پوهنتون کابل
پوهنحی زبان و ادبیات
دیپارتمنت دری

موضوع:

بررسی مفهوم بیداری در شعر اقبال لاهوری براساس نظریه‌ی پسااستعماری

رساله‌ی دکتورا

استاد رهنما:
پوهاند دکتور عظیمه مجید

استاد مشاور:
پوهنوال دکتور راحله حمیدزی

محقق:
پوهنمل عبدالخالق نوری

سال :
۱۴۰۲

بسم الله الرحمن الرحيم

چکیده

اقبال شاعر بیدارگر و ستاره‌ی بیداری شرق است که شعر را وسیله‌ی بیداری و تحول فکری قرار داد تا در اندیشه‌های شرقیان انقلابی ایجاد گردد و خواب‌آلودگانِ معنوی جهانِ اسلام برخیزند و نسبت به سرنوشت محتوم شان بازاندیشی کنند و واکنش‌های مناسبی را در برابر اندیشه‌های بیرونی و عامل‌های درونی که زندگی آنان را به پستی کشانیده بود، ابراز بدارند و نیز این همه‌ی واکنش‌ها را در بستر شکل دهند که اندیشه‌های افیون‌گونه غرب را از بین ببرد و آنان را به تاریخ، هویت و فرهنگ پرشکوه وپربار شان هدایت نماید.

پس هدف از بررسی مفهوم بیداری شعر علامه اقبال لاهوری در چارچوب نظریه‌ی پسااستعماری با روش توصیفی- تحلیلی، این است که شعر اقبال ظرفیت‌های خوانش را با نظریه‌های مختلف؛ به ویژه مطالعات پسااستعماری دارد و چنان‌که از یافته‌های این رساله برمی‌آید که اقبال خود به عنوان یکی از نظریه‌پردازان و روشن‌فکران جهان سوم، پیوند بیداری و مطالعات پسااستعماری را در بافت منسجم، در برابر خواب معنوی چند سد ساله‌ی مسلمانان و واکنشی آگاهانه‌ی جهان اسلام با تمدن غرب ارایه کرده است تا مسلمانان بتوانند جلوه‌های خواب‌آلودگی خویش را از میان بردارند، به هویت و گذشته‌ی فرهنگی خویش برگردند، حضور استعمار را از صحنه‌های زندگی بزدایند، نشانه‌های تقلیدگرایی از لایه‌های مختلف جامعه محو کنند و جامعه‌یی مبتنی بر خودباوری به‌وجودآورند. از این روزن، میان مفهوم بیداری و مطالعات پسااستعماری پیوندِ غیر قابل انکاری دیده می‌شود که علامه اقبال آن را در بافت ژرف باهم میامیزد و در قالب‌های خودی، بازگشت به خویشتن، هویت‌یابی، فرودست‌بودگی، غرب‌انتقادی و استعمارزدایی بیان می‌دارد و همانند اندیش‌مندان پسااستعماری روی ضرورت بازخوانی تأثیرهای تفکر غربی بر نحوه‌ی زندگی جامعه‌های دیگر، بازگشت به اصول و ارزش‌های فرهنگی خویش و این‌که جامعه‌ها را دعوت می‌کند که با بازگشت به خویشتن از تقلید الگوهای فرهنگی غربی دست بشویند و تجربه‌های معاصر تمدن غربی فراموش کنند، تاکید می‌ورزد تا نقشِ بی‌نامش در مطالعات پسااستعماری محقق گردد و پژوهندگانِ شعرهایش آن را برجسته سازند.

Abstract

Iqbal is a creative poet and a shining star of the East, who used poetry as a means of awakening an intellectual transformation in order to create a revolution thoughts of the Orientals for the spiritual sleepers of the Islamic world to wake up and re - think their inevitable fate to respond appropriately for external thoughts and internal factors. Therefore he had brought their lives to a low state, whic express them and form all these reactions in a textual that destroys the opium thoughts of the West and guides them to their glorious and fruitful history, identity and culture. In fact, the purpose of examining the concept of awakening in the poetry of Allama Iqbal Lahori is in framework of post-colonial theory which show descriptive and analytical method and the capacity of Iqbal's poetry can be read with different theories. Especially post-colonial studies as appears from its findings of this treatise and context that Iqbal, act as one of the theorists and intellectuals of the third world related and linked of awakening with post-colonial studies in a coherent text against the spiritual sleep of Muslim barriers in many years and a conscious reaction of the Islamic world with full and great civilization.

So the West has offered that Muslims can eliminate the effects of their sleepiness, to return on their identity and cultural past, until to remove the presence of colonialism from the scenes of life, that erase the signs of imitation from different layers of society that create a based society on self-confidence. From this perspective, an undeniable connection can be seen to appear between the concept of awakening and post-colonial studies, which Allameh Iqbal blends in a deep textual which expresses in terms of introspection and return to oneself identification, inferiority Western criticism and decolonization which like post-colonial thinkers, then he emphasizes the necessity re-reading and the effects of western thinking on way of life with other societies in returning on their cultural principles and values, the inviting societies to stop imitating western cultural patterns and forget the contemporary experiences of western civilization by returning themselves and emphasizes the role by the name of studies even the Post-colonialism will be realized then the researchers and interrogators of his poems will highlight it.

فهرست مطالب

عنوان صفحه

۱

کلیات تحقیق

۱،۱. مقدمه ۱
۱،۲. بیان مسأله ۲
۱،۳. اهمیت پژوهش ۴
۴، ۱. هدف‌های پژوهش ۵
۱، ۴، ۱ . هدف اصلی ۵
۲، ۴، ۱. هدف‌های فرعی ۵
۵، ۱. پرسش‌های پژوهش ۵
۱، ۵، ۱ . پرسش اصلی ۵
۲، ۵، ۱. پرسش‌های فرعی ۵
۶، ۱. فرضیه‌های پژوهش ۶
۱،۷. پیشینه‌ی پژوهش ۶
۱،۷، ۱. پیشینه‌ی موضوعی ۶
۲،۷، ۱. پیشینه‌ی روشی ۱۱
۸، ۱. جنبه‌های کاربردی پژوهش ۱۸
۹، ۱. جنبه‌های نوآورانه‌ی پژوهش ۱۸
۱، ۹ ، ۱. روشی ۱۸
۲، ۹، ۱. موضوعی ۱۹
۱۰، ۱. روش‌شناسی پژوهش ۱۹
۱۱، ۱. مبانی نظری پژوهش ۱۹

۲

مبانی نظری پژوهش

۲،۱. مقدمه‌یی برنظریه و نقد پسااستعماری ۲۶

۲،۲. بررسی مفهوم شرق ۳۴

۲،۲،۱. شرق شناسی ۴۲

۲،۲،۲. تاریخچه‌ی شرق‌شناسی ۵۳

۲،۳. غرب و غرب شناسی ۵۸

۲،۳،۱. اسلام و غرب ۶۲

۲،۴. خود و دیگری ۶۴

۲،۵. فرودست و فرادست ۷۲

۲،۶. هویت ۸۰

۲،۷. تقلید ۸۹

۲،۸. استعمارزدایی ۹۲

۲،۹. خودبیگانگی و خویشتن‌یابی ۹۵

۳

نگاهی اجمالی به وضعیت هند در عصر اقبال

۳،۱. مقدمه‌یی بر سیر وضعیت هند ۱۰۲

۳،۲. وضعیت سیاسی هند ۱۰۳

۳،۳. وضعیت اقتصادی هند ۱۱۱

۳،۴. وضعیت فرهنگی هند ۱۱۵

۴

بیداری و چگونگی جایگاه آن در شعر اقبال لاهوری

۴،۱. نگاهی به مفهوم بیداری ۱۲۲

۴،۲. تاریخچه‌ی بیداری اسلامی ۱۲۳

۴،۳. موج‌های بیداری اسلامی ۱۲۸

۴،۳،۱. موج اول ۱۲۸

۴،۳،۲. موج دوم ۱۲۹

۴،۳،۳. موج سوم ۱۲۹
۴،۴. عامل‌های زمینه ساز شکل گیری بیداری اسلامی ۱۳۰
۴،۵. جلوه‌گاه‌های بیداری اسلامی ۱۳۱
۴،۵،۱.جلوه‌گاه فرهنگی‌بیداری‌اسلامی ۱۳۱
۴،۵،۱،۱. احیای و اصلاح فکر دینی ۱۳۲
۴،۵،۱،۲. بازگشت به قرآن ۱۳۲
۴،۵،۱،۳. احساس هویت مشترک امت اسلامی ۱۳۳
۴،۵،۱،۴. توجه به دانش‌های دنیایی و جمع بین دنیاگرایی و آخرت‌گرایی ۱۳۳
۴،۵،۲. جلوه‌گاه سیاسی بیداری اسلامی ۱۳۴
۴،۵،۲،۱. مبارزه با استعمار خارجی ۱۳۴
۴،۵،۲،۲. مبارزه با استبداد داخلی ۱۳۵
۴،۵،۲،۳. آزادی‌خواهی و استقلال‌طلبی ۱۳۵
۴،۵،۲،۳. وحدت اسلامی ۱۳۵
۴،۵،۲،۴. احیای اندیشه‌ی حکومت دینی ۱۳۶
۴،۵،۳. جلوه‌گاه اجتماعی بیداری اسلامی ۱۳۶
۴،۵،۳،۱. احیای شعایر دینی ۱۳۶
۴،۵،۳،۲. توجه به تربیت اسلامی ۱۳۷
۴،۵،۳،۳. بازگشت به فرهنگ اصیل اسلامی ۱۳۷
۴،۶. بیداری و جایگاه آن در شعر اقبال لاهوری ۱۳۸
۴،۶،۱. بیداری فردی ۱۵۴
۴،۶،۲. بیداری اجتماعی ۱۵۵

۵

۵،۱. روش شناسی ۱۵۷

۶

تحلیل داده‌ها

۶،۱. شرق از نظر اقبال ۱۵۸

۶،۱،۱. ویژگی‌های شرق شناسانه‌ی در شعر اقبال ۱۶۳
۶،۱،۱،۱.کودک‌وارگی ۱۶۳
۶،۱،۱،۲. تن‌آسانی و راحت‌طلبی ۱۶۵
۶،۱،۱،۳. ساده‌اندیشی ۱۶۶
۶،۲. غرب از دیدگاه اقبال ۱۶۷
۶،۲،۱. بی‌دینی اساس تمدن غربی ۱۶۹
۶،۲،۲. ظاهرآرایی و فریبندگی تمدن غربی ۱۷۱
۶،۲،۳. عقل‌گرایی و عشق‌زدایی تمدن غربی ۱۷۳
۶،۲،۴. سرمایه‌داری، اساس نظام طبقاتی غربی ۱۷۵
۶،۲،۵. دموکراسی، بازی پیچیده‌ی تمدن غرب ۱۷۸
۶،۲،۶. مادی گرایی تمدن غرب ۱۸۱
۶،۲،۷. اسلام هراسی تمدن غربی ۱۸۳
۶،۲،۸. ناپاکی روح تمدن غربی ۱۸۷
۶،۲،۹. افسون‌گری تمدن غربی ۱۸۸
۶،۲،۱۰. بدآموزی در نظام آموزش غربی ۱۹۰
۶،۳. خودی و جایگاه آن در اشعار اقبال ۱۹۶
۶،۳،۱. دلیل‌ها و چرایی طرح خودی ۱۹۸
۶،۳،۲. جایگاه خودی در اندیشه‌ی اقبال ۲۰۰
۶،۳،۳. راه‌های پرورش خودی ۲۰۳
۶،۳،۳،۱. عشق ۲۰۴
۶،۳،۳،۲. فقر و استغنا ۲۰۵
۶،۳،۳،۳. شهامت ۲۰۵
۶،۳،۳،۴. آزادی ۲۰۶
۶،۳،۴. زمینه‌های ضعف خودی ۲۰۸
۶،۳،۵. خودآگاهی از نظر اقبال ۲۰۹
۶،۳،۶. خود و دیگری ۲۰۹

۶،۴. فرودست در شعر اقبال ۲۱۵
۶،۵. هویت در شعر اقبال ۲۳۰
۶،۶. تقلید گریزی در شعر اقبال ۲۳۴
۶،۷. استعمارزدایی در شعر اقبال ۲۴۷
۶،۷،۱. استعمار، امپریالیسم و سرمایه‌داری ۲۴۷
۶،۷،۲. دانش غرب در خدمت استعمار ۲۴۸
۶،۷،۳. سازمان ملل، طرحی برای استعمارگری ۲۵۱
۶،۷،۴. ویژگی‌های استعمارگران ۲۵۳
۶،۷،۵. زمینه‌های تسریع‌بخشی استعمار ۲۵۷
۶،۷،۶. پوشش‌های استعماری ۲۵۹
۶،۷،۷. هدف‌های استعماری ۲۶۲
۶،۷،۸. دست‌آورهای استعمار ۲۶۳
۶،۷،۹. پیامدهای استعمار ۲۶۴
۶،۷،۱۰. راه‌های استعمار زدایی ۲۶۵
۶،۸. خودبیگانگی و خویشتن‌باوری در شعر اقبال ۲۷۲
۶،۸،۱. خودبیگانگی ۲۷۲
۶،۸،۱،۱. عامل‌های خودبیگانگی ۲۷۵
۶،۸،۱،۲. تمدن غربی ۲۷۵
۶،۸،۱،۳. نظام آموزشی غربی ۲۷۷
۶،۸،۱،۴. غرب گرایی ۲۷۸
۶،۸،۱،۵. فلسفه‌ی وجودی ۲۷۹
۶،۸،۱،۶. اسلام فراموشی ۲۸۰
۶،۸،۲. عامل‌های زدون خودبیگانگی از دیدگاه اقبال ۲۸۱
۶،۸،۲،۱. بازگشت به خویشتن ۲۸۱
۶،۸،۲،۲. بازگشت به اسلام ۲۸۳
۶،۸،۲،۳. توجه‌ی ژرف به قرآن ۲۸۴

۶،۸،۲،۴. تجدید پیمان با پیامبر ۲۸۵
۶،۸،۲،۵. بازگشت به شکوه و عظمت گذشته ۲۸۶
۶،۸،۲،۶. روی گردانی از جلوه‌های تمدن غرب ۲۹۲
۶،۸،۲،۷. احیای سنت‌ها و ارزش‌ها بومی ۲۹۲
۶،۸،۲،۸. تاریخ گرایی ۲۹۴
۶،۸،۲،۹. خود باوری ۲۹۵
۶،۸،۲،۱۰. احیای زبان بومی ۳۰۰
۶،۸،۲،۱۱. برگشت به اصالت خودی ۳۰۱

۷

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

۷،۱. مقدمه ۳۰۳
۷،۲. یافته‌های پژوهش ۳۰۴
۷،۳. مناقشه ۳۱۵
۷،۴. محدودیت‌های پژوهش ۳۲۱
۷،۵. کاربرد نتیجه و استفاده‌کنندگان از آن‌ها ۳۲۲
۷،۶. پیشنهادها ۳۲۳
منبع‌ها و ماخذها ۳۲۵

۱
کلیات پژوهش

۱،۱. مقـدمـه

اقبال لاهوری، از اندیش‌مندان بزرگ جهان اسلام و شاعر بنام زبان فارسی دری است که از حضور شوم استعمار در جغرافیای اسلامی به شدت نگران بود و استمرار سلطه‌ی استعمار را ضربه‌ی مهلکی بر پیکر و روح انسانی می‌دانست؛ از این رو با حس مسوولیت قلم گرفت و با ایستادن بر فرازی از آگاهی به مشکل فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه‌ی خویش اندیشید و ریشه‌های وجود استعمار را به تحلیل گرفت و از پیامدهای ناگوارِ حضورِ آنان دراثرهای خویش یادآوری نمود و همچو پیامبری، نقشش را در ارشاد دیگران ایفا کرد. او ملت مسلمان را که سال‌ها زیر سلطه‌ی استعمار قرار داشت، به بیداری و آگاهی فراخواند و درجهت ریشه‌کن ساختن پدیده‌ی شوم استعمار همه ظرفیت‌های خود را به کار برد؛ چون به خوبی آگاه بود که هجوم استعمار غرب به کشورهای اسلامی و تحمیل ایدیولوژی استعماری، کشورهای اسلامی را به حاشیه کشانیده و در مقابل، غربی‌ها را به عنوان نژاد و ملت برتر بر سایر ملت‌های جهان معرفی نموده است که این طرز فکر، سبب خود فراموشی هویت گذشته‌ی شرقیان گردیده، به هویتی متوسل شده‌اند که استعمارگران برای آنان فراهم ساخته بود. بناً خود بیگانگی در میان‌شان راه یافت و آنان را به خواب معنوی فروبرد.

با درک این موضوع و احاطه بر آموزه‌های اسلامی و تکمیل تحصیلات عالی در آلمان و انگلستان، تسلط بر زبان‌های فارسی، عربی، آلمانی و انگلیسی و نیز بینش عمیق و دانش سرشار بود که او به عنوان مصلحی اجتماعی و بیداری فکری – فرهنگی مردم استعمار شده‌ی شرق؛ از جمله مسلمانان قرار گرفت و همواره ملت مسلمان را، بازگشت به مبانی فرهنگ اسلامی، اضمحلال فرهنگ غربی و بازیابی هویتی

خویش فراخواند و تاکید ورزید که شرقیان به ویژه مسلمانان، شخصیت خود را گم کردند، خویشتن خویش را فراموش نمودند، از اسرار نهفته‌یی خویش مغفول مانده‌اند و از تاراج ستمکاران بی‌خبر و در نهایت مجذوب و مرعوب غرب شده‌اند که باید برخیزند وبه پا بایستند:

ای غنچه‌ی خوابیده چونرگس نگران، خیز   کاشانه‌ی ما رفــت به تاراج غمان ، خیز
از ناله‌ی مــــرغ چمن ، از بانگ آذان خیز   از گـــرمی هنگامه‌ی آتش نفسان ، خیز
از خواب گران، خواب گران، خواب گران ، خیز
از خواب گران خیز
خاور هـــمه مانند غبار ســـــر راهـــی است   یک ناله‌ی خامــوش و اثر باخته آهی است
هر ذره‌ی این خاک، گره خورده نگاهی است   از هنـــــد و سمرقند و عراق وهمدان ، خیز
از خواب گران، خواب گران، خواب گران، خیز
از خواب گران خیز
(لاهوری،۱۳۸۴: ۱۵۲)

از این سبب شناخت، بررسی و واکاوی شعر اقبال لاهوری به پاخیزی، بیداری و آگاهی در برابر عمل‌کرد استعمارگرانه‌ی قدرت‌های غربی را به همراه دارد و می‌تواند خود یافتگی هویتی را ارمغان نسل امروز و فردا نماید. بنابراین منظور، رساله‌ی دست داشته، به «بررسی مفهوم بیداری در شعر علامه اقبال لاهوری براساس نظریه ی پسااستعماری»اختصاص یافته است.

۱،۲. بیان مسأله

علامه اقبال لاهوری یکی از بزرگ‌ترین دانش‌مندان و شاعران مشرق زمین است که همواره مورد توجه فرهیختگان قرار داشته و در باره‌ی بُعدهای مختلف زندگی، شخصیت، اندیشه و اثرهای ارزش‌مند او پژوهش‌گران، کتاب‌ها و مقاله‌های زیادی را به زبان‌های مختلف نوشته‌اند. چون او از متفکرانی بود که نه‌تنها در راه آرمان‌های بشری مبارزه کرد، بلکه تلاش وافر نمود تا اندیشه‌های متعالی خود را در باب زندگی و هنر به حوزه‌ی فرهنگی جهانی بکشاند؛ از این رو، اثرهای او با روی‌کردهای متعدد نظری قابل بررسی است.

یکی از روی‌کردهای مهم در نقدادبی قرن بیستم که با بررسی اثرهای او هم‌خوانی دارد؛ مطالعات پسااستعماری است. این روی‌کرد بیش‌تر به تحلیل و بررسی ادبیات کشورهای جهان سوم که تجربه‌ی حضور مستقیم یا غیر مستقیم استعمار را در سرزمین خود داشته‌اند، به کار گرفته می‌شود. براساس این

بررسی، تأثیرهای درازمدت استعمار بر جامعه‌ی استعمار زده به ویژه تأثیرهای ناشی از تعامل جامعه‌ی استعمارگر بر استعمارزده تبیین و درآمیختگی فرهنگ‌های دو طرف و اثرهای تقلید و تطبیق بر جامعه‌ی استعمارزده توضیح می‌گردد که از بررسی های این چنینی می‌توان به مقاله‌یی از عبدالحسین فرزاد زیر عنوان « مؤلفه‌های پسااستعماری در اشعار مهدی اخوان ثالث» اشاره کرد. فرزاد توضیح نموده که مفهوم استعمار، حضور و نفوذ آن، در شعر اخوان ثالث با استفاده از نماد و تمثیل بیان شده‌است و شاعر از حضور استعمار در جامعه بیزار است و به دلیل شرایط سیاسی و اجتماعی در شعرهای خود، مردم را به هوشیاری و حرکت به سوی آینده‌ی درخشان تشویق می‌کند و آن‌ها را به اتحاد و دفاع از وطن و مقاومت در برابر استعمار و استبداد، برای خروج استعمارگران از کشور فرا می‌خواند و شعرش را حربه‌یی برای بیدار سازی جامعه‌ی خفته به کار می‌بندد(فرزاد، ۱۳۹۸ :۱۸۷). هم‌چنان اسماعیل آذر در مقاله‌یی زیر عنوان « شعر اعتراض در مسیر نظریه‌های پسااستعماری » به بررسی شعر شاعران دوره‌ی مشروطه‌ی ایران پرداخته، بازگشت به هویت ملی، بیداری انسانی، استقامت و پایداری و ابراز تنفر و خشم به استعمارگران را از ویژگی‌های مشترک شعر دوره‌ی مشروطه دانسته است(آذر،۱۳۹۳: ۵۵).

با این روی‌کرد، اثرهای از شاعران و نویسندگان مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته و نشانه‌هایی از حضور استعمار و استعمار زدایی در آن بررسی شده است. اما جایی بررسی این چنینی در شعر علامه محمد اقبال لاهوری خالی به نظر می‌رسد؛ در حالی که او سر آغاز نظریه‌ی پسااستعماری را با زدودن دیگری و خودآیی خویشتن؛ یعنی واکنش آگاهانه نسبت به استعمار و بازگشت به مبانی فرهنگ خودی به‌کار می‌برد که منتج به بیداری فکری می‌گردد. مگر پژوهشی مستقلی در باره‌ی این موضوع به ویژه «بررسی مفهوم بیداری در شعر علامه اقبال لاهوری براساس نظریه‌ی پسااستعماری » صورت نگرفته است و عدم پرداخت به آن خودبیگانگی را تشدید بخشیده، تداوم عمل‌کرد استعمار نو را تضمین می‌کند. زیرا اقبال کوشید که از ظرفیت‌های ادبی زبان فارسی، برای باز اندیشی هویتی و بیداری عمومی استفاده کند و تلاش استعمار را برای هویت‌زدایی مردم شبه قاره و مسلمانان بی‌اثر سازد. از این نگاه می‌توان او را یکی بنیان‌گذاران گفتمان پسااستعماری خواند؛ چنان‌که برخی او را معادل ادواردسعید-پیشگام تفکر پسااستعماری در شرق- برخی دیگر او را چون کی یرکگور، فیلسوف، بعضی او را « تجلی روح مولوی در عصرما » ... به حساب می‌آورند که ردگیری اندیشه‌های او و در مثنوی‌هایش گفتمان پسااستعماری را به نمایش می‌گذارد. از این رو، تحلیل پسااستعماری مفهوم بیداری در شعر وی، به شناخت بیش‌تر منظومه‌ی فکری و آمیزش ادبیات منظوم معاصر با جریان سیاسی ره‌گشا خواهد بود. در واقع، مطالعات

پسااستعماری یکی حوزه‌های مطالعات فرهنگی است که به فرهنگ‌های جامعه‌های غیر غربی می‌پردازد و با نگرشی واسازانه سعی در شالوده شکنی از نگاه غربی به این کشورها و جامعه‌ها دارد. برخی نظریه پردازان بر این باورند که این نظریه بیش از دیگر نظریه‌ها به مسأله‌ی انسان می‌پردازد و بر هویت او تأمل می‌کند و امروز شکوفاترین بخش مطالعات فرهنگی و ارزش‌مندترین دستاوردهای نظریه‌ی فرهنگی به شمار می‌آید(موسوی، ۱۳۹۱: ۴۳).

بناَ سعی بر این است که مفهوم بیداری در شعر اقبال لاهوری بر اساس نظریه‌ی پسااستعماری بررسی شود. لازم است مطرح گردد که چی عوامل سبب شد تا اقبال مردم را به بیداری فراخواند؟ آیا خوانش پسااستعماری ازشعر اقبال منتج به بیداری می‌گردد؟ پس برای بررسی مفهوم بیداری شعرهای فارسی‌دری و ترجمه‌ی شعرهای اردوی او مورد واکاوی قرار می‌گیرد و مفهوم‌هایی راکه به بیداری مربوط می‌شود یا به نحوی بیداری فکری را برای انسان به ارمغان می‌آورد، به گونه‌ی توصیفی- تحلیلی بررسی می‌گردد. فرض اصلی این است که شعر اقبال لاهوری قابلیت خوانش‌های متعدد بر اساس نظریه‌ی پسااستعماری را دارد و شاید اقبال لاهوری یکی از نخستین کسانی باشد که نظریه‌ی پسااستعماری را در شعر خود مطرح ساخته است.

۳، ۱. همیت پژوهش

نقد و مطالعات پسااستعماری به عنوان بخشی از مطالعات فرهنگی است که در ارتباط با موضوع‌های هویت فرهنگی، قومیت وملی گرایی مطرح می‌شود. در این شیوه‌ی تحلیل، ارتباط میان فعالیت‌ها و رفتارهای فرهنگی و نتیجه‌های تاریخی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی استعمار در مطالعه‌ی اثرها، به صورت ویژه مورد توجه قرار می‌گیرد که نوعی تقابل، مبارزه و مقاومت را شکل می‌دهد. اگرچه استعمارگران امروز از سرزمین‌های مستعمره به ظاهر عقب نشسته‌اند، اما بنیادهای فرهنگی استعمار، در قالب تأثیرگذاری بر رفتارهای جمعی یا گروهی و هم‌چنین تغییر در سبک زندگی و نگاه به مسأله‌های مهم دنیا وجود دارد که مطالعات پسااستعماری آن را مورد تحلیل قرار می‌دهد. پس بررسی مطالعات پسااستعماری، راه مواجهه با این پدیده را آسان نموده، منجر به مشخص شدن چهره‌ی دیگر این پدیده در جامعه می‌شود ونیز مردم را نسبت به تداوم عمل‌کرد استعماری بیدار می‌سازد. موضوعی که اقبال آن را پیش از دیگران، جهت بازیابی هویت فرهنگی و انسانی ملت‌های استعمارزده؛ به‌ویژه مسلمانان مطرح ساخت تا بزرگی و عظمت نصیب آنان گردد و این اَهَمی است که این رساله آن را در خود دارد و به آن می‌پردازد.

۴، ۱. هدف‌های پژوهش

مقصود و منظور نهایی از پژوهش را هدف دانسته اند و هر پژوهش در پی رسیدن به آن است و تمام فعالیت‌های پژوهشی جهت رسیدن به آن سیر می‌نماید تا بدان نقطه‌ی نهایی برسد.این نوشته هم هدف‌های دارد که در شماره‌های زیر بیان می شود:

۱، ۴، ۱. هدف اصلی

۱. بررسی مفهوم بیداری در شعر اقبال لاهوری از منظر نظریه‌ی پسااستعماری

۲، ۴، ۱. هدف‌های فرعی

۱. شناخت ویژگی‌های جامعه‌ی عصر اقبال لاهوری

۲. مشخص کردن مفهوم بیداری در اندیشه‌ی اقبال

۳. بررسی مفهوم شرق و غرب در شعر اقبال

۴. بازنمایی « خود » و « دیگری » ، « فرادستی » و « فرو دستی » و «هویت‌یابی» در شعر اقبال

۵. بررسی تقلید گریزی، استعمار زدایی و خویشتن باوری در شعر اقبال

۵، ۱. پرسش‌های پژوهش

هر پژوهش به دنبال پاسخ گفتن به نکته‌های مهم و ارایه‌ی موضوع‌های علمی و بدیعی و قابل استفاده برای جامعه‌ی فرهنگی وادبی است. عنوان پیشنهادی این تحقیق؛ « بررسی مفهوم بیداری در شعر اقبال لاهوری بر اساس نظریه‌ی پسااستعماری»، این پرسش‌ها را پاسخ خواهدگفت:

۱، ۵، ۱. پرسش اصلی

۱. مفهوم بیداری در شعر اقبال لاهوری از منظر پسااستعماری چگونه بررسی می‌شود وچرا اقبال به آن پرداخته است؟

۲، ۵، ۱. پرسش‌های فرعی

۱. جامعه‌ی فرهنگی عصر اقبال دارایی چه ویژگی‌هایی بود تا اقبال مردم را به بیداری فراخواند ؟

۲. بیداری در شعر اقبال چگونه صورت بندی می‌شود ؟

۳. شرق و غرب در شعر اقبال چه مفهومی دارند؟

۴. « خود» و « دیگری، « فرادستی » و « فرو دستی » و « بازیابی هویت» در شعر اقبال چگونه بازنمایی شده‌اند؟

۵. تقلید گریزی، استعمار زدایی و خویشتن باوری چگونه در شعر اقبال تبلور یافته‌اند؟

۶، ۱. فرضیه‌های پژوهش

۱. در سال‌های اخیر قرن نوزدهم، سرزمین اقبال زیر زنجیر استعمار دست و پا می‌زد. غرب زدگی، یأس و خود رفتگی بر آن مستولی بود. هرچه مربوط به سنت‌ها، رسم‌ها و دانش‌های شرقی–اسلامی بود، بیش‌تر مردم در برابر آن بی اعتنا بودند.

۲. اقبال بیداری را برای برخاستن از خواب معنوی مردم شبه قاره‌ی هند، عرب‌ها و در کل مسلمانان جهان مطرح ساخت.

۳– شرق در شعر اقبال جغرافیایی است با پیشینه‌ی فرهنگی دیرین و سرشار از معنویت و روحانیت، در برابر غرب سرزمینی است با پیش‌رفت مادی، شعار مدنیت و ظاهر دلاویز که کمر خویش را برای غارت و نابودی ملت‌های دیگری به ویژه شرقیان بسته است.

۴. اقبال اصطلاح « خود » را برای شرقیان و « دیگری» را برای غربیان به کار برده است. اما این « خود » با پذیرش فرودستی خویش به دیگری جایگاه فرادست قایل شده و هویت خود را در معرض فراموشی قرارداده است.

۵. اقبال در برابر همه جلوه‌های غرب که شرق را در وابستگی قرار می‌دهد، می‌ایستد و تقلید نابه‌جا را که خویشتن باوری را از انسان سلب می‌نماید، منفور و مردود می‌داند.

۱،۷. پیشینه‌ی پژوهش

اقبال چنان شخصیت بزرگ علمی، فلسفی و سیاسی بود که در روزگار حیاتش نام و آوازه‌اش از مرزهای هندوستان و حتا شرق فراتر رفت و در جهان غرب، به حیث یک فیلسوف و حکیم توانای شرق شناخته شد. اثرهای او در روزگار خودش، به دست دانش‌مندان غرب به زبان‌های اروپایی برگردان شد و هم‌چنان مقاله‌ها و رساله‌های پژوهشی زیادی در پیوند به بُعدهای گوناگون اندیشه‌ی او نگارش یافت. ازاین رو پژوهش‌ها در حوزه‌ی اقبال شناسی پربار و پرحجم است.اما آن‌چه به پیشینه‌ی این پژوهش ارتباط می‌گیرد، زیر عنوان پیشینه‌ی موضوعی و روشی اشاره می‌شود.

۱، ۷،۱. پیشینه‌ی موضوعی

۱. «ما و اقبال» اثرماندگار دکترعلی شریعتی که بارها زیور چاپ یافته است. شریعتی علاقه وارادت عجیبی به اقبال داشت و در باره‌ی شخصیت علمی، مبارزه‌های فکری– سیاسی و اجتماعی او سخن زیاد گفته است. به تعبیری، شریعتی نوعی هم‌ذات‌پنداری با اقبال داشت است و ایده‌آل‌های خود را با طرح اندیشه‌های بلند اقبال مطرح ساخته‌است که نمونه‌ی برجسته‌ی آن را می‌توان در کتاب « ما و اقبال» نگاه کرد. او چنین

می‌نگارد: « اساساً هدف این نیست که در نهایت بفهمیم که علامه اقبال کی بود و چه‌ها داشت؟ می‌خواهیم ببینیم که برای پاسخ گفتن به نیاز خویش در این عصر، از اقبال چه‌ها می‌توانیم گرفت؟»(شریعتی، ۱۳۸۴: ۱۳۱). زیرا شریعتی، اقبال را از فیلسوفانی می‌داند که محو تمدن غرب نشد. حیفم می‌آید که از نقل سخنان او در باره‌ی اقبال اجتناب کنم. او چنین می‌نویسد: « اقبال به اروپا رفت و به عنوان یک فیلسوف در اروپا تجلی کرد و مکتب‌های فلسفی اروپا را شناخت و شناساند و همه اقرار کردند که یک فیلسوف در قرن بیستم است؛ اما تسلیم غرب نشد، غرب را تسخیر کرد و با یک اندیشه‌ی انتقادی در قرن بیستم زیست. وی از آن مرتجعان و کهنه پرستانی نیست که بدون این‌که بشناسند، با هرچه نو است و باتمدن جدید و غرب بدون جهت وسبب دشمنی می‌ورزند. هم‌چنین مثل آن‌هایی نیست که بدون داشتن جرأت انتقاد و انتخاب، محو و مقلد غرب می‌شوند» (همان: ۴۶). در جای دیگر به نقل از اقبال می‌آورد: « برخلاف متفکران مشکوکی که می‌گویند نمی‌توان علم و صنعت غربی را فراگرفت و فرهنگ و اخلاق و روابط اجتماعی و شیوه‌ی زندگی‌اش را کنار زد، نه تنها می‌توان چنین کرد، بلکه باید چنین کنیم. پیام اقبال این است که مذهب را درخویش نیرو دهیم تا به قدرت او بر خویش تسلط یابیم و از قید تمایل‌های ضد انسانی و هوس‌های جنایت‌آمیز و طمع‌ها و ترس‌ها و ضعف‌های روح و خوی خویش رها شویم و به آزادی برسیم و هم علم و تکنیک پیش‌رفته و منطق زندگی جهان غرب را بگیریم تا برعالم تسلط یابیم و طبیعت را مسخر خویش سازیم و به یاری این دو، بر فقر و ضعف و عوامل قاهر طبیعت چیره شویم و با بی نیازی از خواست‌های مادی خویش که به دست علم و تکنیک جدید ممکن است، راه تکامل معنوی و حقیقت جویی و پیش‌رفت نوع انسانی را سبک‌بارتر و سرمایه‌دارتر ادامه دهیم» (همان: ۱۱۸). او بزرگ‌ترین موفقیت اقبال را این می‌داند که برمبنای شناخت‌هایی از فرهنگ غنی جدید و قدیم دارد، توانسته است، خویشتن را بر اساس الگوی مکتب اعتقادی اسلام بسازد. شریعتی، اقبال را نابغه‌یی می‌داند که پس از سید جمال‌الدین نهضت «بازگشت به خویش» را در میان امت اسلامی ادامه داد و بازگشت به خویش را یک نهضت دشوار خودشناسی و خودسازی معرفی نمود که لازمه‌اش شناخت تمدن و فرهنگ اروپا است.

۲. قلندر شهرعشق، نوشته‌ی محمد بقایی ماکان که در سال ۱۳۸۲ از طرف انتشارات اقبال در تهران به چاپ رسیده است. این نوشته شامل سیزده گفتمان و خطابه در مورد اقبال لاهوری است. در دو گفتمان آن، اشاره‌هایی در باره‌ی اقبال و غرب هست. در گفتمان «اقبال و گفت‌وگوی تمدن‌ها»، بقایی ماکان واکنش مسلمانان نسبت به عقیده‌ها و اندیشه‌های استعمارگران، در سرزمین های اسلامی را به سه گروه تقسیم کرده است: یک، میثاق گرایان یا محافظه کاران که از آن به عنوان « بنیادگرا»، «رادیکال» و

«ستیزه‌جو» هم یاد می‌کند. دوم، غرب‌زدگان که موافق به پذیرش اندیشه‌ها و عقیده‌های غرب بودند. سوم، اصلاح‌طلبان که در صدد تطبیق اندیشه‌های جدید با اسلام بودند. او اقبال را از گروه آخر می‌داند که سکولاریزم دینی را رد می‌کند و به برابری، وحدت و آزادی بشری تأکید می‌ورزد.

همین نویسنده در بخش دیگری از کتاب خویش، در گفت‌وگوی زیر عنوان « اقبال‌و غرب‌اندیشی» در پاسخ به یکی از گفته‌ها، به گونه‌ی موجز هدف حرکت اقبال را، بی‌نیازی و استقلال اقوام شرق در برابر غرب می‌داند. در حالی‌که شرق از روی ناآگاهی به تقلید کورکورانه دست زده‌اند و در مسیر فرودست قرار گرفتند. باید خاطر نشان ساخت، محمد بقایی ماکان، یکی از اقبال‌شناسان معاصر است که بیش از بیست عنوان کتاب در مورد اقبال نوشته است.

۳. سیدابوالحسن ندوی، در کتاب «شگفتی‌های اندیشه‌ی اقبال» که انتشارات آوای اسلام آن را به چاپ رسانیده است، در بخشی از آن با عنوان « تمدن و فرهنگ غرب »، اقبال را از بزرگ‌ترین نابغه‌های شرق می‌داند که هوش‌مندانه و بی‌طرف، عیب‌ها و فسادهای تمدن فرنگ را بازگو کرده است و هیچ کسی نمی‌تواند، همتای او در این عرصه قرار گیرد. او تأکید نموده که اقبال اساس تمدن غربی را بی‌دینی می‌داند و هدف آن را غارت اصول انسانی و نابودی بشر تلقی می‌کند. در این تمدن دولت مردان غربی خون بیچارگان را می‌مکد. بی‌کاری ، عریانی، می خوارگی و فقر را دستاوردهای تمدن غربی به شمار می‌آورد. پس از نظر اقبال این تمدن توان آن را ندارد که نیک‌بختی را به کشورهای اسلامی و زندگی آنان هدیه کند. بناً این تمدن با شمشیر خود از بین خواهد رفت.

۴. جاوید اقبال، در کتاب دوجلدی خویش زیر عنوان « زندگی و افکار اقبال » که زندگی اقبال را از پیشینه‌ی خانوادگی تا هنگام مرگ، با طرح اندیشه‌های وی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف مطرح کرده‌است. او قومیت اقبال را « سپرو» کشمیری پاندیت می‌گوید که به پادشاهان باستان ایران به ویژه شاه‌پور نسبت داشته و مدت‌ها پیش از ظهور اسلام ایران را ترک کردند، به کشمیر ساکن شدند. نخستین جد وی که اسلام را پذیرفت، معروف به « بابالول» بود. او، آغاز جوانی اقبال را مصادف با مبارزه‌های ضد استعماری وآزادی‌خواهانه‌ی مردم هند می‌داند که او در این دوران از طرف‌داران استقلال هندوستان بزرگ ویک‌پارچه بود، اما در دوران اقامت در اروپا باطرف‌داران اتحاد اسلامی آشنا شد و با اندیشه‌های آنان تماس یافت که این آشنایی و زندگی سه ساله در اروپا، او را از ناسیونالیسم مأیوس ساخت و به سمت نظریه‌ی اتحاد اسلام که نوعی انترناسیونالیسم اسلامی بود، گرایش داد؛ یعنی در دوران اقامتش در انگلستان، یک دوره‌ی انقلاب فکری و روحی را گذراند که در نتیجه به طور کامل به طرف اسلام

کشیده‌شد و پس ازبازگشت از اروپا و مشاهده‌ی سیاست‌های غلط حکام و بی‌عدالتی و روح زبونی و استعمارزدگی هم‌وطنان، به ویژه مسلمانان هند، او را بر آن داشت که زبان و قلم خود را در راه اصلاح جامعه و تاسیس حکومت مستقل اسلامی و هم‌بستگی مسلمانان به کار اندازد و پس از آن در جلسه‌هایی از طرف مسلمانان دعوت گردید و او پیرامون اسلام و رهبری مسلمانان سخن‌رانی نمود و خواهان دولت مستقل اسلامی مرکب از سند وسرحد و بلوچستان گردید. سال‌های بعد در کنفرانس‌های اسلامی شرکت کرد و گفت‌وگوهایی با رهبران مسلمان توجه آنان را در باره‌ی وحدت اسلامی جلب نمود. او در باره‌ی رابطه سیاست با دین از نظر اقبال چنین می‌نگارد: « اقبال هیچ گاه سیاست را از دین جدا نمی‌دانست. او معتقد به سیاست غیر دینی نبود و هیچ‌گاه در این گونه سیاست‌ها شریک نمی‌شد. به نظر وی مقصود و مراد از سیاست، حفظ منافع مسلمانان می‌باشد. او برای اتحاد، وحدت و سلامتی مسلمانان هرچیزی را قربان می‌کرد و این احساس همیشه در ذهنش جای‌گزین بود. بناً وقتی نام اقبال در عرصه‌ی سیاست یاد می‌گردد، هدف همان نوع سیاستی‌ست که تذکر رفت(اقبال، ۱۳۷۲،ج۲: ۷۸۵).

۵. « مجموعه مقالات همایش اقبال» که در سال ۱۳۸۰ از طرف وزارت خارجه‌ی جمهوری اسلامی ایران به چاپ رسیده‌است. این مقاله‌ها به مناسبت همایش بین المللی علامه اقبال و چالش‌های عصر جدید تدوین شده است. این مجموعه مقاله‌ها با سخنان صادق خرازی، معاون وزیر امور خارجه‌ی جمهوری اسلامی ایران آغاز یافته است. خرازی، اقبال را حکیم و مصلح بزرگی می‌داند که در استعمارزدایی و استقلال طلبی در شبه‌ی قاره‌ی هند؛ همانند شاه‌ولی الله، سر سیداحمد، شبلی و محمدعلی جناح درخشید. اما سرسیداحمدخان در غرب‌گرایی و قبول هم‌کاری با امپراتوری استعمارگر بریتانیا بسیار بی محابا بود و باور داشت که این شیوه باعث می‌شود تا مسلمانان سهم بیش‌تری در حکومت و تعیین سرنوشت خود داشته باشند، ولی اقبال نسبت به این شیوه و این شدت از غرب‌گرایی سرسیداحمدخان نظر انتقادی داشت و به وحدت جهان اسلام باورمند بود. بعد از زبان فتح الله مجتبایی، هنر را از دید اقبال چنین تعریف می‌دارد: « هنرعالی و کامل آن است که نیروی اراده را بیدار کند و انسان را یاری دهد تا مردانه با رویدادهای و آزمایش‌های زندگی روبه‌رو شود. هر هنری که خواب آور و تخدیر کننده وغفلت‌زا باشد وحقیقت هستی و حیات را بپوشاند، مایه‌ی تباهی و مرگ خودی است»(خرازی، ۱۳۸۰: ۸). او ادامه می‌دهد که اقبال نهضت آزادی خواهی و استقلال طلبی مسلمانان هند را مقدمه‌ی نهضت‌های فکری و اجتماعی جهان اسلام و تمام مشرق زمین می‌دانست و براین نظر بودکه سرمایه‌داری و ماده‌پرستی غرب و سلطه جویی‌ها و تجاوزگری‌های غربی و نیرنگ آنان در گرفتارکردن ملت‌ها و مردمان دیگر در جهل

و فقر و زبونی و بی‌خبری، سرانجام به زوال تمدن غربی و درهم شکستن قدرت‌های سلطه‌جو منجر خواهد شد. اقبال در عین این‌که ماده‌پرستی و سودجویی و بیدادگری‌های غرب را شدیدا محکوم می‌کرد، پیش‌رفت‌های علمی غرب را می‌ستود و معتقد بود که اگر بینش علمی و تفکر عقلانی غرب با معنویت ونگرش دینی شرق ترکیب شود، نتیجه‌ی آن ظهور نوعی روابط انسانی و جهانی نو خواهد بود و در حیات بشری کیفیتی تازه پدید خواهد آمد.

سپس جاوید حسن، سفیر پاکستان در تهران، اقبال را شهره‌ی آفاق و با پیامِ جهانی معرفی می‌دارد که شعر را وسیله و ابزاری برای تبلیغ فلسفه‌ی خودی قرار داده است. او سخنان خود را در دوازده شماره که بیش‌تر بر فلسفه‌ی خودی اقبال متمرکز است، ایراد کرده است. پس از وی سخن‌رانی فتح محمدِملک، وزیر فرهنگ پاکستان با عنوان «اقبال و روزگار نو» آمده است. او اقبال را نابغه‌یی همانند رازی، ابن سینا و غزالی می‌خواند که سهمی عمده‌یی در بیداری آسیا پس از سلطه‌ی استعمار دارد. او می‌افزاید که اقبال به انسان شرقی که نظام استعماری وی را درهم شکسته و از توان انداخته بود، نیروی تازه بخشید و سعی نمود تا ثابت کند که شرق و سنت‌هایش جزءِ از جهان هستند که بر اساس عظمت بشری بنا شده و این جهان ملک مطلق غرب نیست.

این اثر، شانزده مقاله و دو سخن‌رانی پایانی را هم در بر دارد که شمارِ آن‌ها به پیشینه‌ی موضوعی پروپوزل بستگی ندارد؛ از این‌رو گذاری هم بر آن‌هان مهم شمرده نمی‌شود، اما شمارِ آن‌ها که به پیشینه‌ی پژوهش مربوط می‌شود، اشاره می‌گردد:

۶. جاوید اقبال در مقاله‌یی زیر عنوان « اقبال و گفت‌وگوی تمدن‌ها» واکنش مسلمانان نسبت به اندیشه‌ها و عقیده‌های غربی‌ها را به سه گونه‌ی متفاوت بخش کرده است:

الف) نفی تمامی آن‌ها

ب) قبول و پذیرش آن‌ها

ج) تطبیق اندیشه‌های جدید با اسلام

او گروه نخست را « محافظه‌کار»، دوم را غرب‌زده و سومی را اصلاح‌طلب می‌خواند که «غرب‌زدگان» برای مقابله با « محافظه‌کاران» غالبا در کنار « اصلاح‌طلبان قرار گرفته است.

« محافظه‌کاران» که اکنون غربیان از آن‌ها به عنوان « بنیادگرا»، « رادیکال» و « ستیزه‌جو» یاد می‌کنند، اندیشه‌های جدید غرب را نمی‌پذیرند. آنان « تغییر» را « بدعت» می‌خوانند و از همین‌رو « نوگرایی» را نفی می‌کنند. به علاوه عقیده‌های غربی مربوط به فردگرایی، لیبرالیزم، ملت–دولت، حقوق بشر و همانند آن‌ها

را ناشی از سکولاریزم می‌دانند و همه‌ی آن‌ها را نفی می‌کنند. اما تعدادی از مسلمانان جهان طرف‌دار هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با غرب و دیگر تمدن‌ها هستند، اندیشه‌های جدید غرب را پذیرفته‌اند. او اقبال را از گروه این‌ها می‌داند که توانسته میان اندیشه‌های غربی و اسلام سازش ایجاد کند.

۷. سیدمحمد دامادی، در مقاله‌یی زیرعنوان « معانی و مقاصد در شعر اقبال» بر موضوع‌های بیش‌تر شعر اقبال اشاره کرده است. او شعر فارسی اقبال را وسیله‌ی بیداری و کارافزاری آگاهی هم‌نوعان مسلمان کیشِ فارسی زبان می‌داند و در قسمت‌های دیگر این مقاله بر موضوع‌های وحدت، غرب‌ستیزی، ارزش‌های اصیل اسلامی، پرورش‌خودی، شعر خوب، زندگی، عشق، آزادی، سیروسلوک... در شعر اقبال اشاره‌های دارد.

۸. ناصر سیفی درمقاله‌یی زیر عنوان « مفاهیم غرب، وحدت و مبارزه در اندیشه‌ی اقبال» تصریح کرده که با آمدن استعمار به سرزمین های اسلامی موج غرب‌زدگی در میان مسلمانان راه یافت . در برابر این موج، جنبش دیگری شکل گرفت که به نام جنبش بازگشت به اسلام خوانده شد. از کسانی که در گسترش جنبش بازگشت نقش بارز داشت، اقبال لاهوری بود. اقبال به انسان های زیر شلاق استعمار پیام داد؛ توهستی و تو می‌توانی همچو گذشته شکوه و بزرگی خویش را داشته باشی. ازاین رو تلاش کن تا شرقیان را از دست فرنگیان برهانی.

۹. در مجله‌ی « اقبالیات» در شماره‌ی سیزدهم سال ۲۰۰۳ به سردبیر آفتاب اضغر ، مقاله‌یی هست زیر عنوان «اندیشه‌های مبارزاتی و زور ستیزی در اشعار فارسی محمد اقبال لاهوری». نویسنده‌ی مقاله، اقبال را از بلند آوازه‌ترین متفکر فارسی می‌داند که همواره در برابر تجاوزها و ظلم‌های استعمار قرار داشته است. نویسنده به نقل از اقبال تأکید می‌کند که غرب همیشه شرق را گول زده است. پس نباید فریب دانش او را بخوریم و خویش را اسیر افرنگ نماییم. او توضیح می‌دهد که نباید به ظاهر فریبنده و رفتار ستم‌کارانه و ویران‌گرایانه‌ی غرب مجذوب شد، بل حقیقت آن را شناخت و در برابر آن مقاومت نشان داد.

۲، ۷، ۱. پیشینه‌ی روشی

۱. «جامعه‌شناسی خودمانی و شرق‌شناسی؛ تحلیل گفتمان آثار حسن نراقی با الگوی تبارشناسی ادواردسعید» که توسط آرمین امیر در شش فصل ترتیب و پژوهش‌گاه فرهنگ، هنر و ارتباطات آن را در سال ۱۳۹۵ به چاپ رسانیده است.

فصل اول کتاب بر« منش ملی» اختصاص یافته و پژوهنده در آغاز نگاهی بر منش ملی ایران دارد و دیرینگی آن را به گذشته‌های دور ارتباط می‌دهد. او می‌نگارد: « کنکاش در منش ملی ایران از دیرباز مورد توجه ایرانیان و غیر ایرانیان بوده است و چیستی آن هنوز هم مورد توجه است و تازگی خود را حفظ کرده است»(امیر، ۱۳۹۵: ۱۱). سپس به تعریف و بعدهای مفهوم منش ملی پرداخته، مؤلفه‌های تحلیلی و استدلال‌های موافقان و مخالفان منش ملی را دسته‌بندی نموده است.

فصل دوم، روش پژوهش را در بردارد و مثال‌واره‌ی پژوهش خویش را شرق‌شناسی ادوارد سعید می‌داند. در این قسمت چشم‌انداز شرق‌شناسی سعید، تحلیل گفتمان از نظرسعید، گفتمان شرق شناسی، واقعیت شرق از دید سعید، ابزار و نمونه‌گیری به بحث گرفت شده است.

فصل سوم، چارچوپ مفهومی تحقیق را شامل می‌شود. در این فصل ویژگی‌های گفتمان شرق‌شناسی برجسته و تشریح شده است؛ همانند اقتدار، فراگیری، بی‌ارتباط با شرق واقعی، تمایز غرب‌محور، رابطه باقدرت، نهاد سازی، ثبوت، تبدیل و ایجاد، پیش‌تعمیم، تکرار و توارث، اغراق، مردانه‌بودن، پست و خوار شمردن شرق ... .

فصل چهارم، تحلیل داده‌ها را مربوط می‌شود. در این قسمت متون نراقی با استفاده از شرق‌شناسی ادواردسعید تحلیل گردیده است. او راه‌برد سعید را در بررسی آثار نراقی فراگیری، تمایز، پیش‌تعمیم نوع اول و دوم و اغراق اول و دوم می‌خواند و از خوانش‌های بدیل در بررسی خویش بحث می‌کند. در همین بخش مختصری در باره‌ی مؤلف و جامعه‌شناسی خودمانی ارایه کرده و سپس تصاویر منش ملی را از آثار نراقی چنین بر شمرده است: « با تاریخ بیگانه‌ایم، حقیقت گریزی و پنهان کاری ما، ظاهر سازی ما، قهرمان‌پروری و استبداد زدگی ما، بی‌برنامگی ما، احساساتی بودن و شعار زدگی ما... . نویسنده این تصاویر را با واقعیت منطبق کرده، مورد نقد قرار می‌دهد. او می‌نویسد: « روش نراقی در این کتاب برای پیوند بین تصاویر و واقعیت، استفاده از مثال‌های روزمره و ضرب‌المثل‌ها و مثال‌های تاریخی و ارجاع به گفته‌های نویسندگان دیگر است. برخلاف عنوان کتاب، وی هیچ کجا از روش‌ها و ابزارهایی که جامعه‌شناسی برای کشف یا فهم تصاویر منش ملی در اختیار می‌گذارد- شاخص سازی، پیمایش، تفهم وغیره- استفاده نمی‌کند. رویه‌ی غالب او این است که یک تصویر را به عنوان واقعیت بدیهی عرضه می‌کند و سپس با مثال سعی می‌کند آن را به مخاطب انتقال دهد» (امیر، ۱۳۹۵: ۱۱۵). باید گفت که فصل پنجم کتاب را، نراقی و جامعه‌شناسی و ششم آن را پیوست‌ها تشکیل می‌دهد.

۲. سیدعلی قاسم‌زاده و علی‌رضا شیخی در مقاله‌ی مشترک، زیر عنون « تطبیق اندیشه‌های پسااستعماری اقبال لاهوری و مصطفی لطفی منفلوطی » چاپ شده در فصلنامه‌ی مطالعات تطبیقی فارسی- عربی سال ۱۳۹۵، به گونه‌ی تطبیقی و با روش تحلیلی- توصیفی به چگونگی روی‌کرد اقبال لاهوری و منفلوطی به پدیده استعماری پرداخته است. او حضور استعمار را بزرگ‌ترین آفت از نظر اقبال دانسته وبه چند بخشی از اندیشه‌های پسااستعماری اقبال تمرکز نموده است؛ بازاندیشی در تاریخ و فرهنگ که مقدمه‌یی است جهت بازیابی خویشتن؛ چون تاریخ آیینه‌یی است که منبع‌ها و دستاوردهای فرهنگی هر قوم را می‌نمایاند و سبب می‌شود تا جایگاه و نقشی را که به طور کلی در پیش‌رفت بشر دارند، بشناسند.

دوم: زبان فارسی که برای رد ایدیولوژی استعماری و بازگشت به فرهنگ پیشااستعماری خود، آن را برگزید. چون زبان فارسی میراث مشترکِ فرهنگ ایرانی- اسلامی بود و می‌توانست استحاله‌ی فرهنگی غرب را برملا سازد. از طرف دیگر، زبان فارسی به‌ترین پژواک صدایش به مردم هند، ایران، افغانستان ... در برابر جور استعمار غرب بود.

سوم: تقابل فرادست و فرودست که اقبال تلاش کرد با تقویت احساسات نوستالژیک بین مخاطبان مسلمان، تلاش غرب را برای تلقین فرودست بودگی بی‌ثمر سازد. از این رو، اقبال دیگران را به بازاندیشی تاریخی فرا می‌خواند تا این حس شکل گیرد و تقلید بی‌جا رخت بندد.

۳. اسماعیل آذر و ابوذری لطف در مقاله‌ی « شعر اعتراض در مسیر نظریه‌های پسااستعماری» به بررسی شعر شاعران دوره‌ی مشروطه‌ی ایران ؛ به ویژه عارف قزوینی، میرزاده عشقی، فرخی یزدی، ملک الشعرای بهار و حتا علامه محمد اقبال لاهوری پرداخته‌اند. آنان پایداری و مقاومت در برابر استعمار را از مهم‌ترین ویژگی‌های شعر آنان برشمرده‌اند. این نویسندگان بحث خیلی فشرده‌یی، در حد چند پاراگراف در مورد اقبال دارند، آن‌هم موضوع«خودی» او را باآوردن چند نمونه بیان کرده‌اند.

۴. اعظم عبدالهیان رساله‌ی کارشناسی ارشد خود را زیر عنوان« نقد پسااستعماری آثار غلام‌حسین ساعدی» درسال ۱۳۹۶ از دانشگاه الزهرا دفاع کرد. او ساعدی را از جمله‌ی پرکارترین نویسندگان معاصر می‌داند که به نقد غرب‌زدگی جامعه‌ی روشنفکری ایران پرداخته است. او فقر، جهل، بی‌خبری، غفلت و فساد حکومت را زمینه‌ساز استعمار دانسته‌است. نویسنده، حضور بیگانگان را سبب ایجاد واکنش‌های گوناگون در اثرهای ساعدی می‌داند.

۵. رقیه باباپور ارداقی در رساله‌ی کارشناسی ارشد خویش، زیرعنوان « نقد پسااستعماری رمان سووشون سیمین دانشور و فصل مهاجرت به شمال اثر طیب صالح» که در سال ۱۳۹۴ از دانشگاه بین المللی امام

خمینی(رح) دفاع نمود، سیمین دانشور و طیب صالح را از نویسندگان حوزه‌ی پسااستعماری دانسته که در اثرهای شان حقیقت‌های تاریخی استعمار را آشکار و به مبارزه‌ی آن پرداخته‌اند. تفاوت میان شرق و غرب، استعمار فرهنگی، کینه از استعمار و حس انتقام، مبارزه با استعمار به عنوان پدیده‌ی منفی و وجود شخصیت‌های متأثر از فرهنگ غرب را از برجسته‌ترین ویژگی‌های مشترک این دو رمان به شمار آورده است.

۶. محمد حسین‌زاده در رساله‌ی کارشناسی ارشد خویش با عنوان « بررسی تطبیقی داستان بلند جلال آل احمد و عبدالرحمان منیف از منظر پسااستعماری» که در سال ۱۳۹۴ در دانشگاه بیرجند نوشته است، در آن به مسأله‌ی نژاد، فرودست، هویت، دین، زبان، دورگه‌بودگی، مقاومت و انتقام پرداخته است. او جلال‌آل احمد و عبدالرحمان منیف را دو نویسنده‌ی بزرگ دانسته که با شناخت واقعیت‌های تاریخی و جریان‌های سیاسی به ریشه‌های بنیادین دردهای جامعه توجه داشتند و حضور استعمار، استبداد و بی‌عدالتی را حس کرده‌اند و در برابر آن به بومی‌گرایی و بازگشت به خود تأکید نموده‌اند.

۷. « تحلیل داستان‌های بلند فارسی بعد از انقلاب با روی‌کرد پسااستعماری» رساله‌ی کارشناسی ارشد سمیه‌حاجتی‌جولندان است که در سال ۱۳۹۶ آن را در دانشگاه گیلان دفاع نمود. او داستان‌های (فصل کبوتر از حسین فتحی، سرزمین نوچ از کیوان ارزاقی، رازهای سرزمین من از رضا براهنی، روزگار تفنگ از حبیب خداداد زاده، جزیره‌ی سرگردانی از سیمین دانشور، جای خالی سلوچ از محمود دولت آبادی و عادت می‌کنیم از زویا پیرزاد) را از منظر پسااستعماری بررسی کرده است و داستان‌های مذکور را ازسه منظر؛ جلوه‌های استعمار نو، فرودستی و واکنش‌های انقلابی، ملی و وطنی زیر بررسی قرار داده‌است.

۸. « پسا استعماری در ادبیات فارسی» رساله‌ی کارشناسی ارشد از حسین‌علی رمضانی که در سال ۱۳۹۴ در دانشگاه علامه‌طباطبایی دفاع نمود. در این رساله آثار ملک الشعرای بهار، میرزاده عشقی، سیمین دانشور، جلال‌آل احمد، فرخی یزدی، احمد محمود، محمدجواد صفدری و اصغر عبداللهی با روی‌کرد پسااستعماری بررسی شده است. نویسنده نتیجه می‌گیرد در این اثرها مبارزه با قدرت‌های استعماری مخصوصاً روسیه و انگلیس آشکار است؛ چنان‌که بهار به قرار دادهای تجاری اعتراض می‌کند، فرخی از استبداد و فساد داخلی و نیز از حضور بیگانگان انتقاد می‌نماید، سیمین در سووشون یوسف را در مقابل قدرت‌های استعماری انگلیس به تصویر می‌کشد تا آن‌که یوسف در راه مبارزه برای رسیدن به دوران پسااستعماری شهید می‌شود، جلال در« غرب‌زدگی» در صدد این است که ایرانی‌ها با تکیه بر فرهنگ ایرانی اسلامی پیش‌رفت کنند، همسایه‌های اثر احمد محمود داستان نوجوانی به نام خالد است که در

جریان نهضت ملی شدن نفت به کمک دوستانش نقش ایفا می کند، داستان‌های صفدری به شرح مبارزه‌ها در برابر استعمار انگلیس می‌پردازد و داستان‌های عبداللهی نیز به حضور قدرت‌های خارجی در ایران تمرکز دارد.

۹. «مولفه های پسااستعماری در اشعار مهدی اخوان ثالث» که توسط سیده‌گوهر نوربخش و عبدالحسین فرزاد در شماره چهلم سال ۱۳۹۸ فصلنامه‌ی علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی دهخدا به چاپ رسیده است. نویسنده، مهدی اخوان را از شاعرانی می‌داند که حضور استعمار انگلیس وآمریکا در شعرش آشکارا بازتاب یافته‌است. اخوان نسبت به هجوم غرب بدبین است و تداوم سلطه‌جویی غرب را در شعرش تقبیح کرده است. او در شعر قصه‌ی شهر سنگستان، استعمار را دزدان دریایی می‌نامد که به شهر حمله کردند. نویسنده از اخوان چنین نقل می‌کند: « قرن دیو است وددان را همه درندگی/ هم‌چنان بر نسل آدمشان ترحم نیست، هست؟/ غربی جراره، شرق اوبار و مردم خوار اند» (نوربخش و فرزداد، ۱۳۹۸: ۱۷۴). اما به‌ترین نمونه‌ی واکنش شاعر در برابر حضور استعمار شعر تمثیلی « کتیبه» است که این شعر یک فضای اساطیری دارد، اسطوره‌ی پوچی، اسطوره‌ی جبر، اسطوره‌ی شکست‌های پی‌درپی است.

بحث دیگری که در شعر اخوان از منظر پسااستعماری بررسی شده؛ بیگانه‌ستیزی است و این در دو بخش بررسی گردیده است: عرب‌ستیزی و غرب‌ستیزی. نویسنده عرب‌ستیزی اخوان را بسیار متعصبانه می‌خواند و دلایل آن را از زبان اخوان چنین نقل می‌کند: « بعضی به من ایراد می گیرند که چرا تو خونت با عرب صاف نمی‌شود؟ عرب‌ها، به قول قرآن کریم، در نفاق و کفر بدترین و سخت‌ترین و شدیدترینند(الاعراب اشد کفراً و نفاقاً) این را که دیگر من نمی گویم، قرآن‌کریم گواهی می‌دهد! ملاحظه می‌فرمایید؟» (نوربخش و فرزاد، ۱۳۹۸: ۱۷۷)

موضوع‌های دیگر مقاله؛ هویت ملی، وطن دوستی، بحران آزادی و آزادی‌خواهی، فرودست و حاشیه را در بر دارد. پژوهنده، میهن دوستی را از مهم‌ترین بن‌مایه‌های شعر اخوان دانسته که جنبه‌های دیگر شعر او را تحت تأثیر قرار داده است. دربحث آزادی، اخوان آزادی را مهم‌ترین نیاز کشور خود می‌داند و بر این باور است که باید لذت آزادی را چشید و به دیگران نیز چشاند.

۱۰. « نقد پسااستعماری داستان سرگذشت کندوها» که توسط سیدعلی قاسم زاده نگاشته شده و در شماره‌ی۲۷ سال چهاردهم(۱۳۹۲) فصلنامه‌ی علمی پژوهشی کاوش‌نامه به چاپ رسیده است. نگارنده این داستان را پاسخ فرهنگی به غرب‌زدگی و مصرف‌گرایی ایرانیان در برابر غرب می‌داند که به علت فضای اختناق ونفس‌گیرِ حکومت سربسته بیان شده است. او قرار دادن شکر در کندوی زنبورها را نماد

ماشین و محصول‌های وارداتی و بردن عسل از کندو را نماد استخراج و استثمار از منابع ملی؛ چون نفت ایران می‌داند و داستان سرگذشت کندوها را تلاش برای بیداری در برابر تفکر تحقیرآمیز و اقتدارطلبانه‌ی غربیان تلقی می‌کند و باور غربیان راکه شرقیان تحت سلطه‌ی ما به مراتب به‌تر از آنچه در همه‌ی تاریخ خود داشته‌اند، دست یافته‌اند را فریبی بیش نمی‌داند. بناً آل احمد خواستار استقلال فرهنگی و سیاسی است.

۱۱. « خوانش پسااستعماری همسایه‌ها در پرتو نظرات اسپیواک»، مقاله‌یی است از فاطمه‌ی حیدری که در شماره‌ی۲ سال۱۳۹۶ مجله‌ی پژوهش ادبیات معاصر جهان زیور چاپ یافته است. این رمان از اجتماعی‌نویس ایران، احمد محمود است که براساس دیدگاه پسااستعماری اسپیواک مبنی بر اهمیت حضور نخبگان برای شنیدن صدای فرودستان تحلیل و بررسی شده‌است. پژوهنده، زمان نگارش رمان را دوران استعمار انگلیس می‌داند که تحت تأثیر آن نوشته شده و راوی اتفاق‌های اجتماعی و سیاسی زندگی خانواده‌های طبقه‌ی کارگر، در یک جامعه‌ی استعماری است که در آن فرودستان توانی برای احراز حقوق خود ندارند. خالد، شخصیت اصلی داستان، نوجوانی از طبقه‌ی فرودست جامعه است و درخانه به سختی و دست‌و پنجه نرم می‌کند و همسایه‌ها نیز با همین وضعیت مواجه‌اند. این مقاله خالد را به عنوان شخصیتی که از حقوق مناسب مادی برخوردار نیست و مجبور می‌شود که مهاجر و سپس به زندان برود در پایان بیدار می‌گردد و از آزادی سخن می‌گوید، به تصویر کشیده است. اما از فرادستانی که او را از این ممتاز محروم ساخته و به صدای خالد گوش نداده و حتا صدایش را خفه کرده، سخنی نگفته است.

۱۲. « گفتمان پسااستعماری مشترک در ادبیات داستانی معاصر هند و ایران(مجموعه داستان مترجم دردها، رمان شوهر دلخواه و رمان سووشون)» که به وسیله‌ی احمد ملایی، محمودعلی محمودی و محمدعلی زهرازاده نوشته شده و در شماره‌ی ۳۱ سال ۱۳۹۶ فصلنامه‌ی شبه قاره‌ی دانشگاهِ سیستان و بلوچستان به چاپ رسیده است. مجموعه داستان مترجم دردها از جومپالاهیری نویسنده‌ی هندی تبار که در آمریکا بزرگ شد، شوهر دلخواه از ویکرام‌ست، هم‌چنان نویسنده‌ی مشهور هندی و سووشون اثر از سمین دانشور. اشتراک‌های گفتمان پسااستعماری در اثرهای مذکور چنین برشمرده شده است: یک؛ تأکید بر مسأله‌ی زبان و چالش‌های زبان دو محیط، ادبیات و فرهنگ بومی و عامه؛ یعنی نویسندگان با پس زدن فرایند آمیزش سنت‌ها و فرهنگ بومی با عنصرهای خارجی، زبان بومی را به مثابه‌ی ابرازی مبارزه معرفی کرده‌اند. دو؛ بحران هویت، دوگانگی فرهنگی با دورگه‌بودگی. شخصیت‌های داستانی مترجم دردها به دلیل مهاجرت و زندگی در فضای غربی دچار چنین وضعیتی هستند. در رمان شوهر دلخواه، بانو روپا تحت تاثیر جامعه‌ی

مستعمره، دوست دارد فرزندانش در مدرسه‌ی انگلیسی آموزش ببیند و در رمان سووشون، انگلیس‌ها بیمارستان و مدرسه ایجاد کردند و حتی زری در یکی از بیمارستان‌ها پسرش را به دنیا می‌آورد و دریکی از مدرسه‌های نیروهای انگلیسی درس می‌خواند. هم‌چنان از ویژگی‌های مشترک این داستان‌ها می‌توان به موارد دیگری چون؛ مقاومت، تقابل و مبارزه با استعمار، نشان دادن چهره‌ی کریه استعمارگر، استبداد داخلی، از خودبیگانگی فرهنگی و به تصویر کشیدن زندگی فرودستان و حاشیه؛ به ویژه زنان کشورهای مستعمره اشاره کرد.

۱۳. « مؤلفه‌های پسااستعماری در رمان راه خورشید« الطریق الی الشمس: شرق- غرب» نوشته‌ی عبدالکریم ناصیف» که توسط جواد اصغری و سیمین غلامی نوشته شده و در شماره‌ی دوم سال دهم مجله‌ی علمی- پژوهشی ادب عربی به چاپ رسیده است. « راه خورشید» راهی به سوی نور وروشنایی که در شرق قرار دارد. از آن‌جایی‌که خورشید در شرق طلوع می‌کند، به طور ضمنی شرق بر غرب ترجیح دارد و شرق در این رمان جایی است که یادآور دوران راحت و خوشی شخصیت اصلی داستان(عزیز) در گذشته است، در برابر غرب متجاوز است که به زور حق دیگران گرفته، خود را متمدن معرفی می‌دارد. دو؛ اروپا محوری که کاپیتان ژیرار نماینده‌ی آن است به عزیر می‌گوید: « دانش، تمدن و علم در نزد ماست. نادانی و بی‌سوادی پیش شماست... ما تمدن داریم ... شما عقب مانده هستید... . شما لازم دارید تا علم را از ما فرابگیرید، ما این‌جا آمدیم تا به شما برق، ماشین، هواپیما و تلفن بدهیم...(اصغری و غلامی، ۱۳۹۷: ۳۱). سه؛ « دیگری» که ژیرار به عزیز می‌گوید: « آیا ما را با عثمانی‌های استعمارگر یکی می‌دانی؟ عثمانی‌ها مانند مردانی مریض که در بستر مرگ افتاده‌اند، ولی ما جوان هستیم ... و تکنولوژی و علم برای شمار به ارمغان می‌آوریم((اصغری و غلامی، ۱۳۹۷: ۳۳). سه؛ « فرودست» که ژیرار یکی از شخصیت‌های دیگری آن سرزمین را به گروگان می‌گیرد و چنین می‌گوید: « می‌گویی گم شوم، در حالی‌که تو در دستان من هستی؟ حشره‌ی حقیر تو را در زیر پاهایم له می‌کنم. حشره‌ی حقیرا (اصغری و غلامی، ۱۳۹۷: ۳۶). بنابراین، در راه خورشید بر شرق‌شناسی و تقابل شرق و غرب تأکید شده است.

همین‌گونه می‌توان از مقاله‌های دیگری چون؛ « تحلیل سفرنامه‌های ایرانیان دوره‌ی قاجار از کرامان‌شاه با روی‌کرد پسااستعماری» از زهرا کرانی، قدرت احمدیان و جلیل کریمی چاپ شده در دوفصلنامه ی علمی- پژوهشی دانشگاه الزهرا، « واکاوی جلوه‌های فرودست پسااستعماری در رمان جای خالی سلوچ» از سمیه حاجتی و احمد رضی، چاپ شده در شماره‌ی ۳۱ سال ۱۳۹۴ مجله‌ی علمی- پژوهشی نقدادبی، « نقد پسااستعماری رمان رازهای سرزمین من» از محبوبه خراسانی چاپ شده در

شماره‌ی ۲۳۸ سال (۱۳۹۷) نشریه‌ی زبان و ادب فارسی دانشگاه تبریز راکه باروش پسااستعماری بررسی شده، در شمار پیشینه‌ی ذکر کرد.

مگر هیچ یک از این آثار هم‌پوشانی با (بررسی مفهوم بیداری شعر اقبال براساس نظریه‌ی پسااستعماری) ندارد و نوشته‌ی مستقلی با این عنوان در دست نیست و اگرمورد تایید قرار گرفت، موضوعی نگارش خواهد یافت که کاملاً بکر و تازه و نخستین پژوهش مدون و علمی، ذیلِ موضوع مورد بحث.

۸، ۱. جنبه‌های کاربردی پژوهش

جنبه‌های کاربردی این پژوهش، در شماره‌های زیر بیان می گردد:

۱. شماری زیادی اثرهای آفریده شده در کشور مان را، می‌توان با این شیوه مورد نقد و بررسی قرار داد.
۲. با درک درست از این پژوهش، خیلی از آثاری‌که در سایه‌ی غیر مستقیم استعمار آفریده شد یا می‌شود و استمرار استعمار را تضمین می‌نماید، شناسایی می گردد.
۳. حضور غیر مستقیم استعمار را که هنوز هم در بیش‌تر کشورها به زندگی سیاسی خویش ادامه می‌دهد، آشکار می‌سازد.
۴. مردم را از پیامدهای ناگوار غرب‌زدگی، تقلیدگرایی، هویت زدایی، خود بیگانگی و وابستگی غربی آگاه می‌سازد.
۵. مردم را نسبت به سرنوشت سیاسی شان بیدار می‌سازد.
۶. و بالاخره نهادهای علمی را با این روش آشنا می‌سازد تا پژوهش‌های این چنین را انجام دهند.

۹، ۱. جنبه‌های نوآورانه‌ی پژوهش

۱، ۹، ۱. روشی

نظریه و نقد پسااستعماری روشی است جدید که اثرهای زیاد نویسندگانِ کشورهای استعمار زده با آن بررسی می‌شود. سرزمین ما که هنوز در تلاطم این موج در حرکت است، شاهد تأثیر ژرف این فضا بر اثرهای ادبی‌اش است؛ یعنی اثرهای زیادی با روحیه‌ی پسااستعماری به وسیله‌ی نویسندگان و شاعران حوزه‌ی زبان پارسی دری، آفریده شده که نیازمند بررسی با این روش است، اما این اثرها در کشور ما، با این روش مورد بررسی قرار نگرفته‌است و بررسی بیداری در شعر اقبال بر اساس نظریه‌ی پسااستعماری، آن‌هم در کشور افغانستان شاید یکی از نخستین بررسی‌های روشی باشد.

۲، ۹، ۱. موضوعی

اگرچه در زمان زندگی اقبال و پس از آن و تا امروز در مورد بُعدهای مختلف شعر اقبال لاهوری بررسی‌هایی صورت گرفته است، ولی به گونه‌ی مستقل و همه جانبه پژوهشی با عنوان (بررسی مفهوم بیداری در شعر اقبال لاهوری)، به منصه‌ی اجرا در نیامده‌است. از این لحاظ این پژوهش، می‌تواند یک بررسی نو و جدید در زمینه‌ی شعر اقبال به شمار آید.

۱۰، ۱. روش‌شناسی پژوهش

روش پژوهش به شیوه‌ی توصیفی- تحلیلی است و دانستنی‌ها با تکیه بر منبع‌های کتاب‌خانه‌یی جمع آوری می‌شود و سپس تحلیل می‌گردد.یعنی این پژوهش به شیوه‌ی توصیفی- تحلیلی مبتنی بر رهیافت نقد پسااستعماری تکیه دارد و بر مبنای این راه‌برد، به بررسی مفهوم بیداری شعری اقبال لاهوری می‌پردازد.

جامعه‌ی آماری این تحقیق، شعرهای فارسی و اردوی اقبال را شامل می‌شود. شعرهای اردو را با ترجمه‌ی منظوم افسر رهبین مدنظرداشته‌ایم. نگارنده، ابتدا به طور کامل شعرهای اقبال را مورد مطالعه قرار می‌دهد و سپس به استخراج و بررسی آن شعرها مرتبط با موضوع می‌پردازد.

۱۱، ۱. مبانی نظری پژوهش

مطالعات پسااستعماری، مبانی نظری این پژوهش را تشکیل می‌دهد. این نظریه یکی از حوزه‌های مطالعات جدید در باره‌ی موضوع‌های کشورهای جهان سوم است که بیان‌گر رهایی از استعمار و کسب استقلال سیاسی و فرهنگی مردم تحت سلطه‌ی قاعده‌های استعماری است و به درون مایه‌های مختص به خود و سبکی متفاوت می‌پردازد(عباسی، ۱۳۹۷: ۴۸). از این منظر پسااستعماری، پاسخ‌های چند وجهی فلسفی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی به استعمارگرایی است و آن منعکس کننده‌ی نظریه‌های متنوعی از اندیشمندانی است که وجه مشترک آن‌ها دغدغه‌ی فهم به‌تر و عمیق‌تر از اثرهای استعمار بر جامعه‌های مستعمره و سپس کشف رابطه میان دو طرف؛ استعمارکننده و استعمار شونده است(خانی، ۱۳۹۵: ۱۵).

برخی از نظریه‌پردازان، اصطلاح پسااستعماری را همانند پساساخت‌گرایی و پسامدرنیسم بدون خط تیره می‌نویسند و برخی دیگر بر لزوم استفاده از خط تیره میان « پسا» و « استعماری » تأکید می‌ورزند. نظریه‌پردازان حامی استفاده از خط تیره براین باورند که این اصطلاح باید بر وضعیتی از آگاهی دلالت کند که یک‌سره با آگاهی مربوط به دوره‌ی متقدم متفاوت است(شاهمیری، ۱۳۸۹: ۱۲) ؛ یعنی کاربرد این واژه با خط فاصله بریک دوره‌ی خاص و مشخص، پس از پایان دوران حاکمیت استعمار مستقیم دلالت دارد. در حالی‌که همین واژه بدون خط تیره معنای وسیع‌تر و البته پیچیده‌تری را در بر دارد.

به‌طوری‌که وقتی این واژه به کار می‌رود، منظور فقط دوران پس از پایان استعمار مستقیم نیست، بلکه رویدادها و دگرگونی‌هایی است که منجر به شروع این فرایند می‌شود. بنابر این، واژه‌ی پسااستعمار در شکل دوم، دوره‌ی حاکمیت استعمار و افول آن را یک‌جا دربر می‌گیرد(خانی، ۱۳۹۵: ۱۵-۱۶).

شاهمیری به نقل از هومی کی. بهابها می‌نگارد: « پیشوند پسا کارکرد آستانه‌یی دارد. مفهوم آستانگی به این سبب که شانه به شانه‌ی دورگه‌بودگی در حرکت است.. به باور او اگر پیشوند پسا در اصطلاح‌های پسامدرنیته، پسااستعماری و پسافمینیسم صرفاً معادل « پس از» باشد، بی‌معنا و عبث است. در حالی‌که هریک از این اصطلاح‌ها فضای آستانه‌یی چالش و تغییر در حاشیه‌های آن سویی را بازنمایی می‌کند(شاهمیر، ۱۳۸۹: ۱۴). به باور جان مک لود، رابطه میان واقعیت و بازنمایی‌های آن؛ میان آن‌چه مطالعه می‌کنیم و چگونگی مطالعه‌ی ما؛ میان اندیشه و عمل. به بیان به‌تر پسااسعتماری در یک مسیر به سوی تجربه‌ی تاریخی، اغتشاش سیاسی و عمل دگراندیشانه به پیش می‌رود؛ در حالی‌که در مسیری دیگر به سوی شکل‌های مرزشکن، نافرمان و دگرسان دانش، حالت‌های بازنمایی و شیوه‌های دیدن در حرکت است.

از برایند آرا و گفته‌های اندیشورزان حوزه‌ی پسااستعماری این‌گونه بر می‌آید که بر سردامنه و کارکرد معنایی پیشوند « پسا» اتفاق نظری متقن نیست. اما این نکته در میان بیش‌تر آنان پذیرفته شده است که پسااستعماری مطلقاً به معنای پایان استعمار نیست، اگرچه به گذار از دوره‌ی استعمار مستقیم اشاره دارد و ذهن را نسبت به تداوم عمل‌کردهای استعماری در دوره‌ی پس از آن بیدار می‌کند. پسااستعماری اگرچه بر تحلیل موقعیت انسان پیرامون او در جهان پس از محکومیت و ممنوعیت استعمارگری تمرکز می‌کند، هیچ گاه بررسی وضعیت پیشینی و شرایط ناگوار انسان‌های آسیب دیده از استعمار را از نظر دور نمی‌دارد وبا دقت به دنبال ردپای استعمار نو در دنیای کنونی است (همان: ۱۶ -۱۷).

شاهمیری، خاستگاه استعمار را امپریالیسم می‌داند و چنین می‌نویسد: « نظریه‌پردازان، امپریالیسم و گسترش امپراتوری را خاستگاه استعمارگری دانسته‌اند و از این قرار به بررسی تاریخی پسااستعماری پرداخته‌اند. آنان تأکید دارند که واژه‌ی امپریالیسم از واژه‌ی لاتینی امپریوم اخذ شده که معناهای بسیاری دارد، مانند قدرت، اقتدار، فرمانروایی، سلطه و امپراتوری. اگرچه امپریالیسم به مثابه راه‌بردی فهمیده می‌شود که یک دولت برای گسترش مرزهای خود و مهار مردم دیگر دولت ها به شکل قهری اتخاذ می‌کند. باید به یاد، داشت که این کنترول نه فقط نظامی که اقتصادی و فرهنگی هم است و دولت فرمان‌روا اغلب نه‌تنها اصطلاح‌های تجاری خود، بلکه ایده‌آل سیاسی، ارزش‌های فرهنگی و زبان خود را

بر دولت فرمان‌گزار نیز تحمیل می‌کند(همان: ۲۰-۲۱). پس امپریالیسم در ساده‌ترین تعریفش، اشاره به دکترینی دارد که براساس آن که یک دولت مقتدر به دلیل‌های متنوع تاریخی، سیاسی و ایدیولوژیکی و توانایی‌های نظامی و اقتصادی، گرایش و تمایل شدیدی به توسعه و بسط نفوذ و سلطه در ماورای مرزهای خود دارد و کمابیش از عهده‌ی این کار نیز برمی‌آید(خانی، ۱۳۹۵: ۲۹). برخی از صاحب نظران دیگر استعمارگری، سرمایه داری و امپریالیسم را سه ضلع یک مثلث می‌داند که هریک به نوعی مکمل دیگری قلم‌داد می‌شود. دنیس جاد از دیگر صاحب نظران این حوزه، براین باور است که هیچ کس در باره‌ی این واقعیت نمی‌تواند شک کند که میل به تجارت پرسود و تزاید ثروت اولین و مهم‌ترین عاملی بود که به تاسیس ساختار سرمایه‌داری منجر شد. براین اساس وی معتقد است، اسعتمارگری در حقیقت یکی از مهم‌ترین الزام‌های پاسخ به این اشتهای سیر ناپذیر برای تجارت پرسود و پررونق در ماورای مرزها بود .

براساسی، سرمایه‌داری و کاپیتالیسم یک سبک زندگی اروپایی و تعامل با جهان خارج بود و امپریالیسم در حقیقت ره‌نامه‌ی ایدیولوژیک و مرام‌نامه‌ی پیش‌رو برای توضیح، تبیین و توجیه نظری آن بود. در این روند استعمارگری در حقیقت، زاده و نتیجه‌ی امپریالیسم محسوب شده و یک نوع و یک فرم از عمل و اقدام برای تحقق نهایی آن هدف مورد نظر تلقی می‌گردد. به عبارت دیگر برای تحقق مانیفیست امپریالیسم رفتن به سایر سرزمین‌ها، تسخیر آن‌ها و ساکن شدن در آن‌ها و حکم‌رانی بر مردمان آن‌ها یک سلسله اقدام‌های ضروری است که استعمارگری را بنیان می‌نهد و زنجیره‌یی از کاپیتالیسم به سوی امپریالیسم و سپس از امپریالیسم به سوی استعمارگری را کامل می‌کند(همان، ۱۳۹۵: ۷۹-۸۰). پس استعمار به مفهوم سیاسی تسلط یک کشور بر کشور دیگر به منظور بهره‌برداری از ذخیره‌ها و ثروت‌های خدادای، نیروهای انسانی و موقعیت جغرافیایی آن است. به عبارت دیگراستعمار یا استعمارگری، سیاستی مبنتی بر برده کردن، سود جویی از منبع‌های طبیعی وبهره کشی از مردم کشورها از نظر اقتصادی کم‌رشد و جلوگیری از پیش‌رفت فنی، اقتصادی و فرهنگی آن‌ها برای تحکیم سلطه‌ی سیاسی، نظامی و اقتصادی دولت استعمارگر می‌باشد. براین اساس فرق استعمار با استعمارگر از نظر مفهومی این است که استعمار یک نظریه‌ی سیاسی و روشی در تعیین سیاست‌های خارجی یک کشور با ویژگی‌های مذکور است و دولتی که این نظریه و روش را به کار می‌بندد، استعمارگر خوانده می‌شود.اما پسااستعماری، اثرهای استعمار بر فرهنگ‌ها و جامعه‌ها را بررسی می‌کند.

بنابراین، برای پژوهش‌گرانِ مطالعات پسااستعماری به همان اندازه که مطالعه‌ی جنبه‌های مادی و عینی استعمارگری؛ از قبیل اشغال سرزمین‌ها و تحت کنترول در آوردن ساکنان آن اهمیت دارد، مطالعه

جنبه‌های غیرمادی و غیرملموس این پدیده از قبیل ذهنیت استعمارگران و استعمار شوندگان و نیز تأثیرهای فرهنگی و اجتماعی پدیده‌ی استعمار برای هردو جامعه‌ی استعمارگر و مستعمره نیز حایز اهمیت است. از این لحاظ مطالعات پسااستعماری مورد توجه روشن‌فکران ، نویسندگان و حتا رهبران سیاسی در جهان اسلام واقع شده است. مفهوم کلیدی و مشترکی که دغدغه‌ی خاطر این دسته از متفکران بوده، مفهوم «هویت» در این جامعه‌ها است. این مفهوم بسته به زمینه و متنی که در آن مورد استفاده قرارگرفته، گاه رنگ سیاسی، گاه معنای مذهبی و گاه انعکاس فرهنگی داشته است.از آن‌جایی‌که بسیاری از جامعه‌های اسلامی به طور مستقیم ویا غیر مستقیم نوعی رابطه‌ی استعمار را تجربه کرده‌اند و در دوران تعامل با استعمار همواره « هویت اسلامی» یا به عبارت دقیق‌تر حفظ هویت اسلامی شان یک مسأله اساسی برای آنها بوده، لذا وجوه اشتراکی زیادی میان قرائت پسااستعماری از مفهوم هویت وجود دارد(همان:۱۷–۱۸).

برخی بدین باورند، تم اصلی پسااستعماری در برگیرنده‌ی فرایند استعمارزدایی است که اخیرا در سطح جهانی صورت گرفته و شفافیت جدید به روابط بین فرادست و فرودست، استعمارگر و استعمارشونده، غرب و جهان سوم بخشیده است(کاپور،۱۷:۱۳۵۴)؛ چنان‌که استعمارزدایی فرایند برملاسازی تمام شکل‌های قدرت استعمار و منحل کردن آن‌ها است. این فرایند عبارت از منحل کردن جنبه‌های پنهانِ نیروهای نهادی و فرهنگی که قدرت استعمارگر را حفظ و حتا بعد از استقلال سیاسی نیز باقی می‌مانند را در برمی‌گیرد(اشکرافت و دیگران، ۱۳۵۱: ۹۳).

باید گفت که نظریه‌ی پسااستعماری دارای مفهوم‌های پرشمار و گاه پیچیده است. وام‌گیری از نظریه‌های سیاسی، ادبی و فرهنگی و ایستادن برمداری که فرهنگ، سیاست و هنر را به یکدیگر پیوند می‌دهد، زمینه‌ها و بنیادهای مفهومی این نظریه را گسترش داده است. اما بنیادی‌ترین مفهوم‌های نظریه‌ی پسااستعماری که تأثیری عمیق، محرک و الهام بخش آن‌ها به زایش و تکوین این نظریه یاری بسیاری رسانده است؛ شرق‌شناسی، اروپا محوری، نژاد، دیگری، مرکز و حاشیه، جنسیت، فرودست، دورگه‌بودگی، زبان و تقلید هستند.

به باور برخی از مفسران احتمالاً می‌توان سرآغاز نظریه‌ی پسااستعماری را هنگامی دانست که نخستین استعمارزده به وضعیت خود اندیشید و به بحث و جدل در باره‌ی آن پرداخت. شماری از منبع‌های تاریخی استفاده از این اصطلاح را به اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ بازگردانیده‌اند، یعنی چند سالی پس از استقلال هند و دورانی‌که مستعمره‌های استقلال‌طلب، یکی پس از دیگری آزادی و استقلال خود را بازیافتند.

اشکرافت بر این باور است که اگرچه مطالعه‌ی تاثیرهای بازنمود استعمار در کانون اثرهای منتقدانی چون ادوارد سعید، گایاتری چاکراورتی اسپیواک و هومی.کی.بهابها قرار داشت، اصطلاح پسااستعماری به خودی خود نخستین بار برای آن دسته از روشن‌فکران «جهان سوم» به‌کار رفت که در زمینه‌ی مطالعات ادبی در دانشگاه‌های « جهان اول» فعالیت می‌کردند. مهم‌ترین آنان ادوارد سعید اهل فلسطین و استاد ادبیات تطبیقی دانشگاه کلمبیا بود و اسپیواک اهل هند و همانند سعید استاد ادبیات تطبیقی دانشگاه کلمبیا. اما در این فهرست نام‌های نظریه‌پردازان پسااستعماری، نمی‌توان از هومی بهابها، استاد دانشگاه شیکاگو و دیپش چاکرابارتی استاد زبان های جنوب آسیا در همان دانشگاه که هردو هندی هستند را از قلم انداخت(شاهمیری، ۱۳۸۹: ۲۵– ۲۶).

امروز بیش‌تر مفسران، دو کتاب؛ پوست سیاه، صورتک‌های سفید(۱۹۵۲) و نفرین شدگان زمین(۱۹۶۱) نوشته‌ی فرانتس فانون را با اتفاق مبدأی تکوین این نظریه می‌دانند. عطف توجه فانون به انسان مستعمره‌یی و پرداختن توأمان به سوژه‌ی استعمارزده و استعمارگر و نیز بهره‌گیری وی از روی‌کردهای روان‌شناختی در آسیب‌شناسی استعمار، در شکل‌دهی و رشد دیدگاه‌های انتقادی ضد استعمار و پرورش زمینه‌های مطالعات پسااستعمار نقشی برجسته ایفا کرد(همان: ۳۳). اما باید اذعان کرد که مطالعات پسااستعماری در شکل نظری امروزینش، نخست در سال ۱۹۷۸ و با انتشار کتاب شرق‌شناسی نوشته‌ی ادوارد سعید آغاز شد. پژوهش سعید با اتکا به فوکو و به میزانی کم‌تر گرامشی، دستور کار فرهنگ‌ها و ادبیات غیر غربی را به کلی دگرگون کرد و این پژوهش‌ها را به مسیری هدایت کرد که ما امروز نظریه‌ی پسااستعماری می‌نامیم.

پس شرق‌شناسی به این موضوع می‌پردازد که متن‌های غربی طی قرن‌های متمادی به ویژه قرن نوزدهم چگونه شرق و خاصه خاور میانه‌ی اسلامی را معرفی کرده‌اند. سعید ضمن مراجعه با « اثرهای پژوهشی... ادبی، رساله‌های سیاسی، متن‌های چاپی، سفرنامه‌ها، مطالعات دینی و زبان‌شناختی» بریتانیایی و فرانسوی بررسی می‌کند که این متون، از طریق تصویرهای خیالی و توصیف‌های به ظاهر واقعی، ادعای شناخت تاریخ و فرهنگ مشرق زمین را می‌نماید و تمامی این شکل‌های نوشتارِ غربی روی‌هم یک گفتمان فوکویی را شکل می‌دهند– که نظامی است منعطف و متشکل از گزاره‌ها و ادعاهایی‌که حوزه‌ی از اصطلاح دانش را به وجود می‌آورند و در واقع این « دانش» به وسیله‌ی همین حوزه به وجود می‌آید. چنین گفتمان‌هایی گرچه ظاهراً به دانش توجه دارند، ولی در واقع همیشه مناسبت‌های قدرت را تثبیت می‌کنند(برتنس،۱۳۹۷: ۲۳۴).

ازطرف دیگر، شرق‌شناسی در عام‌ترین مفهوم خود می‌تواند به معنای بنیاد اکادمیک تعریف شود که زبان‌ها و فرهنگ شرق را مطالعه می‌کند. این اصطلاح ، بیش‌تر کشورهای اسلامی خاور میانه و خاور نزدیک را مراد می‌کند. ظهور شرق‌شناسی با گسترش استعمار اروپا مصادف بود، از این قرار بررسی‌های زبان‌ها، مردم‌شناسی، جغرافیا و مذهب‌های شرق را از صافی آگاهی غرب می‌گذراند. شرق شناسی بر باور پذیرفته‌ی برتری غرب تأکید دارد و بر مجرمیت شرق که خود شرق ناتوان از فهم آن است و غرب باید آن را هم برای خودش وهم برای شرق تفسیر کند. در نتیجه شرق شناسی برنامه‌ی طراحی شده‌یی است برای تولید آنچه آنتونیو گرامشی هژمونی می‌نامد؛ حالت اندیشه‌ی غربی که بر شرق غلبه و مرجعیت دارد. این نظام بازنمایی‌هاست که باگردآوری منبع‌هایی که هرگونه تاریخ، فرهنگ یا هویت شرقیان را انکار می‌کند، به آنان زور می‌گوید و با برساخته‌های ایدیولوژیک غربی آنان را معرفی می‌کند(شاهمیری،۱۳۸۹:۵۲–۵۳). از این گذشته، شرق‌شناسی به مثابه‌ی ساختی از گفتمان ایدیولوژیک اروپایی، این امکان را در اختیار غرب گذاشته است که شرق را به زیر سلطه و استعمار در آورد و آن را به میل و سلیقه‌ی خود از نو بنا کند.

بنابراین شرق‌شناسی به طور سنتی در خدمت دوهدف بوده است:

۱. به توسعه‌ی طلبی وامپریالیسم غرب به چشم دولت‌های غربی و انتخاب کنندگان آن‌ها مشروعیت داده‌است؛

۲. پنهانی کوشیده است« بومیان » را قانع کند که فرهنگ غربی معرف تمدن جهانی است. پذیرش چنین فرهنگی به نفع آنان است؛ برای مثال آنان را از وضعیت « عقب مانده» و « خرافاتی» که در آن زندگی می‌کنند، نجات می‌دهد و آنان را به اعضای پیشرفته‌ترین تمدنی که جهان تا اکنون به خود دیده است، تبدیل می‌کند. به باور سعید، تصویرهایی که غرب از شرق ارایه داده است، فارغ از عمدی یا سهوی بودن آن، همیشه بخشی از گفتمان ویران‌گر بوده است و دانسته یا نادانسته، همواره در خدمت عمل‌کردهای قدرت غرب ایفای نقش کرده است. حتا آن شرق‌شناسانی که آشکارا با مردمان شرق و فرهنگ آنان هم‌داستان شده‌اند، نیز نمی‌توانند از زیر سلطه‌ی اروپا محوری در دیدگاه‌های خود خارج شوند و ناخواسته به سلطه‌ی غرب یاری رسانده‌اند. بنابر این به‌جای عینیت‌گرایی بی‌طرفانه و خدمت‌گزاری به‌هدف متعالی‌تر دانش حقیقی که دانش پژوهی غربی به طوری سنتی مدعی آن بوده است، شرق همواره به معنای تصویرهای کاذبی است که به گونه‌ی کارآمد راه را برای سلطه‌ی نظامی، جابه‌جای فرهنگی و بهره‌کشی اقتصادی هموار کرده است. به بیان سعید، غرب و شرق برپادارنده‌ی تقابلی دوتایی هستند که دو قطب

آن یک‌دیگر را تعریف می‌کنند. انتساب موقعیت فرودستی به شرق از سوی شرق‌شناسی، هم‌زمان در خدمت شکل‌دهی به موقعیت برتر غرب عمل می‌کند. غرب همواره در مقام « مرکز» به کار پرداخته و شرق همیشه یک « دیگری » حاشیه‌یی است که وجود او تنها تأیید کننده‌ی مرکزیت و برتری غرب است(همان: ۵۵-۵۶).

بنابر بر آن، روی‌کرد پسااستعماری ادبیات را تنها به مثابه‌ی ادبیات نمی نگرد وبرای آن رسالت سیاسی قایل است. این نگاه به ادبیات، روی‌کرد پسا استعماری را از روی‌کرد فرمالیستی که به محتوای سیاسی ادبیات علاقه‌ی چندانی نشان نمی‌دهد، جدا می‌سازد(مطلب زاده، ۱۳۹۶: ۴۷).

با این شرح، برای بررسی مفهوم بیداری در شعر اقبال لاهوری، نظریه‌ی پسااستعماری مناسب‌ترین چارچوب نظری دانسته می‌شود؛ زیرا زمانی به بیداری دست می‌یابیم که « خود» را به گونه‌ی واقعی تعریف کنیم و تعریف دیگران در باره‌ی خود را نیز مورد ارزیابی قرار دهیم. هم‌چنان دلیل‌ها، هدف‌ها و برنامه‌های نهفته درتعریف دیگران از خودمان را به خوبی تحلیل نماییم، هویت خود را بازیابیم، از تقلید دیگران دوری بجویم، جایگاه خویش را در میان ملت‌های گیتی پیدا کنیم، ، از حاشیه‌های ساختگی دیگران به مرکز برسیم، تعبیر درست شرق و غرب را بدانیم و بالاخره از تداوم عمل‌کرد استعماری در دوره‌های بعدی آگاه شویم. در نتیجه، نظریه‌ی پسااستعماری امکان این را داشت تا مفهوم بیداری شعر اقبال لاهوری براساس آن بررسی گردد. از این سبب بود که آن برگزیده شد و مفهوم بیداری براساس تحلیل یافت.

۲
مبانی نظری پژوهش
۲،۱. مقدمه‌یی برنظریه و نقد پسااستعماری
مطالعات پسااستعماری یکی از حوزه‌های مطالعاتی جدید در باره‌ی موضوع‌های کشورهای جهان سوم است. این نگرش انتقادی به مجموعه‌یی از ره‌یافت‌های نظری اشاره دارد که با تأکید بر پیامدهای استعمارگرایی به تحلیل گفتمان استعماری می‌پردازد. از جهتی نقد پسااستعماری در پی فهم موقعیت کنونی از طریق بازاندیشی و تحلیل انتقادی تاریخ گذشته است؛ تاریخی که بیش از آن‌که در باره‌ی هند، آفریقا، آمریکای لاتین و اروپا باشد در برگیرنده‌ی خیال‌پروری‌ها، سرهم‌بندی‌ها و دریافت‌های یک‌جانبه غربی در مورد« غرب» و «شرق» است(ساعی، ۱۳۸۵: ۱۳۴). از سوی دیگر، مطالعات پسااستعماری اندیشیدن به رابطه، میان واقعیت‌مندی جغرافیایی و تاریخی جهان در مدت زمان برقراری استعمار اروپایی و در دوره‌ی پس از اضمحلال آن را در اولویت مطالعه قرار می‌دهد و هم‌چنان، لزوم تأمل بر دانش نوینی را گوش‌زد می‌کند که آفریده‌ی ایستادگی خلاقانه در برابر گفتمان‌های استعماری و اعتراض بخردانه نسبت به همه آن‌هاست تا بدین‌سان جهان و روایت‌های آن را در سطحی گسترده و از دریچه‌ی متفاوت بنگرد. پس نظریه و نقد پسااستعماری در قالب مطالعات پسااستعماری بیش از هرچیز به تحلیل گفتمان استعماری و به چالش کشیدن سوژه‌ی امپریالیستی و هژمونی انسان غربی مربوط می‌شود و در صدد آشکار کردن این نکته است که سلطه‌ی اقتصادی و سیاسی که همواره با صورت‌بندی و تکوین گفتمان‌هایی همراه بود که در آن‌ها «غیریت» مردمان آسیا و افریقا به عنوان هویتی مستقل نفی می‌شد و از نظر فرهنگی نیز استعمار می‌شدند و در این ضمن برتری فرهنگی و اخلاقی قدرت‌های اروپایی نیز همواره بدون کم‌ترین تردید یا پرده‌پوشی مورد تایید و تأکید قرار می‌گرفت. به این ترتیب نقد پسااستعماری در صدد به چالش کشیدن قوم محوری و غیریت‌سازی سرکوب گرانه‌ی غربی است که با تولیدهای فرهنگی، ادبیات و تفکر غربی به پیش می‌رود و نظریه‌ی پسااستعماری در پی آن است که در برابر دریافتی ثابت، یکه و پذیرفته‌شده مقاومت کند، تفسیری

ویژه و مرکزی از تاریخ را مورد بازاندیشی قرار دهد و بینشی فراگیری و قدرت‌مند، حیات سیاسی را به چالش بخواند. مطالعات پسااستعماری در واقع پروژه‌ی استعمار سیاسی و اجرای آن را از طریق ایجاد امپراتوری‌های استعماری به چالش می‌کشد و حتا نقش جغرافیه‌دانان را در اجرای این پروژه به رغم این‌که در آغاز فعالیت آنان محدود به تعیین جغرافیایی بود، مورد تجزیه و تحلیل انتقادی قرار می‌دهد(دهشیری، ۱۳۹۰: ۷۹).

ازاین‌رو، نویسندگان و اندیش‌مندان پسااستعماری با اتکا به متون وجودی که استعمارگران تولید کرده‌اند و هم‌چنین با شناخت و اطلاع از اعمال و رفتار سیاسی و فرهنگی آنان با کشورهای دیگر، به بررسی روی‌کرد جهت‌دار مطالعات استعمار، اعمال و اثرهای سلطه‌ی آنان پرداخته و امپریالیسم توسعه‌طلب و تجاوزگرِ قدرت‌های استعمار و به خصوص آن نظام ارزشی و فرهنگی را که از امپریالیسم حمایت می‌کند و هنوز در دنیای غرب غالب است، به شدت به چالش می‌طلبد(برتنز،۱۳۸۲: ۲۵۵).

بنابراین، نظریه‌ی پسااستعماری باجست‌وجو در ادبیات و هنر و روی‌کردی انتقادی به حضور استعمار امپریالیسم درکشور های جهان سوم، مانند کشورهای آفریقایی و آسیایی، تلاش می‌کند شالوده تقابل غرب/ دیگری را از طریق بازگشت به سرچشمه‌های خود بنیاد و بومی واسازی کند؛ تقابلی که نه برآمده از نگاه انسان‌دوستانه غرب که تلاشی برای بازشناسی هویت غربی و کشف تمایزهای خویشتن غربی در مقابل دیگربودگی ملت‌ها و نژادهای دیگر است(تسلیمی، ۱۳۸۸: ۲۷۴). براین اساس، اندیش‌مندان پسااستعماری چند نکته‌ی محوری را در مطالعات خویش مورد توجه قرار می‌دهند. نخست ضرورت بازخوانی تأثیرهای تفکر غربی بر نحوه‌ی زندگی جامعه‌های دیگر، بازگشت به اصل‌ها و ارزش‌های فرهنگی خویش و این‌که جامعه‌ها را دعوت می‌کند که با بازگشت به خویشتن از تقلید الگوهای فرهنگی غربی دست بشویند، تا تجربه‌های معاصر تمدن غربی فراموش گردد(گاندی، ۱۳۸۸: ۷-۸).

باید تذکر داد که اگرچه مفهوم پسااستعماری ابتدا توسط مورخان پس از جنگ جهانی دوم در واژه‌های هم‌چون حکومت پسااستعماری مورد استفاده قرارگرفت که کاملاً معنایی تاریخی دارد و نشان دهنده‌ی دوره‌ی پسااستقلال است. اما از نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۹۷۰، این واژه توسطه منتقدان ادبی برای بحث در مورد اثرهای استعمار مورد استفاده قرارگرفت(اشکرافت،۱۳۹۸: ۱۸۶) و در فرایند درزمانی به کلیت فرهنگی تحت تاثیر از فرایند هژمونی امپریالیسم از لحظه‌ی شروع استعمارگری تاکنون، اطلاق می‌شود که غالباً در ادبیات ملت‌های آفریقایی، آسیایی و جوامع استعمارشده بروز یافته است(قاسم‌زاده، ۱۳۹۵: ۱۳۶). شاهمیری به نقل از اشکرافت می‌نویسد که اصطلاح پسااستعماری به خودی خود نخستین بار در محافل

ادبی برای اشاره تعامل‌های فرهنگی جامعه‌های استعمار شده به‌کار رفت. این اصطلاح بعدها به شکلِ گسترده برای دلالت برتجربه‌ی سیاسی، زبانی و فرهنگی جامعه‌هایی استفاده شد که پیش‌تر مستعمره‌های اروپا بودند و در اصل نخستین بار از سوی تاریخ‌نگاران پس از جنگ جهانی دوم در اصطلاحی هم‌چون دولت پسااستعماری به کار برده شد(شاهمیری، ۱۳۸۹: ۲۵- ۲۶). به این ترتیب، پسااستعمارگرایی از افق حال شروع می‌کند، به گذشته می‌رود و به حال برمی‌گردد(معینی علمدار، ۱۳۸۵: ۴۲)؛ یعنی پسااستعماری، تاریخ‌گرایی خوانش خطی، ترتیبی و مرحله‌های که قبلاً مظهر پیش‌رفت و تحول‌گرایی قلم‌داد می‌شد، زیر سوال می‌رود و نوعی گسست رادیکال از آن ایجاد می‌شود. هدف از مطالعات پسااستعماری بر قراری یک نوع ارتباط دیگر با گذشته، حال و آینده از رهگذر ایجاد یک نگاه انتقادی بیش‌تر مبتنی بر فاصله‌ی مکانی است تا فاصله‌ی زمانی. بر اساس این پروژه‌ی شناخت، باید یک نوع رفت و برگشت دایمی بین حال،آینده و فرا زمان برقرار گردد تا دریابیم که حال ما واقعا از چه تشکیل شده است(دهشیری، ۱۳۹۰: ۷۷).

با این توضیح، نظریه و نقدادبی پسااستعماری، گفتمانی ادبی متشکل از نظریه‌هایی است که به نقد و بررسی متون ادبی کشورهای تحت استعمار به منظور تحلیل جنبه‌های استعمار زدایی از فرهنگ، تمدن و هویت‌ملی و هم‌چنین پیامدهای جابه‌جای فکری، فرهنگی، چگونگی دفاع از استعمارزدگان، حمایت از جایگاه تاریخی، ملی وایدیولوژی منزوی شده خود می‌پردازد و به گفتمان‌های به جای مانده از استعمار و موثر بر فرهنگ و ادب خود جهت استعمارزدایی واکنش نشان می‌دهند(برتنز، ۱۳۸۲: ۱۹۴) ؛ ازاین منظر ادبیات پسااستعماری اهمیت خودش را از بازتاب تأثیر استعمارگری کسب می‌کند، تأثیری که بر « سه چهارم مردم حاضر جهان» وارد است. همان‌طوری که این مردم « زندگی خودشان را ازطرق مختلفی تحت تأثیر استعمارگری شکل داده‌اند(اشکرافت، ۱۹۸۹: ۱) و برای اولین بار این فرصت را نیز داشته‌اند که در باره‌ی خودشان بنویسند، خارج از آن قالبی صحبت کنند که برای مدت طولانی در آن جای داده شده‌بودند و خارج از تصویری باشند که تقلیدی بیش از طرف امپراطوری قدرت‌مند نبود. در پاسخ به مباحث استعماری، این نویسندگان نشان دادند که قبل از استعمارگری، در اثرهای این نویسندگان، حتا تقلیدی از شخصیت‌های غربی هم دیده نمی‌شد(قریب، ۱۳۹۴: ۹۳).

به طور کلی ادبیات پسااستعماری تلاش دارد ضمن معرفی فضای استعماری از جنبه‌های نفوذ و تأثیرگذاری سلطه‌ی غرب در اثرهای ادبی که به طور پنهان چهره‌ی فرودستی، دیگر بودگی و مستعمره‌ی فرهنگی را به ملت‌ها تحمیل می‌نماید و هم‌چنین از نوع واکنش‌های صورت گرفته نسبت به غرب در اثرهای نویسندگان رمزگشای کند و بیش‌تر در پی آشکارسازی و ایجاد دیدگاه انتقادی، تضعیف و تزلزل در سلطه

و برتری غرب شکل گرفته است. ادبیات پسااستعماری در دو حوزه‌ی عمده دسته‌بندی می‌شود: « بخشی از این اثرها را استعمارگران به نگارش در آورده‌اند. بخش اعظم آن را مردم مورد استعمار یا ملت‌های که پیش‌تر مورد استعمار بوده‌اند، نوشته‌اند و نشانه‌های شوم استعمار را بررسی نموده‌اند(اصغری،۱۳۹۷: ۲۲).با این روی‌کرد پسین، ادبیات پسااستعماری به مبارزه با عامل‌ها و نتیجه‌های استعمار می‌پردازد، به گونه‌یی از ادبیات مقاومت به شمار می‌آید، زیرا خالقان آن در آفرینش‌های مختلف ادبی خواه رمان، داستان کوتاه، شعر، نمایش‌نامه، فیلم‌نامه یا هرچیز دیگری که محصول فکر و اندیشه‌ی آنان است در واکنش به سلطه‌ی استعمارگران و مبارزه با آن‌ها و حمایت از خود، از آغاز استعمار تا زمان حاضر و هم‌چنین به تحلیل آثاری که گرایش‌های استعمارگرانه را در خود پنهان دارند، روی می‌آورند(میرزایی،۱۳۹۴: ۲۴۸). بناً مطالعات پسااستعماری جریانی فرهنگی-ادبی و تاریخی- اجتماعی است که بیش‌تر محصول آگاهی و تنبیه ملت‌های استعمارشده و به تعبیری تحقیر شده با داغ ننگ « دیگری گنگ و ناشناخته» است که در جامعه‌های شرقی برای واسازی هرگونه مرزبندی و آزادی از سلیقه‌های غربی در حوزه‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و ... شکل گرفته است(قاسم‌زاده،۱۳۹۵: ۱۳۶).

بنابراین، پرداختن به چگونگی بیان واکنش‌های فرهنگ‌های استعمارزده نسبت به تاریخ استعمارگری و روش‌های مقاومت در برابر آن، به ویژه در طول مدت استعمارزدایی و پس از آن و نیز توجه به وضعیت نابرابر جهانی شدن معاصر در جاهایی از جهان و روابط همواره نابرابر و استثمارگرانه‌ی فرهنگی از محورهای اصلی این بررسی به شمار می‌آیند. به باور نظریه‌پردازان پسااستعمارگرایی اگر تأسیس مستعمره و برپاداری استعمار را متعلق به گذشته و دیروز بپنداریم، فعالیت‌های امپراتوری در قالب مشارکت فراملی، سرمایه‌داری جهانی و جنگ علیه تروریسم، سرسختانه تا به امروز ادامه یافته است و مهم‌ترین روش‌های کار منتقدان پسااستعماری برای تحلیل وضعیت استعمار و پس از آن، به چالش گرفتن کاربست‌های فرهنگی و روشن‌فکرانه‌ی اروپایی اعم از رمان، شعر، اپرا، نقاشی، زبان‌شناسی، مردم‌شناسی، تئاتر، سینما وغیره است. کاربست‌هایی که غرب از طریق آن‌ها عمل‌کرد تاریخی استعمارگری را از زمان پیدایش آن نمادین و بدیهی ساخته و خود را متمایز کرده است. این شیوه‌ی بررسی به نظریه و نقد پسااستعماری رهنمون شد، تا راه‌های متنوعی را که قدرت استعماری برای اعمال فشار و تحکم در پیش می‌گیرد، فاش کند؛ فشارهایی که نه فقط ازطریق ستم مستقیم نژادی، طبقاتی یا جنسیتی در نظام خودکامه‌ی استعماری که از مسیر ادبیات، هنر و رسانه اعمال می‌شوند، زیرا امکان‌های خفته و نهفته‌ی ادبیات و هنر با اثرگذاری بر ناخودآگاه مخاطبان، راه را برای استقرار استیلایی نهادینه‌تر و مستحکم‌تر هموار می‌کند. نقد پسااستعمار با مطالعه‌ی

ظرفیت‌های ومواضع متن ادبی و رسانه‌های جمعی در تأیید یا رد استعمارگری و تثبیت یا تضعیف بنیادهای امپراتوری از مناسبت‌های دو قطبی در این اثرها پرده بر می‌دارد که از ارکان اساسی پایکان‌بندی در نظام سلطه هستند. این نظام نقادی، خوانش دوباره‌ی روایت‌ها، سفرنامه‌ها، متن‌های خلاقه و نقد اثرهای ادبی را از مهم‌ترین راه‌ها شناخت دلیل‌ها و شیوه‌های استقرار و ماندگاری حکومت‌های استبدادی و استعماری می‌داند(موسوی، ۱۳۹۱: ۵۴).

به طور کلی مطالعات پسااستعماری، یکی از حوزه‌های مطالعات فرهنگی است که به فرهنگ‌های جامعه‌های غیر غربی توجه می‌کند و با نگرش واسازانه سعی در شالوده‌شکنی از نگاه غربی به این کشورها و جامعه‌ها دارد. جلوه‌ی مقدمه‌هایی این موضع‌گیری، اکادمیک است؛ موضع‌گیری اکادمیک در مقابل گفتمان علمی غرب در موضوع مطالعه‌ی شرق و نقد گفتمان » شرق شناسی» است. گسترش نقادی شرق‌شناسی و تأثیرگذاری عام در محفل‌های اکادمیک و حتا حوزه‌های عمومی، همراه با وضعیت‌های معروف به پساساختارگرایی و پست‌مدرنیسم، ترکیب‌بندی متمایزی از نقد فرهنگی، شامل ره‌یافت فوکویی به قدرت، ره‌یافت دریدایی به تفاوت، تأکید بر بی‌مرکزی، فقدان سلسله مراتب و ناهمگونی، مناسب‌ترین شیوه‌های مطالعه‌ی تاریخ‌ها و فرهنگ‌های غیر اروپای تلقی می‌شوند.

بنابراین، مطالعات پسااستعماری بیان‌گر تمام فرهنگی است که فرایند امپریالیستی از آغاز استعمارگری تا کنون آن را تحت سیطره‌ی خود در آورده است. آن‌چه انواع ادبیات پسااستعماری، جدا از ویژگی‌های خاص و متمایز کننده‌ی منطقه‌یی، به طور مشترک صاحب آن هستند این است که شکل کنونی این گونه ادبیات برخاسته از تجربه‌ی استعمارگری بوده و از طریق برجسته‌کردن تنش میان خود و قدرت امپریالیستی و با تاکید برتفاوت‌های خود یا فرضیه‌های مرکزی امپریالیستی، هستی خود را فریاد می‌زند(ساعی، ۱۳۸۵: ۱۳۶-۱۳۷) و به واکاوی عامل‌ها و شکل‌های نفوذ فرهنگی غرب در ساحت‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ملت‌های مستعمره می‌پردازد و راه‌کارهای و شگردهای غرب را برای هویت‌سازی مجازی و تصنعی مستعمره‌ها و فرایند دیگرسازی بازگو می‌کند و تلاش اندیش‌مندان را در زبان و ادبیات ملی برای بازسازی فرهنگی و بازگشت به هویت بومی و تعریف خویش از دریچه‌ی نگاه خودی و رهایی ازتعلق، بازنمایی و بازخوانی می‌نماید و این همان چیزی است که آن‌ها را به طرز متمایزکننده بدل به ادبیات پسااستعماری می‌کند(قاسم‌زاده، ۱۳۹۵: ۱۴۰).

با توجه به این مقدمه و بنا بر تقسیم‌بندی سارا میلز، مطالعات پسااستعماری در کل در دو دسته‌ی عام جای می‌گیرند:

۱) مطالعاتی که به بررسی الگوهای گفتمانی شرق‌شناسانه می‌پردازند. به عبارت دیگر، بخشی از مطالعات پسااستعماری اختصاص به مطالعه‌ی الگوهای گفتاری دارد که نویسندگان و متفکران غربی در باره‌ی شرق تولید کرده‌اند. ادواردسعید و بعضی از منتقدان و پیروان وی همچون ماری لویس پرات، نیل وایتهد، پترهولم و یوهان فابین و ضیاءالدین سردار از مهم‌ترین محققان این حوزه از مطالعات پسااستعماری می‌باشند.

۲) مطالعاتی که به مطالعه‌ی ویژگی‌ها و الگوهای گفتمانی نویسندگان و متفکران جهان سوم در دوران پسااستعماری می‌پردازند و می‌کوشند عامل‌های فرهنگی- اجتماعی موثر بر فرآیند تولیدگفتمان در این جامعه‌ها را شناسایی نمایند. هومی بابا، گایاتری چاکراورتی اسپیواک، دانیل برامبرگ، آن مک کلینتاک، بیل اشکرافت، اکبراحمد، صادق جلال العزم و داریوش شایگان از جمله مهم‌ترین محققان این حوزه از مطالعات پسااستعماری به شمار می‌آیند.

بنابراین، روی‌کرد اول مطالعات پسااستعماری اختصاص به پژوهش‌ها و بررسی‌هایی داشت که به نقد و نقادی مطالعات شرق‌شناسانه و نگاه شرق‌شناسانه به جهان و عالَم غیر غربی و بیان نقص‌ها و نارسایی‌های مطالعات و پژوهش‌های غربیان در خصوص نواحی و فرهنگ‌های غیر غربی می‌پردازند.

شرق‌شناسی روی‌کردی است که بیان‌گر برتری ذاتی غرب بر شرق است. در نگاه شرق‌شناسانه، شرق به مثابه‌مجموعه‌یی از مشکل‌هایی نگریسته می‌شود که رسالت متمدنانه‌ی غربیان ایجاد می‌کند که برای حل این مشکل‌ها و معضل‌ها راه‌حل‌هایی را بر اساس ذهنیت‌های کلیشه‌یی از شرق ارایه دهند. شرق‌شناسی خط فاصل محکمی بین غرب و شرق قایل می‌شود. این دیدگاه نه‌تنها شرق و غرب را به صورت هویت‌های جدا از هم تصویر می‌کند، بلکه معتقد است این دو به طور کیفی نیز باهم متفاوتند(احمدی ودیگران، ۱۳۹۳: ۳۷).

به عبارت دیگر، این مطالعات به نقد گفتمان استعماری غربی می‌پردازند و برخی به همین سبب این روی‌کرد را گفتمان استعماری دانسته‌اند. پیش‌گام این روی‌کرد را بایستی « ادواردسعید» دانست. سعید را به نوعی می‌توان بنیان‌گذار نظریه‌ی پسااستعماری دانست و به زعم برخی کتاب معروفش یعنی «شرق‌شناسی» ویژگی‌های اصلی میراث روشن‌فکرانه‌ی پسااستعماری را به تفصیل در خود دارد. او در کنار هومی بابا و گایاتری اسپیواک مثلث طلایی مطالعات پسااستتعماری هستند(گاندی، ۱۳۸۸: ۹۷).

روی‌کرد دوم مطالعات پسااستعماری که به لحاظ نظری مشی متفاوتی را نسبت به روی‌کرد اول (البته‌با کمی اغماض تأکید آن بر « دیگری» استعمار شونده است و به عبارتی دیگر، اگرچه روی‌کرد اول به بازنمایی شرق و موقعیت آن در متون غربی می‌پردازد، روی‌کرد دوم به وضعیت« غرب» در ساحت

گفتمانی شرقی تمرکز دارد. بر این اساس برخی این دسته از مطالعات را « مطالعات فرودستان» نام نهاده‌اند. در این روی‌کرد انسان‌های شاخصی چون هومی بابا، گایاتری اسپیواک، پیتر هولم، دانیل برامبرگ و ... وجود دارند(موسوی، ۱۳۹۱: ۵۶).

باید توضیح داد که مطالعات پسااستعماری بر روی‌کرد انتقادی به شرق‌شناسی استوار است؛ بدین معنا که عرصه‌ی پژوهشی مبتنی بر ادعای وحدت جغرافیای، فرهنگی، زبانی و قومی قلم‌روی موسوم به شرق را زیر سوال می‌برد و تصور شرق‌شناسان غربی را مبنی بر این‌که از دور، شرق متحد و منسجم را نظاره می‌کنند به باد انتقاد می‌گیرد. از این منظر، شرق‌شناسی تا اندزاه‌ی زیادی فرافگنی غرب بر روی شرق و تلاشی برای فروکاستن دیگری به خویشتن است. این امر بیان‌گر ناتوانی شرق‌شناسان در اندیشیدن به شرق به صورت مستقل از غرب است. این روی‌کرد مقایسه‌گرا بین شرق و غرب نوعی نظام تقابل و تغایر را تبیین می‌کند. شرق‌شناسی با تاکید بر ویژگی‌های شرق و غرب و بیان موردهای ناهم‌سانی و ناسازگاری میان آن‌ها، سرانجام تمایز بین شرقی‌ها و غربی‌ها را مورد تاکید و تقویت قرار می‌دهد. با توجه به این‌که شرق‌شناسان موضع غرب را به عنوان « نظاره‌گر» قلم‌داد می‌کنند عملاً قایل به برتری آن هستند؛ به ویژه آن‌که غرب گفتمان مسلط را در اختیار دارد و امکان سخن به «دیگری» یعنی شرق را نمی‌دهد. هم‌چنین از قدرت نیز برخوردار است، زیرا که شرق امکان متقابل یعنی غرب‌شناسی را در اختیار ندارد به دلیل آن‌که نظام آموزشی آن وارداتی و ملهم از مدرنیسم و لائیسته‌ی غربی است. به باور سعید جوهر شرق‌شناسی تمایز بین فرادستی غربی و فرودستی شرقی است. از نظر وی، رشته‌های اکادمیک شرق‌شناسی گرچه به ظاهر بی‌طرفانه و عینیت‌گرا هستند، لیکن به صورت مستقیم یا غیر مستقیم به تولید شکل‌های انقیاد و مدیریت استعماری کمک کرده‌اند. شرق‌شناسی به عنوان بیان نمادین سلطه و تحمیل اندیشه‌ی قدرت هژمونی بر شرق، یک نظام نژادپرست، قوم‌مدار و امپریالیستی را تقویت می‌کند(موسوی، ۱۳۹۰: ۷۵-۷۶). از این لحاظ ادوارد سعید، شرق‌شناسان را « عاملان مخفی» قدرت‌های غربی قلم‌داد می‌کند و معتقد به موازی‌گرایی بین گسترش و جهش تحقیق‌های شرق‌شناسانه‌ی مدرن و شکل‌گیری امپراتوری‌های بزرگ شرقی(۱۸۱۵ – ۱۹۱۴) از سوی بریتانیا و فرانسه است. از نظر وی، پرواضح است که شرق‌شناسی علمی بی‌طرفانه و یا دکترینی مثبت در باره‌ی شرق نیست همان‌گونه که سنت قوی دانشگاهی هم به شمار نمی‌آید، لیکن قلم‌رویی برخوردار از منفعت‌های مشخص برای سیاحان، زایران، حاکمان، نظامیان وشرکت‌های تجاری است. شرق‌شناسی علمی هنوز نتوانسته است خود را از پیش فرض‌های زمان خود رها سازد، همان‌گونه که در خارج شدن از یک نگاه قوم‌مدارانه توفیق نیافته است. با وجود این، بنا به تاکید ادوارد سعید، شرق‌شناسی

دوره‌ی استعماری یک «ابداع» صرف نبوده است، بلکه بیان‌گر اراده‌ی عمدی سلطه‌گری استعماری بوده است.

بدین ترتیب جریان مطالعات پسااستعمار که با ادوارد سعید در سال ۱۹۷۸ آغاز شده در مخالفت با این اندیشه‌ی استعماری بود که جهان به اصطلاح متمدن اروپایی با اصطلاح وحشی شرق در تضاد است. این تضاد با نوعی سلسله مرتبه‌ها همراه بود که اروپایی‌ها را بالاتر و برتر از تمامی دیگر مردمان جهان قلم‌داد می‌کرد و آن‌ها را مجاز می‌دانست که بر اساس نیازهای خود، بقیه جهان را (اعم از سرزمین وساکنان آن‌ها را) در اختیار داشته باشند. مطالعات ادوارد سعید نشان داد که این نیازهای صرفاً اقتصادی و سیاسی نبوده‌اند، بلکه به گونه‌یی عمیق سیاسی، فلسفی و روانکاوانه بوده‌اند.

بنابرآن، مطالعات پسااستعماری از مبحث‌ها و نشریه‌های مربوط به نقد میراث استعماری برخاسته است. این مطالعات ابتدا در ایالات متحده‌ی آمریکا و سپس در مجموعه‌یی از قلم‌رو فرهنگی آنگلوساکسون (بریتانیا، آمریکای شمالی، استرالیا و نیوزلند) و نیز در هند مورد بررسی قرارگرفت و از سوی روشن‌فکران منتقد به میراث فرهنگی و سیاسی امپراتوری استعماری بریتانیا به ویژه در شبه‌قاره‌ی هند به صورت مشترک در دو قلمروی رشته‌یی نقدادبی و مردم شناسی مورد تجزیه وتحلیل قرار گرفت(همان:۷۶-۷۸).

از این منظر، مطالعات پسااستعماری، از نظر تبیین در وهله‌ی نخست یک نگاه محسوب می‌شود یعنی نگاه نسلی از روشن‌فکران بومی معاصر که خواستار تغییر پارادایم موجود برای نگارش روایتی دیگر از جهان و مقابله با پروژه‌های سیاسی اندیش‌مندان شرق‌شناسی متعلق به امپراتوری‌های استعماری هستند. آنان روشن‌فکرانی هستند که با استقلال طلبی زاده شده‌اند و شخصاً زندگی در گوشه‌های از جهان غیر غربی را تجربه کرده‌اند، به گونه‌یی که آشنایی عمیق با ارزش‌ها و منطق غیر متعلق به نظام مسلط دارند. آنان تلاش دارند شیوه‌یی متفاوت برای اندیشیدن را به ارمغان آورند که گستره‌ی وسیعی از تعریف هویت تا تعیین موقعیت‌های موضوع را در بر می‌گیرد. این روشن‌فکران بومی با اتکاء به امعان نظر در باره‌ی هویت خویش، مفهوم هویت سیال، چند لایه و چند بعدی را بنیان نهاده‌اند(دهشیری،۱۳۹۰: ۷۹-۸۰).

پس توقع است که این مقدمه، پیش‌درآمدی باشد برای درک و فهم مهم‌ترین مفهوم‌های پسااستعماری تا براساس آن عنوان‌ها مبانی نظری مشخص گردیده و زیر بحث‌های دیگر آن به گونه‌ی جداگانه مورد بررسی، تحلیل و توصیف قرار گیرد.

۲،۲. بررسی مفهوم شرق

الکساندرلیون‌مک‌فی به نقل از دنیس هی از کتاب اروپا: ظهور یک پنداشت(۱۹۵۷)، می‌نگارد:« تقسیم‌بندی دنیای شناخته شده به سه بخش اروپا، آسیا و لیبی(بعدها آفریقا) در سده‌های نهم تا پنجم پیش از میلاد مسیح صورت گرفت. از آن زمان به بعد، یونانی‌ها واژه‌ی اروپا را نه فقط برای اشاره به سرزمین اصلی یونان، بلکه برای شناسایی ناحیه‌های واقع در غرب و شمال یونان، در امتداد سواحل شمالی مدیترانه و دریای سیاه، نیز به کار می‌بردند. واژه‌ی آسیا برای بازشناسی سرزمین‌های واقع در شرق رودنیل یا تنگه‌ی سویز در مصر و رود ریونی (در غرب گرجستان) و بعدها رود تانایس (نام قدیم رود دن) در انتهای شرقی دریای سیاه به کار گرفته می‌شد». این بدان معنا نیست که معناهای این سه واژه که در آن زمان استفاده می‌شد، دقیق بوده است. در سده‌ی چهارم پیش از میلاد، ارسطو فیلسوف یونانی، میان اروپا(که در نگاه او ساکنان پرشور و تهور، اما کم بهره از خرد و مهارت) و آسیا(که مردمان خردورز و آفرینش‌گر، اما بی‌شور و تهور) جدایش‌گری قایل شد. در میانه‌ی این دو، نژاد هلنی(یونانی) قرار داشت که هم در روحیه و تهور و هم در خرد سرآمد بودند(لیون‌مک‌فی، ۱۳۹۸: ۳۱-۳۲) و بر اساس همین تلقی، او یونان را در مرکز جهان قرار داد و خاطرنشان کرد که ساکنان آن مردمِ ممتاز و از دیگران مجزایند، زیرا اصل سکونت آنان بین دو قاره‌ی آسیا (شرق) و اروپا (غرب) است و از این امتیاز برخوردارند که می‌توانند از ویژگی‌های مطلوب هر دو قاره‌ی (شرق و غرب) استفاده کنند(همتی‌گلیان، ۱۳۶۸: ۱۰).

بناً با وجود آن‌که تا سده‌ی پنجم پیش از میلاد، این تقسیم‌بندی دنیای شناخته شده به سه قاره‌ی اروپا، آسیا و لیبی (آفریقا) به طور گسترده‌یی پذیرفته شده بود؛ اما قسمی‌که اشاره شد، نزد یونانی‌ها کماکان دوگانگی ذات‌باورانه میان شرق و غرب، ایران و یونان و آسیا و اروپا پابرجا بود. در چنین بافتی، آسیا به قاره‌ی دلالت می‌کرد که به علت شکوه زیاد، فروپایگی و اقتدار خودسرانه(ویژگی‌های مخالف با ارزش‌های یونانی) زبان‌زد بود. رومی‌ها که سرحدهای شمالی امپراتوری‌شان را رودهای راین و دانوب قرار داده بودند، بر تقابل اروپا و آسیا تاکید می‌کردند، اما از آن‌جا که احاطه بر دریای مدیترانه برای شان مهم بود، ناچاربودند که توجه بیش‌تری به رخدادهای آفریقا نشان دهند. سالینوس که هم‌روزگار بطلیموس بود، در سده‌ی دوم پس از میلاد، سه قاره‌ی اروپا، آسیا و آفریقا را که دورتادورشان را اقیانوس فراگرفته است، از هم بازشناخت. از سده‌ی پنجم تا نهم پس از میلاد، در پی فروپاشی نسبی امپراتوری روم و نیز اتخاذ مکان نگاری مسیحی و یهودی در اروپا، چنین جدایش‌گری‌هایی در جغرافیای دنیای شناخته شده، دست‌کم در غرب، دیگری در کانون توجه نبود. به نظر بسیاری از مفسران مسیحی، اروپا سکونت‌گاه فرزندان

یافِث(ازپسراننوح) و دیار غیر یهودی‌ها، یونانی‌ها و مسیحی‌ها شده بود. آسیا فرزندان سام (از دیگر پسران نوح) را در خود پرورانده بود. دیار شکوه‌مند حام ظهور پیامبران ، مردم برگزیده و نیز مسیح. آفریقا هم سرزمین فرزندان حام (پسر سوم نوح) دانسته می‌شد.

در پی فروپاشی امپراتوری روم و طلوع اسلام در سده‌ی هفتم پس از میلاد، دوگانگی سنتی‌یی که یونانی‌های بنیانش را گذاشته بودند و بعدها رومی‌ها نیز آن را نیز ادامه دادند(یعنی دو پارگی میان شرق و غرب ، ایران و یونان، آسیا و اروپا) جای خود را به دوگانگی دیگری سپرد که بنیانش بر دین بود. دوگانگی میان مسیحیت و اسلام. برای مدتی اروپا (اگر نه در نظریه، در عمل) برابر نهاد مسیحی در نظر گرفته می‌شد، در حالی که مشرق‌زمین و افریقای شمالی قلمرو اسلام لقب گرفتند(لیون‌مک‌فی،۱۳۹۸: ۳۲-۳۳). از این نگاه تقابل دینی سبب تمایز شرق و غرب گردید و شرق در مفهوم ایدیولوژیکی در برابر غرب قرار گرفت و در مفهوم جغرافیایی، همان آسیا، خاور نزدیک باستانی و جهان غیر اروپایی را شامل گردید و در مفهوم سیاسی به خطری اشاره داشت که جهان مسیحیت غربی و دنیای سرمایه‌داری را تهدید می‌کرد. پس شرق واژه‌یی است که از لحاظ مفهومی در برابر غرب قرار داده شده است. این‌که شرق چه معنایی و کاربردی دارد و در نوشته‌های غربی‌ها چطور بازنمایی شده است، به گونه مبسوط بررسی می‌شود:

شرق به معنای برآمدن آفتاب، تابان شدن و نیز محل برآمدن خورشید است و این یک تعبیر جغرافیایی است؛ یعنی مشرق آنجاست که آفتاب بر می‌آید . معادل این واژه در فرهنگ اروپایی، واژه‌ی (Orient) است. آنچه از واژه‌ی (Orient) به دست می‌آید، مفهوم جغرافیایی؛ رو به سوی شرق داشتن است . این واژه ریشه‌ی فرانسوی دارد؛ ازاین‌رو معانی مرتبط با ریشه‌ی فرانسوی شرق، بخش شرقی جهان، بخشی از آسمان که در آن خورشید بالا می‌رود، طلوع خورشید و سپیده‌دم است(کشیک‌نویس رضوی،۱۳۹۵: ۱۰۲). با این حال واژه‌های دیگری نیز برای شرق به کار رفته است ؛ مهم‌ترین آن‌ها واژه‌ی (East) است که معنای اصلی آن، جهت جغرافیایی شرق در برابر غرب (West) است؛ هر چند مسیر طلوع خورشید را نیز برای آن ذکر کرده‌اند(همان: ۱۰۲). گرچه واژه‌ی «Orient» و « East» هردو به معنای « شرق» است، اما « East» اغلب به معنای جهت شرقی هرچیزی به کار می‌رود و گاهی ممکن است به معنای «مشرق‌زمین» استعمال شود و کلمه‌ی « Orient» اغلب به معنای سرزمین‌های واقع در شرق دریای مدیترانه و اروپاست(شفیعی،۱۳۸۸: ۱۲۹). باید گفت که مفهوم جغرافیایی شرق در طول زمان تغییر کرده است. در سده‌ی چهاردهم میلادی و همزمان با نگارش داستان‌های کانتربری توسط جفری چاسر، شرق جغرافیایی به سرزمین‌های حاشیه‌ی شرقی مدیترانه و جنوب اروپا (حاشیه‌ی شمالی قاره‌ی آفریقا) اطلاق

می‌شده است، در حالی‌که مفهوم جغرافیایی شرق در سده‌ی بیستم تا شرق آسیا گسترش یافت(کشیک‌نویس‌رضوی،۱۳۹۵: ۱۰۳). روی‌هم‌رفته شرق در بیش‌تر نوشته‌های قرن هجدهم به ترکیه‌ی خاور نزدیک شبه جزیره‌ی عربی تحت سلطه‌ی امپراتوری عثمانی اطلاق می‌شد. آفریقای شمالی در متن‌های ادبی قرن نوزدهم به این لیست اضافه شد. در قرن بیستم منظور از شرق در متن‌ها بیش‌تر به آسیای جنوبی و مرکزی بر می‌گردد. سپس اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم نشان دهنده‌ی دامنه‌ی مطالعات ما از ادبیات بریتانیا در باره‌ی هند است؛ که مجموعه‌ی خاص خود را از سنت‌ها، روایت‌ها، محصول‌های ادبی، فرهنگی و اقتصادی و نیز ساختار مدیریت داراست(موسوی‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۰).

داریوش آشوری در گفتمان روشن‌فکری می‌نویسد: « شرق(orient) در برابر غرب (occident) در اصل یک مفهوم جغرافیایی است که سپس از راه شرق شناسی (orientalism) دارای مفهوم تاریخی و فرهنگی نیز می‌شود. از این‌رو، شرق و غرب صرفا دو مفهوم جغرافیایی نیست، بلکه در حوزه‌ها و قلم‌روهای دیگری مثل سیاست، حکمت، فلسفه، عرفان و تاریخ در برابر هم قرار می‌گیرند(صدرا، ۱۳۸۹: ۱۳۷).

تفکیک جهان از لحاظ فرهنگی به دو بخش شرقی و غربی به هیچ وجه تازگی ندارد و رد پای آن حتا در نخستین کتیبه‌ها و سنگ‌نبشته‌ها منعکس است.از این‌رو، ادواردسعید هم، تقسیم جهان را به شرق و غرب به گذشته‌های دور نسبت می‌دهد، اما سفر های اکتشافی و رویاروی استعماری را سبب برجسته شدن این تمایز می‌داند. او می‌نویسد:«جداسازی مطلق شرق و غرب از یکدیگری سال‌ها و بل قرن‌ها در شرف تکوین بود. البته از دیرباز سفرهای اکتشافی بسیاری صورت پذیرفته بود واز هر دو ره‌گذرِ جنگ و بازرگانی تماس بین ملت‌ها برقرار شده بود. ولی فراتر از همه‌ی این‌ها، از اواسط قرن هجدهم دو عامل عمده در عرصه‌ی روابط شرق و غرب سربرآورده بودند. یکی عبارت بود از دانش فزاینده و نظم یافته‌یی که در اروپا در رابطه با مشرق‌زمین نضج گرفت. آنچه این دانش را تقویت می‌کرد هم رویارویی استعماری بود و هم علاقه‌ی فراگیر به هرچیزی غیر عادی‌که خود مورد بهره‌برداری دانش‌های در حال گسترشی مانند نژادپرستی، کالبدشناسی تطبیقی، زبان‌شناسی و تاریخ را قرار می‌گرفت. به علاوه آنچه بر این دانش نظم و نسق یافته افزوده می‌شد، عبارت بود از اثرهای معتنابهی‌که پدید آورندگانش عبارت بودند از داستان‌نویسان، شاعران، مترجمان و نیز جماعتی از سیاحان و مسافران خوش قریحه و بااستعداد(سعید، ۱۳۸۶: ۷).

بنابر این، زیر نظر این دانش فزاینده بود که مشرق‌زمین ابداع شد و این مشرق‌زمین از روزگار کهن سرزمین رویاها، موجودهای عجیب و غریب، منظره‌ها و خاطره‌های شبح مانند و رویدادهای به یاد ماندنی

به شمار می‌آمد و یک پدیده‌ی طبیعی فاقد ترکیب و اثرگذاری نبود. همان‌گونه که مشرق‌زمین صرفاً موجود نیست، به همان‌گونه که مغرب زمین هم صرفاً موجود نیست. ما باید به این نکته‌ی عمیق و اندیش‌مندانه‌ی «ویکو» توجه کنیم که تاریخ را انسان‌ها می‌سازند و این تاریخ را به جغرافیا گسترش می‌دهند. زیرا هر آنچه جغرافیایی و فرهنگی است، ساخته‌ی بشر است تا چه رسد به پدیده‌های تاریخی، تقسیم‌بندی‌های محلی و منطقه‌یی و جغرافیایی از گونه‌ی مشرق‌زمین و مغرب‌زمین ساخته‌ی بشر هستند. بناً، جهان شرق هم مانند جهان غرب در حکم اندیشه‌یی است که تاریخی دارد و سنت اندیشیدنی و نیز تجسمانی و واژگانی که به آن در جهان غرب و از برای جهان غرب، واقعیتی داده‌اند و وجودی(همان: ۲۳). پس شرق همانند غرب وجود واقعی دارد و حضورش غیر قابل اهمال است، اما شرقی‌که توسط نویسندگان غربی از طریق تصویرهای غیر واقعی ساخته شده، ارتباطی به شرق واقعی ندارد. به همین سبب، سعید اذعان می‌دارد که شرق همواره به معنای تصویرهای کاذبی است که به گونه‌ی کارآمد راه را برای سلطه‌ی نظامی، جابه‌جای فرهنگی و بهره‌کشی اقتصادی هموار کرده است. تصویری‌که برای اروپا مجال تعریف کردن خویش را فراهم کرده است. اما شرق یکی از واقعیت‌های خنثی و بی اثر طبیعت نیست، بلکه پدیده‌یی است که خردمندان، مفسران، نویسندگان، سیاست‌مداران آن را ساخته‌اند؛ و مهم‌تر از همه، با توجیه علمی گستره‌ی بزرگی از فرضیه‌ها و کلیشه‌های شرق‌شناسانه ساخته شده است(اشکرافت،۱۳۹۸: ۲۳۸) و از این سبب بود که در زیر پوشش سیطره‌ی اروپا بر مشرق‌زمین از پایان قرن هجدهم، مشرق‌زمین پیچیده‌یی ظهور کرد که برای این کارها مناسب بود؛ مطالعه در دانشگاه‌ها، نمایش در موزه‌ها، تجدید سازماندهی در اداره و وزارت‌خانه‌های امور مستعمره‌ها، نمایش تیوریک در تزهای مربوط به انسان‌شناختی، زیست‌شناختی، زبان‌شناسی، نژادها،تاریخ جامعه‌ی بشری و کل کاینات، تیوری‌های جامعه‌شناختی در خصوص رشد و توسعه، انقلاب، هویت فرهنگی و مذهبی. به علاوه، بررسی‌های ابتکارآمیز هرگونه پدیده‌ی شرقی کم و بیش انحصاراً مبتنی بر آگاهی اروپاییان از برتری خویشتن بود و از بطن مرکزیت بلامنازع این آگاهی و آن برتری بود که مشرق‌زمین ظهور کرد(سعید،۱۳۸۶: ۲۸) و البته این مشرق‌زمین در برگیرنده‌ی بزرگ‌ترین و غنی‌ترین و کهن‌ترین مستعره‌های کشورهای اروپایی، خاستگاه تمدن‌ها وزبان‌های آن‌ها، رقیب فرهنگی آن‌ها و در حکم یکی از ژرف‌ترین و مکررترین تصویرهایی است که اروپاییان از « دیگران» در ذهن دارند. به علاوه مشرق‌زمین یکی از مفهوم‌هایی است که اروپا (یا جهان غرب) را به صورت مفهوم متقابل یا مغایر مشرق‌زمین در زمینه‌ی اندیشه‌ها، ویژگی‌ها و تجربه‌های تاریخی تعریف می‌کند. با این حال هیچ بخشی از این مفهوم مشرق‌زمین صرفاً تخیلی نیست. مشرق‌زمین بخش جدایی ناپذیری از فرهنگ و تمدن مادی

اروپاست(همان: ۲۰). اما رابطه‌ی مغرب‌زمین و مشرق‌زمین یک رابطه‌ی قدرت است، یک رابطه‌ی مربوط به مراتب و درجه‌های متغیر یک سیطره‌ی پیچیده است و یا روابط اروپا و مشرق‌زمین آن بود که اروپا همواره اگرهم در موضع سیادت و سروری نبود در موضع نیرومندتری بود و در زمینه‌های سیاسی و فرهنگی و حتا دینی یا مذهبی در جهان غرب، رابطه بین شریک نیرومندتر و شریک ناتوان تلقی می‌شد. ازاین دیدگاه تمایزی که بین شرق و غرب قایل بودند، صرفا یک نکته‌ی تکراری و پیش‌پا افتاده‌ی اکادمیک یا یک الگوی عامه پسند نبود. بلکه، این تمایز یا تفاوت به معنای مفهوم اساسی رابطه‌ی مبتنی بر قدرت بین شرق غرب بود(همان: ۳۶۸-۳۶۹) و این تمایز برساخته‌ی شرق‌شناسی است، بیش از آن که ماهوی باشد در قلمرو « جغرافیایی خیالی » قرار دارد و مانند فعالیت‌های پژوهشی آن به طور قطع سیاسی است.

بناًشرق‌شناسی به جهان شرقی یا شرق جغرافیایی، در مقابل غرب جغرافیایی یا جهان غربی آن‌گونه که غرب آن را می‌بیند، اشاره دارد. ظاهرا نخستین بار واژه‌ی « مستشرق» در سال ۱۶۳۰ در باره‌ی یکی از آبای کلیسای شرقی(یونانی) به کار رفته است. پس از آن « آنتونی وود» (Anthony Wood)، « ساموئیل کلارک » (Samuel Clark) را به سبب آشنایی عمیقش با زبان‌های شرقی مستشرق نامیده‌اند. این واژه در آغاز سال ۱۷۶۶م. در دایره المعارف لاتینی، در باره‌ی «پدربولینوس« یا طبق نظر برخی نویسندگان در سال ۱۷۷۹ یا ۱۷۸۰ در انگلستان به کار برده شد؛ سپس در سال ۱۷۹۹ به زبان فرانسوی و در سال ۱۸۳۸ به فرهنگ آکادمی فرانسه وارد شد. از آن‌جا که در سده‌ی هجدهم، شرق‌شناسی اصطلاح سنتی برای محقق مطالعات شرقی بوده، با این حال در زبان انگلیسی از شرق‌شناسی برای توصیف موضوع علمی« مطالعات شرقی» کم‌تر استفاده شد و فرهنگ انگلیسی آکسفورد، تنها برای لرد بایرون در سال ۱۸۱۲ این اصطلاح را آورده است. اصطلاح‌های « شرق‌شناس » و « شرق‌شناسی» را می‌توان در پیوند با مفهوم و مصداق « شرق» تعریف کرد(کشیک‌نویس‌رضوی،۱۳۹۵: ۱۰۱-۱۰۲).

شرق‌شناسی و شرق‌شناس، در بردارنده‌ی مفهوم غربی آن‌ها، یعنی دانشی پیرامون مطالعه‌ی تاریخ، رسم‌ها، زبان‌ها، فرهنگ و تمدن‌های شرقی است که هر پژوهش‌گری، خواه غربی یا شرقی در این زمینه نیز شرق‌شناس خواهد بود

تفاوت شرق و شرق‌شناسی شبیه تفاوت بین واقعیت و بازنمایی است. آیا واقعیت را می‌توان صادقانه بازنمایی کرد؟ متفکران مختلف به طور متفاوتی به این پرسش، پاسخ داده‌اند. نیچه معتقد است که بازنمایی واقعی غیر ممکن است؛ زیرا حقیقت‌ها همواره در فرایند ارتباط تحریف می‌شوند. از سوی دیگر در مکتب مارکسیسم، روایت‌های را می‌توان واقعی دانست. اما نظر سعید این است که مرز بین بازنمایی و

نادرست‌نمایی بسیار باریک است(موسوی‌نیا،۱۳۹۰: ۱۷). او اصل را بر این قرار داده است که تاریخ مشخصی از بازنمایی و تملک از شرق توسط اروپاییان وجود دارد و این تاریخ با دوره‌ی استعمارگری در طول تاریخ اروپا مصادف است. شرق‌شناسی یا مطالعه‌ی شرق از دیدگاه غرب همانا تلاشی در جهت قراردادن شرق در برابر غرب است. بنابراین، شرق‌شناسی به سنتی برای بازنمایی تبدیل می‌شود(شفیعی،۱۳۸۸:۱۳۱). از نظر سعید بازنمایی‌هایی که غربیان از شرق ارایه می‌دهند نهایتاً تلاشی است آگاهانه و مصرانه که هدفش انقیاد شرق است... و این بازنمایی‌ها، عمدی یا غیرعمدی، همیشه با عمل‌کردهای قدرت غربی هم‌دست شده‌اند. حتا شرق‌شناسانی که آشکارا با شرقیان و فرهنگ شرقی هم‌دل بوده‌اند- و سعید تعداد قابل توجهی از آنان را می‌یابد- نمی‌توانند بر دیدگاه اروپا محوری خود فایق آیند و نا خواسته با سلطه‌ی غرب هم‌دست می‌شوند و به‌جای عینیت‌گرایی بی‌طرفانه‌یی که در خدمت هدف متعالی‌تردست‌یابی به دانش حقیقی است و دانش غربی به طور سنتی مدعی آن بوده است، ما در شرق‌شناسی تصویرهای غیر واقعی‌یی را می‌یابیم که عملاً راه سلطه‌ی نظامی، جابه‌جایی فرهنگی و استثمار فرهنگی را بازکرده است(برتنس ،۱۳۹۷: ۲۳۵-۲۳۶).

تحلیلی از پیش‌رفت شرق‌شناش که پابه‌پای استیلاهای سیاسی و تجاری و نظامی روز افزون غرب حاصل شده به خوبی نشان می‌دهد، هر قدمی که غرب به جلو برداشته، در واقع با ازای قدمی بوده که شرق به عقب گذاشته است. غرب صادر و شرق وارد کرده، غرب تولید و شرق مصرف کرده است. مشرق‌زمین با فضای فرهنگی‌اش در دست شرق‌شناس، به زمین قابل کشتی می‌ماند که زمینه‌ی مناسب کار را در جهت حصول به اهداف غرب، روز به روز تقویت کرده و با تمایز از شرق، هویت امروز خود را بنا نهاده است، هویتی ممتاز با چیرگی مسلم که پیوسته با برتری علمی توجیه شده و مشروع جلوه داده شده است(کُتُبی،بی‌تا: ۲۱۶).

بنابراین، سعید به این نتیجه رسیده که شرق در متن‌های غربی، دست‌خوش یک دگردیسی شده است، زیرا تاریخ و فرهنگ شرق اسلامی به طور واقعی در متن‌های غربی بازنمایی نشده است. او می‌خواهد در این بازنمایی، دلالت‌های مفهومی و فرازبانی، عامل‌های غیر متنی موثر در شناخت شرق را باز شناسد. وی پس از واکاوی و تحلیل متن‌ها در می‌یابد که امپراتوران، صاحبان استعمار و عامل‌های پشت‌پرده‌ی آن در جهت مقصدهای خود، چگونه اقدام به شناسایی و معرفی شرق نمودند؛ یعنی شرق ساخته‌ی غرب، دنیایی است که غرب برای خود ساخته است. او اگرچه هر نوع شناخت شرق‌شناسانه را از نوع استعماری نمی‌داند و شرق‌دوستی را متمایز می‌سازد، اما بر این باور است که در ورای این شناخت، انگیزه‌ها و

مقصدهای هم‌سو با هدف‌های قدرت‌ها و نظام سلطه نهفته است. او در این پیوند عامل‌های قدرت را در شناخت شرق دخیل می‌داند که به میانجی زبان در متن‌ها بازنمایی می‌شود.بنابراین، او به مجموعه‌یی از فرضیه‌ها، باورها و عقیده‌هایی می‌پردازد که در ذهنیت غرب پدید آمده و تثبیت شده است. از برایند آن‌ها نگرشی شکل می‌گیرد که به تدریج پیش‌زمینه‌یی برای شرق شناسی شد(شفیعی،۱۳۸۸: ۱۳۱).

از نظر سعید« تصور شواب این است که اصطلاح شرقی مترادف با نوعی شوق و علاقه‌ی حرفه‌یی و یا آماتور نسبت به هرچیزی است که آسیایی بوده باشد، می‌شود گفت که شوق و علاقه‌ی اکادمیک اروپا که در دوران اوج رنسانس معطوف به دوره‌ی یونان باستان و لاتین بود، اکنون از نظر جغرافیایی در سمت شرق پیش رفته است... شوق و علاقه به شناخت شرق و پدیده‌های شرقی، هم به خاطر تازگی و حیرت‌آور بودن آن‌ها؛ چون از نمونه‌های غرب متفاوتند و هم هر آنچه بیگانه و عجیب باشد ممکن است خطرناک نیز باشد، در نوسان بوده است. به عبارتی شرقی‌ها هم جذاب و سرگرم‌کننده برای دانش غرب تلقی شدند و هم خطرناک، که باید آن‌ها را شناخت تا کنترول گردند و این دو نکته ضرورت شناخت شرق را در اندیشه‌ی شرق‌شناسان توجیه می‌کند(احمدی،۱۳۹۳: ۴۸). پس نگاه و اندیشه‌ی غربیان در تمام طول تاریخ همواره متوجه « شرق» و « شرقیان» بوده است و برای مدتی مدیدی شرق به عنوان ایده‌آلی قلم‌داد می‌شد که به گونه‌ی عمده از جنبه‌های تجربی فراتر می‌رفت و به مکانی تخیلی برای اروپاییان تبدیل می‌شد که نوعی نوستالژی رومانتیک برای جست‌وجو ریشه‌های خود را در آن می‌یافتند؛ مکان شگفت‌انگیز و اسرارآمیز که همه‌ی جنبه‌های تناقض‌نما از دلبری و عشوه‌گری تا دیکتاتوری، خمود و تنبلی و صوفی‌گری را درهم آمیخته بود. بازنمودهای ادبی، فکری و هنری این نوع شرق‌شناسی را می‌توان در ادبیات کشورهای اروپایی و نیز تولیدهای فرهنگی غرب از کشورهای مختلف شرق و روابط آنان با اروپا مشاهده کرد که به موضوع از زاویه‌ی چند رشته‌یی و با نگاه‌های متقاطع از قبیل شعر، نقاشی و رمان می‌نگریستند؛ به گونه‌یی که شناخت ادبیات ترکی، شرق‌شناسی روسی، غرب‌گرایی ایرانی و زبان‌شناسی شرقی موضوع پژوهش‌های متعدد میدانی و پیمایشی قرار گرفت و انگیزه‌های شرق‌شناسانه به گونه‌ی درخشان در حوزه‌ی نقاشی از خلال عرصه‌هایی چون نما، چشم‌انداز، طبیعت و صحنه‌های ژانرگونه به تصویر کشیده شد(دهشیری،۱۳۹۰: ۶۶).

بنابراین، مشرق چیزی نیست جز مجموعه‌یی از ارزش‌ها، تجسم‌ها و تصورهای غربی که قدرت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و علمی استعمار آن را ساخته و پرداخته و به تصاحب خود در آورده است. بناً غرب پیوسته کوشیده است، تصویری از « شرق» را آن طوری که خود می‌بیند و می‌خواهد

بسازد و به آن تحویل دهد وبه قول شریعتی: « تاکنون جهان را غرب به روشن‌فکران و تحصیل کرده‌های ما می‌شناسانده است. از آن‌چه که « تمدن» و « فرهنگ» نام دارد. غرب با ما سخن می گفته است. انسان را، شرق و غرب را، علم را، مذهب را، فلسفه و تعلیم و تربیت را، نظامی اجتماعی ، اقتصادی ، رهبری سیاسی، شیوه‌ی زندگی و اخلاق جدید، ادبیات و هنر و زیبایی‌شناسی و... بالاخره همه وجود زندگی انسان و بُعدهای اجتماع را غرب برای ما توضیح می‌داد و آن چنان‌که خود می‌اندیشیده و خود می‌خواسته برای ما تفسیر و تصویر می کرده است(کتبی، بی‌تا: ۲۲۷) و در این تصویرسازی، هرآن‌چه در نظرشان عادی و پیش‌پا افتاده بوده، شرقی گفتند و این شرقی سازی مشرق‌زمین تنها از آن‌رو صورت نپذیرفت که اروپاییان قرن نوزدهم به همه انحایی‌که نزدشان عادی و پیش پا افتاده بود آن را شرقی یافتند، بلکه از آن‌رو صورت پذیرفت که می‌شد آن را شرقی کرد یا به سخن دیگر به شرقی بودن تن درمی‌داد. از حیث مثال، در این واقعیت که فلوبر در رویارویی خود با یک روسپی درباری مصری، الگوی بسیار اثر بخشی از یک زن شرقی ارایه می‌دهد، چندان نشانی از رضایت یا اجازه‌ی آن زن نمی‌توان یافت. آن زن هیچ‌گاه از خود سخن نگفت و احساسات خود، داستان زندگانی خود یا دلیل‌های حضور خود را در آن مکان را بیان نداشت. فلوبر بود که از جانب او سخن گفت و به نحوی نمایندگی او را به عهده گرفت(سعید، ۱۳۸۶: ۲۵).

در پایان این بحث باید گفت که شرق و غرب واژگانی هستند که پیشینه‌ی طولانی در ادبیات فارسی دری دارند. این دو واژه نخستین بار توسط عارفان و فیلسوفان این زبان به کار برده شده است. بوعلی نخستین فیلسوفی است که این واژه‌ها را در رمان عرفانی خود حی بن یقظان، زنده بیدار به کار برده است. شاید به جرأت بتوان گفت، سهروردی نخستین فردی بود که تمرکز فلسفه‌ی عرفانی خود را بر پایه‌ی شرق و غرب گذاشت و این دو واژه را به صورت فلسفی بررسی کرد. سهروردی نیز، همان معانی بوعلی را مراد کرده‌است. غرب را مظهر ظلمت وگمراهی می‌داند و شرق را مظهر مطلق نورانیت که سالک باید از ظلمت غرب به هدایت شرق حرکت نماید. سهروردی در عالم فلسفه، شیخ اشراق نام دارد. اشراق در زبان عربی مصدر شرق در باب افعال است که معنای آن درخشندگی و نور افشانی آفتاب هنگام برآمدن است. برخی اشراق را به اشراقیون(مشرقیون) که ناظر به حکمای الهی ایران باستان، از منبع‌های تفکر سهروردی، نسبت داده‌اند.

سهروردی توجهی هم به شرق جغرافیایی دارد، ولی نباید تصور کردکه شرق جغرافیایی سبب این نام شده باشد و نورالانوار که آدمی به دنبال تقرب به آن است، معنای خود سیروسلوک و حرکت به سمت

مشرق‌الانوار را نیز می‌دهد. شرق در نگرش متفکران اسلام شبیه مُثُل افلاتونی است، اما بعید نیست که غرب همان عالم حواس باشد(صدرا، ۱۳۸۹: ۱۳۷–۱۳۸).

این شرح بر شرق و غرب در ادبیات فارسی دری تا دوره‌ی مشروطه مطرح بود و دوران مشروطه،دیگر غرب نماد ظلمت و گمراهی و شرق مرکز انوار الهی نبود، بلکه غرب نماد تجدد و نوآوری شد؛ چون در اثنای مشروطیت، تفکر عرفانی کنار رفت و تفکر مادی برجا ماند و در این زمان، گاه به جای غرب واژه‌ی فرنگ و تجدد نیز به کار رفت.

۲،۲،۱. شرق شناسی

شرق‌شناسی در عام‌ترین مفهوم خود می‌تواند، بنیاد اکادمیک تعریف شود که زبان و فرهنگ شرق را مطالعه می‌کند. به یک تعبیر شرق‌شناسی در حکم کتاب‌خانه یا آرشیوی بود از دانستنی‌هایی‌که معمولاً درست تلقی می‌شد و در مورد درستی بعضی از جنبه‌های آن همگان اتفاق نظر داشتند. آنچه اجزای این آرشیو را به هم پیوند می‌داد، رده‌یی یا مجموعه‌یی از اندیشه‌ها بود و به علاوه مجموعه‌یی از ارزش‌های متحد کننده‌ی که موثر بودن‌شان به طرقی گوناگونی به اثبات رسیده بود. این اندیشه‌ها چگونگی رفتار مشرق‌زمینیان را توضیح می‌دادند، برای مشرق‌زمینیان نوعی ذهنیت یا شیوه‌ی تفکر و هم‌چنین نسب‌نامه و محیط زندگی قایل می‌شدند و به علاوه برای اروپاییان امکان‌پذیر می‌ساختند که با مشرق‌زمینیان هم‌چون یک پدیده‌ی دارای خصوصیت‌های نظم یافته روبه‌رو شوند و مشرق‌زمینیان را هم‌چون پدیده ببینند(سعید،۱۳۸۶: ۷۳). از این منظرشرق‌شناسی به مفهوم جایگاه ویژه‌ی مشرق‌زمین در زندگی اروپاییان است.

ادواردسعید از منتقدان و پایه‌گذاران شرق‌شناسی، شرق‌شناسی را در سه معنا و مفهوم مشخص به کار برده است:

یک؛ در معنا و مفهوم علمی و اکادمیک که در و در واقع هنوز هم در شماری از نهادهای پژوهشی دانشگاهی متداول است. هرکسی‌که در باره‌ی مشرق‌زمین تدریس یا تحقیق یا چیزی می‌نویسد(خواه آن شخص انسان‌شناس باشد، خواه جامعه‌شناس یا زبان‌شناس یا مورخ و چه کارش به جنبه‌های کلی و فراگیر مربوط باشد، چه به جنبه‌های مشخص و محدود) شرق‌شناس است و کاری که انجام می‌دهد شرق‌شناسی است و این نخستین مفهومی شرق‌شناسی است که در ذهن تداعی می‌شود(همان: ۲۱).

شرق‌شناسی به مفهومی علمی، به معنای علم به داشته‌های شرق به گونه‌یی بوده است که دانش‌مندانِ دانش‌ها و فن‌های مختلف از جمله مهندسان، باستان شناسان، مترجمان و زیست شناسان برای شناخت کشور مورد نظر از جنبه‌های مختلف با یک‌دیگر هم‌کاری می‌کردند تا راه‌کارهای پیش‌رفت‌های

علمی در رشته‌ی مورد نظر را بررسی کنند، ولی در عین حال هرکدام رشته و شیوه‌ی فعالیت علمی خود را حفظ می‌کردند. این نوع شرق‌شناسی مخصوص جامعه‌ی محدودی از متخصصان و کارشناسانی بود که به آن‌ها هشدار داده شده بود که از شرق غفلت نورزند. بر این اساس، پیش‌رفت‌های علمی آنان عملاً زمینه را برای تسلط استعمارگران غربی بر منبع‌های کشور مورد مطالعه فراهم می‌آورد.

جهش قطعی شرق‌شناسی علمی را می‌توان از آغاز قرن نوزدهم مشاهده کرد. از آغاز این قرن، نهادهای پژوهشی‌یی که در اواخر قرن هجدهم پایه‌ریزی شده بودند از جایگاه، حیثیت و نفوذ قابل توجهی برخوردار گردیدند. کرسی‌های شرق‌شناسی در تمام اروپا ایجاد شد و تعدادی از محققان جوان آلمانی به پاریس به عنوان پایتخت شرق‌شناسی سفر کردند. اولین کنگره‌ی شرق‌شناسی در سال ۱۸۷۳ در پاریس برگزار گردید. از اواسط قرن نوزدهم، شرق‌شناسی به عنوان یک رشته‌ی علمی در حال شگوفایی مطرح شد. شگوفایی شناخت و دانش شرق‌شناسی ارتباط زیادی با فعالیت نهادهای مختلف از جمله دانشگاه‌ها، حکومت‌ها، شرکت‌های تجاری و مؤسسه‌های نقشه‌نگاری داشت. ولی شیوه‌ها، هدف‌ها و حامیان آن متعدد و متمایز بودند. عده‌یی از شرق‌شناسان تلاش‌های قابل توجهی را برای درک فرهنگ‌های شرقی انجام دادند که شامل فهم زبان‌ها، باورها و آیین‌ها و ترجمه‌ی متن‌های شرقی می‌گردید. برخی دیگر از شرق‌شناسان هدف خود را دادن شکل جدیدی از جهان‌شمولی به دین مسیحیت از رهگذر تطبیق پیام مسیحیت با شرایط فرهنگی محلی قرار دادند(دهشیری، ۱۳۹۰ :۶۶).

دو؛ شرق‌شناسی یک اسلوب اندیشیدن است که بر پایه‌ی تفاوت‌های مبتنی بر هستی‌شناسی و دانش‌شناسی استوار است- تفاوت‌هایی که بین « مشرق‌زمین » و در بیش‌تر موارد مغرب‌زمین تشخیص داده می‌شوند. بدین‌گونه، جمع بزرگی از اهل قلم، از شاعران و نویسندگان گرفته الی فلاسفه، نظریه‌پردازان سیاسی، اقتصاددانان و مدیران بی‌طرف و بی‌غرض تفاوت اساسی بین شرق و غرب را هم‌چون نقطه‌ی آغاز پذیرفته‌اند. نقطه‌ی آغاز از برای نظریه‌پردازی‌ها، حماسه‌ها، داستان‌ها، توصیف‌های اجتماعی و گزارش‌های سیاسی مربوط به مشرق‌زمین، مردمانش، رسم‌هایش، ذهنیت و اندیشه‌هایش. این شرق‌شناسی می‌تواند، آشیل، ویکتور هوگو، دانته و کارل مارکس را یک‌جا در برگیرد؛ یعنی این نوع شرق‌شناسی است که به طور بنیادی شرق را از غرب جدا می‌کند و به تهیه و تدوین زنجیره‌یی از توجه‌های حساب شده در مورد شرق اقدام می‌کند.

مفهوم سوم شرق‌شناسی که از دیدگاه تاریخی و مادی مشخص‌تر از هردو مفهوم دیگراست. چنانچه اواخر قرن هجدهم را به تقریب هنگام آغاز شرق‌شناسی به شمار آوریم، شرق‌شناسی را می‌توان به

صورت نهاد فراگیر مورد بحث، تحلیل و تجزیه قرار داد؛ نهادی که برای رسیدگی به کارهای شرق پی‌ریزی شده و وسیله‌ی پرداختن به مشرق‌زمین بوده‌است و مراد از پرداختن به مشرق‌زمین عبارت است از سخن گفتن در باره‌ی آن، تصویب کردن نظریه‌های مربوط به آن، توصیف آن، تدریس در باره‌ی آن، اقامت در پهنه‌ی آن و حکم‌راندن برآن. سخن کوتاه شرق‌شناسی یعنی شیوه‌ی غربی برای سلطه بر مشرق‌زمین وتغییر ساختار آن و اعمال قدرت بر آن است(سعید،۱۳۸۶: ۲۱-۲۲). براساس این مفهوم، شرق‌شناسی بخشی از گفتمانی یک‌پارچه است، شبکه‌ی پذیرفته شده برای عبور دادن شرق از فیلتر آگاهی غربی و «مولفه‌ی اصلی فرهنگ و تمدن مادی اروپایی»؛ به دیگر سخن، ابزاری در دست امپریالیسم انگلیسی، فرانسوی و بعدهای امریکایی(لیون مک فی،۱۳۹۸: ۲۵). این گفتمان در حکم « پیکره‌یی برساخته از نظریه و کاربرد» است که آگانه یا ناآگانه در جهت تأمین منافع قدرت‌های امپریالیستی اروپایی طراحی شده و این امکان را در اختیار غرب گذاشت تا شرق را تحت سلطه و استعمار در آورده، آن را از نو بنا کند. بنابراین، پیوند عمیقی میان قدرت غرب و انگاره‌های شرق‌شناسانه آن وجود دارد؛ چرا که این تصورها و تلقی‌ها، به منزله‌ی بهانه‌هایی در راستای گسترش سلطه‌ی استعماری غرب مورد بهره‌برداری و استناد قرار گرفته‌اند. طبق شهادت تاریخی، در جامعه‌های اروپایی، یک شرق‌شناس همواره در ارتباط مستقیم با اداره‌ی استعماری بوده است. برای نمونه، بهره‌برداری سیاسی ناپلیون بناپارت پیش از لشکرکشی عظیم خود به مصر، ابتدا هیئت بزرگی از شرق‌شناسان و دانش‌مندان حوزه‌های مختلف را به آن‌جا گسیل داشت تا زمینه را برای حضور مؤثرتر فرانسویان در این کشور فراهم سازند(عیسی‌زاده، ۱۳۹۷: ۱۲۳).

از این نگاه شرق‌شناسی گفتمان غربی است در باره‌ی شرق،که مبناهای هر بحث و استدلال آن را تمایز شرق و غرب تشکیل می‌دهد. براساس این گفتمان شرق توسط غرب، در ارتباط با غرب و برای غرب است و شرق‌شناسی شیوه‌ی غربی برای تسلط بر شرق است و حاصل آن نادیده گرفت واقعیت شرق و مردم آن می‌باشد(نساج،بی تا: ۵) مبالغه نیست اگر ادعا شود که تحت تأثیر شرق‌شناسی، هر فرد اروپایی، در هر آن‌چه راجع به شرق، مردم آن دیار و رسم‌های آنان می نوشت نژادپرستانه، امپریالیستی و تقریبا به طور کلی نژادمحور عمل می‌کرد. مرور نمونه‌هایی از گفته‌های برخی اندیش‌مندان و متفکران نامی غرب در این زمینه خالی از فایده نیست: برای مثال، هگل فیلسوف آلمانی که به گرایش غرب‌محور، صبغه‌ی فلسفی بخشید، « جامعه‌ی غیر غربی را ایستا، غیر عقلانی، مستغرق در گرداب طبیعت، در حاشیه، غیر آزاد و بعضاً حتا عاری از درک آزادی به شمار می‌آورد» و آندره زیگفرید، اندیش‌مند فرانسوی، « تمام پیش‌رفت

کنونی بشر را مرهون هوش و استعداد نخبگان مغرب‌زمین می‌دانست و مشرق‌زمین را جهان مقلد، عقب‌مانده، تهی از نوآوری، تنبل، بی‌دقت و حتا فاقد سهمی ناچیز در چرخه‌ی رشد و توسعه قلم‌داد می‌کرد.

هم‌چنین دیوید هیوم فیلسوف اسکاتلندی، در اثر مطرح خود با عنوان « جستارهای اخلاقی، سیاسی و ادبی» اظهار نظر نژادگرایانه شرم‌آوری ابراز کرده است. به بیان او،« هرگز ملت متمدن از سایر فرزندان بشر به جز سفیدپوستان وجود نداشته است، نه یک اثر متعالی بین آن‌ها وجود دارد و نه تولیدهای مبتکرانه‌یی؛ نه هنری و نه علمی». ارنست‌رنان، فیلسوف و تاریخ‌نگار فرانسوی نیز ضمن اعتقاد به برتری و اصالت غرب، شرق را فاقد تاریخ و افسانه‌ی بی اهمیت، یخ‌زده، بیگانه با عقل و دارای مردمی با اذهان بسته، بی‌جنبش، بی‌حرکت و برخوردار از زبان متحجر، مرده و محبوس توصیف می‌کند(عیسی‌زاده، ۱۳۹۷: ۱۲۲).

پس شرق‌شناسی حوزه‌ی وسیعی است که تقریبا همه فعالیت‌های شناختی معطوف به شرق را در بر می‌گیرد. در واقع شناخت شرق همانا تسلط بر آن است . تسلط بر شرق نیز خود موجب انهدام استقلال و خودمختاری آن می‌شود، چرا که شرق همچون شی قابل مطالعه و جاذب در اختیار آزمایشگاه‌های غربی قرار دارد و به آنچه صلاح غرب در آن است تبدیل شده است...

باید تذکر داد که نقش شناخت در غرب پیوسته با هوشیاری و آگاهی دنبال شده و بدون آن‌که به هدف اصلی و سیاسی آن اشاره‌یی شود، پیوسته به نفس شناخت به مثابه‌ی یک اقدام علمی مباهات شده است. ... درست در همین چارچوب فکری است که قرن‌هاست سیل جهان‌گرد و بازرگان و پزشک و سپس باستان شناس و معلم مذهبی و دیپلمات و دانش‌مند به سوی میهن ما سرازیر گردیده است. این شخصیت‌ها برای شرق‌شناسی خوراک تهیه می‌دیده‌اند(کتبی،بی تا: ۲۱۹).

از طرف دیگری، شناخت شرق در مغرب تاکنون جز با معیارهای غربی انجام نپذیرفته است. شرق‌شناسی« علمی » است که شرق را آن طوری‌که خود می‌بیند برای غربیان و برای عالمیان می‌سازد. «حقیقت شرقی» معمولاً محدود و منوط به دید و قضاوت « عالمانه» مستشرق و نه مربوط به « انسانیت شرقی» و « واقعیت بومی فرهنگی » اوست. شرق‌شناس برای آن‌که کار شناخت و بهره‌گیری از شرق را ممکن سازد، وظیفه‌ی خود می‌داند که شرقی را در محدوده‌ی بینش خویش تحدید و قالب‌گیری و آن‌قدر زیرورو کند تا به فهم او نزدیک شود و به صورتی قابل هضم و جذب در آید. این وظیفه را تخصص او، فرهنگ و جامعه‌ی او و بالاخره دولت او به وی واگذاریده است. البته این وظیفه‌شناسی مانع از آن نیست که مستشرق تصور کند کار او در جهت منفعت‌های شرق هم هست، در جهت منفعت‌های بشریت هم هست، چون هم علم است و علم را برکسی منع نیست و هم عمل است، عملی فرهنگ‌پرورانه و انسان دوستانه!

بدیهی است که این‌گونه ادعاها را جز به پوشش‌هایی جهت استتار نیت‌های سودجویانه‌ی غرب نمی‌توان تعبیر کرد. ادبیات و شعر و فرهنگ و دین و آیین شرقی باید به دست متخصصان غربی ترجمه و تفسیر و معرفی شود تا در مجموعه‌ی جهان‌شمول فرهنگی و علمی غرب حق حیات پیدا کند و به عنوان منبع‌های قابل اعتماد برای هر دو فرهنگ غرب و شرق به شمار آید و این‌طور می‌شود که یک شرقی به قول آل احمد:« کاری به اساس فلسفه‌ی غرب ندارد. وقتی هم‌که بخواهد از حال شرق خبری بگیرد به مرجع‌های غربی متوسل می‌شود و از این جاست که در کشورهای غرب‌زده، بحث شرق شناسی (که به احتمال قریب به یقین انگلی است بر ریشه‌ی استعمار روییده) مسلط بر عقل‌ها و اندیشه‌ها است و یک غرب‌زده به جای این‌که فقط در جست‌وجوی اصل‌های تمدن غربی به استناد و مرجع‌های غرب رجوع کند، فقط در جست‌وجوی آنچه غیر غربی است چنین می‌کند.

عمل شرق‌شناس اغلب از مرز ترجمه و تفسیر و معرفی ساده می‌گذرد و به دلیل مشکل‌های ناشی از این کار ناچار وسواس و دقت علمی خود را از دست می‌دهد، زیرا آنچه برای این قبیل محققان همین دست اول پیدا می‌کند، درک غربی متن‌هاست و نه حفظ اصالت آن‌ها. از جمله‌مشکل‌های که شرق‌شناس پیوسته با آن دست به گریبان است یکی انتخاب متن است. هرمتنی برای مستشرق جالب نیست . نوشته‌یی توجه او را جلب می‌کند که در فضای فرهنگی و اجتماعی غربی او بتواند جایی داشته باشد، غربی فهم باشد، در تفکر منطقی ومنظم غربی اختلال ایجاد نکند، دور از ذهن و ناباب نباشد، ادعاها و فرضیه‌های او را به اثبات برساند، پرسش‌های او را جواب‌گو باشد و خلاصه کار وی را آسان سازد. این‌جاست که بسیاری از مطلب‌های دست اول شرقی عمداً یا سهواً از قلم می‌افتد وبا غنا و معنویت خود را از دست می‌دهد و یا گاهی اصولا درک نشده‌ی قلمی می‌گردد(همان: ۲۲۴-۲۲۵). ازاین‌رو، دانش شرق‌شناسی به جای آن‌که یک دانش صرف برای شناخت دیگری باشد، به ابزاری فریب‌آمیز برای سیاست امپریالیستی غربیان تبدیل شده است. شاید مهم‌ترین ویژگی گفتمان شرق‌شناسی پیوند قدرت با د انش در این حوزه باشد، به طوری که دانش تولید شده در خدمت قدرت و سیاست قرار می‌گیرد. از این‌رو برخی نقطه‌ی پیدایش شرق‌شناس را- این گفته‌ی فرانسیس بیکن: « دانایی قدرت است».- می‌دانند.

مبنای کلی تفکر شرق‌شناسانه، نوعی جغرافیای تخیلی و به نحو هولناکی قطب‌بندی شده است که جهان را به دو بخش نامساوی تقسیم می‌کند؛ بخش بزرگ‌تر و « متفاوت» آن به نام مشرق‌زمین خوانده می‌شود و آن دیگری عنوان غرب، مغرب‌زمین یا جهان « ما» را بر روی خود دارد. در واقع، شرق‌شناسی به وجود آمده است تا با نشان دادن تقابل شرق و غرب، هویت غرب را اثبات کند(عیسی‌زاده، ۱۳۹۷: ۱۲۱).

شرق‌شناس با مشرق‌زمین سروکاری ندارد، مگر هم‌چون نخستین انگیزه‌ی آن‌چه می‌گوید. آن‌چه شرق‌شناس می‌گوید یا می‌نویسد(صرفا به اعتبار این واقعیت که آن سخن قبلاً گفته یا نوشته شده است) با این هدف گفته یا نوشته می‌شود که نشان داده شود. شرق‌شناس در بیرون مشرق‌زمین مکان دارد و این بیرون بودن او از حیطه‌ی مشرق‌زمین هم در حکم یک واقعیت وجودی و فزیکی است و هم یک واقعیت معنوی. حاصل اصلی این در بیرون قرار داشتن البته عرضه داشتن مشرق‌زمین است و به گونه‌یی نمایندگی آن را به عهده گرفتن. از همان روزگار کهن یعنی زمانی که اسخیلوس نمایشنامه‌ی « پارسی‌ها» را نوشت، مشرق‌زمین تغییر ماهیت داد، یعنی از صورت سرزمین دور دست و غالبا تهدید کننده‌یی که سرزمینی «دیگر» یا « دیگرگونه» است به در آمد و به صورت انسان‌هایی بالنسبه آشنا جلوه‌گر شد.

سعید پس از تحلیل اثر« اسخیلوس» به نام « پارسی‌ها» و دیگری اثر «اورپید» به نام « باخایی‌ها» چنین نتیجه‌گیری دارد: « دو جنبه‌ی مشرق‌زمین که در این نمایشنامه آن را از جهان غرب جدا و دیگرگونه نشان می‌دهند به صورت رگه‌های اساسی جغرافیای خیال‌پرورانه‌ی اروپای باقی مانده‌اند. خط حایلی بین دو قاره کشیده شده است. اروپا توانا و داناست. آسیا مغلوب و دور دست است. اسخیلوس به نمایندگی و سخن‌گوی آسیا را به عهده می‌گیرد و آسیا را وا می‌دارد که از زبان ملکه‌ی کهن‌سال ایران (مادر خشایارشا) و متجلی در وجود او سخن بگوید. این اروپاست که مشرق‌زمین را « بیان می‌دارد». این بیان داشتن نقش سرکرده‌ی یک نمایشنامه‌ی عروسکی نیست، بلکه نقش یک آفریننده‌ی واقعی است که قدرت جان‌بخش او فضای خاموش و خطرناکی را در ورای سرزمین آشنا نهفته است، نمایندگی می‌کند، جان می‌بخشد و «تشکیل می‌دهد». قیاس یا شباهتی موجود است بین مجموعه‌ی هماهنگی که اسخیلوس عرضه می‌دارد و در برگیرنده‌ی جهان آسیایی به گونه‌یی است که نمایشنامه‌نویس می‌بیند از یک طرف و مجموعه‌ی فرهیخته‌ی پژوهش شرق‌شناسانه از طرف دیگر. این مجموعه، پهنه‌ی گسترده و بی‌شکل هویت آسیایی را در معرض موشکافی‌یی قرار می‌دهد که گاه دوست‌دارانه یا غم‌خوارانه است و گاه چنین نیست، ولی در هرصورت همواره از جایگاه سلطه و سروری اعمال می‌شود. رگه‌ی دوم که مفهوم و پیامش آن است که مشرق‌زمین خطر برانگیز است. افراط‌گرایی‌های شرقی‌اندیشه و کردار منطقی را تضعیف می‌کند و این افراط‌گرایی‌ها هستند که به گونه‌ی مرموزی جذابند ولی در عین حال مغایر هرآن‌چه هستند که ارزش‌های معقول و طبیعی تلقی می‌شوند.

شرق‌شناس بر مشرق‌زمین از بالا می‌نگرد و هدفش آن است که تمامی چشم‌اندازگسترده‌ی مشرق‌زمین را در یک نظر برانداز کند. (از فرهنگ و دین و مذهب گرفته الی ذهنیت و تاریخ و جامعه).

هنگامی که یک شرق‌شناس فرهیخته در کشور مورد مطالعه‌اش سفر می‌کرد آنچه در ذهن داشت همواره عبارت بود از نکته‌های تجریدی و به دور از واقعیت ملموس در خصوص تمدن تحت مطالعه‌ی‌او و به ندرت اتفاق می‌افتاد که شرق‌شناسان به چیزی علاقه‌مند باشند، مگر به اثبات رساند؛ حقیقت‌های کهنه و خاک خورده. راه اثبات رساندن این حقیقت‌ها یا واقعیت‌ها آن بود که آن‌ها را، بدون چندان موفقیتی بر مردم بومی محل تطبیق بدهند، یعنی بر مردمی که درنمی‌یافتند قضیه از چه قرار است(سعید، ۱۳۸۶: ۸۸).

بنابر این، وظیفه‌ی شرق‌شناس آن است که مشرق‌زمین را به صورت یک رشته از قطعه‌های مجزای نمودار مشرق‌زمین عرضه بدارد، قطعه‌هایی که از نو انتشار یابند، در باره‌ی آن‌ها توضیح داده شود، بر آن‌ها حاشیه نوشته شود و قطعه‌ها بازهم بیش‌تری احاطه شان کنند. برای این گونه عرضه داشتن به نوع یا سبک خاصی نیاز هست. این نوع خاص ادبی همانا « گزیده‌ی اثرها » یا « زبده‌ی اثرها » است(همان: ۱۹۵).

از دیدگاه سعید، عرضه داشتن‌های شرق‌شناسی در فرهنگ اروپایی بر روی هم حالتی را پدید می‌آورند که می‌توانیم آن را هم‌خوانی استدلالی و برهانی بخوانیم و این هم‌خوانی یا ثبات نه تنها دارای تاریخ است، بلکه از حضور مادی و نهادی‌یی برخوردار است که می‌تواند نمودار آن باشد یا پشتوانه‌ی آن. این هم‌خوانی نوعی عمل یا اقدام فرهنگی بود، یعنی ساختاری یا نظامی بود، از فرصت‌ها و موقعیت‌ها برای عرضه داشتن گفته‌ها و نوشته‌هایی در باره‌ی مشرق‌زمین. نکته‌یی که می‌خواهم در باره‌ی این ساختار بیان دارم این است که این ساختار در حکم عرضه د اشتن غلط اصل یا جوهر مشرق‌است(که خودم به هیچ وجه به وجودش معتقد نیستم) بلکه آن است که این نظام یا ساختار به همان‌گونه‌یی عمل می‌کند که عرضه داشتن‌ها معمولاً عمل می‌کند، یعنی برای هدف یا مقصد خاصی عمل می‌کند، بر مبنای گرایش معینی عمل می‌کند و در یک زمینه‌ی معین تاریخی و فکری و حتا اقتصادی عمل می‌کند. به دیگر سخن، عرضه داشتن‌ها هدف و منظوری در پس خود دارند، در بیش‌تر زمان‌ها مؤثر هستند و یک یا چند کار یا وظیفه معین را انجام می‌دهند. عرضه داشتن عبارت از تشکل یا آن گونه که رولان بارت در باره‌ی همه‌ی جنبه‌های زبان گفته است، عبارت است از تغییر شکل دادن و کج و معوج کردن. مشرق‌زمین به مثابه‌ی یک فقره «عرضه داشتن» یا عرضه شدن » در اروپا شکل می‌گیرد یا تغییر شکل می‌یابد و مایه و خمیره‌ی این شکل گرفتن یا تغییر شکل یافتن و کج و معوج شدن حساسیتی است نسبت به منطقه‌ی جغرافیایی‌یی که « شرق» خوانده می‌شود(و این مداوماً بیش از پیش جنبه‌ی اخص به خود می‌گیرد). کارشناسان این عرصه از آن‌رو کارشان را به اصطلاح بر روی آن یا بر مبنای آن انجام می‌دهند که در هنگام مقتضی حرفه‌ی آنان در مقام شرق‌شناس این را ایجاب می‌کند که آنان بر جامعه‌ی خود تصویرهایی از مشرق‌زمین عرضه می‌دارد که

این خواص را دارد؛ (سعید،۱۳۸۶: ۳۹۲-۳۹۳) مثلا سعید از سرآلفردلایل نقل می کند:«شرقیان از دقت بیزار و گریزانند و هر انگلیسی مقیم هندوستان یا دارای رابطه با هندوستان باید همواره این نکته‌ی پندآمیز را در ذهن داشته باشد.» فقدان دقت که می‌توان به آسانی براو نزول بیش‌تر نهد و به جامه‌ی دروغ و ناراستی درآید، در واقع خصوصیت عمده‌ی ذهنیت شرق است. انسان اروپایی در استدلال دقیق است.هرآنچه او به عنوان واقعیت بیان می‌دارد، از هرگونه ابهام بری است.

از زبان کرومر می‌نگارد: « مشرق‌زمینیان یا عرب‌ها، ساده‌لوح، فاقد پشت‌کار و ابتکار عمل و اهل چاپلوسی اغراق‌آمیز، دسیسه، تزویر و بی‌مهری به حیوان‌ها اند». به گفته‌ی او مشرق‌زمینیان نه بر روی راه می‌توانند راه بروند و نه بر روی سنگ‌فرش(ذهن مغشوش آنان مانع از درک چیزی است که اروپایی هوشیار بی‌درنگ درمی‌یابد، یعنی این را که راه‌ها و سنگ‌فرش‌ها برای راه رفتن درست شده‌اند. مشرق‌زمینیان معتاد به دروغ‌گویی‌اند، تنبل و بدگمان هستند و در همه موارد نقطه‌ی مقابل و وجه متضاد فانی از قبیل روشنی کلام، صراحت‌لهجه و علو طبع به شمار می‌روند که از خصوصیت‌های نژاد انگلوساکسون است...

هم‌چنان از زبان بالفور تذکر می‌هد که انسان مشرق‌زمین غیرمنطقی، فاسد(در حضیض انحطاط)، کودک منش و « دیگرگونه»می‌باشند. بنابراین، انسان اروپایی منطقی، با تقوا، بالغ و طبیعی یا نرمال به شمار می‌روند(همان:۶۹- ۷۱).

اما نارسایی‌های روش‌شناسی شرق‌شناسی را نه می‌توان مشخص کرد که مشرق‌زمین « واقعی» چیزی غیر از تصویری است که شرق‌شناسان از مشرق‌زمین کشیده‌اند و نه با ذکر این نکته که از آن‌جا که بیش‌تر شرق‌شناسان غربی‌اند و نمی‌توان از آنان انتظار داشت از چگونگی مشرق‌زمین حسی یا درکی درونی داشته باشند. این هردو گفته عاری از واقعیتند . نکته آن بوده است که خود « مشرق‌زمین» یک وجود ساختگی است و هم‌چنین این فکر که مکان‌های جغرافیایی موجودند که ساکنان بومی‌یی دارند که از ریشه و اساس با دیگران متفاوت‌اند و می‌توان آنان را بر اساس جوهر دینی یا فرهنگی یا نژادی مختص آن مکان جغرافیایی تعریف و مشخص کرد، نکته‌یی است که در آن شک بسیار هست.

با این حال، شرق‌شناسی به رغم ناتوانی‌هایش، زبان اسفبارش، نژادپرستی‌اش که چندان پنهان نیست و ساختار فکری و عقلانی بسیار سست، امروز هنوز (به شکل‌های) برجا و شکوفاست. در واقع یک نکته که ترس و نگرانی بر می‌انگیزد آن است که نفوذ آن به خود « مشرق‌زمین » هم گسترش یافته است. صفحه‌های کتاب‌ها و روزنامه‌هایی که به زبان عربی (و بی‌شک به زبان‌های ژاپنی، به بسیاری از

گویش‌های هندوستان و به سایر زبان‌های شرقی) انتشار می‌یابند حاوی تجزیه و تحلیل‌های دست دومی است به قلم عرب‌ها و در رابطه با « ذهنیت عرب»، « اسلام » و تصورها یا افسانه‌های دیگر(همان: ۴۶۱).

سعید در « شرق‌شناسی»، تفسیری فرهنگی از استعمار ارایه می‌دهد و این را مطرح می‌کند: پیش از آن‌که دوران استعمار اروپایی وجود داشته باشد، باید ایده‌ی اروپا با این تصور که فضای اجتماعی جغرافیایی وجود دارد که در تقابل با « شرق»، « غرب» خوانده می‌شود، وجود داشته باشد. علاوه بر این، اروپا و غرب باید برتر و منادی پیش‌رفت و توسعه قلم‌داد شود و به عکس، شرق باید فرودست و به لحاظ اجتماعی عقب‌مانده و عاجز از پیش‌رفت و ترقی تصور شود. غالبا فرودستی شرق در قالب نژادی و جنسیتی درک شده بود. انسان شرقی فردی به لحاظ نژادی « ابتدایی» و در پیوند با خصایص کلیشه‌یی زنانه مانند انفعال، تزلزل، کودک‌وارگی و زینتی بودن تصور می‌شد. سعید این شبکه از گفتمان‌ها، بازنمایی‌ها، دانش‌ها و باورهای قومی را که این تقسیم‌بندی نمادین جهانی را به وجود آورده است« شرق‌شناسی» می‌نامند.

به این ترتیب شرق‌شناسی « مشروع‌ترین » و خطرناک‌ترین روش فکری است که در اسارت شرق به کار گرفته شده، ولی باید دانست که عمل « علمی» غرب به این‌جا ختم نمی‌شود، بلکه روش‌های دیگر نیز در این راه اتخاذ شده است. از جمله‌ی این روش‌ها تشویق مغزهای به فرار از میهن آباء و اجدادی، به کار گرفتن تعدادی از آن‌ها و ترغیب بقیه به بازگشت به وطن بعد از کارآموزی‌های لازم است. سیاست اعطای بورس تحصیلی و گشایش درهای دانشگاه‌های غربی به روی دانشجویان بیگانه و جذب نیروهای انسانی ارزان قیمت از کشور های فقیر، جهت رشد بیش‌تر کشورهای صنعتی در چارچوب این سیاست انجام می‌گیرد(کُتُبی، بی تا: ۲۲۸).

باید توضیح داد که شرق‌شناسی به عنوان مطالعات چند رشته‌یی با مطالعات چند منطقه‌یی نیز همراه گردیده است؛ به گونه‌یی که علاوه بر هند شناسی(با توجه به این‌که هند تهدیدی برای غرب به شمار نمی‌آمد) و چین شناسی (با توجه به این‌که چین سرزمینی دور دست قلم‌داد می‌شد) خاورمیانه شناسی یعنی شناخت جهان عربی و اسلامی که دارای نزدیکی جغرافیایی و فرهنگی با غرب و مظهر نوعی خطر و چالش برای غرب بود، نیز در دستور کار جدی شرق‌شناسان قرار گرفت. از این رو، شایسته بود روی‌کردی تمدنی به شرق‌شناسی اتخاذ گردد و اسلام‌شناسی به عنوان علم مستقل مورد مطالعه و بررسی واقع شود(دهشیری، ۱۳۹۰: ۶۶). اما مطالعات مربوط به خاورمیانه‌شناسی به ویژه شناخت جهان اسلام و عرب نیز گرچه متاثر از روی‌کرد اسلام هراسانه به دلیل تجربه‌های تلخ تاریخی مانند جنگ پوآتیه، جنگ‌های صلیبی و شکست مسلمانان در اندلس بوده است، لیکن موجب‌های رونق مطالعات تمدنی و دین‌پژوهی به ویژه اسلام‌شناسی

در غرب گردید. با وجود این، به دلیل تلفیق فضای گفتمانی استعماری با مطالعات شرق‌شناسی در خاورمیانه و شمال آفریقا نوعی دیگرسازی« بی‌تمدن، عقب‌مانده، متحجر، خشونت‌گرا، غیر عقلانی و فرودست) با توجه روابط میان استعمارگران اروپایی و جامعه‌های استعمارزده‌ی شرق مسلمان شکل گرفت و این دانش نژادی شده در باره‌ی جهان اسلام به شیوه‌های گوناگون از جمله پژوهش، نمایش، ادبیات، نقاشی، رسانه‌ها، سینما و تئاتر تجلی یافت؛ به گونه‌یی که اغلب دانش‌های در خدمت تصویرسازی منفی از جهان اسلام قرار گرفت(همان: ۷۱-۷۲). از دید سعید، در بازنمایی رسانه‌یی شرق‌شناسانه، اسلام به منزله‌ی یک دین پرنقوذ با بُعدهای پیچیده کلامی، فقهی، اخلاقی، عرفانی و اجتماعی، همواره به برخی رخدادهای سیاسی خاص فروکاسته می‌شود. در این تصویرسازی، هیچ ارتباط مستقیم و معناداری میان آن‌چه امروزه غرب و غربیان از اسلام می‌فهمند با حقیقت اسلام و واقعیت‌های جامعه‌ی اسلامی وجود ندارد. سعید مشخصاً در رابطه با امریکا معتقد است که اسلام بازنمایی و عرضه شده در رسانه‌های این کشور به معنای واقعی کلمه اسلامی نیست، بلکه صورت خاص، کلیشه‌یی و پردازش شده از آن و تصویر مطلوب سردمداران ایالات متحده، به عنوان آخرین ابر قدرت جهانی است. رسانه‌های آمریکایی آن‌چه را که سیاست‌مداران می‌خواهند و می‌پسندند در باره‌ی اسلامی نشر می‌دهند(عیسی‌زاده،۱۳۹۷: ۱۳۰). پس یکی از مجموعه‌های مهم شرق‌شناسی، اسلام‌شناسی است، به عبارت دیگر اسلام‌شناسی بخشی از دانش عام شرق‌شناسی و از انگیزه‌های است که شرق‌شناس را معطوف به شرق می‌سازد.

بنابرآنچه گذشت، می‌توان مولفه‌های مهم شرق‌شناسی را در شماره‌های تذکر داد:

۱. ابداع شرق: شرق‌شناسی، « شرق» مورد توصیف خود را ساخته است. در این تلقی، شرق یک ابداع اروپایی است و از دیر باز، خاست‌گاه ماجراهای عاشقانه، آدم‌های بیگانه، خاطره‌ها و سرزمین‌های به یادماندنی و تجربه‌های برجسته می‌باشد. البته این‌که فکر کنیم که شرق اساساً یک اندیشه و ابداع بوده و هیچ‌گونه واقعیت مرتبط ندارد، اشتباه است. به این ترتیب « دانش مربوط به شرق از آن‌روی که از منبع قدرت الهام گرفته است، به یک معنا شرق را ایجاد می‌کند و هم‌چنان شرقی را و دنیا او را. این ویژگی بر این مولفه تأکید دارد که تصور از « دیگری » هیچ‌گاه کاملاً خیالی نیست و در عین حال کاملاً هم واقعی نیست و در هر صورت این« ما » هستیم که در ساخت « دیگری» نقشی فعال ایفا می‌کنیم(نساج، بی تا: ۵).

۲. عمومیت و یک‌پارچگی: شرق‌شناسی نوعی تصور وعقیده‌ی جمعی است که به « اروپایی‌ها» در مقابل غیراروپایی‌ها را هویت می‌بخشد.. .

۳. خصلت آرشیوی و تاریخ‌مندی : شاید بتوان ادعا کرد که هرگونه مطالعه‌ی « دیگری» مطالعه‌ی تاریخی خواهد بود؛ حتا اگر برای اولین‌بار باشدکه دیگری را می‌بینیم.

۴. تمایز « ما» و « آن‌ها» : در این نگاه « ما» و « دیگری» به طور کامل از هم جدا انگاشته می‌شوند. شرق‌شناسی در نهایت یک دید یا تصور سیاسی از واقعیت بود که ساختار آن، خودموجب ارتقاء و افزایش اختلاف بین آن‌چه که مأنوس و آشنا بود(یعنی اروپا، غرب، ما) و آن‌چه ناآشنا و بیگانه بود(یعنی شرق، مشرق‌زمین، آن‌ها) می‌شد. به این ترتیب به یک معنا این دید و تصور، دو دنیایی را که آن‌گونه تصور شده بود، به وجود آورد و سپس خود در خدمت آن قرار گرفته بود. شرق‌شناسان در دنیای خود زندگی می‌کردند و ما در دنیای خودمان.

۵. دوآلیسم خوب و بد : در این نگاه، صفت‌های ناپسند به شرقی ـ دیگری ـ و صفت‌های پسندیده به غربی ـ ما ـ نسبت‌داده می‌شود. به عنوان مثال به برخی از صفت‌های به کار رفته در سخنان کرومر و بالفور توجه شد؛ به عنوان نمونه: »انسان شرقی، بی‌منطق، محروم، افتاده، ویران، مثل بچه، موجودی متفاوت بود و در مقابل، فرد اروپایی، منطقی، بافضیلت، پخته، طبیعی و نرمال بود. توصیف‌های شرقیِ شرق‌شناسان، تمام حیطه‌ها را نیز در بر می‌گیرد. آن‌ها به‌طور کلی شرقی‌ها را آدمیانی می‌دانند که از نظر فکری، عقب‌مانده؛ از نظر احساسات، شهوانی؛ از نظر فرهنگی، منفعل؛ از نظر سیاسی، رخنه‌پذیر و از نظر دولت،استبدادی هستند.

۶. اندیشیدن به جای دیگری: در این نگاه و با توجه به تمایز پیش‌گفته، « خود» به جای « دیگری» می‌اندیشد و سخن می‌گوید و از چنان جای‌گاهی برخوردار است که به جای دیگری قرار می‌گیرد؛ حتا نویسنده‌یی چون مارکس در هجدهمین سال لویی بناپارت می‌نویسد: « آنان نمی‌توانند خود نماینده‌ی خویشتن باشند، کسی باید نماینده‌ی ایشان باشد». این نگاه از سطح سخن گفتن به جای دیگری نیز فراتر رفته و به‌جای دیگری تصمیم می‌گیرد.

۷. خود محوری: وجه تمایز مهم دیگر در این نگاه آن است که مرکز و سنجه‌ی قضاوت‌های خود اروپایی هستند.

۸. فرادستی« ما»، فرودستی « آن‌ها» : بنیان نگاه شرق‌شناسانه، این است که « هویت انسان اروپایی در مقایسه با تمام انسان‌ها و فرهنگ‌های غیر اروپایی در سطح متعالی‌تری قرار دارد(همان:۶- ۱۰).

۲،۲،۲. تاریخچه‌ی شرق‌شناسی

گرچه شرق‌شناسی پدیده‌ی نسبتاً جدید و نو ظهور است، ولی شناخت شرق و اندیشه در باره‌ی آن به گذشته‌های دور می‌رسد که ردپای آن را می‌توان در نخستین کتیبه‌ها و سنگ‌نوشته‌های تاریخی جست‌وجو نمود. برخی‌ها آغاز فعالیت این پدیده را زمانی می‌دانند که بخش‌های شرق و جنوب شرقی اروپا به دست مسلمانان فتح شد و خلافت اروپایی مسلمانان در سرزمین پهناور « اندلس» شکل گرفت و بدین ترتیب اولین بستر مناسب برای آشنای جدی غرب مسیحی با اسلام و مسلمانان فراهم آمد. براساس این گزارش، پیش‌تاز شرق‌شناسی شخصی موسوم به «پطروس‌آلفوسی» روحانی یهودی اسپانیایی است که در سال ۱۱۰۶ میلادی به مسیحیت گروید. او نخستین مترجم و ناقل داستان‌های شرق به زبان لاتین و تلاش‌گر، در راه نشر دانش‌های اسلامی در اروپاست. بعد از شکست غرب در جنگ‌های صلیبی، پژوهش در عقیده، فرهنگ، رسم، تمدن، تاریخ اسلام و مسلمانان از سوی اروپاییان، هویت یافت و شخصیت‌هایی از طبقه‌های اجتماعی در لباس بازرگان، جهان‌گرد، درویش، سفیر و ایلچی، دورترین نقطه‌های سرزمین بزرگ اسلام را درنوردیدند که مجموع آنها تاکنون بالغ بر هزاران کتاب، سفرنامه، یادداشت، تحقیق و خاطره است.

برخی دیگر« پطروس کلونی» را اولین برنامه‌ریز شرق‌شناسی و اسلام شناسی دانسته‌اند. گفته شده است که اولین ترجمه‌ی قرآن به زبان لاتین زیر نظر او انجام گرفته است(شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۳۳).

اما شرق‌شناسی موجودیت رسمی خود را در سال ۱۳۱۲م، یعنی در زمانی آغاز کرد که شورای کلیسای وین بر آن شد که چند کرسی استادی برای امر مطالعه و پژوهش در مورد زبان‌های عربی، یونانی، عبری و سریانی در پاریس، اکسفورد، بولونیا، آوینیون و سالامانکا بنیان نهد(سعید،۱۳۸۶: ۸۴). آنان معتقد بودند که با شناخت زبان عربی و کسب توانایی سخن‌گفتن به این زبان می‌توان در میان عرب‌ها نفوذ و آنان را به مسیحیت دعوت کرد. بدین‌سان نخستین کوشش‌ها برای دست‌یابی به شناخت از شرق در پایان قرون وسطا به وقوع پیوست. اما در قرن شانزدهم، شرق‌شناسی از حالت تبلیغ مذهبی قرون وسطایی‌اش خارج شد و برای نخستین‌بار در سال ۱۵۳۹ گیوم‌پاستل و شاگرد او ژوزف‌اسکالیژر پایه‌های مطالعه‌ی شرق اسلامی را در کلژدو فرانس پی‌ریزی کردند. از آن به بعد مطالعه در باب شرق، شکلی برنامه‌ریزی شده و منظم را به خود گرفت و در قرن‌های هفدهم و هجدهم موج ترجمه‌ی اثرهای ادبی شرقی، پیدایش شرق‌شناسی را به قطعیت رساند. در سال ۱۷۳۴م. جورج‌سیل انگلیسی، قرآن را به زبان انگلیسی برگرداند و در سال ۱۷۵۹م. نیز آنکتیل دوپرن فرانسوی، اوستا را به زبان فرانسه ترجمه کرد. به همین ترتیب در سال

۱۷۹۵م. مدرسه‌ی زبان‌های شرقی در فرانسه تأسیس شد و در سال ۱۷۰۴م. در شهرهای خارکف و کازان روسیه‌ی‌تزاری، زبان‌های شرقی آموزش داده شدند(شاهمیری ،۱۳۸۹: ۵۳-۵۴).

ولی اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم را می‌توان شرق‌شناسی نوین فرض کرد که در آن یک رنسانس شرقی پدید آمد و جماعتی از اندیش‌مندان و هنرمندان و صاحبانِ سیاست چنین به نظر شان رسید که عصر آگاهی نوینی در باره‌ی مشرق‌زمین(که از چین تا دریای مدیترانه امتداد می‌یافت) آغاز شده است. این آگاهی تا حدی نتیجه‌ی کشف اثرهای شرقی و ترجمه‌ی آن‌ها از زبان‌هایی مانند سانسکریت، زند و عربی بود و به علاوه پیامد رابطه‌ی جدید بین شرق و غرب و نگرش جدیدی بر آن رابطه به شمار می‌رفت. می‌توان گفت که حمله ناپلیون به مصر در سال ۱۷۹۸م نقطه‌ی آغاز عصر این رابطه‌ی جدید بود. حمله‌یی که از بسیاری جهت‌ها الگوی تصاحب یک فرهنگ توسط یک فرهنگ دیگر (ظاهراً فرهنگ برتر و نیرومندتر) به شیوه‌ی علمی به شمار می‌رفت. از این‌رو، با اشغال مصر توسط ناپلیون روندهای در روابط شرق و غرب آغاز شد که هنوز هم بر چشم‌اندازهای معاصر فرهنگی و سیاسی ما مسلط هستند. لشکرکشی ناپلیون به مصر هم‌چون صحنه‌یی از برای نمایش شرق‌شناسی بود؛ زیرا بر مصر و سپس سایر سرزمین‌های اسلامی هم‌چون یک سرزمین زنده یا یک آزمایشگاه یا یک تئاتر نگریسته می‌شد. با اقدام‌های که ناپلیون در پیش گرفت، شرق‌شناسی به مثابه‌ی مجموعه‌یی از دانستنی‌های غرب در باره‌ی مشرق‌زمین، پا به مرحله‌ی نوینی نهاد و « مدرنیزه» شد(سعید، ۱۳۸۶: ۷۴-۷۵).

از زمان حمله‌ی ناپلیون به مصر و شاید پیش از آن، سفرنامه‌نویسان، تاریخ‌نگاران، زبان‌شناسان، مردم‌شناسان و سایر اندیش‌مندان مغرب‌زمین هم‌گام با گسترش حرکت‌های استعماری در آسیا، آفریقا و آمریکای‌لاتین، با انگیزه‌های مختلف، اقدام به شناخت و مطالعه‌ی این جامعه‌ها کردند که محصول مطالعه‌ی آنان، به کشف بلکه ایجاد و تعریف جامعه‌ی شرق، نه بر مبنای مشاهده‌های موثق که بر اساس پیش‌داوری‌ها و ذهنیت‌های سو یافته‌شان از شرق بود. در نتیجه یک شرق و انسان شرقی که اساساً با واقعیت بیرونی متفاوت بود، خلق شد و به تعبیر ادواردسعید« ... حاصل شرق‌شناسی غرب، نادیده گرفتن واقعیت شرق و مردم آن بود(احمدی، ۱۳۹۳: ۳۲).

باید گفت که طی قرن نوزدهم بر عزت و اعتبار شرق‌شناسی بسی افزوده شد. انجمن آسیایی فرانسه، انجمن آسیایی بریتانیا، انجمن آلمانی شناخت مشرق‌زمین و انجمن شرقی آمریکا تاسیس شد. هم‌پای تکوین و رشد این انجمن‌ها، شمار کرسی‌های استادی در زمینه‌ی مطالعات مربوط به مشرق‌زمین در سراسر

اروپا افزایش یافت و در نتیجه، راه‌های شناساندن و گسترش‌دادن شرق‌شناسی رو به فزونی نهاد. مجله‌ها و فصل‌نامه‌های شرق‌شناختی، هم بر حجمی دانشی که در این زمینه فراهم بود، افزودند.

با این حال تنها اندکی از این فعالیت‌ها و فقط شمار معدودی از این نهادهای از وجود و اشاعه‌ی مستقل و قایم بالذات برخوردار بودند، زیرا وابستگی شرق‌شناسی به رشته‌های یا به عامل‌های دیگر موجب می‌گشت که اندیشیدن در باره‌ی مشرق‌زمین مشمول محدودیت‌های شود. حتا با ابتکارترین و تصویرپردازترین نویسندگان آن دوره، مانند فلوبر، نروال و اسکات در خصوص آن‌چه می‌توانستند در مشرق‌زمین تجربه کنند یا بگویند، دچار محدودیت بودند. موجب آن بود که شرق‌شناسی در نهایت امر یک بینش سیاسی از واقعیت به شمار می‌رفت و ساختارش تفاوتی را تبلیغ می‌کرد، بین هرچه آشنا بود (اروپا، جهان غرب، « ما») و هرچه غریب و مهجور می‌نمود(مشرق‌زمین، جهان شرق، « آن‌ها»). این بینش بود که دو جهانی را که بدان گونه در ذهن پرورده شده بود، به یک تعبیر خلق می‌کرد و سپس عرضه می‌داشت(سعید، ۱۳۸۶: ۷۶).

سعید در مورد سلوستر دوساسی که نخستین رییس انجمن شرق‌شناسی فرانسه بود، چنین می‌نگارد:« وی که اروپایی بود آرشیوهای شرقی را از بیخ و بن کاوید و برای این کار چاره‌یی نداشت جز آن‌که فرانسه را ترک گوید. وی متن‌های کارا و ذی‌ربط را از بقیه‌ی متن‌ها جدا می‌کرد و سپس با خود به فرانسه می‌آورد. ساسی در آن متن‌ها تغییرهایی وارد می‌نمود، بر آن‌ها حاشیه می‌نوشت ،رده‌بندی شان می‌کرد، نظم وترتیب به آن‌ها می‌داد و بر مبنای محتوای‌شان تفسیرهایی می‌نوشت. به مرور زمان، خود مشرق‌زمین اهمیت کم‌تری یافت و آنچه مهم دانسته می‌شد، آن بود که شرق‌شناس، مشرق‌زمین را چگونه می‌بیند و چگونه تعبیر می‌کند. بدین‌گونه، مشرق‌زمین شرق‌شناسان که ساسی آن را به درون محفظه‌ی مهر و موم شده یک مبحث درس و تحقیق کشانده بود، از آن پس دیگری چندان تمایلی نداشت که به عرصه‌ی واقعیت گام نهد(همان: ۱۹۴). او که بنیان‌گذار شرق‌شناسی علمی در فرانسه به شمار می‌رفت، برخوردار از روحیه‌ی دایره‌المعارفی بود، علاوه بر آن‌که استاد محقق شرق‌شناسی به شمار می‌آمد، مدیر اجرایی قوی بود(با توجه به این‌که اولین رییس شرکت آسیایی به شمار می‌آمد) و با توجه به تسلط بر زبان‌های مختلف از جمله لاتین، یونانی، عبری، اتیوپیایی، ترکی، عربی و فارسی دانش‌مندی بزرگ در عرصه‌ی زبان‌شناختی به شمار می‌آمد و شاگردان زیادی از نسل بعدی شرق‌شناسان را تربیت کرد و روی‌کرد چند رشته‌یی به مطالعات شرق‌شناختی را سامان دگر بخشید. با توجه با این‌که به ممزوج‌سازی مطالعات ادبی و زبان‌شناختی

با فعالیت‌های مدیریتی و اجرایی پرداخت و شرق‌شناسی را از حالت علمی صرف خارج کرد و جنبه‌ی کاربردی بدان بخشید.

در کشور هم‌جوار فرانسه یعنی آلمان، مطالعات شرق‌شناسی در آغاز قرن نوزدهم بیش‌تر به بررسی زمینه‌ی پیدایش عهد قدیم و جدید از منظر مطالعات معانی و بیان و از منظر نشانه‌شناسی مرتبط با مباحث جهان انجیلی متمرکز بود و چندان به اسلام‌شناسی در معنای دقیق کلمه توجهی نداشت. در کشور انگلستان، شرق‌شناسی بیش‌تر بر مبحث‌های هندشناسی تمرکز داشت و تمرکز بر مبحث‌های اسلام‌شناسی از درخشش کم‌تری برخوردار بود، به جز ادوارد دبلیولین و به ویژه سرهمیلتون گیپ که هم به اسلام کلاسیک و هم به تمدن غربی معاصر علاقه‌مند بودند.

شرق‌شناسان انگلیسی، پس از تسلط انگلستان بر بنگال در سال ۱۷۶۰ در عرصه‌ی هندشناسی خوش درخشیدند. نسل موسوم به شرق‌شناسان بریتانیایی بیان‌گر یک الیت اداری و روشن‌فکری بود که مرکب از کارمندان با سوادی بودند که به زبان‌های اداری بومی سخن می‌گفتند. آن‌ها طرف‌دار ارزش‌های انفتاح و گشودگی نسبت به شرق بودند و با کارمندان غرب‌گرا یا انگلیسی‌گرای نسل بعد مخالف بودند، زیرا که نسل بعدی شرق‌شناسان انگلیسی نه به زبان و نه به فرهنگ بومی هند آشنایی داشتند و در عین حال طرف‌دار انگلیسی کردن نظام‌مند فرهنگ هند بودند.

در زمره‌ی نسل نخست شرق‌شناسان بریتانیایی می‌توان به افرادی چون وارن‌هستینگز حاکم بنگال در اواخر قرن هجدهم به عنوان دوست‌دار فرهنگ و تمدن هندو، شارلز ویلکینز به عنوان مترجم، مؤلف، ایدیولوگ و حقوق‌دان بریتانیایی و مفسر قانون‌ها و کاربردهای موجود آن در هند، و از همه مهم‌تر سرویلیام‌جونز اشاره کرد که ضمن بازکشف ارتباط بین زبان‌های سانسکریت، یونانی و لاتین، به نزدیک کردن اسطوره‌شناسی هند به داده‌های تاریخی انجیل مبادرت ورزید و ضمن بنیان نهادن « جامعه‌ی آسیایی بنگال» شاخه‌های چندین رشته‌ی علمی چون تمدن‌شناسی، فلسفه و دین‌پژوهشی را در مطالعات شرق‌شناختی دخیل کرد و به عنوان بنیان‌گذار مشهور شرق‌شناسی علمی در بریتانیا و اندیش‌مند چند رشتگی در مطالعات شرق‌شناسی شناخته شد.

برخلاف شرق‌شناس بریتانیایی که اکثراً از میان انگلیسی‌های مستقر در هند بودند، هندشناسان فرانسوی بیش‌تر زبان‌شناس و مورخ بودند. پیش‌گامان شرق‌شناسی فرانسوی در باره‌ی شبه‌ی قاره‌ی هند عبارت بودن از : گینس یا انکتیل دوپرون که اکثراً به زبان‌شناسی هندو اهتمام داشتند، به گونه‌یی که نخستین کرسی زبان سانسکریت را در قرن نوزدهم در کالج فرانسه با هدف بودیسم‌شناسی هندی بنیان‌گذاریدند و

زمینه‌ی تألیف و ترجمه‌ی کتاب‌های هندی را روز به روز افزایش دادند. این اقدام یعنی ترجمه‌ی متن‌های سانسکریت گرچه ضروری بود، لیکن برای درک هرمنوتیک متن‌های هندی کفایت نمی‌کرد، لذا دانش‌های دیگری چون؛ دین‌پژوهی، نسخه‌شناسی ورمانتیسم‌ادبی را در فرایند کمک به شرق‌شناسی دخیل کردند و بدین‌سان علم‌های چند رشته‌یی جدید را در مطالعات شرق‌شناختی وارد کردند. بدین ترتیب، رشته‌ی شرق‌شناسی که پیش از این متمرکز بر تاریخ و زبان‌شناسی بود به تدریج دوران گذار خود را به شرق‌شناسی تطبیقی طی کرد.

شرق‌شناسی آلمانی بیش‌تر بر روی‌کرد تطبیقی و چند رشته‌یی به مطالعات شرق‌شناختی تمرکز نمودند. شرق‌شناس آلمانی فراتزباپ به جای استدلال بر مبنای تحول‌گرایی، در جست‌وجوی میراث فرهنگی مشترک از ریشه‌ی مشترک غرب و شرق بر می‌آید. او خواستار وجود یک زبان قدیمی هندو-اروپایی است که از ریشه‌ی مشترک سانسکریت، لاتین، فارسی و آلمانی بر خوردار است. بدین‌ترتیب، وی گرامر تطبیقی را بنیان می‌نهد. این روی‌کرد که خواستار تبیین وحدت دانش‌های تاریخی بین مردم هندو- اروپایی است به تدریج جای‌گزین روی‌کرد قبلی مبتنی بر خویشاوندی اولیه‌ی دین‌های آسمانی می‌شود به گونه‌یی که اروپا که خود را مبدای تمدن یونانی و تمدن‌های سامی خاورمیانه بر اساس سنت انجیلی قلم‌داد می‌کرد، در می‌یابد که با شرق یک پیوند و ارتباط وثیق دارد و بدین ترتیب نوعی موازنه‌گرایی بین دو تمدن شرق و غرب مطرح می‌گردد که از آن به شرق‌شناسی متقارن از منظر فرانتز تعبیر می‌شود. بدین ترتیب مرکز ثقل دینی و فلسفی به هند انتقال می‌یابد. برخی جانشینان فرانتزباپ که به ایدیولوگ در عرصه‌ی شناسی تبدیل شدند، زبان سانسکریت را مادر تمام زبان‌های اروپایی قلم‌داد می‌کنند. در این حالت، پیوندهای تاریخی کمابیش تخیلی بین هند و اروپا بر قرار می‌شود و تضادهای بین آن‌چه مظهر خیرو شر (آریایی‌ها و سامی‌های قلم‌داد می‌شود، بروز می‌کند. هم‌چنین ایده‌ی خوب (شرق کهن به ویژه آریایی‌های) و بد (شرق آسیایی مسلمان) ظهور می‌کند. در اروپا این انحراف تا اوایل قرن بیستم ادامه می‌یابد(دهشیری، ۱۳۹۰: ۶۶-۷۱).

اما در دوران معاصر به ویژه پس از جنگ جهانی دوم شکل نوینی از شناخت در باره‌ی شرق ظهور و بروز یافته است که از آن به مطالعات منطقه‌یی تعبیر می‌شود. این مهم ناشی از آن بود که اروپایی‌های رهبری غرب را به ایالات متحده‌ی آمریکا منتقل کردند. از این زمان به بعد، در قلم‌روی مطالعات شرق‌شناختی زبان انگلیسی به شعاع اصلی تجزیه و تحلیل شرق تبدیل می‌شود و الگوی تحقیقات آمریکایی خود را بر مطالعات شرق‌شناسی تحمیل می‌کند. شرق‌شناسی اروپایی تا اواسط قرن بیستم اولویت را به

زبان‌شناسی و تکنیک‌های ادبی و تاریخ می‌داد، گرچه دانش‌های دیگر را در این گونه مطالعات دخیل نمود. لیکن با حاکمیت الگوی فکری و پژوهشی آمریکایی و تخصصی شدن دانش‌ها و تفکیک دانش‌های انسانی از طریق اهتمام به زیر شاخه‌های تخصصی دانشگاهی و تمایز بخشی به قلم‌روهای فرهنگی، روی کرد علمی ایده‌آل چند رشته‌گرایی یعنی سهیم شدن رشته‌های مختلف علمی در شناخت شرق در محاق قرار گرفت. در واقع، مطالعات قلم‌روهای فرهنگی به عنوان مظهر مطالعات منطقه‌یی ارتباط چندانی با شرق‌شناسی کلاسیک نداشت. برخلاف اروپا روابط جداگانه و صمیمی با شرق برقرار می‌کرد، ایالات متحده‌ی آمریکا یک رابطه‌ی بسیار فاصله‌دار و عمل‌گرا در قبال شرق در پیش گرفته است. اهتمام به متن‌شناسی و فضای بینامتنی به گونه‌یی قابل توجه کاهش یافته است. متخصصان مطالعات قلم‌روهای فرهنگی و منطقه‌شناسان غالبا به گونه‌ی آشکار در خدمت حکومت آمریکا یا امور حکومتی آن قرار گرفته‌اند؛ به گونه‌یی که متخصص منطقه‌یی به عنوان عامل یا کارگزار امپراتوری آمریکا قلم‌داد می‌شود. شرق پس از آن‌که یک موضوع عمده‌ی جهانی برای اروپا به مدت دو قرن بود، الان به یک موضوع مرتبط با سیاست خارجی قدرت هژمون تقلیل یافته است. در حال حاضر، متخصصان منطقه‌یی و دانش‌مندان دانش‌های اجتماعی در صدد جای‌گزینی شرق‌شناسان(همان: ۳-۷۴).

۲،۳. غرب و غرب شناسی

غرب و غربی معانی بسیار پیچیده‌یی را افاده کرده و معانی ساده و واحدی ندارند. در ابتدای امر چنین به نظر می‌رسد که این واژه‌ها به موضوع‌های جغرافیایی یا مکانی باشند، اما حتا اگر چنین هم باشد، صریح و شفاف نیستند، زیرا قلم‌روِ غرب تنها محدود به اروپا نشده و همه اروپا نیز در غرب نمی‌گنجد؛ چراکه ایالات متحده‌ی امریکا که جزو اروپا نیست، مسلماً غرب به شمار می‌آید. جاپان به لحاظ فنی غربی است در صورتی‌که به همان اندازه‌ی شرق، از غرب جغرافیایی دور است. هم‌چنان آمریکای لاتین که در نیم‌کره‌ی غربی قرار دارد و به لحاظ اقتصادی متعلق به جهان سوم و در حال مبارزه‌ی ناموفق با عقب افتادگی از غرب است. پس غرب یک ایده است تا یک واقعیت جغرافیایی و غرب یک ساختار « تاریخی» است نه یک ساختار « جغرافیایی».

مقصود از واژه‌ی « غربی» جامعه‌ی توسعه یافته، صنعتی، مدنی، سرمایه‌داری، سکولار و مدرن است، چنین جامعه‌یی در یک دوره‌ی تاریخی خاص تقریبا در خلال قرن شانزدهم و بعد از قرون وسطا و نابودی فیودالیسم به‌وجودآمدند . این جامعه نتیجه‌ی یک سلسله فرایندهای تاریخی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی می‌باشد. امروزه همه جامعه‌هایی که در نقشه‌ی جغرافیایی نشانی از آن‌ها هست و دارای

این ویژگی‌ها می‌باشند، می‌توان آن‌ها در زمره‌ی « غرب» به شمار آورد(هال،بی‌تا: ۱۰۱) . بنابر این و قتی از دنیای غرب سخن می گوییم به رغم آن که ذهن‌مان متوجه محدوده‌های جغرافیایی می شود، ولی بیش‌تر به فرهنگ و تمدنی نظر داریم که از اروپا و آمریکا برخاسته و جهان را در خود گرفته است. ازاین‌رو دنیای غرب مبین مکانی مشخص نیست، بلکه بیان‌گر شیوه‌ی تفکری است که ممکن است در بخشی ازشرق جغرافیایی هم حاکم باشد. امروز غرب بیش‌تر یک مفهوم ایدیولوژیک است تا جغرافیایی. دنیای غرب در جغرافیای سیاسی معاصر، محدوده‌یی را نشان می دهد که شامل نیم‌کره‌ی شمالی، اروپای غربی، جاپان، ایالات متحده و بسیاری کشورهای شرقی می‌شود. به این ترتیب غرب را مفهومی دانست که با گسترش و حتا رشد مهار ناشده و خطرناک فرهنگی‌اش به همه جهان نظر دارد(ماکان،۱۳۸۲: ۲۷۷-۲۷۸).

پس، « غرب» یک ایده و یک مفهوم است و کارکرد این مفهوم یا ایده را می‌توان در شماره‌های زیر بیان نمود:

یک، این مفهوم این امکان را فراهم می کند که جامعه‌ها را در مقوله‌های مختلفی از هم‌متمایز طبقه‌بندی کرد؛ مقوله‌های چون« غربی و غیرغربی» هم‌چنین این مفهوم ابزاری است برای اندیشیدن که خود نیز ساختار معینی از اندیشه و معرفت است.

دو، این مفهوم تصور یا مجموعه‌ی تصورها و ویژگی‌های متفاوتی است که در درون یک تصور خلاصه شده است. این مفهوم – با یک زبان بصری و شفاهی – خاطره‌ی تصویری مرکب از آن‌چه جامعه‌ها را از هم متفاوت می‌سازد، از قبیل فرهنگ‌ها، فردها و مکان‌هایی که شبیه هم‌هستند را در چشم دل ما زنده می‌سازد.

سوم، این مفهوم یک حد متعارف یا یک قالب سنجش و مقایسه را فراهم می‌آورد. این مفهوم این امکان را به ما می‌دهد که بدانیم تا چه حد و اندازه‌یی شباهت جامعه‌های متفاوت را با هم مقایسه کرده و یا تفاوت آن‌ها را از هم، بازنماییم. جامعه‌های غیر غربی را می‌توان « نزدیک به» غرب یا « دور از آن» و یا « در حال پیشی جستن» از آن عنوان کرد. لذا این مفهوم به تبیین تفاوت کمک می کند.

چهارم، این مفهوم سنجش و ارزیابی‌یی را در برابر دیگر جامعه‌ها، پیش‌رو می‌نهد که آن جامعه‌ها در برابر آن صف‌بند شده و قدرت‌های مثبت و منفی پیرامون آن، احساس نوعی همنوایی می کند.مثلا غرب مساوی با توسعه‌یافته و این مساوی به خوب و خوب مساوی با مطلوب بودن است یا « غیر غرب» مساوی با غیر صنعتی و این مساوی با بد بودن و بد بودن مساوی با نامطلوب بودن است. این نوع خاصی از معرفت را در

باره‌ی یک موضوع و صفت‌های خاص که به آن موضوع مربوط می‌شود، ایجاد می‌کند و خلاصه این که این مفهوم به مثابه‌ی ایدیولوژی عمل می‌نماید(هال،بی‌تا:۱۰۱).

باید تبیین کرد، برخی از اندیش‌مندان و پژوهش‌گران کشورهای شرقی را که در فرهنگ، تمدن، دانش و تاریخ غرب پژوهش‌های گسترده‌یی انجام داده‌اند، بدان‌ها عنوان« غرب‌شناس» می‌دهند؛ اصطلاحی که به قیاس «شرق‌شناس» ساخته شده‌است. حال آن‌که هیچ شرقی را نمی‌توان غرب‌شناس معرفی کرد، زیرا اصولاً چیزی به نام غرب‌شناسی بدان‌گونه که در شرق‌شناسی معمول بوده و هست، وجود نداشته و ندارد؛ چون هیچ کدام شرقی‌یی به شناخت موضوع نامکشوف غرب، آن‌گونه که شرق‌شناسان غربی انجام داده‌اند، نایل نیامده است. به همین سبب نمی‌توان غرب‌شناسی را اصطلاح قرینه‌یی برای شرق‌شناسی گرفت، زیرا غربیان از قرن‌های پیش، شرق را از زوایایی مختلف مورد توجه قرار دادند که بر بنیاد آن پدیده‌یی به نام شرق‌شناسی به وجودآمد که در نهایت موجب نفوذ سیاسی و بالمآل فرهنگی در شرق، به خصوص شرق اسلامی شد(ماکان ،۱۳۸۵: ۱۲-۱۳)، اما غرب‌شناسی اصطلاحی است مجعول و بی‌محتوا که مصداق خارجی ندارد به همین صورت مفهومی است ناآشنا و دور از ذهن که نه غرب آن را جدی تلقی می‌کند و نه شرق به خود اجازه می‌دهد که به عنوان یک رشته‌ی تحقیقی و علمی، در قالب‌های فکری دانشگاهی مطرح سازد. از آن‌جایی که برتری علمی غرب امری مسلم به حساب آمده و سیاست وفرهنگ و بیان و اخلاق آن نیز به مثابه‌ی نهادهای برتر جازده شده و الگوی زیست عمومی و تمدن اجتناب ناپذیر بشریت گشته است؛ این طرز فکر حاکم یارای استقلال‌طلبی فکری و فرهنگی را از ملت‌های غیر غربی سلب کرده و آن‌ها را به زایده‌های غرب و قمرهای وابسته به آن بدل کرده است و شرق‌شناسی، این اختراع روشن‌فکران غربی محصول شرایط تاریخی و فرهنگی و رابطه‌ی شرق و غرب، به نشانه‌ی یکی از عامل‌های گریزناپذیر برتری تفکر استعمار جا افتاده است(اصغر، ۱۳۷۶: ۶۵- ۶۶).

بقایی ماکان درکتاب تصحیف غرب‌زدگی تصریح می‌دارد که حتا یک نفر شرقی را نمی‌توان به عنوان غرب‌شناس نام برد. از این‌رو، غرب‌شناسان واقعی خود غربی‌اند. آن‌چه در کشورهای شرقی در مورد غرب انجام می‌گیرد، غرب‌شناسی نیست، بلکه غرب‌اندیشی یا اندکی تسامح غرب‌پژوهی است و همه آنان که خود را غرب‌شناس می‌خوانند، در واقع غرب‌اندیش‌اند. با اندکی تأمل می‌توان تمامی آثاری را که از سوی شرقیان در باره‌ی فرهنگ و تمدن غرب منتشر می‌شود، تحت عنوان غرب‌اندیشی قرار داد(ماکان، ۱۳۸۶: ۱۷) .

اما قایلان به لزوم تأسیس « غرب‌شناسی» سه موضع می‌توانند داشته باشند: موضع اول این‌که، فرهنگ غرب جامع‌ترین و متنوع‌ترین فرهنگ بشر در طول تاریخ است و هر آن‌چه در تاریخ بشر ظهور نموده در این فرهنگ جذب و هضم شده یا حد اقل موضوع شناخت آن قرار گرفته است. فرهنگ و تمدن هم انحصار به ملت و قومی خاص ندارد. از آن‌جا که فرهنگ و تمدن غرب بر حیات بشر معاصر غالب است، پس هرگونه چاره‌اندیشی برای مسأله‌های کشورهای جهان سوم و غیر اروپایی نیز منوط به شناخت فکر، فرهنگ و تمدن غرب است.

موضع دوم، موضع ستیزه‌جویانه نسبت به غرب است. یعنی با این اعتقاد که بین مبناهای فرهنگ غرب و سنت‌های شرقی یا اسلامی تعارض‌هایی وجود دارد و حفظ سنت و فرهنگ خودی منوط به درک درست موارد تعارض آن با غرب و پرهیز از آن‌ها است، لزوم غرب‌شناسی اثبات می‌شود.

موضع سوم، که جز با تکیه بر مبناهای حکمی و فلسفی قابل بیان نیست، آن‌که غرب‌شناسی لازمه‌ی درایت نسبت به زمان و رکن اصلی آگاهی به عصر و مقدمه‌ی لازم برای درک عمیق فرهنگ‌های دیگر و فهم داشته‌های دیگر بشری است.

از نظر صاحبان موضع اول، حتا زمزمه‌ی تاسیس غرب‌شناسی ونقد مدرنیته متاثر از جریانی است که ریشه در خود غرب دارد؛ یعنی از آن‌جایی که بزرگ‌ترین منتقد غربیان خودشان هستند، این جریان هم از خود آن‌ها است و نمونه‌ی این جریان در دهه‌های اخیر، بحث‌هایی است که با عنوان پست‌مدرن، در غرب آغاز شده است. آن‌چه در بین صاحبان چنین موضعی مشترک است این‌که نقطه‌ی جوشش فکری و تحول جدید در جای دیگری به جز غرب سراغ ندارند. این جریان غالب‌ترین جریان پس از مشروطیت، به خصوص در بین روشن‌فکران و دانشگاهیان بوده است. اما صاحبان موضع دوم به فرهنگ سنتی احساس پیوستگی و وابستگی دارند که دست‌کم بعضی اجزای آن با فرهنگ و تمدن غرب جمع‌پذیر نیست و پایبندی به آن سنت‌های مستلزم ترک بسیار یا برخی از اثرها و مظهرهای تمدن و فرهنگ غرب است. آن‌چه صاحبان این موضع را در مخالفت با غرب شور و نشاط می‌بخشد، احساس تجدید حیات سنت‌ها است. زمزمه‌ی تاسیس غرب‌شناسی با آمیزه‌یی از حماسه، بیش‌تر از سوی صاحبان این موضع است(اصغر،۱۳۷۶: ۶۷).

پس شماری از دانش‌مندان، مطالعه‌ی غرب را به دو شکل صورت‌بندی کرده‌اند: یک غرب فی‌نفسه، دیگری غرب متحقق در تاریخ ما. منظور از غرب متحقق در تاریخ ما، همان فرهنگ و تمدنی است که از آغاز مراوده‌های ما با غرب و از هنگام شروع استعمار، بر ما جلوه نموده و از مهم‌ترین عامل‌های

موثر در سیر تاریخ چند سده‌ی اخیر ما و مهم‌ترین عنصری است که وضع فعلی ما را شکل داده است. در مطالعه‌ی تاریخ کشورهای شرقی و تحقیق در نهادهای اجتماعی فرهنگ و تمدن کنونی کشورهای شرقی، غرب‌شناسی جز لاینفک و ضروری است. اما مقصود از غرب فی‌نفسه، همان واقعیت متحقق در طول تاریخ با تمامی اثرها و پیامدها و مظهرهایش است. لااقل سه‌سد سال است که غرب مزکر تحول‌های بزرگ تاریخ بوده و اکنون نیز غرب مرکز و سرچشمه‌ی صدور فکر و فرهنگ و اختراع و ابتکار و تنظیم امور بشر است(همان: ۶۹-۷۰). اگر مقصود از غرب‌شناسی کوشش برای شناخت پیشینه‌ی این فر هنگ و تمدن، نحوه‌ی تکوین تحول‌های بزرگ رنسانس و دوره‌ی جدید و بنیان‌های، ساختار و اثرهای و مظهرهای بسیار متنوع آن است؛ در آن صورت، این رشته‌ی علمی – تحقیقی پردامنه‌ترین و متنوع‌ترین رشته‌ی علمی- تحقیقی است که تا کنون دایر گردیده است.

۲،۳،۱. اسلام و غرب

نرمن‌دنی‌یِل در کتاب اسلام و غرب (۱۹۶۰) و ریچارد ساتِرن در نگاه غرب به اسلام در قرون وسطا (۱۹۶۳) معتقدند که با پایان یافتن قرن دروازدهم، بیش‌تر محققان اروپایی شناخت کافی از اسلام به دست آوردند و یا با ویژگی‌های اصلی آن آشنا شدند. اما میل جدی به تحریف دین اسلام، تحقیر پیروان آن و در صورت امکان، ترغیب آنان به تغییر دین و پذیرفتن مسیحیت به منزله‌ی یگانه آیین برحق، شناخت غربی‌ها را به تباهی کشاند. نتیجه این شد که دست‌کم تا پایان قرن شانزدهم، دانش و شناخت از اسلام و جامعه‌ی اسلامی مخدوش و تحریف شده باقی بماند(مک‌فی،۱۳۹۸: ۵۹). اما علاقه‌ی غرب به جهان اسلام هم از قرون وسطا آغاز شد؛ در آن دوران اروپا احساس خطر کرده بود، نخست به علت پیروزی‌های مسلمانان و سپس پیروزی‌های ترک‌ها و این خطر ناشی از ترس از حضور فرهنگی رقیبی یکتاپرست برای مسیحیت بود که با حس دشمنی‌یی برانگیخته شده بود و در نوشته‌های بسیاری از اهالی جدل قرون وسطا – که نخستین پژوهش‌گران اسلامی بودند- راه یافت و خود را نشان داد و تا امروز نیز دوام یافت، هم در محافل علمی و هم غیر علمی، آن هم با این نگرش که اسلام به « بخشی از جهان به نام شرق تعلق دارد که به لحاظ خیالی، جغرافیایی و تاریخی در نقطه‌ی مقابل اروپا و غرب قرار می‌گیرد... از این‌رو، در قرون وسطا، غرب مسیحی، در صدد مجادله و خلق جدل‌نامه‌یی مقتدر برآمد تا رقیب قدرت‌مندش را از میدان به‌در کند. اما همین‌که تهدید اسلام (عثمانی) فرونشست، ترس جای خود را به علاقه داد. برای نمونه، ترجمه‌ی گالان از هزارویک‌شب، درست در زمان شکست عثمانی منتشر شده و نیز در دوران زوال عثمانی بود که آهنگ‌سازان غربی به رونویسی از آهنگ‌های ترکی پرداختند. پس از فتح مصر به دست ناپلیون، دستار

سرکردن در اروپا مد شد و در دهه‌های بعد، سفرنامه‌نویسان اروپایی، ازجمله شاتوبریان، لین، بِرتن داوتی و لارنس مجموعه‌یی از تصویرهای قالبی خودستایانه از شرق- به مثابه‌ی بیگانه، خارج از زمان، بی‌منطق، بی‌رحم، سراسر حسادت،سست و شهوت‌ران خلق کردند با این هدف که شرق را رمزگذاری، فهم‌پذیر و در نهایت فرمان‌بردار خود کند... بنابراین، شرق(اسلام) پژوهی در اروپا زمانی آغاز شد که تمدن اروپا در مقایسه با جهان اسلام (اسپانیای مسلمان، آفریقای شمالی و خاور نزدیک) فروپایه‌تر بود. فاتحان عرب و ترک که تا جنوب غربی و شرقی اروپا پیش‌روی کرده بودند، چندان توجهی به تمدن مسیحی نشان نمی‌دادند. این‌که اروپا چرا به مطالعه‌ی فرهنگ شرق روی آورد چند دلیل احتمالی را می‌توان برشمرد: نخست اینکه اروپای مسیحی از همان ابتدا احساس نیاز کرد که به بیرون از خود نیز نظر افکند، تا هم سرچشمه‌های تمدنش را کشف کند و هم زبان‌هایی را که با مذهبش پیوند دارد(یونانی، عبری و آرامی) فرا بگیرد. دوم، این‌که اروپاییان احساس نیاز کردند تا با فرهنگ و مذهب دشمن شان آشنا شوند- از آن‌جا که بیش‌تر کشورهایی که به دست مسلمانان فتح شدند مسیحی بودند، حس شدیدی از کمبود و ترس اروپای مسیحی را فراگرفته بود. اما اسلام که قرن‌ها پیروز بود چنین نیازی احساس نمی‌کرد. سوم، این‌که در قرون وسطا، اروپاییان می‌خواستند به مطالعه‌ی علم و فلسفه بپردازند، مجبور بودند زبان عربی را نیز فرابگیرند. چهارم، این‌که رشد فکری در اروپای دوران رنسانس و عصر روشن‌گری کنج‌کاوی انسان‌ها را بیش‌تر کرد، درحالی‌که تقابل مذهبی میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در دوران دین‌پیرایی سبب شد که دو فرقه در پی کسب حمایت مسیحیان عرب (که بسیاری از آنان به اروپا سفر کرده بودند) برآیند(همان:۱۲۷-۱۳۲).

باید اذعان نمود که احساس نیاز به شناخت اسلام با تحریف‌هایی همراه بوده است. از همین سبب ادواردسعید در کتاب شرق‌شناسی می‌نویسد: « من در این کتاب کوشیده‌ام نشان بدهم که اسلام تا حدی زیاد در جهان غرب به غلط نشان داده شده است. ولی مسأله واقعی آن است که آیا اصولاً هیچ چیزی را می توان درست نشان داد یا عرضه داشت؟ آیا نکته آن نیست که هر عرضه‌داشتنی (به همان دلیل که «عرضه داشتن» است) در درجه‌ی نخست در زبان ریشه دارد و سپس در فرهنگ، در محیط و شرایط سیاسی و در نهادهایی که شخص عرضه دارنده بدان تعلق دارد؟ ما باید حاضر به پذیرش این واقعیت باشیم که هر عرضه داشتنی یا هر توصیفی، صرفا به همان دلیل که « عرضه داشتن» است، علاوه بر « حقیقت » که خود عرضه داشتن یا توصیف محسوب می‌شود با بسیاری از چیزهای دیگر درهم می‌آمیزد و در هم می‌پیچد، یا در بطن آن چیزها قرار می‌گیرد(سعید، ۱۳۸۶ :۳۹۱) و مستلزم آن را به خود اختیار می‌کند.

۲،۴. خود و دیگری

به تعبیر مید، خود امر بازتابی است که در تعامل با دیگران به کنش‌گری دست می‌زند. این خود همان من فاعلی است. من فاعلی، نسبت به خود – که از پذیرش روی‌کردهای دیگران(اجتماع) پدیدار می‌شود- واکنش نشان می‌دهد. به واسطه‌ی تاثیرهای روی‌کرد دیگران بر ما، من مفعولی ظهور می‌یابد. سپس در تلفیق با من فاعلی به پدیده‌ها واکنش نشان می‌دهد. به بیان ساده، من فاعلی واکنش سازواره(organism) به دیگران است. من مفعولی مجموعه‌یی سازمان یافته از روی‌کردهای دیگران است که شخص به خود می‌گیرد. در واقع من مفعولی – که از بستر اجتماع بر می‌خیزد- چیزی است که من فاعلی به آن واکنش نشان می‌دهد؛ صدای دیگران است و زورقی است که به من فاعلی یا خود کنش‌گر قالب و محتوا می‌بخشد. بدین معنا، من فاعلی صاحب آگاهی و من مفعولی موضوع آگاهی است . حال اگر خود را پدیده‌ی اجتماعی فرض نماییم سه عنصر اصلی را می‌توان در آن تشخیص داد: تصورظاهری خود در نظر دیگری، تصور و قضاوت دیگری در باره‌ی ظاهر خود و ایجاد نوعی احساس در باره‌ی خود. این خود ما را به دو مفهوم در مورد خود رهنمون می‌سازد؛ یکی خود فاعلی و دیگری خود مفعولی که رابطه و فعالیت این، خود به عنوان کنش‌گر را رقم می‌زند(توانا و علی‌پور،۱۳۹۴: ۶).

باختین به پیروی از مارتین‌بوبر معتقد به وجود مستقل و قایم بالذات«خود یا من» نیست، بلکه او هویت و موجودیت واقعی«خود» را با فرض وجود و حضور « دیگری» تحقق‌پذیر می‌داند. به عقیده‌ی باختین، هر خودی بیگانه است: به این معنا که نمی‌تواند خودش را به طور کامل و به صورت یک کل، درک و شناسایی کند. خود فقط در غیر به معنای جسمانی و وجودش خویش دست پیدا می‌کند.

باختین در مورد نفس آدمی دیدگاهی دوآلیستی(ثنویت‌گرایانه) دارد و معتقد است که «نفس» انسان از دو بخش « من از منظر خود» و « من از منظر دیگری» تشکیل می‌شود؛ بخش نخست همان ذهنیت و شناختی است که فرد از خود دارد، اما بخش دوم ساختار نفس« من از منظر دیگری» است که نگاه دیگران به او از بیرون را مشخص می‌نماید. از آن جایی‌که فرد نمی‌تواند جز از راه برداشت‌های دیگری خود را بشناسد و به تعبیر نیچه گاهی «خود فرد از خودش پنهان می‌ماند. بنابراین، نادیده گرفتن من از منظر دیگری منجر به نشناختن خویش و نهایتا افتادن در دام توهم‌های بی‌اساس می‌گردد.

جورج هربرت مید نیز در تلقی‌یی مشابه، «خود» آدمی را به دوبخش« درمن» و «من» تقسیم‌بندی می‌کند. «درمن» که بخشی از خود کنش‌گر است از آن آگاهی دارد، در حالی‌که کنش‌گر از «من» که

بخشی دیگر از هویت اوست، بی‌اطلاع است و فقط بعد از وقوع عمل از آن مطلع می‌گردد. به نظر مید«خود» محصول رابطه‌ی « من» و «درمن» است(لطیف‌پور و دیگران، ۱۳۹۶: ۷۵).

میشل فوکو با تبارشناسی در باره‌ی «خود» معتقد است، خود در زمان‌های مختلف موضوع مصداق‌های متفاوتی بوده است؛ برای مثال، او به تفاوت زندگی یونانیان و انسان مدرن پس از رنسانس می‌پردازد و باور دارد که «خود» در تفکر انسان یونانی بیش‌تر شهر وجامعه‌اش را در برمی‌گرفت و انسان یونانی کم‌تر دغدغه‌ی خود و بیش‌تر دغدغه‌ی نحوه‌ی زندگی کردن را داشته است و تنها پس از رنسانس است که انسان به خاطر «خودش» مرکز امور قرار می‌گیرد(فایزه، ۱۳۹۴: ۱۶۳).

اما «دیگری» یا « غیر» مفهومی است که وجود آن در نسبت با وجود «خود» رقم می‌خورد و عامل‌های چون زبان، مذهب، جغرافیا، جنسیت، دین و... ماهیت آن را شکل می‌دهند(لطیف‌پور،۱۳۹۶: ۷۵) و از منظر عمومی ، «دیگری» کسی است که از خویشتن خود جدا است. وجود دیگری‌ها در تعریف «هنجار» و تعیین مکانی از آن فرد، در جهان بسیار با اهمیت است.

در باب خاست‌گاه تاریخی مفهوم دیگری/ غیریت در غرب دو دوره‌ی زمانی را می‌توان مفروض گرفت: از یک چشم‌انداز، سده‌های نخستین تکوین فلسفه‌ی غربی تا قرن نوزدهم و از منظر دیگر، از آغاز تحول‌های عصر مدرن تا زمان حاضر. چراکه نخستین نمونه‌های توجه به اندیشه‌ی غیریت و دیگری در مکالمه‌های افلاتون دیده می‌شود. اندیشه‌یی که بر پایه‌ی منطق تقابل‌ها شکل گرفته است و تا اواسط قرن نوزدهم نیز ادامه یافت(بالو،۱۳۹۶: ۱۲۷).

در دوره‌ی معاصر تحول مدرنیته، زمینه را برای گسترش اندیشه‌ی «دیگری» فراهم نمود که خاست‌گاه آن را می‌توان در اندیشه‌ی هگل و به طور مشخص در خوانش بسیار تأثیرگذار الکساندر کوژو(۱۹۴۷) از پدیدارشناسی روح هگل در دهه‌ی ۱۹۳۰ یافت. اگرچه اصطلاح «دیگری» به شکلی گسترده در فلسفه‌ی اگزیستانسیالیست و به ویژه از سوی سارتر در هستی و نیستی برای تشریح روابط میان «خود» و «دیگری» در آفرینش خودآگاهی و تصویر ذهنی هویت به کار رفته است(شاهمیری ، ۱۳۸۹: ۱۱۷). سارتر به پیروی از سوسرل، به «دیگری» به مثابه‌ی منبعی از خطر و تهدید برای استقلال و آزادی سوژه یا «من» می‌نگریست. به ویژه برای سارتر، رابطه با «دیگری» همواره کشمکشی و آشتی ناپذیر است، زیرا بر دیالکتیکی استوار است که تنها امکان‌های آن مغلوب یا غالب بودن است. برعکس ، برای لویناس رابطه با «دیگری» و به ویژه «چهره‌ی دیگری» مقوله‌ی مثبت است که با به چالش کشیدن احساس خویشتن‌باوری سوژه یا خود محدودسازی او، در به روی امکان‌پذیری مجموعه‌یی اخلاقی می‌گشاید. از

دید لویناس چهره‌ی برهنه‌ی دیگری برای سوژه جذاب است. به طوری که نمی‌تواند آن را نادیده انگارد یا فراموش کند. این کشمکش برای سوژه‌ی کشمکشی برای رفتن به سوی «دیگری» خوشامدگویی به او، به عهده‌دار شدن مسوولیتی در قبال اوست. از این منظر، هویت سوژه قبل از ساخته‌شدن، وابسته به یک «دیگربودگی» همیشگی و از پیش حاضر است و از طریق ضرورتی اخلاقی ساخته می‌شود. تا در برابر «دیگری» مسوولیتی را به عهده بگیرد.

سارتر قصد داشت روابط بین خویشتن (self) و دیگری «other) را در آفرینش خودآگاهی و ایده‌ی هویت تعریف کند. با این وجود، تعریف این اصطلاح به شکلی که در نظریه‌ی پسااستعماری به کار رفت، به تحلیل فروید و پسافرویدی از شکل‌گیری سوژگی بر می‌گردد. این تعریف به شکل جالب توجهی به آثار ژاک لاکان، روان‌کاو و نظریه‌پرداز فرهنگی بر می‌گردد. با این اصطلاح، لاکان می‌خواست دیگری (other) و دیگری (other) را از هم متمایز کند. این کار منجر به سردرگمی‌هایی شد، اما تمایز و افتراقی بود که برای نظریه‌ی پسااستعماری بسیار مفید بود.

در نظریه‌ی لاکان، دیگری(other) شبیه خویشتن (self) است. بچه آن را هنگامی کشف می‌کند که به آیینه نگاه می‌کند و از وجود خویش به عنوان یک موجود جداگانه آگاه می‌شود. هنگامی‌که بچه، توده‌ی ناموزون از اندام‌ها و احساسات است، تصویر خود را در آیینه می‌بیند؛ آن تصویر بایستی به اندازه‌ی کافی جدا از هم باشد تا امید بچه را برای « ارباب مورد انتظار» پایه‌ریزی کند. این پندار اربابی، پایه‌ی خود (ego) خواهد بود. این دیگری در تعریف هویت سوژه با اهمیت است. در نظریه‌ی پسااستعماری، دیگری می‌تواند به دیگران استعمار شده‌یی دلالت کند که گفتمان امپراتوری آن‌ها را به حاشیه رانده و با تفاوت‌شان از مرکز شناسایی شده‌اند و شاید کانون اربابی مورد انتظار « خود» امپراتوری بشوند(اشکرافت و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۴۰-۲۴۱).

مگر دیگری زمانی در بحث‌های پسااستعماری جا باز کرد که فرانتس فانون، نخستین‌بار آن را در ارتباط میان استعمارگر و استعمارزده مطرح ساخت. او با بهره‌گیری از محورهای بحث هگل در پدیدارشناسی و امکان‌های نظریه‌های روان‌شناسی فردی آدلر مسأله‌ی دیگری و خود را در سیاه‌پوستان بررسی کرد. به گفته‌ی هگل در کتاب خدایگان و بنده، انسان تنها به آن اندازه انسان است که بخواهد خود را بر انسان دیگر تحمیل کند و ارج خود را از جانب او بشناسد. تا زمانی‌که ارج او و به نحوی اثربخش از جانب فرد دیگرشناخته نشده است، آن دیگری هدف کار و کنش اوست و ارزش و واقعیت انسانی‌اش به

آن دیگری و به شناخته‌شدن ارجش از جانب او وابسته است و معنای زندگی او در وجود این فرد دیگر یعنی حریفش خلاصه می‌شود.

فانون با الهام‌گیری از این سخن هگل، استعمارزده را همواره در جایگاه «دیگری» یی که نمی‌تواند نقش «خود» را بر عهده بگیرد ترسیم می‌کند؛ نکته‌یی که محور مباحث پسااستعماری شده است. او می‌نویسد:« اولین حقیقت این است که سیاه‌پوستان سراپا مقایسه‌اند، بدین صورت که سیاه‌پوست هرآن گرفتار بررسی ارزش خویش و آرزویی است که از خود دارد. هرباری‌که با دیگری تماس پیدا می‌کند، پای ارزش و شایستگی پیش می‌آید. آنتیلی‌ها ارزشی از آن خود ندارند، بلکه همیشه مدیون و تابع پدیدار شدن «دیگری» می‌باشند. همیشه صحبت بی‌هوش‌تر از من، سیاه‌تر از من، بدتر از من مطرح است. هر وضیعتی که پیدا می‌کند و هر کوششی که در راه استحکام و ایمنی آن به عمل می‌آورد، براساس رابطه‌ی پیوستگی و از پا درآمدن «دیگری» استوار می‌باشد.

فانون محورهای بحث خود را براساس اصول روان‌کاوی آدلر بنا می‌کند، اما به کران‌های نظریه‌ی او محدود نمی‌ماند و از چهارچوب‌های آن پا را فراتر می‌گذارد. به باور فانون فرد سفید پوست«دیگری» فرد سیاه‌پوست نیست، زیرا اساسا سیاه خود را در مقام مقایسه با سفید نمی‌بیند. سفید در جایگاه پدر، رییس و خدا قرار می‌گیرد، بنابر این «دیگری» فرد سیاه‌پوست، هم‌نوع و هم‌رنگ خودش است و سفید در جای‌گاهی بالاتر، به مثابه‌ی نمونه‌ی بی‌نقص، الگوی قیاس سیاهان با یک‌دیگر است...

فانون در مقاله‌ی نژادگرایی و فرهنگ، با مطرح کردن بحث نژاد از رهگذر مسأله‌ی «دیگری»، این‌بار به تحلیل اصطلاح‌های چون نژاد برتر و پست‌تر، فرهنگ تسلیم بومی و فرهنگ مسلط استعمارگر می‌پردازد. نکته‌ی جالب توجه آن است که در این مقاله، شباهت‌های آرای ادواردسعید درباره‌ی «دیگری» و تقابل‌های دوتایی که غرب برای تعریف خود، میان خودش و شرق برقرار می‌سازد، بانظریه‌های فانون به روشنی پیداست که بخشی از مطالعات سعید ریشه در اندیشه‌ها و نظریه‌های فانون دارد و به گونه‌یی بسط و گسترشی دست‌آوردهای فانون به شمار می‌آید، با این تفاوت که سعید مناسبت‌های سلطه‌گر و سلطه‌پذیر را از محدوده‌ی نژادی که مبتنی بر تقابل رنگ سفیدپوست و سیاه‌پوست است، خارج می‌کند و آن را به مفاهیم کلی غرب و شرق تعمیم می‌دهد. فانون می‌نویسد:« در واقع نژادگرایی از یک منطق محکم و خدشه‌ناپذیر تبعیت می‌کند. کشوری که حیات دارد و زنده است، مایه‌ی خود را از مردمی که با او تفاوت دارند، به دست می‌آورد و این مردم را تنزل می‌دهد. اعمال نژادگرایی در مورد این مردم، امری است عادی و طبیعی.

این سخن فانون پایگاهی است برای بحث بازتعریف شدن شرق از سوی غرب برای شکل دادن به هویت غربی که سعید آن را به صورت گسترده در شرق‌شناسی مطرح می‌کند. ادوارد سعید نیز با طرح مسأله‌ی «دیگری» در بحث شرق‌شناسی و ارایه‌ی تحلیل بدیع از غرب به مثابه‌ی «خود» و شرق در مقام «دیگری»، به مفهوم «دیگری» و «دیگرسازی» وجوهی تازه می‌بخشد. او این نکته را تبیین می‌کند که گفتمان شرق‌شناسی چگونه با آفریدن شرق، غرب را نیز خلق می‌کند؛ در حقیقت گفتمان شرق‌شناسی با رو در رو قرار دادن غرب و شرق تقابلی دوتایی را رقم می‌زند که دو قطب آن یکدیگر را تعریف می‌کنند. به باور سعید غرب طی سالیان با تصویر کردن شرق به مثابه‌ی دیگری / حاشیه در مقابل غرب به مثابه خود/ مرکز، مجموعه‌یی از تقابل‌های دوتایی را خلق کرده است که غرب و شرق را درتضاد با یک‌دیگر و هریک از این دو فرهنگ یا به بیان به‌تر این دو مفهوم نافی دیگری و در موضعی کاملاً مخالف با آن قرار می‌دهد. غرب با اختصاص دادن سویه‌های مثبت این تقابل‌های دوگانی به خود و قرار دادن شرق در قطب منفی یا منفعل این تضادها، شان و جایگاه خویش را بازتعریف و شرق را در موقعیت پست‌تری که او ارزانی داشته است، تثبیت می‌کند(شاهمیری ، ۱۳۸۹: ۱۱۳ -۱۱۶).

ازاین‌رو، استعمار با تکیه برمفهوم « دیگری» در صدد است ارزش‌ها و معانی شرق را مطرود بداند و فرهنگ و تمدن خود را برتر جلوه دهد. برهمین مبنا اسپیواک اصطلاح دیگرسازی را وضع کرد که با پیدایش مطالعات پسااستعماری به فهرست اصطلاح‌های پسااستعماری افزوده شد. اسپیواک دیگرسازی را برای نام‌گذاری فرایندی که گفتمان امپریالیستی از طریق آن دیگرهایش را خلق می‌کند، وضع کرده است. درحالی‌که «دیگری بزرگ » در رابطه‌یی که سوژه در آن تولید می‌شود، در حکم مرکز میل قدرت است، «دیگری کوچک » سوژه‌یی نادیده انگاشته شده یا مهار شده است که گفتمان قدرت آن را خلق می‌کند. دیگرسازی راه‌های مختلفی را که گفتمان استعماری از طریق آنها سوژه‌هایش را تولید می‌کند، شرح می‌دهد. در تعریف اسپیواک دیگرسازی فرایندی دیالکتیکی است، زیرا «دیگری‌بزرگ» استعماری خود هم‌زمان با تولید «دیگری‌های کوچک» استعمار زده‌اش به مثابه‌ی سوژه ساخته می‌شود(همان: ۱۱۹).

اسپیواک اصطلاح «دیگرسازی» را برای فرایندی به کار می‌برد که از طریق آن گفتمان امپراتوری، «دیگری‌ها»یش را به وجود می‌آورد. دیگری معادل کانون قدرت یا تمایلی است که سوژه در مقایسه با آن به وجود می‌آید. دیگری عبارت است از سوژه‌ی جدا شده با به «اربابی نایل شده‌یی» که گفتمان قدرت را به وجود می‌آورد. دگرسازی شیوه‌های متعددی را توصیف می‌کند که از طریق آن‌ها گفتمان استعماری

سوژه‌های خود را به وجود می‌آورد. براساس توضیح‌های اسپیواک، دگرسازی فرایندی دیالکتیکی است، زیرا دیگری هم‌زمان با به‌وجود آوردن دیگری استعمار شده‌اش به عنوان سوژه، پایه‌گذاری می‌شود.

با این‌که اسپیواک صادقانه با تمایز بین دیگری‌ها و «دیگری» از دید لاکان موافق است. بسیاری از منتقدان آن‌ها به جای یک‌دیگر استفاده می‌کنند. اغلب ساختن دیگری‌ها توسط امپراتوری، به عنوان ساختن دیگری تلقی می‌شود(اشکرافت و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۴۳).

این‌که دیگری به دو شیوه قابل مقایسه با مرکز ، گفتمان یا خود امپراتوری است: اول آن‌که، روابطی فراهم می‌کند که در آن سوژه‌ی استعمار شده مفهوم هویت خویش را به عنوان نوعی «دیگری» وابسته به دست می‌آورد. دوم این‌که تبدیل به قطب مطلق خطاب می‌شود: یعنی چارچوبی ایدیولوژیکی که در آن سوژه‌ی استعمار شده و جای‌گاه آن دایماً با نگاه دیگری امپراتوری، «دیگری بزرگ» تعیین می‌شود(همان: ۲۴۲).

آن‌چه در تحقیق‌های اندیش‌مندانی از قبیل ادواردسعید و دیگران می‌بینیم دال بر این است که استعمار اروپایی در طی قرن‌ها با جداکردن خودی از دیگران مجوز هرگونه سوءاستفاده از قلم‌روهای«دیگری» را به خود داده است. در یک کلام، تقابل خودی و دیگری از دیر باز در خدمت استعمار قرار گرفته است. اگرچه در تاریخ فلسفه‌ی غرب«خودی» و «دیگری» به ساد‌گی و بی‌هیچ تردیدی در مقابل یک‌دیگر قرار گرفته‌اند. رابطه بین خودی و دیگری تا اواسط قرن نوزدهم براساس دو نوع منطق شکل گرفته است: منطق قطبی(binary) و منطق دیالکتیک(dialectic). منطق قطبی که بیش از هرچیز وام‌دار فلسفه‌ی متافزیک افلاتون است براساس رابطه‌ی محدود کننده یا استثناکننده (exclusive) تعریف می‌شود. در منطق فلسفی تقابل‌های دوگانه‌ی افلاتونی بدین شکل استدلال می‌شود که هرچه(خودی» نیست به ناچار « دیگری» است و برعکس. در این منطق خودی و دیگری در ساختار فیزیک و متافزیک (رابطه« یا این یا آن») جای می‌گیرد.

در نگاه دیالکتیک هگلی خود و دیگری در قالب تز و آنتی تز تعریف می‌شود. هگل ادعا می‌کند که «آگاهی انسانی بدون تشخیص دیگری از خود قادر به شناخت خود نیست». او از رابطه‌ی ارباب و برده مثال می‌آورد و می‌گوید که یک ارباب برای شناخت اربابیت خود به برده نیازمند است. به بیان دیگری، دیگری (برده) برای شناخت خود(ارباب) الزامی است با این‌که در این رابطه دیالکتیکی نیازی درونی بین دوسوی تقابل وجود دارد، اما در نهایت دیالکتیک هگلی تایید تقابل خودی و دیگری است(نجومیان، بی تا: ۲۱۷).

ایروین سرمیل شیک می‌گوید:«دیالکتیک بین«خود» و «دیگری»، یا «من» و «نه من» تاریخی طولانی در اندیشه‌ی اروپایی دارد و حداقل به قرن هجدهم باز می‌گردد. اگرچه «دیگری» خواندن و استعمار اغلب دست در دست هم‌داشته‌اند، گفتمان«دیگری» در تفکر اروپایی در طی دوره‌ی مدرن تنها بازوی روشن‌فکری امپریالیسم نبوده است. بلکه به همان اندازه نقش محوری در تعریف «خود» بازی کرده است.یعنی تفکر اروپایی برای تعریف «خود» و «خودی» (آنچه تفکر اروپا و تفکر اروپایی می‌خواند) نیاز به ساخت چیزی به نام « دیگری» داشته است تا در تقابل با آن مفهوم «خود» انسجام بخشد(همان: ۲۲۱-۲۲۲).

در تقابل‌های دوتایی هر سوی تقابل مستلزم وجود سوی دیگر آن است. غرب، مسیحی، متمدن، مرکز، بالغ، توسعه‌یافته، تاریخ، زمانی معنادار هستند و می‌توانند هویت‌بخش باشند که در برابر آن‌ها شرق، غیر مسیحی یا کافر- به طور مثال در نظر آنان مسلمانان و بودایی- بربر و نامتمدن، حاشیه، نابالغ، توسعه نیافته و طبیعت وجود داشته باشد. این قاعده کلی ادبی و فرهنگی غرب است که دیگری خودش را در ارتباط با خویش مشخص می‌کند(نریمانی و پرغو،۱۳۹۶: ۱۳۳) تا خود را در موضعی برتر و کامل‌تر قرار دهد. بر این اساس و با چنین نگرشی ، استعمار به عملی مبتنی بر رسالتی متافزیکی بدل می‌شود که انسان غربی به عنوان عامل و حامل این رسالت به حساب می‌آید. در واقع این چنین نگرشی به استعمار، مبتنی بر همان تعریف خود که تعریف دیگری را نیز به همراه دارد، می‌باشد. آن‌چه شرایط این تعریف و نحوه‌ی ارایه‌ی آن را مشخص می‌کند، باورهای متافزیکی هر عصر است. این باور متافزیکی در دوران اولیه‌ی استعمار، مبتنی بر تفکر مسیحیت بود که در طی آن انسان مسیحی نجات یافته، خود را در برابر انسان بد دین و کافری قرار می‌داد که حامل رسالتی در جهت نجات آن دیگری کافر بود و در دوران بعدی، مبتنی بر متافزیک عصر جدید با باور به مسایلی چون سوبژکتیویسم، آزادی، پیشرفت و توسعه بود که بر مبنای آن انسان مدرن روشن‌گر غربی، به عنوان سوژه‌ی تاریخ به سوی سرزمین‌های و مردمانی می‌شتافت که در بند طبیعت و جهالت و تاریکی گرفتار شده‌اند و این انسان مدرن، حامل رسالت روح تاریخ بود که جهان را رو به سوی سعادت رهنمون می‌شد(همان:۱۳۲).

با چنین نگرشی مبتنی بر تمایز و با بسط این ایده که انسان غیرغربی در مراتبی پایین‌تر از غربی قرار دارد و ناتوان از اداره‌ی امور خود است، استعمارگر می‌تواند خود را موجه برای بسط سلطه‌ی سیاسی و نظامی و اقتصادی گرداند و استعمارگر این کار را ابتدا به واسطه‌ی تمایزی دینی و سپس از طریق تمایز ارزشی و فکری و هم‌چنین نژادی به انجام رساند. در این نگاه دیگری، غیر فعال بوده و حق حاکمیت نسبت

به خود را نداشته و همواره باید وابسته و غیر مختار باشد. در این تقابل‌های دوتایی،همواره فرض بر وجود حرکتی یک‌سویه می‌باشد؛ حرکتی از سوی استعمارگر به سوی استعمارشده، از سوی پوینده و مکتشف به سوی امر مکشوف، از طرف ارزیابی‌کننده به طرف کسی که مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. به گفته‌ی ممی، هنگامی‌که این چنین ناتوانی را نیاز به حمایت است. در این تصویری، خود و دیگری به مثابه‌ی استعمارگر و استعمارشده نمایانده می‌شود. وجود چنین دوگانگی‌هایی در یک متن، در لایه‌ی معنایی اغلب نیرومندی عمل می‌کند که در جهت حفظ و تقویت ایدیولوژی‌های مسلط فرهنگی کار می‌کند. بر چنین اساسی بود که مارکس بومیان را انسان‌های در مرحله‌ی کودکی می‌دانست که آنان نمی‌توانند سخن‌گوی خود باشند و این انسان اروپایی است که باید سخن‌گوی آن‌ها باشد. در اعتقاد مارکس، جامعه‌ها از نوع « آسیایی» که فاقد پیش‌شرط‌های معین برای تحول به جامعه‌ی مدرن هستند، تنها با ورود عنصرهای پویای سرمایه‌داری غربی است که می‌توانند به توسعه دست یابند. این امر، استعمار سرمایه‌داری را به ضرورتی تاریخی برای این جامعه بدل می‌کند(همان: ۱۳۵) و مستعمره به عنوان نقیض ضروری انسان مدرن، در تضاد دیالکتیکی و در انفعال خود، پذیرنده‌ی تصویری می‌شود که غرب از جهان او دست می‌دهد. بر این اساس انسان غربی نه تنها خود و دیگری را در طی این عمل تعیین و تعریف می‌بخشد و خود را در موضعی والا قرار می‌دهد، بلکه با اتکا بدان، عمل استعماری خود را توجیه کرده و رسالتی تاریخی را برای خود قایل می‌شود. باور به چنین رسالتی برای انسان غربی جهت بهبود وضعیت دیگران است که باعث می‌گردد .

بنابر این، در تخیل استعماری، استعمارشده فقط یک دیگری که به خارج از محدوده‌های تمدن به کنار زده شده باشد نیست؛ بلکه استعمار شده، به عنوان « دیگری» تولید شده است؛ به عنوان یک نفی مطلق به عنوان دورترین نقطه‌ی افق یا استعمارگر، استعمار شده را به عنوان نفی تولید می‌کند و ازاین گذر، هویت منفی استعمار شده، نفی می‌شود تا «خود» اثباتی استعمارگر ساخته شود . به بیان بهابها هویت استعمارگر هیچ منشایی در خود ندارد و جوهری ثابت نیست و تمایزی است، بدین معنا که براساس تمایز تولید می‌شود؛ اگرچه این تمایز از جهتی از قبل، از طریق استعمارگر، فقط پس از تماس استعماری است که در عمل تأیید می‌شود و به یک واقعیت بدل می‌گردد(دهشیری، ۱۳۹۰: ۷۹) و سوژه‌ی استعمارشده از طریق گفتمان‌هایی چون بدوی‌گرایی و آدم‌خواری به عنوان «دیگری» شاخص می‌شود. این گفتمان‌ها به عنوان ابزارهایی برای تأسیس و جداسازی دوگانه استعمارگر و استعمارشده و تاکید بر متعارف بودن و برتری جهان‌بینی و فرهنگ استعمارگر استفاده می‌شود.

بحث دیگری در تقابل دوتایی خود/ دیگری نیز مبتنی بر این فرض است که در دل تجربه‌ی شخصی، خود ذهنی وجود دارد که هرچیز را به مثابه‌ی دیگری از خود بیگانه می‌سازد. این تقابل که گاه با اصطلاح‌های متفاوتی مانند مرکز/ حاشیه و غالب/ سرکوب‌شده بیان می‌شود. از وقتی‌که سیمون دوبوار آن را برای بیان، عدم توازن قدرت میان مرد و زن به کار برد، نقش مهمی در نقد فمیستی ایفا کرده است. در گفتمان روان‌کاوی نیز این تقابل برای بیان شکاف بنیادی موجود در خودآگاهی فرد به کار رفته است(اشکرافت و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۴۰).

در نظریه‌ی فمینیسم، نخستین‌بار سیمون دوبووار در کتاب جنس دوم(۱۹۴۹) این عقیده را مطرح کرد که مرد سوژه است و زن «دیگری» به بیان دوبووار در حالی‌که تجربه‌ی مرد تجربه‌ی محوری و مطلق است، تجربه‌ی زن غیر ضروری، بیگانه و منفی است. بدین‌سان در جامعه‌ی مردسالار خودیت کامل زن انکار و او با سوژگی خود بیگانه می‌شود. دوبووار اذعان می‌کند که در فرهنگ مردسالار، زن در مقایسه با مرد، بی‌مصرف و ناهنجار قلم‌داد می‌شود. به باور او زنان «دیگری» هستند، چون مردها آنان را پست‌تر می‌شمارند(شاهمیری، ۱۳۸۹: ۱۱۲).

اما باید در نظر داشت که رابطه میان خود و دیگر رابطه‌یی دوطرفه است. به گونه‌یی که در غیاب یکی، دیگر معنا نخواهد داشت. نتیجه تمایز میان خود و دیگری ایجاد مرزبندی‌های هویتی در جهان اجتماعی است. این مرزها در تعامل میان عضوهای گروه‌های دارای هویت متفاوت، ایجاد می‌شود. « هویت بیش‌تر به فرایندهای مرزبندی می‌پردازد تا به خود مرزها(اباذری و میلانی، ۱۳۸۴: ۱۰۴).

۲،۵. فرودست و فرادست

مفهوم فرودست، یکی از مفهوم‌های مهم و کلیدی گفتمان پسااستعماری است. فرودست یا فرودستان به یک گروه اجتماعی اطلاق می‌شود که در تقسیم‌بندی مرکز – حاشیه به مرکز تعلق نداشته و خارج از ساختار هژمونیک قدرت استعماری قرار می‌گیرند. همان‌گونه که از پیشوند « sub» در معادل انگلیسی این مفهوم می‌توان حدس زد، فرودست یک حالت و وضیعت فرعی و ثانوی و دست پایینی نسبت به یک پدیده‌ی مافوق که اصل اولیه و دست بالایی است، پیدا می‌کند(خانی،۱۳۹۵: ۳۷) و فرودست در معنای تحت‌اللفظی خود، مقوله‌ی کسانی است که به لحاظ موقعیت در جایگاه پایین‌تر یا مادون قرار دارند. در اصطلاح نظامی به کسانی فرودست گفته می‌شود که درجه‌ی پایین‌تری دارند و افسر زیردست به شمار می‌آیند(شاهمیری،۱۳۸۹: ۱۴۱).

واژه‌ی فرودست را نخستین‌بار آنتونیو گرامشی مارکسیست ایتالیایی در کتاب دفتر یادداشت‌های زندان (۳۵- ۱۹۲۹) به کار برد. او این واژه را در اشاره به گروه‌های اجتماعی زیردست و در معنای »متعلق به مرتبه‌ی فروتر« به کار گرفت؛ آنان فاقد وحدت و سازمان گروه‌های صاحب قدرت و سوژه‌ی هژمونی طبقه‌های حاکم هستند. طبقه‌های فرودست با وجود تنوع گسترده‌ی خود بیش‌تر کشاورزان، کارگران و گروه‌هایی را شامل می‌شود که از آنان به قدرت هژمونیک ممانعت شده است. به باور گرامشی از آن زمان تاریخ طبقه‌های حاکم در کشورها وقوف یافت، تاریخ حکومت‌ها و گروه‌های غالب در حکم تاریخ پذیرفته شد...

گرامشی ادعا می‌کند که تاریخ طبقه‌های فرودست همان‌قدر پیچیده است که تاریخ طبقه‌های حاکم؛ اگرچه دومی، تاریخی است که معمولاً به مثابه‌ی تاریخ رسمی قلم‌داد شده است. در نظر او تاریخ گروه‌های اجتماعی فرودست ناگزیر از هم گسیخته و نا پیوسته است، زیرا آن‌ها همواره تابع کنش گروه‌های حاکم هستند، حتا زمانی‌که شورش می‌کنند(همان: ۱۴۲). گرچه طبقه‌ی حاکم و هژمون با رسمی خواندن تاریخ خود سعی در کم‌رنگ و کم‌اهمیت جلوه و حتا انکار تاریخ فرودستان داشته است. این روی‌کرد تاریخی در گفتمان پسااستعماری نیز قابل طرح و بحث است و در زمره مواردی است که از نگاه تاریخ محور گرامشی وام گرفته شده است(خانی،۱۳۹۵: ۳۸). گرامشی استدلال می‌کند تاریخ طبقه‌ی حکم‌ران از طریق دولت واقعیت پیدا می‌کند؛ یعنی تاریخ عبارت است از تاریخ دولت‌ها و گروه غالب. به همین دلیل، او به تاریخ‌نگاری طبقه‌های فرودست علاقه‌مند شد. او در یادداشت‌هایی بر تاریخ ایتالیا(۱۹۳۴-۵)، طرح مطالعه‌ی تاریخ طبقه‌های فرودست را در شش نکته خلاصه کرد. این نکته‌ها عبارتند از: ۱- شکل گیری عینی آن‌ها؛ ۲- نسبت فعالیت یا غیر فعالیت آن‌ها با تشکل سیاسی غالب؛ ۳- تولد احزاب جدید و گروه‌های غالب ؛ ۴-تشکل‌هایی که گروه‌های فرودست برای پی‌گیری ادعاهای خود ایجاد می‌کنند؛ ۵-تشکل‌های جدیدی که در درون چارچوب قدیمی بر استقلال و خودگردانی طبقات فرودست تأکید می‌کنند و نکته‌های دیگری که به اتحادیه‌های تجاری احزاب سیاسی اشاره می‌کند(اشکرافت،۱۳۹۸: ۳۰۷).

اگرچه برخی مفسرانِ گرامشی، علت استفاده‌ی او از واژه‌ی فرودست را نامشخص دانسته‌اند و بر این باورند که گرامشی این اصطلاح را در حکم کلمه‌ی رمزی به جای پرولتاریای نام آشنا به کار برده است تا بتواند در مدت حبس در زندان دولت فاشیستی موسولینی ، دست‌نوشته‌های خود را از زیر سانسور زندان به سلامت بگذراند. اما استفاده‌ی گرامشی از فرودست صرفا به دلیل به کارگیری کلمه‌ی رمزی برای طبقه‌ی پرولتاریا باورپذیر نمی‌نماید. همان‌گونه که گرامشی در نظر دارد فرودست بر گروه‌های زیر؛ مانند

رعیت‌های ایتالیا دلالت می‌کند که در حکم یک طبقه به آگاهی از ستم‌دیدگی اقتصادی و اجتماعی مشترک خود نایل نشده‌اند. بدین‌سان مفهوم فرودست از پرولتاریای صنعتی بسیار متفاوت است. اگرچه گرامشی به شکل صریح ساخت اجتماعی فرودست را در یادداشت‌های در باره‌ی تاریخ ایتالیا معلوم نمی‌کند، گزارش پیشین او از وضعیت تاریخی جنوب ایتالیا در کتاب برخی جنبه‌های مسأله‌ی جنوبی، مثالی ملموس از آن‌چه گرامشی از اصطلاح فرودست در نظر دارد، به دست می‌دهد. به باور گرامشی بورژواهای شمالی، جنوب ایتالیا و جزیره‌ها را تحت انقیاد خود در آورده و آن‌ها را به مستعمره‌های استثمارپذیر فروکاسته‌اند. به بیان گرامشی تاریخ طبقه‌های فرودست در ایتالیای قرن نوزدهم تابع خواست سیاسی طبقه‌ی حاکم بود.

از دید شماری اندیش‌مندان، فرودست از جهتی با اصطلاح اقلیت ارتباطی تنگاتنگ دارد. اقلیت، گروهی که شمار آن نسبت به دیگر گروه‌های جامعه کم‌تر است، زیر فشار افکار اکثریت قرار دارد و در برابر آن آسب‌پذیر است. اگرچه در مواقعی برای مثال در نظم الیگارشی، این گروه حاکم است که به لحاظ تعداد در اقلیت قرار دارد، اما قدرت را در دست گرفته است. بنابر این اصطلاح اقلیت وقتی به دیدگاه یا منفعت‌های گروهی اشاره می‌کند، به اعتبار قدرت نداشتن آن گروه بر جایگاه فرودست اجتماعی یا منفعت‌های به حاشیه رانده شده دلالت می‌کند. بر همین مبنا زنان نیز ممکن است در جامعه به اعتبار تعدادشان در اکثریت باشند، اما چنان‌چه ساختارهای قدرت حاکم و نظام‌های دلالت‌گر یک جامعه یا فرهنگ مورد علاقه و منفعت‌های آن‌ها را به حاشیه رانده باشند، به نحوی که آن‌ها به لحاظ اجتماعی در جایگاه فرودست قرار گیرد، در حکم اقلیت به شمار می‌آیند.

اما اصطلاح فرودست زمانی با آغاز کار تاریخ پژوهان گروه مطالعات فرودست با مطالعات پسااستعماری هم‌ساز شد که آن تاریخ پژوهان قصد داشتند تا با راه‌اندازی شاخه‌ی مطالعات فرودست در گفتمان استعماری و پسااستعماری بحث نظام‌مند را در باره‌ی موضوع‌های مربوط به فرودست و شاخه‌ی مطالعاتی آسیایی‌جنوبی ایجاد کنند. از این اصطلاح در مطالعات فرودست برای نام‌گذاری خصلت عام وابستگی و سرسپردگی در جامعه‌ی آسیای جنوبی استفاده می‌شود که در اصطلاح‌های مانند طبقه، کاست، دوره، جنسیت و مرتبه و یا « به هر شیوه‌ی دیگر» متبلور شده است و یکی اصطلاح‌های اساسی تقابل‌های دوتایی است. لزوم ایجاد مطالعات فرودست که نقش مردم فقیر شهری و رعیت‌های روستایی را در مقاومت در برابر قاعده‌های بریتانیایی و شکل‌دهی به ملی‌گرایی هندی ثبت کرد(شاهمیری،۱۳۸۹: ۱۴۳-۱۴۵)، زیرا اصولا در هند چهار طبقه (کاست) موجود است، اما در زیر آن‌ها گروه پنجمی به نام « کاست نجس» قرار

می‌گیرد که در واقع، طبقه‌یی ندارد. در نتیجه، آن‌ها به معنای واقعی کلمه‌ی نجس به شمار می‌آیند و بدین ترتیب مظلوم‌ترین و محروم‌ترین گروه اجتماعی‌اند. طبقه‌ی اجتماعی در بدو تولد مشخص می‌شود. یکی چهارم جمعیت هند را دالیت‌ها تشکیل می‌دهند. این اسم را آن‌ها برای خود برگزیده‌اند و به معنای «ستم‌دیده» یا « شکسته‌شده» است. آن‌ها پست‌ترین کارها را انجام می‌دهند؛ کارهای چون تمیز توالیت‌ها، خیابان‌ها و امثال‌آن و جدا از سایر مردم در مناطق مجزا و عموما در سراشیبی زهکش فاضلاب زندگی می‌کنند و از امکان‌های آموزشی و پزشکی چندان بهره‌یی ندارند. آن‌ها همواره در معرض بی‌احترامی‌ها و توهین‌های دیگر مردمانی‌اند که آنان را انسان‌های کثیف و آلوده‌کننده‌ی محیط می‌پندارند...

مگر در طی سده‌ی بیستم، جنبش‌های سیاسی زیادی شکل گرفت که دالیت‌ها در آن‌ها نسبت به حقارتی که از بدو تولد با آن مواجه بودند، به اعتراض برخاسته‌اند. معروف‌ترین این جنبش‌ها را امبدکار (B.R.Abedkar) رهبری کرد که در زمینه‌ی گفت‌وگوی مربوط به شناسایی حقوق دالیت‌ها در بخش‌های معینی از رسوم و اعمال بنیادین هندی به موفقیت‌هایی دست یافت. در دهه‌ی سال ۱۹۷۰، « سازمان جوانان دالیت‌ها» که در قیاس و تشابه با « پلنگ‌های سیاه» ایالت متحده، خود را « پلنگ‌های دالیت» می‌نامیدند، در بمبئی آغاز به کار کردند و این جرقه زمینه‌یی برای توسعه گروه‌های ستیزه‌جوی دیگر را فراهم ساخت(یانگ، ۱۳۹۱: ۱۳۹–۱۴۰). هم‌چنان در سال ۱۹۸۲ گروه مطالعات فرودست که جمعی از تاریخ‌نگاران تجدید نظرطلب مارکسیست هندی را گرد آورده بود، به سرپرستی راناجیت گوها آغاز به کار کرد و پنج مجلد با نام مطالعات فرودست منتشر کردند که در برگیرنده‌ی مقاله‌هایی در باره‌ی تاریخ، سیاست، اقتصاد و جامعه‌شناسی فرودست بودگی بود و هم به طرز تلقی‌ها، ایدیولوژی‌ها و نظام‌های اعتقادی می‌پرداخت و این رشته مطالعات کرانه‌یی مهم را در مطالعات آسیای جنوبی و به طور اعم نظریه‌ی پسااستعماری نمایان کرد. هدف برنامه‌ی مطالعات فرودست جبران شکاف و عدم توازنی بود که در کار نظام آکادمیک به وجود آورده بود؛ نابرابری که ناشی از گرایش تمرکز بر نخبگان و فرهنگ نخبه‌گرا در تاریخ‌نگاری آسیای جنوبی وجود داشت و تشخیص این انقیاد به جز در رابطه‌ی تقابلی آن با سلطه فهمیدنی نمی‌نمود. این گروه قصد داشت تا فرودست را هنگام ارزیابی عینی نقش نخبگان و در طی نقد تفسیرهای نخبه‌گرایانه‌ی آن نقش بررسی کند. هدف‌های گروه از این باور نشات گرفت که برای مثال تاریخ‌نگاری ناسیونالیسم هندی مدت‌های مدیدی تحت‌الشعاع نخبه‌گرایی بوده است، نخبه‌گرایی استعماری و نخبه‌گرایی بورژایی–ملی‌گرایانه که هردو پیامدهای استعمارگری بریتانیای بودند. این دست از تاریخ‌نگاری‌ها عقیده دارند که رشد آگاهی ملی گرایانه، صرفا دست‌آورد نخبگان و هم‌چنین موفقیت

مدیران استعماری، سیاست فرهنگ، یا چهره‌های نخبه‌ی مشهور، انجمن‌ها یا اندیشه‌های هندی نخبه‌گرا بوده است. در نتیجه گوها تاکید می‌کردند که این نوشته‌ها نمی‌توانند موید سهم و مشارکتی باشند که مردم به دست خود مستقل از نخبگان کسب کرده‌اند. آنچه آشکارا از دید طبقاتی این‌گونه تاریخ‌نگاری‌ها دور مانده«سیاست‌های مردم» است که به ادعای او قلم‌روی است مستقل و خودآیین که وقتی سیاست‌های نخبگان از مد افتادند، فعالیتش از سرگرفته شد(شاهمیری، ۱۳۸۹: ۱۴۵-۱۴۶).

هدف‌های این گروه از این باور نشات گرفت که تاریخ‌نگاری ملی‌گرای هند، به عنوان مثال، برای مدتی طولانی تحت سلطه‌ی نخبه‌گرایی بوده است: نخبه‌گرایی استعمارگر و نخبه‌گرایی ناسیونالیست بورژوازی که از عواقب استعمارگرایی بریتانیا بودند. این تاریخ‌نگاری استدلال می‌کند که توسعه‌ی بیداری ملی‌گرا، منحصرا دستاورد نخبگان بود؛ یعنی ناشی از تلاش مدیران استعمارگر ، سیاست استعمارگر و فرهنگ استعمارگر بود یا برخاسته از شخصیت‌ها، موسسه‌ها یا ایده‌های نخبگان هندی بود. گوها استدلال می‌کند که چنین نوشتاری نمی‌تواند سهم آورده‌یی را که دست آورد خود مردم است(یعنی مستقل از نخبگان) تصدیق یا تفسیر کند. نگرش طبقاتی این تاریخ‌نگاری «سیاست‌های توده‌ی مردم» را به راحتی نادیده می‌گیرد. گوهای مدعی است ، سیاست‌های توده‌ی مردم ، حوزه‌ی مستقلی است که پس از پایان سیاست‌های نخبگان فعال خواهد شد...

از دید اسپیواک، هیچ کدام از ویژگی‌هایی(گونه‌گونی، ناهمگونی و سرشت متداخل) که گوها برای گروه‌ها فرودست قایل شد، نمی‌تواند عاری از مایه‌ی اصولا ذات‌گرای آن باشند. دوم این‌که اسلوب‌شناسی خاصی وجود ندارد که بتواند با اجتناب از این ذات‌گرایی تعیین کند. چه‌کسی و چه چیزی می‌تواند این گروه را تشکیل دهد. « توده‌ی مردم» یا « فرودست» گروهی است که با تفاوتش از نخبگان تعریف می‌شود(اشکرافت و دیگران،۱۳۹۸: ۳۰۸-۳۱۰) و مساله‌ی فرودست زمانی در نظریه‌ی پسااستعماری به یک اصل تبدیل شد که اسپیواک فرضیه‌های گروه مطالعات فرودستان را در مقاله‌یی با عنوان « آیا فرودست می‌تواند سخن بگوید؟» به باد انتقاد گرفت. از دید او، این پرسشی است که این گروه بایستی بپرسد. اولین انتقادی وی مربوط به ادعای گرامشی در مورد متکی به خود بودن گروه فرودست است. اسپیواک که از دریچه‌ی مارکسیسم و پساساختارگرایی به موضوع جنسیت و البته نژاد می‌نگرد، اعتقاد داردکه امپریالیسم همواره زنان سیاه‌پوست و « جهان سوم» را به حاشیه ی قدرت می‌راند و افراد استعمار شده بر اثر سلطه‌ی امپریالیسم و مادی‌گرایی از جای‌گاه اصلی خود بیرون افتاده‌اند. با این حال اسپیواک بیش از آن‌که به جای زنان «جهان‌سوم» سخن بگوید، مایل است تا راهی برای شنیدن صدای فرودستان

استعمار شده‌ی تاریخ بیابد. او در اثرهای خود اغلب در پی آن است تا تقابل نژادی و جنسیتی را شالوده‌ی زبان‌های امپریالیستی و نظام‌های اقتصادی«جهان‌سوم» معرفی کند و با موشکافی کاربست‌های زبان امپریالیسم، شیوه‌هایی را آشکار کنند که صنایع بدیعی مغرب‌زمین غالبا برای حذف و محو دیدگاه «دیگری»ها به خدمت می گیرند(شاهمیری، ۱۳۸۹: ۱۴۷).

فراز مقاله‌ی اسپواک آن‌جایی است که وی با وصف شرایط فرودستان و ستم‌دیدگان این پرسش را مطرح می کند که آیا چارچوب شرایط تقسیم بین‌المللی کار به عنوان یکی از ارکان نظام سرمایه‌داری و در مدار آن‌چه وی آن را خشونت معرفتی آموزشی و نظام حقوق امپریالیستی می‌نامد، آیا مجالی برای فرودست می‌ماند که لب به سخن بگشاید و صحبت کند؟ وی در تشریح مصداق‌های مورد نظر خود از فرودستان و مظلومان به حاشیه رانده‌شدگان و خاموشانی که می توان آن‌ها را در مردان و زنانی که در قبیله‌ها و روستاها از سواد محرومند، سراغ گرفت.

وی سپس شرح می‌دهد که مراد از سخن گفتن، صرف لب گشودن، فریاد زدن یا شکایت نیست، بلکه مراد از سخن گفتن در این جا یک تعامل دو طرفه است که یکی سخن بگوید و دیگری بشنود. سخن گو در این جا باید مجال یابد تا روایت خود را در چاچوب ذهنی خود و بر مبنای ادبیات منتخب خود، باز گوید و بنابر این تعریف است که اسپیواک با تأمل پرسش درخور توجهی می کند که آیا در قالب چنین شرایطی فرودست می‌تواند سخن بگوید؟ در حقیقت پرسش‌های دیگری که در این پرسش اسپیواک مستتر است؛ از این قراراند که آیا فرودست اجازه خواهد یافت قصه‌ی خود را با زبان خود روایت کند؟ و آیا گوش شنوایی برای این روایت هست؟

گرچه شاهد و مثال و تاکید اسپیواک در این مقاله اشاره به تراژدی جای‌گاه زن در شبه قاره‌ی هند و وضعیت اسف‌باری وی در شرایط ناعادلانه فرهنگی، سنتی، استعماری و تبعیض‌های جنسیتی است ، اما به راحتی تا تعمیم این ویژگی‌ها و شرایط، می‌توان زن مورد نظر اسپیواک را به جای جامعه‌ی تحت ستم استعمار نشاند و پس این پرسش را مطرح کرد که در یک چنین شرایط ظالمانه و نهادینه شده‌یی آیا جامعه فرودست می‌تواند سخن بگوید؟

یکی از داستان‌های غم‌انگیز در باره‌ی سکوت فرودستان این واقعیت است که حتا در موردهایی که روشن‌فکران و نخبگان جامعه‌های فرودست، لب به سخن می گشاید و با فعالیت‌های علمی در محفل‌های اکادمیک تلاش در تألیف مقاله و کتاب ادبیات دارند، این تلاش در چارچوب ادبیات استعماری و با مختصه‌ها و مولفه‌های گفتمان استعماری مطرح می‌شود که باز نتیجه‌ی آن با سکوت برابری می کند.

از نظر خانی، در یک نگاه تطبیقی به گفتمان‌های پسااستعماری وپساهژمونی، تلاش برای سخن گفتن و تلاش برای شنیده شدن و تلاش برای ایجاد یک دیالوگ متوازن و دوطرفه یکی از مهم‌ترین جلوه‌های جامعه‌های فرودست است. به عبارت دیگر یکی از وجوه اشتراک دوران استعمار و دوران هژمونی فقدان این صدا و فقدان دیالوگ بوده که دو دلیل اصلی را می‌توان برای آن ذکر کرد. دلیل نخست اجازه ندادن و مجال ندادن قدرت‌های استعمارگر و هژمون به فرودست، برای سخن گفتن است. نظام سلطه به طور عمیق و پیچیده‌یی راه‌های سخن گفتن و ابراز وجود جامعه‌های فرودست را سد کرده و به شکل کاملا نهادینه‌شده‌یی سعی داشته و دارد. در وهله‌ی نخست اجازه‌ی سخن گفتن و اظهار وجود به فرودست را ندهد و در وهله‌ی دوم اگر بستن دهان وی ممکن نبود به یکی از دو راه ذیل متوسل شود. یا این‌که او را در شرایطی قرار دهد تا وضع و حال خود را از نگاه و از زبان و در چارچوب گفتمانی مدنظر نظام سلطه بیان کند و یا این‌که اصلا او را راضی کند که خود(نظام سلطه و یا سخن‌گویان نظام سلطه) از جانب او سخن بگویند، کتاب و مقاله بنویسند و سخن‌رانی کنند.

مثال‌های زیادی در رفتار رهبران نظام سلطه وجود دارد که روند فوق از عدم رغبت به شنیدن تا تلاش برای تعیین سخن‌گو و تحمیل پارادایم برای سخن گفتن فرودستان را نشان می‌دهد. عدم رغبت به مکالمه، مشاوره و مفاهمه با رهبران و متفکران معترض به نظام سلطه سبب شده تا در بسیاری از موردها نظام سلطه ترجیح داده تا به جای شنیدن قصه و غصه‌ی بسیاری از جامعه‌ها از زبان خود فرودستان به تبیین مشکل‌ها و مسأله‌های جهان فرودست، از منظر و قلم شرق‌شناسان اروپایی بپردازد. برای تایید این فرضیه کافی است تا نگاه کنیم به تعداد و عنوان‌های مقاله‌هایی که در نشریه‌های علمی و تخصصی جهان غرب در باره‌ی مسأله‌های جامعه‌های جهان سوم و راه حل‌های ارایه شده برای فایق آمدن بر آن مسأله‌های نگاشته شده است و یا نگاهی بیندازیم به رساله‌های دکتری و فوق لیسانس که در دانشگاه‌های غربی در این خصوص به تحریر در آمده است. حتا آن دسته از مقاله‌ها و کتاب‌ها و رساله‌های که به وسیله‌ی محققان و نویسندگان و دانشجویان جهان سوم نوشته شده، غالبا در چارچوب گفتمانی غرب و در راستای پارادایم مدنظر نظریه‌پردازان و استادان راهنما و مشاور غربی نگاشته شده است و تعداد بسیار اندکی از زبان و از منظر ادبیات خود این جامعه‌ها به تحریر درآمده است(خانی، ۱۳۹۵: ۳۹-۴۱).

بنابراین، اسپیواک تصریح می‌کند که فرودست نمی‌تواند حرف بزند و به خود مشروعیت ببخشد، مگر آن‌که فرایند تبدیل خود به سوژه در نظام نو استعماری را متوقف کند. حال آن‌که فرودست اساسا فاقد قدرت صحبت کردن است، پس به جای او این روشن‌فکر است که باید سخن بگوید و از حقوق او دفاع

کند. او هم‌چنین اذعان می‌کند که سوژه‌ی فرودست استعماری به گونه‌ی جبران ناپذیر ناهمگن است. از این‌رو احتمال هرگونه تقابل صریح را میان استعمارگر و استعمارزده، سلطه‌گر و سلطه‌زده رد می‌کند. به باور او حتا روشن‌فکران رادیکال که از سوی مردمان ستم‌دیده سخن می‌گویند« دیگری» را ذاتی می‌پندارند.

از این‌رو، درمیان نظریه‌پردازان پسااستعماری اسپواک بیش از همه برآنچه در مطالعات پسااستعماری فرودست خوانده شده، تاکید کرده است. مساله‌ی فرودست یا فرد درجه‌ی دوم محور بسیاری از پژوهش‌های اوست. وی این اصطلاح را برای توصیف لایه‌های زیرین جامعه‌ی استعماری و پسااستعماری (و یا نواستعماری) و برای اشاره به استعمارزدگان غیر نخبه‌یی به کار می‌برد. که آنتوانت/برتا، شخصیت‌های رمان‌های گرداب هایل و جین ایر، نمایندگان خیالی آن هستند. به بیان او فرودست یعنی بی‌خانمان‌ها، بی‌کاران، کشاورزان فقیر، کارگران روزمزد و غیره. البته اسپیواک بر این امر واقف است که طبقه‌بندی براساس طبقه‌ی اجتماعی نیز خود موجب پنهان شدن تمایز می‌شود و هرگز نباید تصور کرد که سوژه‌ی فرودست زیر استعمار، بی‌تردید هستی‌یی هم‌گون و منسجم است.

به باور اسپیواک برخی طیف‌های جامعه‌های استعمار زده بامقام‌های دولتی هم‌کاری می‌کنند و به این ترتیب از درون دیدگاه استعمارشده هویتی « جهان سومی » می‌یابند، اما شخص فرودست در حاشیه می‌ماند و نیمی از او در درون و نیمی بیرون از پارادایم استعمارگری ساخته می‌شود. شخص مادینه حتا از این هم حاشیه‌تر می‌شود(شاهمیری،۱۳۸۹: ۱۵۰-۱۵۲)؛ یعنی ملیون‌ها ملیون مرد و (اغلب) زن، بی‌آن‌که ردی از خود بر جای گذارند، تحت سلطه‌ی استعمار آمده‌اند و رفته‌اند. زنان استعمارزده‌یی که در فرهنگ پدرسالاری تقریبا نادیده گرفته شده بودند. در رژیم‌های استعماری نیز به طور مضاعف نادیده گرفته شدند(برتنس، ۱۳۹۷: ۲۴۳).

این توجه‌ی خاص اسپیواک به زنان بدین معنا نیست که او صرفا برای فرودستان زن سخن می‌گوید یا قصد دارد برای آن‌ها سخن بگوید. او می‌خواهد مانع از بازنمایی نادرست زنان فرودست شود. هم‌چنان او در همین مقاله، مجادله‌ی هندی‌های استعمارزده و بریتانیایی‌های استعمارگر را بر سر آن‌چه « قربانی کردن بیوه» می‌نامد، مورد بررسی قرار می‌دهد. در مراسم « قربانی کردن بیوه» بیوه‌هایی را که هم‌سران‌شان مرده‌اند، بر روی توده‌ی هیزم و در کنار شوهر متوفای‌شان می‌سوزاند. اسپیواک دامنه‌ی این مجادله را بسط می‌دهد و تا آن‌جا پیش می‌رود که نگرش پساساختارگرای به سوژه‌ی استعمارزده را به حوزه‌ی مطالعه‌ی خود وارد می‌کند. او از این مبحث‌ها نتیجه می‌گیرد که هیچ یک از دو طرف مجادله هندی‌های استعمارزده و بریتانیایی‌های استعمارگر به زنان – قربانیان بالقوه‌ی بیوه‌سوزی – اجازه سخن گفتن نمی‌دهد(همان: ۲۴۵).

اسپیواک قصد دارد تا در پژوهش‌های خود توجه ما را به سوی خیل عظیمی از استعمارشدگان بی‌رد و نشان تاریخ جلب کند که یا مجاز به رساند صدای خود به گوش دیگران نبوده‌اند یا عاجز از آن بوده‌اند. به طور کلی اسپیواک خواهان تغییر در موضع نظری‌یی است که صدای استعمارگر یا سوژه‌ی استعمارزده‌ی نخبه در مرکز توجه آن است و خواستار شنیده‌شدن صداهایی است که غالبا از متن‌های استعمارگرانه حذف شده‌اند؛ صدای سوژه‌ی‌عامی استعمارزده و بومی فرودست. وی خاطر نشان می‌کند که متن‌های استعماری تنها بخش‌های معین و خاص از جمعیت بومی را بازنمایی می‌کنند. او در این باره می‌نویسد: « در مورد هندوستان، غالباً این برهمن‌های متعلق به خواص هستند که بازنمایی می‌شوند، به ویژه وقتی که می‌توانند به صورت کسانی نشان داده شوند که مقصدهای یکسان با بریتانیای‌های تعیین کننده‌ی معیارها دارند و بدین ترتیب به بریتانیایی‌ها مشروعیت می‌بخشند(موسوی و درودی، ۱۳۹۱: ۵۸).

اسپیواک در این مقاله، داستان خودکشی زنی را بازگو می‌کند که در آپارتمان پدری اش اتفاق افتاد. او می‌نویسد: « زن جوان شانزده یا هفده ساله به نام بوانسواری بهادری، در سال ۱۹۳۶ در آپارتمان پدری‌اش در شمال کلکته خود را حلق آویز کرد. این خودکشی تبدیل به معمایی شد، چون این زن در آن زمان در حال قاعدگی بود و طبعا هیچ موردی از حاملگی نامشروع نمی‌توانست داشته باشد. تقریبا بعد از یک دهه، کاشف به عمل آمد که وی یکی از عضوهای گروه‌های مبارزه مسلحانه برای استقلال بوده است(اسپیواک،۱۳۹۷: ۱۰۵). او در پایان این داستان نتیجه می‌گیرد که فرودست نمی‌تواند سخن بگوید، چون هیچ فضیلتی در فهرست‌های جهانی که در آن‌ها« زن» به عنوان یک فقره‌ی حق به جانب تلقی می‌شود، وجود ندارد.

۲،۶. هویت

هویت را نوعی ادراک یا خود ادراکی می‌دانند که محصول زندگی اجتماعی است و معمولا با انواع ارزش داوری و موضوع‌گیری احساسی همراه می‌شود(گل‌محمدی، ۱۳۹۵: ۶). واژه‌ی هویت در لغت غربی از واژه‌ی(Identity) که ریشه‌ی لاتینی آن Idem است، گرفته شده است و دو معنای اصلی را در خود دارد : اول تشابه میان دوچیز، دوم تمایزی که به مرور زمان به سازگاری می‌گراید. یعنی مفهوم هویت به‌طور هم‌زمان قایل به دو نوع رابطه است: شباهت و تفاوت. دو معنای دیگری که به این فهرست اضافه شده است؛ اول طبقه‌بندی کردن اشیا و افراد و دوم مرتبط ساختن خود است با چیز یا کسی دیگر.

شباهت و تفاوت ، دو جز اساسی در تعریف هویت است. تعاملی که میان شباهت و تفاوت وجود دارد، منطق همه‌ی هویت‌ها را تشکیل می‌دهد. وقتی گروهی از اشیا براساس شباهت شناسایی می‌شوند؛

پیش‌فرض اساسی، تفاوتی است که آن‌ها با دیگر اشیا دارند. به عبارت دیگر مشمول چیز قرار گرفتن، مستلزم حذف و طرد نیز هست. « وقتی معیاری را برای عضویت در گروهی قایل می‌شویم، در همان حال حدی نیز برای طرد چیزهایی که بدان تعلق ندارند، نهاده‌ایم(اباذری، ۱۳۸۴: ۱۰۴).

شباهت و تفاوت موجب مرزبندی‌های هویتی می‌شود. اما شباهت و تفاوت، دارای تعامل پویایی با یکدیگر هستند. در واقع در جریان تعامل میان فردها و گروه‌های اجتماعی تولید و بازتولید می‌شود، به عبارت دیگر شباهت و تفاوت ناشی از درکی است که فردها و گروه‌ها از معنای آن‌ها دارند. شباهت و تفاوت‌هایی که فردها و گروه‌ها میان خودشان و دیگران برقرار می‌سازند، دارای «ساخت نمادین» است. از این‌رو صورت‌بندی‌های اجتماعی، چون جامعه و فرهنگ که در مرز میان هویت‌ها پدید می‌آیند، موجودیت‌هایی مادی نیستند و بیش از آن‌که محصول رفتار اجتماعی عضوهای خود باشند، « سازه‌ی نمادین» و « جزء ذاتی اندیشیدن» هستند.

مشابهت‌ها(این‌که چه گروه‌هایی مانند ما هستند) و تفاوت‌ها(این‌که چه گروه‌های مانند ما نیستند) را مشخص می‌کند. ما ممکن است در برخی از مولفه‌های هویتی خود با گروهی مشابه و در بسیاری جنبه‌های دیگر از دیگران متمایز باشیم. در این شکل برخی از عنصرهای هویتی تا اندازه‌یی خصلت انتخابی پیدا می‌کند و فرد در برگزیدن آنها مختار است. بنابراین هم‌چنان‌که اریکسون اشاره می‌کند، وقتی هویت انتخابی شود میزان آگاهی نیز از آن بیش‌تر است. میشل فوکو نیز در بحث تبارشناسی، هویت را «تمایز نقاب‌ها» می‌داند؛ به عبارتی تمایز آدم‌ها را در تفاوت هویت شان می‌داند، یعنی هویت در مقابل «غیریت» قرار دارد(لطف‌آبادی،۱۳۹۲: ۵۶).

هویت امری زبان و موضوع قرار داد است و فرآیندی است که مورد درک و تعبیر و تفسیر قرار می‌گیرد و رابطه میان خود و دیگری، رابطه‌ی دو طرفه است؛ یعنی هویت‌سازی – اعم از فردی و جمعی – نیازمند وجود دیگری است که از ره‌گذر تفاوت با آن بتواند خود را نمایان سازد. اما هرچه این دیگری عام‌تر و انتزاعی‌تر باشد، شناسای آن بیش‌تر بر اساس تفکر قالبی خواهد بود. در نهایت هویت را تبدیل به مسأله‌ی جامعه‌شناختی می‌کند، عواقب آن است. چرا که بنا به حکم جامعه‌شناختی « اگر بیندیشید چیزی واقعی است، (هیچ که نباشد) در پیامدهایی که از آن چیز حاصل می‌شود، به راستی واقعی است؛ از این‌رو آن چیز از نظر اجتماعی نیز واقعی است(اباذری، ۱۳۸۴: ۱۰۴-۱۰۵).

نکته‌یی که در باره‌ی هویت‌های انسانی حایز اهمیت است، اجتماعی بودن آن‌ها است. یعنی همه‌ی هویت‌های انسانی، اجتماعی هستند. از این‌رو هویت مربوط به معنا است و معنا خصیصه‌ی ذاتی اشیا و افراد

نیست. معنا نتیجه‌ی توافق یا تضاد است و موضوع قرارداد و نوآوری است و همواره به اشتراک گذاریده می‌شود و تا اندازه‌یی در باب آن چون و چرا می‌شود. بنابر این هویت امری فرآیندی است و نه مجموعه‌ی دانستنی‌های بنیادین که فقط وجود دارد. هویت را باید چون امری شدنی و بودنی فهمید و به خصیصه‌ی فرایندی و بازتابی بودن آن توجه کرد. بنابراین، ما با هویت‌های اجتماعی سروکار داریم و نه یک هویت دایمی و ثابت؛ پس هویت اجتماعی را می‌توان شیوه‌هایی دانست که به واسطه‌ی آن‌ها فردها و گروه‌ها در روابط اجتماعی خود از فردها و گروه‌های دیگر بر اساس نسبتی قاعده‌مندی از شباهت‌ها و تفاوت‌ها متمایز می‌شوند، به عبارت دیگر هویت اجتماعی فهم ما از کیستی خودمان و دیگران و هم‌چنین درک دیگران از کیستی خودشان و دیگران (ازجمله خود ما) است. هویت یعنی وقوف به معنای « خود» و « دیگری» است. از این‌رو هویت امر ذاتی نیست؛بلکه امری قراردادی است(همان: ۱۰۳).

آنتونی گیدنز، هویت را به منزله‌ی کنش‌های اجتماعی از پیش تعیین شده و تغییر ناپذیر نمی‌داند؛ بلکه آن را در مقام چیزی می‌بیند که به صورت مداوم در تعامل‌های روزمره ایجاد می‌شود و در فعالیت‌های بازاندیشانه‌ی خویش مورد حفاظت و پشتیبانی قرار می‌گیرد. این برداشت گیدنز از هویت با برداشت‌های ذات‌گرایانه که هویت را ثابت فرض می‌کنند، تفاوت بنیادینی دارد. در برداشت او هویت فرایند معناسازی است که پیوسته در حال تحول و ساخته‌شدن به تعبیر گیدنز ساختاریابی است.

هم‌داستان با این نظریه‌ها، ریچاردجنکینز استدلال می‌کند که آنچه یک گروه انسانی را هویت می‌بخشد شباهتی است که سبب تفاوت آن‌ها از گروه‌های دیگر می‌شود. شباهت و تفاوت معناهایی هستند که انسان‌ها را آن را می‌سازند. فرهنگ جامعه‌های بشری فرایند تفاوت و شباهت را عینیت می‌بخشد. ابزارهای فرهنگی هویت‌ساز، سبب شکل‌گیری مقوله‌های هویتی در بین جامعه‌های بشری می‌شوند. زبان، مذهب، پوشاک، علایق زیباشناختی، تفریح‌ها و سرگرمی، ورزش، تغذیه و ... موردهای فرهنگی هستند که برای زندگی هر گروه ایجاد معنا می‌کنند و سبب شباهت درون گروهی و تفاوت از برون گروه می‌شوند. در اصل زندگی اجتماعی بودن وجود راهی برای دانستن این‌که دیگران کیستند و بدون نوعی درک از این‌که ما کیستیم غیر قابل تصور است. جکنیز این فرایند را دیالتیک درونی و برونی شناسایی هویتی می‌نامد. بنابراین هویت آن چیزی‌که انسان‌ها به وسیله‌ی آن خودشان را می‌شناسند و تعریف می‌کند و از این رهگذر خود را پذیرفته‌شده و شناخته‌شده از طرف دیگران احساس می‌کنند. بنابراین فهم هویت‌ها از راه فهم کنش متقابل دیالکتیکی درونی و برونی در ظرف زمانی و مکانی امکان‌پذیر می‌شود. جنکنیز قومیت را وجه مهم و ابتدایی خود شناسایی می‌داند و استدلال می‌کند: قومیت به شباهت و تفاوت « ما» و « آن‌ها» متکی است.

قومیت امری ازلی نیست و در زمان و مکان ساخته می‌شود. قومیت مستلزم درونی کردن شباهت‌های درون‌گروهی است که از خلال تفاوت‌گذاری با دیگران به دست می‌آید(رشیدی، ۱۳۹۶: ۳۱۰).

به عقیده‌ی کاستلز، هویت‌های اجتماعی بر اساس منشا و خاست‌گاه آن‌ها به سه دسته هویت‌های مشروعیت‌بخش، هویت‌های مقاومت و هویت‌های برنامه‌یی دسته‌بندی می‌شود. هویت اول، با منطق سلطه ارتباط دارد. از دورن حکومت‌ها ایجاد می‌شود و زمینه را برای ظهور جامعه‌ی مدنی آماده می‌سازد؛ اما براساس یک قانون شناخته‌شده در حوزه‌ی تطور اجتماعی همواره تلاش برای تحمیل سلطه، به بروز مقاومت منجر می‌شود و بر همین مبنا، به تدریج هویت‌ها بنیادین مقاوم در قالب هویت‌های جمعی دینی، فرهنگی، ملی و منطقه‌یی به میان می‌آیند. این نوع هویت که ناشی از نوع احساس طرد و کنار گذاشتگی است، به ایجاد جماعت‌های با گرایش خاص منجر می‌شود. سومین هویت نیز به سبب ظهور کنش‌گران اجتماعی ایجاد می‌شود که از آنان به سوژه‌ی اجتماعی یاد می‌شود(کریمیان، ۱۳۹۱: ۵۲).

هویت نقش «معناساز» را چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی بر عهده دارد. به این تعبیر، هویت مفهومی است که نیاز درونی یا شخصی را با فضای جمعی شکل‌های فرهنگی و روابط اجتماعی ترکیب می‌کند. هویت‌ها معناهای کلیدی هستند که ذهنیت انسان‌ها را شکل می‌دهند و مردم به واسطه‌ی آن‌ها نسبت به رویدادهای و تحول‌های زندگی خود احساس می‌شوند. بنابراین، هویت مربوط به ذهنیت مشابهی است که فرد با دیگری دارد. به قول استوارت هال هویت مربوط به افرادی است که مشابه حرف می‌زنند، فکر می‌کنند و از احساسات مشابهی برخوردارند. مانویل کاستلز نیز هویت را هم‌چون فرایند ساخته شدن معنا بر پایه‌ی یک ویژگی فرهنگی یا یک دسته ویژگی‌های فرهنگی که بر دیگری منبع‌ها برتری دارند، تعریف می‌کند. به نظر او همان‌گونه که نقش‌های کار ویژه‌ها را سازمان می‌دهند، هویت‌ها هم معنا را سازمان می‌دهند.

معناساز بودن هویت بر ساختگی بودن آن نیز دلالت می‌کند. معنا خاصیت ذاتی واژه‌ها و اشیا نیست، بلکه همیشه نتیجه‌ی توافق یا عدم توافق است. بنابراین، معنا می‌تواند موضوع قرارداد باشد و بر سر آن به مذاکره و گفت‌وگو نشست. پس هویت نیز چیزی طبیعی، ذاتی و از پیش موجود نیست، بلکه همیشه باید ساخته شود. انسان‌ها باید همواره چیزها یا اشخاص را طبقه‌بندی کنند و خود را در داخل آن طبقه قرار دهند. به بیان دیگر هویت را فقط می‌توان از طریق انکار آگانه ابهام و کنار گذاشتن تفاوت‌ها کسب کرد(لطف‌آبادی ، ۱۳۹۲: ۵۶).

پس هویت به مفهوم فرایندی معناسازی بر اساس ویژگی فرهنگی یا مجموعه‌یی به‌هم پیوسته‌یی از ویژگی‌های فرهنگی است که بر منبع‌های معنایی دیگر ارجحیت داده می‌شود. هویت، احساسی درونی است که انسان سعی دارد با نمادها و نشانه‌هایی آن را تحقق بخشد. هر انسانی تمایل دارد که خود را آگانه در گروهی خاص جست‌وجو کند. تمایل انسان‌ها برای جست‌وجو هویت‌های جمعی منجر می‌شود که گاه حتا چندین هویت مختلف را بپذیرد(کریمیان، ۱۳۹۱: ۵۰).

هویت هم‌چون مفهوم فرهنگ، جامعه و ملت دارای خصلت زمانی و فرانسلی است؛ یعنی تداوم زمانی وفرانسلی دارد. از یک‌سو ریشه در گذشته‌ی مشترک و از سوی دیگر رو به آینده مشترک دارد. گسست از هویت گذشته ممکن نیست، چراکه هر حالی مبتنی بر گذشته است و هر آینده‌یی هم ترکیبی است از گذشته و حال و گسست کامل ممکن نیست. برای مثال ما در اوج غربی شدن هم بسیاری از ویژگی‌های شرقی و سنتی اخلاقی خودمان را حفظ می‌کنیم؛ پس خصلت آمیزش و ترکیب اجتناب‌پذیر است. عنصرهای مختلف امتزاج پیدا می‌کند و هویت مرکبی را به وجود می‌آورند. هویت امری متصلب و ثابت نیست بلکه همواره از نو ساخته می‌شود، هم‌چنان‌که هویت قدیمی نیز بر پایه‌ی هویت‌های دیگری از نو ساخته شده و دارای ترکیب‌های پیچیده بوده است. بنابراین، بر پایه‌ی این دیدگاه هویت امری انباشته و تراکمی است و در فرایند زمان شکل می‌پذیرد و در طول تاریخ تغییر و تحول پیدا می‌کند(همان:۵۷).

از نظر استوارت هال، با نگاه هگلی، هویت روندی در حال شدن است واز طرفی شناس‌نامه و عاملی برای شناخته شدن محسوب می‌شود. هال هویت را « ریشه‌ی خود و بستر عمل» تعریف می‌کند و از نظر او نگاه روان‌شناسی به «خود» به این معنا نزدیک است، نگاهی که خود را یک «من ادامه‌دار، توسعه‌یی و در عین حال یک خود دیالکتیکی درونی» تعریف می‌کند. به واقع، هویت‌ها، موجودیت‌های متصلب و یک‌پارچه گوهرینی نیستند که مثل یک سنگ بلورین باشند و در نتیجه وظیفه‌ی ما انتقال آن‌ها از نسلی به نسل دیگر باشد. هویت‌ها در چارچوب و گذر زمان ساخته می‌شود. هم‌چنین هویت‌ها در جریان تحول‌های تاریخی و چکش خوردن‌ها، آب‌دیده می‌شوند. یعنی هویت به رودخانه قابل تشبیه است، زیرا همانند رودخانه در بستر زمان و مکان جاری است. از یک‌سو تداوم دارد و گرنه در صورت انقطاع دیگری رودخانه نیست، اما در عین حال از تحول برخوردار است؛ زیرا در مسیر خود هم از منطقه‌های جغرافیایی متعدد با ویژگی‌های مانند هموار، شیب‌دار، پر پیچ‌وخم، خاکی، سنگی، شوره‌زار و علف‌زار می‌گذرد و از طرفی بسته به زمان و فصل سال قوت، سرعت و میزان آب رودخانه کم وزیاد می‌گردد. این دوعامل یعنی مکان و زمان، به تصویری که از رودخانه داریم ویژگی تناقض‌نمای ثبوت و تغییر، ماندگاری و تازگی، تداوم و

تحول می‌بخشد. این نگرش تناقض‌نما، یعنی تداوم و تحول، اولین و مهم‌ترین خصیصه‌ی هویت است. بدون تحول، هویت از یک‌سو به درجازدگی دچار می‌شود و از سوی دیگر امکان ابتکار از نسل‌های که بعد خواهد آمد، گرفته می‌شود. در عین حال اگر تداوم نباشد، امکان شناخت یکدیگر، ارتباط با هم‌نوع، احساس جمعی و ارتباط با گذشته امکان‌پذیر نخواهد بود. بنابراین، هویت‌ها همیشه چند گونگی و سیالیت را پذیرفته و مایل بودن به مدلول‌های مختلف رجوع نماید. به همین دلیل از انسداد گریزان است(لطف‌آبادی، ۱۳۹۲: ۵۷– ۵۸).

هویت معمولاً بر اساس نیاز طبیعی انسان به شناختن و شناخته‌شدن به وجود می‌آید. انسان‌ها به محض تولد در جغرافیا، طبقه، تاریخ و محیط قرار می‌گیرند که این عوامل، بخشی از ساختار غیر اکتسابی هویت آن‌ها را می‌سازند، اما بخش عمده‌یی از هویت آدمی اکتسابی است و فرد در یک پروسه و در اثر کوشش به آن دست می‌یابد، بنابراین هویت امر ثابتی نیست و حد اقل بخشی از آن پیوسته در حال صیرورت و تغییر و تحول است(لطیف‌پور، ۱۳۹۶: ۷۴).

باید گفت که در مورد مفهوم هویت دوتلقی مهم صورت گرفته است. تلقی اول به مسأله‌ی هویت از دیدگاه«جوهری» نگاه می‌کند؛ یعنی برای هویت یک وجه طبیعی قایل است و بنابراین به دنبال پیداکردن ریشه‌های طبیعی و جوهری برای هویت می‌باشد. این دیدگاه تا حدودی دارای جنبه‌ی تباری و نیاکانی است و طبعا سعی می‌کند، مفهوم هویت را با منشای زیستی و حتا طبیعی توضیح بدهد. این رهیافت معتقد است هویت‌های- اعم از سطح فردی یا جمعی آن- و عنصرها و مولفه‌های سازنده‌ی آن، امور ذاتی و طبیعی هستند و تحت شرایط مکانی و زمانی، کم‌تر دچار تغییر می‌شوند. این دیدگاه که بر ثبات و تغییرناپذیری هویت‌های تاکید می‌کند، به «جوهرگرایی» معروف است...

در طرف دیگر، چنان‌که اشاره شد دیدگاه « سازه گرا» قرار دارد. این دیدگاه که اخیرا مورد توجه قرار گرفته و حداقل در دنیای غرب جز نظریه‌های حاکم در مورد هویت است. هویت را بیش‌تر به عنوان یک «شالوده‌ی یا سازه‌ی اجتماعی » در نظر می‌گیرد و تاکیدش بر این است که هویت جنبه‌ی ذهنی دارد نه طبیعی. یعنی ساخته‌ی ذهن بشر می‌باشد و از این نظر نه وجه جوهری، بلکه وجه «گفتمانی» پیدا می‌کند. بر مبنای این تلقی از هویت، هویت‌های در جریان مراوده‌ها و آمیزش‌های اجتماعی شکل می‌گیرند، نه این‌که از قبل به صورت دسته‌بندی شده وجود داشته باشند. ... برابر با این روی‌کرد، هویت‌ها فراورده‌های تاریخی اند. هویت انسان از لحاظ تاریخی و اجتماعی معلق در فضاست و به وسیله‌ی کردارهای تاریخی

تغییر سمت می‌دهد. بنابراین از این منظر، که هویت از روزنه‌ی تاریخی نگریسته می‌شود نه زیست‌شناختی، از انسان ذاتی و هویت ذاتی نمی‌توان سخن گفت(همان:۵۸- ۵۹).

اما هویت دارای سطوح مختلفی است. این سطوح ممکن از کوچک‌ترین سطح هویتی یعنی فردی تا بالاترین آن یعنی ملت و جامعه‌ی جهانی را شامل شود. با وجود این، در مجموع هویت را به دو سطح فردی واجتماعی تقسیم می‌کنند و هر سطح از عنصرهایی تشکیل می‌یابند که احساس تعلق انسان‌ها به آن متفاوت است. بخشی از این عنصرها، بنیادهای هویتی فرد را تشکیل می‌دهند، از این رو فرد نسبت به آن‌ها حساسیت بیش‌تری دارد و واکنش آشکارتری نشان می‌دهد؛ تا آن‌جا که تعرض به آن‌ها برنمی‌تابد(ریاحی، ۱۳۹۳: ۳۷).

هویت شخصی چیزی نیست که در نتیجه‌ی تداوم کنش‌های اجتماعی فرد به وی تفویض شده باشد، بلکه چیزی است که فرد باید آن را به طور مداوم و روزمره ایجاد کند و در فعالیت‌های بازتابی خویش مورد حفاظت و پشتیبانی قرار دهد(حجازی، ۱۳۹۳: ۲۰۴).

هویت ملی، مجموع شاخص‌های مادی، زیستی، فرهنگی و روانی شامل مجموعه سنت‌ها، رسم‌ها، قانون‌ها، عقیده‌ها، اندیشه‌ها ، ارزش‌ها ، نمادها، فناوری‌ها، چیزها و ابزارها است که سبب همبستگی درونی یک جامعه و تمایز آن از جامعه‌ی دیگر می‌شود و روابط شخصیت‌های حقیقی و حقوقی و مسوولیت‌های آن‌ها را تعریف و تعیین می‌کند(قربان‌زاده،۱۳۹۵: ۱۱۵).

هویت ملی که بر ساخته‌های دانش‌های اجتماعی است و به مثابه‌ی پدیده‌ی سیاسی و اجتماعی، زاده‌ی عصر جدید است و هنگامی در غرب پدید آمد که ملت به معنای امروزین شکل گرفت و از اواخر قرن نوزدهم میلادی به مشرق‌زمین و سرزمین‌های دیگر راه یافت. مفهوم هویت ملی، از نیمه‌ی قرن دوم قرن بیستم میلادی به جای خلق و خوی و خصیصه‌ی ملی کاربرد یافت.

هویت ملی یا هویت جامعه‌یی، بالاترین و عالی‌ترین سطح هویت جمعی در داخل هر کشور است. کسب هویت در این سطح باعث احساس خود جمعی می‌شود. هویت ملی، آخرین مرحله‌ی هویت اکتسابی در سطح داخلی یک کشور است که توسط فرد در فرآیند جامعه‌پذیری از طریق خانواده، مدرسه ورسانه کسب می‌شود. هویت ملی، یک نوع تعلق و تعهد به اجتماع ملی می‌آفریند. هویت ملی، مجموعه نشانه‌ها و اثرهای مادی، زیستی، فرهنگی و روانی است که سبب هم‌بستگی جامعه از یک‌سو و تفاوت جامعه‌ها از سوی دیگر می‌شود. هویت ملی در دوران معاصرٍ، اصلی‌ترین حلقه‌ی اتصال و امتیاز هویت‌ها فروملی و فراملی است. هویت ملی، مجموعه گرایش‌ها و نگرش‌ها نسبت به عامل‌ها، عنصرها و الگوی‌های

تشخص‌بخش و وحدت‌بخش در سطح کشور به عنوان یک واحد سیاسی می‌باشد. هویت ملی که بر تفاوت و تمایز با دیگران مبتنی است، می‌تواند به نیروی سازنده یا ویران‌گر بدل شود. احساس هویت ملی در حد معقول و معتدل، هم‌یاری و اعتلای فرهنگی است و اگر به قلمرو تعصب‌های ملی، قومی و نژادی وارد شود یا به بهانه‌ی چالش با تعصب‌های قومی، ملی و ... به نفی ، انکار و تمسخر میرات فرهنگی خویش و دیگران بپردازد، زاینده‌ستیز و ویرانی در جامعه و بین جامعه‌ها است.

هویت سیاسی، الگوی پیچیده میل‌ها، خواست‌ها، هنجارها، تفکر و رفتار است که در طول زمان و با ادغام انسان‌ها در شبکه‌ی متراکم اجتماع شکل گرفته است و هویت فردی و جمعی در بستر همین روابط متنوع اجتماعی برساخته شده است. هویت ملی، امری ارادی است که از متن جامعه بر می‌آید و وفاق بر آن مبتنی است. هویت ملی زمانی در جامعه تکوین می‌یابد که تصور جمعی ملی در انسان‌های آن جامعه به صورت شخصیتِ پایه متجلی شود و قابل رویت باشد. هر ملتی که از دیرباز در سرزمین مشخص مستقر باشد، دارای مجموعه علاقه‌ها و ویژگی‌های انحصاری در طول تاریخ حیات خویش است که سبب تشخص و تمایز آن از سایر ملت‌ها می‌شود و برای شناخت خود و شناساندن خود به دیگران به این ویژگی‌ها توسل می‌جوید. هویت ملی، حاصل ترکیب تدریجی ارزش‌ها و هنجارهای جامعه طی نسل‌های متوالی است. هویت ملی وقتی شکل می‌گیرد که قریب به اتفاق اعضای جامعه، تصور درستی از اجزای سازنده‌ی آن داشته باشند. این اجزای سازنده همان شاخص‌های هویتی یعنی مبناها، جایگاه و عنصرهای هویت ملی محسوب می‌شوند.

هویت ملی از عنصرهای تشکیل یافته است. عنصرهای هویت، فرد را به یک مجموعه‌ی وسیعی به نام ملت پیوند می‌دهد وملیت، احساسات مشترکی ناشی از شوق صمیمت و شکوه میهن است. عنصرهای هویت در پرتو خصیصه‌ی استمرار، باگذشته پیوند دارد. هویت ملی دارای عنصرهای سازنده از جمله ارزش‌های جمعی، ملی ، دینی و انسانی می‌باشد که هرکدام از این ارزش‌ها دارای زیرمجموعه‌هایی است به عنوان مثال، ارزش‌های ملی شامل پیوندهای فرهنگی، سرزمینی، زبانی، سنتی و ادبی محسوب می‌شود(همان: ۱۲۱-۱۲۲).

اما هویت اسلامی امری آمیخته و نهادینه‌شده در وجود مسلمان و به تعبیری مولفه‌ی اصلی مسلمانی است. میزان قوت و استحکام این مولفه به هم‌آهنگی، انسجام و سازگاری اجزای تشکیل دهنده‌ی آن با هم و با عالم خارج بستگی مستقیم دارد. هویت اسلامی ترکیبی از تمامی یافته‌های مسلمان از اسلام و تجربه‌های تاریخی آن است. این هویت از سویی ریشه در گذشته‌های تلخ و شیرین و عظمت تمدن مسلمانان و

یافته‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی آن و از سوی دیگر نگرشی بر موجودیت کنونی آنان و تلاش بر حفظ و تقویت آن در آینده دارد(غفاری هشجین، بی‌تا:۳).

مگر با پیدایی جهانی شدن، دگرگونی در ساخت‌های اجتماعی، نوعی بحران هویتی پدید آمد که در بین بسیاری از مردم ، احساس زایل شدن هویت‌های فرهنگی، قومی، دینی وملی را به وجود آورد. از این‌رو، جامعه‌های اسلامی نیز دچار بحران و در معرض تهاجم هویتی قرار گرفت و خود در قبال جهانی شدن واکنش نشان داد و در پی هویت‌یابی و هویت سازی برآمد و نیز به مثابه‌ی هویت واحد و برخورداری از گذشته‌ی تاریخی، فرهنگی و سیاسی و پیوندهای گریزناپذیر به دنبال بازگشت و تقویت هویت خود مبتنی بر اصل‌های اسلامی شد تا در فضای جهانی شدن، بتواند با فراخوانی به هویت مبتنی بر محوریت اسلام به عنوان دال برتر و کلمه‌ی نهایی در برابر هویت‌های دیگر باشد؛ چون غرب پس از فروپاشی امپراتوری عثمانی با اطمینان از این‌که جهان اسلام قدرت و توان نظامی را در برابر غرب ندارد، به دین‌زدایی در جامعه‌ی اسلامی و ایجاد بحران هویت روی آورد و هدف از این برنامه، تغییر هویت و قطع پیوند امت اسلامی با پیشینه‌ی تمدنی و فرهنگی آن بود، زیرا پایداری مسلمانان بر اعتقادها و وابستگی‌های دینی و اخلاقی و انسجام هویتی آن همواره تهدیدی بالقوه برای غرب به شمار می‌رفت(همان:۵-۷)؛ از این‌رو غرب استعمارگر کوشید با هویت زدایی اسلامی،خویشتن را از این تهدید به‌دور سازد. ولی با ظهورمطالعات پسااستعماری بحث هویت در محراق توجه قرار گرفت و بسیاری از نویسندگان، روشن‌فکران و حتا رهبران سیاسی جهان اسلام از این دریچه به مطالعات پسااستعماری علاقه نشان دادن و بر حفظ هویت اسلامی تأکید کردند؛ زیرا بسیاری از جامعه‌های اسلامی به طور مستقیم یا غیر مستقیم نوعی رابطه با استعمار را تجربه نمودند و در دوران تعامل با استعمار همواره« هویت اسلامی» با به عبارت دقیق‌تر حفظ هویت اسلامی شان یک مسأله اساسی برای آن‌ها بود، لذا وجوه اشتراک زیادی میان قرائت این متفکران از هویت و قرائت پسااستعماری از مفهوم هویت وجود دارد. نکته‌ی قابل توجه و مهم دیگر در این راستا تلاش هم‌زمان این متفکران در جهان اسلام برای برقرار کردن نوعی رابطه و دیالوگ با گفتمان غربی که گفتمان مسلط استعمار بوده می‌باشد.

به عبارت دیگر بخش بزرگی از نویسندگان، متفکران و سیاست‌مداران در جهان اسلام کوشیده‌اند تا در کنار تأکید براهمیت حفظ « هویت اسلامی » درگفتمانی خود به جست‌وجوی نقاط و حوزه‌های اشتراک میان مبناهای این گفتمان با برخی از اصل‌های گفتمان غربی بپردازند. یک چنین تلاش و جست‌وجویی اصولا بر پایه‌ی این مفروض بنا نهاده شده که علی‌رغم اختلاف‌های بنیادین و عمیق میان این

دو روی‌کرد، نقطه‌ها و حوزه‌های اشتراک متعدد و معناداری میان آن‌ها وجود دارد که تحت عنوان‌های مختلفی هم‌چون، پل زدن میان اسلام وغرب، اسلام و دموکراسی، مذهب و علم، سنت و مدرنیته، از سوی اندیش‌مندان و نویسندگان در جامعه‌های مختلف اسلامی صورت گرفته است(خانی، ۱۳۹۵: ۱۸).

از این رو، بحث هویت از نظر نویسندگان و اندیش‌مندان اسلام و نیز در میان نویسندگان پسااستعماری یکی از موضوع‌های مهم به شمار می‌رود؛ چنان‌که نویسندگان پسااستعماری، در نوشته‌های خود بر هویت فرهنگی جامعه‌ی مستعمره‌ی خود متمرکز می‌شوند و تاکید آن‌ها بر زنده‌کردن، توسعه و ترویج هویتی است که سال‌ها به حاشیه رانده شده و نادیده گرفته شده است. در واقع، این نویسندگان به احیای فرهنگ بومی کشور خود می‌پردازند که سال‌ها توسط استعمار به انزوا در آمده بود. مردمی‌که با خطر سرکوب و نابودی فرهنگ و شیوه‌ی زندگی پیشینیان خود روبه‌رو بودند، در شرایط پسااستعماری در جست‌وجوی هویت از دست رفته‌ی خود و احیای آن بر می‌آیند(کولایی، ۱۳۹۰: ۶۸).

باید اشاره کرد که در مطالعات پسااستعماری، طبقه‌بندی‌های ساده که به هریک هویت‌ملی، جغرافیای، اجتماعی، فرهنگی و جنسیتی داده می‌شد،کنار گذاریده می‌شود و بر هویتی که جنبه‌ی کاربردی دارد، توجه صورت می‌گیرد.

۲،۷. تقلید

مفهوم تقلید نخستین بار از سوی فرانتس فانون در کتاب پوست سیاه، صورتک‌های سفید مطرح شد. فانون در آن کتاب استدلال می‌کند که مردمان استعمارزده مجبور به ترک باورهای سنتی خودبودگی و هویت‌ملی می‌شوند و یاد می‌گیرند تا هویت‌های شان را به سخره بگیرند و اغلب از اربابان استعماری خود تقلید کنند و نحوه‌ی برخورد بهابها تقلید کنشی واسازانه است که استعمارزده از طریق گفتمان استعماری را باز می‌نویسد و هم‌زمان آن گفتمان را به محصول دورگه‌ی طبقه‌ی روشن‌فکر بومی تبدیل می‌کند و تضادها و ناسازگاریی را فاش می‌سازد که آن گفتمان را در دسترس بومی قرار می‌دهند. بهابها در فرایند ارتباطی استعمارگر و استعمارزده معتقد به روندی به نام تقلید است که اعتماد به نفس استعمارگر را هرچه بیشتر تضعیف می‌کند. مقصود بهابها از تقلید، شیوه‌ی کم‌وبیش غریب و تحریف شده‌ای است که استعمارزده به اختیار یا به اجبار در پیش می‌گیرد تا روش‌های گفتمان‌های استعمارگر را تکرار (تقلید) کند. در این روند، استعمارگر خود را در آیینه‌یی می‌بیند که کمی اما به گونه‌ی کارآمد تصویر او را تحریف می‌کند و به نحوی نامحسوس و نگران کننده هویت خود را به « دیگری» می‌بخشد. بهابها با وام‌گیری از آرای فرانتس فانون و آلبر ممی در باره‌ی رابطه‌ی پیچیده‌ی استعمارزده و استعمارگر، تقلید را عمیقا با

وازدگی شخص استعمارزده و از خود و گرایش به هویتی دیگر در ارتباط می‌داند. به باور او در تقلید چیزی غیر از تقلید تمسخرآمیز که استعمار زده به کار می‌بندد تا با استعمارگر خود احساس نزدیکی و صمیمت کند، مدنظر است. زیرا استعمارزده باور دارد که استعمارگر در مقام و نژاد بالاتر از او قرار گرفته است. تقلید پاسخی برای قدرت استعماری به همراه دارد و آن این است که استعمارزده در حال کاستن از فاصله‌ی میان استعمارگر و خودش است...

بنابرآن، تقلید یکی از اصطلاح‌های بسیار با اهمیت در نظریه‌ی پسااستعماری است واز این سبب در نظریه‌ی پسااستعماری اهمیتی فزاینده یافت که در صدد تشریح رابطه‌ی دوگانه استعمارگر و استعمارزده برآمده است. وقتی گفتمان استعماری با منع‌کردن عادت‌ها، انگاره‌ها، نهادها و ارزش‌های فرهنگی استعمارزده، سوژه‌ی استعماری را به تقلید از استعمارگر تشویق می‌کند، نتیجه هرگز بازتولید صرف آن ویژگی‌ها نیست. نتیجه اغلب نسخه‌ی بدلی مبهم و تیره وتار از استعمارگر است که اغلب برای او بسیار تهدیدآمیز است. از آن‌جا که تقلید فاصله‌ی زیادی با استهزا ندارد، می‌تواند هجو کردن آنچه مورد تقلید واقع شده است، جلوه کند(شاهمیری،۱۳۸۹: ۱۹۶).

پس تقلید اغلب یکی از هدف‌های آشکار خط‌ومشی امپراتوری بوده است. به عنوان مثال، پیش‌نویس ۱۸۳۵ لُرد مکاولی سیاست‌مدار بریتانیایی به پارلمان، یادگیری شرقی‌ها را به باد استهزا گرفت و بر ترویج یادگیری هنرانگلیسی در هند تأکید کرد(استراتژیک‌ترین آن از طریق آموزش ادبیات انگلیسی بود). اما شیوه‌ی دست‌یابی به این تقلید، ضعف اساسی امپریالیسم را نشان داد. چون مکاولی پیشنهاد کرد« طبقه‌ی مترجمان بایستی منبع‌های آموزشی اروپا را بین ما و میلیون‌های نفری که بر آن‌ها حکم‌رانی می‌کنیم تقسیم کنند – طبقه‌ی از انسان‌ها که از نظر خون و رنگ هندی، اما از لحاظ ذایقه، اعتقاد، اخلاق و خرد انگلیسی باشند. در نظر بهابها نتیجه‌ی پیشنهادهای مانند پیشنهاد مکاولی فرایندی است که از طریق آن سوژه‌ی استعمارزده در حکم « تقریبا همان اما نه کاملا» بازتولید می‌شود. نسخه‌برداری از فرهنگ، رفتار، کردار و ارزش‌های استعماری از سوی استعمارزده، هم در بردارنده‌ی استهزا است و هم ارعاب. بنابراین تقلید هم‌زمان شباهت است و تهدید.

تهدیدآمیز بودن تقلید به دلیل پنهان شدن هویتی واقعی پشت نقاب آن نیست؛ بلکه ناشی از «نوعی دو بینی است که دو سوگرایی گفتمان استعماری را افشا کرده و اقتدار آن را دچار فروپاشی می‌کند. پس تهدیدآمیز بودن نوشتار پسااستعماری الزاما ناشی از برخی مخالفت‌های خود به خود گفتمان استعماری نیست، بلکه برخاسته از این از هم‌گسیختگی اقتدار استعمار است؛ یعنی تقلیدش نیز حاوی پتانسیل استهزا

می‌باشد(اشکرافت ودیگران،۱۳۹۸: ۱۹۷)؛ در واقع، تقلید به مانند راه‌برد استتار در جنگ است، اگرچه علنی نیست و لیکن توان تخریب دارد و به همین دلیل همی‌بهابها معتقد است که « تقلید در آنِ واحد هم شباهت است و هم تهدید» (فرهمندفر، ۱۳۹۲: ۲۵) و به هر شیوه‌یی که قرار بود تقلید از طریق آن انجام شود، نقطه‌ی ضعف نهفته‌ی امپریالیسم را آشکار کرد. مثالی که حاکی از کاروساز تقلید، دوگانگی و چندلایگی آن است که در رمان و.س. ناپیال مردان مقلد به چشم می‌خورد. نویسنده با توصیفی هوش‌مندانه و ظریف از پیچیدگی تقلید آغاز و صاحب‌خانه‌اش را چنین توصیف می‌کند: « من در ازای اتاقی دراز، مزین به چند آیینه و به شکل کتاب، با کمدی تابوت مانند به آقای شایلاک هفته‌یی سه گینه می‌پرداختم و در مقابل آقای شایلاک، دریافت کننده‌ی هفته‌یی پانزده تا سه گینی، صاحب معشوقه کت و شلواری از پارچه‌ی بسیار مرغوب که احساس می‌کردم، قادرم تناولش کنم، هیچ چیز نداشتم جز تحسین. آقای شایلاک به نظرم متفاوت می‌آمد مثل یک وکیل، تاجر یا سیاست‌مدار. او عادت داشت که هنگام خم کردن سرش برای گوش دادن، لاله‌ی گوشش را نوازش کند. فکر کردم این ژست جذابی است؛ تقلیدش کردم. از رویدادهای اخیر اروپا باخبر بودم؛ عذابم می‌دادند و به رغم این‌که سعی می‌کردم با هفته‌ی هفت پوند زندگی کنم و دوام آورم، سرشارترین هم‌دردی خود را در سکوت به آقای شایلاک پیشکش کردم. »

این قطعه بسیار کنایی، روشی را افشا می‌کند که استیلا و تقلید، هردو، از طریق آن به کار می‌پردازند. اگرچه عنوان آن در مذمت گرایش به هم‌چشمی از استعمارگر است، پیچیدگی و عصیان بالقوه‌ی تقلید در این قطعه نمایان است. راوی نه‌تنها عادت‌های صاحب‌خانه که احساس گناه اروپای پس از جنگ در حق یهودیان را تقلید می‌کند. عذاب وجدانی که در آشنایی فرهنگی با معنای ضمنی نام شایلاک لانه گزیده است. راوی تشویق می‌شود که برای کسی او را استثمار می‌کند، مهربانی را تقلید کند. اما کنایه‌ی این قطعه واژگونی و استهزایی است که درست زیر سطح روایت در جریان است: نه استهزای شایلاک که تمسخر تمامی فرایند استعمارگری که در تقلید و ادراک فرهنگی راوی جلوه‌گر می‌شود. بدین‌سان تقلید سوژه‌ی پسااستعماری همواره برای گفتمان استعماری بالقوه برهم زننده و لرزاننده است و در ساختار سلطه‌امپراتوری عدم ثبات فرهنگی و سیاسی ایجاد می‌کند. بهابها ادعا می‌کند که تبار دودمان «مرد مقلد» که در نوشته‌ی و. س . ناپیال پدیدار می‌شود در آثار کیپلینگ، فورستر و ارول قابل ردگیری است و تأثیر محاکات استعماری معیوبی است که در آن انگلیسی شدن به قطع و یقین انگلیسی بودن نیست(شاهمیری،۱۳۸۹: ۱۹۹).

مترجم، مکاولی و مرد مقلد ناپیال هم‌چنان که ابژه‌های مناسب در زنجیره‌ی احاطه‌ی استعمار هستند، سوژه‌های استعماری ناشایستی نیز هستند، چراکه آن‌چه همواره در رفتار آن‌ها جریان دارد، در نهایت ممکن است فراسوی کنترول اقتدار استعماری قرار گیرد. این «ناشایستگی» خود حالت طبیعی گفتمان سلطه را برهم می‌زند. تهدیدی که ذاتی تقلید است از مقاومت علنی ناشی نمی‌شود، بلکه از شیوه‌ی نشات می‌گیرد که در آن تقلید پیوسته هویتی را که چندان شبیه استعمارگر نیست پیش‌رو می‌گذارد و نشان می‌دهد تمرد بالقوه فرهنگ استعماری است.

بهابها در کتاب موقعیت فرهنگ در فصلی به نام در باره‌ی تقلید و انسان: دوگانگی گفتمانی استعماری به تفصیل به سازوکارو تقلید در جامعه‌ی استعماری می‌پردازد و می‌نویسد: تقلید استعماری عبارت است از میل به دیگری اصلاح شده و قابل شناسایی در حکم سوژه‌ی تفاوت که تقریبا همان است، اما نه کاملاً. به طوری که می‌توان گفت، گفتمان تقلید پیرامون دوگانگی می‌گیرد که برای موثر واقع شدن باید پیوسته تفریط ، افراط و تفاوت خود را تولید کند. اقتدار آن حالت از گفتمان استعماری که من آن را تقلید نامیده‌ام، گرفتار عدم قطعیت است: تقلید به مثابه‌ی بازنمایی تفاوتی نمایان می‌شود که خود فرایند انکار است. بدین‌سان تقلید نشانه‌ی مفصل‌بندی‌یی مضاعف است؛ راه‌بردی پیچیده‌یی از اصلاح ، انتظام و انضباط که هنگام تجسم بخشیدن به قدرت، دیگری را تصاحب می‌کند. اما تقلید در عین حال نشانه‌ی امری نامناسب، تفاوت یا نافرمانی‌یی است که کارکرد غالب و راه‌بردی قدرت استعماری را انسجام می‌بخشد، نظارت را افزایش می‌دهد و تهدیدی درونی پیش‌روی دانش‌های «عادی‌شده» و قدرت‌های انضباطی می‌گذارد(شاهمیری،۱۳۸۹: ۲۰۰–۲۰۲).

۲،۸. استعمارزدایی

یکی دیگر از مفهوم‌های کلیدی در مطالعات پسااستعماری مفهوم استعمارزدایی می‌باشد. استعمارزدایی در یک تعریف کلی عبارت از فرایندی است که در آن مظهرهای قدرت استعماری در همه شکل‌ها و فرم‌های آن آشکار گشته و سپس زدوده و از میان برداشته می‌شود(خانی، ۱۳۹۵: ۵۰). فرانتس فانون، استعمار زدایی را در معنایی جانشین ساختن نوعی انسانی به جای انسان‌های دیگر می‌داند و چنین می‌نگارد: « استعمارزدایی عبارت از جانشین‌شدن«نوعی» از انسان‌ها به‌جای « نوعی» دیگر است. این جانشینی دارای مرحله‌ی انتقالی نیست، مطلق و کامل و همه جانبه است(فانون،۱۳۳۶: ۱). او استعمارزدایی را حاصل برخورد قهرآلود دو نیروی متناقض می‌داند که از دیرباز باهم متناقض بودند و سرچشمه‌ی این خصومت هم نوعی عمل دماغی و فکری است که مفهوم‌های انتزاعی را به واقعیت‌های ملموس و مشخص تبدیل می‌کند. او می‌افزاید که

استعمارزدایی هرگز پنهان از دیده صورت نمی‌گیرد، زیرا که بر انسان اثر می‌نهد و عمیقا او را تغییر می‌دهد(همان: ۲).

از نظری برخی اندیش‌مندان، فرایندی استعمارزدایی شامل زدودن بسیاری از جلوه‌های استعمار به ویژه جنبه‌های پنهان آن نمی‌شود. این جنبه‌های پنهان معمولاً در حوزه‌های سیاسی و غیر نظامی و به ویژه فرهنگی جامعه‌های استعمارزده قابل ردیابی و رویت است. اتفاق غم‌انگیزی که در پروسه‌ی استعمارزدایی در سال‌های قرن بیستم افتاده است، نهادینه شدن پنهانی استعمارگری در لایه‌های زیرین و بنیادین جامعه‌های استعمارزده به اسم استعمارزدایی است. این اتفاق معمولا از راه نهادینه کردن نظام آموزشی مطلوب و موردنظر کشورهای استعمارگر در جامعه‌های تحت استعمار می‌باشد. یکی از مصادیق بارز این پدیده در چگونگی برخورد انگلستان با روند استعمارزدایی در هند قابل مشاهده است. در سند تاریخی و معروفی که به یادداشت۱۸۳۵ ماکولی(سیاست‌مدار ومورخ بریتانیایی) در خصوص آموزش و پرورش در هند مشهور است، وی به صراحت از لزوم جایگزینی زبان انگلیسی به‌جای زبان‌های سانسکریت، عربی و فارسی در نظام آموزشی و حقوقی هند سخن می‌گوید و بر لزوم آموزش ارزش‌های اروپایی در جای‌گاه برتر از ارزش‌های بومی تاکید می‌ورزد. این یادداشت بعدها به مصوبه‌یی تبدیل می‌شود که بنابرآن دولت انگلستان رسماً «ترویج ادبیات و علوم اروپایی را در جامعه‌های بومی هندوستان از طریق آموزش انحصاری به زبان انگلیسی» را در دستور کار خود قرار می‌دهد.

آن‌چه در هندوستان اتفاق افتاد منحصر به هندوستان و رابطه‌ی آن با بریتانیا نبود. روندهای کم‌وبیش مشابهی در سایر جامعه‌های استعمارزده در آسیا و آفریقا میان قدرت‌های استعماری و جامعه‌های استعمارزده به وقوع پیوسته است و آن‌چه‌که در ظاهر یک جریان استعمارزدایی می‌نمود، در واقع نهادینه‌کردن جریانی بود که نفوذ و تاثیرگذاری کشورهای استعمارگر را در دوران پسااستعماری برای دهه‌ها تضمین می‌کرد. از همین‌روست که برخی از صاحب‌نظران و نویسندگان مباحث پسااستعماری از آن به عنوان « روندی هژمونیک کنترول» یاد کرده‌اند.

کشورهای استعمارگر در پیش‌برد روند استعمارزدایی مکانیسم‌ها و راه‌کارهایی را برگزیده‌اند که در درازمدت به نوعی احساس همراهی و هم‌دردی با رهبران نسل آینده در این کشورها توأم باشد و شاید از همین روست که بسیاری از رهبران و گروه‌های نخبه در کشورهای استعمارزده که بعدها قدرت سیاسی را در دست گرفتند و در زمره‌ی نوگراها و اصلاح‌طلبان قرار داشتند، ترجیح دادند به‌جای مردود دانستن یک‌سره و قهر با فرهنگ استعماری به‌جا مانده از دوران گذشته از سر آشتی با آن برآمده و خود را با آن

تطبیق دهند. شاید قانع‌کننده‌ترین دلیل این رهبران در پاسخ به چرایی یک چنین انتخابی این باشد که گزینه‌ی منتخب آن‌ها تنها راه واقع‌گرایانه، منطقی و ممکن برای گذار به جامعه‌های مدرن و متمدن بوده است و این دقیقا همان چیزی است که قدرت‌های استعمارگر در نقشه‌ی راه خود در فرایند استعمارزدایی مدنظر داشته‌اند.

همان‌گونه که اشکرافت می‌گوید که بر مبنای چنین خوانشی از استعمارزدایی، استقلال سیاسی هرگز بدین معنا نیست که کشورهای استعمارزده از کلیه قیدو بندهای دوران استعمار رها شده‌اند، بلکه در بسیاری از موردها میراث استعمار در قالب ارزش‌های ترزیق شده به کالبد جامعه‌های استعمارشده در این جامعه‌ها پایدار و باقی می‌ماند و این تقریبا همان چیزی است که برخی از آن تحت عنوان استعمار جدید یاد می‌کنند(خانی،۱۳۹۵: ۵۱-۵۲).

استعمارجدید، اصطلاحی بود که قوام نکرومه، نخستین رییس جمهور غنا و نماینده‌ی برجسته‌ی اتحاد آفریقاییان رایج کرد. براساس این عنوان، اگرچه کشورهای مثل غنا استقلال سیاسی خود را به دست آورده‌اند، اما قدرت‌های استعمار سابق و ابرقدرت‌های نوظهوری مثل ایالات متحده‌ی آمریکا هم‌چنان نقش تعیین‌کننده‌یی در فرهنگ و اقتصاد آن‌ها ایفا می‌کنند. آن‌ها این کار را از طریق ابزارهای جدید کنترول غیر مستقیم مثل هجمه‌های پولی بین‌المللی، قدرت کارتل‌ها و شرکت‌ها چند ملیتی و سازمان‌های غیر دولتی انجام می‌دهند. در واقع نکرومه معتقد بود استعمارگرایی جدید، موذیانه‌تر و پیچیده‌تر از کنترول مستقیمی است که استعمارگرایی کلاسیک اعمال می‌کرد؛ بنابراین به راحتی نمی‌توان آن را کشف و با آن مقابله کرد... از سوی دیگر استعمار جدید ارتباط کم‌تری با تاثیر قدرت‌های استعماری پیشین داشته و بیش‌تر در ارتباط با نقش ابرقدرت جدید، ایالات متحده‌ی آمریکا به کار می‌رود. به گفته‌ی بعضی‌ها این کشور در شرف ساختن شکل جدیدی از امپریالیسم است. باورها بر این است که اتحاد جماهیر شوری سابق، درست پس از جنگ جهانی دوم، دوره‌ی «جنگ سرد» نقش کنونی ایالات متحده‌ی آمریکا را بازتاب می‌داد و برای ایفا این نقش موسسه‌های مختلفی، مثل کمونیست بین‌المللی و بازوی اقتصادی آن، شورای تعاون اقتصادی و سازمان‌های وام را ایجاد کرد(اشکرافت و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۲۷-۲۲۸) تا بتواند بر استعمار جدید خویش ادامه دهد، اما با سقوط اتحاد جماهیر شوری و ظهور ایالات متحده‌ی در عرصه‌ی جهانی، این نقش را آمریکا به دوش گرفت و با ابزارهای چون؛ بانک جهانی صندوق بین‌المللی پول و سازمان‌های مثل یونسکو به استعمار جدید می‌پرداخت. از این منظر استعمارزدایی قبل از این‌که یک رخ‌دادآنی و با

تاریخ مشخص تلقی گردد، یک فرایند طولانی و مستمر می‌باشد که تحقق آن منوط به شرایط و عامل‌های بسیار پیچیده و متعددی است و احتمال دارد که هیچ‌گاه به طور مطلق محقق نشود(خانی، ۱۳۹۵: ۵۲).

مفهوم دیگری که در برگیرنده‌ی نبردسیاسی ملت‌های استعمار شده در برابر دولت‌های استعمارکنده را نشان می‌دهد، اصطلاح « ضد استعماری» است. ضداستعماری در برگیرنده‌ی نبردسیاسی ملت‌های استعمارشده در مقابله با یک ایدیولوژی یا عمل خاصی است که دولت‌ی استعمار کننده آن را بر جامعه‌ی تحت استعمار خود تحمیل کرده و آن را رواج داده‌اند. این پدیده معمولا در قالب یک مقاومت فراگیری در برابر نهادها و سنت‌های فرهنگی، سیاسی و اقتصادی که دولت‌های استعمارکننده مؤسس و مروج آن بوده‌اند، شکل می‌گیرد. نیروهای اجتماعی که بانی و متولی مقاومت‌های ضد استعماری هستند، معمولا از گفتمان ملت و ملی‌گرایی برای پیش‌برد هدف‌های خود بهره می‌برند(همان:۴۲).

ضد استعماری در موقعیت‌های مختلف اشکال فراوانی به خود گرفته است. زمانی هم به عنوان ایدیولوژی آزادی نژادی مشهور شده است؛ مثلا ناسیونالیست‌های غرب آفریقا از ادوارد بلایدن و جیمزآفریکانوس هورتون در سده‌ی نوزدهم(ایدیولوژی‌هایی که ممکن است به عنوان پیش‌گامان جنبش‌های سده‌ی بیستم قرار گیرد(اشکرافت و دیگران،۱۳۹۸: ۲۷) چون ایدیولوژی نیز از دیگری ابزارهای نیروهای ضد استعماری می‌باشد. بر همین اساس می‌توان پیش‌بینی کرد معادل این مفهوم ضد استعماری در دوران پساهژمون تحت عنوان «ضدهژمون» آرام آرام شکل گرفته و در ادبیات پساهژمون جای خود را پیدا کند. احتمالا تفاوت اساسی مفهوم ضد هژمون با ضد استعماری در این خواهد بود که مفهوم ضد هژمون با سرعت و سهولت بیش‌تری به یک مفهوم فراملی تبدیل خواهد شد و گفتمان ملت و ملی‌گرایی در آن چندان پر رنگ نخواهد بود. استفاده از گفتمان‌های هویت‌محور و ایدیولوژیک که بتواند خصلت فراگیر و جهان شمول دوران پساهژمون را برجسته ساخته . جنبش‌های اجتماعی و فکری ضد هژمون را در سطح منطقه‌یی و بین‌المللی ترویج نماید، از ابزارهای موثر در همگانی کردن و جا انداختن مفهوم و عمل ضد هژمون خواهد بود(خانی،۱۳۹۵: ۴۲- ۴۳).

۲،۹. خود بیگانگی و خویشتن‌یابی

خودبیگانگی یکی از موضوع‌های مورد توجه‌ی فیلسوفان و اندیش‌مندان در دوره‌ی معاصر است. اندیش‌مندانی چون هگل، مارکس، مارکوزه و آدورنو از جمله شخصیت‌های هستند که به این موضوع پرداخته‌اند(روشن،۱۳۸۶: ۲). از نظر هگل ذهن، بناهای فکری و اجتماعی و اشیاء را می‌سازد، اما این‌ها در حکم آفریده‌ی بشر هستند، مستقل به نظر می‌رسند و در حکم واقعیت‌های جداگانه تصور می‌شوند.

بنابراین، ذهن در آثار خود، با خود بیگانه می‌شود. هگل معتقد بود هر زمان چیزی که از آن ما جزئی از ما است، به نظر خارجی و بیگانه برسد، از خود بیگانگی روی می‌دهد. از نظر وی، بشر زمانی به آزادی دست می‌یابد که بر این « از خود بیگانگی » غلبه کند، یعنی اثر دست و کار خود را در چهره‌ی جهان تشخیص دهد. هر زمان که ذهن متوجه شود که تنها واقعیت نهای خود اوست، آن موقع زمان آزادی مطلق که همان رهایی از بیگانگی با خود است فرا می‌رسد. کارل مارکس، مفهوم از خود بیگانگی را از حیطه‌ی فلسفی و ماوراءالطبیعی که هگل برای تشریح وضعیت مورد نظر خود از ان استفاده کرده بود، خارج کرد و به حوزه‌ی واقعیت‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری کشانید. مارکس از خود بیگانگی را در ارتباط با « کار» توضیح می‌دهد. از موقعی‌که کار تبدیل به وسیله‌یی برای امرار معاش می‌شود و انسان با آن اشیایی را می‌سازد که از او مستقل هستند و حتا بر زندگی‌اش حاکم می‌شوند، پدیده‌یی از خود بیگانگی روی می‌دهد. شخص در این وضعیت از محصول کار خویش با محیط طبیعی که در آن به سر می‌برد و نیز از خویشتن و استعدادهای انسانی خویش که به طور تاریخی پدید آمده‌اند، بیگانه می‌گردد. از نظر وی در نظام سرمایه‌داری که بازار، کالا و سرمایه بر واقعیت متحول اجتماعی که همان کار خلاق و زندگی جمعی انسان‌هاست حاکم می‌شوند و انسان را تبدیل به شی می‌کند، پدیده‌یی از خودبیگانگی آشکارتر می‌شود. برخلاف نظر هگل که رهایی از خودبیگانگی را امری ذهنی و روحی می‌دانست، در نظر مارکس امری عینی است؛ یعنی با نابودی نظام سرمایه‌داری و مالکیت خصوصی ایجاد یک جامعه خالی از تعارض ، انسان مالک کار خویش می‌شود و خود را باز می‌یابد(روشن، ۱۳۸۶: ۲-۳).

اما، مفهوم و مقوله‌ی از خود بیگانگی صرفاً در باره‌ی کار و شی گشتگی و آن‌چه در جامعه‌ی غربی با حاکم شدن عقل ابزاری به‌وجودآمده است، باقی نماند. روشن‌فکران جهان سوم، نظیر فرانتس فانون و امه‌سزر، از آن در جهت‌های توضیح رابطه‌ی استعمارگر با استعمارزده استفاده کردند تا فرایند شخصیت‌زدایی و مسخ و نابودی فرهنگ استعمارزده را به دست استعمارگر توضیح دهند. فرانتس فانون، مهم‌ترین تأثیر استعمار را در نابودی سنت‌های فکری بومی می‌داند که به تدریج ، فرد استعمارزده آن را درونی می‌کند. رابطه‌ی استعمارزده با استعمارگر رابطه‌ی فردی نیست، بلکه رابطه‌ی موجودی متکبر و جلوه‌فروش با توده‌ی تحقیر شده است. استعمار زده در حلقه‌های تنگ استعمارگر اسیر می‌شود و استعمارگر او را بی‌حرکت، بی‌حس و تقریباً متحجر می‌کند. از این پس استعمارزده تلاش می‌کند با شبیه شده به سرکوب‌گر خویش، کمبودهایش را جبران کند و از تحقیر او در امان بماند. وقتی استعمارزده از سنت‌های خویش دور گشت، حالتی به او دست می‌دهد که دیگری نمی‌تواند تصویر شفاف از خود داشته باشد. از

این پس شروع به تقلید از « دیگری « می کند که در نزد او متمدن و دارای فرهنگ و نژاد برتر است. از نظر فانون «دیگری» که استعمارگر است، خود را فاعل شناسایی می‌داند که استعمارزده را شی تلقی می کند که به عنوان ایده شناسایی می‌شود. این شناسایی، انسان دوستانه‌نیست،بلکه هدفش بهره کشی از او است...

از نظر شریعتی، انسانی از خود بیگانه دارای آگاهی اجتماعی نیست، بلکه جایگاه اجتماعی و تاریخی و هویت انسانی خویش را آن‌طور که دیگران توصیف کرده‌اند، درنمی‌یابد. از دید او، نظام سرمایه‌داری که انسان‌ها را به شی و مصرف کننده‌ی کالای خویش تبدیل کرده است، از زمانی که به استعمارگری روی آورد با نفی و مسخ و تحریف فرهنگ ملت‌های جهان سوم، آن‌ها را نیز از خود شان بیگانه نمود تا به موجودهای تهی تبدیل گردند و آقایی و سروری او را پذیرا شوند. استعمار برای این که بتواند ملت‌های دنیای سوم را به دستگاه‌های تولیدی «امپراتوری‌جهانی» وابسته کند، آن‌ها را از اصالت‌ها و خصوصیت‌ها معنوی و تاریخی شان تهی کرد. امپریالیسم با کمک گرفتن از جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و تجربه‌ی تاریخی آموخته است که برای آن که جامعه یی از تولید اقتصادی عاجز ماند و یک مصرف کننده مطلق و ابدی ساخته‌های دیگران شود، باید پیش از آن از «تولید فکری» بازماند و یک مصرف کننده‌ی مطلق ساخته‌های معنوی وی گردد و استقلال انسانی خویش را در برابر دشمن از دست بدهد. شریعتی، هم‌چون آلبرممی وامه‌سزر، معتقد است، استعمارگر وقتی می‌خواهد ملتی را مطیع خویش کند، می کوشد گذشته و تاریخ او را نفی کند و تاریخی را به او بیاموزد که تاریخ ملت استعمارزده نیست. حافظه‌ی ملت‌ها که بر نهادها و گذشته‌ی آن‌ها استوار است و صرفا پدیده‌ی ذهنی نیست، به دست استعمارگر محو یا مسخ و تحریف می‌شوند.

شریعتی، عوامل مختلفی هم‌چون تکنوکراسی، پول، ماشین، مذهب و تخصص را در خود بیگانگی انسان موثر می‌داند. از نظر وی یکی از تأثیرهای سرمایه‌داری و ماشینیسم، چند پارچگی و شی‌انگاری است که هر موجودی بشری و انسانی را به مانند یک شی « ابژه» و موضوع‌شناسایی تبدیل می کند. در این حالت، انسان به یک کالا بدل گشته و محصول کار انسانی با خودش بیگانه می‌شود و جدایی آگاهی ذهنی از دنیای اعیان و ابژه‌ها رخ می‌دهد. او برای توصیف انسان خودبیگانه شده، از واژه‌ی دیوانه یا « جن‌زده» استفاده می کند که برای کسی به کار برده می‌شود که مردم معتقدند در او «جن» یا « دیو» حلول کرده است. انسان مجنون یا دیوانه، خود را حس نمی کند، بلکه کس دیگری را در خود می‌یابد. خودبیگانه شدن، یعنی بیماری یی که در آن حال، انسان خودش را آن‌چنان که واقعیت و حقیقت دارد حس نمی کند، بلکه جن را در خود می‌یابد و می‌شناسد از نظر شریعتی، انسان امروز به دست خویش اشیایی مصنوعی را ساخته و خود

را آن‌چنان به اشیاء نیازمند کرده است که تصور این‌که بدون آن‌ها بتواند ادامه‌ی حیات دهد، برایش مشکل است. در چنین وضعیتی، انسان از کار و اشیایی که خود ساخته است بیگانه می‌شود و شخصیت واقعی‌اش زایل می‌گردد، آن‌چنان که به نظر می‌رسد شخصیت بیگانه‌یی(انسان یا شی) در آن حلول کرده و انسان «غیر» را «خود» احساس می‌کند. این وضعیتی است که وضعیتی محیطی را قرن‌های جدید به‌وجود آورده است.

پس نتیجه‌یی که شریعتی از تحلیل وضعیت‌های حاکم بر جهان غرب پس از مسلط شدن ماشینیسم، ساینستیسم و سرمایه‌داری می‌گیرد؛ از خود بیگانگی انسان امروز است. او حیطه‌ی مفهوم از خود بیگانگی را گسترش داده و آن را به مقوله‌ی استعمار، فرهنگ و مذهب در جهان سوم پیوند می‌زند. وی منشای انحطاط جهان سوم را استعمار می‌داند که از طریق سلطه‌ی مستقیم و غارت منبع‌های آن‌ها و در ادامه از راه فرایند «آسیمیلاسیون» که به از خودبیگانگی آن‌ها منتهی می‌شود، اعمال می‌گردد. از نظر او از خودبیگانگی مردمان جهان غرب از طریق فناوری و ماشینیسم ممکن گردید، اما از خود بیگانگی جهان سومی‌ها از بیرون بر آن‌ها تحمیل شده و با متجددسازی آن‌ها که با نفی و مسخ فرهنگی همراه بود، محقق گردید... از نظر او «متجدد» شدن بزرگ‌ترین ضربه‌یی بود که اروپایی‌ها توانستند بر مردمان دیگر کشورها، از هر فرهنگ ونژادی که بودند وارد کنند. او متجدد شدن را شبیه اروپایی شدن می‌داند، کسی‌که متجدد می‌شود، اشکال زندگی و کالای جدیدی که مصرف می‌کند، از شکل کالاها و از شکل زندگی و سنت‌های گذشته و اصیل و یا ملی و یا اجتماعی‌اش نیست، به همان شکلی است که از اروپا صادر می‌شود(همان:۸- ۱۰).

بنابراین، خودبیگانگی به عنوان دردی بی‌درمانی که گاه دامن‌گیر انسان در فردیتش و گاه دامن‌گیر جامعه‌های انسانی در کلیت‌شان می‌شود، عرض وجود کرد و در پروسه‌ی محقق شدن از خودبیگانگی در هر دو سطح فردی و اجتماعی دو هدف مهم استعمار تأمین می‌گردید. هدف نخست خلع سلاح کردن فرد و جامعه در کشورهای تحت استعمار از هرگونه هویت فردی و یا جمعی که به آن‌ها اعتماد به نفس و انگیزه‌ی مبارزه و مقاومت با استعمار و نظام سلطه را بدهد و هدف دیگر آماده ساختن یک کالبد خالی (دردو سطح فرد و جامعه) برای پذیرفتن روح و هویتی جدید که هیچ سنخیتی با روح و هویت گذشته واصیل خود نداشته و آماده‌ی پذیرش دگرگونی‌های عمیق گردد. در این حالت ذایقه‌ی مادی و معنوی فرد و جامعه به طور غیر قابل باوری تغییر می‌کند. کوکولا نوشیدنی محبوب نسل جدید می‌گردد. همبرگرِ مک دونالد به یک وعده‌ی غذایی اصلی خانواده‌ها تبدیل می‌شود. موسیقی (پاپ و جاز و راک) ذهن

وروح را تسخیر می‌کند و تماشای سریال‌ها و فیلم‌ها ی هالیود بیش‌ترین زمان‌های فراغت خانواده‌ها را پر می‌کند و همه‌ی این‌ها برای ذایقه‌ی مخاطبان خود لذت‌بخش و طبیعی جلوه می‌کند.

پس از خودبیگانگی اتفاق تلخی است که از دوره‌ی استعمار کلاسیک در جامعه‌های مستعمره شروع شده، ولی با پایان یافتن استعمار کلاسیک و مستقیم قطع نشد و کماکان در دوران استعمار نو نیز ادامه یافت. برخی از صاحب‌نظران بر این باورند که اصولاً در طراحی و تعریف استعمار نو تاثیرگذاری و استحاله‌ی فرهنگی اولویت اول به شمار می‌رود. ایشان استعمار نو را تاثیرگذاری کشورهای قدرت‌مند بر ضعیف به ویژه در حوزه‌ی نظام آموزشی و نخبگان می‌دانند. امری که نهایتا به از خود بیگانگی در بخش‌های مختلف فردی، اجتماعی و ملی منجر می‌شود. تاثیرگذاری استعمار نو بر فرهنگ و آموزش در کشورهای جهان سوم گاه به صورت عریان و شفاف مثل چاپ، توزیع و تدریس متن‌های درسی مدنظر کشورهای استعماری در مدرسه‌ها و دانشگاه‌های این کشورهاست و گاه به طور غیر مستقیم در قالب، ترجمه، بازتولید و بازنویسی همان محتوا و همان سر فصل‌ها، اما به قلم نویسندگان بومی است.

در موردهای عدیده‌یی این مهم از طریق تاسیس مستقیم مدرسه یا کالج یا دانشگاه در کشورهای مقصد از سوی دولت‌های استعماری انجام می‌پذیرد. در این روش آن واحد آموزشی و نظام آموزشی حاکم بر آن به طور کامل از مدیران و معلمان و استادان گرفته تا شیوه‌ی آموزشی و محتوای درسی و حتا یونیفورم دانش‌آموزان و دانشجویان همگی دقیقا از کشورهای مبدأ اخذ و اجرا می‌شود. سنت تأسیس مدرسه‌ها و کالج‌های اروپایی و آمریکایی در بسیاری از کشورهای آسیایی و آفریقایی دقیقا در همین راستا قابل فهم و تحلیل است. بدون شک اتخاذ سیاست‌های فوق‌الذکر تأثیرهای مثبتی نیز در تحول نظام آموزشی، پیش‌رفت علمی و صنعتی و نیز تربیت نسل جدیدی از متخصصان و تکنوکرات‌ها در کشورهای مقصد داشته است، اما نکته‌ی مهم این است که این تأثیرها تنها یک روی سکه است و تاثیرهای عمیق‌تر و پایدارتر در حوزه‌ی فرهنگ این جامعه‌ها به وقوع می‌پیوندد که اولاً بالذات در راستای سیاست‌های کلان گسترش نفوذ و سلطه‌ی کشورهای مبدأ بوده و هست.

نکته‌ی مهم و قابل تأمل دیگر در این راستا این واقعیت است که به دلیل حضور و فعالیت این نهادهای آموزشی غیر بومی، نظام آموزشی مستقل بومی و ملی در این جامعه‌ها هیچ‌گاه به معنای واقعی مجال نمی‌یابد تا به‌وجود آید و یا حد اکثر در قامتی بسیار نحیف و کم‌رمق و با یک نقش حاشیه‌یی و دست دومی ظاهر می‌شود. شاید مهم‌ترین پیامد و تاثیر منفی پدیده‌ی فوق بر جامعه‌های جهان سوم اعم از مستعمره یا شبه مستعمره این باشد که این جامعه‌ها را از تولید دانش بومی که بتواند راه‌حل‌های واقعی و بومی برای

معضل‌ها و مشکل‌های بومی ارایه کند، محروم می‌نماید و این امر باعث استمرار وابستگی همه‌جانبه این جامعه‌ها به دولت‌های بزرگ استعماری می گردد.

یکی از دغدغه‌های اصلی مهم در مبحث‌های پسااستعماری آشکار کردن و نشان دادن این واقعیت است که چگونه نویسندگان غربی در قالب نوشته‌های خود و در چارچوب مهندسی زیرکانه‌ی خود، حوزه‌های مطالعاتی گوناگون را طراحی کرده‌اند که همگی آن‌ها بر پایه‌ی نگاه غربی شکل گرفته و در آن‌ها واقعیت‌های و تیوری‌های خود در باره‌ی دنیای غیر غربی را مفروض انگاشته و آن‌ها را در نگرش‌ها و نظریه‌های علمی و کلاسیک در ادبیات مسلط این حوزه نشان داده‌اند.

به عنوان مثال در حوزه‌ی فرهنگ به آفریقا یاد داده شده که اروپا را آموزگار خود و مرکز تمدن بشریت تلقی کند و خود را شاگرد این آموزگار بداند. در این رویداد، فرهنگ غرب به مرکز فرایند یادگیری آفریقا بدل می‌شود و به طور نسنجیده‌یی ارزش‌هایی که نزدش بیگانه‌اند و هیچ‌گونه ارتباطی با مردمانش ندارد را قبول می کند. در این فرایند پرمایگی میراث فرهنگی آفریقا کاهش می‌یابد و برچسب وحشی و بدوی بودن به مردمان آن زده می‌شود و در عین حال ارزش‌های استعمارگران در کانون توجه قرار می گیرد(خانی،۱۳۹۵: ۴۷-۵۰).

پس یگانه درمانی که می‌تواند به مشکل خود بیگانگی انسان‌ها رسیدگی کند و انسان را از خودبیگانگی رهایی بخشد، بازگشت به خویشتن است. بازگشت به خویشتن به معنای تأکید مجدد بر نظام ارزش‌ها، فرهنگ، تاریخ ودین، عقیده و ایدیولوژی خویش می‌باشد. در این روی‌کرد، اقتباس از تکنولوژی و دانش غربیان از روی تشخیص صورت می‌گیرد و برداشت‌هایی که با اسلام اصیل منافات دارد، طرد می‌شود. از مهم‌ترین ویژگی این گرایش، تلاش برای پیراستن اسلام از خرافه‌ها است.

جریان بازگشت به خویشتن در برابر خود بیگانگی و غرب‌زدگی که از قرن نوزدهم ملت‌های مسلمان را تسخیر کرده بود، شکل گرفت. پایه‌گذار این جریان« سیدجمال‌الدین اسدآبادی» بود. عامل‌های مختلفی باعث شکل‌گیری نهضت بازگشت به خویش شد که از آن جمله می‌توان به پویایی درونی خود مکتب اسلام اشاره کرد که اندیش‌مندان بزرگی چون سیدجمال‌الدین، اقبال، امام خمینی ، آل‌احمد، شریعتی و مطهری را به‌وجود آورد. عامل دوم سهولت‌های چاپی در جهان نشر اندیشه‌های نو بود که خود به عنوان یک فرآورده‌ی صنعتی، از غرب به ارمغان آمد و بالاخره یکی دیگر از علت‌های سپری شدن دوره‌ی غرب‌گرایی مطلق، عدم موفقیت نهادهای غربی در نتیجه‌ی نازسازگاری آن‌ها با مذاق شرق و فساد عاملان غرب بود.

سیدجمال‌الدین به ملت‌های مسلمان هشدار داد و آن‌ها را بسیج کرد تا در برابر یورش بی‌رحمانه‌ی سیاسی و فرهنگی غرب، مقاومت نشان دهند و در همین حال دین خود را از خرافه‌هایی که در طول قرن‌ها با آن آمیخته‌شده‌بود، پاک کنند و به اسلام محمد (ص) و قرآن برگردند(جمشید و ایران‌نژاد،۱۳۸۶: ۷۶) تا باشد شکوه و تمدن پر افتخارگذشته‌ی اسلام، جهان را روشن سازد.

۳
نگاهی اجمالی به اوضاع هند در عصر اقبال

۳،۱. مقدمه‌یی بر سیر وضعیت هند

هندوستان کشور پهناوری‌ست که اهالی شمال آن با یونانیان و رومیان از یک اصل و نژاداند. این مردم از اخلاف هندو اروپایی و نژاد آریایی بودند که در اثر تابش دایمی آفتاب تغییر رنگ داده‌اند و روی‌هم‌رفته از اروپاییان خالص‌تر و پاک‌تر می‌باشند. هندوستان یکی از جاهای پرورش نژادآریایی به شمار می‌رود و زبان سانسکریت، مادر تمام زبان‌های مختلف اروپایی شمرده می‌شود. فلسفه و ادبیات غرب مولود فلسفه و ادبیات هندوستان می‌باشد. دانش‌های ریاضی در این سرزمین به‌وجود آمد و بعدها توسط عرب‌ها به مغرب‌زمین راه یافت. خلاصه هندوستان در بسیاری موردها به منزله‌ی مادر تمام دنیا محسوب می‌شود. برای فهم این حقیقت‌ها باید پیشینه و چگونگی تمدن قدیمی آن سرزمین را در نظر بگیریم: اکتشاف‌های جدید در ناحیه‌ی«موهنجو دارو» و اثرهایی که از آن‌جا به دست آمده است نشان می‌دهد که تمدن عالی و درخشانی در ۳۰۰۰ سال پیش از میلاد مسیح در آن سرزمین به اوج اعلا رسیده و حکم‌فرمایی می‌کرده است. از روی اثرهای مکشوفه‌ی مزبور چنین اثبات می‌شود که شهرهای آباد و پر جمعیتی در این ناحیه وجود داشته، مردمان آن دارای تمام جلوه‌های تمدن از قبیل ابزار و آله‌ها و مجسمه‌های زیبا و ظریف که اغلب خانه‌ها را زینت می‌بخشیده است، بوده‌اند و همه‌ی این‌ها « از یک رشته اصل‌های زندگانی اجتماعی که به مراتب عالی‌تر از روش زندگی اجتماعی بابل و مصر بوده و به آن‌ها برتری دارد، حکایت می‌کنند. در سال ۳۲۶ق.م یعنی موقعی‌که اسکندر کبیر سرزمین هندوستان را به حیطه‌ی تصرف خود در آورد، هنوز نشانه‌های این تمدن عالی به کلی محو نشده بود.

مگاستن مورخ و مصاحب این فاتح کشورگشا در پیش‌روی خود در حوالی رود هند با مردمی مواجه شد که در « تمدن و صنعت با یونانیان برابری می‌کردند» و از مشاهده‌ی آن‌ها بسی متحیر و متعجب گردید.

در تمام عصرهای تاریخی، هیچ‌وقت هندوستان فاقد یک تمدن عالی و درخشان نبوده است. در زمان بودا، آن سرزمین دارای کمال‌های صوری و معنوی بودند. در زمان سلطنت اشوکا به‌ترین امپراتورهای که همت به نشر اصول دیانت بودا گماشت، تمدن هندوستان عالی‌ترین نمونه‌ی تمدن دنیا به شمار می‌آمد. در قرن شانزدهم میلادی تربیت فکری، صنعت و ثروت ویجیاناگار معروف جهان بوده است.

مورخان دوره‌ی حاکمیت گورگانی‌های هند را اوج درخشش تاریخ و فرهنگ شبه‌قاره‌ی هند می‌داند و آن را به عنوان« عصر زرین هند » یاد می‌کنند.

سِر دنیسون راس خاطره‌های بابر را یکی از «جذاب ترین و رومانتیک ترین اثرهای ادبی تمامی عصرها» می‌خواند.در زمان جهان‌بانی اکبرشاه هندوستان در جلوه‌گاه تمدن به درجه‌ی اعلای ترقی و تعالی رسیده بود. سِرِوولزلی هیگ، اکبر را- در کنار الیزابت اول ملکه‌ی انگلیس، هنری چهارم پادشاه فرانسه و شاه عباس کبیر پادشاه ایران- یکی از چهار فرمان‌روای بزرگ زمانه‌اش خوانده است. او به دلیل وجود این چهارتن، دوران فوق را« عصر فرمان‌روایان بزرگ» می‌نامد.دولت هند در زمان اورنگ زیب، از ثروت‌مندترین دولت های جهان آن روز و احتمالاً ثروت‌مندترین آنان، به شمار می‌رفت. کریستف کلمب برای این‌که به این سرزمین که ثروت و تمول آن مانند حکایت‌های افسانه‌یی در تمام دنیا مشهور بود، دست بیابد، سطح آن‌همه اقیانوس‌های پرخطر را پیمود. تا آن‌که اساس این تمدن توسط سرنیزه و توپ انگلیسی هم متلاشی گردید(ویل دورانت، ۱۳۵۶: ۲۴-۲۵) و قدم‌های استعماری کمپانی هند شرقی انگلیس وارد این سرزمین شد.

بنابر این، اگر بخواهیم بلندای پیام بیداری اقبال لاهوری را درک کنیم، ناگزیر بایستی به دوران پیش از اقبال و دوران زندگی او را مرور کنیم؛ چون سوز درون و ساز برون اقبال بدون آگاهی از آن دوران قابل فهم نیست. از این لحاظ در بررسی اوضاع کلی هند، به وضعیت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی هند در دوران پیش از اقبال و عصر او توجه شده است.

۳،۲. وضعیت سیاسی هند

وضعیت سیاسی هند پس از آغاز سده‌ی هفدهم با فعالیت‌های کمپانی هند شرقی گره خورده است؛ کمپانی که در سال‌های آخر سده‌ی شانزده، توسط بازرگانان انگلیس و توجه‌خاص ملکه الیزابت تشکیل شد و با

روپوش بازرگانی وارد هند گردید تا سرمایه‌های مادی و معنوی مردم هند را به یغما برده و به استعمار و استثمار آنان پردازد.

فعالیت‌های این کمپانی با فراخوان بازرگانان انگلیس که خواهانِ روابط مستقیم با شرق بودند، در شانزدهم اکتبر ۱۵۹۹ میلادی توسط ملکه‌الیزابت در « همپتون کورت» برگزار گردید. البته ذکر این شرکت در اکتبر سال ۱۵۹۸ میلادی به میان آمده بود و بازرگانان نیز مشغول جمع‌آوری مقدمه‌هایی شده بودند. ولی مکله الیزابت با شنیدن این همه افسانه در مورد هندوستان ، تصمیم گرفت تا سفر به هندوستان را عملی کند و در این جلسه که جنبه‌ی تشریفاتی داشت، تصمیمش را رسماً اعلام نماید. وی در این جلسه به بازرگانان چنین فرمان داد: ما، الیزابت، ملکه‌ی انگلیس و سرزمین‌های وابسته، بازرگانی با شرق را به مدت پانزده سال به کمپانی محترم هند شرقی، اعطا و واگذار می‌نماییم.

اما در غروب شب سال ۱۶۰۰ میلادی ستاره‌های سرنوشت سرزمین هندوستان ظاهر شدند. در این شب، مدرک‌های مهمی به خدمت ملکه‌ی انگلیس رسید. ملکه بعد از مطالعه‌ی آن مدرک‌ها و برای گسترش بازرگانی بریتانیا با جهان دیگر، بیانیه‌یی صادر کرد که از اولین متن‌هاست و در آن‌جا می‌نویسد: « از آن‌جایی‌که پسر عموی عزیز ما « جرج کابرلند» و سایر رعایای عزیز ، از علاقه‌مندی ما به گسترش امور بازرگانی آگاهند و کرارا از ما تمنا نموده‌اند که به آن‌ها اجازه فرماییم تا بتوانند باسرمایه و توان مالی خود به سرزمین‌های دور دست، رفته و سبب اعتلای سرزمین مادری ما، انگلستان و توسعه‌ی امور دریانوردی و بازرگانی آن، تحت فرمان باشند و با بهره‌گیری از ناوکان تجاری به گسترش امور بازرگانی در هند شرقی بپردازند».

بنابر این، کمپانی هند شرقی در سال ۱۶۰۰ میلادی در دوره‌ی ملکه الیزابت، با امتیاز انحصاری تجارت توسط چند نفر از بازرگانان آینده‌نگر انگستان در لندن، بنیاد گذاشته شد ویکی از بازرگانان آینده‌نگر انگلستان به نام « سرتوماس اسمیت» (Sir Thomas Smyth) ، اولین مدیر عامل کمپانی هند شرقی شد

ولی در سال ۱۶۰۶ میلادی زمانی‌که اکبرشاه، سومین امپراتور مغول در سرزمین هند در اوج قدرت بود،کمپانی هند شرقی اولین کشتی خود را بعد از سفر هفده‌ماهه به سواحل هندوستان رساند. رییس کشتی ویلیام هاوکینز، هم‌راه خود، نامه‌ی شاه جیمز اول را برای امپراتوری مغول آورد که در آن خواهان اجازه‌ی تجارت هندوستان با کمپانی هند شرقی بود. ویلیام هاوکینز اولین‌بار در ساحل سورات پیاده شد و با

پرتغالی‌های روبرو گردید. وی دو نفر را در سال برای نگه‌داری از کشتی‌ها گذاشت و باقی همراهان وی به سمت آگره پایتخت مغول حرکت کردند و پس از دوماه و نیمی به آگره رسیدند.

هاوکینز در ملاقات خود با جهان‌گیر، به او تحفه‌های تقدیم کرد و او را خوش‌حال ساخت. او به زبان ترکی تسلط داشت و با جهان‌گیر ترکی حرف می‌زد. از این‌رو، خیلی زود توانست در دربار جهان‌گیر، جا باز کند و مورد پسند و لطف امپراتور قرار گیرد و دوستی او را به خود جلب کند. او از این دوستی استفاده کرد و از جهان‌گیر خواست که به وی خدمت در دربار اجازه داده شود و با چرب‌زبانی از جهان‌گیر خواست تا از او در امور دربار استفاده کند و با اصرار او مقام هنگ سواری را به وی دادند که در راس یک گروه چهار سد نفره‌ی سواره‌ی نظام قرار داشت و به این ترتیب به خدمت دربار درآمد. جهان‌گیر از او خواست که برای ادامه‌ی زندگی، زنی را برای هم‌سری خود انتخاب کند. چون درباریان مسلمان بودند، او به جهان‌گیر گفت که می‌خواهد با زنی مسیحی ازدواج کند و شاه نیز برای او زنی مسیحی یافت و هاوکینز با او ازدواج کرد و پس از ازدواج، همه به وی تبریک گفتند.

جهان‌گیر رفتار و کردار شاهانه داشت، از این‌رو، برای هاوکینز تا حدی دشوار بود که او را برای امضای قرارداد محکمی با کمپانی هند شرقی، متقاعد کند؛ در حالی‌که امضای این قرار داد برای امپراتور، کوچک‌ترین اهمیتی نداشت و امپراتور هرگونه که خود صلاح می‌دید، عمل می‌کرد و حاضر نبود هیچ قراردادی را امضا کند. تا این‌که جهان‌گیر خسته شد و او را رها کرد. هاوکینز به سورات بازگشت و با یکی از کشتی‌های کمپانی هند شرقی به طرف انگلستان حرکت کرد و در راه از دنیا رفت. او اولین کسی بود که راه مذاکره میان کمپانی هند شرقی و امپراتوری مغول را باز کرد. طولی نینجامید که در سال ۱۶۱۲ میلادی نیروی دریایی بازرگانی پرتغال که چهار کشتی بود با کشتی کمپانی هند شرقی انگلیس برخورد کرد و بین آن‌ها درگیری به‌وجودآمد و پرتغالی‌ها متحمل شکست بزرگی شدند.

جهان‌گیر با شنیدن خبر پیروزی کشتی‌های کمپانی هند شرقی بر کشتی‌های پرتغالی بسیار خوش‌حال گردید؛ چون مسأله‌ی تسلط بر آب‌های دریای عرب برای هندی‌های خیلی ارزش داشت. هرسال مسلمانان هندی از این راه برای سفر به حج استفاده می‌کردند و پرتغالی‌های به بهانه‌های مختلف، راه را برای زایران هندی می‌بستند و برای آنان مشکل‌هایی ایجاد می‌کردند. از این جهت، هندی‌ها از سال‌های دور در این دریا گرفتار پرتغالی‌ها بودند. هندی‌ها، پیروزی انگلیس بر پرتغال را به فال نیک گرفتند. به علت این پیروزی، از دربار آگره حاکم سورات فرمانی صادر شد.

پیروزی کشتی‌های کمپانی هند شرقی بر کشتی‌های پرتغالی، باعث شد تا فرمانی صادر گردد که کمپانی هند شرقی سال‌ها برای رسیدن به آن زمان صرف کرده بود. با این فرمان، کمپانی هند شرقی انگلیس فقط تجارت بازرگانی اجازه داده شد. این باعث گشت تا کمپانی هند شرقی تشویق شود و بازرگانی خود را شروع کند. ولی چون خارجی‌ها در دربار امپراتور هیچ‌گاه خوش‌آیند نبودند، محدودیت‌های و بازرسی‌هایی از آن‌ها به عمل می‌آمد. کمپانی هند شرقی برای کسب امتیازهای بیش‌تر در ۱۶۱۵ میلادی موجب شد تا جیمز دوم سفیری به نام « سرتوماس روا» را به دربار فرستد و هدف این سفیر توسعه‌ی تجارتی تاجران انگلیسی در خاک مغول‌ها بود. او پیش‌رفت خوبی به دست آورد و توانست امتیازهای زیادی را برای کمپانی به دست آورد(رضوی، ۱۳۸۸: ۴۰-۴۲).یکی از امتیازهای او این بود که فرمانی از جهان‌گیر به دست آورد که بر اساس آن آزادی‌های بیش‌تری به کمپانی هند شرقی داده شد و کارکنان کمپانی اجازه‌ی حمل سلاح و ایجاد ساختمان‌های مرکزی را دریافت کردند. لذا با این فرمان، کمپانی مقدمه‌های استعمار خود را تامین کرد و سرتوماس توانست جایگاه انگلیس را در هندوستان ایجاد کند تا ماندگار شوند.

مدیران کمپانی در سال ۱۶۸۶ میلادی اعلامیه‌یی صادر کردند که کمپانی هند شرقی انگلیس تصمیم گرفت که در هندوستان یک مستعمره انگلیس برای تمام ادوار آینده تاسیس نماید. بر مبنای همین موضوع،کمپانی در گام اول، پست‌های تجارتی متعددی از حکم‌رانان و امیران در مدرس، کلکته و بمبئی اجاره کرد. ولی بعدها بدون اجاره با زور اسلحه آن‌ها را نگه‌داشت. اورنگ‌زیب در زمان خود کوشید تا انگلیسی‌ها را از بنگال بیرون کند. وی در سال ۱۶۹۰ میلادی، سپاه بزرگی برای محاصره‌ی بمبئی که پایگاه اصلی انگلیسی‌ها بود گرد آورد، ولی نتیجه‌یی نگرفت. پایگاه اصلی فعالیت کمپانی هند شرقی در بنگال شهر کلکته بود. این شهر در همان سال ساخته شد و انگلیسی‌ها برای محافظت از انبارهای خود، قلعه‌یی در آن‌جا ایجاد کردند. این قلعه به افتخار « ویلیام سوم» پادشاه وقت انگلستان، قلعه‌ی ویلیام نام گرفت و مقر فرماندهی کمپانی در بنگال بود(همان: ۴۵).

در سال ۱۷۰۷ میلادی اورنگ‌زیب در سن کهولت و قریب نودسالگی درگذشت و صحنه برای رقابت بر سر مالکیت هند که هم‌چون میراث گران‌بهایی از او به‌جا مانده بود، بین جانشینان نالایق او از یک سو و ماجراجویان طماع غرب از سوی دیگر آغاز شد. و طی سد سال پس از مرگ اورنگ‌زیب، هند به صورت مجموعه‌ی عجیب و غریبی درآمد و به یک شهر فرنگ رنگارنگ شباهت پیدا کرد که دایما شکل و نقشش تغییر می‌یافت.

در عین حال هیچ چیز زیبا و تماشایی هم در آن وجود نداشت. پاشاهان و امیران کوچک بر سر تسلط بر کشور با یک‌دیگر می‌جنگیدند، اما آن‌ها خودشان نمایندگان و جلوه‌گاه یک نظم منحط و رو به انقراض بودند و بنیان استواری نداشت.

در جنوب غربی مردی به نام ماهراتا (Mahrata) در برابر اسلام برخاست و آیین برهمنی را بر دیگر کیش‌ها برتری داد و زمانی اندک بر سراسر سرزمین سه گوشه‌ی جنوبی هند فرمان‌روا گشت. در راجپوتانا نیز آیین برهمنی بر اسلام غلبه یافت. در بهورتپور و جیپور امیران نیرومند راجپوت چیره شدند. در اود یک پادشاه شیعی استیلا یافته بود که پایتختش لکنهو بود. بنگال نیز یک پادشاه شیعی مستقل داشت. اندکی دورتر در پنجاب یک گروه دینی تازه به نام سیک پدیدار شد که پیروان آن به یگانگی خدا ایمان داشتند وبا ودا، کتاب مقدس هندوان و قرآن مسلمانان به جدل برخاسته بودند(آذرنیوشه، ۱۳۹۳: ۱۳).

در سال۱۷۱۵ میلادی هاملیتن، جراح انگلیسی، فرمانی از احمدشاه گرفت که به کمپانی اجازه داده می‌شد تا ایالت‌های بنگال و کلکته را زیر پوشش تجارت خود قرار دهد. کمپانی در قرن هجدهم، ثروت‌مندترین شرکت هند بود. بعد هم به موجب فرمانی فرخ‌سیر در سال ۱۷۱۷ میلادی ، ۳۸ دهکده‌ی دیگر به کمپانی واگذار گشت و با صدور اجازه‌نامه‌ی ویژه‌یی از سوی گمرگ، به انگلیسی‌ها اجازه داده‌شد که جنس‌های خود را بدون پرداخت عوارض به اطراف و اکناف کشور بفرستند. کمپانی از این فرصت استفاده کرد و قدم‌های بلندتری برداشت و صادرات و قلم‌رو آن روزبه‌روز افزایش یافت(رضوی، ۱۳۸۸: ۴۵). در این وضعیت‌های آشفته و نابسامان که هند در حال دگرگونی بود، ناگهان در سال ۱۷۳۷ میلادی جهان‌گیری به نام نادرشاه از شمال در رسید، از تنگه‌ی خیبر گذشت و همه لشکریان محمدشاه گورگانی را که در برابر او صف‌آرایی کرده بودند، درهم شکست و دهلی را گرفت و با غنیمت‌های فراوان بازگشت.

پس از آن وضعیت شمال هند چنان آشفته شد که در عرض بیست سال پس از او شش تاخت و تاز چپاول‌گرانه از افغانستان به شمال هند روی داد. چنان‌که سرانجام ماراتاها با نیروهای افغان بر سر فرمان‌روایی بر شمار هند درگیر شدند و پس از شکست ماراتاها، امارت‌های کوچکی و بسیاری پدیدآمد(آذرنیوشه، ۱۳۹۳: ۱۵).

بعد این، کمپانی هندوستان شرقی از امیران و حکم‌داران هندوستان پست‌های تجارتی متعددی در مدرس و کلته و بمبئی اجاره نمود و سپس بدون اجازه‌ی اجاره‌دهندگان آن به استحکام پست‌های مزبور با سلاح‌های مختلف و گماشتن دسته‌های لشکر در هریک از آن‌ها مبادرت کرد. در سال ۱۷۵۶ میلادی راجه ایالت بنگال به این تجاوز اعتراض نمود، قلعه‌ی ویلیام انگلیس را محاصره کرد و آن را به تصرف خویش

در آورد و یک‌سدو چهل نفر انگلیسی را اسیر نمود و در «سیاه چال کلته» محبوس کرد و فردای آن‌روز موقعی که درِ زندان مزبور را گشودند، از تمام آن‌ها فقط ۲۳ تن شان ر ا زنده یافتند. در سال بعد روبرت کلایو در پلاسی قوای بنگال را مغلوب نمود و در این جنگ از خود انگلیسی‌هایی که تحت فرمان او بودند ۲۲ نفر کشته شدند(ویل دورانت، ۱۳۵۶: ۲۹).

رابرت کلایو که انگلیسی‌ها او را بنیان‌گذار امپراتوری می‌شمارند، مرد مصمم و با اراده بود. او با طرز رفتار و عملیاتش نشان داد که چگونه یک امپراتوری به‌وجود می‌آید و ساخته می‌شود. او مردِ با جرات و ماجراجو و فوق‌العاده حریص بود و برای دسته‌بندی و خیانت و نظایر آن تردیدی به خود را نمی‌داد.

سراج‌الدوله، نواب بنگال که از بسیاری از کارهای انگلیسی‌ها ناراضی بود از پایتخت خود، مرشدآباد به قصد تصرف کلکته، به آن‌جا حمله برد، اما اندکی بعد کلایو از موفقیت نواب در کلکته انتقام گرفت. منتها این سازنده‌ی امپراتوری با رشوه‌ی مخصوص به خود وارد عمل شد؛ یعنی به وسیله‌ی رشوه به امیرجعفر، وزیر نواب را به خیانت وادار کرد. پس از آن کلایو با این نیرنگ زمینه مساعدی برای کار خود فراهم ساخت. در سال ۱۷۵۷میلادی در پلاسی نیروهای نواب را درهم شکست. این جنگ یک نبرد کوچک مانند نبردهای دیگر بود، اما در عمل کلایو به واسطه‌ی تحریک‌ها و نیرنگ‌هایی که پیش از شروع جنگ آغاز کرده بود، پیروز شد.

این جنگ کوچک ظاهرا نتیجه‌های عظیمی به دنبال داشت، زیرا سرنوشت بنگال را یک‌سره کرد. از همین‌روست که گفته شده، تسلط بریتانیا بر هند از زمان جنگ پلاسی در ۲۳ ژون ۱۷۵۷ میلادی آغاز شد. البته این نام این جنگ را نمی‌توان پلاسی نهاد بلکه در حقیقت داد و ستدی بود که کمپرادورهای بنگال، تحت رهبری ژاگاست، به وسیله‌ی آن مقام نوابی هند را به کمپانی انگلیسی هند شرقی فروختند و ژنرال‌های نواب که قبلاً به وسیله‌ی شاهزادگان تاجر هند و متفق انگلیسی ایشان خریده شده بودند، از جنگ امتناع کردند و میر جعفر ژنرال خاین، بنگال به عنوان پاداش خیانت خویش گرفت. لکن از این واقعه نباید چنین استنتاج کرد که ایالت بنگال در اختیار کمپانی انگلیس قرار گرفت و یا این کمپانی پس از معامله، اقتدار نظامی قابل ملاحظه‌یی تحصیل کرد.

نیتجه‌ی پلاسی فقط این بود که کمپانی عنوان زمین‌دار را به دست آورد یعنی بر ایالت معروف به «بیست‌وچهار پارگانه» استیلا یافت. دولت نواب که از آن پس به کمپانی انگلیسی کلکته وابستگی پیداکرده‌بود، به سرعت به خواری و زبونی دچار شد. نواب‌ها متوالیا و به سرعت جانشین یک‌دیگر می‌شدند.

دربار مغول دهلی چنین استنتاج می‌کرد که زمان مداخله فرارسیده است، ولی تمایل‌ها و آرزوهای وی تحقق نپذیرفت(آذرنیوشه، ۱۳۹۳: ۲۱).

پس از آن وارن هستینگر در سال ۱۷۷۲ م. در بنگال اداره‌یی تأسیس کرد که در مدت چند سال ظرفیت‌های فراهم آورد تا دولت مقتدر متشکلی را به جای ژنرال لرد کلیو بنشاند. هستینگر چون دریافته بود که کمپانی توانایی آن را ندارد که با دولت مراتا (ماراتا، یا مهراته) رقابت کند، کوشید تا دو تن از مقتدرترین صاحبان تیول خویش یعنی راجه ناگپور را در هند مرکزی و راجه سیندیا را که منفعت‌ها و علاقه‌های مراتا را در شمال زیر نظارت خود داشته، از حکومت مرکزی پونا دور نگه‌دارد.

تا آن‌که در پایان سده‌ی هجدهم، فقط سه دولت در برابر کمپانی باقی ماندند که عبارت بودند از: امپراتوری ماراتا، مرکز و غرب هند را در تصرف داشت، نظام حیدرآباد که بر فلات دکن استیلا داشت و بالاخره تیپو سلطان که در جنوب میسور حکومت می‌کرد. هنگامی که لرد مورنینگتون بعدها مارکی ولزلی فرمان‌روای کل شد(۱۷۹۸میلادی)، وضعیت بدین منوال بود، اما بعد در جنگی سریع و کوتاه ولزلی به یاری هواداران خاندان سلطنتی هندو که تیپوسلطان را از سلطنت خلع کرده‌بود، قدرت سلطان را معدوم ساخت و قوای کمپانی را به فاصله‌ی قابل ملاحظه‌یی از سرزمین مراتا(ماراتا) عقب نشاند. کودتایی در حیدرآباد وقوع یافت و ارتش نظام را که تحت نظارت فرانسوی‌ها بود متفرق و منهدم ساخت(همان: ۱۸).

از سال ۱۸۱۸م. یعنی از آن هنگام که امپراتوری ماراتا منهدم شد، انگلیسی‌های مستملکه‌ی هندی خود را به عنوان نخستین سنگ بنای امپراتوری بزرگ خویش تلقی کردند. زیرا از سال ۱۸۰۰م. لحظه به لحظه بر وسعت قلمرو این کمپانی (امپراتوری تجاری) افزوده می‌شد. از همین رو کمپانی به قدرت فایقه‌یی تبدیل شد که به هیچ وجه انتظار آن نمی‌رفت. زیرا در این هنگام مستقیما از بستر گنگ تا دهلی و سرزمین‌های ماراتا، دکن و سواحل دریای عرب و یک رشته مناطق ساحلی از اقصی نقطه‌های جنوبی تا بنگال را در زیر سلطه‌ی و نفوذ خود داشت.

عده‌یی از شاهزادگان دست نشانده در داخل هند حکومت می‌کردند. از آن جمله در ستلج حکومت سلطنتی سیک قدرتی بزرگ داشت و در آن زمان از شمال یعنی از ژیل ژیت تا تنگه‌ی خیبر و سند در جنوب در تحت سلطه‌ی آنان بود، ما مدتی نگذشت که ولزلی همان روشی را که علیه ماراتا به کار برده بود، برضد سیک‌ها نیز معمول داشت.

بنابراین در زمینه‌ی وسعت قلم‌روی کمپانی می‌توان گفت از سند تا برهماپوترا، از هیمالا یا دماغه‌ی کومورن بر اثر سد سال جنگ در زمره‌ی نفوذ و استیلای بلا معارض کمپانی هند شرقی انگلیس در

آمد.(همان:23)؛ چنان‌که در سال ۱۸۵۷ آخرین ضربه‌ی خود را به دولت اسلامی و حاکمیت اسلام در شبه‌قاره‌ی هند نیز واردکردند و آن این‌که شورش بزرگی به‌وجود آمد که شاید دوسه سال طول کشید؛ اما اوج این شورش چهارماه بود؛ یعنی اواسط سال ۱۸۵۷ و انگلیس‌ها از فرصت استفاده نمودند و ضربه‌یی را که تقریبا از نزدیک به هفتاد یا هشتاد سال پیش به پیکر اسلامی در هند وارد می‌آوردند، یک‌باره وارد کردند و قاطعا اسلام را در آن‌جا ریشه‌کن ساختند. به خیال خودشان، حکومت اسلامی را که در دوران ضعف خودش بود، از بین بردند(خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۴۰-۴۱).

پس به جرات می‌توان گفت کمپانی در واقع در این هنگام به صورت وارث بلا فصل امپراتوری اورنگ‌زیب در آمد و قدرت همه جانبه‌ی خویش را تا سال۱۸۵۸م به گونه‌ی بی‌قید و شرط به پیش برد، اما آگست سال ۱۸۵۸ م لایحه‌یی به توشیح ملکه ویکتوریا رسید که بر اساس سرزمین‌های کمپانی هند شرقی از مسوولیت کمپانی خارج و به دولت انگلیس به عنوان قیم واگذار و ملکه عهده‌دار سرپرستی آن گردید. در لایحه اضافه شده بود، این نقش تا مادامی که مجلس تصمیم دیگری بگیرد، ادامه خواهد داشت و چنان‌چه اگر در آینده سرزمین‌های جدیدی گشوده شود، آن‌های هم به ملکه واگذار و به نام ایشان اداره خواهد شد.بناً اول سپتامبر سال ۱۸۵۸ م. واپسین روزهای زندگی کمپانی هند شرق بود که هیئات مدیره‌ی کمپانی آخرین جلسه‌ی خود را در ساختمان مرکزی ، در خانه‌ی کمپانی هند شرقی در خیابان لدن‌هال لندن برگزار کرد. کمپانی که در سراسر تاریخ موجودیت خود، بسیار غرورآمیز و پر طمطراق عمل نموده بود، در این واپسین جلسه به همان شیوه بیانیه‌یی به شرح زیر خطاب به چندین هزار کارمند خود صادر کرد:« کمپانی هند شرقی مفتخر از انتقال وظیفه‌های خود به پیش‌گاه اعلی حضرت ملکه و احساس غرور و افتخارها از وجود برجستگان نظامی و اداری که در دوران فعالیت خود به تاریخ انگلیس عرضه داشته؛ برجستگان نام‌آوری که هریک در عرصه‌ی کاری خود در جهان بی‌نظیر بوده و قله‌های نبوغ و افتخار را به نام خود فتح کرده‌اند، اعلام می‌دارد. نمی‌توان دولتی را ناتوان و فاقد درایت و هوش‌مندی دانست که در دوران موجودیت خود، نهادهای خدماتی معظمی، چون ارتش کمپانی و فن سالاران اداری کارآزموده و مجرب، پرورانده باشد. بگذاریم که اعلی حضرت ملکه‌ی ما از لذت پادشاهی بر چنین دولتی و تملک پهنه‌ی سرزمینی به این عظمت و گستردگی با بیش از میلیون‌های میلیون نفوس که به عنوان هدیه حضورشان تقدیم گردید، بهره‌برند و با سرپرستی عالیه‌ی مستقیم خویش، بر بهبود و تعالی آن بیفزاید. در عین حال نباید از یاد برد که این هدیه را یک کمپانی بازرگانی به اعلی حضرت ملکه اهدا کرده است(گاردنر، ۱۳۸۳: ۵۳۲-۵۳۳).

از این‌جا بود که کمپنی هند شرقی مسوولیت مستعمره‌ی بی‌قید و شرط خود را به وزارت خارجه‌ی انگلیس که مسوول مستقیم پارلمان انگلیس بود، سپرد و این استعمار مستقیم تا سال‌های ۱۹۴۷ که در واقع سال‌های زندگی اقبال لاهوری (۱۸۷۷– ۱۹۳۸) نیز در برمی‌گرفت، تداوم یافت.

۳،۳. وضعیت اقتصادی هند

در هنگام هجوم بریتانیا، هندوستان از حیث اقتصادی و ثروت در بالاترین درجه‌ی ترقی به سر می‌برد. ساندرلاند می‌نویسد: «این سرمایه‌ی هنگفت و ثروت بی‌پایان در نتیجه‌ی کار و صنعت وسیع و متنوع مردمان هند به‌وجود آمده بود. تقریبا تمام مصنوع‌های مختلفی که در دنیای متمدن و در نتیجه‌ی فکر و مجاهده‌ی نوع بشر به‌وجود می‌آید در هندوستان موجود و رایج بود. هندوستان بیش از تمام کشورهای اروپا و آسیا دارای کارخانه‌های متعدد و زندگی صنعتی عالی بود. مصنوع‌های آن سرزمین در همه‌ی دنیا بی‌نظیر و بافته‌های پنبه‌یی و پشمی و کتانی و نخی آن در تمام کشورهای متمدن معروف بود. زیورهای گوناگونی در هندوستان به دست ماهرترین استادان فن به شکل‌های مختلف بسیار زیبا تراشیده شده بود. ظرف‌های سفالی و چینی مختلف‌الشکل و قشنگ و مصنوع‌های فلزی که از آهن و فولاد و نقره به عمل می‌آید، توجه تمام دنیا را به آن سرزمین جلب کرده بود. معماری‌های زیبا و مجلل آن با عالی‌ترین معماری‌های دنیا برابری می‌کرد. اصول مهندسی به طرز و اسلوبی خاص رواج داشت، تعدادی زیادی از تجار و سرمایه‌داران بزرگ و صاحبان بانک و متخصصان مالی در آن سرزمین سکونت داشتند. هندوستان نه‌تنها در آن زمان در ردیف اولین ملت کشتی‌ساز دنیا به شمار می‌آمد، بلکه با تمام دنیا متمدن دارای تجارت بری و بحری بود. این بود اوضاع هندوستان موقعی که بریتانیایی‌ها به آن سرزمین هجوم آوردند، اما با هجوم بریتانیا به هند این ثروت هنگفت و بی‌پایان مورد طمع کمپانی هند شرقی واقع شد و به تاراج رفت. کلایو مکرارا به این موضوع اذعان می‌کرد و می‌گفت که هنگامی من ثروت و تمول هنگفت این سرزمین را در نظر می‌آورم و می‌بینم، آن‌چه از آن‌جا ربوده و خارج کردم نسبت به آن‌چه در آن سرزمین باقی مانده چقدر حقیر و ناچیز است، از اعتدال و میانه‌روی خویش تعجب می‌کنم(دورانت، ۱۳۵۶: ۲۸–۲۹).

جانشینان کلایو در مدت یک قرن که مشغول انتظام امور کمپانی بودند، با کمال آرامش و بدون سرو صدا منبع‌های ثروت هندوستان را به تصرف خویش در آوردند و بی‌هیچ مانعی منفعت‌های هنگفتی تحصیل نمودند. متاعی را که در هندوستان به مبلغ ۲۰۰۰۰۰ دالر می‌خریدند، در انگلستان به ۱۰۰۰۰۰۰۰ دالر می‌فروختند. کارکنان کمپانی مزبور خواه به طریق شخصی و انفرادی و خواه به طریق شرکت و کمپانی زمام تجارت را به دست گرفته و اجازه و مجال حرکت به تجار هندی را نمی‌دادند و بدین‌طریق تجارت را

انحصاری نموده به خود اختصاص دادند. قیمت سهام آن در اندک مدتی به ۳۲۰۰۰ دالر رسید. عاملان آن بر حسب میل و رضای خود و به تناسب رشوه‌هایی‌که دریافت می‌نمودند، زمام‌داران هندی را منصوب و معزول می‌کردند. مبلغ‌هایی که در مدت ده سال تنها از همین یک راه عاید آن‌ها گردید بالغ بر ۳۰۰۰۰۰۰۰ دالر بود. خودشان بر حسب اقتضای وقت، اسناد لازمه را جعل می‌نمودند، ولی هندی‌های را به جرم جعل سند به دار می‌آویختند. کلایو در مقابل دریافت ۶۱۹۲۸۷۰ دالر زمام‌داری بنگال را به میرجعفر واگذار نمود. جانشینان کلایو او را معزول و با دریافت مبلغ ۱۰۰۲۳۴۵ دالر میرکاظم را روی کار آوردند. سال بعد مبلغ ۲۵۰۰۸۲۵ دالر از میرجعفر گرفتند و مجددا او را زمام‌دار نمودند. دو سال بعد از نجم‌الدوله ۱۱۵۱۷۸۹ دالر گرفتند و او را به جای میر جعفر گماشتند. مالیه‌هایی‌که به ایالت‌های تابع کمپانی تحمیل می‌شد به قدری گزاف و طاقت فرسا بود که یک سوم آن ناحیه‌ها مسکن و مأوای خود را گذاشتند و ترک یارودیار گفتند.

کسانی‌که از عهده‌ی ادای این مالیه‌ها بر نمی‌آمدند، اگر به دست عاملان کمپانی می‌افتادند، درون قفس بزرگی زندانی و در مقابل آفتاب سوزان آویزان می‌شدند. والدین گاهی برای این‌که بتوانند مالیه‌های تحمیل شده را بپردازند و از زجر و شکنجه آسوده باشند، مجبور به فروختن جگرگوشه‌های خود می‌گردیدند. رسم شده که پنجاه درصد تمام عایدها و محصول‌ها می‌بایستی تسلیم کمپانی شود.

در یکی از گزارش‌های رسمی که توسط یک‌نفر انگلیسی تهیه شد به شرح ذیل مندرج است: برای این‌که به دلخواه خود از دهقانان فلک‌زده و بینوا اخاذی کنند، انواع شکنجه‌های طاقت فرسا را در حق آن‌ها به کار می‌برند و اگر کسی را ببینند که نمی‌تواند از عهده‌ی ادای آن‌چه از وی مطالبه شده برآید، به وسیله‌های شدیده‌یی که جامه‌ی قانون در بردارد، متوسل می‌گردیدند. واران‌هاستینک به عنوان کمک به خزانه‌ی کمپانی از بعضی شاهزادگان ۲۵۰۰۰دالر مستمری دریافت می‌داشت، پس از مدتی مبلغ‌های خطیری رشوه از آن‌ها دریافت نمود که به مستمری مزبور چیزی نیفزاید، ولی پیمان خود را شکست و به این وسیله ایالت جدیدی به دایره‌ی حکم‌روایی خود ضمیمه کرد. به عاملان خویش اجازه داد که برای دریافت مستمری متوسل به شکنجه و آزار بشوند.

تنها این نبود، نواب‌ناحیه اوز را واداشت که مال‌های مادر و مادر بزرگ خود را به یغما ببرد تا بتواند مبلغ ۵۰۰۰۰۰۰ دالری را که کمپانی از وی مطالبه می‌کرد، بپردازد. طولی نکشید که به ایالت اوز هجوم آورد، آن را متصرف شد وبعد آن را به یکی از شاهزادگان به مبلغ ۲۵۰۰۰۰۰دالر فروخت.

مکاولی می‌نویسد: « در مدت پنج‌سال بعد از مراجعه کلایو سوء استفاده قوای حکومت انگلیس به‌جایی رسیده بود که موجودیت هیئت اجتماع را در خطر انداخته بود و بقای آن را ممتنع می‌ساخت.

نوکرهای و گماشتگان کمپانی مردم را مجبور می‌کردند که ارزان بفروشند و گران بخرند. به این طریق در همان موقعی که بیش از سی میلیون نفر در گرداب سهمگین فقر و گرسنگی غوطه‌ور شده و دست‌و پا می‌زدند، ثروت و تمول کلکته خرمن شده بود. این تیره‌بختان با این‌که از دیر زمانی به تحمل ظلم و ستم عادت نموده‌بودند، ولی نمی‌توانستند بیداد و ستم‌گری و تجاوز را تا این درجه تحمل کنند(همان: ۳۱-۳۴).

درحالی‌که شماری باور دارند که غلبه‌ی انگلیس‌ها در هند از بعضی جهت‌ها به نفع هند تمام شد؛ درسال ۱۲۸۹ لوردویلیام بنتینک به موجب یک ابلاغیه‌ی رسمی، قانون قربانی کردن زنان را پس از مرگ شوهر لغو وممنوع نمودند، ولی خود او معترف است که تنها با مساعدت مؤسسه‌های اصلاحی توانسته بود به این اصلاح مهم نایل شود... هم‌چنان اشخاصی مانند بن‌تینک، مونرو ، الفین استون و مکاولی که به هندوستان اعزام شدند، بعضی از اصل‌های آزادی را به همان شیوه‌یی که در سال ۱۸۳۲ در انگلستان جاری بود، در نقطه‌ی ماموریت خویش رواج دادند. انگلیس‌ها به اصول تاگز Tugs یعنی راهزنی و چپاول مخصوصی که معمول بود خاتمه دادند و قانون منع برده‌فروشی را تکمیل نمودند؛ برای سرعت امور تجارتی و قشونی راه آهن ساختند. کارخانه‌هایی دایر کردند. برای ازدیاد جمعیت از طرفی وسایلی برانگیختند، چند باب مدرسه تاسیس کردند، دانش‌ها و بنیان‌های تجارت و صنعت را با خود به هندوستان آورده و رایج دادند، اندیشه‌های دموکراسی غرب را در مغز اهالی شرق تزریق کردند و به وسیله‌ی محققان خویش دنیا را از اندیشه‌های هندی مطلع ساختند.

ولی این منفعت‌ها برای هندوستان خیلی گران تمام شد. در عوض این فایده‌ها ایالت‌های آن یکی‌پی دیگری خواه به وسیله‌ی جنگ، خواه به یاری رشوه و خواه به وسیله‌ی نشر اعلامیه‌های مانند لورد دالهوسی Lord Dalhausie که مطابق مقرره‌های آن پس از مرگ یک شاهزاده‌یی بدون وارث و جانشین، مال و ملکش به دولت بریتانیا تعلق می‌گرفت، از تصرف حکم‌داران بومی خارج شده و به تصرف دولت انگلیس ضمیمه می‌شد. به این ترتیب به شاهزادگان هندی رسما اخطار می‌شد که از دوچیز یکی را باید قبول کنند. یعنی یا خود را برای جنگ و کشته شدن آماده سازند یا باید هرقدر دولت انگلیس بخواهد باج دهند... مورلی اعتراف می‌کند که تنها در قرن نوزدهم دولت انگلیس ۱۱۱ فقره جنگ در هندوستان راه انداخته و در تمام این جنگ‌های بدون این‌که به یک‌نفر سرباز انگلیسی محتاج شود، قوای هندی را به جنگ و ستیز وا می‌داشت. میلیون‌ها هندی با چشم بسته جنگیدند تا طوق اسارت و بندگی به گردن هندوستان بیفتد. تمام مخارج و مصارف این جنگ‌های تا دینار آخر به عنوان اضافه مالیه از خود اهالی

گرفته می‌شد. انگلیسی‌ها به خود تبریک می‌گفتند که توانسته بودند، بدون یک شاهی مخارج از خزانه‌ی انگلیس، هندوستان را قبضه کنند(پیشین: ۳۶-۳۷). اگرچه هندی‌ها در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم (۱۸۵۷م) به مقاومتی پرداختند، اما نتوانستند کاری از پیش ببرند. قوای آن‌ها درهم شکست و به انواع شکنجه گرفتار گردیدند(گاردنر،۱۳۸۳: ۵۳۲).

در نتیجه‌ی این برنامه بحران اقتصادی در هند شکل گرفت و وضعیت کشاورزی رو به خرابی گرایید. درجه‌ی فقر بیش‌تر شد و حالت ذلت‌باری برای فراهم کردن قوت لایموت به‌وجود آمد. با آن‌هم تقریبا نصف فایده‌های هندی‌های زیر عنوان‌های مختلفی به دولت انگلیس تعلق می‌گرفت. اگر یکی از این‌ها ناتوان از پرداخت می‌بودند، اثاثیه خانه‌ی او که شاید از قرن‌ها پیش از پدر به میراث مانده بود، ضبط و توقیف می‌گردید و یا اگر بخت یاری‌اش می‌کرد، به شهر دیگری فرار می‌نمود و در خدمت یکی از اربابان، بارگران فرمان‌های او را به دوش می‌کشید(دورانت،۱۳۵۶: ۶۰).اگر به کارخانه‌یی هم راه می‌یافت، درجه‌ی گرما برایش طاقت‌فرسا و غیر قابل تحمل بود و هوای کثیف آن در اندک زمان، ریه را علیل می‌ساخت. با وجود این مجبور بودند که برای محتاج زندگی، بیش از توانایی کار کند و مزد اندک به دست آورند. هم‌چنان، اعضای این خانواده‌ها ناچار بودند که با تمام حیوان‌ها خانه‌ی خود در اتاق پست و حقیر به‌سر ببرند. این بود نمونه‌ی انقلاب صنعتی که دولت بریتانیا مدعی بود، در مدت استیلای خود در هند به‌وجود آورده بود...

از طرف دیگر صنایع داخلی هند که کشاورزان در زمستان با آن مشغول بودند، در اثر غلبه‌ی بریتانیا از رونق افتاد و به‌کلی از بین رفت. در حالی‌که صنایع دستی هندوستان از زمان‌های قدیم در تمام دنیا معروف بود و بازرگانان اروپایی آن را به بازار غرب آورده، به فروش می‌رسانیدند(همان: ۶۲)، ولی در نتیجه‌ی بی‌رونقی، چندین ملیون صنعت‌کار هندی صنایع دستی را کنار گذاشتند، به کشاورزی روی آوردند. براون در صفحه‌های بعدی می‌گوید که به اثر نابودی صنایع، هندوستان به یک کشور کشاورزی مبدل گردید و اهالی آن به قدری در دشواری قرار گرفتند که نزدیک بود، از گرسنگی تلف شوند. از این منظر هندوستان به طوری در گرداب خواری و فقر غوطه‌ور گردید که امروز ساکنان آن از هرگونه وسیله‌های آسایش و تنعم محروم مانده‌اند. زنان و طفلان آن از فرط گرسنگی به انسان‌های شباهت دارند که بدن آن‌ها عبارت از یک استخوان‌بندی‌ست که گوشت بر روی آن کم‌تر دیده می‌شد.

۳،۴. وضعیت فرهنگی هند

هند را سرزمین نژادها، زبان‌ها، آیین‌ها و فرهنگ‌ها می‌نامند و گفته می‌شود که سدها زبان و هزاران گویش و لهجه در این کشور وجود دارد و علاوه بر دو زبان هندی و انگلیسی که در قانون اساسی فعلی این کشور زبان رسمی اعلام شده‌است، زبان فارسی طی ۸۰۰ سال تسلط ایرانیان و ترکان فارسی‌زبان بر هند، زبان مسلط و رسمی هند بوده است و تا پیش از ورود انگلیسی‌ها به هندوستان، زبان فارسی در شبه‌قاره‌ی هند نقش و جایگاه برجسته داشت و براساس گواهی تاریخی، پیدایش زبان و ادب فارسی در هند از پایتخت هندی محمود غزنوی یعنی «لاهور» در قرن چهارم هجری آغاز شد. علم‌دوستی و ادب‌پروری محمودغزنوی باعث شد تا عده‌ی کثیری از عالمان و ادیبان از غزنی و لاهور در سایه‌ی حمایت او قرار گیرند. در شعر، شعرای دربارش مانند عنصری، فرخی و عسجدی تصویرهای از هندوستان ارایه دادند و نیز شرایط مساعد برای ترقی و شیوع زبان فارسی، شاعرانی چون رونی و مسعود سعد سلمان لاهوری را به‌وجود آورد. شاید بیان این نکته جالب باشد که به علت این‌که هندی‌ها میان زبان فارسی و ورود اسلام به سرزمین شان ارتباطی می‌دیدند، زبان فارسی را یک زبان مذهبی قلم‌داد می‌کردند و غیر از دانستن عربی، فارسی را نیز مهم می‌دانستند.

مرکز هندوستانی حکم‌رانان غزنوی و غوری، «لاهور» بود که از پس از کشته‌شدن شهاب‌الدین‌محمدغوری، زمام حکومت به دست خاندان غلامان افتاد و بانی این خاندان قطب‌الدین ایبک بود که به ادب‌پروری شهرت داشت. او در سال ۶۰۲ هجری پایتخت خود را از لاهور به دهلی انتقال داد. ایبک به زبان فارسی و عربی تسلط داشت و از جمله ادیبان بزرگ دربار او، شیخ صدرالدین محمدبن حسن نظامی نیشابوری بود.

در ر زمان التتمش حمله‌های چنگیز آغاز شد و بسیاری از عالمان و اندیش‌مندان و شاعران مشهور به دهلی گریختند. برای همین سبب دهلی تا سال‌ها مرکز فرهیختگان بود و حتا بعد از مرگ التتمش فرزندش راه او را ادامه داد و امیر خسرو دهلوی صدر مجلس خاص علمی شاهزاده محمد (فرزندالتتمش) بود. حتا شاهزاده محمد دوبار شیخ سعدی را به هندوستان دعوت کرد و زر و جوهرهای فراوانی برای او فرستاد، اما سعدی بر اثر پیری از آمدن عذر خواست.

با نگاهی گذرا به تاریخ گسترش زبان فارسی در هند می‌توان گفت که پیش از حکومت گورگانیان زبان فارسی در هند به ترتیب در منطقه‌های سند، ملتان، لاهور، دهلی و آگره پیش‌رفت و توسعه داشته است و در دوره‌ی گورگانیان، زمینه‌ی مساعد از سوی حکم‌رانان برای یادگیری زبان فارسی مهیا شده و پس از

آن زمان بود که زبان فارسی به تدریج در بین طبقه‌های مختلف مردم هندوستان رایج شد. به بیانی دقیق‌تر می‌توان این دوره را به دو دسته‌تقسیم کرد: اول؛ پیش از سلطنت گورگانیان که زمینه‌ساز یادگیری زبان و ادبیات فارسی بود. دوم؛ پس از سلطنت گورگانیان که زبان و ادبیات فارسی ترویج و ارتقا پیدا کرد.
شایان ذکر است که هم‌زمانی حکومت گورکانیان در هندوستان با سلسله‌ی صفویه در ایران باعث شد تا رواج‌ورونق شاعری در ایران به خاطر فشار، آزار و تحقیر کم شود و بیش‌تر صوفیان، عارفان و اهل ذوق از ایران بگریزد و به حمایت پادشاهان گورگانی درآیند. به همین دلیل دربار دهلی و آگرا خیلی بیش‌تر از دربار قزوین و اصفهان مملو از اهل هنر بود.

اما اوج ترقی و گسترش زبان فارسی زمان حکم‌رانی جلال‌الدین اکبر، سومین پادشاه سلسله‌ی گورگانیان بود. او را به نوعی آغازگر راه تحصیل زبان فارسی در میان هندوها می‌دانند و از عمده‌کارهای مثبتش تأسیس مدرسه‌های عمومی که آموزش مقدمه‌های محاوره‌یی، نامه‌نگاری و داستان‌های اخلاقی را شامل می‌شد. می‌گویند علی‌رغم این‌که اکبرشاه سواد نداشت، اما علم‌دوست و دانش‌پرور بود و حتا دارالترجمه‌ی بزرگ تاسیس کرده‌بود که کتاب‌های هند و سنسکریت در آن دارالترجمه به فارسی برگردانده شد و حتا برخی از کتاب‌های عربی و فارسی به سنسکریت ترجمه شدند و مشهور است که به‌ترین کتاب‌های تاریخی به زبان فارسی در آن دوران نگاشته شده است...

بعد از اکبر شاه فرزندش نورالدین محمد جهانگیر حامی واقعی زبان و ادبیات فارسی در هند شد. او به منتقدی ریزبین و دقیق مشهور بود که ذوق ادبی و افر او قبول نمی‌کرد تا در حضورش شعری خوانده شود که نماینده‌ی بد ذوقی باشد.

در دوران پادشاهی شاه جهان از حیث رواج و ترقی و تحول زبان و ادب فارسی ممتاز است. در این دوره بود که ادب و شعر در هند به آخرین مراحل کمال خود رسیده بود، پس از آن رو به زوال و انحطاط نهاد. ستارگان شعر و ادب فارسی مانند کلیم کاشی، صایب تبریزی ، قدسی مشهدی، سلیم تهرانی، منیر لاهوری، طغرای مشهدی چندربهان برهمن و بسیاری دیگر در سایه‌ی حمایت همین پادشاه شعر دوست و ادب‌پرور، نمونه‌های نغز و استادانه‌یی از شعر و نثر به‌وجود می‌آوردند.

در عصر شاه‌جهان به فرمان او تعلیم زبان فارسی اجباری شد و در اکثر شهرهای و دهکده‌ها مدرست‌هایی به این منظور دایر گشت که توسط ماموران پادشاه اداره می‌شد و حتا چندربهان برهمن شاعر و نویسنده‌ی معروف هندو در دربار شاه‌جهان بوده است.

دربار شاه‌جهان کانون فرهنگ و مزکر رواج زبان و ادبیات فارسی بود و از حیث تمدن و هنر و ادب دوره‌ی طلایی نامیده می‌شود. هنگامی که در دربار صفویان زبان ترکی بر زبان فارسی غلبه داشت، فارسی زبان رسمی دربار شاهان گورگانی هند بوده و کلیه مکتوب‌ها و فرمان‌ها و ورق‌ها و سندها و دفترهای امپراتور مزبور به فارسی صادر و نام‌گذاری می‌شد(خوش‌نظر، بی تا: ۴-۶). این زبان تا سال‌های ۱۸۳۵ به عنوان زبان رسمی هند بود تا آن‌که در سال مذکور، لرد مکوالی در یک یادداشتی مهم که یادداشتی بر آموزش هند نام داشت، نظام آموزشی و زبان رسمی هندوستان را به انگلیسی تغییر داد. مکوالی در این یادداشت نیاز به یک نظام آموزشی را مطرح ساخت که به واسطه‌ی آن، طبقه‌یی از هندی‌های انگلیسی‌مآب شکل بگیرد. این طبقه از هندیان می‌بایست نقش میانجی فرهنگی میان انگلستان و هندی ایفا کنند(خراسانی، بی‌تا: ۱۰۴).

لرد مکوالی ضمن تاختن به ادبیات و زبان‌های بومیان، زبان انگلیسی را تنها رسانه‌ی آموزش در هند معرفی کرد و نوشت: « من هرگز در میان شرق‌شناسان کسی را نیافتم که توان انکار این واقعیت را داشته باشد که یک قفسه از کتاب‌خانه‌ی اروپایی خوب، هم‌سنگ همه‌ی ادبیات بومی هندی و عربی است». به باور وی زبان‌های رایج در هند عموماً ناقص، ناکارآمد و فاقد واژگان علمی بودند. در نتیجه بسیاری از کتاب‌های مهم غربی ابدا به این زبان‌ها ترجمه‌پذیر نبودند. وی در یادداشت خود ادبیات سانسکریت را به سخره گرفت و زبان‌های رایج در هند (هندی، عربی و فارسی) را خوار شمرد. او در ستایش زبان انگلیسی نوشت: « این زبان حتا در میان زبان‌های غربی نیز متعالی است. هرکسی انگلیسی را بداند، به همه ثروت فکری کلانی دست‌رسی دارد که در طول نود نسل خردمندترین ملت‌های زمین‌آفریده و انباشته‌اند. هم‌چنین می‌توان گفت ادبیات موجود در این زبان از همه‌ی ادبیاتی که سی‌سد سال پیش در همه‌ی زبان‌ها وجود داشت ارزش بیش‌تری دارد. مکوالی برای اثبات این‌که انگلیسی سودمندترین زبان برای هندیان است، به موارد زیر اشاره کرد:

- انگلیسی زبان حاکمان هند است و والا مقامان هندی نیز به آن سخن می‌گویند.
- انگلیسی را می‌توان زبان بازرگانی و تجارت در دریاهای شرقی دانست.
- اروپایی‌های آسترلیا و آفریقا به این زبان سخن می‌گویند و مناسبت‌های ایشان با هندیان رو به فزونی است.
- لاتین و یونانی زمینه‌ساز یک رستاخیز در زبان انگلیسی شدند، همین اتفاق می‌تواند در هند بیفتد.
- هندیان خود بیش‌تر مایل‌اند انگلیسی بخوانند تا فارسی، عربی و سانسکریت.

- هندیان می‌خواهند با ادبیات انگلیسی آشنا شوند و این بر عهده‌ی حکومت است که خواسته‌ی آن‌ها را اجابت کند.
- دانش‌آموزان حاضر در نهادهای آموزشی شرقی نیازمند کمک مالی اند، حال آن‌که دانش‌آموزانی که در مدرسه‌های انگلیسی درس می‌خوانند، حاضر به پرداخت شهریه هستند.

از نظر مکوالی، مطالعه‌ی قانون اسلام و هندو به زبان سانسکریت، عربی و فارسی عاقلانه نبود. وی پیشنهاد می‌کرد که همه‌ی کتاب سانسکریت، عربی و فارسی به انگلیسی ترجمه شوند و کتاب قانون یا همان متن‌های شریعت نیز به انگلسی تهیه شود(همان: ۱۰۵-۱۰۶).

مکوالی در توضیح هدف خود چنین نوشت: « فی‌الحال می‌بایست همه جد و جهد خود را مصروف شکل دادن به طبقه‌یی کنیم که بتوانند مترجمان بین ما و میلیون‌ها تنی باشند که برای شان حکم می‌رانیم. طبقه‌یی از مردم که در خون و رنگ، هندی باشند، اما در ذوق و عقیده و اخلاق و اندیشه، انگلسی. همین طبقه را می‌تواتیم بگذاریم تا گویش‌های محلی کشور را اصلاح کنند. این گویش‌های را با اصطلاح‌های علمی وام گرفته شده از فهرست واژگان غربی غنی کنند و به آن‌ها درجه‌های داده شود که اسباب مناسبی برای انتقال دانش به توده‌های عظیم مردم باشد(همان: ۱۰۹).

بنابراین، یادداشت‌های لرد مکوالی بر رسمیت چند قرنه‌یی زبان فارسی پایان داد و زبان انگلیسی را جایگزین آن ساخت.

هم‌چنان یادداشت‌های مکوالی در کنار تغییر زبان آموزش، بر محتوای آموزشی نیز تاثیر شگرفی گذاشت. در حالی‌که تا پیش از سال ۱۸۱۳ میلادی ادامه داشت و هندوها و مسلمانان هریک نهادهای آموزشی خاص خود را داشتند. هندوهای در مکان‌هایی به نام پاتسالاس زیر نظر آموزگارانی که آن‌ها را پاندیت می‌نامیدند زبان سانسکریت درس می‌خواندند. در مقابل، مسلمانان در مسجدها تحت نظر مولوی‌ها به زبان فارسی با الهیات آشنا می‌شدند. نهاد دین پیوند تنگاتنگی با نهادآموزش داشت. حاکمان کمپانی هند شرقی نیز همین نظم آموزشی را حفظ کردند و حتا در گسترش و بسط آن کوشیدند. وارن هستینگر، نخستین حاکم بنگال به سال ۱۷۸۱ در کلکته مدرسه‌یی به نام عالیه تاسیس کرد. هدف از تاسیس این مدرسه آن بود که پسران نجیب‌زادگانِ مسلمان هندی آموزش‌های لازم را برای تصدی مسوولیت‌های پردرآمد کسب کنند. در این مدرسه الهیات، منطق، بلاغت، نحو، فلسفه‌ی طبیعی، ستاره‌شناسی و حیاب آموزش داده می‌شد. در سال ۱۷۸۴ سرویلیام جونز، شرق شناسی شهیر انگلیسی با حمایت‌های هستینگر، انجمن آسیایی بنگال را بنیان گذاشت. در این انجمن شرق‌شناسان و ادیبان و محققان هندی به بسط و گسترش فرهنگ و

زبان‌های رایج در هندوستان مشغول بودند. در تداوم همین‌روند، جاناتان دانکن حاکم بمبئی (۱۷۵۶-۱۸۱۱ م در ۱۷۹۲ کالج سانسکریت در بنارس را تاسیس کرد . در این کالج قانون هندو و فلسفه‌ی شرقی تدریس می‌شد هدف از تأسیس این کالج آن بود که به پسران هندو دانش کافی برای کمک به قاضیان اروپایی آموختانده شود. در تمامی این تلاش‌های حاکمان انگلیسی هند و مشاوران آن‌ها، دست اندرکار ترویج و توسعه‌ی فرهنگ و زبان‌های هند بودند. اتفاق دلالت‌مندی که در این روند رخ داد، بیش‌تر ناظر بر تغییر نظام آرشیو مواد فرهنگی هند بود. افزون بر این، حاکمان انگلیسی کوشیدند تا موضوع‌های آموزشی نظام سنتی هند را در قالب مدرسه‌های جدید و انجمن‌های پژوهشی ارایه دهند. این دو اتفاق از یک سو زمینه‌ساز اتفاق‌های بعدی بود و از دیگر سو، خود در تغییر نظام آموزشی نقش داشت. به دیگر سخن، گرچه محتوایی درسی مدرسه‌هایی‌که حاکمان انگلیسی تأسیس می‌کردند، همان محتوایی بود که در مسجدها و پاتسالاس‌ها تدریس می‌شد، اما فرم آموزشی در مدرسه‌های نوین، تغییری بنیادین در تاریخ نظام دانش به شمار می‌رفت. بررسی و واکاوی اثرهای این تغییر خود مستلزم تحقیق جداگانه و مبسوط است. چنان‌که گفته شد، زبان ومحتوای آموزش در مدارس جدید همان زبان و محتوای نظام سنتی آموزش در هند بود. از سوی دیگر، شمار مدرسه‌های جدید در هند آن‌قدر اندک بود که عملا نمی‌توانست تأثیر چندانی بر زبان رسمی و آموزش متعارف در هند بگذارد. با وجود این، مواد آموزش غربی از مجاری غیر رسمی اندک اندک به هندوستان سرازیر می‌شد. به رغم تلاش حاکمان انگلیسی و شرق‌شناسانی چون ویلیام جونز و میسیونرها و گروه‌های مذهبی مختلف به شکل غیر رسمی، برخی مواد آموزشی غربی را به هندیان آموزش می‌دادند. در مقابل سران کمپانی هند شرقی، میسیونرها را از تبلیغ آموزه‌های دینی به مردم عادی در هند باز می‌داشتند و حتا در مواردی با ایشان برخورد می‌کردند؛ البته دلیل‌های سران کمپانی ربط به شیفتگی به فرهنگ و زبان‌های هند نداشت، دلیل‌های ایشان بیش از هرچیز مربوط به الزام‌های سیاسی اداره‌ی هندوستان بود. رییسان کمپانی احساس می‌کردند که میسیونرها با تبلیغ دین و آیین غربی و آموزش عنصرهای فرهنگی غرب می‌توانند درد سرساز باشند. به باور ایشان میسیونرها با تحریک عواطف مذهبی مردم هند آن‌ها را بر می‌آشفتند و این کار می‌توانست بر سیاست بازرگانی و نقش دیپلماتیک اثر منفی بگذارد و نزد سران کمپانی امنیت هند به منظور حفظ زمینه‌های تجارت بیش از هرچیز اولویت داشت.

البته مخالفت‌های سران کمپانی به اقدام‌های تبلیغی میسیونرها در انگلستان بی‌جواب نماند. بسیاری از سیاست‌مداران و متنفذان از این اقدام کمپانی برآشفتند و بسیاری نیز از این موقعیت سود بردند. در نگاه ایشان اقدام کمپانی در راندن میسیونرهای و بازداشتن آن‌ها از ترویج فرهنگ غربی بی‌احترامی به آموزه‌های

مسیحی و « فرهنگ والای جهان متمدن» محسوب می‌شد. افزون بر این، منتقدان کمپانی معتقد بودند که بدون آموزش‌های غربی، هندی‌ها در «جهل و عقب‌ماندگی» می‌مانند و امکان رشد و توسعه را نمی‌توان یابند. به باور ایشان کمپانی با ممانعت از ورود میسیونرهای عملا هرگونه آموزش مناسب برای هندیان را سلب کرده بود. نزد انگلیسی‌های ساکن در بریتانیا این اقدام کمپانی به هیچ روی پذیرفتنی نبود.

در نتیجه‌ی همین فشارها در نهایت، منشور قانون ۱۸۱۳ در انگلستان به تصویب رسید. به موجب این منشور نخستین نظام دولتی آموزش در هندوستان شکل گرفت. این منشور لایحه‌یی بود که در پارلمان انگلستان مصوب شد و براساس آن حاکمیت کمپانی هند شرقی بر هندوستان تجدید و تثبیت شد و به میسیونرهای زمینه فعالیت قانونی میسرگشت. از این سبب دو بند این لایحه که زمینه‌ی تغییر فرهنگ و آموزش را در نظام آموزشی هند فراهم کرد، ذکر می‌شود:

یک؛ براساس این قانون، افرادی که مایل اند برای اهداف اخلاقی و دینی به هندوستان سفر کنند(مسیونرهای مسیحی) مجاز به این کار هستند.

دو؛ کمپانی باید سالانه ۱۰۰ هزار روپیه صرف ارتقای آموزش در هند کند(خراسانی،بی‌تا: ۹۷-۱۰۰).

بنابر بندهای فوق، زمینه‌های دعوت میسیونر های در هند فراهم گشت و کمپانی برای نخستین بار مسوول آموزش مردم هند قرار داد تا سالانه می‌بایست مبلغ ۱۰۰ هزار روپیه را صرف ارتقای آموزش نماید، اما ابهامی‌که در آن وجود داشت، این بود که آیا ۱۰۰ هزار صرف آموزش غربی شود یا آموزش هندی؟

تا آن‌که لرد ویلیام بنتینک در سال ۱۸۲۸ حاکم هند شد و به تدریج آموزش انگلیسی را در هند حاکم کرد. او که بسیاری از رفتارهای هندیان را غیرمتمدن دانست و بر تغییر آن تأکید ورزید. وی در نامه‌یی نوشت که این آرزوی و سیاست پذیرفته شده‌ی حکومت بریتانیا است که در سراسر هند زبان خود را به تدریج و بالمآل به زبان کسب و کار عمومی بدل کند در چنین فضایی بود که لرد مکوالی وارد هند شد و در مقام یک جستارنویس معروف انگلیسی، یادداشتی بر آموزش هند نوشت که به عنوان مهم‌ترین سند نظام آموزشی هند قرار گرفت و در پرتو آن هرآنچه در هند موجود بود، «شر» و « نامطلوب» تعریف می‌کردند و در پی تغییر آن بودند و این تغییر شامل نسلی بود که در خون و رنگ هندی، اما در ذوق و عقیده و اخلاق و اندیشه انگلیسی باشند. این نسل کسانی بودند که در استثمار هندیان یار و هم‌کار بریتانیا شدند.

باید خاطر نشان ساخت که این نسل معمولا نقش مترجم را ایفا می‌کردند و از طبقه‌ی بالای جامعه انتخاب می‌شدند؛ زیرا مکوالی و میسیونرهای باور داشتند که طبقه‌های پایین عموماً از ایده‌ی طبقه‌هایی بالای جامعه پیروی می‌کند. از این‌رو مطابق محاسبه‌های آن‌ها اگر انسان‌های متعلق به طبقه‌ی بالا به آموزش

زبان انگلیسی و دین مسیحیت درآمدند، طبقه‌های پایین‌تر به دنبال آن‌ها خواهند آمد(همان: ۱۱۱). بنابراین، به طور قطع سیاست اصلی بریتانیا تا سال ۱۸۷۰ م. مبتنی بر آموزش طبقه‌های بالای جامعه بود.

۴
بیداری و جای‌گاه آن در شعر اقبال لاهوری

۴،۱. نگاهی به مفهوم بیداری

بیداری از نظر لغوی به معنای هوشیاری و برخورداری فرد از آگاهی است و می‌تواند ضد خواب تعبیر شود و در اصطلاح به معنای تجدید حیات اسلام در کالبد فرد و جامعه، آگاهی در امت اسلامی، دعوت مجدد به اسلام، احیای ارزش های اسلامی و بازگشت به خویشتن اسلامی است(سعیدی، ۱۳۹۸: ۲). از منظر امام خمینی، بیداری اسلامی درواقع ایجاد برانگیختگی و آگاهی در امت اسلامی بوده(نوری گلجایی، ۱۳۹۶: ۱۱) که سبب از بین بردن تمام اثرها و مظهرهای خواب آلودگی دنیای اسلام می‌شود و همه‌ی مسلمانان عزم خود را برای بازگشت به آموزه‌های و ارزش های الهی جزم می‌کنند تا حیات اسلامی تجدید گردیده، استقلال، عدالت و دیگر آموزه‌ها و ارزش‌های متعالی بر زندگی حاکم شود. پس بیداری اسلامی تحولی است حاصل از دمیدن آگاهی و اراده در کالبد خواب‌آلود انسان و جامعه، به منظور حرکت ارادی و آگاهانه آن در مسیر کمال‌های فطری خویش در چارچوب نظم و نظام اسلامی و نتیجه‌ی آن بازیابی هویت فردی و جمعی است(ذولفقار، ۱۳۹۱: ۵۱) و به تعبیردیگر، بیداری اسلامی را باید پدیده‌یی برآمده از رویارویی جهان اسلام با تمدن غرب و واکنشی در پاسخ به خواب چند سد ساله‌ی جهان اسلام و بازگشت به هویت اسلامی مردمان مسلمان دانست.هویتی که به صورت یک هویت حاشیه‌یی در آمده و نسبت به هویت‌های غربی و تقلیدی در حاشیه قرار گرفته است(ابراهیمی کیاپی،۱۳۹۶: ۹۸). از این نگاه بیداری را دعوت به مقابله‌یی دانست که با هجوم استعماری به سرزمین‌های اسلامی آغاز گردیده است(میرحق جولنگرودی، ۱۳۹۷: ۶۶).

از نظر برخی‌ها بیداری پدیده‌ی اجتماعی است که به معنای بازگشت و هوشیاری امت اسلامی به‌کار می‌رود تا امت اسلامی به خود باوری برسد و به دین، کرامت، استقلال سیاسی- اقتصادی و فکری خود مباهات کند و در راستای ایفای نقش طبیعی خود به عنوان به‌ترین امت برای مردم تلاش نماید. اما باید به‌خاطر داشت که بیداری اسلامی مفهوم انتزاعی نبوده، بلکه قابل مشاهده و محسوس است؛ چون‌که فضا را انباشته، قیام‌ها و انقلاب‌های بزرگی را پدید آورده و مهره‌های خطرناکی از جبهه‌ی دشمن را ساقط و از صحنه بیرون رانده است. هم‌چنان به تحول‌ها و دگرگونی‌های بیرونی منجر شده است.

عمده‌ترین هدف بیداری اسلامی هم، بازگرداندن دین به عرصه‌ی زندگی فردی و اجتماعی است. هدف‌های غایی و متعالی آن، ساختن تمدن جدید اسلامی و در نهایت تاسیس یک تمدن اسلامی با گستره‌ی جهانی است که در آن عقلانیت با معنویت ، قدرت با اخلاق ، دانش با ارزش و علم با عمل جمع شود(سعیدی، ۱۳۹۲: ۲).

نکته‌ی بسیار مهم و کلیدی دیگری این است که بیداری اسلامی بخشی از یک پروسه‌ی روشن‌گری و خیزش در میان امت اسلامی که نهایتا آن‌ها را به استقلال فکری و فرهنگی قبل تشکیل حکومت اسلامی می‌رساند... در حقیقت می‌توان بیداری اسلامی را به نوعی خودآگاهی تمدنی مسلمانان در دوره‌ی معاصر تعریف کرد که براساس آن مسلمانان با درک وضعیت اسف‌ناک امروزی، به دنبال بازیابی و ضعیت مطلوبی هستند که در دوره‌ی شگوفایی تمدن اسلامی به آن دست یافته بودند. گام اول برای نیل به این منظور در واقع کسب استقلال فکری، فرهنگی و تمدنی از دولت‌های استعمارگر است.

بیداری اسلامی نگاهی فراگیر به مشکل‌ها و ناهنجاری‌های کشورهای عربی و اسلامی دارد، تکامل اصلی و ویژه‌یی که گستره‌ی گذشته، عرصه حاضر وافق آینده را در بر می‌گیرد. بیداری اسلامی دیدگاه خود را در راستای نجات کشورهای عربی و اسلامی در قالب طرح و برنامه‌یی سازنده و همه‌جانبه ارایه می‌نماید و برنامه‌یی‌که اطمینان خاطر و امید را به انسان‌ها و روی کرد واقعی را به امت اسلامی باز می‌گرداند و آن را به سوی استقلال فرهنگی و شخصیت تاریخی و تمدن خاص خود را راهنمایی می‌کند و ایمان استوار و دانش پیش‌رو را در کنار هم قرار می‌دهد(افتخاری،۱۳۹۱: ۳۳۹- ۳۴۰).

۴،۲. تاریخچه‌ی بیداری اسلامی

بیداری اسلامی جنبشی است اصلاحی که با شناخت واقعیت‌های موجود در جامعه‌ی اسلامی از دو قرن پیش آغاز شد و در صحنه‌های علمی وعملی روزبه‌روز تکامل یافت و تا به امروز ادامه دارد و اکنون هم به عنوان یک واقعیت در صحنه‌ی سیاسی و اجتماعی جهان اسلام و دنیای بشریت نقش آفرینی می‌کند. این پدیده‌ی بزرگ اجتماعی برپایه‌ی شناخت عامل‌هایی شکل گرفته و راه پرخم وپیچ خویش را به سمت آینده‌ی روشن طی می‌کند(شیرودی، ۱۳۸۸: ۱۰۹). اگر بخواهیم به سیر زمانی بیداری اسلامی پی ببریم، ناگزیریم که نگاه اجمالی به سیر اسلام بیندازیم تا دریابیم که ظهور اسلام، تحول بزرگی را در تاریخ بشریت آفرید، به گونه‌یی‌که مرزهای نژادی، جغرافیایی و قومی را در نوردید و بر پایه‌ی کلمه‌الله، جامعه‌های مختلف را به یک‌دیگر نزدیک ساخت و در میان قوم‌هایی‌که نه بهره‌یی از فرهنگ و تمدن آن

زمان برده بودند و نه قدرت مادی داشتند، قدرت مادی و معنوی شگرف و شگفتی به وجود آورد که هم عزت دنیوی آن‌ها را فراهم ساخت و هم آنان را به اوج معنویت رساند. به بیان دیگر در شرایطی که هم تمدن یونان در اوج شهرت خود بود و هم قدرت‌هایی مانند امپراتوری ایران و روم، ابرقدرت‌های زمان بودند، اسلام ظهور کرد و پس از شکست این دو قدرت بزرگ، به سرعت در جغرافیای زمین گسترش یافت و دیری نپایید که بخش بزرگی از دنیای آن زمان را در اختیار گرفت.

زمانی که تمدن اسلامی در اوج شهرت و معروفیت خود قرار گرفت، تمدن غرب در خواب فرو رفت به گونه‌یی که بعدها غربی‌ها آن دوران را «عصر تاریکی در غرب»، نام نهادند؛ چرا که آنان در برابر اسلام، چیزی برای عرضه به جهان بشریت نداشتند.

جنگ‌های صلیبی نیز در طول دو قرن نتوانست آن‌چه را که از نظر نظامی مدنظر داشت، به دست آورد، اما آشنایی تدریجی غربیان با فرهنگ و ادبیات و پیش‌رفت‌های فکری جهان اسلام، زمینه‌ی بیداری آنان را فراهم ساخت. به همین دلیل، دوره‌ی رنسانس، پشت سرگذاشتن عصر تاریکی و آغاز دوره‌یی بود که به آن، عصر روشنایی یا روشن‌گری گفته‌اند و بدین ترتیب، غربی‌ها تحت تأثیر جهان اسلام و با الگوگیری از آن، کم کم توانستند پیش‌رفت‌های شگرفی در قرن‌های هفده، هیجده و نوزده به وجود آورند (علی اکبر ولایتی، همایش سفیران فرهنگی www.farsnews.com) در قرن نوزدهم این پیش‌رفت چنان چشم‌گیر بود که آن سده را سده‌ی امپریالیسم خوانده‌اند و سردمداران استعمار، اروپایی غربی انگلستان بود و انگستان مهم‌ترین صادر کننده‌ی سرمایه بود. فرانسه بعد از آن قرار داشت و در پایان سده، آلمان بعد از فرانسه مقام گرفت.

در همین سده اروپا بر آسیای بزرگ مسلط گردید؛ در شمال امپراتوری آسیایی روسیه بر سراسر این قاره تسلط یافت و درجنوب، انگلستان هند را که بزرگ‌ترین و پر ارزش‌ترین سرزمین‌ها بود متصرف شد. در غرب آسیا امپراتوری عثمانی در حال تجزیه بود که آن را « مرد بیمار اروپا » می‌نامیدند. ایران به طور رسمی مستقل بود، اما زیر نفوذ و سلطه‌ی انگلستان و روسیه قرار داشت(موثقی، ۱۳۹۸: ۲۵-۲۶).

از این‌رو، سده‌ی نوزدهم روزگار هجوم استعمار غرب به شرق و به طور عام به سرزمین‌های اسلامی به طور خاص بود. در این سده؛ یعنی در سال(۱۸۵۶) قراردادی میان عثمانی و روسیه به امضا رسید که منجر به از دست‌دادن شبه جزیره‌ی کریمیه‌ی مسلمان‌نشین گردید، ایران از روسیه شکست خورد و داغستان، ارّان و شیروان و دیگر متصرفه‌های ایران در قفقاز با امضای دو معاهده ننگین گلستان(۱۸۱۳م) و ترکمان‌چای(۱۸۲۸م) از دست رفت، ناپلیون به مصر(۱۷۹۸م) و شام (۱۷۹۹م) حمله کرد، انگلیس‌ها در

نبرد پلاسی (۱۸۵۷م) مقاومت مسلحانه‌ی مسلمانان را درهم کوبید و بر سراسر هند تسلط یافت، الجزایر توسط فرانسه اشغال شد، انگلیس برضد ایران در قضیه‌ی هرات واکنش نشان داد، ... و فشارهای مالی و سیاسی انگلیس و فرانسه در ... مصر در زمان خدیو اسماعیل افزایش یافت.

عثمانی‌ها که قرن‌ها پرچم‌دار قدرت اسلامی در منطقه بود، به خاطر وجود توطئه‌های داخلی و خارجی تن به قبول سیاست کشورهای اروپایی نظیر انگلیس و فرانسه در جنوب دریای مدیترانه داده بود تا از تعرض روسیه از شمال در امان باشد. در ایران دوره‌ی زندیه و قاجاریه قسمت‌های شرقی ایران از کنترول خارج شدند و به شکل یک واحد جغرافیای جدید در آمده بود که از نظر سیاسی حمایت‌های انگلستان را برخوردار بود. استان‌های غربی دریای خزر نیز به دست تزارهای روسی افتاده بودند. در هند، امپراتوری گورگانیان هند به دست بازرگانان انگلیسی افتاده بود و نشانه‌یی از استقلال و نفوذ اسلامی در آن‌جا دیده نمی‌شد. کشورهای شمالی آفریقا به تحت سلطه‌ی فرانسه و انگلیس بود(امیرفخریان، ۱۳۹۷ : ۵۶). بنابراین، سده‌ی نوزدهم میلادی از لحاظ سیاسی و اقتصادی برای مسلمانان نکبت‌بار و شوم بود. از آغاز این قرن یوغ استعمار برگردن اهل اسلام محکم شد و غاصبان اروپایی از طریق استیلا، جهل و فقر و ترس در آسیا و در آفریقا پخش نمودند و شهامت و شخصیت این مردم را به‌کلی نابود کردند. دستگاه‌های شیطانی تبلیغ و سیاست غرب با تخطئه و تقبیح و استهزا، دین و فرهنگ و تاریخ و ادب و دانش‌های اسلامی را با احیای عصبیت‌های کهن قومی مورد تاخت و تاز قرار داد و جوانان مسلمان را از اسلام روگردان و به گذشته بدبین ساختند و غرور فرهنگی و ملی را چنان کُشتند که هرگز تصور نمی‌شد روزی دوباره از گور یأس و مذلت به‌پا خیزند و شرف و آزادگی خود را بازیابند. البته در سده‌های گذشته هم کشورهای اسلامی مورد تجاوز قرار گرفته بود، اما جباران سده‌ی نوزدهم با وسیله‌های غیرمریی اهمریمنی پالهنگ استعمار را چنان بر مغزها و دهان‌های استوار کردند که امروز هم اثرهای شوم نفوذ آن‌ها در مغزها و دل‌ها پابرجاست و احساس حقارت در فکر و خون مسلمان موج می‌زند(فریدنی،۱۳۹۰: ۸۱) پس در سده‌ی نوزدهم، استعمار غرب بر جهان اسلام سیطره پیداکرد و تداوم این سیطره از سده‌های هفدهم میلادی به این سو، سبب به خواب رفتن مسلمانان گردید. اگرچه در خواب رفتن مسلمانان، استعمار و استثمار غرب و هم‌چنان استبداد و انحراف حاکمان مسلمان از آموزه‌های اسلام ناب محمدی (ص) نقش برجسته داشت؛ چون این دو ، آسیب مهلکی بر پیکر جهان اسلام وارد آورد که در جنگ جهانی اول به اوج خود رسید؛ زیرا امپراتوری عثمانی که در موردهایی، تکیه‌گاه مسلمانان به شمار می‌آمد، عمدتاً به همان دو دلیل مهم منقرض شد. از این روتهاجم حیرت آوری از لحاظ نظامی و فکری از سوی غرب بر جهان اسلام آغاز گردید به گونه‌یی‌که مسلمانان

ازخود بیگانه شدند و اسلام را عامل عقب ماندگی دانستند و در نتیجه، در پی آن بودند که شاید با الگوگرفتن از غرب بتوانند عقب‌افتادگی خود را جبران سازند. البته در این دوران، کسانی هم بودند که با هوشیاری و درک عمیق از وضعیت به این نتیجه دست یافتند که علت عقب‌افتادگی و به خواب رفتن جهان اسلام، از اسلام نیست بلکه به دلیل دور شدن مسلمانان از اسلام و فاصله گرفتن از اندیشه‌های اسلام است. بنابر همین موقف‌گیری، از حدود نیمه‌ی دوم قرن سیزدهم اسلامی و نوزدهم مسیحی به بعد یک جنبش اصلاحی در جهان اسلام آغاز شد. این جنبش شامل ایران، مصر، سوریه، لبنان، شمال آفریقا، ترکیه، افغانستان و هندوستان بود و این جنبش‌به دنبال رکودی چند قرنی شکل گرفت و تا اندازه‌یی واکنش به هجوم استعمار سیاسی در جهان اسلام به شمار می‌رفت. سلسله جنبان این نهضت‌های سد ساله اخیر، سیدجمال الدین اسدآبادی است. او بود که بیدارسازی را در کشورهای اسلامی آغاز کرد، دردهای اجتماعی مسلمانان را با واقع‌بینی خاصی بازگو نمود و راه اصلاح و چاره جویی را نشان داد.

سیدجمال در نتیجه‌ی تحرک و پویایی، هم‌زمان جهان و خود را شناخت و هم به دردهای کشورهای اسلامی که داعیه‌ی علاج آنها را داشت دقیقا آشنا شد. سیدجمال مهم‌ترین و مزمن‌ترین درد جامعه اسلامی را استبداد داخلی و استعمار خارجی تشخیص داد و با این دو به شدت مبارزه کرد. آخر کار، هم جان خود را در همین راه از دست داد. او برای مبارزه با این دو عامل فلج کننده، آگاهی سیاسی و شرکت فعالانه‌ی مسلمانان را در سیاست واجب و لازم شمرد و برای تحصیل مجد و عظمت از دست رفته‌ی مسلمانان و به دست آوردن مقامی‌که در جهان شایسته‌ی آن هستند بازگشت به اسلام نخستین و در حقیقت حلول مجدد روح اسلام واقعی را در کالبد نیمه مرده‌ی مسلمانان، فوری و حیاتی می‌دانست. بدعت زدایی و خرافه‌شویی را شرط آن بازگشت می‌شمرد. اتحاد اسلام را تبلیغ می‌کرد. دست‌های مرئی و نامرئی استعمارگران را در نفاق افگنی‌های مذهبی و غیر مذهبی می‌دید. او که می خواست مسیح‌وار روح اسلام راستین را به پیکر مسلمانان بدمد و غیرت اسلامی آنان را به جوش آورد، اصل فراموش شده جهاد را پیش کشید و فراموش شدن این اصل را عامل بزرگی برای انحطاط مسلمانان تلقی کرد. اگر روح صلیبی هنوز در رگ و پیوند غربی هست، چرا مسلمان روح مجاهدگری خود را از یاد ببرد. سیدجمال الدین به همبستگی دین و سیاست می‌اندیشید و طرح همبستگی دین و سیاست را برای دو جبهه لازم می‌دانست: جبهه‌ی استبداد داخلی و جبهه‌ی استعمار خارجی. او کوشش فراوان داشت که شعور مذهبی مسلمانان را برای مبارزه با استبداد و استعمار بیدار سازد(طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۱۶).

افغانی استعمار را به معنای استعباد، بنده و برده ساختن آزادگان و نیز به معنای تخریب، به کار می‌برد و آن را کفتاری می‌دانست که به بیماری گرسنگی و تشنگی شدیدی دچار است که بلعیدن دوسد ملیون از انسان سیرش نکرده و آشامیدن آب‌های تایمز و گنگ سیرابش نساخته، دهان باز کرده که بقیه

عالم را ببلعد و آب‌های نیل و جیحون را بنوشد. او از این که استعمار انگلیس توانسته، برخی از روشن‌فکران مسلمان را بفریبد و آن‌ها را وسیله‌ی برای رسیدن به هدف‌های خویش قرار دهد، برانگیخته می‌شد و در مورد آنان ابراز سرزنش می‌کرد. فرازهای بسیاری از مقاله‌های حماسی وی که حاکی از خشم مقدس در برابر استعمار است، به این موضوع اختصاص یافته است. وی در این زمینه از انسان‌های چون سرسیداحمد یاد می‌کند و پیوسته آن را به سبب سرسپردگی و نوکری بیگانه سرزنش و محکوم می‌کند.

سید، بُعدهای گوناگون استعمار را مورد بررسی قرار داد و به این باور رسیده بود که زیان‌بارترین پیامد استعمارنو، از میان بردن فرهنگ و هویت ملت‌هاست و به تعبیر دیگر، این استعمار فرهنگی است که زمینه‌ساز استعمار سیاسی و اقتصادی می‌شود. به همین جهت روشن‌فکرانِ فریفته شده‌ی فرهنگِ غرب را به مذمت و تحقیر گرفت و به مادر احمقی تشبیه کرد که غذای مذاقش را به طفل شیرخوارش دهد، در حالی‌که مزاج کودک، جز شیر چیزی نپذیرد(صاحبی ،۱۳۷۵: ۱۲۴-۱۲۵).

او انگلستان را نه‌تنها قدرت استعماری، بل دشمن سلبی مسلمانان می‌دانست و معتقد بود که هدف انگلستان نابودی اسلام است، چنان‌که یک بار نوشت: انگلستان از این‌رو دشمن مسلمانان است که اینان از دین اسلام پیروی می‌کنند. او می‌نوشت که انگستان همیشه به نیرنگ‌های گوناگون می‌کوشد تا بخشی از سرزمین‌های اسلامی را بگیرد و به قومی دیگر بدهد. گویی شکست و دشمنی کامل اهل دین را دوست دارد و سعادت خویش را در زبونی آنان و نابودی دار و ندارشان می‌جوید(همان: ۱۲۸). از این منظر او، هجوم تدریجی ملت‌های اروپا را در کنار هجوم مغول‌های از سمت شرق قرار می‌داد و آن‌ها را دو، صدمه و آسیب نیرومند بر مسلمانان می‌خواند(موثقی، ۱۳۹۸: ۳۰۷).

هم‌چنان سید جمال‌الدین، استبداد را هم عامل تباهی می‌دانست و می‌نگاشت که حاکم مستبد، ملت را با تصرف‌کردن‌های خود در پرتگاه تباهی سقوط قرار می‌دهد و پرده‌ی جهل برچشم‌های آنان می‌کشد و حوادث فقر و گرسنگی را به بار می‌آورد و در سلطه‌ی خود، از جاده‌ی عدل خارج می‌گردد و درهای تازه‌یی از ستم می را گشاید و قوی بر ضعیف غلبه پیدا می‌کند و نظام مختل و اخلاق فاسد می‌گردد و صدای ملت را کسی نمی‌شنود و ناامیدی چیره می‌گردد و چشم‌طمع به آن دوخته می‌شود و دولت‌های فاتح چنگال‌های خود را در قلب‌های ملت فرو می‌برند.از این‌رو همواره تاکید داشت که باید با فرد مستبد و یا رژیم استبدادی مبارزه شود(صاحبی، ۱۳۷۵: ۱۳۲).

از میراث‌های فکری دیگر سیدجمال‌الدین، می‌توان به این موارد اشاره کرد: اصلاح و نوسازی اندیشه‌های دینی، بازگشت به اسلام اصیل، مبارزه در برابر از خودبیگانگی، تعصب، جهل و بی‌خبری،

غرب‌زدگی، قومیت‌گرایی، فرقه‌گرایی، خرافه‌پرستی، دعوت به اتحاد اسلامی و جهان اسلام، دعوت به انجام تکلیف‌های دینی، حفظ هویت اسلامی، اخلاق اسلامی، عامل‌های انحطاط مسلمانان، چالش‌های پیش‌روی مسلمانان و راه‌حل آن، مجهز شدن به دانش‌ها و فنون جدید، جهاد ، دیپلماسی قوی اسلامی ... .

باید گفت که طرح همه موضوع‌های بالا و تلاش‌های سید جمال‌الدین حول یک محور می‌پیچید و آن، بیدارسازی مردم جامعه‌های اسلامی بود. او تمام زندگی خود را وقف این هدف کرد و آن‌چه انجام داد، هشیارانه و با استواری و ثبات رأی بود. نه سختی زندگی مانده‌اش کرد، نه گردش روزگار دل‌سردش ساخت؛ نه از تهدید ترسید، نه با تطمیع به بی‌راهه رفت. او با رسالتی که بر دوش خود احساس می‌کرد، روشن‌فکر دیگری بود و می‌خواست با سوختن جان و توان خویش، اندکی روشنایی فرا راه مسلمانان بتاباند که می‌دانست در جهل تاریخی فرورفته‌اند(کاظمی، ۱۳۸۹: ۱۱۷-۱۱۸)، از این‌رو جریانی را بنیان‌گذاشت با درگذشتش پایان نیافت و شخصیت‌های چون؛عبده و کواکبی و اقبال لاهوری،مطهری، شریعتی وغیره این راه ادامه دادند.

۴،۳. موج‌های بیداری اسلامی

بیداری اسلامی در ادبیات سیاسی، شامل تحول‌های سیاسی، فکری و اجتماعی دو قرن اخیر جامعه‌های مسلمان در پرتو وفاداری به مبناهای دینی اسلامی می‌باشد. این تحول‌ها که از اوایل قرن۱۳/ ۱۹م با کوشش‌های سازگارکردن اسلام با تمدن جدید آغاز شد، تا زمان حاضر با طرح اندیشه‌ها و عقیده‌های گوناگون در باره‌ی حکومت اسلامی و اسلام- و نیز با تبیین جایگاه اسلام در دنیای جدید ادامه داشته و تحول‌های سد سال اخیر کشورهای اسلامی نیز در این قالب قابل تبیین می‌باشد.

اگرچه در حال حاضر موج نو بیداری اسلامی، برخی از کشورهای اسلامی را فراگرفته است(طاهری،۱۳۹۸: ۲۵۵)، اما پیش از آن دو موج دیگر بیداری به‌وجود آمده بود که همه‌ی آن را می‌توان زیر سه موج بررسی و تبیین کرد.

۴،۳،۱. موج اول

اولین نقطه‌ی شروع بیداری اسلامی در جهان اسلام را می‌توان به تلاش‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی نسبت داد. سیدجمال‌الدین اسدآبادی ضمن درک مشکل‌ها و دردهای مسلمانان، در برابر استعمار کهن ایستادگی نمود؛آن طور که « ادوارد براون» گفته است: « سیدجمال‌الدین اولین کسی بود که فعالیت‌های سیاسی را بر ضد قدرت‌های سلطه‌جو در کشورهای خاورمیانه آغاز کرد و پس از آن بسیاری از نهضت‌های آزادی‌خواه در دنیای اسلام بر اثر آموزه‌های او به‌وجود آمد». در این زمینه شهید مطهری نیز می‌گوید: « بدون تردید

سلسله‌جنبان نهضت‌های اصلاحی سدساله اخیر، سیدجمال‌الدین اسدآبادی است. او دردهای اجتماعی مسلمانان را به خوبی درک کرده و در راه اصلاح و چاره‌جویی آن بوده است.

پس از سیدجمال، تحت تاثیر وی مصلحان بزرگی مانند اقبال لاهوری، محمد عبده، حسن‌البنا و... در راستای احیای اندیشه‌ی دینی و بیداری اسلامی و انسجام امت اسلامی تلاش کردند و بر این باور بودند که اسلام این توانایی را دارد که به عنوان یک مکتب با یک ایدیولوژی قدرت‌مند پناه‌گاه اندیشه‌های جامعه‌ی اسلامی قرار گیرد و مسلمانان را به عزت دنیایی و سعادت ابدی برساند.

۴،۳،۲. موج دوم

به باور همین نویسنده، دومین مرحله‌ی بیداری اسلامی به رهبری امام خمینی و در ایران اتفاق افتاد. مردم به رهبری او، دیکتاتوری سرسپرده را از سرزمین خود بیرون راندند و نظامی را با حاکمیت اسلام بنا نهادند که بازتاب‌های گسترده‌یی را در پی‌داشت. این انقلاب در درجه‌ی اول مخالفت و دشمنی شرق و غرب را برانگیخت که تا کنون ادامه دارد؛ چرا که خلاف کمونیسم شرق و سکولاریسم مورد اعتماد غربی بود. لذا جامعه‌ی جهانی غرب این نظام را که سیاست‌هایی چون صدور انقلاب اسلامی و تشکیل امت واحد جهانی اسلام و ... را داشت بر نمی‌تافت؛ چرا که از سرایت و الگو شدن این انقلاب به جهان و کشورهای منطقه واهمه داشت.

در درجه دوم بازتاب انقلاب اسلامی، انتقال این موج به کشورهای مسلمان دیگر بود که بعد از سه دهه در گسترده‌ترین حالت خود، اتفاق افتاد.

۴،۳،۳. موج سوم

موج سوم بیداری اسلامی از کشور تونس شروع شده و پس از آن این موج با بهره‌گیری از رسانه‌یی و قدرت تکنولوژی ارتباطات به سرعت به کشورهای مصر، لیبی، بحرین، یمن و... منتقل شد. برخی از این موردها توانستند دیکتاتوری‌های حاکم بر خود را کنار بزنند و برخی دیگر هنوز درگیر اختلاف‌ها و جنگ‌های داخلی هستند. اما همه آن‌ها یک وجه اشتراک دارند و آن هم این است که خواهان برقراری حاکمیت اسلام و برکناری دیکتاتوری سرسپرده‌ی کشورشان هستند(همان: ۲۱۵-۲۱۷).

یکی از نویسندگان دیگر مراحل بیداری را با اندکی اختلاف چنین بر می‌شمارد: مرحله‌ی نخست، مرحله‌ی«تولد و بیداری» است که پدر خوانده‌ی معنوی آن مصلح بزرگ جهان اسلام، سیدجمال‌الدین اسدآبادی مشهور به افغانی است. مرحله‌ی دوم، مرحله‌ی « سازندگی فکری- عقیدتی» امت است که به‌ترین

و برجسته‌ترین نماینده‌ی آن سیدمحمد باقر صدر است و سرانجام مرحله‌ی سوم، « انقلاب و تشکیل حکومت» است که بنیان‌گذار و رهبر کبیر آن « امام خمینی» است(افتخاری،۱۳۹۱: ۳۳۹).

۴،۴. عامل‌های زمینه‌سازِ شکل گیری بیداری اسلامی

در مورد عامل‌های موثر و زمینه‌ساز برای شکل گیری جریان بیداری اسلامی می توان به این موردها اشاره نمود:آگاهی نسبت به عقب افتادگی‌های علمی،اقتصادی و اجتماعی جامعه‌های اسلامی،آگاهی ازپیش‌رفت‌های مادی و علمی جهان غرب و مقایسه آن با جامعه‌های اسلامی، توجه به گذشته پرافتخار و پرشکوه جهان اسلام و موفقیت آن در ایجاد تمدن اسلامی و آشنایی با مفهوم‌های جدید فکری، سیاسی و اجتماعی موجود در غرب از قبیل آزادی، برابری،استقلال و...(ولایتی،۱۳۹۲: ۲ – ۳).

مگر باید در نظر داشت که جریان بیداری اسلامی متعلق به کشور خاصی نیست با این حال خاست‌گاه اولیه‌ی آن چهار کشور ایران، مصر، عثمانی و هند بوده است. در واقع جریان‌های مثل ناکامی دولت عثمانی در فتح وین، شکست از روسیه، انعقاد قرارداد کارلوویتس میان روسیه و عثمانی و ازدست دادن شبه‌جزیره‌ی مسلمان نشین کریمه از دلیل‌های شکل‌گیری جریان بیداری اسلامی در امپراتوری عثمانی بودند و شکست نظامی ایران در برابر روسیه و امضای دو عهدنامه گلستان و ترکمن‌چای و تحمیل رژیم کاپیتولاسیون بر ایران نیز از عامل‌های شکل گیری بیداری اسلامی در ایران بودند.

در مصر و هند نیز عامل‌هایی‌که باعث شکل گیری بیداری اسلامی شدند را می‌توان در موردهای زیر خلاصه نمود : حمله‌ی ناپلیون به مصر (۱۷۹۸م) و سپس سلطه‌ی استعماری انگلیس بر این کشور. تسلط استعمار انگلیس برشبه قاره هند و شکست مقاومت مسلحانه‌ی مسلمانان هند در برابر انگلیس‌ها در نبرد پلاسی(۱۷۵۷م) (ولایتی،۱۳۸۳،ج ۱۳ : مدخل بیداری اسلامی).

اما بیداری اسلامی در کشورهای مختلف اسلامی دارای ویژگی‌های مشترکی بوده است که از جمله‌ی آن‌ها می‌توان به اشتراک در زمینه تمایل برای بازگشت به اسلام راستین و اصیل؛ توجه به وحدت جهان اسلام؛ استعمارستیزی و ضدیت با نظام سلطه، مبارزه با استبداد و دیکتاتوری حاکمان، مردمی بودن وحضور گروه‌های مختلف اجتماعی در آن، اشاره نمود.(همان: ۴)

در کشورهای عرب‌زبان به عنوان بخش بزرگی از تمدن اسلامی، بیداری اسلامی توسط شخصیت‌های زیادی مطرح شده و اقدام‌های زیادی نیز توسط آن‌ها انجام شده است که به طور کلی می‌توان گفت که اندیش‌مندان عرب در دو قرن گذشته از نظر گرایش‌های فکری به چهار گروه تقسیم می شوند که عبارتند از :

الف:تمدن‌گرایانِ عرب‌گرا؛ اندیش‌مندان متعلق به این گرایش، از جمله طهطاوی و خیرالدین تونسی، تمدن اروپایی را زاییده تمدن اسلامی می‌دانستند و اخذ تمدن غرب را، راه احیای اندیشه‌ی اسلامی و پیش‌رفت مسلمانان تلقی می کردند.

ب: تمدن‌گرایانِ اسلام‌گرا؛ مشهورترین اندیش‌مندان این گرایش، محمد عبده و عبنالرحمان کواکبی بودند که تحت تاثیر افکار سید جمال الدین اسدآبادی قرار داشتند.آن‌ها بر اصالت عقل و علم و توانایی اسلام در تمدن سازی، اتحاد مسلمانان و مبارزه با سلطه غرب تاکید می‌نمودند.

ج: اسلام‌گرایانِ سنتی؛ اندیش‌مند بارز آن، رشید رضا بود . وی به جنبش سلفیه روی آورد. سلفیه احیای اسلام را در بازگشت به سلف صالح (بزرگان صدر اسلام) می دانست.

د: اصول‌گرایانِ صدر اسلام؛ متفکران برجسته‌ی این گرایش فکری، حسن البناء وسید قطب بودند. این جریان مخالف تفکر غرب مداری در اندیشه‌ی معاصر بود و بیداری اسلامی را وارد مرحله‌ی نوینی کردند(*حکیمی،۱۳۵۷: ۱۲۸*).

مگر باید در نظرداشت که با وجود رشد زیاد جریان بیداری اسلامی در دوران معاصر، وجود برخی عامل‌ها منجر به ناکامی بسیاری از جریان های سیاسی و اجتماعی و حتی نظامی که در دنیای اسلام و در جهت بیداری اسلامی رخ می دادند، شد. علت‌های ناکامی حرکت‌های بیداری اسلامی در گذشته را می‌توان به طور خلاصه این‌گونه بیان کرد: خودباختگی در برابر توسعه‌ی فنی، علمی و مادی تمدن غرب، تسلط تحصیل کردگان در جامعه‌های شرقی و غربی در امور مدیریتی، فرهنگی و علمی جامعه‌های اسلامی، استیلای نظامی غرب و شرق از طریق تهدید، اشغال و یا کودتا و ایجاد حکومت‌های دست نشانده، نبود رهبران قوی، آگاه و مردمی که بتواند در جامعه وحدت به‌وجود آورد(ولایتی ،۱۳۹۰: ۲۴). با آن‌هم برخی از این جریان‌ها موفق به رسیدن به سرمنزل مقصود شدند که از جمله آن‌ها می توان به نهضت اسلامی در ایران اشاره نمود.

۴،۵. نشانه‌های بیداری اسلامی

شکی نیست که پدیده‌ی بیداری اسلامی، پدیده‌ی گسترده و رایج و دارای جلوه‌گاه‌ها و جلوه‌های متعددی است که نمی‌توان همه‌ی آن را یکایک برشمرد، مگر در یک نگاه کلی جلوه‌گاه بیداری به سه بخش دسته‌بندی شده است که هرکدام دارای زیر مجموعه‌های مختص به خود می‌باشند.

۴،۵،۱.نشانه‌های‌فرهنگی‌بیداری‌اسلامی

این بخش اساسی‌ترین نقش را در این جنبش بزرگ اصلاحی و انقلابی به عهده داشته است؛ زیرا زیربنای هر حرکت سیاسی و اجتماعی، بذرهای فکری و فرهنگی است که توسط اندیش‌مندان مصلح و نخبگان فکری در جامعه پاشیده می‌شود و توجه به آن و تحلیل عمیق وعالمانه‌ی آن از دیدگاه جامعه‌شناسی تاریخی بسیار حایز اهمیت است. البته باید توجه داشت که پدیده‌هایی‌که به‌طور مختصر به شرح و تبیین آن پرداخته می‌شود هم، ریشه و علت بیداری اسلامی هستند و هم، خود از این حرکت منشأ گرفته و معلول آن هستند به این معنا که با اوج گیری و حرکت شتابان بیداری این پدیده‌ها نیز تکامل می‌یابند و هر مرتبه‌یی

از آن علت مرتبه‌ی بعدی شده، علت و معلول در یکدیگر تأثیر متقابل می‌گذارند. این ریشه‌ها و جلوه‌گاه‌ها یا علت‌ها و معلول‌ها به شرح زیراند:

۴،۵،۱،۱. احیای و اصلاح فکر دینی

احیای فکر دینی یعنی تجدید حیات باورهای دینی در همه قشرهای مردم به گونه‌یی‌که اعتقاد به دین و عمل به احکام آن مختص به قشر خاصی از مردم نباشد، بلکه همه‌ی گروه‌های اجتماعی از شهری و روستایی، باسواد و بی‌سواد، نخبگان، دانشگاهیان، هنرمندان، بازرگانان، سیاست‌مداران، روزنامه‌نگاران، جوانان، زنان وعام مردم در خیزشی عمومی رو به سوی اسلام بیاورند و التزام به دین به وجدان عمومی تبدیل شود. یعنی همه‌ی مردم با سرخوردگی از مکتب‌های بیرونی و ایدیولوژی‌های غربی، پاسخ پرسش‌های زندگی پیچیده‌ی امروز را در دین جست‌وجو کنند و برای حل همه‌ی مشکل‌های زندگی در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی به دنبال راه‌کارهای برآمده از کتاب و سنت باشند. این موضوع مستلزم تلاش و پشت‌کار دوست‌داران دین، حوزه‌های علمی و نخبگان دینی است که امور آموزش و پژوهش را در عرصه‌های دانش‌های اسلامی روزآمد کرده و با موضوع‌های عصر حاضر آشنایی لازم را داشته باشند.

از طرف دیگر اندیش‌مندان دینی در دو قرن اخیر برای عرضه‌ی اسلام ناب، خرافه زدایی، پالایش دین از بدعت‌ها و انحراف‌ها، عرضه‌ی نظام‌های اجتماعی اسلام، اهتمام به موضوع‌های سیاسی، حقوقی و... گام مهمی بوده که از سوی دانش‌مندان اسلامی در مناطق مختلف جهان اسلام برداشته شده و در ارایه‌ی تصویری صحیح از دین بسیار مؤثر بوده است. این تلاش‌ها هرچند قابل تقدیر و چشم‌گیر بوده، ولی باید دانست که راه، هم‌چنان باز و تلاش در این زمینه باید برای همیشه استمرار داشته باشد.

۴،۵،۱،۲. بازگشت به قرآن

از شعارهای مهمی‌که اصلاح گران اندیشه‌ی دینی در دو قرن اخیر مطرح کرده اند و تلاش‌های بسیاری نیز در راه آن انجام داده اند، موضوع بازگشت به قرآن و یا در حقیقت بازگرداندن قرآن به صحنه‌ی زندگی مردم است.

تَعمق در فقه، اصول و ادبیات، بسیاری از عالمان ما را از پرداختن به متن اصلی اسلام یعنی قرآن مجید غافل کرده‌بود به گونه‌یی که جز آیت‌های احکام که مصدر اساسی فقه است سایر معرفت‌های قرآنی به دست فراموشی سپرده شد. غافل از آن‌که قرآن، فقط فقه نیست و معجزه‌ی جاوید الهی فقط در جنبه‌های ادبی آن خلاصه نمی‌شود.

جنبه‌های اجتماعی، تربیتی، روان‌شناسی، جامعه شناسی و دانش‌های طبیعی قرآن، اگر با روشن‌بینی و دقت نظر مورد مطالعه قرار گیرد می‌تواند منشای معرفت‌های گسترده‌یی قرار گیرد که امروزه جزء دانش‌هایی است که از غرب وارد شده است. عرضه‌ی تفسیرهای قرآنی در جامعیت آن، برای نسل‌های جوان و تحصیل کرده‌ی امروز بسیار پر جاذبه است و آن‌ها را به سوی اعتقاد بیش‌تر به تفکر اسلامی و التزام به‌تر به احکام عملی آن هدایت می‌کند.

۴،۵،۱،۳. احساس هویت مشترک امت اسلامی

مسلمانان همه یک امت اند. خداوند در قرآن مجید آنان را امت واحد خوانده و پیامبر اکرم(ص) نیز در اولین عهد نامه‌یی که در مدینه بین طایفه‌های مختلف برقرار نمود به این امر تصریح فرمود، ولی در طول تاریخ تشکیل حکومت‌های مختلف براساس قومیت‌ها و طایفه‌ها و ایجاد مرزهای جغرافیایی، آن‌ها را از هم جدا کرد به گونه‌یی که عرب، عجم، ترک و کرد و... هم‌چون جزیرهای جدای از هم زندگی کردند و هیچ یک در برابر سرنوشت امت بزرگ اسلام از خود مسوولیتی احساس نمی‌کردند. گویا این طایفه‌ها به‌کلی از هم بیگانه و غریب‌اند و آن‌چه اصیل است زبان است و نژاد و سرزمین. استعمارگران نیز با برافروختن آتش احساسات قومی و نژادی در میان مسلمانان اختلاف انگیزی نمودند و سرزمین پهناور اسلامی را تکه‌تکه نمودند، جنگ و برادرکشی را بین آنان حاکم ساختند(میرآقایی، ۱۳۸۳: ۵۳-۵۶). درحالی‌که مصلحان و اندیش‌مندان اسلامی، همبستگی ملت‌های اسلامی را یکی از ضروری‌ترین نیازهای امت اسلامی می‌دانستند و همواره جهت نایل شدن بدین هدف راه‌کارهایی را ارایه داده اند(بهدار، ۱۳۹۷: ۱۷۶)؛ چنان‌که سیدجمال‌الدین تاکید ورزید که مسلمانان باید نسبت به یک‌دیگر احساس برادری و یگانگی کند و خود را قبل از هرچیز وابسته به یک امت بدانند و مصلحت‌های امت را بر منفعت‌های ملی، مذهبی و نژادی خویش مقدم بشمارند تا هویت مشترکی میان آنان پدید آید.

۴،۵،۱،۴. توجه به دانش‌های دنیایی و جمع بین دنیاگرایی و آخرت‌گرایی

مسلمانان در پیشینه‌ی تاریخ خویش پرچم‌داران علم و دانش در عرصه‌های مختلف آن از جمله دانش‌های تجربی و شناخت طبیعت بودند و تمدن چشم‌گیر اسلامی دست‌آورد چنین مکانتی است. با رو به ضعف گذاشتن و انحطاط مسلمانان و جدا شدن آموزش دانش‌های جدید از مدرسه‌های علمی قدیم، پیش‌رفت آنان در این دانش‌ها نیز متوقف شده و در حوزه‌های علمی آنان که مجمع دانش اندوزی دانش‌های دینی و دنیایی بود، تعداد اندکی از دانشجویان به تحصیل این دانش‌ها (آن هم بر پایه‌ی نوشته‌ها و متد سابق که منطق خاص خود را داشت و در موردهای بسیاری دانش‌های تجربی را به شیوه‌ی دانش‌های عقلی بررسی

می‌کردند، مشغول بودند. اما اروپاییان که بر اثر جنگ‌های صلیبی و سفر به مکان‌های اسلامی میراث‌خوار دانش مسلمانان شدند و دوران رنسانس را با تأثیرپذیری از مسلمانان پشت سر گذاشتند و به پیش‌رفت‌های بزرگی در این عرصه نایل شدند و نیز دست به اختراع‌ها و اکتشاف‌هایی زدند و زندگی مدرنی را پایه ریزی کردند.

آشنایی مسلمانان با این پیش‌رفت‌ها و آگاهی به فاصله‌ی بزرگی که با دنیای متمدن داشتند توجه آن‌ها را به دانش‌های مادی جلب کرد. اعزام جوانان مسلمان به کشور های غربی برای فراگیری علم و دانش جدید، تأسیس مرکزهای علمی به سبک دانشگاه‌های اروپا و جلب استادان از کشورهای غربی در منطقه‌های مختلف کشورهای اسلامی، اقدامی است که در راستای حرکت بیداری اسلامی قابل تعریف است. در این نگرش توجه به دنیا و دانش‌های دنیایی منافاتی با آخرت گرایی و تلاش برای کسب سعادت اخروی ندارد. بلکه این دو قابل جمع و به نظر فقیهان و مجتهدان حتی اقدام برای یادگیری این دانش‌ها به منظور تأمین نیازهای مادی مسلمانان واجب کفایی شمرده می‌شود.

۴،۵،۲. نشانه‌های سیاسی بیداری اسلامی

حرکت بیداری اسلامی در دو قرن اخیر جلوه‌های سیاسی و اجتماعی بارزی در ساحت جامعه‌ی اسلامی داشته است. از آن‌جایی که یکی از بسترهای اصلی بروز بیداری اسلامی تهاجم استعماری کشورهای غربی به کشورهای اسلامی و ضعف و ناتوانی حکومت‌های مسلمان در مقابله با آن بوده است.تهاجم ناپلیون به کشورهای شمال آفریقا و تصرف مصر، حضور استعماری کشورهای غربی در عراق، سوریه، لبنان، شبه‌قاره‌ی هندوستان و... موجب این می‌شد که لبه‌ی تیز شمشیر اشغال بیگانه به استخوان آن‌ها رسیده و نکبت زندگی زیربار یوغ آن‌ها را با گوشت و پوست خود احساس کنند. از این‌رو مسلمانان با تکیه بر مبناهای دینی و روشن‌گری و رهبری اندیش‌مندان به مقابله و مبارزه با اشغال‌گران و بیگانگان برخاستند و قسمی که حاکمان و پادشاهان محلی یا ناتوان از مقابله با استعمار بودند و یا خود عامل بی‌جیره‌ی آنان می‌شدند، غالباً مبارزه با استعمار همراه با مبارزه با استبداد داخلی خودنمایی می‌کرد. پس در وجه سیاسی هم، بیداری اسلامی در وجوه و جلوه‌های زیر خلاصه می‌شود:

۴،۵،۲،۱. مبارزه با استعمار خارجی

این یکی از جلوه‌های بارز بیداری اسلامی است که قیام‌های بسیاری را در سرتاسر دنیای اسلام شامل می‌شود. قیام عرابی پاشا در مصر، مهدی سودانی در سودان، امیر عبدالقادر در الجزایر، مسلمانان شبه قاره در هند، انقلاب عشرین(۱۹۲۰) در عراق، انقلاب الجزایر در برابر فرانسوی‌ها در قرن بیستم، عمرمختار در

لیبی، نهضت تنباکو، ملی شدن صنعت نفت، و قیام رییس علی دلواری و میرزاکوچک خان وبالاخره انقلاب شکوه‌مند انقلاب اسلامی در ایران که همه با تکیه بر اصول قرآنی و اسلامی که برای عدم سلطه‌ی بیگانگان بر مسلمانان بود، از جلوه‌های بیداری اسلامی است.

۴،۵،۲،۲. مبارزه با استبداد داخلی

براساس سلطه‌ی مستبدانه‌ی یک خاندان بر سرنوشت مردم استوار بوده است و ظلم‌های گوناگون، تجاوز، غارت‌گری و بی‌عدالتی در حق توده‌های میلیونی اعمال می‌شده است. مشاهده‌ی حکومت‌های لیبرال غربی که براساس آرای عمومی، مجلس قانون‌گذاری و قانون اساسی اداره می‌شده است و مقایسه آن اولاً با اصول بیعت، شورا و علم و عدالت حاکم که از اصل‌های پذیرفته شده‌ی اسلامی است و ثانیاً با حکومت‌های مطلقه و عقب مانده‌ی موجود، موجب قیام و جنبش مردم مسلمان می‌شده‌است.

جنبش مشروطیت در ایران و نهضت عرب‌ها در مقابل حکومت عثمانی از این دست است. هرچند در این قیام‌ها تحریک و دسیسه‌ی قدرت‌های غربی و در رأس آن‌ها انگلستان و نیز روسیه و خط‌دهی آنان به برخی از انقلاب‌گران دخیل بوده و احیاناً باعث به انحراف کشاندن نهضت شده است، ولی انگیزه‌ی اصلی مردم آزادی از استبداد داخلی با تکیه بر اصل‌ها و ارزش‌های عدالت خواهانه اسلامی بوده است. در عصر حاضر نیز قیام مردم مصر، تونس، یمن، لیبی و بحرین و... از نمونه‌های بارز قیام‌های مردمی بر ضد حکام مستبد و دست نشانده است.

۴،۵،۲،۳. آزادی‌خواهی و استقلال‌طلبی

از اصلی‌ترین احکام سیاسی اسلامی آزادی ملت‌ها از قید و بند رقیت حاکمان و بیگانگان و حاکمیت آن‌ها برسرنوشت خویش در چارچوب ارزش‌های دینی و نیز عدم سلطه‌ی کافران و بیگانگان بر سرنوشت مسلمانان است. این اصل‌ها قرن‌ها در سرزمین‌های اسلامی از سوی حاکمان جنایت‌کار و استعمارگران و در دهه‌های اخیر توسط استعمار انگلستان، فرانسه، آمریکا، شوروی سابق و... همواره نقض شده است. در موج جدید بیداری اسلامی رهایی از سلطه‌ی بیگانگان، به دست آوردن استقلال کامل سیاسی، فرهنگی و اقتصادی و نیز دست یابی به آزادی‌های فردی مشروع از هدف‌ها و آرمان‌های فعالان سیاسی مسلمانان و جوانان انقلابی در کشورهای اسلامی بوده است.

۴،۵،۲،۳. وحدت اسلامی

از آرمان‌های اولیه‌ی همه‌ی پیش‌گامان نهضت بیداری اسلامی، اتحاد امت اسلامی، در برابر بیگانگان و با تکیه بر مبناهای دینی بوده است. سیدجمال الدین اسدآبادی، اقبال لاهوری، محمد عبده و... همه منادی

وحدت مسلمانان بوده‌اند. حتی متعصب‌ترین رهبران بیداری در طی این دو قرن خواهان چنین وحدتی بوده اند. البته راهی که هر یک برای رسیدن به وحدت می‌پیمودند دارای ویژگی‌های خاص خود بود که به طور خلاصه می‌توان گفت برخی می‌گفتند «همه با هم» که مستلزم گذشت و کوتاه آمدن از برخی ارزش‌ها و مصلحت‌های فردی و اختصاصی اقوام و مذهب‌ها در مقابل مصلحت‌ها و منفعت‌های بزرگ امت اسلامی است و برخی دیگر این شعار را «همه با من» تفسیر کرده اند که نشان از تعصب و تصویر غلط از وحدت اسلامی است.

۴،۵،۲،۴. احیای اندیشه‌ی حکومت دینی

اوج تکامل نهضت بیداری اسلامی در بینش رهبران و توده‌های مسلمان عقیده به لزوم برپایی حکومت اسلامی و تلاش پی‌گیر و مجدانه در راه آن است. این عقیده در سرتاسر دنیای اسلام طرف‌دارانی داشته است و منادیان آن گاهی راه‌های مسالمت جویانه را برای رسیدن به آرمان مقدس خود پیموده‌اند و گاهی با تکیه بر اصل جهاد و مبارزه‌ی مسلحانه گام‌هایی در این راه نهاده اند.

۴،۵،۳. نشانه‌های اجتماعی بیداری اسلامی

بیداری اسلامی در صحنه‌های اجتماعی جامعه‌های اسلامی و غیراسلامی که مسلمانان در آن زندگی می‌کنند، نیز دارای جلوه‌ها و نمودهای فراوانی است. این جلوه‌ها نشان دهنده‌ی میزان باور و عقیده مسلمانان به ارزش‌های دینی و تلاش آن‌ها برای اجرای آن در زندگی فردی و اجتماعی خود است. از جمله این جلوه‌گاه‌ها به موارد زیر اشاره می شود:

۴،۵،۳،۱. احیای شعایر دینی

توجه مسلمانان به شعایر و سنت‌های دینی در نوع سلوک فردی و اجتماعی، عیدها، جشن‌ها، مراسم، نوع لباس پوشیدن و چهره‌ی ظاهری خود از نشانه‌های نفوذ اسلام در روح و جان آن‌ها است.

ساختن مسجدها و عبادت‌گاه ها، حضور در نمازهای جمعه و جماعت، پوشیدن حجاب اسلامی توسط زنان و آرایش اسلامی توسط مردان، تأسیس مؤسسه‌ها خیریه ی اسلامی، صندوق های مالی و بانک های بدون ربا، قرائت و حفظ قرآن مجید، ظاهرشدن جوانان مسلمان و قشرهای نخبه جامعه‌ها؛ مثل هنرمندان، گویندگان، استادان دانشگاه، دست اندرکاران فیلم، تئاتر و سینما با چهره ی اسلامی در دانشگاه‌ها، وسیله‌های ارتباط جمعی مثل تلویزیون، روزنامه، مجله و... همه، نشانه‌ی بارز نفوذ فراگیر ارزش‌های بیداری اسلامی در زاویه‌های فکر و جان آن‌ها است. این پدیده، امروزه اختصاص به کشور یا منطقه‌ی خاصی ندارد، بلکه در سراسر جهان اسلام به صورت الگوی عمومی و قابل پیروی تبدیل شده

است. حتی کشورهای غیر اسلامی مثل آمریکا، روسیه و کشورهای اروپایی هم مجبور اند در فرودگاه‌ها، زندان‌ها، سربازخانه‌ها و... محلی برای نماز خواندن مسلمانان اختصاص دهند یا برای اجرای کنترل شده آیین‌های مذهبی مسلمانان در این مکان‌ها عالم و روحانی استخدام کنند. استعمار غربی هم با توجه به حساسیت این جلوه‌ها بسیار هراسناک شده و پرچم مبارزه این نشانه‌ها را بر دوش گرفته است. مبارزه‌ی دولت‌ها و مجلس‌های قانون‌گذاری کشورهای غربی با حجاب اسلامی دختران مسلمان نمونه‌یی از این حساسیت و خوف استعمارگران است. آن‌ها با دست زدن به حیله‌ها و تبلیغ‌های گوناگون و فشارهای غیر قانونی و سلب حقوق اولیه‌ی مسلمانان از آنان، در پی گسترش جو اسلام هراسی در جامعه‌های غربی هستند.

۴،۵،۳،۲. توجه به تربیت اسلامی

از نشانه‌های روی آوری مسلمانان به اسلام و گسترش موج بیداری اسلامی در عصر حاضر اهتمامی است که آنان به تعلیم و تربیت فرزندان‌شان و تعمیق باورهای دینی و آموزش احکام الهی به آنان دارند. گسترش مدرسه‌های اسلامی، نشریه‌های کتاب و ادبیات دینی در قالب داستان، شعر، قصه‌های قرآنی، آموزش‌های اخلاقی، بازی‌های کمپیوتری اسلامی و... در سرتاسر کشورهای اسلامی و در بین اقلیت‌های مسلمان در جامعه‌های غربی نشان از پدیده‌ی مبارکی است که در بین مسلمانان ظهور کرده است. این حرکت اعتقاد به اسلام را در عمق جان‌های نسل نوخاسته و جوان جای داده از آنان سربازانی برای نهضت جهانی اسلام تربیت می‌کند به گونه‌یی که امروزه معتقدان به اسلام و دل باختگان به آیین محمدی در میان نسل جوان درس خوانده دانشگاهی و دبیرستانی و فارغ التحصیلان مرکزهای علمی بیش از هر زمان دیگری است. این نسل پرشور و با نشاط حاضر به هرگونه فداکاری و جان فشانی در راه اهداف مقدس الهی است و آینده‌ی درخشانی را برای نهضت جهانی اسلام نوید می‌دهد.

۴،۵،۳،۳. بازگشت به فرهنگ اصیل اسلامی

در طی ده‌ها سال سلطه‌ی غرب بر جهان اسلام، گسترش فرهنگ غربی، فساد اخلاقی و ضد ارزش‌های اجتماعی آن‌ها همیشه از هدف‌های استعمارگران بوده است. این هدف‌ها از راه آموزش و پرورش، دانشگاه‌ها، روزنامه‌ها و مجله‌ها و نیز رادیو، تلویزیون و سینما و در قالب شعر، ادبیات و هنر پیوسته در بین جوانان مسلمان ترویج شده است. غربی‌ها برای یکسان‌سازی فرهنگی و جهانی سازی ارزش‌های غربی دست به هر کار زده‌اند و از هر وسیله‌ی مشروع و نامشروع استفاده کرده‌اند، اما در جریان حرکت بیداری اسلامی، آن‌چه آشکارا مشاهده می‌شود، سرخوردگی نسل جدید از این بی‌فرهنگی‌ها، غرب‌زدگی‌ها و فسادهای اجتماعی و در نتیجه روی آوری ملت‌ها به سوی ارزش‌های خودی و فرهنگ اصیل اسلامی است که نمونه‌های آن در رفتار اجتماعی، آرایش فردی و نوع لباس پوشیدن و اخلاق و عادت‌های جوانان دختر و پسر آشکار است(میرآقایی،۱۳۸۳: ۵۸- ۶۳).

۴،۶. بیداری و جایگاه آن در شعر اقبال لاهوری

بی‌شک علامه اقبال لاهوری، نقش عمده‌یی در بیداری اسلامی ایفا نموده است. روح بیدار و منش والای او به‌دور از هرگونه شایبه و غرض‌ورزی، بی‌پرده و بی‌ریا و دردمندانه در سمت‌وسوی آرمان‌های پاک بشری در جهت ساختن جامعه‌ی پویا در حرکت و تلاشِ پی‌گیر و مداوم است. از این‌رو، دانشوران بزرگ جهان اسلام از پاکستان گرفته تا ایران و بالاخره آن سوی خاورمیانه، تأثیر شگرفی از شخصیت بیدار و متعالی او پذیرفته‌اند و نقش او را در ایجاد حرکت‌های روشن‌فکرانه‌ی اسلامی خیلی برجسته تعریف نموده‌اند؛ چنان‌که امام خمینی از اندیشه‌های او بی‌بهره نبوده، مطهری با او نقطه‌ی اتصالی دارد و هم ستاینده‌ی شخصیت اوست و هم ناقد اندیشه‌هایش.

شریعتی نیز در اندیشه‌هایش تأثیر شگرفی از او پذیرفته است و شخصیت و نفوذ او در نسل جوان از جهاتی مرهون علامه‌ی لاهور است. ... واژه‌های بازگشت به خویشتن فرهنگی- بومی و اسلامی، بومی‌سازی فرهنگی، خودبیگانگی فرهنگی، خودآگاهی، خودباوری و... واژه‌هایی است که شریعتی براندام آن‌ها لباس تازه‌یی می‌پوشاند، اما اقبال سال‌ها و دهه‌ها قبل از او طرحش را ریخته بود. اگرچه شریعتی به شرح و بسط آن‌ها می‌پردازد و در یک پردازش عمیق و رسا آن‌ها را بازسازی می‌نماید و به کاری دست می‌زند که در نوع خود شاه‌کار نیز است. دعوت به وحدت، اگر بپذیریم که شعاری کاملا اسلامی است و به دور از هرگونه غرض‌ورزی، خواهان منش و اندیشه‌ی اولیه‌ی اسلامی است که باز به نوعی راه به اندیشه‌ی اقبال نیز می‌برد(هاشمی،۱۳۹۷: ۳۴-۳۵).

اما از همه مهم‌تر، اگر نگاه ژرف به اشعار خود اقبال بیندازیم، واضح می‌گردد که شعر او سرشار از مفهوم‌های بیداری است. اعتقاد اقبال به بیداری چنان نیرومند است که بیش‌تر دفترهای شعری خویش را با ذکر این مفهوم آغاز می‌کند و یا هم موضوع‌هایی را تبیین می‌نماید که به بیداری می‌انجامد ویا سبب بیداری در انسان می‌شود. یعنی زمانی‌که به نخستین چکامه‌های کلیات فارسی او؛ به‌ویژه تمهیدی اسرارخودی توجه کنیم، سخنی از پایان شب و سرزدن خورشید - که در حقیقت همان بیداری است- به میان می‌آید؛ سرزدنی‌که رویش دوباره‌ی سبزه‌ها را به همراه دارد و زمینه‌ی استواری درختان باغ می‌گردد.

راه شـــب چـــون مهر عـــالم‌تاب زد   گـــریه‌ی مـــن بر رخ گل آب زد
اشک من از چشم نرگس خواب شُست   ســـبزه از هنگامه‌ام بیدار رُســـت

(اسرار خودی :۳۷)

پس از این دو بیت، اقبال به استعداد خدا دادی خویش اشاره می‌کند وبه دنبال آن مهم‌ترین رسالت خویش را بیدارسازی قلم‌داد می‌کند تا بتواند بر جامعه‌ی بی‌تحرکِ زمان زخمه زند و آنان را به بیداری فراخواند،

اما او در این راه تنهاست و بدین سبب مولوی‌وار شکوه سر می‌دهد که کسی از نور خورشید درونی‌اش آگاه نیست.

بحـــر از رقــص ضیایم بی‌نصیب	کـــوه از رنگ حـنایم بی‌نصـیب
خوگر من نیست چشم هست و بود	لرزه بر تن خــــیزم از بیم نمــود
بامم از خاور رسید و شب شکست	شـــبنم نو بر گُل عــالم نشســت
انتظار صــبح‌خـــیزان می‌کشــــم	ای خــوشـــا زرتشتیان آتشــم
نغمه‌ام از زخــــمه بی‌پرواســــــتم	من نوای شـــــاعر فـــــرداستم
عصـــر من داننده‌ی اســرار نیست	یوسـف من بهر این بازار نیــست
ناامـــید اســــــتم ز یاران قـــدیم	طور می‌ســوزد که می‌آید کلیم
قلزم یاران چو شـــبنم بی‌خـروش	شبنم من مثل یم طـوفان به‌دوش

(اسرار خودی : ۳۸)

در همین مقدمه، او از شبی سخن می‌گوید که دلش هوای فریاد سر می‌دهد و از آشوب زمان و غم ایام شکوه می‌کند و می‌نالد تا حدی‌که چشمانش بی‌تاب می‌شود و خواب بر وی غلبه می‌یابد. در این هنگام مولانا پدیدار می‌گردد و به او می‌گوید: « ای دیوانه‌ی ارباب عشق! جرعه‌یی از شراب ناب عشق بنوش و محشری در مردم پدید آر و پرده‌ی پندار را از دیدگان‌شان به‌درآر تا آنان سکوت را بشکنند، نکهتی به انسان بخشند، جرس‌وار صدای بیداری را طنین‌انداز شوند، طرح نو افگنند، جان تازه‌یی به مردم دهند و زندگی را زنده‌تر سازند.

شــــب دل مـــــن مایل فــــریاد بود	خـــــــامشــــــی از یاربــــم آباد بود
شِـــــکوه‌ی آشـــوب غم دوران بودم	از تهی پیمانــــــگــــی نالان بـــــودم
این قـــــدر نظّـــاره‌ام بی‌تاب شـــــد	بال و پر بشکست و آخـــر خواب شد
روی خـــود بنمود پیر حق ســــرشت	کو به حـــرف پهلوی قـــرآن نوشت
گفـــت ای دیوانه‌ی ارباب عشـــــق	جـــــرعه‌یی گیر از شـراب ناب عشق
برجــــگر هنـــگامه‌ی محشـــــر بزن	شیـــشـــه بر ســـــر دیده بر نِشـتر بزن
خنده را ســــرمایه‌ی سد ساله ســــاز	اشـــــک خـــونین را جگر پرکاله ساز
تا به کی چـون غنچه می‌باشی خمـوش	نکهت خود را چـــو گل ارزان فروش
در گره هنگامه داری چـــون ســــپند	محمل خـــــود بر ســــــرِ آتش بزن

چون جـــرس آخـــر ز هر جزو بدن		نالهٔ خـــامــوش را بیرون فـــکن
آتش اســـتی بزمِ عـــالم برفـــروز		دیگران را هـــم ز ســـوز خود بسوز
خـــیز و جان نو بده هـــــر زنده را		از قُم خـــــود زنده‌تر کـــن زنده را
خـــیز و پا بر جـــــادهٔ دیگر بنه		جوش ســـــودای کهن از ســـــر بنه

(اسرار خودی: ۳۹-۴۰)

همین‌گونه در رموز بی‌خودی آغاز سخنش این است که ای مسلمان! جای‌گاهِ پاکان تو، هم‌چو پیامبرانِ بنی اسراییل است، پس چرا چشم بر تمدن و فرهنگ غرب دوخته و از اسلام دور افتاده‌ای، در حالی‌که عالم ترا به تماشا می‌گیرند وتو هستی که هم‌چون موج زیر پای دیگران قرار داری. برخیز و با مصطفی (ص) تجدید تعهد کن!

ای ترا حـــق خاتم اقـــوام کرد		بر تو هـــر آغـــاز را انجام کرد
ای مـــثـــال انـبـیـــا پاکان تـــو		هم‌گر دل‌ها نظـــر چـــاکان تو
ای نظـــر بر حســـن ترســـا زاده‌یی		ای ز راه کعـبـــه دور افـتاده‌یی
ای فلک مـشـــت غباری کوی تو		«ای تماشـــاگاه عالـــم روی»
هم‌چـــو موج آتش ته پا می‌روی		« تو کجـــا بهر تماشا می‌روی»
رمـز ســـوز آمـــوز از پروانه‌یی		در شـــرر تعمیر کند کاشانه‌یی
طرح عشق انداز اندر جان خویش		تازه‌کن با مصطفی پیمان خـویش

(رموز بی‌خودی: ۷۷)

هم‌چنان این روند در زبور عجم هم دنبال شده است. او در نخستین غزل اصطلاحی زبور عجم، از خداوند خواهانِ دلِ بیدار است تا بتواند نشه را در باده نگاه کند. این موضوع در غزل‌های دیگر او، در زبور عجم هم ادامه می‌یابد و سیر غزل را به سوی بیداری- عرفانی می‌کشاند، اما اوج این موضوع آن‌جاست که او انسان‌های خوابیدهٔ شرق را مورد خطاب قرار می‌دهد و می گوید:

ای غنچهٔ خوابیده چو نرگس نگران خیز		کاشانهٔ ما رفت به تاراج غمان خیز
از نالهٔ مـــــرغ سحـــر و بانگ اذان خیز		از گرمی هنگامهٔ آتش نفسان خیز

از خواب گران خواب گران خواب گران خیز

از خواب گران خیز ... (زبور عجم: ۱۵۲)

همین‌گونه شعری دیگری در این دفتر، زیر عنوان « دگر آموز» دارد که با نسیم زیبای بهاری آغاز می‌شود و این نسیم بهاری، زمینه‌ی شگفته‌شدن گل‌ها و لاله‌ها را سبب می‌گردد. او می‌گوید:« بیداری را از وزیدن نسیم صباحی بیاموز که چگونه دامن گل‌ها را باز می‌کند و در آغوش غنچه‌ها آرام می‌گیرد و این پیام بزرگی را به همراه دارد، اگر ذوق تپیدن، گوش شنیدن، چشم دیدن و بال پریدن در تو هست؟ برخیز!

دگر آموز

مانند صباخیز و وزیدن دگر آموز   دامانِ گُل و لاله کشیدن دگر آموز
اندر دلکِ غنچه خزیدن دگر آموز

موینه به بر کردی و بی‌ذوق تپیدی   آن‌گونه تپیدی که به جایی نرسیدی
در انجمن شوق تپیدن دگر آموز

کافر دل آواره دگرباره به او بند   بر خویش گشا دیده و از غیر فروبند
دیدن دگر آموز و ندیدن دگر آموز

دم چیست؟ پیام است، شنیدی؟ نشنیدی!   در خاک تو یک جلوه‌ی عام است ندیدی!
دیدن دگر آموز و شنیدن دگر آموز

ما چشم عقاب و دل شهباز نداریم   چون مرغ‌سرا لذت پرواز نداریم
ای مرغ‌سرا خیز و پریدن دگر آموز

تخت جم و دارا سرِ راهی نفروشند   این کوه گران است به کاهی نفروشند
با خون دلِ خویش خزیدن دگر آموز

نالیدی و تقدیر همان است که بوده است   آن حلقه‌ی زنجیر همان است که بوده است
نومید مشو ناله کشیدن دیگر آموز

واسوخته‌ای؟ یک شرر از داغ جگر گیر   یک چند به خود پیچ و نیستان همه درگیر
چون شعله به خاشاک دویدن دگر آموز

(زبور عجم: ۱۵۰-۱۵۱)

اما با پایان این سروده‌ها در زبور عجم، بیداری به هیچ وجه به مسیر سراشیبی به پیش نمی‌رود، بل در قطعه‌ی دیگر، مردمان شرق را به انقلاب در برابر استعمارگران و استبداد پیشگان فرامی‌خواند. زیرا او به خوبی دریافته بود، برای این‌که بتوان جهان نو آفرید، انسان باید سرشت و ماهیت خود را دگرگون سازد و گاهی این دگرگونی بدون انقلاب استعمارزدگان در برابر استعمارگران مُسیر نخواهد شد.

خواجه از خون رگ مزدور سازد لعل ناب		از جفای ده‌خدایان کشت دهقانان خـراب

انقلاب

انقلاب ای انقلاب

شیخ شهر از رشته‌ی تسبیح صد مومن به دام		کافــران ســـــاده دل را برهمن زنار تاب

انقلاب

انقلاب ای انقلاب

میر وسلطان نردباز و کعبتینِ شان دغل		جان محکومان ز تن بردند و محکومان به خواب

انقلاب

انقلاب ای انقلاب... (زبور عجم: ۱۵۶)

تا آن‌جا که در این دفتر گوید: « اگر کسی بیدار نمی‌شود باید ضربتی زد تا برخیزد؛ چون هیچ آهنگی بدون زخمه‌یی طنین‌انداز نمی‌شود و هیچ روح خفته‌یی بدون زدنی بر نمی‌خیزد.

ضربتی باید که جان خفته برخیزد ز خاک		نغمـه کی بی‌زخمـــه از تار رباب آید بـرون

(زبور عجم: ۱۵۷)

همین‌قسم در پیش‌گاه گلشن راز، اشاره به این دارد که شرقیان در خواب‌اند و چشمِ امید شان را بسته‌اند، ولی من می کوشم که نگاهِ نو به آنان اهدا کنم و جهان‌بینی شان را دگرگون سازم و هم در سرود زندگی شان، بیداری را جابه‌جا نمایم.

به ســـواد دیده‌ی تو نظـــر آفـریده‌ام من		به ضمیر تو جهانی دگر آفریده‌ام من

همه خاوران به خوابی که نهان ز چشم امید		به سـرود زندگانی سحر آفریده‌ام من

(گلشن راز: ۱۷۱)

در دیباچه‌ی پیام مشرق هم، پس از پاسخی به گویته، وضعیت نابسامان مسلمانان را برای شان تذکر می‌دهد و می‌افزاید که ای مسلمان شکوه و بزرگی گذشته‌ات را احیاکن و ملت مسلمان را از آوارگی رهایی بخش؛ زیرا هم علم عَلَمَ‌الاسما، هم عصای موسی و هم ید بیضا در تو هست!

ای تو را فطــرت ضــمیر پاک داد		از غـــم دین سینه‌ی صـد چاک داد

تازه‌کن آیین صــــدیق و عمـــــر		چـــون صبا بر لاله‌ی صحــرا گذر

عــــلم اشــــیا عَلَـم الاسماستی		هـــم عصــــا و هـم ید بیضاستی

لعل ناب اندر بدخشـــان تو هست		برق سینا در قهســــتان تو هســت

(پیام مشرق: ۲۰۵)

و در قسمتِ دیگری از پیام مشرق می‌گوید که سروده‌های من جوانی دوباره به عجم می‌بخشد و ارزش آنان را بیش‌تر می‌سازد؛ درحالی‌که کاروان آنان به سبب ره‌گُمی در دشت، خوابیده بود و من زنگ برخاستن و حرکت را نواختم تا منزل را بپیمایند و به مقصود برسند. پس ای عجم، سرودم آتش بی‌قراری‌ست و نغمه‌ی بیداری!

عجم از نغمه‌های مـــن جـوان شـد ‌ ‌ ‌ ‌ ز ســودایم متاع او گران شـــد
هجـــومی بود ره گُم کرده در دشــت ‌ ‌ ‌ ‌ ز آوازِ دَرایـــم کاروان شـــد

یا

عجـــم از نغمه‌ام آتـــش به جــان است ‌ ‌ ‌ ‌ صـدای من صــــدای کاروان است
حـدی را تیزتر خــــوانم چو عــــرفی ‌ ‌ ‌ ‌ که ره خوابیده و محمل گران است

(پیام مشرق: ۲۲۹)

در آغاز جاوید نامه، زیر عنوان مناجات ، اقبال سخنی دارد که هر انسان خفته را بیدار می‌سازد. روی سخنش این است که ای انسان! آیه‌ی تسخیر در شان کی نازل شده است؟ آسمان حیران بزرگی کیست؟ کی بر فرشتگان برتری یافته است؟ کی جانشین خدا در روی زمین انتخاب شده است؟ و خداوند سخن ادعونی را با کی گفته است؟ پس ای انسان به این‌ها بیندیش و به جایگاه خود در عالم هستی پی ببر!

آیه‌ی تسخیر اندر شــان کیـست؟ ‌ ‌ ‌ ‌ این ســـپهر نیلگون حـیران کیـست؟
راز دان عـــلم‌الااســـــما که بود؟ ‌ ‌ ‌ ‌ مـــست آن ساقی و آن صهبا که بود؟
برگــزیدی از همـه عـــالم کـــرا؟ ‌ ‌ ‌ ‌ کــردی از راز درون محــــرم کـرا ؟
ای تو را تیری که ما راسینه سـفت ‌ ‌ ‌ ‌ حرف ادعونی که گفت و با که گفت؟
روی تو ایمانِ مـــن قـرآن مــــن ‌ ‌ ‌ ‌ جــلوه‌یی داری دریغ از جـــان مــــن
از زیان صــد شـــعاع آفــتاب ‌ ‌ ‌ ‌ کــم نمــی گـــردد متـاع آفـــتاب

(جاویدنامه: ۳۰۲)

در دیباچه‌ی پس چه باید کرد ای اقوام شرق، می نویسد: خاور زمین و به ویژه شرق اسلامی، پس از یک خواب‌آلودگی دیرپای چشمانش را باز کرده است و بندها را گسسته. پس تو ای دانای اسرار فرنگ که در آتش تمدن غرب قرار داشتی، مانند ابراهیم خلیل، بتخانه را بشکن!

گفت جان‌ها محـــرم اسرار شد ‌ ‌ ‌ ‌ خاور از خـــواب گـــران بیدار شد
جـــذبه‌هـــای تـازه او را داده‌اند ‌ ‌ ‌ ‌ بنـدهـــای کـهـنه را بگشــــاده‌اند

جز تو ای دانای اســـرار فرنگ　　　　کـــس نکو ننشست در نار فــرنگ

باش مـــانند خلیل‌الله مســـت　　　　هـــرکهن بتخانه را باید شکست

(پس چه باید کرد: ۴۱۹)

در قسمت دیگر این دفتر، می‌گوید:« بیدار شو و به مقامی که شایسته‌ی توست قرار بگیر؛ چون تو شاهینی و کرگسی در شان تو نیست. تو اندیشه‌ی فلک‌پیما داری ، از ساختن آشیان در شاخه‌ی درخت لرزان بپرهیز و به فکر تعمیر این جهان و سیاره‌های دیگری باش!

از مقام خـــویش دور افتـاده‌ای　　　　کرگسی کم کن که شـاهین زاده‌ای

مـــرغک اندر شاخســـار بوستان　　　　بر مـراد خـــــویش بندد آشـــیان

تو که داری فکرت گردون مسیر　　　　خـــویش را از مـرغکی کم‌تر مگیر

دیگر این نه آســـمان تعمیر کن　　　　بر مـــراد خــــود جهان تعمیر کن

(پس چه باید کرد: ۴۲۲)

درجای دیگر همین مجموعه، هم تصریح می‌کند که ای مرد آزاد! غافل مباش و فریب افیون استعمار را مخور. تو که در آغوش زیبای اسلام پرورش یافته‌ای، چرا در دامان کلیسا قرار داری؟ و تا چه زمانی در بند استعمار می‌باشی ؟ او خطاب به ملت عرب می‌گوید که مگر نمی‌دانید که قیصر و کسری توسط کی‌ها سرنگون شد؟ اولین‌بار چراغ اسلام در کجا افروخته شد؟ پس ارزش خویش را بدانید و به خودآیید!

ای در و دشـــــــت تو باقـــــی تا ابد　　　　نعره‌ی لا قیصـــر و کســـری که زد؟

در جـــــهانِ نـــزد و دور و دیر و زود　　　　اولین خـــــواننده‌ی قـــرآن کی بود؟

رمـــــز الاالله کـــرا آمـــــوخـــــتند؟　　　　این چــــراغ اول کجا افـــــروختند؟

علم و حکمت ریزه‌یی از خوان کیست؟　　　　آیه‌ی فَاصبَحتُم اندر شـــــان کیست؟

(پس چه باید کرد: ۴۳۵)

در ارمغان حجاز، خواهان بیداری عرب‌ها است و آنان را مورد خطاب قرار می‌دهد که ای نسیم بیداری، دوباره از سرزمین عرب‌ها بر خیز و موجی دیگر به مصریان استعمارزده بخش تا فقر نشینان این سرزمین‌ها از پیام فقر آگاه شوند و فقر را با سلطنت در آمیزند و هم‌چو فاروق سلطنتی در جهان اسلام برپا دارند.

تو ای باد بیابان از عـــــرب خیز　　　　ز نیلِ مصــــــریان موجـــی برانگیز

بگو فــــاروق را پیغام فـــاروق　　　　که خــــــود در فقر و سلطانی بیامیز

(ارمغان حجاز: ۴۸۶)

هم‌چنان، در مورد خود گوید که در این دنیا نه آبی دارم ونه جاهی، هم‌چنان نه خرقه‌یی به تن دارم و نه تاجی بر سر گذارم و فقط چیزی‌که به مسلمانان اهدا کردم؛ بیداری است. در حالی استعمارگران عصر، مرا به بدآموزی انسان‌های زمان متهم می‌کنند.

درین گلشن ندارم آب و جــاهی　　　　نصـــــیبم نی قبایی نی کلاهی
مرا گلچین بدآمـــوز چمن خواند　　　　که دادم چشـمِ نرگس را نگاهی

(ارمغان حجاز: ۵۰۸)

همین‌گونه درقسمت‌های مختلف مثنوی مسافر و جاهای دیگر ارمغان حجاز، بارها تاکید می‌دارد که ای مسلمان! بندها را بگسل، شرق را بیدار کن، آوارگی را با وحدت از بین ببر، از فریب غرب با خبر باش، به قرآن و پیامبر بازگرد؛ زیرا این دو بزرگ‌ترین تکیه‌گاه توست، تقدیر به دست گیر... .

باید روشن ساخت که آن‌چه به عنوان شاهد بیداری از کلیات فارسی دری اقبال آورده شد، تنها از آغاز دفترهای شعری اوست و در صورت نیاز ، می‌توان نمونه‌های دیگری جهت تایید بیش‌تر موضوع برگزید تا باشد اهمیت محوری بیداری در اشعار فارسی اقبال تسجیل گردد. اما باید توضیح دادکه این موضوع تنها شامل کلیات فارسی دری اقبال نمی‌گردد، بلکه در اشعار اردوی او هم بیداری بازتاب خیلی‌ها برجسته دارد و دیوان اردوی او نیز آکنده از مفهوم‌های بیداری است؛ یعنی این‌که اقبال در هر چهار دفتر اردوی خویش، مردم را به بیداری فرامی‌خواند یا به موضوع‌های می‌پردازد که منتج به بیداری می‌گردد.پس برای اثبات این مدعا، لازم است به هر چهار دفتر اشعار اردوی او نگاهی اجمالی بیندازم و مثال‌هایی را پیشکش خوانندگان عزیزنمایم. باید توضیح داد که نگارنده، نمونه‌ها را از ترجمه‌ی منظوم شعرهای اردوی اقبال که توسط محمدافسر رهبین صورت گرفته است، بر می‌گزیند تا رنگ شعر در همه‌جا متجلی باشد.

بانگ درا، نخستین مجموعه‌ی شعرهای اردوی اقبال است. این دفتر شعری شامل شعرهای اولیه‌ی علامه و همان شعرهای است که در انجمن حمایت اسلام خوانده و در مجله‌ی مخزن منتشر شده است. باآن‌که برخی‌های بدین باوراند که شعرهای این مجموعه بیشتر جنبه‌ی وطنی دارند و ازحماسه‌ی اتحاد اسلام و مبارزه‌ی بی امان با فکر وطن‌پرستی و با طرف‌داری وحدت اسلامی در آن دیده نمی‌شود. اما اقبال در جاهای مختلف این دفتر سرود بیداری می‌خواند تا خفتگان زمین برخیزند؛ چنان‌چه در قسمتی از بانگِ درا، خطاب به اختران گوید:

ای چاوشـان شبگیر ، ای اخـــــتران زیبا　　　　شد دودمان سراسر، گردون نشین شـما را
خوانید آن ســـرودی تا خفتگان بخیزند　　　　چون میر کاروان است، تاب جبین شما را

دانند چـــون شـما را، آیینه‌های قسـمت شــاید که بشنوند این، اهل زمین شما را
رخصت آن خموشی، از بزم اختران زود پهنای آســـمان‌ها، معمور از این نوا بود
(بانگ درا : ۲۱۲)

درجای دیگری می‌گوید:« ای مسلمان خوابیده! برخیز و صدایی سر بده و افقی برای دیگران شو و هم‌چون آفتاب در پهنای آسمان سیر کن تا پرتوات تاریکی ابر را برچیند. شمشیر به دست گیر و سایه‌ی باطل را از بین ببر. تو که سراپا نوری، کوران را بینایی ببخش!

مســلم خــوابیده ! خیز هنگامه‌آرا شو تو نیز شد درخشان چون افق گرم تقاضا شـو تو نیز
ره بزن در وســـعت عــالـم به مثل آفتاب تا شــود از دامــن گردون برون داغ سـحاب
خنجـر پرتو به دســـت آور بشو گرم ستیز باز گو بر ســـایه‌ی باطل ز آداب گـــریز
تو ســـراپا نــوری و زیبنده عـــریانی ترا نیز در عـــریانی‌ات لازم تن افشـــانی ترا
چهره عریان کن، و برق دیده‌ی خفاش شو ای دل کون و مکان را راز مضمر، فاش شـو
(بانگ درا : ۲۵۷)

هم‌چنان در بخش دیگر بانگ درا، به غافلان مژده‌ی بیداری می‌دهد می‌گوید:« بلغاری‌ها قیامی را در برابر استعمار به راه انداختند و این مژده‌یی‌ست از برای غافلان تا بیدار شوند. ای استعمار زده! از صدای هجوم دشمن مترس؛ زیرا نور حق از دَم دشمنان خاموش نمی‌شود.

شــــده هنـــــگامه به پا یورش بلغاری را غافلان مـــژده بگیرند چـــو بیداری را
این هـــــم ابزار بَـود یا که دل آزاری را امتحـــان می‌دهی ایثار و فـــداکاری
ترس و بیمت ز صهیل فَرسِ اعدا چیست؟ نور حــق گُل شدنی از نفس اعدا نیست!
(بانگ درا : ۳۵۱)

مناسب و به‌جا می‌بینم تا دیدگاه ابوالحسن ندوی را در مورد اقبال و ترجمه‌ی قصیده‌ی طلوع اسلام که از دفترِ بانگ‌درا صورت گرفته، نقل نمایم. ندوی می‌نویسد:«هنگامی که خلافت عثمانی در برابر حمله‌های وحشیانه‌ی متحدان از هم پاشید، یاس و ناامیدی بر ملت مسلمان هند چیره گشت و نزدیک بود که انتفاضه و نهضت و قدرت اسلام قطع امید کند، در موقعیت حساس بود که شاعر فرزانه، به عنوان دعوت‌گر مجاهد با اشعار حماسه‌آفرین خود، روح عزت و سربلندی در کالبد مسلمانان دمید و نقش رهبری و جایگاه واقعی و رسالت جاودان مسلمانان را که در همه‌ی ادوار تاریخ ماندگار خواهد ماند و با فروپاشی حکومت‌ها از بین نمی‌رود، یادآور شد.

دکتر محمداقبال، در آن مقطع زمانی حساس، قصیده‌هایی سرود که همگی در فن شعر و حکمت و بلاغت سرآمد هستند، اما قصیده‌ی « طلوع اسلام» که به عنوان « بیداری اسلامی» مطرح است، کعبه‌ی مقصود و دارای جایگاه ویژه‌یی‌ست و در زیبای سبک و قدرت تعبیر و ذوق شعری بی‌نظیر است و در واقع، ترجمه و نقل این مفهوم‌های عالی به زبان‌های دیگر امکان‌پذیر نیست، اما او می‌گوید: « تو ای مسلمان! دست قدرت الهی و خلیفه‌ی او هستی، ایمان و یقین را در وجود خود تجدید کن؛ زیرا گمان و تخمین بر تو چیره گشته است، مقام و مرتبت تو برتر از آسمان‌ها و ستارگان است.

این جهان هستی زوال‌پذیر است تو نیز ماندگار خواهی ماند، خون سرخ و جوشان توست که در رگ‌های لاله خونین کفن جریان دارد و از خون پاک تو گل‌ها سیراب می‌شوند، نسب معنوی تو با حضرت ابراهیم خلیل متصل است، پس تو بانی حرم الهی هستی.

امین و نگهبان اسرار هستی و محک اصیل جوهر وجود و اسرار زندگی تویی، هدیه و ارمغانی که نبوت از جهان آب و گل به جهان جاودان همراه داشت، جز تو دیگر نبود، این راز و نکته‌ی دقیق در تاریخ گذشته‌ی امت اسلام آشکار گردید، تو وصی و نماینده‌ی ملت‌های آسیا هستی.

بار دیگر به گذشته‌ی خود برگرد و درس‌های صداقت و عدالت و شجاعت را تکرار کن، جهان در انتظار توست و رهبری عالم هم‌چو تو شخصیتی را می‌طلبد، هدف آفرینش و رمز دین اسلام، حاکمیت، برادری، محبت و الفت است، پس ای مسلمان! مانع‌ها، رنگ و خون، نژاد و تعصب‌های قومی را از میان بردار، آخر تا کی مانند پرندگان نغمه‌خوان گلستان به نرمی و لطافت به سر می‌بری؟ مگر بال‌هایت نیروی پروازهای بلند پروازی را که بر کوه‌ها سر به فلک کشیده آشیانه می‌کنند، ندارند؟

در جهان گمان و تخمین و یقین و ایمان مسلمان، همانند چراغ راهب در تاریکی‌های صحرا و شب تیره نورافشانی می‌کند، چه نیرویی بود که تخت کسری و قیصر را واژگون کرد و به ظلم و ستم آنان خاتمه داد؟ همانا نیروی علی و فقر ابوذر و صداقت سلمان بود. بنگر که کاروان نیکوکاران و مومنان آزاده چه بیباکانه به پیش می‌رود و اسیرانی که قرن‌ها و نسل‌ها در بند بوده‌اند، چگونه از روزنه‌ی درها به آنان نگاه می‌کنند، آری! زندگی بدون ایمان قوی و راسخ، آرام و پایدار نخواهد بود و ثابت شده است که تورانی از آلمانی راسخ قدم‌تر است . این انسان خاکی هرکار با زیور ایمان و یقین آراسته گردد، دو بال جبرییل را به دست می‌آورد و با آن‌ها در جهان به پرواز در می‌آید، همانا شمشیرهای برنده و ذهن‌ها برتر بردگان هیچ نیرویی به شمار نمی‌آیند، زنجیرهای بردگی و ذلت، شکست‌ناپذیر نیست مگر با نیروی ایمان و یقین.

چه کسی می‌تواند قدرت و هیبت مومن را تخمین بزند؟ یک نگاه او برای تغییر وضعیت‌ها و سرنوشت‌ها کافی است، آیا ولایت و پرهیزگاری و سلطه و علم اسما و وسعت دانش، چیزی دیگری جز تفسیر کلمه‌ی « ایمان» هستند؟

بدان که بینش ابراهیمی به آسانی به دست نمی‌آید، زیرا هوس‌ها و طمع‌ها در نفس بشر ریشه‌دوانیده و لانه کرده است.

همانان تبعیض بین آقا و زیر دست و بین حاکم و محکوم ، موجب نابودی و هتک حرمت انسان است، ای جباران و زورگویان بدانید که محاکمه‌ی پروردگار بسیار سخت است و عاقبت وخیم و خطرناک است.

هرچه باشد از آتش و خاک، همه دارند یک حقیقت پاک، اگر یک ذره در فضا شگافته شود، خون بدر منیر از او جریان می‌یابد.

آری! یقین محکم و عمل مستمر و محبت رسول بزرگ‌وار و فاتح ملت‌ها، شمشیر برنده‌یی است در دست قهرمان معرکه‌ی زندگی. یک مرد باید دارای قلب سالم و وجدان بیدار، خون گرم و نگاه عفیف و سوز عشق و بلندپروازی باشد.

تو ای مسلمان رمز « کن فیکون» هستی، خود را بشناس پیش از آن‌که دیگران تو را بشناسند، امین و ترجمان گویای پروردگارت باش، هوس‌ها و طمع‌ها، کانون‌های گرم انسان‌ها را از هم پاشیده است، پس تو ای مسلمان نغمه‌ی اخوت و برادری و زبان عشق و محبت باش.

چیست این تفرقه‌ی شوم بین هند و خراسانی و بین ایرانی و افغانی؟ ای کسی که به ساحل پناه جسته‌ای، به عمق دریا فرود آی، زیرا قلمرو تو مرز نمی‌شناسد، ای پرنده‌ی بلند پرواز حرم! غبار رنگ و نژاد و قوم و وطن بر بال‌هایت فرو نشسته است،پیش از آن‌که به پرواز در آیی، بال‌هایت را تکان بده و این غبارها را بیفشان.

در اعماق اسرار زندگی فرودآی و خود را از قید زمان و مکان آزاد ساز و جاودانه بمان، هرگاه با معرکه‌ی زندگی روبرو شوی، هم‌چوآهن سخت و هرگاه با عشق مواجه شوی همانند ابریشم نرم باش، راه صحرا را در پیش گیر و کوه‌ها را با سیل خروشان و موج‌های تند درهم شکن و اگر در راه با گلستانی برخوردی آن را با جویبارها و آب‌شارهای خود که صدای دلنشین، آن‌ها را سرشار وسرمست می‌کند، سیراب گردان.

علم و محبت تو مرز نمی‌شنایند و زوال‌پذیر نیستند و در گیتار جهان هستی نغمه‌ی شیرین‌تر از تو وجود ندارد.

انسان، همواره در طول زمان طعمه‌ی خود خواهی‌های پادشاهان ستم‌گر بوده است، چه واقعیت تلخ و هولناکی است که انسان، هم‌نوع خود را مانند درندگان، تکه و پاره کند، درخشندگی تمدن غرب، چشم‌ها را خیره می‌کند، اما به خدا سوگند که – در باطن پوچ و توخالی است، عقل و هوش‌مندی که دانش‌مندان و فلاسفه‌ی غرب به آن می‌نازند، شمشیر برنده‌یی است که در دست حرص و آز و هوس و دشمنی با انسان‌ها، هرگز ممکن نیست با حیله و نیرنگ براساس محبت مال و حرص دنیا تمدنی محکم و پایدار، تاسیس شود.

این انسان خاکی طبعا نه نور است و نه آتش، زندگی او با کوشش و تلاش او بستگی دارد، یا راه بهشت و خوش‌بختی را پیش می‌گیرد یا راه جهنم و تلخ‌کامی(ندوی، ۱۳۸۶: ۲۱۲-۲۱۶).

بال جبرییل، دومین اثر اقبال به زبان اردوست که شامل دو قسمت است. قسمت اول غزل‌ها و دوبیتی‌ها و قسمت دوم منظومه‌های گوناگون. برخی‌ها بال جبرییل را اوج شاعری اقبال در زبان اردو می‌دانند که اقبال در آن عرفان و سیاست را باهم می‌آمیزد و شعر عرفانی- سیاسی را پدید می‌آورد. در کنار اندیشه‌های ضد استعماری و موضوع‌های مرتبط به بیداری، مردمان خفته را به پاخیزی فرامی‌خواند.

مرا از ناله و فـــــریاد دوشیـــن این پیام آمـــد — که برپاخیز ای راهی! دگر مشـکل مقام آمد
تو هم باری در این گرداب قسمت غوطه‌یی می‌زن — کزین میدان یکی در دسـت تیغ بی‌نیـام آمد
کدامین شوخ بر محراب مسجد این سخن بنوشت — به سجده افتد این نادان، چو هنگام قیام آمد

(بال جبرییل: ۴۱۶)

او در قسمت دیگری از بال جبرییل گوید که برخیز که زنگ بیداری نواخته شد، ولی تو هنوز در انتظار فرصت مناسب استی؛ درحالی‌که می‌دانی هیچ چیز با اندیشه‌های بنیادین تو سازگار نیست. پس گام بردار و هلهله‌یی در میان مردمان جامعه پدید آر!

شـور برآرد جـــرس، خیز! که شد قافله — وای! بر آن کس که هست، منتظر راحله
طبع تو رنگ دگـر، نقـــش زمانه دگـر — نیست مـــوافق ترا، خـــانقه و سلســله
دل، نه غـــلام خـــرد، باد امام خـــرد — هـــــوش بکن سالکا! سخت بود مرحله
گشته خودی‌اش کنون، نوکر شام و سـحر — آن‌که همش دارد از گـردش دوران گله
از نفس گرم تو، آتش گل در گـــرفت — مـــرغ چمن! صلەات این بود از هلهله

(بال جبرییل: ۴۳۴)

هم‌چنان در جای دیگری همین دفتر، با لحن حماسی چنین خطاب می‌شود که برخیز ! به امور فقیران توجه نما و کاخ ظلم را بر افگن! جرأت شهباز به استعمارزدگان بده و چراغ اسلام را تابان کن!

برخـــیز و توجه به حضـــور فقــرا کن! ویران در و دیواره‌ی کاخ امـــــــرا کن!
از سوز یقین گرم بکن خـــون غـــلامان گنجشک به اســـتیزه‌ی شــــهباز رها کن
ســـلطانی آینده بود در کـف مـــــردم بشـــکن هـمه‌جا نقش کـهن را و فنا کن
زان کشت که روزی نرسد در کف دهقان برخیز و به هر خوشه‌ی آن شـعله به پا کن
حـــایل چه بود پرده برِ خـــالق و مخلوق پیران کلیســـــا ز کلیســـــا به درآ کن
حق را به ســـجودی، صنمان را به طـوافی روغن به چـــراغ حــــرم و دیر رها کن
بیزارم از این سـنگ، از این شیشه‌ی مـرمر خیز و حــــرم دیگرم از خـــاک بنا کن
آیین نـــوین شیـــــشه‌گـــران را بنمایند بر شـــاعر مشـــــرق ز جنون آیینه واکن

(بال جبرییل: ۴۶۸)

ضرب کلیم سومین دیوان اردوی اقبال است که موضوع‌های گوناگونی در آن جمع شده است. اقبال در ضرب کلیم به عنوان یک شاعر بیدارگر و انقلابی ظاهر می‌شود و دیدگاه آرمانی خود را به عنوان مسلمان آگاه برای شرقیان بیان می‌دارد. محمدافسر رهبین در مقدمه‌ی ترجمه‌ی ضرب کلیم می‌نویسد:« دیدگاه‌های شرق‌گرایانه‌ی اقبال در ضرب کلیم بر رخدادها و واقعیت‌های مطرح در شبه‌قاره‌ی هندوستان استوار است. او، روابط جهان غرب به ویژه انگلیس با کشورهای مسلمان و از آن میان با هند را آکنده از تزویر و ترفند می‌پندارد و برای بیداری اقوام و ملت‌های شرقی، فریاد سر می‌دهد(رهبین،۱۳۹۶،مقدمه‌ی‌ضرب‌کلیم:۵۷۸).

در نیکده‌ی شـــــرق کَشــــد بی نفی نَی شـــاعر! نفست هست تهِ‌ی سینه بگو، هَی!
برباد چـــو گردید خـــودی شان زغلامی پس نیســـت به آن قوم مناسب عـجمی لَی
گر کوزه‌ی سنگی‌ســـت ویا جام زجـاجی برّنده چـــو شمشـیر ببایســــت ترا، مَی
آن‌گونه جهان نیســـــت میسر تهِ‌ی افلاک کانجا نکنی جنگ و بری تخت جم و کَی
هــرلحظه شـــود طـــور نو و برق تجلی الله کند مـــرحله‌ی شـــوق نشـــود طَی!

(ضرب کلیم: ۶۷۴)

او در قطعه‌یی از زبان اشعه‌یی گوید که مرا نوری ببخش تا فضای شرق به‌ویژه هند را روشن کنم و همه خفتگان دیرپایی را برخیزانم؛ چون خاک هند مرکز آرزوهای شرق به شمار می‌رود و در حقیقت خاکی است که پیش‌رفت وبزرگی‌اش برافلاک بود و گنج‌های نایاب را در خود نهفته داشت . اما اکنون از دست

استعمارگران زخم‌های زیاد بر پیکره آن رسیده و به دروازه‌ی بت‌خانه خوابانیده شده است. پس تو به این بیندیش و شرقی باش و از غرب حذر مکن تا سحری پدید آوری:

هم‌چون نگه‌ی حور، یکی اشـعه‌ی شوخی | فارغ ز ســـکون، برمثل گوهــر سیـماب
گفــــتا که مـــرا نوبــت تنویر ببخشـــا | تا هــر ذره در شــــرق نگردیده جهان تاب
کی دور شــــوم من ز فضـای سیه‌ی هنــد | تا باز نخیزد همه مـــردان گران خـــواب
این خـاک بود مـــرکـــز آمال به خــــاور | اقبال! ز اشک تو شد این خـاک چه سیـراب
چشم مه و پروین شده رخشنده از این خـاک | خاکی که بود هــر خـزفش هم‌چو در ناب
زین خــــاک به پا خـاسته غـــواص معانی | که بحر پر آشــوب به او هسـت چـو پایاب
آن ســـاز که بُد نغمـه‌ی آن گــــرمی دل‌ها | گردیده کنون یک‌ســـره بیگانه‌ی مضـراب
خـــوابید، به دروازه‌ی بتخــــانه برهمـــن | گریید به تقدیر ، مســـلمان ته‌ی محــراب
بیرون مشو از شـــرق و نه از غرب حذر کن | فطرت به تو گوید، شــب تاریک سحر کن

(ضرب کلیم: ۶۶۱)

همین‌گونه در قسمت دیگری از ضرب کلیم تاکید می‌ورزد که اگرچه زمین و آسمان پا برجاست ، ولی جهان دگرگون شده است، پس اگر شوری در سر، شرری در سینه و خونی در رگ داری، برخیز و فریب غرب را مخور!

جهان اگرچه دگـــرگون است، قم باذن الله | همو زمین همو گـردون است، قم باذن الله
همان‌که شـــور اناالحق پر از شـــرار نمود | به رگ رگ تو خـــون است، قـم باذن الله
غمین مشــــــو اگر اندیشه‌ات پریشان شد! | ز غرب این‌همه افســـون است، قم باذن الله

(ضرب کلیم: ۶۳۰)

و اما در آخرین دفتر اردو؛ یعنی ارمغان حجاز که سیاست‌های غربی در آن زیر نقد و بررسی جدی قرار گرفته است و در نتیجه چنین هشداری صادر شده است:« ظاهر تمدن غرب فریبنده است، ولی باطنش خون‌ریز. پس نباید به آن دل‌بست و فریب آن را خورد؛ چون اصلیتش غلامی ترا می‌خواهد و غلامی حکم مرگ را داراست:

سخت از مـرگ هست، آنچه غلامیش نام | مکر و فـن خـواجگی کاش که داند غلام
جـــــدت احکام در، شـــرع ملوکانه بین! | صـــــور هیاهو حـلال، لذت محشر حرام
ای ز غلامی شــده روح تو بس مضمحل! | سینه‌ی بی‌ســــوز را بهر خودی کن مقام

(ارمغان حجاز اردو: ۷۳۸)

بناً او مرگ غلام را بدترین مرگ موجودهای زنده تعریف می‌کند؛ مرگی‌ست که مار و گژدم و دام و دد از آن گریزان است و فقط نصیب انسان غلام می‌شود. یعنی این همان مرگی‌ست که مردگان آن حتا با صور اسرافیل هم بیدار نمی‌شوند؛ چون برخاستن از مرگ از ویژگی مردان آزاده است، اگرچه در آغوش لحد هم قرار داشته باشند.

نی نصیب مار و گژدم، نی نصیب دام و دد | بهر ملت‌های محـکوم است این مـــرگِ ابد
زنده سازد صور اسـرافیل آنان را چه سان ؟ | چون‌که آنان را ز اول بود تهی جان از جسد
بر شدن از مرگ، باشـــد خصلت آزادگان | جای هــر ذی روح باشد گرچه آغوش لحد

(ارمغان حجاز اردو : ۷۲۶)

بناً از مرور گذرا و شتابنده‌ی دفترهای شعر فارسی و اردوی اقبال این معنا گشوده می‌گردد که او مهم‌ترین رسالت شعری خویش را، بیدارسازی ملت به خواب‌رفته‌ی شرق می‌داند و در جاهای مختلف شعر خویش بر آن تاکید می‌کند. به عنوان مثال؛ در مقدمه‌ی اسرار خودی گوید: « مهم‌ترین هدفم این است که آوارگان شرق را بیدارسازم و شور و شوقی برای شان بخشم»:

تا ســـــوی منزل کشـــم آواره را | ذوق بـــیــتابی دهـــــم نظـاره را
گرم‌رو ازجست‌وجــوی نو شـــوم | روشـــــناس آزرو نـــو شـــــوم
چـــشم اهل ذوق را مـــردم شـــوم | چون صدا در گوش عالم گم شوم
قیمت جنـس ســـــخـن بالا کنم | آب چـــشم خـویش در کالا کنم

(اسرار خودی : ۳۹)

و در رموز بی‌خودی هم خطاب به مسلمانان می‌گوید که من فقط یک نشان بر دستارت می‌بندم و آن بیداری‌ست!

مـــن همین یک گل به دســتارت زنم | محشـــری بر خواب سرشارت زنم
تا ز خـــــاکـــت لاله‌زار آید پدید | از دَمـــــت بادِ بهار آیـــد پدیـــد

(رموز بی‌خودی: ۷۹)

در بانگ درا، خطاب به شاعران می‌گوید:« اگر می‌خواهی خامه‌ی تو، رنگ اعجاز را به خود گیرد و شیشه‌ی دلت به جام جم تبدیل گردد، دو نکته را در نظر گیر؛ پاکی زبانت را حفظ کن تا صدایت جاویدانه شود و با شعر خویش خفتگان را بیدار ساز و خرمن باطل بسوز!

گر به دســـتان تو باشد، خامه‌ی معجز رقم | باشدت گر شیشه‌ی دل صاف هم‌چون جام جم

دار، ای شـــاگرد رحمانی زبانت پاک تو   تا صـــــدای تو نگــــردد هیـــچ‌گه بی‌آبرو
خفتگان بیدار کن با شعر با اعجاز خویش!   خــــــرمن باطل بسوز از شعله‌ی آواز خویش!

(بانگ درا : ۷۰)

او زمانی به استعمار هند نگاه که بر اثر آن همه غلام اند و بندها در دست و پای شان بسته شده، فقط یک پیام واضیح دارد و آن؛ بیداری‌ست!

جــــهــانِ مهـــــر و زُنّاری اوســـت   گـــشادِ هــــر گِـــــره از زاری اوست
پیامی ده ز مــــن هــــندوســتان را   غـــــلامِ آزاد از بیــــداری اوســـــت

(ارمغان حجاز فارسی: ۵۰۱)

بنابراین، بیداری یکی موضوع‌های مهم شعر اوست و آن هم‌چون روح مشترک و نسیمی جان‌بخشی است که در همه جای دیوان‌های شعری او وجود دارد و سبب حرکت اندیشه‌اش می‌گردد. البته حضور این روح مشترک یا نسیم بهاری در برخی بیت‌ها خیلی برجسته است که موجب تکانه‌های شدید در انسان می‌شود و او را به آستان بیداری می‌کشاند.

بنابراین، اگر نگاهی ژرف به شعرهای فارسی دری و اردوی اقبال بیندازیم، به این نتیجه می‌رسیم که بیش‌تر شعر او حول یک محور می‌چرخد و آن بیداری است. پس به‌جاست که گفته‌اند؛ اقبال ستاره‌ی بلند بیداری شرق یا منادی بزرگ بیداری اسلامی است که شعر را وسیله‌ی بیداری قرار داد و تحول و انقلابی در انسان‌های شرقی پدید آورد. از آن‌جایی خود گوید: « باید در اندیشه های انقلابی ایجاد گردد وبس. می کوشم افکاری را که مفید است، بیان کنم. این‌که نسل های بعدی مرا شاعر تصور می کنند یا خیر؟»(نوری، ۱۳۹۶: ۷۸) یعنی این‌که بیداری در نظر اقبال چنان با ارزش است که هدف اصلی قرآن را بر انگیختن آگاهی بیش‌تر در انسان برای ارتباط های گوناگونش با پروردگار و عالم می داند(لاهوری، بی تا: ۴۲).

اما باید به خاطر داشت که اقبال در این مسیر، وام‌دار اندیشه‌های سیدجمال‌الدین است؛ تاحدی‌که راه شناخت اقبال همراه با شناخت اندیشه‌های سیدجمال‌الدین هموار می‌گردد. چنانکه اگر سید مسأله‌ی وحدت بخشیدن و انسجام پیکره‌ی امت اسلامی را پی‌می‌افگند، اقبال نیز در ابعاد وسیع و همه جانبه‌یی، مسأله‌ی فراخوانی اتحاد اسلامی را در زیر لوای اسلام مطرح می‌سازد.

پس اقبال به عنوان برجسته‌ترین دنباله‌گیر افکار سیدجمال‌الدین در شبه قاره‌ی هند است . اما از نظر برخی‌ها، اقبال با همه دغدغه‌ها و دل‌مشغولی‌هایی‌که دارد، باز یک استوانه‌ی بزرگ فرهنگی و علمی است. ولی سیدجمال، همیشه پای در رکاب رفتن دارد. از طرف دیگر اقبال نیز فراخور حال خودش، جهان

دیدگی دارد که شاید در سید نباشد و آن رفتن در دل توده‌ها به جای زدن در امیران و اعیان و نورچشمی‌ها و سرشناسان گروه‌ها و آن اقبال را در جامعه‌اندیشی به‌جای خاص اندیشی، ممتاز می‌سازد. اما تردیدی نیست که اقبال به افکار سیدجمال‌الدین نظر داشته ونقش سید جمال را در گسترش اندیشۀاجتماعی مبتنی بر اسلام بسیار بزرگ می دانست وبه باورداشت که اگر نیروی خستگی ناپذیر وی تجزیه نمی شد و خود را تنها وقف تحقیق در باره ی اسلام به عنوان دستگاه اعتقادی و اخلاقی می کرد. امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی برپایه ی محکم‌تری قرار می داشت.

اما باید خاطر نشان ساخت که مفهوم بیداری در شعر اقبال به دو بخش عمده صورت‌بندی می‌شود:

۴،۶،۱. بیداری فردی

این بخش بیداری با طرح اسرار خودی آغاز می‌گردد و در همه جا به مخاطب گوش‌زد می‌کند که ای انسان تو هستی! به خود آ! به پا خیز! بیدار شو! انقلاب کن! تقلید مکن! فریب افرنگ را مخور! به اصلت برگرد! هویت خود را بیاب! تقدیرت را به دست گیر! همه از بهر تو «سر گشته و فرمان بردار» اند و مه و ستاره پشت بر آسمان به سوی تو می‌نگرند. زیرا همه چیز برای تو خلق شده است ومقام تو آن‌قدر بلند است که نه همسری داری و نه رقیبی. بدان که می‌توانی به آرزوهایت دست یابی، پس هیچ خوف و ترسی در دلت راه نده. سخت کوش و مبارز باش واز گوشه نشینی وعزلت خود داری نما وبا وضعیت پنجه نرم کن و خود را در ورطه‌ی مشکل‌ها بینداز و نیروی خود را بیازما و چیزهای نو بیافرین؛ چه سکون و آرامش و خواب و مستی برای بشر حکم مرگ دارد و مفهوم زنده‌گی در عمل کار و کوشش است... .

هم‌چنان، گوید:« ای مسلمان به ریسمان وحدت چنگ بزن و از هرگونه اختلاف و جدایی بپرهیز؛ زیرا اختلاف امت سبب نابودی حیات امت و قطع تداوم زنده‌گی می‌گردد. قرآن را آیینه‌ی عمل‌های خویش بساز و تمام رفتار های خود را با آن بسنج! مخالف به آن هیچ عملی را انجام نده! و همانند گذشته‌گان قرآن را در محراق کنش‌های خویش قرار بده تا محشری دوباره در میان شما پدید آید.

باخبر که اساس تمدن غربی بر بی‌دینی استوار است و این تمدن در پیکار همیشگی با دین و اخلاق قرار دارد. برونش چشم‌آرا و درونش چنگیز است؛ از این‌رو، نظریه‌های سیاسی غرب را رها ساز، هویت فرهنگی خود را حفظ کن و هرگز به دنبال تقلید کردن او نباش؛ زیرا تقلید، شما را از خودتان دور می‌کند و بدون جنگ شرق زیر پاهای کثیف غرب لگد مال می نماید. پس ای شرقی! به خود بیا و بیزاری خویش از فرنگ ابراز بدار تا بزرگی و صفای گذشته احیاء شده، پرچم نورانی در جهان بر افراشته شود و قوت پایدار در بین شما پدید آید.... .

بناً بیدارسازی او صرف یک بُعد زندگی انسان را در بر نمی‌گیرد، بلکه تمام جنبه‌های شخصیتی او را نشانه می‌گیرد و وی را نسبت به همه موضوع‌ها و روی‌دادها و مسوولیت‌های زندگی‌اش آگاه می‌سازد.

۴،۶،۲. بیداری اجتماعی

این بخشی از بیدارسازی او و به گونه‌ی مشخص با طرح رموز بی‌خودی بیان شده است؛ زیرا او نگران این بود که مبادا فردگرایی به عنوان یک اصل زندگی تبدیل گردد و کلیت اجتماعی جهان اسلام را تحت شعاع قرار دهد، از این سبب بحث بیدارسازی اجتماعی را جدی گرفت و به مسلمانان گوش‌زد کرد که آنان هم‌چو پیکر واحد اند و دین اسلام چون یک « رنگ » و شعار اجتماعی تمامی شؤون زنده‌گی مسلمانان را فراگرفته است و از ایشان علیرغم اختلاف در نژاد و زبان و رنگ و اقلیم یک وحدت اجتماعی « امت » را به وجودآورده که بر هیچ یک از عوامل ظاهری و خونی مبتنی نیست و ویژگی‌های نژادی در تشکیل آن اثری ندارد. این وحدت را فرهنگ و تمدن اسلامی که حاصل همکاری همه مسلمانان است به وجود آورده است و همین فرهنگ و تمدن موجب عظمت و عالم گیری اسلام شده است. اکنون نیز باید همبستگی و همکاری مسلمانان که به سبب عوامل سیاسی و استعماری متوقف شده است، از نو شروع شود و با استمداد از آموزه‌های اسلامی آب رفته به جوی باز آید ؛چون با اندیشه‌های برآمده از اسلام می‌توان نیروهای متفرق و پراگنده را گرد هم جمع کرد و از آن‌ها گروه‌های خلاق و مبارز ساخت.

بنابراین، اسلام یکی از عوامل پاک کننده‌ی امتیازهای دست و پا گیر نسلی و قومی و نژادی می‌باشد که برای فرا رفتن بشر از مرز های جغرافیایی و مراحل اولیه‌ی ارتقای انسانی به‌ترین وسیله‌ی عملی دارد. از این‌رو خواهان امت واحد اسلامی بود و بر مرز های جغرافیایی ساخته و پرداخته‌ی دست بشر اعتنایی نداشت. پس او از داعیان بزرگ اتحاد جهان اسلامی و بیداری جامعه‌ی اسلامی بود که آشکارا سرود:

مـــــرده‌ای از یک نگاهـی زنده شـــو   بگــــــذر از بی مـــــرکـــزی، پاینده شو

وحـــــــدت افکار و کردار آفـــرین   تا شـــــوی اندر جـــهان صاحب نگین

(جاویدنامه: ۴۰۷)

او در جای دیگری تاکید می‌کند که مسلمانان جهان از لحاظ اشتراک میراث‌های فرهنگی و معنوی و روحانی که از کلام الهی الهام می گیرد، ملت واحد اند و از روی تخلیق مانند یک خانواده بزرگ.

قلـب ما از هـــند و روم و شـــام نیست   مـــــــرزبوم ما به جـز اســــلام نیسـت

(رموز بی‌خودی: ۹۳)

باتوجه به این وحدت اسلامی بود که رهبران و مردم کشورهای مختلف اسلامی را به بیداری فرامی‌خواند و نسبت به بی‌تفاوتی شان هشدار داد؛ چنان‌چه در جاویدنامه گوید:

ای فـــؤاد ای فیصـــــل ای ابن ســـــعود　　　تا کجا بر خــــــویش پیچیدن چـــو دود

زنده کن در ســـــینه آن ســـوزی که رفت　　　در جـــــهان آور هــرآن روزی که رفت

(جاویدنامه: ۳۵۳)

همین‌گونه در ضرب کلیم، خطاب به مردم افغانستان می‌گوید که ملت‌های دیگرِ جهان تحولی نوی را در زندگی شان پدید آورده‌اند و بیدار شده‌اند، ولی متاسفانه که هنوز شما بیدار نشده‌اید و در غفلت به‌سر می‌برید؛ در حالی‌که سرزمین زرخیز، آب وافر و موسم عالی را در اختیار دارید. پس برخیزید و کشت خویش را به دست خود پرورش بدهید.

رومی نو شد، شامی نو شد، نوشد هندوستان　　　تو هم خود را بشناس، ای فرزند کوهستان

خویشتن را خوان　　　ای غافل افغان!

موسم عالی، آبت وافر، خاکت هم زرخیز　　　آن‌که کشت خود نپرورد، است چسان دهقان؟

خویشتن را خوان　　　ای غافل افغان!

پس می‌توان تصریح نمود که اقبال برای جنگ با دیو استعمار و رهایی از سیاست‌های ابلیسانه‌ی آنان و نیز زدودن انحطاط و رسیدن به شرف و شکوه و بزرگی اسلامی، یک خواست مهمی را از مسلمانان تقاضا داشت و دارد و آن بیداری شان است و برای این بیداری شدن ، خودشناسی و بازگشت به خویشتن را توصیه می‌کند و آن را یگانه داروی درمان‌بخشِ بیداری فردی و اجتماعی قلم‌داد می‌نماید.

۵

۵،۱. روش شناسی

انتخاب روش و شیوه‌ی مناسب، لازمه‌ی هر پژوهش علمی است و بدون آن هیچ پژوهشی به نتیجه‌های قابل تصوری دست نخواهد یافت؛ از این‌رو، این رساله نیز شیوه‌ی مناسبی را در« بررسی مفهوم بیداری شعر اقبال براساس نظریه‌ی پسااستعماری» در خود دارد و آن مبتنی بر شیوه‌ی توصیفی- تحلیلی و با استناد به منبع‌های مکتوبی است که مستقیما بر حوزه‌ی اندیشگانی پسااستعمار اقبال در ارتباط می‌باشد.

در این تحقیق،پژوهشنده در آغاز منبع‌هایی را به دنیای بی‌کران اندیشه‌ی اقبال پیوند دارد، مرور و بازخوانی می‌نماید و از میان آن،اثرهایی را که به حوزه‌ی اندیشگانی پسااستعماری اقبال؛ به ویژه خود و دیگری، شرق‌وغرب، فرادستی و فرودستی، هویت‌یابی، استعمارزدایی، تقلیدگریزی و خویشتن‌باوری پرداخته شده، در فیش‌های جداگانه یادداشت می‌کند و سپس اشعار اقبال را با نگاه ژرف و دقت خاصی مورد مطالعه قرار می‌دهد و در این مورد، اشعاری که از لحاظ مفهومی با عنوان‌های ده‌گانه‌ی مزبور هم‌خوانی دارد، در فیش‌های دیگری می‌نگارد و سپس با همین نگاه توصیفی- تحلیلی، اشعاری برگزیده‌شده را ذیل عنوان‌های مربوط به خویش، توصیف و بررسی می‌نماید.

باید گفت که منبع اساسی و محوری تحلیل‌داده‌ها را اشعار فارسی و اردوی اقبال تشکیل می‌دهد و آن شامل بیش از پانزده‌هزار بیت می‌باشد که از میان این پانزده‌هزار بیت، تقریبا نُه هزار آن به زبان فارسی و شش‌هزار دیگر آن به زبان اردو است. از آن‌جایی‌که نویسنده سال‌هایی با اشعار فارسی اقبال مانوس بود، این اشعار را بدون هیچ واسطه‌یی به تحلیل گرفته است، ولی در مورد اشعار اردوی او که تسلط نویسنده بر آن مقدور نبود، تلاش صورت گرفت از ترجمه‌ی منظوم آن اشعار که توسط افسر رهبین صورت گرفت است، استفاده به عمل آید. چنان‌که بررسی شد و مترجم هم تصریح کرده که هنگام برگردان این اشعار به نظم فارسی، نه‌تنها فضای کلی اندیشه‌ی اقبال را در نظر داشته، بل کوشش کرده است تا وزن و موسیقی و آرایه‌های شعر اردو در ترجمه‌ی فارسی نیز فراموش نشود.

۶
تحلیل داده‌ها

۶،۱. شرق از نظر اقبال

اقبال لاهوری از شاعران بزرگ جهان اسلام است که در شرق به دنیا آمد و ضمن آموزش‌ها در شرق و در غرب، به عنوان ستاره‌ی بلند شرق، سفیر شرق، حکیم شرق، فیلسوف شرق، شاعر شرق ... از طرف نویسندگان و رهبران جهان لقب گرفت است. پیوند ژرفِ اقبال با گذشته، امروز و فردای شرق ، در شعرهای فارسی‌دری و اردوی وی به خوبی متجلی‌ست و او این همه را بدون هیچ‌گونه پرده‌پوشی و تعصب شرقی بیان کرده است. اگرچه برخی‌ها اقبال را شرق‌گرا دانسته و گفته اند که دیدگاه‌های شرق‌گرایانه‌ی او بر واقعیت‌های عینی شبه‌قاره‌ی هند و جهان اسلام استوار است و بی‌گمان یکی از انگیزه‌های شرق گرایی او را هم تسلط استعمار و به ویژه استعمار بریتانیا بر کشورهای شرقی و وضع نا به سامان مردمان شبه قاره و جهان اسلام برشمرده‌اند.

چنان‌که او این موضوع را در جاهای مختلف اشعار خویش بیان کرده است؛ به عنوان نمونه، در پس باید کرد ای اقوام شرق؟ آسیا (شرق) را مهد دین و هنر و دارای تاریخ باستان می‌داند و بدین نظر است که شرق، سرزمین سوز و ساز، درد و داغ و می و جام است. عشق از همین‌جا زبانه کشید، آدم‌گری از همین سرزمین به جهان عرضه شد، علم و هنر هم از همین شرق سر برآورد، آفرینش و اکتشاف در این جا ظهور کرد، گوهر در صدف از باران شرق پرورش یافت و دریا از طوفان آن صاحب شوکت و موج گردید. پس سوز در بلبل و سرخی در گل، از برکت ما شرقیان است و ما شرقیان بودیم که به اسرار آفرینش اندیشیدیم، نوای زندگی را بر تار وجود به صدا در آوردیم و چراغ علم را بر راهی ملت‌ها برافروختیم. پس برماست که از کار ملت‌ها گِرهی بگشاییم و دِین و تهذیبی شرق – اسلامی را دوباره در جهان گسترش دهیم تا باشد نقش شرق، بار دیگر در جهان جا افتد و ما از دستان اهریمنی افرنگ نجات بابیم.

سـوز و سـاز و درد و داغ از آسـیاسـت هم شـراب و هم ایـاغ از آسـیـاسـت
عشــق را مـا دل بـری آمـوخـتـیـم شـــیـوه ی آدم گـری آمـوخـتـیـم
هم هنر، هم دین ز خاک خاور اسـت رشــک گردون خاک پاک خاور اسـت
وانـمـودیـم آن‌چـه بـود انـدر حـجـاب آفـتــاب از و مــا از آفـتــاب
هر صـــدف را گوهر نیســـان ماسـت شـوکـت هر بحر از طوفـان مـاسـت
روح خـود در ســوز بـلـبـل دیـده‌ایـم خـون آدم در رگ گـل دیـده ایـم
فـکـر مـا جـویـای اســرار وجـود زد نـخســتـیـن زخـمـه بـر تـار وجـود
ای امـیـن دولـت تـهـذیـب و دیـن آن یـد بـیـضــا بـر آر از آســتـیـن
خـیـز و از کـار اُمـم بـگـشـا گـره نشــأی افـرنـگ را از ســر بـنـه
نـقشــی از جـمـعـیـت خـاور فـکـن واســتـان خـود را ز دســت اهـرمـن

(پس چه باید کرد: ۴۳۸)

در اسرار خودی می‌فرماید که عصر نو از جلوه‌های فکری و علمی مسلمانان آراسته شده است و از غبار پای ما برخاسته است؛ یعنی اولین بار پیامبر اسلام (ص) بود که بنای پیش‌رفت و خداجویی در جهان پای‌ریزی کرد و حرف اقرأ را که آغاز فراگیری دانش‌های جدید بود به ما تعلیم داد و آن‌چه را که بعدا غرب دانست، از طریق مسلمانان بود. اقبال غرب را متوجه زمینه‌سازی‌ها و تلاش‌هایی می‌نماید که قبلا مسلمانان از طریق اسلام و نبی اسلام در جهان نمایان ساختند و اکنون به سیاست‌های غربی گوش‌زد می کند که با نگاه به‌تری به ما بنگرد و بی‌جهت ما را خوار و ذلیل تصور نکند.

عصــر نـو از جلـوه هـا آراســتـه از غـبـار پـای مـا بـرخـاسـتـه
کِشــت حق ســیراب گشــت از خون ما جـق پـرســتـان جـهـان مـمـنـون مـا
عـالَم از مـا صـــاحـب تکبیر شـــد از گـلِ مـا کـعـبـه‌هـا تـعـمـیـر شــد
حـرف اِقـرأ حق بـه مـا تـعـلـیـم کـرد رِزق خویش از دســت مـا تقسـیم کرد
گر چه رفت از دســت ما تاج و نگین مـا گـدایـان را بـه چشــم کـم مَـبـیـن
در نـگـاه تـو زیـان کـاریـم مـا کـهـنـه پـنـداریـم مـا، خـواریـم مـا
اعـتـبـار از لاالـه داریـم مـا هـردو عـالـم را نـگـاه داریـم مـا

(اسرار خودی: ۷۱)

از این رو، در بیش‌تر موردها، تاکیدش بر این است که دنیای صنعتی با دانش‌ها و پدیده‌های جدید خود از طریق ما صاحب بزرگی و افتخار گردید و از گِل وجود ما بود که توانست به پیش‌رفت‌های بزرگی نایل آید.

عصـر نو کاین صـد چراغ آورده اسـت		چشـــم در آغـوش او واکـرده اســـت

(رموز بی‌خودی: ۸۹)

همین مفهوم را در پس چه باید کرد هم، خاطر نشان می‌سازد که ای مسلمانان! تمدن امروز غرب، از تجربه‌های زندگی شما منشای گرفته است و شما به عنوان نخستین معماران و شارحان آن بوده‌اید، اما زمانی‌که این تمدن در دست غربیان پروریده شد، به بتِ نازی تبدیل گشت که شرف و عزتِ پربارِ خویش را ازدست داد و به راه نادرستی گام برداشت.

عصـرِ حـاضـر زاده‌ی ایـامِ توســت		مســـتیِ او از مـیِ گـلـفـامِ تـوســت
شـــارحِ اســـرارِ او تـو بـوده ای		اولـیــن مـعــمـارِ او تـو بـوده ای
تـا بـه فرزنـدی گرفـت او را فرنـگ		شـــاهـدی گردیـد بی‌نـاموس و ننـگ
گرچه شـیرین اسـت و نوشـین اسـت او		کج خرام و شـــوخ و بی‌دین اســـت او

(پس چه باید کرد: ۴۳۶)

اوهم‌چون سعید، شرق را خاستگاه تمدن‌ها، زبان‌ها، رقیب فرهنگی اروپا و حتا بخش جدایی ناپذیر از فرهنگ و تمدن مادی اروپا می‌دانست و این موضوع را در جاهای مختلف کتاب بازسازی اندیشه‌های دینی خویش نیز تاکید می‌ورزد و می‌گوید که اسلام سرچشمه و اساس فرهنگ غربی است و نخبگان غربی فراگیری علم و دانش را از دانش‌گاه‌های مسلمان آغاز نمودند و از طریق همین دانش‌گاه‌ها بود که آنان صاحب نام و آوازه گردیدند .

چنان‌چه در باره‌ی پرورش راجر بیکن می‌پرسد که راجر بیکن در کجا تربیت علمی یافت؟ در دانشگاه‌های اسلامی اندلس. هم‌چنان در مورد بخش پنجم کتاب اکبر راجربیکن نظرش این‌گونه مطرح می‌سازد:« بخش پنجم کتاب اکبر او که اختصاص به « مناظر و مرایا» دارد، در واقع رونویسی از کتاب المناظر ابن هیثم است و نیز شواهدی در کل کتاب می‌توان یافت که نشان از تاثیر ابن حزم بر مولف دارد»(بی‌تا: ۲۲۵).

بود خاک قُرطُبه در چـــشم مومـــن هم‌چو نور		در میان ظلمت مغرب فروزان هم‌چو طور
مرد و بزم ملـت بیضا پریشـــان کرده اســـت		از تمدن‌های نوشمعی فروزان کرده است

گور این فرهنگ نک این سرزمین پاک هست ریشه‌ی تاک اروپا از همین نمناک است

(بانگ درا: ۱۷۷)

از این رو، اقبال تاثیر تمدن اسلامی را بر تمدن اروپا را غیر قابل اهمال می‌داند و در بازسازی اندیشه‌ی‌های دینی تاکید دیگری و می‌نماید و می‌نویسد:« درخت دانش، مهم‌ترین هدیه‌ی تمدن اسلام به دنیای جدید بود، ولی زمان فراوانی صرف شد تا بار این درخت رسیده شود. اندکی پس از آن‌که فرهنگ اندلسی در ظلمت فرورفت، غولی را که در دامنش پروریده بود، هم‌تراز با قدرت او سر برآورد. تنها دانش اسلامی نبود که اروپا را به زندگی بازگرداند. تاثیرهای فراوان دیگری هم از تمدن اسلامی وجود داشت که اولین روشنایی را به زندگی اروپاییان سرایت کرد. حتا یک مورد از رشد فرهنگی در اروپا نمی‌توان سراغ گرفت که نشانی از تاثیر قطعی فرهنگی اسلامی در آن نباشد، این تاثیر در هیچ موردی آن‌قدر جلوه نمی‌کند که در پیدایش نیرویی که سبب تشکیل قدرت معنوی برجسته و پایداری دنیای جدید شد و منشای مهمی در پیروزی آن به شمار می‌آید و این همان دانش‌های طبیعی و روح علمی است»(بی تا: ۲۲۶).

همین‌گونه او به خطاب سیدسلیمان ندوی چنین نوشت: « هرچند از نظرمن، توجه نسل جوان به غرب مسأله‌ی مهمی نیست؛ زیرا فرهنگ جدید اروپا همان تمدن پیش‌رفته‌ی اسلامی است. اروپا دکارت را بانی فلسفه‌ی جدید می‌پندارد و براساس آن اصل‌های دانش‌های جدید را بنیان می نهد، ولی اگر اصل‌های دکارت را با احیاء علوم غزالی مقایسه کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که غزالی سال‌ها پیش این اصل‌ها را توضیح داده بود. به همین صورت ، کتاب کمیدی الهی دانته از افکار محی‌الدین ابن عربی مایه دارد.

دانش‌مندان اروپا « بیکن» را بانی و موجد منطق می‌دانستند که با رجوع به تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، به این حقیقت پی می‌بریم که از این دروغ بزرگ‌تر تا به حال در تاریخ اروپا نگفته‌اند.زیرا پیش از همه «یعقوب کندی» که مسلمان منطقی بود، به منطق ارسطو اعتراض کرد. لذا به این نتیجه می‌رسیم که اروپا، مدت‌ها قبل از بیکن، از منطق استقرایی مسلمانان آگاهی داشت.

از نوشته‌های نصیرالدین توسی، روشن می گردد که ریاضی‌دانان مسلمان از سده‌های میانه به نتایجی دست یافتند که هنگام تفسیر ریاضیات یونانی در اروپا از آن‌ها استفاده می‌شد و بدین ترتیب ریاضیات جدید را بنیان نهادند. علاوه بر این صوفیان مسلمان، سالیان دراز بود که تعدد زمان و مکان را قبول داشتند و بعد یک مکان را بیش‌تر از سه می‌دانستند، قبل از هرکس در اروپا کانت، فیلسوف آلمانی به این نکته توجه کرد، ولی صوفیان مسلمان پنج یا شش سده پیش به این مسأله پی بردند(اقبال، ۱۳۷۲: ۵۰۲-۵۰۳).

همین موضوع را در مثنوی مسافر هم، بیان می‌دارد و می گوید که درخت دانش، غربی نیست؛ اسلامی است و به وسیله‌ی مسلمانان پی‌ریزی و سپس به اروپا راه یافته است و در آن‌جا به بار و بری نشسته است. ولی از نظر او زمانی که شرق در خواب معنوی قرار داشت، اروپا به این موضوع‌های شرقی توجه کرد و توانست خود را در وضعیت بهتری برساند. او در بازسازی اندیشه‌ی دینی می‌نویسد: « اروپا در سراسر سده‌های خواب‌زدگی فکری مان به طور جدی روی موضوع‌های باارزشی که فیلسوفان و دانش‌مندان اسلامی با اشتیاق تمام به آن دل‌بسته بودند، اندیشه گماشت(بی تا: ۴۱).

حکمت اشیا فرنگی‌زاد نیست — اصل او جز لذت ایجاد نیست

نیک اگر بینی مسلمان‌زاده است — این گهر از دست ما افتاده است

چون عرب اندر اروپا پر گشود — علم و حکمت را بنا دیگر نمود

دانه آن صحرا نشینان کاشتند — حاصلش افرنگیان برداشتند

این پُری از شیشه‌ی اسلاف ماست — باز صیدش کن که از او قاف نیست

(مثنوی مسافر: ۴۵۷)

بنابراین، اقبال مرد شرقی است؛ معتقد به شرق و آگاه از مشکل‌های شرق ... از یک طرف جلوه‌هایی از بی‌خبری‌های مردم شرق و نابسامانی‌های زندگی آن‌ها را دیده، در و دیوارهای سهم‌گین وبه هم فشرده‌ی از تمدن مغرب را بر روح انسان احساس کرده و از این‌رو فکرش متوجه یکی از مهم‌ترین مسایل روزگار ما یعنی « شرق و غرب » شده و خواسته است راهی بجوید که شرقی را سیل بنیان‌کن غرب از پای در نیاورد. بدین سبب است که وی با وجود برخورداری از سرچشمه‌های فکر و فرهنگ مشرق، ره‌آورد نو از عالم اندیشه برای ما به ارمغان آورده است(هاشمی، ۱۳۹۷: ۱۶۷) اما با وجود این شرق‌گرایی، او به شرق‌زدگی به عنوان موضع‌گیری منطقه‌یی در جهان دچار نشده است(شریعتی، ۱۳۸۴: ۱) ، ولی از آن‌جایی که او در غرب درس خواند و از سال ۱۹۰۵– ۱۹۰۸ درآن‌جا بود، غرب را خوب می‌شناسد و می‌داند که غرب نسبت به جهان اسلام چه‌قدر برتری پیدا کرده. بنابراین به دنبال راه حلی است که اسلامی را از این حالت بسته و ایستا به‌در آورد. برای همین است که تمام نظریه‌هایش را برای شرق بیان می‌دارد تا آنان را به تحرک وادارد(ماکان، ۱۳۸۲: ۵۰). مگر به این بدان معنا نیست که اقبال شرق‌گراست و از پستی و وضعیت نابسامان شرق چشم‌پوشیده و نگاهی به آن نداشته است، بل در قسمت‌های بیش‌تر اشعار و نوشته‌های خویش بدان توجه کرده ونسبت حالت امروز آنان ابراز تاسف کرده است. چنان در مقاله‌یی زیر عنوان«زندگی ملی» می‌نویسد : « من با کمال تاسف می گویم که اگر از این نظر (زندگی ملی) مسلمانان را بررسی نماییم، وضع

خطرناک و اسف‌باری را مشاهده می‌کنیم، این ملت بد بخت حکومت را از دست داده است. صنعت را رها کرده است و تجارت ندارد. اکنون غافل از ضرورت‌های زمان، با شمشیر بران فقر و بی‌چارگی مجروح گشته و عصای بی معنای توکل را به دست گرفته است وبه آن تکیه داده است. چیزهای مهم دیگر یک طرف. هنوز این ملت نتوانسته در باره‌ی درگیری‌های مذهبی تصمیمی بگیرد و به جایی برسد. هر روز یک فرقه و گروه مذهبی پیدا می‌شود که خود را وارث بهشت می‌داند و دیگر نوع انسان را هیمه‌ی دوزخ می‌پندارد.

کوتاه این‌که این نوع دسته‌بندی‌های اتحاد ملت‌های اسلامی را چنان پراکنده کرده است که به هیچ وجه راه اتحاد و برادری به چشم نمی‌خورد. سپس در مورد وضعیت‌های خانوادگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مسلمانان بحث‌ها در خور توجه‌ی نموده، زمینه‌های تنزل و راه‌های پیش‌رفت هرکدام را توضیح داده است(اقبال، ۱۳۸۴، مقدمه‌ی کلیات فارسی: ۲۲).

۱،۱،۶. ویژگی‌های شرق شناسانه‌ی در شعر اقبال

باآن‌که اقبال از ویژگی‌های رفتارهای شرقیان آگاه است و از تصوری شرق‌شناسان نسبت به آن باخبر، ولی باوجود آن دیدگاهی در شعر او بیان شده که شبیه به توصیف شرقیان از نظر شرق‌شناسان است؛ از این‌رو پژوهنده آن را زیر عنوان ویژگی‌های شرق‌شناسانه‌ی شعر اقبال قرار داده و به بررسی آن‌ها پرداخته است.

به احتمال زیاد که اقبال این ویژگی را با توجه به رفتارهای بیهوده‌ی درونی شرقیان و بدون درنظرگیری تاثیر تصور شرق‌شناسانه در مورد آنان بیان کرده باشد، اما از آن‌جایی‌که لازم بود که بُعدهای مختلف دیدگاه او در باره‌ی صفت‌های شرقیان تذکر یابد، از این سبب آن‌ها زیر عنوان ویژگی‌های شرق‌شناسانه‌ی شرق اقبال قرار گرفته، معرفی می‌شوند:

۱،۱،۱،۶کودک‌وارگی

اقبال در اسرار خودی، از دریوزه‌گری و کودک‌منشی شرقیان انتقاد می‌کند و آنان را نسبت به این بینش پست‌شان هشدار می‌دهد. او بدین باور است که شرقیان مسوولیت اصلی خویش را- به عنوان به‌ترین امت- کنار گذاشتند و با بی‌مسوولیتی دست به دامن دیگران زدند تا چون کودکان بر دنیای تخیلی خویش زندگی کنند، درحالی‌که آنان نه کودک‌اند و نه هم فطرت تگدی و ذهنیت تخیلی شایسته‌ی آنان است.

تا به کی دریوزه منصب می کنی صورت طفلان ز نی مرکب می کنی
فطرتی کو بر فلک بندد نظر پست می گردد ز احسان دیگر
(اسرار خودی: ۴۷)

همین‌طور در لاله‌ی طور نیز به شرقیان می‌گوید که ای شرقیان! ترک منش کودکی کنید و هم‌چون کودکان پیوندهای اجدادی را برجسته مسازید؛ زیرا شما مسلمانید و این مسلمانی بزرگ‌ترین پیوند و نسبتی‌ست که کودک منشی در آن نمی‌گنجد.

تو ای کودک منش خود را ادب کن — مسلمان زاده‌ی ترک نسب کن
به رنگ احمر و خون و رگ و پوست — عرب نازد اگر ترک عرب کن

(پیام مشرق: ۲۲۰)

اما به هیچ‌وجه غافل از آن نیست که شرق‌شناسان و غربیان پیرو آنان، نسبت به مردم شرق، از دریچه‌ی کودک‌وارگی در تعامل می‌شوند و با لذت زودگذر آنان را به سوی خویش می‌کشاندند و با خاک‌زدن به چشم آن‌ها، بیش‌ترین منفعت را به دست می‌آورند.

وقت سودا خند خند و کم‌خروش — ما چو طفلانیم و او شکر فروش
محرم از قلب و نگاه مشتری — یارب این سحر است یا سوداگری
تاجران رنگ و بو بُردند سود — ما خریداران همه کور و کبود

(جاویدنامه: ۳۳۹)

از این سبب، در ضرب کلیم جدی‌ترین نگرانی و دغدغه‌ی فکری خویش را در رابطه به کودک‌وارگی مسلمانان ابراز می‌دارد و به آنان هشدار می‌دهد که عادت‌های کودکی را کنار بگذارند؛ زیرا غربیان با ترفندهای شکرپارگی در صدد فریب آنان است.

آن جوان نیست سزاوار خروش پیکار — که شد از زمزمه‌ی مرغ سحرگه مدهوش
من به تشویش تو و عادت طفلانه‌ی تو — زان‌که در غرب چه تیز است،شکرپاره‌فروش

(ضرب کلیم: ۷۰۶)

بنابراین، در رموز بی‌خودی، ملت‌هایی را گذشته‌خویش را فراموش می‌کنند و پیوند خویش را از می‌برند، ملت نوخاسته می‌گوید و آن را به کودک تشبیه می‌سازد و ویژگی‌هایش را چنین برمی‌شمارد: « ملت‌های نوپیدا، هم‌چون کودکان وابسته به مادران‌اند و آرامش خویش را در کنار آنان می‌جویند. آنان توانایی استقلال و به دست گرفتن اختیار خود را ندارند و نیازمند سرپرستی‌اند. از خویش بی‌خبرند و چیزی از خود نمی‌دانند و از دور و نزدیک بیگانه‌اند و زندگی شان غیر از فریاد وخور و خواب نیست. در عالمی از خیال، روزگار به سر می‌برند و برنامه‌ی دقیقی برای فردا نمی‌ریزند وبالاخره از خود بیگانه‌اند و نگاه غیر بین دارند.

ملت نوزاد مثل طفلک است　　　طفلکی کاو در کنار مامک است
طفلکی از خویشتن ناآگهی　　　گوهرِ آلودەیی خاک رهی
بسته با امروز او فرداش نیست　　　حلقه های روز و شب در پاش نیست
چشم هستی را مثال مردم است　　　غیر را بیننده و از خود گم است
(رموز بی‌خودی: ۱۱۱)

۶،۱،۱،۲. تن‌آسانی و راحت‌طلبی

اقبال یکی از دلیل به پستی گراییدن شرقیان؛ به ویژه مسلمانان را، تن‌آسانی و راحت‌طلبی می‌دانند و بدین باور است، زمانی سازِ مسلمانان از نوا افتاد و خاموش گشت که آنان به‌جایی تلاش و پویایی، به تن‌آسانی و راحت‌طلبی روی آوردند و این لکه‌ی ننگ را بر جبین خویش نصب کردند.

ای دلیل انحطاط انداز تو　　　از نوا افتاده تار ساز تو
آن چنان زار از تن‌آسانی شدی　　　در جهان ننگ مسلمانی شدی
(اسرار خودی: ۵۳)

در ارمغان حجاز هم، بر تن‌آسانی شرقیان انگشت می‌گذارد و آن را سبب ناامیدی به زندگی و کم‌کوشی برای پیش‌رفت و کمال جامعه می‌داند و بدین باور است که تن‌آسانی زخم پنهانی‌ست بر پیکره‌ی جامعه‌ی اسلامی که جز خود او کسانی اندکی به آن توجه دارند.

مسلمان تا به ساحل آرمید است　　　خجل از بحر و از خود ناامید است
جز این مرد فقیری دردمندی　　　جراحت‌های پنهانش که دید است
(ارمغان حجاز فارسی: ۴۷۸)

از این سبب، تن‌آسانی را رهزن همت شرقیان قلم‌داد می‌کند و می‌گوید که از همین تن‌آسانی بود که بحر ناپیدای شرقیان به جوی کم آب کاهش یافت، حکومت بزرگ جهان اسلام ازهم پاشید و از بین رفت.

رهزن همت بشد ذوق تن آسایی ترا　　　بحر صحرای تو اندر بوستان چون جوی شد
جمع بودند آن‌زمان، بودند چون قایم به اصل　　　گل رها کرد و پریشان کاروان چون بوی شد

وهشدار می‌دهد که آیین اسلام با تن‌پروری سر سازگاری ندارد و مسلمانان باید رسم تن‌آسانی کنار بگذارند.

هرکه مست از میِ تن‌پروری میدانی هست　　　تو مسلمانی و این رسم مسلمانی هست؟

(پیام مشرق: ۲۴۷)

پس اقبال مخالف جدی تنبلی و تن‌پروری مسلمانان است. وقتی فلسفه‌ی خودی او بررسی گردد، دیده می‌شودکه تماماً در تب و تاب است. او می گوید: « یک روز در زمان دانش‌جویی خود، در اروپا در اتاقم نشسته بودم و مثنوی مولوی را می‌خواندم که به این بیت رسیدم:

یار دارد دوست این دیوانگی　　کوشش بیهوده بِه از خفتگی

ناگهان چنان منقلب شدم و فریاد کشیدم که همسایه‌ام آمد و گفت چه شده؟ چرا فریاد می کشی؟ شعر را برایش ترجمه کردم و گفتم که آرزو و امیدم این است که مردم شرق و مسلمان‌ها این طور فکر کنند. ما باداشتن چنین انسان‌های متفکر و معلمانی هم‌چون مولانا چر باید چنین روزگار خفت‌باری داشته باشیم(ماکان، ۱۳۸۲: ۵۲).

۶،۱،۱،۳. ساده‌اندیشی

اقبال در بال جبرییل بر ساده‌اندیشی مسلمانان اذعان می‌دارد و می گوید که مسلمانان ساده‌اندیش‌اند؛ چه آن‌هایی که در شهرها زندگی می کنند و چه آن‌هایی که در ده‌کده‌ها و روستاها به سر می‌برند.

ساده‌ست مسلمان چه دهاتی چه که شهری　　چون بت بنما ید همه تن « کعبه برهمن»

(بال جبرییل : ۵۱۸)

در ارمغان حجاز ضمن اعتراف به ساده‌اندیشی مسلمانان، از خداوند می‌خواهد که آنان را از دام غربی‌ها – که ظاهرا جذاب و زیبا به نظر می‌آید- نگه‌بدارد.

یکی بنگر فرنگی کج کلاهان　　تو گویی آفتابانند و ماهان

جوان ساده‌ی من گرم خون است　　نگهدارش ازین کافر نگاهان

(ارمغان حجاز فارسی: ۴۷۹)

و اما در نگاه کلی در کنار برشمردند ویژگی‌های شرقیان به توصیف غربیان نیز پرداخته و تمایز هردو را این گونه بیان می‌دارد.

خودکشی شیوه‌ی تو، او چه غیور و سردار　　تو گریزان ز اخوت، مگر او بوده نثار

تو سراپا همه گفتار، مکر او کردار　　تو پیِ غنچه و او بود گلستان به کنار

همه اقوام نمایند حکایت از او　　نقش بر صفحه‌ی هستی‌ست صداقت از او

(بانگ درا : ۲۴۸)

۶،۲. غرب از دیدگاه اقبال

محمدبقایی از اقبال شناسان بنام ایرانی که نقد عمرش را در پای شرح و معرفی اثرها و اندیشه‌های اقبال ریخته، اقبال را در شمار غرب اندیشان قرار می‌دهد و کار او را غرب‌اندیشی‌می‌نامد. ابوالحسن ندوی اقبال را بزرگ‌ترین منتقد مغرب‌زمین می گوید که با دید ژرف و بی‌طرفی کامل عیب‌های تمدن غربی را بازگو کرده است. ندوی می‌نویسد: « از میان نابغه‌ها و هوش‌مندان زیادی‌که به غرب سفر کرده و تحصیل نمودند، هیچ‌کس چون اقبال این تمدن را مورد انتقاد قرار نداده و با صراحت در برابر آن قیام نکرده است»(۱۳۸۴: ۸۱). مطهری می‌نویسد که از جمله مزیت‌های اقبال این است که فرهنگ غرب را می شناخته است و با اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی غرب آشنای عمیق داشته تا آن‌جا که در خود غرب به عنوان متفکّر و یک فیلسوف به شمار آمده است.

شریعتی در کتاب «اقبال؛ معمار تجدید بنای تفکر اسلامی» درباره‌ی اقبال می گوید: اقبال رفت به اروپا و به عنوان یک فیلسوف در اروپا تجلی کرد و مکتب‌های فلسفی اروپا را شناخت و شناساند و همه اقرار کردند که یک فیلسوف قرن بیستم است، اما تسلیم غرب نشد، غرب را تسخیر کرد و با یک اندیشه‌ی انتقادی و یک قدرت انتخاب در قرن بیستم و در تمدن غربی زیست(سیفی، ۱۳۸۰: ۲۲۶).

اما هستند کسانی که اقبال را غرب‌ستیز خواندند و دیدگاه او را در ، پس چه باید کرد ای اقوام شرق؟ زیر عنوان اشعار غرب‌ستیزانه‌ی اقبال بررسی کرده‌اند. مگر بقایی ماکان در قلندر شهر عشق این مورد را رد می‌کند و می گوید که من در این کتاب چیزی‌که نشانی از تعصب اقبال در مورد غرب‌ستیزی باشد، ندیدم؛ زیرا او با همه متفکران غرب به صرف غربی بودن سر عناد ندارد» (ماکان، ۱۳۸۲/ب: ۱۱۰)، ولی همین نویسنده در قسمت دیگری از کتابش، به طور کلی به غرب‌ستیزی اقبال اذعان می‌دارد و می‌نویسد:« اندیشه‌ی غرب‌ستیزی اقبال در همه‌ی آثار او مشهود است؛ ولی نه آن‌که از آن بوی خصومت بیاید، بلکه او مردم وطن خویش و مسلمانان را به مقابله با بخش منحط فرهنگ غرب تشویق می‌کند(همان:۲۳۷-۲۳۸) و این تشویق نه از روی کینه و تعصب و خامی بود، بلکه در سال‌های حضور در غرب تصویرهایی از زندگی و مقصدهای آن‌ها را دیده و در دانشگاه‌های معتبر آنان درس خوانده است و از نزدیک با اندیشه‌های متفکران مغرب‌زمین آشنا شده و بی‌واسطه تمدن غربی را تجربه کرده است؛ که درک عینی پیش‌رفت غربیان و عقب ماندگی ملت‌های مشرق‌زمین، یکی از نتیجه‌های این سفر(رجب‌زاده، ۱۳۷۴: ۲۸) و دلیل نقادی وی نسبت به غرب تلقی شده است.

و علی‌رغم بعضی‌ها که بدون شناخت به فرهنگ غرب و سیاست‌های آن به نقادی می‌پردازند، اقبال با توجه به آگاهی بر اندیشه و تاریخ دگرگونی‌های شرق و غرب، نکته‌های مثبت و منفی آن را برای مردم عصر خود که عصر انقلاب‌ها و دگرگونی‌های اجتماعی است، بازگو می‌کند و این نگاه تیزبین و نقادی او در مورد غرب بی‌نظیر است. چون برخلاف گذشته، تمدن غرب از جاذبه‌های ظاهر عجیبی برخوردار بود و اقبال به‌جایی این‌که همانند خیلی از روشن‌فکران مشرق‌زمین در این میدان مقناطیسی غرب که به قول او نوعی از سحر و جادوست، غرق شود(تسکین‌دوست، ۱۳۹۸: ۳۳۸) با مطالعه‌ی فلسفه‌ها، سازمان‌ها و مکتب‌های فکری از رمز وراز تمدن غرب پی برد و آگاهانه به نقد آن پرداخت و ملت مسلمان را از ماهیت واقعی و پیامد تطبیق آن در سرزمین‌های اسلامی بیدار ساخت.

واما اقبال در نقادی‌های خویش، به‌جایی واژه‌ی غرب، اصطلاح « افرنگ و فرنگ» را به کار می‌برد. محمد بقایی بدین باور است که اقبال برای ناچیز نشان دادن اروپا در برابر شرق، ازغرب به نام «افرنگ و فرنگ» یاد می‌کند و این کلمه در شعر اقبال به‌جای غرب به کار می‌رود از راه تخفیف و تحقیر است، برای این‌که این مفهوم را در ذهن مردمش کوچک کند(ماکان، ۱۳۸۲/ ب: ۶۴) ؛ قسمی‌که مردم شبه‌قاره‌ی هند در اوایل سلطه‌ی کمپانی هند شرقی ونفوذ اندیشه‌های متفاوتی نظیر: کاپیتالیسم، سوسیالیسم و امپریالیسم از راه تحقیر به کار می‌بردند. بنابراین از نظر او افرنگ اصلاً قابل اعتماد نیست. یعنی این‌که شرق نمی‌تواند به آن متکی شود و امیدی داشته باشد و دل به آن ببندد.

کلمات افرنگ، فرنگ و افرنگی که اقبال آن را به مناسبتی در شعر خود به کار می‌برد، سابقه‌ی طولانی در شعر فارسی دارد. یکی از قدیم‌ترین متون دنیای اسلام که این کلمه در آن به کار رفته، ترجمه‌ی دیسقوریدوس است که به زمان متوکل عباسی (قرن چهارم هجری) مربوط می‌شود. این کلمه تحریفی است از France است. از همان زمان تا کنون به اروپاییان و غربیان اطلاق می‌شود. مولوی گوید:

گر کافری می‌جویدت، ور مومنی می شویدت　　این گو برو صدیق شو، آن گو برو افرنگ شو
بیت المقدس ار شد ز فرنگ پر ز خوکان　　بد نام کی شد آخر آن مسجد قدس
تا نمیرد هیچ افرنگی چنین　　هیچ ملحد را مبادا این چنین
(ماکان، ۱۳۸۲/ الف : ۱۶۰)

از این‌رو، تلاش می‌شود تا دیدگاه او در مورد غرب و تمدن آن یا به اصطلاح خودش « فرنگ یا افرنگ» به گونه‌ی مبسوط و با در نظرداشت تسلسل منطقی بررسی گردد تا باشد نگاه او در مورد نقد و نظریه‌های پسااستعماری توضیح یابد.

۶،۲،۱. بی‌دینی اساس تمدن غربی

اقبال بدین باور است که اساس تمدن غربی بر بی‌دینی استوار است و این تمدن نقش دین را به عنوان عنصر پیوند دهنده‌ی انسان‌ها از زندگی نفی می‌کند.

نهاد آن مدنیت ز دین تهی باشد   برد اخوت افرنگ از نسب الهام

(ضرب کلیم، ۶۲۸)

در ضرب کلیم هم تاکید می‌ورد که تمدن غرب یا عصر حاضر دین ستیز است و به جایگاهِ دین در زندگی باور ندارد و سبب غارت دین یا روند بی‌دینی ویاهم دین گریزی می‌گردد. به باور او روند بی‌دینی که با ساحری غرب به پیش می‌رود، سرچشمه‌ی زندگی انسان را می‌خشکاند.

غارت گری دین بود زمانه   او راست نهاد کافرانه...

این دوره‌ی ساحری‌ست، بنگر: طرز همگی‌ست جادوانه

سرچشمه‌ی زندگی بخشکد   یا بی به کجا می شبانه

(ضرب کلیم، ۶۴۵)

اقبال در قسمت‌های مختلف شعر خویش از آیین و روش بی‌دینی غرب به شدت انتقاد می‌کند و تاسف بر اندیشه‌ی بی‌دینی آن می‌خورد و می‌گوید که این تمدن علم را از مسیر حقیقی خویش کنار می‌راند و سامری‌گونه مردم را گم‌راه می‌سازد و حتا آنان را تا سرحد کفر می‌کشاند.

آه از فرنگ و از آیین او   آه از اندیشه ی لا دین او

علم حق را ساحری آموختند   ساحری نی، کافری آموختند

(پیام مشرق: ۴۳۷)

همین‌طور در رموز بی‌خودی هم می‌گوید که تمدن غرب، فریب‌کار و پرفن است و به‌جای هیزم خشک، هیزم تر می‌فروشد و دشمن دین است و دین را از زندگی مردم می‌رباید. جهان‌بینی آن بر اساس خدانشناسی استوار است و ازین سبب، مردمانِ پست‌سرشت در زنجیرش کشیده می‌شوند.

دور حاضر ترفروش و پر فن است کاروانش نقد دین را رهزن است

کور و یزدان ناشناس ادراک او ناکسان زنجیری پیچاک او

(رموز بی‌خودی: ۱۱۴)

از نظر اقبال، زدون نقش دین از زندگی یا جدایی دین از سیاست در تمدن غرب از آن‌جا آغاز گردید که غربیان میان معنویت و مادیت تمایز قایل شدند و رابطه‌یی آن دو را از هم گسستند. دین را در کلسیا محدود ساختند و به عنوان رابطه‌ی فرد با خدا تعریف کردند که فقط می‌توانست، پیوند انسان را با خدا تامین سازد و به ذکر و یاد خدا بپردازد، بدون این‌که مداخله‌یی در امور دولت‌داری نماید و زندگی اجتماعی را سامان بخشد. از این‌رو، دولت‌داری بی‌دین، کار را با مکر و حیله به پیش برد و جان و تن را از هم جدا دانست.

بدن را تا فرنگ از جان جدا دید نگاهش ملک و دین را هم دوتادید

کلیسا سبحه‌ی پطرس شمارد که او با حاکمی کاری ندارد

به کارِ حاکمی مکر و فنی بین تنِ بی‌جان و جانِ بی‌تنی بین

(زبور عجم: ۱۷۹)

بنابر دلیل مزبور، اقبال از مسلمانان تقاضا می‌کندکه از پذیرش تمدن غربی خودداری نمایند؛ چون این تمدن در پیکار همیشگی با دین و اخلاق قرار دارد و به ایزدان مادی دل بسته است و برای آن‌ها پرستش‌گاه نو می‌سازد و روح قلب انسان را از بین می‌برد.

لیکن از تهذیب لادینی گریز زان که او با اهل حق دارد ستیز

فتنه ها این فتنه پرداز آورد لات و عُزّی در حرم باز آورد

از فسونش دیده‌ی دل نا بصیر روح از بی‌آبی او تشنه میر

لذت بی تابی از دل می برد بلکه دل زین پیکر گل می برد

کهنه دزدی غارت او بر ملاست لاله می نالد که داغ من کجاست

(مثنوی مسافر: ۴۵۷)

اقبال معتقد است که دین، سیاست را در مسیر درست و انسانی‌اش رهنمون می‌شود و اگر دین از سیاست جدا شود، سیاست به عنوان خطری جدی و حتا عامل کشتار مردم بی‌گناه تبدیل می‌گردد.

بدان! در مسند شاهی و در دامان جمهوری اگر دین از سیاست شد جدا، برپاست چنگیزی

(بال جبرییل، ۳۹۸

با این ویژگی‌های، او تمدن غربی را کشنده‌تر از زهرِ مار می‌داند و انقلاب در برابر آن را یگانه راه نجات تلقی می‌کند. او خود واضح می‌سازد که در درون صنعت‌های تمدن غربی، زهری خطرناکی که مارها از وجودآن در پیچ‌وتاب است، به چشم می‌آید و اگر شرقیان در برابر چنین تمدنی انقلاب نکنند، به وجود آنان نفوذ می‌نماید و آنان را از بین می برد.

من درون شیشه‌های عصر حاضر دیده‌ام   آن‌چنان زهری که از وی مارها در پیچ و تاب

انقلاب

انقلاب، ای انقلاب (زبور عجم: ۱۵۶)

۶،۲،۲. ظاهرآرایی و فریبندگی تمدن غربی

از نظر اقبال، ظاهر تمدن غرب زیبا و آراینده است، اما باطن تمدن آن مخرب و خون‌ریز است. او این تمدن را به داستان خسرو شیرین همانند می‌داند که ظاهرش چون شیرین دلاویز است، ولی باطن آن فتنه‌های خسرو پرویز را به بار می‌آورد و فرهادهای زیادی را به کام مرگ می‌فرستد.

فریاد ز ا فـــرنگ و دلاویزی افـــرنگ   فـــــریاد ز شـــیرین و پرویزی افرنگ

(زبور عجم: **۱۵۳**)

اوکسانی را به ظاهر تمدن غرب چشم می‌بندند و از درون آن ناآگاه‌اند؛ مورد پرسش قرار می‌دهد که آیا از چیستی تمدن غرب آگاهی دارید و از رنگ‌های فریبنده و جلوه‌های درون‌سوزش باخبر استید؟ چون جلوه‌های ظاهری آن، کاشانه‌ی خیلی‌ها را ویران کرده و ساز و برگ زندگی شان را از بین برده است. هم‌چنان اراده و همت شماری را ضعیف ساخته و نگاه شان اسیر و غلام خویش کرده است. این در حالی است که شرق ندانسته به چنین ظاهر فریبنده، دل بسته است.

می شناسی چیســـــت تهـذیب فرنگ   در جـهان او دو ســـد فـــــردوس رنگ

جلـــوه هایـــش خانمان‌ها ســـــوخته   شــــــاخ و برگ و آشیـان‌ها ســـــوخته

ظاهـــــرش تابنده و گـــیرنده ایســـت   دل ضـــــعیف اســـت و نـــگه را بنده ایست

چشـــــــم بیـــند دل بلـــغزد از درون   پیـــــش این بت‌خانه افتد ســـــــر نگون

کس نداند شرق را تقــــــدیر چـــیست   دل به ظاهـــــــــر بســـــته را تدبیر چیست

(جاویدنامه: **۳۹۹**)

اقبال همین سیمای دورنگی‌های غرب را زیر عنوان « رویای حکیم تولستوی» در جاویدنامه چنین می‌بیند: مردی با آه و ناله غرق تا کمر در سیماب و درکنارِ آن، زن نازک اندام و جذاب-؛ چنان‌که چشمش دلی

هر بیننده‌یی را می‌رباید و حتا پیرانِ روحانی را به کفر می‌کشاند و زشتی‌ها را زیبا و زیبایی‌های را زشت جلوه می‌دهد- نیز حضور دارد. او از زن می‌پرسد که تو کیستی؟ نامت چیست و آن ناله و فریاد بی‌امان ازکیست ؟ زن می‌گوید: نامِ من افرنگین، فسون سامری در چشمم و پیشه‌ام ساحری است. در آن هنگام جوی سیماب یخ می‌بندد و استخوان‌های درهم شکسته می‌شود و جوانی بانگ بر می‌آورد و بر روزگار بد و صدای بی‌تاثیرش افسوس می‌خورد. افرنگین با طعنه به جوان می‌گوید که این وضعیت نتیجه‌ی رفتار خودت است؛ زیرا تو لذت ایمان را ترک کردی، ارزش وجودی خویش را فراموش نمودی و دین را در برابر دنیا به معامله گرفتی. جوان پس از شنیدن این طعنه، به افرنگین می‌گوید: ای گندم نمای جوفروش! از فریب شماست که چنین حالتی بر سرِ من آمده است واز فریب شماست که رهبران مذهبی مسلمان و هندو در سازش باشما ملت خویش را معامله کردند. در حالی که مهرِ تو ،آزار است و آن آزار پنهانی و دشمنی تو مرگ است و آن مرگ ناگهانی. بنابر این، تا زمانی‌که شما هستید، ملت‌ها به کام مرگ می‌روند، ولی همین‌که شما از بین رفتید، ملت‌ها به زندگی خویش ادامه خواهند داد. پس زندگی ملت‌ها در مرگ شما نهفته است.

در میانِ کوه‌سار هفت مرگ — وادی بی‌طایر و بی‌شاخ وبرگ...
غرق در سیماب مردی تا کمر — با هزاران ناله های بی اثر
برکران دیدم زنی نازک تنی — چشم او سد کاروان را رهزنی
گفتمش تو کیستی؟ نام تو چیست؟ — این سراپا ناله و فریاد کیست؟
گفت: در چشمم فسون سامری است — نامم افرنگین و کارم ساحری است
ناگهان آن جوی سیمین یخ ببست — استخوانِ آن جوان در تن شکست
بانگ زد ای وای بر تقدیرِ من — وای بر فریادِ بی تأثیرِ من...
طعنه یی آن نازنینِ جلوه مست — آن جوان را نشتر اندر دل شکست
گفت: « ای گندم نمای جو فروش — از تو شیخ و برهمن ملت فروش...
مهرِ تو آزار و آزار نهان — کین تو مرگ است و مرگ ناگهان...
مرگ تو اهلِ جهان را زندگی است — باش تا بینی که انجام تو چیست

(جاویدنامه: ۳۲۸-۳۲۹)

در پس چه باید کرد، جلوه‌های فریبنده‌ی تمدن غرب را لباس‌های مخملینی می‌داند که نگاهِ انسان شرقی را به خود خیره می‌سازد و وی را به سوی خویش جذب می‌کند تا فریب آن را بخورد و در پای آن سرفرود آورد.

رهزنِ چشـــمِ تـو خـوابِ مَخـمـلـش | رهـزنِ تـو رنـگ و آبِ مـخـمـلـش

(پس چه باید کرد: ۴۳۸)

از این‌رو به شرقیان هشدار می‌دهد که فریب ظاهرنمایی‌ها و دل‌ربایی‌های غرب را نخورند؛ چون در زیر این آراسته‌های ظاهری دامی نهفته است.

دل‌کشـا و دل‌ربا خیلی بود حسـن فرنگ | هان؛ هشـدار ای پسـر! نفریبدت دانه و دام

(بال جبرییل: ۳۸۶)

اگرچه اقبال برای تحقیق‌ها و فعالیت‌های غربیان احترام قایل است و تلاش‌های خستگی ناپذیر شان را در مهار طبیعت می‌ستاید، ولی جنبه‌های صرفاً ظاهری و جلوه‌های هیجان‌انگیز تمدن غرب را به شدت طرد می‌کند، زیرا به اعتقاد او پدیده‌های ظاهر فریب تمدن غرب با ارزش‌های بنیادی فرهنگ‌مان در تضاد است و نه تنها مناعت طبع‌مان را از بین می‌برد، بلکه تجدد و پیش‌رفتی را هم‌که عرضه می‌کند، کاملاً دروغین است(سیدین، ۱۳۷۹: ۵۶).

در بازسازی اندیشه‌های دینی در اسلام می‌گوید:« فرهنگ اروپایی در بعد عقلانی خود، تکامل یافته‌یی بعضی از مهم‌ترین نمودهای فرهنگ اسلامی است. فقط از این موضوع بیم داریم که ظاهر خیره‌کننده‌ی فرهنگ و تمدن اروپایی، حرکت فکری ما را متوقف سازد و احتمالاً در دست‌یابی به کنه حقیقت آن فرهنگ ناکام بمانیم(لاهوری، بی‌تا: ۴۱) از این سبب، تمدن غرب را ظاهر آرا و درون میر می‌داند و چنین می‌سراید:

شراری جسته‌یی گیـــــــر از درونم | کـه مـن مـانـنـد رومـی گـرم خـونـم

و گـرنـه آتـش تـهـذیـب نـوگـیـر | بـرون خـود بـیـفـروز انـدرون مـیـر

(زبور عجم: ۱۸۹)

۶،۲،۳. عقل‌گرایی و عشق‌زدایی تمدن غربی

اقبال بدین نظر است که تمدن غرب بر عقل بنیان یافته و از محبت عاری است. او به فرنگ پیام می‌دهد که اگرچه صنعت کیمیا سازی تو ریگ را تبدیل به طلا می‌کند، اما بر عشق و محبت و عواطف انسانی اجازه

نمی‌دهد که بر دل سوخته‌یی مرهم بگذارد؛ زیرا عقل در این تمدن حکم راهزنی را دارد که نباید فسون آن را بخوریم، برای این که او شرری می‌کارد و شعله‌یی می‌درود:

عقل چون پای درین راه خـم اندر خـم زد	شـــــعله درآب دوانید و جـــــهان برهـم زد
کیمیا ســـــازی او ریـگ روان را زر کرد	بر دل ســــوخته اکســـــیر محبت کـم کرد
هنـــــرش خاک بر آورد ز تهذیب فـرنگ	باز آن خـــــاک به چـــشم و پســـر مریم زد
شـــرری کاشتن و شـــــعله درودن تا کـی	عقـــــده بر دل زدن و باز گشــــودن تا کی

(پیام مشرق: ۲۸۳)

بدین خاطر است که او به دانش‌مندان غرب هشدار می دهد که فریب دانش خود را نخورند چون عقل هرچه بیش‌تر بال بگشاید، بدبختی و بیچارگی او بیش‌تر می‌شود. او می‌گوید که اگرچه غربیان به ظاهر دانش اندوخته‌اند، اما عاطفه و عشق و محبت و صفات عالی انسانی را فراموش کرده‌اند:

از من، ای بادصبا! گـــوی به دانای فرنگ	عقل تا بال گشــــــود اســت گرفتار تر است
برق را این به جـــگـر می‌زند، آن رام کند	عشـق از عقل فسون پیشه، جـگر دار تر است
عجب آن نیســـت که اعجاز میسحا داری	عجــــب این است که بیمار تو بیمار تر است
دانش اندوخته ای، دل ز کف انداخته ای	آه زان نقــــــد گـــــرانمایه که در باخـــته ای

(پیام مشرق: ۲۸۳)

باید تاکید کرد که اقبال عقل را به تنهایی نمی‌پذیرد؛ چه آن‌که عقل افلاتونی باشد یا عقل جهان پیمای دیگر و عشق درونی را بر آن ترجیح می‌دهد.

برعقــــــل فلک‌پیما ترکانه شبیخون بِه	یک ذره‌ی درد دل از عــــلم فـــلاتـون بِه

(زبور عجم: ۱۳۲)

همین مفهوم را در قسمت دیگری از زبور عجم نیز تاکید می‌کند که بر عقل افلاتونی اعتماد نمی‌کنم؛ چون از دلِ بینایی برخوردار استم.

تکیه بر عقل جهان‌بین فلاتون نکنم	در کنارم دلکی شـوخ و نظربازی هســـــت

(زبور عجم: ۱۳۰)

از این‌رو، پیشنهادش به غربیان این است که باید از عشق کمک بخواهند تا بی‌چارگی از عقل برطرف گردد و عقل به سرمنزل مقصود رهنمون شود.

چاره این است که از عشق گشـادی طلبیم	پیش او ســـــجده گذاریم و مـــــرادی طلبیم

(زبور عجم: ۲۸۳)

به اعتقاد اقبال عقل منبع رحمت است و عشق به زنده گی معنا و عمق می بخشد. بنابر این او نه غرب صرفا عقلانی را می پسندد و نه شرق صرفا معنوی را. در زبور عجم گوید:

بگذر از خاور و افسونی افرنگ مشو — که نیرزد به جَوی این همه دیرینه و نو...
چون پرِ کاه که در رهگذر باد افتاد — رفت اسکندر و دارا و قباد و خسرو

(جاویدنامه: ۴۰۹)

بنابراین، تفکر اقبال آمیزه‌یی است از عقل و عشق که تلاش می‌ورزد بر قامت عقل قبای عشق بپوشاند تا زیبایی چهره‌اش تابان شود.

زمانه هیچ نداند حقیقت او را — جنون قباست که موزون به قامت خرد است

(پس چه باید کرد: ۴۱۹)

به نظر وی شرق و غرب نتوانستند میان این دود ارزش مکمل یک‌دیگر، یعنی علم و عشق و حدت ایجاد کنند. هرکدام یکی از این دو را بر گزیدند و لاجرم گرفتار مصیبت‌های گوناگون شدند. غرب روح خود را در تلاش برای تسخیر جهان ماده از کف داد و شرق به پرورش مکتب فکری دروغینی پرداخت که حاصل آن، دوری گزیدن از مردم و بی تفاوتی نسبت به ضعف و اسارت سیاسی و فکری آنان بود. به این ترتیب نیروهای معنوی و منبع‌های فعال روح انسان در محصور قرار گرفت و زنده‌گی در هردو جامعه به انحطاط گرایید:

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

(جاویدنامه: ۳۲۰)

۶،۲،۴. سرمایه‌داری، اساس نظام طبقاتی غربی

برجسته‌ترین انتقاد اقبال به غرب، به سرمایه‌داری خشک و بی‌روح آن است که از دل و احساس بشری اثری در آن نیست و سود و سرمایه تنها ملاک تحول‌های اجتماعی است و این موضوع در خیلی از سخنان و نظریه‌های او به چشم می‌آید؛ چنان‌که در جاویدنامه، سرمایه‌داری را نظام طبقاتی غرب می‌داند که مردم را به گروه‌های سرمایه‌دار و کارگر تقسیم می‌کند و تا سرمایه‌دار، کارگران را به استثمار خویش درآورند. او گروه سرمایه‌دار را صاحب زمین می‌داند که از زحمت مزدوران (کارگران) تغذیه می‌شوند و خویشتن را فربه می‌سازند و دیگر مزدوران (دهقانان) بی‌چاره که حاصل تلاش شان به جیب سرمایه‌داران ریخته می‌شود و آنان با مزد اندک و تغذیه‌ی ناکافی با اندام باریک و خمیده به نظر می‌رسند.

حاصل آیین و دستور ملوک ده‌خدایان فربه و دهقان چودوک

(جاویدنامه: ۳۳۹)

او بدین نظر است که نتیجه‌ی کار کرباس‌پوشانِ محنت‌کش است که سرمایه‌داران، رخت‌های ابریشمین بر تن می‌کند، والیان انگشرهای از لعل می‌سازند و امیران ابزار گوهری بر اسپ خویش می‌آویزند؛ در حالی‌که این همه از قطره‌های خون این کرباس‌پوشان برهنه‌پا و اشک‌های پیهم کودکان گرسنه آنان آماده می‌شود.

ز مزد بنده‌ی کرباس‌پوش و محنت کش نصیب خواجه ناکرده کار، رخت حریر

ز خون فشانی من لعل خاتم والی ز اشک کودک من گوهر ستام امیر

(پیام مشرق: ۲۹۵)

از نظر او سرمایه‌داری، صرف در فکر چاقی جسم اند و دل شان خالی از عاطفه و مهربانی است. استثمار این سرمایه‌داران به این می‌ماند که چون زنبور، شیره‌های گل را می‌مکند و فقط برگ‌های آن را باقی می‌گذارند.

هم ملوکیت بدن را فربهی است سینه‌ی بی نور او از دل تهی است

مثل زنبوری که بر گل می‌چرد برگ را بگذارد و شهدش برد

(جاویدنامه: ۳۳۴)

این در حالی است که سرمایه‌دار بر دوش دهقان می‌نشیند و به عیش و عشرت پردازد، ولی کارگرانی که سبب بهروزی و آبادی می‌گردد، هیچ‌کاره دانسته می‌شود و هیچ امتیازی به آنان نمی‌رسد. اقبال می‌پرسد که آیا این دزدی نیست؟

به دوشت زمین بار سرمایه‌دار ندارد گذشت از خور و خواب و کار

جهان راست بهروزی از دست‌مزد ندانی که این هیچ‌کاره است دزد

(پیام مشرق: ۲۹۰)

با آن‌که این سرمایه‌داران وقدرت‌مندان به استثمار می‌پردازند و همه‌چیز کارگران را به خود اختصاص می‌دهند و حق آنان پایمال می‌کنند، به ناموس آنان نیز نظرسوء دارند. با وجود این‌که کارگر از این همه حق تلفی‌ها در حضور استثمارگر می‌نالد، ولی او خمی به ابرو نمی‌آرد و به هیچ یک از صداهای او گوش نمی‌دهد. در همین رابطه، فانون در کتاب دوزخیان روی زمین از زبان مبارز جبهه‌ی آزادی‌بخش ملی الجزایر که فرانسویان به زن وی نیز تجاوز کرده‌بودند، می‌نویسد:« باید به تو بگویم، دهقانانی را دیده‌ام که

اشک از دیده‌ی زنان شان که زیر چشم‌شان به عنف مورد تجاوز قرار گرفته بودند، پاک می‌کردند»(فانون،جز دوم، ۱۳۳۶: ۶۳).

خـواجـه نـان بـنـده‌ی مـزدور خـورد　　آب روی دخـتـر مـزدور بـرد
در حضـورش بنده‌ی می‌نالد چونی　　بـر لـب او نـالـه هـای پـی بـه پـی

(پس چه باید کرد: ۴۳۰)

بنابراین، اقبال غرب را غارت‌گری می‌داند که بدون هیچ رنجی، دست‌رنج ملت‌های دیگری را غارت می‌کند و قانون الهی را زیر پا می‌نماید و میان حلال و حرام هیچ فرق نمی‌گذارد و از خامی حکمت به استثمار مردمان کشورها می‌پردازد و حاصل زحمت و تلاش آنان را به غارت می‌برد.

آه یـورپ زیـن مـقـام آگـاه نـیسـت　　چشـم او یَـنظُـر بـه نُـورالله نـیسـت
او نـدانـد از حـلال و از حـرام　　حکمتش خام اسـت و کـارش نـاتمام
امـتـی بـر امـتـی دیـگـر چَـرَد　　دانـه ایـن مـی‌کـارد، آن حـاصـل بـرد

(پس چه باید کرد: ۴۳۰)

چنان‌که فانون هم در دوزخیان روی زمین می‌گوید:« این ناز و نعمت در عین حال رسوا کننده است؛ زیرا که کاخ‌های تنعم بر پشت برده‌ها بنا شده و ثروت‌های بی‌کران آنان از خون‌هایی است که از اسیران مکیده‌اند و یک‌سره از زیرزمین‌های کشوری رشد نیافته آمده است. بنای رفاه و ترقی اروپا با عرق و جنازه‌ی سیاهان، عرب‌ها و هندیان و زردها برپا شده است و این حقیقتی است که تصمیم داریم فراموش نکنیم»(فانون،۱۳۳۶، جز اول: ۳۷).از این‌رو، اقبال در مورد کارل مارکس می‌گوید که نظام سرمایه‌داری قاتل آدم است.

رازدان جزو کل، از خویش نامحرم شده است　　آدم از سرمایه‌داری، قاتل آدم شده است

(پیام مشرق: ۲۸۶)

در بال جبرییل می‌گوید که سرمایه‌داری جز قمار چیزی دیگری نیست؛ زیرا در نظام سرمایه‌داری، همه سود در جیب ثروت‌مندان می‌رود و سدها انسان دیگر از فرط گرسنگی در معرض مرگ قرار می‌گیرند.

گویند تجارت بود و لیک قمار اسـت　　یک تن ببرد سـود و دوسـد مرگ مفاجات
این حکمت و این دانش و تدبیر و حکومت　　خون نو شـد و تعلیم دهد راه مسـاوات
بی کاری و عریانی و می‌خواری و افلاس　　نـاچـیـز بـود بـر خـرِد غـرب فـتـوحـات

(بال جبرییل، ۴۶۶)

با این حال او به پایان نظامِ سرمایه‌داری و به آخر رسیدن عصر فریب‌کاری‌های غربی باورمند است و آن را آشکارا بیان می‌کند:

بدین گونه شد فاش، راز فرنگ | که حیران شده شیشه‌باز فرنگ
سیاست که پارینه شد، خوار شد | زمین از شه و میر بی‌زار شد
دگر دَور سرمایه‌داری گذشت | نمایش به سر شد« مداری» گذشت

(بال جبرییل: ۴۷۹)

۶،۲،۵. دموکراسی، بازی پیچیده‌ی تمدن غربی

دموکراسی در تصور اقبال آن است که قدرت در دست نماینده‌گان واقعی مردم باشد. او دموکراسی غربی را نکوهش می‌کند؛ زیرا حاصل عامل‌های اقتصادی معین بوده است و طبقه‌ی در حال رشد؛ بازرگان و صنعت‌کاران با اشتیاق شدیدی که برای قبضه‌کردن منبع‌های ثروت داشتند، علم طغیان در برابر قدرت مطلقه‌ی پادشاهان و حاکمان را بر افراشتند، ولی انگیزه‌ی اصلی آنان استثمار اقتصادی بود که آن را زیر پوشش منبع‌های خلق پنهان می‌کردند. آنان مدعی بودند که برای احقاق حق توده‌ی مردم مبارزه می‌کنند، حال آن‌که به واقع در پی کسب قدرت برای تحکیم منفعت‌های اقتصادی خویش بودند تا از این راه مردم فقیر و ضعیف را استثمار کنند. اقبال در یکی از سخن‌رانی‌های خود می‌گوید:« بر دموکراسی اروپا آشفتگی اجتماعی و هراس از هرج و مرج سایه افگنده- که عمدتا ریشه در حیات نوین اقتصادی جامعه‌ی اروپایی دارد، ولی دموکراسی اسلامی از توسعه‌ی اقتصادی سر برنیاورده، بلکه یک اصل روحانی است مبتنی بر این حقیقت که هر انسانی مرکز نیروی نهفته امکان‌هایی است که اگر خصیصه‌ی معینی در او پرورش یابد، می‌تواند به کمال برسد. اسلام از میان محرومان و رنج‌بران، مردان نو اندیش و محتشمی به‌وجود آورده است که در زندگی و قدرت نمونه می‌باشند.

دموکراسی غرب، طبقه‌های ممتاز از ترس توده و مردم را به‌وجود آوردند و آن را برای حفظ امتیازهای شان زیر پوشش حکومت مردم به ارث گذاشتند. چنین است که در نظام اجتماعی مورد نظر اقبال جایی برای این نوع دموکراسی وجود ندارد. او مردم شرق را آگاه می‌سازد که اگر می‌خواهند هویت فرهنگی خود را حفظ کنند، نظریه‌های سیاسی غرب را رها سازند. در مثنوی چه باید کرد، دموکراسی غربی را مورد انتقاد قرار قرار می‌دهد و می‌گوید:

امتی بر امت دیگر چرد | دانه این می‌کارد، آن حاصل برد
از ضعیفان نان ربودن حکمت است | از تن شان جان ربودن حکمت است
شیوه ی تهذیب نوآدم دری است | پرده ی آدم دری، سوداگری است

تا ته و بالا نگـــــــــــردد این نظـــام　　　دانش و تهذیب و دین ســــــودای خام

(پس چه باید کرد: ۴۳۰)

در بازسازی اندیشه‌ی دینی می‌گوید: « آرمان‌گرایی اروپا هرگز بدل به عامل زنده‌یی در حیات آن سرزمین نشد، بلکه نتیجه آن شد که اکنون یک من سرگردان به جست‌جوی خویش در میان دموکراسی‌های مغایر یکدیگر می‌پردازد که وظیفه‌ی شان چیزی جز استثمار مستمدان در جهت منافع ثروت‌مندان نیست. از من بپذیرید که امروز اروپا بزرگ‌ترین مانع دست و پا گیر در راه پیش‌رفت اخلاق انسان است(ماکان، ۱۳۸۲: ۹۱-۹۲).

اقبال اساساً دموکراسی غربی را بازی پیچیده‌ی سیاسی مردان غربی می‌داند که با حقه‌بازی بر سیاست‌های غرب قرار گرفته‌اند و از کشورهای مختلف جهان به حیث تخته‌ی شطرنج استفاده می‌کنند. در این بازی، غربیان مُهره‌های دلخواه‌شان را از میان این کشورها برمی‌گزینند و بازی پیچیده‌یی را بر سرنوشت آنان انجام می‌دهند. در این بازی، سرنوشت مردمان آن سرزمین‌ها در دست چند بازی‌گر قرار می‌گیرد و آنان بازی را به سود خویش انجام می‌دهند و مردم آن کشورها را چون کالای بازرگانی در معرض بُرد و باخت می‌گذارند . بازی‌گران، به امید تامین منفعت‌ها به بازی خویش ادامه می‌دهند و به رنج و عذابِ مردم هیچ توجهی نمی‌کنند. در نتیجه سرنوشت از دست مردم بیرون می‌رود، عاطفه و مهربانی از میان شان رخت می‌بندد، پول پرستی در دل‌ها جاگزین می‌شود ، فرزندان بار دوش مادران قرار می‌گیرند و گاهی از شدت استثمار، طراوت از وجود شان از بین می‌رود و مردم آن سرزمین، تاری بر زخمه نمی‌زنند و خلاقیت و ابتکارشان رشد نمی‌کند و به فعلیت در نمی‌آید. این روش دموکراسی غرب در سرزمین‌های شرق است که هرگز صدای زندگی برای مردمان دیگر در آن به صدا در نخواهد آمد.

وای بـر دســـتور جـمـهـور فـرنـگ　　　مرده تر شـــد مرده از صـــور فرنـگ
حقـه‌بـازان چـون ســپـهـر گـردگـرد　　　از امـم بـر تـخـتـه‌ی خـود چـیـد نـرد
شـــا طران ا ین گـنج‌ور و آن ر نج بر　　　هــر زمــان انــدر کـمـیــن یـک دگــر
فــاش بــایــد گــفــت ســـر دل‌بــران　　　مــا مــتــاع و ایــن هــمــه ســـودا گــران
دیـده‌هـا بـی‌نـم ز حـب ســیـم و زر　　　مـــادران را بـــار دوش آمـــد پـســـر
وای بـر قـومـی کـه از بـیـم ثـمـر　　　مــی بــرد نــم را ز انــدام شـــجــر
تـا نـیـارد زخـمـه از تـارش ســرود　　　مــی کـشـــد نــازاده را انــدر وجــود

(جاویدنامه: ۳۳۹)

اقبال در پیامی در اول ژانویه ۱۹۳۸ به مناسبت سال نو، از رادیو لاهور هند پخش شد دموکراسی را نقابی خواند که به وسیله‌ی غربیان به چهارگوشه‌ی جهان می‌تازند و آزادی آنان را سلب می‌کنند. او گفت:« زمان حاضر افتخار دارد که از نظر علم ودانش و اختراع علمی، به پیش‌رفت‌های بی‌مانندی دست یافته. امروز بعد مکان و زمان رو به کاهش می‌رود و انسان با افشاءکردن رازهای طبیعی و استفاده از نیروهای آن، به منظور نیل به مقصدهای خویش به پیروزی‌های حیرت‌انگیز می‌رسد. ولی با وجود تمام این پیش‌رفت‌ها، در روزهای جبر و استبداد شاهنشاهی نقاب دموکراسی، ملی‌گرایی، کمونیزم و فاشیزم وغیره را به صورت کشیده و در پس این نقاب‌ها در چهارگوشه‌ی جهان عزت و شرف و حریت انسانی چنان با خاک یکسان داشته که تیره‌ترین برگ تاریخ جهان، نمونه‌یی از آن را ندارد. امروز ثابت شده، افرادی به اصطلاح سیاست‌مدار که مسوولیت رهبری مردم و نظام حکومت را به عهده گرفته‌اند، شیطان‌های قتل و غارت و ظلم و ستمند. حاکمانی که حفظ ارزش‌های انسانی را وظیفه دارند، برای نفع خویش، خون سدهزار انسان را بر زمین می‌ریزند و بر میلیون‌ها انسان بی‌گناه دیگر حکومت خود را تثبیت می‌کنند و با استیلا بر کشورهای عقب‌مانده، مذهب، اخلاق، سنت‌ها و رسم‌ها و فرهنگ و ادبیات آن‌ها را تحت اختیار می‌گیرند(اقبال، ۱۳۷۲، ج۲: ۸۴۱).

او نه‌تنها دموکراسی غرب را مورد انتقاد قرار داده، کارایی آن را زیر پرسش می‌گیرد، بل بر کثرت‌گرایی نظام جمهوری هم می‌تازد و می‌گوید نظام جمهوری که بدون در نظر گیری تخصص و دانش‌محوری، تصمیمش را بر اساس اکثریت می‌گیرد، باطل و مردود است و نمی‌تواند راه حل انسانی را ارایه دهد.

متاع معنی بیگانه از دون فطـــــرتان جویی ؟ ز موران شـوخی طبع سـلیمانی نمی‌آید

گریز از طرز جمهوری غلام پخته‌کاری شو که از مغز دو سد خر فکر انسانی نمی‌آید

(پیام مشرق: ۲۵۹)

همین‌گونه در ضرب کلیم هم تاکید می‌دارد که معیار نظام جمهوری بر اساس کمیت انسان صورت می‌گیرد و در آن رای یک انسان دانش‌مند ومتخصص با رای یک آدم بی‌سواد و جاهل برابر دانسته می‌شود و هیچ‌گاه، آگاهی و تبحر به عنوان معیار سنجش در نظر گرفته نمی‌شود.

این راز بشـــد فـاش ز یـک مرد فرنگی هرچند به آن پی نبرد شـــخص خردمند

جمهوریت، آن گونه نظام اسـت که در آن آدم بِشـــمـارنـد، نـه مـیـزان بـنـمـایـنـد

(ضرب کلیم: ۶۹۰)

اما به بنابر نوشته‌ی جاوید اقبال، اقبال مخالف مردم سالاری نبود. او می‌نویسد: « بنا به گفته‌ی اقبال هدف واقعی اسلام تاسیس یک « مردم سالاری معنوی» است. او نخستین مسلمان در شبه قاره‌ی هند است که دولت را در اسلام به عنوان « مردم سالاری معنوی» تعریف می کند. به عبارت دیگر او دولتی را حقیقتا اسلامی می‌شمارد که در آن تمامی دین‌ها، فرقه‌ها و آیین‌ها یکسان آزاد باشند و به واقع مورد تسامح، احترام و پذیرش واقع شوند. بنابراین، به عقیده‌ی وی دولت مورد نظر اسلام برتر از انواع دولت‌های مختلفی است که تمدن غرب بر بنیاد انسان‌گرایی سکولار به وجود آورده است(ماکان،۱۳۸۲: ۲۲۵).

۶،۲،۶. مادی گرایی تمدن غربی

نگاه دیگر اقبال به غرب این است که دانش‌های جدید غرب فاقد روح معنوی و نگاه عمیق به زندگی است و آن حجاب اکبر و بزرگ‌ترین مانع رشد واقعی انسان به شمار می‌رود؛ چون هدف دانش‌های امروزی رسیدن به رفاه و سرمایه است واز دایره‌ی محسوس‌ها بیرون نمی‌رود و با حقیقت‌های عالم کاری ندارد. این دانش انسان را از پیمودن راه درست باز داشته و خنجر یأس را بر گلوی انسان می گذارد و او را از بین می‌برد. این علم فقط به نقش خرد و عقل پا می‌فشارد و از جایگاه محوری عشق غافل است؛ در حالی‌که بی‌عشق راه به‌جایی نخواهد رسید و عالم، وجودی نخواهد داشت.

دانش حاضر حجاب اکبر است — بت پرست و بت‌فروش و بت‌گر است
پا به زندان مظاهر بسته است — از حدود حس برون ناجسته است
در صراط زندگی از پا فتاد — بر گلوی خویشتن خنجر نهاد
جمله عالم ساجد و مسجود عشق — سومنات عقل را محمود عشق
این می دیرینه در میناش نیست — شورِ یا رب قسمتِ شب‌هاش نیست

(اسرار خودی: ۶۸)

و در جاوید نامه هم می گوید که تمدن غرب فقط به امور مادی توجه دارد، با عقل گرایی بی‌حد از معنویت جدا افتاده و هستی‌اش عاری از شور و حال شده؛ پس نیک بختی شان را در شکم‌ها به جست‌وجو می گیرند و از پرورش روح غافل اند:

غربیان گم کرده اند افلاک را — در شکم جویندجان پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جان پاک — جز به تن کاری ندارد اشتراک

(اسرار خودی: ۳۳۴)

سوز و مستی را مجو از تاکشان — عصر دیگر نیست در افلاک شان

(جاویدنامه: ۳۳۵)

در بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام، مادیت و معنویت را دو عنصر سازگار باهم تعریف می‌کند و می‌گوید:« از نظر اسلام، معنویت و واقعیت دو نیروی رویاروی هم نیستند که نتوانند با هم بسازند. حیات معنویت در سازگاری با واقعیت و جهان ماده است، نه آن‌که کاملاً از آن‌ها منقطع شود، در این صورت بنیان‌های اساسی زندگی با تقابل‌ها و تضادهای محنت‌آور به ویرانی کشیده خواهد شد. اما معنویت پیوسته تلاش دارد تا واقعیت را از آن خود کند، به امید آن که سرانجام واقعیت را در خود مستحیل و آن را مثل خود ساخته، همه هستی‌اش را منور سازد(لاهوری، بی‌تا ۴۳).

از نظر اقبال، اگر آدمی همه توجه خود را به معنویت و عالم بالا معطوف دارد و از عالم واقع غافل بماند و یا به عکس فقط متوجه تسخیر آفاق شود و انفس را رها کند، نتیجه ی شان به یکسان زیان‌بار است. بنابر این « نه شرقی و نه غربی » او یعنی هم « شرقی ، هم غربی » . او می گوید اگر عقل و عشق از هم جدا افتند، اساس زنده‌گی لطمه می بیند. برای آن که بتوان هر دو را داشت باید جامعه‌یی مرکب از این دو پدید آورد:

از محبـــت چـــون خودی محکم شود　　قـــــوتـــش فـــرمانده عالم شـــود

(اسرار خودی: ۴۷)

ولی، تمدنی راکه بر اساس مادی‌گرایی استوار باشد، بنیاد آن را بسیار ضعیف و هم‌چون آشیانه‌یی که بر شاخ ضعیف درخت می‌داند که دیوارهای بلورین آن توان پایداری در برابر حادثه‌ها را ندارد و اگر به مرگ طبیعی خود نَمُرد با خنجر خویش کارش یک‌سره خواهد شد. چون همه مشکل‌های جهان؛ به ویژه مسلمانان ناشی از آن است، چون از معنویت منکر است و بدون مقصد انسان را آب و گلی تعریف می‌کند.

یورپ از شمشـــیر خـــود بسمل فتاد　　زیر گـــردون رســـــــــم لادینی نهاد

مشکلات حضـــرت انســـان از اوست　　آدمیـــــــــت را غـــــم پنهان از اوست

در نگاهـــــش آدمی آب و گل است　　کاروان زنده گی بی منـــــــــزل است

(پس چه باید کرد: ۴۳۶)

همین‌گونه در زبور عجم هم اقبال نسبت به مادی‌گرایی غرب اعتراض می‌کند و باورمند است که غرب در دام مادی‌گرایی از بین خواهد رفت.

اگر در دل جهانی تازه‌یی داری بُرون آور　　که افرنگ از جراحت‌های پنهان بسمل افتاده‌است

(زبور عجم: ۱۵۹)

او به مردم می‌گوید:« آگاه باشید که عصر حاضر، ملک‌الموتی‌ست که جان انسان ها را در بدل فکر معاش می‌ستاند.

عصـر حاضـر ملک‌الموت تو باشـد، زیرا   قبض روح تو کنـد در بـدل فکر معـاش

(ضرب کلیم: ۶۴۲)

جاوید اقبال می‌نویسد: « اقبال در نوشته‌ها و اشعارش بارها به غرب و ملت‌هاس استعمارگر تذکر داد که اصل‌های احترام به انسانیت را رعایت کنند و گرنه نام و نشانی از آن‌ها باقی نخواهد ماند. به نظر وی انسان جدید غربی حالت بیمارگونه دارد و این انسان جدید به سبب تخصص در دانش‌ها و فلسفه‌های انتقادی، در وضع بسیار بدی به سر می‌برد، بی‌شک طبیعت‌پرستی این صلاحیت را به آن داده است تا نیروهای فطری را تسخیر کند. اما در باره‌ی آینده اعتماد خود را از دست می‌دهد و به این سبب مغلوب می‌شود و در نتیجه فعالیت‌های ذهنی خود، روح انسان جدید می‌میرد. بی‌ضمیر و باطن می‌شود. از نظر اندیشه و اعتقاد او با ذات خویش درگیری پیدا می‌کند و در سطح‌های مختلف اقتصادی و سیاسی با دیگران پیکار دارد. او آن‌قدر قدرت ندارد که خودخواهی« انانیت» خود را تسکین و مال‌اندوزی خویش را کنترول کند و بر این اساس می‌کوشد و برای دستیابی به مرتبه‌های اعلای زندگی به تدریج رو به زوال می‌رود. در حقیقت باید گفت: « زندگی او بی‌زاری می‌آورد» (اقبال ، ۱۳۷۲ ، ج۲: ۸۷۴)

این سخن اقبال، تداعی‌گر گفته‌ی فرانتس فانون در مورد اروپاست که اذعان داشت، اروپا رو به اضمحلال است و سارتر از آن این‌گونه تعبیر می‌کند:« وقتی فانون در باره‌ی اروپا می‌گوید که به سوی نیستی و اضمحلال می‌رود، به هیچ‌وجه اعلام خطر نمی‌کند، بلکه تشخیص مرض می‌دهد. این طبیب نه ادعای محکوم کردن قطعی اروپا را دارد و نه مدعی نهادن وسیله‌های علاج در اختیار اوست. از خارج، از روی نشانه‌های مرض جمع‌آوری کرده است که اروپا در حال نزع می‌بیند(سارتر، ۱۳۳۶، مقدمه دوزخیان روی زمین: ۲).

۶،۲،۷. اسلام هراسی تمدن غربی

بحث دیگری را که اقبال به آن می‌ستیزد، اسلام هراسی در تمدن غرب است. او در دفتر اردوی ارمغان حجاز، قصیده‌یی زیر عنوان « پارلمان ابلیس» دارد که در آن دسیسه‌های غربیان در برابر مسلمانان را به بررسی گرفته است و آن می‌تواند نمونه‌ی خوبی از اسلام هراسی تمدن غرب و هدف‌های غربیان را به نمایش بگذارد. وی در این قصیده گزارشی از یک جلسه‌ی پارلمانی را به تصویر می‌کشد که شیطان‌های جهان و نمایندگان نظام ابلیسی، به بررسی و مطالعه‌ی روی‌کردها، مکتب‌ها و جنبش‌های سیاسی روز که

نظام آن‌ها را تهدید می‌کنند و سدی در برابر هدف‌های آن‌ها قرار دارند، پرداخته است. این جلسه که به ریاست« ابلیس» (شیطان بزرگ) برگزار شده است، ابتدا هریک از نماینده‌گان، رای خود را ارایه داده‌اند و سپس رییس مجلس، پس از بررسی نظریه‌های آنان، دستور و رای نهایی خود را که برخاسته از تجربه‌ی طولانی و مطالعه‌ی وسیع وی می‌باشد اظهار داشته است. این نمونه که در کتاب شگفتی‌های اندیشه‌ی اقبال تسجیل یافته است، در زیر نقل می‌شود:

خلاصه‌ی رای ابلیس این است که مسلمانان، دشمن شماره‌ی یک و یگانه رقیب و هماوردی است که نظام ما را تهدید می‌کند و می‌تواند آن را از پای درآورد، مسلمان شراره‌یی است که به سرعت، تبدیل به آتش می‌شود، پس مصلحت این‌که دوستان و هم‌کاران، تمام قدرت تفکر خود را در راه نابودی یا تضعیف یا سرگرم نمودن و غافل ساختن این دشمن، بسیج کنند. در این قصیده بسیاری از واقعیت‌ها در راستای توصیف سیمای راستین مسلمان و اطلاع‌های دقیق از سایر مذهب‌های سیاسی و رهبران آن‌ها وجود دارد که دانستن آن‌ها مفید است، اینک گزارشی فشرده‌ی این مجلس تقدیم حضور تان می‌گردد:« شیطان‌های بزرگ و معاونان و مشاوران ابلیس، در مجلس شورای خویش جلسه‌یی به ریاست شیطان بزرگ تشکیل دادند و پیرامون مشکل‌های جهان و خطرهایی که آینده‌ی نظام شیطانی آنان را تهدید می‌کند، بحث و تبادل نظر کردند. یکی از شیطان‌ها، نظام جمهوری کشورها را خطری بزرگ برای برنامه‌های شیطانی دانست. شیطان دوم گفت: از نظام جمهوی هراسی نداشته باشید، زیرا جمهوریت ماسک و پوشش جدیدی برای نظام سلطنتی است که صرفا تغییر نام پیدا کرده است، ما هستیم که نظام سلطنتی را لباس جمهوری پوشانیده‌ایم. ما دیدیم مردم دارند آگاه می‌شوند و قدرت و عظمت خود را درک می‌کنند و ترسیدیم که مبادا برضد نظام ما شورش کنند و انقلابی به راه اندازند که برای ما عاقبت خوبی نداشته باشد، لذا آنان را به وسیله‌ی این اسباب‌بازی(جمهوری) سرگرم کردیم، زیرا سلطنت، منحصر به وجود سلطان و پادشاه نیست، بلکه اساس آن بهره‌کشی از انسان‌هاست، حال چه با تشکیل مجلس و خانه‌ی ملت باشد و چه با بودن درباری هم‌چون دربار خسرو پرویز، فرقی نمی‌کند، چراکه روح استبداد هم‌چنان به قوت خود باقی است. مگر نمی‌بینید که نظام جمهوری غربی ظاهری آراسته و دل‌ربا دارد، ولی باطن آن از درون چنگیز و نیز تاریک‌تر است؟!

شیطان سوم گفت: اگر روح استبدادی در نظام جمهوری باقی است، پس جای نگرانی نیست، ولی آقای نایب رییس در باره‌ی مصیبت بزرگ و فتنه‌ی هولناکی که « کارل مارکس» یهودی، این کلیم بی‌تجلی و مسیح بی‌صلیب بر پا کرده است، چیست؟ زیرا او هرچند پیامبر نیست، ولی برای پیروانش کتاب مقدسی

دارد و جهان را به لرزه در آورده است. او بردگان را به قیام برضد اربابان‌شان واداشته است و اینک پایه‌های آقایی و سروری ما متزلزل شده است:

آن کلیم بی‌تجلی، آن مســیح بی‌صــلیب		نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب

شیطان چهارم خطاب به رییس مجلس گفت: گرچه افسون‌گران اروپا، مریدان مخلص و فرمان‌بردار تو هستند، ولی من به هوش و زیرکی آنان اعتماد ندارم، زیرا سامری(مارکس) یهودی که نسخه‌یی از مزدک (رهبر و کمونیست ایرانی) است، نزدیک است که بنیان جهان را فرو ریزد، ترسوهای دل شیرا پیدا کرده‌اند فقیران با پاشاهان به رقابت برخاسته‌اند. ما حرکت کمونیستی را ناچیز شمردیم، ولی اینک خطر آن به جایی رسیده است که آینده‌ی حکومت و سیادت شما سرورگرامی را تهدید می‌کند . امکان دارد، نظام جهان را دگرگون کند.

« ابلیس» رییس مجلس، لب به سخن گشود و گفت: زمام دنیا هم‌چنان به دست من است و هرگونه که بخواهم عمل می‌کنم. آن‌گاه که من ملت‌های اروپایی را تحریک کنم و مانند سگ به جان هم بیفتد و هم‌چون گرگ یک‌دیگر را پاره پاره کنند، جهان شاهد دگرگونی شگفتی خواهد شد. آن‌گاه که در گوش رهبران سیاسی و اسقف‌های کلیسا و پدران روحانی زمزمه کنم زمام عقل از کف شان بیرون می‌رود و دیوانه می‌شوند. اما آنچه در باره‌ی کمونیسم گفتید بدانید که منطق مزدکی (فلسفه‌ی اشتراکی) نمی‌تواند شکاف ژرفی را که طبیعت بین انسان‌ها پدید آورده است، پر کند. من از این کمونیست‌ها رانده شده و بی‌نوایان سفیه بیمی ندارم. اگر ترس و بیمی هست، باید از ملتی بترسم که همواره شراره‌ی زندگی و بلندپروازی زیر خاکستر شان نهفته است و در میان آنان مردانی وجود دارد که سحرگاهان از بسترهای نرم فاصله می‌گیرند و هنگام نیایش با پروردگارشان اشک برگونه‌های شان جاری است. آگاهان با فراست می‌دانند خطری که آینده ما را تهدید می‌کند، اسلام و مسلمانان هستند، نه کمونیسم.

من به خوبی می‌دانم که این امت عمل به قرآن را رها کرده است و هم‌چون ملت‌های دیگر به ثروت‌اندوزی و محبت مال گرفتار شده است. می‌دانم که شب تیره‌ی آسمان مشرق‌زمین را فراگرفته است و عالمان اسلامی در حال حاضر توان آن را ندارند که تاریکی‌ها را بزداید و جهان را بانور عرفان و دانش خود روشن کنند، اما می‌ترسم حوادث تکان‌دهنده روزگار آنان را بیدار کند و به سوی شریعت محمدی‌ص رهنمون سازد. من شمار را از آیین محمدی‌ص می‌ترسانم که پاسداری حقوق، آب‌رو، ناموس و شرف انسان‌هاست، دین و کرامت و شرافت ، دین امانت وعفت، دین مروت و شهامت، دین جهاد و مبارزه، دینی

که هر نوع بردگی و بهره‌گیری غیر مجاز از انسان‌ها رامحکوم می‌کند و فرقی بین آقا و برده و شاه و گدا قایل نیست و دستور می‌دهد که مال و دارایی باید از پلیدی پاک و صاف باشد. اسلام ثروت‌مند را امانت‌دار خدا می‌داند و می‌گوید: زمین مخصوص خدا است، نه ملک پادشاهان». کدام انقلاب خطرناک‌تر از انقلابی است که این دین، در جهان اندیشه و عمل (با همین جمله) بر ساخته است؟

پس هرچه بیش‌تر تلاش کنید که این از چشم مردم جهان پنهان بماند، جای شادمانی است که مسلمان معاصر از نظر ایمان و اعتماد به پروردگارش ضعیف است. به سود ماست که مسلمانان به علم و کلام و الهیات و تأویل کتاب خدا سرگرم شوند و از قیام بر ضد ستم‌گران غافل بمانند. برگوش‌های مسلمانان پرده افکنید تا چیزی نشنوند، زیرا مسلمان می‌تواند با اذان و تکبیر خودطلسم جهان را بشکند. بکوشید تا خواب غفلت مسلمانان طولانی شود. دوستانم! شما باید مسلمانان را از کار و تلاش و سخت‌کوشی بازدارید تا در میدان رقابت جهان بازنده باشند. به سود ماست که مسلمانان محتاج و برده دیگران باشند و از میدان فعالیت و نوآوری کناره‌گیری کنند و صحنه را برای دیگران واگذازند. وای برما اگر این امت که دینش او را به مراقبت و نظارت جهانی دستور داده است، بیدار شود و به وظیفه‌ی خود عمل کند(ندوی، ۱۳۸۶: ۱۱۲-۱۱۵).

همین‌گونه، اقبال در جاهای دیگری دیوان خود از سیاست‌های عرب‌ستیزی غربیان؛ به ویژه در برابر مردم فلسطین به شدت انتقاد می‌کند و آن را برنامه‌ی اسلام ستیزانه آنان تلقی می‌کند. او می‌گوید:« اگر غربیان می‌گویند که فلسطین سرزمین یهود است و به یهود تعلق دارد، چرا نمی‌پذیرند که در هسپانیا عرب، یعنی مسلمانان حق دارند ؟ به نظر می‌رسد در زیر این ادعا هدف‌های استعماری و اسلام ستیزی نهفته است، نه چیزی دیگری.

بر خاک فلسطین اگرش حق یهود است — پس از چه به هسپانیه حق نیست عرب را
دارد هدف و قصد دگر دولت انگریز — نی قصه‌ی نارنج و یا شهد و رطب را
(ضرب کلیم: ۶۹۵)

او در خطاب به عرب‌های فلسطینی می‌گوید :« ای فلسطینیان آگاه باشید که راه‌حل شما ، نه در لندن است و نه در ژنیوا؛ چون شاه‌رگ غرب در دستان یهود است و آنان در پی غلامی شماست و گفته می‌شود که اگر غلامی آنان را بپذیرید، به مشکل تان رسیدگی می‌کنند، ولی باخبر که هرگز به چنین کاری تن ندهید و به خویش تکیه کنید و لذت وجود را از بین نبرید.

زمانه نیست هنوز از فروغ آن فارغ — ترا هنوز که آن شعله در وجود بود
نه در «ژنیو» بود دارو یت، نه در لندن — رگِ فرنگ چو در پنجه‌ی یهود بود
شنیده‌ام ز غلامی رهِ نجات ملل — به خویش تکیه وز آن لذت نمود بود

(ضرب کلیم: ۶۹۷)

و بالاخره اقبال بدین باور است غرب با نام اسلام سر ستیز دارد و آن را دشمن خود می‌داند.

غرب را ضدیت ار هست به لفظ «اسلام» — هست نام دگر دین خدا «فقر غیور»

(ضرب کلیم: ۶۰۵)

۶،۲،۸. ناپاکی روح تمدن غربی

از نظر اقبال روح تمدن غرب ناپاک است و آن دل و دیده‌ی انسان را تباه می‌سازد. زمانی که روح یک تمدن از ریشه ناپاک باشد، پیداکردن ضمیر پاک، اندیشه‌ی بلند و ذوق لطیف از آن ناممکن است.

بود تمدن غربی، فساد دیده و دل — که روح آن مدنیت، نمانده است عفیف
چو روح پاک نباشد، پس از کجا یابی — «ضمیر پاک و خیال بلند و ذوق لطیف»

(ضرب کلیم: ۶۳۴)

او تصر یح می‌دارد که فساد تمدن غرب در همه بعدهای آن هویداست، ولی غرب تلاش می‌نماید که این همه فساد وآلودگی خویش را در پوشش انتخابات، پارلمان، صدارت و آزادی پنهان ساخته و به مردم عرضه کند.

چو تخم عصرِ نو گندیده باشد — ز جا بردارش و در کوچه انداز
وکالت، انتخابات و صدارت — ز آزادی برآوردند هر راز
ربود همراه خود آقای نجار — چه تیز این رنده‌ی غرب است و خوشتاز

(بانگ درا: ۳۳۹)

اقبال یکی از فسادهای تمدن غرب را ظلم و بی‌رحمی‌یی می‌داند که چنگیزوار دنیا را به نابودی و تباهی کشانیده است:

عالم همه ویرانه ز چنگیزی افرنگ — معمار حرم، باز به تعمیر جهان خیز

(زبور عجم: ۱۵۳)

در بانگ درا، تمدن غرب را به مثابه‌ی آتشی بی‌پروا می‌داند که برق در خرمن و صحرا و گلشن و حتا در انسان‌ها می‌زند و همه را در گلخنش از بین می‌برد.

عهدِ نو برق بود شعله به هر خرمن هست
نیست پرواش که صحراست و یا گلشن هست

همه اقوام کهن هیزم این گلخن اســـت
ملت ختم رُسُل، شعله به پیراهن هست

(بانگ درا: ۲۴۹)

در بال جبرییل هم به شرقیان هشدار می‌دهد که از غرب باد موافق نمی‌وزد و نباید هیچ شرقی‌یی، انتظار باد موافق و آرزوی خیر و خوش‌بختی را از غربیان داشته باشد.

دیده‌ای؟ از غرب کس بادِ مـــوافق آورد
بازگو! از کیست این خاک؟ از که نورِ آفتاب

(بال جبرییل: ۴۷۵)

زیرا، غرب مادر تمام فتنه هاست که هنوز هم عقیم و نازا نشده است:

فتنه‌یی را که دو ســـد فتنه به آغوشش بود
دختری هـست که در مهد فرنگ اسـت هنوز

باش تا پرده گشـــــایم ز مقام دگـــــری
چه بود شرح نواها که به چنگ اســـت هنوز

(زبور عجم: ۱۴۷)

۶،۲،۹. افسون‌گری تمدن غربی

او می‌گوید که غربیان شیوه‌های مختلف ساحری را در دست دارند و به افسون مردمان می‌پردازند تا باشد آنان را در دامِ خویش گرفتار سازد.

غـربـیـان را شـــیـوه‌هـای ســـاحـری
تکیه جز بر خویش کردن کافری اســت

(جاویدنامه: ۴۰۰)

پیامش به افسون شدگان غرب این است که اگر بخواهند از افسون آن نجات یابند، چشم از آن بندند و به سوی آن نگاه نکنند.

فروغ غرب ترا کرده ای پســر افســون
کند نگاه ترا حفظ، صـــا حب « مازاغ»

(ضرب کلیم: ۶۴۴)

از نظر او، غرب از نگاه عقلانی بر جایگاه بالای راه یافته و سخنی از ستارگان و سیاره‌های به میان می‌آورد، ولی با خبر که شیوه‌ی آن رنگ افسون دارد و در پی فریب مردمان است.

فرنگ گرچه ســخن با ســتاره می‌گوید
حـذر کـه شـیوه‌ی او رنـگِ جوزنی دارد

ز مرگ و زیست چه پرسی درین رباط کهن
که زیست کاهش جان، مرگ جان‌کنی دارد

(پیام مشرق: ۲۷۲)

در ضرب کلیم، او از سیاست‌های افسون‌گری غرب به خدا شکایت می‌برد و می‌گوید:« ای خدا ! غرب سیاستش را در برابر قانون خودت وضع کرده است و بر مبنای آن بر جهان فرمان‌روایی می‌کند، اما با تاسف که امیران و رییسان امت مسلمان، بیش‌تر از آن پیروی می‌نمایند.

ای خدا ! خودت یک ابلیس آفریدی، آن‌هم از آتش، ولی غرب با سیاست‌های شیطانی‌اش هزاران ابلیسی از خاک آفریده است که بین مردم جاگرفته‌اند و در خدمت غرب قرار دارند.

حریف تست خدایا ! سیاست افرنگ — مگر نکرده نمازش به جز امیر و رییس
تو آفریدی یک ابلیس، آن از آتش — ز خاک خلق نمود او، دوصد هزار ابلیس

(ضرب کلیم: ۶۸۶)

با این روی‌کرد اذعان می‌کند که در درونِ ساز و موسیقی غربی نغمه نه، فریاد است.

بیا که سازِ فرنگ از نوا بر افتاده است — درونِ پرده‌ی او نغمه نیست، فریاد است
ز ما نه کهنه‌بتان را هزار بار آراست — من از حرم نگذشتم که پخته‌بنیاد است

(مثنوی مسافر: ۴۴۹)

و در ارمغان حجاز آشکارا بیان می‌دارد که نوشیدنِ می‌غرب، درد سری بیش نیست و نشستن در پای سخنانِ غربی هم ضیاع وقت است.

می از می‌خانه‌ی مغرب چشیدم — به جانِ من که دردِ سر خریدم
نشستم با نکویانِ فرنگی — از آن بی سودتر روزی ندیدم

(ارمغان حجاز فارسی: ۴۷۵)

از نظر اقبال، آزادی که فرهنگ امروز یا تمدن غرب برای مردم می‌بخشد، آزادی نه بل اسارت یا گرفتاری است که در ظاهر واژه‌ی آزادی عرضه می‌گردد.

مرا فرهنگ امروزی، بداد آن‌گونه آزادی — که آزادی در ظاهر و در باطن گرفتاری

(بال جبرییل: ۳۹۵)

و در پایان به شرقیان هشدار می‌دهند که خرید متاع بازرگان غرب، سبب کساد بازار شرقیان می‌شود و اما برعکس آن‌چه را غربیان سبب بازار شرق می‌دانند، همان هنر خیلی باارزشی است که نباید افسون شد و در دام غرب اغفال گردید.

به آن‌چه تاجر افرنگ گفته است کساد — همان متاع، هنر است چیزی دیگر نیست

(بال جبرییل: ۴۰۵)

۶،۲،۱۰. بدآموزی در نظام آموزش غربی

اقبال از نحوه‌ی نظام آموزش و پرورش در کشورهای اسلامی به شدت ناراض بود، زیرا بدین نظر بود که آموزش و پرورش جدید برای مسلمانان مناسب نیست. مخالف طبیعت و سرشت آن‌ها است و در میان آنان کردار غیر اسلامی را ایجاد می‌کند و از گذشته‌ی درخشان آن‌ها را جدا می‌سازد. هدف آموزش به‌جای آن‌که قدرت اراده در انسان تولید کند، فقط ذهن را می‌پروراند. اقبال فکر می‌کرد که ملت‌های برای این زنده هستند که آنان شخصیت‌های بزرگ گذشته را فراموش نکرده‌اند. مسلمان نظامی آموزشی می‌خواهد که سابقه‌ی درخشان تاریخی و اجتماعی آن‌ها را زنده نگاه‌دارد و در آن‌ها کردار خالص اسلامی تولید کند(اقبال، ۱۳۷۲ ،ج ۱: ۲۷۳)؛ نه این‌که آنان را از فرهنگ خویش بیگانه ساخته، بی‌دینی و ماده‌گرایی را در وجود شان ترزیق نماید.

او معتقد است که آموزش جدید، گناه بزرگی را نسبت به فرزندان نسل جدید مرتکب شده است، زیرا شیوه‌ی آموزش به سواد وآگاهی ظاهری اکتفا نموده و به تغذیه‌ی قلب و روان و تزکیه‌ی روحی و اخلاقی و مشتعل ساختن نیروی عاطفی آنان توجهی نکرده است، بنابر این نسلی پرورش یافته است که از نظر توانایی‌های فکری و جسمی، غیر متوازن و ناهماهنگ است. میان ظاهر و باطن، عقل و قلب، دانش و عقیده‌ی او تفاوتی از زمین تا آسمان وجود دارد(ندوی، ۱۳۸۶: ۶۶-۶۷)؛ از این رو، روند آموزش در مکتب را سبب ربودن ذوق دینی جوانان، خود بیگانگی و فرورفتن درگرداب غرب می‌داند و نسبت به این کار ناله‌های سوزناک سر می‌دهد که چرا این فاقه‌کشان نظام آموزشی را از غرب می‌گیرند و با آن فرهنگ درشت غربی را در جان خویش فرو می‌برند.

مکتب از وی جذبه‌ی دین در ربود — از وجودش این قدر دانم که بود
این ز خود بیگانه، این مست فرنگ — نان جو می خواهد از دست فرنگ
نان خرید این فاقه‌کش با جان پاک — داد ما را ناله های سوزناک

(پس چه باید کرد: ۴۴۰)

انتقاد شدید او نسبت به مرکزهای علمی و نصاب درسی این است که در این نصاب آموزشی، تاثیر پیدا وپنهان غرب جاگرفته و بچه‌ی شاهین را عادت مرغابی و بچه‌ی شیر را خوی میشی می‌آموزد.

خشت را معمار ما کج می نهد — خوی بط با بچه‌ی شاهین دهد

(جاویدنامه: ۴۱۳)

از نظر او شیوه‌ی آموزش فعلی یا همان نظام آموزش غربی، سبب اضطراب فکری می‌گردد و یقین دینی را از دل می‌رباید و انسان را به سوی بی‌دینی رهنمون می‌شود.

علم حاضر پیش آفل در سجود　　　شک بیفزود و یقین از دل ربود

(زبور عجم: ۱۹۶)

از تاثیر چنین آموزشی است اقبال تاکید می‌دارد که جوانان امروزی از نظر روحی تشنه‌اند و در جام آن‌ها آبی وجود ندارد. گرچه آراسته به دانش عصری هستند، مگر روح شان تاریک است، یقینی در دل ندارند، سطحی نگرند، امیدی به آینده‌ی پرشکوهی در میان شان نیست و بی‌اعتماد به خویش و باورمند به بیگانگان هستند؛ چنان‌که کلیسا را از خاک اسلام آباد می‌کنند.

نوجوانان تشنه لب خالی ایاغ　　　شسته‌رو تاریک جان روشن دماغ

کم نگاه و بی یقین و ناامید　　　چشم شان اندر جهان چیزی ندید

ناکسان منکر ز خود مومن به غیر　　　خشت‌بند از خاک شان معمار دیر

(جاویدنامه: ۴۱۳)

از همین سبب، او دانش حاضر را بزرگ‌ترین مانع رسیدن به خدا و هدایت‌گر انسان به سوی بت‌گری و بت‌فروشی می‌داند.

دانش حاضر حجاب اکبر است　　　بت‌پرست و بت‌فروش و بت‌گر است

(اسرار خودی: ۶۸)

و در کتاب بازسازی اندیشه‌ی دینی نیز تاکید می‌کند که انسان امروزی با فلسفه‌های که در نقادی و تخصص‌گرایی علمی دارد، خود را در وضع عجیبی گرفتار می‌بیند. طبیعت‌گرایی، قدرت بی‌سابقه‌یی برای مهار نیروهای طبیعت به وی بخشیده، ولی ایمان را از زندگی آینده‌اش دزدیده است ... بنابر این، با غلبه‌یی که انسان نو از طریق نتایج فعالیت عقلی خویش بر طبیعت یافت، نهال معنویت وجودش خشکید(لاهوری،بی‌تا: ۱۹۴).

از دیدگاه اقبال یکی دیگر از بزرگ‌ترین ضعف این نظام آموزشی این است که انسان را از سخت‌کوشی باز می‌دارد وبه راحت‌طلبی و تن‌پروری وامی‌دارد و دانشجو، گویا اقیانوس آرام و بی‌حرکتی است که پویایی در آن وجود ندارد. هم چنین این آموزش، دانش‌آموز را فرنگی‌مآب و تجمل‌طلب قرار می‌دهد(ندوی، ۱۳۸۶: ۷۰) تا بهر یک نان، هزاران تحقیر و توهین را جان بگیرند و منت یک شکم نان را

تحمل کند و به فکر بتان فرنگی باشد تا لات و منات آنان را بخرد. در حالی که خود مسلمان است، ولی غرب‌پرستی در اندیشه‌شان چنان جاری می‌شود که بدون ضرب و شتم غرب، کشته‌یی آنان می‌گردد.

بهر یک نان نشتر لا و نعم　　　منت سدکش برای یک شکم
از فرنگی می‌خرد لات و منات　　　مومن و اندیشه ی سومنات
ما همه افسونی تهذیب غرب　　　کشته ی افرنگیان، بی‌حرب و ضرب

(پس چه باید کرد: ۴۴۰)

به همین دلیل، در زبور عجم نسبت به فتنه‌های علم وفن غربی به مسلمانان هشدار می‌دهد و می‌گوید: « علم و فن غربی فتنه‌انگیزی و اهریمن‌گستری را در دامان خود آموزش می‌دهد و از یزدان‌پرستی در آن هیچ خبری نیست. بنابراین، در برابر این نظام علمی غرب باید انقلاب کرد و آن را دگرگون ساخت.

ای مسلمانان فغان از فتنه‌های علم و فن　　　اهرمن اندر جهان ارزان و یزدان دیریاب
انقلاب
ای انقلاب ای نقلاب　　　(زبور عجم: ۱۵۶)

زیرا این نظام آموزشی از یک طرف، کودکان و جوانان مسلمان را از تربیت درست دور می‌سازد و آنان را از خوی شاهبازی باز می‌دارد.

خدایا ! من شکایت دارم از صاحب دبستان‌ها　　　که آموزد به فرزندان شاهین خاک‌بازی‌ها
شده یک عمر، نخچیران نگاه خود دگر کردند　　　که من افشا نمودم رازهای شاهبازی را

(بال جبرییل:۳۸۹)

هم‌چنان از نگاه شیری دور می‌سازد و در حلقه‌ی میشی قرار می‌دهد.

جوانی، خوش گلی، رنگین کلاهی　　　نگاهِ او چو شیران بی پناهی
به مکتب علمِ میشی را بیاموخت　　　میسر نایدش برگِ گیاهی

(ارمغان حجاز فارسی: ۴۹۵)

از طرف دیگر، حکمت غربیان سبب ناتوانی و دام تغییر سرنوشت اقوام مختلف تلقی می‌شود. او می‌گوید:« همین‌که عرب در دام دانش غرب افتاد، تقدیر شان واژگون شد و سرنوشت از دست شان رفت و از گذشته‌ی پرافتخار فروافتادند.

حکمتش هر قوم را بی‌چاره کرد   وحدتِ اعرابیان سد پاره کرد
تا عرب در حلقه‌ی دامش فتاد   آسمان یک دم امان او را نداد
عصرِ خود را بنگر ای صاحب‌نظر   در بدن باز آفرین روح عمر
(پس چه باید کرد: ۴۳۶)

افزون بر آن، دانش غربی، زنان مسلمان را نیز از مسیر درست آن منحرف می‌سازد و آنان را از دین بیگانه می‌کند. بنابراین، نازن آموزشی و هوس‌پرستی از تاثیر دیگری این نظام آموزشی است.

علمی که شود از اثرش زن همه نازن   گویند به آن علم همه ار باب نظر مرگ
بیگانه اگر مدرسه‌ی زن شود از دین   بر دوستی و عشق بود علم و هنر مرگ
(ضرب کلیم: ۶۵۳)

از این سبب در یک خطابی به پیران حرم می‌گوید که به جوانان مسلمان درس خود نگری و سخت‌کوشی را بیاموزید تا وضعیت آشفته‌ی خویش را سامان بخشند، زیرا غرب طی سده‌ها، آموزش استفاده از صنایع را به آنان داده وآن‌ها اسیر خویش ساخته است.

ای پیر حرم ! رسم و رهِ خانقه بگذار   بشنو ز من این تازه نوای سحری را
الله جوانان تو دارد به سلامت   آموز به آنان سبق خودنگری را
آموز به آنان طرق خاره شکافی   کاموخته غربش همگی شیشه‌گری را
بشکسته دلِ جمله دوسد سال اسارت   فکری بکن این وضع پریشان نظری را
(ضرب کلیم: ۶۲۵)

بناَ به شرقیان گوش‌زد می‌کند که آموختن دانش غربی گناه نیست، ولی در همین دانش مرگ تو و انسان‌های هم‌چو تو پنهان است و آن‌هم زمانی بیش‌تر متحقق خواهد شد که در دل تو چراغ از « لااله» وجود نداشته باشد.

گشود بر همگان است باده‌خانه‌ی غرب   خروش دانشِ نو هیچ‌گه گنه نبود
در این خروش مگر مرگ توست هم پنهان   اگر که در تنِ تو سوزِ « لااله» نبود
صدای من شنود خان‌زادگان کبیر   گلیم پوش شما صاحب کله نبود
(ضرب کلیم: ۷۱۱)

از همین سبب، از حکمت غربی رو می‌گرداند و پیوسته به دنبال حکمتی دیگر می‌ورد.

درین حکمت دلم چیزی ندیده است / برای حکمتِ دیگر تپیده است...
ولیکن حکمت دیگر بیاموز / رهان خود را از این مکرِ شب و روز
(زبور عجم: ۱۷۹)

و همواره به دنبال نکردن آن را برای شرقیان پیشنهاد می‌کند.

روش غرب هست مد نظر / دیدن وضع شرق هست گناه
این نمایش به چه می‌نمایاند / منتظر پشت پرده هست گناه!
(بانگ درا: ۳۲۹)

تا آن حد که کوری و بی‌سوادی را هزار بار نسبت به آن ترجیح می‌دهد.

هزار بار بهتر متاع بی‌بصری / ز دانشی که دل او را نمی‌کند تصدیق
(زبور عجم: ۱۶۱)

اما باید در نظر داشت که اقبال به هیچ وجه مخالف آموزش نیست، ولی به عقیده‌ی او مقصود از آموزش باید نبرد و کشمکش زندگی باشد، نه فقط تربیت مغز و فکر، اقبال مرتباً مردم را به سوی قدرت و نیرو و انسان قدرت‌مند متوجه می‌سازد. او می‌گوید:« ای کسی که با خرِ لنگ می‌خواهی راه دشوار زندگی را طی کنی، از مبارزه‌ی زندگی غافل مشو؛ چون سایر ملت‌ها در پرتو علم به مقصود رسیدند، مگر تو هنوز مثل مجنون ، آواره، خسته، سرگردان و بی‌چاره مانده‌ای. بر خیز و علم بیاموز، زیرا علم اعتبار حصار آدمی است.

ای خرت لنگ از ره دشوار زیست / غافل از هنگامه‌ی پیکار زیست
هم‌رهانت پی به منزل برده‌اند / لیلی معنی ز محمل برده‌اند
تو به صحرا مثل قیس آواره‌ای / خسته‌ای، وامانده‌ای، بی چاره‌ای
علم اسما اعتبار آدم است / حکمت اشیا حصار آدم است
(رموز بی‌خودی: ۱۱۰)

با این اهم شمردند دانش، تاکید می‌نمود که زندگی سیاسی وابسته به دانش و فناوری‌ست و بدون توجه به دانش و فناوری نظام سیاسی دوام نخواهد آورد و جامعه به مقصد خود دست نخواهد یافت؛ قسمی‌که واضح است، به اثر بی‌توجهی مسلمانان به این موضوع، جامعه‌ی اسلامی از رشد عقلی بازماند و موقعیت سیاسی و اقتصادی‌شان در این عصر که به طور محسوسی وابسته به نیروی دانش بود، ضعیف شد. بنابراین

هرنظامی در کشورهای اسلامی باید بکوشد تا این نقص را نه تنها با آموزش مستقیم، بلکه با تقویت و گسترش روحیه‌ی دانش پژوهی بر طرف سازد(ماکان، ۱۳۸۲ ب: ۸۸-۸۹).

ای کـه از تـاثـیـر افـیـون خـفـتـه یـی　　عـالـم اسـبـاب را دون گـفـتـه یـی
خـیـز و واکـن دیـده‌ی مـخـمـور را　　دون مـخـوان ایـن عـالـم مـجـبـور را

(رموز بی‌خودی: ۱۰۹)

و در نتیجه باید گفت که اقبال عناصر خوب فرهنگ غرب را ستود و ابراز کرد، پیش‌رفت‌های غرب ناشی از علم و فنی است که آنان با تلاش به دست آوردند و این از چنگ و رباب و رقص‌های عریان و جادوی ساحران و پوشش‌های فرهنگی مآب به دست نیامده است؛ از این رو آموختن علم و فن که به بشریت ارتباط دارد و برای همگان مجاز است.

قـوت مغـرب نه از چـنگ ورباب　　نی ز رقـص دخـتران بی حجاب
نی ز سحـر ساحـران لاله روسـت　　نی ز عـریان ساق و نی از قطع موست
محـکمی او را نه از لا دینـی است　　نی فـروغش از خـط لاتینی است
قـوت افـرنگ از علم و فن اسـت　　از همـین آتش چـراغش روشـن است
علم و فـن را ای جوان شوخ و شـنگ　　مغـز می باید نه مـلبوس فـرنگ
اندرین ره جـز نگه مطلـوب نیست　　این کله یا آن کله مطلـوب نیـست
فـکر چالاکی اگر داری بس است　　طبـع دراکی اگـر داری بـس است

(جاویدنامه: ۳۹۸)

مگر اجزای زشت و زیان آور آن تمدن را با لحن شدیدتر مورد نکوهش قرار داد. باید این نکته را اضافه نمود که او از دیدگاه اسلام ناقد اوضاع همه ی عالم بود و برعلاوه‌ی غرب یا فرنگ، به شرق و شمال و جنوب جهان هم تاخته است، ولی تهاجم بیش‌تر وی بر غرب از این علت بوده که قوت و پیش‌رفت آن سبب بدبختی انسان‌ها گشته بود و او باید به عنوان بنده‌ی صدیق در برابر آن می‌ایستاد و به این دستور خداوند گردن می‌نهاد که با جابر باید دست و پنجه نرم کرد.

پیش فـرعونان بـگو حـرف کلیم　　تا کند چـوب تـو دریا را دو نیم

(پس چه باید کرد: ۴۳۳)

حرف کلیم همان دعوت توحید است که داعی را به مقام عالی، لا تخف سوق می دهد:

بیا سـاقی نقاب از رخ بر افـگن　　چکید از چـشم مـن خـون دل من

به آن لحنی که نه شرقی و نه غــربی است　　　نـــوای از مقـــــام لا تــــــخف زن

(ارمغان حجاز فارسی: ۴۸۱)

و در بال جبرییل هم آشکارا می‌گوید که من نه شرقی‌ام و نه غربی. فقط آن‌چه را درست می‌دانم، بیان می‌کنم. در این راه نه مدافع ناآگاه اسلام و نه هم دروغ‌پرداز راه آن ام؛ ازین‌رو شماری از مسلمانان از من ناخشنود و غربیان از کارم جگرخون‌اند، چون هیچ‌گاه تلخ را شیرین و شیرین را تلخ نخوانده‌ام و آن‌چه به عنوان واقعیت و حقیقت است بیان کرده‌ام.

درویش خداجوی ، نه شرقی‌ست، نه غربی　　　جانم نه ز دهلی، نه صفاهان، نه سمرقند

گویم همه از آن‌چه که دانم سخـــــنِ حق　　　من ابله‌ی مسجد نیم و صـــاحب ترفند

خــــــویش است ز من ناخـــوش و بیگانه جـــگرخون

چـــون هیچ نگفــــتم به هلاهــل که بود قنـــــد

(بال جبرییل:۳۷۸)

۶،۳. خودی و جایگاه در اشعار اقبال

« خودی» یا « خویشتن» که از آن در فارسی به « من» و «خویشتن»، در عربی به « انا» و « نفس»، در یونانی«Ego»، در فرانسه به «soi » و در انگلیسی به « i» تعبیر می شود(ماکان، ۱۳۸۰: ۴۸)، در زبان اردو به معنای کبر و غرور است. اما اقبال آن را به عنوان اصطلاح فلسفی به مفهوم بیان عقیده‌یی به کار برده است که نفس خودی انسان یک هستی فانی و خلق شده‌یی است ، ولی این هستی در جای خودش دارای وجود مستقلی است که در اثر عمل پایدار و جاویدان می شود(حسین، ۱۳۷۷: ۹۹)؛ از این‌رو بعضی از کسانی‌که در صدد تشریح نظر اقبال برآمده‌اند، در درک معنای خودی دچار اشکال شده‌اند. یکی از علت‌های آن، این است که کلمه‌ی خودی زبان فارسی را به کلی به معنای دیگری، دور از این مفهوم استعمال کرده‌اند و آن را به معنای غرور و لاف و گزاف و خودستایی را در نظر گرفته‌اند(سعیدی، ۱۳۹۳: ۳۳۹)، اما همین‌که به اسرار خودی برگردیم، این معنا در برابر ما برق می‌زند:

گـــــوهر هســـتی ز آثار خودی‌ســت　　　هر چه می بینی ز اســـــــــرار خودی‌ست

خویشـــتن را چون خـــودی بیدار کرد　　　آشــــــــــکارا عــــــالم پندار کـــــــرد

ســــــد جــهان پوشـــیده اندر ذات او　　　غـــــیر او پیــــداســـــــــت از اثبات او

(اسرار خودی: ۴۱)

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

اقبال از مفهوم «من» و « خودی » در سطح هستی و به عنوان عام استفاده می‌کند. از این رو می‌گوید: جهان هستی در یک تعبیر عبارت است از « یک من هستم بزرگ » که در حد مطلق و حقیقی آن « خدا» است در مراتب دیگر وجود به طبیعت و انسان تسری پیدا می‌کند. البته این پدیده‌های وجودی در سطح مخلوق هر کدام ذره‌یی از«منِ هستم بزرگ » اند و به بیانی از من مطلق و غایی بهره دارند. چرا که هر موجودی از آن وجود مطلق و نهایی صادر شده تجلی افاضه‌ی سرمدی اند(اشکوری، ۱۳۷۹: ۲۳-۲۴). اقبال می‌افزاید که « من» ها فقط از من غایی صادر می‌شوند. نیروی خلاق من غایی، که عمل و اندیشه در آن یکسان است، به صورت واحد های « من» عمل می‌کند. جهان در تمام جزییاتش از حرکت میکانیکی یعنی آن‌چه را که اتم ماده می‌نامیم تا حرکت آزاد اندیشه در « من» بشری، مفهوم «من‌بزرگ هستم» یعنی خدا را در خویش متجلی می‌سازد. هر ذره‌یی از نیروی الهی، هر قدر هم که در سطح نازلی از مرتبه‌های وجود باشد، باز یک «خود» یا « من » به شمار می‌رود (لاهوری، بی تا: ۱۳۷).

خودی را از وجـــود حـــق وجودی   خـــــودی را از نمود حـــــــق نمودی
(ارمغان حجاز فارسی: ۵۰۲)

پس خودی، مفهومی است که محور اندیشه‌ی اقبال را شکل می‌دهد و می‌توان آن را تا حدودی با تعریفی از « نفس»، نزدیک دانست که انسان به عمل وجدانش آگاهی می‌یابد... و همین آگاهی به عمل وجدان و خودشناسی است که اقبال آن را به عنوان « خودی» توصیف می‌کند و غالبا آن را به حیات تعبیر می‌کند(صنملو، ۱۳۹۴ : ۱۰۰) و به طور کلی در نظر اقبال مراد از اصطلاح خودی احساس ذات و شعور نفس، خودشناسی، وحدت وجدانی، خودداری یا اعتماد به نفس است. البته اقبال این معنای را با توجه به ضعف و بی‌کاری و در نتیجه‌ی حالت سقوط وضع فعلی مسلمانان در نظر گرفته است. مطابق این صفت کلمه‌ی خودی در جست‌وجوی آن است که راه غلبه و تسلط را در پیش گیرد و مشکل‌ها و مانع‌هایی را که برای وصف و به هدف با آن مواجه می‌شود از میان بردارد(سعیدی،۱۳۹۳: ۳۴۰).

۶،۳،۱. دلیل‌ها و چرایی طرح خودی

ابوالحسن ندوی در مورد چگونگی اُفت ارزش‌های انسان شرقی و چرایی طرح اندیشه‌ی« خودی» اقبال می‌نویسد:« حکومت‌های فردی سلطه‌گر، فلسفه‌های نادرست و دین‌های تحریف شده، از عامل‌های بسیار موثری بودند که موجب اُفت ارزش والای انسانی و کاهش شرافت او را فراهم آوردند و از یک طرف بر اثر بروز جنگ‌های خانمان سوز و مداوم در جهان و فساد وضعیت اقتصادی و اجتماعی حاکم بر بسیاری از جامعه‌های بشری، مردم از زندگی اظهار انزجار و نفرت کرده، از آینده مأیوس و ناامید گشته بودند و دچار حقارت شده و خود را در چشم خود حقیر و زبون می‌دیدند.

از طرف دیگر، عده‌یی از متصوفان عجم، ندای دعوت به فنا را با شور و هیجان سر دادند و به این جمله‌ی منقول از ادبیات تصوف، « موتوا قبل ان تموتوا» تمسک جستند. این گروه به اندازه‌یی در انکار شخصیت و خودشکنی افراط کردند که اعتماد به نفس و خودشناسی که اساس و شالوده‌ی هر نوع مبارزه و حرکت و فعالیت هستند، یک جرم اخلاقی و مانع ترقی روحی محسوب می‌شدند. دعوت‌گران و نویسندگان به قدری مردم را به کسب این قبیل صفت‌های ملکوتی و دوری از ضرورت‌های بشری برانگیختند که انسان، انسانیت را برای خود مایه‌ی شرم و لکه‌ی ننگ می‌دانستند و معتقد بودند که ترقی و سعادت وی در پرتو شورش وقیام در برابر انسانیت است، نه در حفظ آن و یقین نموده بودند که هرچه از انسانیت فاصله گرفته شود و به فرشتگان تشابه داشته باشند، به سعادت و کمال نزدیک‌تر می‌گردند.

بر اثر این اندیشه‌ها و فلسفه‌ها و از هم گسیختگی جامعه و ظلم حکومت‌ها ، شعر و ادب نکبت‌باری پدید آمد که جهان و زندگی را با عینک سیاه می‌نگریست و انسان را به فرار از زندگی و تحقیر انسانیت و نکوهش پدران به سبب تولید نسل، دعوت می‌کرد. آن‌گونه که « ابوالعلاء المعری» در عصر خود چنین کرد. نتیجه‌ی طبیعی این عامل‌های نیرومند این‌گونه به ظهور پیوست که عموم مردم اعتماد به نفس وعلاقه به زندگی را از دست دادند و در آن جامعه‌ی خسته‌کننده و ملال‌آور، انسان به صورت یک موجود افسرده‌خاطر، شکسته‌حال و سرخورده و مایوس از آینده و سست اراده در آمده بود، به گونه‌یی که به آزادی حیوان‌ها و سلامت و آرامش جمادها رشک می‌برد و برای خود ارزش و برای انسانیت خویش شرقی قایل نبود...

سپس عصر فلسفه‌ی غربی و سیادت فرهنگ و سیاسی اروپا فرارسید، اروپا تفکر رهبانیت و عقده‌ی کفاره و فدیه را از کلیسای نصرانی و تفکر مسیحی به ارث برده بود و عقیده داشت که انسان به طور فطری با گناه آلوده است. بنابراین، ضرورت دارد که فردی (مانند حضرت مسیح) کفاره و فدیه‌ی او شود و در

کنار این عقیده تفکر مادی‌گرایی نیز وجود داشت که در نتیجه‌ی آن، انسان، ماشین تولید و حیوانی مترقی پنداشته شد که جز اشباع غریزه‌ی کام‌جویی و فزون‌خواهی و تولید پرسودترین کالاهای لکس چیز دیگری نمی‌باشد، صاحب این تفکر، جمیع انگیزه‌های خیر و ارزش‌های روحی باطنی را به باد فراموشی سپرد و در برابر قانون‌های بی‌جان طبیعت، آفریده‌ی بی‌خاصیت و بی‌ارزش قرار گرفت.

در این میان بزرگ‌ترین سهم ناامیدی و بدبینی و خود فراموشی و پشت پا زدن به ارزش و کرامت انسانی، نصیب مسلمان شرقی بود. او سیادت و تسلط بر وطن اسلامی خویش را نیز از دست داد و در برابر نفوذ سیاسی و اجتماعی غرب، سر تسلیم فرود آورد و به ظاهر درخشنده‌ی این تمدن، خیره شد و مانند شمع در برابر تابش خورشید ذوب گردید. اعتماد به نفس و امید به آینده را از دست داد و از معاصران غربی خود، سست اراده‌تر و از اعتماد به نفس، بی‌بهره‌تر شد، ایمان او به دین و شخصیتش ضعیف گشت و از پشتیبانی جامعه‌ی قوی و تمدن با شرافت و حکومت نیرومند و غنی محروم شد. در نتیجه، انسانی ناتوان بارآمد که ارزشی برای خود قایل نبود و آرزویی در سر نمی‌پروراند...

در چنین فضای بسته و وضعیت آشفته، محمد اقبال قیام نمود و ندای شخصیت انسان مسلمان را سرداد و روح عزت نفس و خودشناسی و اعتماد به نفس را در کالبد او دمید و جایگاه او را در جهان هستی به او نشان داد و از جهان یاس و ناامیدی و خودفراموشی و حقارت به سوی جهانی رهنمون شد که سراسر امید و عمل، قهرمانی و از خودگذشتگی، سیادت و شرافت، شگوفایی و افتخار و خودشناسی و ابتکار بود(ندوی، ۱۳۸۶: ۱۰۴-۱۰۷).

پس اقبال بود که با مطالعه‌ی عمیق در علت‌های انحطاط اکثر قوم‌های شرق و به خصوص مسلمانان در دو قرن گذشته، برآن شد تا برعقیده‌ی خویش در مورد «خودی» با شدت هرچه تمام‌تر پای فشارد. او به این نتیجه رسد که مسبب این سرخوردگی ویاس و از هم‌گسستن رشته‌های حیات ملی، نفوذ اندیشه‌ی مخرب خود انکاری و نفی خویشتن است. هدفش این بود تا در اندیشه خلق جهشی تازه و کیفیتی پویا پدید آورد و با تبلیغ نظریه‌ی خودی و اثبات آن به عنوان نیرویی پرتوان مادی، فرهنگی و معنوی در میان دیگر نیروهای جهان واقعی و پدیدارهای آن، هدایت‌شان کند(سیدین، ۱۳۷۹: ۳۷-۳۸)؛ زیرا قسمی که اشاره شد، پیروان وحدت وجود منکر واقعیت «خود» شده بودند. آنان عالم پدیدارها را لا وجود و غیر واقعی می‌دانستند و می‌گفتند، انسان نیز پس از آن‌که بخارگونه از این جهان در می‌گذرد، با همه‌ی معنوی‌های اخلاقی و آرزوها و مسوولیت‌هایش به تدریج در عدم محو می‌شود. در عرصه‌ی و حدت وجود هیچ عمل، تلاش، و پیش‌رفتی - خواه از فردها باشد یا از ملت‌ها - ماندنی و نگاه‌داشتنی

نیست(عشرت،۱۳۷۹: ۵۰) و انسان باید تمام صفت‌هایش را نفی کند تا به خدا برسد؛ در حالی که علامه‌ی لاهوری، خاطر نشان ساخت که فلسفه‌ی نفی خودی از جمله ابداع‌های ملت‌های مغلوب و مفتوح است. ملت‌های مفتوح می‌خواهند که قوم‌های غالب و فاتح را نیز تضعیف کنند تا از ظلم و تعدی شان نجات پیدا کنند. به خاطر همین است که آن‌ها مسلک بی‌خودی را تبلیغ می‌کنند. در توضیح این موضوع او قصه‌یی از گوسفندان را به عنوان مثال حکایت می‌کند که ظلم و دراز دستی شیران سرانجام آنان را بر آن می‌دارند که به تبلیغ این مطلب دست بزنند که خوردن گوشت حرام است. برای همین است اقبال این مسلک فنا را گوسفندی می‌نامد و می‌گوید که بانی آن افلاتون بوده است. از آن‌جایی که افلاتون در میان صوفیان و متفکران مسلمان از تاثیر زیادی برخوردار بود، آن‌ها نیز همین مسلک گوسفندی را پیش گرفتند و ضعف و ناتوانی خود را علامت تهذیب و تمدن تلقی کردند(اختر، ۱۳۷۷: ۱۳۰) و به فلسفه‌ی نفی خودی گراییدند و «فلسفه‌ی نفی خودی» را به وجود آوردند تا این‌که اقبال به حیث پیامبر خودی و مخالف تصوف وجودی ظهور کرد و همه ی نیروی خدادادی مسیحای خود را برای مداوای این نفی خودی صرف نمود و با استفاده از نظریه‌ی « اثبات خودی» خود، در رد آن کوشید. پس همین نظریه‌ی خودی اوست که پایه واساس فلسفه‌ی اندیشه‌ی او را در مورد حیات و کاینات تشکیل می‌دهد.

۶،۳،۲. جایگاه خودی در اندیشه‌ی اقبال

آن‌چه اقبال به عنوان یک متفکر اظهار کرده است، ریشه‌هایش فقط در یک مفهوم جای گرفته است که وی آن را «خودی» یا ذات نامیده است و به تعبیری دیگر همان نفس است. کلیه اندیشه‌های فلسفی اقبال از همین معنا استخراج می‌شود و از نگاه فکری و علمی مربوط به همین مفهوم؛ یعنی مفهوم خودی است، ولی مقصود این است که نه فقط همه‌ی اندیشه‌های او نگاه فکری بدین وسیله با یکدیگر مربوط و مرتبط شده‌اند، بلکه باید گفت که مجموعه‌ی اندیشه‌های اقبال یک رشته نظام و روش فکری را پایه‌گذاری می‌کند که هریک از مفهوم‌های آن به وسیله‌ی سایر اندیشه‌هایش تقویت و تایید می‌شود. بنابراین، بدیهی است که هیچ یک از اندیشه‌های او را نمی‌توانیم ارزیابی کنیم، مگر این‌که معنای خودی را که هسته‌ی مرکزی روش فکری اوست، کاملا ارزیابی کرده باشیم و برعکس مادامی‌که هریک از مفهوم‌های مختلف فکر او را که به عقیده‌ی وی، تشکل یافته‌ها و مدلول‌های اساسی مفهوم خودی هستند، درک نکرده باشیم، تشخیص و ارزیابی صحیح اصل خودی غیر ممکن خواهد بود(سعیدی، ۱۳۹۳: ۲۹۹). از این‌رو، خودی مهم‌ترین و اصلی‌ترین محور اندیشه‌ی فلسفی و اجتماعی و در عین حال دینی اوست. می‌توانیم قاطعانه ادعا کنیم، یکی از چند مقوله مهم در آرای اقبال، همین مقوله و مفهوم است. این نظریه چندان مهم است که می‌توان گفت

کلید اصلی فهم درست نظریه‌های متنوع اقبال در حوزه‌های گوناگون هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، دین‌شناسی، جامعه‌شناسی، درک و تحلیل صحیح فلسفه‌ی خودی اوست.اگرچه این نظریه عمدتا در ارتباط به اسلام و مسلمانان است و بیش‌تر به کار سرنوشت آنان می‌آید، اما از محدوده‌ی این دین و پیروان آن فراتر می‌رود و به عنوان یک نظریه‌ی فلسفی و عام در حوزه‌های جهان‌بینی و زیر مجموعه‌های آن (مانند خدا، طبیعت، انسان، جامعه و تاریخ) طرح شده و به مثابه یک مدل و سپهر ایدیولوژیک عام نوعی هستی‌شناسی قابل توجه است(اشکوری، ۱۳۷۹: ۲۲).

جاوید اقبال می‌نویسد:« مرکز و محور فکر اقبال«خودی» است، تمام اندیشه‌هایش وابسته به «خودی» است... زیرا پیش از ولادت اقبال تمدن و سیاست بیش‌تر دنیای اسلام روبه زوال می‌رفت. در حقیقت برای نجات امور معنوی اسلامی و احیای اسلامی راستین نیاز به منجی بود تا به‌جای نفی ذات به تعلیم اثبات ذات بپردازد(اقبال، ۲۰۰۱: ۱۹).

پس فلسفه‌ی اقبال، اساسا بر « خود» استوار است. خود، هم نقطه‌ی حرکت و عزیمت اندیشه‌ی او، هم پایه و اساس آن است. این «خود» است که پیش رویش شاه‌راهی به مابعدالطبیعه می گشاید، زیرا مکاشفه و درون گری خود، ادراک مابعدالطبیعه را برایش ممکن می‌سازد. اقبال مدعی است که به این درون گری و مکاشفه دست یافته است. خود، حقیقتی که وجود و اصالت دارد. با درون گری در می‌یابیم که خود واقعی‌ترین حقیقت است. واقعیت آن را می‌توان بی‌واسطه درک کرد. بنابراین، درون‌نگری خود اعتقادی صریح و روشن نسبت به واقعیت تجربه‌ی مان به ما می‌دهد(عشرت ، ۱۳۷۹: ۴۹).

اقبال در گلشن راز می گوید که خودی را اسرار حفظ کاینات و تجلی زندگی است. نه آن بی‌ما نمود پیدا می کند و نه ما بدون آن به چیزی می‌رسیم.

خودی تعویـذِ حفظِ کـاینـات اســت	نخســتین پرتوِ ذاتش حیات اســت...
نــه او را بــی نــمـود مـا گشـــودی	نــه مــا را بــی گشـــود او نــمـودی

(زبور عجم: ۱۸۱)

از این سبب، ارزیابی « واقعیت» و حقیقت موجودهای زنده در نزد او، برپایه‌ی حضور و وجود خودی صورت می گیرد، چنان‌که در بازسازی اندیشه‌ی هم تاکید می‌کند که تنها آن‌که می‌تواند بگوید- من هستم- حیات واقعی دارد.

چون حیات عالم از زور خودی اســت	پس به قدری اســتواری زندگی اســت

(اسرار خودی: ۴۲)

در ضرب کلیم هم، تصریح می‌دارد که اگر شعر و سرود و کتاب و دین و هنر و سیاست، در محور پاس‌داری از «خودی» به کار گرفته شود، نیک و باارزش است و در غیر آن، افسون و افسانه‌یی بیش نخواهدبود.

« سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و هنر»	گره به جمله‌ی آن گوهری‌ست یک‌دانه
ضـــمیر بنده‌ی خـاکی کنـد نمودارش	فراتر از مـه و انجم گرفتـه کـاشـــانـه
بوَد اگر ز خودی پاس‌دار، عین حیات	اگر نبود، ســراپـا فســون و افســـانـه
بـه زیر چرخ شـــدنـد امتـان همش رســوا	خودی چو از ادب و دین شده است‌بیگانه

(ضرب کلیم: ۶۵۶)

چنان‌که در اسرار خودی می‌گوید: « اگرخودی بشکند و پراکنده شود، صحرا را پدید می‌آورد و اگر بپیوندد و با هم یک‌جا گردد، کهساری را به‌وجود می‌آورد.

خود شـــکن گردیـد و اجزاء آفریـد	انـدکـی آشـــفـت و صـــحـرا آفـریـد
بـاز از آشـــفـتـگـی بـی‌زار شـــد	وز بـه هم پیوســـتگی کهســـار شـــد

(اسرارخودی: ۴۲)

از نظر اقبال، کسی می‌تواند بحر بی‌کران پدید آرد و جهان نو را بادرخشش زیبایش بیافریند و بر گردش زمانه غالب شود که قدرت به دست گرفتن اراده‌ی خود و استواری آن داشته باشد و گرنه راهش به پیش نخواهد رفت و در مسیر زندگی توقف خواهد کرد.

بود درخشـــش دنیـای نو ز بینش نو	ز سنگ و خشت کجا می‌شود جهان پیدا
به عزم و همت گم‌گشتگان غرق«خودی»	ز آب و جوی بشـــد بحر بی‌کران پیـدا
شود به گردش این چرخ آن کسی غالب	کـه هر نفس بکنـد عمر جـاودان پیـدا

(ضرب کلیم: ۶۵۶)

از این‌رو در همه اثرهایش، تاکید بر حفظ خودی می‌کند تا صدف‌وار قطره‌ی ناچیز به مروارید تبدیل شود، نه این‌که هم‌چون باده، رنگِ جام به خود گیرد و منت‌پذیر ساغر گردد.

قطره چون حرف خودی از بر کنـد	هســـتـی بـی مـایـه را گـوهـر کـنـد
باده از ضـــعف خودی بی‌پیکر اســـت	پـیـکـرش مـنـت‌پـذیـر ســـاغـر اســـت

(اسرار خودی: ۴۲)

و یا هم، نگین‌وار از حکاکی‌ها، زیباتر و مطلوب‌تر متجلی شود؛ نه آن‌که شمع‌وار به سوی خودگدازی و خود رمیدگی برود و هم‌چون اشک از چشمان فروریزد و نابود گردد.

شـــمع هم خود را به خود زنجیر کرد　　　خـویـش را از ذره هـا تـعـمـیـر کـرد
خودگدازی پیشـــه کرد، از خود رمید　　　هم‌چو اشـــک آخر ز چشـــم خود چکید
گر بـه فطرت پخته تر بودی نگین　　　از جـراحـت هـا بـیـاسـودی نـگـیـن

(اسرار خودی: ۴۲)

پس اقبال طراح « مکتب خودی»ست و فلسفه‌ی خودی او، یک نظریه‌ی مستدل و عمیق علمی است که به منظور گشودن عقده‌ی حقارت و خودکم‌بینی و غرب‌زدگی مسلمانان و دمیدن روح شجاعت و شهامت و امید و ایمان در قلب‌های ایشان عرضه کرد و آن را چنان در شعرش مورد تاکید قرار داد که منکر خودی را از منکر خدا کافرتر دانست:

منکر حـــــق نزد مـلا کافـر اسـت　　　منکـــر خـــود نزد مـــن کافـــر تر است

(جاویدنامه: ۴۱۳)

۶،۳،۳. راه‌های پرورش خودی

اقبال برای پرورش خودی سه مرحله را در نظر می گیرد؛ اولین مرحله اطاعت است، زیرا ازدیدگاه اسلام بالاترین و حقیقی‌ترین آزادی خود، از اطاعت یعنی پابند بودن به فرض‌ها نشأت می‌گیرد. بناً به مسلمانان توصیه می کند که با توجه به این که اصل اختیار نیز جبر است، آنان باید از خدا و رسولش فرمان ببرند واز سختی فرض‌ها شکایت نکنند . به سبب این که کسی که هدفش تسخیر ماه و ستاره گان باشد، باید در برابر قانون‌ها و فرض‌ها سر بنهند:(صدیقی، ۱۳۷۷: ۱۳۰)

در اطاعـــــت کوش ای غفلـــت شعار　　　می شـــود از جـــبـــر پیـدا اخـتیار
ناکـس از فــرمان‌پذیری کـس شـــود　　　آتــش ار باشد ز طغیان خــس شـــود
هــــــر که تســـخیر مــــه و پروین کند　　　خــــویش را زنجـــیری آیین کند

(اسرار خودی: ۵۴)

مرحله‌ی دوم در تربیت خودی ضبط نفس است. در این مرحله، خودی با پیروی کامل از شریعت وبا خویشتن‌داری و ضبط نفس از حرام‌ها و گناهان چنان نیرویی به انسان می بخشد که او را تا مقام خلیفه‌ی خدا و یداللهی و ولایت مطلقه بالامی برد؛ زیرا کسی که بر نفس خود تسلط ندارد بی گمان محکوم دیگران می گردد:

نفـس تو مثـــل شـــتر خـود پرور است | خودپرست و خودسوار و خـــودسر است
مـــرد شـــو آور زمـــــام او به کـــف | تا شـــوی گوهـــر اگـر باشی خـــزف
هــــــر که بر خود نیست فـرمانش روان | مـــی شــــود فـرمان پذیر از دیگـــران

(اسرار خودی: ۵۵)

پس از این مرحله‌ی خلیفه الهی و نیابت الهی است که خودی به اوج کمال خود می رسد و انسان مقام عالی نیابت خدایی و خلافت الهی را احراز می کند. خواستش با خواست حق و رضایتش بارضای پروردگار همراه می گردد. در برابر خدا بنده است و بر هر چه غیر از خداست حاکم و مسیطر، صفت‌های الهی در آیینه‌ی جانش متجلی می‌شود و از اسرار آفرینش آگاه می گردد.

گـــر شـــــتربانی جهـــان‌بانی کنـــی | زیب ســـــــر تاجِ ســـلیمانی کنـــی
تا جهـــــان باشـد جهـــان‌آرا شــــو | تاج‌دارِ مـــلـــک لایبـــلی شـــــــو
نایب حـق در جهـــان بودن خوش است | بر عناصر حکم‌ران بودن خــوش اســت
نایب حــــق هم‌چـــو جان عــالم است | هســـتی او ظل اســـمِ اعظـــم است

(اسرار خودی: ۵۶)

جاوید اقبال در کتاب افکار اقبال، چهار نیروی اخلاقی دیگر برای تقویت « خودی» را نیز نذکر می‌دهد. از نظر جاوید، آمیزش این چهار نیرو با خودی، سبب هرچه بیش‌تر استحکام و استواری آن می گردد.

۶،۳،۳،۱. عشق

به نظر اقبال، عشق نیروی است که سبب استحکام و استواری «خودی» می گردد. عشق، محورترین تعامل خودی است که آن را پاینده‌تر، زنده‌تر ، سوزنده‌تر و تابنده‌تر می‌سازد و این عشق است که جریان زندگی را خروشان می گرداند و انسان را در تحقق آرزوهایش کمک می کند و به او قدرت پرواز می‌بخشد.

نقطه‌ی نوری که نام او خودی اســت | ز یر خـاک مـا شـــرار زنـد گی اســـت
از مـحـبـت مـی‌شـــود پـایـنـده‌تر | زنـده‌تـر ســـوزنـده‌تـر تـابـنـده‌تـر
از مـحـبـت، اشـــتـعـال جـوهـرش | ارتـقـای مـمـکـنـات مضـــمـرش

(اسرار خودی: ۴۴)

از محبـت چون خودی محکم شـود | قـوتـش فـرمـانـدهـی عـالـم شـــود

(همان: ۴۷)

۶،۳،۳،۲. فقر و استغنا

در درجه‌ی دوم، آنچه جهت استحکام خودی ضرورت است، فقر و استغنا است. مراد از آن بی‌اعتنایی به دست‌آوردهای مادی و بی‌نیازی به زندگی مادی است. در نظر اقبال، کسی‌که تگدی می‌کند فقیر نیست، بلکه فقیر کسی است که برای بیداری «خودی» خود تفکر می‌نماید و شخصیت خود را والا و با ارزش می‌سازد. برای بیان خصوصیت فقر اقبال « شاهین» را مثال می‌آورد و می‌گوید: این پرنده ویژگی‌های به‌خصوص فقر اسلامی را دارا است. این پرنده بی‌نیاز است و شکاری را که توسط دیگری صید و کشته شده، هرگز نمی‌خورد. به دنیا وابسته نیست و به علاقه‌های ظاهری توجهی ندارد. همه جا آشیانه‌ی او است. تیز پری و بلندپروازی دارد و تیز بین و عمیق و منزوی و خلوت گزین است(اقبال، ۲۰۰۱: ۳۴).

فقـــر چیســت ای بنــدگان آب و گل	یک نـــگاه راه بـــیـــن، یـــک زنده دل
فقـــــــر، خـــیبر گیـر با نان شـــــعیر	بســـــــته ی فـــــتراک او ســلطان و میر
با سلاطین برفــــتد مـــــــرد فقـــیر	از شـــــــکوه بوریا لرزد ســــــــــریر
از جـــــنون او فگند هـــویی به شهـر	وارهــــاند خلـق را از جـــــبر وقهـــر
بر نیفـــــــتد ملتــــــی اندر نبـــرد	تا در اوباقی ســــت یک درویش مـــرد
آب‌روی ما ز اســـتغنای اوســــــت	ســـــوز ما از شـــــوق بی‌پروای اوست

(پس چه باید کرد: ۴۲۵)

۶،۳،۳،۳. شهامت

سومین اصلی‌که خودی را محکم می‌کند، شهامت است. زیرا که شخص با جرات می‌تواند به‌ترین راه را در زندگی انتخاب کند، اقبال گوید: بدون شهامت مراحل «خودی» تکمیل نمی‌شود. جرأت فقط شجاعت جنگی نیست، بلکه شجاعت فکر و عمل است. تحت این جذبه خلاقیت به مقصد و نتیجه می‌رسد و برای کسب آن باید تلاش و جست‌وجو کرد. اقبال گوید: آدم ضعیف و زبون را خداوند هم به حساب نمی‌آورد. اما آدم جرأت‌مند از درونش نیرو و قدرت متجلی می‌شود.

مرد خــــــود داری که باشد پخته کار	بـــــا مـــــــزاج او بســــــازد روزگـار
گر نســــــازد با مـــــــزاج او جهـان	می شــــــود جنگ آزما با آســــــمان
بر کــــند بنیاد مــــوجـــــودات را	می دهـــــــــــد ترکیــب نو ذرات را
گـــــــردش ایـــام را برهـــــم زند	چـــــــــرخ نیلی فام را برهــــــم زند

می کند از قوت خـــــــود آشـکار   روزگار نـــو که باشـــــد ســـــازگار

(اسرار خودی: ۵۹)

۶،۳،۳،۴. آزادی

چهارمین اصلی که برای اقدار «خودی» لازم است، آزادی است... مراد از آزادی، آزادی سیاسی یا آزادی اقتصادی نیست، بلکه آزادی در نظر اقبال عبارت از رهایی از زنجیر تقلید است(اقبال، ۲۰۰۱: ۳۷-۳۸).

به اعتقاد ا قبال توانایی‌های سرشار زندگی جز در فضای برخوردار از آزادی، مجال بروز نمی‌یابند و آدمی نیز جز این طریق نمی‌تواند نیروهای نهانی خویش را بپروراند؛ فقط در چنین فضایی است که می‌توان زندگی و محیط را به درستی آزمود و شیوه‌ی درست زیستن را پیدا کرد و از تجربه‌های مستقیم، شخصی و دست اول درس گرفت. او از مدرسه‌ها می‌خواهد که انسان‌های آزاد، شجاع و خلاق به جامعه عرضه کنند، نه جوان‌های وارفته و زار و نزار که عنان‌شان به دست دیگران باشد. او آزادی را نبض زندگی می‌داند و در شعری به اردو می‌گوید:

آزادی، زندگی را بدل به دریای بی‌کران می‌سازد   و بندگی، آن را به جویی حقیر بدل می‌کند

(سیدین، ۱۳۷۹: ۵۸)

اقبال نیز مانند برگسون عقیده داردکه آدمی در جریان تحول عظیم و تکامل خودی خویش تمایل آشکار و رو به تزایدی در کسب آزادی- با همه فایده‌ها و زیان‌های که دارد- نشان می‌دهد.از همین آزادی است که «خودی» رشد و تکامل می‌یابد(ماکان، ۱۳۷۹: ۱۶).او در جای دیگر گوید:

تا کجا در ته بال دگران می باشـــی   در هـوای چـمـن آزاده پـریـدن آمـوز

درِ بت‌خـانـه زدم مغ‌بچگـانم گفتنـد   آتشـــی در حرم ا فروز و تپیـدن آ موز

(پیام مشرق: ۲۷۰)

به نظر اقبال، استعدادها و توانایی‌های نهفته در وجود آدمی در فضایی‌که بهره‌مند از آزادی باشد، به‌تر خود را می‌نمایانند. او به نکته‌ی مهمی اشاره می‌کند و می‌گوید نیروی آفرینش و خلاقیت که بزرگ‌ترین صفت انسان است و او را با خدا پیوند می‌دهد و نیز قدرت نوآفرینی و ابتکار که زیربنای هر تغییر و تحول سازنده‌یی است؛ تنها در سایه‌ی آزادی، رشد و گسترش می‌یابد. فقدان آزادی، انسان را برده می‌سازد، چنین انسانی به تعبیر اقبال یعنی « کسی که فاقد ابتکار و خلاقیت است. در مثنوی اسرار خودی میگوید:

نکته یی می گویمت روشن چو در | تا شناسی امتیاز عبد و حر
عبد گردد یاوه در لیل و نهار | در دل حر یاوه گردد روزگار

(اسرار خودی: ۷۰)

اقبال مدام به خوانندگانش را نهیب می‌زند که خود را در مسایل عقلی، زبون تصور نکنند، بلکه برای غلبه بر قلمروهای جدید علم بی‌آن‌که ترسی از ورطه‌های و خطرهایی که در مسیرشان قرار گرفته به خود راه دهند و بی‌آن‌که باکی از رسوم تثبیت شده داشته باشند با تهور گام بردارند و آن‌چه را که آزادی اندیشه تجویز می‌کند به کار بندد. در پیام مشرق می‌گوید:

تراش از تیشه‌ی خود جاده‌ی خویش | به راه دیگران رفتن عذاب است
ز دست تو که کار نادر آید | گناهی هم اگر باشد ثواب است

(پیام مشرق: ۲۲۳)

افزون بر آن‌ها، اقبال آرزو را حیات واقعی «خودی» تلقی می‌کند و بدین نظر است، انسانی‌که از این‌ها عاری باشد، از حیات عاری است. زندگی مرادف است با آرزوها، ذوق‌ها و شوق‌ها. هر قدر این‌ها را بیش‌تر بیازماییم، مرتبه‌ی حیات‌مان تعالی می‌یابد. همه‌ی هستی ما بر شالوده‌ی حیاتی استوار است که آمیزه‌اش از آرزوها وعمل است.چنان‌چه این‌ها نباشند،زندگی بی‌روح وعاری ازتحرك خواهد شد(عشرت، ۱۳۷۹: ۵۶)

زندگی را بقا از مدعاست | کاروانش را دراز از مدعاست
زندگی در جست و جو پوشیده است | اصل او در آرزو پوشیده است

(اسرار خودی: ۴۳)

به باور وی، قانون زندگی در آرزوهای فطری انسان نهفته است و قانون فطرت چنین است؛ احساس ذات استعدادهای نهایی صلاحیت‌ها و توانایی‌های او می‌باشد. زیرا تنش این جذبه‌ها باعث بی قراری و پیچ‌وتابی می‌شود که در این عالم وجود دارد.

صاحب آرزو ذوق طلب دارد، سپس درهای تخلیق و اختراع را می‌گشاید و این باعث گذر و ارتقای انسان به درجه‌های عالی و منزل‌های زندگی بشری می‌شود. هر قدر او بی‌تابی بخواهد، فطرتش به او اعطا می‌کند و او می‌تواند آن را به دست آورد(نوری،۱۳۹۶: ۱۳۱).

از تمنا رقص دل در سینه ها | سینه ها از تاب او آیینه ها
ما ز تخلیق مقاصد زنده ایم | از شعاع آرزو تابنده ایم

(اسرار خودی: ۴۳)

این سوز گداز آرزو، انسان را یک لحظه آرام نمی‌گذارد و از به محض رسیدن به یک هدف تلاش خود را برای دستیابی به هدف والاتر و برتر شروع می‌کند و تا آخر ادامه می‌دهد. این بی قراری و ناآرامی و این تلاش پیگیر و خستگی‌ناپذیر، زندگی نام دارد. آرام و سکون اگر در بهشت هم باشد، برای روح انسان پیام مرگ است. از این‌رو نا امیدی مایه‌ی زهرآلود زندگی است که انسان را چون گور در هم می‌فشارد و قامتش را خم می‌کند.

مـرگ را ســـامان ز قطـع آرزوست — زندگانی محـکـــم از «لاتقنطو» ســت
نا امیـــد از آرزوی پیـــهم اســـت — نا امیدی زندگانی را ســــم اســـت
نا امیـــدی هم‌چـو گـــور افشـــاردت — گـــرچـه الونـــدی ز پـــا مـــی‌آردت

(رموز بی‌خودی: ۸۴)

از این‌رو، او رمز بقای زندگی را در آرزو مضمر می داند:

مـــدعـــا راز بقـــای زنـــده گـــی — جـمع سیـماب قـوای زنـده گـی

(همان: ۱۰۶)

و تأکید می ورزد که اگر وجودی به چشمم می رسد، همان روزگار آروزست:

به چشمم هـر هست وبود و بـاشـد — دمـی از روزگـار آرزوی

(پیام مشرق: ۲۲۵)

حتی گردش خون در رگ های انسان:

گردش خونی که در رگ‌های مـاست — نیـز از سـعی اصـول مـدعـاسـت

(رموز بی‌خودی: ۱۰۶)

پس اگر مدعا در دل انسان جای گرفت و او را به رهوار زندگی استوار نشاند کاروان حیات او با تندی به پیش خواهد زد.

مـدعـا گـردد اگـر مهمیـز مـا — مثـل صرصر مـی رود شـبدیز مـا

(رموز بی‌خودی: ۱۰۶)

۶،۳،۴. زمینه‌های ضعف خودی

عامل‌های تضعیف‌کننده‌ی خودی فردی یا جمعی در نظر اقبال معتدد است. از جمله می‌توان به جبن و ترس، گدایی و توقع کامیابی بدون کوشش، غرور نژادی و بردگی نظام‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی اشاره کرد. در این میان مهم‌ترین محور همان « گدایی » و به معنای بیکارگی و تنبلی و عقب ماندگی است که به نظر اقبال از « غلامی و « خوی غلامی » بر می‌خیزد(اشکوری،۱۳۷۹: ۳۵) .

باید گفت که اقبال به‌جایی گدایی از اصطلاح سوال استفاده می کند. بقایی ماکان می‌نویسد:« سوال در اصطلاح شناسی اقبال، تقلید برده‌وار از افکار و فرهنگ دیگران است و آن سبب می‌شود تا فردیت یا «خودی» آدمی سست و ضعیف شود، چنان‌چه افراد یک جامعه اعتماد به نفس را در خویشتن پرورش ندهند و توانایی‌هایی درون خود را عیان نسازند و نیروهای مکتوم و باطنی شان را مکتوم نگه بدارند.

از سوال افلاس گردد خوارتر   از گدایی گدیه گر نادارتر
از سوال آشفته اجزای خودی   بی تجلی نخل سینای خودی

(اسرار خودی: ۴۶)

۶،۳،۵. خودآگاهی از نظر اقبال

خودآگاهی را می‌توان هم‌چون انکسار نوری پنداشت که از منبع حیات ناشی می‌شود. وظیفه‌اش فراهم ساختن نقطه‌ی روشن است، به ترتیبی که معبر جریان شتاب‌آلود حیات را روشن کند. خودآگاهی کیفیتی از مجاهده و کوشش است، حالتی از جمعیت خاطر است که به وسیله‌ی آن، حیات از عهده‌ی دور نگاهداشتن همه‌ی خاطره‌ها و اندیشه‌های یادآورد که هیچ تاثیری بر عمل کنونی ندارند، بر می‌آید. حواشی آن به هیچ وجه بسته نیست و به اقتضای نیاز، منقبض یا گسترده می‌شود. توصیف خودآگاهی یا شعور به عنوان نمودی زاییده‌ی فرآیندهای ماده است؛ یعنی نفی فعالیت مستقل آن و انکار این فعالیت یعنی نادیده انگاشتن اعتبار هرگونه شناخت حال آن‌که معرفت فقط تعبیری از شعور یا آگاهی نظم یافته است. بنابراین، خودآگاهی قسمی از اصل کاملاً معنوی حیات است که جوهر نیست، بلکه یک اصل نظم دهنده و حالت خاصی از رفتار است که اساسا با روش کار دستگاه ماشینی که به وسیله‌ی عاملی خارجی به حرکت افتاده باشد، تفاوت دارد(لاهوری، بی تا: ۸۹-۹۰). برای این‌که بشر به خودآگاهی کامل نایل شود، لازم است که سرانجام به منشای اصلی خویش بازگردد.

۶،۳،۶. خود و دیگری

قسمی که در مبانی نظری شرح یافت، استعمارگر با دیگرسازی استعمارزده، تقابل‌های دوتایی را می‌آفریند تا از طریق آن هویت خویش را باز تعریف نماید. در این باز تعریف، غرب به مثابه‌ی خود و شرق در جایگاه دیگری در نظر گرفته می‌شود و ارزش‌ها شرقی مطرود می‌گردد و فرهنگ غربی برتر جلوه می‌کند. اما اقبال برخلاف این نظریه‌ی غالب استعمارگران، شرق و شرقیان را به عنوان « خود» و غرب را به حیث «دیگری» در شعر خویش به کارمی بَرَد؛ در حالی‌که می‌داند، استعمارگران با تسلط بر سرزمین‌های اسلامی

و ادعای فرهنگ و تمدن برتر، ارزش‌های خویش را بر شرقیان تحمیل نمودند، آنان را به حاشیه کشانیدند و به سوی دیگری‌سازی سوق دادند و از هرگونه امتیاز برابر محروم ساختند و از سوی دیگر، شرقیان به ویژه مسلمانان با برخورداری از گذشته‌ی پرشکوه و پربار، زیر این اندیشه قرار گرفتند وتن به نظریه‌ی دیگرسازی غربیان دادند و از هرگونه باور به « خودبودگی» دور شدند و به این وضعیت گردن نهادند. تداوم این وضعیت اقبال را بر آن داشت تا برای تغییر سرنوشت شرقیان، اصطلاح‌های مزبور را مورد بازاندیشی قرار داده، به این نتیجه دست یابد؛ تازمانی که کاربرد این دو اصطلاح عوض نگردد، شرق به گذشته‌ی افتخارآمیز و جایگاه مناسب فعلی آن دست نخواهد یافت. از این‌رو شرق را در مقام « خود« و غرب را در مرتبه‌ی « دیگری» در نظر می گیرد و مورد استفاده قرار می‌دهد.

رزق خـــویش از نعمت دیگر مجو　　　موج آب از چشمه‌ی خاور مجو...

وای بر منت‌پذیر خـــوانِ غـــیر　　　گردنش خــم گشته‌ی احسان غیر

خویش را از برق لطف غیر سوخت　　　با پشیزی مایه‌ی غیرت فــروخت

(اسرارخودی: ۴۶)

او بدین نظر است که حضور«خود»،نیازمند وجود دیگری(غیر) است تا بتواند وجودش را ثابت کند ؛ از این‌رو «خود» برای ادامه زندگی خویش « دیگری» را می‌آفریند تا پیکار در زندگی شکل گیرد و توانایی‌های او در میدان عمل متجلی شود. پس تمام تظاهر و بلندپروازی‌های آن در برابر دیگری « غیر» انجام می‌شود تا بتواند توجیهی از جمال معنوی خود را نشان دهد. بنابراین خود بدون وجود دیگری قوام نمی‌یابد و حضورش بدون آن به وجود نمی‌آید.

خویشــتن را چون خودی بیدار کرد　　　آشـــکارا عــالـم اســـرار کــرد

صـــد جهان پوشـیده انـدر ذات او　　　غـیـر او پـیـداســـت از اثـبـات او...

ســـازد از خـود پـیـکـر اغـیـار را　　　تـا فـزایـد لـذت پـیـکـار را

می‌کشــد از قوت بـازوی خو یش　　　تـا شـــود آگـاه از نـیـروی خـویـش

خـودفـریـبـی‌هـای او عـیـن حـیـات　　　هم چو گـل از خون وضـو عین حیـات

(اسرار خودی: ۴۱)

او باور دارد که خودی حقیقی یک هستی بدیهی است که بدون هیچ واسطه‌یی درک وجود می کند. درحالی که « غیرخودی» یعنی وجودهستی و کاینات نیازمند دلیل و برهان است. اگر انسان در وجود خود احساس شک و تردید داشته باشد، این خود گواه بر این است که شکاک یا شک کننده‌یی وجود دارد.

اگر گویی که «من» وهـــم وگمان است / نمـودش چـــــون نمـود این و آن اســـت

بگو با من که دارای گمان کیســــت ؟ / یکی در خـود نگـــر، آن بی نشان کیست؟

جـــــهان پیـــدا و محــــتاج دلیلی / نمـــی آیـد به فـــــکـــر جـــبرییلی

خودی پنهان ز حجـــــت بی نیاز است / یکی اندیـش و دریاب این چه راز اســــت

خـــودی حـــق بدان، باطــــل مپندار / خـــودی را کشـــت بی حاصــــل مپندار

(زبور عجم: ۱۸۷)

او در گلشن راز هم تاکید می‌ورزد که «خود» برای بازتعریف خویش دست به آفرینش « دیگری» می‌زند تا از طریق آن بتواند تفاوت خود را با دیگری آشکار سازد.

خودی را زنـدگی ایجـاد غیر اســـت / فـراقِ عـارف و مـعـروف خـیـر اســـت

(زبور عجم: ۱۸۰)

اقبال بدین نظر است که خودی برای تکمیل و تحکیمش با« غیرخود» برخورد می‌کند و در اثر این تصادم و برخورد قوای درونی‌اش رشد و نمو می‌یابد و به تدریج مراحل ارتقا را طی می‌نماید. هستی و وجود این «خود» عبارت از حرکت پیهم و عمل مداوم و کشمکش و کارزار است(حسین،۱۳۷۷: ۱۰۰).

صـــد جهـان پوشـیـده انـدر ذات او / غـیـر او پـیـداســـت از اثـبـات او...

ســـازد از خـود پـیـکـر اغـیـار را / تـــا فــزایــد لـــذت پـیـــکـــار

(اسرار خودی: ۴۱)

یعنی از دیدگاه اقبال، استحکام خودی در همین نکته پنهان است که انسان با « غیرخود» یعنی با محیط طبیعی خود در حال ستیز باشد و راهش هم این است که او پیوسته هدف‌های جدیدی را تعیین کند و برای رسیدن به آن هدف‌ها و مقصدها سعی و کوشش نماید. در این جد و جهد او مجبور است که در محیط خود تصرف نماید، مانع‌ها را از سر راه بردارد و با مشکل‌ها مقابله کند و بر آن‌ها پیروز شود.

اقبال می‌گوید: وقتی حیات، در سیر تکاملی خویش به سطح شعور و خودآگاهی می‌رسد، در نتیجه به جهان، یعنی محیط مادی خود نزدیک‌تر شده از آن باخبر می‌شود که این عمل به نوبه‌ی خود به «من» بشری عمق و معنا می‌بخشد. در همین عمل متقابل«خود» و « غیرخود» است که حیات فرد رو به تکامل می‌گذارد(هاشمی، ۱۳۹۷: ۱۰۸).

او تبیین می‌دارد که در هر انسان قابلیت‌ها و صلاحیت‌های ناپخته و خام وجود دارد که خود انسان از آن آگاه نیست و مقصود از قدرت، به دست آوردن آن قابلیت‌هایی است که انسان در وجودش نهفته

است و صلاحیت شخصی فرد موجب تمایز انسان‌ها از یکدیگر می‌شود... مشخص است که در نظر اقبال مقصود از « خودی» انسان کشمکش در زندگی برای ادامه‌ی حیات است. می‌دانیم مبارزه برا حفظ حیات یک نظریه‌ی علمی است. (اقبال،۲۰۰۱: ۲۵)

چون حیات عالم از زور خـــودی است　　　پـــس به قـــــدر استواری زنده گی ست

(اسرار خودی: ۴۲)

اما گاهی خود سبب کاشتن بذر دشمنی در جهان می‌گردد؛ زیرا تمایز خود و دیگری را نادیده می‌گیرد و خودش را غیر می‌پندارد و از خویشتن خود دور می‌شود.

در جهان تخم خصـومت کاشـته است　　　خویشـــتن را غیر خود پنداشــته اســـت

(اسرار خودی: ۴۱)

از نظر اقبال، غیر پنداری خودی، زمانی متحقق می‌شود که خود بنابر دلایلی قادر نیست، اراده‌ی خویش را تمثیل کند و فرمان خود را در زندگی جاری سازد، در آن زمان به دیگری روی می‌آورد و فرمان او را در وجود خود عملی می‌سازد.

هر که بر خود نیســـت فر مانش روان　　　مـی شـــود، فـرمـان پـذیـر از دیـگـران

(اسرار خودی:۵۵)

اما او تصریح می‌کند که خودی‌های با اراده وآگاه، غیرپندار نیستند و تمایز خود و دیگری را همیشه در نظر می‌گیرند. اگرچه در میان غیرهای بی‌شمار هم قرار داشته باشند.

ز خود نـارفتـه بیرون غیر بین اســـت　　　میـان انـجـمن خـلوت‌نشـــین اســـت

(زبور عجم: ۱۸۲)

اقبال سرمایه‌داری را سبب دیگرسازی می‌داند و می‌گوید:« از همین سرمایه‌داری‌ست که نگاه و عقل و هوش و رسم و راهِ انسان را به سوی دیگر سازی کشانیده است.

از مـلـوکـیـت نـگـه گـردد دگـر　　　عقـل و هوش و رســـم و ره گردد دگر

(جاویدنامه: ۳۴۴)

و در جاویدنامه هم می‌گوید که غرب برای آن‌که شرق را در دام خود بیندازد و وجودش را نسبت به آن تعریف کند، دست به دیگرسازی زد تا باشد برتری خویش نسبت به دیگری نشان دهد.

آفـریـدن جســـت وجـوی دل بـری　　　وانـمـودن خـویـش را بـر دیـگـری

(جاویدنامه: ۴۰۶)

ولی این نکته نباید نادیده گرفت که اقبال، وجه تمایز خود ودیگری را در سروده‌هایش جداً در نظر دارد؛ چنان‌که هنگام استدعایی اذعان می‌کند؛ من کسی‌ام که هرگز با فرهنگ غربی زندگی نکرده‌ام و تلاش نمودم با نَفَسِ خویش زیست کنم ودر بحر فرهنگ بومی و متعلق به خویش شنا نمایم.

این بنده را که با نفس دیگران نزیست — یک آه خانه‌زاد مثال سحر بده

(زبور عجم: ۱۲۷)

بنابراین، با این تمایزگذاری در بال جبریل، تفاوت خود و دیگر (شرقیان استعمارزده و غربیان استعمارگر) را با واژه‌های من و تو بیان می‌کند و می‌گوید:« اگرچه هردو انجمن‌آفرین و خلوت‌نشین هستیم، اما من با او تفاوت دارم. اوست که انسان را در زیر ستم و بی‌داد قرار می‌دهد، دست به غارت و چپاول اموال می‌زند، مردمان بی‌گناه را اسیر می‌کند، خون انسان‌ها را به ناحق می‌ریزاند، از دیار و کاشانه‌ی شان دور می‌سازد و در جالش گرفتار می‌نماید.

ندارد خویش این طرز تکرار، او — که «تو» » من» نه این، «من» نه‌ام هم‌چو « تو»

من و تو بود انجمن آفرین — به بزم اندرون لیک خلوت نشین

درخشنده در چشم استارگان — به سیماب و سیم و زرِ این جهان

بیابان و از او هم مغیلان از او — بود خار و گل در گلستان از او

ز دستش کهی گشته کهسار چور — به بندش گهی بوده جبرییل و حور

گهی جره شاهین سیماب رنگ — به خون تذروان بیالوده چنگ

کبوتر جدا ز آشیان گشته دور — به جال اوفتاده بسی ناصبور

(بال جبرییل: ۴۸۳)

باید تذکر داد که اقبال در کنار این‌که به تمایزگذاری خود و دیگری می‌پردازد و برجستگی‌های غیر انسانی دیگری، در برابر دیدگان مجسم می‌سازد، میان« دیگر» و « دیگری» نیز تمایز قایل می‌شود و آن‌ها را جدا از هم مورد بررسی قرار می‌دهد.

عقلِ خودبین دگر و عقلِ جهان‌بین دگر است — بالِ بلبل دگر و بازوی شاهین دگر است

دگر است آن‌که برد دانه‌ی افتاده ز خاک — آن‌که گیرد خورش از دانه‌ی پروین دگر است

دگر است آن‌که زند سیر چمن مثل نسیم — آن‌که در شد به ضمیرِ گل و نسرین دگر است

دگر است آن سوی، نه پرده گشادن نظری — این سوی پرده‌گمان و ظن و تخمین دگر است

(پیام مشرق: ۲۸۴)

چنان‌که در جاویدنامه هم، میان «دیگر» و « دیگری» تمایز قایل می‌شود و می‌گوید که نعره‌ی من دیگر است و نعره‌ی تو دیگر.

هرکجا از ذوق و شــوقِ خودگری نـعـره ی مـن دیـگـرم، تـو دیـگـری
(جاویدنامه: ۳۰۵)

همین‌طور در بانگ درا، این تفاوت را میان پیام خود و پیام دیگران می‌بیند.

از دیگران دیگر پیام، از من پیامِ دیگر است هم دردمندِ عشـــق را طرزِ کلامِ دیگر است
(بانگ درا: ۱۴۳)

باید در نظر داشت که اقبال از دیگر بودگی به شدت گریزان و نسبت به آن مردم خویش را هشدار می‌دهد. او می‌گوید:« چون آیینه تجلی دیگری مباش و اندیشه‌ی دیگر بودگی را از دل و دیده فروشوی. الگوی سخن را از مردان بزرگ اسلام بردار و با آن زمینه‌ی فکری دیگربودگی را از بین ببر. در سایه‌ی فرهنگ و ارزش‌های خودی گام بردار، زیرا با فرهنگ دیگر نمی‌توانی به پیش‌بروی وبه تعالی دست یابی.

مثل آیینه مشــو محو جمال دگران از دل و دیده فروشــوی خیال دگران
آتش از ناله‌ی مرغان حرم‌گیر و بســوز آشــیانی که نهادی به نهال دگران
در جهان بال و پرِ خویش گشــودن آموز که پریدن نتوان با پرو بالِ دگران
(پیام مشرق: ۲۷۶)

زیرا او بدین عقیده است که پذیرش قانون غیر(دیگری) برای روح‌خودی، بارگرانی است که تحملش وی را ناتوان می‌سازد، اگرچه آن را منسوب به آسمان هم نماید.

روح را بـارگـران آیـیـن غـیـر گـرچـه آیـد ز آســمـان آیـین غـیـر
(جاویدنامه: ۴۰۰)

اما باید توجه داشت که اقبال مردم را نه‌تنها از پذیرش قانون غیرمنع می‌کند، بل در سخنان دیگر مردم را از پذیرفتن انسان‌هایی خودبین نیز باز می‌دارد، چرا که او باور دارد، انسان‌های خودبین فقط به منفعت خود می‌اندیشند، نه به منفعت دیگران؛ چنان‌که انسان‌های خودبین سود خود را در زیر پا کردن، دیگری می‌بیند.

عقـلِ خود بین غـافـل از بهبود غیر ســودِ خود بیند، نبیند ســودِ غیر
(جاویدنامه:۳۳۹)

از این رو، در جاویدنامه، مسلمانان را توصیه می‌دارد که زندگی خود را به دست بگیرید و از دادن تقدیر به دست دیگری، خودداری کنید.

زندگانی تا کجا بی‌ذوق سیر   تا کجا تقدیر تو در دستِ غیر
بر مقام خود نیایی تا به کی   استخوانم در یمی نالد چو نی
(جاویدنامه: ۳۵۳)

و به باور او، انسانی که خودی خویش را می‌شناسند، آرمان و فرهنگ غیر را در خود نهادینه نمی‌کند و خود را در دام دیگری نمی‌اندازد.

هر که خود را دید و غیر از خود ندید   رخت از زندانِ خود بیرون کشید
(جاویدنامه: ۳۹۰)

از همین سبب است که همواره خود (شرقیان) را از نوشیدن مَی دیگری (غربیان) باز می‌دارد.

خواجه‌ی من نگاه‌دار آب‌روی گدای خویش   آن که ز جوی دیگران پُر نکند پیاله را
(زبور عجم: ۱۲۸)

۶،۴. فرودست در شعر اقبال

اقبال واژه‌های فرودست و زیردست را در دو مورد به مناسبت شاعران تخیل پرداز و مخاطبان تخیل‌پذیر به کار برده است، اما از آن‌جایی که مفهوم اصطلاحی آن را به حیثِ گروه اجتماعی زیرِ ستمِ فرمان‌روایان در نظر است، او پیشینه‌ی مفهومی آن را به دوره‌های امپراتوران فارس و روم می‌رساند و اذعان می‌دارد که آن‌ها با استفاده ازشیوه‌های مختلف قدرت، گروه‌هایی مختلف را از رسیدن به فرمان‌روایی محروم ساختند وبه عنوانِ فرودست، در خدمت خویش قرار دادند و زنجیر فرودستی یا غلامی را در دستان و پاهای شان آویختند. در این زمان، کاهن و پاپ هم وارد میدان شدند و با شاهان و امیران به رقابت پرداختند و حلقه‌ی فرودست بودگی انسان‌ها را هرچه بیش‌ترپهن نمودند و آدم‌های زیادی را به این دام گیر انداختند و فطرت آنان را به پستی کشانیدند.

بود انسان در جهان انسان پرست   ناکس و نابودمند و زیر دست
سطوت کسری و قیصر رهزنش   بندهای در دست و پا و گردنش
کاهن و پاپا و سلطان و امیر   بهر یک نخجیر، صد نخجیر گیر...
از غلامی فطرت او دون شده   نغمه ها اندر نی او خون شده
(رموز بی‌خودی: ۹۱)

به باور اقبال، روند فرودست‌باوری از آن زمان به بعد ادامه یافت تا آن‌که اسلام از راه رسید و آزادی، برادری و برابری را در میان انسان‌ها نهادینه ساخت و حقوق طبیعی مردم را بدان‌ها بازگردانید و پای‌گاه

زحمت‌کشان و رنج‌بران را در جامعه ارتقا داد و نیروی قدرت‌مندان غاصب و ظالم را از آنان گرفت و اصنام زرپرستی، فرقه‌گرایی و تبعیض نژادی را درهم شکست و امید تازه‌یی در قلب بشر دمید و امتیاز آقا و برده از بین برد و به بندگان مقام خواجگی بخشید.

تا امینی حق به حق‌داران سپرد — بندگان را مسند خاقان سپرد

(رموز بیخودی: ۹۱)

شعله‌ها از مرده خاکستر گشاد — کوه‌کن را پایه‌ی پرویز داد

اعتبار کاربندان را فزود — خواجگی از کار فرمایان ربود

قوت او هر کهن پیکر شکست — نوع انسان را حصار تازه بست

تازه جان اندر تن آدم دمید — بنده را باز از خداوندان خرید

(همان: ۸۹)

به عقیده‌ی او، اسلام به طور کل، تبعیض نژاد و نسب را از بین برد، فقیران و ضعیفان را از زیر سلطه‌ی ثروت‌مندان نجات داد و فرودستان را از سیطره‌ی زورگویان آزاد کرد و حکومت عدل و انصاف را در جهان برپا ساخت.

ماسوی را مسلمان بنده نیست — پیش فرعونی سرش افکنده نیست

کل مومن اخوتی اندر دلش — حریت سرمایه‌ی آب و گلش

(رموز بی‌خودی: ۹۲)

درحالی که در میان اغنیا و مستمندان و نیز در بین مستکبران و مستضعفان نابرابری‌های فاحشی وجود داشت که اصل‌های برابری و عدالت اجتماعی اسلام آن‌ها را از میان برداشت؛ چنان‌چه داستان سلطان مراد و معمار که در اصل نشانده‌ی دفاع از حق فرودستان و برابری میان کارگر و کارفرما در اسلام است، بیان‌گر این موضوع می‌باشد. اقبال نقل می‌کند که معماری به فرمان سلطان مراد عثمانی مسجدی را ساخت. سلطان از کار معمار خوشش نیامد و با شمشیری دست او را زخم زد. معمار نزد دادگاه شکایت کرد و قصاص خواست. دادگاه سلطان را احضار کرد و خواست، دست او را در برابر دست معمار قطع کند. سلطان دست خویش را از آستین بیرون کرد و آماده‌ی مجازات شد. مردی معمار که هیبت عدالت اسلام را مشاهده کرد، سلطان را بخشید و از تلافی درگذشت. بنابراین، اقبال نتیجه می‌گیرد که در اسلام، میان برده و آقا فرقی نیست.

پیش قرآن بنده و مولی یکی‌ست بوریا و مسند دیبا یکی‌ست

(رموز بی‌خودی: ۹۱)

ولی به باور او، همین‌که غرب، سایه‌ی استعمار خویش را در سرزمین‌های شرقی گسترش داد، بار دیگر روند فرودست بودگی را در کشورهای تحت استعمار احیا نمود و شرقیان را به سوی فرودست بودگی کشاند و زندگی آنان را پامال کرد.

از ملوکیت جهانِ تو خراب تیره شب در آستین آفتاب

(جاویدنامه: ۴۰۶)

بنابراین، باسلطه‌ی استعمارگران بر کشورها، بار دیگر فرودست بودگی پاگرفت و به یک امر واقعی و غیر قابل انکار در جهان تبدیل شد که به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را نادیده انگاشت و از آن چشم‌پوشید؛ زیرا استعمارگران، فرادست‌پروری را به عنوان فرایند تکاملِ فرودست بودگی معرفی کردند، در حالی‌که انسان‌های امروز نیازی بدان ندارند که لب ببندند و با هزار سخنِ ناگفته، زندگی نمایند.

تمیز حاکم و محکوم، کی رود ز میان مجال کو؟ که گدا، شاه را شود هم‌دوش

اگر که خواجه پرستی کمال بندگی است «رضای خواجه طلب کن، قبای رنگین پوش»...

چه سود از این‌که ته‌ی آسمان، چنین بزیی « هزارگونه سخن در دهان و لب خاموش»

(بانگ درا: ۲۵۴-۲۵۵)

از نظر اقبال، استعمارگران با آفرینش گروه فرودست، محدودیت‌هایی را نیز برای ابراز بیان آنان در کشورهای زیر سلطه وضع کرده‌اند تا مانع صدای آنان شوند، اما اگر به اندازه‌ی گشادگی غنچه، راهی وجود دارد، این گروه باید آه و درد خویش را ابراز کنند و خاموش نباشند.

درین گلشن که بر مرغ چمن راهِ فغان تنگ است

به اندازِ گشود غنچه آهی می‌توان کردن

(زبور عجم: ۱۵۹)

زیرا اگر مردم سکوت را نشکنند و لذت بلندکردن صدای خویش را درنیابند و فریادی سر ندهند، نام شان از داستان هم فراموش می‌شود و به عنوان انسان‌های بی‌نام و بی‌نشان از بین می‌رود؛ چون اقبال یکی از ویژگی‌های بارز قدرت را بلندکردن صداها می‌دانست و هم‌چو فوکو بدین باور بود که تاریخ شرحی‌ست از زندگی حاکمان، نه فرودستان.

خموش تا چند باشی؟ لذت فریاد را دریاب تویی اندر زمین، آواز تو در آسمان من

نیاید ار به خود، میرید ای هـــــندوستانی ها   نباشد حرف تان در داستان‌ها هم، گمانِ من
همین آیین قدرت باشد و اسلوب فطرت هم   که باشد گام‌زن اندر عمل محبوب فطرت هم
(بانگ درا: ۹۰)

از نظر او، در جایی‌که انسان نمی‌تواند صدای خویش را بلند سازد، به‌تر است که آن‌جا را ترک و در جایی زندگی نماید که مانعی برای سخنش وجود نداشته باشد.

نباشد گر نوا ممکن، رها کن آن گلستان را   کزان محفل بسی بهتر بود صحـــرای تنهایی
(بانگ درا: ۲۹۲)

از دیدگاه علامه‌ی لاهور، استعمارگران در برخی کشورهای به ویژه در هند، تنها به خفه‌نمودنِ صداهای مردم اکتفا نکردند، بل چنان آن را زیر ستم کشیدند و حق شان پامال ساختند که گویی آنان در روی زمین جای ندارند و باید به زیر بحر بروند و یا هم‌چو کشتی، انتظار به فرمان آنان باشند.

به هندیان نبود جا، دگـــر به روی زمین   مگر شـــوند همه زیر بحـــــر جای‌گزین
به مثل کشتیِ صـــامت مطیع فرمان‌اند   گهی نشسته به ســـاحل، گهی به جولان‌اند
(بانگ درا: ۳۳۴)

و در بال جبرییل هم بر این موضوع اصرار می‌کند که اگر استعمارگران به سخنم گوش نمی‌دهند، باید این فریادم را بشنوند که عاملان استعمار، در پی حق مساوی انسان‌ها نیستند. آنان مردم را گنه‌گار می‌خوانند و از وطن تبعید می‌کنند و اتهام جفاکاری بر آنان می‌بندد.

اثر کند نکند، بشـــنو از مـــن این فـــریاد   شنـو که نیست پیِ داد، بنـده‌ی آزاد...
من ارچه با گنه از ملک خـود شـــدم تبعید   خـــــرابه‌ی تو ز افـرشته هم نشـــد آباد
همـش برای جــفاکاری‌ام دعـــــا دارد   سرای بی‌ســــر و بی‌در، جـــهانِ بی‌بنیاد
(بال جبرییل: ۳۶۵)

اقبال از آثار شوم این‌گونه فرودست‌بودگی بر گروه‌های مختلف اجتماع؛ به ویژه کشاورزان یادآوری می‌کند و تاکید می‌ورزد‌که استعمارگران آنان را به مرده‌یی استفراغ شده‌یی تبدیل ساخته‌اند که گویی گور و کفنش هنوز زیر زمین نهفته است. او خود گوید: کشاورز ما موجود زنده‌یی نیست، بلکه تمثال مرده‌یی است که حتا گورش هم او را قبول نکرده و به اصطلاح خود اقبال استفراغش نموده است. اما کفن این مرده هنوز در زیر زمین مدفون مانده است. از این‌رو، کشاورز به ظاهر مشغول کندن و شخم زدن زمین است، ولی در واقع می‌کوشد به کفنش دست یابد.

دهقان مَثلِ مرده‌ی فرسوده‌ی در گور پوسیده هم اکنون کفنش زیر زمین است
(ضرب کلیم: ۶۹۲)

همین‌گونه در نامه‌ی سرمایه‌دار و مزدور که در حقیقت گفته‌های مزدور(فرودست) در مورد سرمایه‌دار(فرادست) است، دیدگاه مردِ فرودست در مورد خود و سرمایه‌دار را چنین برجسته می‌سازد.

غوغای کارخانه‌ی آهن گری ز من گل‌بانگ ارغنون کلیسا از آنِ تو
نخلی که شه خراج بر او می‌نهد ز من باغِ بهشت و سدره و طوبا از آنِ تو
تلخابه‌یی که دردِ سر آرد از آن من صهبای پاک آدم و حوا از آنِ تو
مرغابی و تذرو و کبوتر از آن من ظلِّ هما و شهپر عنقا از آنِ تو
این خاک و آن‌چه در شکمِ او از آن من وز خاک تا به عرش معلا از آنِ تو
(پیام مشرق: ۲۹۴)

هم‌چنان در جاویدنامه هم واضح می‌سازد که استعمارگران غالب (فرادستان) با غارت داشته‌های مغلوبان (فرودستان) در عیش و طرب مشغول شدند، در حالی‌که فرودستانِ ناتوان با از دست‌دادن توانایی مالی، روز شماری می‌کنند تا توشه‌های ناچیزی در اختیارشان قرارگیرد و به آن قوت لایموت کنند.

غالبان غرق‌اند در عیش و طرب کارِ مغلوبان شمارِ روز و شب
(جاویدنامه: ۴۰۶)

بنابر همین مناسبت است که او مردم را در رد اندیشه‌های فرودست بودگی فرامی‌خواند و می‌گوید: « بزرگان به من مشورت دادند که با مرد فرودست میامیزم و از نزد وی بگریزم؛ زیرا مردِ فرودست جانش را به بیگانه به گرو سپرده و تن را برگزیده است.

ز پیری یاد دارم این دو اندرز نباید جز به جانِ خویشتن زیست
گریز از پیش آن مرد فرودست که جانِ خود گرو کرد و به تن زیست
(ارمغان حجاز فارسی: ۵۱۰)

به باور اقبال در جهان امروز، مسلمانان نسبت به هر ملت‌های دیگر در معرض فرودست بودگی قرار گرفته‌اند؛ زیرا آنان نه حامی دارند و نه هم قدرت مرکزی‌یی‌که بتواند از حق آنان در سطح جهان دفاع کند.

آن که گوید لااله بی‌چاره‌یی است فکرش از بی مرکزی آواره‌یی است
(جاویدنامه: ۴۰۶)

در ارمغان حجاز نیز تاکید می‌کند که مسلمانان مردمان استعمارزده و فقیری‌اند که در دنیای فاقگی مست‌اند و هیچ تلاشی برای بهبود زندگی خویش به خرج نمی‌دهند؛ از این‌رو اینان بارِ دوش ملت‌های دیگری قرار گرفته‌اند و باید تغییر کنند، درغیرِ آن از میان آنان ملتی را باید پایه‌گذاری کرد که بتوانند نقش خویش را در جهان به پیش ببرند.

مسلمان فاقه‌مست و ژنده‌پوش است — ز کارش جبرییل اندر خروش است
بیا نقشِ دگر ملت بریزیم — که این ملت جهان را بارِ دوش است

(ارمغان حجاز فارسی: ۴۶۵)

از این‌رو، از وضعیت فرودستی مسلمانان نزد هلال شکوه می‌کند و به آن می‌گوید:« نگاهی بینداز و وضعیت مسلمانان را تماشا کن که چگونه به فرودستی دچار شده‌اند و از فرط درماندگی، دل‌زده و بی‌زار از دیار خویش‌اند. آنانی که در گذشته‌ها با دیدن هلال عید گوهرها نثار می‌نمودند، ولی امروز نادارو فقیرند و از گذشته‌ی با آب‌رو و عزت‌مندی (فرادستی) به جایگاه تملق‌پیشگی (فرودستی) تنزل کرده‌اند.

کاروان را کن تماشا، تیز رفتاری نگر — رهروِ درمانده را از خانه بی‌زاری نگر
در افق با دیدنت ما گوهر افشان بوده‌ایم — ای تهی ساغر ! کنون ما را به ناداری نگر...
بین تملق پیشگی در آب‌رو داران دی — دی که بود بی‌آب‌رو، او را به سرداری نگر
آن‌که را ما آشنا کردیم با لطفِ سخن — آن حریف بی‌زبان را گرم گفتاری نگر

(بانگ درا : ۲۲۴-۲۲۵)

به عقیده‌ی اقبال، فرودست بودگی بر مسلمانان چنان وضعیت را بر آنان حاکم ساخته که وجودش ویژگی‌های خویش از دست داده، چشم و گوشش در بندِ غرب قرار گرفته، تلاش و پویایی‌اش به تنبلی گراییده و حتا مسلمانی و اسلام هم بارِ دوشش گردیده است.

ز محکومی مسلمان خودفروش است — گرفتارِ طلسمِ چشم و گوش است
ز محکومی رگان در تن چنان سست — که ما را شرع و آیین بارِ دوش است

(ارمغان حجاز فارسی: ۴۶۵)

مگر او یقین دارد که اگرچه امروز مسلمانان فقیرِ دردمند(فرودستان)اند، ولی در گذشته‌ی نه چندان دور فرادستانی بوده‌اند که جهان در زیر سیطره‌ی شان قرار داشت، ولی اکنون از آن جای‌گاه والا سقوط کردند و به مقام فرودستی رسیده‌اند.

چه گویم زان فقیری دردمندی — مسلمانی به گوهر ارج مندی
خدا این سخت جان را یار بادا — که افتاده است از بامِ بلندی

(ارمغان حجاز فارسی: ۴۷۰)

در اسرار خودی هم تاکید می‌ورزد که ای انسان شرقی! به خودآ که تو در جای‌گاه فرادستی قرار داشتی و رازدار حقیقت بودی، اما حال هم‌چو خاک بی‌ارزشی(فرودست) بیش نیستی که نقشت باطل شده است.

کیمیا بودی و مشت گل شدی — سر حق زاییدی و باطل شدی

(اسرار خودی: ۷۰)

و در نهایت می‌پرسد که ای انسان شرقی! تا چه زمانی اندیشه‌ی فرودست‌بودگی در سر می‌پرورانی و خود را آب و گِل می‌شماری و در دنیایی آن زیست می‌نمایی؟ در حالی که بخشِ دیگر وجودت، آتش است. باید آن را با گِل بیامیزی و هم‌چون طور سینا درخشش بی‌مانندی را آشکار کنی، نه این که بر دوستان خشم گیری و از دشمنان شکوه‌نمایی.

تا کجا خود را شماری ماء و طین — از گِل خود شعله‌ی طور آفرین
با عزیزان سرگران بودن چرا — شکوه‌سنجِ دشمنان بودن چرا

(اسرار خودی: ۶۰)

او حیران این است که چرا مسلمان، غلام استعمارگران گردیده و مقام نگه‌بانی را کنار گذاشته است. اما پس از تأمل، بدین باور می‌رسد که آنان پیش از پذیرش غلامی، اسلام خویش را برای غرب فروخته‌اند و از این خاطر ستارگان درخشان خویش را از دست دادند و در این مقام قرار گرفته‌اند.

عجب دچار غلامی نموده‌اند ترا — که فقر را ز تو ناید گهی نگه‌بانی
همان که بود عیان داغ سجده‌اش چون ماه — خریده است فرنگی همان مسلمانی
از آن حریفِ مه و آ فتاب گردیدی — که اختران ترا گم شد آن مسلمانی

(ضرب کلیم : ۶۰۶)

منظور او از غلامی، استعمارزدگان یا به تعبیری دیگری فرودستانی‌اند که در خدمت استعمارگران قرار دارند و به هر امر و نهی آنان گردن می‌گذارند و هیچ فکری برای رهایی از دست استعمارگران نمی‌کنند. او چنین غلامی را ننگین می‌داند و از خداوند می‌خواهد که بینایی چشم را از وی بگیرد و زمین را بی‌نور تاریک بگرداند تا انسان‌های غلام را نبیند.

چشم بیدارم کبود و کور بِه ای خدا این خاک دان بی نور بِه

(زبور عجم: ۱۹۳)

با چنین نگاهی است که بندگی‌نامه‌ی خویش را ویژه‌ی بررسی موردی غلامی، ویژگی‌ها و پیامدهای آن می‌سازد و غلامی را پست‌ترین موجود روی زمین شناسایی می‌کند. او این دفتر شعرش را با سخنی از ماه، با خداآغاز می‌نماید و پس از آن، ماه حسرت زمانی را به یاد می‌آورد که هنوز شب و روزی وجود ندارد و ستارگان در آسمان نور نمی‌افشاند و ماه به دور مهر، سیر منظم ندارد و نورش را به دشت و دریا نمی‌تابد. ولی این حسرت زمانی جدی‌تر می‌شود که ماه نورِ خویش را ازآفتاب به تگدی می‌گیرد و با آن شبی مردمانی را روشن می‌سازد که داغ غلامی بر جبین شان حک شده است وچون ماهی در شست استعمارگران گرفتار گردیده‌اند و پیوسته در غلامی آنان کمر بسته‌اند و هر فرمان استعمارگران را بی‌چون و چرا انجام می‌دهند. از این‌ور ماه از خدا می‌خواهد که یا روشنی‌اش را از سرِ این‌گونه آدم‌ها بردارد و به وی فرمان دهد که دیگر به این زمین نوری نگسترد یا در پیکر این غلامان روح دیگر بِدَمت تا نورش را به زمین پخش کند.

گفت یزدان با مهِ گیتی فروز تابِ من شب را کند مانند روز
یاد ایامی که بی لیل و نهار خفته بودم در ضمیر روزگار
کوکبی اندر سواد من نبود گردشی اندر نهاد من نبود...
تافتن از آفتاب آموختم خاک دانی مرده یی افروختم
خاک دانی با فروغ و بی فراغ چهره ی او از غلامی داغ داغ
آدمِ او صورت ماهی به شست آدمی یزدان کُشی آدم پرست...
یا مرا از خدمت او واگذار ز خاکش آدمِ دیگر بیار

(زبور عجم: ۱۹۳)

با این برداشت به سراغ ویژگی‌های غلامی می‌رود و ویژگی‌های غلامی را این‌گونه بیان می‌دارد:

۱. غلام کسی است که دین و دانش را ارزان می‌فروشد. او بدن را بر می‌گزیند و از ارزش‌های معنوی درمی‌گذرد.

دین و دانش را غلام ارزان دهد تا بدن را زنده دارد جان دهد

(زبور عجم: ۱۹۸)

۲. غلام نام خدا را بر زبان جاری می‌سازد، ولی قبله‌ی مقصودش قدرتِ استعمارگر است. او در برابر استعمارگر چاپلوسی می کند و تظاهر به دوستی می‌نماید، مگر تمام سخنش دروغ است .

گرچه بر لب‌های او نام خداست　　قبله ی او طاقتِ فرمان رواست
طاقتی نامش دروغِ با فروغ　　از بُطونِ او نزاید جز دروغ

(زبور عجم: ۱۹۸)

۳. غلام نه ذوق زیبایی شناسی دارد و نه سخن قابل باور .بنابراین غلام از دیده‌ی زیبابین و نگاهِ حقیقت‌بین محروم‌است.

غلامی چیست؟ محرومی ز ذوق حسن و زیبایی　　چو گوید بنده‌ی آزاد زیبا، آن بود زیبا
به پندار غلامان هیچ گه نتوان کنم باور　　که تنها مردم آزاد دارد دیده‌ی بینا

(بال جبرییل، ۳۸۱)

۴. غلام از نگاه فکری در تراشیدن خداوندان خویش‌است، اگر از بندی رها گردد، خویش را در بند دیگر می‌اندازد.

می تراشد فکرِ ما هردم خداوندِ دگر　　رست از یک بند تا افتاد در بندِ دگر

(پیام مشرق: ۲۶۶)

۵. غلام(استعمارزده) هیچ‌گاه به معنای واقعی آزاد نمی‌گردد، اگر استعمارگر بندی از وی بگشاید، بندِ دیگری بر او می‌گذارد و این بندها پیچ در پیچ سراسرِ وجود او فرا می‌گیرد که رهایی او را از آن‌ها غیرممکن می‌سازد. ولی استعمارگر به او تلقین می‌کند که تمام بندها- پیمان‌ها و قرار دادهایی که با او بسته شده است- برای محافظت او صورت گرفته است، نه به هدف دیگری.

حکم‌ران بگشایدش بندی اگر　　می نهد بر جانِ او بندِ دگر
سازد آیینی گِره اندره گِره　　گویدش می پوش ازین آیین زره

(زبور عجم: ۱۹۸)

ازنظر اقبال، آزادی این نیست که استعمارگران به مسلمانان اجازه دهند که نماز شان را بخوانند و مانع برگزاری شعایر اسلام نشوند. هرگاه کسی چنین بیندیشند، در شمار کم اندیشان خواهد بود.

در هند به ملا چو بوَد سجده اجازت　　کوته نظر انگاشت که اسلام بود آزاد

(ضرب کلیم: ۶۰۹)

از نظر اقبال، استعمارگران با روش ساحری تلاش می کند تا استعمارزدگان را در خواب نگه بدارند. هرگاه بخواهند بیدار گردند، استعمارگران با شیوه‌های افسون‌گری، آنان را دوباره به سوی خواب شان می‌برند و با این کمال خواب‌آوری، ملت‌های بزرگ را به غلامی می‌کشانند و در گردن آنان زنجیر خود را می‌آویزند، اما اقبال به ملت‌ها و انسان‌های آزاد می‌گوید که هوشیار باشید و به این غلامی تن ندهید.

آ ! ترا گویم ز رمزِ آیـه‌ی « اِنّ الملوک» ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ سـلطنت اقوامِ غالب را بود جادوگری
تا که محکومی دمی بیدار می‌گردد ز خواب ‌‌ می‌دهد خوابش دوباره حکم‌ران با ساحری
از کمالِ جادوی محمود خود چشـمِ ایاز ‌‌ بنگرد در حلقه‌ی گردن چه سـاز دل‌بری

(بانگ درا: ۳۰۷)

۶. ویژگی دیگر غلام، سجده طولانی وی است. او می گوید که روزی یک مجاهد ترکی از من پرسید: چرا امام نماز، سجده را طولانی ساخت؟ آن مسلمان ساده، خبر نداشت که غلام چگونه نماز می‌خواند؛ زیرا اگر می‌دانست که غلام غیر از سجده‌ی دراز کاری دیگری ندارد، از من نمی‌پرسید و تعجب هم نمی کرد.

مرا مجاهـد ترکی بگفـت بعـد نمـاز: ‌‌ چنین طویل کند سـجده از چه روی امام؟
مگر مجـاهـد بس سـاده، مومنِ آزاد ‌‌ خبر نبود، چـه بـاشـد دگر نمـاز غلام...
عجب مدار اگر سـجده‌اش طویل بود ‌‌ که غیر سـحده ندارد دیگر وظیفه غلام

(ضرب کلیم: ۶۹۷)

۷. غلام در میان بیم و امید زندگی می کند؛ زیرا گاهی استعمارگر قهر و کینش برای او نشان می‌دهد و از مرگ می‌ترساند و زمانی‌هم برایش خلعت زیبا می‌پوشاند، زمام امور را به دستش می‌دهد و او را به وزیری و حتا شاهی می‌رساند تا او را وابسته‌ی خویش نگهدارد، مگر هرگز بندها را از جانش باز نمی کند و برایش آزادی روحی نمی‌دهد. از این‌رو، استعمارگر شطرنج‌بازی است که تمام مهره‌ها را در کف دارد و بازی جالب با وی انجام می‌دهد. گاهی او در نقش بیدق(پیاده) پیشکش می‌کند و زمانی هم در نقشِ فرزینی(وزیری) نمایانش می‌سازد، ولی همیش غلام است و در غلامی خواهند مرد.

ریز پـیـزِ قـهـر و کـیـن بـنـمـایـدش ‌‌ بـیـمِ مـرگ نـاگـهـان افـزایـدش
تـا غـلام از خـویـش گـردد نـاامـیـد ‌‌ آرزو در سـیـنـه گـردد نـاپـدیـد
گـاه او را خـلـعـتِ زیـبـا دهـد ‌‌ هـم زمـامِ کـار در دسـتـش نـهـد
مهر را شـاطر ز کف بیرون جهـانـد ‌‌ بـیـدق خـود را بـه فـرزیـنـی رسـانـد
نـعـمـتِ امـروز را شـیـداش کـرد ‌‌ تـا بـه مـعـنـی مـنـکـرِ فـرداش کـرد

تن ستبر از مسی مهر ملوک / جان پاک از لاغری مانند دوک
گردد ار زار و زبون یک جانِ پاک / بِه که گردد قریه‌ی تن‌ها هلاک

(زبور عجم: ۱۹۹)

۸. غلام حق ایستادگی در برابر استعمارگر را ندارد.او گوید که در آیین استعمارگران فریاد و هیاهو جایز است، اما قیام به‌پا خیزی ممنوع است.

جدت احکام در شرع ملو کا نه بین ! / صور و هیاهو حلال، لذت محشر حرام
ای ز غلامی شده، روح تو بس مضمحل / سینه‌ی بی‌سوز را بهر خودی کن مقام

(ارمغان حجاز اردو: ۷۳۸)

زیرا غلامی تا زمانی پابرجاست که انسان غلام بر درگاه استعمار سر به سجود آورد، ولی همین‌که در برابر او ایستاد و قیام کرد، این رابطه از هم می‌پاشد و دیگر استعمارگر از بین می‌رود و فانی می‌شود.

این صنم تا سجده‌اش کردی خداست / چون یکی اندر قیام آیی فناست

(زبور عجم: ۱۹۸)

۹. موسیقی غلام متفاوت از دیگر موسیقی‌هاست؛ زیرا موسیقی غلامان تهی از عشق خودی است و به سیلی می‌ماند که به دیوار خودی یا زندگی می‌خورد تان آن را بین ببرد. روح موسیقی غلامان، چون چهره‌های شان تیره است که طبیعت انسان را به سوی پستی می‌کشاند و امید زندگی را از انسان می‌گیرد و یک ملت بزرگ به دیار مرگ سوق می‌دهد وآنان خوار و زبون و ناتوان می‌سازد و از جهان بیزارشان می‌کند و اشک را در چشم‌های شان جاری می‌گرداند. از همین‌روست که او انسان را از شنیدن این‌گونه موسیقی باز می‌دارد.

مرگ ها اندر فنون بندگی / من چه گویم از فسون بندگی
نغمه ی او خالی از نارِ حیات / هم چو سیل افتد به دیوار حیات
چون دلِ او تیره سیمای غلام / پست چون طبعش نواهای غلام
از دلِ افسرده ی او سوز رفت / ذوقِ فردا، لذت امروز رفت
ناتوان و زار می سازد تو را / از جهان بیزار می سازد تو را...
الحذر این نغمه‌ی موت است و بس / نیستی در کسوتِ صوت است و بس

(زبور عجم: ۱۹۴-۱۹۵)

۱۰. مرگ غلامان بدترین مرگ در روی زمین است؛ مرگی‌ست که نه مار و گژدم و نه دام و دد آن را می‌پذیرد، اما این مرگ فقط نصیب مرد غلام می‌شود و مردگان این نوع مرگ با صور اسرافیل هم بر نمی‌خیزند، چون‌که پیکر آنان در آغاز از روح خودی خالی بود و روح کسان دیگر در پیکر آنان داخل گردیده بود. از این لحاظ با صور اسرافیل کسانی برمی‌خیزند که روح خودی در آن‌ها وجود داشته باشد و آن‌ها آزاد باشند، نه غلام.

نی نصیب مار و گژدم، نی نصیب دام و دد — بهر ملت‌های محکوم است این مرگ ابد
زنده سازد صور اسرافیل آنان را چه سان — چون‌که آنان ز اول بود تهی از جان جسد
برشدن از مرگ، باشد خصلت آزادگان — جای هر ذی روح باشد گرچه آغوش لحد

(ارمغان حجاز اردو: ۷۲۶)

۱۱. قبر از پذیرش مرده‌ی غلام خودداری می‌کند و نفرتش را نسبت به مرده‌ی غلام ابراز می‌دارد و به او می‌گوید:« از وجود تو فضای تاریک من تاریک‌تر گردید و پرده شرف و عزت من دریده شد».

آه، ظالم ! بنده‌ی محکوم بودی در جهان — من چه دانستم که خاک این‌گونه باشد سوزناک
شد ز تاریکیِ تو، تاریکیِ من بیش‌تر — از برِ تو شد زمین را پرده‌ی ناموس چاک
الحذر ! از مرده‌ی محکوم، سد بار الحذر! — ای سرافیل، ای خدا کاینات، ای جان پاک !

(ارمغان حجاز اردو: ۷۲۶)

این بود ویژگی‌های غلام که در بالا اشاره شد، مگر ویژگی‌های مردان آزاد برخلاف موردهایی است که در باره‌ی غلام تذکر یافت. اما یکی از مهم‌ترین ویژگی مردان آزاد این است که مردان آزاد، مردم را بیدار می‌سازند و از خاک شان شرری پدید می‌آورند و هرگز به طواف کسی نمی‌پردازند.

رسد ز بنده‌ی آزاد ضربت کاری — نه آن‌کسی که شد آماده در سپهداری
ازل به فطرت احرار داده دوش به دوش — قلندری و قباپوشی و کله داری
چنان شراره‌ی پنهان به خاک‌شان خفته است — کز آن زمانه کند،آ فتاب‌ها جاری
وجود شان ز طواف بتان بود آزاد — بقیّه مومن و کافر، تمام زناری

(ضرب کلیم: ۶۱۴)

ویژگی دیگر مردان آزاد ، پویا بودن اندیشه و عملش است . هرجا که قدم بگذارد ، چمن‌ستانی بر پا می‌دارد.

گـر بـنـده ی آزاد صـــاحـب الـهـام
باشـــد نگه‌اش فکر و عمل را همه مهمیز
هرجـا ا ثری از نَفَس گرم وی ا فتـد
گردد گِل و خاک چمن‌ســتان شــرر آمیز
(ضرب کلیم: ۶۲۲)

هم‌چنان او در جاهای مختلف دیوان اشعار خویش، به پیامدهای غلامی می‌پرداز که در زیر به شماری از آن‌ها اشاره می‌شود:

از نظر اقبال، از غلامی، دل در بدن می‌میرد، روح بارِگرانی برای تن می گردد، ضعف پیری در جوانی رخ می‌دهد، روح پیکارگر یک ملت از میان می‌رود و آن ملت به چند پارگی دچار می‌شود و جنگ‌های بیهوده در بین شان پدید می‌آید و صف واحد شان درهم می‌شکند و درد و بیماری شان افزایش می‌یابد. پیامد مهم‌دیگر غلامی این است که گوهری والای انسانی را بی‌ارزش و ناچیز می‌سازد و او را در حد فرودستان ناارج‌مند تنزل می‌بخشد؛ فرودستی که از ناامیدی سازوبرگ راکنار گذاشته و ترس مرگ، سراسر وجودش را فراگرفته و از کور ذوقی، نیشِ استعمارگران را نوش می‌داند و در حقیقت این‌ها مردگانی‌اند که بدون مرگ، نعش خویش به دوش دارند تا گورستان ببرند یا شرف‌باختگانی‌اند که جایگاه شان در حد خران نزول کرده و مصروف خوردن کاه و جو اند.

از غـلامـی دل بـمـیـرد در بـدن
از غـلامـی روح گـردد بـارِ تـن
از غلامی ضــعف پیری در شــبـاب
از غـلامـی شــیـرِ غـاب افـکـنـده نـاب
از غـلامـی بـزم مـلـت فـرد فـرد
ایـن و آن بـا ایـن و آن انـدر نـبـرد
آن یکی انـدر ســجود، این در قیام
کـار و بـارش چـون صـــلات بـی امـام
در فـتـد هـر فـرد بـا فـرد دگـر
هـر زمـان هـر فـرد را دردی دگـر
از غـلامـی مـردِ حـق زنّـار بـنـد
از غـلامـی گـوهـرش نـارج مـنـد
شـــاخِ او بی مهرگـان عریـان ز برگ
نیســـت انـدر جـانِ او جز بـیـم مـرگ
کـور ذوق و نـیـش را دانســـتـه نـوش
مرده یی بی مرگ و نعشِ خود بـه دوش
آب روی زنـدگــی دربــاخـتـــه
چـون خران بـا کـاه و جو درســا ختـه
(زبور عجم: ۱۹۳-۱۹۴)

هم‌چنان پیامدهای دیگر غلامی این است که در زیر چنبره‌ی غلامی، انسان را از روح خودی تهی می گردد، آینده‌ی به‌تر از وی سلب می‌شود، ابتکار و خلاقیت از بین می‌رود خویشتن بیگانگی بر او غلبه پیدا می کند و تقلیدگرایی دچار می‌شود و از آینده چشم می‌بندد.

در غـلامـی تـن ز جـان گـردد تـهی — از تـن بـی جـان چـه امـیـد بـهـی
ذوقِ ایـجـاد و نـمـود از دل رود — آدمـی از خـویشـتـن غـافـل رود...
کـیـش او تـقـلـیـد و کـارش آزری — نـدرت انـدر مـذهـبِ او کـافـری..
چشـم او بـر رفـتـه از آیـنـده کـور — چـون مـجـاور رزقِ او از خـاک کـور

(زبور عجم: ۱۹۷)

افزون بر آن، فطرت آزادی را از بین می‌برد و انسان را در حدی پایین می‌برد که اوکافرترین را به سرداری برگزینند.

« از غلامی فطرت آزاد را رسـوا مکن — تا تراشـی خواجه‌یی، از برهمن کافرتری»

(بانگ درا: ۳۰۷)

اما باید در نظر داشت که این بندِ غلامی، زنجیری فزیکی و مادی نیست که انسان در آن بسته شود، بل وابستگی‌های ذهنی و فکری است که در ذهن و دل انسان جای می‌گیرد و او را وابسته‌ی خویش می‌سازد و این سخت‌ترین بندی است که گسست از آن دشوار است.

بند بر پا نیسـت بر جان و دل اسـت — مشـکل اندر مشـکل اندر مشـکل اسـت

(زبور عجم: ۱۹۹)

اقبال یکی از دلیل غلامی انسان‌ها را عدم آگاهی او از ارزش‌های والای انسانی می‌داند و بدین نظراست که خوی غلامی از خوی سگی هم زشت‌تر، زیرا هیچ سگی پیش سگ دیگر سرخم نمی‌کند.

آدم از بـی‌بصـری بـنـدگـیِ آدم کـرد — گوهری داشـت، ولی نذر قباد و جم کرد
یعنی از خوی غلامی ز سگان خوارتر است — من ندیدم که سگی پیشِ سگی سرخم کرد

(پیام مشرق: ۲۵۸)

تاجایی‌که او، غلامان را بیوه‌زنانی می‌گوید که از رمز جان خبری ندارند و غم ملتی در دل شان نیست.

بنـدگی از سـرّ جـان نـاآگهی اسـت — زان غمِ دیگر سـرود او تهی اسـت
من نمی‌گویم کـه آهنگش خطاسـت — بیوه‌زن را این چنین شـیون رواسـت

(زبور عجم: ۱۹۵)

و حتا نام غلامی را سخت‌تر از مرگ می‌داند، ولی با تاسف که غلام از مکر و فن آن باخبر نیست و چیزی از آن نمی‌داند.

سخت از مرگ هست، آن‌چه غلامیش نام مکر و فن خواجگی، کاش که داند غلام

(ارمغان حجاز اردو: ۷۳۸)

و اما عمل‌کرد غلامی اگرچه کافری نیست، ولی از کافری هم کم‌تر نیست.

نه کافری‌ست، مگر کم ز کافری هم نیست که مرد حق بشود بندِ حاضر و موجود

(ضرب کلیم، ۶۶۲)

چنان‌که اگر جبرییل هم غلام گردد، از آن گنبد والا پایین می‌افتد و در چاه فرودستی سقوط می‌کند.

جبرییلی را اگر سازی غلام بر فتد از گنبدِ آیینه فام

(زبور عجم: ۱۹۷)

از این سبب، امیدوار است که بالاخره، غلام لباسی را که خواجه از خون وی درست کرده است، از بدنش بیرون کشد و پاره کند.

غلام گرسنه دیدی که بر درید آخر قمیص خواجه که رنگین ز خونِ ما بوده است

(زبور عجم: ۲۹۲)

زیرا در فرودستانی که در نتیجه‌ی استعمار غرب به غلامی کشانیده شده است، شکوه شاهی وجود دارد که شاید روزی بتواند از این فرودستی بیرون شوند و به فرادستی برسند.

من به سیمای غلامان فر سلطان دیده‌ام شعله‌ی محمود از خاک ایاز آید برون

(زبور عجم: ۱۴۸)

باتوجه به این شکوه شاهی است که او راه و روش شهریاری (فرادستی) با غلامان(فرودستان) در میان گذارد تا بتوانند از فرودستی نجات یابند و فرادستی برسند

من که رمز شهریاری با غلامان گفته‌ام بنده‌ی تقصیر دارم پیش سلطانم برید

(زبور عجم: ۱۵۴)

و در آخر اقبال می‌گوید:« در دل من برای شیطان هم قدر و منزلت وجود دارد. او آدم را سجده نکرد؛ زیرا آدم را کم‌تر از خود می‌دانست. بنابراین با سجده نکردن به آدم او عزت و آب‌روی خویش را محفوظ نگاه داشت. به نظر من همین خوبی از کردار و اخلاق وی او را از زشتی روحانی می‌تواند نجات دهد. من اعتقاد دارم که خداوند بزرگ شیطان را به این خاطر مجازات نکرد که پدر بزرگ این انسان ضعیف را سجده نکرد، بلکشه این مجازات برای این بود که از فرمان خالق سرپیچید(اقبال، ۱۳۷۲ج ۱: ۲۷۳).

۶،۵. هویت در شعر اقبال

اگرچه اقبال خود را برهمن‌زاده‌ی مسلمان می‌داند، ولی در سروده‌های خویش، برای نشان دادن هویت اسلامی‌اش از ضمیر « ما» استفاده می‌کند تا باشد ریشه و اساس هویت خود را از دیگران متمایز سازد. او باور دارد که نخستین سازوبرگ هویت فرهنگی ما را قرآن و حکمت اسلامی تشکیل می‌دهد و این دو به عنوان مشخصه‌های متبارز شناخت ما در جهان است؛ از طریق قرآن، ذوق درون ایجاد می‌شود و به عشق، شور و شوق می‌رسیم و به وسیله‌ی حکمت پهنه‌های جهان بر ما گشوده می‌گردد. پس این دو نشانه‌های تجلی هویت اسلامی ما در جهان است.

برگ و ساز ما کتاب و حکمت است　　این دو قوت اعبتار ملت است
آن فتوحات جهان ذوق و شوق　　این فتوحات جهان تحت و فوق
هردو انعام خدای لایزال　　مومنان را آن جمال است این جلال
(مثنوی مسافر: ۴۵۷)

از نظر او، هویت اسلامی رنگ جمال الهی دارد و به عنوان هویت واحد در جهان شناخته می‌شود و دارندگان آن به نام مسلمان یاد می‌کرد. این نام در حقیقت دو سوی تعریف کننده‌ی هویت را در خود دارد. ازیک سو نشان‌دهنده تمایزی است که در کل، جهان اسلام از غیر جدا می‌سازد و تفاوت آن را به طور مشخص متبارز می‌سازد و از سوی بیان‌گرتشابهی است که اقوام و ملیت‌های مختلف جهان با پذیرش آن، زیر چتر واحد جمع می‌گردند و هرگونه تفاوت‌های نژادی، زبانی و جغرافیایی را از بین می‌برند و تنها نام مسلمانی را بر خویش می‌گذارند.

این که درسد سینه پیچد یک نفس　　سری از اسرار توحید است و بس
رنگ او برکن مثال او شوی　　در جهان عکس جمال او شوی
آن که نام تو مسلمان کرده است　　از دویی سوی یکی آورده است
خویشتن را ترک و افغان خوانده ای　　وای بر تو آنچه بودی مانده ای
ای که تو رسوای نام افتاده ای　　از درخت خویش خام افتاده ای
با یکی ساز، از دویی بردار رخت　　وحدت خود را مگردان لخت لخت
سد ملل از ملتی انگیختی　　بر حصار خود شبخون ریختی
یک شو و توحید را مشهود کن　　غایبش را از عمل موجود کن
(زبور عجم: ۱۱۷)

اقبال عقیده دارد که مسلمانان جهان از لحاظ اشتراک میراث‌های فرهنگی و معنوی و روحانی که از کلام الهی الهام می گیرد، هویت واحد دارند که این هویت واحد آنان را در شادی و رنج‌ها شریک ساخته است.

جـــــوهر ما با مقامی بـسته نیســـت | بادهٔ تندش به جـــامی بــــــسته نیست
قلــب ما از هـــند و روم و شام نیست | مــــــــرزبوم ما به جـز اســـــلام نیسـت

(رموز بی‌خودی: ۹۳)

اما، باهجوم غربیان بر کشورهای اسلامی و سلطه‌گری آن‌ها، این هویت واحد با دگرگونی‌های مواجه شد و مسلمانان هویت اسلامی خویش را از دست دادند و دچار بی‌هویتی گشتندند.

چه عصر است این که دین فریادی اوست | هـــزاران بـــنـد در آزادی اوســـت
ز روی آدمـیــت رنـــگ و بــو بــرد | غـلط نقشــی کــه از بهزادی اوســـت

(ارمغان حجاز فارسی: ۴۹۲)

چون، هجوم غرب در سرزمین‌های اسلامی با زرق وبرقی فریبنده‌یی به همراه بود که شماری را شهید عشوهٔ خویش ساخت و هویت آنان را در معرض بی‌رنگی قرار داد؛ چنان‌که آنان هویت خویش فراموش کردند و افسون هویت غربی شدند و هیچ فکری در راه بازگشت به هویت خویش ننمودند. از این سبب بود، اقبال به آنان هشدار داد که به هویت اسلامی خود برگردید و نظم نو در جهان به‌وجود آورید؛ زیرا شما تنها جانشین خدا در روی زمین هستید.

چشـــمِ تـو بـر لالـه رویـانِ فـرنـگ | آدم از افســـون‌شـــان بی‌آب و رنـگ
از که گیرد ربط و ضــبط این کاینات؟ | از شـــهـیـدِ عشــوه‌ی لات و مـنـات
مردِ حق آن بنـده‌ی روشـــن نفس | نـایـبِ تـو در جـهـان او بـود و بـس

(مثنوی مسافر: ۴۵۳)

اما کسانی را به این هشدار گوش نمی‌دادند ، به شدت مورد اعتراض قرار می‌دهد و می گوید:« کسی، سازی را از نَفَس هندی، مقام عربی و تصویر غربی باشد، نه می‌بیند و نه می‌شنود؛ زیرا چنین سازی طبیعت محمود را به ایازی تبدیل می کند.

کـه بیـنـد بـر مـن و ایـن نـی‌نـوازی | « نفس هـنـدی، مقـام نغمـه تـازی»
نـگـه آلـوده‌ی تصـــویـر افـرنـگ | « طـبیعـت غزنوی قســمـت ایـازی»

(بال جبرییل، ۴۴۵)

در پیام مشرق هم اعتراضش را جدی‌تر می‌سازد و این هویت باختگان شرقی فرامی‌خواند که آیینه‌وار به دنبال بازتاب هویت دیگران نباشند و از دیده و دل این آرزو را فروشویند و هویت غربی را با نور اسلام از بین ببرند و با فکر خویش پرواز را تجربه کنند؛ زیراکه هرگز پریدن با بال دیگری ممکن نیست.

مثل آیینه مشو محو جمال دگران — از دل و دیده فروشوی خیال دگران
آتش از ناله‌ی مرغان حرم‌گیر و بسوز — آشیانی که نهادی به نهال دگران
در جهان بال و پر خویش گشودن آموز — که پریدن نتوان با پر و بال دگران
مرد آزادم و آن گونه غیورم که مرا — می‌توان کشت به یک جام زلال دگران
ای که نزدیک‌تر از جانی و پنهان ز نگه — هجر تو خوش‌ترم آید ز وصال دگران

(پیام مشرق: ۲۷۶)

او برای این‌که بازگشت به هویت را در میان مسلمانان تسریع ببخشد، به آنان گوش‌زد می‌کند که هویت شما هم‌چون آفتاب درخشان است و آفتاب هرگز نوری از ستارگان تگدی نمی‌نماید و اگر کسی این کار کند، به این می‌ماند که انسان کیمیایی را دهد و خاکی را بگیرد. مگر هیچ دانایی در زندگی خویش به چنین معامله‌یی دست نمی‌زند که کیمیایی دهد و خاکی را بگیرد. پس، مسلمانان هم باید به هوش آیند و از چنین کاری خودداری کنند.

زندگانی مثل انجم تا کجا — هستی خود در سحر گم تا کجا
ر یوی از صبحِ دروغی خورده‌ای — رخت از پهنای گردون برده ای
آفتاب استی یکی در خود نگر — از نجوم دیگران تابی مخر
بر دل خود نقش غیر انداختی — خاک بردی کیمیا در باختی
تا کجا رخشی ز تاب دیگران — سرسبک ساز از شراب دیگران

(رموز بی‌خودی: ۱۱۹)

هم‌چنان در رموز بی‌خودی، به روشن‌فکران غرب‌زده- که سراپا در شیفتگی فرهنگ غرب قرار دارند و دریای آشفتگی هویت غربی شنا می‌کنند و از شکوه و بلندای نام فرهنگ خویش بی‌خبرند- پیام می‌دهد که به هویت خویش برگردند؛ زیر ا مرغی از چمن‌ستان اسلام هستند و باید در همین‌جا آواز سر دهند و بال بگشایند.

تو که مرغ بوستان ماستی — هم صفیر و هم زبان ماستی
نغمه یی داری اگر تنها مزن — جز به شاخ بوستان ما مزن ...

بلبل استی در چمن پرواز کن	نغمه یی با هم‌نوایان ساز کن
ور عقاب استی ته دریا مزی	جز به خلوت خانه‌ی صحرا مزی
کوکبی؟ می‌تاب بر گردون خویش	پا منه بیرون ز پیرامون خویش

(رموز بی‌خودی: ۱۰۳)

ولی در چه باید کرد، به طور عموم از شرقیان می‌خواهد که به خود بیایند و بیزاری خویش از هویت غربی ابراز بدارند، چون بدون ترک هویت غربی نمی‌توانند صفای و صدف گذشته را احیاء کنند وپرچم نورانی هویت اسلامی شان را در جهان بر افراشته سازند و قوت پایدار را در بین شان پدید آرند.

ای اسیر رنگ پاک از رنگ شو	مومن خود کافر افرنگ شو
رشته ی سود و زیان در دست تست	آب‌روی خاوران در دست تست
این کهن اقوام را شیرازه بند	رایت صدق و صفا را کن بلند
اهل حق را زنده گی از قوت است	قوت هر ملت از جمعیت است
رای بی قوت همه مکر و فسون	قوت بی رای جهل است و جنون

(پس چه باید کرد: ۴۳۷)

از دید علامه، جامعه‌های هویت گم‌کرده با روی‌کرد و عمل‌کردهای اشتباه خود، زمینه‌ی استثمار و واماندگی خویش را فراهم می‌آورند. در حقیقت کشورهای اسلامی و شرقی با اقدام‌های خطای‌شان بر ویرانی خود می‌افزایند؛ چراکه در کارها و برنامه‌های خویش جدیت لازم را ندارند و شرایط اجتماعی مناسبی برای خود مساعد نمی‌سازند. از این‌سبب است که افراد چنین جامعه‌یی به راحتی مورد سوء استفاده و بی‌عدالتی قرار می گیرند(کلادوزی‌ها،۱۳۹۴: ۷۹) و از شور و شکوه و تحرک باز می‌مانند.

رنگ و بو، دیگر مسلمان را نماند	سرد شد خونش چرا گرما نماند؟

(بال جبرییل: ۴۹۴)

مرد حق از کس نگیرد رنگ و بو	مرد حق از حق پذیرد رنگ و بو
هر زمان اندر تنش جایی دگر	هر زمان او را چو حق شأنی دگر

(جاویدنامه: ۳۴۳)

از این‌روست که به انسان‌های شرقی اکیدا توصیه می کند که فرهنگ اسلامی نزدتان امانت است و شما باید از آن پاس‌داری کنید؛ نه این‌که از آن روی بگردانید و آن را ترک نمایید.

ای امانت دار تهذیب کهن	پشتِ پا بر مسلک آبا مزن

(اسرار خودی: ۶۴)

۶،۶. تقلید گریزی در شعر اقبال

از موضوع‌هایی خیلی مهمی که اقبال همواره برای زدودن آن تاکید می‌ورزد، تقلیدگرایی شرقیان از غرب است. از نظر او، تقلید شرق از غرب، سبب شد تا آنان با تاریخ و فرهنگ گذشته‌ی خود بیگانه شوند، هویت خویش را از دست بدهند، از خلافیت و ابتکار بازمانند و از خودی خویش تهی گردند. از این‌رو، او بارها بر این نکته اصرار دارد که سوال(یعنی: پرسیدن؛ یا در اصطلاح او تقلید برده‌وار از اندیشه‌ها و فرهنگ دیگران) باعث می‌گردد تا فردیت یا «خود» آدمی ضعیف شود و چنان‌چه انسان‌های یک جامعه اعتماد به نفس را در خود پرورش ندهند و توانایی‌های درون خود را عیان نسازند، نیروهای باطنی شان مکتوم و بلا استفاده باقی مانند.

از سوال افلاس گردد خوارتر — از گدایی گدیه گر نادارتر
ازسوال آشفته اجزای خودی — بی تجلی نخلِ سینای خودی

(اسرار خودی: ۴۶)

هرچند او معتقد است آن‌چه امروز غرب دارد، اساسا الهام گرفته از اندیشه و تمدن و فرهنگ اسلامی است و به هر حال دست‌آوردهای مثبت غرب قابل ستایش و استفاده است، اما او اولا انتقادهای جدی و گسترده به تجدد غربی وارد می‌کند و ثانیا در هر حال تقلید را نه شدنی می‌داند و نه مفید. او تاکید دارد که مسلمانان باید پیش از هرچیز به ارزش‌ها و اصالت‌های بالقوه و بالفعل خود تکیه کنند. از این رو، تگدی از رفتار بیگانگان را مخل خودی انسانی و هویتی آنان می‌داند و هم‌واره نسبت به آن بیم می‌دهد(اشکوری، ۱۳۷۹: ۴۴) .

اگر آگاهی از کیف و کم خویش — یمی تعمیر کن از شبنم خویش
دلا دریوزه ی مهتاب تا کی — شبِ خود را بر افروز از دمِ خویش

(پیام مشرق: ۲۲۷)

اقبال با تأمل در احوال اجتماعی شرقیان و به خصوص مسلمانان به این نتیجه می‌رسد که آنان در دام تقلید غرب به سر می‌برند؛ چنان‌که در جاویدنامه، نادر افشار در مورد وضعیت ایرانیان از وی می‌پرسد و او در پاسخ می‌گوید که ایرانیان پس از سالیان درازی به خود توجه کردند، اما اکنون در دامی بتان شوخ وشنگ غرب افتادند و در راه تقلید غرب قرار دارند؛ در حالی که خود شان تمدن آفرین هستند، اما به دنبال نقش غرب‌اند و گذشته‌ی خویش را در آن‌ها به جست‌وجوی می‌گیرند.

محـرم رازیـم و بـا مـا رازگـوی آن‌چـه مـی دانـی ز ایـران بـازگـوی

بعد مدت چشـم خود بر خود گشـاد لـیـکـن انـدر حـلـقـه ی دامـی فـتـاد

کشـتـه‌ی ناز بتانِ شـوخ و شـنگ خـالـق تـهـذیـب و تـقـلـیـد فـرنـگ...

نـقـش بـاطـل مـی‌پـذیـرد از فـرنـگ سـرگـذشـتِ خود بگیرد از فرنـگ

(جاوید نامه: ۳۹۶)

او نه‌تنها ایرانیان را در چنین وضعی گرفتار می‌بیند، بلکه عرب‌ها و ترک‌ها و بالاخره همه را در تقلید از غرب شیفته‌تر و سرمست‌تر نگاه می‌کند.

ترک و ایران و عرب مسـت فرنگ هرکسـی را در گلو شسـت فرنگ

(همان: ۳۳۳)

از این سبب، در ضرب کلیم تاکید می‌ورزد که اندیشه‌های خلاق در شرق مرده است؛ چون هند و عجم در پی تقلید غرب استند و این غم بزرگی‌ست ما را تکان می‌دهد.

این‌جا چه قدر عام شـده مرگ تخیل هـنـدی پی تقلیـد فرنگی، عجمی نیز!

ما را غم این است که بهزاد همین عهد در شـرق ز کف داده سـرور ازلی نیز

(ضرب کلیم: ۶۷۲)

حال آن‌که تقلید و غلامی را سبب بروزِ بیماری‌های گوناگون فکری در میان شرقیان می‌داند و بدین عقیده است که شاید این بیماری کشنده تا سال‌هایی از بین نرود و کسانی زیادی از شرقیان را گرفتار خود سازد.

مرض فزاسـت در این جا غلامی و تقلید مرض گشـاسـت در آن‌جا نظام جمهوری

بری نه شـرق از این ماند و نه غرب از آن که عمل بهر دل و دیده اسـت رنجوری

(ضرب کلیم: ۶۹۸)

بنابراین، به شرقیان توصیه می‌کند که از تقلید کورکورانه‌ی غربیان دست بردارند و از آنان چیزی نخواهند؛ اگرچه تهی دست و نگون‌بخت باشند و در راه بلا هم قرار داشته باشند، زیرا ریزه‌خواهان غربی در روز قیامت، نزد پیامبر بزرگ اسلام سر افگنده خواهند بود.

گرچه باشـی تنگ روز و تنگ‌بخت در رهِ سـیـلِ بـلا افـکـنـده رخـت

رزق خویش از نعمت دیگر مجو مـوجِ آب از چشـمـه‌ی خـاور مـجـو

تا نباشی پیش پیغمبر خجل   روز فردایی که باشد جان گسل

(اسرار خودی: ۴۶)

از نظر اقبال، تقلید روش ناپسند است؛ زیرا اگر آن مورد پذیرش قرار می‌داشت، پیامبر (ص) باید همان راه گذشتگانش را دنبال می‌کرد و به روش نیاکانش می‌رفت؛ در حالی که چنین نکرد.

چه خوش بودی اگر مرد نکویی   ز بند باستان آزاد رفتی
اگر تقلید بودی شیوه‌ی خوب   پیمبر هم ره اجداد رفتی

(پیام مشرق: ۲۹۷)

بنابرهمین الگوگیری از پیامبر است که در جاویدنامه می‌گوید:« زمانی‌که مسلمانی را در تقلید غرب می‌بینم، بر سرم چنان گران می‌آید که لرزه تمام وجودم فرامی‌گیرد و در درد می‌پیچم.

از مسلمان دیده‌ام تقلید و ظن   هر زمان جانم بلرزد در بدن

(جاوید نامه: ۳۴۵)

از این‌رو، به شرقیان می‌گوید که لباس تقلید را پاره کنید و از آن بگریزید؛ زیرا با تقلیدگریزی می‌توانید خدا را به‌تر بشناسید و به رمز توحید پی ببرید.

چاک کن پیراهن تقلید را   تا بیاموزی ازو توحید را

(همان: ۳۷۴)

پس اقبال مخالف جدی تقلید برای هر ملتی از دنیا؛ به ویژه امت اسلامی است. ملتی که برای رهبری دیگر ملت‌ها و ایجاد انقلاب در جهان آفریده شده است، نباید تقلید کنند، بل باید به ابتکار و نوآوری مبادرت ورزند و هرگز شخصیت و کرامت خود را بازیچه‌ی تقلید کورکورانه‌ی تمدن غرب قرار ندهند.

برکش آن نغمه که سرمایه‌ی آب و گل تست
ای ز خود رفته تهی شو ز نوای دگران

(پیام مشرق:۲۶۵)

او هم‌چو فرانتس فانون که گفته بود، رفیق‌ها قصه‌ی اروپا برای همیشه به‌سر رسیده است، راه دیگر باید جست. ما امروز به هرکاری توانایی داریم به شرطی که میمون‌وار از اروپا تقلید نکنیم و هم بدان شرط که آرزوی رسیدن به اروپا و اروپایی شدن وسوسه‌مان نکند.

...تصمیم بگیریم از اروپا تقلید نکنیم. گام‌های‌مان را در راه نو بنهیم و مغزهای‌مان را در جهت تازه به کار اندازیم. بکوشیم آن انسان جامع را که اروپا از ساختنش ناتوان مانده، بسازیم.

...بنابراین، رفیق‌ها خود را حراج‌گذار اروپا نکنیم و با ساختن دولت‌ها و نهادها و جامعه‌های با الهام از اروپا و به شکل اروپا به اروپا باج ندهیم.

انسانیت از ما انتظار دیگری دارد، انتظاری غیر از این تقلید سراپا وقیح و کلاغ‌وار و جز این تقلید که به ما شکلی مضحک می‌بخشد. اگر می‌خواهیم از آفریقا، اروپای دیگر بسازیم و آمریکای لاتین را به اروپای جدید بدل کنیم. پس سرنوشت‌مان را به اروپاییان بسپاریم. آنان، به‌تر از ما به‌تران ما، از عهده‌ی این کار برخواهند آمد. اما اگر می‌خواهیم که انسانیت به پیش رود در خطی و به سوی هدفی، اگر می‌خواهیم بشریت را به مقامی جزآنچه اروپا به وی نشان داده است برسانیم، پس باید به ابداع و به کشف برخیزیم و اگر می‌خواهیم به انتظار اروپاییان پاسخ گوییم باید جای دیگری به جز اروپا جست‌وجو کنیم(فانون، ۱۳۳۶: ۹۴-۹۶).

در گذر از جلوه‌های رنگ رنگ — خویش را دریاب از ترک فرنگ
گر ز مکر غربیان باشی خبیر — روبهی بگذار و شیری پیشه گیر
ای به تقلیدش اسیر آزاد شو — دامن قرآن بگیر آزاد شو

(جاویدنامه: ۳۳۹-۳۴۰)

یا

دلا نارایی پروانه تاکی — نگیری شیوه‌ی مردانه تا کی
یکی خود را به سوز خویشتن سوز — طواف آتش بیگانه تا کی

(پیام مشرق: ۲۱۱)

اقبال تقلید را زیبنده‌ی مردان آزاد نمی‌داند و بدین نظر است که مردان آزاد به دنبال تقلید نیستند و نمی‌خواهند در جهان غیر زندگی کنند و بار سنگین تقلید را به دوش کشند، بلکه تلاش می‌ورزند که خلاقیت را در خود و جامعه‌ی خویش پدید آورند.

بنده ی آزاد را آید گران — زیستن اندر جهان دیگران
هرکه او را قوتِ تخلیق نیست — پیش ما جز کافر و زندیق نیست

(جاویدنامه: ۴۰۶)

از طرف دیگر، مردان آزاد – که با نام مسلمان مومن یاد می‌شود- نیازی به تقلید از دیگری ندارد، بل خود او راه نیکی بختی را به مردم نشان می‌دهد.

مسلم استی بی نیاز غیر شو — اهل عالم را سراپا خیر شو

(رموز بی‌خودی : ۱۱۸)

هم‌چنان مردان آزاد – یا غیر مقلد- از چشمه خاور وحتا از خضر هم آبی نمی‌خواهد، اگرچه از تشنگی نفسش تنگ شود.

رزق خـــویش از از نعمت دیگـر مجـو　　　موج آب از چشـــمه ی خـــــاور مجـــــو

(اسرارخودی: ۴۶)

ای خنـــک آن تشــــنه کاندر آفتاب　　　می نخـــواهـــد از خضـــــــر آب حـــیات

(همان: ۴۷)

در حالی که مردان مقلد از برای خواستن دستش دراز و گردنش خمیده است.

وای بر منـــــت پذیر از خـــــوان غـــیر　　　گـــردنش خــــم گشــته‌ی احـسان غـــیر

(همان: ۴۷)

به باور اقبال، زندگی بر وفق مراد دیگران یا همان تقلید مرگ ابدی‌ست که تخم آن در ژرفای دلی خود انسانِ مقلد پرورش یافته است؛ نه این‌که بدون اختیار بر ذهن او از آسمان فروآمده باشد.

زنده‌گانی بــر مـــراد دیگـــــــــران　　　جاویدان مرگ اســـــت نه خـواب گران

نیســـت این مرگی که آید ز آســـمان　　　تـخـمِ او مـی بـالـد از اعـمـاقِ جـان

(پس چه باید کرد: ۴۳۲)

برداشت اقبال از چنین مرگ ابدی این است که این همان مرگی نیست که انسان به خاک رود و از این دنیا رخت بندد، بلکه این مرگ، مرگِ اراده و آرمان‌های خود انسان است که در آن همه اراده و خواسته‌هایش را به زیر خاک می‌کند و اراده‌ی دیگری را در پیکرِ خود متجلی می‌سازد.

بـه گـوشـــم آمـد از خـاکِ مزاری　　　کـه در زیر زمین هم می توان زیســـت

نـفـس دارد ولـیـکـن جـان نـدارد　　　کســـی کـاو بر مرادِ دیگران زیســـت

(پیام مشرق: ۲۳۱)

چنان‌که در بانگ درا، همین مرگ اراده یا تقلید را خودکشی می‌داند و می‌گوید:« ای کسی که چون قلم، اراده‌ی دیگران را می‌نگاری و سخنِ غیر را بر زبان جاری می‌سازی و به آن می‌بالی، از تقلید دیگران بپرهیز، اگرچه خضر هم منادی آن باشد؛ زیرا تقلید غیر از خودکشی چیزی دیگری نیست.

بهتر هزار بار ز تقلید، خودکشـــی‌ســـت　　　در جســـت‌وجوی راه، خضـــر را رها بکن

هم‌چون قلم بود به زبانِ تو حرف غیر　　　بر چیزِ غیر، مفخرِ بی‌جا رهـا بکن

(بانگ درا:۱۳۵)

در ارمغان حجاز هم آشکارا اذعان می‌دارد که دل‌بستن به هر چیزی، فداکردن ارداه و روح خویش در پای آن است و اگر کسی به بتان غربی دل می‌بندد و از سرچشمه‌ی سرشار گذشته‌ی خویش پیوندش را از بین می‌برد، در حقیقت در همان‌جا، روح خود را نامردانه می‌بازد.

به افرنگی بتان خود را سپردی — چه نامردانه در بتخانه مردی
خرد بیگانه‌ی دل، سینه بی‌سوز — که از تاک نیاکان می نخوردی

(ارمغان حجاز فارسی: ۵۱۱)

از نظر اقبال آنانی‌که به دنبال تقلید از غرب هستند، از واقعیت‌های غرب و پیامد تقلید بی‌خبرند؛ چنان‌چه سراب را چشمه‌ی کوثر می‌پندارند و بدون تأمل و تحلیل به آن باور می‌کنند. از این‌رو آنان بی‌خبر از دین و پیوسته‌ی اهل کین می‌خواند و به گفته‌ی آل احمد:«همه‌کاره و هیچ‌کاره هستند»(آل احمد، نسخه‌ی الکترونیکی:۸۲).

هم مسلمانانِ افرنگی مآب — چشمه‌ی کوثر بجویند از سراب
بی‌خبر از سرِّ دین‌اند این همه — اهلِ کین‌اند، اهلِ کین‌اند، این همه

(جاویدنامه: ۴۱۵)

و از سوی دیگر، این گروه از انسان‌ها از داشتن چشمِ حقیقت‌بین عاری‌اند. میان آن‌ها و حقیقت پرده‌یی هست که آنان حقیقت را از پشت آن پرده نگاه می‌کنند. از این لحاظ آنان نمی‌توانند ملتی را زنده سازند و به آنان پویایی ببخشند؛ زیرا با تقلید از رسم و فرهنگ غربی پای خویش را در لب گور رسانیده‌اند و کسانی که پای شان به لب گور رسیده باشد، توان زندگی‌بخشی و پویایی به دیگران را ندارند.

هیچ بی‌پرده حقیقت نرسد در نظرش — آن‌که شد ز آفت تقلید وَ محکومی کور
چون توان زنده کند خطه‌ی ایران و عرب — این ره و رسمِ فرنگی که بود خود لب گور

(ضرب کلیم: ۶۳۳)

بنابر موردهای مذکور، او مردم را به تقلیدگریزی و بی‌نیازی فرامی‌خواند و می‌گوید: « اگر واقعا مسلمان استی، از غیر بی نیاز شو وخویش را منشای نیک‌بختی برهمگان ساز و دست گدایی از آستین بیرون نیاور و نانی از کف دونان مخواه؛ چون تو یوسفی و ارزشت بس گران است و کسی نمی‌تواند بهایت را برآورده‌سازد و اگر امروز موری گشته‌ای و بال و پری هم نداری، نیازی به سلیمانی مبر و بی‌نیازی را در زندگی اختیار کن.

مُسلم استی، بی‌نیاز از غیر شو
اهل عالم را سراپا خیر شو

پیش منعم، شکوه‌ی گردون مکن
دستِ خویش از آستین بیرون مکن...

رزق خود را از کفِ دونان مگیر
یوسف استی خویش را ارزان مگیر

گر چه باشی مور و هم بی بال و پر
حاجتی پیش سلیمانی مبر

(رموز بی‌خودی: ۱۱۸)

به باور او کسی‌که از فرهنگ خودی روی می‌تابد و ازفرهنگ غرب تقلید می‌کند، در حقیقت تیشه بر ارزش‌متعالی فرهنگی‌اش فرو می‌کوبد، هرچندی‌که خود را صاحب علم و هنر بداند، اما با تاسف که از فرهنگ خود و استعدادهای نهفته در خویش بی‌خبرند و با این بی‌خبری نشان حق را از نگین خود از بین می‌برند و آرزوهای شگوفایی خویش را نابود می‌کنند. پس افرادی چنین جامعه‌یی، هیچ‌گاه فرزندان رشید و غیوری به جامعه‌ی خویش تقدیم نمی‌کنند؛ زیرا ازرش‌های فرهنگی خودی که در واقع روح آن جامعه را تشکیل می‌دهد، از انسان‌های آن جامعه رخت بسته و جسدهای بی‌روحی باقی مانده است و در سایه‌ی این‌گونه فضایی، پرورش نسل غیوری ناممکن خواهد بود.

وای قومی کشته‌ی تدبیر غیر
کار او تخریب خود، تعمیر غیر

می‌شود در علم و فن صاحب نظر
از وجود خود نگردد با خبر

نقش حق را از نگین خود سترد
در ضمیرش آرزوها زاد و مرد

بی‌نصیب آمد ز اولاد غیور
جان به تن چون مرده‌یی در خاک گور

(پس چه باید کرد: ۴۲۳)

از سوی دیگر، او کسانی را که از ارزش فرهنگی خویش روی می‌گردانند و شعار غربی سر می‌دهند و به دنبال تقلید از غرب هستند، آنان را زشت‌گرایان ونکوهش‌گران شخصیت خویش می‌خواند و به نام سبک‌سران از آن‌ها یاد می‌کند؛ سبک‌سرانی که با خام‌اندیشی از کنار فرهنگ خود می‌گذرند و به آیین غرب روی می آورند.

این شعارت دیگر و آیین ملت دیگر است
زشت‌رویی کرده‌ای، آیینه شد رسوای تو

کعبه در پهلو یت و سودایی بت خانه‌ای
هست بس شوریده‌سر، این ذوق بی‌پروای تو

(بانگ درا: ۲۲۷)

اقبال کسانی را که شعار پذیرش ارزش‌های غربی را سر می‌دهد، تجدد طلبان یا غرب‌گرایان می‌خواند و نسبت به آنان، سوءظن دارد که مبادا این دعوت به سوی تجدد، حیله و پوششی باشد برای تقلید از غرب.

او می‌گوید:« من از رهبران تجدد خواه شرق و ساقیان سامری‌گونه ناامیدم، زیرا با جام‌های خالی و مغزهای تهی از دانش به بزم خاوران قدم نهاده‌اند». در حقیقت نه برق تازه‌یی در دامن دارند و نه از برق کهنه بهره‌مند اند.

من از این ساقیان سامری کردار نومیدم | که آوردند اندر بزم خاور ساتگین خالی
نه برق تازه‌یی این ابرها هست در دامن | که از برق کهن هم جمله هستند آستین خالی

(ضرب کلیم: ۶۳۳)

از نظر او تجدد طلبی (به معنای غرب‌گرایی) شایسته‌ی ملتی است که فقط به خوش‌گذرانی و عیش و نوش می‌اندیشد، نه امت سخت کوش اسلام. من می‌ترسم که این فراخوانی به تجدد و غرب‌گرایی بهانه و حیله‌یی باشد برای آماده کردن مردم به تقلید از غرب.

نا کاره ز تقلید نسازی خودی خویش | هشدار و حفاظت کن از این دُر یگانه
گو حالت تجدید به آن قوم مبارک ! | گو هست هوس باخته‌ی بزم شبانه
ترسم من از آن لیک که این واژه‌ی تجدید | در شرق به تقلید فرنگی‌ست بهانه

(ضرب کلیم: ۷۰۳)

از این نگاه به مصطفی کمال -که با راه‌اندازی جریان ملی‌گرایی، به خلافت عثمانی پایان بخشید و به تقلید از غرب نظام بی‌دینی (سکولار) را در ترکیه جای‌گزین ساخت و به کعبه‌ی دروغین غرب روی آورد- تاسف می‌خورد و آن را نوعی بت‌پرستی فرنگی می‌خواند. او می‌گوید :« مصطفی کمال با تجددگرایی خواهان آوردن بت‌های غربی در کعبه‌ی زندگی ترک بود، در حالی‌که چیزی نوی برای عرضه‌کردن نداشت؛ جز روند غربی‌سازی فرسوده. او را نه عشقی در سینه بود و نه اندیشه‌ی نو در ضمیر، صرف تقلید غرب و آرایش زندگی ترک‌ها با رنگ‌های غرب و با این نمی‌توان زندگی را نو ساخت. اگر مسلمانی خواهان جامعه‌ی جدید است باید به خود تکیه کند و به قرآن بیندیشد؛ زیرا با قرآن می‌توان زندگی را از نو آفرید و عصر جدید را پدید آورد:

مصطفی کو از تجدد می سرود | گفت: نقش کهنه را باید زدود
نو نگردد کعبه را رخت حیات | گر ز افرنگ آمدش لات و منات
تُرک را آهنگ نو در چنگ نیست | تازه اش جز کهنه‌ی افرنگ نیست
سینه‌ی او را دمی دیگر نبود | در ضمیرش عالم دیگر نبود
لاجرم با عالم موجود ساخت | مثل موم از سوز این عالم گداخت

(پیام مشرق: ۳۳۵)

او در می باقی می‌گوید که با به قدرت رسیدن مصطفی اتاترک، نهالِ ترک‌ها از برقِ فرهنگ غرب بار داد، یعنی اتاترک با ظهور خویش مردم را به تجددگرایی فراخواند، اما این تجددگرایی چیزی، جز راهِ ابولهب نبود.

نهـال ترک ز برق فرنـگ بـار آورد　　　ظهور مصـطفوی را بهانه بولهبی اسـت

(پیام مشرق: ۲۷۲)

در ضرب کلیم هم دو پارچه شعری دارد زیر عنوان غرب‌زده؛ در پارچه‌ی نخست، به شرقیان غرب‌زده می‌گوید :« ای کسی که برق فرهنگ غرب سراپایت فراگرفته و وجودت به دست آنان ساخته شده، هیچ می‌دانی که پیکرت از حضور « خودی» کاملا تهی گشته است و به نیامِ زرنگاری می‌مانی که شمشیری در آن نیست.

وجود تسـت سـراپا تجلی افرنـگ　　　شـدی به دسـت عمارت‌گران آن، تعمیر

مگر تهی ز خودی گشت پیکر خاکیت !　　　چو آن نیام که شـد زرنگار و بی شـمشـیر

(ضرب کلیم، ۶۰۷)

در پارچه‌ی دیگر، اضافه می‌کند که ای غرب‌زدگان! قسمی‌که وجود خدا در نظر شما ثابت نیست، وجود شما نیز در نظرم ثابت نمی‌آید؛ زیرا وجود چیزی نیست، جز بازتاب اصلِ « خودی». در حالی که بازتاب اصل « خودی» در شما دیده نمی‌شود و شما به پیکر خالی می‌مانید که از آن تهی به نظر می‌آیید و اگر می‌خواهید، وجود در شما ثابت گردد، در فکر آن باشید و «خودی» خویش بازیابید.

نـه در نگـاه تو ثـابـت بود وجود خـدا　　　نـه در نگـاه من آیـد و جود تو ثـابـت

وجود چیست؟ فقط بازتاب اصل خودی　　　غمش بخور که شود، هست و بود تو ثابت

(ضرب کلیم: ۶۰۷)

از این‌رو، به غرب‌زدگانیِ گداخته‌شده در آتش غرب، تاسف می‌خورد و می‌گوید: « دریغ از تو که هر لحظه بتان تازه‌یی از غرب می‌تراشی و آن را می‌پرستی، ولی هیچ‌گاهی خویشتن خویش را به جست‌وجو نمی‌گیری و به استعداد و ظرفیت‌های نهان خویش تأمل نمی‌کنی. با دریغ! ای انسان شرقی، چنان در گرمای فرهنگ غرب سوخته‌ای که چشمی به ارزش‌های اسلامی نداری؛ ارزش‌هایی که انسان خاکی را برترین مقام داد، اما تو به هیچ یک آن‌ها قابل قیاس نیستی. شاید فکر کنی که من عقلانیت مدرن را می‌دانم و به فلسفه‌ی غربی آشنایی دارم، مگر با تاسف که از حدیث‌شوق بهره‌یی نداری و بالاخره افسوس برتو که

سال‌ها در سایه‌ی فرهنگ اسلامی زندگی کردی، ولی اکنون کعبه‌ی مقصودت غرب گشته و هیچ تأمل هم در آن نمی‌کنی .

بتان تازه تراشیده‌ای دریغ از تو | درون خویش نکاویده‌ای دریغ از تو
چنان گداخته‌ای از حرارت افرنگ | ز چشم خویش تراویده‌ای دریغ از تو
به کوچه‌ای که دهد خاک را بهای بلند | به نیم غمزه نیرزیده‌ای دریغ از تو
گرفتم این که کتاب خرد فروخواندی | حدیث شوق نفهمیده‌ای دریغ از تو
طواف کعبه زدی گرد دیر گردیدی | نگه به خویش نپیچیده‌ای دریغ از تو

(پیام مشرق: ۲۷۹)

از دیدگاه اقبال، آنانی که سرمست از تقلید غرب‌اند، سرمستی شان از جوشش درون و از گرمای خون شان منشا نگرفته است، بل افیون موقتی غرب است چنین حالت‌های پای‌کوبی را بر آنان ساری ساخته است.

چه گویم رقص تو چون است و چون نیست | حشیش است این نشاطِ اندرون نیست
به تقلیدِ فرنگی پای کوبی | به رگ های تو آن طغیان خون نیست

(پس چه باید کرد: ۴۹۳)

و نسلی که با این شیوه زندگی می‌کنند، زنده نیستند، بلکه زندگی آنان سایه‌یی است از اروپا و عاریتی است از غرب؛ چنان‌که در ابیاتی می‌گوید:« به ظاهر فکر می‌کنی که جوان تحصیل کرده زنده است، اما در حقیقت مرده است؛ زیرا زندگی‌اش را از غرب به عاریت گرفته است». در ضمن در بیتی به زبان اردو، خطاب به غرب‌گرایان می‌گوید:« وجود شما تجلی فرنگ است، زیرا پرورده‌ی فرنگ هستید و جسم شما از عنصری خود شناسی عاری است. در نگاه تو وجود خدا ثابت نیست و در نگاه من وجود تو ثبوتی ندارد. چه خوب است که شرحی این نوع غرب‌گرایی را از جلال‌آل احمد هم جویا شویم. آل احمد می‌نویسد:« غرب‌زدگی ... دست کم چیزی است در حدود سن‌زدگی. دیده اید که گندم را چه طور می‌پوساند؟ از درون. پوسته‌ی سالم برجاست، اما فقط پوست است، عین همان پوستی که از پروانه‌یی بر درختی مانده(آل‌احمد، نسخه‌ی الکترونیکی: ۸).

تومی‌گویی که من هستم، خدا نیست | جهان آب و گل را انتها نیست
هنوز این راز بر من ناگشود است | که چشمم آن‌چه بیند هست یا نیست

(پیام مشرق: ۲۳۱)

در مورد زنان غرب‌گرا می‌گوید : « ولی آن زن نازک‌پیکر و خانه پرورد که نگاهش محشر به پا می‌کند، اندیشه‌اش از شمع مغربیان روشن گردیده و زینت بخش بزم این و آن است، به جای مادری هرزه‌گردی و عشوه‌گری می‌نماید و وجودی را که ممکن بود، خاندان‌های ازو برخیزد ضایع و معطل گذاشته است. این زن که نشانه‌ی آزادیش بی‌شرمی و شوخ چشمی و فتنه‌گری‌ست با آن‌همه دانش نتوانسته است بار وظیفه مقدس مادری را بر دوش بگیرد و اختری بر آسمان ملت خویش بیفزاید(فریدنی، ۱۳۹۰: ۱۳۷).

وان تـهـی آغـوش نـازک‌پـیـکـری | خـانـه پـرورد نـگـاهـش مـحشـــری
فکر او از تاب مغرب روشـــن اســت | ظـاهـرش زن، بـاطـن او نـازن اســـت
بنـدهـای ملـت بیضـــا گســیخـت | تا ز چشـــمش عشـــوه‌ها حل‌کرده ریخت
شـــوخ چشـــم و فـتـنـه‌زا آزادیـش | از حـــیـــا نـــاآشـــنـــا آزادیـــش
عـلـم او بـار امـومـت بـر نـتـافـت | بر ســر شـــامش یکی اختر نتـافـت
این گـل از بسـتـان مـا نـارسـتـه بـهِ | داغـش از دامـان مـلـت شـــســـتـه بـه

(رموز بی‌خودی: ۱۱۳)

از این روست که تقلیدگران غرب را، مسلمانان عزت‌باخته‌یی می‌داند که نوری از اسلام در دل شان وجود ندارد و امید به‌تری هم در سینه نمی‌پروراند. از این سبب رفتن به دنبال آن‌ها، نادانی بیش نیست.

در حـرم زاد و کـلـیســـا را مـریـد | پــرده ی نــامــوسِ مــا را بــردریــد
دامـنِ او را گـرفـتـن ابـلـهـی اســت | ســینـه‌ی او از دل روشـــن تهی اســـت

(پس چه باید کرد: ۴۳۳)

او که از تماشای وضعیت غرب‌زدگان متاثر می‌شود و اشک می‌ریزد، با صدای حزین می‌گوید: « ای شرقیان ! ببنید که مسلمان غرب‌زده، از خویشتنِ خویش تهی گشته و در دامی غلامی استعمار گیر افتاده‌است. شاید به این فکر باشد که با پذیرش غلامی، شریک آنان شده است، اما آگاه باشید که استعمار هیچ‌گاه شما را شریک خود نمی‌داند، صرف از دانش و مهارت‌های شما استفاده می‌کند و دور می‌اندازد.

نگاه کن که فســون فرنگ شــد مومن | شده است چشم قلندر از این سبب نمناک
بـه این مقـام بلنـد تو خیر، یـا الله! | که از براش خودی را نموده‌ای تو هلاک
مگر کجا شــود این نکته تا ابد پنهان | کـه پی ربوده از آن هر طبیعـت چـالاک
شـریک حکم نسـازد کسـی غلامان را | خرنـد صــرف ز او مغز و گوهر ادراک

(ضرب کلیم: ۶۸۴)

ازا این خاطر در گلایه‌یی به مردم هند می‌گوید:« در کناری آن‌که روح شما در گِرَو غرب است، بدن شما نیز در گرو آنان قرار دارد و متاسفانه، نه جایی برای زندگی خود دارید و نه جای برای نشستن. تمامِ زندگی شما در وابستگی غرب به پیش می‌رود و نسبت به این کار از شما سخت گلایه دارم؛ چون از غرب گله‌یی نیست، زیرا روی آوری شرق به غرب، یکی از برنامه‌های غربیان است.

جـان هم گروِ غیر، بـدن هم گرو غیر　　افسوس که برجا، نه مکان و نه مکین ا ست
گشــتی چو تو وابســته و در بند اروپا　　ما را گله از تســت نه از غرب، یقین اســت

(ضرب کلیم: ۶۹۲)

اما کسانی را که از نشست و برخاست با غربیان سرمست می‌شوند و به نور آنان پیمانه‌ی خویش را شعله‌ور می‌سازند و توصیه می‌کند که از دست ساقی خاور- احتمالا اشاره به خودش- دو جام بنوش تا از وجود تو ناله‌های مستانه ی شرقی بر خیزد. پس این جام را بگردان و می آن را به دیگران بده و از شور وشعف‌غربی خویش کم‌تر سخن‌گوی، زیرا هزاران گذشته و این‌ها هم می‌گذرد.

کشــیدی باده‌ها در صــحبت بیگانه پی در پی　　بـه نوری دیگران افروختی پیمـانـه پی در پی
ز دســـت ســاقی خاور دو جامِ اغوان درکش　　ك از خاك تو خیزد ناله‌ی مستانه پی در پی...
بگردان جام و از هنگامه‌ی افرنگ کم‌تر گوی　　هزاران کاوران بگذ شت ازین ویرانه پی در پی

(زبور عجم: ۱۵۹-۱۶۰)

او می‌گوید که اگرچه غرب شیوه‌های رنگارنگ، ولی من جز عبرت و پندی از آن نگرفتم و ای آن‌که از غرب تقلید می‌داری، تقلید مکن و به قرآن برگرد.

گر چه دارد شــیوه های ر نگ ر نگ　　مـن بـه جـز عـبـرت نـگـیـرم از فـرنـگ
ای بـه تـقـلیـدش اســیر آزاد شـــو　　دامــن قــرآن بــگــیــر آزاد شـــو

(جاویدنامه: ۳۳۹-۳۴۰)

او به روندگان راه غرب هشدار می‌دهد که با فرهنگ خویش زندگی کنند و از رفتن راهِ غربیان خودداری نمایند و به‌جای تقلید به خلاقیت و ابتکار دست بزند، اگرچه اشتباهی در کار باشد.

تراش از تیشــه‌ی خود جاده‌ی خویش　　بـه راه دیـگـران رفـتـن عـذاب اســـت
گـر از دســـت تـو کـار نـادر آیـد　　گـنـاهی هم اگر بـاشـــد ثواب اســـت

(پیام مشرق: ۲۲۳)

او در خطاب به مسلمانان می‌گوید که ای مسلمان ! مقام تو بسی والاتر از آن است که در تقلید غرب توقف کنی و خود را بدان محصور نمایی. گام بگذار و به پیش برو که راه بسی بی‌انتهاست!

بســی فراز فر نگ اســت منزل مومن　　گـذار گـام ! کـه ا ین ا نتهـای ره نبود

(ضرب کلیم، ۷۱۰)

اقبال، یک تصور اشتباه برخی از غرب زدگان را توضیح می‌دهد و آن‌این‌که آموختن علم و فن و حکمت، نیازمند تقلید از غرب نیست؛ کسی می‌تواند از آنان بهره ببرد و به آن دست یابد که شب‌ها دود چراغ خورد و رنج بیش را به جان بخرَد. او برای تبیین این امر سرنوشت ملت تُرک یادآوری می‌کند و می‌گوید که تُرک‌ها با نوشیدن زهر تقلید، به بیماری از خود رفتگی دچار شدند. در حالی‌که پادزهر آن روی آوردن به فرهنگ اسلامی بود، اما آنان تمام استعداد و ذوق خویش را متوجه رقص و سرود غرب ساختند وبه بیهودگی مصروف شدند و دشواری علم را به تن‌آسانی مبادله کردند. این است که آموزش زحمت می‌خواهد، نه تقلید و تن‌آسانی و بیهودگی!

گر کســی شــب ها خورد دود چراغ　　گیرد از علم و فن و حکمت ســراغ

ملک معنی کس حد او را نه بســت　　بـی‌جـهـاد پـیـهـمـی نـایـد بـه دســت

تُرک از خود رفتـه و مســت فرنـگ　　زهر نوشــین خورده از دســت فرنـگ

زان‌کـه تریـاق عراق از دســت داد　　مـن چـه گـویـم جز خـدایـش یـار بـاد

بـنـده ی افـرنـگ از ذوق نـمـود　　مـی‌بـرد از غـربـیـان رقـص و ســرود

نقـدجـان خو یش در بـازد بـه لهو　　علم دشــوار اســت می‌ســازد بـه لهو

از تن آســا نی بگیرد ســهـل را　　فـطـرت او در پـذیـرد ســـهـل را

ســهـل را جســتن درین دیر کهن　　ایـن دلـیـل آن‌کـه جـان رفـت از بـدن

(جاویدنامه : ۳۹۹)

پس اقبال را می‌توان از جمله بزرگان اندیش‌مند شرق دانست که مخالف جدی تقلید شرقیان از غرب است. او در بیش‌ترین موردها تاکید می‌کند که شرقیان باید در برابر غرب بایستند، از او تنقید کنند و هرگز به دنبال تقلید کردن او نباشد؛ زیرا تقلید، آنان را از خود دور می کند و خودی را از آنان می گیرد و بدون جنگ شرق زیر پاهای غرب لگد مال می‌نماید:

شــرق را از خود برد تقلید غــــرب　　باید این اقــــوام را تنقید کــــــرد

(جاویدنامه: ۳۹۸)

۶،۷. استعمارزدایی در شعر اقبال

اقبال روشن‌اندیشی بود که همواره مسلمانان را به مبارزه با استعمار و روحیه‌ی استعمارگری غرب تشویق و ترغیب می‌نمود و در این عرصه، هرگاه واژه‌یی بر زبانش جاری می‌شد و یا به قلم او به نمایش در می‌آمد، یک انقلاب بزرگ را درخود نهفته داشت؛ چون عصر اقبال، زمان اشغال هند و سرزمین‌های اسلامی توسط استعمارگرانی بود که طعم تلخ اسارت و جنایت را به مردم چشاندند و بد بختی نگون‌باری را به سرزمین‌های شرقی به بار آوردند و او از نزدیک شاهد این وضعیت اسفناک بود که استعمارگران غربی به کشورهای مختلف جهان هجوم می‌آوردند، سرزمین‌ها غنی را ویران می‌ساختند و مردمان آن کشور را زیر استثمار خویش خُرد وخم می‌کردند؛ در حالی که این استعمارگران غربی خویش را زیر عنوان ارمغان‌آوران تمدن و فرهنگ و نمایندگان عمران بازسازی معرفی می‌نمودند تا باشد زهر کشنده‌ی خویش را بر سینه‌ی مردم فروبرند و زخم ناسوری را بر پیکر ملت‌های بزرگ به‌جا بگذارند. از این سبب بود که او در پیام مشرق و در واقع در همه اثرهای خویش بیزاری‌اش را از مدنیت و فرهنگ استعماری ابراز می‌نماید و روش جنگجویانه‌ی غربیان را با عنوان تهذیب، مورد استهزا قرار می‌دهد.

انســـان که رخ ز غازه تهـذیب برفروخت   خاک ســـیاه خـــویش چـــو آیینه وانمود
پوشیـــــد پنجه را ته دستانه‌ی حـــریر   افســـونی قلم شد و تیغ از میان گـــشود
(پیام مشرق: ۲۶۱)

باید در نظر داشت که اقبال تنها شاهد حضور استعمار و پیامد ناگوار این حضور بر مردمان زادگاه خود، هند و دیگر کشورهای اسلامی نبود، بلکه اقامت چند ساله‌ی او در سرزمین‌های استعمارگران و آشنای با متفکران آن دیار، سبب شد تا از سرشت و ماهیت واقعی استعمار آشنای کامل پیدا کند و در مقام یکی از پیش‌روان شناخت واقعی استعمار و مبارزه در برابر آن قرار گیرد و در جاهای مختلف شعر خویش به زدودن آنان از سرزمین هند و دیگر کشورهای اسلامی تلاش زیادی به خرچ دهد.

برای این‌که بتوانیم، نظریه‌های استعمار زدایی اقبال را به توصیف و تحلیل بگیریم، ابتدا لازم است، عنوان‌های مرتبط به استعمار را توصیف شود، سپس ویژگی‌های استعمار تحلیل گردد و در پایان هم هدف‌های استعمار و راه‌های استعمارزدایی از نظر اقبال تبیین یابد.

۶،۷،۱. استعمار، امپریالیسم و سرمایه‌داری

از نظر اقبال،پیوند ژرف میانِ افرنگ (استعمار)، پادشاهی(امپریالیسم) و سوداگری (سرمایه‌داری) وجود دارد. استعمار به عنوان عامل درد و رنج و جاری ساختن خون‌های انسان‌ها در جهان، به سیر امپریالیسم پاسخ مثبت داد و زمینه‌ی به‌تری را برای بهره‌کشی نظام سرمایه‌داری فراهم نمود. از این نگاه نظام سرمایه‌داری غرب، شریک تاج و تخت‌است و از دیدگاه دیگری، سرمایه‌داران در جهان به عنوان

پیش‌قراولان استعمار یا استعمار اقتصادی عمل نمودند و زمینه‌ی استعمار سیاسی، نظامی و فرهنگی را برای دولت‌های استعمارگر مهیا ساختند ویا از دیدگاه فانون، استعمار در کل بازوی فشار سرمایه‌داری غربی است که قسمتی از شبکه‌ی جهانی از منافع را شامل می‌شود(ویریک، ۱۳۹۸: ۱۱۸) و یا برداشت دیگری، امپریالیسم سیر اشتهاناپذیر سرمایه‌داران را برآورده ساخت و سهولت‌هایی را جهت از بین بردن مانع‌های مرزی کشورها، از برابر سرمایه‌داران برداشت. بنا، اقبال پیوند عمیقی را میان این سه اصطلاح می‌بیند و آن‌ها را مکمل یک‌دیگر، در استعمارکشیدن انسان‌های جهان و هم‌چنان هم‌کار و یاری‌گر هم‌دیگر تلقی می‌کند.

دانی از افرنگ و از کار فرنگ   تا کجا در قید زنار فرنگ
زخم ازو نشتر ازو، سوزن ازو   ما و جوی خون و امید رفو
خود بدانی پادشاهی قاهری است   قاهری در عصر ما سوداگری است
تخته‌ی دکان شریک تخت و تاج   از تجارت نفع و از شاهی خراج

(پس چه باید کرد: ۴۳۸)

جاوید اقبال هم با در نظرگرفتن پیوند این سه مفهوم، در کتاب زندگی و افکار اقبال می‌نویسد:« پیش‌رفت در اروپا از زمان رنسانس شروع شد و تا انقلاب صنعتی ادامه یافت. در این دوران مسیر تکامل غرب رفته‌رفته همه جهان را به صورت یک بازار تجارتی و بازرگانی غرب درآورد. در نتیجه، یک جامعه‌ی سوداگر و تجاری در غرب پدیدار شد. سپس همین جامعه‌ی بازرگانی با غارت و چپاول ملت‌های عقب افتاده روزبه‌روز سر حال‌تر و ثروت‌مندترشد، به طوری‌که یک جامعه‌ی پیش‌رفته گردید. به علت تکامل و دگرگونی‌های مادی زیادی که در این جامعه رخ داد، پایه‌ی یک نظام سرمایه‌داری بنیان نهاده شد. استعدادهای تولیدی بیش‌تر، برای غلبه و استعمار سراسر جهان، جنون استثمارگری بر جهان غرب مستولی گشت. بنابرآن، سرمایه‌داری، امپریالیسم را هم به‌وجود آمد. استعمار ملت‌ها عقب‌افتاده شروع گردید. کشورهای استعمارگر غربی به سبب این تغییرهای و دگرگونی‌ها با یک‌دیگر به رقابت و کشمکش و برخورد مشغول شدند که باعث به وجود آمدن جنگ جهانی اول شد ۱۳۷۲ ج۱: ۳۶۱).

۲،۷،۶. دانش غرب در خدمت استعمار

اقبال، دانش غربی را در خدمت استعمار و سلطه‌جویی‌های غربی می‌بیند و باور دارد که دانش غربی‌ها سبب تاریکی دنیای روشن شده و بهار سبز و شگوفای جهان را خزان ساخته است؛ زیرا غربیان از این دانش،

برای نابودی جهان و هجوم و آتش افروزی استفاده کرده‌اند و با آن خون هزاران انسان را ریختانده‌اند و قتلِ عام‌هایی را انجام داده‌اند.

علم را بی‌سوز دل خوانی شـــــر است	نـور او تـاریـکـی بـحـر و بـر اســـت
عـالـمـی از غـاز او کـور و کـبـود	فـردویـنـش بـرگـریـز هســـت و بـود
بحر و دشـــت و کوه‌ســار و باغ و راغ	از بـمِ طـیـــاره ی او داغ داغ
ســیـنه‌ی افرنگ را ناری از اوســـت	لـذت شــب‌خون و یلغاری از اوســـت

(جاوید نامه: ۳۴۱)

اگرچه اقبال به این نکته نیز اذعان می‌کند که غرب به کمک این دانش، هنرهای شگرفی پدید می‌آورد و قطره را تبدیل به بحر می‌سازد، ولی در گِرد این هنرها، اندیشه‌ی مرگ ترسیم می‌شود و این دانش، در خدمت مرگ قرار می‌گیرد؛ زیرا، زیردریایی‌هایی که به یاری این دانش ساخته شده است، چون نهنگ در کمین غارت است، طیاره‌های آن از هوا بم می‌افگند و مردمان را می‌کشد، دود گازش، روز را به شب تبدیل می‌کند و فضا را تاریک می‌گرداند و تفنگش در کشتن انسان چنان چابک است که جانِ فرشته‌ی مرگ را هم می‌ستاند.

فـرنـگ آفـریـنـد هـنـرهـا شــگـرف	بـرانـگـیـزد از قـطـره یـی بـحـر ژرف
کشـــد گرد انـدیشـــه پرگـار مرگ	هـمـه حـکـمـت او پـرســـتـار مـرگ
رود چون نهنـگ آب‌دزدش بـه یم	ز طـیـــاره ی او هـــوا خـــورده بـــم
نبینی که چشـــم جهـان بین هور	هـمـی گـردد از غـاز او روز کـور
تفنگش بـه کشـتن چنـان تیز دســـت	کـه افرشــتـه‌ی مرگ را دم گســـت
فرســـت این کهن ابلـه را در فرنـگ	کـه گـیـرد فـنِ کشـــتـن بـی درنـگ

(پیام مشرق: ۲۵۴)

اما او بدین عقیده است که دانش غربی ذاتا زشت نیست، بلکه چگونگی زشت‌گرایی آن به کاربرد این دانش بستگی دارد؛ چنان‌چه در شرق آن حیثیت کیمیایی را دارد که به وسیله‌ی آن اشیای مورد نیاز فراهم می‌آید و زندگی را به سوی آسایش می‌برد، اما در غرب، این دانش سبب بی‌رحمی‌ها و نامهربانی‌ها می‌شود و هیچ معیار فکری برای خوب و بدی آن در نظر گرفته نمی‌شود و از آن برای ویرانی شهرها و دشت‌ها استفاده می‌گردد و به شمشیری می‌ماند که در دست استعمارگران قرار گرفته و آن را برای نابودی و کشتن انسان‌ها به کار می‌برند. پس برداشت اقبال از دانش غربی این است که دانش و پیش‌رفت مهار ناشده و

افسارگسیخته‌ی غرب دارای ماهیتی استعماری‌ست که غربیان استعمارگر،آن را به عنوان اهرم استیلاجویی و سلطه گری استفاده می‌کنند و آن در نابودی نوع انسانی، سخت کوش و بی پرواست.

علم اشـیاء خاک ما را کیمیاست — آه! در افرنگ تأثیرش جداست

عقل و فکرش بی‌عیار خوب وزشت — چشم او بی‌نم، دل او سنگ و خشت

علم ازو رسواست اندر شهر و دشت — جبرییل از صحبتش ابلیس گشت

دانش افرنگیان تیغی به دوش — در هلاک نوع انسان سخت کوش

(پس چه باید کرد: ۴۳۷)

همین‌طور در جاوید نامه هم تاکید می‌ورزدکه دانش غربیان، در زمینه‌ی استعمارگری و غارت‌گری نقش به‌سزایی دارد و به عنوان ابزار کشنده در خدمت آنان قرار گرفته است.

دانش افرنگیان غارت گری — دیرهای خیبر شد از بی‌حیدری

(جاویدنامه: ۴۰۶)

بنابراین، اقبال بدین باور است که استعمارگران دانش را از جاده‌ی واقعی‌اش بیرون ساختند و آن را در مسیر افسون ملت‌ها و به استعمار کشیدن انسان‌ها به کار می‌برند.از این‌رو، این دانش نه‌تنها رفاه و پیش‌رفت را به کشورهای دیگر اهدا نمی‌کند، بلکه سبب از بین‌بردن آسایش و آرامش انسان نیز می‌گردد و آن چون تیغی است که با تاسف در دست رهزنان قرار گرفته تا کاروان زندگیِ انسان‌ها را به یغما ببرند.

علمِ حق را ساحری آموختند — ساحری نی، کافری آموختند

هر طرف صد فتنه می‌آرد نفیر — تیغ را از پنجه‌ی رهزن بگیر

(پس چه باید کرد: ۴۳۷)

همین‌گونه، در یک پیامی رادیوی هم می‌گوید:« هنگامی که نگاهی من به جهان می‌افتد، احساس می‌کنم که در همه جاهای روی زمین خواه حبشه باشد، خواه فلسطین، اسپانیا یا چین، ابرهای غم و اندوه به روی زندگی انسان‌های سایه افکنده است و سدها؛ بلکه هزارها انسان هر روز از بین می‌روند. ماشین‌های منهدم‌کننده که با علم ساخته‌اند، شاه‌کار بزرگ فرهنگ بشر را نابود می‌کند. آن حکومت‌هایی‌که در این آتش و خون نقشی نداشتند، از نظر اقتصادی در حال مکیدن خون ملت‌های مستضعف هستند(اقبال،۱۳۷۲ج۲: ۸۴۱).

۶،۷،۳. سازمان ملل، طرحی برای استعمارگری

سفر اقبال به اروپا و آشنایی او با جامعه‌ی غرب و اندیشه و نظریه‌های دانش‌مندان غربی، باعث بالندگی اندیشه و استواری باورهای او گردید و اما نسبت به جهان غرب و نهادهای غربی و به گونه‌ی ویژه «سازمان ملل» در وی گرایش‌های منفی را پدید آورد؛ زیرا او در برنامه‌های سازمان ملل، طرح دیگر استعمار کشورها را مشاهده کرد و از رفتار آنان به این نتیجه رسید که سازمان ملل برای تقسیم و به قبضه‌درآوردن سرزمین‌های مختلف؛ به ویژه تقسیم قبرها با هم رایزنی می‌کنند؛ از این‌رو آنان کفن دزدانی بیش نیستند.

برفتـنـند تا روش رزم درین بزم کـــهن — دردمندان جهان طـــــرح نـو انداخته اند
من ازاین بیش ندانم که کفن دزدی چند — بهـــــر تقسیم قبور انجمنی ســاخته اند

(پیام مشرق: ۲۸۵)

از این سبب، در پس چه بایدکرد هم تاکید می‌کند که نشست این کفن‌دزدان (سازمان ملل)، فریبنده است؛ چون ظاهرا برای بهبود وضعیت مردمان برگزار می‌شود، ولی در پشت این نشست‌ها فقط یک هدف پنهانی وجود دارد و آن به استعمار کشیدن ملت‌هاست؛ از این‌رو شرقیان نباید توقع پایان مشکل شان را از آن‌ها داشته باشند، بل تلاش کنند راه‌های بدیل راجست‌وجو نمایند و طرح دیگر بریزند.

نقـــش نو اندر جـــهان بایـد نهاد — از کفـــن دزدان چه امیـــدی گشاد؟
در جینیوا چیــــست غیر از مکر و فن — صیـــــد تو این میش و آن نخچیـر من

(پس چه باید کرد: ۴۳۷)

روی این ملحوظ، در یک پیام بسیار واضح اعتراض خود را به باد صبا می‌سپارد تا به سازمان ملل برساند که تصمیم شما سبب شده که همه چیز یک ملت به بهای اندک به فروش برسد؛ حتا دهقان و کشت و جوی و خیابان.

بـادِ صـبـا اگر بـه جنیوا گـذر کنی — حرفی ز مـا بـه مجلس اقوام بـاز گوی
دهقان و کشت و جوی و خیابان فروختند — قومی فروختنـد و چـه ارزان فروختنـد

(جاویدنامه: ۳۹۰)

بنابر موارد یادشده، او سازمان ملل را هم‌کار ابلیس می‌خواند و آنرا چون موجود در حال نزع می‌بیند و با شوخی خاص می‌گوید که شاید این موجود در حال نزع، به اثر تعویذ و طومار ابلیس، چند روزی دیگر به عمر خود ادامه دهد؛ چنان‌که سارتر هم می‌نویسد: « اروپا در حال غرق شدن است. چه شده است؟ هیچ،

جز این‌که تا امروز ما به‌وجودآورندگان تاریخ بودیم و حال موضوع تاریخ شده‌ایم. رابطه‌ی قوا برهم خورده و استعمارزدایی در جریان است. تنها کاری که آدم کُش‌های حرفه‌یی می‌توانند بکنند، این است که تحققش را به تاخیر اندازد(سارتر، ۱۳۳۶ ، مقدمه‌ی دوزخیان روی زمین: دوازدهم).

عمری‌ست که در حالت نزع است، مگر من — ترسم خبر بد ز دهانم نه برآید
پیران کلیسا به دعایند که وا ایست! — تقدیر مگر طور دگر در نظر آید
شیطان مگر این داشته‌ی پیرک افرنگ — تعویذ کند تا دو سه روزی، نه سر آید

باید در نظر داشت که برخورد اقبال با نهادهای و سازمان‌های ساخته‌ی غرب و سازمان ملل، نه از روی تعصب و بد بینی مطرح می‌گردد، بلکه زاییده‌ی کنش‌های استعماری انگلیس و دیگر کشورهای غربی است که موزیانه، به جان کشورهای شرقی افتاده‌اند و در همه معامله‌ها و معادله‌ها قصد سودجویی یک جانبه و تصور حاکمیت بر نظام‌های شرقی و کشورهای اسلامی را در سر دارند.

سرزمین اقبال، مستعمره‌ی انگلیس و کمپنی هند شرقی سردمدار همه‌ی امور سرزمین پهناور شبه‌قاره است و شهروندان آن را چون غلامان به اطاعت و فرمان‌برداری از سیاست‌های ابلیسانه‌ی خود محکوم و مجبور نموده است. مگر اقبال غلامی را نکوهش می‌کند و با ابزار شعر به جنگ دیو استعماری بر می‌خیزد. او می‌خواهد مردم شبه‌قاره و دیگر کشورهای شرق بیدار شوند و بیش‌تر از این فرمان‌بردار شیطان‌های غربی نباشند. از این‌رو برای بیدار شدن آن‌ها ، « خودی» و خود شناسی و بازگشت به خویشتن را توصیه می‌دارد و این را یگانه راه نجات از سیطره‌ی انگلیس می‌شناسد(رهبین، ۱۳۹۶ : ۵۸۱-۵۸۳).

از همین خاطر است که او ملت‌های شرقی را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید:« ای ملت‌های شرقی، راه‌های و جاهای بحری و نیز فضاهای هوایی در اختیار دارید، مگر باورمندی به خویشتن را ندارید. ای کاش این باورمندی را ایجاد کنید و ترس از غرب را کنار بگذارید و به جای ژنیوا، تهران به عنوان مقر سازمان کشورهای اسلامی انتخاب نمایید و کاملا خویش را از وابستگی غربی‌ها رها سازید تا باشد تقدیر تان دگرگون شود و سرنوشت تان به دست آید.

آب است مسخر، و هوای نیز مسخر — ای کاش بدل کرد نگاه فلک پیر
پروا مکن از خواب جهان خواهی افرنگ — ممکن که دگرگون شود آن را همه تعبیر
تهران بشود گر « ژنیوا» عالم مشرق — شاید که جهان تازه کند گردش تقدیر

(ضرب کلیم: ۶۸۹)

۶،۷،۴. ویژگی‌های استعمارگران

۱. فریب‌کاری؛ از نظر اقبال استعمار همیشه شرق را گول زده و با تر دستی‌هایش مواد اولیه را از شرق خریده، سپس آن را ساخته وبه نام خود ثبت کرده است. اما شرقیان با دیدن ظاهر، فریب آن را می‌خورند و گوهر دریای خویش را نمی‌بینند و بر اثر کاهلی، آن را از غواصان غربی می‌خرند:

ای زکار عصـــــر حاضـــــــر بیخـــــر — چـــــــرب دستیـــهای یورپ را نگـــــر

قالی از ابریشــــــــم تو ســــــاخــــتند — باز او را پـــیش تو انداخــــــــــــــــتند

چشم تو از ظاهــــرش افســـــــون خورد — رنـــــــــگ و آبـــــــــی او ترا از جا برد

وای آن دریا که موجـــــــــــش کم تپید — گـــــوهــــــــــر خود را ز غواصان خرید

(پس چه باید کرد: ۴۳۹)

او نه‌تنها استعمارگران را فریب‌کاران می‌داند بلکﻪ عاملان استعمار را نیز فریب‌کاران نامرئی در جامعه تلقی می‌کند که با حیله و فریب تلاش می‌نمایند تا هر انسان صادقی را از راه برنامه‌های استعماری بردارند و از بین ببرند.

زمام کار اگر گاهی بیافتد در کفِ مزدور — برای کوه‌کَن هم حیله ها ســـازند پرویزی

(بال جبرییل: ۳۹۸)

۲. دورنگی؛ از ویژگی‌ها دیگر استعمارگران، همین‌دوگونه‌گرایی است، چنان‌که اقبال با دیدن مسجد پاریس که چون حرمی به دست عشوه‌سازان غربی ساخته شده‌بود تا دل ساده‌بینان را شکار کند، به یاد بناهای اسلامی در شهرهای اسلامی می‌افتد و می‌گوید:« اگر استعمارگران غربی، به ارزش‌ها و پرستش‌گاه‌های اسلامی احترامی واقعی می‌داشتند، هرگز مکان‌های اسلامی را در دمشق و دیگر شهرهای اسلامی وحشیانه ویران نمی‌کردند.

نگاه من چه شود محـــــــــو در کمال هنر — که با حق این حرم غرب است بیگانه

حرم کجاست، همش دست عشوه‌ساز فرنگ — به پیکر حــــرم افگنده روح بت‌خانه

همین صـــــنم کــــــده تعمیر وحشیانی است — که شد به دست همان‌ها دمشق ویرانه

(ضرب کلیم: ۶۵۷)

۳. بی‌رحمی و نامهربانی؛ به باور اقبال استعمار، چون شاهینی بی‌رحمی‌است که هرگز بر شکار خود رحم نمی‌کند و اگر کسی شک دارد، به این بیندیشد که آیا دلِ شاهین به مرغی که در چنگالش هست، می‌سوزد؟! اگر باز هم کسی نمی‌پذیرند و از استعمار می‌خواهد که به دادش برسد و زندگی‌اش را نجات

دهد، در واقع او نادانی بیش نیست؛ چون در او نه نشان نیاکان وجود دارد و نه هم از تجربه‌ی امروزی بهره‌مند است تا به این واقعیت پی ببرد.

تو را نادان امید غم‌گساری‌ها ز فرنگ ا ست دل شـاهین نسـوزد بهر آن مرغی که در چنگ اسـت
پیشـمان شـو اگر لعلی ز میراث پدر خواهی کجا عیش برون آوردن لعلی که در ســنگ اســت
سخن از بود و نابود جهان با من چه می‌گویی من این دانم که من هستم، ندانم این چه نیرنگ ا ست

(زبور عجم: ۱۶۵)

او نه‌تنها استعمار را بی‌رحم و نامهربان می‌داند؛ بل کسانی را سرمه‌ی استعماری به چشم می‌نمایند، از رحم و عاطفه‌ی انسانی عاری می‌پندارد.

آن چــــشم که روشن بود از سرمه‌ی افرنگ پرکارِ سخــــن باشــــد و نم‌ناک نباشــــد

(بال جبرییل: ۳۹۱)

از این‌رو، او روش فرمان‌روایی امپریالیسم را توام با ستم و بی‌رحمی تعریف می‌کند و بدین عقیده است که این گونه فرمان‌روایی بر کشورها دوام ندارد و به زودی از هم می‌پاشد.

نه جبر و قهر بود، این‌که هست مستی و عشق به جــــبر و قــــهر ، نه ممکن بود جــــهان‌بانی

(ضرب کلیم: ۶۰۶)

۳. رهزنی و بی‌عدالتی؛ در جای دیگر می‌گوید که غرب با نام امپریالیسم جهانی، رهزنی را به راه انداخته است. در این نوع نظام، فرمان‌روایان(استعمارگران) انواع ظلم و بی‌عدالتی را بر بندگان(استعمارزده) روا می‌دارند تا جایی‌که سِتم آنان کمر استعمارزدگان را می‌شکند و از بین می‌برد. از این سبب، استعمارزدگان را فرامی‌خواند و می‌گوید: « پیش از آن‌که زمان از دست برود، در برابر استعمار بِایستند و بستیزند و نظام گذشته را – که مبنی بر عدالت و انسانیت بود- باز آورند و نظام استعماری را از صفحه‌ی زندگی بزدایند».

رهزنی را که بنا کرد جهان بانی گفت ســتمِ خواجگی او کمرِ بنده شــکســت...
وقتِ آن اســت که آیین دگر تازه کنیم لوحِ دل پاک بشــوییم و ز ســر تازه کنیم

(پیام مشرق: ۲۸۴)

۴. چشم پوشی از مدنیت شرقی؛ استعمارگران مدعی بودند که بومیان پیش از استعمار در بربریت به سر می‌بردند و آداب و رسم‌ها و نظام حکومتی و دین اصلا نداشتند یا اگر داشتند در برابر تمدن « برتری» که اروپاییان پیش روی‌شان نهادند، ارزش حفظ کردن نداشت. .. بنابراین اقبال با یادی از گذشته‌ی پر افتخار ملت‌های اسلامی، از غربیان انتقاد می‌کند که ملت‌های شرقی را «کهنه‌پندار» ، « زیان‌کار» و « خوار» می‌دانند،

در حالی که حق‌پرستان جهان آموزش‌های دین و مذهبی را از مسلمانان آموخته‌اند، منت‌دار ایشانند و قرآن کتاب آسمانی و خانه کعبه که قبله‌ی عالمیان است مایه‌ی مباهات ملت‌های اسلامی است(عدل‌پور و رحمانیان، ۱۳۹۹: ۱۲۱).

یاد ایامی که سیف روزگار — با توانا دستی ما بود یار
تخم دین در کشت دل ها کاشتیم — پرده از رخسار حق برداشتیم
ناخن ما عقده‌ی دنیا گشاد — بخت این خاک از سجود ما گشاد
از خُمِ حق باده‌ی گلگون زدیم — بر کهن میخانه‌ها شبخون زدیم

(اسرار خودی: ۷۱)

هم‌چنان در عنوانی زیر تمدن اسلام تصریح می‌دارد که اساس تمدن اسلامی بر حقیقت‌هایِ استواری بنا یافته‌است و از رنگی دون پایگی مبراست. ماهیت واقعی این تمدن چنان درخشان است که غروب آن هم‌چون طلوع تمدن‌های دیگر تلقی می‌گردد. از ویژگی دیگری آن این است که بستر مناسب زندگی را برای بشر امروز فراهم می‌نماید و اساس آن بر حقیقت انسانی پایدار است؛ در حالی‌که مبنای برخی از تمدن‌های بشر به‌ویژه، تمدن غربی بر فریب شکل گرفته است.

بگویمت، بشنو! معنیِ مسلمان چیست؟ — بود نهایتِ اندیشه و کمال جنون
غروب طلعت خورشید او، طلوع بود — یگانه است و به مثل زمانه گوناگون
گریز می نکند از اصول عصر جدید — نه هم ز عصر قدیمش فسانه و افسون
اساس و پایه‌ی آن بر حقایقِ ابدی‌ست — که هست زندگی این، نی طلسم افلاتون
عناصرش شده ذوق جمال روح قُدس — عجم به حسن طبیعت، عرب به سوز درون

(ضرب کلیم: ۶۱۸)

به‌جاست که در این‌جا از گفته‌ی فانون یاری بجویم و تاکید نمایم، از این‌که بیش‌تر سرزمین‌های عربی زیر سلطه‌ی استعمار بود، استعمار در آن ناحیه‌ها برای آن‌که در ذهن بومیان این فکر را فروکند که تاریخ پیش از استعمارزدگی‌شان تاریخی بربریت بوده، همان کوشش‌ها را به کار برده است . نبرد رهایی‌بخش (در کشورهای عربی) همراه پدیده‌ی فرهنگی «بیداری اسلام» بوده است. ولع نویسندگاه معاصر عرب برای یادآوری صفحه‌های درخشان تاریخ عرب به مردم‌شان پاسخی به دروغ پردازی‌های اشغال‌گر است(فانون،۱۳۳۶: ۳۷).

۵. بی‌ضررنمایی؛ اقبال استعمار غرب را گرگی در پوستین بره می‌داند که از ظلم و استبداد آن، انسان و انسانیت، نالان و گریان است. او می گوید : « انسانیت از رفتار افرنگ(استعمارگران) می‌نالد؛ زیرا برنامه‌ی استعمارگران در جهت انسان‌ستیزی است و عمل‌کرد آنان شور و نشاط را از زندگی مردمان سرزمین‌های شرق سلب کرده است و مسبب اصلی چالش‌ها و دردهای پیدا و پنهان انسان‌های شرقی، استعمارگران است. او تذکر می‌دهد که شرقیان باید به سراغ شکوه و عظمت گذشته برگردند و انقلاب و مبارزه را در برابر استعمارگران به راه بیندازند تا آفتاب آنان دوباره روشن شود.

آدمیت زار نالید از افرنگ — زندگی هنگامه برچید از فرنگ
پس چه باید کرد ای اقوام شرق؟ — باز روشن می شود ایام شرق
در ضمیرش انقلاب آمد پدید — شب گذشت و آفتاب آمد پدید...
گرگی اندر پوستین بره یی — هر زمان اندرکمین بره یی
مشکلات حضرت انسان از اوست — آدمیت را غم پنهان از اوست

(پس چه باید کرد : ۴۳۶)

۶. بی‌طرفی و میانجی‌گری؛ اقبال معتقد است که سبب بیش‌تر نزاع‌ها و درگیری در سرزمین‌های شرقی به ویژه هند، نفاق‌افگنی استعمارگران است . یعنی استعمارگران با ایجاد فتنه، جنگ‌هایی را در میان ملت‌های شرق به راه می‌اندازند و سپس در لباس میانجی وارد میدان می‌شوند تا با میانجی‌گری‌های خویش به درگیری پایان دهد، در حالی که تمام این‌ها دروغ و فریبی است که برای اغفال این مردمان به کار گرفته می‌شود؛ از این‌رو، شرقیان نباید به این میانجی‌گری‌های دروغین آن تن دهند و آن اعتماد کنند، بلکه باید در برابر آن بایستند و ا نقلاب نمایند.

هندیان با یکدیگر آویختند — فتنه های کهنه باز انگیختند
تا فرنگی قومی از مغرب‌زمین — ثالث آمد در نزاع کفر و دین
کس نداند جلوه‌ی آب از سراب — انقلاب، ای انقلاب! ای انقلاب!

(پس چه باید کرد: ۴۳۲)

۷. ندادن آزادی؛ از دیدگاه اقبال استعمارگران به هیچ وجه نمی‌خواهند، آزادی کامل را به مستعمره‌ی خویش اعطا کنند، بلکه تلاش می‌ورزند تا به گونه‌ی دیگری به استعمار نو شان ادامه بدهند.

بطی می گفت: بحر آزاد گردید — چنین فرمان ز دیوان خضر رفت
نهنگی گفت: رو هرجا که خواهی — ولی از ما نباید بی خبر رفت

(پیام مشرق: ۲۹۵)

۸ . نداشتن عهد و پیمان؛ او کسانی راکه به غرب دل می‌بندد و قراردادها و عهدنامه‌هایی با آن به امضا می‌رساند، هشدار می‌دهد که غرب به هیچ پیمان و قراردادی متعهد نیست و پیمانش به جوی ارزش ندارد.

ز افرنگی صنم بیگانه تر شو — که پیمانش نمی‌ارزد به یک جو
نگاهی وام کن از چشمِ فاروق — قدم بی باک نِه در عالم ِ نو

(ارمغان حجاز فارسی: ۴۸۰)

اما او مردان آفرین می‌گوید که با درک وضعیت، به پیمان فرنگی دل نمی‌بندند و نسبت به این عهدشکنی‌های غرب آگاهند.

خنک مردان که سحرِ او شکستند — به پیمان فرنگی دل نبستند
مشو نومید و با خود آشنا باش — که مردان پیش ازین بودند و هستند

(جاویدنامه ۳۹۱)

۹. تصنعی‌گرایی؛ اقبال به این باور است که تصنع‌گرایی در رفتارهای استعمار یک موضوع غیرقابل انکار است؛ چنان‌که حتا گوهر و مُشکی که از آنان صادر می‌شود، واقعی نیست؛ گوهرش تصنعی، ساختگی و معیوب است و مشک آن هم از ناف آهو نیست، بل از ناف سگ است.

گوهرش تَف‌دار و در لعلش رگ است — مشک این سوداگر از ناف سگ است

(پس چه باید کرد: ۴۳۸)

۶،۷،۵. زمینه‌های تسریع‌بخشی استعمارگری

۱. هم‌دستی مردمان کشور؛ اقبال کسانی را در هم‌دستی با استعمار، نسبت به ملت و مرزبوم خویش خیانت کردند، نکوهش می‌کند و جرم آنان چنان سنگین و بزرگ می‌داند که نه‌تنها انسان‌ها ، بلکه جهنم هم از پذیرش آن به شدت نفرت دارد و نمی‌خواهد، خاینان و هم دستان استعمار آن جا را هم بد نام و ننگین سازند؛ چنان‌چه در مورد جعفربنگالی و صادق دکنی که با استعمار ساختند و نسبت به ملت و سرزمین خویش خیانت ورزیدن، می‌گوید:

منزلِ ارواح بی یوم النشور — دوزخ از احراقشان آمد نفور
اندرونِ او دو طاغوت کهن — روح قومی کُشته از بهر دو تن

جعفر از بنگال و صادق از دکن
ننگِ آدم، ننگ دین، ننگِ وطن
ناقبول و ناامید و نامراد
ملتی از کارشان اندر فساد
ملتی کاو بندِ هر ملت گشاد
ملک و دینش از مقامِ خود فتاد
می ندانی خطه ی هندوستان
آن عزیزِ خاطر صاحب دلان
خطه ی هر جلوه اش گیتی فروز
در میانِ خاک و خون غلتد چو دود
در گلش تخمِ غلامی را که کِشت؟
این همه کردار آن ارواحِ زشت

(جاوید نامه: ۳۷۹)

در جای دیگر هم می گوید که جعفرگونه‌ها، هیچ گاه فراموش نمی‌شوند و یادواره‌های خیانت شان از بین نمی‌روند. اگر آنان بمیرند، روح شان در تن خاینان دیگری از قماش جعفر و صادق وارد می‌شود و آنان را در هم‌دستی با استعمارگران ثابت نگه می‌دارد. بناً خاینان استعمارگستر در میان مسلمانان هست، اما ریشه‌ی همه‌ی آن‌ها به جعفر و صادق بر می گردد که باید از روح آنان پناه خواست.

کی شبِ هندوستان آید به روز
مُرد جعفر زنده روح او هنوز
تا قیدِ یک بدن وا می دهد
آشیان اندر تنِ دیگر دهد...
جعفر اندر هر بدن ملت کُش است
این مسلمانِ کهن ملت کش است
خند خندان است و با کس یار نیست
مار اگر خندان شود جز مار نیست
از نفاقش وحدتِ قومی دو نیم
ملتِ او از وجود او لئیم
ملتی را هرکجا غارت گری است
اصل او از صادقی و جعفری است
الامان از روحِ جعفر الامان
الامان از جعفرانِ این زمان

(جاویدنامه: ۳۸۱)

تا آن‌جایی که در باره‌ی آنان گوید:

تا گذشتیم از جهان شرق و غرب
بر درِ دوزخ شدیم از درد و کرب
یک شرر بر صادق و جعفر نزد
بر سرِ ما مشتِ خاکستر نزد
گفت دوزخ را خس و خاشاک بهٔ
شعله ی من زین دو کافر پاک بهٔ

(همان: ۳۸۱-۳۸۲)

از این‌رو، جعفرهایی که با استعمار هم‌کاری می‌کند و زمینه‌ی گسترش استعمار را در سرزمین و کشور خویش مساعد می‌سازند، مردگانی می‌داند که روح پیامبر از کار شان به شدت ناخشنود است.

هرکـه از بنـدِ خودی وارســـت، مُرد — هرکـه بـا بیگـانگـان پیوســـت، مُرد

آن چه تو با خویش کردی کس نکرد — روحِ پـاک مصـــطـفـی آمـد بـه درد

(پس چه باید کرد: ۴۳۶)

۲. استقبال زنان از برنامه استعمار؛ به باور اقبال استقبال زنان مسلمان از رسم‌ها و سنت‌های غرب و ترک اخلاق و شعارهای ملی، راه را برای پیش‌رفت مقصدهای استعمار هموار می‌سازد(فریدنی، ۱۳۹۰: ۱۳۹) بناً او در خطاب به زنان مسلمان می گوید:« تمدن غرب ، نگاه بی‌باک، بی‌پروا و گیرا دارد و کسانی زیادی را به دنبال خود می کشاند. در حالی که گرفتارشدگان، پا در زنجیرند، گمان می کنند که آزادند و در سایه‌ی آن به بزرگ‌ترین آزادی دست یافتند؛ غافل از این که در محور این پندار نقد زندگی را باخته‌اند و به آزادی دروغین دل، خوش نموده‌اند.

چشـــم او بـی‌بـاک و نـاپـرواســـتی — پـنـجـه ی مـژگـان او گـیـراســـتـی

صـــیـد او آزاد خـوانـد خـویـش را — کشـــتـه ی او زنـده دانـد خـویـش را

هـوشـــیـار از دســـت‌بـرد روزگـار — گـیـر فـرزنـدان خـود را در کـنـار...

فـطـرت تـو جـذبـه هـا دارد بـلـنـد — چشـــم هوش از اســـوه‌ی زهرا مبند

(رموز بی‌خودی: ۱۱۵)

۶،۷،۶. پوشش‌های استعماری

۱. آزادی و دموکراسی؛ اقبال در پس چه باید کرد ای اقوام شرق؟ و در عنوانِ سیاست‌های حاضره، به بررسی روش استعماری می‌پردازد و می گوید:« استعمارگران غربی، به عنوان ارمغان‌آورانِ آزادی و دموکراسی وارد کشورها می‌شوند و زیر نام جمهوری به تحکیم پایه‌های خویش می‌پردازند. اما فضایی را که با نام آزادی در جامعه‌ها به‌وجود می‌آورند، برای مردمان آن کشورها، نه‌تنها آزادی‌بخش نیست و هیچ مشکلی از مشکل‌های آنان را برطرف نمی‌سازد، بلکه آزادی واقعی شان را سلب می کند و آنان را در قفسی زندانی می‌سازد. از این‌رو، استعمارگران غربی با دامی از آزادی و دموکراسی به شکار مردمِ کشورها می‌روند تا آنان در قفس خویش زندانی سازند؛ چنان‌که سارتر در این باره اضافه می کند:« چه رجزخوانی و حرف مفتی: آزادی، برابری، عشق، خوش‌بختی ...»(سارتر، ۱۳۳۶ ، مقدمه‌ی دوزخیان روی زمین: دوازدهم).

از همین سبب است اقبال هشدار می‌دهد که اگر آزادی می‌خواهید، فریب دامِ استعمار را مخورید و در پیچاک آن گرفتار مشوید و از گرسنگی بمیرید، ولی از نم‌آبِ آن استفاده مکنید و از گرمی سخنش

فریفته مشوید، از شرابش منوشید و از سرمه‌اش به چشم مکشید؛ زیرا بینایی را از چشم می‌برد. فقط در برابر آن ایستاد شوید و کلیم‌وار مبارزه کنید.

می کند بندِ غلامان سخت تر — حریت می خواند او را بی بصر
گرمی هنگامه ی جمهور دید — پرده بر روی ملوکیت کشید
سلطنت را جامع اقوام گفت — کارِ خود را پخته کرد و خام گفت
در فضایش بال و پر نتوان گشود — با کلیدش هیچ در نتوان گشود
گفت با مرغِ قفس ای دردمند — آشیان در خانه ی صیاد بند
هرکه سازد آشیان در دشت و مَرغ — او نباشد ایمن از شاهین و چرغ
از فسونش مرغِ زیرک دانه مست — ناله ها اندر گلوی خود شکست
حریت خواهی به پیچاکش میفت — تشنه میر و بر نمِ تاکش میفت
الحذر از گرمی گفتارِ او — الحذر از حرف پهلو دارِ او
چشم ها از سرمه اش بی نور تر — بنده ی مجبور ازو مجبور تر
از شرابِ ساتگینش الحذر — از قمارِ بد نیشش الحذر
از خود غافل نگردد مردِ حر — حفظ خود کن، حبِ افسونش مخور
پیش فرعونان بگو حرف کلیم — تا کند ضربِ تو دریا را دو نیم

(پس چه باید کرد: ۴۳۳)

۲. جمهوری و حقوق بشر؛ اقبال بدین نظر است که دیو استعمار در نقاب برپایی نظام جمهوری وارد کشورهای جهان؛ به وِیژه شرق اسلامی می گردد و با شعار تامین آزادی، ایجاد نهادهای قانونی، از جمله مجلس نمایندگان، اصلاح حکومت‌داری و رعایت حقوق بشر، مردم را وادار به پذیرش خویشتن می کند. ولی اقبال به مردمان جهان هشدار می‌دهد که نباید زیر تاثیر این برنامه‌های شوم استعمار قرار گرفت و از برگزاری نشست‌های ظاهرا بشرگرایانه‌ی آن‌ها فریب خورد؛ چون در عقب این همه استعمار و سرمایه‌داران وجود دارد و با برنامه‌های دروغین پیش‌رفت و بازسازی، تلاش می‌ورزند تامردم را در بند خویش بکشاند.

دیو استبداد پاکوبان به جمهوری قبا — تو بپنداری که آزادی نماید این پری
مجلس آیین و اصلاح و رعایات حقوق — در طب غربی‌ست شیرین، عارضش خواب‌آوری
گرمی گفتار اعضای مجالس، الامان ! — این هم از سرمایه‌داران است جنگ زرگری

آن سـراب رنگ‌وبو را گلسـتان پنداشـتی　　آه! ای نـادان قفس را آشـیـان پنـداشــتی

(بانگ درا: ۳۰۸)

اقبال معتقد است که نظام جمهوری غربیان، غیر از استبداد و آمریت و ملوکیت چیزی نبوده و اکنون هم غیر از آنها نمی باشد. او نظام جمهوری را همکار استعمار تلقی می‌کند و می‌گوید: « نظام جمهوری در حقیقت دیوی است که برای آفرینش فتنه و نابودی انسان‌های رقابتی را پدید آورده‌است تا باشد زندگی و سرمایه‌ی انسان را به غارت ببرد و جان‌های شان را بگیرد. در این رقابت گروهی در کمین نابودی گروهی دیگر است و در گیرودار آن، گاهی میان مسلمان و کافر تفاوت نمی‌گذارند و همه را از دم شمشیر استعماری می‌گذراند . بدین سبب نظام جمهوری به شمشیر بی‌نیام ماند که تا زمانی جان انسان‌ها را نگیرد، در غلاف نمی شود. بناً از باغِ بهشت جمهوری، کشت ِویرانی به‌تر است و از شهر آن، بیابان.

فـــرنگ آیین جمهــــوری نهاد ست　　دو دســـــت از گردن دیوی گشاد ست

نوایی زخمـــه و ســــــازی نـدارد　　ابـــی طـــــیاره پــــــروازی ندارد

زباغـــش کشـــــت ویرانی نکـوتر　　ز شهـــــــــر او بیابانی نــــــکـــوتر

چو رهـــــزن کاروانی در تـــک و تاز　　شـــــــکم ها بهـــــر نانی در تک و تاز

روان خـــوابید و تن بیدار گــــــردید　　هـــــــنر با دین و دانـش خوار گردید

خرد جز کافـر ی کافــــر گری نیست　　فـــــــــن افـرنگ جز مردم دری نیست

گروهی را گــــروهی در کــمین است　　خـــــــدایش یار اگر کارش چنین است

ز مـــن ده اهـــل مغـــــــرب را پیامی　　که جمهـــــــــــــور است تیغ بی نیامی

چه شمشـــــیری که جان‌ها مـی ســتاند　　تمــــــیز مســــــلم و کافـــر نداند

نماند در غـــــــلاف خـــــود زمانی　　برد جـــــان خـــــــود و جان جـهانی

(زبور عجم: ۱۸۵ –۱۸۶)

چنان‌که فرانتس فانون در دوزخیان روی زمین هم می‌گوید: « اروپا یک‌سره از انسان حرف می‌زند، اما هرجا او را می‌یابد، در هرگوشه‌ی کوچه‌هایش و در هرگوشه‌ی دنیایش کشتار می‌کند.

قرن‌هاست که اروپا پیش‌رفت توده‌های انسان دیگر را متوقف کرده و آنان را بنده‌ی مقصدها و هم شکوه و جلال خویش ساخته است. قرن‌هاست که این اروپا به نام افسانه‌ی اندیش‌مندی و شایستگی که ادعایی است، تقریبا تمامی انسانیت را خفه کرده است.

... رفیق‌ها آیا کاری جز بنای یک اروپای سوم نداریم؟ غرب خواسته است در اندیش‌مندی و شایستگی افسانه شود و به نام این اندیش‌مندی و شایستگی اروپایی است که جنایت‌های خویش را توجیه کرده و به بندگی کشاندن چهار پنجم انسانیت را آغاز نموده است(فانون، ۱۳۳۶: ۹۴- ۹۵).

۳. عمران و بازسازی؛ از نظر اقبال، استعمارگران با نام عمران و بازسازی وارد کشورهای اسلامی می‌شوند و سپس به استثمار آنان می‌پردازد؛ چنان‌که دکتر شاهد چودری با تایید این نظریه می‌نویسد:« استعمار با چهره‌ی بسیار زیبا و جلوه‌ی مسحورکننده، اما از درون از شب سیاه هم تاریک‌تر، ظاهراً با فرهنگ و دانش‌های درخشنده، در حالی‌که پنجه‌های مرگ‌بار و خون‌خوار خود را زیر این تمدن و فرهنگ پنهان ساخته، استثمار را در همه‌ی جهان رواج داده است» (هاشمی، ۱۳۹۷ : ۱۷۰).

آن جهان‌بانی که هم سوداگر است　　　بر زبانش خیرو اندر دل شر است

(پس باید کرد: ۴۳۸)

اقبال، بدین باور است که استعمار در ظاهر شعارها می‌خواهد، مردمان مختلف را فریب دهد و افسون سازد و اما در باطن رهزنی است که در کمین متاع انسان‌ها نشسته، تا آن‌ها را به غارت ببرد، ولی افسوس به حال کسانی که به آن شعارهای باور می‌کند و به آن دل می‌بندد.

وای بر سادگی ما که فسونش خوردیم　　　رهزنی بود، کمین کرد و رهِ آدم زد

(پیام مشرق: ۲۸۴)

۴. منشورهای حقوقی؛ اقبال بدین باور است که استعمارگرانِ با تجربه برای استعمار بیش‌تر و محافظت از خویش، قانونی را طرح و اجرایی می‌نمایند. مطابق این قانون، آنان هر جا بخواهند حمله می‌کند و مردم را گنجشک‌وار در چنگ خویش در می‌آورند. بنابر این، استعمارگران برنامه‌های هجوم خویش را در چارچوبی منشور و قانونی قرار می‌دهند و سپس به سرزمین‌های یورش می‌برند.

قاهر آمر که باشد پخته‌کار　　　از قوانین گِردِ خود بندد حصار

جره شاهین تیزچنگ و زودگیر　　　صعوه را در کارها گیرد مشیر

قاهری را شرع و دستوری دهد　　　بی‌بصیرت سرمه با کوری دهد

(جاوید نامه: ۳۳۹)

۶،۷،۷. هدف‌های استعمار

۱. کام‌روایی دایمی؛ اقبال بدین نظر است که غرب در صدد کام‌روایی دایمی در جهان است، اما این آرزوی آنان خیال بیهوده‌یی بیش نیست.

باز بخواهد فرنگ، عیش جهان را دوام « وای تمنای خام، وای تمنای خام ! »

(بال جبرییل: ۴۲۲)

۲. استثمار و آدم‌خواری؛ او استعمارگران را مردمانی آدم‌خوار در جهان می‌داند که با برنامه‌ی استعمارگری وارد کشورها می‌شود وبا استثمار ملت‌های ضعیف، خویش را تغذیه می‌کنند، دست‌مزد شان از آنان می‌گیرند، از منبع‌های بحری و زمینی شان استفاده می‌نمایند و خودِ آنان را به عنوان برده در خدمت قرار می‌دهند.

زیر گردون آدم، آدم را خورد ملتی بر ملتی دیگر چرد...
دست‌مزدِ او به دستِ دیگران ماهی رودش به شستِ دیگران
کاروان‌ها سوی منزل، گام گام کارِ او ناخوب و بی‌اندام و خام
از غلامی جذبه‌های او بمرد آتشی اندر رگِ تاکش فسرد
تا نپنداری که بوده است این چنین جبهه را همواره سوده است این چنین

(جاوید نامه: ۳۸۸-۳۸۹)

۶،۷،۸. دست‌آورهای استعمار

۱. قمار و بی‌حیایی؛ اقبال بدین نظر است که استعمار هیچ دست‌آورد پرباری را برای مردم کشورهای مستعمره نمی‌دهد و اگر چیزی را به عنوان دست‌آورد تلقی کرد؛ آن می‌خوارگی و قمار و هجوم زنان بازاری است؛ به گونه‌ی مثال در مورد سوریه می‌گوید:

فرنگ، صله فرستاده بهر سوریه « می و قمار و هجوم زنان بازاری»

(ضرب کلیم : ۶۹۰)

۲.تاراج و غارت‌گری؛ او تاکید می‌ورزد که استعمار جز غارت‌گری کاری ندارند. آنان خانه و کاشانه، تاج و تخت وخیمه و کشت دهقان را به غارت می‌برند و در لباس پیش‌رفت، آدم می‌کشند و غارت‌گری می‌نماید و حتا به بهانه‌ی دولت مدرن و فن‌آوری به این کارشان ادامه می‌دهند.

خیمه‌ی صحرا نشینان را به غارت برده‌ای تخت و تاج و کشت دهقان را به غارت برده‌ای
در لباس پیش‌رفت؛ آدم‌کشی، غارت‌گری دِی روا خواندی تو، من امروز این فن‌آوری

(ضرب کلیم: ۶۹۱)

این موضوعی است که سارتر در مقدمه‌ی دوزخیان زمین به بدان معترف است. او در خطاب به اروپاییان می‌نویسد: « شما خوب می‌دانید که ماطلا و فلزها و بعد نفت قاره‌های نو را به یغما برده و به پایتخت‌های

کهن‌مان آورده‌ایم؛ نه بدون نتیجه‌های عالی کاخ‌ها، کلیساهای برزگ، پایتخت‌های صنعتی و بعد وقتی که بحران اقتصادی تهدید مان می‌کرد بازارهای مستعمره‌ها برای تخفیف و انحراف آن در اختیار ما بود. اروپای غرق در ثروت انسانیت را به ساکنانش اعطا کرد(سارتر، ۱۳۳۶ ، مقدمه‌ی دوزخیان روی زمین، یازدهم-دوازدهم).

درنگاه اقبال، در شیوه‌ی غارت‌گری و بی‌رحمی، میان استعمار و دزدان دریای تمایزی نیست؛ زیرا در گفت‌گویی اسکندر و دزدان دریایی، دزد به اسکندر - که همان استعمارگر قدیم غربی است- می‌گوید که در بی‌رحمی و خون‌ریزی میان من و تو تفاوتی وجود ندارد؛ چون هردو دزد هستیم، من در دریاها دزدی می‌کنم و تو آن را در صحراها انجام می‌دهی.

سکندر:

ترا زنجیر باشد صله یا شمشیر من، ای دزد! که از جورت به تنگ آمد، چنین دریا به پهنایی

دزد:

دریغ، ا سکندرا ! تو آن‌چه را خوانی جوان‌مردی گوارا سازمش این‌گونه من در دام رسوایی

ترا هم پیشه سفاکی، مرا هم پیشه سفاکی تو و من هردو دزدانیم، صحرایی و دریایی

(ضرب کلیم: ۶۹۴)

۶،۷،۹. پیامدهای استعمار

۱. نفاق و دشمنی؛ اقبال یکی از پیامدهای امپریالیسم استعمارگر را دشمنی و نفاق افگنی می‌داند.

چیست تقدیر ملوکیت؟ شقاق محکمی جستن ز تدبیر نفاق

(جاوید نامه: ۳۵۲)

۲. ویران سازی شرق؛ از نظر او یکی دیگر از پیامد استعمار جهان‌خوار، نابودی شرق و ویرانی دین و ملت است.

مشرق از سلطانیِ مغرب خراب اشتراک از دین و ملت برده تاب

(جاویدنامه: ۳۳۳)

۳. از بین بردن زیربناهای فرهنگی؛ به باور اقبال، استعمار می‌کوشد همه ضابطه‌های و سنت‌های مشرق‌زمین را زیر سرپوش تجدد و به اصطلاح آزادی بشکند و نه‌تنها بر ثروت و اقتصاد شرق چنگ بیندازد، بلکه با ویران کردن همه‌ی زیر بناهای فرهنگی و اخلاقی، زمینه را طوری فراهم آورد که نسل‌های آینده‌ی مشرق‌زمین بویی از غرور ملی نبرند و نتوانند سر از چنبر سیاست و سیادت غرب بیرون کند. چنان‌که فانون

در پوست سیاه و صورتک‌های سفید، تصریح می‌دارد؛ اگر مریخی‌ها در صدد برآیند، زمینی‌ها را تحت استعمار درآورند- نه این‌که آن‌ها را با فرهنگ مریخی آشنا سازند، بلکه واقعا آن‌ها را تحت استعمار درآورند- ما در دوام و بقای شخصیت زمینی‌ها تردید خواهیم داشت(فانون، ۱۳۵۵: ۹۸).

او می‌گوید: « ای شرقیان آن چیزی را که شما به استعمارگران باخته‌اید، من نمی‌توانم آن را نزد جبرییل امین به گرو بگذارم.

آن نگینی که تو با اهرمنان باخته‌ای　　　هم به جبرییل امینی که نتوان کرد گرو

(زبور عجم: ۱۶۶)

۴. استثمار و فقر ؛ اقبال بدین نظر است که استعمار غرب بدون این‌که از سلاحی استفاده کند، روزگاری را بر مردمان شرق حاکم می‌سازد که مردم را به کام مرگ می‌کشاند. یعنی نه‌تنها استعماری نظامی، برنامه‌ی نابودی انسان‌ها را در خود دارد، بل استثمار آنان نیز دشمن زندگی انسان‌هاست.

کشتن بی‌حرب و ضرب آیین اوست　　　مرگ‌ها در گردش ماشینِ اوست

(پس چه باید کرد: ۴۳۸)

چنان‌که سارتر در مقدمه‌ی دوزخیان روی زمین می‌نویسد:« بی‌چاره‌ی استعمارگر... مثل جن کسانی را که غارت می‌کند، به هلاکت می‌رساند و این غیر ممکن است. مگر این‌که استثمار شان کند»(سارتر، ۱۳۳۶ :۶). پس در عقب این همه کشتن بی‌جنگ وضرب؛ استثمار بیش از حد مردمان شرق نهفته است که گاه از فرط ناداری از بین می‌روند و گاهی زیر ضرب و شتم و گلوله جان می‌دهند. از این‌رو اقبال تصریح می‌کرد که مسبب غم و درد وجاری شدن جوی خون در جهان استعمارگران‌اند تا بتواند به سرمایه‌های ملت‌های دیگر برسند و شهد را از گل‌ها ببرند.

مثل زنبوری که بر گل می چرد　　　برگ گل بگذارد و شهدش خورد

هردو جان ناصبور و ناشکیب　　　هردو یزدان ناشناس، آدم فریب

این به علم و دین و فن آردشکست　　　آن برد جان را ز تن، نان را ز دست

(جاوید نامه: ۳۳۴)

۱۰،۷،۶. راه‌های استعمار زدایی

۱. استقلال اقتصادی؛ اقبال یکی از راه‌های استعمارزدایی را استقلال و خودکفایی اقتصادی مسلمانان می‌دانند. او به ملت مسلمان توصیه می‌کند، برای رهایی و بی‌نیازی از غرب، به فرآورده‌های داخلی خودشان متکی باشند و کالاهای کم‌بهای خود را با کالاهای باارزش غربی معاوضه نکنند. از نظر او انسان‌های آزاده

از تولید کشور خویش استفاده می‌کنند و نیازمندی‌های خویش را از آن برآورده می‌سازند؛ زیرا استعمارگران تلاش می‌ورزند تا زیر پوشش برنامه‌های اقتصادی و زمینه‌ی سرمایه‌گذاری، به زندگی خویش تداوم بخشند.

گر تو می‌دانی حسابش را درست — از حریرش نرم‌تر کرباس توست
بی نیاز از کارگاه او گذر — در زمستان پوستین او مخر...
بوریای خود به قالینش مده — بیدق خود را به فرزینش مده ...
سد گره افکنده یی در کار خویش — از قماشِ او مکن دستارِ خویش
هوشمندی از خُمِ او می نخورد — هرکه خورد اندر همین میخانه مرد

(پس چه باید کرد: ۴۳۸)

۲. شجاعت و نترسی؛ اقبال می‌گوید که از دشمن مترسید؛ زیرا ترس از دشمن سبب ترک عمل و غارت زندگی می‌شود. اگر ترس در وجود کسی جا بگیرد، زندگی را راکد و بی‌تحرک ، طبیعت را کم‌زور، دل و دست را لرزان، پا را بی‌طاقت و دماغ را بی‌فکر می‌سازد. هم‌چنان اگر دشمن آثار ترس را بر جبینت مشاهده کند، شمشیرش کارا می‌شود و نگاهش چون خنجر ترا از بین می‌برد. پس ترس از دشمن همانند بندی‌ست، در پا .

بیم غیرالله عمل را دشمن است — کاروان زندگی را رهزن است...
تخم او چون در گلت خود را نشاند — زندگی از خودنمایی بازماند
فطرت او تنگ تاب و سازگار — با دل لرزان و دست رعشه دار
دزدد از پا طاقت رفتار را — می رباید از دماغ افکار را
دشمنت ترسان اگر بیند تورا — از خیابانت چو گل چیندتو را
ضرب تیغ او قوی‌تر می‌فتد — هم نگاهش مثل خنجر می‌فتد
بیم او بند است اندر پای ما — ور نه صد سیل است در دریای ما

(رموز بی‌خودی: ۸۵)

از این خاطر او تاکید می‌کند که انسان با غیرت باش، چون حباب قطره‌یی از دریا را می‌نوشد و جامش را نگون می‌کند و اما گوهری در خود پرورش می‌دهد.

چون حباب از غیرت مردانه باش　　　هم به بحر اندر نگون پیمانه باش

(اسرار خودی: ۴۷)

هم‌چنان به جوانانِ مسلمان هشدار می‌دهد که از غیر الله دل برکَنید و به استعمار دل مبندید و باغروری دینی زندگی کنید و در پرتو ارزش‌های اسلامی نفس بکشید؛ زیرا نفس‌کشیدن و زندگی کردن، بی‌غروری دینی مرگ است.

دل ز غیر الله بپرداز ای جوان　　　این جهان کهنه در باز ای جوان

تا کجا بی‌غیرت دین زیستن　　　ای مسلمان مردن است این زیستن

(پس چه باید کرد: ۴۲۷)

۳. استقلال سیاسی؛ اقبال در ضرب کلیم می‌گوید که شرقی باش و از غرب مترس و تلاش کن سایه‌ی تاریک استعمار را از شرق براندازی و آزادی و استقلال را به شرقیان ببخشی.

بیرون مشو از شرق و نه از غرب حذر کن　　　فطرت به تو گوید، شب تاریک سحر کن

(ضرب کلیم:۶۶۱)

۴. انقلاب و مبارزه؛ اقبال از طرف‌داران انقلاب در برابر استعمار است و در جاهای مختلف دیوان خویش به این موضوع اشاره می‌کند. در یک‌جا گوید که انقلابی را در سینه‌ی من تازه کن یا این زمین و زمان را دگرگون نما.

یا بکش در سینه‌ی من آرزوی انقلاب　　　یا دگرگون کن نهادِ این زمان و این زمین

یا چنین کن یا چنان　　　(زبور عجم: ۱۳۳)

او به مردم خویش می‌گوید: « فرهنگ اسلامی در چهره‌های مسلمانان تلالو دارد و از بین نرفته است و شما نباید تسلیم غرب نشوید و دست از مبارزه بردارید، چون جنگ هنوزتمام نشده است . اگرچه استعمار فتنه‌هایی را زیر شعارهای زیبا و گیرا عرضه می‌کند تا شما را فریب دهد. اما ای کسی به شعارهای آرام‌بخش دروغین باور کرده‌ای، بر خیز و با آنان بستیز تا لعلی خویش را از درون آن بگیری، در غیر آن گرداب، نهنگ و تیشه‌یی در راهت هست تا ترا نابود کند.

لاله‌ی این چمن آلوده‌ی رنگ است هنوز　　　سپر از دست مینداز که جنگ است هنوز

فتنه‌یی را که دو صد فتنه به آغوشش بود　　　دختری هست که در مهد فرنگ است هنوز

ای که آسوده نشینی لبِ ساحل بر خیز　　　که تو را کار به گرداب و نهنگ است هنوز

از سرِ تیشه گذشتن ز خردمندی نیست　　　　ای بسا لعل که اندر دلِ سنگ است هنوز

(زبور عجم: ۱۴۷)

اقبال همیشه انسان را به به انواع ستیز مبارزه فرامی‌خواند و از آرمیدن به کلی بیزار است. او آرمیدن را در حکم مرگ می‌داند و تداوم زندگی را در ستیز.

میارا بزم بر ساحل که آن‌جا　　　　نوای زندگان نرم خیز است

به دریا غلت و با موجش در آویز　　　　حیات جاودان اندر ستیز است

(پیام مشرق: ۲۱۷)

پس ستیز و مبارزه در شعر اقبال چنان تاکید شده است که انسان حتا با روزگارش می‌ستیزد و آن را مطابق میل خویش به حرکت می آورد و اگر به خواست او به پیش نرود با آسمان می‌جنگد؛ تا جایی‌که زندگی را اساس دیگرمی دهد، ذره‌ها را ترکیب نو می‌بخشد، تقدیر را دگرگون می‌سازد و سرنوشت را برهم می‌زند و جامعه‌ی همآهنگ با باورهای خویش ایجاد می‌نماید.

مرد خودداری که باشد پخته‌کار　　　　با مزاج او بسازد روزگار

گرنسازد با مزاج او جهان　　　　می شود جنگ‌آزما با آسمان

برکند بنیاد موجودات را　　　　می دهد ترکیب نو ذرات را

گردش ایام را برهم زند　　　　چرخ نیلی فام را برهم زند

می کند از قوت خود آشکار　　　　روزگار نو که باشد سازگار

در جهان نتوان اگر مردانه زیست　　　　هم‌چو مردان جان سپردن زندگی است

(اسرار خودی: ۵۹)

در حقیقت فلسفه‌ی شعر اقبال با راه آرامش و بی‌خطر زیستن، سر سازگاری ندارد. او حتا سفردر راه بی‌خطر را نمی‌پذیر و لو آن کعبه باشد.

به کیش زنده دلان زندگی جفا طلبی است　　　　سفر به کعبه نکردم که راه بی‌خطر است

(پیام مشرق: ۲۶۶)

۵. انتقام و به پاخیزی؛ اقبال در بیت‌هایی، ضمن آن‌که مردم را به نواندیشی فرامی‌خواند، به آنان گوش‌زد می‌کند که به پا ایستند و انتقام خون مسلمانان را از استعمارگران بگیرند.

بیا که تازه نوا می‌تراود از رگِ ساز　　　　می‌یی که شیشه گذارد به ساغر اندازیم...

ز رهزنان چمن انتقام لاله کشیم　　　　به بزمی غنچه و گل طرحِ دیگر اندازیم

(پیام مشرق: ۲۹۵)

زیرا، اگر ملت‌های استعمارزده به‌پا خیزند و قیام کنند، استعمارگران نابود می‌شود.

خون ملت‌های محکوم چون به جوش آید، عمو!

لــــرزه می‌گردد جهان چارســــــوی رنگ و بو

از ظن و تخمین صــــفا گــــردد نهـــــاد آدمی

می‌کند هــــر راه را روشــن چـــــــراغ آرزو

(ارمغان حجاز اردو: ۷۳۹)

۶. نه گفتن؛ او تاکید می‌دار که اگر می‌خواهی استعمارزده را با استعمارگران در آویزی، تخمِ نه گفتن(لا) را در زمینش بکار تا باشد سوزی در جگر و هیبتی بر صورت وی پدید آید.

بنـده را بـا خواجـه خواهی در ســتیز؟ تـخـمِ لا در مشـــتِ خـاک او بـریـز

(پس چه باید کرد: ۴۲۴)

او شکی نمی‌بیند که روزی استعمارزده با استعمارگر درآویزد و با او بستیزد.

هم چنـان بینی کـه در دورِ فرنـگ بنـدگی بـا خواجگی آمـد بـه جنـگ

(همان: ۴۲۵)

۷. ایستادگی و قیام؛ او درخطابی به عبدالقادر بلگرامی می‌گوید:« بر خیز! هنگامه‌یی برپا ساز و چون اسپند از درون خویش فریاد سربده و محفل شور و غوغا را بلند ساز و مسلمانان این جهان را شور و شوق دیگر ببخش تا ایستادگی و استعمارستیزی این‌ها، آیینه‌ی ملت‌های فردا گردد؛ زیرا استعمار سیاه بر سرزمین‌های شرق به ویژه اسلامی سیطره یافته است.

خاوران را افق این‌گونه سیه شد، برخیز! بزمی از شــعلـه نوایی، متجلی ســـازیم

هم‌چو اسپند بساطِ من و تو فریاد است محفل از شـورش و غوغا، ته و بالا ســازیم

بدهیم اهل چمن را اثرِ صـیقل عشـق ســنگ امروز چو آیینه‌ی فردا ســـازیم

(بانگ درا:۱۶۴)

۸. نبردن حاجت نزد استعمار؛ او می‌گوید که ای بی‌خبر! سرت را پیشِ دارا فرومیار و دینت را شرم‌سار مساز و هرگز نیاز خود را از استعمار مطلب و این آرزو را از دل فروشوی.

ســــــجودی آوری دارا و جـــــم را مکـــن ای بـــی‌خبـــر رســـوا حـــرم را

مبـر پـیش فرنگـی حاجـتِ خـویش ز طـــاقِ دل فـــرو ریـــز ایـــن صـــنم را

(ارمغان حجاز فارسی: ۵۱۰)

۹ . بومی گرایی؛ اقبال جهت بی‌نیازی از استعمار، بومی گرایی را برای شرقیان پیش‌نهاد می کند و می گوید از داشته‌های خود در زندگی استفاده کن و تلاش نما تا نیازمندی‌های زندگی را خود فراهم سازی و خود را در مرکز زندگی قرار بدهی.

آنچه از خاک تو رســـــت ای مرد حُر — آن فـــــــروش و آن بپوش و آن بخـور
آن نکـــو بینان که خـــــود را دیده اند — خـــــود گلیم خـــویش را بافـیده اند

(پس چه باید کرد: ۴۳۸)

البته این نظری‌ست که دکتر علی شریعتی از آن به عنوان نشانی از داشتن فرهنگ و تمدن در برابر استعمار مطرح می‌کند. او می‌گوید:« امروز می‌بینم سیاه‌پوستان و رهبران مترقی آفریقا که در سطح‌های بالا تحصیلات اروپایی دارند و رهبران و متفکران آفریقایی‌اند، با لباس بومی و بدوی در مجمع‌های بین‌المللی حاضر می‌شوند. چرا این کار را می‌کنند؟ به خاطر این‌که می‌دانند، استعمار در طول دوسد سال می‌خواسته است، بگوید: تو لباس نداشتی و من بر تو لباس پوشانیدم. تو زبان نداشتی و من به تو زبان دادم؛ تو گذشته نداشتی و من برایت درست کردم، تو به تمدن آشنا نبودی و من متمدنت کردم(هاشمی،۱۳۹۷: ۱۷۲-۱۷۳). چنان‌که اقبال، در بانگ درا بار دیگر شرقیان را مورد خطاب قرار می‌دهد و به ساقی شرقی می‌گوید که پیاله را از شراب خانگی پر بساز، زیرا شراب غرب، شور و تحرک را از دل برده و آن را خموش ساخته است، در حالی که زمان خاموشی نیست و آسمان طلوع بیداری را با خود دارد.

باز پرکن ســـــاقیا از آن شـــــراب خانگی! — شورش دل را شراب غرب بنموده خموش
نغمه‌پردازی بکن، وقت خموشی نیست نیست! — آسمان صبح از خورشید شـد مینا به دوش

(بانگ درا: ۲۳۱)

و در پیام مشرق هم تاکید می‌کند که از خاک خویش طلب کنید و خود باشید؛ زیر خواستن از دیگر به هیچ‌وجه قابل پذیرش نیست.

ز خاک خویش طلب آتشی که پیدا نیست — تجلی دیگری در خور تماشـــا نیســـت
بـه ملـک جم نـدهم مصـرعِ نظیری را — « کسی که کشته نشد از قبیله‌ی ما نیست»

(پیام مشرق: ۲۷۰)

از این‌رو، او درود به کسانی می‌فرستد که در کارخانه‌ی زندگی به خودشناسی دست یافته و از این معیار، عصر و تمدن امروز را به سنجش گرفته است.

من فدای آن که خود را دیده اســـت — عصـرِ حاضـر را نکو ســنجیده اســت

(جاویدنامه: ۴۰۰)

۱۰. قدرت یابی؛ اقبال زندگی را تجلی قدرت می‌داند و انگیزه‌ی آن را استیلایی می‌گوید که انسان برای رسیدن به آن تلاش می‌کند.

زنـدگـانـی قـوت پـیـداسـتـی　　اصـل او از ذوق اسـتـیـلاسـتـی

(اسرار خودی: ۵۹)

در جای دیگر او تاکید می‌کند که افتخار زندگی در قدرت و صلابت است و ضعف و مایه‌ی حقارت وخامی است.

در صـلابت آب‌روی زندگی اسـت　　نـاتـوانـی، نـا کـسـی نـاپـخـتـگـی

(ماکان، ۱۳۷۹: ۳۴۱)

اما ناتوانی را رهزن زندگی می‌داند که اساس آن در ترس و نادرستی نهفته است. از این‌رو، او ناتوان را از داشتن مکارم انسانی تهی می‌داند هشدار می‌دهد که نباید به آن دل‌بست و آن را برگزید، بلکه به سوی قدرت شتافت و باید به آن رسید؛ زیرا قدرت حاصل زندگی و شرح حق و باطل است. قدرت‌مند نیازی به ارایه دلیل ندارد. باطل به وسیله‌ی نیرومندی در جایگاه حق می‌نشیند و خویشتن را حق می‌خواند و از فرمان نیرومندی، زهر به شهد و خیر به شَر تبدیل می‌شود. بنابر این انسان باید از این امر باخبر باشد و بکوشد آن را به دست گیرد.

نـاتـوانـی زنـدگـی را رهـزن اسـت　　بطنش از خوف و دروغ آبستن اسـت

از مـکـارم انـدرون او تـهـی اسـت　　شـیرش از بهرِ ذمـایم فربهی اسـت...

زندگی کِشت است و حاصل قوت است　　شـرحِ رمزِ حق و بـاطـل قوت اسـت

مـدعی گر مـایـه‌دار از قوت اسـت　　دعـوی او بـی نـیـاز از حـجـت اسـت

بـاطـل از قـوت پـذیـرد شـأن حق　　خـویـش را حـق دانـد از بـطـلانِ حـق

از کُـن او زَهـر کـوثـر مـی‌شـود　　خیر را گـویـد شـری، شـر می‌شـود

ای ز آداب امـانـت بـی خـبـر　　از دو عـالـم خـویـش را بـهـتـر شـمـر

(اسرار خودی: ۵۹)

۱۱. وحدت و یک‌پارچگی؛ راه دیگری که اقبال برای استعمارزدایی خیلی‌های موثر می‌داند، وحدت و یک‌پارچگی مسلمانان است. از نظر اقبال، باید همبستگی و هم‌کاری مسلمانان که به سبب عامل‌های سیاسی و استعماری متوقف شده از نو شروع شود و با استمداد از آموزه‌های اسلامی آب رفته به جوی باز آید؛

زیرا در وحدت روح واقعی مسلمانان نهفته است و اگر بخواهیم این روح بزرگ را دوباره زنده سازیم و در جهان صاحب نگین شویم، این کار بدون وحدت ممکن نیست.

روح ملـــــت را وجـــود از انجمن		روح ملـــــت نیســـت محتـاج بدن
مـــــرده‌یی از یک نگاهی زنده شـــو		بگـــذر از بی مـــرکـــزی، پاینده شو
وحـــــدت افکار و کردار آفــــرین		تا شـــوی اندر جـــهان صاحب نگین

(جاویدنامه: ۴۰۷)

به باور او، همین‌که مسلمانان رشته وحدت را از دست دادند، به انواع مصیبت‌های روزگار مبتلا شدند. اگر بخواهند قوت گذشته‌ی خویش را برگردانند و در برابر استعمار مبارزه کنند و نقش آن را از سرزمین شان بزدایند، باید در میان خود وحدت را به‌وجود آورند.

تا نه این وحـــــدت ز دســـت ما رود		هســـتی ما تا ابد همــــدم شـــود
قـــوم را ســـرمایه قـــوت ازو		حفظ ســـر وحـــــدت ملـــت ازو

(رموز بی‌خودی: ۸۸)

۶،۸. خودبیگانگی و خویشتن‌باوری در شعر اقبال

۶،۸،۱. خودبیگانگی

اقبال بدین نظر است که مسلمانان از سه سده بدین‌سو دچار زبونی شده‌اند و پس از آن زمان، اندیشه، سرشت و ذوق شان به پستی گرایید وپستی اندیشه و نیز نفاق درونی، سبب تشدید خودبیگانگی در میان شان گردید؛ چنان‌که زندگی دارند، ولی سوز و ذوق زندگی از آنان رخت بسته است. مکتب و مدرسه هم در آنان ذوقی ایجاد نمی‌کند. از مقام و جایگاه واقعی شان بی‌خبرافتاده‌اند و شوقِ انقلاب هم در آن‌ها دیده نمی‌شود. بی‌آن‌که به سخن مردانِ آگاه گوش دهند، خسته و افسرده و حق‌ناپذیر به نظر می‌رسند؛ گویی از درگاه مولای خویش رانده شده‌اند و به ناداری، گستاخی و بی‌پروایی دچار گشته‌اند، نه پولی در کف دارند که به شاهی برسند و نه نوری در سینه‌ی شان هست که با فتنه‌ها بستیزند. شیخ شان مرید لُرد فرنگی‌ست، اگر چه مقام بایزید بر زبانش جاری‌ست. رونق دین را در محکومی می‌دانند و زندگی را در نابودی خودی. به ارزش‌های دینی بی‌باورند و سلطه‌ی بیگانگان را نیک‌بختی تلقی می‌کنند و روح خویش را در پای ارزش‌های کلیسا فدا می‌نمایند.

مســـلمِ این کشـــور از خود ناامید		عـمرها شـــد با خدا مردی ندید
لاجرم از قوتِ دین بد ظن اســـت		کاروانِ خویش را خود رهزن اســـت

از سه قرن این امتِ خوار و زبون
زنده بی سوز و سرورِ اندرون

پست فکر و دون نهاد و کورذوق
مکتب و ملای او محرومِ شوق

زشتیِ اندیشه او را خوار کرد
افتراق او را ز خود بیزار کرد

تاندانند از مقام و منزلش
مُرد ذوقِ انقلاب اندر دلش

طبعِ او بی‌صحبت مردِ خبیر
خسته و افسرده و حق ناپذیر

بنده‌ی رد کرده‌ی مولاست او
مفلس و قلاش و بی پرواست او

نی به کف مالی که سلطانی برد
نی به دل نوری که شیطانی برد

شیخِ او لُرد فرنگی را مرید
گرچه گوید از مقام بایزید

گفت دین را رونق از محکومی است
زندگانی از خودی محرومی است

دولتِ اغیار را رحمت شمرد
رقص‌ها گِردِ کلیسا کرد و مرد

(پس باید کرد: ۴۲۷)

با این نظر، او شرق را جسمی می‌دید که پویایی از دنیای آن رخت بسته و به پیکر بی‌روحی تبدیل گشته که تنها نفس می‌کشد، ولی تپش فرهنگی در آن دیده نمی‌شود یا همانند تصویری که نَفَسَی زندگی در آن جریان ندارد و آرزوی رسیدن به هدف در آن مرده است. بنابر این، شرق پیکر خالی به نظر می‌آمد که کاملا به خودبیگانگی گراییده و قلبش از آفرینش تهی گشته بود.

ز جان خاور آن سوز کهن رفت
دمش واماند و جانِ او ز تن رفت

چو تصویری که بی تار نفس زیست
نمی‌داند که ذوق زندگی چیست

دلش از مدعا بیگانه گردید
نیِ او از نوا بیگانه گردید

(زبور عجم: ۱۷۳)

در حقیقت آن‌چه ذکر شد، برداشت واقعی اقبال از شرق بود که در جاهای مختلف دیوان شعری خویش به آن می‌پردازد و تاکید می‌کند؛ چنان‌چه در زبور عجم می‌گوید : « مشرق‌زمین که فلک در کمند اندیشه‌ی اوست، اکنون از خودبیگانه گشته، دردی در دل و آرزوی در سر ندارد. در وجود او، پویایی و تلاش زندگی خودی نیست. همتش چنان فروکاسته شده که موج را از کنار جُوی، می‌طلبد.

خاور که آسمان به کند خیال اوست
از خویشتن گسسته و بی‌سوزِ آرزوست

در تیره‌خاك او تب و تاب حیات نیست
جولان موج را نگران از کنار جوست

(زبور عجم: ۱۴۱)

همین‌طور در جاویدنامه هم می‌گوید:« آسیا؛ یعنی همان شرق، با الگویی ازخودبیگانگان زندگی می‌کند و از خویش غافل‌است. آفرینش‌ها و دست‌آوردهای نو در آن به چشم نمی‌خورد و کسی به تولیدهای آن در عرصه‌ی پیش‌رفت جهانی، ارزشی قایل نیست.

آسیا آن مرز و بومِ آفتاب — غیر بین، از خویشتن اندر حجاب
قلبِ او بی وارداتِ نو به نو — حاصلش را کس نگیرد با دو جو

(جاویدنامه: ۴۱۲)

بنابرآن‌چه آورده شد، اقبال خودبیگانگی را در میان شرقیان آن زمان یک امر عینی می‌داند و پیوسته به حال آنانی که به این بیماری دچاراند و از مقام خود دور افتاده‌اند و از ریشه‌های فرهنگی خویش بریده‌اند، تاسف می‌خورد و می‌گوید:

وای من از خویشتن اندر حجاب — از فراتِ زندگی نا خورده آب
وای من از بیخ و بن بر کنده‌ای — از مقام خویش دور افتاده ای
محکمی ها از یقینی محکم است — وای من شاخِ یقینم بی نم است
در من آن نیروی الاالله نیست — سجده‌ام شایانِ این درگاه نیست

(زبور عجم: ۲۰۰)

چون باورش این است که مردن به معنای جدایی روح از تن نیست، بلکه مردن، غافل شدن از خودی است و اگر زندگی بدون آرمان و تلاش و مجاهده باشد، منجر به زوال شخصیت و مرگ تدریجی خواهد شد.

چیست مردن؟ از خودی غافل شدن — تو چه پنداری فراق جان و تن؟

(اسرار خودی: ۶۱)

روی این ملحوظ، برای مسلمانان از خود بیگانگی، از خداوند دل محکم و زندگی استوار می‌طلبد و در سکوت نیم‌شب‌ها می‌نالد و اشک می‌ریزد و لرزش سراسرجودش فرا می‌گیرد و صبر و قرار و سکون خویش را از دست می‌دهد که چرا مسلمانان به خودبیگانگی گرفتار شده‌اند و هیچ تأملی برای بازگشت به خویشتن انجام نمی‌دهند.

از پی قومی ز خود نامحرمی — خواستم از حق حیات محکمی
در سکوت نیم‌شب نالان بودم — عالم اندر خواب و من گریان بودم
جانم از صبر و سکون محروم بود — ورد من یا حی و قیوم بود

(رموز بی‌خودی: ۷۸)

زیرا، می‌بیند که خود رفتگان در یک جهل مرکب قرار دارند و ابلهانه بر خودبیگانگی خویش می‌نازند و هیچ آگاهی از مقام خویش ندارند، در حالی که آنان زاده‌ی چرخ گردان‌اند و ساحل به‌تر از آنان وجود ندارد.

این خرام و ناز، سامان فناست | هرکه از خود رفت شایان فناست
از مقام خود نداری آگهی | بر زیان خویش نازی ابلهی
ای ز بطن چرخ گردون زاده ای | از تو به تر ساحل افتاده ای
هم‌چو گل در گلستان خود دار شو | بهر نشر بو پی گل چین مرو

(اسرار خودی: ۶۴)

بناً علامه‌ی لاهور، خودبیگانگی را به عنوان یک امر مسلم در میان مسلمانان می‌دانست که دارای دلیل‌ها و عامل‌هایی بود که در این بخش باید مورد بررسی قرار گیرد. از این‌رو، عنوان‌های زیر به دلیل‌ها و عامل‌های آن اختصاص می‌یابد و سپس از آن، راه‌های بیرون رفت از خودبیگانگی پیشکش می‌شود تا باشد در کنار تشخیص این بیماری، عامل‌های مسبب و نیز درمان آن ارایه گردد.

۶،۸،۱،۱. عامل‌های خودبیگانگی

از آن‌جایی که خودبیگانگی در میان شرقیان؛ به ویژه در بین مسلمان به یک امر واقعی مبدل گشته و کسانی زیادی را گرفتار ساخته بود، لازم است که از نظر اقبال دلیل‌ها و عامل‌های این خودبیگانگی نیز مورد بررسی قرار گیرد؛ از این نگاه عنوان‌های زیر، به بررسی این موضوع‌ها ویژه می‌شود.

۶،۸،۱،۲. تمدن غربی

اقبال در زمانه‌یی زندگی می‌کند که انسان غفلت‌زده‌ی مشرق‌زمین، باتاثیر از سلطه‌ی فرهنگی غرب، به هرگونه خواری و زبونی تن دادند و حتا روشن‌فکران جامعه هم، از جایگاه و رسالت خویش بی‌خبر بودند و به درد بی‌درمانِ خودبیگانگی - که در سرزمین‌های اسلامی سایه افگنده بود و بیش از پیش در میان مسلمان گسترش می‌یافت و در وجود این مردمان متجلی می‌گردید و مردم را از راه اسلام، بیگانه می‌ساخت- گرفتار بودند.بناً یکی از بزرگ‌ترین عامل‌های این خودبیگانگی، تاثیر تمدن زیان‌بار غربی بود که مردم را بدان سو سوق داد.

ای تهی از ذوق و شوق و سوز و درد | می شناسی عصر ما با ما چه کرد
عصر ما ما را ز ما بیگانه کرد | از جمال مصطفی بیگانه کرد

(پس چه باید کرد: ۴۲۸)

در ضرب کلیم هم بر همین موضوع اصرار می‌ورزد که تا ثیر تمدن غرب سبب از خودبیگانگی مسلمانان شده است و گرنه، مسلمانان خود بشیر و نذیر هستند.

« افرنگ ز خود بی خبرت کرد و گرنه ای بنده‌ی مومن ! تو بشـــیری، تو نذیری»
(ضرب کلیم: ۷۰۸)

در بانگ درا نیز تاکید می‌ورزد که تاثیر فرهنگ غرب بر جامعه‌ی شرقی، سبب بی‌خبری آنان از فرهنگ و ارزش‌های خودی و خودبیگانگی آنان گردید و در عین حال جامعه‌ی شرقی را به سوی خواری و غم‌بارگی کشاند، ولی تمدن غربی هرگز آن را آشکارا بیان نکرده است، بلکه این تاثیر را در زیرِ روپوش‌های مختلف پنهان نگه‌داشته‌است.

از می غرب ! این اثر بوده است در پیمانه‌ات هست خندان ساقی، اما انجمن بی‌هوش است
از تو کی باشد در این غم‌خانه‌ی دنیا سراغ جرم چه بود آفرینش را که او روپوش هست
(بانگ درا: ۳۲۲)

به باور اقبال، تاثیر تمدن غرب که خودبیگانگی را به‌وجود آورد، نخست در چهره‌ی کسانی تبارز کرد که چشم شان را به سوی تمدن غرب خیره کردند و از ماهیت پنهان آن بی‌خبر افتادند؛ زیرا اگر آنان از ماهیت پنهانی آن آگاه می‌شدند، هیچ‌گاهی خود را به چنین سرنوشتی دچار نمی‌ساختند.

بـاطـنِ ایـن عصـــر را نشـــناخـتـی داوِ اول خـــویـــش را دربـــاخــتـــی
تـا دمـاغـی تـو بـه پـیـچـاکـش فـتـاد آرزوی زنـــده یـــی در دل نـــمـــانـــد
(پس چه باید کرد: ۴۲۸)

بنابراین، شرقیان با این بی‌خبری به دام خیره‌کننده‌ی تمدن غرب قرار گرفتند و از خود بیگانه شدند؛ در حالی باید می‌دانستند که تمدن غرب فتنه‌زاست و سرشت نا مهربان دارد وبا بی‌رحمی ویژه‌ی خویش بلاهای زیادی را بر سر انسان‌ها می‌آورد و زندگی آنان را خشک و بی‌روح می‌سازد، انسان را به خودبیگانگی می کشاند، ناهمآهنگی فکری و رفتاری را به‌وجود می‌آورد، گسست بین حال و گذشته ایجاد می‌کند و عشق و زیبایی را از سینه‌های شان از بین می‌برد.

عهد حاضـــر فتنه ها زیر ســـر اســـت طبـع نـا پـروای او آفـت گـر اســـت
بـــزمِ اقـــوام کـــهـــن بـــرهـــم ازو شـــاخســـار زنـدگـی بـی نـم ازو
جـلـوه‌اش مـا را ز مـا بـیـگـانـه کـرد ســـاز مـا را از نـوا بـیـگـانـه کـرد
از دل مـــا آتـــش دیـریـنـــه بـُـرد نـور و نـار لالـه از ســـیـنـه بـرد
(رموز بی‌خودی: ۹۹)

۳،۱،۸،۶. نظام آموزشی غربی

از نظر اقبال، کسانی که دانش‌های گوناگون را در سایه‌ی نظام آموزشی غرب، آموختند و چهره‌ی خویش را با آن رنگین ساخته‌اند، بیش‌تر به بیماری از خودبیگانگی دچار شده‌اند. به باور او نظام آموزشی غرب، آنان را چنان از دانش و معرفت شرقی خالی کرده است که آنان تمیز ، خویش و « دیگری» را از دست داده‌اند و اکنون برای طراوت کشت خود، بارانی از ابرهای غربی گدایی می‌کنند.

علم غیر آموختی ، اندوختی — روی خویش از غازه اش افروختی
ارج مندی از شعارش می بری — من ندانم تو تویی یا دیگری
از نسیمش خاک تو خاموش گشت — وز گل و ریحان تهی آغوش گشت
کشت خود از دست خود ویران مکن — از سحابش گدیه ی باران مکن

(رموز بی‌خودی: ۱۱۹)

دیدگاه اقبال در مورد نظام آموزشی کشورهای شرقی این است که این نظام، به طور کلی برپایه‌ی اندیشه‌های وام‌گرفته از دیگران شکل گرفته و مبتنی بر منبع‌های فرهنگ بیگانه و اسیر چنبره‌ی زبانی بیگانه است و در یک کلام بر بنیاد «سوال» و دریوزگی است که سالیان دراز، نسل اندر نسل، جهان را نه تنها با عینک عاریتی بلک از چشم دیگران می‌نگریستند (سیدین، ۱۳۷۹: ۵۷)؛ چنان‌که این نگرش مناعت طبع را در مردم از میان برد و سدی در راه خلاقیت آنان شد و جوانان را با تاریخ و فرهنگ گذشته‌ی خویش بیگانه ساخت و هویت اسلامی را متزلزل کرد و انگیزه‌ی تحکیم فردیت و پویایی را از آنان گرفت و آنان را در راستای هدف‌های پذیرش استعماری و خودبیگانگی سوق داد و البته غرب هم تلاش کرد تا این روش را بر کشورهای زیر فرمان خویش نهادینه سازند و نتیجه این شد که مردم محکوم و بیگانه از خود تربیت کرد.

بنابراین، او همین نکته‌ی مهم را در قالب توصیه‌ی یکی از استعمارگران به فرزندش چنین نقل می‌کند:« یکی از رهبران استعماری به فرزندش نصیحت کرد که برای زیرپا نمودن استعمارزدگان، در آغاز نباید شمشیر بکشی و آنان را وادار به پذیرش خود نمایی، بلکه روند آموزش را در میان شان چنان ادامه دهی که آنان را از هرگونه خودی خالی سازد و به تپه‌ی خاکی‌یی تبدیل کند که زری در آن وجود نداشته باشد و پس از آن به آسانی و بدون کدام مقاومتی می‌توانی آنان را در خدمت قرار دهی و در جهت تامین هدف‌های خویش استفاده کنی.

در سـینه بود راز ملوکانه چه بهتر! — محکوم نباید بکشی همره‌ی شمشیر
رَو بر خودی‌اش ریز، ز تیزابه‌ی تعلیم — چون نرم شد آن‌گه بکَش آسان به سر و زیر
از کوه زر، آباد کند تپه‌ی خاکی — این گونه‌ی تیزاب عجیب است چو اکسیر
(ضرب کلیم: ۶۹۴)

۶،۸،۱،۴. غرب‌گرایی

اقبال یکی از دلیل‌های عمده‌ی خودبیگانگی مسلمانان را مست بودن در اندیشه‌های غرب و سحرشدگی در رویاروی ظاهر خیره‌کننده‌ی فرهنگ و تمدن اروپایی می‌داند و بدین عقیده است که دست‌آورد این سحرشدگی چیزی جز خودفراموشی، گم‌گشتگی هویت و از دست دادن پیشینه، تاریخ و فرهنگ ملی ودینی نیست. چنان‌که فانون در کتاب پوست سیاه، صورتک‌های سفید تاکید می‌کند که فرد استعمارزده به تمام معنا از بیشه و نی‌زار خویش گریز اختیار کرده است که ارزش‌های فرهنگی «مرکز» را از آن خود ساخته باشد(فانون، ۱۳۵۳: ۱۷).

این ز خودبیگانه این مست فرنگ — نان جو می خواهد از دست فرنگ
(پس چه باید کرد: ۴۴۰)

از نظر او از مهم‌ترین ویژگی‌های غرب‌گرایان خودبیگانه این است که آنان از نگاه عقلی به زنجیر بیگانگان بسته هستند و تاری از آنان در گلوی شان پیچیده است، در زبان شان سخن غربیان جاری است، آرزوی آنان در دل‌های‌شان پرورش می‌یابد، در فضای فرهنگی غرب به سر می‌برند، از شراب آنان سرمست می‌شوند و سراپا غربی‌گونه به نظر می‌آیند؛ گویی که هیچ اثری شرقی بودن در وی دیده نمی‌شود.

عقل تو زنجیری افکار غیر — در گلوی تو نفس از تار غیر
بر زبانت گفت‌وگوها مستعار — در دل تو آرزوها مستعار
قمریانت را نواها خواسته — سروهایت را قباها خواسته
باده می‌گیری به جام از دیگران — جام هم گیری به وام از دیگران...
«لست منی» گویدت مولای ما — وای ما ! ای وای ما ! ای وای ما !
(رموز بی‌خودی: ۱۱۹)

البته برجستگی این ویژگی‌ها در وجود آنان، ناشی از خودانکاری و بیگانه باوری‌ست که با دستان خویش فرهنگی خود را ویران می‌کنند و از اجزای به‌هم ریخته‌ی فرهنگی خویش، فرهنگی غربی را پی‌ریزی می‌نمایند. از این سبب است که آل احمد می‌گوید: «آدم غرب‌زده، شخصیت ندارد. چیزی بی‌اصالت است. خودش و خانه‌اش و حرف‌هایش، بوی هیچ چیزی را نمی‌دهد. بیش‌تر نماینده‌ی همه چیزی و همه کس

است... ملغمه‌یی است از انفراد بی‌شخصیت و شخصیت خالی از خصیصه»(آل احمد, نسخه‌ی الکترونیکی: ۸۲).

ناکسان منکر ز خود، مومن به غیر   خشت‌بند از خاک‌شان معمار دیر

(جاویدنامه: ۴۱۳)

۵،۱،۸،۶. فلسفه‌ی وجودی

اقبال یکی دیگر از عامل‌های خودبیگانگی مسلمانان را تاثیر آیین وحدت وجود به ویژه، ورود اندیشه‌های افلاتون می‌داند. او می گوید:« افلاتون از شماری گوسفندان زیرکی است که نزد شیران رفت و با چرب‌زبانی زیاد، زیان‌های گوشت‌خواری و فایده‌های گیاه‌خواری را برای شان شرح داد و آنان را متقاعد ساخت تا دست از خوردن گوشت بردارند و به علف‌خواری روی آورند. بناً شیران به علف خواری روی آوردند و پس از چند روزی چنگ‌ودندان‌شان از کار افتاد، اقتدار و اعتبار و تلاش از بین رفت و ترس جای شجاعت را گرفت و خودغافلی در بر آن مستولی گشت و در سایه‌ی افسون وی خوابیدند و زندگی را در فنای خود دانستد و از ذوق عمل و امید زندگی محروم شدند.

راهب دیرینه افلاتون حکیم   از گروه گوسفندان قدیم
رخش او در ظلمت معقول گم   در کهستان وجود افکنده سم
آن چنان افسون نامحسوس خورد   اعتبار از دست و چشم و گوش برد
گفت سِر زندگی در مردن است   شمع را سد جلوه از افسردن است
بر تخییل‌های ما فرمان‌رواست   جام او خواب‌آور گیتی رباست
گوسفندی در لباس آدم است   حکم او بر جان صوفی محکم است

(اسرار خودی: ۵۰)

هم‌چنان در غزلی دلاویزی در زبور عجم، پس از بررسی جایگاه گذشته‌ی مسلمانان، بدین موضوع انگشت می‌گذارد که دو موضوع سبب از خود رفتگی مسلمانان گردید و آنان را به سرنوشت جرعه‌نوشی از غرب کشاند؛ اندیشه‌های تخدیر کننده‌ی صوفیان وحدت وجود و دنیای سرگردان شاعران تخییل‌پرداز.

تو کیستی ؟ ز کجایی ؟ که آسمان کبود   هزار چشم به راه تو از ستاره گشود
چه گویمت که چه بودی، چه کرده‌ای، چه شدی   که خون کند جگرم را ایازی محمودی
تو آن نه‌ای که مصلی ز کهکشان می کرد   شراب صوفی و شاعر، تو را ز خویش ربود
فرنگ اگرچه ز افکار تو گره بگشاد   به جرعه‌ی دگری نشه‌ی تو را افزود

(زبور عجم: ۱۶۲)

۶،۸،۱،۶. اسلام فراموشی

اقبال، یکی دیگر از راه‌های تشدید کننده‌ی خودبیگانگی را دوری از اسلام و آموزه‌های آن معرفی می کند. به باور وی مسلمانان با فراموش کردن آموزه‌های قرآن و سنت پیامبر(ص)، خودبیگانگی خویش را بیش‌تر ساختند؛ چنان‌که در ارمغان حجاز گوید:« مسلمانان با نا امیدی از دل و دین، هم‌چو بوی گل از خویش رمیدند و با از دست دادن دل و دین متاع خودبیگانگی به جان را خریدند.

من و تو از دل و دین ناامیدیم — چو بوی گل ز اصلِ خود رمیدیم

دلِ ما مُرد و دین از مردنش مرد — دو تا مرگی به یک سودا خریدیم

(ارمغان حجاز فارسی: ۵۱۱)

در ضرب کلیم هم می‌گوید که اکنون در سینه‌ی بی‌نور من- که همان منیت همه مسلمانان است- چیزی باقی نمانده است. لااله در دل‌ها مرده و سینه‌ها افسرده گشته و ذوق نمود را از دست داده است، چنان‌که کسی نمی‌تواند او را بشناسد و وجودش را درک نماید؛ زیرا او برزگی خویش فراموش کرده و در دام غلامی افتاده است. اگر به سویش بنگری، چون آیینه‌ی جمال دیگران در نظر مجسم می‌شود.

چیست در سینه‌ی بی‌نورِ من اکنون باقی — « لااله مرده و افسرده و بی‌ذوق و نمود»

چشم فطرت نشناسد به چنین حال مرا — که دگرگون ز ایازی‌ست مقام محمود

چون مسلمان نکشد خجلت سنگینی تو — کز غلامی رقم شیشه نموده‌ست وجود

(ضرب کلیم: ۶۵۹)

و در رموز بی‌خودی به گونه‌ی مشخص بیان می‌کند که مسلمانان باعدم پیروی از راه پیامبر(ص) وضعیت‌شان به گونه‌ی اسفباری دگرگون گشته است. توانایی شان به ضعف، هیبت شان به ترس، عزم شان به توکل، نیروی شان به خستگی و حضور شان به عزلت تبدیل شده است.

آن‌که کُشتی شیر را چون گوسفند — گشت از پامال موری دردمند

آن‌که از تکبیر او سنگ آب گشت — از صفیر بلبلی بی‌تاب گشت

آن‌که عزمش کوه را کاهی شمرد — با توکل دست و پای خود سپرد

آن‌که ضربش گردن اعدا شکست — قلب خویش از ضرب‌های سینه خست

آن‌که گامش نقش صد هنگامه بست — پای اندر گوشه‌ی عزلت شکست

(رموز بی‌خودی: ۱۰۲)

هم‌چنان در جای دیگر تاکید می‌ورزد که مسلمانان از اسرار شریعت پیامبر دور گشته و بیت‌الحرم را به بت‌خانه تبدیل ساخته‌اند. آنان از لات و منات و عزی و هبل، بتی در کنار خود دارند و اندیشه‌های اسلامی را کنار گذاشته‌اند.

مسلم از سرِّ نبی بیگانه شد — باز این بیت‌الحرم بت‌خانه شد
از منات و لات و عزی و هبل — هریکی دارد بتی اندر بغل

(رموز بی‌خودی: ۱۲۲)

از این‌رو، در بانگ درا هم یادآوری می‌نماید که مسلمانان در یک خودبیگانگی کامل به سر می‌برند. آنان با کنار گذاشتن دین خویش، ظاهرشان را با فرهنگی مسیحی و تمدن شان از هندویزم مزین ساخته‌اند و از چنین مسلمانی یهود هم می شرمد.

شور برخاست که گردید مسلمان نابود — پرسم این را که مگر بود مسلمان موجود؟
سرو پا یت ز نصارا و تمدن ز هنود — این مسلمان بود؟ از وی بکند شرم یهود
این‌که تو سید و مرزایی و افغان هستی — همه چیزی تو بگو این‌که مسلمان هستی؟

(بانگ درا: ۲۴۶)

به باور او این‌گونه مسلمانان، نباید نام پیامبر را بر زبان برانند و به نام آن حضرت درود بگویند؛ زیرا این‌ها کسانی اند که از اسلام دور شده‌اند و هیچ نشان از آن پیامبر برزگ ندارند و کسانی که نشانی از آن حضرت نداشته باشند، نباید با گفتن درود، نام مبارک وی را آلوده سازند.

چون به نام مصطفی خوانم درود — از خجالت آب می گردد وجود
عشق می گوید که « ای محکوم غیر — سینه ی تو از بتان مانند دیر
تا نداری از محمد رنگ و بو — از درودِ خود میالا نامِ او»

(پس چه باید کرد: ۴۳۴)

۶،۸،۲. عامل‌ها زدون خودبیگانگی از دیدگاه اقبال

۶،۸،۲،۱. بازگشت به خویشتن

مسأله‌ی بازگشت به خویشتن در تاریخ بیداری مشرق‌زمین، به وسیله‌ی بسیاری از روشن‌فکران اسلام ارایه شده است. از نظر سیدجمال‌الدین بازگشت به خویشتن به معنای بازگشت به آموزه‌های اسلامی است و شاگردان او نیز به دنبال چنین بازگشتی بودند. اقبال نیز به عنوان دانش‌آموخته‌ی شرق و غرب و زیست‌مند شرق، بازگشتی به خویشتن دارد، اما بازگشت او نه بازگشت به خویشتن اروپایی است و نه شرقی صرف، بل بازگشتی‌ست به خویشتن فرهنگی و سنتی، ریشه‌دار در باورها و برداشت‌های اصیل اسلامی.

دکتر علی شریعتی که در این زمینه وام‌دار اندیشه‌ی اقبال است، در مورد بازگشت به خویشتن چنین می‌گوید:« در یک کلمه می‌گویم که تکیه‌ی ما به همین خویشتن فرهنگی اسلامی مان است و بازگشت به همین خویشتن را باید شعار خود کنیم؛ به خاطر این‌که تنها خویشتنی است که از همه نزدیک‌تر است و تنها فرهنگ روشن‌فکر در آن جامعه باید کارکند، اما اسلام را باید به صورت تکراری و سنت‌های ناآگاهانه‌یی که بزرگ‌ترین عامل انحطاط است به صورت یک اسلام آگاهی بخش مترقی معترض و به عنوان یک ایدیولوژی آگاهی دهنده و روشن‌گر مطرح کرد؛ تا این آگاهی که مسوولیت روشن‌فکر، مذهبی و غیر مذهبی برای بازگشت به خویش و آغاز کردن از خویش از آن‌جا شروع می‌شود، برپایه‌ی عمیق‌ترین واقعیت معنوی وشخصیت حقیقی انسانی خودمان که زنده است و موجود در متن استوار بماند و از این سرمایه تغذیه کند و بر روی پای خویش بایستد (هاشمی، ۱۳۹۷: ۱۵۲) .

بنابراین، اقبال به عنوان پیشوای شریعتی در این عرصه، بازگشت به خویشتن را یک امر اسلامی و لازمی می‌داند و در خطابی به اقوام سرحد که منظورش همه شرقیان است،می‌گوید:« ای شرقیان خویشتن خویش را بازیابید؛ زیرا بازگشت به خویشتن یکی از رهنودهای مهم دین اسلام است که مسلمان باید به آن پی ببرد و به اسرار درونی خویش آگاه شود و از خود بیگانگی رهایی یابد، چون در آیین مسلمانی به هیچ‌وجه خود بیگانگی و زندگی در جهان دیگری جای ندارد.

ای ز خود پوشیده خود را بازیاب — در مسلمانی حرام است این حجاب
رمزِ دین مصطفی دانی که چیست — فاش دین خویش را شاهنشهی است
چیست دین؟ در یافتنِ اسرارِ خویش — زندگی مرگ است بی‌دیدارِ خویش...
بنده ی حق وارثِ پیغمران — او نگنجد در جهانِ دیگران

(مثنوی مسافر: ۴۴۶)

ولی او بدین باور بود که بیگانگی میان روح و تن انسان شرقی، پدید آمده است و من برای زدون این خودبیگانگی روح خویش را در او دمیدم تا این خودبیگانگی از بین برود و اگر دیگران هم خواهان از بین‌بردن غفلت و خودبیگانگی هستند، می‌توانند از اندیشه‌ام بهره‌مند گیرند.

ز جان، خاکِ تو را بیگانه دیدم — به اندامِ تو جان خود دمیدم
از آن ناری که دارم داغ داغم — شبِ خود را بیفروز از چراغم

(زبور عجم: ۱۷۴)

این‌که فراخوانِ بازگشت به خویشتن در شعر اقبال، شامل کدام عنوان‌های دیگری می‌گردد، در زیر به آن پرداخته می‌شود:

۶،۸،۲،۲. بازگشت به اسلام

یوسف اشکوری می‌نویسد:« بدیهی است که اقبال راه نجات را در « بازگشت به اسلام» بداند و دوباره از آن اکسیر تمنای کیمیاگری داشته باشد. منتها اقبال مرتجع و جاهل نبود که آرزوی بنیادگرایانه داشته باشد و بخواهد که مسلمانان را به زندگی و رسم‌ها و سنت‌های تاریخی و زوال یافته و مادون مدرن بازگرداند که این محال اندیشی است. او می‌خواست اسلام را با این عصر بازآورد نه این که مسلمانان را به گذشته بازگرداند. اما واضح است که باز آوردن اسلام به این عصر، مستلزم جمع شدن شرایط وظرفیت‌ها و تلاش و کوشش فکری و اجتماعی و سیاسی عظیم و عمیق بود. در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت اقبال در پی آن بود که اولا واقعیت عقب‌ماندگی و انحطاط را به مسلمانان بقبولاند، ثانیا آن را به حقیقت اسلام آگاه کند و تفهیم کند که حقیقت این دین بر بنیاد ایمان باطنی و توحید و رسالت قادر است، هویت و خودی نوینی به مومنان بدهد و ثالثا تاکید کند که احراز این خودی و هویت بدون بازسازی اندیشه و تجدید بنای تفکر نوینی اسلامی با الهام از دانش و معارف عصر ممکن نیست(اشکوری،۱۳۷۹: ۴۰-۴۱).

از این‌روست که علامه‌ی لاهوری پیش از همه، مردم را به این گونه بازگشت به خویشتن اسلامی که زیر مفهومی رجعت به تفکر عربی است و در نهایت به شیوه و سنت پیامبر اسلام اصحاب بزرگ اوست، فرامی‌خواند:

ای میان کیسه‌ات نقد سخن — بر عیار زندگی او را بزن
فکر روشن بین عمل را رهبر است — چون درخش برق پیش از تندر است
فکر صالح در ادب می‌بایدت — رجعتی سوی عرب می‌بایدت
دل به سلمای عرب باید سپرد — تا دمد صبح حجاز از شام کرد
از چمن زار عجم گل چیده‌ای — نوبهار هندو ایران دیده ای
اندکی از گرمی صحرا بخور — باده ی دیرینه از خرما بخور
سر یکی اندر برِ گرمش بده — تن د می با صرصر گر مش بده...
خویش را بر ریگ سوزان هم بزن — غوطه اندر چشمه ی زمزم بزن

(اسرار خودی: ۵۳- ۵۴)

اقبال از ارزش فرهنگ یک جامعه و از تاثیر آن در تعلیم و تربیت و از پرورش صحیح فرد کاملاً باخبر بود و تداوم حیات فرهنگی یک جامعه را نیاز بدان می‌دانست که اولاً افراد آن جامعه آگاهی درستی از سنت‌ها و ارزش‌ها فرهنگی خود داشته باشند و ثانیا آن‌ها را مورد ارزیابی نقادانه‌یی قرار دهند. در این سنت‌ها و

ارزش‌های فرهنگی باید اندیشه‌ی موثر، جاذب و سازنده وجود داشته باشد تا بتواند فردیتی اصیل، ماندنی و پایدار را شکل دهد(سیدین، ۱۳۷۹: ۴۷)، اما کسانی را بنابر جهان‌گرایی از فرهنگ خویش روی می‌گشتاند و به فرهنگ بیگانه روی می‌آورد، به زشتی یاد می‌کند، چنان‌که در زبور عجم می‌گوید:« این بزرگ‌ترین ننگ زندگی برای انسان است که پشت بر فرهنگ خودی کند و به فرهنگ دیگری روی بیاورد.

کهن شـــــاخی که زیر سـایه‌ی او پر برآوردی　　چو برگش ریخت، از وی آشیان برداشتن ننگ است
غزل آن گو که فطرت ساز خود را پرده گرداند　　چه آید زان غزل‌خوانی که بافطرت هم‌آهنگ است
(زبور عجم: ۱۶۵)

۳،۲،۸،۶. توجه‌ی ژرف به قرآن

اقبال برای زدودن خودبیگانگی و بازگشت به خویشتن فرهنگی، نخست مسلمانان را به بازگشت به قرآن فرامی‌خواند. او می‌گوید:« با بازگشت به قرآن، شام تاریک خویش را روشن ساز و با توجه کامل به آن تقدیر خود را دگرگون نما.

ز شـــامـی مـا بـرون آور ســـحـر را　　بـه قـرآن بـازخـوان اهـلِ نـظـر را
تـو مـی‌دانـی کـه ســوزِ قـرأت او　　دگـرگـون کـرد تـقـدیـر عـمـر را
(ارمغان حجاز فارسی: ۴۹۲)

هم‌چنان در جای دیگری به مسلمانان توصیه می‌کند که قرآن را آیینه‌ی عمل‌های خویش سازند و تمام رفتارهای زندگی شان را با آن بسنجند و مخالف آن هیچ عملی را انجام ندهند و همانند گذشتگان قرآن را در محراق عمل‌های خود قراردهند تا محشری دوباره در میان شان پدید آید:

ز قـــرآن پیش خــــود آیینه آویز　　دگـــرگون گشته‌یی از خـــویش بگریز
تـــرازویی بنه اعمال خـــــــود را　　قیامـــــت های پیشـــــین را بر انگیز
(ارمغان حجاز فارسی: ۴۸۳)

از نظر او قرآن کتاب جاویدانی است، اگر کسی به آن بازگردد، به زندگی جاویدان، مقام نترسی، شکوه و اطمینان می‌رسد.

بـرخـور از قـرآن اگـر خـواهـی ثـبـات　　در ضـــمـیـرش دیـده‌ام آبِ حـیـات
مــی دهــد مــا را پـیـامِ لاتـخـف　　مــی رســانــد بــر مـقـامِ لاتـخـف
(مثنوی مسافر: ۴۵۸)

پس مسلمانان را فرامی‌خواند تا با بازگشت به قرآن روز سیاه خویش را روشن سازند و تقدیرشان را دگرگون نمایند؛ نه این‌که در کنجِ حجره‌ها نشسته و تنها به قرآن افتخار کنند. از این‌رو به مسلمانان پیام می‌فرستد که برخیزند و پیام‌های نویدبخش قرآن را برای همگان برسانند و نیازمندی را از زندگی انسان‌های جامعه‌ی خویش برطرف نمایند؛ چون یکی از هدف‌های مهم قرآن برطرف کردن نیازهای انسان است و هیچ مسلمانی نباید، نیازمند بیگانگان باشد و دستِ نیاز به سوی آنان دراز کند.

ای که می‌نازی به قرآن عظیم   تا کجا در حجره می‌باشی مقیم
در جهان، اسرارِ دین را فاش کن   نکته‌ی شرعِ مبین را فاش کن
کس نگردد در جهان محتاجِ کس   نکته‌ی شرعِ مبین این است وبس
(پس چه باید کرد: ۴۳۱)

۶،۸،۲،۴. تجدید پیمان با پیامبر

علامه اقبال در کنار آن‌که مسلمانان خودبیگانه را به بازگشت به قرآن دعوت می‌کند، تاکید می‌دارد که پای خویش را به زنجیر سیمین اسلام ببندند و شکایت‌گر سختی قوانین اسلام نشوند و از حدود شریعت محمدی هم بیرون نروند.

باز ای آزاد، دستور قدیم   زینتِ پا کن همان زنجیر سیم
شکوه سنج سختی آیین مشو   از حدود مصطفی بیرون مشو
(اسرار خودی: ۵۵)

زیرا، اقبال راز موفقیت خود و پایداری در برابر مظاهر تمدن غرب را در ارتباط روحی و محبت عمیق با رسول‌اللهص می داند و بدین عقیده است که هر گاه پیمان واقعی با پیامبرص برقرار گردد و در قلبی جاافتد، آن قلب غیر او دیگری را نمی‌پذیرد.

مرا این سوز، از فیض دم توست   به تاکم موج می از زمزم توست
به چشم من نگه آورده ی توست   فروغ لا اله آورده ی توست
خجل ملك جم از درویشی من   دل در سینه ی من محرم توست
(نوری، ۱۳۹۶: ۱۱۲)

او تأکید می ورزد که شعله‌ور ساختن عشق پیامبر و تجدید پیمان با آن حضرت از لازمه های زنده‌گی همه‌روزه است:

طرح عشق انداز اندر جان خویش   تازه کن با مصطفی پیمان خویش
(رموز بی‌خودی: ۷۷)

وی اضافه می‌کند که حضرت محمد (ص) جامعه‌ی انسانی را به طور کلی عوض کرد و انقلابی بزرگی پدید آورد و جامعه‌یی بر اساس خودباوری، آزادی، استقلال و برابری تشکیل داد و مقام انسانیت را برایش نشان داد؛ پس مسلمانان باید راه مصطفی برود تا به آن جایگاه را برسند.

به مـــنزل کـــوش مانند مـــه ی نو | درین نیـلی فضـــا هـــردم فزون شو
مقام خویـــش اگر خـــواهی درین دیر | به حــــق دل بنـد و راه مصـطفی رو

(ارمغان حجاز فارسی: ۴۸۱)

از آن منظر او مردان وارسته را مردِ خداپرست و خداجو، در جست‌وجوی بازآفرینی و بازگشت به خویشتن می‌داند که از روزنه‌ی شریعت اسلام به خود نگاه می‌کند و با محک شریعت به سنجش خودی می‌پردازد تا باشد جهان دیگری را رقم بزند.

مـردِ حـق بـازآفـریـنـد خـویـش را | جـز بـه نـورِ حـق نـبـیـنـد خـویـش را
بـر عـیـارِ مصـــطـفـی خـود را زنـد | تــا جـهـانِ دیـگـری پـیـدا کـنـد

(پس چه باید کرد: ۴۲۷)

۶،۸،۲،۵. بازگشت به شکوه و عظمت گذشته

از نظریه‌های تاثیرگذار اقبال برای ایجاد ضرورت بازاندیشی در سرگذشت تاریخی، تقویت احساس نوستالژیک، یادکرد از عظمت تاریخی و فرهنگی جهان اسلام در دوران پرفروغ خویش- قبل از رنسانس در غرب- است. او با اندیشه‌های تحول خواهانه‌ی خویش به انسان شرقی ناامید و خودباخته، امید و اطمینان می‌دهد تا یادکردِفرهنگ و تمدن ارزش‌مند پیشین، شوق باز رسیدن فرهنگ خودی را زنده کند؛ تا باشد مستعمره‌شدگان، میراث شوم خودانگاری منفی و بیگانگی با فرهنگ بومی را- که ره‌آورد غرب بود- رها سازند و فرهنگ از دست رفته یا فراموش گشته‌ی پسااستعماری را باز یابند(قاسم‌زاده، ۱۳۹۵: ۱۴۳).

از این‌رو، در شعری زیر عنوان« خطاب به جوانان اسلام»، یادی از آن گذشته‌ی پرشکوه را زنده می‌سازد و آن را با وضعیت امروز این جوانان به مقایسه می‌گیرد. او می‌گوید که ای فرزند مسلمان، آیا به این اندیشیده‌ای که از کدام آسمان فروافتاده‌ای؟ و در آغوش پرمهر کدام ملت پرورش یافته‌ای؟ مگر به یاد نداری که در دامان گرم قومی بزرگ شده‌ای که تمدن آفرین بودند و رسم دولت‌داری را به گونه‌ی عادلانه بنیان گذاشتند؟ ولی با تاسف که هرگز نسبتی میان آن قوم بزرگ و تو دیده نمی‌شود؛ زیرا تو همه

آن میراث گذشته را از دست داده‌ای و حال این میراث، از اروپا سرکشیده است که با دیدنش دل انسان مجروح می‌شود.

تو ای پور مسلمان، این تدبر کرده ای آیا؟ — تویی افتاده اختر از کدامین چرخ بی‌پهنا ؟
ترا آن قوم در آغوش مهرِ خویش پرورده — که افگنده است زیرِ پای خود تاج سرِ دارا
تمدن آفرین، خلاق آیینِ جهان‌داری — همان مهد شتربانان و صحرای عرب گویا...
ترا هرگز نباشد هیچ نسبت با نیای تو — که او کردار، تو گفتار، او سیار، تو بر جا
ز کف دادیم هر چه بود، میراث نیاکان را — ملامت کرد چندان از ثریا تا زمین ما را ...
مگر آن گنجِ دانش، گوهرین آثار آبایی — چو بینم در اروپا، می شود سی‌پاره دل، ای وا !

(بانگ درا: ۲۲۱-۲۲۲)

از نظر اقبال، یادآوری گذشته‌ی پرشکوه اسلامی، سبب می‌شود که مسلمانان خودبیگانگی را کنار بگذارند و به خویشتن خویش بازگردند.؛ چنان‌که هنگام مشاهده‌ی جزیره‌ی سسلی با اشک و آه می گوید: «زمانی این‌جا مرکز کشتی‌رانی مسلمانان بود و شکوه و بزرگی آن شاهان را به لرزه می‌انداخت و درخشش شمشیر این جزیره رعد و برقی درجهان ایجاد می‌کرد و زنجیر توهم و بردگی را از بین می‌برد. هم‌چنان، وفور نعمت‌های آن برقِ شور و شادی را پدید می‌آورد و شمع فروزان تابانی را بر می‌افروخت؛ گویا این‌که گهواره‌ی تمدن اسلامی به شمار می‌رفت، اما اکنون ساحلش خموش، دردش بی‌هم‌درد، کاروانش بی‌منزل، تصویرش مکدر و روزگارش خیلی نا به سامان است که دل هر بیننده را خون می‌سازد.

داستانِ کیست در آثارِ دیرینت نهان؟ — از خموشی ساحلت پیدا بود طرزِ بیان
دردِ خود با من بگو! هستم ترا هم‌درد، من — کاروانی را که منزل بودی هستم گرد، من
رنگ تصویر کهن در دیدگانم تازه کن — ونـدران با روزگار پار، جانم تازه کن
تحفه‌ات را بسته‌ام تا قصدِ هندوستان کنم — خود در این‌جا گریم، آن‌جا دیگران گریان کنم

(بانگ درا:۱۶۶)

هم‌چنان در شعرِ دیگری زیر عنوان شهرهای اسلامی، شکوه گذشته‌ی بیش‌تر شهرهای اسلامی را به یاد می‌آورد و بر وضعیت امروز آن‌ها حسرت می‌خورد. مثلا از دهلی به عنوان خانقاه عظمت اسلام، از بغداد به حیث مکان قانونِ حجاز و جانشینان پیامبر و از قرطبه در جایگاهِ ریشه‌ی تمدن اروپا نام می‌برد و همین‌گونه از برخی شهرهای دیگر. در مورد دهلی می گوید:

خطه‌ی دهلی که مسجود دل غم‌دیده است | خون اسلافم به ذره ذره‌اش خوابیده است
این گلستان را نباشد پاک بهر چه زمین ؟ | خانقاه عظمت اسلام هست این سرزمین
خفته در این خاک‌دان خیرالامم را تاج‌دار | نظمِ عالم داشت بر دور نظامِ او مدار
می تپد دل تا کنون از یاد نظمِ محلفش | حاصلش برباد رفت و مانده یاد حاصلش

(بانگ درا: ۱۷۶)

همین‌طور در شعر دیگر از هسپانیا یادآوری می کند و می گوید که هسپانیا امین خون مسلمانان است و یکی از سرزمین‌های مقدس به شمار می‌آمد، اما امروز پاکی آن فراموش گشته، اذانش خاموش شده و نام و نشانش از بین رفته است و این درد بزرگی است که باقی مانده است.

هسپانیه بر خون مسلمان تو امینی | پاکی تو، مانند حرم در نظر امروز
گردیده بسی سجده ته‌ی خاک تو پنهان | برده‌ست هم اذان تو باد سحر امروز
دیگر همه برباد شد و رفت و نشان نیست | از خیمه و خرگاه، به کوه وکمر امروز
خوبان ترا گر به حنا باز نیاز است | باقی‌ست مرا رنگ به خون جگر امروز

(بال جبریل:۴۶۳)

او نه‌تنها شکوه سرزمین‌های اسلامی را با افتخار یاد آوری می‌کند، بل در شعری زیر، عنوان گورستان شاهی، از شاهان بزرگ هند به ویژه عالم‌گیر نام می‌برد و دوره‌ی او را یکی از دوره‌های درخشان تاریخ سرزمین خویش می‌گوید؛ دوره‌یی که جهان‌بانان از بزرگی وی در ترس بودند و ملتش در آرامش و رفاه زندگی داشتند و هرگز نمی‌توان این دوره را کنار گذاشت و از یاد برد.

کَی بود دل‌ها ما خالی ز یاد پارها | کَی بَرد از یاد، این امت شهانِ خویش را
اشک‌باری را بهانه است این نگون سر بام و در | هست ما را گریه‌ی پیهم فروغ چشمِ تر
دهر را گوهر دهیم از دیده‌ی گریان چنین | آخرین ابریم از پهنای یک توفان چنین
در دلِ این ابر گوهر ها بود پنهان هنوز | برق اندر سینه‌ی خاموش آن جریان هنوز
خاک صحرا را کند چون وادی گُل بی‌گمان | می کند بیدار از خواب آرمان دیگان

(بانگ درا: ۱۸۷)

او بدین عقیده است که یادکرد زندگی این این شاهان، شکوه و بزرگی را در دل‌ها می‌آفریند و امید را در انسان‌ها به‌وجود می‌آورد؛ از این لحاظ در بال جبریل به گذشته نگاه می‌کند و از ساقی می‌خواهد تا می کهنه به وی باز دهد.

از آن کهنه می باز ده ساقیا ! همان جام پر کن به گردش بیا !...
به هر سینه امید را تازه کن جگر از همان تیر شیرازه کن

(بال جبرییل: ۴۸۰-۴۸۱)

به باور او نشستن در پای زندگی مردان آزاد و تامل در کارنامه‌های آنان سبب می‌شود تا به خویشتن برگردیم و شخصیت خویش را دوباره بازسازی کنیم.

یک زمان با رفتگان صحبت گزین صنعتِ آزاد مردان هم ببین
خیز و کار ایبک و سوری نگر وانما چشمی اگر داری جگر
خویش را از خود برون آورده‌اند این چنین خود را تماشا کرده‌اند

(زبور عجم: ۱۹۹)

پس، هدف از یادکرد او از شکوه و بزرگی تمدن اسلام، سرزمین شکوه‌مند و شخصیت‌های بزرگ اسلامی این بود حس اعتماد و بازگشت را در زندگی شرقیان ایجاد کند و آنان را به سوی فرهنگ اسلام بازآورد؛ به ویژه آرزوی او در مورد کشورهای عربی این بود که روزی به خود بیایند، اما ارتباطی که بین آنان و غرب وجود داشت، او را نگران می‌ساخت که آنان بتواند به این مأمول برسند؛ بدین سبب از این مسلمانان خوابیده بر روی ثروت غنی نفت و مرکز اسلام- که دست در دستان غرب استعمار گذاشته‌اند و گوش به فرمان‌اند- می‌خواهد که فریب غرب را نخورند و در دام ترفندهای او نیفتند و به گذشته‌ی پربار و بزرگ برگردند.

اقبال می‌گوید: « ای عرب‌ها! برای اولین‌بار شما بودید که صدای قرآن را شنیدید و برای آزادی انسان پای در پای پیامبر بزرگ اسلام، حرکت کردید و هم‌چو شمشیر بران، امپراتوری‌های بزرگ فارس و روم را سرنگون نمودید و اسلام را در سرزمین‌ها شرق و غرب گسترش دادید. خوشا به آن عشق و سرسپردگی در آن زمان داشتید و اما افسوس به این سرخوردگی و افسردگی‌یی که اکنون در شماست. در این عصر کشورهای زیادی اند که به رشد و پیش‌رفت رسیده‌اند و تقدیر را به دست گرفته‌اند، مگر شمایید که ارزش بزرگی اسلام و شکوه گذشته‌ی خویش را نمی‌دانید و خود را در بند استعمارگران انداخته‌اید. هیچ می‌دانید! هر انسانی که ارزش‌های خویش ترک می‌کند و با استعمار می‌پیوندد، می‌میرد. چنین کاری را هیچ انسان دانا و باهوش انجام نمی‌دهد که با دشمنان(استعمارگران) یک‌جا شود، خود را از بین ببرد و بلای بزرگ را بر سرببارد، اما ای اعراب! شما چنین کاری انجام دادید و از آن روح مصطفی را به درد آورده‌اید و آن را ناراض ساخته‌اید!

ای اعراب! مگر از افسون و جادوگری‌های غرب بی‌خبر هستید؟ و به فتنه‌ها و بدبختی‌هایی که بر سر ملت‌های دیگر جهان آورده است، چشمی ندارید؟ و اگر چشمی داری و می‌خواهید از فریب و فته‌هایش مصوون بمانید، چند نکته را در نظر بگیرید:

نخست؛ دست سود جویان غربی را از ثروت خویش کوتاه سازید و آنان در جهت تامین منفعت‌های شان به کشور خود راه مدهید؛ زیرا سودجویان غرب به عنوان نخستین سپاهیان استعمار عمل کردند و زمینه‌ی ورود این گروه خون‌خوار را در سرزمین‌ها مهیا ساختند. هند نمونه‌ی خوبی‌ست در این مورد.

دو؛ در مورد فراگیری حکمت غرب یعنی همان ملی‌گرایی غرب بیندیشید و از آن خودداری کنید؛ چون این حکمت سبب شکست شیرازه‌ی وحدت شده و آنان را زیر کشورهای خورد و کوچک تقسیم کرده است.

سه؛ برای برون رفت از این وضعیت لازم است که به دین اسلامی برگردید تا عزم و اخلاص و یقین وشکوه و عظمت دریابید.

لاهوری برای این‌که، بازگشت به خویشتن را در میان عرب‌ها تسریع ببخشد، دلایل زیادی از گذشته‌ی آنان در پیش‌چشم شان قرار می‌دهد. او به عرب‌ها خاطر نشان می‌سازد که عصر حاضر ریشه در روزهای گذشته شما دارد و هنوز هم سهم شما در پیش‌رفت این تمدن دیده می‌شود وشما نخستین کاشف و معمار این تمدن هستید، ولی همین‌که این تمدن به فرزندی غرب درآمد، شخصیت و ناموسش از دست رفت. بناً به خود آییدو از این خام اندیشی بیرون شوید و با درسی از گذشته، زندگی را بر محک خود دگرگون سازید!

حق ترا برّان تر از شمشیر کرد — ساربان را راکب تقدیر کرد
بانگ تکبیر و صلوت و حرب و ضرب — اندران غوغا گشاد شرق و غرب
ای خوش آن مجذوبی و دل بُردگی — آه زین دل گیر و افسردگی
کار خود را امتان بردند پیش — تو ندانی قیمت صحرای خویش
هرکه از بند خودی وارست، مُرد — هرکه با بیگانگان پیوست مُرد
آنچه تو با خویش کردی، کس نکرد — روح پاک مصطفی آمد به درد
ای ز افسون فرنگی بی خبر — فتنه ها در آستین او نگر
از فریب او اگر خواهی امان — اُشترانش را ز حوض خود بران
حکمتش هر قوم را بی چاره کرد — وحدت اعرابیان صد پاره کرد

تـا عـرب در حـلـقـه ی دامـش فـتـاد / آسـمـان یـک دم امـان او را نـداد

قـوت جـمـعـیـت از دیـن مـبـیـن / دین همـه عزم اسـت و اخلاص و یقین

تـا ضـمیرش رازدان فطرت اسـت / مرد صـحرا پاسـبان فطرت اسـت

سـاده و طبعش عیار زشـت و خوب / از طلوعش سـد هزار انجم غروب

بگـذر از دشـت و در و کوه و دمن / خـیـمـه را انـدر وجـود خـویـش زن

طـبـع از بـاد بـیـابـان کـرده تـیـز / نـاقـه را بـرده بـه مـیـدان سـتـیـز

عصـر حـاضـر زاده ی ایـام تسـت / مسـتـی او از مـی گـلـفـام تسـت

شـارح اسـرار او تـو بـوده ای / اولـیـن مـعـمـار او تـو بـوده ای

تـا بـه فرزنـدگی گرفـت او را فرنـگ / شـاهـدی گردیـد بی‌نـاموس و ننـگ

گرچه شـیرین اسـت و نوشـین اسـت او / کج خرام و شـوخ و بی‌دین اسـت او

مرد صـحرا ! پخته تر کن خام را / بـر عـیـار خـود بـزن ایـام را

(پس چه باید کرد: ۴۳۵)

بنابر همین امید و اضطراب، شاهان آن روز کشورهای عربی را مورد خطاب قرار می‌دهد و از آنان می‌خواهد تا شکوه و عظمت گذشته‌ی اسلام را در سرزمین‌ها اسلامی؛ به ویژه در قدم‌گاه پیامبر اکرم (ص) باز آورند.

ای فواد ای فیصـل ای ابن سـعود / تـا کجـا بر خویش پیچیـدن چو دود

زنده کن در سـینه آن سـوزی که رفت / در جهـان بـاز آور آن روزی کـه رفت

(جاویدنامه: ۳۵۳)

اما به زودی پی می‌برد که چنین انتظاری از شاهان عرب خطاست و آنان توانایی و ظرفیت بازگردادند شکوه و برزگی دیرینه‌ی اسلام را در سرزمین‌های شان ندارند؛ از این‌رو، از خاک کعبه می‌خواهد که خالد و فاروق دیگری را در دامان خویش پرورش بدهد تا شکوه و عظمت اسلام دوباره زنده گردد.

خـاکِ بـطـحـا خـالـد دیـگـر بـزای / نـغـمـه ی تـوحـیـد را دیـگـر سـرای

ای نـخـیـلِ دشـت تـو بـالـنـده تـر / بـر نـخـیـزد از تـو فـاروقـی دیـگـر ؟

(جاویدنامه: ۳۵۳)

۶،۸،۲،۶. روی گردانی از جلوه‌های غرب

از نظر اقبال، شرقیان برای بازگشت به خویشتن خویش نیاز دارند تا جلوه‌های رنگارنگ غرب را کنار بگذارند؛ زیرا غرب با حیله‌های مختلف در صدد گسترش خودبیگانگی در میان شرقیان است و اگر آنان به این جلوه‌ها نه نگویند، هرگز نمی‌توانند خویشتن را از این وضعیت بیرون سازند.

در گذر از جلوه های رنگ‌رنگ — خویش را دریاب از ترک فرنگ
گر ز مکر غربیان باشی خبیر — روبهی بگذار و شیری پیشه گیر

(جاویدنامه: ۳۴۴)

از این‌رو در خطابی به آن دسته از روشن‌فکرانی که به بیگانه خو گرفته‌اند و از نور پرفروغ و لایزال خودی گریزانند و آن را از بیگانگان می‌جویند، می‌گوید که اگر ایمانی از سربلند نظری و ایمان دارند، به خویش باز گردند.

شنیدم که کرمک شب‌تاب می‌گفت — نه آن مورم که کس نالد ز نیشم
توان بی منت بیگانگان سوخت — نپنداری من پروانه کیشم
اگر شب تیره‌تری از چشم آهوست — خود افروزم چراغ راه خویشم

(پیام مشرق: ۲۵۰)

و بالاخره بر خود استوار باشند و دل به غرب نبندد و باسگ کور غرب به شکار آهو نروند و هرگز از خودبیگانه نگردند ودل به بیگانه نبندند.

اندرین ره تکیه بر خود کن که مَرد — صیدِ آهو با سگِ کوری نکرد
آه از قومی که چشم از خویش بست — دل به غیرالله داد، از خود گسست

(پس چه باید کرد: ۴۳۴)

۶،۸،۲،۷. احیای سنت‌ها و ارزش‌های بومی

نکته‌ی دیگری که اقبال به آن سخت پای‌بند است و مردم را به بازگشت به آن فرامی‌خواند، حفظ سنت‌ها و رسم‌ها و روش‌های زیست‌بومی فرهنگی شرقی اسلامی است. حفظ شیوه‌ها و در عین حال دریافت علم و دانش غرب که منشای آن شرقی است. او می‌خواهد لااقل در حال تنک مایگی و فقر فرهنگی، هم به فرهنگ و سنت‌های گذشتگان خویش متکی و متصل باشیم (هاشمی، ۱۳۹۷: ۱۵۶) و هم جامعه‌یی بر بنیاد باورهای فرهنگی خود پدید آوریم و جهانی نو ایجاد کنیم و گرنه از خاک ما خشت جامعه‌ی دیگری ریخته خواهد شد.

از گِل خود آدمی تعمیر کن　　آدمی را عالمی تعمیر کن

گر بنا سازی نه دیواری دری　　خشت از خاک تو بندد دیگری

(اسرار خودی: ۵۸)

و در بال جبرییل او به فرزند خویش جاوید توصیه می‌کند که منت صنعت‌گران غرب را مبر و از خاک خویش طلب کن.

مبر ز شیشه‌گران فرنگ منت هیچ　　ز خاک هند تو مینا و جام پیدا کن

(بال جبرییل: ۵۰۲)

اقبال با آن‌که تلاش داشت تا خودبیگانگان به خویش باز گردند و پیوندی ژرف با فرهنگ و ارزش‌های خویش بیابند، ولی نگران است که شاید خودرمیدگان نتوانند به دنیای درونی وی پی ببرند و منشای سخنش را دریابند.

ز خود رمیده چه داند نوایِ من زِ کجاست　　جهان او دگر است و جهانِ من دگر است

(پیام مشرق: ۲۶۶)

ازاین سبب در زبور عجم می‌گوید: « خدایا! دلی را به شرقیان ببخش که مستی‌هایش از خودش مایه‌گرفته باشد و بگیر آن دلی را که از خود تهی شده و به خود بیگانگی دچار گشته است.

بده آن دل که مستی‌های او از باده‌ی خویش است

بگیر آن دل که از خود رفته و بیگانه‌اندیش است

(زبور عجم:۱۳۹)

ولی کسانی را که به این سخن او توجه اندک دارند و دست تگدی در برابر غیر دراز می‌کند و با چنین منش شرم‌آوری به بشریت و انسان شرقی اهانت می‌کنند، مورد نکوهش قرار می‌دهد و آنان از این کار باز می‌دارد؛ زیرا او بدین نظر است تگدی از دیگران، فردیت آدمی را چنان ضعیف می‌سازند و به خودبیگانگی می‌کشاند که بازسازی آن به آسانی ممکن نیست. در اسرار خودی می‌گوید:

تا به کی دریوزه منصب می کنی　　صورت طفلان ز نی مرکب می کنی

فطرتی کو بر فلک بندد نظر　　پست می گردد ز احسان دگر

گرچه باشی تنگ روز و تنگ بخت　　در ره سیل بلا افکنده رخت

رزق خویش از نعمت دیگر مجو　　موج آب از چشمه‌ی خاور مجو

(اسرار خودی: ۴۶)

۸،۲،۸،۶. تاریخ‌گرایی

اقبال یکی دیگر از راه‌های رسیدن به خویشتن را، باز اندیشی در تاریخ می‌داند. او باور دارد که تاریخ آن است که گذشته را به روشنی باز می‌آفریند؛ آیینه‌یی است که منبع‌ها و دست‌آوردهای فرهنگی هرقوم را می‌نمایاند و سبب می‌شود تا جایگاه ونقشی را که آن‌ها به طور کلی در پیش‌رفت زندگی بشر دارند، شناخته شود. اگر تاریخ به درستی تجزیه و تحلیل شود، عاملی حیات‌بخش است که به ملت، قدرت و اعتماد به نفس می‌بخشد و فردیت مردم جامعه را محکم و استوار می‌سازد. هر ملتی می‌تواند در دوره‌های انحطاط با روی آوردن به سرچشمه‌های زلال و نیروبخش فرهنگ گذشته‌ی خویش تاب و توانی تازه کسب کند و با اتکا به زمینه‌های این فرهنگ بر قدرت و شوکت خود بیفزاید(سیدین، ۱۳۷۹: ۱۱۹).

قوم روشن از سواد سرگذشت — خودشناس آمد ز یاد سرگذشت

سرگذشت او گر از یادش رود — باز اندر نیستی گم می‌شود

نسخه‌ی بودِ تو را ای هوش‌مند — ربطِ ایام آمده شیرازه بند

ربط ایام است ما را پیرهن — سوزنش حفظ روایات کهن

(رموز بی‌خودی: ۱۱۱)

علامه‌ی لاهوری، بدین سبب بازاندیشی تاریخی را نیاز می‌دانست که یک جامعه جز از طریق مطالعه‌ی آگاهانه و دقیق تاریخ خویش و سیر تحولی آن نمی‌تواند خود را به درستی بشناسد. چنانچه اگر مساله‌های گونه‌گون تاریخ و پیوندهای فرهنگی آن به درستی فهم شود، آن‌گاه وحدتی استوار در میان مردم پدید می‌آید و جامعه به راستی کمال عقلی سوق می‌دهد(سیدین، ۱۳۷۹: ۱۱۵) . در رموز بی خودی می گوید:

ضبط کن تاریخ را پاینده شو — از نفس های رمیده زنده شو

دوش را پیوند با امروز کن — زندگی را مرغ دست‌آموز کن

رشته ی ایام را آور به دست — ور نه گردی روز کور و بت پرست

سرزند از ماضی تو حال تو — خیزد از حال تو استقبال تو

مشکن از ماضی حیات لازوال — رشته‌ی ماضی ز استقبال و حال

(رموز بی‌خودی: ۱۱۲)

از این‌رو، در بانگ درا برهمین موضوع تاکید می کند و می گوید که هرگز پیوند خود را از گذشته نمی‌بُرم و داستان‌های گذشتگان خویش از یاد نمی‌بَرم؛ چون گذشته، تفسیر آینده‌ی افتخارآمیزی‌ست که همانند آیینه در برابر ما متجلی می گردد و در بازسازی اندیشه‌ی دینی تاکید می‌نماید:« که هیچ ملتی نمی‌تواند

گذشته‌اش را کاملاً نادیده بگیرد، زیرا این گذشته‌ی اوست که هویت شخصی‌اش را می‌سازد»(لاهوری، بی تا: ۲۶۰).

هان! در ست ا ست این که بر عهد کهن دارم نگاه | داســتان کهنه خوانم، بهر ا هل بزم گاه
یاد عهد رفته بهر خاک من اکسیر هست | ماضی من بهر استقبال من تفسیر هست
روبه‌رو بگذارم آن دورِ نشاط افزای خویش | بینم از آیینه‌ی دوشینه‌ام فردای خویش

(بانگ درا: ۲۳۷)

ولی از نظر او، اگر تاریخ آکنده از حکایت‌های هیجان‌انگیز، نکته‌های جالب توجه و افسانه‌یی باشد، منزلت و اعتباری ندارد و فقط واقعیت‌های بی‌اهمیت روزگاران گذشته را منعکس می‌سازد؛ چنین تاریخی به کار تعلیم و تربیت نمی‌آید.

چیست تاریخ ای ز خودبیگانه‌ای | داستانی، قصه یی، افسانه یی
این تور ا از خویشتن آگه کند | آشنای کار و مرده ره کند
روح را سرمایه‌ی تاب است این | جسم ملت را چو اعصاب است این
هم چو خنجر بر فسانت می‌زند | باز بر روی جهانت می زند
وه، چه ساز جان نگار و دل‌پذیر | نغمه های رفته در تارش اسیر

(رموز بی‌خودی: ۱۱۱)

با آن‌که اقبال تاریخ را یکی راه‌های بازگشت به خویشتن معرفی می‌کند، اما به تقدیس دروغین تاریخ روی خوش نشان نمی‌دهد؛ چنان‌که در احیای فکر دینی از تقدیس کاذب تاریخ گذشته و برانگیختن آن که هیچ چاره‌یی برای جلوگیری از انحطاط نمی‌کند، گریزان است.

۶،۸،۲،۹. خود باوری

اقبال در بیش‌تر شعرهای خویش، مسلمانان شرقی را به اصل شان دعوت می‌کند. اصلیتی‌که به آنان خودباوری و اطمینان می‌بخشد تا بدانند که همه‌چیز اوست و همه چیز برای او آفریده شده است؛ او دانه، مزرعه، باران، حاصل، راه، راه‌رو، رهبر، مقصد، ناخدا، بحر، کشتی، ساحل، مجنون، لیلا، صحرا ، محمل، می، مینا ، ساقی ، محفل و بالاخره آخرین پیغام خدا است و نباید از خویش غافل باشد.

آشنا شو اندکی با اصل خود، ای دیگان ! | دانه تو، مزرع تویی، باران تویی، حاصل تویی
جست‌وجوی کِی؟ چنین آواره می‌دارد ترا | ره تویی، ره‌رو تویی، ره بر تویی، منزل تویی
سخت می‌لرزد دلت، از بیم توفان، این چرا؟ | نا خدا تو، بحر تو ، کشتی تو و ساحل تویی

آی و بنگر کوچه‌ی چاک گریبان را گهی
قیس تو، لیلا تویی، صحرا تویی، محمل تویی

وای نادانی؛ که تو محتاج ساقی گشته‌ای
می تویی، مینا تویی، ساقی تویی، محفل تویی

شعله شو، در ده، خس و خاشاک «غیرالله» را
خوف باطل چیست؟ چون غارت‌گری باطل تویی

گوهر آیینه‌ی ایام، ای غافل! تویی
از خداوند آخرین پیغام، ای غافل تویی

(بانگ درا: ۲۳۳)

همین‌گونه در قسمت دیگری بانگ درا هم می‌گوید که ای انسان! در شمار موجودهای روی زمین، فقط خداوند در تو هنر و مهارت‌های فنی را به ودیعه گذاشته و برقِ روشنایی این جهان در دامان توست و تو هستی که دست به اکتشاف می‌بری و پیوندی میان گذشتگان خویش برقرار می‌کنی.

آن‌که را نیست به دنیا هنر و فن، تویی آن
نیست آن را که نه پروای نشیمن، تویی آن

خرمنی را که بود برق به دامن، تویی آن
بخورد دانه‌ی اسلاف ز مدفن ، تویی آن

(بانگ درا: ۲۴۳)

بنابر این، اگر به شعر اقبال برگردیم، بیش‌ترین پیام‌های شعری او حول همین محور خودباوری می‌چرخد و لازم تا آن مورد بررسی و تبیین بیش‌تر قرار گیرد، از این‌رو شرح این موضوع را بادر نظرداشت تسلسل منطقی آن در شماره‌های زیر می‌آوریم تا گستردگی آن واضح گردد.

۱. اعتبار هستی تویی؛ در زبور عجم گوید: « ای انسان شرقی ! فقط تو در خور توجه و اعتبار هستی، نه شرق و نه غرب. هیچ چیزی ارزش برتر از ترا ندارد. پس به خود بیندیش و گامت‌هایت را استوار بردار که تنها واقعیت این جهان تو هستی و چیزی دیگری غیر از تو نیست.

دانش مغربیان، فلسفه‌ی مشرقیان
همه بت‌خانه و در طوف بتان چیزی نیست

از خود اندیش و ازین بادیه ترسان مگذر
که تو هستی و وجود دو جهان چیزی نیست

(زبور عجم: ۱۶۳)

در بال جبرییل هم می‌گوید که ای انسان تو نور پاکی استی که گردون از تو روشن می‌شود و حوریان و فرشتگان انتظار ترا دارند و بالاخره همه چیز از برای تو پیدا شده است.

ترا نوری‌ست گوهر، پاک هستی
فروغ دیده ی افلاک هستی

بود حور و ملک صیدِ زبونت
که شاهینِ شه‌ی افلاک هستی

(بال جبرییل: ۴۴۸)

هم‌چنان در همین دفتر، بار دیگر خطاب به انسان مسلمان می‌گوید که ای مسلمان ! در زمین نمی‌گنجی و آسمان هم گنجایش وجود ترا ندارد، ولی در جایی که مناسب توست، قرار نداری.

ای جان ! نگنجی در زمین، نی در دلِ هفت آسمان

جایی که جای توست آن، آن‌جا نه ای، ای جانِ جان!

(بال جبرییل: ۴۰۷)

۲. شمشیر پنهان زندگی هستی؛ درگلشن راز گوید: « ای انسان، توشمشیری که هنوز از نیام برون نیامده‌ای. نقاب را برانداز و هستی واقعی خویش را آشکار نما و ماه و خورشید و ستاره را به آغوش بگیر و با نوری یقین جهان را روشن ساز و اسلام را بر همگان عرضه کن.

تو شمشیری ز کام خود برون آ	برون آ از نیامِ خود برون آ
نقاب ممکناتِ خویش برگیر	مه و خورشید و انجم را به برگیر
شبِ خود روشن از نورِ یقین کن	یدِ بیضا برون از آستین کن

(زبور عجم: ۱۸۹)

۳. جهان از توست! در همین بال جبرییل تاکید می‌کند که ای انسان شرقی ! جهان از توست، نه تو از جهان، برخیز کوه را برفگن و زمین و زمان را دگرگون کن؛ زیرا تنها تو کلید خوبی‌ها و بدی‌ها استی. اگر بخواهم سرنوشتت را بیان کنم، واژه‌ها ناتوان و زبان عاجز خواهد بود، اما اگر زبان یاری دهد، همان سخن جبرییل کافی است که گفت:« اگر یک سری موی برتر پرم ...»

نه بُد آتش تو از این خاک‌دان	جهان از تو باشد، نه تو از جهان
به پا خیز و این کوه را برفگن	طلسم از زمین و زمان در شکن...
تو یی فاتح عالمِ خوب و زشت	چه گویم، چه باشد ترا سرنوشت؟
حقیقت بود جامه‌ی حرف تنگ	حقیقت چو آیینه، گفتار، زنگ
فروزان بود گرچه شمع نفس	مگر تاب گفتار گوید که بس!
« اگر یک سرِ موی برتر پَرم	فروغ تجلی بسوزد پرم»

(بال جبرییل : ۴۸۶-۴۸۷)

در بانگ درا هم تاکید می‌ورزد که ای انسان گیتی برای گرمی آرایه‌های خویش نیازمند تو است و زندگی پویایی و گیرایی‌اش را از تو می‌گیرد و تو جانشین خدا در زمینی. پس برخیز! اگرچه زمان طلایی را از دست داده‌ای، ولی تو حامل پیام نور هستی.

چـــــــشم اقوام نبیند چه حقیقت در توست	همه در محفل این دهــر ضرورت در توست
زنده این عصر بود زان‌چه حرارت در توست	کوکب قسمت امکان، تو، خلافت در توست
فرصت از دست شد و گام هنوزت باقی‌ست	نور توحـــــــید به اتمام هنـــوزت باقی‌ست

(بانگ درا: ۲۵۱)

۴. بر زمان و مکان فرمان بران! در جاویدنامه می‌گوید: «ای کسی که هم‌چون مرده در گور آرام گرفته‌ای، بی‌آن‌که بانگِ صور در گوشت بدمند، برخیز! سخنِ نیک گوی و از سخنان بی‌هوده بپرهیز. بر زمان و مکان فرمان بران و از افتیدن در دام هردو فارغ شو. چشم و گوشت را بازتر کن و در دیدن و شنیدن، هوش را محک سنجش قرار بده.

در گـلـو داری نـواهـا خـوب و نـغـز	چـنـد انـدر گـِل بـنـالـی مـثـلِ چـغـز
بـر مـکـان و بـر زمـان اســوار شــو	فـارغ از پـیـچـاکِ ایـن زُنّـار شــو
تیزتر کن این دو چشــم و این دو گوش	هـرچـه مـی‌بـیـنـی بـنـوش از راه هـوش

(جاویدنامه: ۳۱۰)

۵. از محدوده‌ی کوچک نشینی بیرون شو! او می‌گوید که اگر فروغی چون مِهر داری، از محدوده‌ی کوچک‌اندیشی بیرون شو و نورت را به سبزه و گلشن و صحرا و دریا بتاب و اگر دلی نترس داری، همانند شاهین زندگی کن و همانند آن به زندگی خویش پایان ببخش؛ زیرا یک لحظه زندگی شیری، بهتر از سدسال زندگی میشی است.

تـاب و تـب داری اگـر مـانـنـد مـهـر	پـابـنـه در وســعـت آبـادِ ســپـهـر
کوه و مَرغ و گلشـــن و صـــحرا بســوز	مــاهــیــان را در تــهِ دریــا بســــوز
ســـینـه یی داری ا گر در خورد تیر	درجهـان شـــاهین بزی، شـــاهین بمیر...
زندگی را چیســت رســم و دین و کیش	یک دمِ شــیری بِه از ســـدســالِ میش

(پس چه باید کرد: ۴۰۲-۴۰۳)

۶. شکوه و زاری مکن؛ چنان‌چه دربال جبرییل می‌گوید:« ای انسان! تنها تو حقیقتی در این دنیا استی و دیگر چیزها طلسمی بیش نیست. خارهای صحرا فقط عقده‌ی ناچیزی‌اند که به پایت می‌خلد و تو نباید از خلش آن‌ها شکوه کنی.

تنها تو حقیقی در این دهر | باقی ست نمود سیمیایی
بس عقده گشاست خارِ صحرا | کم کن گله از برهنه پایی

(بال جبرییل: ۴۱۲)

در اسرارخودی هم تاکید می‌کند که شکوه و شیون زیبنده مسلمان نیست و مسلمان نباید به آن بپردازد و هم‌چون بلبل در چمن‌زاری آشیان ببندد و شیون و ناله سردهد؛ زیرا مسلمان همای بلندپروازی است که سایه‌ی آن سبب نیک‌بختی کسانی زیاد می‌گردد و رعد و برقی را پدید می‌آورد.

مثل بلبل ذوق شیون تا کجا | در چمن زاران نشیمن تا کجا
ای هما از یمن دامت ارج مند | آشیانی ساز بر کوهِ بلند
آشیانی برق و تندر در بری | از کنام جره بازان برتری

(اسرار خودی: ۵۴)

در جای دیگری می‌گوید:

شکوه کم کن از سپهر لاجورد | جز به گردِ آفتاب خود مگرد
از مقامِ ذوق و شوق آگاه شو | ذره یی صیادِ مهر و ماه شو
عالم موجود را اندازه کن | در جهان خود را بلند آوازه کن

(مثنوی مسافر: ۴۴۷)

۷. وبالاخره اعتماد به نفس داشته باش؛ اقبال تاکید می‌کند که ای انسان شرقی، ترس از بیگانگان را کنار بگذار؛ زیرا تو قوت خوابیده‌یی هستی که باید بیدارگردی و اعتماد به نفس پیدا کنی، در غیر آن از هم می‌ریزی و از بین می‌روی.

فارغ از اندیشه ی اغیار شو | قوت خوابیده یی بیداری شو
سنگ چون بر خود گمان شیشه کرد | شیشه گردید و شکستن پیشه کرد

(اسرار خودی: ۶۰)

در جاوید نامه هم تصریح می‌کند که زمین و آسمان ملک خدا و همه میراث ماست. هرچه در نظر می‌آید با نگاه محرمی، ببین و در دیار خویش هم‌چو بیگانگان و از خود گم‌گشتگان نباید بروی، بلکه بی‌باکانه باید پای به پیش گذاری:

این زمین و آسمان ملک خداست | این مه و پروین همه میراث ماست
اندرین ره هرچه آید در نظر | با نگاهی محرمی او را نگر

چـون غـریـبـان در دیـار خـود مـرو　　　ای ز خود گم، انـدکی بی‌بـاک شـو

(جاویدنامه: ۳۱۷)

او تاکید می‌کند که در اعتماد به نفس، هم‌چو حضرت عمر باش، همین‌که تازیانه‌اش بر زمین افتاد، از اشتر پیاده شد و تازیانه‌ی خویش را برداشت و به دست گرفت. او نپذیرفت که کسی دیگر آن را به دستش دهد و منت آن را بکشد.

خـود فـرود آ از شـتـر مـثـل عـمـر　　　الـحـذر از مـنـت غـیـر الـحـذر

فـطـرتـی کـو بـر فـلـک بـنـدد نـظـر　　　پـسـت مـی گـردد ز احـسـان دگـر

(اسرار خودی: ۴۶)

۶،۸،۲،۱۰. احیای زبان بومی

به عقیده‌ی اقبال دل‌بستن به جلوه‌های تمدنی غرب به ویژه گرایش به فرهنگ و زبان انگلیسی مسلمانان را به قید بندگی غرب درخواهد آورد؛ زیرا دل‌بستن و تمایل به زبان بیگانه کم‌توجهی به زبان‌هایی را به همراه خواهد بود که قرن‌ها ظرف گفتمان فرهنگی ملت‌های مستعمره را برعهده داشته است. استمرار چنین جریانی، موجب می‌شود که مردم کشورهای اسلامی دیگر نتواند از هویت فرهنگی خویش حفاظت کنند؛ زیرا با پذیرش زبان و فرهنگ انگلیسی در شبه‌قاره عملاً شاهد پارگی فرهنگی و به تعبیر منتقدان پسااستعماری «بی‌آشیانی» شده بود. بی‌آشیانگی، یعنی این‌که با وجود به سر بردن در وطن، احساس غربت کنیم و به نوعی بحران روانی ناشی از تعلیق میان دو فرهنگ خودی و فرهنگ استعماری گرفتار گردیم . در این وادی به باور اقبال نیز- همانند دیگر نویسندگان و روشن‌فکران ملت‌های استعمار شده- برای رد ایدیولوژی استعماری و بازگشت به فرهنگ پیشااستعماری خود، چاره‌یی جز بهره‌گیری از ظرفیت‌های زبان‌های بومی نیست. روی‌کرد عملی اقبال با استفاده از زبان و ادبیات فارسی برای طرح اندیشه‌های کلیدی خویش- با این‌که بیش‌تر چند هزار بیت به زبان اردو سروده بود- آگاهی او را از این واقعیت و نقشه‌ی استعماری برای مبارزه با زبان‌های بومی از جمله زبان فارسی و حذف میراث مشترک زبانی و مظاهر فرهنگ ایرانی- اسلامی در کشورهای مثل پاکستان و هندوستان نشان می‌دهد؛ لذا عملاً با سرودن منظومه‌های «اسرار خودی»، « رموز بی‌خودی»، « زبور عجم» ، « گلشن راز»، « چه باید کرد»، « ارمغان حجاز»، « می باقی» ، «پیام مشرق»، «افکار» و جاوید نامه» ندای « گرچه هندی در غذوبت شکر است/ طرز گفتار دری شیرین‌تر است» سر می‌دهد. از این‌رو، شعر فارسی برای اقبال می‌تواند ضمن تقویت حس هم‌بستگی کشورهای شبه‌قاره(به ویژه هند و پاکستان) با کشورهای فارسی زبان مثل ایران، تاجیکستان و افغانستان شگردهای

استعمار را برای ریشه‌دواندن در فرهنگ مردم شبه‌قاره و استحاله‌ی فرهنگی آن‌ها را برملا سازد. تقابل اقبال با مخالفان غرب‌گرا- که احیای زبان فارسی را از سوی وی برنمی‌تافتند- و پاسخ او در مثنوی (پارسی از رفعت اندیشه‌ام/ در خورد با فطرت اندیشه‌ام»، نشانه‌ی همین خودآگاهی راستین در وجود اقبال است. پس همان‌گونه که به زعم فرانتس فانون گام نخست گفتمان پسااستعماری تلاش برای رساند صدا و معرفی هویت ملی به دست خویش است، زبان فارسی برای اقبال، به‌ترین بستر انعکاس صدا، اندیشه و هویت مردم شرق به ویژه مردم مسلمان پاکستان، هندوستان، ایران، افغانستان، تاجیکستان... در برابر جور امپریالیسم فرهنگی غرب است(قاسم‌زاده، ۱۳۹۵: ۱۴۵).

نکته‌ی دیگری که در گزینش زبان فارسی مد نظربود، نقد فرهنگ غرب بود. او می‌خواست غنای فرهنگ شرق را در مقابل فرهنگ غرب بگذارد و با توجه به وضعیت‌ها و حالت‌های کشورش، زبان بیان‌کننده‌ی این فرهنگ جز فارسی نمی‌توانست باشد... چون اقبال از شعر گویی خود، نظر سیاسی- اجتماعی داشت، در درجه‌اول می‌خواست وجدان فرهنگی هم‌وطنان مسلمان خود را به حرکت در آورد و این مقصود بعدها به استقلال مسلمانان هند و ایجاد کشور پاکستان کمک کرد(محقق، ۱۳۸۹: ۱۹).

بنا بازگشت به زبان بومی یکی راه‌های دریافت خودی است. چنان‌که فرانتس فانون هم تاکید می‌ورزد که اگرچه تسلط مرد سیاه بر زبان استعمارگر، پذیرفته شدن او را از جانب سفیدان افزایش می‌دهد، اما او را با ریشه‌ی فرهنگی‌اش بیگانه می‌سازد(ویرینگ، ۱۳۹۸: ۳۶).

۶،۸،۲،۱۱. برگشت به اصالت خودی

او به مخاطبان شعر خود که در زیر سلطه‌ی چکمه‌پوشان انگلیس از خود بیگانه شده‌اند، می‌گوید که به خود آ، نفس خود را بکش و از و بیگانگان دور شو! تا کی خوف و وسواس و هراس را در دل جا می‌دهی و مقام خود را نمی‌شناسی؟ تو باید در جایگاه شایسته‌ی اجتماعی قرار بگیری، نه این‌که بر شاخ نگون، آشیان گزینی. تو شرقی بلندپروازی و صدایی در گلو داری، لطفا اصالت خویش را بشناس و از زاغان دوری جوی.

احتساب خویش کن از خود مرو | یک دو دم از غیر خود بیگانه شو
تا کجا این خوف و وسواس و هراس | اندرین کشور مقام خود شناس
این چمن دارد بسی شاخ بلند | بر نگون شاخ آشیان خود مبند
نغمه داری در گلو ای بی‌خبر | جنس خود بشناس و با زاغان مپر!

(پس چه باید کرد : ۴۲۸)

حاصل پیامش به خودرفتگان این است که به سرمایه‌های درون برگردید و صدای دیگران را کنار بگذارید، در غیر آن بهایی ندارید و چون متاع بی‌ارزش در دست بی‌بصران خواهی بود.

برکش آن نغمه که سرمایه‌ی آب و گل توست		ای خود رفته تهی شـــو ز نوای دگران

کـس نـدانســـت کـه مـن نـیـز بـهـایـی دارم		آن متاعم که شـود دسـت‌زد بی‌بصـران

(پیام مشرق: ۲۴۴)

تاکید دیگرپیامش به خود بیگانگان این است که در دیارشان خود را غریبه‌یی ندانند، خود بیگانگی را کنار بگذارند و تهور و بی‌باکی را برگزینند و فرمان‌روا شوند و بر این و آن فرمان برانند.

چـــون غریبـــان در دیـــارِ خـــود مـــرو		ای ز خـــودگم انـــدکی بـــی‌بـــاک شـــو

ایـــن و آن حکـــمِ تـــو را بـــر دل زنـــد		گـر تـو گـویی ایـن مکـن آن کـن، کنـد

(جاویدنامه: ۳۱۷)

در نتیجه، اقبال به عنوان فرزند فرهیخته‌ی شرق، به غرب می‌رود و دانش‌های غرب را می‌آموزد، ولی هیچ‌گاه بدان پناه نمی‌برد و هم‌چو روشن‌فکرنماها، شخصیت خویش را نمی‌بازد و چون انسان به خود رسیده و استوار برخویش بر می‌گردد.

بیا اقبال جامی از خم‌ستان خودی درکش		تو از می‌خانه‌ی مغرب، ز خود بیگانه می‌آیی

(پیام مشرق: ۲۷۵)

۷
نتیجه‌گیری و پیشنهادها

۷،۱. مقدمه

اثر و یا نوشته‌هایی‌که با استفاده از مبانی نظری مطالعات پسااستعماری در افغانستان به تحلیل و بررسی گرفته شده است، خیلی‌ها اندک و یا شاید نادر باشد؛ در حالی‌که این کشور طی سالیان دور تا سال پیش، شاهد هجوم و حضور مستقیم استعمار غرب در گوشه‌گوشه‌ی خاکش بوده است و چنان‌که تاریخ به یاد دارد، مرحله نخستِ هجوم استعمار غرب به این کشور با لشکرکشی اسکندر مقدونی آغاز گشت و به گفته‌ی غبار، این هجوم که به هدف تصرف هند و یا از دید کهزاد برای نابودی بسوس صورت گرفت، با مقاومتِ چهار ساله‌یی مردمانِ ضد استعمار روبرو شد که در نتیجه خود اسکندر زخم برداشت، ولی با گرفتن نیروهای تازه‌دم توانست از هندوکش بگذرد و به سوی هند برود.

مرحله‌ی دومِ هجومِ استعمار غرب به این کشور در سده‌ی نوزدهم میلادی واقع شد. در این سده، استعمارغرب(انگلیس‌ها) دوبار به این سرزمین هجوم آوردند، ولی در هردوبار با مقاومت‌های ضد استعماری و مبارزه‌های نظامی مردم روبرو شدند و تن شکست تاریخی خویش دادند. اما مبارزه‌های ضد استعماری تنها به حرکت‌های نظامی محدود نبود، بل اندیش‌مندان این دیار که از اشغال کشور به دست استعمار به شدت ناراض بودند و آن را سبب نابودی ارزش‌های خویش تلقی می‌کردند، آرام ننشستند، خیلی بزرگی از اثرها را در رد اندیشه‌های استعماری و بیداری مردم خویش آفریدند که می‌توان آن‌ها را بر اساس نظریه‌ی پسااستعماری مورد بررسی و تحلیل قرار داد، ولی بنابر عدم آشنای پژوهندگان با این نظریه، آن اثرها و نوشته‌ها مجال تحلیل و بررسی را در این چارچوب پیدا نکرده‌اند.

مرحله‌ی سوم که با ورود سردمدار استعمار غرب (آمریکای امپریالیسم) در سال ۲۰۰۱ آغاز گردید، موجی از هجوم فرهنگی غرب را به راه انداخت و شماری را به سوی غرب‌زدگی و هویت‌زدایی و تقلید نابه‌جا سوق داد که در این مرحله نیز گروهی از اندیش‌مندان این مرزبوم نسبت آن واکنش نشان دادند و نوشته‌های ضد امپریالیستی را آفریدند، ولی به نظر می‌رسد که این بار هم افقی گشوده نشده است

و آن همه نوشته‌ها و اثرها براساس مبانی نظریه‌ی پسااستعماری مورد تحلیل و بررسی قرار نگرفت؛ در حالی‌که مناسب‌ترین چارچوب نظری این همه اثرها و نوشته‌ها، نظریه و نقد پسااستعماری است.

باید تذکر داد که تنها هجوم غرب نه، بل ایغار شرق و استبداد داخلی نیز اثرها و نوشته‌های زیادی را در واکنش به خود به‌وجود آورد که باید بر مبنای مفهوم‌هایی از مطالعات پسااستعماری ؛ از جمله استعمارزدایی، شرق‌شناسی و فرودست بودگی بررسی می‌شد و تاثیر شوم آن بر مردم زیر هجوم و استبداد تحلیل می‌گردید؛ چون روی‌کرد ادبیات پسااستعماری که به مبارزه با عامل‌ها و نتیجه‌های استعمار می‌پردازد، به گونه‌یی از ادبیات مقاومت به شمار می‌آید، زیرا نویسندگان پسااسعماری در انواع آفرینش‌های ادبی؛ خواه رمان، داستان کوتاه، شعر، نمایش‌نامه، فیلم‌نامه یا هرچیز دیگری که محصول فکر و اندیشه‌ی استعمارگران است، واکنش نشان می‌دهند و گرایش‌های استعمارگرانه‌ی آن‌ها را فاش می‌سازند.

۷،۲. یافته‌های پژوهش

پژوهنده پس از بررسی و تدوین رساله، یافته‌های خویش را که ناشی از مفهوم نظریه و نقد پسااستعماری و بیداری در شعر اقبال لاهوری؛ یعنی به گونه‌ی مشخص زیر عنوان « بررسی مفهوم بیداری در شعر اقبال لاهوری بر اساس نظریه‌ی پسااستعماری» است، به گونه‌ی گذرا و با درنظرداشت تسلسل مفهومی -که در نخست، نگاهی به مبانی تحقیق و سپس داده‌ها و تحلیل‌ها است- خدمت خوانندگان عزیز تقدیم می‌دارد.

در ابتدا باید واضح ساخت که مطالعات پسااستعماری که یکی از حوزه‌های مطالعات جدید در باره‌ی موضوع‌های کشورهای جهان سوم است که با تأکید بر پیامدهای استعمارگرایی به تحلیل گفتمان استعماری می‌پردازد و سوژه‌ی امپریالیستی و هژمونی انسان غربی را به چالش می‌کشد و و در صدد آشکار کردن این نکته است که سلطه‌ی اقتصادی و سیاسی غرب همواره با صورت‌بندی و تکوین گفتمان‌هایی همراه بود که در آن‌ها «غیریت» مردمان آسیا و افریقا به عنوان هویتی مستقل نفی می‌شد و از نظر فرهنگی نیز استعمار می‌شدند و در این ضمن برتری فرهنگی و اخلاقی قدرت‌های اروپایی بدون کم‌ترین تردید یا پرده‌پوشی مورد تایید و تأکید قرار می‌گرفت. ازاین‌رو، نویسندگان و اندیش‌مندان پسااستعمار با اتکا به متون موجودی که استعمارگران تولید کرده‌اند و هم‌چنین با شناخت و اطلاع از عمل‌ها و رفتارهای سیاسی و فرهنگی آنان با کشورهای دیگر، به بررسی روی‌کرد جهت‌دار مطالعات استعمار، عمل‌ها و اثرهای سلطه‌ی آنان پرداخته و امپریالیسم توسعه‌طلب و تجاوزگر قدرت‌های استعمار را به چالش طلبیدند.

اگرچه اندیش‌مندان مبدای نظریه‌ی پسااستعماری را به کتاب‌های پوست سیاه، صورتک‌های سفید(۱۹۵۲) و نفرین شدگان زمین(۱۹۶۱)، اثر فرانتس فانون می‌دانند. ولی در واقع این نظریه توسط دانش‌مندان کشورهای جهان سوم که مصروف تحقیق و تدریس در دانشگاه‌های جهان اول بوده‌اند، مطرح

شده است که از همه پیش‌تر نام ادوارد سعید، اسپیواک و هومی بهابها قابل یادآوری است و در حقیقت همین‌ها هستند که به نام مثلث نظریه‌ی پسااستعماری یاد می‌شوند.

مطالعات پسااستعماری دارای مفهوم‌های مهم و کلیدی است که شرق‌شناسی در این میان، مسیر نظریه‌ی پسااستعماری را تعین می‌کند و آن توسط ادوارد سعید مطرح شده است؛ چنان که سعید را به زعم کتاب معروفش یعنی « شرق‌شناسی » نوعی بنیان‌گذار نظریه‌ی پسااستعماری دانسته‌اند. سعید شرق شناسی را به صورت نهاد فراگیری مورد بحث، تحلیل و تجزیه قرار می‌دهد؛ نهادی که برای رسیدگی به امور شرق پی‌ریزی شده و وسیله‌ی پرداختن به مشرق‌زمین بوده است و مراد از پرداختن به مشرق‌زمین عبارت است از سخن گفتن در باره‌ی آن، تصویب کردن نظریه‌های مربوط به آن، توصیف آن، تدریس در باره‌ی آن، اقامت در پهنه‌ی آن و حکم‌راندن برآن. به سخن کوتاه شرق‌شناسی یعنی شیوه‌ی غربی برای سلطه بر مشرق‌زمین وتغییر ساختار آن و اعمال قدرت بر آن است. براساس این مفهوم، سعید شرق‌شناسی را بخشی از گفتمانی یک‌پارچه، شبکه‌ی پذیرفته شده برای عبور دادن شرق از فیلتر آگاهی غربی و «مولفه‌ی اصلی فرهنگ و تمدن مادی اروپایی» می‌داندکه آگانه یا ناآگانه در جهت تأمین منفعت‌های قدرت‌های امپریالیستی اروپایی طراحی شده و این امکان را در اختیار غرب گذاشته تا شرق را تحت سلطه و استعمار در آورده، آن را از نو بنا کند. بنابراین، پیوند عمیقی میان قدرت غرب و انگاره‌های شرق‌شناسانه آن وجود دارد و تصورها و تلقی‌های شرق‌شناسانه، به منزله‌ی بهانه‌هایی در راستای گسترش سلطه‌ی استعماری غرب مورد بهره‌برداری و استناد قرار گرفته‌است. طبق شاهدهای تاریخی، در جامعه‌ی اروپایی، یک شرق‌شناس همواره در ارتباط مستقیم با اداره‌ی استعماری بوده است. از این لحاظ ادوارد سعید، شرق‌شناسان را « عاملان مخفی» قدرت‌های غربی قلم‌داد کند

از طرف دیگر شرق‌شناسی را نظام بازنمایی تلقی شده که باگردآوری منبع‌هایی که هرگونه تاریخ، فرهنگ یا هویت شرقیان را انکار می‌کند، به آنان زور می‌گوید و با ارایه‌ی تصاویر کاذب راه را برای سلطه‌ی نظامی، جابه جای فرهنگی و بهره کشی اقتصادی هموار می‌کند. بنابراین، شرق‌شناسی شیوه‌ی غربی برای تسلط بر شرق است و حاصل آن نادیده گرفت واقعیت شرق و مردم آن می‌باشد برای مثال، هگل فیلسوف آلمانی، جامعه‌ی غیر غربی را ایستا، غیر عقلانی، مستغرق در گرداب طبیعت، در حاشیه، غیر آزاد و بعضاً حتا عاری از درک آزادی به شمار آورده» و آندره زیگفرید، اندیش‌مند فرانسوی، « تمام پیش‌رفت کنونی بشر را مرهون هوش و استعداد نخبگان مغرب‌زمین دانسته و مشرق‌زمین را جهانی مقلد، عقب‌مانده، تهی از نوآوری، تنبل، بی‌دقت و حتا فاقد سهمی ناچیز در چرخه‌ی رشد و توسعه قلم‌داد کرده است؛ از این رو مشرق‌زمین که در شرق‌شناسی مورد نظر است توسط غربیان ابداع شده وهیچ ارتباطی به

شرق واقعی ندارد. بل تصویرهای کاذبی است که راه سلطه‌ی نظامی، جابه‌جای فرهنگی، بهره کشی اقتصادی و مجال تعریف خویش را فراهم کرده است. از همین‌روست که سعید تذکر داده، تصویرهایی که از اسلام در رسانه‌های غرب؛ به ویژه آمریکا نشر می‌شود، به معنای واقعی اسلام نیست، بلکه آن به چند رویداد سیاسی فروکاسته شده است.

بدین ترتیب جریان مطالعات پسااستعمار که با ادوارد سعید در سال ۱۹۷۸ آغاز شده در مخالفت با این اندیشه‌ی استعماری بود که جهان به اصطلاح متمدن اروپایی با اصطلاح وحشی شرق در تضاد است. این تضاد با نوعی سلسله مرتبه‌هایی همراه بود که اروپایی‌ها را بالاتر و برتر از تمامی دیگر مردمان جهان قلم‌داد می‌کند و آن‌ها را مجاز می‌داند که بر اساس نیازهای خود بقیه جهان را (اعم از سرزمین وساکنان آن‌ها را) در اختیار داشته باشند و به عنوان « دیگری استعمارزده» با وی برخورد کند و اساسا خود را در جایگاه پدر، رییس و خدا قرار دهد و به مثابه‌ی نمونه‌ی بی‌نقص و الگوی دیگران معرفی کند و در یک دیدگاه کلی، با درنظرگیری شرق به عنوان «دیگری» به بازتعریف خودبپردازد و گفتمان تقابلی را پدید آورد. در این گفتمان تقابلی سویه‌های مثبت را به غرب و قطب‌های منفی را به شرق اختصاص می‌دهند و همه ارزش‌ها و معانی شرق را مطرود می‌دانند و فرهنگ و تمدن خود را برتر جلوه می‌دهد و سلطه‌ی خویش را بر شرق مشروع تلقی می‌کنند و هرگونه سوءاستفاده از قلم‌روهای«دیگری» را به خود مجاز می‌گویند و از دیر باز آن تقابل را در خدمت خویش استفاده می‌کنند و چنین باور دارند که غرب مسیحی، متمدن، مرکز، بالغ، توسعه‌یافته، تاریخی، زمانی و معنادار است و می‌توانند هویت‌بخش باشد که در برابر آن‌ها شرق، غیر مسیحی یا کافر- به طور مثال در نظر آنان مسلمانان و بودایی- بربر و نامتمدن، حاشیه، نابالغ، توسعه نیافته و طبیعتی بوده است و این قاعده کلی ادبی و فرهنگی غرب است که دیگری را در ارتباط با خویش مشخص می‌کند تا خود را در موضعی برتر و کامل‌تر قرار دهد و شرق را در مقام فرودست خواندگی و درجه‌ی پایینی تا بتواند شرق را از رسیدن به قدرت و منع کند و همواره صدای او را نشنود و یا در گلو خفه سازد و هویتش را متزلزل گرداند.

پس با این طرز تلقی، شرق اسلامی در معرض هجوم هویت قرار گرفت و مجبور گردید که هویت شان را به سخره بگیرند و اغلب از اربابان استعماری خود تقلید کنند. ولی به دنبال این موضوع، اندیش‌مندان شرقی در پی بازیابی هویت اسلامی به عنوان دال برتر و تقلید گریزی برآمدند تا باشد شرقیان را به هویت و فرهنگی خویش بازگردانند و آنان را با گذشته‌ی فرهنگی و بومی خویش یک‌جا سازند و نقش استعمار غرب و تمام مظاهر آن را از جنبه‌های زندگی شرقیان بزدایند و از میان بردارند.

با درک این وضعیت بود که اقبال شرقیان را به بیداری فراخواند ودر برابر تمام این طرز تلقی‌ها ایستاد. او در برابر جدی‌ترین باور شرق‌شناشانه این موضع را برگزید که همه چیز به شرق ارتباط دارد، شرق مهد دین و هنر و دارای تاریخ باستان است و شرق، سرزمین سوز و ساز، درد و داغ و می و جام است. عشق از همین‌جا زبانه کشیده است، آدم‌گری از همین سرزمین به جهان عرضه شده است، علم و هنر هم از همین شرق سر برآورده است، آفرینش و اکتشاف در این جا ظهور کرده است، گوهر در صدف، از باران شرق پرورش یافته است و دریا از طوفان آن صاحب شوکت و موج گردیده است. پس سوز در بلبل و سرخی در گل، از برکت شرقیان است و شرقیان بوده‌اند که به اسرار آفرینش اندیشیدند، نوای زندگی را بر تار وجود به صدا در آوردند و چراغ علم را بر راهی ملت‌ها برافروختند و تمدن نو را با جلوه‌های فکری و علمی‌اش که به‌ترین و عالی‌ترین تمدن بود، آراستند. در حالی که اساس تمدن غربی بر بی‌دینی استوار است. ظاهر تمدن غرب زیبا و آراینده است، اما باطن تمدن آن مخرب و خون‌ریز است. تمدن غرب بر عقل بنیان یافته و از محبت عاری است. تمدن غرب از نظام سرمایه‌داری آب می‌خورد و در آن سرمایه‌داران به استثمار مردم می‌پردازند و خون شان را می‌مکد. دموکراسی تمدن غرب، ابزاری‌ست در دستان استعمارگران غرب. تمدن غرب جلوه‌ی مسحور کننده‌یی دارد که اعتماد به نفس و امید به آینده را از بین می‌برد و تمدن غرب هدف‌های اسلام ستیزانه دارد.

بنابراین باید آن را شناخت و نقش مخرب آن را که سبب عقده‌ی حقارت و خودکم‌بینی و غرب‌زدگی مسلمانان گردیده است، از بین برد و روح شجاعت و شهامت و امید و ایمان را در قلب‌های آنان عرضه کرد و خودشناشی و اعتماد به نفس را در کالبد انسان شرقی دمید و جایگاه او را در جهان هستی به او نشان داد و برای باورمندی بیش‌تر، حس شرافت‌مندی شرقی او را برتر جلوه داد و تلقی او را در مورد شرق و غرب دگرگون ساخت؛ چنان‌که شرق را در مقام « خود« و غرب را در مرتبه‌ی « دیگری» به او معرفی کرد و باید برای او آشکارا اعلان کرد که فرودست بودگی، هویت‌زدای و خودبیگانگی شرقیان و به‌ویژه مسلمانان در نتیجه‌ی عمل‌کرد تمدن غرب و سلطه‌ی استعمار به وقوع پیوسته است و تا زمانی‌که استعمارزدایی صورت نگیرد و نقش استعمار از صحنه‌ی زندگی شرقیان زدوده نشود، تامین حقوق مساوی، خودباوری و بازگشت به هویت اسلامی غیر ممکن خواهد بود.

با این هشدارها و موقف‌گیری‌ها او مخالف جدی حضور استعمار در سرزمین‌های شرقی بود و همواره شرقیان را به مبارزه و ایستادگی در برابر استعمار فرامی‌خواند و با در نظر داشت این‌که خاستگاه استعمار امپریالیسم است و علت اقدام‌های امپریالیسم، تزاید سود و فایده و و بهره‌برداری از ذخایر و

ثروت‌ها و نیروی انسانی است، در هنگام استعمارزدایی به تاثیرهای این سه آگاه بود و در زدودن آن‌ها همگام مبارزه می‌کرد.

۷،۳. نتیجه‌گیری

آن‌طور که از پژوهش برآمد، نظریه‌ی پسااستعماری بامفهوم بیداری پیوند ژرفی دارد؛ زیرا در وهله‌ی نخست، پسااستعماری یکی از حوزه‌های مطالعات جدید در باره‌ی مسأله‌های کشورهای جهان سوم است که بیان‌گر رهایی از استعمار و کسب استقلال سیاسی و فرهنگی و پاسخ‌های چند وجهی فلسفی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی و نیز مبارزه‌ی مردم تحت سلطه‌ی قواعد استعماری با عامل‌ها و نتیجه‌های استعمارگرایی است؛ به گونه‌یی که می‌تواند ادبیات مقاومت به شمار می‌آید، زیرا خالقان آن در انواع آفرینش‌های ادبی خواه رمان، داستان کوتاه، شعر، نمایش‌نامه، فیلم‌نامه یا هرچیز دیگری که محصول فکر و اندیشه‌ی استعمارگران است و یا گرایش‌های آنان را در خود پنهان دارد، واکنش می‌دهد و مبارزه می‌کند. از این لحاظ، پسااستعماری فرایند استعمارزدایی است که در آن تمام شکل‌های قدرت استعماری برملا و پیامدهای آن را مورد تحلیل قرار می‌گیرد و نیز ذهن را نسبت به تداوم عمل‌کردهای استعماری در دوره‌ی پس از آن بیدار می‌سازد. از این‌رو، مطالعات پسااستعماری جریانی فرهنگی-ادبی و تاریخی- اجتماعی است که بیش‌تر محصول آگاهی و تنبیه ملت‌های استعمارشده و به تعبیری تحقیر شده با داغ ننگ « دیگری گنگ و ناشناخته» است که در جامعه‌های شرقی برای واسازی هرگونه مرزبندی و آزادی از سلیقه‌های غربی در حوزه‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و ... شکل گرفته است.

هم‌چنان پسااستعماری به عنوان مطالعات آگاهی‌بخش، هنگامی مطرح شد که نخستین استعمارزده به وضعیت خود اندیشید و به بحث و جدل در باره‌ی آن پرداخت. براین اساس است که اندیش‌مندان پسااستعماری چند نکته‌ی محوری را در مطالعات خویش مورد توجه قرار داده‌اند. نخست ضرورت بازخوانی تأثیرهای تفکر غربی بر نحوه‌ی زندگی جامعه‌های دیگر، بازگشت به اصول و ارزش‌های فرهنگی خویش و این‌که جامعه‌ها را دعوت می‌کند که با بازگشت به خویشتن از تقلید الگوهای فرهنگی غربی دست بشویند تا تجربه‌های معاصر تمدن غربی فراموش گردد.

بادرنظرداشت نکته‌های بالا، بیداری نیز به معنای هوشیاری و برخورداری از آگاهی است و پدیده‌یی برآمده از رویارویی جهان اسلام با تمدن غرب و واکنشی مناسب در پاسخ به خواب چند سد ساله‌ی جهان اسلام و بازگشت به هویت اسلامی مردمان مسلمان و به تعبیر دیگری، دعوت به مقابله‌یی است که با هجوم استعمار به سرزمین‌های اسلامی آغاز گردید و تحول بزرگی را پدید آورد تا آن‌که مسلمانان نشانه‌های خواب‌آلودگی خویش را کنار گذاشتند و عزم خود را برای بازگشت به آموزه‌های و ارزش های الهی جزم کردند تا حیات اسلامی تجدید گردیده، استقلال، عدالت و دیگر آموزه‌ها و

ارزش‌های متعالی بر زندگی حاکم شود. پس بیداری اسلامی هم تحولی است، حاصلِ دمیدن آگاهی و اراده در کالبد خواب‌آلود انسان و جامعه.

نکته‌ی بسیار مهم و کلیدی دیگری این است که بیداری اسلامی بخشی از یک پروسه‌ی روشن‌گری و خیزش در میان امت اسلامی است که نهایتا آن‌ها را به استقلال فکری و فرهنگی می‌رساند و در حقیقت بیداری اسلامی، نوعی خودآگاهی تمدنی مسلمانان در دوره‌ی معاصر است که براساس آن مسلمانان با درک وضعیت اسف‌ناک امروزی، به دنبال بازیابی و ضعیت مطلوبی هستند که در دوره‌ی شگوفایی تمدن اسلامی به آن دست یافته بودند وگام اول برای نیل به این منظور در واقع کسب استقلال فکری، فرهنگی و تمدنی از دولت‌های استعمارگر است.

پس واضح است که میان نظریه‌ی پسااستعماری و مفهوم بیداری پیوند استواری وجود دارد؛ چون هردو محصول آگاهی و استعمارزدایی ملت‌هایی اند که سال‌های زیادی زیر استثمار اقتصادی، استعمار سیاسی و انکار فرهنگی به‌سر می‌بردند و با لگه‌ی ننگ « دیگری»، حاشیه‌بودگی و بی هویتی شناخته می‌شدند و از هرگونه استقلال سیاسی- اقتصادی و فرهنگی محروم می‌گردیدند.

بنابراین، روشن شد که نظریه‌ی پسااستعماری و بیداری، اصطلاح‌های باهم تنیده‌یی اند که می‌توان یکی را براساس دیگری به بررسی گرفت و حتا ادعا کرد که همان اصطلاح پسااستعماری، توسط اندیش‌مندان مسلمان با عنوان بیداری مطرح شده و برخی بیدارگران سرزمین‌های اسلامی هم از لحاظ واکنش مشترک می‌تواند درشمار نظریه‌پردازانِ نظریه‌ی پسااستعماری قرار گیرد.

باتوجه به توضیح پیوند نظریه‌ی پسااستعماری و مفهوم بیداری که اساس عنوان رساله و پرسش اصلی را شامل می‌شود، نیاز است که برایند پرسش‌های فرعی نیز تذکر یابد؛ زیرا هر رساله و نوشته‌های پژوهشی در صدد ارایه‌ی پاسخ به پرسش‌های فرعی است؛ از این‌رو، این رساله نیز پاسخ همان پرسش‌های فرعی را که در واقع بخش‌های رساله را شامل می‌گردد، با درنظر گیری ترتیب آن مشخص می‌سازد.

قسمی‌که از پرسشِ نخست این رساله برآمد عصر اقبال، زمان هجوم استعمار به سرزمین مختلف جهان؛ به‌ویژه کشورهای اسلامی و به‌گونه‌ی خاص سرزمین پهناور هند بود. در این عصر، اروپا بر آسیای بزرگ مسلط گردید؛ در شمال، امپراتوری آسیایی روسیه بر سراسر این قاره تسلط یافت و درجنوب، انگستان هند را که بزرگ‌ترین و پر ارزش‌ترین سرزمین‌ها بود متصرف شد. ناپلیون به مصر و شام حمله کرد. الجزایر توسط فرانسه اشغال گردید. خلافت عثمانی نیز به خاطر وجود توطئه‌های داخلی و خارجی تن به قبول سیاست کشورهای اروپایی؛ نظیر انگلیس و فرانسه در جنوب دریای مدیترانه داده بود تا از

تعرض روسیه از شمال در امان باشد. در ایران دوره‌ی زندیه و قاجاریه قسمت‌های شرقی ایران از کنترول خارج شدند و استان‌های غربی دریای خزر نیز به دست تزارهای روسی افتادند.

بنابراین، عصر اقبال (سده‌ی نوزدهم میلادی وسپس بیستم) از لحاظ سیاسی و اقتصادی برای مسلمانان نکبت‌بار و شوم بود. از آغاز این قرن – قرن نوزدهم- یوغ استعمار برگردن اهل اسلام محکم شد و غاصبان اروپایی از طریق استیلا، جهل و فقر و ترس را در آسیا و در آفریقا پخش نمودند و شهامت و شخصیت این مردم را به‌کلی نابود کردند. دستگاه‌های شیطانی تبلیغ و سیاست غرب با تخطئه و تقبیح و استهزا، دین و فرهنگ و تاریخ و ادب و دانش‌های اسلامی را با احیای عصبیت‌های کهن قومی مورد تاخت و تاز قرار دادند و جوانان مسلمان را نسبت به اسلام و گذشته بدبین ساختند و غرور فرهنگی و ملی را چنان کُشتند که هرگز تصور نمی‌شد روزی دوباره از گور یأس و مذلت به‌پا خیزند و شرف و آزادگی خود را بازیابند. البته در سده‌های گذشته هم کشورهای اسلامی مورد تجاوز قرار گرفته بود، اما جباران سده‌ی نوزدهم با وسیله‌های غیرمریی اهمریمنی پالهنگ استعمار را چنان بر مغزها و دهان‌های استوار کردند که امروز هم اثرهای شوم نفوذ آن‌ها در مغزها و دل‌ها پابرجاست و احساس حقارت در فکر و خون مسلمان موج می‌زند

پس در اوایل زندگی اقبال وضعیت ناگواری بر زندگی مسلمانان حاکم شده که تداوم آن سبب به خواب رفتن مسلمانان نیز گردید. اگرچه در خواب رفتن مسلمانان، استعمار و استثمار غرب و هم‌چنان استبداد و انحراف حاکمان مسلمان از آموزه‌های اسلام ناب محمدی (ص) نقش برجسته‌یی داشت؛ چون این دو ، آسیب مهلکی بر پیکر جهان اسلام وارد کرد که در جنگ جهانی اول به اوج خود رسیده بود؛ زیرا امپراتوری عثمانی که در موردهایی، تکیه‌گاه مسلمانان به شمار می‌آمد، عمدتاً به همان دو دلیل مهم منقرض شد. از این روتهاجم حیرت آوری از لحاظ نظامی و فکری از سوی غرب بر جهان اسلام آغاز گردید به گونه‌یی‌که مسلمانان ازخود بیگانه شدند و اسلام را عامل عقب ماندگی دانستند و در نتیجه، در پی آن بودند که شاید با الگوگرفتن از غرب بتوانند عقب‌افتادگی خود را جبران سازند. بنابر این ویژگی بود که علامه اقبال با هوشیاری تمام و درک عمیق از وضعیت به پا خاست و مردم را به سوی بیداری فراخواند.

البته این وضعیت کلی جهان اسلام بود و اگر به گونه‌ی مشخص به سرزمین اقبال؛ یعنی به هند نگاه شود، وضعیت به مراتب اسف‌بار تر آن است؛ همان‌گونه‌یی که ویل دورانت در مقدمه‌ی کتاب اختناق هندوستان اعتراف می‌دارد که آن‌چه در هندوستان مشاهده نمودم، سراپای وجودم را به لرزه درآورد؛ زیرا

هیچ تصور نمی‌کردم که ممکن دولتی در دنیا پیدا شود و حاضر باشد تا این اندازه رعیت‌های خود را در گرداب سیاه روزگاری و تیره‌بختی غوطه‌ور ببیند و خون آن‌ها را عالمانه و عامدانه قطره قطره بمکد و فجیع‌ترین جنایت‌هایی را در تاریخ جهان بی‌نظیر بوده، انجام دهد، در حالی‌که اگر به گذشته‌ی هندوستان نگاه شود، روشن می‌گردد که در تمام عصرهای تاریخی، هیچ‌وقت هندوستان فاقد یک تمدن عالی و درخشان نبوده است؛ قسمی‌که مورخان، دوره‌ی حاکمیت گورگانی‌های هند را اوج درخشش تاریخ و فرهنگ شبه‌قاره‌ی هند می‌دانند و آن را به عنوان« عصر زرین هند » یاد می‌کنند و به گونه‌ی مشخص، برخی‌ها خاطره‌های بابر را یکی از «جذاب ترین و رومانتیک ترین اثرهای ادبی تمامی عصرها» می‌خوانند و اضافه می‌کنند که در زمان جهان‌بانی اکبرشاه، هندوستان در جلوه‌گاه تمدن به درجه‌ی اعلای ترقی و تعالی رسیده بود؛ چنان‌که سِرووِلزلی هیگ، اکبر را- در کنار الیزابت اول ملکه‌ی انگلیس، هنری چهارم پادشاه فرانسه و شاه عباس کبیر پادشاه ایران- یکی از چهار فرمان‌روای بزرگ زمانه‌اش خوانده است. او به دلیل وجود این چهارتن، دوران فوق را« عصر فرمان‌روایان بزرگ» می‌نامد.دولت هند در زمان اورنگ زیب، از ثروت‌مندترین دولت های جهان آن روز و احتمالاً ثروت‌مندترین آنان، به شمار می‌رفت. اما با هجوم بریتانیا به هند این ثروت هنگفت و بی‌پایان مورد طمع کمپانی هند شرقی قرار گرفت و به تاراج رفت. کلایو مکرارا به این موضوع اذعان می‌کرد و می‌گفت که هنگامی من ثروت و تمول هنگفت این سرزمین را در نظر می‌آورم و می‌بینم، آن‌چه از آن‌جا ربوده و خارج کردم نسبت به آن‌چه در آن سرزمین باقی مانده چقدر حقیر و ناچیز است، از اعتدال و میانه‌روی خویش تعجب می‌کنم. البته این اذغان وی کلی بود و به بحث چگونگی جمع‌آوری مالیه‌ها اشاره نکرده است؛ در حالی‌که مالیه‌هایی‌که از ایالت‌های تابع کمپانی جمع‌آوری می‌شد به قدری گزاف و طاقت فرسا بود که یک سوم آن ناحیه‌ها مجبور شدند که مسکن و مأوای خود را بگذارند و ترک یارودیار خودگویند و حتا کسانی‌که از عهده‌ی ادای این مالیه‌ها بر نمی‌آمدند، اگر به دست عاملان کمپانی می‌افتادند، درون قفس بزرگی زندانی و در مقابل آفتاب سوزان آویزان می‌شدند. والدین گاهی برای این‌که بتوانند مالیه‌های تحمیل شده را بپردازند و از زجر و شکنجه آسوده باشند، مجبور به فروختن جگرگوشه‌های خود می‌گردیدند. رسم شده که پنجاه درصد تمام عایدها و محصول‌ها می‌بایستی تسلیم کمپانی شود.

در نتیجه‌ی این برنامه‌ها بود که بحران اقتصادی در هند شکل گرفت و وضعیت کشاورزی رو به خرابی گرایید. درجه‌ی فقر بیش‌تر شد و حالت ذلت‌باری برای فراهم کردن قوت لایموت به‌وجود آمد. با آن‌هم تقریبا نصف فایده‌های هندی‌های زیر عنوان‌های مختلفی به دولت انگلیس تعلق می‌گرفت. اگر یکی از این‌ها ناتوان از پرداخت می‌بودند، اثاثیه خانه‌ی او که شاید از قرن‌ها پیش از پدر به میراث مانده بود،

ضبط و توقیف می‌گردید و یا اگر بخت یاری‌اش می‌کرد، به شهر دیگری فرار می‌نمود و در خدمت یکی از اربابان، بارگران فرمان‌های او را به دوش می‌کشید

باآن‌هم، وضعیت فرهنگی به‌تر از این نبود. زبان فارسی که طی ۸۰۰ سال تسلط ایرانیان و ترکان فارسی‌زبان بر هند، زبان مسلط و رسمی هند بوده است و تا پیش از ورود انگلیسی‌ها به هندوستان، نقش و جایگاه برجسته داشت، بر اساس یادداشت لرد مکاولی از نظام آموزشی و رسمیت برافتاد و جایش را زبان انگلیسی گرفت.

مکاولی نه‌تنها زبان رسمی و آموزشی را تغییر داد، بلکه در تغییر فرهنگ، محتوای آموزشی و نسل آن دیار چنان عمل نمود که خود نوشت: « فی‌الحال می‌بایست همه جد و جهد خود را مصروف شکل دادن به طبقه‌یی کنیم که بتوانند مترجمان بین ما و میلیون‌ها تنی باشند که برای شان حکم می‌رانیم. طبقه‌یی از مردم که در خون و رنگ، هندی باشند، اما در ذوق و عقیده و اخلاق و اندیشه، انگلسی. همین طبقه را می‌تواتیم بگذاریم تا گویش‌های محلی کشور را اصلاح کنند. این گویش‌های را با اصطلاح‌های علمی وام گرفته شده از فهرست واژگان غربی غنی کنند و به آن‌ها درجه‌های داده شود که اسباب مناسبی برای انتقال دانش به توده‌های عظیم مردم باشد(خراسانی، بی‌تا: ۱۰۹)

بنابراین، آن یافته‌های مهمی بود ازپاسخِ پرسش نخست به دست آمد و اما پاسخِ پرسشِ دوم هم این چنین مشخص می‌شود که علامه اقبال از بیدارگران بنام جهان اسلام است که نقش عمده‌یی در بیداری اسلامی ایفا نموده است؛ چنان‌که بیدارگران و دانشوران بزرگ جهان اسلام از پاکستان گرفته تا ایران و بالاخره آن سوی خاورمیانه، تأثیر شگرفی از شخصیت بیدار و متعالی او پذیرفته‌اند و نقش او را در ایجاد حرکت‌های روشن‌فکرانه‌ی اسلامی خیلی برجسته تعریف نموده‌اند و اما اگر از آن بگذریم و نگاه ژرفی به شعرهای خود اقبال بیندازیم، واضح می‌گردد که شعر او سرشار از مفهوم‌های بیداری است. اعتقاد اقبال به بیداری چنان نیرومند است که بیش‌تر دفترهای شعری خویش را با ذکر این مفهوم آغاز می‌کند و یا هم موضوع‌هایی را تبیین می‌نماید که به بیداری می‌انجامد ویا سبب بیداری در انسان می‌شود. یعنی زمانی‌که به نخستین چکامه‌های کلیات فارسی او؛ به‌ویژه تمهیدی اسرارخودی، رموز بی‌خودی، زبور عجم، گلشن راز، پیام مشرق، جاویدنامه، پس چه باید کرد ای اقوام شرق؟ مثنوی مسافر و ارمغان حجاز و نیز شعرهای هر چهار دفتر شعر اردوی او؛ بانگ درا، بال جبرییل، ضرب کلیم و قسمت ارمغان حجاز توجه کنیم، در می‌یابیم که شعر او سرشار از مفهوم بیداری است.

پس می‌توان دریافت که بیداری در شعر او هم‌چون روح مشترک و نسیمی جان‌بخشی است که در همه جای دیوان‌های شعری او وجود دارد و سبب حرکت اندیشه‌اش می‌گردد. البته حضور این روح

مشترک یا نسیم بهاری در برخی بیت‌ها خیلی برجسته است که موجب تکانه‌های شدید در انسان می‌شود و او را به آستان بیداری می‌کشاند و کاملا آگاه می‌سازد.

بنابراین، شعرهای علامه آکنده از مفهوم بیداری است و خودش منادی بزرگ بیداری اسلامی است که شعر را وسیله‌ی بیداری قرار داد و تحول و انقلابی در انسان‌های شرقی پدید آورد. از آن‌جایی خود گوید: « باید در اندیشه های انقلابی ایجاد گردد وبس. می کوشم افکاری را که مفید است، بیان کنم. این که نسل های بعدی مرا شاعر تصور می کنند یا خیر؟»(نوری، ۱۳۹۶: ۷۸) یعنی این که بیداری در نظر اقبال چنان با ارزش است که هدف اصلی قرآن را بر انگیختن آگاهی بیش‌تر در انسان برای ارتباط های گوناگونش با پروردگار و عالم می داند.

اما باید خاطر نشان ساخت که مفهوم بیداری در شعر اقبال به دو بخش عمده صورت‌بندی می‌شود:

۱. به صورت فردی که با طرح اسرار خودی آغاز می‌گردد و در همه جا به مخاطب گوش‌زد می‌کند که ای انسان تو هستی! به خود آ! به پا خیز! بیدار شو! انقلاب کن! تقلید مکن! فریب افرنگ را مخور! به اصلت برگرد! هویت خود را بیاب! تقدیرت را به دست گیر! همه از بهر تو «سر گشته و فرمان بردار» اند و مه و ستاره پشت بر آسمان به سوی تو می‌نگرند. زیرا همه چیز برای تو خلق شده است ومقام تو آن‌قدر بلند است که نه همسری داری و نه رقیبی. بدان که می‌توانی به آرزوهایت دست یابی، پس هیچ خوف و ترسی در دلت راه نده. سخت کوش و مبارز باش واز گوشه نشینی وعزلت خود داری نما وبا وضعیت پنجه نرم کن و خود را در ورطه‌ی مشکل‌ها بینداز و نیروی خود را بیازما و چیزهای نو بیافرین؛ چه سکون و آرامش و خواب و مستی برای بشر حکم مرگ دارد و مفهوم زنده‌گی در عمل کار و کوشش است...

۲. به صور اجتماعی که این بخشی از بیدارسازی او به گونه‌ی مشخص با طرح رموز بی‌خودی بیان شده است؛ زیرا او نگران این بود که مبادا فردگرایی به عنوان یک اصل زندگی تبدیل گردد و کلیت اجتماعی جهان اسلام را تحت شعاع قرار دهد، از این سبب بحث بیدارسازی اجتماعی را جدی گرفت و به مسلمانان گوش‌زد کرد که آنان هم‌چو پیکر واحد اند و دین اسلام چون یک « رنگ » و شعار اجتماعی تمامی شؤون زنده‌گی اقوام مسلمانان را فراگرفته است و از ایشان علیرغم اختلاف در نژاد و زبان و رنگ و اقلیم یک وحدت اجتماعی « امت » را به وجودآورده که بر هیچ یک از عوامل ظاهری و خونی مبتنی نیست و ویژگی‌های نژادی در تشکیل آن اثری ندارد. این وحدت را فرهنگ و تمدن اسلامی که حاصل همکاری همه مسلمانان است به وجود آورده و همین فرهنگ و تمدن موجب عظمت و عالم گیری اسلام شده است. اکنون نیز باید همبستگی و همکاری مسلمانان که به سبب عوامل سیاسی و استعماری متوقف شده از نو

شروع شود و با استمداد از آموزه‌های اسلامی آب رفته به جوی باز آید ؛ چون با اندیشه‌های برآمده از اسلام می‌توان نیروهای متفرق و پراگنده را گرد هم جمع کرد و از آن‌ها گروه‌های خلاق و مبارز ساخت.

بنابراین، اسلام را یکی از عوامل پاک کننده ی امتیاز های دست و پا گیر نسلی و قومی و نژادی می‌دانست و آشکارا جامعه‌ی اسلامی را به سوی بیداری فرامی‌خواند. او با توجه با این‌که مسلمانان جهان از لحاظ اشتراک میراث‌های فرهنگی و معنوی و روحانی که از کلام الهی الهام می گیرد، ملت واحد اند، رهبران و مردم کشورهای مختلف اسلامی را به بیداری فرامی‌خواند و نسبت به بی‌تفاوتی شان هشدار می‌داد.

پس می‌توان تصریح نمود که اقبال برای جنگ با دیو استعمار و رهایی از سیاست‌های ابلیسانه‌ی آنان و نیز زدودن انحطاط و رسیدن به شرف و شکوه و بزرگی اسلامی، یک خواست مهمی را از مسلمانان تقاضا داشت و آن بیداری شان بود و برای این بیداری شدن ، خودشناسی و بازگشت به خویشتن را توصیه می‌کرد و آن را یگانه داروی درمان‌بخشِ بیداری فردی و اجتماعی قلم‌داد می‌نمود.

پرسش سوم هم این‌گونه پاسخ یافت که از نظر اقبال شرق مهد دین و هنر و دارای تاریخ باستان است و شرق، سرزمین سوز و ساز، درد و داغ و می و جام است. عشق از همین‌جا زبانه کشیده است، آدم‌گری از همین سرزمین به جهان عرضه شده است، علم و هنر هم از همین شرق سر برآورده است، آفرینش و اکتشاف در این جا ظهور کرده است، گوهر در صدف، از باران شرق پرورش یافته است و دریا از طوفان آن صاحب شوکت و موج گردیده است. پس سوز در بلبل و سرخی در گل، از برکت شرقیان است و شرقیان بوده‌اند که به اسرار آفرینش اندیشیدند، نوای زندگی را بر تار وجود به صدا در آوردند و چراغ علم را بر راهی ملت‌ها برافروختند و تمدن نو را با جلوه‌های فکری و علمی‌اش که به‌ترین و عالی‌ترین تمدن بود، آراستند. در حالی که اساس تمدن غربی بر بی‌دینی استوار است. ظاهر تمدن غرب زیبا و آراینده است، اما باطن تمدن آن مخرب و خون‌ریز است. تمدن غرب بر عقل بنیان یافته و از محبت عاری است. تمدن غرب از نظام سرمایه‌داری آب می‌خورد و در آن سرمایه‌داران به استثمار مردم می‌پردازند و خون شان را می‌مکد. دموکراسی تمدن غرب، ابزاری‌ست در دستان استعمارگران غرب. تمدن غرب جلوه‌ی مسحور کننده‌یی دارد که اعتماد به نفس و امید به آینده را از بین می‌برد و تمدن غرب هدف‌های اسلام ستیزانه دارد.

هم‌چنان پرسش چهارم هم این‌طور پاسخ داده شد که اقبال برخلاف نظریه‌ی غالب استعمارگران، شرق و شرقیان را به عنوان « خود« و غرب را به حیث «دیگری» در شعر خویش به کارمی بَرَد؛ در حالی‌که می‌داند، استعمارگران با تسلط بر سرزمین‌های اسلامی و ادعای فرهنگ و تمدن برتر، ارزش‌های خویش را بر شرقیان تحمیل نمودند، آنان را به حاشیه کشانیدند و به سوی دیگری‌سازی سوق دادند و از هرگونه امتیاز برابر محروم ساختند و از سوی دیگر، شرقیان به ویژه مسلمانان با برخورداری از گذشته‌ی پرشکوه و پربار،

زیر این اندیشه قرار گرفتند وتن به نظریه‌ی دیگرسازی غربیان دادند و از هرگونه باور به « خودبودگی» دور شدند و به این وضعیت گردن نهادند. تداوم این وضعیت اقبال را بر آن داشت تا برای تغییر سرنوشت شرقیان، اصطلاح‌های مزبور را مورد بازاندیشی قرار داده، به این نتیجه دست یابد؛ تازمانی که کاربرد این دو اصطلاح عوض نگردد، شرق به گذشته‌ی افتخارآمیز و جایگاه مناسب فعلی آن دست نخواهد یافت. از این‌رو شرق را در مقام « خود» و غرب را در مرتبه‌ی « دیگری» در نظر می‌گیرد و مورد استفاده قرار می‌دهد.

اقبال نیز بدین نظر است که حضور«خود»،نیازمند وجود دیگری(غیر) است تا بتواند وجودش را ثابت کند ؛ از این‌رو «خود» برای ادامه زندگی خویش « دیگری» را می‌آفریند تا پیکار در زندگی شکل گیرد و توانایی‌های او در میدان عمل متجلی شود. پس تمام تظاهر و بلندپروازی‌های آن در برابر دیگری « غیر» انجام می‌شود تا بتواند توجیهی از جمال معنوی خود را نشان دهد. بنابراین خود بدون وجود دیگری قوام نمی‌یابد و حضورش بدون آن به وجود نمی‌آید.

باید در نظر داشت که اقبال از دیگر بودگی به شدت گریزان و نسبت به آن مردم خویش را هشدار می‌دهد. او می‌گوید:« چون آیینه تجلی دیگری مباش و اندیشه‌ی دیگر بودگی را از دل و دیده فروشوی. الگوی سخن را از مردان بزرگ اسلام بردار و با آن زمینه‌ی فکری دیگربودگی را از بین ببر. در سایه‌ی فرهنگ و ارزش‌های خودی گام بردار، زیرا با فرهنگ دیگر نمی‌توانی به پیش‌بروی وبه تعالی دست یابی.

در مورد جز دیگر پرسش یعنی بازنمایی فرادستی و فرودستی در شعر اقبال، باید افزود که او اصطلاح فرودست را به حیثِ گروه اجتماعی زیرِ ستمِ فرمان‌روایان در نظر می‌گیرد و پیشینه‌ی مفهومی آن را به دوره‌های امپراتوران فارس و روم می‌رساند و اذعان می‌دارد که آن‌ها با استفاده ازشیوه‌های مختلف قدرت، گروه‌هایی مختلف را از رسیدن به فرمان‌روایی محروم ساختند وبه عنوانِ فرودست، در خدمت خویش قرار دادند و زنجیر فرودستی یا غلامی را در دستان و پاهای شان آویختند. در این زمان، کاهن و پاپ هم وارد میدان شدند و با شاهان و امیران به رقابت پرداختند و حلقه‌ی فرودست بودگی انسان‌ها را هرچه بیش‌تر پهن نمودند و آدم‌های زیادی را به این دام گیر انداختند و فطرت آنان را به پستی کشانیدند، ولی همین‌که اسلام از راه رسید؛ آزادی، برادری و برابری را در میان انسان‌ها نهادینه ساخت و حقوق طبیعی مردم را بدان‌ها بازگردانید و پای‌گاه زحمت‌کشان و رنج‌بران را در جامعه ارتقا داد و نیروی قدرت‌مندان غاصب و ظالم را از آنان گرفت و اصنام زرپرستی، فرقه‌گرایی و تبعیض نژادی را درهم شکست و امید تازه‌یی در قلب بشر دمید و امتیاز آقا و برده از بین برد و به بندگان مقام خواجگی بخشید. اما با سایه‌ی دوباره‌ی استعمار غرب در سرزمین‌های شرقی، بار دیگر روند فرودست بودگی را در کشورهای تحت استعمار احیا شد و شرقیان را به سوی فرودست بودگی کشاند و زندگی آنان را پامال کرد.

به باور اقبال در جهان امروز، مسلمانان نسبت به هر ملت‌های دیگر در معرض فرودست بودگی قرار گرفته‌اند؛ زیرا آنان نه حامی دارند و نه هم قدرت مرکزی‌یی که بتواند از حق آنان در سطح جهان دفاع کند.

و اما در باره‌ی بازنمایی هویت در شعر اقبال، پاسخ آن این‌گونه تبیین یافته است که اقبال در سروده‌های خویش، برای نشان دادن هویت اسلامی‌اش از ضمیر « ما» استفاده می‌کند تا باشد ریشه و اساس هویت خود را از دیگران متمایز سازد. او باور دارد که نخستین سازوبرگ هویت فرهنگی ما را قرآن و حکمت اسلامی تشکیل می‌دهد و این دو به عنوان مشخصه‌های متبارز شناخت ما در جهان است؛ از طریق قرآن، ذوق درون ایجاد می‌شود و به عشق، شور و شوق می‌رسیم و به وسیله‌ی حکمت پهنه‌های جهان بر ما گشوده می‌گردد. پس این دو نشانه‌های تجلی هویت اسلامی ما در جهان است.

از نظر او، هویت اسلامی رنگ جمال الهی دارد و به عنوان هویت واحد در جهان شناخته می‌شود و دارندگان آن به نام مسلمان یاد می‌کرد. این نام در حقیقت دو سوی تعریف کننده‌ی هویت را در خود دارد. ازیک سو نشان‌دهنده تمایزی است که در کل، جهان اسلام از غیر جدا می‌سازد و تفاوت آن را به طور مشخص متبارز می‌سازد و از سوی بیان‌گرتشابهی است که اقوام و ملیت‌های مختلف جهان با پذیرش آن، زیر چتر واحد جمع می‌گردند و هرگونه تفاوت‌های نژادی، زبانی و جغرافیایی را از بین می‌برند و تنها نام مسلمانی را بر خویش می‌گذارند. مگر بحث مهم اقبال در این باره این است که باهجوم غربیان بر کشورهای اسلامی و سلطه‌گری آن‌ها، این هویت واحد با دگرگونی‌های مواجه شد و مسلمانان هویت اسلامی خویش را از دست دادند و دچار بی‌هویتی گشتندند؛ چون، هجوم غرب در سرزمین‌های اسلامی با زرق وبرقی فریبنده‌یی به همراه بود که شماری را شهید عشوه‌ی خویش ساخت و هویت آنان را در معرض بی‌رنگی قرار داد؛ چنان‌که آنان هویت خویش فراموش کردند و افسون هویت غربی شدند و هیچ فکری در راه بازگشت به هویت خویش ننمودند. از این سبب بود، اقبال به آنان هشدار داد که به هویت اسلامی خود برگردید و نظم نو در جهان به‌وجود آورید؛ زیرا شما تنها جانشین خدا در روی زمین هستید.

و اما پاسخ آخرین پرسش این رساله با درنظرگیری اجزای آن، این‌گونه مشخص شد که اقبال با تأمل در احوال اجتماعی شرقیان و به خصوص مسلمانان به این نتیجه می‌رسد که آنان در دام تقلید غرب به سر می‌برند؛ چنان‌که در جاویدنامه، از نادر افشار در مورد وضعیت ایرانیان از وی می‌پرسد و او در پاسخ می‌گوید که ایرانیان پس از سالیان درازی به خود توجه کردند، اما اکنون در دامی بتان شوخ وشنگ غرب افتادند و در راه تقلید غرب قرار دارند؛ در حالی که خود شان تمدن آفرین هستند، اما به دنبال نقش غرب‌اند و گذشته‌ی خویش را در آن‌ها به جست‌وجوی می‌گیرند؛ از این رو او نه‌تنها ایرانیان را در چنین وضعی

گرفتار می‌بیند، بلکه عرب‌ها و ترک‌ها و بالاخره همه را در تقلید از غرب شیفته‌تر و سرمست‌تر نگاه می‌کند.

حال آن‌که تقلید را سبب بروزِ بیماری‌های گوناگون فکری در میان شرقیان می‌داند و همواره به آنان توصیه می‌کند که از تقلید کورکورانه‌ی غربیان دست بردارند و از آنان چیزی نخواهند؛ اگرچه تهی دست و نگون‌بخت باشند و در راه بلا هم قرار داشته باشند، زیرا ریزه‌خواهان غربی در روز قیامت، نزد پیامبر بزرگ اسلام سر افگنده خواهند بود؛ زیرا اگر آن مورد پذیرش قرار می‌داشت، پیامبر (ص) باید همان راه گذشتگانش را دنبال می‌کرد و به روش نیاکانش می‌رفت؛ در حالی که چنین نکرد.

پس اقبال مخالف جدی تقلید برای هر ملتی از دنیا؛ به ویژه امت اسلامی است. ملتی که برای رهبری دیگر ملت‌ها و ایجاد انقلاب در جهان آفریده شده است، نباید تقلید کنند، بل باید به ابتکار و نوآوری مبادرت ورزند و هرگز شخصیت و کرامت خود را بازیچه‌ی تقلید کورکورانه‌ی تمدن غرب قرار ندهند.

اقبال نه‌تنها مخالف جدی تقلید است، بلکه کسانی را که شعار پذیرش ارزش‌های غربی را سر می‌دهد، تجدد طلبان یا غرب‌گرایان می‌خواند و نسبت به آنان، سوءظن دارد که مبادا این دعوت به سوی تجدد، حیله و پوششی باشد برای تقلید از غرب. او می‌گوید:« من از رهبران تجدد خواه شرق و ساقیان سامری‌گونه ناامیدم، زیرا با جام‌های خالی و مغزهای تهی از دانش به بزم خاوران قدم نهاده‌اند». در حقیقت نه برق تازه‌یی در دامن دارند و نه از برق کهنه بهره‌مند اند.

در باره‌ی تبلور استعمارزدایی در شعر اقبال، باید تصریح کرد که اقبال روشن‌اندیشی بود که همواره مسلمانان را به مبارزه با استعمار و روحیه‌ی استعمارگری غرب تشویق و ترغیب می‌نمود و در این عرصه، هرگاه واژه‌یی بر زبانش جاری می‌شد و یا به قلم او به نمایش در می‌آمد، یک انقلاب بزرگ را درخود نهفته داشت؛ چون عصر اقبال، زمان اشغال هند و سرزمین‌های اسلامی توسط استعمارگرانی بود که طعم تلخ اسارت و جنایت را به مردم چشاندند و بد بختی نگون‌باری را به سرزمین‌های شرقی به بار آوردند و او از نزدیک شاهد این وضعیت اسفناک بود که استعمارگران غربی به کشورهای مختلف جهان هجوم می‌آوردند، سرزمین‌ها غنی را ویران می‌ساختند و مردمان آن کشور را زیر استثمار خویش خُرد وخم می‌کردند؛ در حالی که این استعمارگران غربی خویش را زیر عنوان ارمغان‌آوران تمدن و فرهنگ و نماینده‌گان عمران بازسازی معرفی می‌نمودند تا باشد زهر کشنده‌ی خویش را بر سینه‌ی مردم فروبرند و زخم ناسوری را بر پیکر ملت‌های بزرگ به‌جا بگذارند. از این سبب بود که او در پیام مشرق و در واقع در

همه اثرهای خویش بیزاری‌اش را از مدنیت و فرهنگ استعماری ابراز می‌نماید و روش جنگجویانه‌ی غربیان را با عنوان تهذیب، مورد استهزا قرار می‌دهد.

بناً او نه تنها استعمارزدایی را سرلوحه‌ی مبارزه‌هایش قرار می‌دهد، بلکه نظام سرمایه‌داری غرب را شریک تاج‌وتخت معرفی می‌کند و نظام آموزشی آن در خدمت استعمار می‌داند و نیز نسبت به برنامه‌های سازمان ملل، طرح دیگر استعمار کشورها را مشاهده می‌کند و از رفتار آنان به این نتیجه رسید که سازمان ملل برای تقسیم و به قبضه‌درآوردن سرزمین‌های مختلف؛ به ویژه تقسیم قبرها با هم رایزنی می‌کنند.

با این روی‌کرد، او ویژگی‌های استعمارگران را فریب‌کاری، دورنگی، بی‌رحمی و نامهربانی، رهزنی و بی‌عدالتی، نادیده انگاری، بی‌ضررنمایی، میانجی‌گری، محکوم انگاری، پیمان‌شکنی و تصنع‌گرایی توصیف می‌کند و با این توصیف، زمینه‌های گسترش استعمار، شعارهای دل‌انگیز استعمارگری ، هدف‌ها و دستآوردهای استعماری، پیامدها و نیز راه‌های استعمارزدایی را یکایک بررسی می‌نماید و نسبت به حضور شوم آنان هشدارهای برآمده از زندگی عینی ملت‌های مختلف جهان را تذکر می‌دهد.

همین‌گونه در بحث تبلور بازیابی خودی بیان شده است که اقبال بدین نظر است که مسلمانان از سه سده بدین‌سو دچار زبونی شده‌اند و پس از آن زمان، اندیشه، سرشت و ذوق شان به پستی گرایید وپستی اندیشه و نیز نفاق درونی، سبب تشدید خودبیگانگی در میان شان گردید؛ چنان‌که زندگی دارند، ولی سوز و ذوق زندگی از آنان رخت بسته است. مکتب و مدرسه هم در آنان ذوقی ایجاد نمی‌کند. از مقام و جایگاه واقعی شان بی‌خبرافتاده‌اند و شوقِ انقلاب هم در آن‌ها دیده نمی‌شود.

بناًبراین، علامه‌ی لاهور، خودبیگانگی را به عنوان یک امر مسلم در میان مسلمانان دانست و برای بازیابی آن بحث بازگشت به خویشتن را مطرح ساخت، اما بازگشت به خویشتن او به معنای بازگشت به اسلام است، ولی اقبال مرتجع و جاهل نبود که آرزوی بنیادگرایانه داشته باشد و بخواهد که مسلمانان را به زندگی و رسم‌ها و سنت‌های تاریخی و زوال یافته و مادون مدرن بازگرداند که این محال اندیشی است. او می‌خواست اسلام را با این عصر بازآورد نه این که مسلمانان را به گذشته بازگرداند. بنابرهمین سبب است که او خاطرنشان نمود، بازگشت به خویشتن یکی از رهنودهای مهم دین اسلام است که مسلمان باید به آن پی ببرد و به اسرار درونی خویش آگاه شود و از خود بیگانگی رهایی یابد، چون در آیین مسلمانی به هیچ‌وجه خود بیگانگی و زندگی در جهان دیگری جای ندارد.

پس با برشمردن پاسخ‌های این رساله، نکته‌ی دیگری را نیز باید مشخص کرد و آن اثبات و یا رد فرضیه‌هایی است که در رساله‌ی مسجل شده است.

قسمی که از بررسی‌های این رساله برمی‌آید، فرضیه‌های این رسال در کل تایید گردیده‌اند؛ به گونه مثال فرضیه‌ی نخست از تحلیل عنوان‌های ویژگی‌های عصر اقبال، بیداری و جای‌گاه آن در شعر اقبال و نیز خودبیگانگی و خویشتن‌یابی در شعر اقبال ، فرضیه‌ی دوم از توضیح فصل سوم رساله، فرضیه‌ی سوم از تبیین عنوان‌های شرق و غرب در شعر اقبال، فرضیه‌ی چهارم از تشریح عنوان‌های خود و دیگری در شعر اقبال و فرادستی و فرودستی در شعر اقبال و نیز هویت در شعر اقبال و بالاخره فرضیه‌ی پنجم از بررسی عنوان‌های استعمارزدایی و تقلیدگریزی در شعر اقبال اثبات شده‌اند.

۷،۴. مناقشه

اگر به مطالعات پسااستعماری تأمل کنیم و مفهوم‌های کلیدی آن را با مفهوم‌های شعر علامه اقبال بسنجیم، مشابهت‌های غیرقابل اهمالی میان آن نظریه و اندیشه‌ی اقبال لاهوری به نظر می‌آید؛ چنان‌که در برخی اندیشه‌ها اقبال در کنار فرانتس فانون، ادوارد سعید، گایاتری اسپیواک و هومی بهابها قرار می‌گیرد و حتا از نگاه زمانی از همه‌ی آن‌ها جلوتر می‌ایستد. باوجود آن‌که پژوهش‌گران این حوزه، به نقش او در تکوین و تکامل مطالعات پسااستعماری اشاره نکرده‌ند و نام او را هم در میان نظریه‌پردازان این عرصه به زبان نیاورده‌اند، مگر بنابر دلیل‌های آتی او را می‌توان در شمار نظریه‌پردازان برجسته‌ی مطالعات پسااستعماری قرار داد و نقشش را متبارز تلقی نمود:

نخست این‌که اگر مطالعات پسااستعماری را یکی از اصطلاح‌های به کار رفته در باره‌ی روشن‌فکرانِ فعالِ جهان سوم، در دانشگاه‌های « جهان اول» بدانیم، اقبال نیز از روشن‌فکرِ فعالِ جهانِ سوم در دانشگاه‌های جهان اول است که فعالیت‌های پژوهشی و تدریسی را در دانشگاه‌های غرب به ثبت رسانیده و از نزدیک با فیلسوفان و دانش‌مندان بنام معاصر غرب از جمله؛ براون، نیکلسون، مک‌تاگارت... آشنا بوده است و یا اگر تم اصلی مطالعات پسااستعماری را استعمارزدایی و پاسخ‌های چند وجهی فلسفی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی به استعمارگرایی تلقی کنیم، بدون شک اقبال یکی از نخستین کسانی است که همواره مسلمانان را به مبارزه با استعمار و روحیه‌ی استعمارگری فرامی‌خواند و آشکارا اعلان می‌کند که استعمار غرب، زیر عنوان نمایندگان عمران و بازسازی و ارمغان‌آوران تمدن و فرهنگ و در نقاب دموکراسی و جمهوری و در چارچوب قانون‌های بین‌المللی به کشورهای مختلف هجوم می‌آورد و با ویران کردن سرزمین‌های غنی، سرمایه‌های آنان را به غارت می‌برد و خود آنان را زیر استثمار بیش از حد خُرد و خمیر می‌کند. هم‌چنان باتردستی‌ها و دورنگی‌های خویش، دل ساده‌اندیشان شرق را فریب می‌دهد، آنان را چون شاهین بی‌رحم شکار می‌کند، مال و ثروت شان را چون رهزنان از کف شان می‌ستاند و خود را گرگی در پوستین بره جا می‌زند. آزادی شان را سلب می‌نماید، نفاق و جنگ و خون‌ریزی را در میان شان به راه می‌اندازد و در

آخر به عنوان میان‌جی وارد کشورهای آن‌ها می‌گردد تا به جنگ و نزاع‌ها پایان بخشند، در حالی این کار آنان دروغ و فریب و اغفالی بیش نیست و نباید به آن تن داد و اعتماد کرد؛ زیرا استعمار در صدد کام‌روایی دایمی و استثمار مردم در جهان است و برای رسیدن به این هدف خون ملت‌ها را می‌ریزاند و سرزمین‌شان را نابود می‌سازد و تمام ارزش‌ها و زیربناهای یک ملت را از بین می‌برد و در لباس پیش‌رفت، آدم‌دَری و غارت‌گری می‌کند و فقر و بی‌چارگی را به میراث می‌گذارد. از این سبب نباید به هیچ پیمان آن امیدوار بود، بل در برابر آن انقلاب کرد و مبارزه نمود و هیچ ترسی در خود راه نداد؛ زیرا ترس از دشمن سبب ترک عمل و غارت زندگی می‌شود. اگر ترس در وجود کسی جا بگیرد، زندگی را راکد و بی‌تحرک، طبیعت را کم‌زور، دل و دست را لرزان، پا را بی‌طاقت و دماغ بی‌فکر می‌سازد. هم‌چنان اگر دشمن نشانه‌های ترس را بر جبینت مشاهده کند، شمشیرش کارا می‌شود و نگاهش چون خنجر ترا از بین می‌برد. پس ترس از دشمن همانند بندی‌ست، در پا. پس با نترسی به استعمار نه بگویید، حاجتی آن نبرید و نقش آن را از تمام صحنه‌های زندگی محو کنید و به استقلال سیاسی، اقتصادی و فرهنگی برسید و وحدت و یک-پارچگی دایمی را در میان خویش به‌وجود آورید.

دوم آن‌که اگر شرق‌شناسی را به حیث یکی از کلیدی‌ترین مفهوم نظریه‌ی پسااستعماری- که در آن زبان‌ها و فرهنگ شرق را مطالعه می‌نماید و به صورت نهاد فراگیری که برای رسیدگی به شرق و اعمال قدرت برآن ایجاد شده و این امکان را در اختیار غرب گذاشته تا با ارایه‌ی تصویرهای کاذب، تمام ارزش‌ها و تمدن شرق را مطرود بداند و خود را حامل تمدن و ارزش‌های انسانی قلم‌داد کند- در نظر بگیریم، اقبال با تمام ظرفیت در برابر آن می‌ایستد و آن را مردود می‌داند و بالعکس تمدن اسلامی را بر آن ترجیح می‌دهد. او می‌گوید:« اساس تمدن اسلامی بر حقایقِ استوار، بنا یافته و از رنگی دون پایگی مبراست. ماهیت واقعی این تمدن چنان درخشان است که غروب آن هم‌چون طلوع تمدن‌های دیگر تلقی می‌گردد. از ویژگی دیگری آن این است که بستر مناسب زندگی را برای بشر امروز فراهم می‌نماید و اساس آن بر حقیقت انسانی استوار است.

چنان‌که در جای دیگر در این باره تاکید می‌کند دنیای صنعتی با دانش‌ها و پدیده‌های جدید خود از طریق مسلمانان صاحب بزرگی و افتخار گردید و از گِل وجود آن‌ها بود که توانست به پیش‌رفت‌های خوبی نایل آیند و اولین بار پیامبر اسلام(ص) بود که حرف اقرأ را که آغاز فراگیری دانش‌های جدید است به مسلمانان تعلیم داد و آن‌چه را که بعدا غرب دانست، از طریق مسلمانان بود و در بازسازی اندیشه‌ی دینی هم‌چنان تاکید می‌کند که درخت دانش مهم‌ترین هدیه‌ی تمدن اسلام به دنیای جدید بود، ولی زمان فراوانی صرف شد تا بار این درخت رسیده شود. اندکی پس از آن‌که فرهنگ آندلسی در ظلمت فرورفت،

غولی را که در دامنش پروریده بود، هم‌تراز با قدرت او سر برآورد. تنها دانش اسلامی نبود که اروپا را به زندگی بازگرداند. تاثیرهای فراوان دیگری هم از تمدن اسلامی وجود داشت که اولین روشنایی را به زندگی اروپاییان بخشید. حتا یک مورد از رشد فرهنگی در اروپا نمی‌توان سراغ کرد که نشانی از تاثیر قطعی فرهنگی اسلامی در آن نباشد، این تاثیر در هیچ موردی آن‌قدر جلوه نمی‌کند که در پیدایش نیرویی که سبب تشکیل قدرت معنوی برجسته و پایداری دنیای جدید شد و منشای مهمی در پیروزی آن به شمار می‌آید و این همان دانش‌های طبیعی و روح علمی است(لاهوری، بی تا: ۲۲۶).

همین‌گونه او به خطاب سیدسلیمان ندوی چنین نوشت: « هرچند از نظرمن، توجه نسل جوان به غرب مسأله‌ی مهمی نیست؛ زیرا فرهنگ جدید اروپا همان تمدن پیشرفته‌ی اسلامی است. اروپا دکارت را بانی فلسفه‌ی جدید می‌پندارد و براساس آن اصل‌ها، دانش‌های جدید را بنیان می نهد، ولی اگر اصل‌های دکارت را با احیاء علوم غزالی مقایسه کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که غزالی سال‌ها پیش این اصل‌ها را توضیح داده بود. به همین صورت ، کتاب کمیدی الهی دانته از افکار محی‌الدین ابن عربی مایه دارد.

دانش‌مندان اروپا « بیکن» را بانی و موجد منطق می‌دانستند که با رجوع به تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، به این حقیقت پی‌می‌بریم که از این دروغ بزرگ‌تر تا به حال در تاریخ اروپا نگفته‌اند.زیرا پیش از همه «یعقوب کندی» که مسلمان منطقی بود، به منطق ارسطو اعتراض کرد. لذا به این نتیجه می‌رسیم که اروپا، مدت‌ها قبل از بیکن، از منطق استقرایی مسلمانان آگاهی داشت.

از نوشته‌های نصیرالدین توسی، روشن می گردد که ریاضی‌دانان مسلمان از سده‌های میانه به نتایجی دست یافتند که هنگام تفسیر ریاضیات یونانی در اروپا از آن‌ها استفاده می‌شد و بدین ترتیب ریاضیات جدید را بنیان نهادند. علاوه بر این صوفیان مسلمان، سالیان دراز بود که تعدد زمان و مکان را قبول داشتند و بعد یک مکان را بیش‌تر از سه می‌دانستند، قبل از هرکس در اروپا کانت، فیلسوف آلمانی به این نکته توجه کرد، ولی صوفیان مسلمان پنج یا شش سده پیش به این مسأله پی بردند(اقبال، ۱۳۷۲: ۵۰۲-۵۰۳).

همین موضوع را در مثنوی مسافر هم، بیان می‌دارد و می گوید که درخت دانش، غربی نیست؛ اسلامی است و به وسیله‌ی مسلمانان پی‌ریزی و سپس به اروپا راه یافته است و در آن‌جا به بار و بری نشسته است. ولی از نظر او زمانی که شرق در خواب معنوی قرار داشت، اروپا به این مسایل شرقی توجه کرد و توانست خود را در وضعیت به‌تری برساند. او می‌نویسد: « اروپا در سراسر سده‌های خواب‌زدگی فکری مان به طور جدی روی مسایل باارزشی که فیلسوفان و دانش‌مندان اسلامی با اشتیاق تمام به آن دل‌بسته بودند، اندیشه گماشت.

و در پس چه باید کرد همه خاطر نشان می‌سازد که تمدن امروز غرب، از تجربه‌های زندگی مسلمانان منشای گرفته است و آنان به عنوان نخستین معماران و شارحان آن تمدن بوده‌اند، اما زمانی که این تمدن در دست غربیان پروریده شد، به بتِ نازی تبدیل گشت که شرف و عزتِ پربارِ خویش را ازدست داده و به راه نادرستی گام برداشت.

با این واکنش‌ها به شرق‌شناسان به گوش‌زد می کند که با نگاه به‌تری به شرقیان بنگرند و شرقیان را بی‌تمدن، وحشی، نابالغ ... ندانند و نقش شان را در پیش‌رفت و توسعه‌ی تمدن جهانی نادیده نگیرند وبی‌جهت آن‌ها را خوار و ذلیل تصور نکنند.

سه؛ اگر اندیش‌مندان مطالعات پسااستعماری، خاستگاه استعمار را امپریالیسم و دلیل امپریالیسم‌خواهی را سرمایه‌داری می‌دانند که در این صورت حرکت منظمِ سرمایه‌داری به سوی امپریالیسم و از امپریالیسم به سوی استعمارگری در جریان بوده، اقبال سال‌ها پیش از شکل‌گیری نظریه‌ی پسااستعماری در دفتر «پس چه باید کرد»، بیان می کند که استعمار به عنوان عامل درد و رنج و جاری ساختن خون‌های انسان‌ها در جهان، به سیر امپریالیسم پاسخ مثبت داد و زمینه‌ی به‌تری را برای بهره‌کشی نظام سرمایه‌داری فراهم نمود. از این نگاه نظام سرمایه‌داری غرب، شریک تاج و تخت‌است و از دیدگاه دیگری، سرمایه‌داران در جهان به عنوان پیش‌قراولان استعمار یا استعمار اقتصادی عمل نمودند و زمینه‌ی استعمار سیاسی، نظامی و فرهنگی را برای دولت‌های استعمارگر مهیا ساختند و از سوی دیگر امپریالیسم، سیر اشتهاناپذیر سرمایه‌داران، برآورده ساخت و سهولت‌هایی را جهت از بین بردن مانع‌های مرزی کشورها، از برابر سرمایه‌داران برداشت.

چهار؛ اگر با پیدایی جهانی شدن، دگرگونی در ساخت‌های اجتماعی، نوعی بحران هویت پدید آمد که در بین بسیاری از مردم، احساس زایل شدن هویت‌های فرهنگی، قومی، دینی وملی را به‌وجود آورد و جمعی از نویسندگان و رهبران جهان در قبال جهانی شدن عکس العمل نشان دادند و با قرائت پسااستعمارگونه در پی هویت‌یابی و حفظ هویت خویش شدند، اقبال در خط مقدم آنان قرار گرفت؛ زیرا او در جاهای مختلف دیوان خویش از هویت باختگان شرقی می‌خواهد که آیینه‌وار به دنبال بازتاب هویت دیگران نباشند و از دیده و دل این آرزو را فروشویند و هویت غربی را با نور اسلام از بین ببرند و به هویت خویش برگردند.

هم‌چنان در چه باید کرد، به طور عموم از شرقیان می‌خواهد که به خود بیایند و بیزاری خویش از هویت غربی ابراز بدارند، چون بدون ترک هویت غربی نمی‌توانند صفای و صدف گذشته را احیاء کنند وپرچم نورانی هویت اسلامی شان را در جهان بر افراشته سازند و قوت پایدار را در بین شان پدید آرند.

پنج؛ اگر فرانتس فانون نخستین بار مفهوم تقلید را مطرح کرد و گفت: رفیق‌ها قصه‌ی اروپا بری همیشه به سر رسیده است، راه دیگر باید جست. ما امروز به هرکاری توانایی داریم به شرطی که میمون‌وار از اروپا تقلید نکنیم و هم بدان شرط که آرزوی رسیدن به اروپا و اروپایی شدن وسوسه‌مان نکند.
...تصمیم بگیریم از اروپا تقلید نکنیم. گام‌های‌مان را در راه نو بنهیم و مغزهای‌مان را در جهت تازه به کار اندازیم. بکوشیم آن انسان جامعه را که اروپا از ساختنش ناتوان مانده، بسازیم.

...بنابراین، رفیق‌ها خود را حراج‌گذار اروپا نکنیم و با ساختن دولت‌ها و نهادها و جامعه‌های با الهام از اروپا و به شکل اروپا به اروپا باج ندهیم.

انسانیت از ما انتظار دیگری دارد، انتظاری غیر از این تقلید سراپا وقیح و کلاغ‌وار و جز این تقلید که به ما شکلی مضحک می‌بخشد.

اقبال، سال‌های پیش از فانون از شرقیان خواست که از تقلید کورکورانه‌ی غربیان دست بردارند و از آنان چیزی نخواهند؛ اگرچه تهی دست و نگون‌بخت باشند و در راه بلا هم قرار داشته باشند، زیرا او تقلید را مرگ ابدی می‌خواند. البته نه مرگی که انسان به خاک رود و از این دنیا رخت بندد، بلکه مرگِی که اراده، آرمان‌ها و خواسته‌هایش را به زیر خاک می‌کند و اراده‌ی دیگری را در پیکرِ خود متجلی می‌سازد.

در رموز بی‌خودی تاکید می‌کند که اگر واقعا مسلمان استی، از غیر بی نیاز شو وخویش را منشای نیک‌بختی برهمگان ساز و دست گدایی از آستین بیرون نیاور و نانی از کف دونان مخواه؛ چون تو یوسفی و ارزشت بس گران است و کسی نمی‌تواند بهایت را برآورده سازد و اگر امروز موری گشته‌ای و بال و پری هم نداری، نیازی به سلیمان مبر و بی‌نیازی را در زندگی اختیار کن.

و یا اگر فانون نخستین بار بحث خودبیگانگی را در کتاب پوست سیاه، صورتک‌های سفید در مورد سیاهان مطرح ساخت و سپس آن به عنوان درد بی‌درمان در مطالعات پسااستعماری یاد شد که استعمار با خلع سلاح کردن فرد و جامعه آنان را آماده‌ی پذیرش دگرگونی عمیق و هویت جدید می‌سازد، اقبال در برابر آن می‌ایستد و ندای بازگشت به هویت را سر می‌دهد و از شرقیان می‌خواهد که خویشتن خویش را بازیابند؛ زیرا بازگشت به خویشتن یکی از رهنمودهای مهم دین اسلام است که مسلمان باید به آن پی ببرد و به اسرار درونی خویش آگاه شود و از خود بیگانگی رهایی یابد، چون در آیین مسلمانی به هیچ‌وجه خود بیگانگی و زندگی در جهان دیگری جای ندارد.

شش؛ اگر نگاه جزیی به اندیشه‌های چندتن از بنیان‌گذاران مطالعات پسااستعماری بیندازیم و دیدگاه آنان را با اندیشه‌های اقبال بسنجیم، شباهت نزدیک میان نظریه‌های اقبال و آنان به چشم می‌خورد؛ به عنوان مثال

اگر اسپیواک اصطلاح « دیگر سازی» را وضع کرده و بدین نظر است که گفتمان امپراتوری، «دیگری‌ها»یش را به‌وجود می‌آورد تا سوژه‌ی «ارباب نایل شده‌یی» شکل گیرد، اقبال گفته بود که استعمارگران با تسلط بر سرزمین‌های اسلامی و ادعای فرهنگ و تمدن برتر، ارزش‌های خویش را بر شرقیان تحمیل نمودند، آنان را به حاشیه کشانیدند و به سوی دیگری‌سازی سوق دادند و از هرگونه امتیاز برابر محروم کردند و از سوی دیگر، شرقیان به ویژه مسلمانان با برخورداری از گذشته‌ی پرشکوه و پربار که زیر این اندیشه قرار گرفتند وتن به نظریه‌ی دیگر سازی غربیان دادند و از هرگونه باور به « خودبودگی» دور شدند و به این وضعیت گردن نهادند

ویا اگر اسپیواک مساله‌ی فرودست را وارد مطالعات پسااستعماری ساخت و اعتقاد داشت که امپریالیسم همواره زنان سیاه پوست و « جهان سوم» را به حاشیه‌ی قدرت می‌راند و آنان را از جایگاه اصلی خودشان بیرون می‌سازد، اقبال نیز تاکید می‌ورزد که با گسترش سایه‌ی استعمار در سرزمین‌های شرقی، روند فرودست بودگی در کشورهای تحت استعمار احیا شد و شرقیان را به سوی فرودست بودگی کشاند و زندگی آنان پامال کرد؛ زیرا استعمارگران، فرادست‌پروری را به عنوان فرایند تکاملِ فرودست بودگی معرفی کردند و محدودیت‌هایی را نیز برای ابراز بیان آنان در کشورهای زیر سلطه وضع کرده‌اند تا مانع صدای آنان شوند و حتا در برخی کشورهای به ویژه در هند، تنها به خفه‌نمودنِ صداهای مردم اکتفا کردند، بل چنان آن را زیر ستم کشیدند و حق شان پامال نمودند که گویی آنان در روی زمین جای ندارند و باید به زیر بحر بروند و یا هم‌چو کشتی، انتظار به فرمان آنان باشند. او در ضرب کلیم گوید:« استعمارگران، کشاورزان را به مرده‌یی استفراغ شده‌یی تبدیل ساخته بودند که گویی گور و کفنش هنوز زیر زمین نهفته است. اگرچه به ظاهر مشغول کندن و شخم زدن زمین است، ولی در واقع می‌کوشد به کفنش دست یابند.

با توجه به دلیل‌های ارایه شده، اقبال لاهوری را می‌توان در شمار نظریه پردازان مطالعات پسااستعماری قرار داد، مگرتا جایی‌که نگارنده به جست‌وجو پرداخت، نویسندگان نام او را در میان اندیش‌مندان این حوزه ذکر نکرده‌اند و این‌که چرا پژوهش‌گران از نام و نقش وی ذکری به عمل نیاورده‌اند، معلوم نیست. ولی از آن‌جایی‌که اندیشه‌های او در چارچوب شعر بیان شده و آن از نظم و رسم نثر پیروی نمی‌کند و هم بیش‌ترین تجلی‌هایش به زبان فارسی بوده است، شاید یکی از عامل‌ها باشد، ولی احتمال دیگر نویسنده این است که غربیان برای فریفتن ملت‌های جهان و تظاهر به ناخشنودی خویش نسبت به عمل‌کرد استعمارگرانه‌ی شان، در همه جا تاکید نمودند که نقد استعمار از دانش‌گاه‌های آنان برخاسته است واز این سبب از نقش منتقدان بنام شرقی انکار کردند، اما باوجودآن، پرسشی‌که در ذهن تداعی می‌شود این است که مگر اسپیواک و هومی بهابها به عنوان نظریه‌پردازان مرزبوم وی، بی‌هیچ توجهی

از کنار اندیشه‌های او گذشتند و از آن بی‌خبر بوده‌اند؟ در حالی‌که شعرهای او در زمان زندگی‌اش، به دست بزرگ‌ترین دانش‌مندان غربی به زبان‌های غربی برگردان شد. بناً پرسش‌های مزبور و برخی مسأله‌های دیگری در انتظار توضیح و تبیین است. امیدوارم، پژوهش‌گران بعدی بتوانند به آن مسأله‌ها تعمق کنند و به تحلیل آن‌ها بپردازند.

۷،۵. محدودیت‌های پژوهش

باید گفت که پژوهنده در جریان پژوهش با محدودیت‌هایی روبرو بوده است که تلاش نموده تا آن‌ها را از میان بردارد و به آن‌ها فایق آید، ولی شماری از آن‌ها تا پایان پژوهش دست‌نیافتنی باقی ماند. از جمله مواردی که دست پژوهش‌گر، برای از میان‌برداشتن آن کوتاه بود، در زیر به آن اشاره می‌شود:

۱. عدم تسلط کامل بر زبان انگلیسی و این سبب شد تا نویسنده نتواند از منبع‌هایی که در باره‌ی مطالعات پسااستعماری به آن زبان نگارش یافته بود، دست یابد و در قسمت مبانی نظری از آن‌ها استفاده کند. اگرچه برخی آن‌هایی که به زبان فارسی دری برگردان شده بود و به لطف یکی از استادان ورجاوند، در اختیار بنده قرار گرفت و پژوهنده توانست از آن‌ها استفاده کند، ولی باید اعتراف کرد که از آن‌جایی‌که مطالعات پسااستعماری یکی از نظریه‌های جدید است، دست‌رسی بر منبع‌های این نظریه، در کشور ما خیلی‌ها محدود و حتا نادر به نظر می‌رسد .

۲. عدم آشنای به زبان اردو که این موضوع پژوهنده را وا داشت تا جهت دست‌رسی به شعرهای اردوی اقبال به جست‌وجوی برگردان‌های این شعرهای به زبان فارسی دری رود تا آن‌که ترجمه‌ی منظوم کلیات اردوی اقبال که توسط محمد افسر رهبین، شاعر افغانستانی در اختیار بنده قرارگرفت و نویسنده توانست از آن استفاده نماید.

۳. فراهم نشدن فرصت پژوهشی در یکی از پژوهشکده‌های اقبال؛ در آغاز پژوهنده امیدوار بود که با انتخاب این موضوع، فرصت‌های مطالعاتی در دانشگاه اقبالِ کشور پاکستان فراهم می‌گردد و نگارنده می‌تواند بر بیش‌ترین منبع‌هایی که در مورد اندیشه‌های او نگاشته شده، دست پیدا کند و در جهت پربار شدن این رساله از آن استفاده نماید، اما بنابر محدودیت‌های جهانی کرونایی و مقدور نشدن با هزینه‌های شخصی و به دنبال آن، سقوط دولت افغانستان این مأمول محقق نشد و این همه محدودیت حل نشده باقی ماند.

۷،۶. کاربرد نتیجه و استفاده‌کنندگان از آن‌ها

از آن‌جایی اندیش‌مندان مطالعات پسااستعماری، گفتمانِ مسلطِ استعمار را که از طریق تصویرهای خیالی و توصیف‌های به ظاهر واقعی که ادعای شناخت مشرق‌زمین را دارند و در آن شرق را به عنوان « دیگری» فرودست که قادر به اداره‌ی خود نیست و غرب باید آن را اداره کند و برای آن نظامی درست نماید و

برایش قانون بسازد، به چالش کشدیدند و همواره در مطالعات خویش به ضرورت بازخوانی تاثیرهای تفکر غربی بر نحوه‌ی زندگی شرقی و بازگشت به اصل‌ها و ارزش‌های فرهنگی خویش و این‌که جامعه‌ها را دعوت کرده‌اند که با بازگشت به خویشتن از تقلید الگوهای فرهنگی غربی دست بشویند و نقش استعمار از تمام عرصه‌های زندگی بزدایند تا تجربه‌های معاصر تمدن غربی فراموش گردد، فراخواندند.اقبال نیزچنین فراخوانی دارد که کاربرد آن همه شرقیان را در بر می‌گیرد و نتیجه‌های موثری بر زندگی آن‌ها می‌گذارد؛ چنان‌چه او به عام مردم شرق می‌گوید که به غرب امیدی نبندند و به دنبال چاره‌گری مسیحایی آن نباشند؛ زیرا بیش‌ترین مشکل و دردهای پنهانی بشریتِ جهان امروز ناشی از سلطه‌گری‌های غرب و سیاست‌های استعماری و نفاق‌افگنانه‌ی آنان است. شمشیر غارت‌گری آن در کشتن انسان و چپاول اموال و نیز نابودی آبادی روی زمین، چنان چابک است که دَمِ افرشته مرگ را هم می‌گیرد. پس نتیجه این پژوهش به اعم شرقیان گوش‌زد می‌کند که در تعامل و ارتباط با غربیان جانب هوشیاری و آگاهی را در نظر داشته باشند و بدانند که عاملِ بخشی از مشکل‌های امروزی آنان استعمار غرب است. از این رو، اتکا وتقلید نابه‌جا از آنان نه‌تنها دردی از آنان را درمان نمی‌کند، بل رنج‌های زیادی را وارد زندگی شان می‌سازد.

برای رهبران جهانِ غیر غرب هم اعلان می‌داردکه غرب ناقض پیمان‌ها و قراردادهایی‌ست که با شما می‌بندد؛ زیرا غربیان به هیچ پیمان و قراردادی پابند نیستند. آنان یک چیز از شما می‌خواهند و آن غلامی شماست، ولی باخبر که هرگز به غلامی آنان تن ندهید؛ چون‌که غلامی بدترین نوع زندگی در روی زمین است و مرگ غلام هم زشت‌ترین مرگ روی زمین؛ مرگی‌یی که حتا مار و گژدم و دام و دد هم نمی‌پذیرد. هم‌چنان مرده‌ی غلام هم منفورترین جسمی است به خاک می‌رود؛ چنان‌که گور هم از آن نفرت می‌کند و از او می‌خواهد که خاکش را آلوده نسازد.

هم‌چنان به نخبگان سیاسی و نهادهای علمی و فرهنگی نیز تاکید می‌دارد که فریفته‌ی غرب و شعارهای میان‌تهی غرب نشوند و خویشتن در دام خودبیگانگی، بی‌هویتی و تقلید نیندازند، بل با شعارِ بازگشت به خویشتن فرهنگی و خود باوری، استقلال را پدید آرند تا شکوه و بزرگی گذشته احیا گردد. از این‌رو کاربرد این پژوهش محدودیت‌های گروهی، زبانی و جغرافیایی را عبور می‌کند و به کلیت عام شرقی به صورت خاص اسلامی و نهادهای آن توجه می‌کند و نتیجه‌های پرباری عاید این کلیت می‌نماید.

و اما در پایان، این پژوهش به عنوان یک الگوی پژوهشی کاربرد خواهد داشت تا نهادها و شخصیت‌های علمی با در نظرگیری آن، اثرهای آفریده شده در کشور را با این الگو مورد تحلیل و بررسی قرار دهند.

۷،۷. پیشنهادها

از این‌که پژوهنده‌ی این پژوهش عضو کدر علمی یکی از نهادهای کشور است، لازم می‌داند تا پیشنهادهای مشخصی را خدمت وزارت تحصیلات عالی و نهادهای زیر مجموعه‌ی آن پیشکش نماید:

۱. به وزارت تحصیلات عالی کشور پیشنهاد می‌شود تا مضمونی زیر عنوان« اقبال‌شناسی» وارد نصاب علمی کشور؛ به‌ویژه دیپارتمنت‌های زبان و ادبیات فارسی دری و علوم سیاسی نماید؛ زیرا مبرمیت آن در هر دوره و به گونه مشخص در زمان فعلی به این می‌ماند که قطره‌یی در کام تشنه‌یی بریزیم تا زندگی‌اش برگردد و سلامتی‌اش تداوم یابد. بنابراین، آشنایی با اقبال و اندیشه‌هایش، نقش همین قطره را در پرورش نسل امروز و نظام آموزشی دارد.

درباره‌ی پیشنهادم به دیپارتمنت فارسی دری، ایجاب می‌کند که اهم آن را در چند نکته فشرده سازم:

یک؛ اقبال وارث راستین مولاناست تا جایی‌که اقبال‌شناسان او را « مولوی معاصر» خطاب کرده‌اند و عرفان او را عرفان پویا و زندگی ساز معرفی نموده‌اند؛ عرفانی‌که با فنا و انزوا سر سازش ندارد، تپش و تلاشِ رسیدن به شکوه و بزرگی را در خود می‌پروراند.

دو؛ از سوی دیگر غزل‌های او کم‌تر تفاوتی با غزل‌های حافظ دارد و گفته شده که اندک کسانی می‌توانند میان غزل‌های او و غزل‌های حافظ تمایز قایل شوند.

سه؛ شعر اقبال و در کل اندیشه‌ی او نسل ادبیات پیما را نه تنها با این دوشاعر بزرگ ادبیات فارسی آشنا می‌سازد، بل با بزرگان دیگر ادبیات فارسی دری؛ چون فردوسی، نظامی، سعدی، بیدل... پیوند می‌دهد.

چهار؛ از مهم‌ترین وجهِ دیگر شعر او این است که شعر را در خدمت بیدارسازی شرقیان؛ به‌ویژه مسلمانان قرار داده است؛ از این سبب شعر او خودباوری و اعتماد به نفس را در جوانان پدید می‌آورد و خودبیگانگی را از آنان دور می‌سازد و هم آنان را به سوی بازگشت به فرهنگی اسلامی و هویتی شرقی و شکوه و عظمت گذشته فرامی‌خواند. بنابراین، نیاز است تا مضمون« اقبال شناسی» وارد نصاب علمی گردد.

در مورد مبرمیت پیشنهادم به علوم سیاسی، ذکر این نکته نیاز است که در تاریخ شرق اسلامی شخصیت‌های کم‌تری چون اقبال را داریم غرب و شرق بشناسد و معرفی کرده باشد، ولی از همه مهم، شاید هیچ‌کسی چون اقبال را نتوان یافت که با دید ژرف و بی‌طرفی کامل عیب‌های تمدن غربی را بازگو نکرده است و آن را مورد انتقاد قرار نداده باشد.

۲. هم‌چنان پیشنهادم به وزارت تحصیلات عالی و نهادهای زیر مجموعه‌ی آن در مورد مطالعات پسااستعماری این است که زمینه‌ی مناسب مطالعات پسااستعماری و معرفی آن را هموار سازند تا

پژوهش‌گران بتوانند اثرها نوشته‌های آفریده شده‌ی امروز و دهه‌ها و حتا سده‌های گذشته‌ی این دیار را در چارچوب آن به تحلیل بگیرند تا باشد نقش استعمار، به کمک ادبیات از لایه‌های زیرین جامعه زدوده شود.

۳. از پژوهش‌گران نهادهای علمی و بیرون آن می‌خواهم که پژوهش‌های خویش را در چارچوب همین مبانی نظری گسترش و توسعه ببخشد؛ زیرا کشور ما طی ده‌ها مورد هجوم امپریالیسم غرب واقع شده و تاثیر پیدا و پنهانی آن در نوشته‌های نویسندگان کشور به‌جا مانده است. اگر بخواهیم از تاثیر پیدا و پنهان آن و واکنش مردمان این سرزمین نسبت به آن آگاه شویم، باید آن همه را بر اساس نظریه‌ی پسااستعماری بررسی نماییم.

۴. هم‌چنان به پژوهش‌گران حوزه‌ی مطالعات پسااستعماری و اقبال‌شناسی نیز پیشنهاد می‌کنم که بررسی‌ها و تحلیل‌های خویش را روی نقش تکوینی اقبال در باره‌ی نظریه‌ی پسااستعماری تمرکز دهند تا باشد جای‌گاه او در عرصه‌ی نظریه‌پردازان این حوزه مشخص شود.

۵. در پایان خوانش این رساله و رساله‌های همانند آن را برای همه کتاب‌خوانان پیشنهاد می‌کنم تا نکته‌های سودمند بیش‌تر شود و کاستی‌های آن کاهش یابد.

منبع‌ها و ماخذها

۱. آذرنیوشه، عباس‌علی.(زمستان ۱۳۹۳). « نقش کمپانی هند شرقی انگلیس در تشدید کشمکش‌های استعماری». فصلنامه‌ی مطالعات شبه‌قاره‌ی دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال ششم، شماره‌ی بیستم.

۲. آل احمد،جلال.(نسخه‌ی الکترونیکی). غرب‌زدگی. سایت انترنیتی تاریخ ما یا Tarikhema.ir

۳. آل احمد، جلال.(۱۳۹۴). « نقد پسااستعماری داستان بلند سرگذشت کندوها». فصلنامه‌ی علمی‌پژوهشی کاوش‌نامه، سال چهاردهم، شماره‌ی ۲۷.

۴. اباذری، یوسف و ندا میلانی.(زمستان ۱۳۸۴).« بازنمایی مفهوم غرب در نشریات دانشجویی». فصلنامه‌ی علوم اجتماعی، شماره‌ی ۲۶.

۵. احمدی، محمد عزیز و دیگران.(بهارو تابستان ۱۳۹۳).« توسعه به مثابه سلطه، کاوشی در آرای ادواردسعید». دوفصلنامه‌ی جامعه‌شناسی اقتصادی و توسعه، سال سوم، شماره‌ی اول.

۶. اختر، محمد سلیم.(۱۳۷۷). « اسرار خودی اقبال» اقبال شناسی؛جستاری در اندیشه و هنر اقبال. تهران: انجمن آثار ومفاخر فرهنگی.

۷. اسپیواک،گایاتری چاکراورتی.(۱۳۹۷). آیا فرودست می‌تواندسخن بگوید؟ ترجمه‌ی ایوب کریمی، تهران: نشر فلات.

۸. اشکرافت، بیل و دیگران.(۱۳۹۸). فرهنگ اصطلاحات پسااستعماری. ترجمه‌ی حاجیعلی سپهوند، چاپ دوم، تهران: آریاتبار.

۹. اشکوری، حسین.(۱۳۷۹). « نگاهی به فلسفه‌ی خودی اقبال». مقدمه‌ی شرار زنده‌گی، تهران: فردوس.

۱۰. اضغری، جواد و سیمین غلامی.(پاییز و زمستان ۱۳۹۷). « مؤلفه‌های پسااستعماری در رمان راه خورشید». مجله‌ی ادب عربی، سال دهم، شماره‌ی ۲.

۱۱. اقبال، جاوید. (۱۳۷۲). زنده‌گی و افکار علامه اقبال. ترجمه‌ی شهین دخت مقدم صفیاری، جلد اول، چاپ دوم. تهران: آستان قدس رضوی.

۱۲. اقبال، جاوید. (۱۳۷۲). زنده‌گی و افکار علامه اقبال. ترجمه‌ی شهین دخت مقدم صفیاری، جلد دوم، چاپ دوم. تهران: آستان قدس رضوی.

۱۳. اقبال، جاوید.(۲۰۰۱م). افکار اقبال. ترجمه‌ی شهین دخت مقدم صفیاری، لاهور: پرنت ایکسپرت.

۱۴. اقبال، جاوید.(۱۳۸۰).« اقبال و گفت‌وگوی تمدن ها» .(مجموعه مقالات همایش اقبال). تهران: وزارت امور خاجه.
۱۵. اقبال، جاوید.(۱۳۸۲). رشد فکری اقبال، مقدمه‌ی کلیات فارسی اقبال لاهوری، تهران: الهام.
۱۶. امیر، آرمین.(۱۳۹۵). جامعه‌شناسی خودمان و شرق‌شناسی. تهران : پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۱۷. انور، عشرت. (۱۳۷۹). « خودی در نزد اقبال». (مقدمه‌ی شرار زنده گی). تهران: فردوس.
۱۸. بالو، فرزاد و سیده مایده واقعه دشتی.(پاییز و زمستان ۱۳۹۶). « نمودهای مفهوم دیگری در اشعار فروغ فرخ‌زاد». مجله‌ی ادبیات پارسی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال هفتم، شماره‌ی ۳.
۱۹. برتنس، هانس . (۱۳۹۷). مبانی نظریه ی ادبی. ترجمه‌ی محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: نشرماهی.
۲۰. تسکین‌دوست، محمد تقی. (۱۳۹۸). نظریه‌های تیوریک علامه دکتر محمد اقبال لاهوری در تبیین جامعه‌ی آرمانی و سبک زندگی مسلمانی. قزوین: سازمان جهان دانشگاهی.
۲۱. توانا، محمدعلی و محمود علی‌پور.(پاییز و زمستان ۱۳۹۴). «بدن، سوژه و تکنولوژی‌های خود:درس‌هایی از راه‌حل فوکویی برای جامعه‌ی امروز». غرب‌شناسی بنیادی،پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ششم شماره‌ی ۲.
۲۲. جمشید، محمدحسین و ابراهیم ایران‌نژاد.(۱۳۹۰). « چالش غرب گرایی و بازگشت به خویشتن در اندیشه‌ی جلال آل‌احمد». فصلنامه‌ی مطالعات ملی،سال دوازدهم، شماره‌ی ۲.
۲۳. حجازی، سیدناصر.(تابستان ۱۳۹۳). « تحلیل و بررسی رابطه‌ی ابعاد سرمایه‌ی اجتماعی و هویت فرهنگی».پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال هشتم، شماره‌ی ۸۰.
۲۴. حسین، سیدعابد.(۱۳۷۷).« تصور خودی اقبال». ترجمه‌ی سلیم اختر.(اقبال شناسی سلیم اختر). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۵. حیدری، فاطمه.(۱۳۹۶). « خوانش پسااستعماری همسایه‌ها، درپرتو نظرات اسپیواک». پژوهش ادبیات معاصر جهان، دوره‌ی۲۲، شماره‌ی ۲.
۲۶. خامنه‌ای، سیدعلی .(۱۳۹۷). اقبال لاهوری، متفکر و مصلح انقلابی: متن سخن‌رانی آیت‌الله خامنه‌ای در مراسم افتتاحیه‌ی کنگره‌ی بین‌المللی بزرگداشت علامه اقبال لاهوری در اسفند۱۳۶۴، تهران: انتشارات موسسه‌ی ایمان جهادی.

۲۷. خانی، محمدحسن.(۱۳۹۵) . پسااستعماری و نظم جهانی . تهران : دانشگاه امام صادق.
۲۸. خراسانی، امیر.(بی تا). « کمپانی هند شرقی و سیاست زبانی در هند». پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ پرتال جامع علوم انسانی .
۲۹. خوش‌نظر، حکیمه.(بی‌تا). « اوج و فرود زبان فارسی در هند» . پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ پرتال جامع علوم انسانی.
۳۰. دهشیری، محمد رضا.(پاییز۱۳۹۰).« از شرق‌شناسی تا مطالعات پسااستعماری: روی‌کرد میان‌رشته‌یی». فصلنامه‌ی مطالعات میان‌رشته‌یی در علوم انسانی». دوره‌ی سوم، شماره‌ی ۴.
۳۱. دورانت، ویل.(۱۳۵۶). اختناق هندوستان. ترجمه‌ی رحیم نامور، تهران: نشر گام.
۳۲. رشیدی، احمد.(پاییز و زمستان ۱۳۹۶). « بازشناسی خود و دیگری در جریان‌های فکری و بنیادهای سیاست خارجی روسیه». مطالعات آسیای مرکزی، دوره‌ی دهم، شماره‌ی ۲.
۳۳. رجب زاده، شهرام. (۱۳۷۴) .گزیده‌ی شعر های اقبال لاهوری. تهران: مؤسسه‌ی انتشارات قدیانی.
۳۴. رضوی، سید هدایت.(پاییز ۱۳۸۸). « بررسی زمینه‌های ورود انگلیس به شبه‌قاره‌ی هند». مجله‌ی سخن تاریخ، شماره‌ی ششم/ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ پرتال جامع علوم انسانی.
۳۵. رفیقی، عبدالرووف خان.(۲۰۰۴م). سیراقبال شناسی در افغانستان. لاهور: اقبال اکادمی پاکستان.
۳۶. رمضانی، حسین‌علی. (۱۳۹۴). پسااستعماری در ادبیات فارسی. رساله‌ی کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه‌طباطبایی
۳۷. روشن، امیر.(بهار و تابستان ۱۳۸۶). « علی شریعتی و الیناسیون فرهنگی». پژوهش علوم سیاسی، شماره‌ی ۴.
۳۸. رهبین، محمد افسر. (۱۳۹۶) . مقدمه‌ی ضرب کلیم از کلیات اقبال، ترجمه‌ی منظوم از محمد افسر رهبین، کابل : انتشارات بیهقی.
۳۹. ریاحی، محمد اسماعیل و دیگران. (تابستان ۱۳۹۳). « تلویزیون و هویت دینی؛مطالعه‌ی موردی دانشجویان دانشگاه مازندران». جامعه‌شناسی کاربردی، سال بیست و پنجم، شماره‌ی۵۴.
۴۰. سارتر، ژان پل.(۱۳۳۶). مقدمه‌ی دوزخیان زمین از فرانتس فانون. اهواز: انتشارات تلاش.
۴۱. ساعی، احمد. (پاییز ۱۳۸۵). « مقدمه‌یی بر نظریه و نقد پسااستعماری» مجله‌ی دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی، شماره‌ی ۷۳.

۴۲. سعید، ادوارد.(۱۳۸۶). شرق شناسی. ترجمه‌ی لطف‌علی خنجی، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات امیرکبیر.
۴۳. سعیدی، سیدغلام رضا. (۱۳۹۳). مفخر شرق؛ جمال‌الدین حسینی و اقبال لاهوری. به کوشش و مقدمه‌ی سیدهادی خسروشاهی، قم: کلبه‌ی شروق.
۴۴. سیدین، غلام. (۱۳۷۹). مبانی تربیت فرد و جامعه از دیدگاه اقبال. ترجمه‌س بقایی ماکان، تهران: فردوس.
۴۵. سیفی، ناصر.(۱۳۸۰). « مفاهیم غرب، وحدت و مبارزه در اندیشه ی اقبال».(مجموعه مقالات همایش اقبال). تهران: وزارت امور خاجه.
۴۶. شاهمیری، آزاده. (۱۳۸۹). نظریه و نقد پسااستعماری. تهران: نشرعلم.
۴۷. شریعتی،علی. (۱۳۸۲). مقدمه‌ی کلیات فارسی اقبال لاهوری. تهران: الهام.
۴۸. شریعتی، علی. (۱۳۸۴). ما و اقبال. چاپ دوازدهم. تهران: الهام.
۴۹. شریف زاده، منصوره.(۱۳۸۰). « عرفان اقبال و عرفان شاعران ایرانی از دید تطبیقی».(مجموعه مقالات همایش اقبال). تهران: وزارت امور خاجه.
۵۰. شفیعی، نوذر و زهرا صادقی.(زمستان ۱۳۸۸). « شرق‌شناسی ادواردسعید و جایگاه اسلام در مقابل غرب». فصلنامه‌ی تحقیقات سیاسی و بین‌المللی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا، شماره‌ی۴.
۵۱. صدرا، علی‌رضا و محمدمحسن شارعی.(تابستان ۱۳۸۹).» مفهوم شرق و غرب در اندیشه‌ی فردید». فصلنامه‌ی سیاست، مجله‌ی دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی، دوره‌ی ۴۰، شماره‌ی ۲.
۵۲. صدیقی، رضی الدین.(۱۳۷۷). « اسرار خودی» ترجمه‌ی سلیم اختر. (اقبال شناسی سلیم اختر). تهران: انجمن آثارو مفاخر فرهنگی.
۵۳. صنملو، محمدگل و زین‌العابدین گل صنملو.(زمستان ۱۳۹۴) « خودشناسی و خودباوری در اشعار اقبال لاهوری»، بهارستان سخن(فصلنامه‌ی علمی- پژوهشی ادبیات فارسی، سال دوازدهم، شماره‌ی ۳۰.
۵۴. عدل‌پور، لیلا و زینب رحمانیان .(بهار و تابستان ۱۳۹۹). « بررسی مقایسی استعمار ستیزی در شعر اقبال لاهوری و فرخی یزدی» دوفصلنامه‌ی ادبیات دفاع مقدس دانشگاه شاهد، دوره‌ی چهارم، شماره‌ی۱.
۵۵. عیسی‌زاده، عباس و دیگران.(۱۳۹۷). « راهبرد فهم پدیده‌ی اسلام هراسی برپایه‌ی شرق‌شناسی». سال بیستم و هفتم، شماره‌ی ۸۷.

۵۶. غفاری هشجین، زاهد و هاجر صادقیان(بی تا). « نقش جنبش‌های اسلامی در تقویت هویت اسلامی در عرصه‌ی جهانی شدن با تأکید بر جنبش‌های اسلامی فلسطین». پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ پرتال جامع علوم انسانی.

۵۷. فانون، فرانتس. (۱۳۳۶). دوزخیان روی زمین. با ترجمه‌ی ژان پل سارتر، اهواز: انتشارات تلاش.

۵۸. فانون، فرانتس .(۱۳۵۳). پوست سیاه، صورتک‌های سفید. ترجمه‌ی محمدامین کاردان، تهران: انتشارات خوارزمی.

۵۹. فرهمندفر، مسعود.(زمستان ۱۳۹۲). « جایگاه آستانه‌یی فرهنگ همی‌بابا و نظریه‌ی پسااستعماری». مجله‌ی مطالعات انتقادی ادبیات فصلنامه‌ی دانشگاه گلستان، سال اول ، شماره‌ی ۴.

۶۰. فریدنی، محمد حسین. (۱۳۹۰). نوای شاعر فردا یا اسرار خودی و رمز بی خودی اقبال. کابل: جهان دانش.

۶۱. قاسم‌زاده، سیدعلی و علی‌رضا شیخی.(بهار و تابستان ۱۳۹۵). « تطبیق اندیشه‌های پسااستعماری اقبال لاهوری». فصلنامه‌ی مطالعات تطبیقی فارسی- عربی، سال اول، شماره‌ی ۱.

۶۲. قاسمی، احمد ندیم.(۱۳۷۷). « با اقبال انصاف کنید». ترجمه سلیم اختر.(اقبال شناسی سلیم اختر). تهران: انجمن آثار ومفاخر فرهنگی.

۶۳. قاسمی، فایزه.(پاییز ۱۳۹۴).« روش تحلیل گفتمان و مسأله‌ی خود و دیگری». فصلنامه‌ی تحقیقات سیاسی بین‌المللی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا، شماره‌ی ۲۴.

۶۴. قربان‌زاده سوار، قربان‌علی.(بهار و تابستان ۱۳۹۵). « رسانه و هویت ملی؛ تاثیر رسانه بر شاخص هویت ملی». پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ششم، شماره‌ی ۱.

۶۵. قریب، بهزاد پور.(تابستان ۱۳۹۴). « ادواردسعید و نظریه‌ی پسااستعماری و ادبیات مستعمره‌زدایی». مجله‌ی انتقادی ادبیات فصلنامه‌ی دانشگاه گلستان، سال دوم، شماره‌ی ۶.

۶۶. کُتُبی، مرتضی.(بی‌تا). « نقش شرق‌شناسی در استعمار غربی». فصلنامه‌ی علوم اجتماعی. شماره‌ی ۳و ۴.

۶۷. کریمیان، زهرا .(پاییز ۱۳۹۱). « جامعه‌ی اطلاعاتی، هویت فرهنگی و رسالت دانشگاه‌ها». فصلنامه‌ی تحقیقات فرهنگی، دوره‌ی پنجم، شماره‌ی ۳.

۶۸. کشیک‌نویس رضوی، سیدکمال و عباس احمدوند.(بهار و تابستان ۱۳۹۵). « از شرق‌گرایی تا شرق‌شناسی: پژوهشی در تحول مفهوم و مصداق شرق‌شناسی». غرب‌شناسی بنیادی،پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال هفتم، شماره‌ی ۱.

۶۹. کلادوزها، پرستو و حمید عابدی‌ها. (پاییز و زمستان ۱۲۹۴). « بررسی نظریه رنسانس اسلامی در تفکرات اقبال لاهوری». جستارهای تاریخی, پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ششم، شماره‌ی ۲.

۷۰. کولایی، الهه و زهرا پازوکی‌زاده(پاییز ۱۳۹۰). « ادبیات پسااستعماری در هندوستان و نقش آن در شکل‌گیری هویت نوین هندی». فصلنامه‌ی مطالعات شبه قاره‌ی هند، سال سوم، شماره‌ی هشتم.

۷۱. گاردنر، براین.(۱۳۸۳). کمپانی هند شرقی. ترجمه‌ی کامل حلیمی و منوچهر هدایتی خوش‌کلام، تهران: انتشارات پژوهه.

۷۲. گل‌محمدی، احمد.(تابستان ۱۳۹۵). « هویت دولت‌پسندانه». فصلنامه‌ی دولت‌پژوهی، مجله‌ی دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی، سال دوم، شماره‌ی ۶.

۷۳. لاهوری، محمد اقبال. (۱۳۸۴). کلیات اقبال لاهوری. (با مقدمه شریعتی و جاوید اقبال). تهران: الهام.

۷۴. لاهوری، محمد اقبال. (۱۳۹۶). کلیات اردوی اقبال لاهوری. ترجمه‌ی منظوم از محمد افسر رهبین، کابل: انتشارات بیهقی.

۷۵. لاهوری، محمد اقبال. (ب تا). بازسازی اندیشه ی دینی در اسلام، ترجمه‌ی بقایی ماکان. کابل : انتشارات مستقبل.

۷۶. لطف‌آبادی، محسن.(بهار و تابستان ۱۳۹۲). « بازخوانی نظری مفهوم هویت» . خردنامه، شماره‌ی دهم.

۷۷. لطیف‌پور، عبدالله و دیگران.(پاییز و زمستان ۱۳۹۶). « تقابل و تعامل خود و دیگری در رمان مادرم دوبار گریست از ابراهیم یونسی». مجله‌ی ادبیات معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال هفتم، شماره‌ی ۳.

۷۸. ماکان، محمد بقایی. (۱۳۷۹). شرار زندگی. تهران: فردوس.

۷۹. ماکان، محمد بقایی. (۱۳۸۰). پیاله یی از میکده ی لاهور. تهران: فردوس.

۸۰. ماکان، محمد بقایی. (۱۳۸۲ الف). لعل روان. تهران: فردوس.

۸۱. ماکان، محمد بقایی. (۱۳۸۲ ب). قلندر شهر عشق. تهران: فردوس.

۸۲. ماکان، محمدبقایی.(۱۳۸۵). تصحیف غرب‌زدگی؛ درجست‌وجوی هویت ملی.تهران: نشرنامک.

۸۳. مجدالدین،اکبر. (بهار و تابستان۱۳۸۲). « مسایل عمده‌ی کشورهای شرقی در اشعار فارسی اقبال لاهوری» . پژوهشنامه‌ی علوم انسانی، شماره‌ی ۴۵-۴۶.

۸۴. محقق، اسدالله. (۱۳۸۹). علامه اقبال در ادب فارسی و فرهنگ افغانستان. کابل: الهام.

۸۵. مطلب زاده، ناصر. (۱۳۹۶) رویکردهای سیاسی درنقدادبی. تهران : نیسا.

۸۶. ملایی، احمد و دیگران.(۱۳۹۶). «گفتمان پسااستعماری مشترک در ادبیات داستانی معاصر هند و ایران (مجموعه داستان مترجم دردها، شوهر دلخواه و رمان سووشون)». فصلنامه‌ی مطالعات شبه قاره.

۸۷. مصلح، علی اصغر.(زمستان ۱۳۷۶). « تمهیداتی برای غرب‌شناسی». مجله‌ی فرهنگ، شماره‌ی ۲۴.

۸۸. معینی علمداری، جهانگیر،(۱۳۸۹). « هویت و تأویل: در جست‌وجوی یک هویت پسااستعماری، فصلنامه‌ی مطالعات ملی، سال هفتم، شماره‌ی ۲۵.

۸۹. مک فی، الکساندر لیون. (۱۳۹۸). شرق‌شناسی. ترجمه‌ی مسعود فرهمندفر، چاپ دوم، تهران: انتشارات مروارید.

۹۰. موسوی، صدرالدین و مسعود درودی.(زمستان۱۳۹۱). « نگرشی انتقادی بر مطالعات پسااستعماری و رویکردهای آن». فصلنامه‌ی مطالعات میان رشته‌یی در علوم انسانی، دور پنجم، شماره‌ی ۱.

۹۱. موسوی نیا، سید رحیم.(تابستان ۱۳۹۰). « ادواردسعید و روایت استعمار». فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات، سال هفتم، شماره‌ی ۲۳.

۹۲. میرزایی، فرامرز و طیبه امیریان. (بهار و تابستان ۱۳۹۴). « رمان پسااستعماری الجزایر و ویژگی‌های محتوایی و زبانی آن». پژوهشنامه‌ی نقدادب عربی، شماره‌ی ۱۰.

۹۳. نجومیان، امیرعلی.(بی تا).« خود و دیگری در اندیشه‌ی ژاک دریدا». پژوهشگاه علوم انسانی، پرتال جامع علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۹۴. ندوی، ابوالحسن علی. (۱۳۸۶). شگفتی های اندیشه اقبال. ترجمه‌ی عبدالقادر دهقان. چاپ سوم، زاهدان : نسیم حجاز.

۹۵. ندوی، ابوالحسن.(۱۳۸۸). رویاروی اندیشه ی های اسلامی و غربی در اسلام.ترجمه داود نارویی. تهران: انتشارات احسان.

۹۶. نریمانی، عارف و محمدعلی پرغو.(بهار و تابستان ۱۳۹۶).« استعمار و هژمونی آن: نگاهی به نظام بازنمایی غرب». غرب‌شناسی بنیادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال هشتم، شماره‌ی ۱.

۹۷. نساج، حمید. (بی تا). « مؤلفه‌های قوام بخش شرق‌شناسی در اندیشه‌ی سعید». پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پرتال جامع علوم انسانی.

۹۸. نوربخش، سیده گوهر و عبدالحسین فرزاد.(تابستان۱۳۹۸). مولفه های پسااستعماری در اشعار مهدی‌اخوان‌ثالث. فصلنامه ی علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی دهخدا، دوره ۱۱.

۹۹. نوری، عبدالخالق.(۱۳۹۶). رمز ماندگار شعر اقبال لاهوری، بغلان : دانشگاه بغلان.

۱۰۰. ویریک، دبورا.(۱۳۹۸). فانون، قدم اول. ترجمه‌ی مهسا پولادی، تهران: شیرازه‌ی کتاب ما.

۱۰۱. هاشمی، محمد. (۱۳۹۷).سیری در اندیشه های اسلامی – اجتماعی علامه دکتر محمد اقبال لاهوری. تهران: انتشارات روزنه.

۱۰۲ . هال، استوارت.(بی‌تا). «غرب و غیرغرب؛ گفتمان قدرت». ترجمه‌ی جلال جلیل‌وند، مجله‌ی نامه‌ی فرهنگ ،شماره‌ی ۴۸.

۱۰۳. همتی‌گلیان، عبدالله.(۱۳۶۸). تاریخچه‌ی شرق‌شناسی: کاوشی در سیر مطالعات اسلامی در غرب، مشهد، جهاد دانشگاهی.

۱۰۴. یانگ، رابرت.جی.سی(۱۳۹۱).درآمدی اجمالی بر پسااستعمارگری. ترجمه‌ی فاطمه مدرسی و فرح‌قادری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.