

اقبال و تصوف وجودی

عبدالخالق نوری

استاد دانشگاه بغلان، افغانستان

چکیده

اقبال لاهوری عارف بیدار دل، اندیشمند آگاه و توانای جامعه‌ی بشری در جهان معاصر است که یکی از راه‌های شناخت و رسیدن به حقیقت را تجربه‌ی باطنی یا عرفان می‌داند و بر حقایق آن باور دارد؛ زیرا از طریق آن می‌خواهد خود باوری و خود بیداری را در بین مردمان جامعه‌ی خویش پدید آورد و باورمندی به آیین وحدت الوجودی و فناپی برخاسته از آن را که به نظرش موجب زوال روحانی مسلمانان شده بود، با استفاده از نظریه‌ی «اثبات خودی» رد می‌کند. این نوشته که به بررسی عرفان اقبال، همراه با چرایی مخالفتش با تصوف وجودی به گونه‌ی توصیفی-تحلیلی اختصاص دارد، به این نتیجه دست یافته است که اقبال نجات و سر بلندی انسان روزگارش را تنها از راه روشن و سعادت بخش عرفان اسلامی و شرقی میسر می‌داند و با نگاهی انتقاد آمیز به آثار عرفانی گذشته و سرچشمه‌های این نوع نگرش، نقاط ضعف و قوت آن را مورد بررسی قرار می‌دهد و آنچه را برای جامعه و مردم، سودمند و رهایی بخش بود، با بیانی ساده مطرح می‌سازد که سبب پویایی زندگی و بیداری انسان‌های شرقی می‌گردد.

کلید واژه‌ها ، اقبال ، عرفان ، خود ، فنا ، وحدت وجود

مقدمه

اقبال لاهوری شخصیتی است چند بعدی که یکی از بعدهای مهم و برجسته‌ی شخصیتی او را عرفان تشکیل می‌دهد، اما عرفان اقبال عرفانیست پویا و روشن که می‌تواند انسان را متوجه خویشتن خویش سازد و قوه‌ی تپش را در آنان پدید آورد؛ زیرا طریق آن بر تپیدن استوار است. تپیدن، تنها برای سعادت آخرت نه، بل بهروزی، سرافرازی و پیشرفت دنیایی نیز هست. ازین رو، این

عرفان در برابر فنا می ایستد و می گوید که انسان از فنا مبرا است و انسان فنا فی الله نیست، بلکه در عین جذب صفات الهی، فردیت خویش را حفظ می کند؛ همچو شمع در برابر نور خورشید.

از این رو، از محو خودی بپراز است و از تصوف وجودی روی گردان و آن را زهری می پندارد که شماری آب حیات می دانند. او دستور می دهد که نفس را بشناسید و در خودی خود غور و تعمق کنید و ذات خود را تربیت و توسعه بدهید و مستعید کنید تا نایب خدا در زمین شوید و خدا را در خود بگنجانید و با او یکی شوید.

پس پرسش این است چرا او به عرفانی وجودی و فنا بر خاسته از آن مخالفت کرد و آن را موجب زوال تلقی نمود؟ اما با کندوکاوی به وسیع می توان پی برد که او تلاش می نمود تا اعتماد و خودباوری گذشته و عظمت و شکوه پیشین را در میان شرقیان احیا کند و این بی مخالفت در برابر وحدت وجود و فنا بر خاسته از آن ممکن نبود؛ از این رو تمام کوشش و ظرفیت خدادادی خویش را برای پدید آوردن این وضعیت در میان شرقیان به خرج داد. باید تذکر داد که شماری اندیش مندان دیگر نیز به عرفان اقبال پرداخته اند و برخی نکته های عرفانی او را مورد بازکاوی قرار داده اند، مگر هیچ یک به گونه ی مشخص و به گونه ی توصیفی-تحلیلی در این مورد نپرداخته اند و پیامد خودبیداری این نوع عرفان را تبیین نکرده اند.

روش تحقیق

روش تحقیق در این رساله کتابخانه بی است که بر اساس شیوه ی توصیفی-تحلیلی استوار است.

اهداف تحقیق

- 1- شناخت محیط عرفانی اقبال لاهوری
- 2- درک درست عرفان اقبال
- 3- بررسی دیدگاه اقبال پیرامون وحدت الوجود
- 4- بررسی پیام و پیامدهای مهم عرفان علامه اقبال لاهوری

اهمیت تحقیق

این پژوهش، برداشت معاصری از عرفان دارد که انسان را برای زنده‌گی کردن بهتر تشویق می‌دارد؛ زنده‌گی‌یی که انسان بیدار می‌شود و خویشتن خویش را استحکام می‌بخشد و برای مبارزه آمادگی می‌گیرد.

افزون برآن، تصویر درست و تعبیر دیگری از وحدت وجود ارایه می‌دهد که با زمان ما در مطابقت قرار دارد و تصوف را یکی از نیازهایی مهم تزکیه‌یی امروزه معرفی می‌گیرد.

عرفان اقبال و آیین وجودی

عرفان یا معرفت به معنای شناخت است و در اصطلاح، معرفت قلبی است که از طریق کشف و شهود حاصل می‌شود. کسی را واجد مقام عرفان است، عارف می‌گویند و دانشی را که مبتنی بر عرفان است، معرفت می‌خوانند (انصاری، 1382: 13). در واقع عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف ناپذیر که در آن برای انسان این احساس پیش می‌آید که ارتباط مستقیم و بی واسطه با وجود مطلق یافته است. این احساس البته حالتی است روحانی، ورای وصف و حدی که در طی آن عارف ذات مطلق را نه به برهان، بلکه به ذوق و وجدان درک می‌کند (زرین کوب، 1389: 10).

اقبال در ابتدای زنده‌گی با این نوع معرفت از طریق خانواده آشنا گردید؛ زیرا در خانواده‌یی پروریده شد که فضای عرفانی و روحانی بر آن حاکم بود. پدرش شیخ نورمحمد مردی عارف مسلک و صوفی بود و هوای خانه‌اش را با خوانش قسمت‌های از «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم» خوشایند و مطبوع می‌ساخت. خود در این مورد می‌نویسد: «پدر من به «فتوحات» و «فصوص» بسیار علاقه‌مند بود و از سن چهار ساله‌گی گوش‌های من با اسم و تعلیم آن‌ها آشنا شد و مدت‌ها تدریس این دو کتاب در خانه‌ی ما ادامه داشت. در ابتدای کودکی همه‌یی این مسایل از قدرت درک من بالابود، مگر من در مجلس‌های درس شرکت می‌کردم. بعد وقتی با زبان عربی آشنا شدم، به قدرت

درک من افزوده گشت و بر اثر پیشرفت در علم و تجربه، شوق و تمایل و شناختم
بیش تر شد» (اقبال، 1372 ج 1: 82).

جاوید اقبال به نقل از عطیه‌ی فیضی می‌نگارد: «پدر اقبال در سایه‌ی
یک ولی الله، چندین ماه را به تنهایی سپری کرد و هر آنچه که به دست آورد، به
پسر خود بخشید (اقبال، 1372 ج 1: 102). در پژوهش دیگری آمده است که
اقبال به فرقه‌ی قلندریه نیزگرایش داشت و از این که رندی خویش را بر ملا
می‌ساخت، لذت خاصی به او دست می‌داد؛ زیرا او قدرت بیان را با مضامین
عالی قلندرانه و چاشنی تصوف در می‌آمیخت، به طوری که حال و هوای غزل
های حافظ را به یاد می‌آورد (شریف‌زاده، 1380: 238).

آشنا هر خار را از قصه‌ی ما ساختی در بیابان جنون بردی و رسوا ساختی
پرتو حسن تو می‌افتد برون مانند رنگ صورت می‌پرد از دیوار مینا ساختی
طرح نوافکن که ما جدت پسند افتاده ایم این چه حیرت خانه‌ی امروز و فردا ساختی
(لاهوری، 1384: 269)

به هر صورت روح اقبال که همیشه در فضای لایتناهی عرفانی پرواز می‌کرد، هم-
چنان بی‌قرار بود، تا این که انعکاس افکارش را در مثنوی معنوی یافت. هم آهنگی و
یک رنگی با بلخی، اقبال را بر آن داشت که پیروی از شیوه‌ی او را طلب کند.

پیرومی خاک را اکسیر کرد از غبارم جلوه‌ها تعمیر کرد
(لاهوری، 1384: 39)

به نظر اقبال، بلخی تنها مرشد زمان خود نبود، بلکه مردم این عصر و عصرهای
آینده هم به راهنمایی این متفکر اسلامی نیاز دارند. به همین جهت او بلخی را به
عنوان مرشد و پیر می‌شناخت و خودش را مرید و شاگرد معنوی او معرفی می‌کرد:

پیرومی را رفیق راه ساز
تا خدا بخشد ترا سوز و گداز

اشعار اقبال که بیانگر نگاه عارفانه‌ی او به انسان و جهان است، با بیان
متفاوت از بیان عارفان متقدم فرهنگ اسلامی که متناسب با نیاز انسان و
جامعه‌ی معاصر او سروده شده است.

در حقیقت نگاه عرفانی اقبال در محور بینش خودی او بازتاب یافته است و با استفاده از نظریه‌ی « خودی » اقبال می‌خواهد انسان را بیدار و متوجه خویشتن خود سازد و به ارزش‌ها و آرمان‌های او تحقق ببخشد. پس این نظریه‌ی « خودی » مهم‌ترین و اصلی‌ترین محور اندیشه‌ی فلسفی و اجتماعی و در عین حال دینی وی را می‌سازد. این نظریه چندان مهم است که می‌توان گفت، کلید اصلی فهم درست نظریه‌های متنوع او در حوزه‌های گوناگون است...

نگرش اقبال در اسرار خودی بدین صورت است که وی آن بخش از تفکرات عرفانی را که شبه ناک بوده و ممکن برای انسان‌های عادی باعث کژ اندیشی و انحراف شود، با بیان روشن، به گونه‌ی تعبیر کرده است که نه تنها باز دارنده نیستند، بلکه پویا و مؤثر و بر انگیزاننده نیز هستند و باعث بیداری مخاطبان می‌گردد.

عرفان اقبال، نمونه‌ی بارز و اعلا‌ی عرفانی است که می‌تواند در روزگار معاصر جنبه‌ی کاربردی داشته باشد و به انسان هویت و شخصیت ببخشد و او را در برابر تهاجم غرب مجهز سازد و نهایتاً سربلندی و افتخار او را تضمین کند (واعظی، 1380: 132). از این رو، در برابر مکتب وحدت وجود می‌ایستد و با آن مخالفت می‌ورزد. در حالی‌که او در آغاز به مسلک وحدت وجودی باورمند بود، مگر پسان‌ها این فکرش را عوض کرد (اقبال، 1372 ج 2: 879). چون از نظر او تصوف وحدت وجودی که نهایتش فنا فی الله است، آکنده از اندیشه‌های نادرست است و مردم را از اسلام منحرف می‌سازد، بناً با عقیده ساده و روح اسلام هیچ گونه رابطه‌ی ندارد. اولین ظلم چنین تصوف این است که خودی را تباه می‌سازد. او این گونه تصوف را عامل اصلی تباهی و اضمحلال یک جامعه می‌شمارد و می‌گوید: « زهری است که آن را آب حیات » می‌پندارند. در حقیقت تصوف اقبال را باید در زمره‌ی آن دسته از نحله‌های عرفان در شرق به شمار آورد که به تلاش و مجاهده بیش از استغراق و مراقبه اهمیت می‌دهد. او می‌گوید کسانی که پیوسته در حالت سکر هستند، نمی‌توانند در نبرد زنده‌گی موفق باشند. اینان از لحاظ قومی و ملی افرادی مضر می‌باشند.

چون قلب و روح یک مسلمان همیشه در حالت بیداری است نه سکر و چرت. بنابر این عرفان اقبال، عرفان پویا، متحرک و مکمل تفکر فلسفی اوست. او جهان و آنچه در او هست را بی بنیاد، پوچ و غیر قابل توجه نمی داند، بلکه چنین اندیشه‌ی را برای دنیای اسلام سپهی مهلک می‌شمارد که با روح قرآن در مغایرت است. اقبال به تصوفی معتقد است که بنیادش بر عمل، طریقش بر تپیدن و نرسیدن و هدفش در رسیدن به کمال من منتهای باشد. عرفان او چندان متعالی است که حتا من نامحدود هم در پی دیدار من محدود بر می‌آید. عارف در اندیشه‌ی او کمی است که وقتی به چنان منزلت و مرتبتی نایل آمد، به دنیای ملموسات باز می‌گردد و آنچه را که در سیر و سلوک خود تجربه کرده است، برای پیشرفت و بهبود جامعه‌ی خویش به کار می‌گیرد و لذت حضور را به دیگران می‌چشاند و سر مشق پویایی، تلاش و مبارزه می‌شود (ماکان، 1382: 126-127).

مرید همت آن رهروم که پا نگذاشت به جاده‌ی که دروکوه و دشت دریا نیست
شریک حلقه‌ی زندان باده پیمای باش حذر ز بیعت پیری که مرد غوغا نیست

(لاهوری، 1384: 270)

این باوری است که اقبال از عرفان آرایه می‌دهد، در حالی که وحدت وجود بدین مفهوم است که یک حقیقت مطلق بیش نیست و غیر از آن هر چه هست، همه وهم و خیال است. همه سایه یا شبهی هستند از آن حقیقت مطلق. همانند خورشید که یکی بیش نیست، گاهی ممکن است از آن پرتو یا شعاعی ببینیم، این شعاع‌ها یا انوار خورشید در واقع خود خورشید نیستند و تجلی آن هستند (آریا، 1381: 27). در حقیقت وحدت وجود، غیر از یک ذات از همه چیزها انکار می‌نماید، جز یک ذات همه را معدوم می‌انگارد و به وجود اشیا قابل نیست، نه اینکه به وجود پدیده‌ها قابل باشد، بلکه آنها را فنا می‌پندارند و نمی‌بینند (فقیهی هروی، 1390: 110) و می‌گویند هرچه هست خداوند است. فرقی میان خالق و مخلوق وجود ندارد. ذات و صفات خدا از هم جدا نیست. یعنی عبد و معبود یکی است. در نهایت انسان و حدت وجود را تحصیل می‌کند. در این وصال انسان خودش را فنا می‌کند و بالاخره به مقامی می‌رسد که وجود او در ذات الهی محو می‌گردد.

پس در بالاترین مرتبه، وجود عبارت از واقعیت مطلق و نامحدود خدا، « واجب الوجود» ی که نمی‌تواند وجود نداشته باشد. در این معنا، وجود ذات خداوند و یا ذات حق را مشخص می‌کند، تنها حقیقتی که از هر جهت حق است. در مرتبه پایین تر، وجود جوهر بنیادین « ماسوالله» است. لذا در معنای دومی، واژه‌ی وجود مانند علامتی اختصاری به کار می‌رود و برای اشاره به کل عالم، یعنی همه چیزی که هست. همچنین می‌تواند برای اشاره به هستی تک تک چیزهایی که در جهان یافت می‌شود، استعمال گردد.

وجود به عنوان ذات حق، آن بنیاد غیر قابل تعریف و غیر قابل شناخت هر شی است که در همه اطواری که آن شی امکان یافت شدن دارد، حاضر است. واژه‌ی وجود در این معنا، غالباً کم و بیش مترادف « نور» به کار می‌رود که یک اسم قرآنی است. نور مادی و اقعیتی است واحد و غیر قابل رویت، ولی همه شکل‌ها و رنگ‌ها و اشیا به وسیله‌ی آن ادراک می‌شود (چیتیک، 1384: 26).

ولی باید تاکید کرد که اقبال به حیث پیامبر خودی مخالف این گونه تصوف وجودی بود و آن را موجب زوال روحانی مسلمانان تصور می‌کرد و این را بزرگ‌ترین دلیل بیماری فردی و اجتماعی مسلمانان می‌دانست و در اثر دیگری اقبال دلیل زوال مسلمانان را در سه وجه می‌داند: نخست استبداد و دیکتاتوری ملوکیت که نتیجتاً اضمحلال سیاسی را به دنبال دارد. دوم تقلید پسندی بعضی از علما که باعث انهدام فکری و علمی و تمدنی است. سوم تظاهر و دو رویی صوفی‌نماها که در میان صوفیان صافی رخنه کرده، موجب پیدایش عقاید غیر اسلامی در میان جوامع مسلمانان می‌گردید. این هر سه باعث محرومیت و عقب مانده‌گی مسلمانان در ازمنه تاریخی است (اقبال، 2001: 128): ازین رو همه‌ی نیروی خدادادی مسیحای خود را برای مداوای این عقیده؛ یعنی همین وحدت وجود یا « نفی خودی» صرف نمود و با استفاده از نظریه‌ی « اثبات خودی « خود، دررد آن کوشید (حسین، 1377: 99).

پس همین نظریه‌ی خودی پایه و اساس فلسفه‌ی حیات و کاینات اقبال است. واژه‌ی خودی یا انانیت که در اردو به معنای کبر و غرور به کار می‌رود، اما اقبال آن را به عنوان اصطلاحی فلسفی به مفهوم بیان عقیده‌ی به کار برده است که نفس خودی انسان یک هستی فانی و خلق شده‌ی است، اما این هستی در جای خودش دارای وجود مستقلی است که در اثر عمل پایدار و جاویدان می‌شود. او خودی را چنین تعریف می‌کند:

گوهر هستی ز آثار خودی ست	هر چه می‌بینی ز اسرار خودی ست
خوبستن را چون خودی بیدار کرد	آشکارا عالم پندار کرد
سد جهان پوشیده اندر ذات او	غیر او پیدا است از اثبات او

(لاهوری، 1384: 41)

چون حیات عالم از زور خودی است

پس به قدر استواری زنده گی ست

(لاهوری، 1384: 42)

بنابر بیان اقبال، « خودی » به یک معنا همان « تشخص » و « وجود مطلق » و « هستی ناب » است که حقیقت عالم و جهان است و بدون آن هیچ چیزی وجود خارجی نخواهد داشت. چنان که مفهوم « خود » در ذهن و زبان محاوره‌ی و عمومی ما نیز همین مفهوم را تداعی می‌کند. مثلاً وقتی می‌گوییم « خود جهان » یا « خود او » یا « خود شما » و یا « خود من » چنین مفهومی در اذهان متبادری می‌شود. از این رو خودی به یک معنا همان « من » است...

او از مفهوم « من » و « خودی » در سطح هستی و به عنوان عام استفاده می‌کند. از این رو می‌گوید: جهان هستی در تعبیر عبارت است از « یک من هستم بزرگ » که در حد مطلق و حقیقی آن « خدا » است در مراتب دیگر وجود به طبیعت و انسان تسری پیدا می‌کند. البته این پدیده‌های وجودی در سطح مخلوق هر کدام ذره‌ی از « من هستم بزرگ » اند و به بیانی از من مطلق و غایی بهره دارند. چرا که هر موجودی از آن وجود مطلق و نهایی صادر شده تجلی افاضه‌ی سرمدی اند (اشکوری، 1379: 23-24). او می‌افزاید که « من » ها فقط از من غایی صادر می‌شوند. نیروی خلاق من غایی، که عمل و اندیشه در آن یکسان است، به صورت واحد‌های « من » عمل می‌کند. جهان در تمام

جزئیاتش از حرکت میکانیکی یعنی آنچه را که اتم ماده می‌نامیم تا حرکت آزاد اندیشه در «من» بشری، مفهوم «من بزرگ هستم» یعنی خدا را در خویش متجلی می‌سازد. هر ذره‌پی از نیروی الهی، هر قدر هم که در سطح نازلی از مراتب وجود باشد، بازیک «خود» یا «من» به شمار می‌رود (لاهوری، بی تا: 137).

خودی را از وجود حق وجودی خودی را از نمود حق نمودی

(لاهوری، 1384: 502)

این خودی حقیقت وجود در انسان است و بدون آن انسانیت معنا و مفهوم ندارد:

نقطه ی نوری که نام او خودی است زیر خاک ما شرار زنده گی است

(لاهوری، 1384: 44)

یا

جوهر نوری است که اندر خاک تو یک شعاعش جلوه ی ادراک تو

(لاهوری، 1384: 80)

به نظراقبال آدمی بدون خودی وحدت و انسجام ذاتی و انسانی خود را از دست می‌دهد:

ای امین حکمت ام الکتاب وحدتی گم گشته ی خود را بیاب

(لاهوری، 1384: 69)

ولی، پیروان وحدت وجود منکرو اقعیت «خود» شده اند. آنان عالم پدیدارها لا وجود و غیرو اقعی می‌دانند و می‌گویند، انسان نیز پس از آن که بخار گونه از این جهان در می‌گذرد، با همه ی معنویات اخلاقی و آرزوها و مسوولیت هایش به تدریج در عدم محو می‌شود. در عرصه ی وحدت وجود هیچ عمل، تلاش، و پیشرفتی - خواه از افراد باشد یا از اقوام - ماندنی و نگاهداشتنی نیست. از این رو «خود» را وجود حقیقی، یعنی حقیقتی و اقعی دانستن مغایر مبنای آیین وحدت وجودی است که نه مرکز محدود تجربه را می‌پذیرد و نه جهان را و اقعی و عینی می‌داند (انور، 1379: 50).

اما اقبال این خودی را یک هستی بدیهی می‌داند که بدون هیچ واسطه‌پی درک وجود می‌کند. درحالی که «غیرخودی» یعنی وجود هستی و کاینات

نیازمند دلیل و برهان است. اگر انسان در وجود خود احساس شک و تردید داشته باشد، این خود گواه بر این است که شکاک یا شک کننده‌ی وجود دارد (حسین، 1377: 102).

اگر گویی که «من» وهم و گمان است	نمودش چون نمود این و آن است
بگو یا من که دارای گمان کیست؟	یکی در خود نگر، آن بی نشان کیست؟
جهان پیدا و محتاج دلیلی	نمی آید به فکر جبریلی
خودی پنهان ز حجت بی نیاز است	یکی اندیش و درباب این راز است
خودی حق بدان، باطل مپندار	خودی راکشت بی حاصل مپندار

(لاهوری، 1384: 176)

اعتقاد اقبال به این «خودی» چنان قوی است که منکر خودی را از منکر خدا کافرتر می داند:

منکر حق نزد ملا کافر است	منکر خود نزد من کافرتر است
--------------------------	----------------------------

(لاهوری، 1384: 413)

ازین رو او برای تربیت خودی سه مرحله را در نظر می گیرد؛ اولین مرحله اطاعت است، چون که از دیدگاه اسلام بالاترین و حقیقی ترین آزادی از خود اطاعت یعنی پابند بودن به فرایض نشأت می پذیرد. بناً به مسلمانان توصیه می کند که با توجه به این که اصل اختیار نیز جبر است، آنان باید از خدا و رسولش فرمان ببرند و از سختی فرایض شکایت نکنند. کسی که هدفش تسخیر ماه و ستاره گان باشد، باید در برابر قوانین و فرایض سر بنهند (صدیقی، 1377: 130):

در اطاعت کوش ای غفلت شعار	می شود از جبر پیدا اختیار
هر که تسخیر مه و پروین کند	خویش را زنجیری آیین کند

(لاهوری، 1384: 54)

مرحله ی دوم در تربیت خودی ضبط نفس است، زیرا کسی که بر نفس خود تسلط ندارد بی گمان محکوم دیگران می گردد:

هر که بر خود نیست فرمانش روان	می شود فرمان پذیر از دیگران
-------------------------------	-----------------------------

(لاهوری، 1384: 55)

پس از این که مرحله‌ی خلیفه الهی و نیابت الهی است خودی به اوج کمال خود می‌رسد و انسان مقام عالی نیابت خدایی و خلافت الهی احراز می‌کند. خواستش با خواست حق و رضایتش با رضای پروردگار همراه می‌گردد. در برابر خدا بنده است و بر هر چه غیر از خداست حاکم و مسیطر، صفات الهی در آئینه‌ی جانش متجلی است از اسرار آفرینش آگاه است و موجودی است پایدار و شاهده‌ی بیدار و سالکی راه یافته و به مقصد رسیده (شریف‌زاده، 1380: 245).

نایب حق همچو جان عالم است هستی او ظل اسم اعظم است
از رموز جزء و کل آگه بود در جهان قایم به امر الله بود

(لاهوری، 1384: 56)

در نتیجه، اقبال نجات و سربلندی انسان روزگارش را تنها از راه روشن و سعادت بخش این گونه‌ی عرفان اسلامی و شرقی میسر می‌داند؛ چنان که او ابتدا با نگاهی انتقاد آمیز به آثار عرفانی گذشته و سرچشمه‌های این نوع نگرش نقاط ضعف و قوت آن را مورد بررسی قرار می‌دهد و آنچه را برای جامعه و مردم آن، سودمند و رهایی بخش می‌داند، با بیانی ساده مطرح می‌سازد. اقبال می‌خواهد با تعالیم عرفانی، راه درست زنده‌گی کردن را به انسان‌ها بیاموزد. او طرفدار عرفانی است که آخرت انسان‌ها را مورد تأیید قرار ندهد، بلکه سعادت دنیا و آخرت آنان را توأم تأمین کند. عرفانی که انسان را به سربلندی و سروری سوق دهد، نه عرفانی که خواری و ذلت و ستم‌پذیری را ترویج می‌کند.

او در روزگاری می‌خواهد ندای عرفان سر دهد که روشنفکران به شدت با عرفان و ارزش‌های متعالی فرهنگ و ادب گذشته مخالفت می‌ورزند، ولی وی درس واقعی عرفان را به آنان می‌دهد (واعظی، 1380: 130-131).

درواقع، علامه اقبال آن گونه تصوفی را مورد تأیید قرار می‌دهد که سربلندی و استقلال مسلمانان را تأمین نماید. به همین جهت فلسفه‌ی عرفان خود را مبتنی بر کوشش و مجاهده و مقابله با مشکل‌ها قرار داده و عشق و آرزو را مبنای آن دانسته است.

نتیجه

بررسی و یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که زنده‌گی ابتدایی اقبال با تصوف وجودی آغازگردید؛ چنان‌که خانواده‌ی او؛ به ویژه پدرش با این نوع تصوف گرایش داشت و فضای خانه‌اش را با خوانش از کتاب «فصوص‌الحکم» و «فتوحات مکیه» ابن عربی سرشار از اندیشه‌های وحدت وجودی می‌ساخت، اما همین‌که به اروپا رفت دچار تحول فکری شد که یک‌سره او را از اندیشه‌های وحدت وجودی دور نمود و به عنوان مخالف جدی این عقیده تبدیل کرد.

برخی‌ها هم تاکید دارند که سفر اروپا بر اقبال تاثیر مهمی بر وی گذاشت که او را از فکری وحدت وجودی و ملی‌گرایی کاملاً دل‌زده ساخت؛ زیرا با تأمل در اوضاع و احوال مسلمانان به این نتیجه رسید که یکی از عامل‌های مهم زوال خودی و انحطاط مسلمانان، گسترش آیین وحدت وجودی در میان آنان است؛ از این‌رو تمام تلاش خویش را در مخالفت آن صرف کرد.

باید در نظر داشت که اقبال تنها به مخالفت با اندیشه‌ی وحدت وجودی اکتفا نکرد، بل راه‌حل منطقی و واقعی‌بی را نیز در برابر آن ارائه کرد. او این راه‌حل خویش را «فلسفه‌ی خودی» نام گذاشت و با استفاده از آن تلاش ورزید تا اعتماد به وجود خود در بین شرقیان را پدید آورد و آنان را در برابر هرگونه بی‌خودی استوارتر و پایدارتر سازد. بنابراین، تصوف مورد تایید اقبال تصوفی است که خودی را استحکام می‌بخشد و نیک‌بختی دنیا و آخرت وی را تضمین می‌کند و هم‌چنان او را در برابر دشمنان بیرونی که سعی می‌ورزند، او را از صحنه‌ی زندگی کنار برانند، مقاوم‌تر می‌گرداند.

نتیجه‌گیری

چنان‌چه یافته‌های تحقیق نشان داد که اقبال در آغاز از پیروان وحدت وجود بود، اما تحول روحی که در اروپا برایش دست داد، تصوف وجودی را یکی از عامل‌های انحطاط و عقب‌مانی مسلمانان قلمداد و تصریح کرد که این گونه‌تصوف قدرت عمل را از انسان سلب می‌نماید و با عقاید ساده‌ی اسلام هیچ‌گونه رابطه‌بی ندارد؛ زیرا این گونه‌تصوف خودی را تباه می‌سازد، در

حالی که خودی چیزی است که زنده‌گی افراد و ملت‌ها را تضمین می‌کند و انسان را به بلندترین مدارج روحانی و مادی می‌رساند. در نتیجه‌ی همین دید بود که اقبال در مقدمه‌ی اسرارخودی اشعاری در انتقاد از حافظ سرود که مورد اعتراض فراوانی روبرو شد. حتا پدرش که یکی از پیروان پروپاقرص حافظ و آیین وحدت وجودی بود در زمره‌ی اعتراض‌کننده‌گان قرار گرفت و حین دیدار با اقبال به گونه‌ی تلویحی از اقبال خواست تا آن مقدمه را حذف کند- چنان‌که در چاپ بعدی آن را حذف نمود-، اما اقبال تصریح کرد که من به ذات و شخصیت حافظ انتقاد نکرده‌ام، بل یک موضوع را تشریح کرده‌ام که مسلمانان نباید زهر را آب حیات بپندارند.

از این‌رو تصوف وجودی را خلاف اسلام شعایر اسلامی دانست و بر حفظ خود تأکید ورزید، زیرا نظریه‌ی خودی، انسان‌ها را بیدار کرده، متوجه خویش‌تن خویش می‌سازد و برایش هویت، آزاده‌گی و قدرت عمل می‌بخشد و آنان را برای مبارزه با غرب آماده می‌سازد. پس عرفان اقبال را می‌توان، عرفان پویا، مؤثر و زنده‌گی بخش تلقی کرد.

مناقشه

اقبال از عارفانی است که تعبیر نو و پویا از عرفان ارائه می‌دهد. او با توجه و دقتی که در اصطلاح‌های عرفانی و نحوه‌ی کارکرد آن انجام داد، بدین باور رسید که عرفان اسلامی باید جنبه‌ی کاربردی پیدا کند و با زندگی امروز آنان هم‌خوانی یابد؛ از این رو، اندیشه‌ها و اصطلاح‌های عرفانی را مورد بازنگری قرار داد و برداشت تازه‌ی از عرفان را مطرح ساخت. چنان‌که بحث وحدت وجود را از نظر گذرانیم، اما از آن‌جایی موضوع مهمی دیگری که او مورد بررسی و بازاندیشی قرار داد، اصطلاح «فنا» است. لازم است تا دیدگاه او را در این مورد هم به تحلیل و مناقشه قرار دهیم. اقبال بدین باور است که من بشری از فنا مبرا و فراتر است و انسان فنا فی الله نیست. او گوید: بین خودی مطلق و خودی مقید تمیز «من» و «تو» با وجود کیفیت استغراقی نیز برقرار می‌ماند. مانند روشنائی شمع در نور آفتاب و مروراید در آب دریا. اگر چه نور آفتاب از روشنی شمع افزون

تراست. اما هرگز این نورشمع را خاموش نمی کند. قطره‌ی آب در آغوش دریا با مروارید شده در دل صدف بقای خود را حفظ می کند. بناً خودی کمال یافته از میان نمی رود؛ چون قطره‌ی نیست که پس از پیوستن به دریا مستحیل گردد. در بازسازی اندیشه‌ی دینی هم می گوید: حتا رویداد کن فیکون عالم که بلافاصله پس از آن روزداوری است، نمی تواند بر آرامش کامل خودی یا من که بالنده‌گی تمام یافته، تأثیری داشته باشد. چه کسی می تواند از این قاعده مستثنا باشد؟ فقط کسی که به عنوان یک خود به بالاترین میزان فعالیت رسیده باشد. اوج این تکامل زمانی فرا می رسد که من متناهی، حتا در حالت تماس رویاروی با من فراگیر، کاملاً قادر به تملک نفس خویش باشد (لاهوری، بی تا: ۲۰۸-۲۰۷).

از نظر او حفظ فردیت، آزمونی است برای پیشرفت خودی؛ یعنی به عقیده وی پیشرفت خودی زمانی به اوج می رسد که من آدمی بتواند فردیت خود را حتا در مواجهه با من مطلق حفظ کند. او از معراج پیامبر مثال می آورد که حق را نظاره نمود، ولی خود خویش را حفظ کرد.

اقبال معتقد است که « باید اوصاف الهی را در ذات خود جذب نمود و خودی را به صفات عالیله خداوندی طبق این حدیث که « تَخَلَّقُوا بِه اخلاق الله » متصف کرد، نه این که ذات خود را به ذات خدا کرد. در مورد فنا او مثال آتش و آهن مولوی را طبق آن هستی بشر بدون این که خود را از دست بدهد، متصف به صفات الهی می گردد، پسندیده است. « آهن چون در آتش انداخته شود، هستی خود را در عین فنا یا جذب صفات سالم نگاه می دارد. او هم آهن است و هم آتش.

منابع و مأخذ

1. آریا، غلام علی. (1381). کلیاتی در مبانی عرفان و تصوف. چاپ سوم. تهران: پایا.
2. اشکوری، حسین. (1379). « نگاهی به فلسفه‌ی خودی اقبال ». (مقدمه‌ی شرارزنده‌گی). تهران: فردوس.

3. اقبال، جاوید. (1372). زنده‌گی و افکار علامه اقبال. ترجمه‌ی شهین دخت مقدم صفیاری، جلد اول، چاپ دوم. تهران: آستان قدس رضوی.
4. اقبال، جاوید. (1372). زنده‌گی و افکار علامه اقبال. ترجمه‌ی شهین دخت مقدم صفیاری، جلد دوم، چاپ دوم. تهران: آستان قدس رضوی.
5. اقبال، جاوید. (2001م). افکار اقبال. ترجمه‌ی شهین دخت مقدم صفیاری. لاهور: پرنٹ ایکسپرت.
6. انصاری، قاسم. (1382). مبانی عرفان و تصوف. چاپ یازدهم، دانشگاه پیام نور.
7. انور، عشرت. (1379). «خودی در نزد اقبال». (مقدمه‌ی شرار زنده‌گی بقای ماکان). تهران: فردوس.
8. چیتیک، ویلیام. (1384). عوالم خیال ابن عربی و مسأله اختلاف ادیان. ترجمه‌ی قاسم کاکایی. تهران: هرمس.
9. حسین، سیدعابد. (1377). «تصور خودی اقبال». ترجمه‌ی سلیم اختر. (اقبال شناسی سلیم اختر). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
10. زرین کوب، عبدالحسین. (1389). ارزش میراث صوفیه. چاپ چهارم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
11. شریف زاده، منصوره. (1380). «عرفان اقبال و عرفان شاعران ایرانی از دید تطبیقی». (مجموعه مقالات همایش اقبال). تهران: وزارت امور خاجه.
12. صدیقی، رضی الدین. (1377). «اسرار خودی» ترجمه‌ی سلیم اختر. (اقبال شناسی سلیم اختر). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
13. فقیه‌ی هروی، فضل‌الرحمان. (1390). مقدمه‌ی بر ادبیات عرفانی. کابل: انتشارات الازهر.
14. لاهوری، محمد اقبال. (1384). کلیات اقبال لاهوری. (با مقدمه‌ی شریعتی و جاوید اقبال). تهران: الهام.
15. لاهوری، محمد اقبال. (ب تا). بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام، ترجمه‌ی بقای ماکان. کابل: انتشارات مستقبل.
16. ماکان، محمد بقایی. (1382). قلندر شهر عشق. تهران: فردوس.
17. واعظی، مراد علی. (1380). «اسرار خودی اقبال، نگرش نوبه عرفان پویا و زندگی ساز». (مجموعه مقالات همایش اقبال). تهران: وزارت خارجه.