

شریعتے پر اقبال

انتشارات مستضعفین

جلد اول

شناسنامه کتاب:

اسم کتاب: شریعتی در آینه اقبال - جلد اول

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: دی ماه ۱۳۹۶

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

info@nashr-mostazafin.com

انتشارات مستضعفین

فهرست

- شریعتی در آینه اقبال ۷
- الف - بازسازی (ری‌کانستراکشن) اسلام، بسترساز تکوین اسلام تطبیقی ۹
- ب - فرایند اول پروسه بازسازی اسلام ۱۴
- فرایند گذار اسلام تطبیقی از سیدجمال به اقبال ۲۵
- الف - نگاهی به درس اول ۲۷
- ب - سیدجمال به عنوان سرپل انتقال فرایند تطبیقی از ابن خلدون و ۳۳
- ج - کلیدواژه فهم فرایند سوم «پروسه بازسازی اسلام تطبیقی» شریعتی در ۳۹
- د - «اسلام تاریخی» شریعتی در آینه «پروسه بازسازی اسلام تطبیقی» ۴۵
- ه - پروسه بازسازی اسلام تطبیقی در فرایند اقبال لاهوری ۵۴
- و - مانیفست اندیشه اقبال ۶۱
- ز - آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال ۶۷
- ح - «پاسخ‌های کهنه» به «سوال نو» سیدجمال ۷۱
- ط - تضاد اسلام فقاهتی با هر گونه حرکت تحول‌گرایانه ساختاری ۷۸
- ی - «پاسخ‌های نو» به «سوال نو» سیدجمال الدین اسدآبادی ۸۱
- ک - «پاسخ‌های وارداتی و تقلیدی» به «سوال نو» سیدجمال توسط ۸۷
- ل - ماحصل ۹۲
- «پیوند جدولی» یا «دو طرفه» اقبال - شریعتی ۱۰۰
- ماحصل ۱۲۹

شریعتی در آینه اقبال



فرایندهای سه گانه پروسه بازسازی اسلام:

۱ - شاه ولی الله دهلوی

۲ - اقبال لاهوری

۳ - شریعتی

الف - بازسازی (ریکانستراکشن) اسلام، بستر ساز تکوین اسلام تطبیقی:

اگر نخستین منادی پروسه بازسازی اسلام آنچنانکه اقبال لاهوری «در فصل من بشری - آزادی و جاودانی آن - کتاب بازسازی - ص ۱۰۹ - س ۲۰» می‌گوید «شاه ولی الله دهلوی در قرن هیجدهم میلادی با اجتهاد در اصل موضوعیت فقه در نظام حقوقی اسلام تطبیقی بدانیم»، بی‌شک علامه محمد اقبال لاهوری و معلم کبیرمان شریعتی دو متفکر بزرگ جهان اسلام هستند که در ادامه راه شاه ولی الله دهلوی توانستند در قرن بیستم با اجتهاد در اصل نبوت و تجربه وحی نبوی پیامبر اسلام (توسط اقبال) و اصل توحید (توسط شریعتی) فرایندهای دوم و سوم پروسه بازسازی اسلام را به انجام برسانند.



«فرایندهای بازسازی اسلام» در مرحله اقبال که در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» با «اجتهاد در اصل نبوت» توسط تجربی دانستن وحی نبوی انجام گرفت و در مرحله شریعتی با «اجتهاد در اصل توحید» در چارچوب درس اول و دوم «اسلام‌شناسی ارشاد» در بهمن ماه سال ۵۰ ادامه پیدا کرد، باعث گردید تا اقبال و شریعتی دویست سال بعد از شاه ولی الله دهلوی در قرن بیستم به فرایند پروسه بازسازی اسلام تطبیقی شاه ولی الله دهلوی قوام فلسفی بخشند؛ و به همین دلیل هرگز در چارچوب رنسانس و رفرماسیون نظری اسلام تطبیقی که از قرن هیجدهم توسط شاه ولی الله دهلوی متکلم و مفسر و متفکر بزرگ جهان اسلام از هند آغاز شد و تا شریعتی ادامه پیدا کرد، نباید این سه فرایند پروسه بازسازی اسلام تطبیقی را به صورت سه پروژه جدا از هم تبیین و تحلیل نمائیم، چراکه «پروژه» دانستن رنسانس و رفرماسیون نظری شاه ولی الله دهلوی و علامه محمد اقبال و شریعتی باعث می‌گردد تا این رنسانس و رفرماسیون و ری‌کانستراکشن نظری دویست ساله تاریخ اسلام که هنوز هم ادامه دارد، به صورت جدای از هم و مکانیکی مورد مطالعه قرار دهیم که خروجی نهائی این رویکرد، عدم فهم پیوند تنگاتنگ سه فرایند مختلف پروسه بازسازی اسلام به صورت یک امر واحد می‌باشد.

لذا در این رابطه است که نخستین اصل بدیهی جهت فهم رنسانس یا رفرماسیون یا ری‌کانستراکشن نظری پروسه بازسازی اسلام تطبیقی از شاه ولی الله دهلوی تا اقبال و بعدا شریعتی پروسه‌ای دانستن (نه پروژه‌ای) این رنسانس نظری است؛ و قطعا با فهم مکانیکی توسط پروژه‌ای دانستن این رنسانس و رفرماسیون نظری، ما هرگز نمی‌توانیم به رابطه دیالکتیکی نظری که بین این سه فرایند پروسه واحد تکوین اسلام بازسازی شده یا اسلام تطبیقی در عصر حاضر وجود دارد پی ببریم.

منظور از «اسلام بازسازی شده یا اسلام تطبیقی» از نگاه شاه ولی الله دهلوی و اقبال و شریعتی آنچنانکه اقبال در فصل «من بشری - بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۰۹ - س ۱۸» می‌گوید «بنابراین وظیفه‌ای که مسلمانان این زمان در پیش دارند. بسیار سنگین است باید بی‌آنکه کاملا رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کنند. از نو در کل دستگاه اسلام بازخوانی و بیندیشند» یعنی نه تنها در چارچوب اجتهاد در فروع

باید قدرت تطبیق با زمان کرد، بلکه مهم‌تر از «اجتهاد در فروعات»، «اجتهاد در اصول» است، که آنچنانکه شاه ولی الله و اقبال و شریعتی نشان دادند تنها راه بازخوانی تطبیقی اسلام در عصر حاضر می‌باشد، چراکه بزرگ‌ترین حرفی که در تاریخ اسلام اقبال در کتاب بازسازی زد و ما در برابر آن بیش از صد سال است که چشمان خود را بسته‌ایم این بود که «برای بازسازی اسلام یا دستیابی به اسلام تطبیقی باید از اجتهاد از اصول شروع کنیم نه از اجتهاد در فروعات» آن هم نه از اجتهاد در فروعات فقهی، از نظر اقبال محدود و محصور کردن اصل اجتهاد در چارچوب فروعات فقهی جفا کردن به اسلام است.

«اکنون وقت مناسب آن است که اصول اساسی اسلام مورد تجدید نظر واقع شود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل معرفت و تجربه دینی - ص ۱۲ - س ۱) و به همین دلیل بازسازی اسلام یا دستیابی به اسلام تطبیقی از نظر اقبال یک پروسه فرایندی است (که این پروسه فرایندی آنچنانکه اقبال می‌گوید در عصر جدید از شاه ولی الله دهلوی از قرن هیجدهم و از هند آغاز شد) و در فرایند دوم و سوم آن بود که این پروسه نه پروژه به اقبال و شریعتی در قرن بیستم رسید و صد البته برای «استمرار حیات تاریخی و اجتماعی» این پروسه فرایندی، باید پیوسته در زمان استمرار پیدا کند. زیرا هر چند شاه ولی الله دهلوی مفسر و متکلم و متفکر بزرگ قرن هیجدهم جهان اسلام در هند بنا به گفته خود علامه محمد اقبال لاهوری باید بنیانگذار اسلام تطبیقی و معمار اولیه اسلام بازسازی شده در عصر مدرن یا جدید بدانیم، بی‌شک تنها اقبال و شریعتی در قرن بیستم می‌توانیم ادامه دهنده راه شاه ولی الله دهلوی در فرایندهای بعدی اسلام بازسازی شده یا اسلام تطبیقی باشیم.

بنابراین در این رابطه است که پروسه اسلام بازسازی شده یا اسلام تطبیقی که از قرن هیجدهم توسط شاه ولی الله دهلوی آغاز شده است تا این زمان از سه فرایند و سه تند پیچ عبور کرده است که فرایند اول فرایند شاه ولی دهلوی می‌باشد زیرا «شاه ولی دهلوی معتقد بود که بازسازی اسلام یا دستیابی به اسلام تطبیقی یا بازخوانی اسلام در عصر جدید باید در مرحله اول تکلیف خودش را با اسلام فقاهتی روشن کند و تا زمانی که چتر اسلام دگماتیسم فقاهتی بر سر اسلام اولیه پیامبر سایه افکنده باشد



امکان دستیابی به اسلام بازسازی شده و تطبیقی وجود ندارد» لذا در این رابطه بود که شاه ولی الله دهلوی توسط اجتهاد در آیات فقهاتی قرآن (که مجموعاً کمتر از ۵٪ کل آیات قرآن می‌باشد) «منهای آن بخشی که مربوط به عبادات هستند» مختص به زمان پیامبر دانست و اعلام کرد که منهای بخش آیات عبادات (که شامل نماز و روزه و حج و... می‌شوند) بقیه آیات فقهی قرآن باید در اسلام بازسازی شده و تطبیقی در این زمان تنها به صورت یک متدولوژی به آن نگریسته شود نه «دستور عملی جهت اجرا در هر زمانی با شرایط مختلف تاریخی و فرهنگی و اجتماعی.»

یعنی اینکه ببینیم پیامبر اسلام چگونه در رابطه با خودویژگی‌های تاریخی و جغرافیایی و فرهنگی جامعه خودش توانسته است در قرن هفتم میلادی نظام حقوقی که همین آیات فقهی قرآن «غیر از عبادات» می‌باشند تدوین نماید، از نظر شاه ولی الله دهلوی در چارچوب اسلام تطبیقی یا اسلام بازسازی شده - برعکس اسلام دگماتیسم فقهاتی - ما نباید نظام حقوقی مدینه النبی پیامبر اسلام را که همین آیات فقهاتی غیر عبادات می‌باشد در این زمان طابق النعل بالنعل بر تن جامعه امروز خود بکنیم، بلکه بالعکس آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی می‌گوید ما برای دستیابی به نظام حقوقی تطبیقی اسلام در این زمان باید ابتدا زمان و تاریخ و جغرافیای جامعه‌ای را که در آن قرار داریم فهم نماییم و پس از فهم سه مؤلفه زمان و تاریخ و جغرافیای جامعه خودمان، به مدینه النبی پیامبر اسلام در قرن هفتم برگردیم و همین سه مؤلفه مدینه النبی پیامبر اسلام یعنی عصر و زمان و دوران قرن هفتم میلادی به علاوه جغرافیای عربستان و به علاوه شرایط تاریخی و فرهنگی جامعه قبیلگی یثرب و مکه فهم کنیم و بعد با عنایت به آیات فقهی «غیر از عبادات» - که در اصطلاح فقهی به آن «معاملات» گفته می‌شود - بیاموزیم که چگونه پیامبر اسلام توانسته است در آن شرایط «توحید مورد ادعای خود» را، در لوای همین آیات فقهی «غیر از عبادات» به صورت یک نظام حقوقی در بیاورد.

بنابراین از نظر شاه ولی الله دهلوی برای فهم نظام حقوقی تطبیقی اسلام - که همین آیات فقهی (منهای آیات عبادات) قرآن می‌باشند - ما باید ابتدا برگردیم به شناخت جامعه خودمان توسط آن سه مؤلفه و تنها در چارچوب متدولوژی پیامبر اسلام است

که می‌توانیم نظام حقوقی تطبیقی خود را (نه نظام حقوقی دگماتیسم فقهاتی یا نظام حقوقی انطباقی سیانتیسمی) به صورت دموکراتیک کشف و تدوین کنیم.

به این ترتیب بود که شاه ولی الله دهلوی به عنوان بنیانگذار اسلام بازسازی شده یا اسلام تطبیقی در قرن هیجدهم میلادی فرایند اول پروسه بازسازی (ری‌کانستراکشن) اسلام را از اجتهاد در باب موضوع آیات فقهاتی قرآن شروع کرد، البته در این رابطه باید توجه داشته باشیم که اجتهاد در باب موضوع فقهی که شاه ولی الله آغازگر آن در پروسه اسلام بازسازی شده می‌باشد با اجتهاد فقهی که شیخ مرتضی مطهری در رساله ختم نبوت خود می‌گوید از فرش تا عرش با هم متفاوت می‌باشد چراکه ادعای شیخ مرتضی مطهری در خصوص اجتهاد در فقه به عنوان کلید و اژه علت ختم نبوت پیامبر اسلام در این رابطه می‌باشد که فقه حوزه‌های فقهاتی برای بشریت از بدو تولد تا مرگ و از آغاز تاریخ بشریت تا پایان تاریخ برنامه مدون از پیش تعیین شده دارد و لذا مجتهد فقیه حوزه‌های فقهاتی توسط عصای «اجتهاد محدود و محصور در فقه» می‌تواند این فقه تمام و کامل حوزه‌های فقهاتی را به روز کند.

حرف شاه ولی الله دهلوی در رابطه با اجتهاد در باب موضوع آیات فقهی قرآن غیر از این است، چراکه شاه ولی الله دهلوی (البته قابل ذکر است که لقب شاه به ولی الله دهلوی به علت آن است که شاه ولی الله از مشایخ عرفا و تصوف عصر خود نیز بوده است به همین دلیل لقب شاه دارای مضمون عرفانی و صوفیانه می‌باشد نه آنچنانکه امروز مصطلح است دارای مضمون حکومتی و سیاسی) کل موضوع فقه و اسلام فقهاتی را به زیر سوال می‌برد، مورد چکش کاری قرار می‌دهد نه مانند شیخ مرتضی مطهری محتوای فقه و فقهات، به عبارت دیگر اجتهاد در فقه شاه ولی الله دهلوی یک اجتهاد محیطی - فقهی است، در صورتی که اجتهاد در فقهی که شیخ مرتضی مطهری مدعی آن است و از نظر شیخ مرتضی مطهری بستر ساز ختم نبوت پیامبر اسلام می‌باشد، یک اجتهاد محاطی - فقهی می‌باشد.

به همین دلیل اجتهاد فقهی شاه ولی الله دهلوی یک اجتهاد در اصول می‌باشد که در کانتکس اصل نبوت و علم کلام قابل تبیین و تشریح و نقد و تعریف می‌باشد در صورتی که اجتهاد در فقهی که شیخ مرتضی مطهری مدعی آن است یک اجتهاد در

فروع فقهی می‌باشد. به عبارت دیگر شیخ مرتضی مطهری ختم نبوت پیامبر اسلام را در عرصه فقه و فقاہت تبیین می‌نماید در صورتی که شاه ولی الله دهلوی ختم نبوت پیامبر اسلام را و موضوع اجتهاد در چارچوب کلامی (نه فقهی آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری مدعی آن است) تبیین می‌نماید.

ب - فرایند اول پروسه بازسازی اسلام:

آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم:

اولاً رنسانس یا رفرماسیون یا ری‌کانستراکشن نظری که از قرن هیجدهم توسط شاه ولی الله دهلوی به موازات تکوین مدرنیته و عصر جدید تکوین پیدا کرد و بعداً در قرن بیستم توسط علامه محمد اقبال لاهوری و معلم کبیرمان شریعتی ادامه پیدا کرد، یک «پروسه فرایندی» در رابطه با «تکوین اسلام بازسازی شده» یا «اسلام تطبیقی» می‌باشد، نه یک «پروژه» چراکه اگر «رنسانس یا رفرماسیون نظری» شاه ولی الله دهلوی و علامه محمد اقبال لاهوری و شریعتی را در کانتکس «پروژه» تعریف کردیم نه «پروسه فرایندی»، مجبور می‌شویم که پیوند دیالکتیکی که بین رنسانس نظری این سه متفکر و متکلم و عارف و مفسر جهان اسلام در سه مقطع تاریخی می‌باشند، نادیده بگیریم.

ثانیاً در صورت «پروسه فرایندی» تعریف کردند، «رنسانس نظری از شاه ولی الله دهلوی تا شریعتی»، آنچنانکه اقبال مطرح می‌کند، شاه ولی الله دهلوی به عنوان بنیانگذار این «پروسه فرایندی» می‌باشد آنچنانکه «اقبال و شریعتی» در فرایند دوم و سوم این پروسه به عنوان «قوام بخشنده عقیدتی و کلامی و فلسفی حرکت شاه ولی الله دهلوی می‌باشند».

ثالثاً اگر رنسانس نظری از شاه ولی الله دهلوی تا شریعتی به صورت «پروسه فرایندی» تعریف کنیم (نه پروژه‌های) این امر باعث می‌گردد تا علاوه بر اینکه حرکت نظری شاه ولی الله دهلوی در عرصه فرایند اول این پروسه قرار بگیرد، اقبال و شریعتی به صورت فرایند دوم و سوم این پروسه فرایندی تعریف بشوند، که خروجی

نهائی این رویکرد به رنسانس نظری فوق باعث می‌گردد تا معتقد شویم که پیوسته تا پایان تاریخ باید این پروسه به صورت فرایندی ادامه پیدا کند تا در هر عصر و زمانی به موازات تغییر شرایط تاریخی و اجتماعی و فرهنگی و جغرافیائی بازسازی نوینی از اسلام جهت دستیابی به اسلام تطبیقی در آن شرایط صورت بگیرد.

رابعا مهم‌ترین مشخصه واحد سه فرایند پروسه «بازسازی اسلام یا اسلام بازسازی شده و تطبیقی» توسط شاه ولی الله دهلوی و اقبال و شریعتی این است که هر سه این‌ها توسط «اجتهاد در اصول و فروع اسلام» تلاش کرده‌اند تا آنچنانکه اقبال می‌گوید کل دستگاه اسلام اعم از اعتقادات و فقه و اخلاق آن در عصر جدید مورد «بازتعریف» و «بازشناسی» و «بازسازی» قرار دهند. یعنی پیوندی بین عصر جدید یا زمان خود با اسلام اولیه پیامبر ایجاد کنند. به عبارت دیگر اسلام پیامبر را به زمان و عصر حاضر بیاورند نه اینکه مانند اسلام دگماتیسم فقهاتی و داعشی سیدقطب، عصر حاضر را به زمان پیامبر ببرند یا مانند اسلام انطباقی سر سیداحمد خان هندی و مهدی بازرگان، روکشی اسلامی بر تن عصر جدید بکنند؛ لذا به این ترتیب است که فرایند اول پروسه اسلام بازسازی شده یا اسلام تطبیقی شاه ولی الله دهلوی «فرایند اجتهاد در اصل موضوع فقه» است.

آنچنانکه قبلا مطرح کردیم، از نظر شاه ولی الله دهلوی «تا اصل موضوع فقه و فقهت، مورد اجتهاد قرار نگیرد امکان دستیابی به اسلام تطبیقی و اسلام بازسازی شده نیست». برای فهم عمق نگاه شاه ولی الله دهلوی تنها کافی است که بدانیم علت پیدایش هیولای اسلام داعشی در سه مؤلفه اسلام حکومتی مطلقه فقهاتی و اسلام حکومتی اخوان المسلمین و اسلام حکومتی القاعده - داعشی، آن که ۱۳ سال است که بستر ساز تکوین جنگ شیعه و سنی در منطقه خاورمیانه از شمال آفریقا تا جنوب آسیای شرقی شده است و جوی خون شیعه‌کشی و سنی‌کشی همراه با میلیون‌ها کشته و زخمی و میلیون‌ها آواره و در به در و بی‌خانمان معلول همین رویکرد «دگماتیسم اسلام فقهاتی شیعه و سنی با فقه اسلام می‌باشد» که البته آبشخور اولیه تکوین این «هیولای فقهاتی» رویکرد سیدقطب به اسلام می‌باشد که شعارش «الاسلام هو الحل و الاسلام هو الفقه» بود و با این رویکرد بنیان اسلام دگماتیسم فقهاتی در قرن بیستم

در شیعه و سنی گذاشت (البته خود خامنه‌ای مترجم کتاب‌های سیدقطب از عربی به فارسی و سر پل انتقال اندیشه‌های سیدقطب به حوزه‌های فقه‌ای قبل از انقلاب بود که همین امر آبخور اولیه تکوین تئوری ولایت مطلقه فقه‌ای در حوزه‌های فقه‌ای شیعه شد)، چراکه مطابق دیدگاه سیدقطب نه تنها فقه حوزه‌های فقه‌ای جامع تمامی برنامه و قوانین حکومتی و غیر حکومتی برای مسلمانان امروز و آینده می‌باشد و نه تنها اسلام فقه‌ای، حلال همه مشکلات بشریت است بلکه مهم‌تر از آن از آنجائیکه از نظر سیدقطب این فقه حوزه‌های فقه‌ای صد در صد قرآنی و صد در صد اسلامی است لذا تنها کافی است که ما به صورت یکطرفه این حلال همه مشکلات بشریت را در جامعه خود توسط یک حکومت به اصطلاح اسلامی پیاده کنیم.

از این جا بود که «فقه حکومتی» در قرن بیستم، دویست سال بعد از فریادهای تئوریک شاه ولی الله دهلوی به صورت هیولای اسلام فقه‌ای و حکومتی در سه مؤلفه اسلام ولایتی و اسلام حکومتی اخوان المسلمین و اسلام حکومتی القاعده - داعش ظهور کرد، چراکه بن مایه این سه اسلام فقه‌ای برمی‌گردد به مبانی اندیشه سیدقطب. در این رابطه که عبارتند از:

- ۱ - فقه موجود حوزه‌های فقه‌ای نمایش کامل اسلام پیامبر است.
- ۲ - فقه موجود حوزه‌های فقه‌ای (اسلام فقه‌ای) نماینده همه ابعاد اسلام پیامبر می‌باشد نه فقط یک مؤلفه از اسلام پیامبر.
- ۳ - فقه موجود حوزه‌های فقه‌ای (اسلام فقه‌ای) حلال همه مشکلات بشر امروز چه در عرصه فردی و چه در عرصه اجتماعی می‌باشد.
- ۴ - فقه موجود حوزه‌های فقه‌ای (اسلام فقه‌ای) یک «فقه حکومتی» است نه یک «فقه فردی»، لذا باید برای نجات مسلمین در تمام کشورهای مسلمان پیاده بشود تا شرایط جهت تکوین یک امپراطوری جدید مسلمان مانند زمان عباسیان یا عثمانیان فراهم گردد.
- ۵ - فقه موجود حوزه‌های فقه‌ای باید به همین شکلی که امروز موجود است طابق النعل به النعل در جامعه پیاده بشود چراکه تمامی این فقه موجود حوزه‌های فقه‌ای

مولود نظام حقوقی به لحاظ فردی و اجتماعی و سیاسی زمان خود پیامبر اسلام می‌باشد.

لذا از نگاه اسلام فقه‌ا‌هی و حکومتی شیعه و سنی برای نجات مسلمین از این تفرقه و تشتت موجود کافی است که این فقه مانند یک لباسی ثابت بر تن جامعه مسلمین در هر مرحله تاریخی و جغرافیائی و فرهنگی که قرار دارند بکنیم؛ و بدین ترتیب است که شعار «الاسلام هو الحل» یا شعار «الاسلام هو الفقه» سیدقطب در جامعه مسلمین مادیت پیدا می‌کند که «حاصل نهائی رویکرد فقهی سیدقطب به اسلام و حکومت و فقه و سیاست» همین فاجعه‌ای است که ۱۳ سال است که مسلمانان در سطح منطقه خاورمیانه شاهد آن می‌باشند. آنچنانکه امروز اسلام داعشی در سه مؤلفه حکومتی آن به صورت یک سرطان خانمان‌سوز به جان مسلمانان اعم از شیعه و سنی افتاده است. که صد البته تنها راه نجات مسلمین از چنگال این هیولای اسلام فقه‌ا‌هی، داعشی، حکومتی و ولایتی، بازگشت به فرایند اول اسلام بازسازی شده و تطبیقی شاه ولی الله دهلوی است که دویست سال پیش فریاد زد «تا زمانی که توسط اجتهاد در اصول و فروع اقدام به تغییر رویکرد خودمان از نظام حقوقی حوزه‌های فقه‌ا‌هی نکنیم و تا زمانی که رویکرد دگماتیسم ما به فقه حکومتی و فقه ولایتی و فقه دگماتیسم تغییر نکند، امکان بازسازی اسلام وجود ندارد.»

در نتیجه ما حداقل اگر از زمان شاه ولی دهلوی اقدام به اجتهاد در اصول و فروع فقه دگماتیسم حوزه‌های فقه‌ا‌هی می‌کردیم، امروز جامعه مسلمانان جهان را که بیش از ۱/۵ میلیارد نفر جمعیت دارند اعم از شیعه و سنی مجبور نبودند، تا این همه هزینه در پای اسلام فقه‌ا‌هی موجود داعشی بکنند و به همین ترتیب اشتباه بزرگ سیدجمال الدین اسدآبادی که ۱۰۰ سال بعد از شاه ولی الله دهلوی کوشید مسلمانان جهان اعم از شیعه و سنی را از خواب گران هزار ساله بیدار کند و آن‌ها را در برابر مبارزه با استعمار جهانی متحد کند، این بود که فکر می‌کرد می‌تواند در کانتکس پیوند بین دربارهای ضد خلقی کشورهای مسلمان و دستیابی به «عساکر جرار» و «سلاطین جبار»، مسلمانان جهان را در نیمه دوم قرن نوزدهم در مسیر رهائی قرار دهد.

اگر سیدجمال که آگاه به اسلام بازسازی شده شاه ولی دهلوی بود و در هند قطعا و



جز ما او با آثار شاه ولی دهلوی آشنائی پیدا کرده بود، در ادامه راه شاه ولی الله دهلوی در چارچوب رنسانس یا رفرماسیون نظری اسلام فقهاتی حرکت می‌کرد، امروز جامعه مسلمان گرفتار این هیولای اسلام فقهاتی نبودند که از بعد از سیدجمال توسط محمد عبده به عرصه روحانیت و حوزه‌های فقهاتی محدود و محصور شد تا آنجا که سیدقطب بنیانگذار اسلام فقهاتی و حکومتی موجود قرن بیستم مولود همین حرکت حوزه‌ای و روحانی و فقه و فقهاتی محمد عبده بود که صد البته همه این‌ها زائیده آن بود که حرکت سیدجمال الدین اسدآبادی در نیمه دوم قرن نوزدهم از قوام فکری و عقیدتی برخوردار نبود و قطعاً اگر سیدجمال در قرن نوزدهم می‌توانست اندیشه و رنسانس و رفرماسیون فکری و عقیدتی شاه ولی الله دهلوی را پشتیبانی حرکت خود قرار دهد، بی‌شک نهضت سیاسی و تک بعدی سیدجمال توسط اندیشه شاه ولی الله دهلوی می‌توانست از قوام عقیدتی برخوردار شود، چراکه با اینکه سیدجمال در اواخر عمر خود از فقدان قوام عقیدتی حرکت خودش پی برده بود و دریافته بود که با حرکت تک بعدی سیاسی خودش بدون قوام عقیدتی امکان دستیابی به مسیر رهائی مسلمین نیست، با همه این احوال تکیه سیدجمال در مصر در دوران سرخوردگی‌اش بر فلسفه یونانی نشان داد که سیدجمال حتی در آخر هم توان آسیب‌شناسی جدی شکست خود را پیدا نکرده بود و به همین دلیل است که حضرت مولانا علامه محمد اقبال در این رابطه می‌گوید:

«بنابراین وظیفه‌ای که مسلمانان این زمان در پیش دارند. بسیار سنگین است. باید بی‌آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کنند. از نو در کل دستگاه مسلمانی بیاندیشند. شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرده. شاه ولی الله دهلوی بوده است. ولی آن کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی. همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان. او را حلقه اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته. جمال الدین اسدآبادی افغانی بوده است. اگر نیروی خستگی ناپذیری جزیه نمی‌شد و خود را تنها وقف تحقیق در باره اسلام به عنوان دستگاه اعتقادی و اخلاقی می‌کرد. امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار داشت. تنها

راهی که برای ما باز است این است که به علم جدید با وضعی احترام آمیز ولی مستقل نزدیک شویم و تعلیمات اسلام را در روشنی این علم ارزشیابی کنیم. حتی اگر این کار سبب آن شود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند اختلاف پیدا کنیم» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل من بشری آزادی و جاودانی آن - ص ۱۰۹ - س ۱۸).

در این کلام و نوشتار علامه محمد اقبال لاهوری به این موارد تاکید می‌کند:

۱ - وظیفه پیشگامان مسلمان امروز در جوامع اسلامی بسیار سنگین است چراکه این پیشگامان باید بی‌آنکه رشته خود را با گذشته اسلامی قطع کنند از نوکل دستگاه اسلام را مورد بازسازی قرار دهند.

۲ - طبق بیان فوق از نظر اقبال در این بازشناسی و بازسازی «کل دستگاه اسلام» باید مورد بازسازی قرار گیرد نه بخشی از آن مثل فقه یا غیره.

۳ - اقبال در بیان فوق معتقد است که سخت‌ترین کار پیشگام مسلمان در جوامع اسلامی در این زمان «بازسازی کل دستگاه اسلام» می‌باشد.

۴ - اقبال مهم‌ترین کانتکس امر بازسازی اسلام را «پیوند با اسلام اولیه و اتصال با جامعه متحول و مدرن توسط اجتهاد در اصول و فروع می‌داند» بنابراین از نظر اقبال نه شعار «سلفیه سیدجمال و عبده و سیدقطب» درست است که معتقد بودند، باید به اسلام اولیه پناه ببریم و به کشف اسلام اولیه پردازیم و در همان اسلام اولیه باقی بمانیم، چراکه از نگاه آن‌ها اسلام اولیه می‌تواند با تمام قد و سیمای خود امروز ما را کفایت نماید؛ و نه شعار «سیر سیداحمد خان هندی» که معتقد بود بدون اتصال به گذشته ما باید به شکل انطباقی تنها طوفان مدرنیته با عینک اسلام مطالعه کنیم.

۵ - از نظر اقبال تفاوت اسلام تطبیقی یا اسلام بازسازی شده با اسلام انطباقی در این است که در اسلام تطبیقی یا اسلام بازسازی شده، ما با عینک اسلام اولیه پیامبر اسلام به تبیین و مطالعه جامعه خود در عصر مدرنیته می‌پردازیم، در صورتی که در اسلام انطباقی آنچنانکه سیر سیداحمد خان هندی می‌کرد ما تحولات و طوفان حرکت مدرنیته را در جامعه کنونی به صورت یکطرفه به اسلام اولیه تزریق می‌کنیم. به عبارت دیگر از نظر اقبال تفاوت اسلام تطبیقی یا بازسازی شده با اسلام انطباقی در



این است که در اسلام تطبیقی یا اسلام بازسازی شده ما با عینک اسلام اولیه پیامبر اسلام طوفان تحولات جامعه مدرنیته را مطالعه و تبیین می‌نمائیم، در صورتی که بالعکس در اسلام انطباقی آنچنانکه سیر سیداحمد خان هندی می‌کرد با عینک امروز اسلام اولیه پیامبر اسلام را تبیین می‌نمائیم، پر واضح است که در اسلام دگماتیسم سلفیه ما تنها به شناخت اسلام اولیه اکتفا می‌کنیم و کاری به طوفان تحولات مدرنیته در جامعه امروز نداریم فقط تلاش می‌کنیم تا از اسلام سلفیه اول پیامبر اسلام، یک قبائی بسازیم و آن قبا را بدون در نظر گرفتن سبایز جوامع امروز مسلمان بر تن این جوامع بکنیم.

۶ - در بیان فوق اقبال با صراحت اعلام می‌کند که در عصر جدید نخستین کسی که به ضرورت اصل بازسازی اسلام پی برد شاه ولی الله دهلوی است و به این ترتیب علامه محمد اقبال لاهوری سر سلسله جنبان پروسه بازسازی اسلام را شاه ولی الله دهلوی می‌داند.

۷ - اقبال در بیان فوق در آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال الدین اسدآبادی افغانی معتقد است که گرچه سیدجمال در عرصه مبارزه رهایی‌بخش جوامع مسلمان در قرن نوزدهم به اهمیت جایگاه اسلام بازسازی شده پی برده بود و به ایجاد اتصال بین جامعه کنونی با اسلام اولیه پیامبر اسلام واقف شده بود اما به علت استراتژی اشتباه او در ایجاد تحول در جامعه مسلمین با «عساکر جرار و سلاطین جبار و تکیه بر دربارهای کشورهای مسلمان» انرژی او تجزیه شد و لذا او برعکس شاه ولی الله دهلوی نتوانست به اسلام بازسازی شده دست پیدا کند، در نتیجه به بن‌بست رسید.

۸ - اقبال در آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال می‌گوید اگر نیروی خستگی ناپذیر سیدجمال در دربار سلاطین جبار مشغول و تجزیه نمی‌شد و سیدجمال به جای تکیه بر حرکتهای سیاسی سلاطین تنها مانند شاه ولی الله دهلوی انرژی خود را وقف بازسازی اسلام می‌کرد، نه تنها شکست نمی‌خورد و به بن‌بست نمی‌رسید بلکه مهم‌تر از آن امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار می‌داشت.

۹ - در بیان فوق اقبال پروسه بازسازی اسلام را اینچنین تبیین می‌کند که به علم جدید و مدرنیته با احترام ولی مستقل نزدیک بشویم و تعلیمات اسلام اولیه را در روشنی

این علم جدید ارزشیابی نکنیم. البته اقبال در جایی دیگر از کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود به تبیین مکانیزم بازسازی اسلام در فرایند اول می‌پردازد و مکانیزم شاه ولی الله دهلوی در بازسازی اسلام یا دستیابی به اسلام بازسازی شده که همان اسلام تطبیقی در فرایند اول پروسه تکوین خود می‌باشد اینچنین تبیین می‌نماید:

«سوال مهمی که پیش می‌آید. اینکه آن دسته از احادیث پیامبر اسلام تا چه اندازه مشتمل بر آداب و رسوم پیش از اسلام عربستان است که. در بعضی از حالات پیغمبر اسلام آن‌ها را دست نخورده باقی گذاشته است و در بعضی از حالات دیگر پیامبر آن‌ها را تغییر داده است. کشف این مطلب دشوار است چه نویسندگان قدیم ما همیشه به آداب و رسوم پیش از اسلام اشاره نکرده‌اند؛ و نیز کشف این مطلب ممکن نیست که آیا در مورد آن آداب و رسومی که پیغمبر (ص) به صورت صریح یا تلویحی در آن‌ها تغییری نداده. غرض کلیت استعمال آن‌ها بوده است یا نه؟ شاه ولی الله دهلوی تحقیقی در این باره دارد که مطلب را روشن می‌کند و من در اینجا روح نظر او را بیان می‌کنم. روش آموزش پیغمبرانه به عقیده شاه ولی الله. عبارت از این است که به صورت کلی در شریعتی که به وسیله پیغمبری وضع می‌شود. توجه خاصی به عادات و آداب و خصوصیات مردمی که آن پیغمبر بر آنان مبعوث شده است. دیده می‌شود. ولی پیغمبری که برای آوردن اصول کلی و جهانگیر فرستاده شده. نه می‌تواند اصول گوناگون برای ملت‌های گوناگون وضع کند و نه می‌تواند مردمان را واگذارد که خود برای خویش قواعد رفتار و کردار را وضع کنند. روش وی آن است که قوم خاصی را تربیت کند و تعلیم دهد و آن قوم را همچون هسته‌ای برای بنای یک شریعت کلی قرار دهد. با این عمل. وی اصولی را که شالوده زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهند برجسته می‌سازد و آن‌ها را. با در نظر گرفتن رسم و عادات خاص قومی که بلافاصله در برابر وی قرار دارند. در حالات خاص مورد استعمال قرار می‌دهد. احکام دینی که از این راه فراهم می‌شود (مثلا حدود شرعی که در مقابل جرایم معین می‌شود) از لحاظی مخصوص آن قوم است و چون مراعات آنها به خودی خود هدفی نیست. نباید منحصرآ همان‌ها را عینا در نسل‌های آینده مورد عمل قرا دهند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۷۸ - ۱۷۹ - س ۲۱).

آنچه از عبارات فوق اقبال در باب مکانیزم بازسازی اسلام توسط شاه ولی الله دهلوی



در فرایند اول فهم می‌شود اینکه:

الف - اقبال در عبارات فوق موضوع مکانیزم بازسازی اسلام در فرایند اول توسط شاه ولی الله دهلوی را با طرح یک سوال آغاز می‌کند و آن اینکه، چرا پیامبر اسلام در احادیث فقهی که تعیین کننده نظام حقوقی مورد نظر خود برای جامعه آن روز مکه و مدینه بوده است در بعضی از این احادیث مثل «غسل جنابت یا غیره» که از قبل از اسلام در جامعه جاهلیت وجود داشته است (زیرا جاهلیت عرب قبل از اسلام در خصوص جنابت معتقد به پیوند فرد با جن و اجنه بودند لذا برای دوری از جن و اجنه معتقد به غسل بودند و غسل جنابت را وسیله دوری از جن و اجنه می‌دانستند) پیامبر اسلام عین همین غسل جنابت عرب عربستان قبل از اسلام را وارد فقه فردی مسلمانان کرد؟ همچنین در ادامه باز سوال اقبال این است که چرا پیامبر اسلام در بعضی از احادیث فقهی خود به صورت دست نخورده آداب و رسوم عرب جاهلیت قبل از اسلام را وارد نظام حقوقی و فقه فردی و اجتماعی مسلمانان کرده است؟ و در بعضی دیگر آن آداب و رسوم را تغییر داده است؟

ب - سوال دیگری که اقبال در عبارات فوق برای تبیین رنسانس نظری حرکت شاه ولی الله دهلوی مطرح می‌کند اینکه، آیا در مورد آن دسته از آداب و رسومی از عرب قبل از اسلام که پیامبر اسلام در احادیث فقهی خود به صورت صریح یا تلویحی در آن‌ها تغییر نمی‌دهد و عینا انجام آن را به مسلمانان توصیه می‌کند، غرض پیامبر اسلام در کلیت استعمال آن اعمال و آداب و رسوم جاهلیت عرب بوده یا که نه؟

ج - پس از طرح این سوال‌ها است که اقبال در عبارات فوق به طرح تز و دکترین شاه ولی الله دهلوی می‌پردازد.

د - اقبال در طرح دکترین شاه ولی الله دهلوی می‌گوید، شاه ولی الله معتقد است که از آنجائیکه طبق نص آیات قرآن، پیامبر اسلام برعکس پیامبران ابراهیمی سلف خودش رسالتش آوردن اصول کلی و جهانگیر بوده است قطعا اینچنین پیامبری برعکس پیامبران ابراهیمی سلف خودش نمی‌توانسته اصول گوناگون برای ملت‌های گوناگون وضع کند چراکه پیامبر اسلام مثلا مانند حضرت موسی تنها با یک قوم خاص بنی اسرائیل روبرو نبوده تا به ارائه یک فقه و نظام حقوقی مشخص بپردازد او به علت

رسالت تاریخی و جهانی‌اش:

اولا با جوامع مختلفی روبرو بوده است.

ثانیا از آنجائیکه هر جامعه‌ای دارای خودویژگی‌های خاص خود می‌باشد، این امر باعث شده تا پیامبر نتواند اصول حقوقی و فقهی واحدی برای این جوامع گوناگون بیاورد. بنابراین از «نظر شاه ولی الله دهلوی این که پیامبر اسلام بتواند نظام حقوقی و فقهی گوناگونی برای جوامع گوناگون بشریت بیاورد، غیر ممکن می‌باشد.»

ه - شاه ولی الله دهلوی معتقد است که پیامبر اسلام در برابر این پارادوکس نمی‌تواند به عنوان یک پیامبر «جهان‌شمول و تاریخ‌شمول» پیروان خود را آزاد بگذارد که خود برای خویش قواعد رفتار و کردار وضع کنند.

و - راهی که از نظر شاه ولی الله دهلوی پیامبر اسلام برای برخورد با این مشکل انتخاب کرده این بوده که پیامبر اسلام در کانتکس «مدینه النبی خود در طول ده سال دوران مدنی خود قوم خاصی را تربیت و تعلیم کرد و بعد آن قوم یا آن مدینه النبی خود را همچون هسته‌ای برای بنای یک شریعت کلی قرار داد تا مسلمانان و جوامع گوناگون مسلمان در آینده با در نظر گرفتن رسم و عادات خاص قومی که در برابر آن‌ها قرار دارند، بتوانند به صورت یک روش برای ارائه نظام حقوقی و فقهی جامعه خود از حرکت پیامبر اسلام تاسی کنند.»

ز - از نظر شاه ولی الله دهلوی از آنجائیکه «مراعات این نظام حقوقی و فقهی به خودی خود هدف پیامبر اسلام نبوده است، لذا جوامع مسلمان بعد از پیامبر نباید منحصررا همین نظام حقوقی و فقهی را مورد عمل قرار دهند.»

فرایند گذار
اسلام تطبیقی از
سید جمال الدین اسدآبادی
به اقبال لاهوری

الف - نگاهی به درس اول:

محورهائی که در درس اول مطرح شد عبارتند از:

۱ - موضوع بازسازی اسلام که همان اسلام تطبیقی می‌باشد یک پروسه است نه یک پروژه.

۲ - تفاوت پروژه و پروسه در این است که اگر موضوع بازسازی اسلام را در بستر زمان در چارچوب پروژه تعریف کردیم دیگر نمی‌توانیم پیوندی دیالکتیکی نظری در رابطه با تکوین اسلام بازسازی شده از آغاز تا کنون (یا اسلام تطبیقی) بین متفکرین و صاحب نظران این میدان مطرح کنیم.

اما بالعکس اگر موضوع تکوین اسلام بازسازی شده را در چارچوب یک پروسه تعریف بکنیم در آن صورت نه تنها پیوندی دیالکتیکی بین اندیشه متفکرین و صاحب نظران این عرصه از آغاز تا کنون بوجود می‌آید، مهم‌تر از آن با تبیین پروسه‌ای بودن موضوع اسلام بازسازی شده رویکردی بر اسلام بازسازی شده و تطبیقی حاکم می‌گردد که مطابق آن باعث می‌گردد تا ما در هیچ زمانی در حال و آینده اسلام تطبیقی حاصل شده را تمام و کامل ندانیم بلکه بالعکس به موازات تحولات عرضی و طولی در جامعه مسلمانان ما مجبور بشویم که اقدام به بازسازی مجدد بکنیم.

طبیعی است که در عرصه پروسه‌ای دیدن موضوع اسلام بازسازی شده یا اسلام تطبیقی این امر باعث می‌گردد که به دلیل اعتقاد به پیوند دیالکتیکی بین اندیشه متفکرین و صاحب نظران این عرصه در یک نگاه کلی و جامع همه صاحب نظران و متفکرین این پروسه هدف و موضوع واحدی دنبال می‌کنند که همان تغذیه مستمر اسلام تطبیقی از درون و بیرون جهت تطبیق (نه انطباق) اسلام با محیط می‌باشد. البته با نگاهی دیگر این امر باعث می‌گردد تا حرکت نظری هر یک از این متفکران و صاحب نظران و اسلام‌شناسان به صورت یک فرایند مستقل از دیگر فرایندها در چارچوب این پروسه مطرح گردد.

۳ - اگر اسلام بازسازی شده در عرصه زمان به جای رویکرد پروژه‌ای با رویکرد پروسه‌ای مورد مطالعه قرار گیرد در عصر جدید این پروسه دارای سه فرایند متوالی می‌باشد. البته بیان عصر جدید در اینجا تکیه بر ظهور مدرنیته از قرن هیجدهم می‌باشد که با ظهور شاه ولی الله دهلوی در هند به عنوان سر سلسله جنبان اسلام بازسازی شده در عصر جدید هم‌فاز می‌باشد و اگر نه اگر بخواهیم پروسه اسلام بازسازی شده خارج از چارچوب عصر جدید یا مدرنیته را در نظر بگیریم باید به جای «شاه ولی الله دهلوی» سر سلسله جنبان پروسه اسلام بازسازی شده را «عبدالرحمن ابن خلدون تونسلی» در قرن هشتم یعنی ۴۰۰ سال قبل از شاه ولی الله در نظر بگیریم که او با نوشتن دو جلد کتاب «مقدمه تاریخ العبر» خود این پروسه را استارت زد، چراکه در این مقدمه گران‌سنگ ابن خلدون برای اولین بار با تکیه بر جدائی دین از حکومت و اعتقاد به علم سکولار منهای فقه حوزه‌های فقه‌ای و اینکه جوامع بشر می‌توانند در چارچوب عقلانیت خود به اداره جوامع خود بپردازند مبانی اولیه تکوین اسلام بازسازی شده را تبیین کرد.

البته از آنجائیکه ابن خلدون مربوط به دوران پیشامدرن می‌باشد ما در درس اول به عنوان یک فرایند مستقل قبل از شاه ولی الله دهلوی در نظر نگرفتیم، هر چند خود ابن خلدون در اواخر جلد دوم کتاب گران‌سنگ «مقدمه بر تاریخ» خود اذعان می‌کند که خیرهایی در مغرب زمین در رابطه با تحول به گوش می‌رسد و در این رابطه توصیه به مسافرت جهت فهم این تحول در راه مغرب زمین می‌کند. به هر حال با

همه این احوال هر چند ابن خلدون دارای نگاه علمی به عنوان دیسیپلین و آکادمیک می‌باشد ولی به علت اینکه در مطالعه ما در اینجا «شریعتی در آینه اقبال» تحولات در عصر جدید مد نظر می‌باشد «که با مدرنیته مغرب زمین در جهان آغاز شد» لذا در این رابطه پروسه بازسازی اسلام تطبیقی را به جای ابن خلدون از شاه ولی الله دهلوی آغاز کردیم که البته خود علامه اقبال لاهوری هم در کتاب گران‌سنگ (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل من بشری - آزادی و جاودانی آن - ص ۱۰۹ - س ۱۸) شاه ولی الله دهلوی را به عنوان سر سلسله جنبان این پروسه اعلام می‌کند.

بدین جهت این سه فرایند توسط سه صاحب نظر و متفکر یعنی شاه ولی الله دهلوی و حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری و معلم کبیرمان شریعتی تعریف می‌شوند که در این سه فرایند پروسه بازسازی اسلام تطبیقی، شاه ولی الله دهلوی که متکلم و مفسر و عارف و متفکر و اسلام‌شناس بزرگ قرن هیجدهم می‌باشد به عنوان سر سلسله جنبان این پروسه است که در ادامه حرکت او علامه محمد اقبال لاهوری فیلسوف و متکلم و متفکر و عارف و اسلام‌شناس جهان اسلام در نیمه اول قرن بیستم می‌باشد که این تسلسل نهضت فکری در حلقه سوم خود در نیمه دوم قرن بیستم به معلم کبیرمان شریعتی رسید که صد البته در آینده و حال این پروسه به موازات تحول طولی و عرضی جوامع مسلمین می‌بایست وارد فرایندهای جدیدی از اسلام بازسازی شده یا اسلام تطبیقی بشود و قطعاً در صورت تعطیلی این پروسه اسلام بازسازی شده یا اسلام تطبیقی بدل به اسلام دگماتیسم می‌گردد لذا در این رابطه است که می‌توانیم بگوئیم حیات اسلام بازسازی شده و تطبیقی در گرو استمرار این تغذیه به صورت بازسازی مستمر و متوالی یا متناوب می‌باشد.

۴ - مکانیزم ساختاری پروسه اسلام بازسازی شده یا اسلام تطبیقی آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید عبارت است از:

«اسلام وفاداری نسبت به خدا را خواستار است نه وفاداری نسبت به حکومت استبدادی؛ و چون خدا بنیان روحانی نهائی حیات و زندگی است. وفاداری به خدا، عملاً، وفاداری به طبیعت مثالی خود آدمی است. اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد باید در زندگی و حیات خود مقوله‌های «ابدیت» و «تغییر» را با هم سازگار کند.



بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی خود اصولی ابدی در اختیار داشته باشد. چه آنچه ابدی و دایمی است. در این جهان تغییر دایمی جای پای محکمی برای ما می‌سازد. ولی چون اصول ابدی به این معنی فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند یعنی معارض با چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگ‌ترین آیات خدا می‌داند. آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتا متحرک است از حرکت باز دارند. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی اصل اول را مجسم می‌سازد و بی‌حرکتی اسلام در ظرف مدت ۵۰۰ سال اخیر اصل دوم را مجسم می‌سازد. آیا اصل حرکت در اسلام چیست؟ همان است که به نام «اجتهاد» خوانده می‌شود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۶۹ - س ۲).

بنابراین آنچه‌آنکه اقبال در عبارات فوق مطرح می‌کند عملکرد اسلام بازسازی شده یا اسلام تطبیقی ایجاد پیوند بین دو مقوله «ابدیت» و «تغییر» توسط «اصل اجتهاد» می‌باشد، چراکه از نظر حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری «بایستی برای دستیابی حیات اجتماعی تطبیقی اصول ابدی در اختیار داشته باشیم»، زیرا آنچه ابدی و دائمی است در این جهان در حال تغییر دائمی جای پای محکمی برای ما می‌سازد. بنابراین در بازسازی اسلام ما باید بین این دو مقوله «ابدیت» و «تغییر» پیوند ایجاد کنیم. (که در رابطه با تعریف این دو مقوله باید بگوئیم که ابدیت از نظر اقبال مبانی اصلی اسلام می‌باشد که شریعتی در چارچوب اسلامیات آن‌ها را مشخص کرده است و در رابطه با تعریف تغییر از نظر اقبال همان زمان و عصر و جامعه می‌باشد که هویتی سیال دارد و دائما در حال تکامل می‌باشد).

حال اگر در این بازسازی «ابدیت» را مطلق کردیم و «تغییر» را نفی نمودیم در آن صورت اسلام ما اسلام دگماتیسم می‌شود (آنچه‌آنکه بیش از هزار سال است که در حوزه‌های فقهانی شیعه و سنی شاهد این «قربانی شدن تغییر در پای ابدیت هستیم» و به همین دلیل، درست از قرن پنجم که ما زیر چتر اسلام فقهاتی و اسلام صوفیانه هند شرقی و اسلام فلسفه‌زده ارسطویی و اسلام کلامی اشعری‌گری «ابدیت» را مطلق کردیم و «تغییر» را نفی نمودیم - آنچه‌آنکه ابن خلدون می‌گوید - دوران انحطاط جوامع مسلمین فرا رسید) حال اگر بالعکس «تغییر را مطلق کردیم و ابدیت را نفی

نمودیم» در آن صورت به ورطه سکولاریسم دینی و فلسفی و عقیدتی خواهیم افتاد. (آنچنانکه صادق هدایت در دهه بعد از شهریور ۲۰ گرفتار آن شد) و اما اگر «ابدیت را تابع تغییر دانستیم» در آن صورت مانند سر سیداحمد خان هندی وارد رویکرد اسلام انطباقی می‌شویم و بالعکس اگر «تغییر را در چارچوب ابدیت تعریف و تفسیر نمودیم» در آن صورت اسلام ما اسلام تطبیقی خواهد شد. (همان راهی که از قرن هشتم توسط عبدالرحمان ابن خلدون تونسوی توسط دو جلد «مقدمه تاریخ العبر» آغاز شد و بعد از او این پروسه به شاه ولی الله دهلوی منتقل گردید و از او در قرن بیستم تا اقبال و سپس شریعتی ادامه پیدا کرد).

۵ - در سه فرایند پروسه اسلام بازسازی شده یا اسلام تطبیقی (در عصر جدید) هر کدام از متفکرین سه گانه جهان اسلام جهت پیوند بین تغییر و ابدیت توسط اجتهاد در اصول و فروع رویکردی خاص خود داشته‌اند، بطوریکه رویکرد شاه ولی الله دهلوی جهت انجام این مقصود برخوردی اجتهادی با نظام حقوقی آیات فقهی قرآن بوده است، به این ترتیب که شاه ولی الله دهلوی کوشید با محصور و محدود کردن «آیات فقهی غیر عباداتی» مثل آیات مربوط به نماز و روزه و حج و غیره، قرآن که در اصطلاح فقهی به این بخش غیر عباداتی «معاملات» گفته می‌شوند به زمان خود پیامبر اسلام جهت ساختن یک جامعه الگویی در شرایط خاص جغرافیایی و تاریخی و اجتماعی و فرهنگی برای آیندگان منحصر سازد، چراکه از نظر شاه ولی الله دهلوی پیامبر اسلام برای آیندگان نه می‌توانست و نه می‌خواست تفاوت جوامع مسلمان به لحاظ طولی و عرضی را نادیده بگیرد و نه می‌توانست و نه می‌خواست جوامع آینده مسلمین را به حال خود رها کند تا هر کدام به صورت خودبخودی برای خود تعیین الگو بکنند. برای برخورد با این امر بود که شاه ولی الله معتقد است که پیامبر اسلام یک «جامعه مدینه النبی بر طبق نظام حقوقی یا آیات فقهی قرآن به صورت الگویی و نمونه در مدت ده سال حرکت جامعه‌سازانه مدنی خود بر پا کرد» تا جوامع آینده مسلمین تنها با تاسی الگویی و متدولوژیک از مدینه النبی پیامبر اسلام و آیات فقهی غیر عباداتی قرآن بتوانند در چارچوب خودیژگی‌های تاریخی و جغرافیایی و اجتماعی و سیاسی و عصر و زمان خود به صورت دموکراتیک برای خود نظام



حقوقی و سیاسی و اجتماعی وضع کنند. نه اینکه در هر شرایطی مانند اسلام داعشی (امروز شیعه و سنی) بخواهند آیات فقهی غیر عباداتی قرآن را طابق النعل به النعل مانند یک جامه دوخته شده از قبل با یک سایز ثابت بر تن جامعه خود بکنند.

در رویکرد اقبال جهت پیوند بین «ابدیت» و «تغییر» این بازسازی توسط «اجتهاد در اصول و فروع» در راستای اسلام تطبیقی (نه انطباقی) در چارچوب «اجتهاد در ختمیت نبوت پیامبر اسلام و تجربی دانستن وحی نبوی پیامبر اسلام» تکوین پیدا کرد. در صورتی که رویکرد معلم کبیرمان شریعتی در راستای بازسازی اسلام تطبیقی برای ایجاد رابطه تطبیقی بین «ابدیت» و «تغییر» این بازسازی تطبیقی در چارچوب «اجتهاد در اصل توحید» تکوین پیدا کرد. به این ترتیب که شریعتی در درس‌های اول و دوم اسلام‌شناسی ارشاد در بهمن ماه ۵۰ پس از خلع ید از باند شیخ مرتضی مطهری که چتر سانسور اسلام فقاهتی بر سر حسینیه ارشاد کنار رفت، توحید را که تا آن زمان در کانتکس اسلام فقاهتی حوزه‌های هزار ساله فقهی شیعه و سنی محصور در علم کلام آمیخته با فلسفه یونانی‌زده بعد از ابن رشد و فارابی و ابن سینا شده بود و محدود و محصور به توحید صفاتی، توحید ذاتی و توحید افعالی باری آن هم تنها در شکل ذهنی و مجرد ارسطویی آن شده بود، شریعتی این توحید را از حصار مجرد کلامی حوزه‌های فقاهتی نجات داد.

بدین ترتیب که اولاً اصول دین را قرآنتی مجدد کرد یعنی برعکس آنچه که تا آن زمان می‌گفتند که اصول دین اسلام سه تا است توحید و نبوت و معاد و اصول دین در مذهب تشیع ۵ تا است توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت، شریعتی اعلام کرد که معنی اصول یعنی تنه درخت، پس با این معنی از نظر شریعتی اصول دین نه سه تا است و نه پنج تا بلکه بالعکس، اصول دین اسلام فقط یکی است چه در مذهب تسنن و چه در مذهب تشیع و آن اصل فقط و فقط توحید است. دیگر اصول دین مثل نبوت پیامبر اسلام و معاد و غیره از نظر شریعتی شاخه‌های اصل توحید می‌باشند که از این تنه واحد درخت توحید حاصل می‌شوند «أصلها ثابتٌ و فرعها في السماء...» (آیه ۲۴ - سوره ابراهیم).

پس از این قرائت جدید شریعتی از اصل توحید و پس از اینکه شریعتی اصل توحید

را از حصار کلامی مجرد حوزه‌های فقهاتی نجات داد در درس‌های اول و دوم اسلام‌شناسی ارشاد در بهمن ماه سال ۵۰ به تبیین تطبیقی از توحید جهت بازسازی اسلام تطبیقی پرداخت. مطابق این تبیین تطبیقی جدید شریعتی از توحید در درس‌های اول و دوم اسلام‌شناسی ارشاد که از نظر شریعتی تا آخر عمر این دو درس اول و دوم اسلام‌شناسی ارشاد چکیده تمامی اسلامیات شریعتی می‌باشد:

اولا توحید به عنوان یک پدیده تاریخی و زمینی مطرح شد نه یک موضوع کلامی مانند حوزه‌های فقهاتی و اسلام فقهاتی دگماتیسم.

ثانیا این توحید در پنج مؤلفه:

اول - توحید به عنوان یک جهان‌بینی فلسفی.

دوم - توحید به عنوان فلسفه انسانی.

سوم - توحید به عنوان فلسفه اجتماعی.

چهارم - توحید به عنوان فلسفه تاریخ.

پنجم - توحید به عنوان فلسفه اخلاق، آرایش پیدا کرد (البته شریعتی در دو درس اول و دوم اسلام‌شناسی ارشاد پنج مؤلفه توحید را در کانتکس دیالکتیک به عنوان یک قانون عام تبیین کرد که مطابق این کانتکس این مؤلفه‌ها دارای شدنی تضادمند همراه با تکامل مستمر و حرکتی دینامیکی و فرایندی اعم از جهان و انسان و اجتماع و تاریخ می‌باشند).

ب - سیدجمال به عنوان سرپل انتقال فرایند تطبیقی از ابن خلدون و شاه ولی به اقبال:

۱ - به لحاظ آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال الدین اسدآبادی - هر چند سیدجمال بیش از صد سال بعد از شاه ولی الله دهلوی حرکت آگاهی‌بخش و رهائی‌بخش و ضد استعماری خود را به صورت «سیاسی صرف» آغاز کرد و اگرچه قطعا سیدجمال در زمان حضورش در هندوستان با اندیشه شاه ولی الله دهلوی آشنا شده بود و خود

سیدجمال رساله «رد نیچریه» و «مقالات جمالیه» را در هند به نگارش درآورد. است، به علت سیاست‌زدگی و پراگماتیسم او، حرکت سیاسی سیدجمال نتوانست به حرکت عقیدتی شاه ولی الله دهلوی متصل شود، تا بدین وسیله حرکت سیاسی او بتواند از قوام عقیدتی برخوردار گردد، در نتیجه این امر باعث گردید تا علاوه بر اینکه سیدجمال در عرصه استراتژی و تاکتیک دچار انحراف بشود در استمرار حرکتش گرفتار بن‌بست و انحراف شد. به این ترتیب که در عرصه استراتژی و تاکتیک سیدجمال در راستای مبارزه ضد استعماری خود:

اولا به جای تکیه بر توده‌های مردم بر سلاطین جبار حاکم بر کشورهای مسلمان تکیه کرد.

ثانیا به جای تکیه بر موتور خودآگاهی توده‌های مسلمان جهت تحقق حرکت تحول‌گرایانه معتقد به عساکر جرار به عنوان عامل برتری و نجات‌بخش انحطاط شد.

به همین دلیل مانند توپ فوتبال دربارهای کشورهای مسلمان به یکدیگر پاس می‌دادند و شعار او هم در این رابطه در مبارزه رهائی‌بخش این بود که «این العاسکر الجرار؟» و «این السلاطین الجبار؟» و اگرچه سیدجمال در پایان عمرش به این بیماری حرکت خود پی برد و دریافت که عامل بن‌بست و بحران حرکتش یکی به جای تکیه بر توده‌ها تکیه بر سلاطین جبار بوده و دیگری فقدان قوام عقیدتی و در سفرش به آفریقا و مصر در اواخر عمرش کوشید تکیه‌گاه حرکتش به جای سلاطین و صاحبان قدرت، مردم را جایگزین کند، اما در عرصه قوام عقیدتی سیدجمال گرچه ابتدا اسلام صوفیانه ابن فارض را به چالش کشید و تلاش کرد که اسلام فیلسوفانه ارسطونی ابن سینا و فارابی و ابن رشد را جایگزین اسلام صوفیانه بکند اما از آنجائیکه فونکسیون اسلام فیلسوفانه ارسطونی ابن سینا و فارابی و ابن رشد در توده‌ها همان تشدید رکود و ذهن‌گرایی اسلام صوفیانه قبلی بود.

لذا این امر باعث گردید تا محمد عبده از بعد از سیدجمال به جای اسلام فیلسوفانه به طرف اسلام فقهاتی حوزه جهت پر کردن این خلاء عقیدتی برود که حاصل آن شد که راه سیدجمال پس از او توسط محمد عبده به سیدقطب در قرن بیستم ختم بشود که شعارش این بود که «الاسلام هو الحل» و «الاسلام هو الفقه» و در نتیجه «الفقه هو

الحل» که خروجی نهائی این رویکرد آنچنانکه امروز شاهد آن هستیم، ظهور اسلام حکومتی در سه شکل اسلام ولایتی و اسلام اخوان المسلمین و اسلام داعشی می‌باشد که امروز با عمده کردن تضاد شیعه و سنی باعث شده تا جوی خون از شمال و غرب آفریقا تا آسیای جنوب شرقی به راه بیافتد.

اگر سیدجمال - آنچنانکه که اقبال لاهوری حسرت آن را می‌خورد، حداقل از همان اواخر عمرش برای قوام عقیدتی بخشیدن به حرکتش بر اندیشه‌های شاه ولی الله دهلوی تکیه می‌کرد شرایط امروز جامعه مسلمین غیر از این می‌بود که امروز در منطقه خاورمیانه (از آفریقا تا آسیای جنوب شرقی با سه هیولای اسلام حکومتی ولایتی و اسلام حکومتی اخوان المسلمین و اسلام حکومتی داعشی) شاهد آن هستیم (که البته آبشخور هر سه این اسلام‌های سه گانه حکومتی همان اندیشه فقاهتی سیدقطب می‌باشد).

۲ - در پروسه بازسازی اسلام یا اسلام تطبیقی، آنچنانکه اقبال لاهوری در فرایند دوم به حرکت فکری شاه ولی الله دهلوی قوام فلسفی بخشید، شریعتی در فرایند سوم این بازسازی رویکرد متکلمان اقبال به دین و اسلام را بدل به رویکرد تاریخی به دین کرد و این بزرگترین تحولی بود که در پروسه بازسازی اسلام از ابن خلدون تا شاه ولی الله دهلوی و اقبال توسط شریعتی در عرصه این پروسه بوجود آمد. توضیح آنکه از زمان ابن خلدون و بعد از او شاه ولی الله دهلوی و اقبال تکیه گاه هر سه آن‌ها جهت ورود به دین و اسلام جهت بازسازی یک رویکرد متکلمان جدید بود چرا که از بعد از خواجه نصیرالدین طوسی به کلی با جایگزین شدن رو کرد فیلسوفانه یونانی علم کلام اسلامی حتی در شکل کهنه اشعری‌گری و اعتزالی آن هم در حوزه‌های فقاهتی شیعه و سنی تعطیل شده بود.

لذا در این رابطه بود که پیشگامان پروسه بازسازی اسلام تطبیقی کوشیدند اعم از ابن خلدون و شاه ولی الله دهلوی و اقبال در مرحله اول علم کلام فراموش شده و تعطیل شده اسلامی در شیعه و سنی را به صورت علم کلام جدید بازتولید کنند که البته این امر یک انتخاب حسنه بود چراکه زنده شدن علم کلام جدید اسلامی باعث شد تا در پروسه بازسازی اسلام تطبیقی، این پیشگامان علاوه بر اسلام فقیهانه که در

راس قرار داشت، اسلام‌های صوفیانه و فیلسوفانه یونانی را هم که بازار گرمی پیدا کرده بودند به چالش کشیده شوند. البته نوبت به شریعتی که رسید گرچه شریعتی به دوا برای پیشبرد حرکتش باز از زرادخانه علم کلام جدید اقبال استفاده وافر کرد، اما موضوعی که شریعتی در این رابطه در بستر عمل و حرکت متوجه آن شد اینکه تا ساختار اسلام به صورت تاریخی مورد مطالعه قرار نگیرد امکان بازسازی اسلام تطبیقی حتی به صورت متکلمانه جدید اقبال هم در درازمدت به بن‌بست می‌رسد.

زیرا تنها با نگاه تاریخی به عنوان مکانیزم ورود به دین و اسلام است که باعث می‌گردد تا قبل از بازسازی ما به دو اصل به عنوان پیشفرض در باب دین و اسلام اعتقاد پیدا کنیم و آن اینکه:

اولاً تنها توسط تاریخی دیدن اسلام و دین هست که اصل تکامل‌پذیر بودن دین و اسلام که بستر ساز تکوین پروسه بازسازی اسلام می‌باشد، برای ما اثبات می‌گردد.

ثانیاً تنها توسط تاریخی دیدن دین و اسلام است که باعث می‌گردد تا ما بتوانیم دو موضوع تغییر و ابدیت که اقبال به طرح آن‌ها پرداخت به وسیله اصل اجتهاد در راستای تکوین اسلام تطبیقی با یکدیگر پیوند دهیم.

لذا به این دلیل بود که شریعتی با تبیین تاریخی اسلام پروسه بازسازی اسلام تطبیقی را دچار یک تحول کیفی کرد و از اینجا بود که موضوع «ایدئولوژی کردن اسلام» در دستور کار شریعتی قرار گرفت. به عبارت دیگر «ایدئولوژی کردن اسلام» توسط شریعتی تلاش شریعتی در جهت «تاریخی کردن اسلام در پروسه بازسازی اسلام بود نه ایدئولوژیک کردن سنت‌های مذهبی و اجتماعی مردم ایران»، بنابراین برعکس آنچه که داریوش شایگان در کتاب «انقلاب دینی چیست؟» (که در سال ۱۳۵۷ بر علیه شریعتی منتشر کرد) می‌گوید و ۱۵ سال بعد فرج دباغ (معروف به عبدالکریم سروش) به تاسی و تقلید از شایگان در کتاب «فربه‌تر از ایدئولوژی» بر علیه شریعتی تبلیغ می‌کند، ایدئولوژی‌زده کردن دین و اسلام توسط شریعتی حرکتی در چارچوب ایدئولوژی‌زده کردن سنت یا نشر آگاهی‌های کاذب یا روکش ایدئولوژی کشیدن بر روی سنت یا جایگزین کردن حرکت به جای حقیقت نیست بلکه بالعکس ایدئولوژی‌زده کردن از نظر شریعتی (که او با عبارت اسلام ایدئولوژی شده یا اسلام

ابوذری در برابر اسلام ابوعلی از آن یاد می‌کند) عبارت است از استحاله اسلام صوفیانه و اسلام فقیهانه و اسلام فیلسوفانه یونانی به اسلام تاریخی است.

به همین دلیل شریعتی از ایدئولوژی کردن اسلام و دین به عنوان مبارزه آزادی‌بخش فکری و فرهنگی بر پایه خودآگاهی اجتماعی و تاریخی و انسانی یاد می‌کند و باز در این رابطه است که از نظر شریعتی آنچنانکه خود او می‌گوید:

«ایدئولوژی از دو کلمه ایده یعنی فکر و عقیده، لوزی یعنی منطق و شناخت تشکیل می‌شود» (م. آثار ۱۶ - ص ۴۲).

«ایدئولوژی یعنی عقیده شناسی، ایدئولوژی عبارت از عقیده و شناخت عقیده است و به معنی اصطلاحی بینش و آگاهی ویژه‌ای است که انسان نسبت به خود، جایگاه طبقاتی، پایگاه اجتماعی، وضع ملی، تقدیر جهانی و تاریخی خود و گروه‌های اجتماعی‌ایی که بدان وابسته است دارد و آن را توجیه می‌کند و بر اساس آن مسئولیت‌ها و راه حل‌ها و جهت یابی‌ها و موضع گیری‌ها و آرمان‌های خاص و قضاوت‌های خاصی پیدا می‌نماید و در نتیجه به اخلاق و رفتار و سیستم ارزش‌های ویژه‌ای معتقد می‌شود» (م. آثار ۲۳ - ص ۶۰).

«ایدئولوژی عقیده‌ایست که جهت اجتماعی ملی و طبقاتی انسان را و همچنین سیستم ارزش‌ها، نظام اجتماعی، شکل زندگی و وضع ایده‌آل فرد و جامعه و حیات بشری را در همه ابعادش تفسیر می‌کند و به چگونه‌ای؟ و چه می‌کنی؟ و چه باید کرد؟ و چه باید بود؟ پاسخ می‌دهد» (م. آثار ۱۶ - ص ۴۳).

«دقیق‌ترین تعریفی که جوهر و حقیقت و نقش اساسی ایدئولوژی را می‌شناساند این است که: ایدئولوژی ادامه‌گریزه در انسان است» (م - آثار ۲۳ - ص ۱۱۱).

بنابراین برعکس آنچه که فرج دباغ - عبدالکریم سروش - در کتاب «فربه‌تر از ایدئولوژی» به تقلید و تاسی از کتاب «انقلاب دینی چیست؟» داریوش شایگان در رد اندیشه شریعتی مطرح می‌کند:

اولاً شریعتی در منظومه معرفتی خود سنت‌های اجتماعی و تاریخی و مذهبی در هر شکل و سیاق آن نقد می‌کند نه اینکه ایدئولوژی‌زده می‌نماید.



ثانیا از نظر شریعتی نه تنها «ایدئولوژی نشر آگاهی کاذب» نیست بلکه ایدئولوژی عبارت است از آگاهی ویژه‌ای که انسان نسبت به خود و جایگاه طبقاتی، پایگاه اجتماعی، وضع ملی، تقدیر جهانی و تاریخی خود و گروه اجتماعی‌ایی که بدان وابسته است پیدا می‌کند.

ثالثا از نظر شریعتی ایدئولوژی نه تنها روکشی نیست که بر سنت‌های تاریخی و اجتماعی و مذهبی کشیده می‌شود بلکه بالعکس از نظر شریعتی ایدئولوژی عبارت است از:

«از آنچه که ایمان می‌آفریند و حرکت و کمال. نه آب که تشنگی. نه رشد کدوئی که صنوبری. نه حکومت بر طبیعت که بر خویش. نه واقعیت که حقیقت. نه آنچه هست که آنچه باید باشد و بالاخره آتش پرمته‌ای. نور خدائی و آن روح که در ظلمت و جمود شبستانی و زمستانی جهان انسان آفتاب و بهار می‌آفریند و اندیشه را روشن می‌سازد و خرد روشن‌گر می‌بخشد و در کالبد فسرده نسلی و قبرستان مرده عصری و وجود سرد را کد انسانی صور اسرافیل می‌دمد و قیام و قیامتی انقلابی بر پا می‌کند و آنگاه ترازوی حق و عدل بپا می‌شود» (م - آثار ۲۴ - ص ۲۵۲).

رابعا بر عکس آنچه فرج دباغ به تاسی و تقلید از داریوش شایگان می‌گوید، ایدئولوژی در منظومه معرفتی شریعتی حرکت آفرینی را جایگزین حقیقت اندیشی و حقیقت‌طلبی نمی‌کند بلکه بالعکس از نگاه شریعتی حرکت مولود حقیقت است همان حقیقتی که او در باب آن می‌گوید:

«حرکت مولود خودآگاهی است. خودآگاهی انسانی نوعی آگاهی ماوراء علمی است و بصیرت وجودی که از آن نه فلسفه و تکنولوژی که عشق. ایمان و ایدئولوژی سر می‌زند و هر مذهبی آن را به نامی می‌خواند. فرزنانگان یونانی آن را سوفیا می‌نامیدند و غایت فلسفه را دست یافتن به آن تلقی می‌کردند در مذهب هندو بینائی. در فرهنگ باستانی ایران سپنتا مئو که خرد قدسی و عقل سپید و در اسلام حکمت» (م. آثار ۲۴ - ص ۲۵۰).

مضمون همه این توصیف و تعاریفی که شریعتی از ایدئولوژی و روند ایدئولوژیزه

کردن دین و اسلام می‌کند جز این نیست که در یک کلام «ایدئولوژیزه کردن اسلام از نظر شریعتی یعنی تاریخی کردن اسلام می‌باشد» و این معنای ایدئولوژی تنها در دیسکورس شریعتی فهمیده می‌شود و بدون فهم این جایگاه ترم ایدئولوژی در دیسکورس شریعتی اصلا و ابدا امکان فهم منظومه اندیشه شریعتی وجود ندارد.

ج - کلیدواژه فهم فرایند سوم «پروسه بازسازی اسلام تطبیقی» شریعتی در «تاریخی کردن اسلام» نهفته است:

۱ - اگر «اجتهاد در اصول» در فرایند اول «پروسه بازسازی اسلام تطبیقی» که توسط شاه ولی الله دهلوی صورت گرفت یک «اجتهاد در فقه و فقهات و اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهی بدانیم» و «اجتهاد در اصول» در فرایند دوم «پروسه بازسازی اسلام تطبیقی» که توسط حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری به انجام رسید یک «اجتهاد کلامی در عرصه وحی و ختم نبوت» تبیین نمائیم، بی‌شک باید «اجتهاد در اصول» در فرایند سوم «پروسه بازسازی اسلام تطبیقی» که توسط معلم کبیرمان شریعتی به انجام رسید یک «اجتهاد زیرساختی توسط تاریخی کردن اسلام تحت عنوان ایدئولوژیزه کردم اسلام» نامگذاری کنیم، چراکه بزرگترین کاری (که خود کارستانی بود در تاریخ چهارده قرنه اسلام) که توسط شریعتی در عرصه اسلامیات انجام گرفت این بود که او تحت عنوان «ایدئولوژیزه کردن دین و اسلام» کوشید که با «چراغ خاموش» در عصر «حاکمیت مطلق اسلام فقهاتی حوزه بر اندیشه مسلمانان و به خصوص مردم ایران» پلانفرم تاریخی کردن اسلام فقهاتی و روایتی و صوفیانه و فیلسوفانه یونانی (از سال ۴۷ که به صورت رسمی به قول خودش مبارزه آزادی‌بخش فکری و فرهنگی خود را آغاز کرد) استارت بزند.

از همان زمان او به خوبی می‌دانست که با تاریخی کردن اسلام بسیاری از «دکان‌های چهار نبش و دو نبش» اسلام فقهاتی، اسلام صوفیانه، اسلام روایتی، اسلام شفاعتی، اسلام فیلسوفانه یونانی و اسلام متکلمان اشعری تعطیل می‌شود. زیرا با تاریخی کردن اسلام برای اولین بار در عمر چهارده قرنه حیات اسلام پس از پیامبر اسلام، علاوه بر اینکه «تاریخی شدن اسلام» باعث «زمینی شدن و غیر اسکولاستیک شدن»

اسلام می‌گردد، خود این امر باعث تبدیل «اسلام مقلدانه ولایتی به اسلام محققانه قرآنی» می‌گردد، همچنین «تاریخی شدن اسلام و دین یا تکوین اسلام تاریخی» باعث اسطوره‌زدائی شدن اسلام سنتی می‌شود؛ و در همین رابطه قطعاً تاریخی شدن اسلام و تکوین اسلام تاریخی بستر ساز نفی خرافات تاریخی هزار ساله از دامن دین و اسلام و تشییع می‌گردد.

به همین دلیل شریعتی با آگاهی به تمامی این فونکسیون‌های اسلام تاریخی بود که به صورت تک سوار این میدان در نیمه دوم قرن بیستم فرایند «تاریخی کردن دین و اسلام و تشییع» تحت عنوان «ایدئولوژیزه کردن اسلام و دین» را از سر گرفت. البته شریعتی در فرایند سوم «پروسه بازسازی اسلام تطبیقی» (که از قرن هشتم هجری توسط عبدالرحمن ابن خلدون تونسوی در کتاب گران‌سنگ مقدمه تاریخ العبر آغاز شد و در قرن هیجدهم میلادی توسط شاه ولی الله دهلوی در کتاب گران‌سنگ حجه الله بالغه ادامه پیدا کرد و بعداً در کتاب بازسازی فکر دینی در نیمه اول قرن بیستم به علامه محمد اقبال لاهوری رسید این میراث گرانبها در نیمه دوم قرن بیستم به شریعتی رسید) کوشید که این فرایند در دوران کمال حیات سیاسی - عقیدتی خود (که از سال ۴۷ تا ۵۶ ادامه داشت) یعنی «تاریخی کردن اسلام» تحت عنوان «ایدئولوژیزه کردن دین و اسلام و تشییع» به صورت یک پروسه به انجام برساند (نه یک پروژه).

لذا در این رابطه بود که شریعتی در عین حالی که به قول نیوتن بر شانه‌های غول‌های ماقبل خود یعنی ابن خلدون و شاه ولی الله دهلوی و سیدجمال الدین اسدآبادی و محمد عبده و اقبال لاهوری و غیره سوار شده بود و از همان اوان شروع حرکتش نقطه‌های دور دست و آینده سرنوشت و حرکت خودش را با چشمانی باز مشاهده می‌کرد و از اولین رساله خود تحت عنوان «اسلام‌شناسی مشهد» که سلسله درس‌های شفاهی مکتوب شده او در دانشگاه مشهد بود، جهت انجام این پروسه دوران‌ساز و مردافکن بستر سازی لازم می‌کرد و به همین دلیل بود که بلافاصله پس از انتشار کتاب «اسلام‌شناسی مشهد» شریعتی در سال ۴۷، سونامی حمله به شریعتی از تمامی سنگرهای اسلام ولایتی، اسلام فقاهتی، اسلام محدثانه روایتی و اسلام شفاعتی،

اسلام صوفیانه و اسلام متکمانه اشعری به راه افتاد و آنچنان این سونامی توفنده ویرانگر بود که نه تنها ولایت و ایمان و اسلام و عقیده شریعتی، توسط این دکان‌های چهار نبش به چالش کشیده شد، حتی هویت و حیثیت تاریخی خانواده شریعتی از استاد محمدتقی شریعتی تا خانواده او بر آفتاب افکنده شد.

البته تا امروز تمامی هجمه‌هایی که در طول نزدیک به نیم قرن گذشته بر علیه شریعتی صورت گرفته است از فتوای تکفیر مراجع شیعه تا ساواکی دانستن او توسط بلندگوهای دارالندوه و بی‌ولایت خواندن شریعتی و غیره همه و همه بهای آن «تاریخی کردن اسلام» توسط پروژه «ایدئولوژیزه کردن اسلام» شریعتی می‌باشد، که هنوز حتی تا امروز که بیش از ۳۶ سال که از وفات شریعتی می‌گذرد خاک و استخوان شریعتی توسط اصحاب قدرت «زر و زور و تزویر» در رابطه با پلانفرم فوق به چالش کشیده می‌شود؛ و تا آنجا که اگر تمام کارهایی که شریعتی در طول حیات فکری - سیاسی خود که از سال ۴۷ تا ۵۶ به مدت ده سال صورت گرفته خواهیم در همین «تاریخی کردن اسلام» یا «ایدئولوژیزه کردن دین و اسلام و تشبیح» خلاصه کنیم، قضاوتی بی‌ربط نمی‌باشد، چراکه دیدیم در طول بیش از نیم قرن گذشته جهت ناتمام گذاشتن این پروسه‌ای که شریعتی از «اسلام‌شناسی مشهد» شروع کرد و تا «حسین وارث آدم» و «قاسطین و مارقین و ناکثین» و «درس اول و دوم اسلام‌شناسی ارشاد» ادامه داد و در نهایت با رساله «عرفان، برابری و آزادی» و «خودسازی انقلابی» و «حر» و «تخصص» در سال‌های ۵۵ و ۵۶ به انجام رسانید، نه تنها اسلام فقهاتی تحت مدیریت جریان شیخ مرتضی مطهری تمام بود و نبود و سخت‌افزاری و نرم‌افزاری شریعتی در این رابطه به چالش کشید، بلکه تا آنجا پیش رفت که (درست در زمانی که جنازه شریعتی در خیابان‌های انگلستان در تیرماه سال ۵۶ در حال تشییع بود) شیخ مرتضی مطهری در منزل فرج دباغ در انگلستان پروژه نهضت ضد شریعتی با عنوان مقابله با منهایون با همدستی فرج دباغ پایه‌گذاری می‌کرد. (استناد شیخ مرتضی مطهری در این نامگذاری پروژه ضد شریعتی خود در منزل فرج دباغ در سال ۵۶ در انگلستان تحت عنوان منهایون اشاره به بیان شریعتی است که قبل از وفاتش در نامه‌ای که به پدر بزرگوارش استاد محمد

تقی شریعتی نوشت اعلام کرد که «آنچنانکه مصدق تز اقتصاد منهای نفت داد من معتقد به تز اسلام منهای آخوند و روحانیت هستم.»

و آنچنان شیخ مرتضی مطهری و یار غارش فرج دباغ در این عرصه مصمم بودند که علاوه بر اینکه در همین زمان در منزل فرج دباغ در انگلستان در حضور صادق خرازی، شیخ مرتضی مطهری اعلام کرد که هجرت شریعتی به اروپا در اردیبهشت ۵۶ ماموریت ساواک بوده است، در همین زمان رسماً اعلام کرد که شریعتی غسل جنابت نمی‌کرده و در نامه‌ای که در همین زمان برای خمینی از انگلستان نوشت، فوت شریعتی را مکر خداوند در حمایت از اسلام و روحانیت اعلام کرد و در همین زمان که در خانه فرج دباغ در انگلستان در حال توطئه بر علیه شریعتی بود، آنچنان قهر و غضبش را بر علیه شریعتی به نمایش گذاشت که حتی به صورت فرمالیته و نمایشی حاضر نشد در انگلستان در تشییع جنازه شریعتی شرکت کند و در ادامه این نهضت ضد شریعتی او بود که تحت شعار منهایون توانست در سال ۵۷ در برابر وجه معامله صدرات و نخست وزیری آینده امضاء مهدی بازرگان در اعلامیه بر علیه شریعتی بخرد و فرج دباغ به عنوان بلندگوی این نهضت ضد شریعتی در داخل و خارج کشور تعیین نماید.

هر چند با فوت شیخ مرتضی مطهری در سال ۵۸ لیدری این پروژه ضد شریعتی از او به فرج دباغ منتقل گردید ولی ظهور روحانیت مغضوب شریعتی تحت نهادهای اطلاعاتی و امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی همراه با انتشار کتاب‌هایی تحت عنوان یادواره مطهری بر علیه شریعتی و کتاب‌هایی با عنوان شریعتی در اسناد ساواک و غیره باعث شد تا در خلاء شیخ مرتضی مطهری به موازات ایجاد شکاف بین شیخ محمد تقی مصباح یزدی (امام الحرمین جوینی فرج دباغ) و خود فرج دباغ علمداری این پروژه توسط جریان شیخ محمدتقی مصباح یزدی از فرج دباغ گرفته شود و به روحانیت صاحب قدرت و سوار بر قدرت جریان وابسته به خود بدهد و از اینجا بود که پروژه نهضت مبارزه با شریعتی تحت عنوان مقابله با منهایون شیخ مرتضی مطهری به صورت فردی از اواخر دهه ۶۰ پس از تسویه حساب رژیم مطلقه فقهاتی با فرج دباغ و دستور خمینی به سیدعلی خامنه‌ای جهت قطع برنامه‌های تبلیغ اسلام

صوفیانه فرج دباغ از رادیو و تلویزیون رژیم مطلقه فقهاتی، فرج کوشید به صورت تک سوار، علم نهضت ضد شریعتی منهایون شیخ مرتضی مطهری از طریق خارج از رژیم ادامه دهد که الحق و الانصاف فرج دباغ تا این تاریخ این پروژه را در غیبت شیخ مرتضی مطهری بر علیه شریعتی در طول نزدیک به ۲۵ سال گذشته در داخل و خارج کشور به خوبی پیش برده است.

۲ - مبانی معرفت‌شناسانه منظومه اسلام تاریخی شریعتی عبارت است از:

الف - تنها با «تاریخی کردن اسلام و دین و تشیع» است که امکان دستیابی به «پروسه بازسازی اسلام تطبیقی» برای ما ممکن می‌شود، چراکه لازمه اولیه تئوریک انجام پروسه بازسازی اسلام تطبیقی اعتقاد به تکامل‌پذیر بودن اسلام و دین و تشییع به عنوان یک موجود سیال در عرصه تاریخ می‌باشد که این مهم تنها با تاریخی کردن اسلام و دین و تشیع ممکن می‌شود. یعنی به مجرد اینکه قبول کردیم که دین و اسلام و تشیع آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید، «یک موجود تاریخی است همراه با آن باور کرده‌ایم که دین و اسلام و تشییع موجودی است که تاریخ و زمان بر آن می‌گذرد» و همین اعتقاد به گذر زمان و تاریخ بر موجود دین تاریخی است که باعث می‌گردد تا ما دیگر به دینی که تکوین یافته از حقایق ثابت از آغاز تا انجام آنچنانکه اسلام دگماتیسیم فقهانی داعشی، ولایتی، فقهاتی، شفاعتی، روایتی، صوفیانه و فیلسوفانه یونانی می‌گوید تکیه نکنیم بلکه بالعکس به دینی اعتقاد پیدا کنیم که برای استمرار حیاتش در تاریخ مجبور است با زمان و عصر و جامعه و یا به قول اقبال با تغییر در کانتکس ابدیت مرادوه تنگاتنگ انطباقی یا تطبیقی داشته باشد. همین امر بستر ساز ضرورت «پروسه بازسازی دین و اسلام و تشییع در طول زمان و در جوامع مختلف تاریخی می‌شود.»

ب - تنها در چارچوب «دین تاریخی» یا «تاریخی کردن دین و اسلام و تشیع» است که باعث می‌گردد تا دین و اسلام و تشیع از آسمان به زمین بیاید و اسطوره‌زدائی گردد و مضمون محققانه و عقلانی پیدا کند و گذشته او بستر ساز آینده‌اش بشود و امری سیال بشود نه حقایقی ثابت و لایتغییر و همراه با تکامل و انحطاط جوامع مسلمین گرفتار رشد و انحطاط بشود. قطعاً با این نگاه و این رویکرد به دین است که

دیگر بر خلاف اندیشه اسلام فقیهانه، فیلسوفانه و صوفیانه و متکلمانه اشعری‌گری است که از نظر شریعتی «دین ماهیت ندارد» بلکه بالعکس «دین تاریخ دارد»، چراکه اگر بسان اسلام فرج دباغ (عبدالکریم سروش) پذیرفتیم که «دین ماهیت دارد نه تاریخ» قطعاً در ادامه آن باید بپذیریم که «دین ماهیت‌دار باید از حقایق ثابت فرازمانی و فراتاریخی تشکیل بشود» لذا تنها با قبول این اصل معرفت‌شناسانه شریعتی است که می‌گوید «دین تاریخ دارد نه ماهیت» ما می‌توانیم اعتقاد پیدا کنیم که آنچنانکه شریعتی می‌گوید، معرفت، دینی غیر از دین است چراکه معرفت دینی از نظر شریعتی یک امر تکامل‌پذیر و متغیر و سیال می‌باشد، در صورتی که خود جوهر دین که اقبال با عنوان ابدیت از آن یاد می‌کند از نگاه شریعتی یک امر ثابت و لایتغیر است.

ج - از نگاه شریعتی بدون اعتقاد به دین تاریخی ما نمی‌توانیم با زرادخانه «اجتهاد در اصول و فروع» بین دو مقوله ابدیت و تغییر پیوندی ایجاد کنیم، چراکه خارج از دین تاریخی یا مجبوریم مانند محمد ارگون بر «تغییر بدون ابدیت و ثبات» تکیه کنیم یا مانند اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهی شیعه و سنی بر «ابدیت بدون تغییر» تکیه نماییم که هر دو این کار غلط می‌باشد و تنها با تکیه بر «دین تاریخی» یا «اسلام تاریخی» یا «تشیع تاریخی» است که ما می‌توانیم بر دین سیالی تکیه نماییم که وام‌دار گذشته خود می‌باشد؛ لذا تنها اینچنین دینی است که می‌تواند دو مقوله مورد اعتقاد اقبال یعنی «ابدیت» و «تغییر» را با هم جمع نماید.

د - «اجتهاد در اصول و فروع» در چارچوب دین و اسلام و تشیع تاریخی فن پیوند بین «ثابت» و «متغیر» است.

ه - از نظر شریعتی، اسلام و تشیع نه یک موجود متکلمانه صرف می‌باشد و نه یک موجود فقیهانه و صوفیانه و فیلسوفانه بلکه بالعکس اسلام یک موجود تاریخی است که با جامعه بشریت رشد می‌کند و با انحطاط جوامع مسلمان منحنی می‌گردد و هرگز نمی‌تواند رشدی مستقل و ورای جامعه مسلمین داشته باشد.

و - از نظر شریعتی راه ورود به اسلام و دین و تشیع نه از طریق فلسفه یونانی یا تصوف صوفیانه و عارفانه یا فقه فقیهانه می‌باشد بلکه بالعکس در یک کلام تنها

راه ورود برای فهم راستین اسلام و قرآن و دین و تشیع از طریق «تاریخ» می‌باشد پس دین ایدئولوژی‌زده شده شریعتی نه یک دین فیلسوفانه یونانی است و نه یک دین صوفیانه فرج دباغ است و نه یک دین انطباقی محمد ارگون می‌باشد و نه یک دین فقیهانه داعشی و ولایتی است و نه یک دین علم‌زده طبیعی بازرگان پدر و پسر است، بلکه بالعکس دین برای شریعتی فقط یک موجود تاریخی است که با تاریخ و جامعه قابل فهم و قابل استمرار حیات و قابل رشد و قابل انحطاط می‌باشد.

ز - دین تاریخی شریعتی از اینجا شروع می‌شود که معتقد شویم که «اسلام و دین و تشیع ماهیت و وجود ثابت و لایتغییر ندارد بلکه تاریخ» دارد، یعنی به جای اینکه در ظرف ذهنی روحانیت و فقیه و فیلسوف و صوفی رشد کند به صورت یک واقعیت سیال، تنها در ظرف «زمان و جامعه و تاریخ» قابل رشد می‌باشد و به همین دلیل شریعتی بزرگترین کاری که کرد اینکه در دین‌شناسی «تاریخ» را جایگزین ماهیت کرد و به همین ترتیب او توانست با این کار مدعی شود که «دین در بستر تاریخ و زمان و جامعه به موازات رشد و تکامل جامعه و انسان و تاریخ رشد و تکامل می‌کند» در نتیجه دین، دین‌تر می‌شود.

د - «اسلام تاریخی» شریعتی در آینه «پروسه بازسازی اسلام تطبیقی» از ابن خلدون تا شریعتی:

۱ - وجه مشترک اسلام بازسازی شده یا اسلام تطبیقی پیشگامان پروسه بازسازی اسلام تطبیقی درسه فرایند مختلف شاه ولی الله دهلوی و حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری و معلم کبیرمان شریعتی در پروسه ۳۰۰ ساله بازسازی اسلام تطبیقی سه مؤلفه‌ای بودن مضمون و جوهر اسلام تطبیقی آن‌ها است که آنچنانکه شریعتی این سه مؤلفه را برای اولین بار نظامند کرد عبارتند از:

الف - اسلامیات.

ب - اجتماعیات.

ج - کویریات.

در همین رابطه هم شاه ولی الله دهلوی و هم علامه محمد اقبال لاهوری و هم معلم کبیرمان شریعتی به صورت هماهنگ و همزمان در سه میدان «عرفان و اسلام‌شناسی و سیاست» فرس رانده‌اند و پر واضح است که شرایط سیاسی قرن هیجدهم میلادی شاه ولی الله دهلوی آن هم در هند تحت استعمار به لحاظ تاریخی با شرایط سیاسی اقبال و شریعتی در قرن بیستم یعنی قرن آگاهی خلق‌ها و قرن شروع مبارزه رهائی‌بخش خلق‌های تحت سلطه متفاوت بوده است.

به همین دلیل در آرایش مؤلفه‌های سه گانه کویریات و اسلامیات و اجتماعیات در شاه ولی الله دهلوی صبغه اجتماعیات تحت سیطره کویریات و اسلامیات می‌باشد، در صورتی که در نظام معرفتی اقبال صبغه اجتماعیات بر صبغه کویریات و اسلامیات غلبه دارد و در نظام اندیشه شریعتی صبغه اسلامیات بر صبغه کویریات و اجتماعیات غلبه می‌کند. هر چند هر سه سر سلسله جنبان اسلام بازسازی شده یا اسلام تطبیقی در راستای بازسازی اسلام معنقد به مؤلفه‌های کویریات و اجتماعیات بوده‌اند. به عبارت دیگر از دیدگاه هر سه این‌ها امکان بازسازی اسلام تطبیقی وجود ندارد مگر اینکه با تکیه هماهنگ و هارمونیک بر این سه مؤلفه بتوانیم به اسلام بازسازی شده و تطبیقی دست پیدا کنیم.

در همین رابطه است که ما زمانی که در سال ۵۵ مشاهده می‌کنیم که شریعتی بعد از آزادی از زندان در سال ۵۵ رساله‌ای تحت عنوان «عرفان - برابری - آزادی» یا رساله‌ای تحت عنوان «خودسازی انقلابی» می‌نویسد هرگز نباید اینچنین تحلیل کنیم که از بعد از فشارهای ۵۰۰ شبانه و روزی تنهائی سلول‌های کمیته مشترک ساواک شاه (از تابستان ۵۲ تا فروردین ۵۴) که اوج اختناق و فشار دوران حکومت کودتائی و توتالی‌تر پهلوی بوده است فرایند جدیدی در حیات سیاسی یا فکری شریعتی حاصل شده باشد؛ و آنچنانکه امروز در غرب جریان فرج دباغ - عبدالکریم سروش - بر این طبل می‌کوبند و البته در دهه ۷۰ جمعی تحت عنوان «دفتر پژوهش‌های فرهنگی دکتر علی شریعتی» هم جهت لیبرالیزه کردن اندیشه شریعتی هم می‌کوشیدند مانند جریان امروز فرج دباغ رساله «عرفان - برابری - آزادی» شریعتی را به صورت یک پروژه مستقل از پروسه بازسازی اسلام شریعتی مطرح کنند و در چارچوب

این برخورد مکانیکی کردن با رساله «عرفان - برابری - آزادی» به ظن خود با عمده کردن رویکرد اگزیستانسیالیستی شریعتی گرایش لیبرالیستی در پروسه اندیشه شریعتی به نمایش بگذارند «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ».

البته جریان فرج دباغ در فاز ششم حرکت ضد شریعتی خود در خارج کشور امروز می‌کوشند تا با تکیه بر این رساله «عرفان - برابری - آزادی» بعد از زندان شریعتی به تبلیغ یک شریعتی غیر سوسیالیستی و یک شریعتی مخالف با مبارزه طبقاتی و موافق با سرمایه‌داری و انقلاب سپید شاه و مخالف با انقلاب و هر گونه حرکت تحول‌خواهانه بپردازند؛ و البته به ظن جریان امروز فرج دباغ در خارج از کشور، شریعتی در زندان از اندیشه‌های گذشته‌اش دست برداشته و مقالات چاپ شده در روزنامه کیهان در بهمن ۵۴ به گمان این جریان بنابه درخواست خود شریعتی بوده و قس علی هده. نباید فراموش کنیم که آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم جریان فرج دباغ از اواخر دهه ۶۰ پس از خروج اجباری از رژیم مطلقه فقهاتی پروژه ضد شریعتی خود را به صورت همه جانبه شروع کردند که تا این زمان یعنی در طول نزدیک ۲۵ سال گذشته این پروژه ضد شریعتی آن‌ها در سه فاز مختلف به اجرا آمده است چرا که از بعد تصفیه فرج دباغ توسط خمینی و جریان مصباح یزدی از رژیم مطلقه فقهاتی و از بعد از اینکه خمینی حتی حاضر نشد تا فرج دباغ در تلویزیون رژیم مطلقه فقهاتی کلاس مولوی بگذارد و توسط علی خامنه‌ای به فرج دباغ دستور تعطیلی کلاس‌های مولوی و دکماتیسیم نقابدار و ایدئولوژی شیطانی و غیره داده شد، فرج دباغ با خروج اجباری از رژیم مطلقه فقهاتی کوشید تحت لوای روشنفکر دینی مرحله دوم حیات سیاسی خود را مستقل از نظام مطلقه فقهاتی استارت بزند. در این رابطه بود که او با پوشیدن لباس نئولیبرالیسم دینی در راستای حرکت مهدی بازرگان آخر عمر بزرگترین سد و مانع حرکت خود در این مرحله حیات خود اندیشه شریعتی تشخیص داد که با اینکه در آن زمان نزدیک به ۲۰ سال از وفات معلم کبیرمان شریعتی می‌گذشت او در راستای نهضت ضد شریعتی شیخ مرتضی مطهری در نوک پیکان حرکت خودش کوشید تا تحت شعار «حرکت شریعتی باید دنبال کرد نه دنباله‌روی» با رام کردن سونامی حرکت شریعتی که از بعد از انقلاب

هم به صورت توفنده ادامه داشت، بر خر مراد آروزی‌های خود سوار شود.

بنابراین در این رابطه بود که در فاز اول این نهضت ضد شریعتی خود او با تاسی از داریوش شایگان تلاش کرد تا «پلاتنفرم تاریخی کردن دین و اسلام و تشیع شریعتی تحت عنوان ایدئولوژیزه کردن دین و اسلام و تشیع» در چارچوب «ایدئولوژیزه کردن مذهب و سنت» نفی کند و با تکیه بر رساله «خدا و آخرت تنها هدف بعثت پیامبران» بازرگان، آخر عمر اسلام فردی صوفیانه غیر سیاسی و غیر اجتماعی را جایگزین اسلام بازی سازی شده سه مؤلفه‌ای شریعتی بکند و البته در این مرحله جهت تبلیغ ضد شریعتی او می‌کوشید که با تکیه بر رساله «امت و امامت شریعتی و تز دموکراسی هدایت شده او اسلام تاریخی و بازسازی شده شریعتی را اسلام حکومتی و اسلام ولایتی معرفی نماید» که صد البته این حرکت ضد شریعتی فرج دباغ گرچه در آغاز به علت ضعف تئوریک جنبش دانشجویی ایران که توسط خود در جریان کودتای فرهنگی سال‌های ۵۹ تا ۶۴ از چشمه خشک شده بود صدائی در کرد، اما به مرور زمان فرج دباغ دریافت که نه وصله اسلام حکومتی و نه وصله اسلام ولایتی و امامتی به تن اسلام تاریخی شریعتی نمی‌چسبد.

از اینجا بود که فرج دباغ فاز دوم حرکت ضد شریعتی خود را در ظلل رساله «اصناف دینداری» از سر گرفت، به این ترتیب که در این رساله با تقسیم کردن اسلام به سه دسته «اسلام معیشت اندیش» و «اسلام معرفت اندیش» و «اسلام تجربه اندیش» اسلام فقهانی حوزه‌های فقهی و اسلام شریعتی را جزء اسلام معیشت اندیش معرفی کرد و اسلام مرادش شیخ مرتضی مطهری را اسلام معرفت اندیش خواند و اسلام خودش و مولوی را اسلام تجربه اندیش نامید، لذا به قول مولوی در آخر کار از بشکه رنگ اصناف دینداری که بیرون آمد او به خود نگاهی کرد و گفت: این منم طاووس علیین شده، «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» البته بعد از مدتی که فرج دباغ دریافت که این سورنا هم از دهان گشادش نواخته است تصمیم گرفت تا فاز سوم حرکت ضد شریعتی خودش را با پوشیدن لباس دموکراسی بر روی لباس نئولیبرالیسم اصلی خود، تحت شعارهای «دین دموکراسی» یا «جامعه مدنی» یا «حقوق بشر» و غیره قرائت شریعتی از دین را آنچنان که پارادایم کیس او اکبر

گنجی اعلام کرد، یک قرانت فاشیستی از دین معرفی کند و با مطرح کردن گزینشی و مکانیکی و فرصت‌طلبانه جمله دموکراسی رای‌ها یا دموکراسی راس‌های «رساله امت و امامت» یا جمله «اگر می‌توانی بمیران و اگر نمی‌توانی بمیر» که شریعتی در تبیین علت انتخاب عاشورای امام حسین در سال ۶۱ مطرح کرده بود، اسلام شریعتی را خشونت طلب معرفی نماید که البته در اینجا هم به قول مولوی:

زآنکه از قرآن بسی گمراه شدند
مر رسن را نیست جرمی ای عنود
زاین رسن قومی درون چه شدند
چون تو را سودای سر بالا نبود

مثنوی - دفتر سوم - ابیات ۴۲۱۰ - ۴۲۰۹

لذا به این ترتیب بود که فاز سوم حرکت ضد شریعتی فرج دباغ هم شکست خورد و آنچنان این آش شور شد که خود او هم به صورت صوری حرف‌های پارادایم کیس آش اکبر گنجی را رد کرد و لذا فرج دباغ فاز چهارم حرکت ضد شریعتی خودش به صورت تبلیغاتی بر علیه شریعتی آغاز کرد اینک:

- ۱ - شریعتی سگته کرده نه شهید شده یا
- ۲ - مدرک شریعتی در دانشگاه سوربن دکترای ادبیات بوده نه تاریخ یا اینکه
- ۳ - شریعتی روایت با آیات قرآن تشخیص نمی‌داده یا اینکه
- ۴ - شریعتی بعد از زندان بریده بوده یا اینکه
- ۵ - شریعتی اسلام‌شناس نبوده و به قول شیخ مرتضی مطهری اسلام سرا بوده و صلاحیت اسلام‌شناسی نوشتن نداشته یا اینکه
- ۶ - شریعتی تحصیلات علوم اسلامی یا فلسفی به صورت دیسیپلین نداشته یا اینکه
- ۷ - آشنائی به فلسفه و منطق یونانی و فلسفه قاره‌ای و تحلیلی نداشته و قضاوت‌های فلسفی او منطقی نمی‌باشد و قس علی‌هذا، به قول مولوی در پاسخ به این حرکت فرج دباغ:

فلسفی خود را از اندیشه بگشت
گو بدو کور است سوی گنج پشت

گو بدو چندان که افزون می‌دود

از مراد دل جداتر می‌شود

جاهدو فینا بگفت آن شه‌ریار

جاهدو عنا نگفت ای بی‌قرار

مثنوی - دفتر ششم - ابیات ۲۳۵۸ - ۳۳۵۶

با عصا کوران اگر ره دیده‌اند

در پناه خلق روشن دیده‌اند

این عصا چه بود؟ قیاسات و دلیل

آن عصا کی دادشان بینا جلیل

چون عصا شد آلت جنگ و نضیر

آن عصا را خرد بشکن ای ضریر

او عصاتان داد تا پیش آمدیت

آن عصا از خشمم هم بروی زدیت

مثنوی - دفتر اول - ابیات ۲۱۳۲ - ۲۱۳۵

کاشکی او آشنا ناموختی

تا طمع در نوح و کشتی دوختی

کاش چون طفل از حیل جاهل بودی

تا چو طفلان جنگ در مادر زدی

یا به علم نقل کم بودی ملی

علم وحی دل ربودی از ولی

مثنوی - دفتر چهارم - ابیات ۱۴۱۶ - ۱۴۱۴

و بدین ترتیب بود که فرج دباغ از فاز چهارم حرکت ضد شریعتی خود هم طرفی نیست و از آنجائیکه او فکر می‌کرد می‌تواند در نگاه روحانیت ضد شریعتی در برابر تز شریعتی که می‌گفت «آنچنانکه مصدق به تز اقتصاد بدون نفت معتقد بود من به تز اسلام منهای روحانیت اعتقاد دارم» خودش را به عنوان تنها سنگر تئوریک ضد شریعتی مطرح کند وقتی که دریافت روحانیت و رژیم مطلقه فقهاتی حاضر نیستند برای حرکت ضد شریعتی او تره خورد کند و حتی اجازه سخنرانی جهت تبلیغ اسلام صوفیانه‌اش را هم در دانشگاه‌های داخل کشور به او ندادند، او فاز پنجم حرکت ضد شریعتی خود را در مغرب زمین آغاز کرد در این فاز فرج دباغ کوشید با طرح پروژه خودی کردن شریعتی توسط رژیم مطلقه فقهاتی و عدم توانائی خودی کردن اندیشه بازرگان توسط این رژیم از بن اندیشه شریعتی را به زیر سوال ببرد.

در این پروژه که فرج دباغ از انگلستان از دو سال پیش تحت عنوان اسلام و لیبرالیسم استارت آن را زد، مدعی است که اندیشه شریعتی به علت غیر دموکراتیک بودن

و مضمون سوسیالیستی و ضد لیبرالیستی آن (برعکس اندیشه بازرگان که دارای مضمون لیبرال سرمایه‌داری است) دارای آن ظرفیت بالقوه می‌باشد که توسط رژیم مطلقه فقهاتی حاکم خودی بشود. به همین دلیل در فاز پنجم فرج دباغ در غرب تبلیغ می‌کرد که اندیشه شریعتی امروز توسط رژیم مطلقه فقهاتی خودی شده است و البته دلیلش هم آن بود که مثلاً در نمایشگاه کتاب، خامنه‌ای از غر فقه شریعتی بازدید کرده و چند تا کتاب‌های شریعتی هم خرید کرده است. حاشا و کلا از این همه استعداد و نبوغ فکری. البته فرج دباغ مدعی بود که رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۶ سال گذشته نتوانسته است اندیشه بازرگان (به خاطر ضد سوسیالیستی بودن و جوهر لیبرال سرمایه‌داری آن) را خودی بکند. بنابراین در فاز پنجم فرج دباغ تلاش می‌کند تا با ایجاد پیوند بین اندیشه شریعتی و رژیم مطلقه فقهاتی، اندیشه شریعتی را لکه‌دار بکند «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ»

البته عین همین پروژه اما با یک فاز تاریخی متاخر، حسین نصر رئیس دفتر فرهنگی شهبانوی پهلوی و مشاور فرهنگی اعلیحضرت پهلوی دوم این روزها می‌کوشد با طرح مزخرفات و خز عباتی و لاطاناتی چون حسینیه ارشاد را ساواک ساخته است یا اینکه من نزد شاه از شریعتی دفاع کردم و غیره، دامن پاک اندیشه شریعتی توسط ربار پهلوی و رژیم مطلقه فقهاتی نجس کند و به قول منوچهری شاعر

گفتند آن یهودان چندان دروغ و بهتان
بر عیسی بن مریم بر مریم و حواری
من کیستم که بر من نتوان دروغ بستن؟
نه قرص آفتابم نه ماه ده چهاری

و یا به قول حافظ

برون نمی‌رود از خانقه یکی هشیار
که پیش شخنه بگوید که صوفیان مستند
باده با محتسب شهر ننوشی زنهار
که خورد باده‌ات و سنگ به جام اندازد

و به همین ترتیب بود که فاز پنجم حرکت ضد شریعتی فرج دباغ هم به شکست گرفتار شد؛ لذا در این رابطه است که در این زمان فاز ششم جریان فرج دباغ در خارج کشور به خصوص در کانادا و انگلستان بر علیه شریعتی کلید خورده است در این فاز:

اولا آن‌ها می‌کوشند کویریات شریعتی را از اجتماعیات و اسلامیات او جدا کنند و با حمایت کردن از کویریات شریعتی تنها بخشی از حرکت شریعتی که در این زمان قابل دنباله روی می‌دانند کویریات شریعتی است، البته در عرصه کویریات شریعتی هم جهت کم عمق نشان دادن کویریات او می‌کوشند که کویریات او را متأثر از اگزریستانسالیست غرب بدانند نه عرفان شرق.

ثانیا وحدت مضمونی بین جوهر عرفان شریعتی و عرفان اقبال و شاه ولی الله دهلوی را نفی می‌کنند.

ثالثا اسلامیات و اجتماعیات اندیشه شریعتی را به کلی از ریشه نفی می‌کنند چراکه معتقدند به لحاظ اسلامیات شریعتی دارای صلاحیت نظری نبوده است تا بتواند اقدام به اسلام‌شناسی بکند و به لحاظ اجتماعیات هم (به خاطر اینکه شریعتی ضد سرمایه‌داری و ضد لیبرال سرمایه‌داری و طرفدار سوسیالیسم و حرکت تحول‌خواهانه ساختاری در چارچوب حرکت جنبش‌های جامعه ایران می‌باشد) اجتماعیات شریعتی را مارکسیسم‌زده می‌دانند و آن را نفی می‌کنند.

رابعاً در فاز ششم با تفکیک دوران بعد از زندان شریعتی معتقدند که شریعتی دوران بعد از زندان با گذشته سوسیالیستی و تحول‌خواهانه انقلابی خود وداع کرده است و طرفدار بقاء رژیم پهلوی و مدافع رفرم پهلوی در سال‌های بعد از ۴۲ بوده است و لذا از نظر این‌ها در شریعتی بعد از زندان این اندیشه‌های اگزریستانسالیستی او بوده که در منظومه معرفتی‌اش عمده شد که توسط اینکار شریعتی تلاش کرده تا اندیشه‌های سوسیالیستی گذشته‌اش هم پوشانی نماید.

البته جریان فرج دباغ در فاز ششم حرکت ضد شریعتی خود می‌کوشند جهت پیشبرد این پروژه خود بین نوشته‌ها و گفته‌های شریعتی بعد از زندان گزینشی برخورد کند مثلاً سخنرانی «حر» شریعتی در سال ۵۵ که بسیار عمیق‌تر از کنفرانس «شهادت» و «پس از شهادت» می‌باشد و شریعتی در این رساله می‌کوشد به صورت تئوریک حرکت عاشورای حسینی (مانند «حسین وارث آدم» که در عاشورای سال ۴۹ نوشته است) را تبیین نماید، جریان فرج دباغ رساله «حر» شریعتی را به صورت یک فلش‌بک احساسی شریعتی به گذشته تبیین می‌نمایند یا «قصه حسن و محبوبه»

که شریعتی در سال ۵۵ به صورت عمیق و تئوریک رژیم پهلوی را نقد می‌کند و از حرکت تحول‌گرایانه ساختاری جنبش سیاسی و جنبش‌های جامعه ایران دفاع استراتژیک می‌کند یک قصه شخصی و حمایت عاطفی از خانواده کاظم متحدین تحلیل می‌کنند و نوار «تخصص» که در سال ۵۵ شریعتی توسط آن با ارتجاع مذهبی در اصناف مختلف آن خطکشی استراتژیک می‌کند و یا نوارهای سری «آموزش قرآن» شریعتی در سال ۵۵ که شریعتی در مقدمه آن با بیان اینکه «در سینه جوانان ما مارکس با محمد می‌جنگد»، به تبیین رابطه بین اسلام و مارکسیسم در برخورد با سرمایه‌داری می‌پردازد.

با همه این احوال جریان فرج دباغ در فاز ششم نهضت ضد شریعتی خود می‌کوشند با عمده کردن سه مقاله «انسان و اسلام و مکتب‌های مغرب زمین» و «بازگشت به خویشتن» و «بازگشت به کدامین خویش» (که روزنامه کیهان در بهمن و اسفند ماه ۵۴ جهت بد نام کردن شریعتی و باز کردن جبهه ضد شریعتی در داخل و به خصوص در اردوگاه ارتجاع مذهبی که چهار اسبه تحت رهبری شیخ مرتضی مطهری و اردوگاه او بر علیه شریعتی زین‌های خود را رکاب کرده بودند اقدام به نشر آن کرد و طبق گفته خانواده شریعتی این مقاله‌ها بخش‌هایی از درس‌های شریعتی در سال ۴۷ در دانشگاه مشهد بوده که ساواک شاه تحت نظارت عطارپور بازجوی اصلی شریعتی اقدام به گزینش و انتشار آن‌ها کرده است) منظومه معرفتی شریعتی در سال‌های ۵۴ تا ۵۶ را سازش‌کارانه تبیین و معرفی نمایند و سناریوی سونامی حمله به شریعتی حتی در سال‌های بعد از زندان از سیدابراهیم میلانی، شیخ قاسم اسلامی، شیخ محمد علی انصاری، شیخ ابراهیم زنجانی، شیخ محمدتقی فلسفی، شیخ احمد کافی، شیخ اشرف کاشانی، شیخ جواد مناقبی، سیدصدر الدین جزائری، سیدمرتضی جزائری، سیدمرتضی عسکری گرفته تا میلانی، روحانی، مکارم شیرازی، محمدحسین طباطبائی، نجفی مرعشی، شریعتمداری، هاشمی رفسنجانی، حسن روحانی، جواد باهنر و غیره کامل بکنند.

البته جریان فرج دباغ در فاز ششم حرکت ضد شریعتی خود می‌کوشند تا ثابت کنند که شریعتی این مقاله‌ها را به دستور ساواک در زندان یا بعد از زندان نوشته است و

هدف شریعتی در نگارش این مقاله‌ها از نظر جریان فرج دباغ آن بوده که با عمده و مطلق کردن تضاد با مارکسیسم فتنه‌های تضادهای عمده قبلی خود را با رژیم کودتائی پهلوی پائین بکشد، تضاد با سرمایه‌داری حاکم یا ارتجاع مذهبی داخلی تحت شعار نفی «زر و زور تزویر» یا «تیغ و طلا و تسبیح» یا نفی «استبداد و استثمار و استثمار» یا «ملک و مالک و ملوک» و «فرعون و قارون و بلعم» که داشت به فراموشی بسپارد.

همچنین جریان فرج دباغ در فاز ششم حرکت ضد شریعتی خود تلاش می‌کنند تا برای توجیه این سم پاشی خود بر علیه شریعتی موضع گیری شریعتی در مقدمه «آموزش قرآن» که در سال ۵۵ در نشست‌های خانگی مطرح کرده و در آن نشست‌ها شریعتی نه تنها مارکسیسم و اسلام را برعکس مطهری و اسلام فقاهتی و فرج دباغ در دگماتیسم نقابدار و ایدئولوژی شیطنی دشمن هم نمی‌داند بلکه رابطه اسلام و مارکسیسم رقابت دو طبیب در تجویز نسخه برای نجات بیمار خود (که همان سرمایه‌داری حاکم بر جامعه ایران است) می‌داند و یا مقاله «خودسازی انقلابی» که شریعتی مطابق آن معتقد به پرورش کادرها توسط سه پراتیک «سیاسی و باطنی و اقتصادی» (کار - مبارزه - عبادت) می‌باشد و معتقد است که جهت کادرسازی همه جانبه باید سه مؤلفه «کار سیاسی یا مبارزه اجتماعی» و «کار اقتصادی» و «کار باطنی یا عبادت» به صورت هماهنگ صورت بگیرد، جریان فرج دباغ این مقاله را تنها از زاویه آگزیستانسیالیستی مورد بازخوانی قرار می‌دهند.

۵ - پروسه بازسازی اسلام تطبیقی در فرایند اقبال لاهوری:

مبانی معرفت‌شناسانه منظومه اسلام تطبیقی اقبال عبارتند از:

۱ - اقبال مانند شاه ولی الله دهلوی و شریعتی با یک رویکرد سه مؤلفه‌ای که شامل اسلامیات، کویریات و اجتماعیات می‌شود به بازسازی اسلام تطبیقی پرداخت. هر چند که نگاه سه گانه فلسفی، عرفانی، سیاسی اقبال (آن هم در اوج آن) در عرصه اسلام‌شناسی باعث گردید تا در آرایش سه مؤلفه فوق (به علت اینکه اقبال

در آسیب‌شناسی حرکت سیاسی سیدجمال خلاء قوام عقیدتی به عنوان عامل اصلی شکست حرکت سیدجمال تشخیص داد این امر باعث گردید تا در راستای بازتولید و بازسازی حرکت سیاسی سیدجمال، پر کردن خلاء قوام عقیدتی حرکت سیاسی سیدجمال به عنوان عمده‌ترین وظیفه خود در آن شرایط تاریخی تشخیص دهد) در نتیجه این امر باعث گردید تا مؤلفه اسلامیات اقبال بر دو مؤلفه اجتماعیات و کویریات او غلبه کند که خود این امر دلالت بر آن می‌کند که اقبال گرچه مانند سیدجمال دغدغه انحطاط مسلمین داشته است.

نشی پیش خدا به گریستم زار	مسلمانان چرا زارند و خوارند
ندا آمد ندانی که این قوم	دلی دارند و محبوبی ندارند

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۴۵ - س ۵ و ۶

اما از آنجائیکه اقبال برعکس سیدجمال معتقد بود که «تا زمانی که هویت اجتماعی جوامع مسلمان توسط اصلاح و بازسازی فکر دینی تکوین پیدا نکند، امکان تکوین حرکت رهائی‌بخش و آزادی‌بخش جوامع مسلمان وجود ندارد» که البته این رویکرد و نگاه اقبال کاملاً عکس رویکرد و نگاه سیدجمال بود و به همین دلیل علامه محمد اقبال نخستین مصلح فکر دینی در جهان اسلام است که سیدجمال الدین اسدآبادی را به نقد کشیده است:

«بنابراین وظیفه‌ای که مسلمانان در این زمان در پیش دارند. بسیار سنگین است. باید. بی‌آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کنند. از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشند. شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرد. شاه ولی الله دهلوی بوده است. ولی. آن کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی. همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان او را حلقه اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته. جمال الدین اسدآبادی افغانی بوده است اگر نیروی خستگی ناپذیری جزیه نمی‌شد و خود را تنها وقف تحقیق در باره اسلام به عنوان دستگاه اعتقادی و اخلاقی می‌کرد. امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار می‌داشت. تنها

راهی که برای ما باز است این است که به علم جدید با وضعی احترام آمیز ولی مستقل نزدیک شویم و تعلیمات اسلام را در روشنی این علم ارزشیابی کنیم. حتی اگر این کار سبب آن شود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند اختلاف پیدا کنیم» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل من بشری - آزادی و جاودانی آن - ص ۱۰۹ - س ۱۸).

بنابراین اقبال لاهوری در پروسه بازسازی اسلام تطبیقی نخستین متفکری بود که معتقد گردید برای اینکه بتوانیم مسلمانان را از انحطاط و عقب‌ماندگی نجات دهیم باید ابتدا اسلام تاریخی را از انحطاطی که در این رابطه دامن گیرش شده است رهائی بخشیم و این نگاه کاملاً عکس دیدگاه سیدجمال بود که برای دستیابی به عزت از دست رفته مسلمین و نجات جوامع مسلمین از انحطاط معتقد به حرکات دفعی سریع و پر تاثیر و ناگهانی سیاسی بود و تفرقه مسلمین و عقب‌ماندگی ابزارای جوامع مسلمین از مدرنیته مغرب زمین را عامل انحطاط مسلمین می‌دانست و البته برعکس اقبال، سیدجمال راه مقابله با تفرقه مسلمین جنابانند اصحاب قدرت یعنی روحانیت و سلاطین مقتدر و عساکر جرار می‌دانست و همین امر باعث گردید تا سیدجمال در تمام عمرش به جای توده‌های مردم یا با روحانیت مرادوه تنگاتنگ داشته باشد و یا با سلاطین، چرا که او فکر می‌کرد که اگر این دو طایفه صاحب قدرت بجنبند جوامع مسلمان خواهد جنبید و اگر فکر عزت‌طلبی در ذهن این دو طایفه قدرت یعنی روحانیت و سلاطین تزیق کنیم و آن‌ها در حرکت در آیند جامعه مسلمین را هم به دنبال خودشان خواهند کشاند.

به همین دلیل بود که سیدجمال فریاد می‌زد که: «تمام ملوک روی زمین از نام اجداد گرامی ما بر خود می‌لرزیدند. در حضورشان نخاذل و فروتنی می‌کردند. از رم و فرنگ اسیر می‌آوردیم. از حبشه غلام و کنیز می‌گرفتیم. بنان هند را سرنگون می‌کردیم. بتخانه‌ها را خراب می‌نمودیم. علمای جلیل. سلاطین مقتدر. عساکر جرار داشتیم. صاحب ثروت و مکتب بودیم. به اجانب محتاج نبودیم. لوازم زندگانی را خود فراهم می‌کردیم. به یک کلمه همه اسباب پاک را صحیح و تمام نعمت‌های خداوندی را در وجه اکمل داشتیم. لکن جملگی از دستمان بدر رفت و در عوض فقر و پریشانی. ذلت و نکبت. احتیاج و مسکنت. بندگی و عبودیت در ما پیدا شد» (سیدجمال الدین اسدآبادی - در مقاله «چرا

مسلمین ضعیف شدند؟ - مقالات جمالیه سیدجمال»).

اما اقبال به جای حرکت سیاسی و دفعی و سریع و کوتاه مدت مانند سیدجمال معتقد به اصلاح دینی و بازسازی اسلام تطبیقی جهت تقویت تئوریک جنبش اصلاح‌طلبانه پیشگامان مسلمان بود، چراکه او معتقد بود که تا زمانی که اندیشه اسلام تطبیقی یک قوام تئوریک پیدا نکند امکان مقابله با تفرقه مسلمانان که سیدجمال تشخیص داده بود وجود ندارد. بنابراین از نظر اقبال تا زمانی که هویت جمعی در میان مسلمانان توسط اسلام تطبیقی حاصل نشود امکان دستیابی به مبارزه رهائی‌بخش و آزادی‌بخش و آگاهی‌بخش مسلمانان وجود نخواهد داشت.

۲ - اقبال در فرایند بازسازی اسلام تطبیقی جهت قوام تئوریک بخشیدن به جنبش رهائی‌بخش و ضد استعماری سیدجمال معتقد بود که در این مرحله باید با رویکرد فلسفی تازه‌ای خدا و طبیعت و انسان و تاریخ را مورد مطالعه مجدد قرار دهیم و با نگاه هستی‌شناختی جدیدی به بازسازی یا ری‌کانستراکشن اسلام تطبیقی بپردازیم و به همین دلیل است که اقبال در ابتدای کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام خود در فصل اول یعنی فصل معرفت و تجربه دینی» تمام تلاشش بر این امر قرار دارد تا به مسلمانان جهان تفهیم کند که برعکس آنچه برای بیش از هزار سال اندیشه‌های انحرافی اسلام فقاهتی و اسلام صوفیانه و اسلام فلسفی یونانی تبلیغ و تزریق کرده‌اند، طبیعت پلید و امر ذهنی نیست واقعی است که مخلوق خداوند است و آنقدر ارزش دارد تا مسلمانان به تاسی از آیات قرآن در کنار آیات انفسی به این آیات آفاقی هم توجه کنند.

لذا به این ترتیب بود که اقبال مبداء پروسه بازسازی اسلام تطبیقی را در «کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام» از طبیعت و توجه به هستی آغاز کرد تا با یک نگاه هستی‌شناختی رویکرد جدید فلسفی به مسلمانان برای شناخت خدا و هستی و انسان و تاریخ و جامعه ببخشد و با این کار بتواند یک قوام تئوریک فلسفی و کلامی به اسلام تطبیقی در فرایند دوم پروسه بازسازی اسلام در عصر جدید ببخشد؛ و تلاش می‌کند تا با این اسلام تطبیقی بتواند بستر تکوین هویت جمعی در میان جوامع مسلمان در مبارزه رهائی‌بخش و آزادی‌بخش و آگاهی‌بخش ضد استعماری و ضد استبدادی و

ضد استثماري جهت رهائی مسلمين از انحطاط و عقب‌ماندگی فراهم کند.

۳ - اقبال در شرايطی بازسازی اسلام تطبیقی در چارچوب کلام دینی جدید جهت قوام تئوریک بخشیدن به حرکت سیدجمال از سر گرفت که همه پروژه‌های بازتولید و بازشناسی اسلام در آن شرایط محدود به احیاء و بازتولید و بازشناسی اسلام فقاهتی در چارچوب فقه سنتی توسط اجتهاد فروع فقهی در عرصه حوزه‌های فقاهتی شده بود. اقبال در راستای قوام تئوریک بخشیدن به حرکت سیدجمال بر عکس محمد عبده کار بزرگ و شاید بهتر باشد که بگوئیم که بزرگترین کاری که کرد این بود که بازسازی را از محدوده اسلام فقاهتی و فقه خارج کرد و به عرصه کلام دینی جدید آورد و توسط «اجتهاد در اصول و فروع» اقدام به بازسازی تطبیقی اسلام کرد، چراکه بالاخره در تحلیل نهائی راهی که شیخ محمد عبده جهت قوام عقیدتی بخشیدن به حرکت سیاسی سیدجمال آغاز کرده بود، به روحانیت و حوزه‌های فقاهتی و فقه و فقاهت منتهی و ختم می‌شد و قطعاً این راه پاشنه آشیل و عامل شکست حرکت سیاسی سیدجمال بود و بی‌شک در هر زمانی در حال و آینده هر جریانی که بخواد مسیر سیدجمال و شیخ محمد عبده در راه مبارزه آگاهی‌بخش و آزادی‌بخش و رهائی‌بخش و رهائی از انحطاط مسلمین با تکیه بر روحانیت و فقه و فقاهت طی کند، آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی گفت جز بن‌بست و شکست و انحراف نصیبی نخواهند برد.

به همین دلیل راه شیخ محمد عبده در ایستگاه آخر به سیدقطب و امروز اسلام‌های سه گانه حکومتی «ولایتی و داعشی و اخوان المسلمین» منتهی گردید. حرکت از طریق روحانیت و حوزه‌های فقه و اسلام فقاهتی شیعه و سنی و در قالب مقولات فقهی نهایی جز سنت‌گرایی و عوام‌زدگی و بی‌برنامه‌گی و استبداد و استثمار و استضعافی دینی و فقهی و مذهبی نخواهد داشت و همین امر کار بر شیخ محمد عبده بسیار تنگ کرده بود چراکه بازسازی اسلام فقاهتی از طریق اجتهاد در مقولات سنتی فقهی و منحصر کردن فن اجتهاد به فروع عات فقهی آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری منادی آن بود حداکثر به خاکریز سیدقطب و «شعار الاسلام هو الحل» و «الاسلام هو الفقه» و «الفقه هو الحل» می‌رسد و دلیل این امر هم در این است که در بازتولید اسلام فقاهتی راهی برای ما باقی نمی‌ماند جز اینکه حداکثر به بازسازی از درون با مقولات فقهی

و به وسیله «اجتهاد در فروع فقهی» پناه ببریم و معتقد به مشروعیت حق فقیه در حکومت به جای مردم باشیم (نه حق مردم به جای فقیه) همان کاری که سیدمحمد حسین نائینی در کتاب «تنزیه المله و تنبیه الامه» کرد و سیدمحمد طالقانی با تنقیح آن بر آن امضاء نمود و امروز محسن کدیور در جامعه ما منادی آن می‌باشد.

در این کتاب هدف نائینی «مشروطه کردن مشروطه توسط مقولات فقهی» در برابر شیخ فضل الله نوری است که توسط همین مقولات فقهی (آنچنانکه خمینی در کتاب «ولایت فقیه» کرده است) می‌خواست «مشروطه را نامشروع کند» به عبارت دیگر تمام تلاش نائینی در کتاب «تنزیه المله و تنبیه الامه» بر این است که «قبائی از فقه بر تن مشروطه بکند» تا علم مخالفت را از شیخ فضل الله نوری بگیرد. بنابراین نائینی در این کتاب:

اولا در چارچوب فقه حوزه‌های فقه‌ای و اجتهاد در مقولات فقهی به بازخوانی مشروطه می‌پردازد «نه مانند اقبال و شریعتی در چارچوب علم کلام جدید و اجتهاد در اصول و فروع و تکیه بر دستاوردهای علمی بشر در عرصه فلسفه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی مدرن.»

ثانیا در این کتاب آنچنانکه در کتاب «ولایت فقیه» خمینی هم به وضوح مشاهده می‌کنیم، نائینی مانند همه فقهیان حوزه «بر حق فقیه به جای حق مردم در مشروعیت قدرت تکیه می‌کند» و به «برتری فقیه بر غیر فقیه در عرصه کسب قدرت حکومت معتقد است» آنچنانکه خمینی و منتظری در چارچوب تز «ولایت فقیه» معتقد هستند. تفاوت نائینی در کتاب «تنزیه المله و تنبیه الامه» با خمینی در کتاب «ولایت فقیه» در این است که نائینی در کتاب «تنزیه المله و تنبیه الامه» جهت «مشروعیت موقت مشروطه» معتقد به «دفع افسد توسط فاسد می‌شود» لذا نباید با ساده انگاری مانند سیدمحمد طالقانی و محسن کدیور فکر کنیم نائینی مثلا در کتاب فوق «حق مردم و مشروعیت قدرت توسط انتخاب مردم را» جایگزین «حق فقیه» یا «مشروعیت فقهی» کرده است.

اصلا و ابدا کتاب «تنزیه المله و تنبیه الامه نائینی» همان کتاب «ولایت فقیه» خمینی است اما در دو شرایط زمانی مختلف چراکه مبانی هر دو کتاب یکی است و آن

اینکه «قدرت و مشروعیت حکومت حق مردم نیست حق فقیه است» و «حاکمیت فقه حوزه‌های فقه‌ای عامل مشروعیت حکومت‌ها» می‌باشد.

ثالثاً در کتاب «تنزیه الامله و تنبیه الامه» نائینی تمام استدلال نائینی بر این امر قرار دارد که «گرچه حکومت حق فقیه می‌باشد نه حق مردم اما در مشروطه حداکثر به فقیه ظلم می‌شود در صورتی که در نظام قاجار هم بر فقیه ظلم می‌شد و هم بر مردم» اما در کتاب «ولایت فقیه» خمینی دیگر حاضر نیست مانند نائینی حق فقیه را در پای حق مردم قربانی کند به همین دلیل خمینی با رد مشروطه (که در کتاب «کشف الاسرار» قبل از کتاب «ولایت فقیه» خمینی مانند نائینی به آن معتقد بوده است) معتقد به «ولایت مطلقه فقیه و قبول حق فقیه در حد ولایت پیامبر اسلام» می‌شود. علی‌ایحال نائینی در کتاب «تنزیه المله و تنبیه الامه» مانند خمینی «ولایت فقیه معتقد به حق شرعی فقیه در حکومت است» و بر پایه همان مقوله فقهی «غصب به رد استبداد قاجار می‌پردازد نه بر پایه مشروعیت حق مردم» که صد البته حسنعلی منتظری هم معتقد به همین حق فقیه در حکومت به جای مردم بود و در هیچ جای اندیشه فقه و فقهات حوزه‌های فقهی تا حال دیده نشده است که فقهی با اجتهاد فقهی مشروعیت حق مردم را جایگزین حق فقیه بر حکومت بکند و اعلام کند که فقیه هم در عرصه تعیین سرنوشت و کسب قدرت و حکومت مانند دیگر مردم رانی برابر و همسان دارد و بدین ترتیب بر «نفی اریستوکراسی روحانیت و فقها رای فقهی صادر کند».

همین موضوع است که باعث می‌گردد که در عرصه فلسفه سیاست و حکومت تفاوتی بین نائینی و شیخ فضل الله نوری و آخوند خراسانی و خمینی و منتظری و سیدمحمود طالقانی نباشد همه این‌ها «بر حق مشروع فقیه به جای مردم معتقدند» و پر واضح است که خروجی نهائی این امر آن خواهد شد که در نظام حاکمیت اسلام فقه‌ای راه حل نظری حتی ساده‌ترین مسائل اجتماعی و اقتصادی و سیاسی تا از آسمان توسط فقیه نازل نشود، وجه شرعی برای آن پیدا نمی‌شود و مقبول فقیهان حاکم نمی‌شود.

در نتیجه عقلانی فکر کردن و عقلانی عمل کردن در این رویکرد گونی عین بد دینی و بی‌اعتقادی و التقاطگرایی است؛ و به همین دلیل است که شیخ مرتضی مطهری

در کتاب «وحی نبوت» و مقدمه جلد پنجم «اصول فلسفه رئالیسم»، علامه محمد اقبال لاهوری را متهم به حنبلی‌گری جدید و التقاط‌گرایی و غرب‌زدگی می‌کند و شریعتی را متهم به اسلام‌سرائی می‌نماید و رساله «حسین وارث آدم» شریعتی را روضه خوانی مارکسیست - لنینیستی بر امام حسین می‌داند و مرگ شریعتی را در نامه به خمینی «مکر خداوند در حمایت از روحانیت» تبیین می‌نماید و درست در زمانی که شریعتی در اردیبهشت ۵۶ به مغرب زمین هجرت می‌کند، بدون فوت وقت به انگلستان می‌رود و در منزل فرج دباغ - عبدالکریم سروش - با همدستی فرج دباغ بنیان نهضت ضد شریعتی تحت عنوان منهایون می‌گذارد و در برابر، صادق خرازی در انگلستان در منزل فرج دباغ همان روزی که خبر فوت شریعتی می‌شنود هجرت شریعتی به غرب را ماموریت از طرف ساواک شاه اعلام می‌کند و در برابر سیدمحمد خاتمی شهادت می‌دهد که شریعتی «غسل جنابت» نمی‌کرده و درست زمانی که جنازه شریعتی در خیابان‌های انگلستان در حال تشییع بود در منزل فرج دباغ اعلام بی‌دینی شریعتی می‌کند. «**جَلِ الْخَالِقِ - فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ**»

و - مانیفست اندیشه اقبال:

بزرگ‌ترین کاری که اقبال در مقایسه با کار شیخ محمد عبده در راستای قوام عقیدتی بخشیدن به حرکت سیاسی سیدجمال کرد این بود که جهت بازتولید اسلام به جای پروژه «احیاء اسلام از درون توسط فقه و حوزه و روحانیت» شیخ محمد عبده پروژه «بازسازی اسلام تطبیقی از طریق بیرون از فقه و روحانیت و حوزه در چارچوب علم کلام جدید دینی» در دستور کار خود قرار داد؛ و به دلیل اینکه با جایگزین کردن علم کلام جدید به جای فقه حوزه عبده مفاهیم و مقولات بسیاری در امر بازسازی در دسترس اقبال قرار گرفت این امر باعث گردید تا اقبال چالاکتر و راحت‌تر از محمد عبده جهت قوام‌تئوریک بخشیدن به حرکت سیاسی صرف سیدجمال حرکت نماید، چراکه محمد عبده در چارچوب اسلام روحانیت و فقهاتی آنچنان اسیر مقولات سنتی فقهی شده بود که همه این مفاهیم و مقولات بالاخره به صورت زنجیرهای دست و پای او را مانند نانینی و آخوند خراسانی و منتظری و

حتی طالقانی و غیره بسته بودند، در حالی که مقولات عقلانی و کلامی اقبال اصلاً گرفتار این قفل‌های عبده نبود؛ و پر واضح است که علت موفقیت اقبال و شریعتی در این بود که با جایگزین کردن علم کلام جدید به جای فقه حوزه‌های فقه‌ای از طریق حرکت‌های بیرون حوزوی توانستن همین حوزه‌های فقه‌ای را از طریق برون از حوزه (نه آنچنانکه عبده می‌اندیشید از طریق درون حوزه) زیر و زبر بکنند.

البته در عرصه سیاسی (نه فکری) سیدجمال هم از طریق حرکت‌های سیاسی بیرون از حوزه خود توانست تحولاتی سیاسی در حوزه‌های فقه‌ای شیعه و سنی بوجود آورد؛ و افرادی مثل میرزای شیرازی و نائینی و آخوند خراسانی و طباطبائی و بهبهانی و غیره در عرصه مشروطیت ایران به حرکت درآورد؛ و گرنه، نه تنها در عرصه فکری در طول عمر هزار ساله حوزه‌های فقه‌ای ما هیچگاه با حرکت تحول‌آفرین مثبت درون‌زاد این حوزه‌های فقه‌ای شیعه و سنی روبرو نبوده‌ایم، حتی در عرصه سیاسی هم در طول این مدت ما هرگز شاهد حرکت درون‌زاد سیاسی مثبت حوزه‌های فقه‌ای شیعه و سنی نبوده‌ایم؛ و همیشه هر حرکت سیاسی و فکری تحول‌آفرین و مثبتی که در حوزه‌های فقه‌ای شیعه و سنی صورت گرفته است از طریق پیشگامان تحول‌آفرین سیاسی و فکری برون از حوزه‌های فقه‌ای به درون این حوزه‌ها منتقل شده است؛ و به قول حسنعلی منتظری از دهه ۴۰ به بعد آنچه روحانیت حوزه در منبرهای خود می‌گفتند به تاسی و تقلید از اندیشه شریعتی بود.

باز در همین رابطه است که تمام کتاب‌های فلسفه تاریخ و جهان‌بینی و انسان‌شناسی و اقتصادی و اجتماعی که شیخ مرتضی مطهری از دهه ۴۰ به بعد نوشته است، همه تحت تاثیر عکس‌العملی و تقلید از اندیشه‌های شریعتی بوده است و گرنه قبل از برخورد شیخ مرتضی مطهری با شریعتی، مطهری همان سجاده‌نشین با وقار فیلسوفی است که حداکثر دستاوردش برای جامعه ایران نظام حقوق زن در زن روز و یا خدمات متقابل اسلام و ایران بود، در حالیکه مطهری جامعه‌پژوه و تاریخ‌پژوه و انسان‌پژوه و اقتصادپژوه از زمانی متولد می‌شود که هیولا و سونامی اندیشه و حرکت فکری و سیاسی شریعتی در برابر خود می‌بیند و به یکباره احساس می‌کند که اگر جلو این طوفان توسط «خواهی نشوی رسوا همرنگ جماعت شد» نایستند هیچ چیز

از فقه و فقهات و حوزه و اسلام فقهاتی باقی نمی‌ماند (البته تلاش جریان فرج دباغ در این زمان بر این است که این تغییرات رنگ به رنگ مطهری در دهه ۴۰ و ۵۰ معلول برخورد عکس‌العمل او در برابر حزب توده تبیین نماید ولی حاشا و کلا از این همه مغز و اندیشه فرج باغ) چراکه هر چند مطهری و طباطبائی در تدوین «اصول فلسفه رئالیسم» تا مقدمه جلد پنجم گرفتار برخورد عکس‌العملی با اندیشه‌های فلسفی تقی ارانی بوده‌اند، ولی هرگز نباید باور کرد که آنچنانکه فرج دباغ می‌گوید شیخ مرتضی مطهری در عرصه سوسیالیسم و سوسیالوژیسم و تاریخ و جامعه و انسان کوچک‌ترین تاثیری به جز از شریعتی از هیچ جریان دیگری گرفته باشد.

در اسلام فقهاتی چه در اندیشه خمینی و چه در اندیشه نائینی و آخوند خراسانی و منتظری و غیره مشروعیت حکومت ناشی و نازل از مقام فقیهی است که در راس حکومت است حتی در این رابطه خود منتظری هم تا آخر عمر مشروعیت حکومت را از مردم نمی‌دانست بلکه مثل محمد تقی مصباح یزدی و خمینی و مطهری و بهشتی و خامنه‌ای و مدرس و شیرازی و آخوند خراسانی و نائینی و غیره منتظری هم مشروعیت حکومت را ناشی و نازل از مقام فقیه می‌دانست. در صورتی که به لحاظ سیاسی مهم‌ترین خط افتراقی که اقبال با اسلام فقهاتی در اسلام بازسازی شده تطبیقی ایجاد کرد اینکه «مشروعیت حکومت و قدرت را از مقام فقیه به مردم منتقل کرد» و بدین ترتیب اقبال «حق و حقوق مردم را جایگزین تکلیف و تحقیق را جایگزین تقلید و رای مردم را جایگزین بیعت و شهروندی را جایگزین رعیت کرد» اقبال سقوط خلافت عثمانی و تبدیل آن به نظام جمهوری را تائید می‌کند و از عدالت و آرمان سوسیالیستی از این زاویه حمایت می‌کند و در این رابطه است که اقبال در پی حکومت دینی و اسلامی در قالب یک حکومت استبدادی، سلطنتی و خلافتی نبود بلکه برعکس اقبال در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» خود که مانیفست اندیشه‌های او می‌باشد در پی نظام جمهوری مدرن و مردم‌سالار است چرا که از نظر اقبال نظام جمهوری مدرن و مردم‌سالار به نظام توحیدی و اسلام تطبیقی نزدیک‌تر می‌باشد تا نظام‌های سنتی و خلافتی و سلطنتی و به همین دلیل اقبال جمهوری‌خواه دموکرات بود و مانند شریعتی معتقد به دموکراسی سوسیالیستی بود.

«دولت در زندگی عامل اساسی است و خصوصیت و وظیفه همه عوامل دیگر را همین عامل دولت معین می‌کند. به این ترتیب تصور قدیمی در باره وظیفه دولت و دین طرد می‌شود و جدائی دین و دولت از یکدیگر به شدت مورد تأیید است. شک نیست که اسلام به اعتبار دستگاہی دینی و سیاسی جدائی دین و دولت را مجاز می‌داند گرچه عقیده شخصی من آن است که این فرض که فکر دولت و حکومت در دستگاہ اسلامی غالب‌تر باشد و بر همه اندیشه‌های دیگر مندرج در این دستگاہ فرمانروائی کند. اشتباه است. در اسلام دینی و دنیائی دو ناحیه مجزای از یکدیگر نیستند و شکل و ماهیت هر عمل، هر اندازه هم که به دنیا مربوط باشد، با وضع فکری عاملی که آن را انجام می‌دهد تعیین می‌شود. زمینه عقلی و فکری نامرئی عمل است که در آخرین مرحله شکل و خصوصیت آن را تعیین می‌کند. یک عمل و فعل وقتی دنیائی و نامقدس است که به قصد جدائی از پیچیدگی و تفضیل نامحدود زندگی موجود در ماورای آن صورت گرفته باشد و اگر الهام بخش آن عمل همین پیچیدگی باشد، روحانی و دینی است. در اسلام یک حقیقت واحد وجود دارد که چون از یک دیدگاه به آن نظر شود دستگاہ دینی است و چون از دیدگاه دیگری دیده شود دستگاہ حکومت است. این درست نیست که گفته شود دستگاہ دین و دستگاہ دولت دو جانب یا دو روی یک چیزاند. اسلام حقیقت واحد غیر قابل تجزیه‌ای است که، بنابر آن که نقطه نظر تغییر کند این یک می‌شود یا آن ماده در دستگاہ مقایسه زمانی - مکانی روح است. وحدتی که انسان نام دارد. چون بدان صورت به آن نظر شود که در مقابل چیزی که جهان خارجی می‌نامیم عمل می‌کند. بدن است و چون بدان صورت به آن نظر شود که در مقابل غرض نهائی و هدف این عمل کردن کار می‌کند روح و نفس است. جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کارآمد است. «مساوات» و «مسئولیت مشترک» و «آزادی» است. دولت، از لحاظ اسلام کوششی است برای آن که این اصول مثالی به صورت نیروهای زمانی و مکانی درآید و در یک سازمان معین بشری متحقق شود. تنها به این معنی است که حکومت در اسلام حکومت الهی است. نه به این معنی که «ریاست آن با نماینده‌ای از خدا بر روی زمین است که پیوسته می‌تواند اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد. حقیقت نهائی، به گفته قرآن روحانی است و حیات آن به فعالیت دنیائی آن بستگی دارد. روح فرصت عمل خود را در آنچه طبیعی و مادی و دنیائی است پیدا می‌کند.

بنابراین هر چه دنیائی است، از ریشه وجود خود مقدس است. بزرگ‌ترین خدمتی که فکر جدید به اسلام و در واقع به همه دین‌ها کرده، نقادی آن در باره چیزی است که آن را ماده می‌نامیم و از همین نقادی این مطلب مکشوف شده است که آنچه تنها مادی است، تا ریشه آن در روحانی کشف نشده باشد، حقیقت و جوهری ندارد. سراسر این جهان پهناور ماده میدانی برای جلی و تظاهر روح است. همه چیز مقدس است. چنانکه پیغمبر اسلام (ص) فرموده است سراسر زمین یک مسجد است دولت و حکومت بنا بر نظر اسلام، کوششی است برای اینکه به آنچه روحانی است در یک سازمان بشری جنبه فعلیت داده شود. به این اعتبار، هر حکومت که تنها بر پایه تسلط بنا نشده باشد و هدف آن حقق بخشیدن به اصول عالی مثالی باشد حکومت الهی است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۶۲ - س ۱۲).

آنچه از نوشته و گفته اقبال می‌توانیم استنتاج کنیم اینک:

الف - در منظومه فلسفه سیاسی اقبال «دین از دولت جدا است»، «جدائی دین و دولت از یکدیگر به شدت مورد تأکید است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۶۲ - س ۱۴).

ب - در منظومه معرفتی اقبال «دین و دنیا یا دنیا و آخرت» برعکس آنچه که در منظومه معرفتی بزرگان پیر (کتاب خدا و آخرت دو هدف بعثت پیامبران) و به تقلید از او در اندیشه فرج دباغ مطرح شده است دو ناحیه مجزا از یکدیگر نیستند چراکه در اندیشه بزرگان پیر و به تقلید از او فرج دباغ یا یک عمل دنیائی محض است و یا آخرتی محض و آنچنانکه ابوحامد امام محمد غزالی معتقد بود «دنیا و آخرت یا دین و دنیا دو هوی همدیگر هستند» اما در منظومه معرفتی اقبال و شریعتی بین دنیا و آخرت دیوار چین وجود ندارد یعنی یک عمل واحد در چارچوب دو انگیزه می‌تواند دنیائی و آخرتی یا دینی و دنیائی بشود. «در اسلام، دینی و دنیائی دو ناحیه مجزای از یکدیگر نیستند، شکل و ماهیت هر عمل، هر اندازه هم که به دنیا مربوط باشد، با وضع فکری عاملی که آن را انجام می‌دهد تعیین می‌شود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۶۲ - س ۱۸).

ج - اقبال (برعکس مهدی بزرگان و فرج دباغ - عبدالکریم سروش - که معتقد به لیبرال سرمایه‌داری و اقتصاد سرمایه‌داری هستند) مانند شریعتی در فلسفه سیاسی

و اقتصادی خود معتقد به عدالت اجتماعی و آرمان سوسیالیستی و دموکراسی و سوسیالیستی است (نه سوسیال دموکراسی غربی).

«جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کارآمد است. مساوات و مسئولیت مشترک و آزادی است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۶۳ - س ۱۱).

د - از نظر اقبال حکومت دینی یک حکومت استبدادی و ولایتی و خلافتی تفویض شده از آسمان و مشروعیت یافته از طرف پیامبر و امام زمان و آسمان نیست بلکه مشروعیت هر حکومت دینی تنها باید توسط انتخابات و رای مردم مشخص شود.

«حکومت در اسلام الهی است. نه به این معنی که ریاست آن نماینده‌ای از خدا بر روی زمین است که پیوسته می‌تواند اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۶۳ - س ۱۴).

ه - اقبال مانند شریعتی حکومت دموکراسی سوسیالیستی را به نظام توحیدی و اسلام تطبیقی نزدیک‌تر می‌داند تا حکومت‌های دیگر.

«هر حکومتی که بر پایه استبداد و تسلط بنا نشده باشد و هدف آن تحقق بخشیدن به اصول عالی آرمانی بشر باشد حکومت الهی است» (بازسازی فکر دینی - ص ۱۶۴ - س ۱).

و - اقبال سقوط خلافت عثمانی همراه با جایگزین شدن نظام جمهوری را تائید می‌کند.

«آیا باید خلافت به شخص واحد واگذار گردد؟ اجتهاد ترکیه این است که، موافق روح اسلام، خلافت یا امامت ممکن است به گروهی از اشخاص یا به یک مجلس انتخابی واگذار شود. من شخصا برآنم که نظر ترکیه در این باره درست است و احتیاجی به استدلال ندارد. همکاری اجتماعی نه تنها کاملاً با روح اسلام سازگار است، بلکه با در نظر گرفتن نیروهایی که به تازگی در جهان اسلام آزاد شده‌اند عنوان ضرورت و وجوب پیدا کرده است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۶۵ - س ۱۷).

ز - اقبال مانند شریعتی معتقد به حکومت دینی و آسمانی و ولایتی نیست بلکه بالعکس

با تاسی از ابن خلدون فیلسوف، متفکر، جامعه‌شناس و مورخ قرن هشتم حکومت یک امر زمینی و عرفی می‌داند که باید توسط مردم مشروعیت پیدا کند.

«مناسب چنان است که به توجیهاات نخستین مورخ فیلسوف جهان اسلام، ابن خلدون توجه کنیم. وی در مقدمه معروف خود در باره خلافت کلی در اسلام به سه وجه نظر متمایز اشاره کرده است: ۱ - این که امامت کلی امری الهی است و بنابراین لازم و واجب است. ۲ - این که امری سودمند است. ۳ - این که اصلاً به چنین دستگاهی نیاز نیست. خوارج بر این نظر سوم بوده‌اند چنان که نظر می‌رسد که ترکیه جدید از نظر اول به نظر دوم عدول کرده است و آن همان نظر معتزلیان است که امامت کلی را تنها امری سودمند می‌دانستند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۶۵ - س ۲۴).

ح - اقبال در منظومه فلسفه سیاسی خود معتقد است که خلافت به شکل عثمانی و قبل از آن عباسیان، گذشته و ما وارد فاز جدیدی شده‌ایم که جمهوری خواهی می‌باشد و لذا دیگر نباید فکر امپراطوری‌سازی عثمانی و عباسی مانند سیدجمال در سر بپرورانیم، پر واضح است که اقبال در این جا فلسفه سیاسی سیدجمال را که حسرت امپراطوری‌های گذشته می‌خورد به چالش می‌کشد.

«این تجربه‌ها درست نشان داده‌اند که خلافت کلی در عمل دچار شکست شده است. در آن هنگام که امپراطوری اسلام یکپارچه و دست نخورده بود. این اندیشه قابل عمل و سودمند بود. از آن زمان که این امپراطوری تجزیه شده. واحدهای سیاسی مستقلی روی کار آمده است. اندیشه خلافت دیگر از عملی بودن افتاده و نمی‌تواند همچون یک عامل زنده در سازمان جدید اسلام موثر باشد. به جای این که نتیجه سودمندی از آن به دست آید. در واقع سد راه اتحاد دولت‌های مستقل مسلمان شده است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۶۶ - س ۶).

ز - آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال:

استارت و کلیدی که سیدجمال در جوامع مسلمین نیمه دوم قرن نوزدهم زد «پرسش از انحطاط و راه حل نجات از انحطاط بود» که گرچه ۵۰۰ سال قبل از سیدجمال،



عبدالرحمن ابن خلدون تونسی در قرن هشتم هجری برای اولین بار این پرسش و پاسخ در باب «انحطاط» در مقدمه دو جلدی «تاریخ العبر» خود مطرح کرد ولی به علت فراهم نبودن شرایط عینی و ذهنی بمب سوال از انحطاط مسلمین ابن خلدون نتوانست در جوامع مسلمین مانند سیدجمال صدا بکند و لذا مسلمین بی تفاوت از کنار آن عبور کردند و پانصد سال دیگر به خواب خرگوشی فرو رفتند تا اینکه سیدجمال در نیمه دوم قرن نوزدهم سوال «سر انحطاط مسلمین» مطرح کرد که از آنجائیکه سونامی مدرنیته غرب در زمان سیدجمال برای مدت بیش از صد سال بود که کشورهای مسلمان را در زیر چتر خود درآورده بود، خود این امر باعث شده بود تا در قرن نوزدهم شرایط عینی و ذهنی در جوامع مسلمان جهت طرح و فهم «عقب‌ماندگی و انحطاط» فراهم گردد.

در نتیجه این امر باعث شد تا هر چند در عرصه حرکت و استراتژی و تاکتیک سیدجمال شکست بخورد ولی در چارچوب خودآگاهی تاریخی و اجتماعی و سیاسی اخگر و جرقه و شراره و مشعلی که سیدجمال روشن کرد در جوامع مسلمان به مرور زمان رفته رفته این اخگر بدل به آتشی فراگیر و خاموش نشدنی بشود، که به مرور زمان تا امروز ادامه پیدا کرده است تا آنجا که آبشخور اولیه همه مبارزه رهایی‌بخش خلق‌های کشورهای مسلمان در بیش از ۱۵۰ سال گذشته به نحوی بازگشت پیدا می‌کند به حریق که سیدجمال عامل روشنایی آن بود؛ و لذا در این رابطه است که تا زمانیکه ما به آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال به عنوان چراغ راه خودمان و آینده نپردازیم قطعاً گرفتار همان آسیبی خواهیم شد که سیدجمال را به زانو درآورد.

بدین خاطر آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال امروز برای ما «هم فال و هم تماشای فال» است، چراکه سیدجمال عنوان یک کتابی است که امروز مبارزه رهایی‌بخش ما متن آن کتاب را تشکیل می‌دهد و تماشا است به خاطر اینکه آسیب‌شناسی از حرکت سیدجمال، آسیب‌شناسی از حرکت امروز خود ما می‌باشد و به این ترتیب است که اقبال در سر آغاز فرایند دوم پروسه بازسازی اسلام تطبیقی در عصر جدید برای اولین بار در جوامع مسلمین در کتاب بازسازی فکر دینی به آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال پرداخت و در ص ۱۰۹ - س ۲۴ - کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام -

علت شکست سیدجمال را اینچنین تبیین می‌نماید:

«اگر سیدجمال الدین اسدآبادی افغانی نیروی خستگی ناپذیر خود را تجزیه نمی‌کرد و آن را تنها وقف تحقیق در باره اسلام به عنوان دستگاهی اعتقادی و اخلاقی می‌کرد. امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار می‌داشت» بنابراین آنچنانکه تا این بی‌می‌گوید مهم‌ترین رسالت پیشگام در مرحله آغاز و شروع حرکتشان در انداختن سوال نو در جوامع راکد می‌باشد و از بعد از طرح این سوال نو توسط پیشگام است که هر چند این سوال عمیق و تاریخی و همه جانبه باشد جامعه یا جوامع مخاطب این سوال جهت پاسخگویی به حرکت درمی‌آورد و به موازات نوع پاسخی که جوامع مخاطب این سوال برحسب شرایط مختلف تاریخی و جغرافیائی و فرهنگی به این سوال می‌دهند فونکسیون عملیاتی این سوال در آن جامعه به نمایش در می‌آید. سوال استراتژیکی که سیدجمال مطرح کرد عبارت بود از اینکه:

«این چه بلایی است نازل گشته؟ این چه حالی است پیدا شده؟ کو آن عزت و رفعت؟ چه شد آن جبروت و عظمت؟ کجا رفت آن حشمت و اجلال؟ این تنزل بی‌اندازه را علت چیست؟ این مسکنت و بیچارگی را سبب کدام است؟ آیا می‌توان در وعده الهی شک نمود؟ معاذالله. آیا می‌توان از رحمت خدا مایوس شد؟ نستجیر بالله. پس چه باید کرد؟ سبب را از کجا پیدا کنیم؟ علت را از کجا تفحص کرده و از که جویا نشویم جز اینکه بگوئیم» «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (سیدجمال در مقالات جمالیه).

بیان فوق از سیدجمال که در مقالات «جمالیه» که به فارسی در هند منتشر شد و «عروه الوثقی» که در پاریس با همراهی شیخ محمد عبده منتشر می‌شد، آمده است خود معرف تمامی دردهائی است و تمام سوالاتی است که سیدجمال در نیمه دوم قرن نوزدهم مانند یک بمب ساعتی در جهان مسلمین منفجر کرد که شیرازه این سوالات این بود که «چرا مسلمین پس از عزت ذلیل شدند؟» و با طرح این سوال دوران‌ساز سیدجمال بود که «آب در خانه مورچه افتاد» و مدت نزدیک به ۱۵۰ سال است که پیشگامان نظری و عملی در جوامع مسلمین تلاش می‌کنند که به این سوال کلیدی که سیدجمال مطرح کرده است پاسخ دهند چراکه بالاخره این یک امر جبری است که



هر پیشگام نظری و عملی که به صورت مشخص از بعد از تکوین مدرنیته در مغرب زمین و سرازیر شدن بازتاب و فونکسیون ابزاری و فرهنگی و سیاسی و اجتماعی آن به کشورهای پیرامونی می‌خواهد رسالت انسانی و اجتماعی و تاریخی خود را به انجام برساند، موظف است که هم‌صدا با سیدجمال حرکت خودش را با طرح این سوال آغاز کند که «علت انحطاط و عقب‌ماندگی جامعه ما و یا جوامع پیرامونی و یا جوامع مسلمین کدام است؟»

قطعا و جزما اگر پیشگام در کانتکس این سوال حرکت نظری و عملی خود را آغاز نکند به بن‌بست می‌رسد البته پس از طرح این سوال کلیدی است که در مرحله دوم نوبت به پاسخ می‌رسد. بنابراین جهت انجام یک حرکت تحول‌گرایانه تاریخی در هر جامعه‌ای وظیفه اولیه و اصلی پیشگام آن است که سوال استراتژیک عصر و دوران و جامعه خود را مطرح کند و طبعا به موازاتی که این سوال «عوضی» نباشد و «دوران‌ساز و استراتژیک» باشد، آبشخور اولیه تکوین حرکت رهائی‌بخش و آزادی‌بخش و آگاهی‌بخش در آن جامعه می‌شود.

رمز موفقیت سیدجمال در نیمه دوم قرن نوزدهم در همین امر نهفته است و سرّ اینکه حرکت سیاسی سیدجمال هرگز خاموش نمی‌شود و این آتش هرگز نخواهد مرد، در همین طرح سوال فوق از طرف او نهفته است؛ و البته آنچنانکه فوقا به اشاره رفت سیدجمال در نیمه دوم قرن نوزدهم مبدع این سوال در جهان مسلمین نبود، بلکه ۵۰۰ سال قبل از سیدجمال، عبدالرحمن ابن خلدون تونسلی در مقدمه «تاریخ العبر» خود برای اولین بار در جوامع مسلمین این سوال را مطرح کرد. اما از آنجائیکه شرایط عینی و ذهنی در قرن هشتم در غیبت سونامی مدرنیته فراهم نبود این سوال ابن خلدون نتوانست مانند سیدجمال تاثیرگذار بشود لذا در این رابطه بود که سیدجمال در طرح سوال در مرحله اول حرکت سیاسی خود موفق شد.

شکست سیدجمال مربوط به پاسخ خود او به این سوال دوران‌ساز بود. به این ترتیب که هر چند سیدجمال در طرح سوال موفق بود و برای همیشه موفق خواهد ماند و حرکتی که او در این رابطه استارت زد در جوامع مسلمین خاموش نمی‌شود، ولی در مرحله دوم سیدجمال در پاسخی که خودش به این سوال داد، شکست خورد. البته این

یک امر جبری نیست که هر کسی که مبدع یک سوال نو باشد خودش هم موظف است پاسخی نو و دقیق به آن سوال بدهد. بسیار ممکن است که طرح یک سوال ابتدا بدون پاسخ توسط پیشگامان یک جامعه مطرح شود، اما پیشگامان بعدی جوامع مختلف به پاسخ اصولی آن سوال کلیدی بپردازند. برای نمونه در خصوص همین سوال کلیدی سیدجمال مدت نزدیک به ۱۵۰ سال است که پیشگامان جوامع مختلف مسلمان از شمال آفریقا تا جنوب شرقی آسیا مشغول به پاسخ دادن به این سوال سیدجمال می‌باشند و هر کدام می‌کوشند تا به «علت انحطاط» جامعه خود یا جوامع پیرامونی یا جوامع مسلمانی پاسخی در خور بدهند و در چارچوب این پاسخ هویت اجتماعی و تاریخی خود را تبیین نمایند که اگر بخواهیم در چارچوب پاسخ‌هایی که در طول دویست سال گذشته به سوال سیدجمال در جوامع مسلمین و پیرامونی و جامعه خود ما به این سوال داده‌اند سیری بکنیم، می‌توانیم کل این پاسخ‌ها را به سه دسته تقسیم کنیم:

۱ - پاسخ‌های کهنه به این سوال نو.

۲ - پاسخ‌های نو به این سوال نو.

۳ - پاسخ‌های وارداتی و تقلیدی، به این سوال سیدجمال.

ح - «پاسخ‌های کهنه» به «سوال نو» سیدجمال:

نخستین پاسخ کهنه‌ای که به سوال نو سیدجمال داده شد از جانب خود سیدجمال بود و همین پاسخ کهنه دلیل شکست و بن‌بست خود سیدجمال گردید چراکه پاسخی که سیدجمال خودش به سوال خود در خصوص اینکه «چرا عزت مسلمین بدل به انحطاط شد؟» یا اینکه «چرا مسلمین پس از عزت ذلیل شدند؟» این بود که سیدجمال علت انحطاط مسلمین را در دو امر می‌دانست:

اول - تفرقه میان جوامع مسلمین.

دوم - ضعف در قدرت ابزاری و تکنولوژی.

لذا به همین دلیل بود که سیدجمال برای مقابله با این دو ضعف پیوسته شعار «این

العساكر الجرار» و «این السلاطین الجبار» می‌داد. به عبارت دیگر سیدجمال معتقد بود که «وحدت مسلمین تنها از طریق بالائی‌های قدرت امکان‌پذیر می‌باشد نه از طریق پائینی‌ها یا توده‌های مردم» به همین دلیل از آنجائیکه صاحبان قدرت در جوامع مسلمین در آن شرایط عبارت بودند از:

الف - سلاطین یا حکام سیاسی.

ب - روحانیت یا دستگاه رسمی مذهب.

در نتیجه سیدجمال در حرکت سیاسی خود پیوسته به بیان دو تعبیر کلیدی می‌پرداخت، یکی «علمای جلیل» دوم «سلاطین مقتدر» لذا سیدجمال برای مقابله کردن با تفرقه مسلمین که آنچنانکه او می‌گفت «این پشت به یکدیگر کردن این تدابیر و تخاذل پدر مسلمین را درآورده است و لذا اگر کشورهای اسلامی با یکدیگر سفیر مبادله کنند. مهر و محبت بوززند. دست اتحاد به یکدیگر بدهند. عزت مسلمین دوباره تجدید خواهد شد و آنان مجدداً روی خوشی خواهند دید» (سیدجمال در مقالات جمالیه) از طریق بالائی‌های قدرت، تمام عمرش یا با سران روحانیت مراد شده داشت و می‌خواست با به حرکت درآوردن آن‌ها جهت تفرقه مسلمین و مقابله با استعمار بسترسازی کند و یا با سلاطین و دربار، «تشخیص او این بود که تنها این دو طایفه هستند که اگر بجنبند جوامع مسلمان می‌توان با دستیابی به وحدت در برابر استعمار حرکت کنند.»

اما در خصوص ضعف در «قدرت ابزاری او با عمده کردن علوم طبیعی مغرب زمین» مانند مهندس مهدی بازرگان راهی جز این نداشت جز اینکه برای دستیابی به قدرت ابزاری مسیر انطباقی با مدرنیته را توصیه نماید و از اینجا بود که سیدجمال در دو عرصه «علت انحطاط مسلمین» نسخه اشتباهی پیچید و همین امر باعث بن‌بست و شکست سیدجمال گردید. به هر حال در رابطه با ضعف قدرت ابزاری مسلمین از آنجائیکه که سیدجمال قوت ابزاری غرب و مدرنیته را در قوه بخار و قوه کهربا و امثال این‌ها می‌دانست، مسلمین را در تاسی به غرب - مانند بازرگان - به این سو دعوت می‌کرد چراکه سیدجمال قدرت مغرب زمین را در فلسفه، سیاست، هنر و اندیشه‌های اجتماعی‌شان نمی‌دید، بلکه در توپ، تفنگ، قوه بخار و قوه کهربا می‌دید و مانند بازرگان او مرعوب تکنولوژی غرب شده بود.

در این رابطه بود که او تلاش می‌کرد تا:

اولا مسلمین آن‌ها را در میان خود آورند و خودی کنند.

ثانیا سیدجمال تلاش می‌کرد تا در راه دستیابی به علوم طبیعی و تکنولوژی مغرب زمین عدم منافات اندیشه دینی را با آن تکنولوژی و علوم طبیعی نشان بدهد.

او در مقاله مربوط به «رد نیچریه یا رد ماتریالیست» که در هند به نگارش درآورد و در پاسخ مکتوبی که به ارنست رنان داده است و یا در مقاله‌ای که در باب تعلیم و تعلم نوشته است توجه خاصی به علوم طبیعی مغرب زمین نشان می‌دهد و این توجه و آگاهی چیزی بود که سیدجمال جامعه مسلمین عصر خود را فاقد آن می‌دانست و معتقد بود که جامعه مسلمین برای بر طرف کردن آن ضعف ابزاری و برای دستیابی به «عساکر جرار» نیازمند به کسب آن می‌باشند. مثالی که سیدجمال در این رابطه - در یکی از نوشته‌های خود که در هند به قلم کشیده است - می‌زند اینکه می‌گوید: «یک شخص طلبه روحانی در حوزه‌های فقهاتی از شب تا صبح جهت مطالعه علوم قدیمه فقهاتی در کنار یک چراغ نفت‌سوز می‌نشیند و از نور این چراغ نفتی که از حباب شیشه‌ای توسط فتیله خارج می‌شود استفاده می‌کند اما او یک بار از خودش نمی‌پرسد که چرا اگر من حباب شیشه‌ای را از روی فتیله این چراغ بردارم این فتیله به جای روشنائی، دود خواهد کرد». او این امر را دلالت بر بیگانگی مسلمین و علمای دینی با علوم طبیعی و تکنولوژی مغرب زمین می‌داند و در این رابطه مسلمین را جهت کسب آن برای نیل به «عساکر جرار» و تکنولوژی و قوه بخار و قوه کهربا ترغیب می‌کند.

به هر حال سیدجمال علت انحطاط مسلمین را در دو مؤلفه تشخیص داد: یکی «تفرقه و تشتت» دوم «ضعف ابزاری» که در این رابطه همانطور که قبلا مطرح کردیم هر چند سیدجمال در طرح سوال «انحطاط مسلمین» درست تشخیص داد و درست می‌گفت، آنجائیکه که می‌گفت «تمام ملوک روی زمین از نام اجداد گرامی ما بر خود می‌لرزیدند. در حضورشان تخاذل و فروتنی می‌کردند. از رم و فرنگ اسیر می‌آوردیم. از حبشه غلام و کنیز می‌گرفتیم. بتان هند را سرنگون می‌کردیم. بتخانه‌ها را خراب می‌نمودیم. علمای جلیل. سلاطین مقتدر. عساکر جرار داشتیم. صاحب ثروت و مکتب بودیم. لوازم زندگانی را خود فراهم داشتیم. به یک کلمه جامعه همه اسباب پاک را

صحیح و تمام نعمت‌های خداوندی را در وجه اکمل داشتیم. لکن جملگی از دستمان به در رفت و در عوض فقر و پریشانی، ذلت و نکبت، احتیاج و مسکنت، بندگی و عبودیت در ما پیدا شد» (سیدجمال در مقالات جمالیه که در هند به چاپ رسیده است).

تا اینجای کار سیدجمال با طرح سوال «انحطاط مسلمین» درست جلو آمد و البته در ادامه این مشعل روشن شده سیدجمال بود که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری این مشعل به زمین افتاده سیدجمال را در آغاز قرن بیستم دوباره در جامعه مسلمین بلند کرد و فریاد زد:

شبی پیش خدا بگریستم زار مسلمانان چرا زارند و خواریند

ندا آمد نمی‌دانی که این قوم دلی دارند و محبوبی ندارند

کلیات اقبال لاهوری - فصل ارمغان حجاز - ص ۴۴۵ - س ۵

خدا آن ملتی را سروری داد که تقدیرش به دست خویش بنوشت

به آن ملت سر و کاری ندارد که دهقانش برای دیگران کشت

همان منبع - ص ۴۵۵ - س ۱۱

مسلمانی که داند رمز دین را نساید پیش غیر اله جبین را

اگر گردون به کام او نه گردد به کام خود به گرداند زمین را

همان منبع - ص ۴۸۴ - س ۱۰

اما اشتباه سیدجمال از زمانی آغاز شد که او شروع به درمان این درد کرد، لذا همه عظمت سیدجمال در تشخیص درد بود نه در تجویز درمان. سیدجمال در عرصه درمان درد هم در مؤلفه «تفرقه مسلمین» و هم در مؤلفه «ضعف ایزاری» به اشتباه افتاد؛ و البته موضع ضد استعماری سیدجمال هم نشأت گرفته از همین امر بود چراکه زمانی که سیدجمال می‌پرسید: «چرا ما زیر دست دیگرانیم؟ چرا ما بدانان محتاجیم؟ چرا ما که علمای جلیل و سلاطین مقتدر و عساکر جرار داشتیم اینک هیچ یک را نداریم؟ چرا مسلمین پس از عزت ذلیل شدند؟» سیدجمال مانند عبدالرحمن ابن خلدون تونسوی متوجه شده بود که مسلمین از قافله عقب‌مانده‌اند و متوجه شده بود که مسلمین

زیردست غرب شده‌اند، او متوجه شده بود که در مغرب زمین علوم و نیرومندی‌هایی پدید آمده است که آنان به راحتی می‌توانند توسط آن بر مسلمین پیشی بگیرند و بر مسلمین مسلط بشوند و بر آنان فرمان برانند و رای و فرهنگ خودشان را بر مسلمین حاکم کنند. از آنجائیکه سیدجمال مانند تقی‌زاده و ملک‌خان معتقد نبود که «برای کسب این برتری مغرب زمین باید خود را تسلیم آنان بکنیم» شعار ایستادگی در برابر مغرب زمین سر داد و از اینجا بود که مبارزه ضد استعماری در دستور کار سیدجمال قرار گرفت.

در همین رابطه در نامه به میرزای شیرازی در خصوص قرارداد تنباکو توسط کمپانی رژی نوشت: «این‌ها تنباکو نمی‌خواهند. این‌ها می‌خواهند ریش این مردم را دود کنند» و یا در خصوص بانک‌ها نوشت «و ما ادریک ما البانک» البته نباید فراموش کنیم که سیدجمال در جامعه‌ای سخن می‌گفت که نزدیک به صد در صد مردم بی‌سواد بودند و کتاب‌خوان نبودند و در جوامعی سخن می‌گفت که تحت شدیدترین وحشی‌ترین استبدادها به سر می‌بردند و حق اظهار نظر سیاسی حق شناخته شده‌ای نبود و لذا برای سیدجمال که برعکس اقبال و شریعتی به تحول فوری و دفعی سیاسی در مبارزه با انحطاط که از نظر او از بستر مبارزه با استعمار توسط «عساکر جرار» و «سلاطین مقتدر و علمای جلیل» می‌گذشت، معتقد بود و به حرکات دفعی سریع و پرتاثر و ناگهانی متمایل بود، از آنجائیکه در جوامع استبدادزده و آخوندزده و سنتی و عقب‌مانده و صد در صد بی‌سواد نیمه دوم قرن نوزدهم جوامع مسلمان این انتظار سیدجمال تنها از طریق دو قطب «قدرت یعنی حاکمان سیاسی» و «روحانیت صاحب نفوذ» ممکن می‌بود.

به همین دلیل سیدجمال در راستای عملیاتی کردن این استراتژی ناچار بود که به عنوان سر پل اجرائی این امر بر «روحانیت و سلاطین صاحب قدرت» تکیه کند؛ لذا از بعد از مرگ سیدجمال (به علت اینکه سیدجمال در شرایطی مرد که حرکتش به بن‌بست و شکست رسیده بود) مشعل سرنگون شده سیدجمال در سه معبد روشن گردید که عبارت بودند از:

۲ - معبد پیشگامان نظری و عملی مسلمانان.

۳ - معبد روشنفکران سکولار و لائیک.

در خصوص دسته اول یعنی معبد حوزه و روحانیت اشاره به آن دسته‌ای است که به «سوال نو» سیدجمال که عبارت بود از «علت انحطاط مسلمین چیست؟» پاسخی کهنه دادند. به عبارت دیگر در پاسخ به این سوال کلیدی سیدجمال، از سه طریق توسط سه طایفه پاسخ داده شد.

یکی پاسخ از طریق فقهی.

دوم پاسخ از طریق دینی.

سوم پاسخ از طریق سیاسی.

طایفه حوزه و روحانیت جزء آن طایفه‌ای بودند که از طریق فقه و مقولات فقهی به این سوال جواب دادند. در نتیجه برای نمونه حرکتی که در روحانیت شیعه از زمان سیدجمال توسط خود سیدجمال در رابطه با این سوال تکوین پیدا کرده است از میرزای شیرازی گرفته تا آخوند خراسانی، محمد حسین نائینی، طباطبائی، بهبهانی، واعظ اصفهانی، مدرس تا خمینی و منتظری و مطهری و کدیور و غیره همه جزء این طایفه اول می‌باشند. یعنی می‌خواهند در لباس فقه حوزه‌های فقه‌ای به این سوال کلیدی سیدجمال پاسخ بدهند. اما از آنجائیکه فقه حوزه‌های فقه‌ای در هر شکل و شاخه آن یک فقه دگماتیسم می‌باشند، این امر باعث گردیده تا به هر حال در تحلیل نهائی همه این‌ها پاسخی کهنه به آن سوال نو بدهند که به قول تاین بی همین پاسخ کهنه آنها به این سوال نو سیدجمال باعث گردیده است تا جوامع مسلمین در چارچوب پاسخ آن‌ها نه تنها روندی اعتلانی نداشته باشند بلکه بالعکس روندی رو به انحطاط به لحاظ عملی و نظری داشته باشند زیرا:

الف - تمامی این‌ها بدون استثناء مبانی پاسخ آن‌ها بر این امر قرار دارد که حقی ویژه برای فقیه قائل هستند. البته در رابطه با محدوده این حق ویژه فقیه بین آن‌ها اختلاف است. مثلاً بعضی مانند خمینی، حقی نامحدود و ورای قانون و مطلق برای فقیه قائلند. بعضی مانند نائینی و حسنعلی منتظری محدودتر و اگر نه همه این‌ها مشروعیت

حکومت را ناشی و نازل از مقام فقیه می‌دانند نه رای و انتخاب مردم و وظیفه مردم، در این رابطه تکلیفی می‌دانند که از طرف فقیه بر مردم فرض می‌شود تا با رای خود مشروعیت آسمانی قدرت فقیه را به صورت تکلیفی مورد قبول قرار دهند.

ب - از دیدگاه روحانیت و فقها و اسلام فقه‌ای حتی ساده‌ترین مسائل تا از آسمان نازل نشود و وجه شرعی در چارچوب فقه و فقاقت برایش پیدا نشود، مقبول نیست و لذا هر گونه عقلانی فکر کردن و عمل کردن گویی خلاف دین و خدا و شرع می‌باشد. برای مثال در تابستان سال ۱۳۴۹ که مطهری قصد خلع ید از شریعتی در حسینیه ارشاد داشت در راستای بسترسازی برای انجام این امر ابتدا اقدام به تشکیل «هیات تعیین ضوابط» کرد تا توسط آن مانند نظریه استصوابی شورای نگهبان حاکم اختیار بررسی، تایید و رد صلاحیت سخنرانان ارشاد را در دست بگیرد. البته اعضاء این هیات پیشنهادی مطهری از آنجائیکه در چارچوب همان اسلام فقه‌ای او در ارشاد پیشنهاد شده بود می‌بایست تمامی از فقها و روحانیون طرفدار مطهری انتخاب بشوند زیرا مطهری استدلال می‌کرد که تنها روحانیان حق بررسی صلاحیت متقاضیان سخنرانی در یک موسسه مذهبی دارند و لذا او با تشکیل «هیات تعیین ضوابط در حسینیه ارشاد در تابستان ۴۹» می‌خواست:

اولا هر کسی را که او با آن‌ها مخالف است (که در راس آن‌ها معلم کبیرمان شریعتی قرار داشت) از ارشاد اخراج کند.

ثانیا توسط این هیئت مدیریت جریان خودش را بر ارشاد تثبیت نماید.

در همین رابطه مطهری در تابستان سال ۴۹ با انتخاب یک گروه ۹ نفره از فقهای حوزه، آن‌ها را مامور به تدوین مجموعه ضوابطی برای تعیین سخنرانی در ارشاد کرد که این ضوابط عبارت بودند از:

۱ - داشتن آموزش حوزوی.

۲ - التزام عملی سخنرانان و اعضاء خانواده آنها به سنت‌های اسلامی.

۳ - نحوه لباس پوشیدن خود سخنران باید مطابق با سنت اسلامی باشد.



۴ - سخنران حسینییه ارشاد ملزم است قبل از سخنرانی متن سخنرانی خود را به هیات بررسی بدهد و قس علی هذا که طبق این ضوابط از آنجائیکه شریعتی آموزش حوزوی نداشت و نحوه لباس پوشیدنش غیر سنتی بود و همیشه کراوات می‌زد و ریشش هم سه تیغه می‌تراشید و همسر او خانم پوران رضوی دارای حجاب سنتی نبود، در نتیجه فاقد صلاحیت سخنرانی در ارشاد قلمداد شد.

ط - تضاد اسلام فقهاتی با هر گونه حرکت تحول‌گرایانه ساختاری:

حکومت مردمی اصلا و ابدا در چارچوب اسلام فقهاتی معنی و مفهومی ندارد. برای نمونه در منظومه معرفتی محمد حسین نائینی صاحب کتاب «تنزیه المله و تنبیه الامه» که تقریبا در بین سردمداران اسلام فقهاتی در قیاس با خمینی بیشترین حمایت از مشروطیت و مردم کرده است، او در چارچوب فقه به نگارش این کتاب پرداخته است و بالطبع در این کتاب معتقد به حقوق ویژه فقیه است و اصل برتری فقیه بر غیر فقیه تانید می‌کند و با مکانیزم فقهی «دفع افسد به فاسد» از مشروطه حمایت می‌کند، چراکه نائینی در این کتاب معتقد است که «حکومت مشروطه کم مفسده‌تر از حکومت استبدادی» است زیرا از نظر نائینی در مشروطه حداکثر بر یک نفر ظلم می‌رود و آن «شخص فقیه» است ولی در عوض ظلم و ستم از روی مردم برداشته می‌شود و به وسیله مشروطه مردم از دست مستبدین آزاد می‌شوند.

از آنجائیکه اسلام فقهاتی و اعتقاد روحانیت حوزه‌های فقهاتی به فقه باعث شده است - که آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری در کتاب «وحی و نبوت» خود می‌گوید و به آن اعتقاد دارد - فقه برای روحانیت و حوزه‌های فقهاتی عامل اصلی بسترساز ختم نبوت پیامبر اسلام بشود در نتیجه آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری می‌گوید فقه حوزه‌های فقهاتی «کامل و جامع» است که دیگر نه در طول تاریخ و نه در عرض جغرافیا بشر نیازمند به وحی مجدد نبوده و نمی‌باشد، بنابراین از نظر مطهری همین «فقه موجود» حوزه‌های فقهاتی می‌توانند تا پایان تاریخ بشر نیازهای بشریت را پاسخگو باشند و البته آنچنانکه خمینی در کتاب «ولایت فقیه» مدعی است برای اداره حکومت و کشور توسط «فقه موجود» در حوزه‌های فقهاتی به جز چند آئین‌نامه داخلی نیازمند

به چیزی دیگر نیست.

این امر باعث شده است که در طول هزار سال گذشته و به خصوص در طول نزدیک به ۱۵۰ سالی که از ورود مدرنیته به جوامع مسلمان و از حرکت تحول‌گرایانه سیدجمال و تاثیر آن در حوزه‌های فقه‌ای و روحانیت می‌گذرد، روحانیت بکوشد تا تمامی این تحولات ابزاری و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و غیره را (از قرارداد تنباکو توسط کمپانی رژی، جنبش عظیم مشروطیت، ملی کردن نفت ایران توسط مصدق، قانون حق رای زنان ایران در انتخابات جهت تعیین سرنوشت خود گرفته تا مجوز گوش دادن به رادیو و تلویزیون، بیمه، سرمایه‌داری، اصلاحات ارضی و غیره در چارچوب مقولات فقهی هزار ساله گذشته و حکم شرعی و حلال و حرام بودن) حل کنند. آنچنانکه بنابه گفته یوسف صانعی دادستان وقت رژیم مطلقه فقه‌ای در سال ۵۹ جهت اجرای این فقه برای سنگسار کردن زنان ایران به علت اینکه هیچ ایرانی حاضر نمی‌شد تا به سنگسار زنان ایرانی بپردازند، در نتیجه رژیم مطلقه فقه‌ای که هدفش به اجرا درآوردن همین فقه حوزه بود، مجبور می‌شود تا با اجاره کردن کارگران افغانی عملیات سنگسار زن ایرانی (را برای اجرای فقه حوزه‌های فقه‌ای) به اجرا بگذارند. بطوریکه طبق گفته یوسف صانعی دادستان وقت رژیم مطلقه فقه‌ای، خمینی با شنیدن این خبر موحش و تکان دهنده دستور تعطیلی موقت سنگسار زنان ایرانی داد.

بنابراین روحانیت و حوزه‌های فقه‌ای با این فقه هم مثل میرزای حسن شیرازی حکم تحریم تنباکو می‌دهند و هم با این فقه مثل شیخ فضل الله نوری حکم نامشروعیت انقلاب مشروطیت صادر می‌کنند و هم با این فقه مثل محمد حسین نائینی مجوز مشروعیت مشروطه می‌دهند و هم با این فقه مثل آخوند خراسانی «مفسد فی الارض بودن عمل به توپ بستن مجلس توسط محمد علی شاه قاجار» اعلام می‌کند و هم با همین فقه شیخ فضل الله نوری حکم تائید به توپ بستن مجلس شورای ملی توسط محمدعلی شاه صادر می‌کند و هم با این فقه شیخ ابراهیم زنجانی حکم اعدام شیخ فضل الله نوری را صادر می‌کند و هم با این فقه خمینی و مراجع تقلید حکم بطلان آزادی حق رای زنان در انتخابات انجمن‌های ایالتی و ولایتی یا شهر و روستا در

سال ۴۱ می‌دهند و هم با این فقه سیدقطب مبارزه با ناصر را بر مبارزه با اسرائیل اولویت می‌دهد و هم با این فقهی در سال ۵۰ و ۵۱ میلادی و مراجع دیگر حوزه‌های فقهاتی حکم تحریم کتاب‌های شریعتی و حکم تکفیر او می‌دهند و هم با این فقه خمینی در سال ۵۹ حکم ارتداد جبهه ملی و تکفیر محمد مصدق می‌دهد و هم با این فقه در تابستان ۶۷ خمینی حکم اعدام زندانیان سیاسی حکم کشیده و دارای حکم صادر می‌کند و هم با این فقه خمینی انجام تقسیم اراضی بین کشاورزان از قبل بدهی خمس زمین‌داران ایران مشروعیت می‌بخشد و هم با این فقه مطهری در برابر سیدمحمد خاتمی اعلام کرد که شریعتی غسل جنابت نمی‌کرده و روحانیت زمان سیدجمال اعلام می‌کنند که او ختنه نکرده است و هم با این فقه است که امروز اسلام داعشی کشتن شیعه کلید بهشت می‌داند و امروز توسط این فقه، جوی خون شیعه‌کشی و سنی‌کشی از شمال و غرب آفریقا تا آسیای جنوب شرقی به راه افتاده است و جنگ شیعه و سنی در منطقه خاورمیانه بر تضاد خلق فلسطین با اسرائیل و تضاد خلق و امپریالیسم سایه انداخته است.

به همین علت در طول ۱۵۰ سال گذشته فقه حوزه‌های فقهاتی بزرگترین سد و مانع تحولات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی جوامع مسلمان اعم از شیعه و سنی بوده است و همچنین به همین دلیل در طول ۱۵۰ سال گذشته هر گونه تحولی در جوامع مسلمان به دوا از بیرون حوزه توسط روشنفکران و پیشگامان دینی صورت گرفته است، از انقلاب مشروطیت و تحریم تنباکو گرفته که توسط تحریک سیدجمال صورت گرفت تا جنبش مقاومت ملی مصدق و رنسانس فرهنگی شریعتی.

بنابراین در این رابطه است که روحانیت در چارچوب فقه و فقهات در طول ۱۵۰ سال گذشته پاسخی که به سوال نو سیدجمال داده است و به همین دلیل حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در خصوص جایگاه پاسخ حوزه‌های فقهاتی به سوال زمان در کتاب «بازسازی فکر دینی» به ذکر خاطره‌ای می‌پردازد که طرح آن در این جا خالی از عریضه نیست. آنچنانکه می‌دانیم اقبال در آغاز شروع کارش به علت اینکه رشته تحصیلی‌اش حقوق بود، در پنجاب دفتر وکالت داشته است آنچنانکه خود او نقل می‌کند می‌گوید «در پنجاب زنانی به من مراجعه می‌کردند که به علت اینکه

در اسلام فقه‌های زنان حق طلاق ندارند و حق طلاق در دست مردان می‌باشد از آنجائیکه این زنان در زندگی خود با شوهران نامطلوب‌شان تحت شکنجه و فشار استخوان‌سوز بودند؛ لذا جهت گرفتن مجوز فقهی برای طلاق مجبور بودند اعلام ارتداد از اسلام بکنند تا توسط این ارتداد حکم ازدواج آن‌ها فسخ بشود و آن‌ها بتوانند از شوهران‌شان جدا بشوند.» به این دلیل آه از نهاد اقبال لاهوری بلند می‌شود که «چگونه اسلامی که برای وصل کردن انسان‌ها با خدا آمده است توسط اسلام فقه‌های زنان مجبور به ارتداد از اسلام و خدا می‌شوند.»

«آیا برابری مرد و زن در مورد زناشویی و جدائی و ارث با قوانین اسلامی سازگاری دارد یا نه؟ من نمی‌دانم که آیا آزادی زنان در ترکیه خواسته‌هایی را پیش آورده است که رو به رو شدن با آن‌ها جز از طریق تفسیر جدیدی از اصول اساسی اسلام میسر نباشد. در پنجاب، همانگونه که هر کس می‌داند، مواردی بوده است که اگر زنی می‌خواست است از شوهر نامطلوب خود جدا شود، ناچار بوده است که به کفر و ارتداد توسل جوید. چنین وضعی با یک دین عالم‌گیر سازگاری ندارد. فقه اسلامی، باید حافظ پنج چیز باشد: ۱- دین، ۲- نفس، ۳- عقل، ۴- مال، ۵- نسل. می‌خواهم بپرسم که آیا قاعده مربوط به ارتداد، از دین و ایمان حمایت می‌کند؟» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۲۶ - س ۱۳).

ی - «پاسخ‌های نو» به «سوال نو» سیدجمال الدین اسدآبادی:

پاسخ نو به سوال نو سیدجمال برای اولین بار از طرف حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در چارچوب پروسه بازی اسلام تطبیقی مطرح شد. اقبال برعکس شیخ محمد عبده (که محمد عبده کوشید از بعد از شکست استراتژی سیدجمال حرکت خود را از دربار سلاطین به حوزه‌های فقه‌های روحانیت فقه‌زده بکشاند و تحت شعار «رجوع به سلف صالح و احیای نهضت سلفی‌گری» کوشید تا توسط «پروژه احیاء» از درون برعکس پروسه بازسازی از برون شاه ولی الله - اقبال - شریعتی به پیرایش فقهی اسلام بپردازد و از طریق حوزه‌های فقه‌های می‌خواست فرهنگ اسلام فقه‌های را به مردم منتقل نمایند همان مسیری که خروجی نهائی آن سیدقطب

و اخوان المسلمین در مصر شد) ابتدا به آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال پرداخت که محصول این آسیب‌شناسی اقبال این بود:

«آنکس که کاملاً به اهمیت و عظمت وظیفه مسلمانان این زمان که عبارت است از اینکه باید بی‌آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کنند. از نو در کل دستگاه اسلام بیندیشند متوجه شده بود و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی. همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان. او را حلقه اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته بود. جمال الدین اسدآبادی افغانی بوده است. اگر نیروی خستگی ناپذیر وی تجزیه نمی‌شد و تمام قدرت خود را تنها وقف تحقیق در باره اسلام به عنوان دستگاه اعتقادی و اخلاقی می‌کرد. امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار می‌داشت. تنها راهی که در این زمان برای ما باز است این است که به علم جدید با وضعی احترام آمیز ولی مستقل نزدیک شویم و تعلیمات اسلام را در روشنی این علم ارزشیابی کنیم حتی اگر این کار سبب آن شود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند اختلاف پیدا کنیم» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل من بشری - آزادی و جاودانی آن - ص ۱۰۹ - س ۲۲).

از نظر اقبال مشکل اصلی حرکت سیدجمال که باعث بحران و بن‌بست و شکست او شد، نداشتن قوام عقیدتی بود و به همین دلیل اقبال کوشید در فرایند دوم پروسه بازسازی اسلام تطبیقی (که از قرن هیجدهم توسط شاه ولی الله دهلوی آغاز شده بود) در جهت بازتولید و بازسازی حرکت سیدجمال، حرکت سیاسی صرف او را به حرکت بازسازی اسلام تطبیقی استحاله نماید و به همین دلیل بود که برای اقبال «حرکت سیاسی سیدجمال و در افتادن او با قدرت‌های سلاطین جبار بسیار آسان‌تر از در افتادن اقبال و شریعتی با عادات و آداب و افکار فقه‌زده روحانیت و جوامع مسلمان است» چراکه در حرکت بازسازی اسلام تطبیقی کمترین ضربه‌های درونی و بیرونی آن تهمت الحاد و التقاط و بد دینی و طرد و انزوای سیاسی و اجتماعی و فکری توسط روحانیت فقه‌زده می‌باشد.

به همین دلیل است که اقبال مانند مارکس و هگل سخت‌ترین حرکت نقادانه فکری

«نقد دینی و فقهی جهت جایگزین کردن ایمان محققانه به جای اسلام مقلدانه فقهی می‌داند» و به همین دلیل اقبال معتقد بود که در یک جامعه دینی «فقه‌زدگی بدتر از استبدادزدگی است» و این چیزی بود که سیدجمال به آن عنایت نداشت. اقبال و شریعتی معتقد بودند «که در یک جامعه دینی اگر دین در چارچوب اسلام فقاهتی منحط بشود انحطاطش بدتر از انحطاط سیاسی و اقتصادی و تاریخی می‌باشد و لذا در چنین جوامعی تا زمانیکه ما دین فقه‌زده را از انحطاط درنیابیم امکان نجات آن جامعه از انحطاط با تلاش‌های سیاسی نیست» و در همین راستا بود که اقبال در فرایند دوم پروسه بازسازی اسلام تطبیقی در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» که مانیفست اندیشه اقبال و اسلام‌شناسی کامل او می‌باشد بیش از هر چیز فقه حوزه‌های فقاهتی یا اسلام فقاهتی و اسلام ارسطویی و اسلام صوفیانه را مورد حمله خود قرار داده است و معتقد است که تا زمانیکه ما تکلیف فکری خودمان در پروسه بازسازی اسلام تطبیقی با سه اسلام «فقه‌زده فقاهتی» و «فلسفه‌زده یونانی ارسطویی» و «تصوف‌زده صوفیانه» مشخص نکنیم، امکان دستیابی به اسلام تطبیقی در این زمان وجود ندارد.

به همین دلیل است که اقبال به موازات بازسازی اسلام فقاهتی به بازسازی اسلام فلسفه‌زده ارسطویی می‌پردازد و در این رابطه (برعکس آنچه که فرج دباغ می‌گوید که تفکر فلسفی یونانی در دو شاخه «ارسطویی - مشایی» و «افلاطونی - اشراقی» آن که از قرن چهارم و پنجم توسط ابن رشد و فارابی و ابن سینا لباس اسلام به تن کردند و محببه و شرعی و مسلمان شدند و تحت فلسفه اسلامی وارد اسلام شدند و اسلام فیلسوفانه تشکیل دادند و برای مدت بیش از هزار سال بر حوزه‌های فقاهتی و اندیشمندان مسلمان حاکم بوده است باعث شده تا چراغ عقل در حوزه‌های فقاهتی روشن نگاه داشته شود) حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری معتقد است که ورود فلسفه یونان در دو شاخه «ارسطویی - مشایی» و «افلاطونی - اشراقی» آن باعث خاموشی چراغ قرآن و اسلام تطبیقی در حوزه‌های فقاهتی و جوامع مسلمان گردید.

«چنانکه همگان می‌دانیم، فلسفه یونانی نیروی فرهنگی بزرگی در تاریخ اسلام بوده است. ولی تحقیق دقیق در قرآن و مکاتب کلامی مدرسی که به الهام اندیشه یونانی طلوع کرد، این واقعیت قابل توجه را آشکار می‌سازد که، در عین آنکه فلسفه یونانی به دامنه دید متفکران اسلامی وسعت بخشید، به طور کلی بینش ایشان را در باره قرآن دچار تاریکی کرد. سقراط تمام توجه خویش را تنها به جهان آدمی محدود کرده بود. برای وی موضوع بحث شایسته آدمی تنها خود آدمی بود نه جهان گیاهان و حشرات و ستارگان. روح قرآن که در زنبور عسل ضعیفی جایگاهی برای وحی الهی می‌بیند و پیوسته از خوانندگان این کتاب می‌خواهد که به تغییر دایمی بادها، به توالی شب و روز، به ابرها و آسمان‌های پر ستاره و به سیارات شناور در فضای نامتناهی توجه داشته باشند و آن‌ها را مشاهده کنند. درست در مقابل این تصور افلاطون شاگرد سقراط است که به مدرکات حسی به چشم بی‌اعتباری می‌نگریست چه از این‌ها، به نظر وی، تنها اعتقادی به دست می‌آید نه این که سبب رسیدن به علم حقیقی باشند. درست بر خلاف قرآن که «سمع - شنیدن» و «بصر - دیدن» را ارزنده‌ترین هدایای الهی می‌شمارد و چشم و گوش را جویگوی آنچه مردمان در این جهان کرده‌اند می‌شناسد؛ و این همان چیزی است که طلبه‌های حوزه‌های فقهی در نتیجه افسوس‌تعلیمات و پژوهش‌های یونانی کاملاً فراموش کرده بودند. آنان قرآن را در پرتو فکر یونانی تلاوت می‌کردند. مدت ۲۰۰ سال طول کشید تا دریافتند - و آن هم نه به صورتی کاملاً واضح - که روح قرآن ضد تفکر یونانی است و نتیجه این دریافت نوعی از طغیان فکری بود که هنوز به اهمیت کامل آن پی نبرده‌ایم» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل معرفت و تجربه دینی - ص ۱۷ - س ۲۱).

«روح قرآن اصولاً ضد تعلیمات یونانی است و نیز از آن جهت که اعتماد تمام به متفکران یونانی داشتند، نخستین محرک ایشان آن بود که قرآن را در روشنی فلسفه یونانی فهم کنند. از آنجا که روح قرآن به امور عینی توجه داشت و فلسفه یونانی به امور نظری می‌پرداخت و از حقایق عینی غفلت می‌ورزید، آن کوشش‌های نخستین ناچار محکوم به شکست و بی‌ثمری بود و در نتیجه همین شکست بود که روح واقعی فرهنگ اسلامی آشکار شد و پایه‌های فرهنگ و تمدن جدید در بعضی از سیماهای برجسته آن گذارده

شد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۳۹ س ۹).

البته اقبال در فرایند دوم پروسه بازسازی اسلام تطبیقی در راستای مبارزه آزادی‌بخش فکری و فرهنگی‌اش به موازات مبارزه فکری با اسلام فقاهتی و اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده با اسلام صوفی‌زده صوفیانه نیز درافتاد و در این مؤلفه مبارزه با اسلام صوفیانه بود که با سیدجمال اوایل عمر هم دل و هم داستان بود چراکه اگر سیدجمال در طول عمر خود نتوانست به فهم مبارزه با اسلام فقهمزده فقاهتی و اسلام فلسفمزده فیلسوفانه یونانی دست پیدا کند، در اواخر عمر خود که در مصر بود به فهم مبارزه با اسلام صوفی‌زده صوفیانه پی برد و عامل ازدگی سیاسی جوامع مسلمان در همین اسلام صوفیانه‌ای دانست که مانند افیونی به جان مسلمانان افتاده بود و آنچنانکه فرج دباغ بیش از ۴۰ سال است که در جامعه ایران جهت بسترسازی لیبرال سرمایه‌داری مورد اعتقاد خود بر طبل اسلام صوفیانه می‌کوبد در جوامع مسلمان عصر سیدجمال هم جوامع مسلمین به این بیماری و ازدگی سیاسی گرایش پیدا کرده بودند.

اقبال در فرایند دوم پروسه بازسازی اسلام تطبیقی که در سه مؤلفه مبارزه فکری با اسلام فقهمزده فقاهتی و اسلام فلسفمزده فیلسوفانه یونانی و اسلام تصوف‌زده صوفیانه صورت گرفت، در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» خود در مبارزه با اسلام صوفیانه چنین می‌گوید:

«حضرت محمد (ص) به آسمان و به معراج رفت و بازگشت. یکی از شیوخ بزرگ طریقت عبدالقدوس گنگهی را کلامی است بدین مضمون: سوگند به خدا که اگر من به آن نقطه رسیده بودم، هرگز به زمین باز نمی‌گشتم. شاید در سراسر ادبیات صوفیانه نتوان چند کلمه معدود را پیدا کرد که، در یک جمله، اختلاف روانشناختی میان دو نوع خودآگاهی پیغمبرانه و صوفیانه را به این خوبی آشکار سازد. مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با» جریبه اخادی «پیدا می‌کند به زندگی این جهانی بازگردد. در آن هنگام که بنا بر ضرورت باز می‌گردد. بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد. ولی بازگشت پیغمبر جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد. باز می‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود. به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط در آورد و از این

راه جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها خلق کند. برای مرد باطنی آرامش حاصل از» تجربه اخدای «مرحله‌ای نهائی است. برای پیغمبر. بیدار شدن نیروهای روانشناختی او است که جهان را تکان می‌دهد و این نیروها چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر می‌دهد. در پیغمبر آرزوی این که ببیند تجربه دینی به صورت یک نیروی جهانی زنده در آمده است. به حد اعلی وجود دارد. به این ترتیب بازگشت او نوعی از آزمون عملی ارزش تجربه دینی او به شمار می‌رود. پیغمبر در فعل خلاق خود. هم در باره خود داوری می‌کند و هم در باره جهان واقعیت‌های عینی. که می‌کوشد تا به خود در آن جنبه عینیت بدهد با نفوذ کردن در آنچه نفوذناپذیر است. پیغمبر خود را برای خود باز می‌یابد. در برابر تاریخ نقاب از چهره خویش برمی‌دارد. بنابراین. راه دیگر برای داوری کردن در ارزش تجربه دینی یک پیغمبر. آزمودن انواع انسانیتی است که ایجاد کرده و نیز توجه به آن جهان فرهنگ و تمدنی است که از رسالت وی برخاسته است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلام - ص ۱۳۵ س ۱).

اقبال در فرایند دوم پروسه بازسازی اسلام تطبیقی جهت قوام عقیدتی بخشیدن به حرکت سیاسی سیدجمال معتقد بود که تا زمانیکه خود اسلام موجود توسط پروسه بازسازی نتواند قوام تئوریک پیدا کند امکان اینکه این اسلام بتواند به حرکت سیدجمال قوام تئوریک ببخشد وجود ندارد، لذا در این رابطه بود که قبل از هر چیز کوشید توسط بازسازی خود اسلام تطبیقی در عرصه «اجتهاد در اصول» به این مهم دست پیدا کند.

«شک نیست که اکنون وقت مناسب آن است که اصول اساسی اسلام مورد تجدید نظر واقع شود. در این سخنرانی‌ها هدف من بحث فلسفی در باره بعضی از مفاهیم اسلام است به این امید که شاید این کار لااقل در فهم شایسته معنی اسلام به عنوان پیامی که به بشریت فرستاده شده سودمند افتد و نیز به منظور تهیه زمینه برای مباحث بعدی. هدف اساسی قرآن بیدار کردن عالی‌ترین آگاهی‌های آدمی است تا روابط چند جانبه خود را با خدا و با جهان فهم کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل معرفت و تجربه دینی - ص ۲۲ - س ۱۵).

ک - «پاسخ‌های وارداتی و تقلیدی» به «سوال نو» سیدجمال توسط دو شاخه از طایفه سوم:

در برابر دو طایفه قبلی که به این سوال سیدجمال که «چرا مسلمین پس از عزت ذلیل شدند؟» با دو مضمون کهنه و نو پاسخ دادند، طایفه سومی هم در کشورهای مسلمان پیدا شدند که به نحوی دیگر به این سوال سیدجمال پاسخ دادند. این طایفه گرچه برعکس دو طایفه اول و دوم به صورت عام جوامع مسلمین را مخاطب قرار ندادند (بلکه به صورت کنکریّت و مشخص در چارچوب جامعه و کشور خود به طرح پاسخ به سوال فوق پرداختند) در خصوص پاسخی هم که به سوال سیدجمال در جامعه خاص خود دادند، خود این طایفه سوم به دو شاخه تقسیم شدند که کاملاً در موضع عکس یکدیگر قرار دارند. برای مثال در خصوص علت‌یابی انحطاط جامعه‌ای مثل جامعه ایران یکی از این جناح‌ها به علت پیروی از اندیشه هایدگر و احمد فردید از آنجائیکه هایدگر و احمد فردید و امروز پست مدرنیسم در غرب خود «پدیده مدرنیته را یک انحطاط برای جوامع بشر تبیین می‌کنند» این امر باعث شد تا این جناح (که در جامعه ایران سر سلسله جناب آن جلال آل احمد می‌باشد و امروز سیدحسین نصر در مغرب زمین علم‌دار این پروژه است) علاوه بر اینکه اعتقاد سیدجمال جهت مقابله کردن با «انحطاط جوامع مسلمین» اشتباه بدانند، معتقدند که علت انحطاط جوامع مسلمین و جامعه ایران عکس آن علتی است که سیدجمال معتقد بود، زیرا سیدجمال عامل انحطاط جوامع مسلمین و از جمله جامعه ایران را:

اولاً در تفرقه اجتماعی بین سلاطین سیاسی کشورهای مسلمان می‌دید.

ثانیاً عقب‌ماندگی ابزاری که در راس آن‌ها نداشتن «عساکر جرار» بود به عنوان عامل دوم عقب‌ماندگی مسلمانان تبیین می‌کرد و به همین دلیل حرکت سیدجمال برعکس حرکت اقبال و شریعتی و شاه ولی الله دهلوی یک حرکت صد در صد سیاسی بود و تقریباً سیدجمال در طول عمر مبارزاتی خود سخنی از بازسازی و بازتولید و بازشناسی تعلیمات دینی مطرح نکرد چراکه او معتقد بود با حرکت صرف سیاسی توسط سر پل قرار دادن دو قطب قدرت اجتماعی و سیاسی یعنی «سلاطین

جبار و مقتدر جوامع مسلمین» و «سردمداران روحانیت شیعه و سنی» می‌تواند به این عوامل انحطاط مسلمین پاسخ مثبت بدهد و این خواسته‌های او که آنچنانکه خود او می‌گفت عبارت بودند از «کو آن عزت و رفعت؟ چه شد آن جبروت و عظمت؟ کجا رفت آن حشمت و اجلال؟ این مسکنت و بیچارگی مسلمین را سبب کدام است؟ این چه بلائی است که بر مسلمین نازل شده است؟ این چه حالی است که برای مسلمین پیدا شده است؟ این تنزل بی‌اندازه جامعه مسلمین را علت چیست؟ تمام ملوک روی زمین از نام اجداد گرامی ما بر خود می‌لرزیدند جامعه مسلمین به اجانب محتاج نبودند. لوازم زندگانی را خودشان تولید و فراهم می‌کردند لکن جملگی از دستمان رفت و به جای آن. امروز فقر و پریشانی، ذلت و احتیاج و مسکنت و بندگی و عبودیت در ما پیدا شده است چرا؟» (سیدجمال از مقالات جمالیه چاپ شده در هند) مادیت پیدا کند و در عرصه عقب‌ماندگی ابزاری جوامع مسلمین سیدجمال جهت پر کردن این خلاء معتقد به تکیه مدرنیته در مغرب زمین بود چراکه او قوت مدرنیته در مغرب زمین را در قوه بخار و در قوه کهربا و امثال آن می‌دید یعنی با یک نگاه ابزاری مدرنیته را تحلیل و تعریف می‌کرد.

به همین دلیل راه نجات مسلمین از عقب‌ماندگی ابزاری و دستیابی به «عساکر جرار» را در تکنولوژی و علوم طبیعی مغرب زمین می‌دانست لذا در این رابطه است که جناح فوق از طایفه سوم در پاسخ به سوال «علت انحطاط جوامع مسلمین»: «اولا برعکس سیدجمال که به نجات هم زمان جوامع مسلمین معتقد بود این‌ها معتقدند «راه نجات از انحطاط در جوامع مختلف مسلمین متفاوت می‌باشد و هر جامعه و کشور مسلمان باید راه خود را در چارچوب خودویژگی‌های سنتی و فرهنگی و جغرافیایی و مذهبی و اقتصادی و تاریخی و سیاسی طی کند.»

ثانیا این شاخه از طایفه سوم برعکس سیدجمال که به عقب‌ماندگی ابزاری جوامع مسلمان به عنوان یکی از دلایل انحطاط نگاه می‌کرد و در این رابطه معتقد به دستیابی به تکنولوژی و قوه بخار و قوه کهربا و علوم طبیعی و مدرنیته مغرب زمین بود، این‌ها خود «مدرنیته مغرب زمین را عامل انحطاط بشر و از جمله جامعه مسلمین و جامعه ایران می‌دانند» لذا در این رابطه است که این جناح معتقدند که

برای «نجات جامعه ایران از انحطاط باید با مدرنیته مقابله کنیم و برای مقابله کردن با مدرنیته باید تنها به سنت‌های گذشته و موجود تکیه کنیم که مذهب در جامعه ایران و جوامع مسلمان در راس منبع این سنت‌های تاریخی می‌باشد» لذا در این رابطه است که «جلال آل احمد برای سدسازی در برابر ورود مدرنیته به جامعه ایران کوشید سنت مذهبی که از نظر او همان اسلام فقهاتی در چارچوب هژمونی روحانیت حوزه‌های فقهاتی می‌باشد، زنده کند» و باز در این رابطه بود که جلال دیواری از شیخ فضل الله نوری تا خمینی بنا کرد و آنچنان این دیوار جلال آل احمد ستبر بود که حتی او مشوق خمینی جهت فاصله گرفتن از مشروطیت شد، چراکه جلال آل احمد خود «مشروطیت را هم نماینده مدرنیته و تاسی از مغرب زمین می‌دانست» و معتقد بود که این «مشروع فضل الله نوری که در راستای اسلام فقهاتی حوزه استوار بود می‌تواند بهترین مانع در برابر نفوذ مدرنیته در جامعه ایران بشود.»

به همین دلیل جلال آل احمد برای اولین بار در تاریخ ایران به صورت رسمی از اعدام شیخ فضل الله نوری اعتراض کرد همان موضوعی که گرچه با حکم شیخ ابراهیم زنجانی نماینده چهار دوره مجلس شورای ملی انجام گرفت ولی نه تنها در عصر خودش از طرف روحانیت سیاسی اعم از آخوند خراسانی و محمدحسین نائینی و طباطبائی و بهبهانی و غیره مورد اعتراض قرار نگرفت حتی مدرس تا آخر عمر که طرفدار مشروطیت بود و با قاتل شیخ فضل الله نوری یعنی شیخ ابراهیم زنجانی در دو دوره مجلس هم دوره و همکار بود در برابر آن اعتراضی نکرد و البته خمینی هم تا سال ۴۱ و به خصوص در کتاب «کشف الاسرار» خود که برعکس کتاب «ولایت فقیه» از مشروطیت دفاع می‌کند، اعتراضی به اعدام شیخ فضل الله نوری نداشت اما از بعد از آشنائی خمینی با کتاب «غربزدگی» و «خدمت و خیانت» جلال آل احمد بود که خمینی به صورت رسمی با مشروطه وداع کرد و تز «ولایت فقیه» خودش در سال ۴۸ در نجف در این رابطه مطرح کرد.

بنابر این اگر بگوئیم که «عامل تغییر رویکرد خمینی از مشروطه به ولایت فقیه جلال آل احمد بوده» سخنی به گزاف نگفته‌ایم و البته حمایت خمینی از شیخ فضل الله نوری که خود دارای مضمون اعتراض خمینی به مشروطه‌خواهان از آخوند خراسانی و

نائینی تا مدرس می‌باشد در این رابطه شکل گرفت، به هر حال شاخه اول طایفه سوم معتقدند که جهت «نجات از انحطاط باید با تکیه بر سنت، جلو مدرنیته بگیریم و ورود مدرنیته در اشکال مختلف ابزاری و سیاسی و فرهنگی و غیره از نظر این‌ها بسترساز انحطاط در جامعه ایران می‌شود» البته در برابر شاخه اول طایفه سوم، شاخه دوم قرار دارد که دیدگاه این‌ها در پاسخ به سوال سیدجمال صورتی کاملاً عکس دارد. به این ترتیب که این شاخه معتقدند که «برای نجات از انحطاط نه تنها نباید با دیوار سنت جلو مدرنیته بگیریم بلکه بالعکس تنها راه نجات از انحطاط وابستگی و تقلید شش دانگ از مغرب زمین می‌باشد» سر سلسله جناب این دکترین سیدحسن تقی‌زاده و میرزا ملک‌خان می‌باشد که البته این مسیر بعداً با تغییراتی به بازرگان و امروز به فرج دباغ - عبدالکریم سروش - رسیده است، بطوریکه فرج دباغ امروز با طرح نظریه «هویت سیال» در برابر نظریه «بازگشت به خویشتن» شریعتی که معتقد به هویت تاریخی و فرهنگی ایرانی - اسلامی برای مردم ایران بود و شریعتی در کادر این هویت تاریخی ایرانی - اسلامی برای جامعه ایران معتقد به بازسازی این هویت تاریخی توسط بازسازی اندیشه اسلامی بود چراکه - برعکس دیدگاه جلال آل احمد که تنها معتقد به هویت سنتی برای جامعه ایران بود - شریعتی به تقدم هویت اسلامی بر هویت سنتی جامعه ایران اعتقاد داشت.

لذا در این رابطه بود که شریعتی برای زنده کردن هویت اسلامی - ایرانی جامعه ایران در دکترین «بازگشت به خویش» معتقد به بازسازی اسلام در جامعه ایران در کادر فرایند سوم پروسه بازسازی تفکر دینی و اسلام تطبیقی شاه ولی الله دهلوی و حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری شد زیرا شریعتی معتقد بود که «تا زمانیکه توسط بازسازی اسلام تطبیقی هویت ایرانی نتواند قوام ثنوریک پیدا کند، امکان تحول ساختاری در جامعه ایران وجود ندارد» لذا در این رابطه بود که شریعتی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» شعار «از مذهب باید آغاز کرد» سر داد و صد البته استراتژی و دکترین معلم کبیرمان شریعتی کاملاً در موضع مقابل با جلال آل احمد قرار داشت. هر چند امروزه جریان فرج دباغ در خارج از کشور تلاش می‌کنند تا جهت سمپاشی بر علیه شریعتی و پروسه هویت‌طلبانه خود دکترین

«بازگشت به خویشتن» شریعتی را در چارچوب سنت‌گرایی و ضد مدرنیته جلال آل احمد تبیین نمایند.

به هر حال شریعتی در چارچوب تبیین هویت اسلامی - ایرانی برای جامعه ایران معتقد گردید که برای ایجاد تحول ساختاری در ایران مجبوریم تا جهت قوام‌تئوریک بخشیدن به این هویت تاریخی اقدام به بازسازی اسلام تطبیقی بکنیم و در همین رابطه برعکس آنچه داریوش شایگان و به تقلید از او فرج دباغ می‌گویند، «پروژه ایدئولوژیک کردن اسلام دگماتیسم توسط شریعتی نه در راستای ایدئولوژیک کردن سنت‌های تاریخی ایران مانند جلال آل احمد بود بلکه بالعکس در راه استحاله اسلام دگماتیسم فقهتی به اسلام تطبیقی جهت قوام‌تئوریک بخشیدن به هویت ایرانی - اسلام جامعه ایران برای ایجاد تحول ساختاری در چارچوب پاسخ به سوال سیدجمال برای نجات جامعه ایران از انحطاط بود» البته فرج دباغ جهت تکمیل پروژه ضد شریعتی خود کوشید که با طرح «هویت سیال» برای جامعه ایران سه هویت قائل بشود که عبارتند از: ۱ - هویت ایرانی، ۲ - هویت اسلامی، ۳ - هویت غربی، در این پروژه ضد شریعتی فرج دباغ کوشید با اولویت بخشیدن به هویت غربی در چارچوب مدرنیته پروژه شاخه دوم طایفه سوم که از سیدحسن تقی‌زاده شروع شده بود و به بازارگان رسیده بود تکمیل نماید.

طبق این پروژه فرج دباغ با تکیه بر لیبرال سرمایه‌داری مغرب زمین و مخالفت با اسلام تطبیقی شریعتی در کادر شعار «فره‌تر از ایدئولوژی» با تاسی از حرکت ضد شریعتی داریوش شایگان و مخالفت با پروژه سوسیالیسم در عرصه ضد سرمایه‌داری جهانی می‌کوشد که «پروژه لیبرال سرمایه‌داری و تاسی بی‌چون چرا به مغرب زمین و مدرنیته به عنوان تنها راه نجات از انحطاط جامعه ایران مطرح نماید» بنابراین در این رابطه است که در سومین پاسخ به سوال سیدجمال هر دو شاخه طایفه سوم چه آنهایی که تحت تاثیر دکترین جلال آل احمد و امروز سیدحسین نصر تلاش می‌کنند تا با تاسی به اندیشه هایدگر و پست مدرنیسم و احمد فردید «با نفی مدرنیته» خود مدرنیته مغرب زمین را عامل انحطاط معرفی نمایند و توسط دیوار سنت اجتماعی و مذهبی تلاش می‌کنند تا «سنت را جایگزین مدرنیته» جهت نجات از انحطاط بکنند

و چه آنهایی که تحت شعار تقلید از مغرب زمین از فرق سر تا ناخن پا از سیدحسین تقی‌زاده تا بازرگان و امروز فرج دباغ تلاش می‌کنند تا عامل انحطاط جامعه ایران را برعکس جریان اول خود «سنت‌های اجتماعی و مذهبی و تاریخی مردم ایران تعریف کنند» و تنها راه نجات از انحطاط در پیروی و تقلید بی‌چون و چرا از لیبرال سرمایه‌داری مغرب زمین تعریف می‌کنند.

هر دو شاخه طایفه سوم به نحوی بر تزه‌های وارداتی مغرب زمین تکیه دارند چراکه آنچنانکه مطرح کردیم آبخور اولیه اندیشه جلال آل احمد شاگردی او در کنار داریوش شایگان و داریوش آشوری در حلقه احمد فریدید به عنوان اولین سرپل انتقال اندیشه‌های ضد مدرنیته می‌باشد، آنچنانکه آبخور اولیه اندیشه بازرگان - فرج دباغ همان اندیشه‌های وارداتی تقی‌زاده - ملک‌خان است هر چند این دو شاخه طایفه سوم در تئوری رویاروی یکدیگر قرار دارند، ولی در تحلیل نهائی رویکرد دو گانه آن‌ها دو روی یک سکه می‌باشد.

ل - ماحصل:

۱ - پروسه «احیاء اسلامی» با پروسه «بازسازی اسلامی» متفاوت می‌باشد چرا که: اولاً در پروسه «احیاء اسلامی» که از قرن پنجم توسط ابو‌حامد امام محمد غزالی و با کتاب «احیاء علوم الدین» آغاز شد، این پروسه در دو روند آرایشی و پیرایشی آن - که تا نهضت سلفی‌گری شیخ محمد عبده و شاگردش رشید رضا ادامه داشته است - معتقد به «اصلاح از طریق بازسازی درون دینی است» در صورتی که در پروسه «بازسازی اسلامی» که از قرن هشتم توسط عبدالرحمن ابن خلدون تونسوی و با کتاب مقدمه دو جلدی بر «تاریخ العبر» آغاز شد و در قرن دوازدهم یعنی ۳۰۰ سال بعد این پروسه به شاه ولی الله دهلوی رسید و بعداً به اقبال و شریعتی منتقل گردید، معتقد به «اصلاح از طریق برون دینی می‌باشند».

ثانیاً از آنجائیکه در پروسه «احیاء اسلامی» چه در شکل آرایشی غزالی آن و چه در شکل پیرایشی محمد عبده از آنجائیکه محوریت «زمان و تغییر و عصر» به عنوان

یک مؤلفه جهت بازسازی تکیه نمی‌شود، این امر باعث می‌گردد تا مولود نهائی این پروسه در هر شکل آن به اسلام فقهاتی دگماتیسم حوزه منتهی شود آنچنانکه دیدیم آبخور اولیه اسلام سیدقطب همان اسلام احیائی محمد عبده بود که سرانجامش در غیبت مؤلفه «زمان و تغییر و جامعه» به شعار «الاسلام هو الحل» و «الاسلام هو الفقه» و «الفقه هو الحل» سیدقطب و خمینی انجامید که خروجی نهائی آن اسلام حکومتی در سه شکل ولایتی و داعشی و اخوان المسلمین می‌باشد که در اشکال مختلف اسلام فقهاتی امروزین شیعه و سنی نمود پیدا می‌کند که بیش از ده سال است که باعث غلبه «تضاد شیعه و سنی» بر «تضاد خلق و امپریالیسم» و «خلق فلسطین و صهیونیسم» شده است و جوی خون از شمال و غرب آفریقا تا آسیای جنوب شرقی به راه انداخته است.

ثالثاً از آنجائیکه در پروسه «بازسازی اسلام» آنچنانکه اقبال می‌گوید دو مؤلفه «تغییر و ابدیت» در کنار هم قرار می‌گیرد که «تغییر مختص جامعه و زمان و عصر» می‌باشد و «ابدیت مشمول مکتب و اسلام» است، از آنجائیکه در این رویکرد «تغییر» را در چارچوب «ابدیت» تبیین می‌نماید، آنچنانکه در اسلام‌شناسی شاه ولی الله دهلوی و حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری و معلم کبیرمان شریعتی دیدیم این اسلام‌شناسی و این بازسازی اسلام را «بازسازی اسلام تطبیقی» می‌نامیم. آنچنانکه در اسلام‌شناسی بازرگان و شهید مهندس محمد حنیف‌نژاد و امروز عبدالعلی بازرگان در مغرب زمین از آنجائیکه در منظومه معرفی آن‌ها «ابدیت» در چارچوب «تغییر» تبیین می‌شود، این اسلام آن‌ها را «اسلام انطباقی» نامگذاری می‌کنیم.

۲ - تفاوت فلسفی و زیرساختی سه اسلام دگماتیسم و انطباقی و تطبیقی در چارچوب «تبیین رابطه تغییر و ابدیت» می‌باشد. به این ترتیب که در اسلام دگماتیسم چه در شکل اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهی آن و چه در شکل اسلامی کلامی اشعری‌گری آن و چه در شکل اسلام روایتی اخباری‌گری آن و چه در شکل اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی و چه در شکل اسلام صوفیانه هند شرقی، آنچه نفی می‌شود مؤلفه «تغییر یا زمان و عصر و جامعه» می‌باشد در صورتی که در اسلام انطباقی

چه در شکل انطباقی علوم طبیعی بازرگان و چه در شکل انطباقی علوم انسانی و اجتماعی حنیف‌نژاد و امروز عبدالعلی بازرگان و غیره این «ابدیت است که در چارچوب تغییر تبیین می‌شود»، بر عکس اسلام تطبیقی شاه ولی الله دهلوی و اقبال و معلم کبیرمان شریعتی که مؤلفه «تغییر در کانتکس مؤلفه ابدیت معنی پیدا می‌کند»، به عبارت دیگر در اسلام دگماتیسم «نفی تغییر برای اثبات ابدیت است» آنچنانکه در اسلام انطباقی «عمده کردن تغییر برای تعریف ابدیت می‌باشد» و در اسلام تطبیقی «تبیین تغییر در چارچوب ابدیت می‌باشد.»

۳ - گرچه سیدجمال تقریباً سخنی در باب «تعلیمات دینی» و «بازسازی فکر دینی و اسلام» ندارد و از بعد از شکست او توسط همکار و شاگردش محمد عبده و رشید رضا برای اولین بار در این کانتکس موضوع «بازسازی» و «احیاء» و «تکیه بر تعلیمات دینی» مطرح شد، ولی نباید فراموش کنیم که حرکت سیاسی سیدجمال از آنجائیکه در چارچوب این سوال تکوین پیدا کرد که «چرا عزت مسلمین بدل به انحطاط شده است؟» و سوال «پس چه باید کرد؟» این امر باعث گردید تا حرکت سیاسی صرف سیدجمال در راستای بیداری مسلمین استمرار پیدا کند و همین سمت‌گیری آگاهی‌بخش حرکت سیاسی سیدجمال بود که از آنجائیکه مخاطب سیدجمال در تمامی طول حیات سیاسی‌اش مسلمین و جوامع مسلمین بود، در نتیجه حرکت سیاسی سیدجمال بسترساز حرکت فکری در دو شاخه محمد عبده و محمد اقبال لاهوری گردید که هر کدام از این دو شاخه با دو رویکرد متفاوت می‌کوشند حرکت سیاسی صرف سیدجمال را بدل به حرکت فکری - سیاسی بکنند.

رویکرد محمد عبده جهت استحاله خط سیاسی صرف سیدجمال به خط فکری - سیاسی یک رویکرد احیائی بود، در صورتی که رویکرد محمد اقبال در امر استحاله خط سیاسی صرف سیدجمال به خط فکری - سیاسی یک رویکرد بازسازی جهت دستیابی به اسلام تطبیقی می‌باشد. به همین دلیل اقبال سر پل اتصال بین شاه ولی الله دهلوی (که در قرن هیجدهم در هند جهت تحول ساختاری مسلمین فقط بر خط فکری صرف تکیه می‌کرد) با سیدجمال الدین اسدآبادی (که در نیمه دوم قرن نوزدهم جهت تحول ساختاری جوامع مسلمین فقط بر خط سیاسی تکیه می‌کرد) می‌باشد و به همین

دلیل کتاب «بازسازی فکر دینی» اقبال در عین اینکه در راستای اتصال خط سیاسی سیدجمال با خط فکری شاه ولی الله دهلوی می‌باشد و اقبال را بدل به قهرمان اسلام بازسازی و اسلام تطبیقی می‌کند.

ولی نباید فراموش کنیم که اقبال به لحاظ کاراکتری و شخصیتی و تاریخ زندگی نیز سر پل اتصال بین شاه ولی الله دهلوی و سیدجمال نیز می‌باشد یعنی به همان اندازه که اقبال یک متفکر و مصلح فکری است، یک مصلح سیاسی نیز بوده است و در حرکت‌های سیاسی و ضد استعماری هند مشارکت مستقیم داشت و به این ترتیب است که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری آنچنانکه به حرکت فکری شاه ولی الله دهلوی قوام سیاسی بخشید به حرکت سیاسی سیدجمال قوام عقیدتی و ثوریک ارزانی کرد و معلم کبیرمان شریعتی به قوام سیاسی و عقیدتی اقبال بنیان فلسفی در عرصه جهان‌بینی و انسان‌شناسی و جامعه و تاریخ و اخلاق بخشید؛ لذا در اسلام‌شناسی درس اول و دوم حسینیه ارشاد شریعتی در بهمن ماه سال ۵۰ و در «حسین وارث آدم» پروسه بازسازی اسلام تطبیقی اقبال توسط معلم کبیرمان شریعتی دارای بنیان فلسفی در عرصه جهان‌بینی و انسان‌شناسی و جامعه و تاریخ و اخلاق می‌شود.

۴ - وجه مشترک تمامی سردمداران نهضت رفرماسیون دینی در چارچوب مکانیزم بازسازی اسلام (نه احیای اسلام) از عبدالرحمن خلدون تونسلی در قرن هشتم گرفته تا شاه ولی الله دهلوی هندی و علامه محمد اقبال لاهوری پاکستانی و شریعتی ایرانی در این امر خلاصه می‌شود که برعکس پروژه احیاگرانه اسلام، «پیشگامان پروسه بازسازی اسلام قبل از هر چیز معتقدند که اسلام به عنوان یک نیرو در جامعه مسلمین می‌باشد» و از آنجائیکه این زرادخانه در شرایط فعلی یعنی «عصر و زمان» آن‌ها به علت حاکمیت سنت و فقه و تصوف و فلسفه یونانی و اسلام روایاتی بر این زرادخانه قدرت عملی این زرادخانه گرفته شده است، در نتیجه آن‌ها برای دستیابی به این زرادخانه جهت ایجاد تحول ساختاری در جوامع مسلمین ابتدا خود را مجبور به آن می‌دیدند تا از این زرادخانه عظیم در جوامع مسلمین زنگارزدائی کنند.

لذا در این رابطه بود که هر کدام از پیشگامان نهضت بازسازی در چارچوب نوع زنگاری که تشخیص می‌دادند که این زرادخانه گرفتار آن شده است به بازسازی آن

می‌پرداختند، مثلاً از آنجائیکه بزرگترین زنگاری که در طول بیش از هزار سال گذشته زرداخانه اسلام گرفتار آن شده، زنگار فقهی بوده است که به قول مرحوم بازرگان مانند یک سرطان به جان اسلام افتاده است این امر باعث گردیده که تقریباً زنگارزدائی فقهی از زرداخانه عظیم اسلام هدف اولیه همه پیشگامان نهضت رفرماسیون یا بازسازی اسلام قرار گیرد؛ لذا در این رابطه است که می‌بینیم که آنچنانکه ابوحامد امام محمد غزالی از پیشگامان پروسه احیاگرانه اسلام در جهت زنگاری‌زدائی از اسلام، بیماری فقه‌زدگی را هدف مبارزه فکری خود قرار می‌دهد، عبدالرحمن ابن خلدون تونسوی نیز از پیشگامان قرن هشتم پروسه بازسازی اسلام در جهت زنگارزدائی زرداخانه عظیم اسلام نخستین، زنگار عمده‌ای که موضوع مبارزه فکری خود در مقدمه «تاریخ العبر» قرار می‌دهد، زنگار فقهی است و در ادامه آن در پروسه بازسازی اسلام تطبیقی که بنیانگذار و سر سلسله جنبان آن شاه ولی الله دهلوی می‌باشد.

باز در راستای پروسه بازسازی اسلام تطبیقی نخستین زنگار عمده‌ای که جهت زنگارزدائی زرداخانه اسلام در دستور کار او قرار می‌گیرد، باز زنگار فقهی می‌باشد که در ادامه آن اقبال لاهوری و معلم کبیرمان شریعتی در فرایندهای دوم و سوم این پروسه - آنچنانکه مشاهده کردیم - جهت زنگارزدائی از زرداخانه عظیم اسلام باز زنگارزدائی فقهی در اولویت اول مبارزه آن‌ها قرار گرفت، به عبارت دیگر در راستای زنگارزدائی زرداخانه عظیم اسلام در جوامع مسلمین جهت ایجاد تحول ساختاری در جامعه مسلمین وجه مشترک تمامی پیشگامان پروسه بازسازی اسلام تطبیقی اولویت یافتن زنگارزدائی فقهی بوده است و در ادامه زنگارزدائی فقهی بوده که این پیشگامان پس از اینکه می‌توانستند خاکریز اول را فتح کنند، تلاش می‌کردند تا به زنگارزدائی‌های دیگر مثل زنگار صوفیانه‌ای که سیدجمال و اقبال و شریعتی تشخیص دادند یا زنگارزدائی فلسفه یونانی که اقبال و شریعتی تشخیص دادند و غیره بپردازند.

علت شکست سیدجمال و حتی عبده و رشید رضا در این عرصه در این رابطه بود که آن‌ها مانند امام محمد غزالی یا ابن خلدون یا شاه ولی الله دهلوی یا علامه محمد اقبال

لاهوری یا شریعتی به اولویت زنگارزدائی فقهی از زرداخانه عظیم اسلام پی نبردند و به همین دلیل است که مشاهده می‌کنیم که زمانیکه در پایان عمر حرکت سیاسی سیدجمال دریافت که حرکتش به بن رسیده است و استراتژی «تکیه بر سلاطین مقتدر و جبار و روحانیت» شکست خورده است و دریافت که علت شکست او جایگزین کردن روحانیت مقتدر و سلاطین جبار جوامع مسلمین به جای توده‌های مردم بوده است.

پس از این بازشناسی جهت بازتولید حرکت دوباره در پایان عمر به مصر می‌رود و در مصر تلاش می‌کند که با تکیه بر توده‌ها استراتژی گذشته خودش را دوباره بازسازی نماید، لذا در این رابطه سیدجمال در مصر درمی‌یابد که برای دستیابی به متن توده در جوامع مسلمین نیازمند به زرداخانه اسلام به عنوان سر پل اتصال بین پیشگام و توده می‌باشد، همان موضوعی که معلم کبیرمان در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» به شرح آن پرداخت. به هر حال در این رابطه بود که سیدجمال جهت تکیه بر زرداخانه اسلام به عنوان سر پل اتصال بین پیشگام و توده‌ها در جوامع مسلمین - از آنجائیکه فهمید که این زرداخانه گرفتار زنگارهای تاریخی و مذهبی شده است - کوشید که در مرحله اول به زنگارزدائی از این زرداخانه بپردازد اما اشتباه فاحش سیدجمال در این مرحله که بعداً به حرکت محمد عبده و رشید رضا هم منتقل شد این بود که به جای اولویت اول زنگارزدائی فقهی به زنگارزدائی صوفیانه پرداخت، البته بیان این موضوع فقط در رابطه با اولویت بندی سیدجمال و عبده می‌باشد نه دفاع از زنگار صوفیانه.

به همین دلیل سیدجمال در مصر برای زنگارزدائی کردن از زرداخانه اسلام در نوک پیکان حرکت خود زنگار صوفیانه را خاکریز اول حمله خود قرار داد تا آنجا که در خطابه‌های عمومی خود می‌گفت: «حاکمیت اسلام صوفیانه بر اندیشه مسلمانان مصر تا آنجا رسیده است که اگر از یک نفر در باب اشعار ابن فارض بپرسید صد‌ها بیت از اشعار او برایتان از بر می‌خوانند ولی اگر از همین عرب‌های مصر تفسیر دو آیه قرآن را بخواهید بلد نیستند و ده تا اما و انقلت می‌آورند.» البته عین همین موضوع علامه طباطبائی صاحب «تفسیر المیزان» در رابطه با فقه‌زدگی حوزه‌های فقه‌ای شیعه

در عصر حاضر مطرح می‌کند، آنچنانکه او می‌گوید: «در حوزه‌های فقه‌های شیعه یک فقیه می‌تواند از مرحله جامع المقدمات تا مرجعیت شیعه بدون اینکه نیازی به باز کردن قرآن داشته باشد طی کند» و یا آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری در رابطه با فقه‌زدگی حوزه‌های فقه‌ای می‌گوید: «یک طلبه در حوزه‌های فقه‌ای در حالیکه کتاب کفایه آخوند خراسانی که در رابطه علم اصول می‌باشد چهار لا می‌داند یعنی خودش بلد است، ردش هم بلد است، ردش هم بلد است، ردش هم بلد است، اما در باب تفسیر یک آیه قرآن چهل تا انقلت می‌آورد، چون نیازی به فهم آن ندارد.»

بنابراین اگر می‌بینیم که شریعتی در اواخر عمرش قبل از مهاجرت به اروپا در نامه به پدرش استاد محمد تقی شریعتی در اواخر عمر می‌نویسد: «اسلام فردا اسلام منهای آخوند است» و می‌نویسد «آنچنانکه مصدق تز اقتصاد منهای نفت داد، من تز اسلام منهای روحانیت می‌دهم» باید در نظر داشته باشیم که «تز اسلام منهای روحانیت» شریعتی یک تز ضد آخوندی آنچنانکه گروه فرقان تفسیر می‌کرد و شیخ مرتضی مطهری در نامه‌اش به خمینی تحت عنوان منهایون از شریعتی یاد می‌کرد، نیست بلکه یک «تز اسلام منهای فقه‌ت» است آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی و اقبال و ابن خلدون می‌گفتند.

«پیوند جدولی»

یا

«دو طرفه»

اقبال - شریعتی



قبل از اینکه به تبیین پیوند متقابل اقبال و شریعتی، در عرصه‌های، «واسازی و بازسازی اسلام‌شناسی و فکر دینی در اسلام» و پاسخ به سوال سرّ انحطاط مسلمین در راستای ادامه راهی که از ابن خلدون در قرن هشتم آغاز گردید و توسط سیدجمال پیگیری شد، بپردازیم، ابتدا به تعریف اجمالی و کپسولی از دو نوع، «پیوند جدولی یا دو طرفه» و «پیوند طولی و یکسویه» می‌پردازیم. در این رابطه مقصود ما، از «پیوند جدولی» نوعی رابطه و پیوند دوطرفه عمودی و افقی است، که مانند ستون‌های عمودی و افقی در پیوند با یکدیگر تعریف می‌شوند. یعنی آنچنانکه در یک جدول، (پس از تکمیل آن جدول) ستون عمودی جدول به صورت مستقل (جدای از ستون افقی) دارای معنی مشخصی می‌باشد و ستون افقی (مستقل از ستون عمودی) باز دارای معنای مشخص دیگری است، همچنین در ادامه آن همان ستون‌های عمودی و افقی، در پیوند با یکدیگر، معنای جدیدی، (مستقل از دو مفهوم ستون افقی و عمودی) ایجاد می‌کنند.

در همین رابطه با اینکه، اقبال و شریعتی، در چارچوب پروسس، «واسازی و بازسازی اسلام‌شناسی و فکر دینی در اسلام» خود و پاسخ به سوال سرّ انحطاط مسلمین از مسیر متفاوتی سیر کرده‌اند، هر چند، «نهج و متد» آن‌ها در عرصه



«واسازی و بازسازی اسلام‌شناسی تطبیقی»، متفاوت می‌باشد اما در تحلیل نهایی، (اگر از زاویه و منظر اسلام‌شناسی شریعتی، اسلام‌شناسی اقبال را واسازی و کالبد شکافی نمائیم) این «نهج و متد» متفاوت اقبال و شریعتی، در ساختمان اسلام بازسازی شده تطبیقی آن‌ها دارای «رابطه و پیوند جدولی» می‌باشند.

به همین دلیل است که، زمانی که ما از منظرگاه اسلام‌شناسی، اقبال و شریعتی، به واسازی یا کالبد شکافی، اسلام تطبیقی بازسازی شده‌ای، که امروز به ما به ارث رسیده است می‌پردازیم، بدون فهم این پیوند جدولی (بین دو اسلام‌شناسی تطبیقی شریعتی و اقبال) نمی‌توانیم به درک و فهم ساختاری این اسلام‌شناسی تطبیقی دست پیدا کنیم. زیرا بدون در نظر گرفتن منظومه معرفتی اقبال «اسلام‌شناسی تطبیقی ما، قابل تبیین فلسفی نیست»، آنچنانکه همین اسلام‌شناسی تطبیقی به ارث رسیده به ما، بدون منظومه معرفتی شریعتی، «قابل تبیین اجتماعی و انسانی و تاریخی» نمی‌باشد.

به عبارت دیگر، در غیبت اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی و منظومه معرفتی او کتاب گران‌سنگ و دوران‌ساز، «بازسازی فکر دینی در اسلام» اقبال تنها یک کتاب صرف کلامی می‌شود، اما همین کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» اقبال که به عنوان «مانیفست اسلام‌شناسی اقبال» می‌باشد، وقتی در کنار «اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی» قرار می‌گیرد، از آنجائیکه باعث می‌گردد تا اسلام‌شناسی کلامی اقبال در پیوند جدولی با اسلام‌شناسی تطبیقی تاریخی شریعتی، هویت تاریخی و اجتماعی و انسانی پیدا کند، همین هویت تاریخی کسب کرده از اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی، بستر ساز هویت دینامیکی اسلام‌شناسی کلامی و تطبیقی اقبال می‌گردد.

به عبارت دیگر این اسلام‌شناسی تطبیقی - تاریخی شریعتی است، که می‌تواند به اسلام‌شناسی تطبیقی - کلامی اقبال هویت دینامیکی ببخشد، چراکه «پیوند جدولی اسلام‌شناسی کلامی اقبال با اسلام‌شناسی تاریخی شریعتی»، باعث می‌گردد تا اسلام‌شناسی بازسازی شده تطبیقی اقبال، در کانتکس تاریخ و جامعه و انسان، هویت جاری و ساری و تاریخی و اجتماعی و انسانی و دینامیکی پیدا کند؛ و در ادامه آن به همین دلیل مبانی اسلام‌شناسی تطبیقی ما که محصول «پیوند جدولی دو اسلام‌شناسی کلامی اقبال و اسلام‌شناسی تاریخی شریعتی» می‌باشد، عبارتند از:

الف - تکیه بر «اجتهاد در اصول کلامی و فقهی و اخلاقی»، به جای محدود کردن و منحصر ساختن «اصل اجتهاد در حصار فروعات فقهی».

ب - انجام «واسازی و بازسازی مستمر اسلام تاریخی در چارچوب، بازفهمی و بازسازی»، سه اصل:

۱ - وحی.

۲ - جهان.

۳ - خود، به عنوان فوندانسیون اصلی ساختمان اسلام تطبیقی.

ج - تبیین اصل ختم نبوت پیامبر اسلام در چارچوب تولد عقل برهانی و استقرایی یا عقل نقاد خودبنیاد انسان توسط بعثت ۲۳ ساله پیامبر اسلام.

د - جایگزین کردن رویکرد بازسازی از منظرگاه برون دینی به جای رویکرد احیاگرانه از منظرگاه درون دینی.

ه - تعریف و تبیین اصل اجتهاد به عنوان سرپل پیوند بین دو اصل:

۱ - ابدیت.

۲ - تغییر.

و - تکیه بر سه اصل:

۱ - مساوات.

۲ - آزادی.

۳ - مسئولیت مشترک، در راستای جامعه‌سازی.

همچنین اعتقاد به سه اصل:

۱ - تعبیر روحانی از جهان.

۲ - آزادی روحانی فرد.

۳ - ایمان به وجود اصول اساسی ابدی و جهانی در عرصه فردسازی.

ز - بزرگترین انقلاب کلامی که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در عرصه کلامی اسلام ایجاد کرد این بود که، منهای اعتقاد به واسازی و بازسازی فکر دینی در اسلام، در چارچوب بازفهمی و واسازی و بازسازی کلامی وحی نبوی برای اولین بار در تاریخی کلام مسلمانان، وحی نبوی پیامبر اسلام را در کتاب «بازسازی فکر دینی»، به صورت تجربه دینی یا تجربه باطنی تبیین کرد. البته، پس از تبیین «وحی نبوی» در چارچوب «تجربه دینی» اقبال به تبیین، «تفاوت تجربه دینی نبوی پیامبر اسلام با تجربه باطنی و صوفیانه و عرفانی» می‌پردازد؛ و در همین رابطه است که اقبال در تبیین وحی به عنوان «یک پروسه وجودی»، در چارچوب «کل تکامل وجود» (که آخرین فرایند، این پروسه وحی پس از فرایندهای جماد و نبات و حیوان و انسان) فرایند وحی نبوی پیامبران ابراهیمی می‌باشد.

اقبال باز «وحی نبوی پیامبران ابراهیمی و در راس آن‌ها وحی نبوی پیامبر اسلام را - که همان قرآن می‌باشد - به صورت فرایندی نگاه می‌کند، نه به صورت فرآورده‌ای» که البته، این فرایند وحی نبوی پیامبر اسلام، از نظر اقبال بسترساز تکوین «عقل برهانی استقرایی در انسان» گردید و بدین ترتیب، اقبال، انقلابی بزرگ در منظومه وحی‌شناسی نبوی پیامبر اسلام در تاریخ علم کلام مسلمانان بوجود آورد.

اقبال با انقلاب در وحی‌شناسی نبوی، بسترساز بازتولید حیات علم کلام جدید در تاریخ مسلمانان شد، البته، انقلابی که اقبال در عرصه علم کلام مسلمانان، توسط، «بازفهمی وحی نبوی به عنوان یک تجربه دینی» (نه یک تجربه عرفانی و باطنی صوفیانه) کرد به این مرحله تمام نشد، چرا که در ادامه آن بود، که اقبال انقلاب بزرگتری انجام داد و آن اینکه اقبال، «بازفهمی، وحی نبوی پیامبر اسلام را در عرصه علم کلام بیش از هزار ساله مسلمانان، از فرایند آنتولوژیک وارد فرایند اپیستمولوژیک کرد» به این ترتیب که، تا قبل از اقبال، متکلمین مسلمان اعم از شیعه و سنی، مقوله وحی نبوی پیامبر اسلام را از منظر آنتولوژیک و درون دینی و استشهادی، مطالعه و تبیین و تعریف می‌کردند و با رویکرد آنتولوژیک یا وجودشناسی با وحی نبوی پیامبر اسلام برخورد می‌کردند و در این چارچوب، «پدیده خاص وحی نبوی پیامبر

اسلام» را در طول بیش از هزار سال به صورت یک امر مکانیکی از وجود پیامبر اسلام تبیین می‌کردند که توسط فرشته وحی یا جبرئیل، از بیرون از وجود و باطن پیامبر اسلام، به صورت یک پکیج به پیامبر اسلام منتقل شده است و پیامبر اسلام مانند یک بلندگو یا ضبط صوت یا رادیو، تنها وظیفه انتقال، کلام از جبرئیل به مردم داشته است.

به عبارت دیگر برای بیش از هزار سال متکلمین مسلمان جهت تبیین «وحی نبوی پیامبر اسلام» در چارچوب رویکرد آنتولوژیک، به «پدیده خاص وحی نبوی پیامبر اسلام» از منظری منفعلانه، به شخصیت پیامبر اسلام نگاه می‌کردند و نقش پیامبر اسلام در تکوین وحی نبوی یک نقش واسطه و سر پل انتقال مکانیکی می‌دانستند؛ و در «تکوین وحی نبوی» هیچگونه نقشی برای وجود خود پیامبر اسلام نه در مؤلفه، «عمودی و فردی معراج وجودی» و نه در مؤلفه «افقی و اجتماعی اسراء تاریخی» قائل نبودند، چراکه متکلمین مسلمان از قرن اول هجری تا زمان علامه محمد اقبال لاهوری و بعد معلم کبیرمان شریعتی، «پدیده خاص وحی نبوی پیامبر اسلام را تنها در کانتکس وجودشناسانه یا آنتولوژیک تبیین می‌کردند»؛ و به این ترتیب بود که، برای آن‌ها «وحی نبوی، عبارت بود از یک پکیج که از عالم غایب و آسمان‌ها و ناکجاآباد وجود، توسط جبرئیل به پیامبر اسلام منتقل شده است و پیامبر فقط موظف به انتقال آن از جبرئیل به مردم بوده است» اما اقبال و در ادامه او شریعتی در مبحث معراج و اسراء پیامبر اسلام پس از اینکه، «وحی نبوی را به صورت یک تجربه دینی و درونی پیامبر اسلام تبیین کردند، در ادامه آن انقلاب بزرگتری که در این رابطه به انجام رساندند و آن این بود که با تجربی دانستن وحی نبوی پیامبر اسلام در عرصه وحی‌شناسی یا بازشناسی یا واسازی و بازسازی وحی نبوی پیامبر اسلام، رویکرد وجودشناسانه وحی نبوی پیامبر اسلام را که مولود اعتقاد، به ذهن فلاسفه یونان و ارسطو و جهان‌شناختی دو ساحتی افلاطونی عرفای مسلمان بود - به رویکرد ایپستمولوژیک بدل کردند.»

البته «انقلاب استحاله وحی‌شناسی از رویکرد وجودشناسانه ارسطویی به رویکرد ایپستمولوژیک» توسط علامه محمد اقبال لاهوری و شریعتی، در چارچوب منظومه

معرفتی دکارت - کانت - پوپر که مبتنی بر آگاهی مجرد و انتزاعی می‌باشد انجام نگرفت، بلکه بالعکس در این رویکرد «وحی نبوی پیامبر اسلام در کانتکس پروسس تکامل وجود و هدفداری این پروسس، توسط معرفت برون دینی و اسازی و کالبد شکافی گردید»؛ و از اینجا بود که اقبال و شریعتی، پروژه وحی‌شناسی متکلمین مسلمان اعم از شیعه و سنی، از «فرایند احیاء» که تنها توسط، تبیین استشهادی (نه استدلالی) از طریق منابع درون دینی اعم از کتاب و سنت صورت می‌گرفت، با تکیه بر معرفت برون دینی و جمعی بشری، وارد «فرایند بازسازی» کردند؛ و از اینجا بود که، با تولد کتاب «بازسازی فکر دینی» اقبال و در ادامه آن «معراج و اسرای» شریعتی «پروژه بازسازی وحی نبوی پیامبر اسلام، جایگزین، پروژه احیاء قبلی متکلمین» گردید؛ و از این مرحله بود که، معرفت برون دینی و جمعی بشر که از نظر اقبال، معلول، تولد عقل برهانی و استقرائی بشریت - در دوران ۲۳ سال وحی نبوی پیامبر اسلام می‌باشد - جزء لاینفک فرایند اپیستمولوژی وحی‌شناسی نبوی پیامبر اسلام قرار گرفت.

بنابراین انقلابی که توسط علامه محمد اقبال لاهوری و در ادامه آن توسط شریعتی در عرصه وحی‌شناسی نبوی صورت گرفت:

اولاً برای اولین بار در تاریخ علم کلام مسلمانان، این انقلاب وحی‌شناسی نبوی باعث گردید تا، بازسازی و اسازی اسلام‌شناسی در گرو بازسازی و اسازی و بازفهمی، وحی‌شناسی نبوی بشود و بدون بازسازی و اسازی وحی نبوی امکان اسازی و بازسازی و بازفهمی اسلام‌شناسی وجود نداشته باشد و از اینجا بود که، «اسلام‌شناسی تطبیقی اقبال - شریعتی توسط بازشناسی و بازفهمی و اسازی و بازسازی وحی نبوی پیامبر اسلام از دل اسلام دگماتیسم و جزمی زایش کرد»، چراکه از نظر اقبال و شریعتی، عامل اصلی تکوین و دوام و استمرار رویکرد، هزار ساله دگماتیسم و جزمی‌گرایی به اسلام، «رویکرد مکانیکی و آنتولوژیکی به وحی نبوی پیامبر اسلام» بوده است؛ لذا، اقبال و شریعتی معتقد بودند که، «تا زمانی که ما نتوانیم رویکرد آنتولوژیکی و مکانیکی به وحی نبوی پیامبر اسلام را توسط احیای دوباره علم کلام تصحیح بکنیم، امکان زایش و تولد اسلام بازسازی‌شده تطبیقی وجود



ندارد» (آنچنانکه تولد اسلام انطباقی عصر جدید، از دل «اسلام دگماتیسم و جزمی هزار ساله، فقهاتی و روایتی و ولایتی و شفاعتی و مداحی‌گری» باز ریشه در همین بازنگری در رویکرد وحی‌شناسی وحی نبوی پیامبر اسلام داشته است).

به این ترتیب که آبخور معرفت‌شناسانه اسلام دگماتیسم و جزمی هزار ساله مسلمانان از قرن اول هجری تا به امروز همان رویکرد مکانیکی و آنتولوژیکی وحی نبوی بوده است، زیرا «زمانیکه بین وجود پیامبر اسلام و سرچشمه تکوین وحی فاصله مکانیکی و فیزیکی بوجود آوردیم و در چارچوب جهان‌شناسی افلاطونی آبخور تکوین وحی از وجود پیامبر اسلام به عالم قدسی یا مثل افلاطونی انتقال دادیم و برای پیامبر اسلام در این رابطه نقشی منفعلانه قائل شدیم، این نقش منفعلانه به عرصه بازفهمی خود وحی نبوی و اسلام‌شناسی تاریخی نیز منتقل می‌گردد»، در نتیجه، علاوه بر اینکه دیگر زبان قرآن و زبان وحی نبوی پیامبر اسلام را یک زبان ظاهری ارزیابی می‌کنیم، خود متن را هم غیر قابل تاویل و تفسیر خواهیم دانست؛ و از اینجا است که برای فهم متن (کتاب و سنت) راهی غیر از این نخواهیم داشت، به جز اینکه، «به روایات پناه ببریم» و همین رویکرد باعث می‌گردد تا «اسلام روایتی، اسلام فقهاتی، اسلام ولایتی، اسلام شفاعتی و اسلام مداحی‌گری و غیره که همه چهره‌های همان اسلام دگماتیسم و جزمی می‌باشند، «جایگزین اسلام تطبیقی و اسلام تاریخی پیامبر اسلام بشوند».

باری، برعکس پروسه اسلام دگماتیسم و جزمی هزار ساله فقهاتی و روایتی و ولایتی و شفاعتی، از زمان علامه محمد اقبال لاهوری و ادامه آن شریعتی تا به امروز، به علت اینکه وحی‌شناسی نبوی پیامبر اسلام از فرایند آنتولوژیکی قبلی وارد فرایند اپیستمولوژیکی شد، وحی‌شناسی نبوی پیامبر اسلام در کانتکس تجربه دینی و تجربه نبوی و باطنی و درونی خود پیامبر اسلام به صورت دو فرایند «معراجی یا عمودی» و «اسرائی یا افقی» تبیین گردید؛ و از اینجا بود که، اسلام بازسازی شده تطبیقی از دل اسلامی تاریخی و اسلام جزمی، دگماتیسم فقهاتی، روایتی، ولایتی، شفاعتی و مداحی‌گری متولد گردید، چراکه از زمانیکه توسط اقبال و بعد شریعتی وحی نبوی پیامبر اسلام به صورت تجربه درونی و باطنی و معراجی و اسرائی تبیین

گردید با کنار رفتن رویکرد مکانیکی و آنتولوژیکی و پکیجی به وحی‌شناسی نبوی پیامبر اسلام، جهان‌شناسی متافیزیک و دو ساحتی و ثنوی افلاطونی هم به آخرین ایستگاه خود در تاریخ علم کلام جدید مسلمانان رسید.

در نتیجه، از این مرحله وحی نبوی پیامبر اسلام، به عنوان یک مقوله انتزاعی و متافیزیکی، توسط اقبال و شریعتی، از آسمان به زمین آمد و در بستر جامعه و انسان و تاریخ سیلان پیدا کرد. که خروجی نهایی این امر زایش اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی تا به امروز می‌باشد. به هر حال، بن مایه اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی، اپیستمولوژیک شدن معرفت دینی یا وحی نبوی پیامبر اسلام توسط تجربه دینی و تجربه نبوی یا به قول شریعتی توسط «معراج و اسراء» وجودی پیامبر اسلام می‌باشد که برعکس اسلام انطباقی (دهه‌های ۲۰ و ۳۰ و ۴۰ و تا امروز) می‌باشد که توسط تز «راه بشر و راه انبیاء» مرحوم بازرگان و در ادامه آن شهید مهندس محمد حنیف‌نژاد در جامعه ایران تکوین پیدا کرده است، به این ترتیب که در تز «راه انبیاء و راه بشر» بازرگان - حنیف‌نژاد، وحی نبوی پیامبر اسلام به صورت معرفت دینی از معرفت بشری جدا شد و همین جدائی بین معرفت بشری و معرفت دینی در تز راه انبیاء - راه بشر، بازرگان - حنیف‌نژاد باعث گردید تا در عرصه اپیستمولوژی، راه بشر بر راه انبیاء توفیق عملی و عینی و علمی پیدا کند.

در نتیجه از اینجا بود که اسلام انطباقی در جامعه ایران متولد شد. به عبارت دیگر، گرچه در اسلام دگماتیسم و جزمی مانند اسلام انطباقی بازرگان - حنیف‌نژاد، راه بشر و راه انبیاء از هم جدا بودند، اما تفاوت در این دو رویکرد که، آبشخور تکوین دو اسلام‌شناسی متضاد و متباین شد، در این است که در اسلام‌شناسی جزمی و دگماتیسم این راه انبیاء یا وحی مکانیکی و آنتولوژیکی و پکیجی است که بر راه بشر یا معرفت بشری سلطه پیدا می‌کند در صورتی که در اسلام انطباقی بازرگان و حنیف‌نژاد، این راه بشر یا معرفت بشری است که در عرصه عینی و تاریخی و عملی بر معرفت دینی یا راه انبیاء توافق پیدا می‌کند، آنچنانکه برعکس دو اسلام‌شناسی دگماتیسم یا جزمی و اسلام‌شناسی انطباقی، در اسلام‌شناسی تطبیقی اقبال و شریعتی، گرچه راه بشر و راه انبیاء در عرصه نسب‌شناسی تاریخی و معرفتی از هم تفکیک می‌شوند،



ولی به علت اینکه از نظر اقبال و شریعتی، آبشخور اولیه دو معرفت بشری و معرفت دینی، پروسس وحی نبوی پیامبران ابراهیمی و در راس آن‌ها پیامبر اسلام می‌باشد که بسترساز تولد عقل برهانی استقرایی در بشر گردید، در نتیجه این دو معرفت در عرصه تاریخی نه تنها از هم جدا نمی‌باشند بلکه در پیوند تنگاتنگ با یکدیگر قرار دارند.

عقل و حس را سوی بی‌سوره کجاست	این نجوم و طب وحی انبیاست
جز پذیرای فن و محتاج نیست	عقل جزوی عقل استخراج نیست
لیک صاحب وحی تعلیمش دهد	قابل تعلیم و فهمست این خرد
اول او لیک عقل آن را می‌فزود	جمله حرفتها یقین از وحی بود
ناند او آموختن بی اوستا	هیچ حرفت را ببین کین عقل ما
هیچ پیشه رام بی استا نشد	گرچه اندر فکر موی اشکاف بد
پیشه‌ای بی‌اوستا حاصل شدی	دانش پیشه از این عقل ار بدی
کی ز فکر و حيله و اندیشه بود	کندن گوری که کمتر پیشه بود
که نهادی بر سر او هابیل را	گر بدی این فهم مر قابیل را
این به خون و خاک در آغشته را	که کجا غائب کنم این کشته را
بر گرفته تیز می‌آمد چنان	دید زاغی زاغ مرده در دهان
از پی تعلیم او را گور کن	از هوا زیر آمد و شد او به فن
زود زاغ مرده را در گور کرد	پس به چنگال از زمین انگیخت گرد
زاغ از الهام حق بد علمناک	دفن کردش پس بپودش به خاک
که بود زاغی زمن افزون به فن	گفت قابیل اه شه بر عقل من
عقل جزوی می‌کند هر سو نظر	عقل کل را گفت ما زاغ البصر
عقل زاغ استاد گور مردگان	عقل ما زاغ است نور جاودان

مولوی - مثنوی - دفتر چهارم - چاپ نیکلسون - ص ۶۸۶ - س ۱۵ به بعد - ابیات ۱۳۰۵ تا ۱۳۲۱

بنابراین تفاوت سه اسلام دگماتیسم یا جزمی و اسلام انطباقی و اسلام تطبیقی در



عرصه منظومه معرفت‌شناسی وحی نبوی پیامبر اسلام، در این است که، هر سه اسلام‌شناسی راه بشر و راه انبیاء را در چارچوب کالبد شکافی تاریخی از هم جدا می‌کنند، اما در تبیین رابطه بین دو مؤلفه راه انبیاء و راه بشر به سه داوری مختلف می‌رسند. آنچنانکه، در اسلام‌شناسی دگماتیسم، تحت تاثیر رویکرد، ذهن آینه‌ای ارسطویی و جهان‌شناسی دو ساحتی و ثنوی افلاطونی، راه انبیاء یا وحی نبوی را به صورت آنتولوژیکی و مکانیکی و پکیجی تبیین می‌کنند و هیچگونه پیوندی بین دو مؤلفه راه انبیاء یا وحی نبوی و راه بشر یا معرفت بشری قائل نمی‌شوند و این دو راه را بیگانه و متضاد و مخالف از هم می‌دانند که خروجی نهایی این داوری آن می‌شود که طرفداران این رویکرد، برای فهم معرفت دینی یا وحی نبوی تنها به روایات تکیه کنند.

اما برعکس، اسلام دگماتیسم یا اسلام فقهاتی، روایتی، ولایتی، شفاعتی و مداحی‌گری، در اسلام انطباقی (از آنجائیکه هر چند در کالبد شکافی مانند اسلام دگماتیسم، راه بشر از راه انبیاء جدا می‌کنند و بین معرفت دینی و معرفت بشری دیوار چین ایجاد می‌کنند) اما، معتقدند که این دو مسیر جدا از هم، بالاخره در مرحله‌ای از تاریخ به یکدیگر می‌رسند. در نتیجه برای آن‌ها راهی جز این نمی‌ماند که در عصر مدرنیته و سیانتیسم به اولویت و سلطه راه بشر و معرفت بشری بر راه انبیاء و معرفت دینی انبیاء معتقد شوند، در صورتی که در اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی، قضیه کاملاً عکس اسلام‌شناسی دگماتیسم و انطباقی می‌باشد. به این ترتیب که هر چند هم اقبال و هم شریعتی در عرصه کالبد شکافی مانند اسلام‌شناسی دگماتیسم و اسلام‌شناسی انطباقی، معرفت دینی با معرفت بشری را از هم جدا می‌کنند، ولی با جایگزین کردن پروژه و اساسی و بازسازی به جای پروژه احیاء دینی، هم اقبال و هم شریعتی توسط تبیین رابطه دیالکتیکی و تاریخی بین معرفت بشری به صورت معرفت جمعی یا هویت جمعی و جاری با معرفت دینی، پیوند تاریخی و عینی و اجتماعی قائل می‌شوند، زیرا از نگاه اقبال و شریعتی، برعکس رویکرد کانت و دکارت و پوپر آگاهی صورت انتزاعی و مجرد ندارد، بلکه معرفت و آگاهی در انسان به صورت یک مقوله تاریخی و اجتماعی تکوین پیدا می‌کند و همین امر باعث می‌گردد تا در

این رویکرد، پیوندی ناگسستنی، به صورت تاریخی و اجتماعی بین معرفت دینی و معرفت بشری حاکم شود. آنچنانکه مطابق این رویکرد تطبیقی، در پروژه بازسازی اسلام شناسی، هم اقبال و هم شریعتی، بین معرفت برون دینی و معرفت درون دینی یا بین معرفت بشری و معرفت دینی یا بین راه بشر و راه انبیاء پیوند ایپستمولوژیک معتقد می‌شوند.

ثانیا در عرصه وحی‌شناسی، اقبال و شریعتی با استحالّه وحی‌شناسی مکانیکی، اسلام‌شناسی دگماتیسم یا جزمی، به وحی‌شناسی دینامیکی پدیده وحی نبوی پیامبران ابراهیمی و در راس آن‌ها پیامبر اسلام را از چارچوب جهان‌شناختی مُثلی افلاطونی خارج کردند و به شکل تجربه دینی و یا اگزیستانسی یا وجودی و یا باطنی تبیین و تعریف کردند. هر چند که هم اقبال و هم شریعتی پس از تفکیک کردن تجربه عرفانی اهل تصوف از تجربه دینی نبوی پیامبران ابراهیمی، با نفی و نقد تجربه عرفانی اهل تصوف، مهم‌ترین مشخصه تجربه عرفانی اهل تصوف، پیوند فلسفی این تجربه با جهان‌بینی ثنوی و مُثلی افلاطونی تبیین کردند برعکس تجربه دینی و نبوی پیامبران ابراهیمی و در راس آن‌ها پیامبر اسلام، که تجربه دینی آن‌ها هر چند دارای مکانیزمی اگزیستانسی و وجودی و باطنی می‌باشد، اما تفاوت عمده این تجربه اگزیستانسی پیامبران ابراهیمی با تجربه عرفانی اهل تصوف در این است که، آبخور فلسفی تجربه اگزیستانسی پیامبران ابراهیمی، جهان‌بینی توحیدی بر پایه وحدت:

۱ - دل و دماغ.

۲ - روح و بدن.

۳ - دنیا و آخرت.

۴ - درون و برون.

۵ - ذهن و عین.

۶ - طبیعت و ماوراء الطبیعت، می‌باشد.

لذا از اینجا بود که اقبال و در ادامه او شریعتی، برای اولین بار در تاریخ علم کلام مسلمانان اعم از شیعه و سنی، وحی نبوی پیامبر اسلام را به صورت یک تجربه درونی و آگزیستانسی تبیین کردند. البته ابتدا اقبال در دو فصل، «محک فلسفی تجلیات تجربه دینی» و «روح فرهنگ و تمدن اسلامی» کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام»، بُعد عمودی و فردی و آگزیستانسی تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام را تبیین کرد و در ادامه او، شریعتی در بحث «معراج و اسرای» پیامبر اسلام، پس از تفکیک کردن تجربه نبوی پیامبر اسلام در دو مؤلفه عمودی و افقی تحت لوای دو مؤلفه معراج و اسراء به تفکیک تجربه فردی و تجربه اجتماعی پیامبر اسلام پرداخت. به هر جهت، در این رابطه است، که شریعتی توانست پروژه وحی‌شناسی اقبال را به سر انجام خود تنوریک برساند.

بنابراین برای فهم پروسه وحی‌شناسی اقبال فهم «وحی‌شناسی نبوی، عمودی و افقی یا معراج و اسراء شریعتی امری ضروری می‌باشد» آنچنانکه، فهم وحی‌شناسی شریعتی در چارچوب معراج و اسراء پیامبر اسلام، بدون «فهم اجتهاد در اصول اقبال در عرصه وحی‌شناسی نبوی پیامبر اسلام غیر ممکن است.» البته هم اقبال و هم شریعتی، در کانتکس، «وحی‌شناسی نبوی پیامبر اسلام» با تفکیک وحی نبوی پیامبر اسلام از وحی عرفانی اهل تصوف، «این دو تجربه آگزیستانسی را به صورت زیرساختی از هم جدا کردند» چرا که ابتدا اقبال بین تجربه درونی انبیاء و تجربه باطنی صوفیه دیوار چین ایجاد کرد و در ادامه او شریعتی، در مبحث «معراج و اسراء پیامبر»، توانست برای اولین بار جنس تجربه نبوی پیامبر اسلام را از صورت معرفت دینی مجرد اقبال به عرصه انسانی و اجتماعی و تاریخی بگشاند، چراکه، شریعتی در مبحث، معراج و اسراء پیامبر اسلام تجربه درونی و نبوی پیامبر اسلام را به دو دسته تقسیم کرد:

۱ - دسته اول معراج یا تجربه آگزیستانسی و وجودی و عمودی پیامبر اسلام.

۲ - اسراء یا تجربه‌های افقی و اجتماعی و تاریخی پیامبر اسلام.

البته نکته قابل توجه در وحی‌شناسی معلم کبیرمان شریعتی، اینکه او «بین دو تجربه عمودی یا معراجی پیامبر اسلام و تجربه افقی یا اجتماعی و جامعه‌سازانه و تاریخی

پیامبر اسلام پیوند دیالکتیکی قائل شد» که مطابق رویکرد او، همین پیوند دیالکتیکی بین معراج و اسراء یا تجربه افقی و عمودی پیامبر، باعث می‌شود تا نتیجه‌گیری کنیم که، «در منظومه معرفتی شریعتی، وحی‌شناسی نبوی پیامبر اسلام به صورت فنومن و نومن کانتی قابل تبیین نمی‌باشد» تا مجبور شویم به صورت انتزاعی، «معرفت دینی را از خود دین جدا کنیم» و اینچنین داوری کنیم که، «معرفت دینی معلول فنومن‌های دینی است که قابل شناخت می‌باشند، آنچنانکه خود دین به صورت لوح محفوظ یا نومن‌ها در ناکجاآباد مثل افلاطونی قرار گرفته است و غیر قابل شناخت هم می‌باشند.» در این «وحی‌شناسی کانتی» نه تنها جایگاه نومن یا خود دین مشخص نیست، حتی در بحث عرضیات و جوهر دین هم مشخص نشد که، بالاخره آن جوهر دین که ذات دین هم می‌باشد کدام است؟

در این رابطه است که، وحی‌شناسی اقبال و شریعتی در چارچوب معرفت کانتی - پوپری قابل تبیین نمی‌باشد و به همین دلیل، «در وحی‌شناسی و دین‌شناسی و اسلام‌شناسی اقبال و شریعتی نومن دین از فنومن دین قابل تفکیک نیست» تا بتوانیم، بین نومن دین و فنومن دین دیوار چین ایجاد کنیم. البته علت اینکه در دیدگاه معرفت‌شناسی کانتی نومن از فنومن جدا می‌شود، آن است که، در این منظومه معرفتی، آگاهی و معرفت در هر شکل و صورت آن، صورتی انتزاعی و مجرد و کلی و عام دارد و همین مجرد بودن فکر و آگاهی و اندیشه در منظومه معرفتی کانتی - دکارتی - پوپری باعث می‌گردد، تا در این منظومه، در عالم ذهن و تخیل نومن از فنومن جدا بشود و در ادامه آن معتقد بشوند که نومن غیر قابل شناخت می‌باشد، آنچنانکه فنومن شناخت‌پذیر است؛ و مطابق این رویکرد، نومن لوح محفوظی می‌شود که در عالم مثل افلاطونی قرار می‌گیرد، که تنها فنومنی از آن نومن دین در اختیار ما قرار می‌گیرد.

طبیعی است که تبیین دین‌شناسی و معرفت دینی در چارچوب کانتی - دکارتی - پوپری، راهی جز این برای ما باقی نمی‌گذارد، جز اینکه داوری کنیم که بین دین و معرفت دینی خندقی پر نشدنی وجود دارد و تمامی معرفت‌های دینی از داعش تا خوارج و از امام علی تا عاشورا و اقبال و شریعتی به خاطر اینکه حظی از معرفت

دارند به صورت نسبی درست می‌باشند؛ و همه آن‌ها را، بخشی از فهم نومن غیر قابل شناخت که در لوح محفوظ و در عالم مُثُل افلاطونی قرار دارد تبیین نمائیم و آنچنان که برای جهان در چارچوب جهان‌بینی ثنوی افلاطونی دو ساحت، جهان مُثُل غیر قابل شناخت و ساحت جهان سایه قائل هستیم برای متن هم دو ساحت نومن یا ذات دین که غیر قابل شناخت و غیر قابل فهم حتی برای خود پیامبر هم است، (چراکه این رویکرد با عرفی خواندن زبان قرآن و با محدود کردن تکوین قرآن در چارچوب تجربه عرفانی پیامبر و با یکسان دانستن تجربه عرفانی تصوف و تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام حتی خود پیامبر را هم محروم از دستیابی به ذات دین می‌کند) و ساحت فنومن یا ساحت معرفت دینی قائل می‌شویم.

اما برعکس این رویکرد، در منظومه معرفتی اقبال و شریعتی از آنجائیکه، وحی به صورت یک پروسس تاریخی، از آغاز تکوین تا به امروز، جایگاه هدایت‌گری پروسس تکامل در فرایندهای مختلف خود اعم از جماد و نبات و انسان و در نهایت وحی نبوی پیامبران ابراهیمی و در راس آن‌ها پیامبر اسلام پیدا می‌کند در نتیجه، وحی از فرایند رویکرد آنتولوژیک هزار ساله گذشته، در رویکرد اقبال و شریعتی، وارد فرایند اپیستمولوژیک می‌شود. اما از آنجائیکه در رویکرد اقبال و شریعتی، مانند رویکرد فوق، پدیده وحی چه به معنای اعم آن و چه به صورت خاص آن، یعنی وحی نبوی، این معرفت هدایت‌گرانه پروسه تکامل، مانند معرفت کانتی و دکارتی و پوپری، به صورت انتزاعی و مجرد تبیین نمی‌شود، همچنین از آنجائیکه در رویکرد اقبال و شریعتی، در چارچوب جهان‌بینی توحیدی و وحدت طبیعت و ماوراء الطبیعت، عین و ذهن، روح و بدن، ایده و ماده، دنیا و آخرت، فرد و اجتماع، ذات دین و معرفت دین و غیره دیگر مانند رویکرد اول، وحی مانند معرفت ارسطویی و افلاطونی، صورت سایه‌ای در برابر ذات غیر قابل شناخت دین ندارد، بلکه برعکس در رویکرد اقبال و شریعتی به وحی، معرفت دینی از نگاه اقبال و شریعتی، صورت تاریخی و اجتماعی و کنکریت و مشخص دارد، نه مجرد و کلی و عام و انتزاعی کانتی - دکارتی - پوپری.

به عبارت دیگر، در رویکرد اقبال و شریعتی به وحی و معرفت به وحی، ذات دین

و معرفت به دین یکی بیشتر نیست، آنچنانکه جهان مُثل با جهان عینی یکی بیشتر نمی‌باشد و به همین دلیل است که، اقبال پروسس وحی نبوی پیامبران ابراهیمی، از ابراهیم تا پیامبر اسلام را دوران غریزه یا عصر کهن می‌خواند و از زمان تولد عقل برهانی استقرائی انسان یا همان عقل خودبنیاد نقاد، توسط وحی نبوی پیامبر اسلام را، دوران وحی نبوی یا عصر جدید تعریف می‌کند، چراکه، معتقد است که در دوران غریزه معرفتی بشر، به علت اینکه منبع معرفت انسان فقط خود وحی نبوی پیامبران ابراهیمی بوده است، این امر باعث می‌شد تا بشریت تا قبل از بعثت پیامبر اسلام در قرن هفتم میلادی، نتواند به معرفت بشری به موازات معرفت دینی دست پیدا کند و معرفت دینی همه معرفت بشر را شامل بشود؛ و به همین دلیل از نگاه اقبال، تنها در دوران ۲۳ ساله وحی نبوی پیامبر اسلام، به علت اینکه با چند منبعی شدن معرفت بشری و قرار گرفتن منابع تاریخ و طبیعت در کنار منبع وحی نبوی، قرآن معرفت بشری را در کنار معرفت دینی به رسمیت شناخت، عقل برهانی استقرائی بشر متولد شد؛ و همین تولد عقل برهانی استقرائی از دل وحی نبوی پیامبر اسلام از دیدگاه اقبال، بسترساز ختم نبوت پیامبر اسلام گردید؛ و به همین دلیل از نگاه اقبال و شریعتی، از بعد از رحلت پیامبر اسلام، «معرفت بشری و معرفت دینی در پیوند تطبیقی با یکدیگر به صورت مستمر در نهر تاریخ معرفت بشری جاری و ساری گردید»؛ و همین معرفت تطبیقی بشری - دینی اقبال و شریعتی است که با معرفت مجرد کانتی و دکارتی و پوپری متباین می‌باشد؛ و از این جا است که در دیسکورس اقبال و شریعتی، برعکس دیسکورس کانت و دکارت و پوپر، معرفت بشری و معرفت دینی، دیگر صورت انتزاعی و مجرد از تاریخ و جامعه و انسان و محیط ندارد و هر گونه معرفتی چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی در دیسکورس اقبال - شریعتی، صورت مشخص و کنکریت و اجتماعی و تاریخی دارد و تقسیم کردن آبخور آن، به دین و فهم دینی یا نومن دین و فنومن دین، امری غیر واقعی می‌باشد.

در مجموع، معرفت از نگاه اقبال و شریعتی، «فقط معرفت تاریخی و اجتماعی و انسانی به صورت فردی و جمعی می‌باشد که صورت هویت جمعی دارد و تفکیک

این معرفت به ذات دین و معرفت دینی و معرفت بشری غیر علمی می‌باشد؛ لذا در این رابطه است که، در منظومه معرفت‌شناسی اقبال و شریعتی، ما در جهان خارج هرگز با یک معرفت مجرد کانتی و دکارتی و پوپری روبرو نیستیم یعنی، در هر جا هر گونه معرفتی که وجود داشته باشد، چه معرفت بشری باشد و چه معرفت دینی، آن معرفت، علاوه بر اینکه دارای آبشخور تاریخی و اجتماعی می‌باشد، خود صورت و صبغه اجتماعی و تاریخی و انسانی دارد.

بنابراین، هر چند از منظر اقبال و شریعتی جنس وحی نبوی پیامبر اسلام، از جنس تجربه دینی می‌باشد، اما، این تجربه دینی با تجربه عرفانی اهل تصوف یکی نیست، چراکه معرفت عرفانی یک آبشخور باطنی مجرد از تاریخ و جامعه دارد و در زمان مجرد از جامعه و تاریخ جاری می‌شود. آنچنانکه دیدیم که مولوی، به محض اینکه احساس کرد که لشکر مغول قصد حمله به افغانستان و ایران فعلی دارد، بلخ را رها کرد و به روم رفت تا در سایه امنیت رومیان به تجربه باطنی خود بپردازد و لذا در بیش از ۳۶ هزار بیت شعری که بعد از فجایع مغول بر مسلمانان سروده است، نه در مثنوی و نه در دیوان شمس، حتی اشاره‌ای هم به آن همه جنایت و قساوتی که حرامیان مغول بر خلق‌های محروم منطقه نازل کردند، نمی‌کند، چراکه او در همان زمانی که خلق‌های محروم در زمین در زیر تیغ مغولان درو می‌شدند و شهر و روستاها، توسط این حرامیان زمین شخم زده می‌شدند، خود را پر کاهی می‌دانست که در مصاف تیز باد در آسمان‌ها قرار گرفته است و هرگز یارای فرود آمدن در زمین را ندارد.

اما برعکس وحی عرفانی اهل تصوف، وحی نبوی پیامبران ابراهیمی و در راس آن‌ها وحی نبوی پیامبر اسلام، آنچنان تاریخی و اجتماعی و انسانی است که با نام خدا آغاز می‌گردد و با نام ناس یا مردم پایان پیدا می‌کند و راه آسمان جز از طریق زمین نمی‌گذرد، آنچنانکه در این رابطه است که، (به طوری که در انجیل آمده است) زمانیکه یهودیان به حضرت عیسی‌ای مسیح انتقاد می‌کنند که چرا او با فاحشه‌ها و باج‌گیران و سربازان هم صحبت و هم سفره می‌شود؟ عیسی‌ای مسیح خطاب به آن‌ها می‌گوید، «مگر نه این است که من طبیب هستم و برای درمان بیمارهای بشر آمده‌ام،



چرا نباید با فاحشه‌ها و باج‌گیرها و سربازها هم سفره و هم صحبت شوم؟ خدای که من را به پیغمبری خودش انتخاب کرده است، بیش از آنکه نگاه کند که چه چیز وارد دهان ما می‌شود، نگاه می‌کند که چه چیز از دهان من خارج می‌گردد» و در پاسخ به فریسیان زمانیکه به او انتقاد کردند که، چرا در روز سبط کار می‌کند؟ او پاسخ می‌دهد که، «سبط برای انسان است، نه انسان برای سبط» و آن زمانیکه یاران عیسی از مزرعه‌ای عبور می‌کردند و گرسنه بودند وقتی آن‌ها انگور مزرعه را می‌خوردند، باز این فریسیان بر سر عیسی مسیح فریاد کشیدند که، چرا شریعت را زیر پا می‌گذارید؟ و عیسی در پاسخ به آن‌ها مانند گذشته گفت: «شریعت برای انسان است نه انسان برای شریعت. به عبارت دیگر عقیده برای انسانیت است نه انسانیت برای عقیده.»

پس، از نگاه اقبال و شریعتی وحی نبوی پیامبر اسلام که همان اسلام تاریخی می‌باشد «یک معرفت تاریخی و اجتماعی و انسانی است» آنچنانکه در کالبد شکافی این معرفت، جداسازی معرفت به صورت انتزاعی از تاریخ و جامعه و انسان ممکن نیست؛ لذا در این رابطه است که شریعتی در اسلام‌شناسی ارشاد آن زمانیکه می‌خواهد به تبیین و تدوین این معرفت دینی بپردازد، «از جامعه و تاریخ و انسان شروع می‌کند چراکه او در تمام آیات قرآن حتی یک آیه پیدا نمی‌کند تا در آن معرفت چه در شکل تصویری آن و چه در شکل تصدیقی به صورت انتزاعی و مجرد از انسان و جامعه و طبیعت و تاریخ مطرح شده باشد، تا مانند بازرگان پیر و بازنشسته معتقد گردد که، هدف بعثت انبیاء تنها آخرت و خدا می‌باشد؛ و باز در همین رابطه است که شریعتی، برعکس بازرگان پیر و بازنشسته، که هدف بعثت انبیاء را خدا و آخرت می‌داند، معتقد است که مطابق آموزش‌های قرآن، هدف بعثت انبیاء، رهانی مستضعفین و به امامت و وراثت رساندن مستضعفین بر زمین می‌باشد.»

ثالثاً اقبال و شریعتی در پروسه تدوین وحی نبوی پیامبر اسلام، به صورت «جدولی» حرکت می‌کردند. بطوریکه اقبال، در تدوین «جدولی وحی نبوی پیامبر اسلام ستون عمودی این جدول را کامل کرد» آنچنانکه شریعتی در راستای، «تدوین ستون افقی جدول وحی نبوی پیامبر اسلام اهتمام ورزید.» توضیح آنکه اقبال در کتاب

«بازسازی فکر دینی»، علاوه بر اینکه تلاش می‌کند تا نشان دهد که تنها روش و متدولوژی بازسازی اسلام و فکر دینی، بازفهمی و بازشناسی وحی نبوی پیامبر اسلام می‌باشد و بدون بازسازی و واسازی و بازفهمی وحی نبوی پیامبر اسلام امکان واسازی و بازسازی اسلام‌شناسی در این زمان وجود ندارد و علاوه بر اینکه تلاش می‌کند تا، وحی نبوی پیامبر اسلام را به صورت یک فرایند در پروسس تکامل وجود از آغاز تکوین هستی تا به امروز تعریف نماید و علاوه بر اینکه او می‌کوشد تا، «ختم نبوت پیامبر اسلام را در چارچوب تولد عقل برهانی استقرایی یا عقل خودبنیاد نقاد انسانی تبیین نماید» و علاوه بر اینکه او می‌کوشد تا، «توسط چند منبعی کردن معرفت بشری قرآن، فرایند وحی عقلانی را از وحی غریزه‌ای پیامبران ابراهیمی ماقبل پیامبر اسلام، جدا کند» و علاوه بر اینکه او می‌کوشد تا، «جنس وحی نبوی پیامبر اسلام را از جنس تجربه دینی تعریف کند نه جنس تجربه عرفانی اهل تصوف» و علاوه بر اینکه او می‌کوشد تا، «تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام را از تجربه باطنی و عرفانی اهل تصوف جدا کند» و علاوه بر اینکه او می‌کوشد تا، «توسط اجتهاد در اصول نه اجتهاد در فروع فقهی بستر این واسازی و بازسازی وحی نبوی پیامبر اسلام را فراهم کند» و علاوه بر اینکه او تلاش می‌کند تا، «معرفت دینی مولود تجربه دینی نبوی پیامبر اسلام را از جنس معرفت انتزاعی و مجرد دکارتی و کانتی و پوپری نداند و بین معرفت دینی محصول تجربه دینی پیامبر اسلام با معرفت مجرد کانتی - پوپری تمیز قائل شود» و علاوه بر اینکه او تلاش می‌کند تا، «برعکس رویکرد کانتی بین نومن دین و فنومن فهم دینی تمایزی قائل نشود» و علاوه بر اینکه او تلاش می‌کند تا، «گوهر دین را عقلانیت تاریخی و اجتماعی و انسانی بداند» و علاوه بر اینکه او می‌کوشد تا، «برای عقلانیت دینی محصول تجربه نبوی پیامبر اسلام هویت جمعی قائل بشود» و علاوه بر اینکه او سعی می‌کند تا، «در عرصه بازفهمی اسلام در چارچوب بازسازی دینی (نه احیاء دینی) توسط معرفت برون دینی به فهم دوباره اسلام و وحی نبوی و تجربه دینی پیامبر اسلام بپردازد» و علاوه بر اینکه او اهتمام می‌ورزد تا، «نشان دهد که گرچه دین از تجربه دینی پیامبر شروع می‌شود، ولی این تجربه دینی نه تنها صورت دفعی ندارد، بلکه به صورت یک پروسس ۲۳ ساله مکی (یا فردی) و مدنی (یا اجتماعی)

جاری و ساری می‌شود.»

به این ترتیب در عرصه معرفت‌شناسانه این تجربه دینی پیامبر اسلام، او معتقد است که، «ما حق نداریم بین دین و تجربه دینی تفکیکی قائل بشویم و بین دین تاریخی و دین تجربی پیامبر اسلام تمایزی به لحاظ معرفت‌شناسانه قائل بشویم» چراکه از نظر او، «بین تجربه دینی و معرفت دینی و ادب دینی در اشکال فقه و مناسک و اخلاق تمایزی وجود ندارد»، یعنی از نظر اقبال و شریعتی اگر تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام را فقط منحصر به تجربه دفعی پیامبر در غار حرا بکنیم و تمامی ۲۳ سال حیات مکی و مدنی پیامبر اسلام را جز تجربه نبوی پیامبر اسلام ندانیم، در آن صورت تفکیک دین از تجربه دینی و معرفت دینی و مناسک دینی و فقه دینی ممکن می‌شود.

به عبارت دیگر از نظر اقبال و شریعتی، همه این‌ها علاوه بر اینکه دین هستند، جزء تجربه دینی پیامبر اسلام هم می‌باشند، لذا در این رابطه است که اقبال و شریعتی به جای کالبد شکافی سه اشکوبه‌ای، «تجربه دینی» و «معرفت دینی» و «ادب دینی» معتقد به کالبد شکافی دو اشکوبه‌ای «ابدیت» و «تغییر» می‌باشند و باز در این رابطه است که آن‌ها معتقدند که، «فونکسیون دین پیوند بین ابدیت و تغیر می‌باشد» و علاوه بر اینکه آن‌ها تلاش می‌کنند تا، وحی اپیستمولوژیک اسلام تطبیقی را جایگزین وحی آنتولوژیک اسلام دکماتیسیم کنند و در کادر وحی اپیستمولوژیک تطبیقی، وحی دینامیک محصول تجربه آگزیستانسی پیامبر اسلام را جایگزین وحی مکانیکی برون وجودی پیامبر اسلام کنند، با همه این احوال، تمام تلاش اقبال و شریعتی بر آن است تا، معرفت دینی را در چارچوب تجربه دینی پیامبر اسلام تبیین نمایند.

به همین دلیل ما در تبیین تئوریک وحی نبوی پیامبر اسلام که، به صورت جدولی توسط اقبال و شریعتی انجام گرفته شده است برای اقبال «نقشی عمودی» قائل می‌شویم، چراکه شریعتی در تبیین این تئوری تمامی تلاشش بر این است که، برعکس اقبال که تلاش می‌کند تا «معرفت دینی یا اسلام‌شناسی را در چارچوب تجربه دینی پیامبر اسلام خلاصه کند، با اجتماعی و تاریخی کردن این معرفت دینی می‌کوشد، تا تجربه دینی پیامبر اسلام را از محدوده ۲۳ سال مکی و مدنی خارج کند و تا اینک این

تجربه را وسعت ببخشد» و توسط انسانی و تاریخی و اجتماعی کردن این تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام، در کانتکس پیوند تطبیقی بین معرفت دینی و معرفت بشری، اقدام به بازسازی فکر دینی یا اسلام‌شناسی تطبیقی خود بکند.

بنابراین، شریعتی در تدوین ستون افقی تبیین وحی نبوی پیامبر اسلام کوشید، تا عرفان کلاسیک صوفیانه که برای بیش از هزار سال، با بی‌مقدار دانستن دنیا و بی‌اختیار خواندن انسان و ذبح کردن عقلانیت انسان در پای عشق مجرد و انتزاعی افلاطونی، زنجیر بردگی عینی و ذهنی بر دست و پای و اراده و عقل انسانیت، آویزان کنند، مرزبندی ایدئولوژیک بکند، مرزبندی ایدئولوژیک که از اقبال توسط تکیه بر اراده شروع شده بود. به همین دلیل، شریعتی در چارچوب شعار «عرفان و برابری و آزادی» به تبیین عرفانی جدیدی پرداخت که در چارچوب فردی «کار و مبارزه و عبادت» و در کانتکس اجتماعی «عرفان - برابری - آزادی» معنی پیدا می‌کند.

در نتیجه، «عرفان اقبال و شریعتی» دیگر مانند «عرفان مولوی و حافظ و غزالی» عرفان صوفیانه مبتنی بر بی‌اختیاری انسان و بی‌مقداری دنیا و بی‌ارزشی عقلانیت انسان نیست، بلکه عرفانی است که علاوه بر اینکه اختیار و اراده و خودآگاهی و آفرینندگی انسان را جایگزین انسان بی‌اختیار و بی‌اراده مولوی و غزالی و حافظ می‌کند، «آخرت را محصول این دنیا می‌داند نه دنیا را محصول آخرت» و معتقد است که «کسی که در این دنیا کور باشد در آخرت هم کور خواهد بود» و «عقلانیت انسان را میوه‌ای تعریف می‌کند، که بشریت در پروسه وحی نبوی پیامبران ابراهیمی به خصوص در دوران ۲۳ ساله وحی نبوی پیامبر اسلام توسط چند منبعی کردن معرفت انسانی صاحب آن شده است.»

شریعتی در ادامه راه اقبال (آنچنانکه سیدجمال در مصر در واپسین دوران حیات سیاسی خود مدعی بود) معتقد است که، «تا زمانیکه تحولی ساختاری در عرفان کلاسیک مولوی و غزالی و حافظ تا به امروز ایجاد نشود و اراده و عقلانیت و اولویت دنیا بر آخرت برای مسلمانان مطرح نشود آفت اسلام صوفیانه کمتر از اسلام دگماتیسم (فقه‌نتی و روایتی و ولایتی و شفاعتی و مداحی‌گری) نخواهد بود.»

از نظر شریعتی در ادامه راه اقبال، نیاز مسلمان به عرفان مدرن و عرفان غیر صوفیانه توسط مبارزه با عرفان صوفیانه غزالی و مولوی و حافظ و استحاله عرفان کلاسیک، نه به خاطر رازدانی شدن جهان مدرن، (آنچنانکه ماکس وبر می‌گوید) نسبت به جهان رازآلود گذشته است بلکه بالعکس، (در ادامه راه اقبال و سیدجمال و ابن خلدون) شریعتی و اقبال به این خاطر معتقد به مبارزه با عرفان کلاسیک غزالی و مولوی و حافظ هستند، زیرا عرفان صوفیانه غزالی و مولوی و حافظ را نفی کننده قدرت اختیار و اراده و آفرینندگی و عقلانیت انسان می‌دانند.

به این ترتیب، عرفان شریعتی و اقبال عرفان اختیار و اراده و آفرینندگی و کار و مبارزه می‌باشد یا به عبارت دیگر، عرفان شریعتی و اقبال، عرفان تکریم عقلانیت انسان و تکریم دنیا و تکریم اختیار و تکریم مسئولیت اجتماعی است.

همچنین عرفان شریعتی و اقبال عرفان آگزیستانسی انسان در چارچوب «توحید دنیا و آخرت» یا «توحید دل و دماغ» و یا «توحید ایده و ماده» و یا «توحید ذهن و عین» و یا «توحید فرد و اجتماع» و یا «توحید روح و بدن» و یا «توحید طبیعت و ماوراء الطبیعت» می‌باشد.

عرفان اقبال و شریعتی، برعکس عرفان کلاسیک غزالی و مولوی و حافظ که در چهارچوب جهان‌شناختی و جهان‌بینی دو ساحتی افلاطونی استوار می‌باشند و مسئولیت اجتماعی انسان را در پای کشتن نفسانی انسان ذبح می‌کنند، عرفانی است که به مبارزه اجتماعی همان اندازه ارزش می‌دهد که برای عبادت و کار ارزش قائل است.

عرفان شریعتی و اقبال، برعکس عرفان کلاسیک غزالی و حافظ و مولوی نه تنها معتقد به کشتن نفس نیست بلکه به تاسی از قرآن نفس انسان را توسط پرورش و تزکیه و تعلیم عامل تکامل وجودی و آگزیستانسی انسان می‌دانند.

عرفان شریعتی و اقبال، برعکس عرفان کلاسیک مولوی و غزالی و حافظ، که بر متافیزیک ستبر افلاطونی استوار می‌باشند بر توحید وجودی استوار هستند.

مبنای عرفان شریعتی و اقبال، برعکس عرفان مولوی و غزالی و حافظ که بر جهان

دو ساحتی افلاطونی استوار بودند، بر جهان تک ساحتی و توحیدی استوار می‌باشد، که بر سه پایه «حقیقت و خیر و زیبایی»، استوار می‌باشد.

عرفان شریعتی و اقبال برعکس عرفان کلاسیک مولوی و غزالی و حافظ که، بر جدائی انسان از عالم مثال افلاطونی استوار می‌باشد، بر تنهائی اگزیستانسی و وجودی انسان استوار می‌باشند و لذا در این رابطه است که، در عرفان اقبال و شریعتی تنهائی اگزیستانسی و وجودی جایگزین جدائی انسان از عالم مُثَل افلاطونی عرفان مولوی و غزالی و حافظ می‌شود.

عرفان شریعتی و اقبال برعکس عرفان غزالی و مولوی و حافظ عرفانی نیست که بر تجربه عرفانی منفک از تجربه دینی استوار باشد، بلکه برعکس عرفان کلاسیک گذشته، عرفان شریعتی و اقبال عرفانی است که در چارچوب همان تجربه دینی حاصل می‌شود، تجربه دینی که برعکس تجربه عرفانی، برای اجتماع همان اندازه ارزش قائل است که برای فرد ارزش قائل می‌شود و به دل همان اندازه بهاء می‌دهد که برای دماغ ارزش قائل است، نه نفس را در پای دل ذبح می‌کند و نه عقل خودبنیاد انسان را در برابر معبد عشق سر می‌برد، راه خدا از راه مردم جدا نیست، آنچنانکه راه آخرت از راه دنیا جدا نمی‌باشد، به نان و آزادی و فرهنگ همان اندازه بهاء می‌دهد که به دوست داشتن و عشق ورزیدن و پرستیدن بهاء می‌دهد و به همین دلیل، تجربه عرفان اقبال و شریعتی در کانتکس تجربه دینی بر سه پایه «عرفان و مذهب و هنر» استوار می‌شود، آنچنانکه برعکس عرفان کلاسیک مولوی و غزالی در عرفان شریعتی و اقبال نه مذهب در پای عرفان ذبح می‌شود و نه هنر در پای مذهب قربانی می‌گردد، به عبادت همان اندازه ارزش می‌دهد که برای کار اقتصادی و مبارزه اجتماعی ارزش قائل است.

عرفان شریعتی و اقبال، برای عرفان اگزیستانسی و وجودی همان ارزشی قائل است، که برای آزادی سیاسی و برابری اقتصادی در جامعه ارزش قائل می‌شود؛ و بدین ترتیب است که، عرفان شریعتی و اقبال بر سه پایه «عدالت و انسانیت و پرستش» یا «کار و مبارزه و عبادت» استوار می‌شود.

عرفان اقبال و شریعتی برعکس عرفان کلاسیک غزالی و مولوی و حافظ که در

چارچوب کلام اشعری‌گری، اراده و عقلانیت و مسئولیت انسانی را نفی می‌کنند، بر سه پایه «اجتهاد و هجرت و امر به معروف» استوار می‌باشند که باعث می‌گردد تا فرد را در عرصه حرکت تغییرسازانه اجتماعی بسازد، نه در گوشه عزلت بریده از جمع و جماعت.

در عرفان شریعتی و اقبال انسان امروز از دو چیز رنج می‌برد:

۱ - رنج اقتصادی و سیاسی.

۲ - رنج هستی، لذا آنچنانکه در این عرفان، رنج اقتصادی و سیاسی با آزادی و برابری حل می‌شود، رنج هستی با عرفان علاج پذیر می‌باشد.

در عرفان سه پایه‌ای اقبال و شریعتی، «حقیقت به وسیله علم» و «خیر به وسیله اخلاق» و «زیبائی به وسیله هنر و عرفان و مذهب» حاصل می‌شود.

در تجربه عرفانی و تجربه دینی شریعتی و اقبال برعکس عرفان کلاسیک مولوی و غزالی و حافظ، نیایش و دعا خود یک تجربه عرفانی و تجربه دینی می‌باشد که بدون آن امکان پیوند بین دو بی‌نهایت جهت اعتلاء وجودی نیست.

عرفان شریعتی و اقبال برعکس عرفان کلاسیک، عرفان مرید و مرادی نیست، بلکه عرفان اراده و خودآگاهی و انتخاب است.

عرفان اقبال و شریعتی، برعکس عرفان کلاسیک افلاطون زده، دنیا را زندان نمی‌داند تا با کشتن نفس بخواهد در این زندان حفره ایجاد کند، بلکه بالعکس معتقد است که راه آسمان جز از طریق زمین نمی‌گذرد و برای رهائی و رستگاری انسان در همین دنیا باید تلاش بکنیم.

اگرچه از زمان سیدجمال پیشگامان معتقد به رهائی و رستگاری جوامع مسلمان به علت تصوف‌زدگی این جوامع همگی معتقد به عبور از عرفان کلاسیک شده بودند و تصوف نهادینه شده از قرن دوم هجری تا به امروز، مولود عرفان کلاسیک نهادینه شده می‌دانستند، با همه این احوال، روش‌ها و مکانیزم‌های این پیشگامان، در طول بیش از ۱۵۰ سال که از عمر نهضت ضد تصوف‌گرایی و ضد عرفان کلاسیک

و سنتی می‌گذرد متفاوت بوده است، (بطوریکه از خود سیدجمال که پیشقراول این نهضت بود و می‌کوشید تا با تکیه بر فلسفه یونانی و پر رنگ کردن عقلانیت فلسفی یونانی به مقابله با عرفان کلاسیک و سنتی برود، تا در جامعه خودمان که مرحوم بازرگان تلاش می‌کرد تا با تکیه بر اهمیت کار و نظم و انضباط و علم سیانس مغرب زمین، به جنگ عرفان کلاسیک و سنتی برود این تفاوت‌ها به وضوح مشهود می‌باشد) اما نباید فراموش کنیم که، به موازات مبارزه پیشقراولان رهائی‌بخش جوامع مسلمان جهت مقابله با تصوف‌زدگی و عرفان کلاسیک و سنتی جوامع سرمایه‌داری مغرب زمین جهت بسترسازی حضور استعمارگرانه خود در کشورهای مسلمان در راستای تامین بازار و مواد اولیه ارزان و نیروی کار رقابتی، تلاش می‌کردند تا، به رشد تصوف‌زدگی در جوامع مسلمان دامن بزنند.

آنچنانکه در این رابطه بود که، در جامعه خودمان شاهد بودیم که از بعد از شهریور ۲۰ که با تبعید رضاخان فضای باز سیاسی پس از ۲۰ سال اختناق پهلوی اول ایجاد شد، از آنجائیکه به موازات باز شدن فضای سیاسی حرکت‌های آگاهی‌بخش و ضد تصوف‌گرایانه در جامعه ایران به صورت‌های مختلف تکوین پیدا کرد، امپریالیسم فرانسه، توسط هانری کربن مشاور فرهنگی سفارت فرانسه در تهران با تکوین محفل و با حمایت سیدحسین نصر وابسته دربار پهلوی کوشیدند تا توسط تبلیغ و ترویج اسلام صوفیانه به گسترش اسلام صوفیانه در جامعه ایران دامن بزنند. بنابراین در همین رابطه بود که، برای اقبال و در ادامه آن برای شریعتی، جهت رهائی جوامع مسلمان عبور از عرفان کلاسیک و عرفان سنتی به عنوان یک نیاز عمده مطرح می‌باشد و در همین رابطه بود که، هر دو آن‌ها در راستای نجات جوامع مسلمین از تصوف‌زدگی کوشیدند تا در بازسازی اسلام خود مکانیزم عبور از عرفان کلاسیک و سنتی در دستور کار خود قرار دهند.

البته وجه مشترک راه اقبال و راه شریعتی جهت عبور از عرفان کلاسیک و عرفان سنتی این بود که بر عکس سیدجمال آن‌ها معتقد به نفی کلی عرفان به معنای اعم کلمه توسط جایگزینی فلسفه یونانی نبودند، بلکه بالعکس هم اقبال و هم شریعتی معتقد به جایگزین کردن عرفان اگزیستانسی و وجودی قرآن به جای عرفان افلاطونی

مولوی و حافظ و غزالی بودند؛ لذا در این رابطه بود که اقبال توسط جایگزین کردن تجربه دینی، به جای تجربه عرفانی در کتاب «بازسازی فکر دینی» به جنگ عرفان کلاسیک مولوی و حافظ و غزالی رفت اما شریعتی توسط طرح جهان بینی توحید در عرصه وحدت روح و بدن، فرد و جامعه، عین و ذهن، دل و دماغ، ایده و ماده، دنیا و آخرت و طبیعت و ماوراء الطبیعت، به جنگ جهان بینی دو ساحتی و ثنویت وجودی افلاطونی رفت تا توسط آن بتواند، بن مایه فلسفی جهان بینی افلاطونی عرفان کلاسیک مولوی و حافظ و غزالی را سترون و عقیم کند و شرایط جهت، جایگزین کردن عرفان آگزیستانسی قرآن به جای عرفان افلاطونی مولوی و حافظ و غزالی فراهم نماید و به همین دلیل بود که شریعتی در اسلام شناسی درس ۱۹ عرفان کلاسیک مولوی را برای جوامع مسلمین به عنوان یک سم مهلک و خطرناک تعریف کرد.

رابعا بن مایه پروژه مشترک اقبال و شریعتی در تدوین عرفان مدرن، در چارچوب «واسازی و بازسازی و بازخوانی اسلام شناسی تطبیقی و تفکر دینی در اسلام تطبیقی، بر پایه، تبیین رابطه وحی نبوی پیامبر اسلام با عقل برهانی و استقرایی یا عقل خودبنیاد انسان استوار می باشد.» به این ترتیب که از قرن ۱۷ میلادی که، دکارت فیلسوف فرانسوی با شعار «من می اندیشم پس من هستم» به جنگ منظومه معرفتی ارسطویی، که برعکس دکارت معتقد بود که «من هستم پس من می اندیشم» رفت. دکارت، رویکرد اپیستمولوژی را جایگزین رویکرد آنتولوژیک ارسطویی کرد، چرا که دکارت، با این شعار معتقد «به تقدم اندیشه بر هستی من انسانی»، شد که برعکس رویکرد ارسطویی که در چارچوب ذهن آینه ای انسان، «معرفت را مطابقت ذهن با عین» تعریف می کرد، دکارت و در ادامه او کانت، «معرفت را مطابقت عین با ذهن» تعریف کرد.

به عبارت دیگر دکارت و کانت برعکس ارسطو که، «در چارچوب رویکرد آنتولوژیک یا وجودشناسانه خود معتقد بود که اول باید عین یا بیرون را بشناسیم و بعد باید به شناخت ذهن انسان دست پیدا کنیم» دکارت و کانت معتقد شدند که، «اول باید ذهن انسان را بشناسیم بعد باید در چارچوب ذهن انسان به معرفت جهان بیرون

دست پیدا کنیم» و در این رابطه بود که، از بعد از انقلاب کپرنیکی دکارت و کانت، توسط جابجایی ذهن و عین، موضوع مهمی که در عرصه معرفت‌شناسی مغرب زمین مطرح گردید، عقل مستقل از وحی بود و همین عقل مستقل از وحی دکارت و کانت بود که، گرچه مدت ۳۰۰ سال بر دیسکورس فلسفی مغرب زمین در مبارزه با اسکولاستیک و حاکمیت کلیسا حاکم بود و در این رابطه توانست، در مغرب زمین کلیسا را توسط این شعار وادار به عقب نشینی کند، با همه این احوال اقبال و بعد از او شریعتی به این حقیقت واقف شدند که، گرچه شعار «عقل مستقل از وحی» دکارت و کانت در طول ۳۰۰ سال توانست برای مغرب زمین باعث دستاوردهای مثبتی بشود و توسط این شعار کلیسا را جهت حاکمیت هزار ساله بر اندیشه مغرب زمین وادار به عقب‌نشینی سازد، اما شعار «عقل مستقل از وحی» دکارت و کانت نمی‌تواند در جوامع مسلمین، دارای دستاورد مثبتی بشود، چراکه رابطه قرآن و وحی نبوی پیامبر اسلام با عقل خودبنیاد انسان یا به قول اقبال عقل برهانی استقرایی، با آنچه که فلسفه یونانی یا اسکولاستیک در مغرب زمین تشویق و تبلیغ می‌کرد کاملاً متفاوت می‌باشد.

بدین ترتیب است که، اقبال در سرلوحه کار خود در امر بازسازی فکر دینی در اسلام، «موضوع تکوین عقل برهانی استقرایی در چارچوب وحی نبوی پیامبر اسلام قرار داد»؛ و مطابق این رویکرد است که تمام تلاش اقبال در فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام بر آن است که، «علاوه بر نفی عقل مستقل از وحی دکارت و کانت تبیین نماید که اصلاً عقل برهانی استقرائی میوه و محصول تجربه نبوی پیامبر اسلام بوده است.» یعنی، از نظر اقبال عامل تکوین عقل برهانی استقرایی در بشر خروج بشریت از مرحله تک منبعی معرفت‌شناسی دوران انبیاء ابراهیمی ماقبل اسلام می‌باشد، که بشر تنها توسط منبع وحی که اقبال با فرایند غریزی از آن یاد می‌کند، می‌اندیشید و منهای منبع وحی هیچگونه منبع دیگری جهت معرفت نمی‌شناخت.

طبیعی بود که در کانتکس چنین رویکردی به معرفت شعار عقل مستقل از وحی دکارت و کانت می‌توانست «بسترساز تولد عقل خودبنیاد انسان در مغرب زمین بشود.» اما موضوع مهمتر از این که اقبال در این رابطه مطرح می‌کند اینکه،



«انقلاب بزرگی که پیامبر اسلام توسط قرآن و وحی نبوی در بشریت ایجاد کرد آن بود که با چند منبعی کردن معرفت بشر و قرار دادن طبیعت و تاریخ در کنار منبع وحی، بسترساز تولد عقل برهانی استقرایی در بشریت گردید» به عبارت دیگر، «اقبال نه تنها معتقد به شعار عقل مستقل از وحی دکارت و کانت نبود، بلکه بالعکس عقیده داشت که، خود عقل برهانی استقرایی بشر مولود وحی نبوی پیامبر اسلام است.»

هر چند که اقبال عقیده دارد که با تولد عقل برهانی استقرایی بشر توسط چند منبعی شدن معرفت انسان به وسیله وحی نبوی، وارد فرایند جدیدی از حیات و تکامل گردید، که این فرایند همان وداع انسانیت با فرایند قبل یعنی دوران غریزه می‌باشد و مشخصه اصلی این فرایند اینکه عقل برهانی استقرایی مولود وحی نبوی پیامبر اسلام است و در چارچوب منابع معرفتی مشخص شده توسط قرآن عقل انسان حرکتی خود اتکا در جهت هدایت‌گری دارد با همه این‌ها از نظر اقبال همین عقل برهانی استقرایی بشر، «بسترساز ختمیت نبوت پیامبر اسلام گردید» بنابراین از نظر اقبال و بعداً شریعتی، «جوهر وحی نبوی پیامبر اسلام تکوین و رشد عقل برهانی و استقرایی بشر می‌باشد» که البته از دیدگاه اقبال و شریعتی پیامبر اسلام منهای اینکه توسط نجات عقلانیت انسان از تک منبع وحی انبیاء ابراهیمی ماقبل خود همراه با چند منبعی کردن معرفت، شرایط جهت تکوین عقل برهانی استقرایی بشر فراهم کرد جهت نجات این عقل برهانی استقرایی از آفت فلسفه‌های یونانی و اندیشه ارسطویی که زنجیری بر دست و پای این عقل برهان استقرایی بود، کوشش بلیغ کرد.

در همین رابطه است که هم اقبال و هم شریعتی جهت نجات این عقل برهانی استقرایی انسان مبارزه‌ای مستمر با فلسفه یونانی و منطق ارسطویی داشته‌اند و تمام قد تلاش می‌کردند تا پیوسته به موازات مبارزه با عرفان کلاسیک و سنتی فلسفه یونان و به ویژه منطق ارسطویی را که حکومتی هزار ساله بر فقه و اصول و کلام و فلسفه و حتی عرفان ما داشت، به چالش بکشند.

ماحصل:

۱ - گوهر اندیشه شریعتی و اقبال عبارتند از:

الف - آگاهی.

ب - مسئولیت.

ج - تغییر.

۲ - گوهر، «اسلام‌شناسی تطبیقی شریعتی و اقبال» عبارتند از، «عقل برهانی استقرایی» یا «عقل خودبنیاد نقاد.»

۳ - پیوند منظومه معرفتی شریعتی با منظومه معرفتی اقبال یک پیوند جدولی است نه خطی و طولی، به این ترتیب که در چارچوب بازسازی فکر دینی و اسلام‌شناسی تطبیقی حرکت تئوریک و نظری این دو نظریه‌پرداز دوران در خصوص هر کدام از محورهای تئوریک بازسازی اسلام تطبیقی، در پیوند عمودی و افقی با یکدیگر معنی پیدا می‌کنند و کامل می‌شوند و قطعاً برخورد مکانیکی با نظریه هر کدام از این دو نظریه‌پرداز منهای دیگری، در خصوص مؤلفه‌های تئوریک اسلام تطبیقی ابتر و ناقص می‌باشد.

برای نمونه، بن‌مایه تئوریک اقبال، در رابطه با بازسازی فکر دینی و اسلام‌شناسی تطبیقی، «اجتهاد در اصل وحی نبوی» و «تجربی دانستن وحی پیامبر اسلام» و «تفکیک بین تجربه دینی و تجربه عرفانی» و «ببیگانگی تجربه دینی پیامبر اسلام با تجربه عرفانی صوفیانه»، «تولد عقل برهانی استقرایی بشر در عصر نبوت پیامبر اسلام توسط چند منبعی کردن معرفت بشر به وسیله قرآن» و «پیوند ختم نبوت پیامبر اسلام با تولد عقل برهانی استقرایی بشر» و «تفکیک بین ختم نبوت پیامبر اسلام با ختم ولایت پیامبر» و «تکیه بر عقل برهانی استقرایی بشر یا عقل خودبنیاد نقاد» در دوران بعد از رحلت پیامبر اسلام می‌باشد.

در صورتی که، بن‌مایه تئوریک اسلام‌شناسی تطبیقی شریعتی که در اسلام‌شناسی ارشاد، به خصوص در درس اول و دوم تدوین شده است، عبارتند از، «اجتهاد در

اصل توحید و نجات توحید از حصار کلامی، توحید صفاتی، توحید افعالی، توحید ذاتی و وارد کردن توحید به دایره انسان و اجتماع و تاریخ و تکیه بر تاریخ نه به عنوان نقل حوادث گذشته، بلکه به عنوان علم شدن انسان و جایگزین کردن، تاریخ به عنوان علم شدن وجود، به جای ماهیت ذاتی و از پیش تعیین شده ارسطویی، توسط تاریخ‌دار کردن، کل وجود اعم از طبیعت و جامعه و انسان و آگزستانسی یا وجودی دیدن، معراج و اسراء پیامبر اسلام و تجربی و آگزستانسی دیدن وحی نبوی پیامبر اسلام و مخالفت کردن با جهان‌شناسی ثنوی و دو ساحتی افلاطونی، می‌باشد.»

با نگاهی هر چند اجمالی به این مبانی تئوریک، این دو نظریه‌پرداز به وضوح روشن می‌شود که، پیوند اندیشه آن‌ها در باب هر کدام از موضوعات ستبر و فربه تئوریک اسلام‌شناسی تطبیقی، صورت جدولی دارد. به این ترتیب که، در بعضی از موضوعات مثل وحی اگر اقبال به صورت عمودی کار کرده است، شریعتی توسط تبیین اجتماعی و انسانی و تاریخی وحی نبوی پیامبر اسلام در کانتکس اسراء پیامبر، به تبیین افقی همان وحی نبوی پیامبر اسلام پرداخته است. مضافاً بر اینکه این دو نظریه‌پرداز، در چارچوب، «اجتهاد در اصول، نه در فروع فقهی»، اسلام‌شناسی تطبیقی خود را بنا کرده‌اند. البته، با این تفاوت که اقبال توسط «اجتهاد در اصل وحی نبوی» نظریه‌پردازی خود را در کتاب بازسازی فکر دینی به انجام رسانیده است، (تمامی نظریات اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی در چارچوب اجتهاد در اصل وحی نبوی تکوین پیدا کرده است) در صورتیکه، شریعتی توسط «اجتهاد در اصل توحید» نظریه‌پردازی خود را در درس اول و دوم اسلام‌شناسی ارشاد که زیربنای منظومه معرفتی شریعتی می‌باشد به انجام رسانیده است (و در همین رابطه، تمامی نظریات شریعتی به لحاظ تئوریک در چارچوب اجتهاد در اصل توحید تکوین پیدا کرده است) به طوری که اگر بگوئیم، «ستون خیمه منظومه معرفتی اقبال اجتهاد در اصل وحی می‌باشد»، در صورتی که «ستون خیمه منظومه معرفتی شریعتی اجتهاد در اصل توحید است»، سخنی به گزاف نگفته‌ایم.

به عبارت دیگر، «بازفهمی منظومه معرفتی اقبال در گرو فهم اصل وحی نبوی از منظر اقبال است»، در صورتی که «بازفهمی منظومه معرفتی شریعتی، در گرو فهم

اصل توحید از نگاه شریعتی» می‌باشد.

۴ - گرچه هم اقبال و هم شریعتی، وحی نبوی پیامبر اسلام را به صورت آگزیستانسی و تجربی تبیین و تعریف کرده‌اند، ولی هر دو آن‌ها در عرصه تبیین تئوریک پدیده وحی نبوی پیامبر اسلام، با «تفکیک تجربه دینی و تجربه عرفانی اهل تصوف، وحی نبوی پیامبر اسلام را از جنس تجربه دینی می‌دانند نه از جنس تجربه عرفانی» چراکه هر چند به لحاظ ساختاری، هم تجربه دینی و هم تجربه عرفانی جوهر وجودی و آگزیستانسی دارند، لیکن از نگاه این دو نظریه‌پرداز، از آنجائی که زیرساخت و آبنسوخ اولیه تجربه عرفانی اعتقاد به جهان دو ساحتی افلاطون می‌باشد، همین امر باعث گردیده تا تجربه عرفانی با تجربه دینی که زیرساخت آن جهان‌بینی توحید می‌باشد کاملاً در دو جبهه رویاروی یکدیگر قرار گیرند و به همین دلیل آنچنانکه اقبال معتقد است که، «جبر حافظی برای جامعه مسلمین سم می‌باشد، شریعتی اندیشه مولوی را برای جامعه مسلمین به عنوان سم» تعریف می‌کند.

۵ - هر چند که هم شریعتی و هم اقبال، وحی نبوی پیامبر اسلام را در چارچوب تجربه دینی و تجربه آگزیستانسی پیامبر اسلام تبیین و تعریف می‌کنند ولی هر دو این نظریه‌پرداز، تجربه آگزیستانسی و وجودی پیامبر اسلام را که آبنسوخ اصلی تکوین وحی نبوی و تکوین دین اسلام می‌باشد، به صورت یک پروسس تعریف می‌کنند نه یک حادثه دفعی که برای پیامبر تنها یکبار در غار حرا انجام گرفته باشد و همین پروسه‌ای دیدن تجربه دینی پیامبر اسلام (که از غار حرا طبق گفته قرآن در یکی از شب‌های ماه رمضان قبل از بعثت آغاز می‌شود و تا زمان رحلت پیامبر اسلام ادامه داشته است) نه دفعی پنداشتن آن و نه محدود کردن آن به یکبار، اس اساس تبیین و اساسی و بازسازی اسلام تطبیقی توسط اقبال و شریعتی می‌باشد، چراکه اگر تجربه دینی پیامبر اسلام، آنچنانکه شریعتی در تبیین معراج و اسراء پیامبر اسلام و اقبال، در «فصل روح و فرهنگ و تمدن اسلام کتاب بازسازی فکر دینی» تبیین می‌کنند، به صورت یک پروسس ۲۳ ساله مکی و مدنی بدانیم، دیگر حق نداریم، «بین تجربه دینی و معرفت دینی یا بین نومن دین و فنون دین خندق پر ناشدنی (منظومه معرفتی کانت) ایجاد کنیم و هرگونه قرائت از دین را، به رسمیت بشناسیم» و برای قرائت



۲۳ ساله پیامبر اسلام آنچنانکه اقبال و شریعتی «تحت عنوان سنت نبی به عنوان قرائت رسمی از دین به رسمیت می‌شناسند» ارزش مبنائی قائل نشویم و قرائت اشعری‌گری و صوفیانه مولوی از اسلام را به عنوان قرائت رسمی اسلام معرفی کنیم و مولوی را بر صدر اسلام‌شناسان قرار دهیم و حتی قرآن و وحی نبوی پیامبر اسلام را از زاویه اسلام‌شناسی صوفیانه و اشعری‌گری مولوی تفسیر نمائیم؛ و دامنه تفسیر صوفیانه و فردگرایانه و دنیاستیز و عقل‌ستیز و اراده‌ستیز و اجتماع‌ستیز و تغییر‌ستیز مولوی، نه تنها محدود به عرفان و کلام و تفسیر و فلسفه و اخلاق نکنیم و حتی به عرصه سیاست هم بکشانیم.

بنابراین در صورتی که ما مانند اقبال و شریعتی، تجربه دینی پیامبر اسلام: اولاً متباین با تجربه عرفانی صوفیه بدانیم.

ثانیاً این تجربه دینی پیامبر اسلام را محدود به یکبار آنهم به صورت دفعی نکنیم، بلکه به صورت یک پروسس ۲۳ ساله مکی و مدنی تبیین نمائیم که کل قرآن نماد این پروسس ۲۳ ساله تجربه دینی پیامبر اسلام در دو مؤلفه عمودی یا فردی یا معراج و تجربه افقی یا اجتماعی یا اسراء می‌باشد.

ثالثاً پروسس ۲۳ ساله وحی نبوی پیامبر اسلام در دو فرایند سیزده ساله مکی و ده ساله مدنی، در کانتکس سنت نبی «به عنوان قرائت رسمی از دین اسلام ایمان پیدا کنیم» در آن صورت مانند اقبال و شریعتی دیگر نمی‌توانیم بین ذات دین (به عنوان نومن منظومه معرفت‌شناسی کانتی) که غیر قابل شناخت و غیر قابل دسترسی می‌باشد و فنومن دین که آداب و مناسک و اخلاق و فقه می‌باشد تفکیک قائل شویم.

۶ - اصل بنیادین دیگر منظومه معرفتی شریعتی و اقبال در واسازی و بازسازی اسلام تطبیقی، «اصل لایتغیر تقدم انسانیت بر عقیده می‌باشد» که پیامبر اسلام تحت شعار «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...» (سوره بقره - آیه ۲۵۵) بر آن تاکید می‌ورزید؛ لذا «در چارچوب اصل تقدم انسانیت بر عقیده است»، که اقبال و شریعتی توانستند توسط تاریخی و اجتماعی و سیاسی کردن (نه حکومتی کردن) اسلام‌شناسی تطبیقی، اسلام سیاسی اجتماعی و تغییر‌ساز بازسازی شده را، جایگزین

اسلام حکومتی فقاهتی یا ولایتی و اسلام صوفیانه فردی بکنند، که خود این امر باعث گردید تا اسلام تاریخی، توسط اسلام بازسازی شده اقبال و شریعتی، از کنج حجره‌های فقاهتی و کنج خانقاه‌ها، وارد صحنه جامعه و تاریخ و انسانیت بشود و «اسلام تغییرساز تطبیقی اجتماعی و انسانی و تاریخی، جایگزین اسلام تفسیری کلامی و روایتی و فقاهتی و شفاعتی و ولایتی و صوفیانه بشود.»

اقبال و شریعتی از آنجائیکه «تاریخ را به عنوان علم شدن انسان تعریف می‌کنند نه نقل حوادث گذشته یا طرح قانون‌بندی حرکت جامعه در پروسه زمان» توسط این تعریف اگزیزستانسی از تاریخ، «رابطه ذهنی انسان با عالم خارج که در منظومه معرفت‌شناسانه دکارت و کانت و پوپر، صورت مجرد و کلی و عام دارد و خندق پر نشدنی بین انسان یا ذهن او با واقعیت عینی خارج از ذهن ایجاد می‌کند، در کانتکس تاریخی کردن معرفت و انسان و اجتماع این خندق پر نشدنی بین ذهن و عین منظومه معرفتی دکارت، کانت، پوپر را از بین بردند.» در نتیجه در منظومه معرفتی اقبال و شریعتی، رابطه انسان با عالم خارج به جای شکل ذهنی و مجرد و کلی دکارتی - کانتی - پوپری، صورت اگزیزستانسی و وجودی پیدا می‌کند.

۷ - تحول بزرگ دیگری که اقبال و شریعتی در عرصه منظومه معرفت‌شناسی دینی ایجاد کردند، این بود که، با تاریخی کردن معرفت بشر در چارچوب تبیین پدیده وحی به عنوان مؤلفه هدایت‌گرانه در پروسس تکامل وجود از آغاز تکوین هستی تا به امروز، علاوه بر اینکه توانستند منظومه معرفتی بشر را از حصار آنتولوژیک و ذهن منفعلانه و آینه‌ای فردی ارسطویی نجات دهند، با نجات منظومه معرفتی بشر از خندق ذهن و عین دکارتی - کانتی - پوپری، توانستند مضمون مجرد و انتزاعی و فردی آگاهی دکارتی - کانتی - پوپری را بدل به آگاهی مشخص و کنکریب اجتماعی و تاریخی کنند، البته در منظومه معرفتی اقبال و شریعتی، خود این معرفت تاریخی و اجتماعی و غیر مجرد و غیر انتزاعی، هویت جاری و جمعی دارد که برای فهم این مهم تنها کافی است تا به جایگاه پروسس وحی در عرصه وجود در دیسکورس اقبال - شریعتی به صفحات ۱۴۴ به بعد فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام اقبال، تکیه بشود.

۸ - انقلاب کپرنیکی که اقبال و شریعتی در عرصه منظومه معرفت‌شناسی دینی ایجاد کردند، منهای نفی معرفت منفعلانه و فردی معلول ذهن آینه‌ای ارسطویی و منهای نفی معرفت مجرد و انتزاعی دکارتی - کانتی - پوپری و منهای پر کردن خندق ذهن و عین منظومه اپیستمولوژی دکارتی - کانتی - پوپری، این بود که آگاهی تفسیری و مجرد در عرصه دین‌شناسی بدل به آگاهی تغییرساز اجتماعی و تاریخی کردند.

۹ - هر چند پروسه تکوین و تبیین منظومه معرفتی اقبال و شریعتی از اگزستانسی و تجربی بودن وحی نبوی پیامبر اسلام از دو فصل اول کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام یعنی فصل معرفت و تجربه دینی و فصل محک فلسفی تجلیات تجربه دینی» شروع گردید و در ادامه آن در عرصه فهم دین و فهم اسلام وارد فرایند «کدامین اسلام؟» و «کدامین فهم از دین؟» شریعتی شد، ولی مهم‌تر از همه این‌ها اینکه، «اقبال و شریعتی در عرصه واسازی و بازسازی و بازفهمی اسلام تطبیقی، توسط مبنا قرار دادن قرآن و سنت پیامبر اسلام به عنوان متن اسلام و تکیه بر اجتهاد در اصول در چارچوب ایجاد پیوند بین ابدیت و تغییر متد تطبیقی اسلام‌شناسی را جایگزین متد دگماتیسم اسلام فقهاتی و اسلام کلامی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی و اسلام شفاعتی و اسلام صوفیانه فردی کردند» و با تبیین اسلام تاریخی برای اولین در دیسکورس اسلام‌شناسی مسلمانان توانستند دایره اسلام‌شناسی انطباقی را که از زمان ابن خلدون جاری شده بود، به بن‌بست بکشانند.

۱۰ - کار بزرگ دیگری که اقبال و شریعتی در عرصه منظومه معرفت‌شناسی اسلام نبوی پیامبر اسلام کردند، این است که با تبیین تاریخی قرآن و سنت و اسلام و تجربه دینی پیامبر اسلام توانستند، به «قرآن و سنت پیامبر اسلام هویت دینامیکی ببخشند» و در چارچوب همین هویت دینامیکی قرآن توسط اقبال و شریعتی است که، «قرآن به عنوان کتاب راهنمای عمل انسانی و اجتماعی و تاریخی ما در آمد.»

نقش‌های پاپ و کاهن را شکست

نقش قرآن تا در این عالم نشست

این کتابی نیست چیز دیگر است

فاش گویم آنچه در دل مضمهر است

چون به جان در رفت جان دیگر شود	جان چو دیگر شد جهان دیگر شود
مثل حق پنهان و هم پیداست این	زنده و پاینده و گویا ست این
اندر و تقدیرهای غرب و شرق	سرعت اندیشه پیدا کن چو برق
با مسلمان گفت جان بر کف بنه	هر چه از حاجت فزون داری بده
آفریدی شرع و آئینی دگر	اندکی با نور قرآنش نگر
از بم و زیر حیات اگه نشوی	هم زتقدیر حیات اگه نشوی
محفل ما بی می و بی ساقی است	ساز قرآن را نواها باقی است
زخمه ما بی اثر افتد اگر	آسمان دارد هزاران زخمه ور
ذکر حق از امتان آمد غنی	از زمان و از مکان آمد غنی
ذکر حق از ذکر هر ذاکر جداست	احتیاج روم و شام او را کجاست
حق اگر از پیش ما برداردش	پیش قومی دیگری بگذاردش
از مسلمان دیده‌ام تقلید و ظن	هر زمان جام بلرزد در بدن
ترسم از روزی که محرومش کنند	آتش خود بر دل دیگر زنند

کلیات اقبال لاهوری - جاوید نامه - ص ۳۱۷ - س ۱ به بعد

همچنین، در رابطه با همین هویت دینامیکی قرآن به عنوان راهنمای عمل است که شریعتی در تفسیر سوره روم، سوره روم را به عنوان «پیام امید به روشنفکر مسئول در زمان ما» معرفی می‌کند.

۱۱ - پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام قبل از اقبال و شریعتی، «تنها یک موضوعی بود که در اسلام‌شناسی دگماتیسم، کلامی و فقهی و فلسفی و عرفانی، توسط تبیین درون دینی به عنوان یک خبر تلقی می‌شد نه بیشتر و ختم نبوت پیامبر اسلام، تنها حادثه پس از وقوعی می‌دانستند که خود پیامبر اسلام خبر آن را داده است و اگر پیامبر اسلام مدعی آن نمی‌شد، مسلمانان امکان فهم آن را نداشتند» در نتیجه این تفسیر دگماتیسم کلامی و فقهی و فلسفی و عرفانی از پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام بود که در طول بیش از هزار سال گذشته، مسلمانان انتظار حداقلی از ختم نبوت پیامبر اسلام پیدا کردند، که فونکسیون عملی این انتظار حداقلی مسلمانان از پروژه ختم

نبوت پیامبر، بسترساز، «تکوین واسطه‌گری بین انسان و خداوند در اسلام فقاهتی و اسلام صوفیانه و اسلام ولایتی و اسلام روایتی در هزار سال گذشته شده است.»

اما انقلاب بزرگی که اقبال و شریعتی در عرصه تبیین ختم نبوت پیامبر اسلام کردند این بود که، علاوه بر اینکه با نگاه برون دینی در چارچوب تکامل حیات و تکوین عقل برهانی استقرایی به تبیین ختم پیامبر اسلام پرداختند و علاوه بر اینکه پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام را به صورت یک اصل مطرح کردند نه یک خبر و حادثه گذشته تاریخی، توسط اجتهاد در اصول که ساز و کار اصلی اقبال و شریعتی در بازفهمی و بازسازی و بازخوانی اسلام تطبیقی می‌باشد، توانستند «با تعمیم ختم نبوت پیامبر اسلام به ختم ولایت او، مدعی شوند که از بعد از رحلت پیامبر اسلام احدی حق ندارد مانند پیامبر اسلام شخصیت خود را به عنوان دلیل مدعای خود عرضه نماید و به همین ترتیب است که از نظر اقبال و شریعتی به موازات تحقق ختم ولایت پیامبر اسلام همزمان با ختم نبوت او و از بعد از رحلت پیامبر اسلام، مسلمانان به عنوان آزادترین امت روی زمین می‌باشند.» چرا که از بعد از رحلت پیامبر اسلام، «مسلمانان موظفند به جای تکیه بر شخصیت‌ها، خرد جمعی معلول عقل برهانی استقرایی راهنمای خود قرار دهند»، «نحن ابناء الدلیل».

۱۲ - از آنجائیکه اقبال و شریعتی در چارچوب تفکیک تجربه دینی نبوی پیامبر اسلام از تجربه عرفانی صوفیانه اهل تصوف، معتقد به هویت دینامیکی و هدایت‌گری عملی قرآن، در حرکت تغییرساز اجتماعی و انسانی و تاریخ شدند، هم اقبال و هم شریعتی (بر عکس مرحوم بازرگان که زبان قرآن را اخباری می‌دانست و محمد ارکون و نصر حامد ابوزید که زبان قرآن را عرفی می‌دانند) ضمن مخالفت با اندیشه ظاهریه و باطنیه در باب زبان قرآن در گذشته و حال، «معتقد به سمبلیک بودن زبان قرآن شدند» و در چارچوب همین زبان سمبلیک قرآن است که اقبال و شریعتی معتقدند که، «هدایت‌گری تطبیقی قرآن نه در صورت دگماتیسم حرف زمان را با زبان گذشته زدن می‌باشد و نه در صورت انطباقی به صورت حرف زمان را با زبان قرآن و دین زدن می‌باشد، بلکه بالعکس، هدایت‌گری تطبیقی قرآن از نظر اقبال و شریعتی به معنای آن است که، با زبان دین حرف زمان را بزنیم» به هر جهت، از

نظر اقبال و شریعتی، «زبان قرآن نه زبان اخباری است و نه زبان باطنی است و نه زبان عرفی است بلکه زبان قرآن زبان سمبلیک می‌باشد.»

۱۳ - اقبال و شریعتی در تعریف تجربه دینی نبوی پیامبر اسلام این تجربه دینی را مانند تجربه عرفانی به معنای مواجهه با امر مطلق و متعالی تبیین نمی‌کنند بلکه بالعکس، از دیدگاه اقبال و شریعتی، «تجربه دینی عبارت است از فهم اگزیزستانی وجود در قالب موجود، بدون وجود خندق ذهن و عین کانتی و دکارتی و پوپری است» لذا در این رابطه است که اقبال و شریعتی تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام را به صورت یک پروسس ۲۳ ساله مکی و مدنی تبیین می‌کنند نه یک حادثه عرفانی و باطنی دفعی که برای یکبار در فرایند ۱۵ ساله حرائی پیامبر اسلام صورت گرفته باشد، بنابراین در این رابطه است که برای اقبال و شریعتی «آنچنانکه وقوف پیامبر اسلام در مرحله معراج منفک از جامعه و مردم امری غیر ممکن می‌باشد، امکان تصور معراج پیامبر اسلام منفک از اسراء اجتماعی و تاریخی، امری غیر ممکن می‌باشد» و به همین دلیل برعکس مولوی، اقبال و شریعتی هر گونه معراج مکانیکی منفک از اسراء تغییرساز اجتماعی و تاریخی امت پیامبر اسلام انحرافی و صوفیانه می‌دانند.

۱۴ - از نظر اقبال و شریعتی آنچنانکه خندق ذهن و عین و خندق نومن و فنومن در منظومه معرفتی کانتی - دکارتی - پوپری، امری انتزاعی و مجرد می‌باشد، خندق بین ذات دین و معرفت دینی هم، امری انتزاعی و ذهنی خواهد بود و لذا در این راستا است که، اقبال و شریعتی معتقدند که، «اگر ما زبان قرآن را عرفی ندانیم و اگر ما قرانت پیامبر از دین را قرانت رسمی بخوانیم، توسط زبان سمبلیک و تاویل و تفسیر قرآن می‌توانیم، به فهم عصری از دین دست پیدا کنیم»، چراکه اقبال و شریعتی «تنها معتقد به فهم عصری از قرآن هستند، نه فهم مطلق و مجرد و انتزاعی» و در راستای این فهم عصری از قرآن و دین و اسلام است که اقبال و شریعتی بر ساز و کار اسلام تطبیقی تکیه می‌کنند، چرا که تنها ساز و کاری که می‌تواند ما را به فهم عصری نه مطلق از قرآن و دین و اسلام برساند، ساز و کار تطبیقی از دین می‌باشد؛ و به همین دلیل است که «از منظر اقبال و شریعتی نه خندق عین و ذهن و نه خندق



وجود و موجود و نه خندق نومن و فنومن و نه خندق ذات دین از معرفت دینی اصالت ندارد.» «توحید برای اقبال و شریعتی عبارت است از وحدت عین، ذهن و وحدت وجود، موجود و وحدت درون، برون و وحدت ایده، ماده و وحدت روح، بدن و وحدت دل، دماغ یا عقل، عشق.»

۱۵ - هر چند از نظر اقبال و شریعتی معرفت بشری اعم از معرفت دینی و غیر دینی، امری مشککه و ذومراتب می‌باشد و در کانتکس تاریخی دانستن جوهر معرفت، خود معرفت بشری را به صورت امری جمعی و ساری در تاریخ می‌دانند، با همه این احوال، از آنجائیکه از نظر اقبال و شریعتی معرفت عصری در چارچوب معرفت تاریخی معیار دآوری ما در باب ارزش معرفت می‌باشد، این اعتقاد به مشککه بودن معرفت عاملی نمی‌شود تا به معرفت عصری و تاریخی خود اعتماد نکنیم.

۱۶ - برای اقبال و شریعتی خود معرفت نه مانند معرفت ارسطویی هویت فردی و انفعالی دارد و نه مانند معرفت کانتی هویت مجرد و انتزاعی و نه مانند معرفت مارکسی هویت طبقاتی، بلکه برعکس همه این‌ها، برای اقبال و شریعتی معرفت مانند انسان و اجتماع تنها هویت تاریخی دارد.

۱۷ - شریعتی و اقبال برعکس کانت که معتقد بود که، معرفت انسان عبارت است از دیدن صور ذهنی کنکریت و مشخص توسط مقوله‌های فاهمه‌ای، مانند علیت و کلیت و ضرورت و زمان و مکان و غیره که به صورت جبری در ذهن انسان‌ها از قبل از شروع آگاهی او وجود دارد، حتی خود مقوله‌های فاهمه‌های کانتی را به صورت تاریخی تبیین می‌کنند چراکه معتقدند که هر کس همانگونه که به صورت تاریخی می‌زید، می‌اندیشد، نه (آنچنانکه کانت و دکارت و پوپر می‌گویند) هر کس همانگونه که می‌اندیشد، زندگی می‌کند در این راستا است که از آنجائیکه اقبال و شریعتی در دآوری بین زیستن و اندیشه معتقد به تقدم زیستن بر اندیشه می‌باشند، همین امر باعث می‌گردد تا اقبال و شریعتی برای معرفت انسانی هویت تاریخی قائل شوند.

در این رابطه است که «اقبال و شریعتی به جای فرمول از عین به ذهن ارسطو و فرمول از ذهن به عین کانت و دکارت، معتقد به فرمول زیستن و اندیشه هستند» و بدین ترتیب است که شریعتی آن جمله دوران‌ساز خود را مطرح می‌کند، «به من بگو

که از کجا می‌خورد تا به تو بگویم که چگونه فکر می‌کند» و یا آن جمله ارسطوسوز و کانت‌سوز می‌گوید، «کسی که ابوسفیانی زندگی می‌کند نمی‌تواند ابوذری فکر کند.» پس، در انقلاب کپرنیکی اقبال و شریعتی نه تنها فقط مانند انقلاب کپرنیکی کانت و دکارت جای عین و ذهن معرفت‌شناسی ارسطو عوض می‌شود، بلکه مهم‌تر از آن، جایگزینی زیستن و اندیشه به جای جابجایی عین و ذهن کانت و دکارت است و به همین دلیل است که، در دستگاه اپیستمولوژی اقبال و شریعتی به جای اینکه مانند منظومه معرفتی ارسطو و کانت و دکارت و هگل و هایدگر دنبال عین و ذهن یا ابژه و سوژه باشیم، «باید دنبال نوع زیستن در چارچوب هویت تاریخی باشیم.»

۱۸ - برعکس منظومه معرفتی کانتی که معتقد است که، ما نمی‌توانیم از نومن درکی و معرفتی کسب نمائیم و «نومن مانند وجود ملاصدرا، حقیقت همه چیز می‌باشد؛» و «نومن عبارت است از حقیقت فی‌نفسه» در منظومه معرفتی اقبال و شریعتی از آنجائیکه این نومن در چارچوب هویت تاریخی، معرفت و جایگزینی معادله زیستن - اندیشه صورت تاریخی پیدا می‌کند، نه تنها خود این نومن قابل شناخت می‌شود و نه تنها خود این نومن دیگر مانند طبیعت ارسطونی و افلاطونی، صورتی ثابت و از پیش تعیین شده و مقدر ندارد، بلکه وجود هم مانند موجود ملاصدرائی، به صورت رودخانه‌ای در حال سیلان و تغییر می‌باشد و به همین دلیل از نظر اقبال و شریعتی، در عرصه معرفت در چارچوب زیستن و اندیشه اقبال و شریعتی معتقدند که در برخورد با عین و ابژه، ماقبل از دیدن عین و ابژه آن را در چارچوب هویت تاریخی قبلی خود آن را تجربه می‌کنیم. به عبارت دیگر «از نظر اقبال و شریعتی در منظومه معرفت‌شناسی ما، همیشه تجربه کردن قبل از دیدن ممکن می‌شود و به همین دلیل است که، در عرصه اپیستمولوژی، برعکس ارسطو که می‌گفت از عین شروع کنیم و برعکس کانت که می‌گفت از ذهن شروع می‌کنیم، اقبال و شریعتی معتقدند باید از زندگی و تاریخ و اجتماع، شروع کنیم.»

۱۹ - فهم اقبال بدون شریعتی یک فهم کانتی خواهد بود، چراکه هر چند اقبال به تقدم وجود بر موجود و به تقدم تکامل بر وحی و به تقدم وحی بر عقل انسانی معتقد است و عقل انسانی را به عنوان میوه نهایی پروسه تکامل تبیین می‌کند با همه این احوال

از آنجائیکه اقبال نتوانست در تبیین هویت معرفتی دامنه منظومه خود را به عرصه هویت تاریخی و جایگزین کردن با هویت فکر مجرد و انتزاعی کانت بکشاند، همین امر باعث می‌گردد تا در فهم و داوری اقبال منهای شریعتی گرفتار منظومه کانتی بشویم.

۲۰ - گرچه کانت توانست پروژه دکارت را پیش ببرد و در نهایت برای عقل و اخلاق اس و اساس سکولاری قائل بشود، اما از آنجائیکه کانت نتوانست هویت معرفت بشری را از حصار انتزاعی و مجرد نجات بدهد در قضاوت این سکولار بودن عقل و اخلاق انسان هم گرفتار توهم و ذهنی نگری شد. برعکس اقبال و شریعتی که در چارچوب هویت تاریخی معرفت توانستند به تبیین عقل و اخلاق و عدالت برون دینی دست پیدا کنند و آنچنان پیش بروند که در ترازوی عدالت و اخلاق و عقل غیر دینی خود حتی خود خداوند را هم وزن نمایند و اعلام کنند که این غلط است که («آنچه آن خسرو کند شیرین بود/ چون درخت طین که جمله طین کند» قضاوت مولوی از خدا) درست آن است که شیرین بودن کار آن خسرو در گرو وزن کردن اعمالش با ترازوی برون دینی اخلاق و عدالت و عقل می‌باشد، لذا به این ترتیب است که از نظر اقبال و شریعتی، خود عدالت به عنوان یک مقوله مستقل برون دینی به صورت علت احکام و علت اخلاق و علت همه فضیلت‌ها می‌باشد و ترازوی است که آنچنانکه در فرد توسط ارزش‌های اخلاقی قابل مادیت بخشیدن می‌باشند، در جامعه به صورت توزیع عادلانه ثروت و قدرت و معرفت دست یافتنی می‌باشد.

۲۱ - برعکس منظومه معرفتی کانت که در آن به علت مجرد و انتزاعی بودن معرفت عقل و عقلانیت به دو مؤلفه نظری و عملی تقسیم می‌شوند، در منظومه معرفتی اقبال و شریعتی به دلیل تاریخی بودن، هویت معرفت انسانی دیگر بین عقل نظری و عقل عملی دیوار چین وجود ندارد و به همین دلیل اقبال و شریعتی در تعریف روشنفکر دینی سه مؤلفه «مسئولیت و آگاهی و حرکت تغییرساز اجتماعی» را به عنوان معیار تعریف مطرح می‌کنند و باز در این رابطه است که شریعتی بین روشنفکر و انتלקتوئل تمایز قائل می‌شود و آنچنانکه حاضر می‌شود تا ستارخان بی‌سواد را به عنوان پارادایم کیس روشنفکر مورد نظر خود معرفی کند، آنچنانکه هرگز حاضر

نیست تا دехدا را به عنوان یک روشنفکر معرفی نماید و باز در همین رابطه است که، شریعتی و اقبال گوهر روشنفکری را آگاهی و مسئولیت و خودآگاهی می‌دانند.

۲۲ - اقبال و شریعتی در دایره و دور اینکه، آیا وحی نبوی تابع پیامبر اسلام می‌باشد یا اینکه پیامبر تابع وحی نبوی است؟ «از آنجائیکه وحی نبوی پیامبر اسلام را مولود تجربه دینی پیامبر می‌دانند و از آنجائیکه تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام را به صورت پروسی می‌دانند نه دفعتی و از آنجائیکه بین تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام با تجربه عرفانی صوفیه تمایز قائل می‌شوند و از آنجائیکه برای تجربه دینی پیامبر اسلام هویت تاریخی قائل هستند، در نتیجه پیوند بین پیامبر و وحی نبوی یک رابطه یکطرفه و یک سویه از وحی به پیغمبر یا از پیغمبر به وحی تبیین نمی‌کنند بلکه بالعکس - مانند عبدالرحمن خلدون تونسلی در کتاب گران‌سنگ مقدمه تاریخ العبر -، معتقدند که وحی نبوی پیامبر اسلام با شخصیت پیامبر پیوند دیالکتیکی دارد نه یکسویه، یعنی به موازات اینکه تجربه دینی و وحی نبوی پیامبر اسلام را می‌سازد و باعث تکامل شخصیت وجودی پیامبر اسلام می‌شود، خود پیامبر تکامل یافته در عرصه پراکسیس وحی نبوی هم در مرحله دیگر باعث تعالی وحی نبوی می‌شود.»

در همین رابطه است که ابن خلدون معتقد است که پیامبر اسلام در دوران مکی و آغاز بعثت خود توان انتقال و تولید آیات بزرگ را نداشت و به همین دلیل آیات مکی از نظر ابن خلدون کوتاهتر از آیات مدنی می‌باشند؛ لذا به موازات اینکه پتانسیل پیامبر اسلام در جذب تجارب نبوی و وحی نبوی بیشتر می‌شود، توان او در جذب انتقال آیات بلندتر بیشتر می‌شود. در نتیجه «از نظر اقبال و شریعتی نه وحی نبوی به صورت یکطرفه تابع پیامبر است و نه پیامبر به صورت یکسویه و یکطرفه تابع وحی نبوی می‌باشد برعکس این دو مؤلفه در پیوند دیالکتیکی با یکدیگر رشد و تکامل و تکوین و اعتلا پیدا می‌کنند» در نتیجه، «از نظر اقبال و شریعتی وحی نبوی پیامبر اسلام یا همان قرآن رابطه‌اش با پیامبر اسلام به صورت یک فرآورده نیست، بلکه بالعکس صورت فرایند دو طرفه دارد.»

۲۳ - شریعتی و اقبال در چارچوب سه مؤلفه روشنفکرساز، «خودآگاهی و مسئولیت

و حرکت تغییر ساز اجتماعی» برعکس شعار دوران ساز کانت که می‌گفت، «جرات دانستن داشته باش» شعارشان عبارت است، از اینکه «جرات انتخاب کردن داشته باشد.»

بگذر از فقری که عربانی دهد	ای خنک فقری که سلطانی
الحذر از جبر. هم از خوی صبر	جابر و مجبور را زهر است جبر
این به صبر پیهمی خوگر شود	آن به جبر پیهمی خوگر شود
هر دو را ذوق ستم گردد فزون	ورد من یا لیت قومی یعلمون

کلیات اقبال - جاوید نامه - ص ۳۵۰ - س ۶

خدا آن ملتی را سروری داد	که تقدیرش بدست خویش بنوشت
به آن ملت سر و کاری ندارد	که دهقانش برای دیگران کشت

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۵۵ - س ۱۱

لذا برعکس امام محمد غزالی که در تعریف توکل می‌گوید باید مثل مرده در اختیار مرده شو قرار بگیریم، اقبال می‌گوید:

شبی پیش خدا بگریستم زار	مسلمانان چرا زارند و خوارند
ندا آمد نمی‌دانی که این قوم	دلی دارند و محبویی ندارند

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۴۵ - س ۵

۲۴ - از آنجائیکه گوهر معرفت تاریخی اقبال و شریعتی «آگاهی و مسئولیت و حرکت خودآگاهانه تغییر ساز می‌باشد» رهایی و نجات انسانی و اجتماعی در این جهان در گرو خویش فرمائی انسان است.

آدمی شمشیر و حق شمشیر زن	عالم این شمشیر را سنگ فسن
شرق حق را دید و عالم را ندید	غرب در عالم جزید از حق رمید
چشم بر حق باز کردن بندگی است	خویش را بی‌پرده دیدن زندگی است
بنده چون از زندگی گیرد برات	هم خدا آن بنده را گوید صلوت

هر که را تقدیر خویش آگاه نیست

خاک او با سوز جان همراه نیست

کلیات اقبال - جاوید نامه - ص ۲۹۰ - س ۴

۲۵ - از نظر اقبال و شریعتی در چارچوب تعریف آگزیستانسیالیستی که از تجربه دینی دارند و در این رابطه مخالف با تجربه عرفانی مبتنی بر ثنویت وجودی افلاطونی هستند، از آنجائیکه خود تجربه دینی از نظر شریعتی و اقبال، یک امر فرایندی و تاریخی می‌باشد نه فرآورده‌ای، لذا اقبال و شریعتی منهای اینکه تنهای آگزیستانسی خود را از جدائی افلاطونی مولوی جدا می‌کنند و معتقدند که مرز بین تجربه دینی و تجربه عرفانی، در پرورش عرفانی ما، حفظ قدرت اراده و آگاهی انسان می‌باشد، آنچنانکه این اراده در چارچوب رابطه مرید و مرادی تجربه عرفانی صوفیه قربانی می‌شود، در عرصه تجربه دینی آگزیستانسی پا بر جا می‌باشد؛ و به همین دلیل در دیسکورس اقبال و شریعتی، عرفان پیامبران ابراهیمی همان تجربه دینی است که به صورت حرکت جدولی در پیوند دیالکتیکی بین دو ستون عمودی معراج و ستون افقی اسراء تکوین پیدا می‌کند و در همین رابطه در دیسکورس اقبال و شریعتی تجربه دینی با معرفت دینی و کنش دینی پیوندی انفکاک‌ناپذیر دارند.

۲۶ - علت مخالفت اقبال و شریعتی با عرفان کلاسیک صفویه از غزالی تا مولوی و حافظ در این است که، عرفان کلاسیک بر پایه رابطه مرید و مرادی تکوین پیدا می‌کند در صورتی که در عرفان اقبال - شریعتی، به جای رابطه مرید و مرادی، رابطه اراده‌گرایانه حاکم می‌باشد همچنین در عرفان کلاسیک، «جامعه‌گریزی و انزوا و فردیت و جدائی بستر حرکت عرفانی می‌باشد» در صورتی که در عرفان اقبال و شریعتی، «مسئولیت اجتماعی و حرکت آگاهانه تغییرساز و تنهایی در میان جمع معیار تکوین عرفان می‌باشد» در عرفان کلاسیک، «کشتن نفس و ملامتی‌گری و زندان دانستن دنیا و بی‌اختیاری انسان شرط اعتلاست» در صورتی که در عرفان اقبال و شریعتی، «مبارزه اجتماعی و کار اقتصادی و عبادت بسترساز اعتلا می‌باشد.»

۲۷ - مبانی عرفان اقبال و شریعتی عبارتند از:



- الف - اراده و انتخاب.
- ب - خودآگاهی و آگاهی.
- ج - آفرینندگی و حرکت تغییرساز اجتماعی.
- د - متافیزیک حداقلی.
- ه - عبور آخرت از دنیا و تقدم دنیا بر آخرت.
- و - نفی ثنویت وجودی افلاطونی و اعتقاد به توحید به عنوان یک جهان‌بینی.
- ز - از پرداختن به دیگران عرفان آغاز می‌شود.
- ح - راه آسمان و راه آخرت جز از طریق دنیا و زمین نمی‌گذرد.
- ط - دل مشغولی درد مردم و تلاش در جهت کاهش درد و رنج مردم گوشت و پوست استخوان‌دار جامعه.
- ی - دین برای انسان است نه انسان برای دین، شریعت و فقاہت برای انسان است نه انسان برای شریعت و مذهب و دین و شریعت، طریقت راه است نه هدف.

