

خدای متشخص و خدای غیرمتشخص از نظر علامه محمد اقبال لاهوری

علی نقی باقرشاهی*

چکیده

مقاله حاضر دیدگاه علامه اقبال لاهوری^۱ را درباره خدا بررسی می‌کند. از نظر او خدا در اسلام هم به صورت متشخص و هم غیرمتشخص مطرح است و چنین تصویری از خدا هم تاملین‌کننده نیاز متدینان و هم پاسخگوی کنجکاوی فکری فیلسوفان است. مک تاگارت متأثر از هگل حقیقت نهایی را مطلق می‌دانست و معتقد بود مطلق را نمی‌توان «من» یا «خود» نامید؛ ولی اقبال با چنین نگاهی به حقیقت نهایی موافق نبود. اقبال همچنین به براهین سنتی اثبات وجود خدا اعتقادی ندارد. او معتقد است که این براهین، معرفتی به انسان درباره خدا نمی‌دهند. در این خصوص او به حجیت شهود تأکید دارد و معتقد است همان‌طور که شهود می‌تواند ماهیت نفس و جهان را بر ما آشکار کند، می‌تواند حقیقت خدا را نیز آشکار نماید. تجربه شهودی طریقی است که برخی از فیلسوفان غرب مانند برگسون که هم‌عصر اقبال بود نیز بر آن تأکید داشت. اقبال این طریق را طریق قرآنی می‌داند و می‌کوشد آن را مستدل کند. اقبال در آثار خود از واژه‌های به نام «خود» برای انسان استفاده کرده است و از خدا نیز به عنوان «خود نامتناهی» یاد می‌کند که نسبتی با شهود دارد. **کلیدواژه‌ها:** اقبال لاهوری، خدای متشخص، خدای نامتشخص، خود، خود نامتناهی.

* دانشیارگروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) abaqershabi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱/۲۰



۱. مقدمه

علامه اقبال یکی از متفکران و شاعران بزرگ شبه قاره هند است. می‌توان گفت او اولین کسی بود که در آن دیار کوشید دیدگاه‌های فلسفی را درباره اندیشه‌های اسلامی بکاربرد. هدف اصلی اقبال در روی آوردن به دانشی به نام فلسفه احیای تفکر اسلامی بود. پایگاه اصلی فکری او منابع اسلامی بود مخصوصاً عرفان اسلامی. در زمانی که او برای ادامه تحصیل در غرب بسر می‌برد با فیلسوفان بزرگی چون مک تاگرت (Mc Taggart) و برگسون (Bergson) و مستشرقینی چون نیکلسون (Nicholson) مراوده داشت و کوشید با اندیشه‌های آنها از نزدیک آشنا شود و دیدگاه فلسفی خود را گسترش دهد. خلیفه عبدالحکیم در مقاله‌ای تحت عنوان "رومی، نیچه، و اقبال" می‌نویسد که اقبال در سفر خود به اروپا بسیار تحت تاثیر نیچه بوده است مخصوصاً در نوشتن *اسرار خودی*. (Rastogi, 1987:60) ولی آشنایی او با اندیشه‌های غربی به هیچ وجه باعث کمرنگ شدن تعلقات او نسبت به فرهنگ و تعلیم اسلامی نشد. آنچه برای او اهمیت داشت این بود که آراء فلسفی خود را طوری مطرح کند که با جهان بینی اسلامی در تضاد نباشند. تفکر اسلام سنتی در زمان اقبال بیشتر اشعری بوده که در آن برای انسان اهمیت زیادی قائل نمی‌شده است و این یکی از نکاتی بود که اقبال در آثار خود کوشید آن را اصلاح کند و موضع خود را در این خصوص طوری مطرح کند که با دیدگاه اسلامی مطابقت داشته باشد. به همین منظور او در اشعار خود از واژه‌ای به نام "خود" و "خودی" استفاده کرد تا جایگاه واقعی انسان در اسلام را روشن کند. هدف او این بود که ثابت کند که میان خدا و انسان و جهان آنطور که برخی معتقدند جدایی نیست یعنی خدا و انسان و یا جهان دو قطب مقابل هم نیستند. او تلاش خود را نوعی تجدید حیات تفکر اسلامی در باره انسان می‌داند.

اقبال تصور خاصی نیز درباره رابطه خدا و جهان داشت. او همچون دیگر فیلسوفان معاصر شبه قاره هند دیدگاه علم را درباره جهان قبول داشت، از این رو می‌توان گفت دیدگاه او در این خصوص یک دیدگاه واقع‌گرایانه است. او معتقد بود انسان بدون قبول واقعیت جهان نمی‌تواند تجربه و رفتار خود را بدرستی تبیین کند. جهان مادی ممکن است چیزی جز زمان و مکان نباشد ولی جهان به معنای عام فراتر از این جهان مادی است و این چیزی است که هم علم و هم فلسفه آن را تایید می‌کنند. اقبال نظر خاصی هم در باره مفهوم "من" یا "خود" داشت و معتقد بود من را فقط از طریق

شهود می توان درک کرد. در خصوص شناخت خدا نیز معتقد بود باید طریق شهود را در پیش گرفت.

به نظر اقبال تصور خدا در اسلام هم بصورت متشخص (personal) و هم بصورت غیرمتشخص (impersonal) مطرح است. او در آثار خود تمایزی میان آن دو نمی بیند و معتقد است خدایی که اسلام معرفی می کند نه تنها تامین کننده نیاز متدینین است بلکه پاسخ گوی کنجکاوای متافیزیکی و فکری آنها نیز است. مک تاگارت که اقبال با او مراد داشت به پیروی از هگل حقیقت نهایی را مطلق می دانست و معتقد بود "خود"های متناهی جاویدان و ابدی هستند، و مطلق را نمی توان "من" یا "خود" نامید. در صورتیکه اقبال با چنین نگاهی به حقیقت نهایی موافق نیست و در کتاب تجدید بنای تفکر دینی در اسلام و در اشعارش نظر خود را در این خصوص بطور مبسوط بیان کرده است. او برخلاف مک تاگارت معتقد است که خدا را می توان یک شخص به شمار آورد. منتها نه شخصی با هیات انسانی، و مانند ذوق و ذکاوت معماری که در خارج از جهان بر روی آن کار می کند. او همه عالم است و در واقع آنرا در بر می گیرد. "خود" یا "من"های متناهی، جزء و بخشی از او هستند. حیات ما با هستی او پیوند دارد. ولی این به معنای فنا شدن خودی و آزادی ما نیست. او با رضایت تمام، "خود"های متناهی را برگزیده تا در حیات او مشارکت داشته باشند. شاید ذکر مثالی برای درک این پیوند میان متناهی و نامتناهی سودمند باشد. از آنجائیکه، من(خود) بشری به نظم مکانی و زمانی تعلق دارد، در نتیجه همیشه همراه با زمان و مکان است. ولی از آنجائیکه "من" یا "خود" دارای شخصیت است، از این دو جدا و مجزا می باشد. به همین ترتیب، هستی من نیز-در ارتباط با خدا- از آن خودم است و در افکار و اعمال خود دارای اختیار و آزادی هستم. بنابراین یک خدای شخصی(متشخص)، الزاماً مخالف و یا رویاروی هستی و آزادی من های متناهی نیست. (انور، عشرت، ۱۳۷۰: ۱۷۷-۱۷۶). او همچنین اضافه می کند: قرآن به منظور تاکیدش بر شخصیت و وجود مستقل "خود نهایی"، به او نام شایسته "الله" را می دهد، و علاوه بر این او را به صورت زیر مشخص می کند:

" بگو: او خدایی است یکتا، خدای صمد { همه چیزها به او اتکا دارند } (۱) نه کسی را زاده، نه زاییده از کسی، و او را هیچ همتایی نباشد" (سوره اخلاص، آیات ۱ تا ۴)، (اقبال، علامه، ۱۴۷: ۱۳۹۰)

اقبال ذات و صفات خدا را نیز از این منظر مورد بررسی قرار می‌دهد. او مانند کانت براهین سنتی اثبات وجود خدا را بی اعتبار می‌داند زیرا معتقد است که براهین جهان شناختی و غایی و وجودی در اثبات وجود خدا با تکیه بر فکر محدود انسان می‌کوشند پی به وجود خدا ببرند. او این براهین را ناکافی می‌داند زیرا معتقد است که آنها مبتنی بر تفسیری سطحی از تجربه انسان هستند نه تجربه شهودی. او برهان جهان شناختی را بدلیل عدم سازگاری آن با قانون علی مورد نقد قرار می‌دهد و معتقد است که آن جهان را معلول دانسته و از طریق سلسله ای از علت و معلول می‌کوشد به یک علت بی علتی برسد. چنین استدلالی بطور آشکاری ناقص است زیرا اولاً حامیان این برهان متوجه نیستند که یک معلول متناهی فقط می‌تواند علتی متناهی داشته باشد که آن متضمن سلسله نامحدودی از علل متناهی است. ثانياً این برهان خلاف قانون علیت است که بتواند در یک فاصله کوتاهی آنرا دلبخواهانه متوقف کند و آنرا تا حد یک علت نخستین بالا ببرد. ثالثاً علتی که از این طریق بدست می‌آید یک علت ضروری نخواهد بود. زیرا علت بودن به این معنی است که ذاتاً نسبتی با معلول دارد. بنابراین اقبال می‌گوید این برهان می‌کوشد با کنار گذاشتن متناهی به یک خدای نامتناهی برسد. واقعیت این است که چنین نامتناهی ممکن است واقعیت نداشته باشد. (Lal, 1973:323)

اقبال معتقد است برهان غایی نیز نمی‌تواند در اثبات وجود خدا موفق باشد. این برهان می‌کوشد با اشاره به وجود نظم، هماهنگی و هدف در جهان وجود موجودی هوشمند و ناظمی را ثابت کند. این برهان فقط می‌تواند اعلام کند که خدا فقط طراح و ناظم جهان است ولی ثابت نمی‌کند که خدا خالق جهان است. موثرترین ایراد به این برهان مربوط به پیشفرض این برهان است. اقبال معتقد است این برهان مبتنی بر یک قیاس ناقص و نادرستی است، یعنی قیاس با یک انسان طراح. پیشفرض این برهان این است که شباهتی میان خلق بشری و خلق الهی وجود دارد که به نظر اقبال چنین شباهتی در آن دیده نمی‌شود. آفرینش بشری متضمن کنار گذاشتن اشیاء و نظم و ترتیب دادن مجدد آنها است اما در خلق الهی یک ارتباط درونی میان اشیاء وجود دارد بطوری که جدایی آنها از یکدیگر ممکن نیست. از این رو قیاس در این مورد درست نیست و پیشفرض شبیه بودن خلق انسان با خلق الهی مسلماً غلط است. (ibid. 323)

برهان وجودی هم علیرغم جذابیتش دارای اشکالاتی است. این برهان می‌کوشد وجود خدا را براساس تحلیلی از مفهوم خود خدا ثابت کند که به نظر اقبال ممکن نیست. هر

چند ممکن است انسان بتواند ثابت کند که تصور خدا مستلزم تصور وجود او است. بعلاوه او معتقد است، میان تصور یک موجود کامل و حقیقت عینی آن فاصله ای است که نمی توان آن را پوشاند. همچنین در این برهان نوعی مصادره مطلوب وجود دارد. سُئوالی که در اینجا مطرح است این است که آیا گذر از عالم آرمانی به عالم واقع ممکن است؟ این همان چیزی است که برهان وجودی می کوشد به آن برسد. (ibid. 324)

نتیجه گیری کلی اقبال این است که این براهین سنتی اثبات وجود خدا به هیچ وجه به انسان معرفتی نسبت به خدا نمی دهند. در این خصوص او به حجیت شهود (intuition) اعتقاد دارد. او می گوید همان طور که شهود می تواند ماهیت نفس و جهان را بر ما آشکار کند می تواند حقیقت خدا را نیز آشکار کند. اقبال معتقد است شهود تنها راهی است که از طریق آن می توان به وجود خدا پی برد. ما فقط از طریق تجربه شهودی می توانیم حقایق را توصیف، تفسیر، و روشن کنیم.

۲. مفهوم شهود

شهود یکی از موضوعاتی است که نسبتی با وجود خدا داشته و اقبال در آثار مختلف خود به آن پرداخته است. در این خصوص او تا حدی متأثر از برگسون بوده است به اینکه طریق عقل در رسیدن به حقیقت کافی نیست. او معتقد است برای رسیدن به حقیقت باید طریق شهود را در پیش گرفت. چنانکه برگسون نیز معتقد بود که شهود صرفاً نوع عالی تری از عقل است. (اقبال، علامه، ص. ۳۴) برگسون معتقد بود از آنجائیکه زندگی امری است که تداوم دارد و جاری است عقل نمی تواند چنین حقیقتی را که دائم در صیوروت است را درک کند و برای درک حقیقت آن باید از شهود استفاده نمود. (Rastogi, T.C, 1987:86) اقبال اندیشه و شهود را نیز به هم مرتبط می دانست و در این خصوص نظر غزالی را که ربط آنها را رد می کرد قبول نداشت و می گفت متأسفانه غزالی نتوانست بفهمد که "اندیشه" و "شهود" بطور درونی و بنیادی به هم مرتبند، همچنین او نفهمید که اندیشه به خاطر وابستگی به زمان تسلسلی (serial time)، ضرورتاً محدود و غیر قطعی است. (اقبال، علامه، ۱۳۹۰: ۳۸) اقبال معتقد است که درک حقیقت نهایی که مورد تأکید دین و فلسفه است به طریق عادی یعنی از طریق تجربه ممکن نیست. البته او قصد ندارد ارزش تجربه و عقل را نادیده بگیرد بلکه معتقد است که آنها بخشی از منبع معرفت ما را تشکیل می دهند. در این سطح از معرفت

آنچه شناخته می‌شود در چارچوب زمان و مکان است و از نظر تجربی و پراگماتیستی بسیار اهمیت دارد. اقبال عقل و ادراکات حسی را به عنوان منابع معرفتی انسان قبول داشت ولی در عین حال نمی‌توان او را عقل‌گرا، تجربه‌گرا و یا شهود گرا نامید. (Khatoon, Dr.Jamila 1963: 3)

او معتقد است که از طریق این براهین می‌توان حقیقت را بطور غیر مستقیم و از طریق نمادها درک نمود، ولی حقیقت فی‌نفسه را نمی‌توان از این طریق درک کرد، بلکه باید بطور مستقیم و بی‌واسطه درک نمود. اقبال دیدگاه قرآن را در این راستا تفسیر کرده و معتقد است که قرآن دارای چنین خصلتی است.

در قرآن به قلب اشاره شده است که در واقع اشاره به همین منبع معرفتی است. در قرآن کلمه "فواد" یا "قلب" را به جای این قوه به کار برده است، مولوی قلب را نوعی نور باطنی یا بینش توصیف می‌کند که از انوار خورشید قوت می‌گیرد و ما را با جنبه‌هایی از حقیقت آشنا می‌سازد که برای ادراک حسی مشهود نیست. آندرهیل در شرح کلمه قلب آنچنان که در ادب صوفیه کاربرد دارد می‌نویسد: مقصودمان از کلمه قلب فقط جایگاه عواطف، کانون احساسات لطیف و مفاهیمی از این دست نیست، بلکه عبادتگاهی است در درون آدمی، و ریشه عمیقش در عشق و محبت، منبع نیرو و حیانتش است. (معروف، محمد، ۱۳۸۷: ۳۱۱) به نظر اقبال قلب در اینجا اشاره به نوعی شهود درونی دارد که از طریق آن می‌توان بطور مستقیم به حقیقت رسید. در قرآن همچنین از قلب به معنی نوعی دیدن یاد شده است که احتمال خطا در چنین دیدنی وجود ندارد. به نظر اقبال نباید قلب را به عنوان یک استعداد ویژه‌ی اسرارآمیزی به حساب آوریم، البته قلب طریقه‌ای برای درک حقیقت است که حواس به هیچ وجه در آن نقشی ندارد. (اقبال، علامه ۱۳۹۰: ۵۲) ولی به نظر می‌رسد دورنمایی که چنین تجربه‌ای بر روی انسان باز می‌کند مانند هر تجربه‌ای هم حقیقی است و هم انضمامی.

چنین بیانی از قلب در سخنان اقبال به معنی آن است که قلب یا دل عین قوه شهود است. به نظر او شهود نقش برجسته‌ای در تاریخ بشریت داشته است بطوری که تاثیر آن بر زندگی و رفتار بشر در همه دوره‌ها فوق‌العاده بوده است. از این رو اقبال حاضر نیست به راحتی از کنار آن بگذرد و معتقد است که این طریق معرفتی انسان را در درک حقیقت کمک می‌کند. اقبال ویژه گی‌هایی برای شهود قائل است که رئوس کلی آن به شرح زیر است:

۱. یکی از ویژه گیهای شهود بیواسطه گی (immediacy) است. یعنی از طریق آن می توان بطور مستقیم و بیواسطه به معرفت حقیقت یا خدا نائل شد. شهود مانند تجربه حسی متعلق خود را بطور مستقیم درک می کند. از این جهت با تفکر و معرفت مفهومی تفاوت دارد. البته تفاوت آن با تجربه حسی در این است که شهود نیازی به اندامهای حسی ندارد و متعلق خود را به صورت کلی دریافت می کند.
۲. تجربه شهودی به صورت کل (whole) و یک وحدت تجزیه ناپذیر (unanalyzable unity) است و در آن عالم و معلوم متحد می شوند.
۳. به نظر اقبال تجربه شهودی همان لحظه رابطه صمیمی (intimate relation) با وجود متعالی است که عین آگاهی به خدا و احساس حضور الهی است. ممکن است اشکال شود که در این نظریه هیچ شاهد (evidence) و دلیلی بر حضور الهی ارائه نمی شود. اقبال نسبت به چنین اشکالی آگاهی داشت. به نظر او این فرایند مانند فرایند آگاهی انسان نسبت به حضور ذهن دیگری است. آگاهی نسبت به چنین حضوری از طریق قوه ی خاصی صورت نمی گیرد. تنها دلیل علم انسان نسبت به ذهن دیگری آگاهی به حرکات مادی مشابه حرکات خود انسان است که از آن طریق می توان حضور ذهن دیگری را استنباط کرد. برخی معتقدند از آنجاییکه آگاهی انسان نسبت به دیگری از نوع واکنش میان من و دیگری است می توان نتیجه گرفت که ذهن دیگری وجود دارد. بر همین قیاس در آگاهی انسان نیز نوعی واکنش میان انسان و وجود متعالی وجود دارد.
۴. از نظر اقبال تجربه شهودی آن نوع از تجربه شخصی (personal) و خصوصی (private) نیست که فرد در آن محبوس شده باشد، به عبارت دیگر متعلق شهود وهم و خیال (fancy) نیست بلکه از نوعی عینیت (objectivity) برخوردار است. این نوع تجربه فراتر از تجربه فردی بوده بطوری که یک فرد حس خواهد کرد که متعلق بنام "خود متعال" (Supreme Self) وجود دارد.
۵. شهود از کیفیات و خصایص (property) ذهن و فکر انسان نیست. بلکه از کیفیات دل است. عقل بعد از تمایز میان عالم و معلوم به متعلق خود پی می برد ولی دل قرابت و نسبتی با متعلق خود برقرار می کند و در واقع خودش موضوع شناسایی می شود. از این رو می توان گفت که شهود نوعی معرفت قلبی است.

۶. انسان از طریق تجربه شهودی می‌تواند ازلیت را در یک لحظه درک کند. در آن لحظه ای که چنین تجربه ای رخ می‌دهد زمان متوقف می‌شود. این تجربه همچنین باعث می‌شود که انسان نگرانیها و دلهرهای دنیوی را فراموش کند و به جهان بالاتری صعود کند. اقبال معتقد است این تجربه شهودی به انسان غیر حقیقی بودن زمان را آشکار می‌کند. تجربه عرفانی بزودی تحلیل می‌رود و انسان به زمان تسلسلی (serial time) برمی‌گردد اما در لحظه ای که تجربه بدست می‌آورد به الهام گرفتن خود ادامه می‌دهد و این کار به او می‌آموزد که می‌توان فراتر از زمان تسلسلی رفت و ازلیت را در یک لحظه درک نمود.
۷. اقبال معتقد است که تجربه شهودی غیرقابل انتقال (incommunicabl) است. غیرقابل انتقال بودن تجربه شهودی از جانب منتقدین شهود نوعی نقص محسوب می‌شود و بدنبال چنین نقدی بسیاری از معتقدین به تجربه شهودی اعلام کردند که حقایقی که از طریق شهود بدست می‌آید با زبان عادی (ordinary language) قابل انتقال است. اما اقبال به چنین نقدی دچار تردید نمی‌شود و صریحاً تأکید می‌کند که چنین حقایقی غیرقابل انتقال هستند. غیرقابل انتقال بودن چنین حقایقی به این دلیل است که آنها مصون از دخالت‌های عقل استدلالی (discursive reason) بوده و از طریق دلی بدست می‌آیند که متضمن شور و احساس نیز است. اما این به این معنا نیست که کسی که تجربه شهودی دارد بجز سکوت کاری نمی‌تواند بکند. البته این را نیز اضافه می‌کند که محتوای چنین تجربه ای را به معنای واقعی را شاید نتوان منتقل کرد، اما یک عارف می‌تواند تجربه خود را بصورت لفظی تفسیر و بیان کند و حقایق تفسیر شده خود را آنطور که بخواهد انتقال دهد. او معتقد است که شور و احساس گرایش ذاتی برای مفهوم شدن دارند بنابراین می‌توانند از اهمیت شناختی برخوردار باشند. از طریق همین تجربه ها می‌توان به یک تصویری از تجربه شهودی رسید.
۸. اقبال شهود را نوعی آگاهی مستقیم و بیواسطه به حقیقت میداند و معتقد است شهود متعلق خود را از طریق ارتباط دادن آن به فاعل شناسا نمی‌شناسد بلکه از طریق تبدیل آن به موضوع شناسا می‌شناسد. وقتی اقبال شهود را به عنوان یکی از منابع معرفت انسان معرفی می‌کند می‌داند که ممکن است منتقدینی پیدا شوند که در اینجا می‌کوشیم به برخی از آنها اشاره کنیم.

یکی از انتقادهای به نظریه تجربه شهودی این است که اقبال هیچ دلیلی (ground) مبنی بر اینکه از طریق شهود می توان به درک حقیقت متعالی یا خدا نائل شد ارائه نمی دهد. پاسخ اقبال به این گونه انتقادهای این است که چنین اشکالی مبتنی بر این پیشفرض است که تجربه حسی تنها طریق کسب معرفت است. انتقاد بعدی این است که چنین تجربه ای تجربه ای خاص و غیر عادی نیست. یعنی می توان آنرا از طریق یک تحلیل زیست شناسانه، روانشناسانه و فیزیکی مورد بررسی قرار داد و واقعیت آنرا برملا ساخت. از این رو لازم نیست به چنین معرفتی عنوان شهودی داده شود. اقبال این نوع اشکال را اصلاً اشکال نمی داند و قبول دارد که چنین تجربه ای را می توان مورد تحلیل روانشناسانه، زیست شناسانه و فیزیکی قرار داد ولی آن غیرموثق بودن (inauthenticity) چنین معرفتی را ثابت نمی کند. اشکال دیگری که بر نظریه اقبال مطرح می کنند این است که چنین معرفتی از یک فرایند عادی و مرسوم برخوردار نیست بلکه چنین معرفتی ناشی از غیرعادی بودن برخی از مغزهای مغشوش است. پاسخ اقبال به این شبهه به نحو قاطع است. او معتقد است اولاً این اشکال مبتنی بر یک پیشفرض خیالی عادی بودن است. سوالی که در اینجا مطرح می شود این است که خط متمایز عادی بودن و غیرعادی بودن چیست؟ در واقع هر تجربه ای که ما را نسبت به چیزی که زندگی ما به آن وابسته است آگاه می سازد تجربه عادی است. تجربه شهودی براحتی این دو شرط را برآورده می کند. یعنی آن هم باعث آگاهی ما نسبت به حقیقت می شود و هم باعث ایجاد تحولی در شخصیت ما می شود. اقبال همچنین اشاره می کند به گواهی و شهادت تاریخ و می گوید، تاریخ گواه این واقعیت است که زندگی و فعالیت های بشری همواره مبتنی بر تجربه انبیاء و پیشوایان دینی بوده است. اقبال به نحو دیگری نیز به این اشکال پاسخ می دهد و می گوید چنین منتقدینی بطور تلویحی خود را از روانشناسان بزرگی می دانند و فقط به وضعیت انسانهای عادی می پردازند ولی هرگز به ماهیت ذهن انسانهای نابغه و برجسته نمی پردازند. برخی نیز انتقاد می کنند که تجربه های عرفانی واقعیت گریزند (escapist)، یعنی معتقدند تاکید بر شهود نوعی نفی ارزش پژوهشها و تحقیقات دنیوی است. به عبارت دیگر، آنها می گویند شهود انسان را به وادی وهم سوق می دهد. اقبال قبول دارد که ادیانی وجود دارند که دنیا گریزی را ترویج می دهند اما این ربطی به ذات دین ندارد. یعنی چنین انتقادی درباره همه ادیان وارد نیست. (Lal_Basant Kumar., 1973:307)

اقبال اشاره ای نیز می‌کند به انتقاد فروید و دیگران به دین که طبق نظر آنها آنچه به نام دین مطرح است و بدنبال آن درباره شهود نیز مطرح می‌شود چیزی نیست جز تجلی امیال سرکوفت شده و ارضاء نشده انسان که بصورت ناخودآگاه در ضمیر انسان باقی مانده است. فروید و یونگ در مورد "ناخودآگاه" نیز که مفهوم محوری روانشناسی بالینی است اختلاف نظر دارند. به عقیده فروید ناخودآگاه منبع همه فعالیت‌های روانی است که در خودآگاه وجود ندارند و آنها بدون فائق آمدن بر "مقاومتها" نمی‌توانند در خودآگاه ظاهر شوند. یونگ با این نظر موافق است، منتها می‌گوید علاوه بر ناخودآگاه شخصی ناخودآگاه دیگری وجود دارد که ارثی است و ناشی از نیروهای بازدارنده نیست. او تاکید بر جنبه موروثی ناخودآگاه دارد، جنبه ای که آن را ناخودآگاه نژادی یا جمعی می‌نامد. ناخودآگاه جمعی از گرایشهای روحی و خلق و خوی یک نژاد پدید می‌آید... یونگ و اقبال، هر دو بر این باورند که رشد شخصیت منوط است به عبور از روح جمعی به سوی روح فردی، ولی اقبال برخلاف روانشناس سوئیسی معاصرش کاملاً اهمیت رشد شخصیت در مسیر اجتماعی نیز هست، یعنی به عقیده وی این رشد فقط در مسیر فردیت حرکت نمی‌کند، بلکه رشد برتر و بیشتر جامعه را نیز موجب می‌شود. اهمیت اجتماعی شدن، از تاکید وی که اسلام بر نماز جماعت دارد مشهود است. (معروف، محمد، ۱۳۸۷: ۱۱۸)

اقبال معتقد است که فرویدها نتوانستند ماهیت واقعیت‌های دینی مانند تجربه دینی را درک کنند از این رو نتوانستند درک درستی نیز از قلمرو ناآگاهی انسان داشته باشند. فرویدها معتقدند دین یا تجربه شهودی انسان را به طرف توهمات و تخیلات سوق می‌دهد ولی آنها هیچ‌گاه ماهیت ناخودآگاه را دقیقاً مشخص نمی‌کنند. اقبال می‌گوید کافی نیست که انسان اسمی به یک پدیده بدهد بدون اینکه ماهیت آنرا روشن کند. به نظر می‌رسد این افراد در تبیین علی هر چیزی ذوق زده شده اند. باید در نظر داشت که دین مانند علومى چون فیزیک و شیمی نیست. دین با نوع خاصی از تجربه سروکار دارد که داده‌های آنرا نمی‌توان بطور کامل به طریق عادی به علم تجربی تقلیل داد. اقبال نظریه فروید و یونگ را در خصوص ماهیت و تجربه دینی که اولی براساس غریزه جنسی (libido) و دومی براساس ناخودآگاه نژادی (racial unconscious) رد می‌کند و معتقد است که تجربه شهودی تنها منبع ممکنى است که از طریق آن می‌توان حقیقت دین را درک کرد. چنین تجربه ای تجربه شخصی بوده و محتوای آنرا نمی‌توان منتقل کرد. ولی این به معنای آن نیست که برای دیگران سودی نداشته باشد. یک فرد

می‌تواند تفسیر خود را از حقیقت به دیگران منتقل نماید. (Lal_Basant Kumar.,)
(1973:307-308)

۳. خدا به عنوان یک «خود متعالی»

اقبال معتقد است که جهان مانند نیرویی است که از یک ماهیت خلاق و آزادی برخوردار است. فرایند جهان غایتمند است و ماهیت غایت شناسانه فرایند جهان بیانگر این است که آن به نحو عاقلانه ای هدایت می‌شود. او همچنین معتقد است که "خود" های عقلانی این ظرفیت را دارند که حیات خلاقانه خود را تنظیم و هدایت کنند. بنابراین می‌توان گفت که یک وجود مطلق باید وجود داشته باشد تا حیات خلاقانه جهان را هدایت کند. آن وجود مطلق نمی‌تواند بیرون از جهان باشد زیرا در آن صورت غایت جهان بیرونی خواهد شد. پس تصور می‌شود که "خود متعالی" هدایت کننده پیشرفت خلاقانه جهان است.

هر چه بینی ز اسرار خودی است

پیکر هستی ز آثار خودی است

آشکارا عالم پندار کرد

خویشتن را چون خودی بیدار کرد

(اقبال، علامه، ۱۳۴۳: ۱۱)

نظر اقبال را در مقایسه با نظر برگسون بهتر می‌توان درک نمود. برگسون به یک نیروی خلاق (creative force) ارادی معتقد است که کور و بی بصیرت است و آنرا انگیزه خیزش حیاتی (vital impetus) یا خواست زندگی می‌نامد. این نیرو آزاد و خلاق است. حرکت و فعالیت آن نیز بی وقفه است. از نظر او حقیقت فقط همین است. پدیده های گوناگون تجلیات آن هستند. این نیرو همانطور که خود را در انسان می‌نمایاند در طبیعت نیز متجلی می‌سازد، ولی واقعیت دیگری که طبیعتی انفعالی، غیر فعال و بی تحرک دارد سبب می‌شود که جلوی فعالیت آن گرفته شود. این واقعیت همان ماده است. اما خود ماده واقعیتی صرفاً انفعالی و بدون تحرک نیست و بدان حد نرسیده است، فقط بطور نسبی انفعالی و بدون تحرک است. از این رو ماده نیز در خودش حرکت و زندگی دارد. از نظر برگسون ماده نقطه مقابل و عکس حیات است. خیزش حیاتی برای اینکه بر واقعیت انفعالی و بر بی تحرکی ماده فائق آید، خود را به طرق گوناگونی می‌نمایاند. این نیرو خود را در اجسامی سازمان داده است که در واقع از ماده ای بی تحرک و سازمان نیافته صرف آزادتر هستند. جسم، اصل حرکت و عمل را در خود می‌پذیرد. ولی این فعالیت و آزادی نسبی در بدن آدمی_ که ضرورت ماده و

اصل مکانیکی عمل و عکس‌العمل را قاطعانه رد می‌کند- با جامعیت بیشتری انجام می‌پذیرد. از سوی دیگر خود آگاهی و شخصیت‌های بشری نیز، امکاناتی برای آزادی خیزش فراهم می‌آورند. خودآگاهی نیز سبب فعالیت می‌شود و در خدمت آنست. بنابراین شعور و آگاهی فی‌نفسه هدف نیست. بلکه برای ما به عنوان عاملی برای فعالیت و حیات مفید است. پس زندگی و حیات از مقوله‌ی شعور و آگاهی برترند. زمانیکه شعور به خدمت فعالیت ما، در می‌آید و به آن کمک می‌رساند، خودش از میان می‌رود. از این رو در حیات فعالیت و اراده‌ی محض هیچ نیازی به آگاهی و شعور نیست. بنابراین، خیزش یا اصل فعالیت (principle of activity) فوق آگاهی است. از سوی دیگر، شخصیتها و "خود" های ما نیز عواملی برای آزادی و اختیار خیزش هستند. خیزش، فوق شخصی یا غیر شخصی است. پس، خودی فی‌نفسه هدف نیست بلکه وسیله‌ای است که خیزش با آن به آزادی می‌رسد. علاوه بر این، خودی، شکل موقتی و ناپایدار خیزش است. حقیقتی است صرفاً ناموجود زیرا بیشتر از خیزش زندگی نمی‌کند. شکل بسیار ناپایداری است که خیزش برای خود پذیرفته است.

درحالی که اقبال معتقد است حالت "خودی" در جهان در حال گسترش است و به کمال خود نمی‌رسد حتی در انسان. اقبال از خدا به عنوان یک "خود متعال" یاد می‌کند و با اشاره به آیات قرآنی از او به عنوان نور نیز یاد می‌کند. کلمه نور نه تنها در اسلام بلکه در دین یهودی، مسیحی، و زردشتی نیز برای خدا استفاده می‌شد. اقبال می‌گوید در علم جدید سرعت نور بالاترین سرعت است و مستقل از نگاه بیننده بوده و سرعت آن برای همه نریکسان است. تشبیه نور نوعی پویایی بسیار عظیم و حرکت بی‌وقفه‌ای را تداعی می‌کند. اقبال معتقد است کلمه نور نزدیکترین استعاره برای درک ماهیت خود مطلق است.

در اینجا ممکن است سئوالی در ذهن ایجاد شود به اینکه آیا فردیت یا خودی دلالت بر تناهی نیست؟ اگر خدا "خود" تلقی شود در آن صورت آیا می‌توان خدا را نامتناهی دانست؟ پاسخ اقبال این است که ایجاد چنین سئوالی در ذهن به دلیل این است که ما نامتناهی را در بعد زمانی و مکانی در نظر می‌گیریم. زمان و مکان ابعاد مطلق نیستند که بتوانند برای "خود متعالی" محدودیتی ایجاد کنند. "خود متعالی" نامتناهی است به این معنی که آن در درون خود امکانات خلاقانه نامحدودی دارد. نامتناهی بودن خدا متضمن مجموعه‌ی نامتناهی از تجلیات است، حتی زمان و مکان از تجلیات امکانات خدا است.

۳-۱. صفات خدا

اقبال خدا را بصورت متشخص قبول دارد زیرا برای او شخصیتی قائل است، یعنی صفاتی چون خلاقیت، دانایی مطلق، توانایی مطلق و سرمدیت را به او نسبت می دهد. اقبال بخاطر نظر خاصی که درباره شهود دارد تمایز خاصی میان صفاتی که از طریق شهود درک می شوند و صفاتی که از طریق تامل عقلانی ادراک می شوند قائل می شود. او معتقد است که اولی به یک معنا به هیچ وجه صفت محسوب نمی شود، زیرا آنها طوری درک می شوند که گویی مقوم ذات خدا هستند. صفاتی از قبیل وحدت و خودی بودن از این قبیل صفات هستند. (اقبال، علامه، ص. ۱۵۱) اقبال تحلیل مبسوطی از این صفات به میان می آورد که در ذیل بطور خلاصه به آنها اشاره می شود:

۳-۱-۱. خالقیت

اقبال می گوید در خصوص آفرینش جهان، اولین پرسشی که ما را دعوت به پاسخ می کند این است که آیا جهان در مقابل خدا به صورت "دیگری" مطرح است و فاصله ای میان خدا و جهان وجود دارد؟ پاسخ او این است که از دیدگاه توحیدی، آفرینش "جهان" را نمی توان به صورت یک واقعیت مستقل که در مقابل "او" قد برافراشته به حساب آورد. اقبال می گوید مساله ی "آفرینش یک بار در میان مریدان و شاگردان عارف مشهور بایزید بسطامی (متوفی ۸۷۴م / ۲۶۱ه ق) مطرح شد. یکی از این شاگردان به طور معناداری نظری عرفی را بیان کرد: "لحظه ای از زمان بود که در آن خدا وجود داشت و هیچ چیز دیگری به جز خدا وجود نداشت". واکنش خود عارف نیز معنی دار بود: اکنون دقیقاً همان گونه است که در آن وقت بود. (اقبال، علامه، ۱۳۹۰: ۱۵۲)

جهان غیر از تجلی های ما نیست که بی ما جلوه ی نور و صدا نیست

(اقبال، علامه، ۱۳۴۳: ۱۶۴)

اقبال معتقد است از آنجاییکه خدا به عنوان یک "خود" تصور می شود صفت خالقیت نیز یک صفت ضروری برای خدا محسوب می شود. زندگی به صورت خودی معمولاً یک زندگی خلاقانه ای است. همانطور که یک "خود" خلاق است "خود متعال" نیز خلاق است. اما اقبال در رسیدن به چنین نتیجه ای با مسئله ای روبرو می شود و آن اینکه خلقت الهی چگونه رخ می دهد؟ اقبال در این خصوص به نظر اشاعره اشاره می کند به اینکه از نظر آنها خلقت از طریق انزری الهی اتمی صورت می گیرد. یعنی از نظر آنها جهان از اتمهای تجزیه ناپذیری (جوهر) تشکیل شده است و خداوند در هر لحظه

اتمهای جدیدی را خلق می‌کند. از نظر آنها حتی مکان نیز مجموعه ای از اتمهایی است. هرچند نظریه اتمی جدید علم در حال حاضر در سطح جهان طنینی انداخته است و با نظرات اشاعره نیز انطباق دارد ولی برای اقبال پذیرش سخنان اشاعره بسیار دشوار است زیرا معتقد است نمی‌توان میان آنها سازشی ایجاد کرد. اقبال معتقد است صعود و رشد اتم‌گرایی در اسلام اولین نشانه‌ی مهم یک طغیان عقلانی علیه اندیشه جهان ثابت و بی‌حرکت ارسطویی است که یکی از جالب توجه‌ترین سرفصل‌ها در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی را شکل می‌دهد. (اقبال، علامه، ۱۳۹۰: ۱۵۴) اقبال در کتاب *تجدید بنای اندیشه دینی در اسلام* به عقاید مکتب بصره که اولین بار توسط ابوهاشم جبانی (متوفی ۳۲۱ ه. ق) و عقاید مکتب بغداد که توسط ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳ ه. ق) مطرح شد اشاره می‌کند. او همچنین نظر ابن حزم، منتقد اتم‌گرایی، ابراهیم بن سيار نظام (۲۳۱ ه. ق) متفکر معتزله و نظر دانشمندان علوم جدید تجربی مانند پروفیسور ادینگتون، ماکس پلانگ، و وایتهد درباره اتم را نیز مطرح می‌کند. همچنین نظر مک دونالد را مطرح می‌کند که معتقد بود که در اندیشه یونانی چیزی شبیه اتم‌گرایی که در اسلام بود وجود ندارد. اقبال می‌گوید مک دونالد بدون اینکه بخواهد اعتباری به اندیشه‌های اسلامی بدهد مقایسه‌ای سطحی با اندیشه‌های بودایی می‌نماید و نتیجه می‌گیرد که اصل این تئوری به خاطر تاثیرات اندیشه‌های بودایی بر تفکر اسلامی بوده است. (اقبال، علامه، ۱۳۹۰: ۱۵۵). در ادامه بحث اقبال به مسئله زمان می‌پردازد و به آراء متفکران اسلامی چون مولوی بلخی، شهاب الدین سهروردی، ابن عربی، فخرالدین رازی و متفکران غربی مانند هگل، لرد هالدان، نیوتن، و لوئیس راجر و پروفیسور الکساندر و رویس اشاره می‌کند.

اقبال یک بار ضمن گفتگویی که با برگسون داشت حدیث نبوی "لاتسبو الدهر انالدهر = دهر و زمان را دشنام ندهید دهر منم" را به او یادآور گردید که برگسون بقدری تعجب کرد که از صندلی خود برخاست و گفت واقعاً، آیا پیغمبر اسلام چنین حرفی زده است؟ اقبال در شعر ذیل به این حدیث اشاره می‌کند:

زندگی از دهر و دهر از زندگیست لاتسبو الدهر فرمان نبی است

(اقبال، علامه، ۱۳۷۳: ۴۴)

اقبال خود می‌گوید: "من از قبل گفته‌ام که عقیده دارم روح قرآن ضد فلسفه یونانی است. من اندیشه اشعری‌گری را از این دیدگاه به عنوان یک تلاش اصیل برای به وجود آوردن یک تئوری آفرینش بر پایه مشیت یا انرژی نهایی به حساب می‌آورم، که

با همه کمبودها و نقص هایش، به روح قرآن بسیار نزدیکتر است تا جهان ثابت ارسطویی (اقبال، علامه، ۱۳۹۰: ۱۵۹)

بنابراین او تفسیر صفت خالق بودن را دشوار می‌دید. او معتقد بود که "خود متعالی" یا خدا به نحو باطنی یا درونی خالق است. به این معنی که خلقت بطور کامل از درون است. خلقت متناهی توأم با پیش فرض گرفتن حقیقت دیگری است. برای "خود متعالی" دیگری وجود ندارد، بنابراین خلقت برای او نوعی آشکار کردن امکانات درونی خود او است. خلقت او نامتناهی است زیرا امکانات او نامتناهی است.

۳-۱-۲. علم

اقبال در خصوص علم الهی همان منوالی را که در مسئله خلقت الهی در پیش گرفت دنبال کرد و آن را مورد بحث و بررسی قرار داد. در خصوص خلقت جهان اقبال معتقد بود که یک "دیگری" که به تنهایی در مقابل خدا بوده باشد وجود ندارد. فقط هنگامی یک "دیگری" در مقابل خدا قرار می‌گیرد که ما به عمل آفرینش به صورت یک حادثه‌ی خاص در تاریخ حیات خدا بنگریم، [به گونه‌ای که] جهان به صورت یک "دیگری" وابسته و غیر مستقل، ظاهر شود. از دیدگاه "خود فراگیر" هیچ "دیگری" وجود ندارد. در اندیشه و فعل "خود فراگیر" عمل دانستن و عمل آفرینش عیناً مثل هم اند. می‌توان بحث کرد که "خود" - چه خود متناهی و چه خود نامتناهی - بدون یک رودرویی با "غیرخود" باورکردنی نیست، و اگر بیرون "خود نهایی" چیزی نباشد، "خود نهایی" را نمی‌توان به عنوان یک "خود" تصور کرد. (اقبال، علامه، ۱۳۹۰: ۱۶۹)

در نظر اقبال علم تا آنجاییکه در باره یک "خود متناهی" بکار برده شود علم استدلالی و عقلی است. این علم مبتنی بر تمایز میان عالم و معلوم است. بنابراین "خود متناهی" به دیگری علم دارد. در اینجا عالم و معلوم جدا هستند. اما از آنجاییکه خدا از جامعیت مطلقی برخوردار است غیر از خدا چیزی به نام دیگری فرض نمی‌شود. جهان نیز در مقابل خدا قرار ندارد. از این رو علم الهی از نوع علم عقلی محسوب نمی‌شود. یعنی در او فکر و عمل، عمل دانستن و خلق کردن عین همند. علم خدا از نوع خلقت است. از آنجاییکه بیرون از خدا چیزی نیست او خود متعلق علم خود است. او خلق می‌کند همانطور که می‌داند و می‌داند همانطور که خلق می‌کند. بنابراین علم الهی نوعی فعالیت خلاقانه است. (Lal Basant Kumar., 1973:327)

۳-۱-۳. قدرت

اقبال می‌گوید برخی تصور می‌کنند که قدرت مطلقه یعنی قدرتی بوالهوسانه (capricious) و بی‌حدی و حصر ولی او معتقد است که نگاه قرآن به قدرت مطلق الهی بدین گونه نیست. در قرآن مفهوم قدرت مطلق الهی ارتباط تنگاتنگی با مفهوم حکمت الهی دارد. به همین دلیل وقتی قرآن سخن از نشانه‌های قدرت الهی به میان می‌آورد فقط به مواردی از وجود نظم و هدفی در جهان اشاره می‌کند. ضمناً انتساب قدرت به خدا بدنبال خود مسئله شرّ در جهان را به میان می‌آورد. واقعیت و تجربه درد و رنج جهانی بقدری روشن و آشکار است که کسی نمی‌تواند آن را یک مسئله ناچیز تلقی کند. اقبال متوجه دشواری این موضوع بود و کوشید راه حلی برای آن هماهنگ با قدرت مطلق الهی پیدا بکند. برای این کار او به گناه اولیه حضرت آدم با توجه به تفاسیر گوناگون اشاره می‌کند. تورات و برخی از تفاسیر قرآن نافرمانی از جانب حضرت آدم را به عنوان گناه اولیه انسان تلقی می‌کنند و آنرا عامل هبوط او می‌دانند. آنها وجود شرور طبیعی و اخلاقی را نتیجه هبوط آدم می‌دانند. اما اقبال هبوط آدم را طور دیگری تفسیر می‌کند. او معتقد است اولین نافرمانی انسان اولین عمل انسان به اختیار خود است. در واقع آزادی پیش شرط ضروری خیر است. آزادی متضمن خطرپذیری (rescue) است، زیرا اگر به انسان آزادی داده شده است او می‌تواند به دو طریق از آن استفاده کند. البته می‌تواند به نحو درستی از آن استفاده کند. اما امکان انتخاب بد نیز وجود دارد. اقبال معتقد است که خدا آگاهانه به انسان آزادی داده است. چنین کاری متضمن خطرپذیری است اما خدا علیرغم وجود چنین خطری او را آزاد گذاشت و این بیانگر این است که به انسان اعتماد زیادی دارد. شاید فقط از این طریق امکان بروز استعدادها و پنهان‌ماندن انسان وجود داشته باشد. بدین طریق رنج و درد از جنبه‌های ضروری واقعیت آزادی انسان محسوب می‌شود. اقبال معتقد است خیر و شرّ هر چند متضاد هم هستند ولی باید تحت این کل قرار گیرند (Iqbal, Allameh, 2009:118). بنابراین شرّ قدرت الهی را نقص نمی‌کند. نباید تصور کرد که قدرت الهی نوعی قدرت دلبخواهانه است و هر کاری بخواهد می‌تواند انجام دهد. بنظر می‌رسد که چنین مفهوم از قدرت الهی یک مفهوم مطلوبی است و با وجود شرّ ناسازگار نیست.

۳-۱-۴. تشبیه و تنزیه

خداگرایی اقبال یک خداگرایی دینی است نه طبیعی ولی او خدا را منزّه از عالم می‌داند. نسبت دادن تشبیه به خدا معمولاً همراه است با آموزه وحدت وجود که ممکن

است به نحوی منجر به انکار جهان شود. از این رو اقبال بر تنزیه نیز تاکید دارد. اما این به این معنی نیست که او منکر تشبیه بوده باشد. او به هر دو آنها اعتقاد دارد. خدا به معنای وحدت وجودی حال در جهان نیست بلکه به نحوی حال در جهان است که جهان خلق او محسوب می شود. از این رو جهان انعکاس ماهیت "خود" خالقش است. خدا منزله است زیرا "خود متعالی" توسط "خود متناهی" قابل درک نیست. خدا حال در جهان است زیرا جهان تجلی یک امکان الهی است. او منزله از جهان است زیرا امکانات متناهی دیگری وجود دارند که باید تحقق پیدا بکنند. بدین طریق اقبال معتقد است که چنین تصویری از خدا می تواند هم نیاز دینی و هم نیاز فلسفی انسان را برآورده کند.

۴. نتیجه گیری

بررسی آراء علامه اقبال مخصوصاً در کتاب معروف او بنام *تجدید بنای اندیشه دینی در اسلام* بیانگر این است که او هم به خدای متشخص و هم به خدای غیر متشخص اعتقاد داشت. به نظر او چنین مفهومی از خدا هم تامین کننده خواسته دین است و هم پاسخگوی کنجکاویهایی فلسفی فیلسوفان است. یعنی هم می توان از خدا به عنوان "خود" یا "من نامتناهی" یاد کرد که البته مورد تایید فیلسوفان هگلی نیست و هم می توان از او به عنوان حقیقت مطلق که نا متشخص است یاد کرد. در خصوص خدا اقبال به استدلالهای فیلسوفان اعتقادی ندارد بلکه به حجیت شهود و تجربه دینی تاکید دارد و معتقد است همان طور که شهود می تواند ماهیت نفس و جهان را بر ما آشکار کند می تواند حقیقت خدا را نیز بر ما آشکار کند. به نظر می رسد اقبال در دیدگاه خود نسبت به خدا متأثر از تعالیم قرآنی و عرفان اسلامی مخصوصاً مثنوی مولانا جلالالدین بلخی بوده است. همچنین از فلسفه غرب بخصوص از دیدگاه فیلسوفانی چون کانت، هگل، نیچه، و برگسون در باره حقیقت، انسان و زندگی متأثر شده است. آنچه در آراء اقبال قابل توجه است این است که آشنایی او با فلسفه غرب نه تنها باعث شیفتگی و خودباختگی او در مقابل غرب و کاهش تعلقات او نسبت به فرهنگ اسلامی و شرقی او نشده است بلکه باعث ساماندهی بهتر تفکر او و همچنین باعث ایجاد افق جدیدی برای او شد تا از آن طریق بتواند نظرات خود را روشتر و دقیقتر ارائه نماید.

پی‌نوشت

۱ محمد اقبال لاهوری (۱۳۱۷-۱۲۵۶) در سیالکوت ایالت پنجاب پاکستان بدنیا آمد. نیاکان او از قبیله سپروی برهمنان بوده و دویست سال قبل از تولد اقبال به اسلام روی آوردند. پدر او مسلمانی دیندار و مقید بوده و اصالتاً کشمیری بوده است. اقبال تحصیلات ابتدایی خود را در سیالکوت گذراند و تحصیلات دانشگاهی خود را نیز در شهر لاهور و در دانشگاه لاهور در رشته فلسفه به پایان رساند و سپس برای دوره دکتری به اروپا رفت و مدتی در دانشگاه کمبریج تحصیل کرد و سپس دکترای خود را از دانشگاه مونیخ آلمان دریافت کرد.

کتاب‌نامه

اقبال، علامه محمد، (۱۳۹۰) *تجدید بنای اندیشه دینی در اسلام*، ترجمه: محمد مسعود نوروزی، دانشگاه امام صادق(ع).

اقبال، علامه محمد، (۱۳۷۳)، *نوای شاعر فردا یا اسرار خودی و رموز بی خودی*، مقدمه و حواشی، محمد حسین مشایخ فریدنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.

انور، عشرت، (۱۳۷۰) ترجمه: محمد بقایی، *مابعد الطبیعه از دیدگاه اقبال*، انتشارات حکمت.

معروف، محمد، (۱۳۸۷) *فلسفه دین از نگاه اقبال*، ترجمه محمد بقایی ماکان، انتشارات مروارید.

Basant Kumar, Lal(1973) *Contemporary Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass Publication.

Dr.Shaguftah Begum, *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol.3, No.12[special issue-June 2013], "Iqbal's Epistemology".

Iqbal, Allameh Mohammad, (2009) *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore.

Khatoon, Dr.Jamila,(1963) *The Place of God, Man, and Universe in the Philosophic System of Iqbal*, Iqbal Academy, Karachi.

Rastogi,T.C,(1987), *Western Influence in Iqbal*, Ashish Publishing House, New Delhi.