



# Recognizing and Understanding the "Formulation of the Common world" in the Political Thought of Allama Iqbal Lahori

## (Based on Eric Voegelin's Methodology)

Alireza Samiee Esfahani <sup>1\*</sup>  
Younes Hadadi Ahangar <sup>2</sup>

Received on: 07/08/2022

Accepted on: 01/01/2023

### Abstract

The literary works of Muhammad Iqbal Lahori have made him famous as poet. However, in the philosophical book of "Revival of Civilization", aims way to rebuild Islamic civilization and prevent further decline of Muslims, he appears in the role of a philosopher and theoretician. The main goal of the current research is to evaluate the intellectual legacy of Muhammad Iqbal Lahori as a religious thinker, using the "Common World" methodology.

The main question of the research is how Iqbal Lahori was able to create a "common world" in realm field opinions, where which all groups various different political-intellectual assert declare their presence and exchange opinions and peacefully manner.

The findings of the research, based on the theory and methodology of Eric Voegelin, show that the two worlds of tradition and modernity have influenced the transformation of Iqbal's opinions and thoughts. After traversing a long path, his thoughts have taken shape in the form of an intermediate space. The "Common World" plan will be implemented. However, it should also be noted that although Iqbal's thoughts have the potential to create a common world, the starting point of his discussion, like that of other religious intellectuals, is not the sphere of politics; rather, it transitions into the realm of politics from philosophy. A review of the existing literature reveals a lack of independent research in this field in the Persian language. The research method is based on Eric Voegelin's "Common World" methodology, and the data collection method is "library and documents."

**Keywords:** Iqbal Lahori, Voegelin, Common World, Tradition, Modernity.

---

1\*. Associate Professor, Political Science Department, Faculty of Administrative Sciences and Economics, University of Isfahan, Iran. (Corresponding Author: a.samiee@ase.ui.ac.ir)

2. Ph.D student of political science at Yasouj University. (Email: y.hadadi1372@gmail.com).



# بازشناسی و فهم «صورتبندی جهان مشترک» در اندیشه سیاسی علامه اقبال لاهوری (بر پایه متدولوژی اریک وگلین)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۶

علیرضا سمیعی اصفهانی<sup>\*۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۱

یونس حدادی آهنگر<sup>۲</sup>

چکیده

آثار ادبی محمد اقبال لاهوری موجب شهرت وی در مقام یک شاعر شده است، با این حال در کتاب فلسفی احیا تمدن اسلامی که به دنبال راهی برای بازسازی تمدن اسلامی و جلوگیری از انحطاط بیش از پیش مسلمانان است در نقش یک فیلسوف و نظریه‌پرداز ظاهر می‌شود. هدف اصلی پژوهش پیش‌رو، ارزیابی میراث فکری محمد اقبال لاهوری به عنوان یک روشنفکر دینی، بر پایه متدولوژی «جهان مشترک» است. پرسش اصلی پژوهش این است که اقبال لاهوری چگونه توانسته است در ساحتِ نظر، به خلق یک «جهان مشترک» (Common World) مبادرت ورزد که همه گروه‌ها و جریان‌های سیاسی - فکری مختلف در آن اعلام حضور کنند و به صورت مسالمت‌آمیز به تبادل نظر و عقاید بپردازند؟ یافته‌های پژوهش بر اساس نظریه و متدولوژی اریک وگلین نشان می‌دهد دو جهان سنت و مدرنیته در دگرگونی آرا و اندیشه‌های اقبال نقش‌آفرینی نموده‌اند که پس از پیمودن یک مسیر طولانی اندیشه‌های وی در قالب یک فضای بینایی و طرح «جهان مشترک» به ثبات می‌رسد. با این حال به این نکته نیز باید توجه داشت که اندیشه‌های اقبال اگرچه از پتانسیل خلق یک جهان مشترک برخوردار است، نقطه عزم بحث وی مانند سایر روشنفکران دینی، سپهر سیاست نبوده، بلکه از فلسفه به ساحت سیاست وارد می‌شود. بررسی ادبیات موجود نشان می‌دهد که پژوهش مستقلی در این زمینه در زبان فارسی وجود ندارد. روش پژوهش مبتنی بر متدولوژی «جهان مشترک» اریک وگلین و روش گردآوری داده‌ها نیز «کتابخانه‌ای و اسنادی» است.

**واژگان کلیدی:** اقبال لاهوری، اریک وگلین، جهان مشترک، سنت، مدرنیته.

(صفحه ۸۵-۱۱۲)

\*۱. دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه اصفهان، ایران.

(نویسنده مسئول: a.samiee@ase.ui.ac.ir)

۲. دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه یاسوج. (y.hadadi1372@gmail.com)

## مقدمه

در پانصد سال اخیر، فکر دینی در اسلام عملاً در وضعیت رکود قرار داشته است و در مقابل فکر اروپایی از جهان اسلام الهام گرفت و جهان اسلام در حال حرکت به طرف غرب بوده است. از این رو، در برخورد با مدرنیته مسائل چندی همواره ذهن اندیشمندان اسلامی را مشغول خود ساخته است. پرسش‌هایی مانند این که نحوه ارتباط جوامع اسلامی با غیر مسلمانان چگونه باید باشد؟ یا چرا در ابعاد گوناگون جوامع اسلامی دچار رکود شدند؟ آیا سنت با مدرنیته آشتی‌پذیر است؟ و... از جمله این مسائل بوده است. در میان اندیشمندان جهان اسلام اقبال جایگاه ویژه‌ای دارد. چند بعدی بودن شخصیت وی یعنی آشنایی او با فلسفه غرب، شهرت او به عنوان متفکر، روشنفکر دینی، شاعر و سیاستمدار، تحصیلات او در دانشگاه‌های مختلفی از جمله آلمان و انگلیس و پژوهش‌های وی در زمینه تحول سیر متافیزیک در ایران و تاثیر تعلیمات فیخته و نیچه و برگسون بر او همگی از جمله عواملی هستند که می‌توان ادعا نمود اقبال نیز دغدغه عقب ماندگی جوامع اسلامی را در سر می‌پروراند. این که چرا معلومات اقبال جنبه ایدئولوژیک و اعتقادی پیدا کرد که توانست در پیوند با واقعیت‌های سیاسی-اجتماعی جهان اسلام در خدمت بیداری مسلمانان قرار بگیرد؟ مساله دیگری است که ما به کمک متدلوژی اندیشمند آلمانی تبار یعنی اریک وگلین سعی در پاسخ آن داریم. عصر حیات اقبال عصر آفت زدگی مزرعه اسلام بود. جامعه اسلامی را سکوت مرگ بار استعمار فرا گرفته بود. اقبال در کنار برگسون<sup>۱</sup> فریاد بلند بیداری است. مصلح بزرگی است که می‌توان جواب بسیاری از پرسش‌های امروز ما را در اندیشه او یافت (رومیانی و سعیدیان، ۱۳۹۱: ۵-۲). این که چرا اقبال با وجود تمایل به ناسیونالیسم اسلامی در دوران جوانی همیشه در مقام دفاع از نهضت‌های جدید در جهان اسلام ظاهر می‌شد (ظهیری، ۱۳۶۸: ۴۹)، اما در پایان عمر نهضت‌های تجدیدنظر طلبی، تقلید از تمدن اروپایی و کارکردهای سست‌کننده اندیشه صوفیانه را زیان بار تلقی نمود (کامران مقدم، ۱۳۷۲: ۷۰-۶۸). از جمله دیگر مسائل این پژوهش است که نشان می‌دهد نقدهای همه‌جانبه اقبال از سنت و مدرنیته چگونه سبب پدید آمدن جهان مشترک وی شد و تا چه حد با آرا و سبک فکری اریک وگلین قرابت دارد.

با این توصیف و با توجه به این که هر اندیشمندی به نوبه خود در زمینه پیوند بین سنت و

1 . Bergson

مدرنیته گامی برداشته است که به پیروی از متدولوژی اندیشمند آلمانی تبار اریک وگلین، این کوشش را می‌توان خلق «جهان مشترک» نامید، مساله پژوهش حاضر نیز این است که آیا اقبال، قادر به خلق جهان مشترک بوده است؟ در صورت پاسخ مثبت به این سوال، اقبال با چه ترفند و تدبیری تلاش کرده است جهان مشترک بیافریند؟ برای شناخت اندیشه اقبال ابتدا باید مساله جهان اسلام را از نظر او را بررسی کنیم و سپس راه حل او برای عبور از این بحران را بیان نماییم. در نهایت با بررسی میزان توفیق یا عدم توفیق وی در خلق جهان مشترک به نقد آرا این اندیشمند بلندآوازه بر پایه همین متدولوژی خواهیم پرداخت.

### الف- بنیان نظری پژوهش؛ متدولوژی جهان مشترک و گلین

«اریک هرمان ویلهلم وگلین»<sup>۱</sup> (۱۹۰۱-۱۹۸۵) متفکر برجسته معاصر، زاده شهر کلن آلمان است. ابتدا نزد اساتید مطرح اتریشی و آلمانی مانند هانس کلسن<sup>۲</sup> در دانشگاه وین به تحصیل علوم سیاسی پرداخت. بعدها بنیاد علوم سیاسی را در مونیخ تاسیس نمود و توانست نوعی مکتب فلسفی ایجاد نماید. گروه قابل توجهی از فیلسوفان، الهی‌دانان، دانشمندان علوم سیاسی، جامعه‌شناسان فرهنگی و... تحت تاثیر قاطع او قرار گرفتند. وگلین در پی تشریح نگاهی سنتی از سیاست است که برپایه الگوهای الهیاتی و کلامی استوار شده و در برابر دانش سیاسی کمیت‌گرا و تجربی مدرن یا پوزیتیویسم حقوقی و نظام‌هنجاری قرار دارد. دو پایه‌ی اصلی نگاه او، معرفت یونانی و الهام وحیانی مسیحیت است. او این دو پایه را در تاروپود تاریخ مسیحی پی می‌گیرد تا نقش عقل و اسطوره را در سمبلیسم سیاسی نشان دهد و از رهگذر آن به نقد مدرنیته بنشیند. مسیر چنین نقدی برای وگلین از شرح و نقد توماس قدیس و سن پل می‌گذرد؛ کاری که بعدها دیگرانی چون توبز و بدیو در بازخوانی سن پل ادامه دادند. مجموعه متنوعی از مفاهیم، در آثار پرشمار وگلین می‌توان یافت؛ اما اصلی‌ترین مفروضات کلیدی اندیشه و متدولوژی وی به شرح زیر است:

نمایندگی وجودی: رابطه یک جامعه با حقیقت متعالی از طریق شناسایی نمادها توسط جامعه امکان‌پذیر است (Voegelin, 1987:31).

1 . Voegelin, Eric

2 . Hans Kelsen

- استعلا: نگاه سنتی به سیاست بر پایه دو معرفت یونانی و مسیحیت است که مقابل پوزیتیویسم قرار می‌گیرد.
- نفس و ذهن انسانی: نفس برای کسب «اروس» به کار می‌رود. و گلین نسبت به انسان خوش بین نیست و مانند سوفیست‌ها انسان را معیار همه چیز نمی‌داند. نقد و گلین بیش از سیاسی بودن، «انسان‌شناختی» است.
- نظم: هماهنگی «نفس» با «واقعیت» است. در دوران بحران نظریه‌پردازی‌های رونق می‌گیرد؛ اما در دوران ثبات نسبی شاهد افول نظریه‌پردازی هستیم. دوران ثبات جایگاه علم سیاست به کنیزک صاحبان قدرت تنزل می‌یابد؛ اما شکوفایی و عظمت دانش سیاسی مختص دوره‌هایی است که ماهیت انقلابی و بحرانی دارند. سه دوره طلایی منبعث از بحران در تاریخ غرب عبارتند از: پایه‌گذاری علم سیاست توسط افلاطون و ارسطو، کتاب شهر خدا آگوستین، فلسفه قانون و تاریخ هگل (Voegelin, 1987: 113-18).
- متاکسی: در آثار افلاطون به معنای «در میان» است. و گلین آن را به وضعیتی میان جهان ماده و ذهن بشری به کار می‌برد اگر نادیده گرفته شود منجر به شورش علیه نظم می‌شود (Niezgoda, 2022: 153).
- چیستی واقعیت؛ کشف تجربه وجود و حضور در وضعیت ناآرام است.
- آیین گنوسی: جوهر مدرنیته است. جنبش‌های سیاسی قرن بیستم جلوه‌های گوناگون آیین گنوسی مدرن هستند. تاریخ مسیحیت و تاریخ غرب از گنوسیسم رنج می‌برد (Voegelin, 1987: 119-125).
- گنوس واژه‌ای است یونانی به معنی دانش و معرفت و گنوستیسیزم به معنی مذهب گنوسی، نامی است برای برخی مکاتب دینی و آیینی که نجات انسان را در گرو دستیابی به نوعی معرفت پوشیده و سری می‌دانستند که تنها در اختیار برگزیدگان قرار داشت. برجسته‌ترین ویژگی نظری مکاتب گنوسی، اعتقاد به نوعی ثنویت بود که سرتاسر هستی از قلمرو الوهیت تا وجود انسان و ارکان جهان را در بر می‌گرفت. از این رو عقیده به دو خدا و تقابل میان روح و جسم انسان که معمولاً با تشبیهات نور و ظلمت، خیر و شر و روح و ماده تبیین می‌شود، بنیان آموزه‌های خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی گنوسی را شکل داده است.
- نسبت دین و سیاست: جدایی دولت از کلیسا مورد نقد و گلین است و خواهان تجدید نظر در آن می‌باشد هم نظام‌های لیبرال و هم حکومت‌های تمامیت‌خواه را نقد می‌کند (Voegelin, 1987: 125).

- تاریخ: امری فرا انسانی است معنای آن گنگ است. تنها از طریق وحی می‌توان با آن در ارتباط بود. ایدئولوژی‌هایی مانند مارکسیسم با تفسیرهای خود معنایی وهمی برای تاریخ جعل نموده‌اند (شیرودی، ۱۳۸۷: ۵۳).

وگلین با هدف مبارزه با زوال تمدن غرب تلاش می‌کند روایت جدیدی از فلسفه غرب و برداشتی غیر جزمی از تاریخ و تجزیه و تحلیل مسائل ابتدایی نظم سیاسی عرضه دارد که همواره در یک جامعه انضمامی شکل گرفته و با کمک «نمادگرایی» برای بیان محدود جامعه به کار می‌رود. وگلین می‌گوید دیدگاه مونیستی مدت‌هاست بر اندیشه مدرن اروپایی سایه افکنده است. به اعتقاد وی با تکیه بر دیدگاه مسلط عمل‌گرایی آمریکایی می‌توان روح معاصر ما را التیام بخشید. وگلین برای درمان این بیماری از مونیسم به سمت پراگماتیسم حرکت می‌کند و روزه‌ای به روی اندیشه سیاسی کلاسیک می‌گشاید که به زعم وی می‌تواند به بازگرداندن تعادل مختل شده ذهن سیاسی اروپا کمک کند (Palous, 2018: 6-10).

وگلین در روش‌شناسی خود سعی می‌کند دو پرسش را پاسخ بدهد: اگر ساختارهای مختلف به دنبال نظم مشترک هستند و تجربه یکسانی دارند پس چرا شاهد رقابت هستیم؟ آیا این اختلاف‌ها آشتی‌ناپذیر هستند؟ وگلین این اختلاف‌ها را قابل حل می‌داند و آیا نظم برای همه به یک اندازه قابل دسترسی است؟ وگلین در پاسخ بیان می‌کند مشکل از اینجا ناشی می‌شود که ساختار واقعیت وجود ندارد، همه به گونه‌ای آن را می‌بینند. در علوم سیاسی کامل بودن واقعیت سیاسی را نمی‌توان به اندازه کافی توصیف نمود. وی بیان می‌کند موضوع علوم سیاسی به عنوان دانش واقعی «نظم» است (Vander Bleek, 2019: 2-8). این نظم از نظر وگلین با استقرار یک «جهان مشترک» پدید می‌آید. به نظر می‌رسد اکثر نواندیشان دینی مانند اقبال وقتی جامعه اسلامی را مثل اروپای بعد از جنگ جهانی اول گرفتار بحران معنوی و اجتماعی دیدند، آن‌ها نیز دغدغه رسیدن به جهان مشترک را داشته‌اند.

به باور وگلین، جهان مشترک پیش و بیش از این که موضوعی اندیشه‌ای و انتزاعی باشد امری واقعی و انضمامی است. جهان مشترک یعنی آن چه که میان «هست‌ها» به منزله یک هستی مشترک حادث شود. توضیح مطلب این است که هر اندیشمندی به گونه‌ای سعی می‌نماید برای همزیستی فردیت‌ها یک جهانی با مشخصه‌های منحصر به خود طراحی کند. به طور کلی می‌توان اکثر نظریه‌پردازان را در شش جهان با پارادایم‌های گوناگون و روایت‌های مختلف جای داد. این شش روایت عبارتند از:

نخستین ژانر یا روایت از جهان مشترک، قرائت هابزی است، این رویکرد اساساً نگاهی منفی و سلبی به موضوع جهان مشترک دارد. روایت هابز از جهان مشترک را می‌توان سیاست‌عاری از جهان مشترک نام نهاد. فردیت یک مفهوم رادیکال شرارت‌بار می‌شود. انسان‌ها برای رها شدن از شر هم دیگر به سمت یک ساختار لویاتانی پناه می‌برند. آن شر کوچک‌تر، دولت است. این تفسیر یک جهان مشترک اقلی است (Voegelin, 2019: 164). ژانر دوم؛ روایت روسویی است که برای رسیدن به یک جهان مشترک عاری از خشونت، پیشنهاد ایجاد سازمان حقوقی می‌نمایند، این نوع جهان اگرچه اقلی است ولی بنیادینست و تردیدها در مورد آن کم‌تر است (زیرک زاده، ۱۳۴۱: ۳۸-۳۵). ژانر سوم؛ محافظه‌کارانه است که حراست از جهان مشترک موروثی نام دارد، مصداق این نگاه ادموندبرک است. برک اندیشمند دوران مدرن است و بر این باور است که هر سنتی در حد مقدور خود امکان‌هایی برای آزادی دارد. پس سنت‌ها را نباید به طور کامل تخریب نمود اگر سنت‌ها را از بین ببریم همه جامعه نابود می‌شود. اگر سنت‌ها رو نابود شود راه برای استبداد خشن باز می‌شود. برای نمونه می‌توان کشور افغانستان را مثال زد (نصیری، ۱۴۰۰: ۳۸۵-۳۸۳). ژانر چهارم سنگین‌بار کردن بخشی از جهان مشترک است. این نگاه سنت‌گراست، ترکیبی است بین ادموند برک و روسو (Voegelin, 2019: 164). (این دو علل الاصول با هم دشمن هستند). ژانر دیگر انکار تام جهان مشترک است؛ که به طور مشخص مارکسیست‌ها یا چپ‌های ایرانی این دیدگاه را دارند. از نظر مارکس بجز چپ‌های لیبرال شده مثل هابرماس یا چپ‌های دورکیمی شده، چپ به ما هو چپ اساساً برای اصل جهان مشترک موجودیت قائل نیست؛ اما چپ‌ها یا پست‌مدرن‌ها و ساختارگرایان مانند (آلتوسر، فوکو و حتی خود مارکس) و از همه این‌ها مهم‌تر گرامشی، این جریانات فکری معتقدند که این «جهان‌های مشترک» جز رژیم‌های ظلم و دروغ و فریب نیست و باید ساختارشان را در هم شکست یا به عبارت دریدایی آن‌ها واسازی یا شالوده شکنی نمود (Heyking, 2011: 11-18). علاوه بر پنج روایتی که گفته شد نو ارسطوئیان بر «پلورالیسم فرهنگی» تاکید دارند و با تاکید بر آن به دنبال درک عام از جهان مشترک ملی هستند. رالز در کتاب نظریه عدالت که در دهه ۷۰ نوشته شده است واحد اصلی تحلیل را فرد می‌داند. فرد یعنی فردی که از همه تعلقات دیگر خودش گسیخته شده و تعلق اصلیش به یک واحد ملی است. نقدی که به رالز وارد بود این است که ما با فرد مواجه نیستیم در جامعه واقعی ما با اجتماعات متفاوت مواجهیم که هر کدام جهان‌های مشترکی دارند؛ و چه بسا اصلاً همدیگر را قبول ندارند. نو ارسطوئیان نظریه‌پردازان جهان مشترک را به این امر متهم می‌کنند که جهان مشترک را به

صورت ذهنی درآورده‌اند در صورتی که جهان مشترک در یک میدان پراکتیکال عینی شکل می‌گیرد (Voegelin, 2019: 91-109). باید به دنبال پیوند نمادها با تجربه‌های سیاسی باشیم تا واقعیت سیاسی روشن گردد و گلین به ما می‌آموزد تا فراتر از تفاوت‌های آشکار مثلا بین ایدئولوژی‌های لیبرالیسم و توتالیترالیسم حرکت کنیم (Voegelin, 2019 : 5-6).

روند انحطاط تمدن غرب در قرن بیستم، و گلین را به این نتیجه رساند که سیاست را نمی‌توان در چارچوب نهادهای سیاسی روز بررسی نمود. بلکه چشم‌اندازهای تاریخی و فلسفی است که ما را به ریشه‌های فکری و ساختاری حاکم بر نهادهای سیاسی در قرن بیستم هدایت می‌نماید. و گلین همچنین با نگاهی انتقادی به آنچه از دیدگاه او مانع فهم درست مباحث سیاسی شده است یعنی «پوزیتیویسم» می‌پردازد. مسئله و گلین درک سیاست روز است. استدلال و گلین این است که نمونه انضمامی از سیاست را نمی‌توان جدا از نمونه‌های نوعی که نموده‌ای از آن هستند، درک کرد؛ بنابراین دو موضوع اصلی برای و گلین دارای اهمیت است: ۱- سعی در فهم سیاست مدرن و نظام‌های سیاسی خشن نظیر فاشیسم و کمونیسم به کمک آیین گنوسی؛ ۲- تاکید بر وجه استعلایی و وجودی امر سیاسی و نقد اثبات‌گراییه گفته وی، پوزیتیویسم با رویکرد طبیعی وجه استعلایی و مباحث وجودی سیاست را نادیده گرفته است. شیوه نوین و گلین برای درک سیاست، پیوند آن با فلسفه تاریخ است (Walsh, 2019: 1-7).

نتایج مطالعات و گلین بیش سیاسی سودمندی در اختیار ما می‌نهد. روش و گلین به این گونه است که بارها و بارها به نقطه عزیمت خود باز می‌گردد و مواد انباشته شده را در ساختار فکری خود می‌پروراند. او به جای تاریخ برنامه‌ریزی شده اولیه ایده‌های سیاسی، مطالعه درباره رابطه تاریخ و نظم ارائه می‌دهد. موضوع مورد بحث او صرفا یک روال آکادمیک نیست. بلکه مبارزه برای مرگ و زندگی است. در روش و گلین تمایز مخرب بین عقل و وحی باید کنار گذاشته شود. و گلین می‌گوید عقل ریشه محکمی در وحی دارد؛ بنابراین در هر زمان نیاز به تفسیر مجدد وحی داریم. اساسا تز اولیه و گلین این است که تفاوت بین عقل طبیعی و وحی یک سازه تاریخی و نظری است (Niezgoda, 2022: 156). از نظر و گلین، در نظم پیش از پیش‌فلسفی جوامع حول اسطوره‌های خود جمع می‌شدند. زندگی در حضور گذشته است که شناخته می‌شود. و گلین می‌گوید «تجربه بلافصل تک تک انسان‌ها اهمیت دارد. بخش عمده‌ای از دانش ما از اجداد، خانواده، قبیله یا جامعه به ارث رسیده است. ما بیش‌تر از این که تجدید کنیم، وصله می‌زنیم بنابراین تازگی غوطه‌ور می‌شود و به جای استفاده از تجربه



گذشتگان آن را لکه‌دار می‌کنیم». و گلین می‌گوید عمل‌گرایی می‌تواند بیماری معاصر ما را درمان کند. ما باید فراتر از تفاوت‌ها ایدئولوژیکی، مذهبی، نژادی و... گام برداریم (Palous, 2018: 2-10). خلاصه مطلب آن است که اندیشه سیاسی و گلین واقع‌گرایی است. همچنین برپایه آگاهی غیرجزمی استوار است. روی‌هم‌رفته، چارچوب نظری و گلین برای بررسی اندیشه اقبال مناسب است چرا که اقبال نیز در دوران انحطاط مسلمانان به مصاف واقعیت رفت و علاوه بر نقد دو جانبه سنت و مدرنیته بر لزوم تفسیر سنت و همچنان با تاکید بر الاهیاتی بودن مدرنیته به استفاده از دستاوردهای علمی و عملی غرب نظر دارد.

## ب- محمد اقبال لاهوری

اقبال لاهوری در نهم نوامبر ۱۸۷۷ در شهر سیالکوت ایالت پنجاب تولد یافت (آرام، ۱۳۴۶: ۵). اقبال در رساله توسعه حکمت ایرانی کوشش می‌کند مانند احیا علوم‌الدین غزالی باب نوینی در تفکر دینی اسلام بوجود آورد و با توجه به سنت فلسفی اسلامی و در نظر گرفتن پیشرفت‌های اخیر رشته‌های جدید علم و معرفت، فلسفه دینی اسلام را احیا و نوسازی کند (مشایخ فریدونی، ۱۳۵۸: ۵۶-۴۵). آنچه اقبال به عنوان فلسفه اسلامی مورد توجه قرار می‌دهد کلام و تا حدی تصوف و عرفان است. این امر از لحاظ سنت فکری اسلامی تا حدی غریب می‌نماید، زیرا اندیشمندان اسلامی همواره با خلط بحث مخالف بوده‌اند یعنی معتقدند در بحث فلسفی باید به فلسفه پرداخت و در بحث کلامی به کلام و عرفانی به عرفان باید پرداخت. اقبال کوشید تا مسائل و نظریات فلسفی اروپایی را با توسل به کلام تصوف اسلامی پاسخ گوید؛ مثلاً مفهومی که فیزیک جدید از فضا دارد. (آرام، ۱۳۴۶: ۹-۸). تقابل تفکر فلسفی اروپایی با تفکر کلامی و یا صوفیانه امری عجیب بود. اقبال بیشتر به سنت کلامی و صوفیانه گرایش داشت و گرچه مردی بود کاملاً متفکر و فلسفی با این حال آشنایی او بیش‌تر با فلسفه اروپایی بود. آشنایی او با اسلام بیشتر با قرآن و کلام و تصوف بود. اقبال کاملاً طرفدار گشودن باب اجتهاد در تسنن بود از برخی تغییرات حاد و ضد اسلامی که بعد از جنگ بین‌الملل اول رخ داد به عنوان تعبیری جدید از روح اسلام، جانبداری می‌کرد و در عین حال از قوانین وراثت قرآنی دفاع می‌کرد (آرام، ۱۳۴۶: ۱۰-۸).

به‌طورکلی، نقطه عزیمت اندیشه‌های اقبال نه سیاسی بلکه فلسفی است. احیاگرانی مثل اقبال قصد

دارند بین درون دین و بیرون دین هماهنگی برقرار کنند. اصلاح به دو شکل و شیوه می‌تواند صورت بگیرد؛ یکی در عرصه اسلام و دیگری در عرصه مسلمین، خصوصیت اقبال لاهوری، داشتن هر دو ریفرم است هم مرد عمل بود و هم مرد علم، اقبال ابداع تئوریک داشت (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۶). در نهایت، اقبال وظیفه مصلحان را آشتی‌دادن ابدیت با تغییر و آشتی‌دادن تغییر با تغییرناپذیر می‌داند (رومیانی و سعیدیان، ۱۳۹۱: ۴). در ادامه با کنکاش در لایه‌های ذهنی اندیشه‌ای اقبال تلاش می‌گردد فضای مفهومی جهان مشترک و مولفه‌های بنیادین آن نزد وی شناسایی و تبیین گردد.

## پ-جهان مشترک اقبال و مولفه‌های آن

شناخت جهان مشترک اقبال در گرو تعریف برخی از مفاهیم مشترک بین سنت و مدرنیته است. اقبال برای خلق جهان مشترک هم مدرنیته را نقد می‌کند و هم سنت را، در نقد از سنت، مدعی است مسلمانان ارزش اسلام را درک نمی‌کنند. هم چنین از نظر او زوائد باعث جدایی ما از سنت شده است. اقبال پیشرفت‌های مادی را در پیوند با ارزش‌های اسلامی می‌پندارد و نبود آن ارزش‌ها را برای جهان نقیصه تعبیر می‌کند. راهکار اقبال برای حل مساله او را به سمت مسیری می‌برد که به خلق یک «جهان مشترک» می‌انجامد که دارای مفاهیم و مولفه‌هایی می‌باشد؛ شناسایی این مولفه‌ها به شناخت هر چه بیشتر ما از مفهوم جهان مشترک اقبال کمک می‌کند. در زیر پس از بررسی این مفاهیم و جایگاه هر یک از آن‌ها در اندیشه اقبال به بررسی صورت‌بندی جهان مشترک و مولفه‌های درونی‌تر آن نیز در آرا اقبال خواهیم پرداخت. این مولفه‌ها ویژگی‌های جهان مشترک برگرفته از اندیشه‌های اقبال است. در واقع توفیق اقبال در خلق یا عدم خلق جهان مشترک، قوم‌گرایی، رابطه اعضا، جایگاه دین و فلسفه، پان اسلامیسم، امپریالیسم، بلشویسم، نوع نظام حکومتی، جایگاه مکاتب و ادیان از جمله موارد کلیدی و مورد بحث و بررسی در صورت‌بندی جهان مشترک اقبال به شمار می‌آید.

### ۱- اقبال، سنت و سنت‌گرایان

ذهنیت‌های متنوع باعث پدید آمدن جهان‌بینی‌های مختلف می‌شود. ما وامدار میراث گذشتگان هستیم. اقبال تصریح می‌کند که فکر و فهم مسلمین از قرآن تاکنون زیر سایه سنگین اندیشه یونان بوده است. اقبال، متفکران مسلمان را طعنه می‌زند که چشم از سنت خود فرو بسته‌اند. از نظر او بنای

- جهان مشترک
- الف- متدولوژی و گلین
    - تاکید بر وجود بحران در جامعه غرب (بحران اندیشه غرب و مسیحیت)
    - انضمامی بودن روش
    - پراگماتیسم؛ راه درمان بحران (اندیشه کلاسیک)
    - قابل حل بودن تعارضات (جتلمن، نمادها، پیوندها و...)
    - عدم وجود واقعیت واحد (تجربه‌های زیسته مشترک)
    - یکی از ژانرهای عمده مورد نظر و گلین، روسویی است
    - ریشه بحران، نهادهای جدید و عدم توجه به تاریخ و فلسفه
    - نقد پوزیتیویسم سیاسی و کنار گذاشتن تمایز عقل و وحی
    - آیین گنوسی؛ و گلین تاریخ را غیر واقعی می‌داند
    - نقد جدایی دین و سیاست نقد
  - ب- اندیشه اقبال:
    - اندیشه‌های اقبال کوششی معطوف به حل بحران
    - انتزاعی نیست، کاملا واقعی است
    - برای رهایی از بحران به سراغ بازسازی گذشته/سنت می‌رود
    - تساهل و ایجاد همزیستی صلح آمیز با درک تفاوت‌ها
    - واقعیت یا وجود ندارد یا نمی‌تواند خلاف شریعت باشد
    - اقبال تعلق به ژانر روسویی دارد
    - تأسیس سازمان حقوقی بین‌المللی برای جهان مشترک عاری از خشونت
    - بحران سبک زندگی و فاصله از ریشه‌های تاریخی است
    - اندیشیدن را مقدمه شریعت می‌داند؛ پیوند عقل و وحی
    - دستیابی به گنوسیسم میسر و گذشته دوران طلایی است؛
    - پیشنهاد بازنگری در امر جدایی دین و سیاست

### نمودار شماره ۱- جهان مشترک در اندیشه اقبال بر پایه متدولوژی و گلین (محقق ساخته)

(منبع: نگارندگان)

فکری عظیم از یونان نمی‌آید (زهره زاده، ۱۳۸۸: ۱۱۲۴۴-۱۲۳۸). برخی از نقدهای او به سنت‌گرایان از جنبه‌های گوناگون عبارتند از:

## ۱-۱- قرآن و پیامبر

اقبال دین را واحد می‌داند که به واسطه پیامبر به ما رسید (رومیانی و سعیدیان، ۱۳۹۱: ۳) تا دید آدمی را از عالم ظاهر فراتر ببرد. قرآن، معتبرترین سند اسلام و زندگی بر عمل تاکید دارد. قرآن، آیین اسلام و رشته لایزال و قدیم اتصال مسلمانان با یکدیگر است. قرآن را چنان باید خواند که گویی بر خود ما نازل شده است. به عقیده اقبال تفسیرهایی قرآن بدون روح و بی‌حس و حالند. قرآن اقبالی یعنی کتاب تعلیم زندگی و عاملی برای پیشرفت و هموناخت شدن با چرخ زندگی نه مستمسکی برای ایستایی و واپس‌نگری (رومیانی و سعیدیان، ۱۳۹۱: ۸). پیامبر نیز نیرویی است که می‌تواند نیروهای پراکنده اسلام را ساماندهی کند؛ اما روش زندگی کنونی ما باعث فاصله گرفتن از این دو منبع شده است (Zeynab Ali, 2011: 3).

## ۱-۲- فقه

اقبال، حیات فرهنگی و تمدن و آیین اسلام را در گرو تغییر بر اساس زمانه و همگام شدن با پیشرفت علوم جدید می‌داند. تجدید علم کلام بر اساس بررسی‌های علوم تازه و حل و فصل مسائل فقهی بر اساس اقتضای زمانه را ضروری می‌دانست (رومیانی و سعیدیان، ۱۳۹۱: ۵). اقبال باور دارد حکمی که پایه تجربه دینی ندارد با عقل قابل تشخیص است (آرام، ۱۳۴۶: ۷۴). اقبال قبل از فکر احیا تجربه‌هایی برایش پیش می‌آید. در دورانی که کارهای حقوقی انجام می‌داد، زنانی وجود داشت که ادامه زندگی با شوهرانشان برایشان مقدور نبود؛ اما چون فقه اسلامی حق طلاق را به مرد داده است با خواسته زنان موافقت نمی‌کردند و به این ترتیب، زنان یک حيله فقهی یاد گرفته بودند؛ «که اعلام ارتداد موجب فسخ زوجیت می‌شود» همین باعث جدایی مرد و زن بدون احتیاج به طلاق می‌شد. در فقه اسلامی مرد مرتد مجازات اعدام دارد ولی برای زن مجازات اعدام ندارد، بنابراین، می‌تواند با توبه دوباره به دامان جامعه اسلامی برگردد. این حيله فقهی اقبال را به فکر فرو برد. اقبال می‌گوید این فروع برای حفظ اصل پدید آمده‌اند. تا ریشه را در آب نگه دارد یعنی اصل ایمان به خدا و نبوت را حفظ کند اگر پا فشاری بر یک فرع آنقدر پیش برود که اصل را که ایمان است ریشه‌کن کند ما باید در سلامت آن فقه تردید کنیم. حقوق زن را وقتی محدود کنیم ممکن است منتهی به ارتداد زن مسلمان شود. قصد شارع این بوده که با فقه ایمان را حفظ کند، نه این که با حفاظت از فقه ایمان از دست برود (کامران مقدم، ۱۳۷۲: ۵۰۹). اقبال به این نتیجه رسیده بود که فقه محتاج بازسازی است و

بدون بازسازی فقه ما به بازسازی فکر دینی نمی‌توانیم نزدیک بشویم. تجربه‌هایی که فقه در دنیای معاصر بدست آورد، ناتوانی که گاه از حل مسائل معاصر از خود نشان می‌داد. از تجربه‌های عینی اقبال است که او را به سمت اصلاح<sup>۱</sup> می‌کشاند (جمشیدی‌ها و پیری ۱۳۹۳: ۷۱).

### ۱-۳- تصوف

اقبال از عرفان ایرانی مولانا، اندیشه‌های ایرانی قبل از اسلام، اندیشه‌های اسلامی یونانی آگاهی داشت، همه این اندیشه‌ها بر وحدت تاکید دارند. اقبال در جایی به تصوف حمله می‌کند و در جایی دیگر خودش را شاگرد مولانا می‌داند. به خانقاه‌های صوفیان می‌رود و مرشد و مربی هم داشت، می‌گفت تصوف هم دچار انحطاط مفرط شده و چیزی از آن باقی نمانده است (رومیانی و سعیدیان، ۱۳۹۱: ۷). خصوصاً اندیشه فنا و هیچ‌انگاشتن خویشتن تبلیغ می‌شد. ما تصوفی را نمی‌خواهیم که به ما برهنگی بدهد ما تصوفی می‌خواهیم که رو به معیشت و قدرت در جهان حاضر را معیار خود قرار دهیم. اقبال ملاحظه کرد که آواری از انحطاط بر سر مسلمین می‌بارد که در عمل، سیاست، اقتصاد و اخلاق ظاهر شده است که به تبع آن در معرفت، فهم دین، قرآن و خداشناسی<sup>۲</sup> و خودشناسی<sup>۳</sup> خود را ضعیف و بی‌مایه دیده‌اند که قدرت انجام هیچ کاری را ندارند و ذلت را بر قدرت ترجیح داده‌اند. از نظر اقبال همه گونه بذر ترقی در دین هست وی به چرایی این که مسلمین به چنین انحطاطی دچار شده‌اند می‌اندیشید (عبدالحمیم، ۱۳۷۰: ۳۵-۲۹).

### ۲- اقبال، مدرنیته و تجددگرایان

اقبال در راه احیای تمدن اسلامی معتقد است مسلمانان باید از علم و صنعت غربی‌ها بیاموزند. اگر تغییرات بر اساس زمان پدید نیاید، اسلام مانند ادیان دیگر فقط یک دین باقی می‌ماند ولی به عنوان یک فرهنگ، تمدن و یا نظام و قانون زندگی نمی‌تواند باقی بماند (کامرانی مقدم، ۱۳۷۲: ۷۰-۶۸). اندیشه سیاسی باید قادر باشد معضلات پیش رویش را پاسخ بدهد. در مبانی فکری اقبال مدرنیته به یک مساله تبدیل شده که اقبال برای حل آن، در صدد پیوند آن با سنت است. چیزی که ما از آن به عنوان پل تعبیر می‌کنیم؛ منجر به ساخت جهان مشترک خواهد شد. راه حل اقبال برای ساخت این پل

.....  
1 . Correction  
2 . Theology  
3 . Self knowledge

به نظر می‌رسد این گونه است که ابتدا به نقد دو جنبه سنت و مدرنیته می‌پردازد؛ اما نهایتاً معتقد است جدال بین سنت و مدرنیته قابل حل است. می‌گوید اسلام دستوراتی دارد که باید اجرا شود. وی نه تنها مدرنیته را در تقابل با دستورات اسلام نمی‌داند بلکه دیدی الهی نسبت به مدرنیته دارد. معتقد است تکنولوژی و دستاوردهای غرب به تعبیری تداوم اسلام و دنباله رو راه آن است (ذاکر اصفهانی، ۱۳۷۷: ۳۰۹). مسلمانان باید از دستاوردهای غرب برای پیشرفت خود استفاده کنند (جمشیدی‌ها و پیری، ۱۳۹۳: ۷۲). برای جلوگیری از ستیز بین فرقه‌ها باید یک قانون واحد بین آن‌ها باشد پیامبر برای رهایی از این شر به قرآن و سنت پناه می‌برد (رومیانی و سعیدیان، ۱۳۹۱: ۷).

## ۲-۱- تاثیر علم جدید

آشنایی و تاثیر پذیری اقبال از افکار فیلسوفان غربی مانند آگوست کنت و هانری برگسون سبب نگاه ویژه اقبال در مورد خاتمیت شد (قیصر، ۱۳۸۱: ۱۵). اقبال اعتقاد دارد پیامبر میان جهان قدیم و جدید ایستاده است تا آنجا که به منبع الهام وی مربوط می‌شود به جهان قدیم تعلق دارد و پس از آن در دوره فرمان عقل و تعلق به جهان جدید است. مرتضی مطهری از مخالفان و عبدالکریم سروش از موافقان این نظریه است. اقبال ضمن لزوم استفاده مسلمانان از تکنولوژی غرب، برای فرار از دل‌فریبی‌های غرب توصیه به پناه بردن به قرآن می‌کند.

## ۲-۲- عقل‌گرایی صرف و از خود بیگانگی به عنوان دستاوردهای منفی مدرنیته

اقبال بیان می‌داشت نسل امروز متکی به عقل شده، ارتباطش را با زندگی روحانی قطع کرده، غرق در خودخواهی و پول‌پرستی سیری‌ناپذیر شده است. مادی‌گرایی صرف سبب فلج شدن انسان شده است که از نظر روحی حرکتی ندارد. بزرگ‌ترین درد اقبال برای انسان امروز از خود بیگانگی انسان شرقی و مسلمان است. تکیه بر ارزش‌های غربی که ره آورد اعتماد فراوان بر عقل است. اقوام شرقی را از خود بیگانه کرده و آنان را از سنت‌ها و موارث فرهنگی و آداب و رسوم اجتماعی کهن خویش دور ساخته است و پیشینه از آنان گرفته است اقبال کوشش بسیاری نمود تا دوباره این اقوام از خویش رفته را به خود آورد (رومیانی و سعیدیان، ۱۳۹۱: ۵)؛ اما با این حال می‌گوید فرهنگ و جامعه حاضر به کلی از معنویات خالی نشده است (ذاکر اصفهانی، ۱۳۷۷: ۳۱۳). خدا فراموشی برای انسان امروز خود فروشی را به همراه آورده است. ریسمان از گردن دیو درون او گشاده است. فکر و ذکرش

همه تن گشته و جان و روانش خوابیده است. خرد و عقلش جز تراشیدن بت و پرستیدن آن نمی‌باشد (رومیانی و سعیدیان، ۱۳۹۱: ۶).

## ۲-۳- تجددگرایی و بازسازی

شهرت اقبال در غرب و شرق بخاطر نوگرایی و اعتقاد به تجدیدنظر در افکار و آرا پیشینیان است. کتاب بازسازی اندیشه دینی در اسلام، نمایانگر اندیشه پیشرو و آینده‌نگر اوست (Zeynab Ali, 2011:2). احیای اندیشه دینی یعنی این که بپذیریم اسلام مرده و حالا می‌خواهیم آن را زنده کنیم؛ اما اقبال لفظ بازسازی را به کار می‌برد؛ یعنی چیزی که پیرایه‌هایی بر آن بسته شده یا حشو و زوائدی وارد آن شده که قصد دارد به کمک اندیشه، قیاس، احتجاج و اجتهاد یا به طور کلی به مدد عقل تحلیلی اینها را از قامت دین و تفکر دینی برداریم. این عمل یعنی بازسازی به عبارت دقیق‌تر، آنچه نیاز امروز است و با سنت و کتاب و حدیث مخالفی ندارد را وارد دین می‌کنیم، بازسازی مدام باید صورت بگیرد در این صورت مفهوم اجتهاد با مفهوم بازسازی پیوند می‌خورد. فلسفه پویشی برگسون نیز در این زمینه به اقبال کمک کرده است. برگسون اصطلاحی در فلسفه دارد به نام پویش حیاتی که اقبال همان را در بازسازی اندیشه دینی با عنوان انسان کامل و انسان آرمانی استفاده می‌کند. اقبال می‌گوید اندیشه ذاتا ایستا نیست بلکه پویاست (رومیانی و سعیدیان، ۱۳۹۱: ۹-۸).

## ۲-۴- انسان‌گرایی (اومانیزم)

اقبال در نوگرایی دینی چشم‌انداز دینی‌اش «انسان» است؛ یعنی دین در خدمت انسان، با چنین دیدی به انسان می‌نگرد (احمدوند و سلگی، ۱۳۹۳: ۱۶۲-۱۵۸). او در این رابطه بیان می‌کند که پیامبر نوگرا بود و او را به خاطر داشتن این خصلت ستایش می‌کند (Zeynab Ali, 2011: 3).

## ت- صورتبندی «جهان مشترک» در اندیشه اقبال

دو برداشت از اصلاح و احیای فکر دینی اقبال می‌توان به دست آورد؛ که هر کدام از آن‌ها را در نظر بگیریم در هر صورت به خلق جهان مشترک اقبال ختم می‌شود و مورد اول از جهاتی دیگر با نگاه نو ارسطوییان و اندیشه‌های اریک و گلین اشتراکاتی دارد. تعبیر نخست؛ آشتی دادن ابدیت و تغییر است (رومیانی و سعیدیان، ۱۳۹۱: ۳). هیچکدام قابل انکار نیستند. ما نمی‌توانیم جلوی تحول جهان را

بگیریم و از طرف دیگر نمی‌خواهیم افکار خود را صددرصد تابع تحولات جهان کنیم. یک نوع همکاری بین این دو لازم است که قلب و عمق این همکاری همواره چیزی است که می‌تواند توسط یک فکر عمیق و هوشمند صید شود مانند افکار مصلحان بزرگ (جمشیدی‌ها و پیری، ۱۳۹۳: ۷۰). تعبیر دیگر آشتی‌دادن درون دین با بیرون دین است. اقبال می‌خواهد نحو دیگری از تفکر را به ما معرفی کند تا فکر دینی و فهم دینی ما با آن هماهنگ شود.

اقبال برای ساخت جهان مشترک نقد دو جنبه‌ای دارد، معتقد است سنت‌گرایان ما اساساً درکی از زیست جهان مدرن ندارند. جریان موسوم به روشنفکری دینی نیز دردش این است که چطور از تفکر دینی و تفسیر معنوی جهان در روزگاری که عقل مدرن سیطره یافته، دفاع کند. روشنفکران به اصطلاح دینی ما مانند سنت‌گرایان ما در غار کهف خود به خواب عمیق فرو نرفته‌اند. اقبال مانند همه روشنفکران دینی معتقد است که سنت احیا نشده، سنت نیست و اسلام احیا نشده، اسلام نیست. اقبال میان جهان سنتی و جهان جدید رابطه‌ای دیالکتیکی برقرار می‌کند (عبدالکریمی، ۱۳۹۴) و با نقد هر دو به خلق یک جهان مشترک که تابع کنش باشد مبادرت می‌ورزد (میدان پراکتیکال). اقبال در سطح فرابومی دنیای اسلام حرف‌های زیادی برای گفتن دارد. اسلام را تجزیه شده می‌داند که در ابعاد رهبری، زندگی، انسان‌شناسی و... متلاشی شده است. لذا برای اصلاح ساختار آن باید به تجدید بنای آن پرداخت؛ یعنی برگردیم و در فرهنگ خودمان و در همه معانی و معارف موجود جست‌وجو کنیم. ابعاد اصیل انسان را تجدید بنا کنیم یعنی باز انسان نمونه بسازیم و این کتاب به هم ریخته را که هر ورقش در دست کسی است، از نو و هم چون اول تدوین کنیم (رومیانی و سعیدیان، ۱۳۹۱: ۲). طرح جهان مشترک اقبال (انترناسیونالیسم<sup>۱</sup>) نیازمند این است که ابتدا تمام کشورهای اسلامی خودکفا شوند و در آینده از طریق قراردادهای و موافقت‌نامه‌های فرهنگی، اقتصادی و نظامی مانند یک خانواده زنده متحد شوند. کشورهای عقب مانده برای حفظ خویش از سلطه سیاسی و اقتصادی غرب به سازمان ملل جداگانه‌ای احتیاج پیدا می‌کنند. اقبال تهران را جهت مرکزیت جغرافیای‌اش برای این امر پیشنهاد کرد.

## ۱- جایگاه ملیت و قومیت‌گرایی در جهان مشترک

اقبال می‌گوید در رابطه با غیر مسلمانان هیچ‌گونه تعصبی در مورد هر گونه جامعه یا ملیتی در دنیا

.....  
1 . Internationalism



ندارم بلکه قصد دارد اسلام را به سادگی اولیه خود بازگرداند در اسلام ملیت و قومیت به معنای امروزی اعتباری ندارد. شعار ناسیونالیسم<sup>۱</sup> بر عواطف و احساسات قومی و ملی متکی شده نه بر عقل و منطق که باعث شده جنبه منفی داشته باشد؛ ناسیونالیسم افراد را تحت عنوان ملیت‌های مختلف از یکدیگر جدا می‌کند (رومیانی و سعیدیان، ۱۳۹۱: ۴). به روابط خصمانه دامن می‌زند و حقوق واقعی دیگران نادیده گرفته می‌شود. اقبال ملی‌گرایی را شکلی از بت‌پرستی می‌داند (Akhtar Khan, 2010: 142). مسلمانان برای وجود افتخارآفرین در میان دیگر ملت‌ها باید تشکیلات حکومتی براساس اصول اسلام در مناطق خود ایجاد نمایند (جمشیدی‌ها و پیری، ۱۳۹۳: ۶۶). اقبال همواره به یک «انترناسیونالیسم اسلامی» می‌اندیشد که قضایا را با مقیاس جهانی می‌نگرد و احساسات ناسیونالیستی را محکوم می‌کند. البته همه احساسات ناسیونالیستی را محکوم نمی‌کند. اگر جنبه مثبت داشته باشد و موجب روابط حسنه بیشتر و همبستگی و خدمات بیشتر به زندگی در جهان مشترک باشد. ضد عقل و منطق نیست و از نظر اسلام مذموم نمی‌باشد. اسلام به همه ملت‌ها و اقوام به یک چشم نگاه می‌کند این دین کوشیده ریشه ملت‌پرستی و تفاخرات قومی منفی را از بین ببرد و عناصر مثبتی که با توحید اسلامی سازگار است در بطن فرهنگ خود حفظ نماید (رومیانی و سعیدیان، ۱۳۹۱: ۵-۴).

## ۲- رابطه بین اعضای جهان مشترک

مهم‌ترین رابطه در جهان مشترک، رابطه بین دینداران و غیردینداران است. اقبال می‌گوید این رابطه باید بر اساس احترام به ارزش‌ها و عقاید متقابل باشد (Akhtar Khan, 2010: 160). مسائلی مانند حجاب، تعدد زوجین و... مطرح می‌شود، می‌گوید در غرب جایگاه زنان تنزل پیدا کرده چون خودشان خواستار برابری شدند (مثلا در غرب حق تقدم زنان مثل گذشته رعایت نمی‌شود)، (ظهیری، ۱۳۶۸: ۵۷-۵۵). اقبال مانند هابرماس<sup>۲</sup> متوجه تفاوت‌ها شده است بنابراین طرح او چنین ادعایی را ندارد که می‌توان با خلق جهان مشترک تمایزها را رفع و رجوع نمود، اما می‌توان جهان مشترکی خلق نمود که در آن جریان‌های مختلف در پرتو گفت و گو، به تساهل و انعطاف مواضع برسند. افراد و گروه‌ها می‌توانند به درک مشترک از ارزش‌های والای انسانی پی‌ببرند و آنها را به افق‌های مشترک تبدیل کنند.

1 . Nationalism

2 . Habermass

### ۳- جایگاه دین و فلسفه در جهان مشترک

اقبال معتقد است آنچه پیمان اخلاقی و پیوستگی جهان مشترک را تضمین می‌کند دین است؛ اما چون اقبال فیلسوف است جهان مشترک او نوعی سیاست حقیقت است. مفاهیم را برای مشروعیت بخشی به حقیقت پیوند می‌زند. سیاست، توسعه، ترقی، انحطاط، بازسازی و... در دستگاه فکری اقبال با حقیقت پیوند می‌یابند. به وسیله جنبه کلامی فقه، فلسفه اسلام را از دید دانش امروز مطالعه کرد... بر روی جنبه فرهنگی و فلسفی اسلام باید کار کرد. اقبال با فلسفه جدید آشنا بود. با هگل، برگسون، وایتهد، آرشتاین و دسته‌هایی از فیلسوفان و عالمان هم عصر خود آشنا شد و اصول فلسفی آنها را درک کرد (Tajuddin, 2014: 422). اقبال به این نتیجه رسیده بود که ما نه تنها در فقه دچار رکود و انحطاط شدیم بلکه در فلسفه هم دچار رکود و انحطاط شده‌ایم ما میراث‌دار یونانی‌ها بوده‌ایم. در جهان مشترک اقبال به نظر می‌رسد او می‌خواهد استقلالی به فکر اسلامی بدهد. در واقع انحطاط فلسفی در کنار انحطاط دینی چیزی بود که خاطر اقبال را رنج می‌داد.

### ۴- پان اسلامیسیم<sup>۱</sup>، امپریالیسم<sup>۲</sup> و بلشویسم<sup>۳</sup> در جهان مشترک

مفهومی از پان اسلامیسیم توسط روزنامه‌نگار فرانسوی با اصطلاح خطر زرد برای توجیه تجاوزات اروپاییان به کشورهای اسلامی به کار برده شد که دلالت بر توطئه مسلمانان علیه کشورهای اروپایی داشت. پروفیسور براون<sup>۴</sup> اثبات کرد چنین مفهومی نه تنها در قسطنطنیه بلکه در هیچ کجای جهان وجود ندارد. مفهوم دیگر که بنابر تعالیم قرآن اسلام اختلاف طبقاتی، نژاد، رنگ و... را در جهان اسلام حل نموده است. پان اسلامیسیم به معنای دوم توسط پیامبر ترویج شد و برای همیشه پایدار خواهد بود. در این مفهوم هر مسلمانی یک پان اومانیسیم خواهد بود. یک سری اختلاف نظرها در کنگره بین مسلمانان و هندوها رخ می‌دهد روزنامه وقایع بمبئی که مطبوعات کنگره بود (ظهیری، ۱۳۶۸: ۵۰-۴۹). اقبال را فردی اشتراکی (کمونیست)، دشمن هندوها و حامی امپریالیسم انگلیس و شاهزادگان، متحدین ارتجاعی آن می‌دانست. اقبال آن را رد می‌کند (سالاری، ۱۳۹۲: ۱۵۳). امپریالیسم؛ اقبال شدیداً مخالف آن است و امپریالیسم بریتانیا را جدا نمی‌داند. همه کشورهای استعمارگر را غیر خدایی و غیر

1 . Pan- Islamism  
2 . Imperialism  
3 . Bolshevism  
4 . Professor Brown

الهی می‌داند. در مورد بلشویسم اقبال اسلام را یک مذهب اجتماعی می‌داند چیزی بین سوسیالیسم مطلق و مالکیت خصوصی که مغایر با مالکیت خصوصی است. داشتن زمین به عنوان ملک خصوصی را خلاف تعالیم قرآن می‌داند؛ بنابراین بر این اعتقاد است دوران اقتدار امپراتوری‌های فراگیر به سرآمده و بلشویسم به معنای سوسیالیسم مطلق در حال اصلاح شدن است (ظهیری، ۱۳۶۸: ۵۱-۵۰).

## ۵- نوع نظام حکومتی در جهان مشترک

اقبال تئوری‌های سیاسی برای تدبیر مملکت مسلمین داشت. اندیشه‌های سیاسی اقبال در کنار رویدادهای سیاسی خود را بیشتر می‌نمایاند برای نمونه به موارد زیر می‌توان اشاره نمود: ۱- در ۱۹۲۴ خلافت اسلامی در ترکیه لغو شد، اقبال به این می‌اندیشید که مسلمانان در دنیای امروز باید از چه نظام سیاسی برخوردار باشند؟ خلافتی؟ مشروطه؟ جمهوری؟ و... اقبال از جمله پدران معنوی موسس کشور کنونی پاکستان بود (Abbas Tayib, parvin, 2018: 252). ۲- بحث سکولاریسم در ترکیه؛ اقبال ترکیه و ایران را جزئی از سرزمین اسلامی می‌داند. مدرنیزاسیونی این دو کشور مورد توجه اقبال بود. ترکیه را برای افکار نوین خودش آزمایشگاهی می‌دید. ۳- همچنین سال ۱۹۱۷ انقلاب کبیر روسیه اتفاق افتاد که بنیان‌گذاران آن قصد داشتند جامعه بی‌طبقه پدید بیاورند. اقبال معتقد بود انقلاب روسیه تماماً نفی است. معتقدند که سلطنت نباشد، کلیسا نباشد، دین نباشد، خدا نباشد و باید همه چیز را از نو ساخت و یک جامعه بی‌طبقه‌ای که به حکومت و دین بی‌توجه روی آورد. اقبال آنها را نقد می‌کند می‌گوید آنها هنوز در مرحله لا مانده‌اند و به مرحله الا نرسیده‌اند. براندازان خلافت در ترکیه معتقد بودند که خلافت موجب انحطاط شده است و در روسیه هم مارکسیست‌ها علت انحطاط مارکسیسم را امپراتوری تزاری می‌دانستند.

از نظر اقبال، ساختار سیاسی نظام اسلام دارای دو مبنای اصلی است اول حاکمیت اساسی به این معنا که حاکم سیاسی اختیار و جایگاهی فراتر از قانون ندارد اقتدار سیاسی نه از آن شخص، بلکه از آن قانون است. دوم با استناد به عصر پیامبر می‌گوید اصل تساوی و برابری مسلمانان را به بزرگترین نیروی سیاسی جهان تبدیل کرد. اقبال در کتاب «رموز بیخودی» شروط کلی دولت اسلامی مطلوب را به شرح زیر بر می‌شمارد: جامعه توحیدی، وضع قانون اساسی با محوریت جامعه، رهبری و ارشاد؛ تاسیس دولت اسلامی با مرکزیت مکه، داشتن هدف کلی، بهره‌گیری از منابع طبیعی، تلاش برای رشد «خودی» در جهت رشد «خودی جمعی»، محافظت تمام از أم‌القری (ظهیری، ۱۳۶۸: ۷۷-۷۰). اقبال با

اصول و مبنای دموکراسی مخالف نبود ولی دموکراسی‌های موجود را نمی‌پسندید و معتقد بود باید دموکراسی مبتنی بر معنویت و توحید به وجود آید (Mahmood, Ali Shah, 2018:8-11). اقبال شباهت اسلام به پادشاهی و ناسیونالیسم را رد کرد و برای اتحاد کشورهای اسلامی سه راه حل ارائه می‌دهد:

- همه کشورهای اسلامی تحت یک رهبری اداره شوند؛
  - جهان اسلام مانند یک فدراسیون اداره شود؛
  - تاکید اقبال بر این است که کشورهای اسلامی در قالب پیمان‌های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، نظامی روابط و همکاری‌های با یکدیگر داشته باشند (لاهوری، ۱۳۳۶: ۳).
- اقبال خواستار تداوم نظام سلطنتی<sup>۱</sup> نیست و به دموکراسی هم اعتقاد ندارد (ذاکر اصفهانی، ۱۳۷۷: ۳۱۸-۳۱۷). اقبال می‌گوید دموکراسی غربی را تحمل می‌کنم زیرا راه دیگری ندارم. امامت و رهبری ملل اسلامی را مثل شیعیان نشأت گرفته از قرآن می‌داند. نباید تصور کرد که پایبندی به آیین و نظم و قانون سلب آزادی می‌کند. اسلام یک اعتقاد نیست بلکه مجموعه قوانین اجتماعی است.

## ۶- جایگاه مکاتب و ادیان دیگر در جهان مشترک اقبال

از نظر اقبال همه ادیان به حقیقت می‌رسند و حقیقت را ترویج می‌کنند تعالیم اسلام هر چه که باشد مفهوم برادری و برابری است (Akhtar Khan, 2010: 159). مردم هندوستان را مثال می‌زند که می‌خواهند استقلال فرهنگی داشته باشند. هندی‌ها با جمعیت زیاد این توانایی را دارند که بین شرق و غرب پیوند برقرار کنند. اقبال مهم‌ترین واقعه تاریخ را حرکت اسلام به جهت غرب و روسیه به سوی شرق می‌داند. به تعبیر او سه نیرو وجود دارد که به دنیای امروز شکل می‌دهد: تمدن غربی، شامل مسیحیت، روش علمی (عقل‌گرایی)، جدایی مذهب از سیاست و ناسیونالیسم. کمونیسم، کارل مارکس<sup>۲</sup> و هگل، نفی کلیسا، صعود ماتریالیسم به عنوان فلسفه زندگی موضوعات این دوره است. اسلام، خدا یکی است و محمد فرستاده اوست. اکنون اسلام نزول یافته است. اسلام از یک سو سوژه به اشراق شخصی است و از سوی دیگر تجربه اجتماعی است (ظهیری، ۱۳۶۸: ۷۴-۷۱).

1 . Royal system  
2 . karl Marx

### ث- سنخ‌شناسی جهان مشترک اقبال (روایت‌های شش‌گانه)

با تاملی در لایه‌های فکری اقبال می‌توان دریافت که فهم و برداشت اقبال از جهان مشترک ترکیبی و امتزاجی است، برای نمونه؛ در مورد اصالت دادن به فرد یا جمع باید اذعان داشت، اندیشه مدرن اصالت را به فرد می‌دهد این برخلاف رویکردهای سنتی است که به مدنی‌الطبع بودن انسان نظر داشت. آنچه در پروبلماتیک اقبال شکل گرفته مهم تلقی کردن هم فردیت و هم اجتماع است. اقبال این دو را جدای از هم نمی‌داند با استناد به مبانی دینی و اهمیت جمع استدلال خود را پیش می‌برد. اقبال در این زمینه کتاب‌های اسرار خودی و رموز بی‌خودی که در واقع تعدیل و نقدی بر اسرار خودی است، بیان می‌کند که دچار اشتباه شده‌ام چرا که درک نظریه خود آسان نیست، بلکه بستگی به درک ما، تجربه شخصی، استدلال منطقی، یا همه این موارد دارد. برای اصلاح اشتباه خود استدلال می‌آورد که برای پیوند ماهیت فرد با جامعه و چگونگی زندگی اجتماعی، باید برای فرد و جمع یک اصالت دو طرفه قائل شد. بینشی به دست می‌دهد که در آن جانبدار هم زندگی بشری و هم نظریه الهی است. منظور اقبال این است که ما در شرق با آنچه مواجهیم نه تنها فرد نیست بلکه فرقه‌های گوناگون است. حال راه‌هایی‌بخش را در این می‌داند که باید این فرقه‌ها را با هم متحد ساخت. مسئولیت این کار را بر عهده یک شخص بزرگ می‌داند. اقبال شاهد خصومت بین فرقه‌هاست و معتقد است این دشمنی و خصومت ناشی از عدم برخورداری مسلمانان با چشمه و منبع زنده حیات مذهبی است. (Tajuddin, 2014: 425-426).

اقبال در طرح ایده‌آل خود گوهر حقوقی را این گونه لحاظ می‌کند که باید کنگره‌ای تشکیل داد و رئیس آن به صورت داوطلبانه مسئولیت آن را بپذیرد و مردم هم او را تایید کنند. اقبال روسویی می‌اندیشد توضیح مطلب آن است که اقبال معتقد به برابری مسلمان‌هاست و برای برپایی جهان مشترک نیاز داریم که با متحد ساختن فردیت‌ها یک اقدام جمعی صورت بگیرد که سازمان حقوقی ذیل آن شکل می‌گیرد. این برداشت از نظریات اقبال یک فهم «حداکثری» از جهان مشترک او را پیش روی ما قرار می‌دهد. انسان بر این اساس در پرتو جامعه خصیصه انسانی پیدا می‌کند. برای جلوگیری از انحطاط اسلام فراخوان می‌دهد اقبال با این پراکسیس در حال بسیج توده‌هاست که او را به جهان گرم «روسو» نزدیک می‌کند. اقبال تصویری آرمانی از سیاست می‌سازد که به کلی مدرن است. فرض او بر این است که میراث موجود به انحطاط بیش‌تر کمک کرده است. با یک تعبیر دیگر از اقبال می‌توان ادعا

نمود که حراست از جهان مشترک موروثی را نیز قبول دارد و آن را جهان مسلمانان می‌داند. اقبال به آزادی در چهارچوب اسلام معتقد است، او بر این اعتقاد است که اگر سنت قدما را تخریب کنیم جامعه از بین می‌رود.

شفیعی کدکنی در این زمینه معتقد است؛ «اقبال، هم در زمینه پشتوانه فرهنگی و هم در زمینه عمق انسانی، انسانی دو بعدی است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۶). اندیشه‌های اقبال از نوع «هیبریدی یا امتزاجی» است. یک تکه آن عرفان شرق است و بخش دیگر آن فلسفه غرب است. می‌توان گفت که در اندیشه‌های اقبال ژن قالب ثابت یا اصلا وجود ندارد یا اگر هم وجود دارد سیال یا دوگانه است. او با کثرتی از اندیشه‌ها مواجهه است؛ اما اگر بخواهیم دست آخر برای اندیشه او ژن قالب تعیین کنیم به نظر می‌رسد در کلیت اندیشه او با تاکید بر دین، فلسفه ژن غالب است که سایر مفاهیم در درون آن تحت عنوان سیاست حقیقت مفهوم‌پردازی می‌شوند. (مفاهیمی مانند توسعه، ترقی، مدرنیته و... ابتدا سعی می‌شود برای فیلسوف حقیقت آنها اثبات شود، سپس پذیرفته می‌شود و تعمیم می‌دهد). برای رسیدن به جهان جهان‌های مشترک، اقبال فرض می‌گیرد که هر دین و سنتی در درون خود حقیقتی را جست و جو می‌کند. اقبال بیان می‌کند که ما نه می‌خواهیم اصیل بمانیم و نه تمایل تسلیم شدن در برابر مدرنیته را داریم. او در وضع سوم سیر می‌کند، بنابراین اندیشه‌های اقبال «هیبریدی» است؛ به تنهایی ارزش‌های قدیم را احیا ساخت اقبال در ترکیب جامع فکر خود بهترین آثار در شرق و غرب را گردآورده، اعم از انسان برتر اثر نیچه و فروتنی زاهدان شعر گوتته و فلسفه کانت و آن‌ها را با تفکرات جهان عرب، شعر فارسی، پیام‌های مولانا و اندیشه و عرفان شرق و رومی در هم آمیخته است.

اقبال برای خلق و اعتلای «جهان مشترک» چهار اصل را ارائه می‌دهد: عمل به قرآن، بازگشت به سنت، پیروی از شریعت و وجود یک مرکز ملی و هماهنگی برای مسلمانان که این مرکز در حال حاضر همان کعبه است و یک مرکز مهم و اساسی فناپذیری برای وحدت جامعه اسلامی به شمار می‌رود (لاهوری، ۱۹۳۴: ۴۶-۴۱).

از نقاط قوت اندیشه اقبال برای نیل به جهان مشترک می‌توان گفت که اقبال معتقد است اسلام به عنوان یک دین نه ملی، نه نژادی و نه شخصی است بلکه صرفا انسانی است، به عنوان یک فرهنگ نه کشور خاصی دارد، نه زبان خاصی، نه خط خاصی و نه لباس خاصی دارد. او از اسلام تصویری اسلامی دارد و آن را آئینی مبتنی بر مساوات می‌داند. وقتی که با دلیل می‌گویند که تمدن غرب در

حوزه معرفت ادامه تمدن اسلامی است در واقع پلی میان اسلام و غرب ایجاد می‌کند. اقبال به عنوان یک اندیشمند اسلامی، ایجاد جامعه اسلامی را با در نظر داشتن پیشرفت‌های تمدن و فرهنگ امروز جهان هدف کارهای فکری و ادبی خود قرار داده بود. او می‌خواست با اشعار و آثار نو نوعی از تحرک را در جهت فعالیت‌های فکری و ادبی برای خوانندگان پدید بیاورد تا آن‌ها بتوانند جامعه را از خواب غفلت بیرون آورند و به کار و کاوش و سازندگی و همچنین بازسازی تفکر دینی در اسلام سوق دهند (رومیانی و سعیدیان، ۱۳۹۱: ۱۰).

اقبال رابطه بین اقوام، ادیان، تشیع، تسنن و... را مد نظر قرار می‌دهد. اقبال به وجود جهان‌های مشترک قائل است پلورالیسم فرهنگی را تصدیق می‌کند. برای حل معضلات جمعی جامعه بشری همه فرهنگ‌ها و ادیان را فراخوان به همزیستی با یکدیگر می‌دهد، بدون قرآن و سنت اتحاد مسلمانان را بی‌معنا می‌داند. اقبال در یک سطح عمیق به بحران مدرنیته می‌اندیشد که جز در پرتو ایده خدا موضوعیت ندارد. چگونه متافیزیک دینی قرار است با جهان مدرن پیوند برقرار کند؟ پاسخ این سوال را در طرح جهان مشترک اقبال خواهیم یافت. آنچه در دو منظومه اسرار خودی و رموز بی‌خودی محور اندیشه اقبال بود نظریه خودی است که همواره در آثار او پدیدار می‌شود. او معتقد بود که جامعه مانند فرد، روح و شخصیت دارد و مانند آن نیز دچار تزلزل شخصیت می‌شود. جامعه اسلامی در حال حاضر در برخورد با فرهنگ غربی دچار بیماری تزلزل شخصیت شده و هویت خود را از دست داده است. نخستین اقدام ضروری که مسلمانان باید انجام دهند بازگرداندن ایمان و اعتقاد این جامعه به «خود» واقعی او یعنی فرهنگ و معنویت اسلامی است. (بازسازی) (Tajuddin, 2014: 419-422).

## نتیجه‌گیری

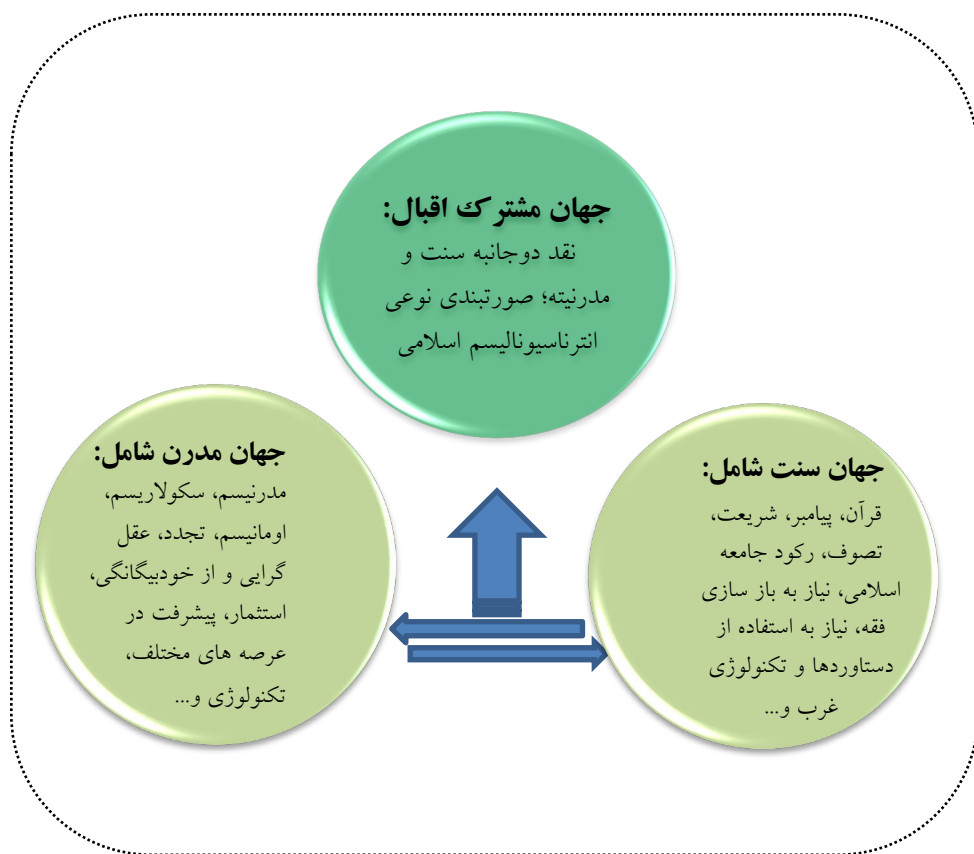
اقبال، نواندیشی متفکر و مصلح بزرگ‌تک است که تلاش نمود بین سنت و مدرنیته پیوند برقرار کند و نوعی «جهان مشترک» دراندازد. وی با فلسفه غرب آشنا بود ولی خواهان جدایی از فلسفه غرب است. سنت کنونی را به دلیل فاصله گرفتن آن از اصلش به نقد می‌کشد. برای جلوگیری از انحطاط بیش از پیش مسلمانان با تکیه بر قرآن بر وحدت تاکید دارد. همچنین فقه را دچار انحراف می‌داند خواستار بازسازی فقه است. در مورد تصوف نظری دوگانه دارد. اقبال در مواجهه با مدرنیته آن را مانند سنت به نقد می‌کشد و بیان می‌دارد که مدرنیته با مادی‌گرایی صرف ما را گمراه کرده است؛ اما

بهره‌گیری از تکنولوژی و دستاوردهای غرب برای پیشرفت مسلمانان را ضروری می‌داند. معتقد است که عقل‌گرایی مدرنیته خودبیگانگی را برای انسان بوجود آورد. در عین حال مدرنیته را کاملاً خالی از معنویت نمی‌داند با تعابیری مثل نوسازی سعی در پیوند بین سنت و مدرنیته دارد. وضعیت سوم یا جهان مشترک اقبال از همین نقطه خلق می‌گردد. در بحث او مانیسیم دین را در خدمت انسان می‌داند اندیشه اقبال حول محور خودی می‌چرخد که بر اساس آن سایر مفاهیمی مانند وجود خدا، علم، فردیت و... به واسطه آن اثبات می‌شود. کاری که اقبال در طرح جهان مشترک باید انجام دهد آشتی دادن ابدیت با تغییر است یا آشتی درون دین با بیرون دین است. اقبال توانست نوعی دیالکتیک بین جهان قدیم و جدید خلق کند. نقطه عزیمت او سیاسی نیست. دال مرکزی در اندیشه اقبال وحدانیت و توحید است، از این رو می‌توان گفت که ژن غالب در اندیشه‌های او اساساً هر چند ثابت نیست و سیال است ولی با تاکید بر توحید و دین‌مداری، فلسفه نقش ژن غالب را بازی می‌کند. جهان مشترک مورد نظر او یک اترناسیونالیسم اسلامی است که کشورها را از طریق عقد قراردادهای فرهنگی، اقتصادی، نظامی و... به هم پیوند می‌زند. ویژگی‌های این جهان مشترک این است: که خودش دارای سازمان جداگانه‌ای است که به امور کشورهای مسلمان رسیدگی می‌کند. ناسیونالیسم و قوم‌گرایی و هر عاملی دیگر که وحدت را از بین ببرد بی‌اعتبار و مردود است، رابطه بین اعضای جهان مشترک اعم از دینداران و غیر دینداران یا مساله حجاب و... باید بر اساس احترام به ارزش‌ها و عقاید متقابل باشد، دین را عاملی برای پیمان اخلاقی جهان مشترک و تضمین آن می‌داند و از فلسفه به عنوان رسیدن ابزاری برای رسیدن به حقیقت (سیاست حقیقت: مفاهیمی مانند سیاست، توسعه، ترقی و... در دستگاه فکری خود با حقیقت پیوند می‌زند) در این جهان استفاده می‌کند، پان اسلامیسیم به معنای انسان‌مدار که مد نظر پیامبر هم بود و مسائل نژاد و اختلاف طبقاتی و... را حل نمود، می‌پذیرد اما مفاهیم و تعابیر امروزی آن در مورد پان اسلامیسیم، امپریالیسم و بلشویسم را رد می‌کند. در مورد نوع نظام سیاسی مطلوب وی حکومت را به قانون می‌دهد و شخص را برتر از قانون نمی‌داند. داشتن مرکز (ام القری)، برنامه‌ریزی و رشد خودی از جمله پیش‌شرط‌های نظام سیاسی مطلوب اقبال محسوب می‌شود.

در سپهر سیاست، حکومت سلطنتی و دموکراسی را نمی‌پسندد اما به ناچار دموکراسی را بر می‌گزیند و آن را با معنویت پیوند می‌زند و بیان می‌کند که حکومت اسلامی به پادشاهی و ناسیونالیسم شباهت ندارد. در مورد دیگر مکاتب و ادیان معتقد به وجود جهان‌های مشترک است. در واقع اقبال پلورالیسم



فرهنگی که لازمه شکل‌گیری جهان جهان‌های مشترک است را می‌پذیرد و اعتقاد دارد همه ادیان به حقیقت می‌رسند و آن را ترویج می‌کنند و اصل احترام به عقاید و اماکن مذهبی سایر فرقه‌ها را مورد توجه قرار می‌دهد. اقبال از این نظر که بر فردیت تأکید دارد و در جهان مشترک فرد را در درون اجتماع و مطیع قانون می‌داند می‌تواند در ژانر سوم یا حداکثری روسو قرار گیرد، چرا که برای فرد و جامعه یک اصالت دو طرفه قائل است و از این نظر که بر میراث سنت قدما تأکید دارد و پیشرفت را حاصل پاسداشت آن می‌داند در ژانر جهان مشترک موروثی نیز قرار می‌گیرد. روی هم رفته، اندیشه‌های اقبال از نوع هیبریدی یا امتزاجی است و فضای بینابینی «جهان مشترک» مدنظر وی نیز ترکیبی از ارزش‌های جهان قدیم و جدید است.



نمودار شماره ۲- الگوی مفهومی جهان مشترک اقبال

(منبع: نگارندگان)

## منابع

### الف - منابع فارسی

- اقبال، جاوید، (۱۳۷۲)، *زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری*، ترجمه: شهیندخت، کامران مقدم، انتشارات آستان قدس رضوی، جلد اول.
- احمدوند، شجاع، سلگی، محسن، (۱۳۹۳) «مبانی اندیشه فریدریش نیچه و اقبال لاهوری با تاکید بر انسان‌شناسی و فلسفه سیاسی»، *فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست*، سال دوم، شماره ۸، صص ۱۶۸-۱۴۱.
- ثواقب، جهانبخش، (۱۴۰۱)، «انحطاط تمدن اسلامی»، *جامعه‌شناسی تاریخی*، دوره ۱۴، شماره ۱، صص ۲۳۵-۱۸۸.
- جمشیدی‌ها، غلامرضا، پیری، صدیقه (۱۳۹۳)، «تحلیل جامعه‌شناختی و توسعه نیافتگی ملل مسلمان و راه‌های برون‌رفت از آن از منظر علامه اقبال لاهوری»، *فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، سال چهارم، شماره ۱۷، صص ۷۵-۵۵.
- ذاکر اصفهانی، علیرضا، (۱۳۷۷)، «سیری در اندیشه سیاسی علامه محمد اقبال لاهوری»، *فرهنگ*، شماره ۲۸-۲۷، صص ۳۲۶-۳۰۵.
- رومیانی، بهروز، مهلا، سعیدیان، (۱۳۹۰)، «اقبال تصویرکننده اینترناسیونالیسم و جهان وطنی اسلامی و انعکاس تفکر دینی اسلامی وی بر نسل امروز»، *جهاد دانشگاهی*، شماره ۲۵، صص ۲۶۶-۲۵۳.
- زهرا زاده، محمدعلی، (۱۳۸۸)، *موج ز خود رسته*، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی بزرگداشت یکصد و سی و دومین سال تولد علامه اقبال لاهوری، مرکز مطالعات شبه قاره و آسیای جنوبی، چاپ اول، جلد دوم.

- سالاری، عزت‌الله، (۱۳۹۲)، «حکمت خودی و فلسفه شرقی در نگاه اقبال لاهوری»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۳، شماره ۲، صص ۱۷۲-۱۵۳.
- شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۷)، ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت، تهران، چاپ چهارم، جلد اول.
- شیرودی، مرتضی، (۱۳۸۷)، «چیستی حقیقت در دستگاه فکری اریک و گلین»، فصلنامه دین و سیاست، شماره ۱۵، صص ۷۶-۴۷.
- عبدالحکیم، خلیفه، (۱۳۷۰)، مولوی، نیچه و اقبال، ترجمه: محمد، بقائی، انتشارات حکمت، چاپ اول.
- قیصر، نذیر، (۱۳۸۱)، اقبال و شش فیلسوف غربی، ترجمه: محمد، بقایی ماکان، نشر یادآوران، جلد اول.
- لاهوری، محمد اقبال، (۱۳۳۶)، چه باید کرد ای قوم شرق، نشر دفتر فرهنگ اسلامی، جلد اول.
- لاهوری، محمد اقبال، (۱۳۴۶)، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، نشریه شماره ۱ موسسه فرهنگی منطقه‌ای، جلد اول.
- لاهوری، محمد اقبال، (۱۳۵۸)، اسرار خودی و رموز بی‌خودی، ترجمه محمد حسین مشایخ فریدونی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، جلد اول.
- لاهوری، محمد اقبال، (۱۳۶۸)، نامه‌ها و نگاه‌ها، ترجمه: عبدالله، ظهیری، نشر جاوید، جلد دوم.
- میر، محمد، (۱۳۸۸)، «خودی و انسان آرمانی در اندیشه اقبال لاهوری»، فصلنامه مطالعات شبه قاره، سال اول، شماره اول، صص ۱۸۰-۱۵۹.
- نصیری حامد، رضا، (۱۴۰۰)، «واپس‌نگری و تمنای ثبات؛ نقدی بر کتاب ذهن ارتجاعی: محافظه-کاری از ادموند برک تا سارا پالین»، پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، شماره ۹۴، صص ۴۰۴-۳۸۳.
- و گلین، اریک، (۱۴۰۰)، درآمدی بر دانش نوین سیاست، ترجمه: محمد، صبوری، نشر پارسه، جلد اول.

## ب- منابع انگلیسی

- Ahmad Qayum Khan and Nadeem Ahmad (2021), A Brief Introduction To Allama Muhammad Iqbals Political Philosophy, *Pakistan Journal of Social Research*, Vol.3, No.4, PP. 338-344.
- Aliakbar Samkhaniani, (2013), Dimensions of Iqbal Lahori's Islamism in Kolliyat of Persian Poetry *Journal of Subcontinent Researches University of Sistan and Baluchestan*, Vol.5, No.15, pp.167-190.
- B Zeynab Ali, (2011) Aqbals Notion of An Islamic Modernity Introduction, *Global Political Thought*, vol.15, No 2. PP. 1-21.
- Johan von Heyking, (2011), Eric voegelin and The Languages of Science and Common Sense, *Panel at Eric Voegelin Society, Annual Meeting of The American Political Science*, University of Lethbridge, PP.1-22.
- Martin, Palous (2018), Eric Voegelin, Common Sense and Central Europe, *University Florida*, PP.1-12.
- Matalyn, Vander Bleek, Davd, Walsh, (2019), Eric Voegelins Methodology: Experence, Anamnesis, and the Recovery of Reality, *Catholic University*, vol.1, No.7. PP. 1-22.
- Muhammad Amir, Sultan Mahmood, Faraz Ali Shah, (2018), Nationalism and Democracy A Comparative Analysis of Allama Iqbal and Abul Ala Mawdudi, *Pakistan journal of Humanities Social Sciece Research*, Vol.01, NO.02,PP.1-16.
- Muhammad Saleh Tajuddin, (2014), Muhammad Iqbals Philosophy of Religion and Politics, *Al- Ulum*, vol.14, No2. PP. 419-432
- Tahir Abbas Tayib and Sajida Perveen (2018), Political Philosophy of Allama Iqbal: A Literary Review, *Orient Research Journal of Social Sciences*, Vol. 3, No. 2, PP. 252-261.

- Tomasz, Niezgodna (2022), Revelation and Philosophy in the Thought of Eric Voegelin, *Open Theology*, vol 31, NO.8, PP.153-172.
- Voegelin, Eric, (2019), *Political Theory For Today*, Edited By Scott Robinson, Lee Trepanier, and David N. Whitney, Lexington Books, Lanham, Boulder, New York, London.
- Voegelin, Eric, (1987), *the New Science of Politics*, The University Of Chicago Press, Chicago Illinois
- Zamir Akhtar Khan (2010), Iqbal and Quaid's Vision of Pakistan, *University of Peshawar*, Vol. 2, No2, PP. 136-164.