

تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های اقبال و سید جمال درباره امت اسلامی

احمد حسین^۱

چکیده

این پژوهش با هدف تحلیل تطبیقی مؤلفه‌های امت‌گرایی در اندیشه سید جمال و محمد اقبال انجام شده است. با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و در چارچوب مطالعات تطبیقی، یافته‌ها نشان می‌دهد که هر دو متفکر در تعریف امت به‌مثابه هویتی فراقومی مبتنی بر ایمان، ضرورت وحدت مسلمانان، مبارزه با استعمار و احیای اجتهاد اتفاق نظر دارند. اما در تحلیل علل انحطاط و راه‌حل‌های نوزایی، تفاوت‌های پارادایمیک عمیقی مشاهده می‌شود: سید جمال با رویکردی عمل‌گرا و سیاسی، اولویت را به اتحاد فوری و کنش انقلابی می‌دهد؛ حال آنکه اقبال با نگاهی فلسفی و درون‌نگر، احیای «خودی» و بازسازی فکر دینی را اساس تحول می‌داند. این مقاله نتیجه می‌گیرد که این دو رویکرد متعارض همدیگر نبوده، بلکه مکمل یکدیگر در پروژه اصلاحی جهان اسلام هستند و همپوشانی دارد.

واژگان کلیدی: امت اسلامی، وحدت اسلامی، سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد اقبال لاهوری، خودی، بازسازی فکر دینی.

مقدمه

جهان اسلام در گذار از قرن نوزدهم به بیستم، عرصه یکی از ژرف‌ترین بحران‌های هویتی و

^۱ کارشناسی ارشد، رشته تاریخ تمدن اسلامی، مجتمع آموزش عالی تاریخ، سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، رایانامه: ahmad_hosein@miu.ac.ir

سیاسی تاریخ خود گردید. امواج خروشان مدرنیته غربی، که با ابزار استعمار، علم جدید و ساختارهای حکومتی مقتدر پیش می‌آمد، بنیان‌های تمدن اسلامی را با پرسش‌هایی بنیادین مواجه ساخت. فروپاشی تدریجی ساختارهای سنتی اقتدار مانند خلافت عثمانی، در کنار سلطه مستقیم نظامی و اقتصادی قدرت‌های اروپایی بر سرزمین‌های اسلامی، احساس انحطاط، از خودبیگانگی و اضطراب را در میان اندیشمندان مسلمان تقویت کرد. در این برهه حساس، پرسش از «امت اسلامی»- این که چیست، چرا دچار ضعف شده و چگونه می‌توان آن را احیا کرد- به کانون تأملات فکری و سیاسی مصلحان این دوره بدل شد.

در میان چهره‌های شاخص این جریان اصلاحی، سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۲۱۷-۱۲۷۴ ش / ۱۸۳۸-۱۸۹۷ م) و علامه محمد اقبال لاهوری (۱۲۵۶-۱۳۱۷ ش / ۱۸۷۷-۱۹۳۸ م) جایگاهی بی‌بدیل و اثرگذار دارند. این دو، هر یک با رویکردی متمایز، کوشیدند پاسخی به بحران امت ارائه دهند و مسیر نوزایی اسلامی را ترسیم کنند. سید جمال، با چشمداشت به تهدید فوری و بیرونی استعمار، در قامت یک کنشگر سیاسی جهانی ظاهر شد و «اتحاد سیاسی» مسلمانان را تنها راه نجات می‌دانست. در مقابل، اقبال که در دورانی متأخرتر و پس از فروپاشی نمادهای وحدت سنتی می‌زیست، بحران را عمیق‌تر و ریشه‌دارتر تشخیص داد و درمان را نه در تغییر فوری ساختارها، که در «تحول درونی» و «بازسازی فکری» امت جست‌وجو می‌کرد. بر این اساس، مسئله اصلی این پژوهش آن است که مؤلفه‌های بنیادین مفهوم «امت» در اندیشه این دو مصلح بزرگ چیست و این مؤلفه‌ها در چه سطوحی با یکدیگر هم‌پوشانی یا ناهم‌پوشانی دارند؟ به عبارتی، این مقاله در پی آن است تا با کنار هم نهادن آرای سید جمال و اقبال، نشان دهد که اشتراکات آنان تا کجا امتداد دارد و تفاوت‌های پارادایمیک آنان از کجا آغاز می‌شود.

ضرورت و اهمیت پژوهش حاضر در چند محور قابل تبیین است: نخست، بررسی تطبیقی این دو اندیشه، درکی جامع‌تر از سیر تکامل گفتمان اصلاح‌طلبی و امت‌گرایی در جهان اسلام ارائه می‌دهد. دوم، این مقایسه، دو الگوی متفاوت — اما احتمالاً مکمل — از مواجهه با مدرنیته و بحران هویت را آشکار می‌سازد که برای فهم تحولات فکری معاصر جهان اسلام حیاتی است. سوم، تبیین نقاط افتراق و اشتراک این دو منظومه فکری می‌تواند چارچوبی تحلیلی برای ارزیابی مسائل کنونی امت اسلامی، از چالش هویت و وحدت تا تعامل با دنیای مدرن، فراهم آورد.

سؤال اصلی تحقیق این است: وجوه اشتراک و افتراق اندیشه سید جمال‌الدین اسدآبادی و

محمد اقبال لاهوری در باب «امت اسلامی» چیست و این وجوه چگونه قابل تحلیل است؟ فرضیه پژوهش بر این مبناست که اشتراکات، عمدتاً در سطح آرمان‌ها، اهداف کلان و تشخیص کلی بیماری‌های امت (مانند تفرقه، استعمار و جمود) رخ می‌دهد، در حالی که افتراقات، به‌ویژه در تحلیل ریشه‌های بحران، اولویت‌بندی راه‌حل‌ها، مکانیسم تغییر و ترسیم الگوی مطلوب توسعه و تمدن، نمایان می‌شود.

این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و در چهارچوب مطالعات تطبیقی، و با اتکا به منابع کتابخانه‌ای (شامل آثار اصلی دو متفکر و پژوهش‌های معتبر درباره آنان) پیش می‌رود. ساختار پژوهش پس از این مقدمه، ابتدا به زمینه‌های تاریخی متفاوت شکل‌گیری اندیشه هر یک می‌پردازد. سپس، روش‌شناسی و ابزارهای اصلاح مورد استفاده آنان مقایسه می‌شود. در بخش اصلی، مؤلفه‌های امت‌گرایی در قالب «موارد همپوشانی» و «موارد ناهمپوشانی» مورد تحلیل تطبیقی قرار می‌گیرد و سرانجام، در جمع‌بندی نهایی، نتایج تحقیق و دلالت‌های آن برای جهان اسلام معاصر ارائه خواهد شد.

پیشینه تحقیق

پژوهش‌های متعددی به صورت مستقل به بررسی اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد اقبال لاهوری پرداخته‌اند (مانند آثار کدی، خسروشاهی، شیمل و راجپوت). با این حال، پژوهش‌های تطبیقی نظام‌مند با تمرکز بر مفهوم «امت اسلامی» میان این دو اندیشمند محدود است. این مقاله در صدد پر کردن نسبی این خلأ است.

روش تحقیق

این پژوهش از نوع تحقیقات کیفی است که با روش توصیفی-تحلیلی و در چهارچوب مطالعات تطبیقی انجام شده است. داده‌های پژوهش به شیوه کتابخانه‌ای و از طریق مراجعه به منابع اولیه، شامل آثار مکتوب سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد اقبال لاهوری، و منابع ثانویه، شامل کتاب‌ها، مقالات و پژوهش‌های مرتبط، گردآوری شده است. پس از جمع‌آوری داده‌ها، مفاهیم کلیدی استخراج و دسته‌بندی گردیده و سپس در قالب مقولات تطبیقی، با تمرکز بر شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه‌ها، مورد تحلیل و تفسیر قرار گرفته‌اند.

۱. زمینه‌های تاریخی متفاوت: تهدید وجودی در برابر بحران هویت

درک تفاوت‌های پارادایمیک میان سید جمال و اقبال، مستلزم توجه به بسترهای تاریخی متمایزی است که اولویت‌ها و راه‌حل‌های هر یک را شکل داد.

۱-۱. عصر سید جمال: واکنش فوری به تهدید وجودی

سید جمال در اوج تهاجم مستقیم استعماری به جهان اسلام می‌زیست. شکست نظامی-سیاسی مسلمانان (مانند قیام ۱۸۵۷ هند و اشغال مصر در ۱۸۸۲)، نفوذ اقتصادی بیگانگان (امتیاز روپتر و تنباکو در ایران)، و زوال امپراتوری عثمانی به عنوان «مرد بیمار اروپا»، از دید او نشانه‌های واضح یک تهدید وجودی فوری بود. بحران، ماهیتی عینی و سیاسی داشت: موجودیت کالبدی امت در معرض فروپاشی بود. بنابراین، پاسخ او نیز فوری، سیاسی و سازمان‌یافته بود: اتحاد دفاعی مسلمانان (پان‌اسلامیسم) به عنوان تنها راه نجات. او استدلال می‌کرد که بدون امنیت سیاسی و استقلال، هرگونه تلاش فرهنگی محکوم به شکست است. مشارکت او در جنبش تحریم تنباکو (۱۸۹۱) نمونه‌ای از این رویکرد عملیاتی بود که در آن اتحاد مذهبی به ابزاری کارآمد برای مقاومت سیاسی-اقتصادی تبدیل شد (اسدآبادی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۳).

۲-۱. عصر اقبال: پیچیدگی بحران هویت در جهان پسا-خلافت

اقبال، یک نسل بعد، در جهانی کاملاً دگرگون شده می‌اندیشید. فروپاشی نمادین خلافت عثمانی (۱۹۲۴)، تثبیت پارادایم دولت-ملت، و بحران هویت مسلمانان در شبه‌قاره هند میان ناسیونالیسم سکولار و هندوئیسم افراطی، نشان می‌داد که تهدید دیگر صرفاً نظامی نیست. از نگاه اقبال که از نزدیک با قدرت و نیز «عقیمی معنوی» تمدن غرب آشنا بود، بحران اصلی، فروپاشی درونی هویت و معنویت امت بود. پرسش محوری او این نبود که چگونه در برابر استعمار متحد شویم، بلکه این بود: «مسلمانان در جهانی فاقد خلافت و مستغرق در الگوی ملت-دولت، که هستند؟» (اقبال، ۱۳۶۳، ص ۲۹). لذا راه‌حل او بنیادی و فکری بود: احیای "خودی" (هویت فعال) و بازسازی فکر دینی به عنوان پیش‌شرط هر تحول سیاسی پایدار. حتی طرح سیاسی او برای ایجاد یک کشور مستقل مسلمانان در شبه‌قاره، در حقیقت ایجاد یک «آزمایشگاه تمدنی» برای محک خوردن اصول اسلامی در دنیای جدید بود، نه صرفاً یک عکس‌العمل دفاعی.

۲. روش‌شناسی و ابزارهای اصلاح: استراتژیست عمل‌گرا در برابر معمار فکری

تفاوت بنیادین در تحلیل اولویت بحران، به شکل ملموس و عینی در شیوه عمل، ابزارهای مبارزه و استراتژی کلان سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد اقبال لاهوری نمود یافت. یکی در پی تغییر فوری ساختارها بود و دیگری به دنبال دگرگونی اندیشه‌ها و هویت فکری جامعه.

۲-۱. سید جمال‌الدین اسدآبادی: کنش‌گر جهانی و انقلابی

سید جمال را می‌توان یک دیپلمات-انقلابی بین‌المللی دانست که با چمدانی پر از ایده و بیشتر از یک کتابخانه سفر می‌کرد و هدفش تغییر سریع توازن قوا به نفع جهان اسلام بود. روش او، اقدام مستقیم و نفوذ در مراکز قدرت بود.

۲-۱-۱. ابزارهای ارتباطی و نمونه‌های عینی:

الف) سخنرانی‌های آتشین و مناظره: سید جمال خطیبی کاریزماتیک بود که از کلام به‌عنوان ابزاری برای شوراندن مردم استفاده می‌کرد. سخنرانی‌های او در مسجد سلطان احمد استانبول، در دفاع از اسلام و نقد تقلید از غرب، چنان جنجالی ایجاد کرد که مفتی شهر او را مرتد خواند و باعث اخراجش از عثمانی شد (Keddie, ۱۹۷۲, p. ۹۵). مناظره مشهورش با ارنست رنان در پاریس (۱۸۸۳) درباره «اسلام و علم» نمونه‌ای برجسته بود. رنان ادعا کرده بود اسلام با علم و فلسفه ناسازگار است. سید جمال در پاسخ، با استناد به تاریخ تمدن اسلامی، نشان داد که اسلام نه تنها مانع علم نبوده، بلکه در دوره‌ای حامی آن بوده است و انحطاط کنونی ناشی از عوامل سیاسی و اجتماعی است. این اقدام، او را به یک مدافع منطقی اسلام در محافل روشنفکری اروپا تبدیل کرد (خسروشاهی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۷).

ب) روزنامه‌نگاری سیاسی به مثابه سلاح: مهم‌ترین ابزار فکری-سیاسی سید جمال، انتشار هفته‌نامه عروۃ الوثقی همراه با محمد عبده در پاریس (۱۸۸۴) بود. این نشریه ماهیتی تبلیغاتی و سیاسی داشت و مقالات آن به سرعت به زبان‌های فارسی، اردو و ترکی ترجمه می‌شد. محتوای آن افشاگری مستقیم علیه استعمار بریتانیا، به‌ویژه در مصر و سودان، و دعوت به اتحاد اسلامی بود. پس از اشغال مصر توسط بریتانیا (۱۸۸۲)، عروۃ الوثقی به مدت چند ماه به تحلیل این واقعه و تشویق مقاومت پرداخت. تأثیر آن چنان بود که دولت بریتانیا انتشار آن را در مستعمرات خود ممنوع اعلام و فشار آورد تا پس از ۱۸ شماره متوقف شود (خسروشاهی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۵). این نشان‌دهنده نگاه ابزاری و فوری سید جمال به رسانه بود.

ج) نامه‌نگاری و دیپلماسی مخفی: بخش عظیمی از فعالیت‌های سید جمال شامل مکاتبات محرمانه با شخصیت‌های تأثیرگذار بود. او به‌عنوان مشاور سیاسی بین‌المللی عمل می‌کرد. برای نمونه، نامه‌های مکرر او به سلطان عبدالحمید دوم عثمانی (از ۱۸۷۹ به بعد) حاوی تحلیل‌های سیاسی و پیشنهادهای برای احیای خلافت و اتحاد اسلامی بود. همچنین، در نامه‌ای به آیت‌الله میرزای شیرازی (مرجع تقلید وقت در سامرا)، با ذکر جزئیات سیاسی و اقتصادی، او را از خطر واگذاری امتیاز تنباکو به شرکت بریتانیایی آگاه ساخت و به اقدام ترغیب کرد. این نامه‌ها نقش محرک غیرمستقیم در صدور فتوای تاریخی تحریم تنباکو داشت (اسدآبادی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۶).

۲-۱-۲. استراتژی کلان:

الف) مرحله اول: انقلاب از بالا (اقناع نخبگان): سید جمال در ابتدا امیدوار بود که با متقاعد کردن حکام روشن‌اندیش، تغییر از بالا صورت گیرد. او در دربار ناصرالدین‌شاه قاجار (۱۸۸۷-۱۸۹۰) به‌عنوان مشاور نفوذ کرد و شاه را به اجرای اصلاحات اداری، تقویت نظامی و مقابله با نفوذ بیگانگان تشویق نمود. حتی پیشنهاد ایجاد یک بانک ملی را مطرح کرد تا کشور از وام‌های خارجی بی‌نیاز شود. با این حال، هنگامی که دریافت شاه بیشتر به ظواهر و تشریفات علاقه دارد، انتقادات سید جمال آشکار شد و منجر به تبعید او از ایران گردید.

ب) مرحله دوم: انقلاب از پایین (بیداری توده‌ها): پس از ناامیدی از حاکمان، رویکرد او تغییر کرد. در جریان تحریم تنباکو (۱۸۹۱-۱۸۹۲)، سید جمال مستقیماً با شاه تعامل نداشت، بلکه با مکاتبه با میرزای شیرازی و ارتباط با بازرگانان و علماء، در بیداری افکار عمومی نقش ایفا کرد. این جنبش نخستین مقاومت سراسری ایرانیان در برابر نفوذ خارجی بود و نشان‌دهنده باور سید جمال به قدرت بسیج مردمی بود (Keddie, ۱۹۷۲, p. ۴۱۲).

۲-۱-۳. حوزه عمل:

بر اساس اسناد و پژوهش‌های تاریخی، حوزه عمل سید جمال عمدتاً در عرصه سیاست عملی و نخبگی متمرکز بود و او استراتژی چندوجهی‌ای برای نفوذ به مراکز قدرت و بسیج نیروهای اجتماعی دنبال می‌کرد.

الف) نفوذ مستقیم به دربار و مراکز قدرت: تلاش برای متقاعدسازی ناصرالدین‌شاه قاجار در کاخ صاحبقرانیه تهران برای اجرای اصلاحات ساختاری و ارتباط با سلطان عبدالحمید دوم در کاخ یلدیز استانبول برای پیشبرد پروژه پان‌اسلامیسم سیاسی، بخشی از این راهبرد بود که در

نهایت به دلیل مقاومت حکام و بدگمانی آنان ناکام ماند (خسروشاهی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۴-۱۶۰؛ Keddie, ۱۹۷۲, pp. ۱۸۵-۱۹۰).

ب) بسیج نخبگان تحصیل کرده و روشنفکر: او به محافل فراماسونری در قاهره و کلکته پیوست و از این شبکه‌ها برای گسترش ایده‌های اصلاحی و ضداستعماری بهره برد (همان، ص ۱۳۳).

ج) فعالیت در سطح مذهبی و عمومی: تدریس در دانشگاه الازهر و تربیت شاگردانی مانند شیخ محمد عبده، نامه‌نگاری محرمانه با مراجع تقلید نجف به‌ویژه آیت‌الله میرزای شیرازی در جریان جنبش تحریم تنباکو، و سخنرانی‌های تحریک‌آمیز در مساجد بزرگ شهرهای اسلامی برای بیداری توده‌ها (اسدآبادی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۶-۲۶۰؛ Keddie, ۱۹۷۲, p. ۴۱۲).

د) استفاده از رسانه بین‌المللی: انتشار نشریه عروۃ الوثقی به همراه محمد عبده در پاریس، که به سرعت به زبان‌های مختلف ترجمه شد و به ارگانی برای افشای استعمار بریتانیا و دعوت به اتحاد اسلامی تبدیل گردید (خسروشاهی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۵).

۲-۲. محمد اقبال لاهوری: فیلسوف-شاعر و مهندس هویت

اقبال در نقطه مقابل سید جمال، یک مهندس فکری و معمار هویت بود. او بر این باور بود که تا ذهنیت‌ها و روحیات مسلمانان تغییر نکند، هر تغییر سیاسی موقتی و شکننده خواهد بود. پروژه او عمیق، تدریجی و بنیادین بود.

۲-۲-۱. ابزارهای ارتباطی و نمونه‌های عینی:

الف) شعر به مثابه کالبد فلسفه: اقبال دریافت که برای نفوذ به دل و جان ملت، به‌ویژه در شبه‌قاره که شعر نقش مهمی در فرهنگ دارد، باید از زبان شعر بهره برد. اما شعر او، شعار ساده نبود؛ بلکه مفاهیم پیچیده فلسفی غرب (نیچه، برگسون) و عرفان اسلامی (مولوی) را در قالب نمادهای شاعرانه و بومی‌سازی‌شده بیان می‌کرد.

مفهوم «خودی»: در مثنوی اسرار خودی (۱۹۱۵)، اقبال "خودی" را نه به معنای نفسانی، بلکه به عنوان قوه خلاقه، اراده و هویت متکی به خدا در انسان معرفی می‌کند. مصرع «خودی را فاش تر کن زین که خودی است / حیات جاودان از پرورش خودی است» (اقبال، ۱۳۸۷، ص ۵۴) شعار مرکزی فلسفه او شد و پاسخی شاعرانه-فلسفی به احساس حقارت و انفعال مسلمانان بود. نقد تمدن غرب: در جاویدنامه (۱۹۳۲)، به سبک کمدی الهی دانته، او با سفر فرازمینی و

دیدار با شخصیت‌های نمادین، نقدی عمیق بر آزادی غرب ارائه می‌دهد. در بخشی، "فرشته آزادی" هشدار می‌دهد که آزادی غربی، به بردگی مادی‌گری تبدیل شده است؛ نقدی که فراتر از تحلیل سیاسی صرف است.

ب) سخنرانی‌های دانشگاهی و تبیین نظام فکری: مجموعه سخنرانی‌های او در دانشگاه‌های حیدرآباد، علیگره و مدرسه در سال‌های ۱۹۲۸-۱۹۲۹، که در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام (۱۹۳۰) گرد آمد، مانیفست فکری اوست. در این اثر، اقبال با زبان آکادمیک به نقد فلسفه‌های مادی و ارائه برداشت پویا و اجتهادمحور از اسلام می‌پردازد. برای مثال، در فصل مربوط به «اصل حرکت در ساختار اسلام»، بر ضرورت احیای نهاد اجتهاد تأکید می‌کند تا اسلام توان پاسخگویی به مسائل نوین را داشته باشد (اقبال، ۱۳۶۳، ص ۱). این اثر، طرحی برای یک رنسانس فکری محسوب می‌شود.

ج) فعالیت سیاسی برآمده از مبانی فکری: ورود اقبال به عرصه سیاسی نیز ناشی از همان مبانی فکری بود. عضویت و سپس ریاست او در مسلم لیگ بستری برای عملی کردن ایده‌هایش فراهم کرد. سخنرانی تاریخی او در اجلاس سالانه مسلم لیگ در الله‌آباد (۱۹۳۰) نقطه عطفی بود و در آن برای نخستین بار پیشنهاد کرد: «من میل دارم پنجاب، استان سرحد، سند و بلوچستان در یک دولت واحد ادغام شوند. تشکیل یک دولت مسلمانان در درون هند، به نظر من مقصود نهایی مسلمانان است» (Rajput, ۱۹۷۷, p. ۸۹). این پیشنهاد، پیاده‌سازی سیاسی مفهوم هویت جمعی و خودمختار مسلمانان بود و فلسفه "خودی" جمعی را در قالب یک دولت-ملت ارائه می‌کرد.

۲-۲-۲. استراتژی کلان:

"انقلاب از درون": از دید اقبال، بیماری اصلی، ضعف روانی و هویتی مسلمانان بود؛ کسانی که خود را فراموش کرده، از غرب تقلید می‌کردند و اراده‌شان را از دست داده بودند. درمان او «بازگشت به خویشتن» بود؛ بازسازی فرد مسلمان، رسیدن به خودباوری و سپس خودسازی اخلاقی و اجتماعی. تنها جامعه‌ای متشکل از چنین افراد خودآگاه قادر بود در برابر بحران‌های داخلی و خارجی مقاومت کند. این استراتژی زمان‌بر و تدریجی بود و فوری‌نگر نبود.

۲-۲-۳. حوزه عمل:

قلمرو اقبال، دنیای ذهن و فرهنگ بود: دفتر شعر، تالار سخنرانی دانشگاه، محافل ادبی و

گردهمایی‌های حزبی که در آن ایده‌ها مبادله می‌شد.

جمع‌بندی: سید جمال مانند جراح اورژانس عمل می‌کرد و با اقدام فوری (اتحاد سیاسی) تلاش می‌کرد خونریزی امت (استعمار) را متوقف کند. اقبال مانند پزشک متخصص و روان‌درمانگر بود که معتقد بود ابتدا باید سیستم ایمنی بدن (هویت و روحیه) تقویت شود تا بدن بتواند با بیماری‌ها مقابله کند و سلامت پایدار داشته باشد. ابزار اولی، تیغ جراحی (سیاست، دیپلماسی، افشاگری) و ابزار دومی، دارو و تغذیه فکری (شعر، فلسفه، آموزش) بود. این شبکه‌سازی گسترده و کنش همزمان در سطوح مختلف، بازتاب‌دهنده رویکرد عمل‌گرایانه و فوری سید جمال برای مقابله با تهدید وجودی امت اسلامی از طریق اقدام سیاسی و ایجاد اتحادیه دفاعی بود.

۳. موارد همپوشانی در اندیشه امت‌گرایی

با وجود تفاوت‌های روش‌شناختی و اولویتی میان سید جمال و اقبال، هر دو در اصول بنیادین و اهداف غایی خود برای احیای امت اسلامی اشتراکات ساختاری و محکمی داشتند. این اشتراکات، ستون‌های فکری مشترک جریان اصلاح‌طلبی اسلامی در مواجهه با جهان مدرن را تشکیل می‌دهند.

۳-۱. امت به مثابه کلیت واحد فراقومی و مبتنی بر ایمان: رد ناسیونالیسم قومی

هر دو متفکر با تعریف هویت مسلمانان بر اساس مرزهای جغرافیایی، نژاد یا قومیت مخالف بودند و مفهوم «امت» را به عنوان تنها هویت‌بخش اصیل می‌دانستند.

الف) سید جمال: او در آثار و سخنرانی‌های خود بارها تأکید کرده است که اسلام «دین و دولت» است و قادر است پایه یک اتحادیه سیاسی بزرگ را تشکیل دهد. به گفته او: «دین اسلام، به جهت قوانین و احکام اجتماعی و سیاسی‌اش، قادر است ملل مختلفه را با اختلاف زبان و عادات و اخلاق، مجتمع و متحد سازد» (اسدآبادی، ۱۳۷۹، ص ۸۷). از نظر سید جمال، ایمان به توحید و پیروی از شریعت، تنها معیار واقعی همبستگی است که می‌تواند از فرانسه تا هند را زیر یک پرچم معنوی-سیاسی گرد آورد. او ظهور ملی‌گرایی‌های قومی، مانند ترک‌گرایی یا عرب‌گرایی در اواخر عهد عثمانی، را عاملی برای تضعیف جهان اسلام می‌دید.

ب) محمد اقبال: اقبال نیز امت را یک «کلیت ارگانیک» و «پیکره معنوی» توصیف می‌کرد که اجزای آن با رشته‌ای روحانی به هم پیوند خورده‌اند. او در شعری مشهور می‌سراید:

«امت یکی تن است و ز یک پیکر آفریده / زنده به عشق خویش و به پیوند جاودانه / گر بشکند ز هم، دل اعضا شود تباه / چون بگسلد ز هم، رگ جانش فتد زبانه» (اقبال، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳).

این تصویرپردازی شاعرانه نشان می‌دهد که از دید او، تفرقه قومی و ملی مانند جدا کردن اعضای یک بدن است و به مرگ کل موجودیت می‌انجامد. در بازسازی فکر دینی نیز تصریح می‌کند که اسلام با جایگزین کردن اصل «توحید» به جای «قومیت و خاک»، بنیان‌های یک جامعه جهانی را پی‌ریزی کرده است.

۲-۳. وحدت سیاسی-فرهنگی به عنوان شرط بقا و عزت: دو روی یک سکه اتحاد مسلمانان، مهم‌ترین دغدغه هر دو متفکر بود، اگرچه مسیر رسیدن به آن را متفاوت می‌دیدند.

الف) سید جمال (وحدت به مثابه سلاح دفاعی): برای سید جمال، که شاهد تجزیه فیزیکی جهان اسلام بود، وحدت یک ضرورت استراتژیک و فوری برای بقا بود. او آن را به‌عنوان یک «اتحاد دفاعی» می‌دید، مشابه اتحادی که کشورهای اروپایی در برابر دشمن مشترک شکل داده بودند. شعار معروف او «اتحاد، اتحاد، اتحاد» بود. در نامه‌ها و مقالات خود، بارها بر تشکیل یک کنفدراسیون یا اتحادیه اسلامی تحت رهبری خلافت عثمانی (به عنوان نماد موجود) تأکید می‌کرد تا مسلمانان بتوانند در سیاست خارجی، اقتصاد و دفاع مشترک عمل کنند. نمونه عینی این تلاش، کوشش او برای ایجاد اتحاد میان ایران و عثمانی در مقابله با فشار روسیه و بریتانیا بود.

ب) اقبال (وحدت به مثابه شکوفایی درونی): اقبال نیز وحدت را ستایش می‌کرد، اما آن را نتیجه نهایی و طبیعی یک تحول درونی می‌دانست. او معتقد بود که زمانی که هر مسلمان به «خودی» (هویت مستقل و آگاه) دست یابد و اسلام را به عنوان یک «حیات معنوی زنده» تجربه کند، خودبه‌خود نسبت به دیگر برادران ایمانی خود احساس همدلی و مسئولیت خواهد کرد. بنابراین، وحدت نزد اقبال، محصول بلوغ فکری و اخلاقی امت است، نه یک قرارداد سیاسی اضطراری. این رویکرد به معنای نفی فعالیت سیاسی نبود، بلکه وحدت درونی را پیش‌شرط موفقیت هر اقدام سیاسی می‌دانست.

۳-۳. استعمارستیزی همه‌جانبه: نبرد در دو جبهه سیاست و فرهنگ

هر دو متفکر، استعمار غرب را پدیده‌ای چندبعدی می‌دیدند که هم با توپ و تفنگ وارد می‌شود و هم با کتاب و ایده.

الف) سید جمال (جبهه سیاسی-اقتصادی): مبارزه او با استعمار مستقیم، آشکار و عملی بود. در هند، مصر و ایران، مستقیماً به افشای چهره استعماری بریتانیا می‌پرداخت. به عنوان نمونه، در تحلیل اشغال مصر (۱۸۸۲)، در نشریه عروۀ الوثقی نوشت که این اقدام نه برای منافع مصریان، بلکه برای حفظ مسیر دریایی به هند و سرکوب هرگونه جنبش استقلال طلبانه در منطقه انجام شده است. او قراردادهای استعماری، مانند «امتیاز رویتر» در ایران، را نوعی «غصب اقتصادی» می‌دانست و مسلمانان را به مقابله با آن فرا می‌خواند.

ب) اقبال (جبهه فکری-تمدن‌ساز): اقبال خطر استعمار فرهنگی و فکری را عمیق‌تر می‌دید. در شعر «طلوع اسلام» خطاب به مسلمانان می‌گوید: «خویش را از فکر افرنگان بپرداز / که ترا بیرنگ و بی‌بوی نماید». نقد او به تمدن غرب، یک نقد فلسفی و اگزیستانسیال بود. در بازسازی فکر دینی، استدلال می‌کند که تمدن غرب با جداسازی دین از دولت و علم از اخلاق، به بحران معنویت و پوچی دچار شده و تقلید کورکورانه از آن، مسلمانان را به ورطه «عقیمی معنوی» خواهد کشاند. بنابراین، استعمارستیزی اقبال، نبردی برای حفظ استقلال هویتی امت به شمار می‌رفت.

۳-۴. نقد استبداد داخلی: دشمنی درون‌خانه

هر دو متفکر، به درکی دیالکتیکی از رابطه میان «استبداد داخلی» و «استعمار خارجی» رسیده بودند.

الف) سید جمال (نقد حکام وابسته و فاسد): او به‌صراحت ناصرالدین‌شاه قاجار و خدیوهای مصر را نقد می‌کرد. از دیدگاه او، این حکام با سرکوب آزادی‌ها، ایجاد اختناق فکری و غارت ثروت ملی، جامعه را تضعیف و آن را برای نفوذ خارجی آماده می‌ساختند. در نامه‌ای به میرزای شیرازی درباره شاه ایران نوشت: «حکومت او ظلم است و سلطنتش غصب... دشمن داخلی، از دشمن خارجی خطرناک‌تر است» (اسدآبادی، ۱۳۷۹، ص ۳۰۱). سید جمال حکومت مشروطه و مشارکت مردم را راه مقابله با استبداد داخلی می‌دانست.

ب) محمد اقبال لاهوری (نقد استبداد فکری و روحی): اقبال استبداد را تنها پدیده‌ای سیاسی نمی‌دانست، بلکه آن را ریشه‌دار در «تقلید فکری» می‌دید. از نظر او، تقلید کورکورانه از گذشتگان و نیز تقلید بی‌چون‌وچرا از تمدن غرب، موجب زوال اراده و مرگ خلاقیت انسان مسلمان می‌شود. وی استبداد سیاسی را پیامد مستقیم این انفعال فکری می‌دانست و معتقد بود مبارزه با استبداد باید از احیای خودآگاهی، اراده و رهایی عقل از بند تقلید آغاز گردد (اقبال، ۱۳۶۳؛ ۱۳۸۷).

۳-۵. دعوت به احیای اجتهاد و پالایش تفکر دینی: بازگشت به روح پویای اسلام هر دو متفکر، علت اصلی رکود امت اسلامی را در جمود فقهی و فاصله گرفتن از عقلانیت پویا می‌دانستند.

الف) سید جمال (اجتهاد به مثابه نیاز زمان): او فریاد می‌زد که دروازه اجتهاد بسته نشده است و از علما می‌خواست با توجه به مقتضیات زمان، احکام اسلامی را استنباط کنند. علما و روحانیون متحجر که در برابر نوآوری‌ها مقاومت می‌کردند، از دید او هم‌دست استعمارگران بودند. او فراگیری علوم جدید، حتی از غرب، را نه تنها جایز، بلکه واجب می‌دانست، زیرا عقل و علم ابزارهای فهم بهتر جهان و شکوفایی تمدن‌اند.

ب) اقبال (اجتهاد به مثابه اصل حرکت در اسلام): اقبال، اجتهاد را به کانون فلسفه تاریخ و تمدن خود تبدیل کرد. در کتاب بازسازی فکر دینی، فصلی کامل به «اصل حرکت در ساختار اسلام» اختصاص دارد. او استدلال می‌کند که نهاد اجتهاد موتور حرکت اسلام است و می‌نویسد: «احکام اسلامی، ابدی هستند در مقام اصول کلی، ولی تطبیق آنها بر موارد جزئی، تابع شرایط متغیر زمان و مکان است... اسلام برای نهادن قوانین جاویدان نیامده، بلکه آمده است تا به انسان اصولی بدهد که به مدد آنها خود قوانین زندگی خویش را وضع کند» (اقبال، ۱۳۶۳، ص ۱۷۸). این نگاه انقلابی، سنتی‌نگری صرف در فقه را نقد کرده و اسلام را به عنوان منبعی زنده و الهام‌بخش برای هر عصر معرفی می‌کند.

جمع‌بندی: همپوشانی‌های سید جمال و اقبال نشان می‌دهد که هر دو بر تشخیص بیماری کلی امت اسلامی — تفرقه، استعمار، استبداد و جمود — و نسخه درمانی آن — وحدت، استقلال، آزادی و عقلانیت — اتفاق نظر داشتند. تفاوت آنان در تشخیص اولویت بیماری (سیاسی یا فرهنگی) و ترتیب اجرای نسخه (عمل سیاسی فوری یا تحول فکری مقدم) بود. به بیان دیگر، هر دو بر ضرورت «بازگشت به اسلام اصیل» تأکید داشتند، اما یکی آن را پرچم

اتحاد سیاسی می‌دید و دیگری آن را سرمایه‌ای برای احیای تمدنی.

۴. موارد ناهمپوشانی در اندیشه امت‌گرایی

تفاوت‌های بنیادین میان سید جمال و اقبال فراتر از اختلاف روش است و به سطح تحلیل ریشه‌ها، غایات نهایی و نقشه راه می‌رسد. این ناهمپوشانی‌ها، نمایانگر دو پارادایم فکری متمایز در مواجهه با بحران امت اسلامی هستند.

۴-۱. تحلیل علل انحطاط: تهدید بیرونی در برابر فروپاشی درونی

الف) سید جمال (بیماری از بیرون آمده): سید جمال انحطاط امت اسلامی را عمدتاً ناشی از عوامل بیرونی و ساختاری می‌دانست. تحلیل او شامل موارد زیر بود:

۱. استعمار نظامی-اقتصادی غرب: سید جمال شاهد مستقیم تخریب ساختارهای سیاسی و اقتصادی جهان اسلام توسط قدرت‌های اروپایی بود. برای نمونه، اشغال مصر در سال ۱۸۸۲ را نه یک رویداد داخلی، بلکه حلقه‌ای از زنجیره طرح بزرگ بریتانیا برای کنترل شرق می‌دید (Keddie, ۱۹۷۲, p. ۲۱).

۲. ضعف و فساد ساختار حکومتی: حکام مسلمان، از نظر او، به دلیل وابستگی، استبداد و دوری از مشورت، باعث تضعیف امت شده بودند. نمونه بارز آن، قراردادهای استعماری ناصرالدین‌شاه مانند امتیاز رویتر و سرکوب روشنفکران بود که موجب بی‌قدرتی ایران شد (اسدآبادی، ۱۳۷۹، ص ۳۰۱).

۳. نتیجه تحلیل: بحران از نگاه سید جمال، عینی، سیاسی و امنیتی بود. به تعبیر او، بدن امت سالم است اما تحت حمله ویروسی خارجی (استعمار) و سلول‌های سرطانی داخلی (حکام فاسد) قرار دارد. بنابراین، واکنش فوری و سیاسی ضروری است.

ب) اقبال (بیماری از درون جوشیده): اقبال ریشه مشکل امت را در فروپاشی درونی و ذهنی می‌دید و معتقد بود تهدید اصلی نه بیرون، بلکه در ذهن و اراده مسلمانان است:

۱. مرگ "خودی" (فقدان اراده و هویت): مسلمانان اعتماد به نفس و روحیه خلاق خود را از دست داده‌اند. او در شعری می‌گوید: «خویشتن رفتن، ۵۰ هزار بار بدتر است از تنگدستی» (اقبال، ۱۳۸۷، ص ۷۵). این بیان، نشانگر اهمیت بازسازی هویت فردی و جمعی مسلمانان است.

۲. حاکمیت "تقلید" بر "اجتهاد": مسلمانان به جای تفکر مستقل، به تقلید پرداخته‌اند: از گذشتگان در فقه و اندیشه و از تمدن غرب در سبک زندگی. اقبال می‌گوید: «فرنگ از علم و فن

آموخت بسیار / ولی از خویش رفتن گشت بیزار» (همان، ص ۷۶). به تعبیر او، غرب می‌تواند الگوی علم باشد اما الگوی هویت نیست.

۳. نتیجه تحلیل: بحران از دید اقبال، ذهنی، معنوی و هویتی است. سیستم ایمنی امت (خودی و اراده) آسیب دیده و در برابر کوچک‌ترین تهاجم، چه فکری و چه سیاسی، آسیب‌پذیر شده است. بنابراین، راهبرد او، بازسازی فکری و معنوی امت و تقویت خودآگاهی مسلمانان است.

۴-۲. اولویت‌بندی راه‌حل: کنش سیاسی فوری در برابر تحول تدریجی فکری

الف) سید جمال‌الدین اسدآبادی (اقدام فوری سیاسی): او با تشبیه وضعیت جهان اسلام به بیماری در حال خونریزی، معتقد بود اولویت مطلق، اقدام سیاسی فوری برای قطع نفوذ استعمار و حفظ موجودیت امت اسلامی است (هیکل، ۱۳۸۲، ص ۱۵۶). به باور او، «بدون استقلال سیاسی، هیچ فضایی برای رشد فرهنگ اصیل وجود ندارد» (اسدآبادی، ۱۳۶۲، ص ۷۸). راه‌حل کلان او تشکیل اتحادیه یا کنفدراسیونی از دولت‌های مسلمان بود (همان، ص ۱۲۲).

ب) محمد اقبال لاهوری (بازسازی زیربنایی فکری): اقبال برخلاف سید جمال، معتقد بود اقدام سیاسی بدون پشتوانه یک بنیان فکری احیا شده، بیهوده است. اولویت از نگاه او، بازسازی مبانی فکری و هویتی فرد و جامعه مسلمان بود (اقبال، ۱۳۸۶، مقدمه). راه‌حل کلان او، "احیای خودی" و "بازسازی فکر دینی در اسلام" بود. او استدلال می‌کرد که «سیاستی که از عمق یک فرهنگ زنده نجنبند، محکوم به شکست است» (همان، ص ۴۳).

۴-۳. مکانیسم تغییر: تحول ساختاری در برابر تحول درونی

الف) سید جمال (تغییر از طریق تحول ساختارها): او بر این باور بود که تغییر باید در سطح کلان‌نهادهای حکومتی صورت گیرد (هیکل، ۱۳۸۲، ص ۲۰۰). برای این هدف، دو مکانیسم را مد نظر داشت:

۱. انقلاب از بالا: متقاعد کردن حکمرانان به انجام اصلاحات. او این راه را آزمود اما ناامید شد (اسدآبادی، ۱۳۶۲، ص ۱۸۵).

۲. انقلاب از پایین: بسیج عمومی توده‌های مردم. نقش او در جنبش تحریم تنباکو نمونه‌ای از این گرایش است (همان، ص ۲۱۰).

ب) محمد اقبال (تغییر از طریق تحول انسان): از دید اقبال، تغییر پایدار تنها از مسیر تحول درونی تک‌تک افراد می‌گذرد (زرین‌کوب، ۱۳۷۸، ص ۹۰).

۱. مکانیسم: تربیت و خودسازی. او معتقد بود هر فرد باید فرآیند خودشناسی، خودباوری و خودسازی را طی کند (اقبال، ۱۳۸۶، ص ۶۱).

۲. کنشگر اصلی: فرد خودآگاه. جامعه مطلوب از مجموعه‌ای از افراد "خودبازسازی‌شده" شکل می‌گیرد. این یک انقلاب آرام اما عمیق درونی است (زرین کوب، ۱۳۷۸، ص ۹۵).

۴-۴. مفهوم توسعه و ترقی: قدرت مادی در برابر تکامل معنوی

الف) سید جمال‌الدین اسدآبادی (عینیت‌گرایی قدرت‌محور): توسعه از نگاه سید جمال، عمدتاً معادل دستیابی به قدرت مادی قابل سنجش و عملی برای رهایی از وابستگی و عقب‌ماندگی بود. او با رویکردی عمل‌گرا و پراگماتیست، بر مؤلفه‌های عینی تأکید داشت:

۱. مؤلفه‌های کلیدی: تشکیل ارتش قوی و مدرن، ایجاد صنعت مستقل، فراگیری علوم کاربردی (به ویژه فنون مهندسی و پزشکی)، و انباشت ثروت ملی.

۲. هدف نهایی: رسیدن به "عظمت" و "استقلال" در صحنه رقابت سخت میان ملل. او استدلال می‌کرد که بدون ابزار مادی، مقاومت ممکن نیست: «تا اسلحه ندارید... با دشمن خود چگونه جنگ کنید؟» (اسدآبادی، ۱۳۶۲، ص ۹۲). توسعه، ابزاری برای بقا و احیای اقتدار سیاسی بود.

ب) محمد اقبال لاهوری (ایده‌آلیسم تمدن‌ساز): اقبال توسعه حقیقی را نه در انباشت مادی، که در کمال‌جویی اخلاقی و معنوی فرد و جامعه می‌دید. نگاه او فلسفی و آرمان‌گرا بود:

۱. مؤلفه‌های کلیدی: پرورش "مرد کامل" (انسان وارسته، خلاق و فعال)، استقرار "دموکراسی روحی" (نظام اجتماعی مبتنی بر آزادی توأم با مسئولیت اخلاقی)، و بنای یک "تمدن اخلاقی".

۲. هدف نهایی: تحقق "حیات طیبه" (زندگی پاک و معنادار) در پرتو ایمان پویا. او تمدن غرب را به دلیل "عقیمی معنوی" و جدایی خطرناک علم از عاطفه و اخلاق نقد می‌کرد (اقبال، ۱۳۶۳، ص ۲۰۲). از دید او، پیشرفت مادی تنها باید ابزاری در خدمت این کمال‌جویی معنوی باشد، نه هدفی نهایی.

۴-۵. نقد نهاد دین و علمای سنتی: نقد عملکرد در برابر نقد مبنا

الف) سید جمال‌الدین اسدآبادی (نقد سیاسی-اجتماعی): نقد سید جمال به روحانیت، عمدتاً نقدی کارکردی، اجتماعی و اخلاقی بود و بر عملکرد آنان در جامعه متمرکز می‌شد.

۱. هدف: تفکیک و تمایز قائل شدن بین "علمای سوء" (روحانیون درباری، مرتاضان منفعل و دنیاطلب) و "علمای خیر" (عالمیان آگاه، متعهد و مردمی).
۲. انتظار: او از علمای خیر می‌خواست که مطابق الگوی انبیا، نقش خود را به عنوان "امر به معروف و نهی از منکرکننده حاکمان" ایفا کنند، به میدان مبارزه سیاسی وارد شوند، از مظلوم دفاع کرده و بر حاکم ستمگر تذکر دهند. نامه او به میرزای شیرازی برای صدور فتوای تحریم تنباکو، نمونه‌ای بارز از این انتظار و تلاش برای بسیج نهاد دین در جهت یک هدف سیاسی ملی بود (هیگل، ۱۳۸۲، ص ۲۴۵).
- ب) محمد اقبال لاهوری (نقد معرفت‌شناختی): نقد اقبال عمیق‌تر بود و به ساختار فکری، روشی و مبانی معرفتی علوم دینی سنتی می‌پرداخت.
۱. هدف: نشان دادن ناتوانی و ایستایی روش‌های تقلیدی و تاریخی در مواجهه با مسائل پیچیده جهان جدید و پاسخگویی به نیازهای فکری انسان معاصر.
۲. انتظار: او خواستار یک بازنگری اساسی و اجتهادی در علوم اسلامی، به ویژه در حوزه فقه، کلام و فلسفه بود. راه‌حل او احیای اجتهاد پویا، تعامل خلاق با دستاوردهای علم و فلسفه جدید، و تأکید بر "تجربه دینی شخصی" به عنوان منبعی زنده برای ایمان بود (اقبال، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷). مشکل از نظر اقبال، صرفاً عملکرد نادرست برخی افراد نبود، بلکه "نحوه اندیشیدن" و چارچوب‌های فکری حاکم بر نهاد دین بود.

۴-۶. جایگاه و نقش زن در فرآیند نوزایی امت

- الف) سید جمال‌الدین اسدآبادی (نگاه ابزاری-کارکردگرایانه): توجه سید جمال به مسئله زنان، عمدتاً کارکردگرایانه و اجتماعی بود و بر نقش بیولوژیک-اجتماعی آنان به عنوان مادر تمرکز داشت.
۱. هدف از حمایت از آموزش زنان: او سوادآموزی زنان را نه به عنوان یک حق فردی، بلکه به مثابه ابزاری برای تربیت مادران باسواد و آگاه ضروری می‌دانست تا بتوانند نسل آینده‌ای نیرومند و مطلع برای امت اسلامی پرورش دهند. در این نگاه، زن عمدتاً در چارچوب خانواده و نقش مادری تعریف می‌شود و بر حضور مستقل او در عرصه‌های عمومی یا حقوق فردی‌اش تأکید چندانی نمی‌شود (عنایت، ۱۳۷۶، ص ۱۷۸).

ب) محمد اقبال لاهوری (نگاه هستی‌شناختی-تمدن‌ساز): اقبال برای زن شأن و هویتی مستقل، محوری و آفریننده قائل بود و فراتر از نقش‌های سنتی به او می‌نگریست.

۱. نمادپردازی والا: در منظومه فلسفی «جاویدنامه»، راهنمای معنوی اقبال در سفر ملکوتی، موجودی به نام "فرشته آزادی" است که پیامبر اسلام (ص) او را به شاعر معرفی می‌کند و این راهنمای دانا، زن تصویر شده است. این نمادپردازی نشان می‌دهد که در جهان‌بینی اقبال، تجلیگاه عقلانیت برتر، خرد فلسفی و روح آزادی‌خواه، در وجود زن متجلی است (اقبال، ۱۳۸۷، ص ۳۴۵).

۲. مقام آفرینش‌گری: اقبال در اشعار خود به صراحت به جایگاه آفرینش‌گر زن اشاره می‌کند. به عنوان نمونه می‌سراید: «وجود زن س‌ے بے تصویر کائنات می‌س رنگ» (همان، ص ۱۵۷). این بیت بیانگر آن است که زن، نه یک موضوع منفعل، بلکه خالق معنا، زیبایی و جلوه در هستی است. این نگاه، زن را در کانون خلاقیت و بنیان‌گذاری تمدن قرار می‌دهد و او را از محدوده‌های تنگ نقش‌های مرسوم فراتر می‌برد.

۴-۷. خلاصه ناهمپوشانی اندیشه‌ها:

در یک جمع‌بندی کلان می‌توان گفت: سید جمال، سیاست و اقدام ساختاری را همچون درمان فوری و اورژانسی برای بیماری عینی امت (استعمار و انحطاط سیاسی) می‌دانست و همه توان خود را بر تغییر نهادها از طریق کنش جمعی متمرکز کرد. در مقابل، اقبال، فرهنگ و تحول فکری را درمان ریشه‌ای و عمیق برای بیماری ذهنی و روحی امت (ازخودبیگانگی و جمود فکری) می‌پنداشت و برنامه خود را بر پایه انقلابی درونی و تربیت فرد خودآگاه بنا نهاد. به بیان دیگر، اولی در پی نجات "کالبد" و موجودیت سیاسی امت بود، حال آنکه دومی در آرزوی احیای "روح" و هویت حقیقی آن.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی اندیشه امت‌گرایانه سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد اقبال لاهوری نشان می‌دهد که هرچند این دو مصلح در تشخیص آرمان غایی احیای تمدن اسلامی، وحدت امت، مبارزه با استعمار و استبداد، و ضرورت احیای اجتهاد و عقلانیت دینی هم‌نظر بودند، اما به دلیل تفاوت زمینه‌های تاریخی و نوع مواجهه با بحران، دو مسیر مکمل را دنبال کردند. سید جمال با درک بحران به‌مثابه تهدیدی فوری و وجودی، بر کنش سیاسی سریع، اتحاد دفاعی مسلمانان و

اصلاح ساختارهای قدرت تأکید داشت، در حالی که اقبال بحران را عمیقاً هویتی و معنوی می‌دانست و راه برون‌رفت را در تحول تدریجی فکری، احیای «خودی»، بازسازی فکر دینی و بنیان‌گذاری یک الگوی تمدنی اخلاقی جست‌وجو می‌کرد. از این‌رو، می‌توان گفت عمل‌گرایی سیاسی سید جمال و خردورزی تمدنی اقبال نه متعارض، بلکه دو رکن تکمیل‌کننده یک پروژه اصلاحی پایدارند که پیام مشترکشان برای جهان اسلام معاصر، ضرورت پیوند هم‌زمان اندیشه عمیق با اراده عملی برای نجات توأمان کالبد و روح امت اسلامی است.

فهرست منابع:

منابع فارسی

۱. اسدآبادی، سید جمال‌الدین، مقالات جمالیه، به کوشش سید هادی خسروشاهی، تهران: انتشارات کلبه شروق، ۱۳۷۹ ش.
۲. اسدآبادی، سید جمال‌الدین، مقالات و نامه‌ها، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
۳. اقبال لاهوری، محمد، بازسازی فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی، ۱۳۶۳ ش.
۴. اقبال لاهوری، محمد، بازسازی فکر دینی در اسلام، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران: انتشارات فردوس، ۱۳۸۶ ش.
۵. اقبال لاهوری، محمد، جاویدنامه، ترجمه شریف حسین قاسمی، تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۸۷ ش.
۶. اقبال لاهوری، محمد، کلیات اشعار فارسی اقبال لاهوری، به کوشش احمد سروش، تهران: انتشارات سنایی، ۱۳۸۷ ش.
۷. خسروشاهی، سید هادی، سید جمال‌الدین حسینی اسدآبادی؛ مجموعه اسناد و مدارک، تهران: انتشارات کلبه شروق، ۱۳۸۶ ش.
۸. زرین کوب، عبدالحسین، با کاروان حله: مجموعه نقد ادبی، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۸ ش.
۹. شریعتی، علی، بازگشت به خویش، تهران: انتشارات چاپخش، ۱۳۵۷ ش.
۱۰. عنایت، حمید، سیر اندیشه سیاسی در اسلام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ ش.
۱۱. مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادی‌گری، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۵۷ ش.
۱۲. هیکل، محمدحسین، سید جمال‌الدین اسدآبادی؛ بیدارگر شرق، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۲ ش.

منابع لاتین

۱۳. Keddie, Nikki R., Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani: A Political Biography, Berkeley: University of California Press, ۱۹۷۲.
۱۴. Rajput, V. G., Iqbal and the Pakistan Movement, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, ۱۹۷۷.
۱۵. Schimmel, Annemarie, Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal, Leiden: E.J. Brill, ۱۹۶۳.