلاع؛ خودباوری، اتکاء به نفس؛ اطمینان.

این دل که مرا دادی لبریز یقین بادا	این جام جهان بینم، روشن تر از این بادا (می باقی، ۳۵۹)
شب تاریک و راه پیچ پیچ و بی یقین راهی	دلیل کاروان را، مشکل اندر مشکل افتاده است (می باقی، ۱۱۰)
به پیچ و تاب خرد، گرچه لذت دگر است	یقین ساده دلان، به ز نکته های دقیق (می باقی، ۲۴۲)
یقین مومنی دارد، گمان کافری دارد	چه تدبیر ای مسلمانان که کارم بادل افتاده است (می باقی، ۱۱۰)
چو خس از موج هربادی که می آید ز جار فتم	دل من از گمان ها در فروش آمد، یقینی ده (می باقی، ۳۱۲)
به آن قوم از تو می خواهم گشادی	فقیهش بی یقینی، کم سوادی (ارمغان حجاز، ۲۱)
نگهبان حرم، معمار دیر است	یقینش مرده و چشمش به غیر است (همان، ۹۸)
کسی کو داند اسرار یقین را	یکی بین می کند چشم دو بین را (همان، ۲۱۰)
حیات جاودان اندر یقین است	ره تخمین و ظن گیری بمیری (می باقی، ۲۹۱)
مقام شوق بی صدق و یقین نیست	یقین بی صحبت روح الامین نیست قدم بی باک نه، کس در کمین نیست (همان، ۳۸۴)
کم نگاه و بی یقین و ناامید	چشمشان اندر جهان چیزی ندید (جاویدنامه)

پیوست

برای مطالعه بیشتر

۱. شرح گلشن راز جدید
۲. بازسازی اندیشه دینی در اسلام (فصل اول، دوم و پنجم)
۳. اقبال با چهارده روایت (مقالات انا الحق حلاج و عقل و عشق)
۴. مبانی تربیت فرد و جامعه (فصل ششم)
۵. در شناخت اقبال (مقالات زمینه‌های عرفانی در تفکر اقبال، ص ۱۹۲، بعد عرفانی شخصیت اقبال، (ص ۲۷۷) و جنبه عرفان اسلامی اقبال، (ص ۳۷۳)
۶. سونش دینار (بخش تصوف و عرفان)
۷. شرار زندگی (فصل‌های ۵ و ۷)
۸. لعل روان (غزل‌های عارفانه اقبال)
۹. مولوی، نیچه و اقبال (ص ۲۷ به بعد)
۱۰. مابعدالطبیعه از دیدگاه اقبال (فصل دوم)
۱۱. اقبال در راه مولوی، سید محمد اکرم (ص ۱۶۴ به بعد)

فهرست آیات

۷۳ ص	آیه ۷۶	۱- سوره انعام
۷۳ ص	آیه ۱۴۳	۲- سوره اعراف
۹۲ ص	آیه ۷۲	۳- سوره احزاب
۹۶ ص	آیه ۱۷	۴- سوره نجم
۱۱۸ ص	آیه ۹	۵- سوره سجده
۱۹۳ ص	آیه ۷	۶- سوره سجده
۲۱۸ ص	آیه ۳۰	۷- سوره روم
۲۲۰ ص	آیه ۱۵	۸- سوره فاطر
۲۲۰ ص	آیه ۲۶۸	۹- سوره بقره

فهرست اصطلاحات

(انگلیسی به فارسی)

Absolute Reality	حقیقت مطلق، خدا	inferential	استنباطی
concrete	عینی، ملموس	intellectual sympathy	
conscious	خودآگاه		همدردی عقلی
creation	خلق، آفرینش	nature	طبیعت، فطرت، سرشت
categories	مقولات	neurosis	اختلال عصبی
data	یافته	objective	عینی
direction	امر	obscurantist	تاریک اندیش
emotion	عاطفه، هیجان	organically determined	
existential	وجودی		متعین اندامی
experience	تجربه	organic conditions	شرایط عضوی
experiment	آزمایش	otherness	دیگر بودن
experimentalism	آزمایش گرایی	pantheism	همه خدایی، وحدت وجودی
feeling	عاطفه، احساس	parts	اجزاء
immanent	ذاتی، درونی	passage of Reality	گذرگاه حقیقت
impersonal	غیر شخصی	percept	مدرک
incarnation	تجسم، حلول	perception	ادراک، مفهوم، تصور
individual essence	جوهر فردی	perfect unity	وحدت کامل

person	شخص	spiritualism	روح‌گرایی، مذهبِ اصالتِ روح
phenomenal	ظاهری، پدیداری، عارضی	spontaneous	خودجوش
physical	جسمی، مادی	subconscious	شعور نیم‌آگاه
pragmatist	عمل‌گرا	subject & object	ذهن و شیء
psychopath	پریشان روان	system	دستگاه، نظام
really real	حقیقت واقعی	theism	وحدانیت
realisation	وصول	transcendent	برتر [از عالم محسوس]
self	خود	unconscious region	حوزه ناخودآگاه [ذهن]
selfhood	خودی	unique self	خود یگانه
self-negation	ترک نفس - خودانکاری	vision	نظر
self-possession	تملک نفس	vital way	راه حیاتی
sense	حس	whole	کل
sex-impulse	انگیزه‌ی جنسی		
spatial time	زمانِ مکانی		

فهرست نامها و موضوعات

آئین بودا ۶۵، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۴۰	احساس قلبی ۵۲
آئین زردشتی ۱۳۰	احمددار (بشیر) ۷۱
آئین نوافلاتونی ۱۶، ۲۰، ۱۳۰	احیاءالعلوم ۱۱۸
۱۳۶، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸	اخلاق و شخصیت ۱۰۶
آرنولد (ماتیر) ۶۶	ادراکات حسی ۳۶
آسیا ۷۷، ۱۳۱، ۱۵۹	ارتی (همر) ۱۶۹
آشنائی با فلسفه غرب ۱۰۶	ارزش میراث صوفیه ۲۲۳
آشیل ۳۸	ارسطو ۵۲، ۷۸
آفریقای شمالی ۱۲۹	ارمغان حجاز ۱۵، ۱۸۴، ۲۲۶
آلمان ۱۲۹	اروپا ۱۱۳، ۱۲۹، ۱۳۰
آموزشگاههای فردا ۱۰۶	اسپینوزا (باروخ) ۱۵
آندلس ۵۰	اسرار خودی ۱۷، ۴۵، ۹۵، ۱۱۰
ابراهیم (نبی) ۷۳	۱۲۱، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۶۰
ابن الفرید ۲۹	- ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۸۳
ابن تیمیه ۱۳۲	اشاعره ۹۸
ابن عربی (محمی الدین) ۱۹، ۲۹، ۴۳	اصحاب صفة ۲۲۲، ۲۲۳ ر.ک: اهل صفة.
۵۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۶۵	افغانستان ۱۲۹
ابوسعید ابوالخیر ۱۳۵، ۱۳۶	افکار ۲۶، ۱۱۹
ابوعلی سینا ۲۶	افلاتون ۱۶، ۷۸، ۹۷، ۱۳۶ - ۱۶۵
ابولهب ۱۱۸	۲۱۶، ۲۱۷

- اقبال با چهارده روایت ۱۰۸، ۱۶۹
 اقبال در راه مولوی ۱۶۶
 اکرم (محمد) ۱۲۹
 اناللق ۳۴، ۴۰، ۸۵، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰
 اناللق ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۵
 اناللق ۱۶۸
 انسان کامل ۴۶، ۴۷
 انگلستان ۱۵، ۱۲۹
 انور (عشرت) ۴۹
 اوحالدین کرمانی (عارف قرن هفتم) ۱۳۱
 اوستا ۱۳۵
 اهل صفه ۱۳۵ ر.ک: اصحاب صفه.
 ایتالیا ۱۲۹
 ایران، ایرانی ۹، ۱۸، ۱۲۹، ۱۳۰
 ۱۳۴ - ۱۳۶، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۳
 ۱۵۹، ۱۸۴
 بازسازی اندیشه دینی ۱۰، ۳۰، ۳۵
 ۳۶، ۳۸ - ۴۰، ۴۲، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۴
 ۵۶ - ۶۴، ۶۶ - ۶۸، ۷۰ - ۷۲، ۷۴
 ۷۷، ۷۸، ۸۰ - ۸۴، ۸۷، ۹۰، ۹۵، ۹۶
 ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵
 ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸
 ۱۵۹، ۱۶۹، ۱۸۰، ۲۰۲
 بال جبریل ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۲۰
 ۱۷۱
 بایزید ۸۵، ۱۳۵، ۱۸۱، ۱۸۴
 بخارا ۱۳۴، ۱۵۹
 بخاری (محمد) ۱۳۳
 برزخ ۹۱
 برگسون ۵۱، ۵۶، ۵۷، ۶۹، ۱۰۷
 بغداد ۷۶، ۱۴۰، ۱۵۹
 بلخ ۱۳۴
 بلیک (ویلیام) ۲۹، ۳۰، ۴۰
 بندگی نامه (مثنوی) ۱۵۳
 بنی امیه ۲۲۱
 بودائیزم ← آئین بودا
 بهشت، فردوس ۲۸
 پاتریک (کیل) ۱۰۶
 پاکستان ۱۵۱
 پتی سون (پرینجل) ۸۹
 پراگماتیسم ۹، ۱۵۳، ۱۵۷
 پلوتینوس ۱۶، ۱۳۶، ۱۶۵ - ۱۶۸
 پلورالیزم ← کثرت گرایی
 پیامبر (ص)، محمد، مصطفی ۱۶
 ۶۰، ۶۱، ۸۵، ۹۳، ۹۶، ۹۷، ۱۲۲
 ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۸۱، ۲۲۷
 ۲۳۱
 پیام مشرق ۳۲، ۴۶، ۱۱۰، ۱۱۲
 ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۴۳، ۲۲۵
 تاتار ۱۵۹
 تاریخ تصوف در اسلام ۱۴۹
 تبریز ۱۵۷
 تجسم و حلول ۳۱، ۷۲
 تذکرة الاولیاء ۱۸۴
 ترزای قدیس (مادام) ۲۹
 ترکستان ۱۵۹
 ترکیه ۸۸

تشبیه ۷۲	حسین (ع) ۱۲۲
تصوف حلاج از جنبه فلسفه	حکمة الاشراق ۱۳۵
مابعدالطبیعی ۹۹	حلاج ۲۹، ۳۴، ۴۷، ۸۵، ۹۷، ۹۹
تقدیر، تقدیرگرایی ۸۵، ۱۴۵، ۱۴۸	۱۰۰، ۱۸۰، ۱۸۱
تنزیه ۷۲	ختا ۳۴
توکل ۱۴۹	ختن ۳۴
تمیشتوکلس ۱۵۶	خدا ۳۱، ۵۰، ۶۹، ۹۹، ۱۴۱، ۱۴۳ -
جاودانگی ۲۹، ۸۶، ۱۲۴، ۱۲۶	۱۴۵
۱۶۹	خدا و انسان ۸۹، ۱۸۴
جاویدنامه ۳۳، ۴۶، ۴۷، ۸۷، ۹۶	خراباتیگری ۱۵۶، ۱۶۴
۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۲۰ - ۱۲۲	خراسان ۱۳۵
۱۲۵، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۸۳، ۲۲۶	خسرو پرویز ۲۱۴، ۲۲۵
جبرئیل، روح الامین ۱۲۱، ۱۲۲	خشایارشا ۱۵۶
۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۳، ۲۰۹	خلفای راشدین ۲۲۱
جبر و اختیار ۹۳	خلوت نشینی و انزوا ۱۴۳
جم، جمشید ۲۱۵	خواجه نقشبند ← بخاری (محمد)
جنید بغدادی ۷۶	خوارزم ۱۵۹
جوانمردان ۱۰	خود، خودی ۳۸ - ۴۰، ۴۴، ۴۵، ۵۴
جهان ظاهری ۵۱	۵۵ - ۵۷، ۶۶، ۶۸ - ۷۰، ۸۰، ۸۱
جیلی (عبدالکریم ابراهیم) ۴۶، ۴۷	۸۴، ۸۵، ۹۱، ۹۴، ۹۹ - ۱۰۳، ۱۲۱
جیمز (ویلیام) ۳۷	۱۲۴ - ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۵۷، ۱۶۸ -
چشتیه ۱۵۱	۱۷۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۹۷ - ۲۰۱
چنگیز ۱۴۰، ۱۵۷	خیام ۲۸
چه باید کرد؟ ۴۶، ۱۱۷، ۱۵۳، ۲۲۶	دار مستتر (جیمس) ۱۳۸، ۱۳۹
حارث محاسبی ۷۶	دانشگاه مک گیل ۲۳
حافظ ۱۶۱ - ۱۶۴	دجله ۳۳
حافظ چه می‌گوید؟ ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۶۲	در پیرامون ادبیات ۱۵۴
حزین (علی) ۱۳۳	در پیرامون رمان ۱۵۴، ۱۶۹، ۱۷۰
حسن صباح ۱۶۲	۱۷۱

- دکارت ۸۶، ۱۰۰، ۱۸۲
 دیوئی (جان) ۱۰۶
 دیوان حلاج ۹۹
 راسل (برتراند) ۱۰۶، ۱۱۴
 رسالة الاحديه ۱۳۱
 رفاعى (شيخ احمد) ۱۳
 رموز بى خودى ۴۵، ۱۲۲، ۱۵۰
 ۱۵۸
 روان، گوهر روان (کسروى) ۱۶۹ -
 ۱۷۱
 روزبهان بقلی ۱۸
 روم ۱۶، ۱۶۶
 زبور عجم ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۸،
 ۱۶۰، ۲۲۵
 زرین کوب (عبدالحسین) ۲۲۱
 سالک مجذوب ۷۶
 ستایش پوچی ۱۱۴
 سرهندی، مجددالف ثانی ۱۳۳
 سرى کرشن ۱۳۱
 سعیدی (شلاسرغما) ۱۹۷
 سلطان الانوار الاسفهبديه ۱۳۵
 سمرقند ۱۰
 سنائی ۱۸، ۱۵۴
 سن فرانسیس ۳۹
 سوریه ۱۵۹
 سهروردی (شهاب الدین) ۱۳۵
 سهروردیه ۱۵۱
 سیر فلسفه در ایران ۴۶، ۱۳۰
 سیدین (خواجه غلام) ۱۰۵
 سیر و سلوک عرفانی ۲۸، ۷۰
 شاو ۴۶
 شاه یحیی ۱۶۴
 شبستری ۱۲
 شرار زندگی (شرح اسرار خودی)
 ۱۹۶
 شرح اشعة اللمعات ۷۵
 شرق و غرب ۱۲۰
 شریعت ۹۵
 شعله طور ۳۳
 شوپنهاور ۶۵
 شوروی ۱۲۹
 شهر اموات در قاهره ۹۹
 شیخ احمد سرهندی ← سرهندی
 شیخ اکبر ۱۳۱
 صحرای سینا ۱۸۷، ۱۹۴
 صدرالدین فونیوی ← فونیوی
 صفویه ۹
 صوفیگری ۱۵۴، ۱۶۰، ۱۶۶
 صوفی و ملا ۱۵۰، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۰۹
 ضرب کلیم ۱۱۶
 طاهره، قرۃ العین ۳۰، ۳۳
 طریقت ۳۴
 طلب ← مرحله طلب
 ظاهر و باطن ۲۰
 ظاهریه ۷۳
 عالم غیب ۳۰، ۱۴۲
 عبدالحکیم (خلیفه) ۳۵، ۱۲۲
 عبدالرزاق کاشی ۱۳۳

- عبدالقادر گیلانی ۱۳۴
عبدالکریم ابراهیم جیلی ← جیلی
عرائس البیان ۱۸
عراق ۱۵۹
عراقی ۹۷، ۱۳۳، ۱۶۰
عطّار ۹۷
عقل الہی ۲۸
عقل بشری ۲۸
علم ۱۱۷
علم و عشق ۱۲۰
علی (ع) ۸۵، ۱۱۸، ۱۸۱، ۲۲۴
عمر (خلیفہ دوم) ۲۲۴
غار حراء ۱۴۳
غزالی (امام محمد) ۱۱۸
غنی (قاسم) ۱۳۴
فارابی ۲۱۴
فاران ۱۸۷، ۱۹۴
فارس ۱۸
فاکس (پیرچ) ۵۹
فتوحات محیہ ۴۳، ۵۰
فرانسہ ۱۲۹
فردوسی ۱۵۴
فروغی (محمد علی) ۵۶
فروید (زیگموند) ۳۸، ۶۳، ۶۵
فرہاد کوہکن ۲۱۴
فرہنگ است یا نیرنگ ۱۵۹
فرہنگ تحلیلی مذاہب آمریکا ۱۰۶
فصوص الحکم ۴۳، ۵۰، ۱۶۵
فضل الرحمن ۲۳
فقیہ ۲۳۴
فلسفہ وجودی ۱۸
فنا فی اللہ ۱۰، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۸
۱۴۳، ۱۶۱، ۱۸۳
قادریہ ۱۳۴، ۱۵۱
قدیم ۸۸
قونیوی (صدرالدین) ۱۳۳
کانادا ۲۳
کانت ۵۲
کاووس (کیکاووس) ۲۰۷
کتاب الارشاد ۱۸
کربلا ۱۲۲
کرین (ہنری) ۱۳۵
کثرت گرائی ۱۸۳
کشف المحجوب ۱۳۵
کی (کیقباد) ۲۰۷، ۲۲۵
کی یرکگارد ۸۵، ۱۸۱
گفتاری از پیمان ۱۵۴، ۱۵۵
گلندزیہر ۱۳۵
گلشن راز: اکثر صفحات
ماسینیہ ن (لوئی) ۹۹، ۱۸۰
ماوراء النہر ۱۳۴
مباہلہ مدینہ و تقدیس فاطمہ (س) ۹۹
مثنوی مسعودی ۱۰۹، ۱۴۸، ۱۶۵
۲۲۴، ۲۲۵
مجدد الف ثانی ← سرہندی
مجدوب سالک ۷۵

نصیحة الملوك ۱۱۸	محي الدين ← عبدالقادر گیلانی
نقادی عقل مطلق ۵۲	مدرسه و شاگرد ۱۰۶
نقشبندیہ ۱۳۳	مرحله طلب ۷۰
نمرود ۱۹۲	مرگ ۱۲۵، ۱۶۹، ۱۷۰، ۲۳۴
نوافلاتونی ← آئین نوافلاتونی	مسافر (مثنوی) ۶۷
نہاوند ۷۶	مسیح، عیسی، پسر مریم، عیسوی
نمایش ابراهیم در سدوم ۹۹	۲۲۲، ۱۱۴، ۴۰
نیچہ ۶۵، ۱۵۴، ۱۶۴، ۱۸۲، ۱۸۴	مسیحیت ۱۶، ۲۰
نیروانا ۱۳۷، ۱۳۸	مصر ۱۶، ۱۵۹
واگنر ۴۶	معتزلہ ۷۳
ودانتا ۶۵، ۱۴۰	معرفت استنباطی ۵۰
هائپاتیہ ۱۶	مغول، مغولان ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹
هاشمی (عبدالسمیع) ۱۳	۱۶۱
هاکسلی (آلدوس) ۳۸	مقولات عشر ۵۲
هگل ۱۱۰، ۱۶۸	مک تاگارت ۱۱، ۱۰۳، ۱۳۰
هلاکو ۱۴۰	ممکن و واجب ۸۸
هند، ہندی ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۰	موسی، کلیم ۷۳، ۹۷، ۲۱۴
۱۵۹، ۱۴۹	مولوی، رومی، جلال ۱۱، ۲۳، ۲۶
هندوها ۱۷	۳۴، ۴۷، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۲
یوحنا یحواری ۲۹	۱۴۲، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۸۴، ۱۹۴
یوسف (نبی) ۲۰۶	۲۱۴، ۲۲۴، ۲۲۶
یونان، یونانی ۱۷، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۵۶	مولوی، نیچہ و اقبال ۳۵، ۶۵
۱۶۷، ۱۶۶	مہدی (ع) ۲۲۴
یونگ ۶۵	ناپلئون ۸۵
	ناصر خسرو ۱۵۴
	ندوی (سید سلیمان) ۱۳۳
	نصر (سید حسین) ۱۳۱

از این مولف منتشر شده است:

- | | |
|-----------------------|----------------------------------|
| مجموعه داستان | □ تصویرهای آشنا |
| اقبال لاهوری | □ بازسازی اندیشه دینی |
| اقبال لاهوری | □ شرح مثنوی «گلشن راز جدید» |
| اقبال لاهوری | □ شرح مثنوی «بندگی نامه» |
| اقبال لاهوری | □ شرح مثنوی «چه باید کرد» |
| هرمان هسه | □ روزالده |
| هرمان هسه | □ سفر به شرق |
| جان فلوداس | □ نقد و بررسی «سفر به شرق» |
| خلیفه عبدالحکیم | □ مولوی، نیچه و اقبال |
| هرمان هسه | □ تیزهوش |
| عشرت انور | □ مابعدالطبیعه (از دیدگاه اقبال) |
| هرمان هسه | □ اخبار عجیب و حکایات غریب |
| هرمان هسه | □ دمیان |
| جان ویتون | □ نقد و بررسی «دمیان» |
| شرح ارمغان حجاز اقبال | □ خیال وصال |
| فوریه کلمبو | □ خدا در آمریکا |
| لئو راستن | □ فرهنگ تحلیلی مذاهب آمریکا |
| جیمز فیلمن | □ آشنائی با فلسفه غرب |

- غ. سیدین □ مبانی تربیت فرد و جامعه (از دیدگاه اقبال)
- جری گلن □ نقد و بررسی شش داستان هسه
- هرمان هسه □ سیدارتا
- جری گلن □ نقد و بررسی «سیدارتا»
- جان سیمونز □ نقد و بررسی «گرگ بیابان»
- سیدیر، کونستان □ نقد و بررسی «ایلیاد»
- آنتونی کنی □ آکویناس
- جرارد دالکورت □ شرح فلسفه و آثار توماس آکویناس قدیس
- مک دانیل استنلی □ شرح فلسفه و آثار برگزیده نیچه
- لئو دلی □ شرح فلسفه دکارت
- نیکولاس کاپالدی □ میل، بنتام و مکتب فایده گرایی
- اسپنسر دی اسکالا □ نقد «تواریخ» هرودوت
- سوگوون کانگ □ توماس هابز و جان لاک
- لئو دلی □ شرح فلسفه و آثار برگزیده آگوستین قدیس
- مارگارت لوفتوس رانالد □ روسو و آثار و افکارش
- هنری پارکز □ خدایان و آدمیان (مبانی فرهنگ و تمدن غرب)
- مجموعه مقالات □ اقبال با چهارده روایت
- شرح اسرار خودی اقبال □ شرار زندگی
- مجموعه مقالات □ خدا در تصور اقبال
- گزیده اشعار اقبال □ پیاله‌ئی از میکده لاهور
- شرح و بررسی تطبیقی غزلیات اقبال □ لعل روان
- دیدگاههای اقبال □ سونش دینار
- مجموعه مقالات □ زمان و مکان از دیدگاه اقبال
- مجموعه مقالات □ تصوف در تصور اقبال، شبستری و کسروی
- شرح جاویدنامه □ بر بام افلاک