

دکتر هدی عرب زاده

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ابرانشهر

جوانبی از رابطه ی مضامین ادبی و آراء فلسفی اقبال لاهوری

چکیده

اقبال را شخصیتی سیاسی و در عین حال ادبی می دانند. بر این اساس وجوه مختلف شخصیتی او را می توان در انعکاس رفتارهای سیاسی- اجتماعی و نظرات فلسفی و همچنین در آینه ی اشعار او بازیافت. هر چند اقبال، از نقطه نظر سیاسی، شخصیت قابل اعتنایی است- چراکه او را از جمله ی نخستین داعیان استقلال پاکستان می دانند- اما جوهر هنری او که در امتزاج افکار و عقاید علمی و فلسفی اش رنگ متعالی به خود گرفته از پس یک قرن سربرآورده است و احترام مخاطبان را به خود بر می انگیزد؛ اما نکته ای که نقد اشعار او را همواره با هاله ای از ابهام روبرو می سازد آن است که چگونه شاعری چون اقبال تا این حد در سرودن به زبانی بیگانه توفیق حاصل کرده است. رمز این مقبولیت، دقت در ساختار تک تک اجزای فکری و هنری او را می طلبد. در این راستا، بررسی حاضر تلاش کوچک اما مثمیری، به منظور تأمل در عناصر فکری و مضامین شعری اقبال به شمار می آید. در این بررسی با انتخاب محدود برخی از مضامین شعری اقبال به سوابق فکری و فلسفی وی در رابطه با مضامین مذکور پرداخته ایم تا این فرضیه را به اثبات برسانیم که ردپای غالب مضامین شعری اقبال را می توان در نظریه های فکری و فلسفی وی جست و جو کرد.

واژگان کلیدی: اقبال- ذره- ابلیس- معتزله- اشاعره- حلاج- غزالی- عین القضاة- سنایی- عطار.

مقدمه

محمد اقبال لاهوری، شاعر آزاده ای است که فارسی را بعنوان زبان شعری خود برگزیده است. او را «مهمان بزرگی بر زبان فارسی» خوانده اند (محمد اقبال بر زبان فارسی مهمان بزرگی است. اسلامی ندوشن ۱۳۸۱، ۲۶). این تعریف را با همه ی ارجمندی، باید مورد بازبینی قرار داد. دقت در اجزای سخن اقبال ما را با میزبانی مواجه می سازد، لااقل میزبان تر از امثال من! به راستی کدام اندیشمندی نظیر او را می شناسیم که چنین به زوایای پیدا و پنهان اندیشه و زبان و هنر ایران آشنا باشد. دقت در شیوه ی نگرش اقبال به مسائل فکری و فلسفی ایرانیان، با تاملی کوتاه بر رساله ی پایان نامه-ی دکتری او مشهود است. این رساله در نخستین سال های قرن کنونی تهیه، و بعنوان پایان نامه ی دکتری فلسفه به دانشگاه آلمانی لودویگ ماکسی می لیان (Ludwing Maximilian) عرضه شده است (اقبال ۱۳۴۷، ی). این رساله به زبان انگلیسی با عنوان *The development of metaphysics in Persia* ارائه شده و ترجمه ی فارسی آن با عنوان *سیر فلسفه در ایران* در سال ۱۳۴۷، منتشر شده است.

ضمن دقت در ملاحظات اقبال در این باره نباید فراموش کرد که اقبال چنین نظراتی را نزدیک به یک قرن پیش از این بر زبان رانده است، بر همین اساس، این که بزرگان، قریبی را به نام اقبال نامیده اند، سخن مبالغه آمیزی به نظر نمی رسد. ملک الشعراء بهار در مثنوی سلام بر هند، قرن حاضر را خاص اقبال می داند:

عصر حاضر خاصه ی اقبال گشت واحدی کز صد هزاران برگذشت

(بهار، ۱۳۴۵: ۲۴۱).

در این مجال پیش از ورود به بحث اصلی که ناظر بر کیفیت ارتباط آرای فلسفی اقبال و مضامین شعری اوست، یادآوری نکته ای را مناسب می دانم که چندان با زمینه ی

بحث نیز منافاتی ندارد و آن این که، در بازبینی آرای متفکران معاصر بخصوص متفکران شرقی نباید نسبت به طرح موازین و اصول فکری این بزرگان بدون دقت و حساسیت لازم و تنها به استناد جمله یا بیتی، حکمی را درباره آنان صادر کنیم تا مبدا این حکم، تکلیف عقلی و حجت شرعی جماعتی تلقی شود و با استناد به آن، اعمال و افکار خود را توجیه نمایند. این یادآوری ناشی از مواجهه با سخنانی است که متأسفانه به دور از حساسیت های زمانه ی حاضر، ایراد می شود. از جمله ی چنین مواردی، انتساب اسلام فعال و پرخاشگر به اقبال است (اسلامی ندوشن ۱۳۸۱، ۱۰)، تنها با استناد به این بیت که:

مومنان را تیغ با قرآن بس است تربت ما را همین سامان بس است

(اقبال)

این در حالی است که با دقت نظری کوتاه در نقطه نظرات اقبال در این باره، عکس این سخن را می توان به راحتی ثابت کرد. در این باره دو سند متقن وجود دارد که می تواند ما را با افکار اقبال آشنا سازد. اول آن که اقبال در نامه ای که به سراج الدین در یازدهم مارس ۱۹۰۳ برابر با ۲۰ اسفند ۱۲۸۲ ش می نگارد، چنین می نویسد: «شعری تحت عنوان ابرگهریار سروده و برای ملاحظه ی شما ارسال نمودم و چند نکته ی آن را توضیح دادم که وهابی ثقیلی بر بعضی ابیات ایراد نگیرد و علیه من فتوای کفر و الحاد صادر ننماید» (اقبال، ۱۳۷۹: ۱۳).

سند دیگر، استدلالی است که اقبال ضمن اشاره به دلایل انتساب خشونت گرایی اسماعیلیان، بر می شمارد. وی در این باره چنین می نویسد: «هنگام برآورد کارهای اسماعیلیان، باید به یاد آوریم که اینان در معرض وحشیانه ترین آزارها بودند و از این رو خواه نا خواه به خشونت کشانیده شدند. در جامعه های سامی کشتن انسان به نام دین کاری بر کنار از هر گونه اعتراض و حتی مشروع بود، چنانکه در اروپا نیز پاپ حتی تا قرن شانزدهم بر آدم کشی های مخوفی چون کشتار روز عید بارتولومی یو

Bartholomew صحنه می‌نهاد. تنها در عصر حاضر است که هر گونه آدم‌کشی - چه دینی و چه غیر دینی - جنایت محسوب می‌شود. بنابر این روا نیست که نسل‌های گذشته را با موازین اخلاقی کنونی داوری کنیم» (اقبال، ۱۳۴۷، ۴۰).

با تکیه به آرای مذکور، قضاوت در باب نوع اسلام‌ترویجی اقبال را به نظر مخاطبان گرامی واگذار می‌کنیم. اینک با نیم‌نگاهی به دلایل اقبال برای انتخاب زبان فارسی، تمهیدی برای ورود به موضوع اصلی بحث فراهم می‌آوریم.

این که چرا اقبال زبان فارسی را، به عنوان زبان شعری خود برگزیده، موضوعی است که مورد توجه محققان ارجمند متعددی قرار گرفته است. استاد ملک‌الشعراى بهار، اقبال را خلاصه و نقاوه‌ی مجاهدات و مساعی جاویدان نهصد ساله‌ی غازیان و عالمان و ادبای اسلامی و میوه‌ی رسیده و کمال یافته‌ی این بوستان نهصد ساله می‌داند (عرفانی، ۱۳۳۲: ۱۱۱). استاد مینوی معتقد است، اقبال قصد داشته با این انتخاب، مقاصد خود را به اطلاع تمام عجم یعنی مسلمین هندوستان و افغانستان و ایران و تاجیکستان و ترکیه برساند و دوم آن که قدرت تام و تمامی را که در زبان فارسی کسب کرده بوده را به عنوان دلیل دیگر انتخاب مذکور قلمداد می‌کنند (مینوی، ۱۳۲۷: ۸). دکتر اسلامی ندوشن، فکر اتحاد اسلامی از رهگذر زبان مشترک میان مردم ایران و افغانستان و تاجیکستان را به عنوان دلیل اصلی تصمیم اقبال برمی‌شمارد و معتقد است اقبال فارسی را برگزیده چون تحت تاثیر فرهنگ و ادب ایران بوده و مردی بوده که از همان دوران، جهانی می‌اندیشیده و می‌بایست برای این مقصود خود زبانی بیابد که وجهه‌ی جهانی داشته باشد و به دلیل این که زبان فارسی لااقل به لحاظ تاریخی چنین وجهه‌ای داشته این تصمیم را گرفته است (اسلامیندوشن، ۱۳۸۱: ۱۶).

استاد نفیسی نیز درباره‌ی هنر شعری اقبال می‌نویسد: وی سبک معروف امپرسیونیسم شعر فارسی را که در هند کم‌فرسوده و مدروس شده بود به روش روشن‌تر و شیواتر

یعنی سمبولیسم مشایخ بزرگ تصوف ایران مانند سنایی و فریدالدین عطار و فخرالدین عراقی و جلال الدین بلخی و محمود شبستری باز گرداند (عرفانی، ۱۳۳۲: الف).

نکته ی جالب توجه در شعر اقبال، که شعر او را، به شعری مخاطب پسند مبدل کرده است، خصوصیتی است که دکتر اسلامی ندوشن با بیانی عاطفی مد نظر قرار داده اند. ایشان معتقدند اقبال با آن که به سبک گذشتگان شعر می سراید، به تمام معنی شاعر نو است. این نوری نه در ترکیب شعر، بلکه در نفس و طراوت اندیشه و اخلاص مندی اوست. احساس می شود که هر حرف و سخنش مال خود اوست و گوینده ی این کلمات آن قدر شخصیت و مایه داشته است که در عین آن که قدم به قدم ادب گذشته را دنبال می کند، خود را از جاذبه ی تقلیدگری در پناه نگاه دارد (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۱: ۲۳-۲۲). این عبارات، سخنانی است که غالب آشنایان با هنر اقبال نیز با آن همداستان اند، اما چنان که باید، مورد نقد قرار نگرفته است تا ضمن بیان عاطفی، توجیهی استدلالی را نیز با خود یدک بکشد.

با نمونه هایی از عقاید منتقدان درباره ی هنر اقبال آشنا شدیم، اما نکته ای که در این بین باید مورد توجه قرار بگیرد دستمایه های فکری و فلسفی اقبال در این حوزه است. این که اقبال از ظرایف فکر و ذوق ایرانی کاملاً باخبر است موضوعی است که در ساده ترین اظهارنظرهای او در باب سابقه ی فکری ایرانیان مشهود است. به عنوان مثال وی ضمن تأمل بر چگونگی ذهنیت فرد برهمن و یک ایرانی، به این نتیجه گیری می رسد که برهمن نازک اندیش هندی، وحدت درونی هستی را در می یابد. ایرانی نیز چنین می کند، اما برهمن هندی می کوشد که این وحدت کلی را در همه ی آزمایش های جزئی زندگی بجوید و در مظاهر گوناگون هستی منعکس بیند. حال آن که ایرانی تنها به دریافت کلیت این وحدت خشنود است و برای سنجش عمیق و وسعت آن تلاش نمی ورزد... از این جاست که ژرفترین افکار و عواطف مردم ایران در ابیات پراکنده ای که غزل نام دارند و نمایشگر تمام لطائف روح هنری آنان اند، تجلی می کند (اقبال، ۱۳۴۷: ۱). این نقطه نظرات

حاکمی از احاطه ی اقبال بر کیفیات درونی و کلیت نظام های ادب فارسی است. این در حالی است که در عصر حاضر کمتر منتقدی با چنین رویکردی به نقد آرای ادبی زبان فارسی، پرداخته است. از جمله ی معدود محققانی که چنین رویکردی را در مباحث انتقادی خود اتخاذ نموده اند مقام دانشمند ارجمند جناب استاد شفیعی کدکنی کاملاً متمایز و برجسته تر از دیگران می نماید. ایشان در نقد سیر تطور شعر فارسی، نظریه ای مشابه این نظر را در باب علت فقدان و ضعف طرح کلی در شعر فارسی مطرح می کنند و آن را در قالب محورهای عمودی و افقی مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهند. استاد محدودیت مذکور را یکی از موارث شعر عرب جاهلی تلقی کرده اند و عامل اجتماعی موثر در آن را در این می بینند که شعرا در خدمت دربارها بوده اند و حوزه ی فکری و ذهنی شاعر تنها محدود به ستایش و مدح دربار بوده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸: ۱۸۶-۱۶۹).

اینک با طرح مقدماتی از این دست به موضوع اصلی می پردازیم. بررسی حاضر تلاشی است که مهمترین هدف آن، تبیین کیفیت رابطه ی مضامین ادبی و خطوط فکری و فلسفی اقبال است. بدین منظور، با تکیه بر چند مضمون کلیدی اقبال و رجوع به آرای فلسفی وی به تشریح رابطه ی مذکور می پردازیم.

مضمون ذره و خورشید

یکی از مضامین عمده ی شعری اقبال، مضمون ذره و خورشید است. نمونه هایی از آن

بدین قرار است:

ذره از سوز نوایم زنده گشت	پر گشود و کرمک تابنده گشت (اقبال، ۱۳۴۳: ۷)
ذره از خاک بیابان رخت بست	تا شعاع آفتاب آرد به دست (همان: ۸)
ذره کشت و آفتاب انبار کرد	خرمن از صد رومی و عطار کرد (همان، ۱۰) و....

موارد متعدد دیگری از این مضمون را می توان در آثار اقبال یافت از جمله در همان، صفحات ۳۲۷-۳۰۳-۲۹۲-۲۸۱-۳۰ و....

مضمون مذکور، مضمونی با سابقه ای در ادبیات و مباحث کلامی، به شمار می آید. اقبال از این مضمون با تعبیر مذهب ذره در مباحث فلسفی خود یاد کرده است (اقبال، ۱۳۴۷: ۱۳۷)؛ اما در میان شعرایی که این مضمون را دستمایه ی شعر خود قرار داده اند، عطار با محور قرار دادن این مضمون، از اندیشه های خود در این باره پرده برداشته است. وی با تکیه بر این مضمون، اسرار ذرات را مورد تاملی جدی قرار داده است و سیری را از درون ذرات تا رسیدن به بی نهایت بازنمایی کرده است. نمونه ای از اییاتی که عطار در آن به این سیر و سفر ذره اشاره دارد غزلی است با مطلع:

زین درد کسسی خبر ندارد کاین درد کس دگر ندارد (عطار، ۱۳۸۴: ۴)

این غزل، سفری است به درون ذره و از درون ذره به سراسر هستی و توضیح این نکته که ما در دو سوی بی نهایت ایستاده ایم. در یک سوی ذره که تا بی نهایت قابل تقسیم است و در یک سوی دیگر جهان بی نهایت. استاد شفیع کدکنی این ابیات مولانا را که:

هر هوا و ذره ای خود منظری است ناگشاده کی گود آنجا دری است
تا بنگشاید دری را دیدبان در درون هرگز نجنبند این گمان

(مولوی، ۱۳۵۸: ۱۳۱/۱د: ۲۳۱).

در دل هر ذره ترا درگهی است تا نگشایی بود آن در خفا

(مولوی، بی تا: ۶۲).

ناظر بر همین اندیشه ی عطار در باره ی ذره می دانند. استاد معتقدند شکل نظری اندیشه ی مذکور از درون مباحث متکلمین اسلامی به ویژه اشاعره بیرون آمده است که در مبحث جوهر فرد یا جزء لایتجزی به این نکات توجه بسیار عمیق کرده اند - استاد برای

پیگیری این بحث مخاطبان را به مذهب الاسلامیین عبدالرحمن بدوی (۲۳۳/۱) ارجاع داده اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸: ۲۷۷).

این موضوع که آیا اقبال نیز در ارائه‌ی این مضمون به مباحث کلامی پیرامون آن نظر داشته است را می‌توان ضمن مطالعه‌ی آرای فلسفی وی مورد توجه قرار داد. اقبال در بررسی سیر تطور نظریه‌های فکری ایرانیان و تبیین موضوعات مورد مجادله‌ی معتزله و اشاعره، بخشی از گفتار خود را به این موضوع اختصاص داده است. وی در شرح کیفیت وحدت مطلق خدا از جانب حکمای معتزله، بحث جوهر و جزء لایتجزی را پیش می‌کشد و معتقد است که معتزله جوهر و جزء لایتجزی را یکی می‌دانسته‌اند. نمونه‌ای از آرای گوناگون حکمای اعتزالی را نیز در این باره مطرح می‌کند، از جمله نظر ابوالقاسم بلخی که معتقد است ذرات هم مشابه و هم نامشابه است، به این معنی که ذرات به یکدیگر مانده‌اند، ولی این ماندگی از همه‌ی جهات نیست. از نظر وی، ذرات آغاز زمانی دارند ولی باقی یعنی تباهی ناپذیرند. با این همه بقای ذره موجب ظهور صفات جدیدی در ذره نمی‌شود، زیرا بقا استمرار وجود است و استمرار وجود، خاصیت وجودی تازه‌ای نیست (اقبال، ۱۳۴۷: ۳۶-۳۷).

اقبال در نقد آرای اشاعره نیز، ذیل پاسخ اشاعره به پرسش «شی چیست؟» به ماهیت ذره در تفکر اشعریان می‌پردازد. وی در این باره به ذکر این نکته اشاره می‌کند که اشاعره این سوال را با دقت در نقد مقولات ارسطو پاسخ دادند و به این نتیجه رسیدند که اجسام در ذرات خود هیچ گونه خاصه‌ای ندارند. در این بین اقبال با مقایسه‌ی نظرات فلاسفه‌ی متأخر غربی نظیر کانت و بارکلی و لوتسه با آراء اشاعره به توضیح موضوع می‌پردازد. یکی از مهم‌ترین منابع اقبال در بحث مذهب ذره، کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، ویراسته‌ی آرتور بیرام بوده است (اقبال، ۱۳۴۷: ۴۷-۳۷).

با تکیه بر این دلایل، این که بنیان شکل گیری مضمون ذره در آثار اقبال را برگرفته از چنین رویکرد فلسفی ای، قلمداد کنیم، استنباطی خلاف واقع به نظر نمی رسد. در این میان این سوال پیش می آید که نظر اقبال در این باره به کدام مشرب فکری نزدیکتر است. به همین منظور کاربرد مفهومی ذره را در چند بیت مورد دقت قرار می دهیم. بعنوان مثال بیت: شمع هم خود را به خود زنجیر کرد / خویش را از ذره ها تعمیر کرد (اقبال، ۱۳۴۳: ۱۳).

در بیت فوق به نوعی با جمع میان جوهر و جزء لایتجزی روبرویم. پیش از این اشاره کردیم که معتزله جوهر و جزء لایتجزی را یکی می دانستند و معتقد بوده اند که جوهر، جزء لایتجزی یا ذره ای است که فضا را پر می کند و گذشته از این خاصیت، دارای جهت و خیر و وجودی است که مایه ی فعلیت ذات او می گردند (اقبال، ۱۳۴۷: ۳۶). در بیت مذکور نیز چنانچه شمع را جوهر قلمداد کنیم و ذره را جزء لایتجزی آن، به نوعی می توان توافق اقبال با این قاعده ی معتزله در باب یکسانی جوهر و جزء لایتجزی را به اثبات برسانیم.

در بیت دیگری از اقبال با خصوصیت ذاتی اجزا، مواجه ی شویم:

از کلامش جان من بی تاب شد / در تنم هر ذره چون سیماب شد

(اقبال، ۱۳۴۳: ۲۸۵).

در این باره معتزله به این عقیده گرایش دارند که خصایص اجزای لایتجزی از ذات خود آنها می تراوند، چنان که فرو افتادن سنگ خاصیتی است که از درون آن نشئه می گیرد (اقبال، ۱۳۴۷: ۳۶). در برابر اشاعره بر این عقیده پافشاری می کردند که اجسام در ذات خود هیچ گونه خاصه ای ندارند و تفاوتی میان خواص اولی و ثانوی اشیاء متصور نبودند و همه ی خواص را نسبت هایی ذهنی می شمردند (همان: ۴۶)؛ اما در بیت فوق نسبت دگرگونی ذاتی جیوه به ذرات تن را می توان ناظر بر باور معتزله مبنی بر اصالت خصوصیات ذاتی

ذرات، تلقی کرد. بر این اساس گرایش فکری اقبال به آرای معتزله را می‌توان امری محقق فرض کرد. هر چند گاه، می‌توان به ابیاتی نیز استناد کرد که مخالف این گرایش به نظر می‌رسد بعنوان مثال بیت:

با حضورش ذره‌ها مانند طور بی‌حضور او نه نور و نی‌ظهور

(اقبال، ۱۳۴۳: ۲۹۲)

که با نظر اشاعره مبنی بر نسبت‌های ذهنی خواص مطابقت دارد، هر چند در بیت مذکور می‌توان حضور ختشی‌کننده‌ی وجود و شهود را عامل سلب یا دگرگونی ذات اجزاء تلقی کرد.

مضمون ابلیس

یکی از نخستین محققانی که این مضمون برجسته‌ی شعری اقبال را مورد توجه قرار داده است استاد مینوی هستند. ایشان بر این عقیده بودند که اشارات متعددی که اقبال در کتب مختلف خود به شیطان کرده است همگی جنبه‌ی خاصی دارد (مینوی، ۱۳۲۷: ۶۰). سابقه‌ی تلقی خاص از ابلیس در فرهنگ اسلامی، سابقه‌ای بس دور و دراز است، اما آشنایی اقبال با ریشه‌های تفکر ایرانی درباره‌ی ابلیس و اصل شر، نه تنها به دوران اسلام که آیین‌های ایران باستان را نیز در بر می‌گیرد.

اقبال بحث درباره‌ی اصل دوگرایی در تفکر ایران باستان را با تحلیل بسیار دقیقی آغاز می‌کند. وی معتقد است، آغاز کار اقوام همچون آغاز کار افراد، با فعالیت‌های عینی همراه است. تفکر ایران باستان نیز اساساً ناظر به جهان عینی است و حاوی دیدگاهی مادی و دوگرا بوده که در پرتو نظر اخلاقی زردشت، به رنگ معنوی در آمده است. از نظر اقبال، در این دوره اصل توحید به لحاظ فلسفی به صورتی مبهم مطرح می‌شود و از مجادلات

پیروان زرتشت بر می آید که متفکران ایران باستان رفته زفته به لزوم تبیین هستی با فلسفه ی یک گرای پی برده اند (اقبال، ۱۳۴۷: ۱۷).

اقبال، پس از طرح این موضوع به تبیین اصل خیر و شر در آیین های زرتشت، مانی و مزدک می پردازد، اما وجوه افتراق اصل مذکور در آیین های ایران باستان، را ناشی از آن می داند که برخی چون زرتشت معتقدند اصل شر به ذات خداوند باز می گردد، با این توجیه که نمی توان تشتت طبیعت را تبیین کرد، مگر آن که نیرویی نفی انگیز و اختلاف الکن را به ذات خداوند نسبت داد. در برابر، مانی، اصل شر را دارای استقلال می انگارد و همه چیز را حاصل آمیزش دو اصل جاویدان-نور و ظلمت- می داند. اقبال، مانی را نخستین حکیمی می داند که جهان را معلول فعالیت شیطان و اساسا بد می داند. مانی، شیطان را نخستین پرورده ی زهدان آتشین ظلمت تصور می کند که منشا فعالیت عالم است و از بدو تولد، به خطه ی پادشاه نور حمله ور می شود. در مقابل، پادشاه نور برای آنکه بلاگردانی بیابد، انسان نخستین را می آفریند. سپس ستیزه ای وخیم میان انسان نخستین و شیطان در می گیرد که به شکست کامل انسان می انجامد. اقبال بر این باور است که مزدک نیز چون مانی، گوناگونی اشیا را ناشی از آمیزش دو اصل مستقل جاویدان می داند؛ اما در عین حال مزدک را نماینده ی این تفکر قلمداد می کند که آمیزش و نیز جدایی نهایی این دو امر اختیاری نیست و محصول تصادف است (همان: ۱۶-۷).

در دوران اسلامی، عموم متفکران با «تنبات به مفاهیم قرآنی ابلیس، به بحث درباره ی علل روگردانی ابلیس از دستور پروردگار مبنی بر سجده کردن به آدم می پردازند. در این میان برخی از عارفان طراز اول، مضمون ابلیس را به یکی از اندیشه های محوری خود مبدل کرده اند. نیکلسون معتقد است، تلقی خاص از ابلیس به قبل از حلاج بر می گردد، اما وی بر این نکته تاکید دارد که در تاریخ عرفان، افراد معدودی هستند که نظریه ی آنان درباره ی ابلیس معروف تر از دیگران است، از جمله ی این بزرگان از

حلاج، عین القضاة و امام احمد غزالی نام می برد. او از حلاج به عنوان پیش قراولی یاد می کند که خط اصلی ماجرا را به دیگران می دهد. حلاج است که گاه ابلیس و فرعون را در کنار هم و گاه ابلیس و مسیح را با هم برابر می نهد (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۶۹-۶۸)؛ اما مهم-ترین اجزای تلقی خاص حلاج از ابلیس، ناظر بر موحد بودن و موضوع ابتلا و آگاهی ابلیس از کنه خواست پروردگار است.

تاکید امام احمد غزالی بر این موضوع نیز در آغاز کتاب *مشکوٰۃ الانوار* مشهود است. وی کتاب را با آیه ای از قرآن آغاز می کند: خدا نور آسمان ها و زمین است، سپس به ثنویت کهن ایرانی، نور و ظلمت، که پس از او به وسیله شیخ اشراق گسترش یافت، بازگشته و اعلام داشته است که نور، تنها وجود حقیقی است و هیچ ظلمتی عظیم تر از ظلمت لاجود نیست؛ اما ذات نور، تجلی است، منسوب به تجلی است و تجلی همان نسبت است. جهان از ظلمت آفریده شده ولی خدا از نور خود بر آن پاشید (اقبال، ۱۳۴۷، ۵۱-۵۰). غزالی در رساله ی سوانح خود در فصل «فی همه العشق»، هم اشاره ی مختصری به ابلیس دارد. شفیعی کدکنی مقتدرکه این احتمال وجود دارد که غزالی فکر دفاع از ابلیس را علاوه بر حلاج از شیخ ابوالقاسم کرکانی که ابلیس را «خواجه خواجگان» نامیده، گرفته باشد (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۱۵۷-۱۵۶).

در تاریخ عرفان اسلامی، شاید ابلیس هیچ مدافع قدر قدرتی چون عین القضاة نداشته است. عین القضاة بر اساس این نظریه بسیاری از مشکلات کلامی و فلسفی خود را حل کرده است. عصیان ابلیس، از دیدگاه عین القضاة امری اعتباری است. وی برای تبیین این نظریه از اصطلاح نور محمدی و نور سیاه ابلیس کمک می گیرد (همان: ۱۶۴-۱۵۹).

اقبال نیز این موضوع را با حساسیت مورد بررسی قرار می دهد. وی دلیل گرایش عرفان ایرانی اسلامی به این نوع تلقی از ابلیس و اصل شر را در رابطه ی فلسفه ی یونانی و چگونگی آمیزش آن با تفکرات ایران باستان جست و جو می کند. وی معتقد است با

ورود اسلام به ایران، اندیشمندان با مفهوم توحیدی بنی چون و چرا دمساز شدند و ثنویت یونانی - خدا و ماده - جایگزین ثنویت ایرانی - خدا و شیطان - شد. در این بین، فلسفه یونانی فکر اصیل ایرانی را از رشد بازداشت و متفکران ایرانی را از گرایش های عینی پیش از اسلام سخت منصرف ساخت و آنان را از گرایش های ذهنی برخوردار کرد. از نظر اقبال، به طور عمده به برکت این نفوذ بیگانه بود که یک گرایشی نارسای کهن در اواخر سده دوم هجری احیاء شد و وجه ای معنوی تر یافت و ثنویت نور و ظلمت دیرین را به صورتی روحانی مطرح کرد (اقبال، ۱۳۴۶: ۲۰-۱۸).

این گرایش گسترده به موضوع ابلیس در فرهنگ عرفانی، به اشعار و ابیات شاعران دوران مختلف رخنه کرده است. از جمله نایب بزرگان سنایی است که نظرات مختلفی را به ابلیس نسبت می دهد. از جمله در این ابیات

نه بدان لعنت است بر ابلیس که نداند همی یمنی ز یسار
بل بدان لعنت است کاندر دین علم دانسد، به علم نکند کار

(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۴۰).

اما یکی از مشهورترین غزل ها درباره ی ابلیس، غزلی منسوب به سنایی است با مطلع: با او دلم به مهر و مودت یگانه بود. در این غزل، گوینده، ابلیس را بزرگترین عاشق (موحد) می داند که حاضر نشد جز حق را بپرستد. او عمل به اراده ی الهی را بر عمل به امر الهی مقدم دانسته است یعنی از آنجا که مشیت معشوق را می داند، امر به سجده را نوعی آزمودن تلقی می کند و نه یک فرمان. بدین سبب خود را هدف لعن و ملامت قرار می دهد (شفیعی کدکنی پائیز ۱۳۸۵، ۲۰۸-۲۰۷).

عطار نیز از جمله شاعرانی است که نگاهش در این باره از اصالت برخوردار است. وی ضمن مقاله ی هشتم الهی نامه و حکایت حکیم ترمذی به داستان آدم و حوا و ابلیس اشاره دارد. به دنبال این ماجرا عطار، بحث دراز دامنی را پیش می کشد در قوت وسواس شیطان

و مرتبه‌ی او در درگاه خدا و مساله‌ی ترک سجده و ملعون شدن وی و در تمام این مسائل جانب شیطان را می‌گیرد و او را تبرئه بلکه تقدیس و تنزیه نیز می‌نماید (فروزانفر، ۱۳۴۰، ۱۷۵-۱۷۱). مولانا نیز در مثنوی ابیاتی را به عذر شیطان در ترک سجده اش اختصاص داده است.

در این میان اقبال ضمن توجه به سروده‌های دیگر شعرا در پرداختن به مضمون ابلیس، نظریه‌ی حلاج را مدنظر قرار داده است. وی در *جاویدنامه*، ضمن مناظره‌ی حلاج و زنده رود، از زبان حلاج، ابلیس را خواجه‌ی اهل فراق می‌خواند:

کم نگو زان خواجه‌ی اهل فراق تشنه‌کام و از ازل خونین ایاق
ما جهول او عارف بود و نبود کفر او این راز را بر ما گشاد

(اقبال، ۱۳۴۳: ۳۴۴)

اینک دو محور اصلی عقیده‌ی حلاج درباره‌ی ابلیس را در شعر اقبال مورد مذاقه قرار می‌دهیم.

۱- موحد بودن ابلیس:

زانکه او در عشق و خدمت اقدم است آدم از اسرار او نامحرم است
چاک کن پیراهن تقلید را تا پیاموزی از او توحید را

(همان: ۳۴۴)

عین عبارت حلاج از زبان روزبهان بقلی شیرازی در این باره بدین قرار است: ...در حق او خطا در تدبیر نکردم، تدبیر رد نکردم. مبالغت به تغییر صورت نکردم. اگر ابدالآباد به آتش مرا عذاب کند، دون او سجود نکنم و شخصی را ذلیل نشوم. ضد او نشناسم. دعوی من دعوی صادقان است و من از محبان صادقم (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۱۵۰).

۲- ابتلا و آزمودن ابلیس:

بگو ابلیس را از من پیامی تپیدن تا کجا در زیر دامی
مرا این خاکدانی خوش نیاید که صبحش نیست جز تمهید شامی

(اقبال، ۱۳۴۳: ۴۷۸)

ترا از آستان خود برانندند رجیم و کافر و طاغوت خواندند
من از صبح ازل در پیچ و تابم از آن خاری که اندر دل نشانندند

(همان: ۴۷۸)

بدین ترتیب اقبال با فراهم نمودن زمینه های متعدد نظری، بستر مناسبی برای خلق معانی و مضامین شعری خود ایجاد کرده است. با تأمل بر کیفیت رابطه ی آراء فکری اقبال و مضامین شعری او، چنانکه گذشت، نمی توان استعمال مضمونی را بی سابقه ی ذهنی به اقبال نسبت داد. یکی از رموز توفیق هنری اقبال را نیز باید در همین نکته جست و جو کرد.

نتیجه

عمده ی بحث حاضر، چنانکه از نظر گذشت، به تبیین دو مضمون محوری شعر اقبال، یعنی ذره و ابلیس اختصاص یافته است. اقبال با توجه به آرای گوناگون، نظریه ای را که نزدیک به باور خود است را اخذ می کند و بر اساس آن به مضمون پردازی در اشعار خود دست می یازد. شعر طبیعی و مقبول اقبال را علاوه بر ریشه های فکری دخیل در ساختار آن باید محصول تاملات وی در اشعار شعرای بزرگ ایران دانست. تلاش ما در این حوزه به طرح آراء گوناگون و سوق دادن مخاطب به فضاهای متعدد فکری و ذهنی وابسته به مضامین مذکور منحصر شده است. اینک می توانیم فرضیه ای را که در ابتدای بحث مطرح

کردیم، مبنی بر این که می‌توان ردپای غالب مضامین شعری اقبال را در نظریه‌های فکری و فلسفی وی جست و جو کرد، را با توجه به شواهد مذکور به اثبات برسانیم. به نظر می‌رسد حتی نقل افکار متعدد در این حوزه، خود گسترش مضامینی که اقبال دستمایه‌ی شعری خود قرار داده است را آیینگی می‌کند. با تکیه بر چنین روشی می‌توان به ارزیابی بسیاری از جنبه‌های پنهان و پیدای هنر اقبال پرداخت.

منابع

- اسلامی ندوشن، محمد علی (۱۳۸۱) دیدن دگر آموز، شنیدن دگر آموز، تهران: امیرکبیر
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۴۷) سیر فلسفه در ایران، ترجمه‌ی ا.ح. آریان پور، نشریه شماره ۸ موسسه فرهنگی منطقه‌ای
- ----- (۱۳۴۳) کلیات اشعار فارسی، کتابخانه سنایی
- ----- (۱۳۷۹) نامه‌های علامه اقبال - محمد یونس جعفری و فرهاد پالیزدار، جلد اول، تهران: نشر همراه
- بهار، محمد تقی (ملک الشعراء) (۱۳۴۵) دیوان اشعار، جلد ۲، تهران: امیرکبیر
- شفیع کدکنی، محمد رضا (۱۳۸۶) تازیانه‌های صلوک، تهران: آگاه،
- ----- (۱۳۸۵) در اقلیم روشنائی، تهران: آگاه.
- ----- (۱۳۷۸) زبور عجم، تهران: آگاه
- ----- (۱۳۷۸) صور خیال در شعر فارسی، تهران: آگاه.
- عرفانی، عبدالحمید (۱۳۳۲) رومی عصر، تهران: کانون معرفت
- عطار، فریدالدین (۱۳۸۴) منطق الطیر، تهران: سخن.

- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۴۰-۱۳۳۹) شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، تهران: دانشگاه تهران.
- مقتدری، محمد تقی (۱۳۲۶) اقبال متفکر و شاعر اسلام، تهران: سازمان مستقل چاپخانه ی دولتی ایران.
- مینوی، مجتبی (۱۳۲۷) اقبال لاهوری شاعر پارسی گوی پاکستان، تهران: انتشارات مجله یفما
- نیکلسون، رینولد (۱۳۸۲) تصوف اسلامی و رابطه ی انسان و خدا، ترجمه ی دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۵۸) مثنوی معنوی، تهران، امیر کبیر.
- (بی تا) غزلیات شمس . تهران: انتشارات طلوع