

فلسفه  
نیایش، عبادت،  
دعا و مناسک  
از نگاه اسلام و قرآن  
جلد اول

انتشارات مستضعفین



## **شناسنامه کتاب:**

**اسم کتاب:** فلسفه نیایش، عبادت، دعا و مناسک از نگاه اسلام و قرآن - جلد اول

**چاپ اول:** نشر مستضعفین

**چاپ دوم:** بهار ۱۴۰۱

[www.pm-iran.org](http://www.pm-iran.org)

[www.nashr-mostazafin.com](http://www.nashr-mostazafin.com)

[info@nashr-mostazafin.com](mailto:info@nashr-mostazafin.com)

**انتشارات مستضعفین**



## فهرست مطالب

روزه	۷
توحید تطبیقی، توحید انطباقی، توحید دگماتیسم.....	۹
بزرگترین ره آورد محمد برای بشریت چه بود.....	۱۰
ابعاد توحید در نگاه محمد.....	۱۶
نقش روزه در تنظیم رابطه «من» و «خود»های محیطی.....	۱۹
ماه رمضان نقد نفسانی خویشتن در عرصه تقوی	۲۲
۱ - ارزیابی نفسانی یا خودسازی قرآنی.....	۲۶
۲ - روزه، رمضان بسترساز تقوی در نقد خویشتن می باشد.....	۳۸
فلسفه نیایش، عبادت، دعا و مناسک از نگاه اسلام و قرآن	۴۲
الف - خدمت ساقی‌گری با ما گذاشت.....	۴۴
ب - بازسازی تصور خدا و معنی دعا و نیایش در باور مسلمانان.....	۴۹
ج - با دعا و نیایش و عبادت انسان در عرصه وجود بازی‌گری می‌شود.....	۵۳
د - نیایش، عبادت و دعا تماشای من فردی خود.....	۵۸
ه - در نیایش آزادانه، انسان پرستنده و خدای خلاق خالق را.....	۶۵
و - نیایش، دعا و عبادت تجلی عشق ورزیدن و دوست داشتن.....	۶۹
ز - مبانی فلسفی نیایش و دعا در اسلام ابراهیمی.....	۷۶
فلسفه دعا، نیایش، عبادت و مناسک در منظومه معرفتی	۸۹



روزه





روزه امکان استحاله عادت‌های شرک به توحید نفسانی را فراهم می‌سازد.

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من      کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

حافظ

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ - ای

کسانی که ایمان آوردید برنامه روزه بر شما تعیین شد آنچنانکه بر قبل شما نیز تعیین شده بود هدف از روزه اینکه از ایمان شما برایتان ایجاد تقوی بکند» (سوره بقره - آیه

۱۸۳).

### توحید تطبیقی، توحید انطباقی، توحید دگماتیسم:

اگر آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی در تبیین توحید تطبیقی می‌گوید اصل توحید نه به عنوان یک مقوله مجرد ذهنی (آنچنانکه اسلام فقاهتی و دگماتیسم در باب توحید دگماتیسم می‌گوید و توحید دگماتیسم را با تاسی از فلسفه ذهنی ارسطویی

بر پایه تقسیم ذهنی و مجرد توحید دگماتیسم به توحید مجرد ذاتی، توحید مجرد صفاتی، توحید مجرد افعالی و... بیان می‌کنند و نه به عنوان قانون مونیستی حاکم بر نظام طبیعت، آنچنانکه اسلام علمی انطباقی در تبیین جهان از توحید انطباقی یاد می‌کند) بلکه به صورت یک نظام حاکم بر تمامی نمایشگاه بزرگ وجود اعم از طبیعت - انسان - اجتماع - تاریخ - اپیستمولوژی و یک واقعیت عینی برونی که هم زیربنای دین ابراهیمی (از ابراهیم تا محمد) می‌باشد و هم زیربنای تبیین وجود در تمامی عرصه‌های هستی‌شناسی - انسان‌شناسی - جامعه‌شناسی و تبیین تاریخ نیز می‌باشد.

### **بزرگ‌ترین ره آورد محمد برای بشریت چه بود؟**

بزرگ‌ترین سوالی که در رابطه با انفجار تاریخی - جهانی محمد در قرن هفتم میلادی که به قول جواهر لعل نهرو از قریه‌ای دور افتاده و لم یزرع و دور از تمدن بشریت با حداقل توان ممکن توانست بزرگ‌ترین تمدن بشریت را بر پا کند و به قول اقبال حتی تمدن روم و یونان را به محاق بکشاند این می‌باشد که محمد با کدامین دستاورد خود توانست چنین انفجاری و بعثتی در تاریخ بشریت را بوجود آورد؟ که به قول اقبال لاهوری بشریت را از مرحله غریزه وارد مرحله اندیشه کند و پارادایم جهان قدیم را بدل به پارادایم جهان مدرن و نو نماید.

۱ - آیا بحران نظامی بوجود آمده در اردوگاه‌های نظامی امپراطوری‌های جهانی عصر (روم و ایران و... توسط ۶۳ لشکرکشی محمد در طول ۶ سال عمرش از سال دوم هجری تا سال ۸ هجری که آخرین جنگ‌های دوران محمد می‌باشد) که توانست در عرض کمتر از پنج سال پس از مرگش تمامی امپراطوری‌های بزرگ را یکی پس از

دیگری به زانو درآورد، بزرگ‌ترین دستاورد محمد برای بشریت بود؟

۲- آیا بحران عقلانیتی که به قول اقبال لاهوری، محمد توانست در عقلانیت بشریت در قرن هفتم میلادی توسط چند منبعی کردن شناخت بشریت در عرصه اپیستمولوژی و نجات دادن بشریت از تک منبعی شناخت (بزرگ‌ترین دستاورد محمد در عرصه اپیستمولوژی این بود که محمد طبیعت و تاریخ و عقل را به عنوان سه منبع شناخت در کنار تنها منبع شناخت قبلی بشر که وحی بود قرار داد و با آن بشریت را در عرصه اپیستمولوژی به بشر چند منبعی در عرصه شناخت مبدل کند و بشر غریزی را بدل به بشر اندیشمند کرد یعنی محمد با طرح طبیعت و تاریخ و عقل به عنوان سه منبع شناخت در کنار تک منبع شناخت قبلی بشر که وحی بود بزرگ‌ترین بحران عقلانیت تاریخ بشریت را ممکن ساخت) بزرگ‌ترین دستاورد محمد برای بشریت بود؟

۳- آیا بزرگ‌ترین دستاورد محمد برای بشریت قرن هفتم و بعد از آن بحران سیاسی - اقتصادی - اجتماعی بود که محمد توانست با بسیج و سازماندهی طبقه محروم و مستضعف مکه از بلال گرفته تا عمار، صهیب، میثم، یاسر، ابوذر و... بر ضد نظام برده داری حاکم بر مکه به سردمداری اکرم - امه ابن خلف، ابوسفیان، ابی لهب، ابوجهل و... بوجود آورد تا آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی به قول اقبال لاهوری می‌گوید از این عمل اجتماعی خود الگویی بسازد برای همه بشریت در عرصه تاریخ تا بر پایه: «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» - سوره قصص - آیه

«۵» کلید نجات بشریت در حاکمیت مستضعفین بر زمین بدانند؟

۴- آیا بزرگ‌ترین دستاوردی که محمد در قرن هفتم میلادی برای بشریت به ارمغان آورد که با آن توانست بشریت را در تند پیچ گذار از مرحله «در خود» به بشریت

«برای خود» عبور دهد، بحران هویتی بود؟ مقصود از بحران هویت ایجاد شده توسط محمد در جامعه جاهلیت عرب نفی تمامی استانداردهای هویتی موجود در جامعه جاهلیت عرب توسط محمد بود که این‌ها عبارت بودند از:

الف - نفی القاب توسط محمد

ب - نفی لباس‌های بلند توسط محمد

ج - نفی ریش‌های بلند توسط محمد

د - نفی نصب‌های بلند هویتی قبیله‌ای توسط محمد

ه - نفی بت‌های ذهنی و عینی به دست خود افراد توسط محمد

و - نفی حتی قبرهای بلندتر از خاک توسط محمد

که در بشریت ماقبل محمد و خود عصر محمد از فراعنه مصر تا آن زمان به عنوان یک معیار هویتی سردمداران زر و زور و تزویر قرار داشت و محمد برای ایجاد بحران هویتی در جامعه جاهلیت عرب حتی با این معیار هویتی هم مقابله کرد، به طوری که آخرین کلامی که با امتش گفت این بود که «خدا لعنت کند امتی را که قبر محمد را زیارتگاه خود سازد»، برای این کار محمد با لباس‌های پائین‌تر از زانو مخالفت می‌کرد، با ریش‌های بیرون از مشتم مخالفت می‌کرد و آن را شریک آتش دوزخ می‌دانست، با القاب قبلی عرب جاهلی که بر پایه نصب‌های گذشته شکل یافته بود مخالفت می‌کرد و خودش القاب نوینی مثل ابوتراب که به علی داد و یا ابوهریره و ابودرداد و... ابداع می‌کرد و بالاترین لقبی که برای خود انتخاب کرد لقب عبدالله بود «کان رسول الله یجلس جلوس العبد و یاکل کما اکل العبد یعلم انه هو العبد» و آنچنانکه

هر روز ۹ بار در نماز یومیه موظفیم بگوئیم «أَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ - شهادت می‌دهم محمد بنده و رسول خداست»، یعنی اول عبد است، بعد رسول، نه اول رسول بعد عبد. همیشه بر شتر بدون زین سوار می‌شد و پشت خود هم یکی سوار می‌کرد تا استانداردهای هویتی اشرافیت عرب از میان برود، هر قبیله‌ای را موظف می‌کرد تا بت خودشان را به دست خود بشکند و هرگز محمد با دست خود بت قبیله‌ای را خورد نمی‌کرد تا با این عمل بحران هویتی در قوم و قبیله و جامعه جاهلیت عرب ایجاد کند و...

آری محمد در بشریت قرن هفتم میلادی هم بحران عقلانیت ایجاد کرد و هم بحران نظامی بوجود آورد و هم بحران اقتصادی - سیاسی - اجتماعی بر پا کرد و هم بحران هویتی ایجاد و گسترش داد و... ولی هیچکدام از این بحران‌ها پایه جنبش و استراتژی محمد در آن عصر را تشکیل نمی‌داد.

گاه خود اندر تبع می‌آیدش

هرکه کارد قصد گندم بایدش

وز تبع عرش و ملائک هم نمود

قصد در معراج دید بار بود

مولوی

محمد برای بشریت علم ساینس به ارمغان نیاورد، محمد برای جامعه جاهلیت عرب دیسکورس نوینی به ارمغان نیاورد، محمد با همان دیسکورس و عقلانیت موجود عرب با بشریت صحبت می‌کرد، محمد با همان اصطلاح جن و ملائکه و سحر و معجزه و شیطان و آسمان مسقف و آسمان مطبق و شتر و حورالعین و... که عقلانیت و دیسکورس عرب جاهلیت بود در قرآن با مردم سخن می‌گفت و هرگز این دیسکورس عرب را با اینکه غلط بود، عوض نکرد. محمد بنیانگزار عقلانیت سیانتیسم جدید -

آنچنانکه در رنسانس اروپا شاهد آن بودیم - نبود، محمد حتی به صورت تحمیلی روابط تولیدی برده داری در قرآن نه به صورت تأسیسی، بلکه به صورت امضائی تأیید کرد، محمد در قرآن جن و آسمان مسقف و مطبق و سنگ‌های شیطان و قصاص و اعدام و... را نفی نکرد، چراکه رسالت خود را اینها نمی‌دانست، محمد برای عرب جاهلی و بشریت قرن هفتم خدا نیافرید چراکه همگی به خدا اعتقاد داشتند. آنچه محمد برای بشریت و عرب جاهلیت به ارمغان آورد و با آن بشریت را برای همیشه متحول کرد و راه جدیدی در تاریخ باز کرد و تمدن فراگیری به قول نهر و شکل داد در یک کلمه عبارت بود از توحید.

توحید در نگاه محمد یک بحث ذهنی و مجرد آنچنانکه اسلام دگماتیسم فقهاتی معتقد است نبود.

توحید در نگاه محمد یک اصلی در کنار دو اصل دیگر نبوت و معاد نبود.

توحید در نگاه محمد اینکه خدا یکی است و بیشتر نیست، نبود.

توحید در نگاه محمد عبارت بود از کانتکسی از وجود که وجود در آن معنی پیدا می‌کند.

«قُلْ أَنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، لَا شَرِيكَ لَهُ وَبَدَلِكُ أَمْرُتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ - بگو همانا صلاتم و نیایشم و حیاتم و مماتم و... از آن اوست واحد است به این امر مأمور شدم و خودم اولین مسلمانم» (سوره انعام - آیات ۱۶۲-۱۶۳).

«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ - هر چیزی از این کانتکس بیرون رود هلاک می‌شود» (سوره قصص - آیه ۸۸).

«إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» - حرکت در این کانتکس از او به طرف اوست، اول و آخر این کانتکس اوست» (سوره بقره - آیه ۱۵۶).

«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» - هستی در این کانتکس بیهوده نیست» (سوره المومنون - آیه ۱۱۵).

«رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا» - در این کانتکس خلقت باطل نیست» (سوره آل عمران - آیه ۱۹۱).

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بی خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد	مستمری می‌نماید در جسد
از وجود آدمی جان روان	می‌رود در غیب چون آب روان
این جهان جنگ است چون کل بنگری	ذره ذره همچو دین با کافری
رفت از وی جنبش طبع و سکون	از چه؟ از اِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ
بار دیگر از ملک پران شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گرددم چون ارغنون	گویدم اِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

پس محمد با توحید، بشریت را متحول ساخت و با توحید بود که توانست بحران‌های فوق را در بشریت بوجود آورد. حال که پاسخ فوق سؤال ما به اینجا رسید، سؤال دیگری که در همین جا مطرح می‌شود اینکه، توحید با بشریت قرن هفتم و قرون بعد چه کرد که این همه ارزش‌ها شروع به زایش کرد؟ آنچه باید در پاسخ این سؤال گفت اینکه در یک کلام نگاه بشریت را عوض کرد. «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ - ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِبًا وَهُوَ حَسِيرٌ» - اگر

در این کانتکس شرکی دیدی اشکال از کانتکس نیست اشکال از نگاه تو است پی نگاهت را عوض کن دوباره وجود را نگاه کن آیا باز شرکی در هستی می بینی اگر دیدی بازهم نگاهت را اصلاح کن مطمئن باش این بار جز توحید چیزی نخواهی دید» (سوره الملک - آیات ۳ و ۴).

جمله اجزای هستی در نهان	با تو می گویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و هشیم	با شما نامحرمان ما خاموشیم
چون شما سوی جمادی می روید	محرمان جان جمادی می شوید
جمله اجزا در حرکت و در سکون	ناطقان کانا الیه راجعون

محمد زمانی که توانست در بستر توحید نگاهها را عوض کند شروع به تعریف باز تعریف وجود کرد، اما این بار برای اینکه بشریت در عرصه تعریف، به دره فلاسفه یونان در غلطد به جای اینکه از خدا آغاز کند، از انسان شروع به تعریف کرد و برای اینکه انسان را تعریف کند محمد مجبور شد از انسان مجرد فلاسفه یونان فرار و فلاسفه یونان دوری گزینند و برای این کار تنها راهی که برایش باقی ماند اینکه انسان را در بستر جامعه و تاریخ تعریف کند تا انسان مشخص و کنکرت حاصل شود، لذا در همین راستا بود که محمد انسان اجتماعی و انسان تاریخی را معنی کرد.

### ابعاد توحید در نگاه محمد:

پس توحید در نگاه محمد - برخلاف توحید دگماتیسم که یک توحید ذهنی است، - یک توحید عینی می باشد و برخلاف توحید انطباقی که از طبیعت شروع می کند، از انسان شروع می کند و برای تعریف انسان برای اینکه باز به مجرد و ذهن گرائی



دچار نشود، انسان را در بستر تاریخ و جامعه تعریف می‌کند که حاصل چنین تعریفی از انسان، توحید عینی در نمای تاریخ و جامعه و انسان و هستی نمود پیدا می‌کند.

پس اگر بخواهیم جوهر توحید در عرصه‌های مختلف وجود، جامعه، تاریخ و انسان را مورد بررسی قرار دهیم در یک کلام توحید انسانی می‌باشد که اخلاق نامیده می‌شود و محمد بعثت خود را جهت اتمام این امر یعنی اخلاق دانست: «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ - توحید اخلاقی یا رهائی انسان از وابستگی‌های خودی.»

از غلام بندگان مسترق	بنده شهوت به تر نزدیک حق
وان زید شیرین و میرد سخت مر	کائن به یک لفظی شود از خواجه حر
جز به فضل ایزد انعام خاص	بنده شهوت ندارد خود خلاص
این سزای اوست جبر و جور نیست	در چه‌ای افتاده کانرا غور نیست
در خور و قعرش نمی‌یابم رسن	در چه‌ای انداخت او خود را که من
عقده‌ای سخت است بر کیسه تهی	عقده را بگشاده گیر ای منتهی

پس اگر ابعاد توحید محمد را عبارت بدانیم از: «توحید انسانی، توحید طبیعی، توحید اجتماعی، توحید تاریخی»، سنگ زیربنای این توحید، توحید اخلاقی است که در یک کلام عبارت است از نجات «من» انسان از «خود»‌های اجتماعی - تاریخی - طبقاتی - نفسانی که وجود انسان که «من» حقیقی انسان می‌باشد در زندان خویش گرفته‌اند و اخلاق هم در یک تعریف عینی و مشخص عبارتند از تلاش انسان برای نجات «من» از زندان «خود»‌های اجتماعی - طبقاتی - تاریخی - نفسانی. حال سؤال بسیار مهمی که در این جا مطرح می‌شود اینکه چگونه این «من» می‌تواند «خود» را از حصار «خود»‌های محیط بر خود نجات دهد؟ در پاسخ به این سؤال است که راه‌های

مختلفی مطرح می‌گردد که عبارتند از:

۱ - راه عرفا: که همگی بر گرفته از اندیشه‌های عرفانی هندوچین می‌باشد و آن کشتن خودها برای نجات «من» آدمی؛ به عبارت دیگر در نگرش صوفیانه - عارفانه هندی راه نجات «من» حقیقی کشتن «خود» های محیط بر این «من» می‌باشد، در همین راستا است که در این نگرش تمامی تلاش‌ها برای کشتن «خود» است و پس از کشتن «خود» است که «من» می‌تواند حیات پیدا کند.

۲ - راه محمد: برای نجات «من» از خود، رابطه «خود» و «من» رابطه هوی نیست بلکه رابطه شرط و اساس است. بدین ترتیب که «من» مانند یک بذری است که در خاک «خود» ها مدفون شده است، اگر این بذر بخواهد از دل این خاک رشد پیدا کند راهی ندارد جز اینکه از این خاک تغذیه کند تا بتواند از دل این خاک بیرون بیاید و نهالی گردد.

**«وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا - فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا - قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا - وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا - كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا - قَسَمَ بِهِ «من» حقیقی انسان و آنچه که این «من» حقیقی را پرورش داد پس رابطه «خود» های انسان بر این «من» حقیقی به دو صورت مادیت پیدا می‌کند، یا «خود» ها جهت نفی «من» حقیقی به کار برده می‌شوند که در این صورت خودها بدل به فجور می‌شوند، یا اینکه برعکس، «خود» های انسان برای این «من» صورت کشتزاری برای رشد و تکامل در می‌آید که در این صورت «خود» ها می‌شوند تقوا، انسان در این صورت حالت فلاح یا کشاورزی پیدا می‌کند که یا توانائی آن را پیدا می‌کند که این دانه را درون خاک خودی رشد دهد. در این صورت رستگار است ولی اگر بذر «من» درون خاک «خود» ها ناپود شد در این صورت او زیانکار**

می‌باشد» (سوره الشمس - آیات ۷، ۸، ۹، ۱۰).

## نقش روزه در تنظیم رابطه «من» و «خود» های محیطی:

مکانیزم‌هایی که توسط آن می‌توانیم به پرورش «من» در خاک «خود» های محیطی آن پردازیم عبارتند از:

الف - عبادات همراه با تأمل و مراقبه

ب - پراتیک اجتماعی

ج - پراتیک اقتصادی

در میان این سه عامل نجات‌بخش «من» حقیقی انسان، روزه جزو عامل اول نجات‌بخش انسان می‌باشد. چراکه در روزه هم مراقبه است و هم تأمل در خویش یعنی در روزه هم ابزار شناخت «خود» های محیط بر «من» وجود دارد و هم ابزار شناخت «خود» بذر قابل پرورش، یعنی «من» حقیقی. حال سوالی که در همین جا باید به طرح آن پردازیم اینکه روزه چگونه می‌تواند ابزار شناخت «خود» های محیط بر «من» گردد؟ برای پاسخ به این سؤال است که باید به طرح مکانیزمی که حافظ در بیت پایین مطرح می‌کند پردازیم و آن:

از خلاف آمد عادت به طلب کار که من      کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

شاید بیت فوق یکی از اعجاب و شگفتی‌های اندیشه حافظی باشد که «خود» مبین این حقیقت می‌باشد که حافظ در عرصه طریقت فرس رانده و این بیت از بزرگ‌ترین رهاوردهای طریقت حافظی می‌باشد که حافظ آن را نه به صورت ذهنی بلکه به صورت

تجربی کسب کرده است. البته فردریک انگلس در یکی از نوشته‌هایش با اشاره به بیت فوق از حافظ - که معلوم نیست چگونه توانسته است به این بیت حافظ دست پیدا کند - می‌گوید «قبل از ما اندیشه‌هایی توانسته‌اند اصل دیالکتیک را در تجربه صاحب شوند» که برای نمونه این بیت حافظ را مطرح می‌کند که در شرح این بیت تکیه بر مصرع دوم بیت فوق می‌کند آنجا که می‌گوید: «کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم» و انگلس دو اصل متناقض جمعیت و پریشان را به عنوان پیوند یا صدور تز و آنتی‌تز یا صدور تز از دل آنتی‌تز مطرح می‌کند. به هر حال از این موضوع که بگذریم اگر بیت فوق به قول انگلس اصل دیالکتیک هم تبیین نکند یک اصل مهمی مطرح می‌کند که آن هم دست کمی از اصل دیالکتیک ندارد و آن اینکه حافظ در این بیت مکانیزم نجات «من» از «خود» های محیط، توسط مکانیزم خلاف عادت مطرح می‌کند؛ به عبارت دیگر برای اینکه بتوانیم «من» را از حصار خودها نجات دهیم باید به پراتیک خلاف عادت متوسل شویم، چراکه عادت در بستر روتین آن، مهم‌ترین زندان برای «من» انسان می‌شود که راه نجات آن خلاف عادت می‌باشد و اینجا است که نقش روزه به عنوان خلاف عادت مشخص می‌شود، چراکه بزرگ‌ترین کاری که روزه می‌کند اینکه با عمل خلاف عادت در عرض یک ماه زندگی یک ساله را به زیر سؤال می‌کشد که با آن «خود» های محیط نسبت به «من» حقیقی از حالت فعالی حالت انفعالی به «خود» می‌گیرند که این عمل سر آغاز اعتلای «من» حقیقی در انسان می‌باشد.



ماه رمضان نقد نفسانی  
خویشترن در عرصه تقوی  
بر در حق کوفتن با حلقه  
وجود روزه‌داری



«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ - أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ أَنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ - شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ - وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ - ای کسانی که ایمان آوردید نوشته شده بر شما روزه‌داری آنچنانکه بر مردم پیش از شما نیز نوشته شده بود شاید با روزه‌داری به تقوا دست پیدا کنید - روزه‌های معدود و کوتاهی است پس هر یک از شما که مریض یا مسافر است در روزه‌های دیگری این عمل انجام دهد و برای کسانی که توان جسمی روزه‌داری ندارند باید به جای آن فدیة طعام مسکین بکند و البته هر کس داوطلبانه در این ماه عمل خیری انجام دهد برای



او بهتر خواهد بود و البته اگر روزه بگیرید برایتان بهتر است اگر بدانید - ماه رمضان ماهی است که محمد به سرچشمه وحی رسید وحی‌ائی که هدایت و روشنگری‌ها برای مردم است وحی‌ائی که جدا کننده حق از باطل است پس هر یک از شما که این ماه را فهم کند باید روزه بدارد و هر کس مریض باشد یا مسافر، باید در زمان دیگری روزه بدارد البته خداوند برای شما راحتی می‌خواهد نه سختی باید شماره روزه‌های این ماه به پایان برسانید و در این ماه باید خداوند را به خاطر اینکه هدایتتان کرده به بزرگی یاد کنید، باشد که بدین وسیله شکرگذاری کنید - ای محمد اگر بندگان من از تو در باره من بپرسند به آن‌ها بگو که من به شما نزدیکم و هر وقت که شما من را بخوانید من دعوت شما را اجابت می‌کنم، پس شما هم دعوت من را اجابت کنید و به من ایمان آورید تا شما رشد و تکامل پیدا کنید» (سوره بقره - آیات ۱۸۳ تا ۱۸۶).

این دهان بستی دهانی باز شد      تا خورند لقمه‌ای راز شد

طفل جان از شیر شیطان باز کن      بعد از آتش با فلک انباز کن

گر تو این انبان زنان خالی کنی      پر زگوهرهای اجلالی کنی

چند خوردی چرب و شیرین از طعام      امتحان کن چند روزی در صیام

چند شب‌ها خواب را گشتی اسیر      یک شبی بیدار شو دولت بگیر

از فطام خون غذایش شیر شد      و زفطام شیر لقمه گیر شد

و زفطام لقمه لقمانی شود      طالب مطلوب پنهانی شود

مولوی - مثنوی دفتر سوم / صفحه ۳۸۵ سطر سوم به بعد

سال‌ها پی روی مذهب رندان کردم      تا به فتوای خرد حرص بزندان کردم

من به سر منزل عنقا نه به خود بردم راه      قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من      کسب جمعیت از این زلف پریشان کردم  
 سایه‌ائی بر دل ریشم فکن ای سرو روان      که من این خانه به سودای تو ویران کردم  
 توبه کردم که نبوسم لب ساقی و کنون      می‌گزم لب که چرا گوش بنادان کردم  
 نقش مستوری و مستی نه بدست من و تست      آنچه استاد ازل گفت بکن آن کردم  
 آنکه پیرانه سرم صحبت یوسف بنواخت      اجر صبریست که در کلبه احزان کردم  
 صبح خیزی و سلامت طلبی چون حافظ      هرچه کردم همه از دولت قرآن کردم

دیوان حافظ دکتر یحیی قریب صفحه ۳۴۳ سطر سوم به بعد

## ۱ - ارزیابی نفسانی یا خودسازی قرآنی:

در یک کلمه اگر بخواهیم پیام همه انبیاء ابراهیمی، از ابراهیم تا محمد تبیین نمائیم آن یک کلمه فقط و فقط کلمه نقد است. چراکه تمامی انبیاء الهی آمدند تا در کانتکس وحی به انسان نقد کردن بیاموزند، آن نقدی که رسالت همه انبیاء الهی را تشکیل می‌داده است در سه عرصه:

الف - نقد خویشتن،

ب - نقد اجتماع،

ج - نقد اندیشه، خلاصه می‌شود. البته اصطلاحی که قرآن برای این سه عرصه نقد مطرح می‌کند عبارت است از:

اول - تقوی یا نقد خویشتن،

دوم - امر به معروف و نهی از منکر یا نقد اجتماعی و سیاسی،

سوم - مجادله یا نقد اندیشه و تفکر، گرچه از دیدگاه قرآن سه عرصه خویشتن و جامعه و اندیشه و تفکر در بستر نقد نمی‌توانند از هم جدا باشد، یا به عبارت دیگر

قرآن هرگز نقد مکانیکی خویشتن که همان رهبانیت مسیحیت می‌باشد نمی‌پذیرد و به همین ترتیب نقد اجتماعی مکانیکی که همان عمل زدگی می‌باشد قبول ندارد و به همین ترتیب نقد فکری مکانیکی که تحمیل اندیشه می‌باشد قبول ندارد، بلکه بالعکس قرآن هر سه عرصه نقد را در پیوند با یکدیگر تبیین می‌نماید؛ یعنی امام حسین در آنجائیکه در وصیت نامه خود به برادرش محمد بن حنفیه قبل خروج از مدینه یا از مکه فلسفه قیام خودش را با عبارت:

«إِنِّي خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي دِينِ جَدِّي، أُرِيدُ أَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ الْمُنْكَرِ - علت قیام کربلا را امر به معروف و نهی از منکر تبیین می‌نماید» (که آنچنانکه مطرح کردیم همان نقدی اجتماعی و سیاسی می‌باشد)، به موازات آن در دعای عرفه نقد خویشتن را تبیین می‌نماید و در شعارهای عاشورائی خود با بیان «إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ دِينٌ، وَكُنْتُمْ لَا تَخَافُونَ الْمَعَادَ، فَكُونُوا أَحْرَارًا فِي دُنْيَاكُمْ - ای مردم اگر دیندار نیستید و اعتقادی به معاد و آخرت ندارید، بکوشید که انسان‌های آزاده‌ائی باشید» نقد اندیشه و اعتقاد را تعریف می‌نماید و یا پیامبر اسلام در ۱۳ سالی که در مکه بود و توسط استراتژی مکی خود تلاش می‌کرد تا قبل از جامعه سازی مدنی خود به فردسازی مکی بپردازد در مکه در کانتکس شعار «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» می‌کوشید حرکت خود را با تیغ «لا» شروع کند که صد البته «لا» ی حرکت پیامبر اسلام همان نقد می‌باشد که این «لا» ی پیامبر اسلام در سه عرصه قابل تبیین می‌باشد.

نخست در عرصه اندیشه که در آیه ۱۲۵ - سوره نحل به صورت مجادله مطرح می‌کند: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ... - بخوان به راه پروردگارت با حکمت و موعظه نیکو و با ایشان مجادله کن به صورت نکوتر» و آیه ۲۵۶ - سوره بقره که می‌فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ

وَيَوْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ - هیچ اکراهی در دین نیست همانا راه از گمراهی آشکار شده است پس آنکه به راه روشن و مشخص شده کفر ورزد به سرکشی خودش برگردد و آن کس که به راه روشن ایمان پیدا کند همانا او به دست آویزی استوار چنگ زده چراکه خداوند هم شنوا و هم دانا است.»

و در عرصه نقد نفسانی یا نقد خویشتن که قرآن آن را تقوی می‌نامد، آنچنانکه در آیات ۸ الی ۱۵ - سوره شمس چنین مطرح می‌کند: «فَالَهُمْهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا - قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَكَاهَا - وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا - كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا - إِذِ انبَعَثَ أَشْقَاهَا - فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا - فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدمدمر عليهم ربهم بذنبهم فسواها - وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا - و قسم به نفس انسان و آنچه که این نفس را اعتلا بخشید پس فجور و تقوا علی السویه در اختیار هر نفسی قرار دادیم تا خودش انتخاب کند پس آن نفسی که تقوی را انتخاب کرد رستگار شد و بالعکس آن نفسی که خود فجور را انتخاب کرد زیانکار گردید جامعه و قوم ثمود به علت سرکشی پیامبرشان را تکذیب کردند، کی؟ آن زمانی که یکی از آن‌ها سرکشی کرد اما چون به نقد آن یک نفر نپرداختند کل جامعه ثمود گمراه شدند و لذا هنگامیکه پیامبر آن‌ها دعوت به امر به معروف و نهی از منکر کرد وقتی ننهاندند در نتیجه کل جامعه آن‌ها نابود شد.»

و در خصوص نقد سیاسی و اجتماعی که قرآن آن را امر به معروف و نهی از منکر می‌نامد، در آیات ۱۵ الی ۲۶ - سوره نازعات چنین می‌فرماید: «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى - إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى - اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى - فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَىٰ أَنْ تَزَكَّىٰ - وَأَهْدِيكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَى - فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى - فَكَذَّبَ وَعَصَى - ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى - فَحَشَرَ فَنَادَى - فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى - فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى - إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى - ای محمد: آیا خبر موسی به تو رسیده است - آن زمانی که پروردگارش او را در وادی

مقدس پیچاپیچ و پر گردنه ندا داد - به سوی فرعون روانه شو چراکه او بر جامعه سرکشی می‌کند - آن زمانی که به موسی گفتیم به فرعون بگو آیا می‌خواهی تو را پاک کنم - و تو را به سوی پروردگارت هدایت نمایم - پس آیه بزرگ وجود را به او بنمایان - اما فرعون در برابر این حرکت موسی تسلیم حقیقت نشد چراکه او آیه بزرگ پروردگارش تکذیب کرد و بر پروردگارش عصیان کرد - پس به حقیقت عریان پشت کرد و در راه کذب و عصیان خود تلاش کرد - پس در برابر موسی توده مردم را بسیج کرد و بانگ برداشت - که من خود پروردگار بزرگ زمین هستم - از اینجا بود خداوند فرعون را در عرصه عصیانش بر خدا و خلق به کیفر گرفتار کرد - تا عبرتی باشد برای آن‌هایی که توان اندیشیدن دارند.»

بنابراین از نظر قرآن هدف وحی و رسالت همه انبیاء در بستر ذکر یا به خود آمدن آموزش بشریت تبیین می‌شود.

«فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ - لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ - ای پیامبر: به مردم بگو که من فقط یک یاد آورنده و مذكر هستم و غیر از این تو بر مردم سلطه‌ائی نداری» (سوره غاشیه - آیات ۲۱ و ۲۲).

که در این چهار آیه قرآن فقط یک جمله را تکرار می‌کند: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُذَكِّرٍ - به تحقیق که ما قرآن را برای ذکر بودن آسان کردیم، آیا متذکر است که با این قرآن متذکر شود» (سوره قمر - آیات ۱۷، ۲۲، ۳۲، ۴۰).

بنابراین ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد اینک:

الف - کار وحی و رسالت همه انبیاء ابراهیمی فقط در یک کلمه خلاصه می‌شود و آن ذکر یا به خود آوردن است و پیامبران ابراهیمی جز به خود آوردن یا ذکر هیچ رسالت

دیگری بر بندگان خداوند ندارند و قرآن هیچ نیست جز ذکری برای عالمین تا فقط انسان را در برابر یک سؤال قرار دهد و آن سؤال مشترک همه بشریت که:

«فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ - به کجا می‌روی؟» (سوره تکویر - آیه ۲۶) و کار و پیام و هدف و رسالت تمامی انبیاء ابراهیمی و در رأس آن‌ها قرآن و محمد جز این نیست که این سؤال مشترک همه انسان‌ها را طرح کنند که «به کجا می‌روی؟» و در همین رابطه است که قرآن می‌شود ذکری برای همه انسان‌های تاریخ که این سؤال مشترک دارند.

«إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ - لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ - وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ - قرآن و وحی محمد چیزی نیست جز تذکره‌ای برای همه انسان‌ها، آنهاست که می‌خواهند متذکر شوند و بر صراط مستقیم پایدار بمانند البته در این راه هر کس خود بخواد می‌تواند بر صراط مستقیم قرار گیرد و هر کس خود نخواهد و خود انتخاب نکند نمی‌تواند بر صراط مستقیم قرار گیرد» (سوره تکویر - آیات ۲۷ الی ۲۹).

ب - ذکری که انبیاء ابراهیمی و قرآن منادی آن می‌باشد در یک کلمه آموزش نقد است.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ - ای کسانی که ایمان آوردید بر شما باد خودتان اگر شما راه را پیدا کرده باشید هیچکس نمی‌تواند شما را گمراه کند، چراکه همه راه‌ها به او ختم می‌شود، پس ای پیامبر این‌ها را به آنچه در حال عمل کردنش هستید آگاه کن» (سوره مائده - آیه ۱۰۵).

ج - نقدی که پیامبران موظف به آموزش آن به انسان‌ها هستند در سه عرصه تقسیم می‌شود:

۲ - نقد نفسانی،

۳ - نقد اجتماعی.

د - در دیسکورس قرآن «ابراهیم ابوالانبیاء» یا پدر و بنیانگذار حرکت انبیاء الهی می‌باشد.

«قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ...» - برای شما ابراهیم به عنوان یک اسوه و نمونه می‌باشد» (سوره ممتحنه - آیه ۴).

«وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا» - و بهترین دین از آن کسی است که به خدا روی آورد و عمل شایسته انجام دهد و پیروی کند روش ابراهیم که بر توحید استوار بود و به همین دلیل خداوند ابراهیم را خلیل خود می‌دانست» (سوره نساء - آیه ۱۲۵) شخصیتی که قرآن برای ابراهیم به عنوان بنیانگذار اندیشه توحیدی در تاریخ بشریت تعریف و ترسیم می‌کند عبارت است از یک نقاد فکری، آنچنانکه قرآن شخصیت موسی را به عنوان یک «نقاد اجتماعی» و شخصیت عیسی را به عنوان یک «نقاد نفسانی» و محمد را به صورت یک نقاد سه مولفه‌ای «فکری و اجتماعی و اخلاقی» ترسیم می‌کند.

ه - از منظر قرآن ابراهیم نقد فکری خود را از خود خدا شروع کرد و با خود خدا به مجادله پرداخت آن زمانی که ابراهیم به خداوند می‌گوید، «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّمُ الْمَوْتَى قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيْطْمَئِنَّ قَلْبِي...» - و آنگاه که ابراهیم به پروردگارش گفت: پروردگار من بر من بنمایان که چگونه مردگان را زنده می‌کنی - پس پروردگار به ابراهیم گفت مگر تو ایمان نداری؟ ابراهیم در پاسخ گفت: آری ولی اطمینان قلبی و فکری ندارم» (سوره بقره - آیه ۲۶۰).

و در زمانی که ابراهیم در باب عذاب قوم لوط با خداوند مجادله می‌کند و خداوند را به

سؤال و چرائی کشانیده، خداوند در پاسخ به ابراهیم می‌گوید: «فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ - آن زمانی که ابراهیم خوف و ترسش فرو ریخت در باب عذاب قوم لوط با ما (خداوند) به مجادله پرداخت پس ما (پروردگار) به او گفتیم: يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا... - ای ابراهیم در گذر از این و بیش از این با ما مجادله نکن» (سوره هود - آیات ۷۴ الی ۷۶).

و - بعد از خداوند دومین عرصه‌ائی که از دیدگاه قرآن ابراهیم به نقد فکری پرداخت مقابله با اندیشه‌های پدرش که فردی بت ساز و بت پرست و مشرک بود می‌باشد، آن زمانی که در مقابله با اندیشه پدرش در عنفوان نوجوانی خطاب به پدرش می‌گوید: «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا - إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا - يَا أَبَتِ إِنَّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا - يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا - يَا أَبَتِ إِنَّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا - قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهَ لِأَرْجَمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا - ای پیامبر: ابراهیم را یاد کن چراکه او پیامبر صدیق خداوند بود - آن زمانی که به پدرش گفت ای پدر چرا بتی را پرستش می‌کنی که نه می‌شنود و نه می‌بیند و نه تو را از چیزی بی‌نیاز می‌کند - ای پدر آگاهی و علمی به من رسیده که تو فاقد آن می‌باشی از من پیروی کن اگر می‌خواهی به صراط مستقیم دست پیدا کنی - ای پدر بندگی شیطان مکن که او عاصی بر خداوند است ای پدر بیم آن دارم که تو در بستر این اندیشه‌ات گرفتار عذاب رحمان بشوی - پس پدر ابراهیم در پاسخ خطاب به ابراهیم گفت: ای ابراهیم مگر تو از خدایان من روی گردانیدی؟ اگر بس نکنی تو را سنگسار می‌کنم - ای ابراهیم از خانه من بیرون برو و از من دور شو تا تو را نبینم» (سوره مریم - آیات ۴۱ الی ۴۶).



و بدین سان بود که پدر در پاسخ به نقد فکری ابراهیم، او را از خانه بیرون کرد و ابراهیم جوان را آواره کوه و صحرا نمود ولی مگر ابراهیم باز دست از عقیده و نقد اندیشه برمی‌دارد، او اصلاً رسالت خود را در نقد اندیشه می‌بیند، اینجا بود که بعد از مجادله و نقد پدرش به نقد اندیشه جامعه پرداخت.

«وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ - فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفَلِينَ - فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْنُ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ - فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ - إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ - وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ -

از آنجا که به ابراهیم ملکوت آسمان‌ها و زمین را نشان دادیم از یقین کنندگان شد - پس همین که شب فرا رسید ابراهیم تا ستاره‌ای دید به مردم گفت این ستاره پروردگار من است و به مجرد اینکه ستاره افول کرد گفت من غروب کنندگان را دوست ندارم پس آن وقتی که ابراهیم ماه را دید گفت این پروردگار من است پس زمانی که ماه غروب کرد گفت اگر پروردگار من مرا هدایت نکند از گروه گمراهان خواهم بود - پس چون ابراهیم خورشید را دید گفت این پروردگار من است این بزرگ‌تر است پس آنگاه که خورشید غروب کرد گفت ای قوم من از آنچه شریک خدا قرار دهیم بیزارم - من روی آوردم به کسی که آسمان‌ها و زمین را آفرید در حالی که موحد هستم و از مشرکان نیستم - آنگاه بود که قوم او با او محاجه کردند پس ابراهیم به آن‌ها گفت آیا با من در باره خدا محاجه می‌کنید و حال آنکه مرا هدایت کرد و من از کسانی که شریکش قرار می‌دهید نمی‌ترسم مگر اینکه پروردگار من چیزی بخواهد علم پروردگارم به همه

چیز وسعت دارد آیا متذکر نمی‌شوید» (سوره انعام - آیات ۷۵ الی ۸۰).

و از بعد از این مرحله بود که ابراهیم نقد فکری خود را از جامعه به سمت سیاست و حکومت کشانید و با شکستن بت‌های بت‌خانه پرده دورغین از چهره دستگاه حکومت که از مذهب بت پرستی برای خود روپوش دینی ساخته بود برداشت.

«وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ - إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ - قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ - قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَشْوَكَؤُمَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ - قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ - قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ - وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ - فَجَعَلَهُمْ جَذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ - قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ - قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ - قَالُوا فَاتُوا بِهِ عَلَىٰ عَيْنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ - قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ - قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ - فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ - ثُمَّ نَبَّسُوا عَلَىٰ زُرَّوَسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ - قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ - أَلَمْ يَكُنْ مِنْكُمْ نَبِيٌّ قَدْ أَخَذْنَا عَلَىٰ عَهْدِ يَوْمِ الْبُرُوجِ - قَالُوا أَفَلَا تَعْقِلُونَ - قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ - قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ - وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ - به تحقیق که ما در گذشته به ابراهیم آن رشدی را که می‌توانست داشته باشد دادیم ما آگاه به او بودیم - آن وقتی که ابراهیم به جامعه‌اش و پدرش گفت: این بت‌ها چیست که به عبادت آن‌ها کمر بسته‌اید - جامعه در پاسخ ابراهیم گفتند: ما پدران خویش را پرستش‌گر آن‌ها یافتیم - ابراهیم در پاسخ به جامعه‌اش گفت: شما با پدرانتان در ضلالتی آشکارا بوده‌اید - جامعه به ابراهیم گفتند آیا تو بازیگر هستی یا بر حقیقت با ما برخورد می‌کنی؟ - ابراهیم در پاسخ به آن‌ها گفت پروردگار شما پروردگار آسمان‌ها و زمین

است و من بر این شهادت می‌دهم - ابراهیم گفت: به خدا سوگند پس از آن که پشت کنید و بروید در کار بت‌هایتان حيله می‌کنم - پس ابراهیم به جان بت‌ها افتاد و آن‌ها را خورد کرد مگر بت بزرگ شاید مردم به او مراجعه کنند - پس جامعه پس از اینکه بت‌های خود را شکسته دیدند از خود پرسیدند چه کسی با خدایان ما چنین کرده است بی شک هر که کرده از ستمگران بوده است - پس بعضی از آن‌ها گفتند: شنیدیم جوانی هست که نامش ابراهیم است و او همیشه بت‌های ما را به بدی یاد می‌کرد - پس گفتند ابراهیم را به محضر مردم بیاورید تا خود او شهادت بدهد - پس قوم به ابراهیم گفتند: ای ابراهیم آیا تو با خدایان ما چنین کرده‌ای؟ - پس ابراهیم به قوم پاسخ داد: این بت بزرگشان چنین کرده اگر می‌توانید از خود او بپرسید - در این هنگام بود که مردم به خود آمدند و گفتند شما خودتان ستمگرانید - سپس سر به زیر انداختند و خطاب به ابراهیم گفتند: که تو خود می‌دانی که این بت‌ها سخن نمی‌گویند - پس ابراهیم در پاسخ گفت پس چرا غیر خدا چیزی را که به هیچ وجه سودتان ندهد و زیان نرساند پرستش می‌کنید - پس ابراهیم خطاب به جامعه گفت: قباحت بر شما و بر آنچه غیر از خدا می‌پرستید چرا به کار خود نمی‌اندیشید؟ - پس بعضی از افراد قوم به بعضی دیگر گفتند که باید ابراهیم بسوزانید و به این ترتیب خدایانتان را یاری بکنید - پس ابراهیم را در آتش انداختن و ما به آتش گفتیم که ای آتش بر ابراهیم گل سرخ و سالم باش - قوم در باب ابراهیم نیرنگی کردند و ما آنان را زیانکار کردیم» (سوره انبیاء - آیات ۵۱ الی ۷۰).

ز - از دیدگاه قرآن ابراهیم «نقاد اندیشه» بودند و موسی «نقاد اجتماعی» و عیسی «نقاد اخلاقی و نفسانی» و محمد در راستای حرکت این سه الگو تلاش کرد تا این سه مؤلفه را در حرکت خویش پیوند دهد و به این ترتیب بود که پیامبر اسلام از یک

طرف اعلام می‌کرد «بعثت لاتمم مکارم الاخلاق - من مبعوث شدم تا اخلاق را کامل کنم» و از طرف دیگر می‌فرمود «لیس رهابیه فی الاسلام - در اسلام رهابیه نیست»، یا «رهابیه الدینی الجهاد رهابیت - دین من جهاد است»، یا «مداد العلما افضل من دماء الشهداء - قلم اندیشمندان از خون شهداء ارزشمندتر است.»

بنابراین پیامبر اسلام دین خود را بر سه پایه نقد نفسانی و نقد فکری و نقد اجتماعی استوار کرد، البته اینکه در عرصه جامعه سازی کدامین یک از این سه مؤلفه عمده می‌شود تا دو مؤلفه دیگر در کانتکس آن معنی پیدا کند، نسبت به شرایط مختلف تاریخی جامعه متفاوت می‌باشد، اما آنچه مسلم است اینکه در ساختن اجتماعی باید این سه مؤلفه نقد وجود داشته باشد در شرایطی باید توسط نقد اندیشه اقدام به نقد اجتماعی بکنیم و در شرایط دیگر آنچه‌آنکه ابراهیم خلیل نشان داد در عرصه نقد فکری و اندیشه می‌توان نقد نفسانی و نقد اجتماعی کرد و بالعکس، آنچه‌آنکه در حرکت موسی از زاویه قرآن مشاهده کردیم موسی در بستر نقد اجتماعی کوشید به نقد اندیشه و نقد نفسانی پردازد و یا آنچه‌آنکه عیسی مسیح آن زمانی که به عنوان یک یهودی تجدید نظر طلب کوشید حرکت خودش در کانتکس نقد اخلاقی بر علیه یهودیت منحط شده شکل دهد، توانست در چارچوب نقد اخلاقی یهودیت منحط شده هم نقد فکری بکند و هم نقد اجتماعی، بنابراین شعار استراتژیک «لا اله الا الله» پیامبر اسلام هم نقد نفسانی است و هم نقد اجتماعی و هم نقد فکری. لذا در کادر این شعار بود که همین پیامبر در جنگ خندق در باره ضربه علی می‌گوید: «ضربه علی یوم خندق افضل من عبادت الثقلین - ضربه علی در خندق از همه عبادت‌های جن و انس برتر می‌باشد» و یا در جای دیگر در کادر همین شعار می‌گوید: «بعثت علی شریعه سمحه و سهله.»

ح - قرآن رمز فهم وحی را تقوی می‌داند. «ذَلِكِ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ - این کتاب هستی و وجود و بالتبع این کتاب وحی تنها می‌تواند هدایتگر متقین باشد» (سوره بقره - آیه ۲) به قول مولوی:

زبانکه از قرآن بسی گمراه شدند  
زین رسن قومی درون چه شدند  
مر رسن را نیست جرم ای عنود  
چون تو را سودای سر بالا نبود

بنابراین علت اینکه قرآن رمز فهم کتاب وجود و کتاب وحی داشتن عینک تقوی می‌داند به این دلیل است که تا انسانی مسلح به سلاح نقد خویشتن نباشد نمی‌تواند هستی و جامعه و انسان و تاریخ و قرآن را فهم و نقد بکند.

ط - آنچه‌انکه در (سوره آل عمران - آیات ۱۰۴ و ۱۱۰ و ۱۱۴) مشاهده کردیم: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ - و باید گروهی از شما باشند که در جامعه به خیر دعوت کنند و مطابق آن به معروف امر نمایند و از منکرهای اجتماعی منع کنند این‌ها رستگارانند»، امر به معروف و نهی از منکر آنچه‌انکه امروز اسلام فقهاتی در جامعه تبلیغ می‌کند یک امر فقهی نیست بلکه بالعکس، آنچه‌انکه امام حسین در وصیت‌نامه خود به برادرش محمد بن حنفیه مطرح می‌کند: «إِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ إِصْلَاحِ فِي دِينِ جَدِّي، أُرِيدُ أَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ - علت قیام من اصلاح دین پیامبر اسلام در عرصه امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد»، امر معروف و نهی از منکر از نظر قرآن در کانتکس نقد سیاسی تعریف می‌شود نه چارچوب فقهی، آنچه‌انکه اسلام روایتی یا اسلام فقهاتی یا اسلام ولایتی امروز بر طبل آن می‌کوبد.

## ۲ - روزه ماه رمضان بستر ساز تقوی و نقد خویشین می باشد:

گرچه آنچنانکه در آیه ۱۸۲ - سوره بقره مشاهده کردیم، روزه به عنوان یک پراتیک خودسازی و عبادی قبل از اسلام وجود داشته است و پیامبر اسلام در سنین قبل از بعثت که عضو گروه حنفا بودند به تاسی از این امر می کوشیدند تا در طول یک ماه دور از جامعه در عرصه روزه‌داری به خودسازی بپردازد، اما از آنجائیکه پیامبر اسلام بنابه دلایلی که هنوز بر ما مشخص نیست این ماه را رمضان انتخاب می کردند و از آنجائیکه پیامبر اسلام در این ماه بود که توانست وجود خود را مهبط وحی خدا بکند، این امر بر مسلمین واجب شد که به تاسی از پیامبر اسلام این ماه را برای روزه‌داری و نقد خویشین انتخاب بکنند؛ بنابراین خود ماه رمضان به لحاظ زمانی دارای تمایزی با دیگر زمان‌ها نمی‌باشد و علت طرح آن در قرآن نه به لحاظ ارزش زمانی خود ماه رمضان است که در این رابطه همه ماه‌ها سال مساوی می‌باشند و در زمان بین رجب و شعبان و شوال و ذی القعدة و ذی الحجه و غیره تفاوتی وجود ندارد و همه زمان‌ها صورت مساوی دارند. علت طرح رمضان برای روزه‌داری در قرآن به این علت است که پیامبر اسلام در این ماه به مهبط وحی خدا دست پیدا کرد، آنچنانکه نماز و دیگر اشکال عبادتی همگی بعد از بعثت پیامبر اسلام توسط خود پیامبر بر جامعه مسلمین سرازیر شد. موضوع رمضان و روزه‌داری هم گرچه یک واجب قرآنی می‌باشد، ولی دلیل اصلی طرح آن آنچنانکه اسلام فقاهتی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی می‌گوید یک موضوع فقهی نیست بلکه یک تجربه وجودی پیامبر اسلام بوده که توانسته است در اعتلا و معراج وجود انسان پاسخ مثبت بدهد و به علت اینکه ما این پاسخ مثبت در شخصیت پیامبر مشاهده کردیم به تاسی از او ماه رمضان با پراتیک روزه‌داری

جهت نقد خویشتن و خودسازی آنچه‌آنکه محمد انتخاب کرد، انتخاب می‌کنیم و با روزه‌داری در این ماه می‌کوشیم تا با خودسازی و نقد خویشتن خود را آماده نقد فکری و نقد اجتماعی بکنیم و توسط تقوای نقد خویشتن در بستر روزه‌داری بتوانیم عینکی بسازیم برای فهم وجود و قرآن و جامعه و تاریخ و انسان که بی این عینک آنچه‌آنکه قرآن می‌گوید امکان نه فهم وجود و نه فهم وحی و نه فهم تاریخ و نه فهم اجتماع است.

البته نکته‌ائی که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم اینکه منهای مکانیزم روزه‌داری جهت خودسازی و نقد خویشتن مکانیزم دیگری که در اسلام قرآنی مطرح شده مکانیزم احرام است، چراکه در احرام حج هم به علت امساک‌هائی که برای محرم تعیین شده است نفس انسان این آمادگی پیدا می‌کند تا خود را بیابد و در کانتکس این حضور بتواند به نقد خویش بپردازد و البته دلیل این امر هم آن است که کلاً بین «خود» و «من» در عرصه ارزیابی نفسانی یک تمایز موضوعی وجود دارد که بی توجهی به آن باعث می‌گردد تا به ورطه عرفا و تصوف در عرصه خودسازی گرفتار شویم. توضیح اینکه آنچه‌آنکه از (سوره شمس - آیات ۷ الی ۱۰ و سوره نحل آیه ۷۸) «وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» - خداوند آن زمانی که شما را از شکم‌های مادرانتان بیرون آورد هیچکدام از شما آگاهی و دانش از قبل نداشتید منابع شناخت بعداً برای شما حاصل شد» فهم می‌شود، می‌توان دریافت که نفس انسان در آغاز تولد در جایگاه صفر قرار دارد و شکل پذیری آن بعداً در عرصه رنگ‌پذیری این جهانی برایش اتفاق می‌افتد و همین رنگ‌پذیری انفعالی نفس انسان در این جهان است که باعث می‌شود تا از یک نفس علی‌السویه انسان «خود» های گوناگونی شکل گیرد که البته در زیر «خود» های

رنگارنگ هر فردی یک «من» اصلی وجود دارد که این «من» اصلی در گورستان «خود» های هر فردی مدفون می‌باشد که تنها راه خلاص «من» هر فردی کنترل و مهار «خود» ها است، نفس‌گشی آنچنانکه در عرفان و تصوف معمول می‌باشد از آن جهت از نظر قرآن مردود می‌باشد که خود نفس انسان بستر سازنده «من» حقیقی انسان می‌باشد و بدون پرورش نفس در عرصه پراتیک خودسازی امکان مهار «خود» های فرد و پرورش «من» انسانی نمی‌باشد. البته قابل توجه است که گرچه «خود» های هر فردی متفاوت می‌باشد، اما «من» حقیقی انسان در تمامی انسان‌ها مساوی و اصلاً یکی می‌باشد و به همین دلیل است که «من» حقیقی انسان از نظر قرآن به اندازه کل انسان‌ها دارای ارزش می‌باشد. «...مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...» - هر کس که نفسی که فساد در زمین نکرده بکشد به مثابه آن است که همه بشریت را کشته است و آن کس که نفسی را زنده بکند به مثابه آن است که همه بشریت زنده کرده است» (سوره مائده - آیه ۳۲).

بنابراین توسط روزه و احرام حج ما می‌توانیم با مهار «خود» های گورستان «من» خویش، «من» حقیقی خود را صیقل بدهیم و آن را آماده پراتیک اجتماعی بکنیم در این رابطه است که کوپریات یا خودسازی برای هر فردی به عنوان یک ضرورت وجودی تلقی می‌شود که بی آن امکان نقد اجتماعی و نقد فکری و فهم جهان و وحی و تاریخ و اجتماع وجود ندارد.

پیغمبر رکوع است و سجود

بر در حق کوفتن حلقه وجود





ماه رمضان: ماه كشف «جزیره كوچك من انسان» در «كل من  
بزرگتر وجود» توسط «دعا و نیایش، عبادت، صوم و صلات»

فلسفه «نیایش، عبادت»،  
دعا و مناسک» از نگاه  
اسلام و قرآن



## الف: خدمت ساقی‌گری با ما گذاشت داد ما را آخرین جامی که داشت

کلیات اقبال - رموز بی‌خودی - ص ۷۰ - س ۳

حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، در پایان فصل دوم کتاب گران‌سنگ و دوران‌ساز بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۷۳ - س ۲۴ - با بیان: «و صلات یکی از باز‌پسین کلماتی بود که بر زبان پیغمبر اسلام جاری شد همراه با طرح نیایش. به عنوان تنها حلقه پیوند بین من با نهایت انسان و من بی‌نهایت خدا» این فصل از کتاب خود را به پایان می‌برد تا جهت فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی - یعنی فصل تصور خدا و معنی نیایش - بسترسازی تئوریک کند. بطوریکه از نظر علامه محمد اقبال لاهوری، پیوند «من با نهایت» انسانی در چارچوب «من بی‌نهایت» الهی به عنوان کلیدواژه فهم فلسفه نیایش و دعا و عبادت و مناسک و صوم و صلات، در اسلام و قرآن می‌باشد و بدون فهم نیاز «من با نهایت» انسانی، در حاضر کردن «من بی‌نهایت» الهی، در ساحت تجربه باطنی خویش، توسط نیایش و

دعا و صوم و صلوات و عبادت و مناسک امکان اعتلای خود انسانی وجود ندارد. به همین دلیل اقبال آنچنانکه فناء فی الله، «من با نهایت» انسانی در «من بی نهایت» الهی، توسط عرفان و تصوف هند شرقی و مولوی به چالش می‌کشد، بر بقا بالله من بی نهایت الهی، در عرصه تجربه باطنی، جهت پیوند با «من با نهایت» انسانی توسط نیایش و دعا و صوم و صلوات و عبادت و مناسک اصرار می‌ورزد. چرا که اقبال در علم کلام بازسازی شده خود تنها برای انسان و خداوند در عرصه زمان فلسفی و حقیقی نه زمان تسلسلی و ریاضی معتقد به «من» است، آنچنانکه رمز تعالی «من با نهایت» انسانی در گرو پیوند «من بی نهایت» الهی می‌داند.

محمد اقبال «من با نهایت» انسانی را همان امانت الهی می‌داند که قرآن در آیه ۷۲ سوره احزاب، با عبارت:

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» از آن یاد می‌کند. اقبال من با نهایت انسانی را همان گوهری می‌داند که پیامبر اسلام با عبارت: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» - هر کس که من با نهایت را بشناسد، می‌تواند من بی نهایت را بشناسد» از آن یاد می‌کند. اقبال من با نهایت در انسان را همان آبشخوری می‌داند که ابراهیم خلیل سلسله جنبان توحید در تاریخ بشر در راه دستیابی به آن می‌گوید.

«قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» - نماز و عبادتم و مردن و زندگیم برای پیوند این من با نهایت به آن بی نهایت می‌باشد» (سوره انعام - آیه ۱۶۲).

اقبال «من با نهایت» در انسان همان عالم اکبری می‌داند که امام علی در اشعار خود با این عبارت از آن یاد می‌کند:

«دَاوُوكَ فَيْكَ وَ مَا تُبْصِرُ / وَ دَاوُوكَ مِنْكَ وَ لَا تَشْعُرُ / وَ أَنْتَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ الَّذِي / بِأَخْرَجِهِ

يُظْهِرُ الْمُضْمَرُ / اتزعم أنك جزم صغیر / وَ فیک انطوی العالم الأكبر» و به همین دلیل علامه محمد اقبال لاهوری در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، پس از تبیین تصور خدا به موضوع کلیدی نیایش می‌پردازد. لازم به ذکر است که اقبال پس از اینکه دریافت:

شبی پیش خدا بگریستم زار      مسلمانان چرا زارند و خوارند

ندا آمد نمی‌دانی که این قوم      دلی دارند و محبوبی ندارند

کلیات اقبال - ارمان حجاز - ص ۴۴۵ - س ۵

که بزرگ‌ترین فاجعه تاریخ مسلمانان، معلول گم شدن اختیار و حریت و آزادگی آن‌ها در دالان سیاه فلسفه یونانی و عرفان هند شرقی و کلام اشعری‌گری و معتزلی و فقه دگماتیسم حوزه‌های فقهاتی می‌باشد، در راه بازسازی، حریت مسلمانان کوشید توسط بازسازی انسان، خلیفه الله و گزیده و امانتدار خدا و نفی جبر طبیعی و جبر اجتماعی و جبر الهی و جبر تاریخی محبوبی برای دل‌های مسلمانان انحطاط‌زده بازسازی کند. بازسازی تصور خدا در باور مسلمانان، توسط نیایش و دعا یا تجربه باطنی، بزرگ‌ترین عصای راه اقبال در این رابطه می‌باشد.

پر واضح است که محمد اقبال در این عرصه، ابتدا به انحطاط مسلمین پی برد و در راستای علت‌یابی انحطاط مسلمین بود که او برعکس سیدجمال و عبده و سیدقطب، علت انحطاط مسلمین را در انحطاط کلیت اسلام ارزیابی کرد، لذا مانند شاه ولی الله دهلوی فریاد برآورد که تمام دستگاه مسلمانی باید توسط «اجتهاد در اصول»، مورد بازسازی مجدد قرار گیرد؛ و این برخلاف رویکرد سیدجمال و عبده و سیدقطب بود. چراکه هم سیدجمال و هم عبده و هم سیدقطب و هم احمد کواکبی و البته قبل از آن‌ها عبدالرحمن بن خلدون تونسوی در مقدمه «تاریخ العبر» خود، به انحطاط تمدنی

مسلمین پی برده بودند، ولی در عرصه درمان درد انحطاط تمدنی مسلمین، نظریات مختلفی از طرف آنان مطرح شده بود، بطوریکه ابن خلدون در فصل سیزدهم جلد اول کتاب گرانسنگ مقدمه تاریخ العبر خود، «حیات دوباره عصبیت از دست رفته مسلمانان به عنوان راه نجات مسلمین از انحطاط» مطرح کرده بود؛ و سیدجمال که در آغاز حرکتش علت انحطاط مسلمین را، «در از دست دادن علمای جلیل و سلاطین مقتدر و عساکر جرار»، تشخیص داده بود، هر چند در پایان عمر خود، این تشخیص خود را نفی کرد و دریافت که «انحطاط مسلمین زائیده انحطاط اسلام است.»

اما در عرصه علت‌یابی انحطاط اسلام، او مانند علت‌یابی انحطاط مسلمین، گرفتار اشتباه شد و اشتباه راه رفتن، جایگزین راه اشتباه رفتن قبلی خود کرد و بدین ترتیب بود که او راهی به ده نبرد، چراکه جهت مبارزه با اسلام صوفیانه که از نظر او علت انحطاط اسلام بود به اسلام دگماتیسم فلسفی یونانی‌زده و اسلام دگماتیسم فقهاتی حوزه‌های فقهی شیعه و سنی پناه برد؛ لذا در این رابطه بود که او از چله در آمد و در چاه اسلام دگماتیسم فقهاتی و فلسفی افتاد. در نتیجه سیدجمال هم در مبارزه با انحطاط سیاسی مسلمانان شکست خورد و هم در مبارزه با انحطاط اسلام پر پیداست که راه اشتباه و اشتباه راه رفتن سیدجمال جهت نجات انحطاط اسلام و مسلمین توسط شاگردان و رهروان او اعم از عبده و سیدقطب دنبال شد، زیرا در فرایند محمد عبده - سیدقطب، از آنجائیکه آن‌ها برای نجات از انحطاط اسلام و مسلمین برعکس سیدجمال - که به فلسفه دگماتیسم یونانی‌زده جهت مقابله با اسلام دگماتیسم صوفیانه تکیه می‌کرد - این‌ها جهت مقابله با انحطاط اسلام و مسلمین بر اسلام دگماتیسم فقهاتی حوزه‌های فقهی تکیه کردند، در نتیجه انحطاط

مسلمین را در انحطاط فقه تشخیص دادند و در همین رابطه کوشیدند توسط احیاء دوباره اسلام دگماتیسم فقهاتی، درمانی برای انحطاط اسلام و مسلمین پیدا کنند و با شعار: «الاسلام هو الحل، الفقه هو الاسلام و الفقه هو الحل» سیدقطب شکست خوردند، یعنی همان راه انحرافی که بعد از عبده و سیدقطب به خمینی و مطهری رسید، چراکه خمینی و مطهری با تاسی از شعار و اندیشه سیدقطب کوشیدند تا کمال فقه حوزه‌های فقهاتی شیعه را به عنوان درمان نجات انحطاط مسلمان و در رأس آن‌ها شیعیان ایران معرفی کنند و در نتیجه آنچنانکه در کتاب ولایت فقیه - ص ۴۹ - می‌گوید: «الفقهاء حکام علی السلاطین، سلاطین اگر تابع اسلام باشند. باید به تبعیت فقها درآیند و قوانین و احکام را از فقها بپرسند و اجراء کنند.» در این صورت حکام حقیقی همان فقها هستند، پس بایستی حاکمیت رسماً به فقها تعلق بگیرد.

البته راه انحرافی سیدجمال - عبده - سیدقطب، در شاخه دیگر آن به احمد کواکبی رسید و او در آغاز قرن بیستم در کتاب «طبایع الاستبداد» خود علت انحطاط اسلام و مسلمین را در فقدان آزادی و حاکمیت استبداد دینی تشخیص داد که از دیدگاه او این درد، با حاکمیت فقه و فقها قابل درمان می‌باشد. احمد کواکبی در کتاب «طبایع الاستبداد» خود که اولین کتاب سیاسی و مذهبی است که در آغاز انقلاب مشروطیت در ایران به فارسی ترجمه شد، استبداد دینی را مقدم بر استبداد سیاسی نقد کرد (همان موضوعی که بعداً نائینی در کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» خود، قبل از اینکه از دفاع مشروطیت پشتیبان بشود و آن‌ها را به دجله بریزد، به تاسی از احمد کواکبی بر آن تکیه کرد). راه انحرافی سیدجمال - عبده - سیدقطب در سال ۱۹۳۰ توسط حضرت مولانا علامه محمد اقبال در سلسله سخنرانی که بنا به درخواست



انجمن اسلامی مدرس، در شهرهای مدرس و حیدرآباد و علیگره هندوستان داشت، وارد گردونه جدیدی شد، زیرا اقبال در این سلسله سخنرانی خود که بعداً به صورت کتاب دوران ساز «بازسازی فکر دینی در اسلام» در آمد، طرحی نو در جهان اسلام و مسلمین در افکند و پس از انتقاد از حرکت سیدجمال این طرح خود را اینچنین معرفی کرد.

«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 وی تجزیه نمی‌شد و خود 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. 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 نشود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند اختلاف پیدا کنیم؛ و من در مورد سخنرانی حاضر خویش چنین خواهم کرد» (بازسازی فکر دینی - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۳ - س ۲).

## ب - بازسازی تصور خدا و معنی دعا و نیایش در باور مسلمانان:

علامه محمد اقبال لاهوری در طرح نوین خود پس از اینکه دریافت که انحطاط

مسلمین معلول انحطاط اسلام است، جهت نجات اسلام و مسلمین از انحطاط، به جای اینکه بر شعارهای «احیاء دین» یا «اصلاح دین» تکیه کند، شعار «بازسازی دین» را مطرح کرد و توسط آن در ادامه راه شاه ولی الله دهلوی معتقد گردید که تمام دستگاه اسلام و مسلمانی مورد بازسازی مجدد قرار گیرد. هدف اقبال، از شعار بازسازی فکر دینی در اسلام این بود که برعکس رویکرد گذشتگان دیگر امکان اصلاح و احیاء دین از درون اسلام توسط اخلاق غزالی یا فقه عبده یا فلسفه یونانی زده سیدجمال و غیره وجود ندارد، باید کل شالوده و ستون‌های اصلی اسلام مورد بازسازی مجدد قرار گیرد، چراکه او معتقد بود، جز ویرانه‌ای از اسلام تاریخی باقی نمانده است.

«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 است» (بازسازی فکر دینی - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۲ - س ۱).

در رابطه با این طرح نو بود که اقبال معتقد گردید که به جای بازسازی فقه و بازسازی اخلاق و بازسازی فلسفه جهت بازسازی اسلام، باید از بازسازی علم کلام شروع کنیم؛ و در چارچوب بازسازی علم کلام بود که در نوک پیکان آن، اقبال معتقد به بازشناسی تصور خدا در باور مسلمانان و بازسازی انسان مختار گردید. چراکه اقبال معتقد بود که پیش از هر چیز در زیر اربابه کلام و فلسفه و عرفان و فقه گذشته، تصور خدا در باور مسلمانان دچار انحراف و انحطاط شده است؛ و به همین دلیل است که اقبال، در دو فصل سوم و چهارم کتاب بازسازی فکر دینی، در سرلوحه بازسازی علم کلام اسلامی، به بازشناسی تصور خدا در باور مسلمانان می‌پردازد؛ زیرا او معتقد است که

«هم خدای فلاسفه یونانی زده مسلمانان و هم خدای متکلمان جبرگرای اشعری‌گری و معتزله و هم خدای عرفا و صوفیان هند شرقی و هم خدای فقهای حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی، خدای بازنشسته و مستبد و بی‌اختیاری می‌باشد که در جبر علم خود محصور شده است»؛ و از آنجائیکه اقبال معتقد بود که با یک خدای بازنشسته و بی‌اختیار و گرفتار شده در جبر علم خویش نمی‌توانیم برای انسان اختیار و اخلاق و پرستش قائل شویم، این همه باعث گردید تا اقبال در راستای بازشناسی تصور خدا در باور مسلمانان به عنوان سر لوحه بازسازی علم کلام اسلام معتقد شود که:

«من مطلق (خدا) چنانکه دیدیم. تمام واقعیت و حقیقت است. این من مطلق (یا خدا) در چنان وضعی قرار نگرفته است که تصویری از یک جهان بیگانه در برابر خویش داشته باشد. در نتیجه، مراحل حیات او از درون معین می‌شود. پس آشکار است که تغییر برای من مطلق به معنی حرکتی از حالت ناقص به حالت نسبتاً کامل‌تر یا بالعکس نیست. ولی تغییر برای من مطلق (یا خدا) به این معنی تنها شکل ممکن در حیات نیست. نظری عمیق‌تر به تجربه خودآگاهانه خود ما نشان می‌دهد که در زیر دوام تسلسلی (زمان ریاضی) ظاهری یک دوام حقیقی (زمان فلسفی) وجود دارد. من نهائی (یا خدا) در دوام محض (زمان فلسفی یا زمان حقیقی) وجود دارد که در آن (زمان فلسفی نه زمان ریاضی) دیگر تغییر صورت توالی اوضاع متغییر ندارد و (در زمان فلسفی یا حقیقی نه ریاضی) خصوصیت حقیقی خود را همچون آفرینش پیوسته نشان می‌دهد که خستگی در آن راه ندارد و چرت و خواب مانع عمل آن نمی‌شود. من نهائی (یا خدا) را، به این معنی از تغییر بی‌تغییر دانستن. او را بی‌عملی کامل و بی‌اثری راکد و بی‌انگیزه و عدم مطلق تصور کردن است. تغییر، در مورد خود خلاق (خدا) نمی‌تواند معنی عدم کمال داشته

باشد. کمال خود خلاق (خدا) عبارت از سکون به مفهوم مکانیکی نیست. (که ظاهراً ابن حزم از طریق ارسطو، به آن رسیده است) در باب خداوند عبارت است از شالوده وسیع‌تری در فعالیت خلاق و چشم اندازی نامحدود در بصیرت خلاق او که حیات خدا جلی اوست و تلاش برای رسیدن به کمال مطلوبی نیست. این زندگی خدا را به صورت یک من تعبیر کردن به آن معنی نیست که خدا را بر صورت آدمی تصور کرده باشیم. تنها پذیرفتن حقیقت ساده تجربه است که خداوند زندگی سیالی بی‌شکل نیست. بلکه اصل وحدت سازمان دهنده و فعالیت ترکیبی است که به منظور سازندگی، اوضاع پراکنده ارگانیسم را متصل به یکدیگر نگاه می‌دارد و حالت تمرکزی به آن‌ها می‌دهد. عمل اندیشه که اصولاً خصوصیت رمزی دارد. بر ماهیت حقیقی زندگی حجابی می‌افکند و تنها آن را به صورت نوعی از جریان جهانی نشان می‌دهد که در سراسر چیزها ساری است؛ بنابراین، نتیجه نگرش عقلانی به حیات داشتن لزوماً همه خدایی‌گرانه (یا پانتئیست) دارد. ولی یک معرفت دست اولی از جنبه ارزیابی حیات از طرف داخل داریم. اشراق و درون‌بینی زندگی را همچون یک من تمرکز دهنده متجلی می‌سازد. چنین معرفتی که از آن جهت که چون فقط نقطه عزیمتی را در اختیار ما قرار می‌دهد چندان کامل نیست. جلی مستقیم ماهیت نهائی واقعیت است. به این ترتیب، واقعیت‌های تجربه موید این امر است که ماهیت نهائی واقعیت (خدا) روحانی است و باید (خدا را) همچون یک من تصور شود. ولی دامنه پرواز دین بلندتر از فلسفه است. (چراکه) فلسفه نگرشی عقلانی به اشیاء دارد و به همین جهت توجهی به این ندارد که آن طرف تصویری برود که تنوع سرشار تجربه را به صورت یک دستگاه و

منظومه در می‌آورد. فلسفه به حقیقت و واقعیت از فاصله دوری می‌نگرد اما دین تماس نزدیکتری با حقیقت و واقعیت دارد. فلسفه نظریه است اما دین تجربه زنده و اتصال و پیوستگی است. برای آنکه این پیوستگی دین بتواند صورت کمال پیدا کند، اندیشه باید برتر از خود رود و کمال خود را در وضعی از نفس جستجو کند که دین آن را به نام صلات یا نیایش توصیف کرده است؛ و به این دلیل است که صلات یکی از بازپسین کلماتی بود که بر زبان پیغمبر اسلام جاری شد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل دوم - محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۷۱ - س ۱۷ به بعد).

### ج - با دعا و نیایش و عبادت انسان در عرصه وجود بازیگر می‌شود

رویکرد اقبال به جهان و انسان و خدا، یک رویکرد ذات گرایانه و استاتیک نیست بلکه بالعکس اقبال معتقد است که آنچنانکه بر جهان و انسان و جامعه و تاریخ بشر، زمان فلسفی یا زمان حقیقی (نه زمان ریاضی یا زمان تسلسلی اینشتینی) می‌گذرد، بر خود خداوند هم زمان فلسفی و حقیقی (نه زمان تسلسلی) می‌گذرد. در نتیجه خداوند در رویکرد فلسفی اقبال، یک خدای بازنشسته و بی‌اختیار ارسطویی و نیوتونی که بیرون از جهان و وجود نشسته باشد و تنها به تماشاگری این جهان مشغول باشد نیست بلکه بالعکس، در چارچوب زمان فلسفی یا حقیقی، این خدا به صورت خالق دائماً در حال خلق، وارد وجود می‌شود و با خلقت پیوسته خود در عرصه «کل یوم هو فی‌شان» آینده از قبل پیش‌بینی نشده وجود را، «هم مهندسی می‌کند و خلق می‌نماید».

در نتیجه خدای اقبال، به صورت یک واقعیت در متن همه وجود ساری و جاری می‌باشد و در سیمای خالق (نه ناظم و صانع) آینده از پیش مشخص نشده را خلق می‌کند و شاید بهتر این باشد که بگوئیم، خدای اقبال خدائی است که تمام وجود

سیال در ظرف آن خداوند قرار دارد.

«سؤال واقعی که باید به آن جواب بدهیم این است که: آیا جهان به عنوان یک دیگر در برابر خدا قرار گرفته است و میان خدا و جهان فاصله‌ای وجود دارد؟ جواب این است که از دیدگاه الهی، آفرینشی به معنی حادثه خاص در جهان وجود ندارد که آن حادثه قبل و بعدی داشته باشد؛ لذا به طبیعت و جهان و وجود نمی‌توان همچون یک واقعیت مستقل از خدا نگاه کرد که در حالت مقابله با خدا ایستاده باشد. با چنین نظری خدا و جهان به صورت دو هستی در می‌آیند که در ظرف تهی مکان نامحدود با یکدیگر مواجه هستند. در صورتی که مکان و زمان و ماده تغییراتی است که ذهن انسان از انرژی خلاق آزاد خدا می‌کند؛ بنابراین مکان و زمان و ماده واقعیت‌هایی مستقل از خداوند نیستند که به خود موجود باشند بلکه زمان و مکان و ماده روش‌های عقلی دریافت انسان از حیات الهی هستند. زمانی در میان شاگردان بایزید بسطامی بحث از خدا و آفرینش می‌رفت. یکی از شاگردان بایزید به او گفت: زمانی بود که خدا بود و هیچ چیز دیگر نبود. پیر بسطام به او گفت: و اکنون نیز چنان است که آن زمان بود؛ بنابراین جهان ماده چیزی نیست که از ازل با خدا وجود داشته و خدا از فاصله دور بر آن تأثیر کرده باشد. در حقیقت مکان و زمان و ماده در واقعیت خارج ذهن انسان عملی پیوسته است که ذهن انسان این عمل پیوسته را می‌شنکند و به صورت کثرتی از اشیاء جدا از یکدیگر در می‌آورد» (فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - تصور خدا و معنی نیایش - ص ۷۷ - سطر ۱۹ به بعد).

در این تقریر، اقبال معتقد است واقعیت جهان خارج با شناخت ذهن ما از جهان خارج متفاوت می‌باشد. چراکه از نظر اقبال، ما در جهان خارج فقط یک حرکت پیوسته در حال تکامل داریم که به علت اینکه ذهن انسان توان فهم این پیوستگی وجود در

جهان خارج به صورت یک واحد ندارد، خود ذهن انسان این وجود پیوسته واحد و متحرک و تکامل‌مند جهان خارج را به صورت مجزا و قطعه و قطعه شده در می‌آورد و نام آن را ماده یا زمان و یا مکان می‌گذارد.

اقبال معتقد است که در واقعیت واحد و پیوسته و پویای جهان خارج بین خدا و واقعیت فاصله‌ای وجود ندارد؛ اما چون ذهن انسان نمی‌تواند این وجود پیوسته و واحد جهان خارج را فهم کند، لذا وجود واحد خارج را به صورت موجود قطعه قطعه شده در می‌آورد و به همین دلیل ذهن انسان نمی‌تواند خدا را همراه این «موجود» فهم نماید. چراکه ذهن انسان توان فهم «وجود» را ندارد و «وجود غیر از موجود است.» (هر چند که اسپینوزا، موجود را همان وجود می‌داند و موجود را همان خدا تبیین می‌نماید، اما اقبال موجود فهم ذهنی انسان از وجود می‌داند).

به همین دلیل انسان در داوری خود، بین خدا و موجود، «خدا را جدای از موجود قرار می‌دهد» و این جدای جدای از موجود تنها کارش نظاره‌گر مکانیکی موجود می‌باشد نه بیشتر از آن، در صورتی که اگر انسان به جای ذهن بتواند توسط تجربه باطنی در عرصه نیایش و صلوات و صوم، وجود در بطن موجود را خارج از مکان و ماده و زمان تسلسلی، فهم کند، «می‌تواند به تماشای خدا با وجود یا من مطلق بپردازد»؛ و به این ترتیب است که از نظر اقبال دستاورد بزرگ فاز حرائی پیامبر اسلام قبل از هر چیز همین تجربه، «وجود منهای موجود توسط تجربه باطنی حرائی خود بود». همان تجربه‌ای که پیامبر در آیه ۳۵ - سوره نور اینچنین تبیین می‌کند.

«خدا روشنی آسمان‌ها و زمین است. مثل نور او مثل چراغدانی است که در آن چراغی است و آن چراغ در شیشه‌ای است و تو گویی که آن شیشه همچون ستاره درخشنده‌ای است...» شک نیست که با جمله اول این آیه، احساس فرار از تصور

فردی خدا دست می‌دهد. ولی چون تشبیه به نور را در باقی آیه ملاحظه کنیم. درست احساس متقابل با احساس اول حاصل می‌شود. تشبیه به نور. با توجه به قسمت مکمل اخیر آیه برای آن است که اندیشه یک عنصر کیهانی بی‌شکل از میان برود و این با تمرکز یافتن نور در شعله‌ای صورت گرفته است که علاوه بر آن. با قرار گرفتن در شیشه و فانوسی و به ستاره درخشانی شبیه شدن. رنگ فردیت آن بیشتر جلی پیدا کرده است. من شخصاً معتقدم که وصف خدا به نور در کتاب‌های آسمانی یهودی و مسیحی و اسلامی. باید به صورت دیگری تفسیر و تعبیر شود. فیزیک جدید می‌گوید که سرعت نور سرعتی است که تجاوز از آن ممکن نیست و برای همه ناظران در هر دستگاه حرکتی که قرار گرفته باشند. یکسان است.

به این ترتیب در جهان تغییر. نور بهترین وسیله نزدیک شدن به مطلق و شناسائی آن است؛ بنابراین تشبیه خدا به نور باید با توجه به علم جدید به آن معنی گرفته شود که آدمی را متوجه مطلق بودن خدا می‌کند نه به آن معنی که حضور وی را در همه جا آشکار می‌سازد و به آسانی شخص را متوجه تفسیری همه خدایی‌گرانه می‌سازد. در این مورد ممکن است سوالی پیش آید: آیا فردیت مستلزم محدودیت نیست؟ به عبارت دیگر اگر خدا یک من و بنابراین یک فرد است. چگونه می‌توانیم او را نامتناهی تصور کنیم؟ جواب این سؤال آن است که خدا را نمی‌توان نامتناهی به معنی محدود مکانی تصور کرد. در ارزشیابی امور روحانی. بزرگی تنها چندان اهمیتی ندارد. از این گذشته چنانکه پیش از این دیدیم. نامحدودهای زمانی و مکانی مطلق نیستند. علم جدید به طبیعت همچون چیز ایستانی که در یک خلاء نامحدود قرار گرفته باشد. نمی‌نگرد. بلکه آن را ساختمانی از حوادث



به یکدیگر وابسته می‌داند که از ارتباطات مشترک آن‌ها با یکدیگر مفاهیم زمان و مکان حاصل می‌شود؛ و این چیزی جز آن نیست که گفته شود که مکان و زمان تعبیرهایی است که اندیشه از «فعالیت خلاق من مطلق» می‌کند.

زمان و مکان امکانات من هستند که به صورت جزئی به شکل زمان و مکان ریاضی حَقق پیدا می‌کنند. در ماورای او و جز از فعالیت خلاق او. زمان و مکانی نیست که او را نسبت به من‌های دیگر جدا و بسته نشان دهد؛ بنابراین «من مطلق نهائی» نه به معنی بی‌پایان مکانی نامحدود است و نه به معنی مکان‌بند بودن انسان که بدن وی او را نسبت به من‌های دیگر بسته و جدا نشان می‌دهد. محدودیت دارد. «نامتناهی بودن من نهائی مطلق» در امکانات درونی نامحدود فعالیت خلاق او است که جهان. بدان صورت که بر ما معلوم است. تنها جزئی از جلی و تعبیر آن است.

خلاصه کلام آنکه «نامتناهی بودن خدا فشرده است نه گسترده» رشته نامحدودی را شامل است. ولی خود آن رشته نیست. عناصر مهم دیگر در تصور قرآنی خدا. از دیدگاه عقلانی محض خلاقیت است و علم و قدرت و ابدیت. نفوس متناهی به طبیعت همچون چیزی می‌نگرد که با یکدیگر به خود موجودی رو به رو است که نفس آن را می‌شناسد. ولی نمی‌سازد. به این ترتیب. عمل آفرینش همچون حادثه‌ای که در گذشته صورت گرفته باشد به نظر ما می‌رسد و جهان برای ما عنوان چیزی ساخته شده پیدا می‌کند که ارتباط اصیل و سازمان‌دار با حیات سازنده آن ندارد و سازنده جهان نسبت به آن تماشاگری بیش نیست. همه اختلاف کلامی بی‌معنی در باره مفهوم آفرینش از همین نظر کوتاه ذهن محدود بر خاسته است. جهانی که بدین صورت به آن نظر شود. تنها عنوان حادثه‌ای در حیات خدا دارد که امکان آن بوده

است که آفریده نشود» (بازسازی فکر دینی - فصل سوم - تصور خدا و معنی نیایش - ص ۷۵ - س ۱۹).

## د - «نیایش، عبادت و دعا تماشای من فردی خود در آئینه من مطلق وجود است»

آنچه که تاکنون دریافتیم اینکه، «خدای اقبال با خدای مولوی متفاوت است»، چراکه خدای مولوی به تاسی از خدای تصوف هند شرقی، عدم مطلق است و به همین دلیل مولوی خود عشق را خدا می‌داند.

من غلام قمرم غیر قمر هیچ مگو      پیش من جز سخن شمع و شکر هیچ مگو

سخن رخ مگو جز سخن گنج مگو      ور ازین بی‌خبری رخ مبر هیچ مگو

دوش دیوانه شدم عشق مرا دید و بگفت      آمدم نعره مزین جامه مدر هیچ مگو

گفتم ای عشق من از چیز دگر می‌ترسم      گفت آن چیز دیگر نیست دگر هیچ مگو

من به گوش تو سخنهای نهان خواهم گفت      سر بجنابان که بلی جز که به سر هیچ مگو

قمری جان صفتی در ره دل پیدا شد      در ره دل چه لطیف است سفر هیچ مگو

گفتم این روی فرشته است عجب یا بشر است      گفت این غیر فرشته است و بشر هیچ مگو

گفتم این چیست بگو زیر و زبر خواهم شد      گفت می‌باش چنین زیر و زبر هیچ مگو

ای نشسته تو درین خانه پر نقش و خیال      خیز از این خانه برو رخت ببر هیچ مگو

گفتم ای دل‌پدري کن نه که این وصف خداست      گفت این هست ولی جان‌پدر هیچ مگو

مولوی - دیوان شمس تبریزی - غزل ۲۲۱۹ - ص ۸۳۲ - س ۷

اما برعکس مولوی، برای اقبال «خداوند در چارچوب عدم مطلق تعریف نمی‌شود، یعنی اقبال معتقد به خداوندی است که نه تنها عدم مطلق نیست، بلکه خود وجود مطلق می‌باشد و تمامی موجودات، ریشه وجودی خود را از آن وجود مطلق می‌گیرند.» به

همین دلیل اقبال برعکس مولوی، خدا را خود عشق نمی‌داند، بلکه «عشق معلولی از رابطه پیوند انسان با خداوند یا بی‌نهایت تعریف می‌کند»، همان عشقی که برعکس مولوی حافظ به آن اعتقاد دارد.

عقل تا بال گنشود است گرفتارتر است	از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ
عشق از عقل فسون پیشه جگردارتر است	برق را این به جگر می‌زند آن رام کند
آنچه در پرده رنگ است پدیدارتر است	چشم جز رنگ گل و لاله نبیند ورنه
عجب این است که بیمار تو بیمارتر است	عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری

کلیات اقبال - فصل پیام مشرق - ص ۲۵۸ - س ۱

جلی دگری در خور تقاضا نیست	زخاک خویش طلب آتشی که پیدا نیست
کسی که کشته نشد از قبیله ما نیست	بملک جم ندهم مصرع نظیری را
تو دل گرفته نباشی که عشق تنها نیست	اگر چه عقل فسون پیشه لشگری انگیخت

کلیات اقبال - فصل می باقی - ص ۲۴۹ - س ۱

زافلاطون و فارابی بریدم	میان آب و گل خلوت گزیدم
جهان را جز بچشم خود ندیدم	نکردم از کسی در یوزه چشم
دلبری با قاهری آمیختند	از خودی طرحی جهانی ریختند
منکر خود نزد من کافرتر است	منکر حق نزد ملاً کافر است

کلیات اقبال - فصل پیام شرق - ص ۲۰۶ - س ۵

که همین موضوع باعث شده تا از دیدگاه اقبال، «تحول نگاه آفاقی انسان در گرو تحول انفسی انسان بشود». اقبال از آنجائیکه شناخت وجود خداوند در هستی را در

گرو شناخت خود وجود منهای ماهیت و موجود می‌داند، (زیرا اقبال معتقد است که واقعیت موجود استنباط شده از وجود جهان خارج معلول ذهن انسان می‌باشد) در نتیجه او در جهان خارج معتقد به تنوع وجود در کالبد موجود نیست و موجود را محصول ذهن انسان در برخورد با وجود می‌داند، لذا در همین رابطه است که اقبال معتقد است که «از طریق حواس انسانی، امکان شناخت و فهم وجود نیست» و تنها راه شناخت و فهم وجود منهای موجود، از دیدگاه اقبال نگاه انفسی است و در همین چارچوب است که اقبال شناخت خداوند را در گرو تجربه باطنی و تحول انفسی انسان می‌داند هر چند که تحول معرفتی آفاقی برای اقبال در ادامه تحول انفسی امری ضروری می‌باشد.

باز در همین رابطه است که اقبال «فهم خدای بازنشسته» معلول عدم مطلق دیدن خداوند در عرصه وجود بی‌صورت می‌داند به عبارت دیگر، از آنجائیکه اقبال «مکان و زمان تسلسلی و ریاضی (نه زمان حقیقی و فلسفی) ساخته ذهن انسان می‌داند و برای وجود بی‌موجود جز فعالیت خلاق چیزی قائل نیست در عرصه همان وجود بی‌زمان و مکان است که اقبال به من مطلق نهائی یا خدا می‌رسد که نامتناهی بودن زمانی و مکانی برای او معنی پیدا می‌کند.» این من مطلق نهائی و نامتناهی که همان خداوند می‌باشد، از نظر اقبال هم در زمان ساری است و هم در وجود؛ لذا دیگر برای خدای اقبال، عمل آفرینش همچون حادثه‌ای که در گذشته صورت گرفته است نیست، چراکه هستی برای اقبال چیزی ساخته شده است که ارتباط ارگانیک با حیات سازنده آن، صورت مستمر دارد.

به همین دلیل برعکس خدای بازنشسته ارسطو و نیوتن، خدای اقبال نمی‌تواند، خدای نظاره‌گر و تماشاگر وجود باشد، بلکه خدائی است که دائماً در حال خلقت جدید است

و اقبال از طریق این خدای خالق و بازیگر و درون وجود است که به خدای مختار می‌رسد و توسط این خدای مختار و خلاق است که اقبال به اختیار و آفرینندگی انسان در جهان به عنوان خلیفه الله و برگزیده و امانتدار خدا دست پیدا می‌کند و در همین رابطه است که اقبال هر گونه رویکردی که اختیار و انتخاب و آفرینندگی انسان را به چالش بکشد - حتی اگر عرفان حافظ یا فلسفه افلاطون باشد - و بخواهند توسط نظریه فناء فی الله یا اصالت عالم مثل، اختیار و انتخاب انسان را نفی کنند، اقبال به نفی آن‌ها می‌پردازد. چراکه اقبال معتقد است که بر خداوند هم زمان جاری است و زمان ریاضی و مکان در عرصه وجود معلول استنباط ذهن انسان است و مستقل از ذهن انسان برای زمان تسلسلی و مکان در خارج واقعیتی وجود ندارد.

اقبال غیر از فعالیت خلاق و هدفدار و تکامل‌مند برای وجود چیزی قائل نیست و همین امر باعث شده است تا اقبال، «خدا که همان من نهائی و مطلق نامتناهی می‌باشد، به عنوان قوام‌بخش این وجود بداند» در نتیجه خدای اقبال دائماً در حال خلق جدید می‌باشد و نظاره‌گر از بیرون بر خلقت نیست و به همین دلیل است که اقبال معتقد است که هم در فلسفه و هم در کلام و هم در عرفان گذشته مسلمانان خداوند بی‌اختیار، نظاره‌گر خارج از وجود بوده است و این خداوند بی‌اختیار متکلمین و فلاسفه و فقها گذشته مسلمان بوده که باعث شده تا در هزار سال گذشته مسلمانان به نفی اختیار و اراده خود بپردازند؛ یعنی از نگاه اقبال، اختیار ستیزی و دنیاگریزی و تبیین مکانیکی آخرت از دنیا معلول تبیین خداوند نظاره‌گر و بازنشسته و بی‌اختیار متکلمین و فلاسفه یونانی‌زده و عرفای اشعری‌گری گذشته مسلمانان بوده است.

خدای اقبال هم با خدای عدم مطلق مولوی و هم با خدای موجود اسپینوزا و هم با خدای حلولی هگل متفاوت است. چراکه خدای اسپینوزا همین جهان می‌باشد نه

چیزی بیشتر از آن، در صورتی که خدای اقبال همین جهان نیست، چرا که اقبال به سان اسپینوزا، «به جهان همچون چیز ایستائی که در یک خلاء نامحدود قرار گرفته باشد نمی‌نگردد، بلکه برعکس جهان از نگاه اقبال ساختمانی از فعالیت خلاق و پیوسته است و در عرصه همین فعالیت خلاق و پیوسته است که اقبال به تبیین زمان فلسفی می‌پردازد و اختیار خداوند و انسان از نظر اقبال معلول همین تعمیم زمان فلسفی و حقیقی بر خداوند و انسان می‌باشد.» به همین دلیل زمان فلسفی و حقیقی اقبال با زمان کانتی یکی نیست، چراکه زمان کانتی مولود ذهن انسان است که به صورت فطری صاحب آن می‌باشد. زمان فلسفی و حقیقی مورد اعتقاد اقبال، برعکس زمان مورد اعتقاد کانت، عبارت است از زمانی که معلول پیوند ارگانیک و ساختمانی کل وجود خلاق می‌باشد.

به همین دلیل اقبال، علاوه بر اینکه معتقد بود که بر خداوند هم زمان می‌گذرد و علاوه بر اینکه معتقد بود که تنها در عرصه زمان است که ما می‌توانیم به تبیین اختیار انسان و خداوند بپردازیم، برای بازسازی علم کلام از طریق بازفهمی همین زمان فلسفی و زمان حقیقی شروع کرد؛ و از این طریق بود که اقبال به جایگاه فلسفی نیایش و دعا و صلوات و روزه و غیره دست پیدا کرد.

«عمل نیایش به قصد دست یافتن به معرفت، به تفکر شباهت دارد. ولی نیایش، در عالی‌ترین صورت خود، بیشتر و برتر از تفکر مجرد است. آن نیز مانند تفکر یک فرایند مشاهده درونی یا مراقبه است. ولی فرایندهای مراقبه‌ای در نیایش به یکدیگر نزدیک‌تر می‌شوند و نیروئی پیدا می‌کنند که بر اندیشه محض ناشناخته است. در عمل تفکر، ذهن حقیقت و واقعیت را مشاهده و دنبال می‌کند. در نیایش از وظیفه جستجوی کلیتی که گام آهسته کرده است دست برمی‌دارد و از اندیشه

برتر و بالاتر می‌رود و خود حقیقت را تسخیر می‌کند تا آگاهانه در زندگی آن شرکت جوید. نیایش، به عنوان وسیله اشراق نفسانی، عملی حیاتی و متعارفی است که به وسیله آن جزیره کوچک شخصیت ما وضع خود را در کل بزرگتری از حیات اکتشاف می‌کند. نیایش با تلقین به نفس متفاوت می‌باشد چراکه تلقین به نفس هیچ ارتباطی با گشوده شدن سرچشمه‌های زندگی که در اعماق من بشری قرار گرفته است، ندارد. تلقین به نفس با نیایش که با شکل دادن به شخصیت بشری نیروهای تازه‌ای به آن می‌بخشد متفاوت است. نیایش همچون عاملی نظری است که مکمل ضروری برای فعالیت عقلی شخصی است تا طبیعت را مشاهده کنیم. نیایش مشاهده علمی طبیعت ما را در تماس نزدیک با رفتار حقیقت و واقعیت نگاه می‌دارد و به این وسیله ادراک درونی ما را برای روئیت عمیق‌تری از آن تیز می‌کند. حقیقت این است که هر جستجوی معرفتی اساساً نوعی از نیایش است آنکه عالمانه به مشاهده طبیعت می‌پردازد. همچون عارفی است که در عرصه نیایش خواستار دست یافتن به خود حقیقت است؛ و به این ترتیب است که نیایش باعث می‌شود که بر قدرت انسان بر طبیعت بیافزاید و با آن روئیت کل بی‌پایان وجود ممکن شود. بینش بدون قدرت می‌تواند تعالی اخلاق در فرد را ایجاد کند اما نمی‌تواند یک تمدن و یک فرهنگ پایه‌دار بسازد آنچنانکه قدرت بدون بینش و بصیرت تمایل آن دارد که مخرب و غیر انسانی بشود. برای گسترش و ترقی انسان لازم است که هم قدرت و هم بینش پا به پای هم با یکدیگر ترکیب گردد و نیایش می‌تواند به این مهم بپردازد لذا غرض نیایش وقتی بهتر حاصل می‌شود که عمل نیایش حالت دسته جمعی داشته باشد. روح همه نیایش‌های واقعی اجتماعی است. اجتماع دینی عبارت از مجموعه‌ای از افراد بشر است که به انگیزش خواست واحدی، همه آنان

در باره یک موضوع به خود تمرکز می‌دهند و خودهای درونی خویش را باز می‌گذارند تا انگیزه واحدی در آن تأثیر کند. چون به نیایش همچون نمودی روانشناختی نظر شود. باید گفت که هنوز یکی از اسرار است. نیایش. خواه فردی باشد خواه اجتماعی. جلی اشتیاق درونی است برای دریافت جوابی در سکوت هراسناک جهان. نیایش. فرایند منحصر به فرد اکتشافی است که به وسیله آن من جوینده. در همان لحظه که نفی خودی خویش‌تر را می‌کند. به اثبات وجود خویش می‌رسد و به این ترتیب ارزش حقانیت وجود خویش را به عنوان عامل بالنده‌ای در حیات جهان اکتشاف می‌کند. شکل عبادت در اسلام که با روانشناسی حالت ذهنی در نیایش موافقت کامل دارد. نماینده نفی و اثبات هر دو هست. قرآن. با توجه به این امر که از تجربه نوع بشر حاصل شده معتقد است که نیایش به عنوان عملی درونی به صورت‌های گوناگونی جلی خارجی پیدا می‌کند. نیایش نباید سبب اختلاف و نزاع بشود. اینکه روی خود را به کدام سو کنیم. نسبت به روح نیایش از نظر قرآن جنبه اساسی ندارد؛ اما نباید از این امر مهم غافل بمانیم که وضع بدن خود عامل موثری در تعیین وضع فکر و ذهن است. انتخاب جهت واحدی در اسلام برای نماز برای آن است که وحدت احساسی میان جماعت نمازگزاران حاصل شود و شکل کلی نماز و عبادت چنان است که احساس مقام یا برتری نژادی را در میان عبادت کنندگان برمی‌اندازد و روح تساوی را به جای آن می‌نشانند و تقویت می‌کند. تصور کنید که اگر چنان شود که در زمان ما برهمنان اشراف‌منش جنوب هندوستان روزانه برای نماز شانه به شانه در کنار نجس‌ها در یک صف بایستند. چه انقلاب روحی عظیمی حاصل خواهد شد. توسط نیایش. از یگانگی من جهان‌شمولی که همه من‌ها را آفریده و نگاهداری می‌کند. وحدت اساسی نوع بشر حاصل می‌شود. تقسیم نوع بشر به نژادها و



ملت‌ها و قبیله‌ها، بنا به گفته قرآن، تنها برای شناختن و شناخته شدن است. صورت اجتماعی نماز در اسلام، گذشته از جنبه ادراکی و معرفتی آن، برای این است که وحدت اساسی نوع بشر، با ویران شدن سد و بندهائی که میان انسانی و انسان دیگر موجود است، به صورت حقیقی از زندگی پدیدار شود و پایدار بماند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل سوم - تصور خدا و معنی نیایش - ص ۱۵- س ۱۵ به بعد).

## ه - در نیایش آزاد، انسان پرستنده خدای خالق را شفیع خود می‌سازد:

اقبال معتقد است که با یک نگاه کلی عبادت و نیایش و مناسک و دعا در رویکرد قرآن وسیله معرفت و تفکر در هستی است. البته او معتقد است که هدف اسلام و قرآن از نیایش بیش از کسب معرفت و تفکر در هستی و وجود می‌باشد؛ یعنی هدف قرآن و اسلام از نیایش، «مشاهده عین حقیقت و کلیت وجود است». چراکه اقبال معتقد است که اگر ما فقط هدف عبادات و نیایش و مناسک و دعا را در تفکر به وجود و هستی خلاصه کنیم، این تفکر از راه دیگر غیر از عبادات هم ممکن شدنی است؛ لذا در این رابطه است که او به عبادت و مناسک و دعا و نیایش، به عنوان تجربه باطنی و تجربه انفسی جهت روئیت و احساس کل وجود می‌نگرد. فراموش نکنیم که مشکل اقبال، «در تکامل و شدن و شناخت خداوند، فهم وجود است نه معرفت به موجود» از نظر او، «معرفت به موجود توسط علم بشر شدنی است، اما فهم وجود تنها از طریق اشراق نفسانی توسط دعا و نیایش و عبادت و مناسک حاصل می‌شود.»

یعنی از نگاه اقبال «هدف ما از عبادت اعم از نماز و روزه و حج غیره فهم وجود است نه معرفت به موجود» چراکه تا زمانیکه نتوانیم توسط عبادات و مناسک و دعا و نیایش و

اشراق نفسانی به تماشای وجود بنشینیم، نمی‌توانیم خدا را فهم کنیم؛ به عبارت دیگر «تجربه خدا کردن» غیر از «تفسیر خدا کردن» است. چراکه «تفسیر خدا کردن» توسط معرفت و وحی نبوی امکان پذیر است، اما «تجربه خدا کردن» کاری است که هر فرد انسان باید در بستر نیایش و دعا و مناسک و عبادت از طریق تحول انفسی و اشراق نفسانی و تجربه باطنی حاصل نماید که حاصل آن می‌شود که علم حقیقی از نظر اقبال با علم تقلیدی متفاوت گردد؛ زیرا علم حقیقی تنها توسط تجربه باطنی در عرصه نیایش و دعا و مناسک و عبادت و اشراق نفسانی حاصل می‌شود، در صورتی که علم تقلیدی به صورت اکتسابی از طریق ذهن دستگیر انسان می‌شود.

پس نیایش و دعا و مناسک و عبادت تنها قرار گرفتن در برابر بی‌نهایت نیست که باعث تحول نفسانی فرد بشود بلکه مهم‌تر از آن اینکه از آنجائیکه در این رویکرد خداوند در عرصه وجود تعریف می‌گردد نه در چارچوب عدم، به همین دلیل، «در عبادت و نیایش پیوند بین وجود و موجود است، نه احساس بی‌نهایت کوچک در برابر بی‌نهایت بزرگ». در نتیجه اگر خدای مولوی، خدای شیر و نر خون خواری است که برای ما جز تسلیم رضا در برابر او چاره‌ای نمی‌ماند، خدای اقبال در پیوند وجودی با انسان از رگ‌های گردن به انسان نزدیک‌تر می‌باشد به همین دلیل اقبال در تفسیر انالحق حلاج می‌گوید:

«تکامل این تجربه در زندگی دینی اسلام با بیان معرفت انالْحَق حلاج به اوج خود رسید. معاصران حلاج و نیز جاننشینان وی. این گفته وی را به صورت همه خدائی ترجمه و تفسیر کرده‌اند. ولی نوشته‌های پراکنده او که توسط آقای ماسینیون. خاورشناس فرانسوی. جمع‌آوری شده و انتشار یافته است شکی در این باقی نمی‌گذارد که آن شهید طریقت از بیان خود این منظور را نداشته است که منکر

تعالی ذات حضرت احدیت شود؛ بنابراین، معنی حقیقی کلام او این نیست که خود را قطره‌ای لغزنده در دریایی بداند. بلکه با کلام جاودانی خود خواسته است حقیقت و جاودانی من بشری را در یک شخصیت عمیق‌تر اثبات و شجاعانه تصدیق کند. سخن حلاج در واقع سخنی بوده است که برای معارضه با متکلمان گفته شده. دشواری پژوهندگان معاصر در دین، آن است که این نوع از تجربه، با آنکه در آغاز بسیار عادی و متعارفی بوده، هنگام نضج و کمال خود اشاره به درجات و ترازهای نا شناخته خودآگاهی شده است. مدت‌ها پیش از این، ابن خلدون ضرورت وجود روشی علمی و مؤثر را برای تحقیق در این درجات و ترازها احساس کرده بوده است. روانشناسی جدید به تازگی متوجه ضرورت چنین روشی شده ولی هنوز نتوانسته است از اکتشافات سیماهای خاص درجات و ترازهای باطنی و سری خودآگاهی آن سوتر رود. چون هنوز روشی علمی برای بررسی آن نوع از تجربه نداریم که حکمی چون حکم حلاج بر آن بنا شده است. نمی‌توانیم از قابلیت و امکانی که چنین تجربه‌ها برای تحصیل معرفت دارد بهره‌مند شویم.» (بازسازی فکر دینی - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۲ - س ۱ به بعد)

بنابراین از نظر اقبال در عبادت و نیایش و مناسک و دعا که تجربه باطنی فرد با خداوند می‌باشد این تجربه باطنی به صورت اگزیزستانسی یا وجودی تحقق پیدا می‌کند نه به صورت رویارویی مکانیکی بی‌نهایت کوچک در برابر بی‌نهایت بزرگ؛ و در همین رابطه است که برعکس پاسکال که به تبیین رابطه انسان با بی‌نهایت بزرگ به صورت آفاقی می‌پردازد و خود این بی‌نهایت آفاقی آنچنانکه پاسکال می‌گوید «باعث وحشت انسان می‌شود»، بی‌نهایت بزرگ اقبال و شریعتی یک بی‌نهایت بزرگ انفسی است که نه تنها باعث وحشت انسان نمی‌شود، بلکه آنچنانکه شریعتی می‌گوید، به

نزدیکی استشمام بوی یک گل به انسان نزدیک می‌شود؛ بنابراین اگر بگوئیم که «از نظر اقبال و شریعتی در فلسفه دعا و نیایش و مناسک و عبادات انسان در عرصه بی‌نهایت وجودی، توسط تجربه باطنی می‌کوشد که از خود خداگونه‌ای بسازد، سخنی به گزاف نگفته‌ایم» لذا در همین رابطه است که شریعتی در تعریف انسان می‌گوید:

«انسان خداگونه‌ای است تبعیدی. جمع ضدین. یک پدیده دیالکتیکی» خدا - شیطان. «روح - جن» اراده آزادی که خود سرنوشتش را می‌سازد. مسئول. متعهد. گیرنده امانت استثنائی خداوند. مسجود همه فرشتگان. جانشین خداوند در زمین. عاصی حتی بر خدا. خورنده میوه ممنوع بینائی. مطرود بهشت و تبعید شده به این کویر طبیعت. با سه چهره عشق (حوا). عقل (شیطان) و عصیان (میوه ممنوع) و مأمور تا در تبعیدگاه خویش طبیعت بهشتی انسانی بیافریند و در نبرد دائمی خویش از جن تا خدا. به معراج رود و این حیوان رسوبی لجنی. خلق و خوی خدا گیرد (م. آثار ۱۶- ص ۶۴).

در همین رابطه است که اقبال، «فلسفه عبادت و دعا و نیایش و مناسک در ادیان ابراهیمی برای تغییر رابطه انسان با خداوند از صورت تماشاگری یکطرفه به رابطه بازی‌گرانه دو طرفه می‌داند» و می‌گوید:

«ادیان ابراهیمی توسط دعا و نیایش و عبادت و مناسک می‌خواهند به انسان‌های پیرو خود آموزش دهند که در عرصه رابطه انسان با خدا تنها توسط یک رابطه دو طرفه و دیالکتیکی بین انسان و خداوند است که ایمان به خداوند می‌تواند فونکسیون تغییر در انسان داشته باشد و گرنه در چارچوب خدای بیرون از وجود فلسفه یونانی‌زده مسلمانان این خدا به علت اینکه رابطه یکطرفه با انسان دارد. نمی‌تواند باعث تغییر در انسان بشود. حاصل اینکه فلسفه نیایش برای ایجاد تغییر

و تحول در انسان است؛ یعنی فلسفه و علم نمی‌تواند عامل تغییر در انسان بشود. تغییر در انسان در چارچوب تجربه باطنی توسط نیایش و دعا و مناسک و عبادت تنها دستاورد ادیان ابراهیمی می‌باشد.»

«دامنه پرواز دین بلندتر از آن فلسفه است. فلسفه نگرشی عقلانی به اشیاء است و به همین جهت توجهی به این ندارد که آن طرف تصویری برود که نوع سرشار تجربه را به صورت یک دستگاه و منظومه درمی‌آورد. فلسفه به حقیقت و واقعیت از فاصله دوری می‌نگرد. دین تماس نزدیک‌تری با حقیقت و واقعیت دارد. فلسفه نظریه است اما دین تجربه زنده و اتصال و پیوستگی. برای آنکه این پیوستگی صورت کمال پیدا کند، فلسفه باید برتر از خود رود و کمال خود را در وضعی از نفس جستجو کند که دین آن را به نام صلات و نیایش و دعا و عبادت توصیف کرده است. صلات یکی از بازپسین کلماتی بود که بر زبان پیغمبر اسلام جاری شد.» (بازسازی فکر دینی - فصل دوم - ص ۷۳ - س ۱۵).

### و - «نیایش، دعا و عبادت» تجلی «عشق ورزیدن و دوست داشتن» است:

معلم کبیرمان شریعتی در مجموعه آثار جلد ۸ - ص ۹۹ و ۸۰ در باب دعا و نیایش و عبادت و مناسک می‌گوید:

«نیایش کردن تجلی عشق ورزیدن و احساس کردن و دوست داشتن است. نیایش و دعا و عبادت راهی برای شناختن است. همچنین راهی برای ایمان آوردن است. دعا و نیایش و عبادت. عبارت است از تجلی روحی که مانند آن را رالیسم بد پست و واقعیت‌گرایی موجود سطحی نمی‌خواهد در چارچوب ابتدال و در حصر آنچه هست بماند و از ابتدال آنچه موجود است می‌هراسد و از نیازهای مادی و آنچه در دسترس او

هست نیازی فراتر دارد و کوشش‌های برای رسیدن به بالاتر و بر آوردن نیازهای متعالی‌تر دارد و به بیگانگی و تنهایی در غربت جهان و کمبود زندگی مادی رسیده اما همچون تنهایی روح امروز اروپائی، به عبث و پوچی مطلق در عالم معتقد نیست و این نیاز و اضطراب و کشش در او، مربوط و منسوب به یک روح تنها نیست. منسوب به روح عاشق است، به روح جدا مانده، دور افتاده، بریده. دعا کردن یعنی خواستن و تکرار خواست‌ها و نیازها. همچون شعار است. همچون تلقین اصول اعتقادی است و همچون با تازیانه نیایش زنده نگهداشتن در خواست‌ها و ایده‌آل‌های مقدس انسانی است. برای اینکه روح در بند عینیت مادی پست و روزمرگی و ابتذال نماند. نیایش تنها خواستن مایحتاج زندگی‌ایی که هست، نمی‌باشد. بلکه نیایش متعالی، خواستن نیازهای بالاتر از زندگی هست است. چه کسی نیایش می‌کند؟ چه کسی با شدت و عشق و اضطراب و هراسان می‌خواهد؟ کسی که فاصله میان آنچه هست با آنچه باید باشد در او زیاد است. چنین کسی مضطرب است و چنین کسی دائماً خواهنده و مشتاق و نیازمند و تشنه است و چنین کسی نیایش می‌کند.»

اقبال هم مانند شریعتی معتقد است که آنچنانکه فلسفه و علم نمی‌تواند به نیایش پی ببرد و آنچنانکه دعا و نیایش تنها توسط پیامبران ابراهیمی برای بشر آورده شده است و آنچنانکه پیامبران ابراهیمی توسط دعا و عبادت و مناسک و نیایش می‌خواستند، «جهت تغییر خود و من فردی انسان‌ها را وادار به بازی‌گری نمایند و انسان‌ها را از صورت تماشاگر صرف خارج کنند»، اما مهم‌تر از همه اینکه اقبال معتقد است که تنها با نیایش و دعا و عبادت و مناسک است که در ادیان ابراهیمی «انسان‌ها می‌توانند پیوند خود را با خداوند فهم و احساس کنند» فراموش نکنیم که اقبال، «خدا را به عنوان من بزرگ که بی‌نهایت می‌باشد مطرح می‌کند و انسان را به عنوان من

کوچک»؛ و از آنجائیکه از نظر اقبال، «این من بزرگ و بی‌نهایت یک من وجودی است، (نه آنچنانکه مولوی می‌گوید یک من عدمی) و چون این من دائماً در حال خلق جدید می‌باشد و به سمت آینده مهندسی شده پیش می‌رود و به علت اینکه این من بزرگ از نظر اقبال همه وجود است و همه وجود هم پیوسته در حال خلق جدید و نوزائی می‌باشد، به همین دلیل اقبال معتقد است که این من کوچک در من بزرگ قرار دارد و از رگ‌های گردنش هم به او نزدیک‌تر می‌باشد.»

البته پر واضح است که پیوند من کوچک با من بزرگ از نظر اقبال توسط زمان فلسفی نه زمان ریاضی شکل می‌گیرد؛ و از آنجائیکه زمان فلسفی و حقیقی از نظر اقبال عین حرکت و شدن و تکامل می‌باشد، با همه این احوال او معتقد است که به صورت عادی و طبیعی و خودبخودی این من کوچک در دامن آن من بزرگ هرگز توان فهم پیوند وجودیش با من بزرگ ندارد و فقط توسط تجربه باطنی و نیایش و دعا و عبادات است که انسان یا من کوچک می‌تواند پیوند خود را با من بزرگ فهم کند. در نتیجه اقبال فلسفه نیایش و دعا و مناسک و عبادت را در تلاش انسان جهت از بین بردن دوگانگی بین خدا و انسان می‌داند. چراکه عبادت از نگاه اقبال شکلی دو طرفه دارد آنچنانکه بنده، خداوند را عبادت می‌کند خداوند هم با پذیرش عبادت بنده‌اش، پس با دعا و نیایش و عبادت است که خداوند هم از حالت تماشاگری به جهان و از صورت خدای بازنشسته خارج می‌شود و با جهان و انسان وارد داد و ستد می‌شود.

«وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» - و هر گاه بندگان من از تو در باره من پرسیدن به بندگانم بگو همانا من نزدیکم به شما دعای شما را اجابت می‌کنم و هر زمانی که مرا بخوانید اجابت می‌کنم از من و به من ایمان بیاورند شاید رشد کنند» (سوره بقره - آیه ۱۸۶).

در همین چارچوب است که اقبال در عرصه بازسازی مبانی کلامی اسلام در فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی پس از اینکه می‌کوشد تا خدای خالق قرآن که در چارچوب «...كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (سوره الرحمن - آیه ۲۹) دائماً در حال خلقت جدید می‌باشد جایگزین خدای صانع و خدای ناظم فلاسفه یونانی‌زده گذشته مسلمان بکند چراکه از نظر اقبال بن مایه اولیه کلامی بازسازی شده می‌بایست از تغییر تصور خدا در نگاه مسلمانان تکوین پیدا می‌کند؛ یعنی تا زمانیکه مسلمانان به خدای برون خلقت و خدای بازنشسته و خدائی که خود در علم نامحدودش محصور است معتقد باشند، چشم‌انداز هیچگونه تحول نظری و سیاسی و عملی برای آن‌ها وجود ندارد. چرا که خدائی که خود در حرکت و خلقت نباشد، گرفتار جبر خود ساخته خود می‌شود در نتیجه اینچنین خدائی که در زندان علم خود محصور است و بیرون خلقت نشسته و دستی در خلقت ندارد، نمی‌تواند برای جانشین خود در زمین الگوی آزادی و اراده و اختیار باشد.

در همین رابطه از آنجائیکه اقبال هر گونه تحول نظری و عملی مسلمانان در قرن بیستم در گرو دستیابی به اراده و اختیار و برون رفت از جبر طبیعی و الهی و انسانی و اجتماعی و تاریخی می‌داند، دستیابی مسلمانان به اختیار و اراده تنها از طریق تغییر در تصور خدای بازنشسته بیرون از وجود می‌داند لذا او می‌کوشد تا جهت تغییر تصور خدا در باور مسلمانان، ابتدا خدای خالق را جایگزین خدای صانع و خدای ناظم فلاسفه یونانی‌زده مسلمان بکند که برای بیش از هزار سال جزء باورهای مسلمانان کرده بودند و در راستای تبیین خدای خالق است که اقبال در فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی تحت عنوان محک فلسفی تجلیات تجربه دینی ابتدا می‌کوشد تا فاصله بین خدا و جهان و انسان از بین ببرد و در این رابطه به جای اینکه مانند عرفا



بگویند «خداوند در جهان و انسان قرار دارد»، می‌گویند «این جهان و این انسان است که در خداوند قرار دارد» و هرگز او «نه انسان و نه جهان را خارج از خداوند نمی‌داند». البته نه به صورت حلولی آنچنانکه هگل معتقد بود یا به صورت موجودی آنچنانکه اسپینوزا تبیین می‌کرد. چراکه خدای اقبال با خدای حلولی هگلی متفاوت است زیرا «خدای حلولی هگلی از نقص به کمال می‌رود» (آنچنانکه وایتهد هم به چنین خدائی اعتقاد داشت)، اما خدای اقبال خدائی است خالق و دائماً در حال خلق جدید است و آینده نامعلوم توسط خلق‌های جدید خود بدون نقشه قبلی می‌سازد با همه این احوال خدای خالق متحرک زمان‌بند اقبال خدائی نیست که حرکتی از نقص به کمال داشته باشد. بلکه کمال مطلق است که دائماً حرکتش در راستای خلق جدید در جهان می‌باشد؛ و هدایت‌گر تکامل وجود در عرصه خلق جدید خود او می‌باشد؛ لذا در چارچوب همین خدای خالق و جهان پویا و متحرک است که اقبال در فصل دوم کتاب بازسازی به موضوع زمان فلسفی می‌رسد (زمان فلسفی اقبال غیر از زمان ریاضی اینشتین است که علاوه بر اینکه بر مطلق سرعت نور تکیه می‌کند، تنها وسیله سنجش است).

البته زمان فلسفی یا زمان حقیقی اقبال یک زمانی وجودی است که اقبال در چارچوب تجربه انفسی به کشف آن دست پیدا کرده است. برعکس زمان ریاضی اینشتین یک زمان آفاقی می‌باشد و به همین دلیل زمان فلسفی یا زمان حقیقی برای اقبال عنصر خلاقیت است و در چارچوب همین زمان فلسفی یا زمان حقیقی است که اقبال به فلسفه نیایش و دعا و مناسک و عبادت می‌رسد.

«من شخصاً برانم که زمان عنصری اساسی از واقعیت است. ولی زمان حقیقی زمان تسلسلی نیست که تمیز گذشته و حال و آینده امری اساسی از آن است. زمان

حقیقی دوام محض یعنی تغییر بدون توالی است که در برهان مک تاگارت به آن توجه شده است. زمان تسلسلی دوام است که ذهن انسان در مرحله شناخت آن را ذره ذره کرده است. زمان تسلسلی، نوعی وسیله است که با آن واقعیت فعالیت خلاق پیوسته خود را در معرض اندازه‌گیری کمی قرار می‌دهد. به همین معنی است که قرآن می‌گوید: «و اختلاف شب روز از او است». شاید چنین سوالی برای شما پیدا شده باشد که: «آیا من مطلق (خدا) نیز تغییر پذیر است؟ ما به عنوان موجودات بشری، از لحاظ وظیفه به یک فرایند جهانی مستقل پیوستگی داریم. قسمت عمده شرایط زندگی ما نسبت به ما خارجی است؟ تنها نوعی از زندگی که برای ما شناخته است، میل و تلاش و رسیدن و رسیدن به مقصود است که تغییرات پیوسته‌ای از وضعی به وضعی دیگر است. از دیدگاه ما، زندگی تغییر است و تغییر اصولاً عدم کمال است. در عین حال، چون تجربه خودآگاهانه ما تنها نقطه عزیمت برای دست یافتن به هر معرفت است. نمی‌توانیم از محدودیت تعبیر واقعیت‌ها در پرتو درونی خویش بر کنار بمانیم. تصور خدا به صورت بشری امری است که برای فهم حیات از آن نمی‌توان حذر کرد. چه زندگی را تنها از درون می‌توان شناخت. از همین ترس تصور حیات الاهی بر صورت حیات بشری است که ابن حزم، متکلم اندلسی، در بیان صفت حیات خدا دچار تردید شده و ماهرانه گفته است که: خدا را نه از آن جهت باید زنده گفت که با مفهومی که ما از زندگی داریم زنده است، بلکه از آن جهت باید او را زنده دانست که در قرآن چنین وصف شده است. ابن حزم که خود را به سطح تجربه خودآگاهانه محدود کرده و از جنبه‌های عمیق‌تر آن غافل مانده بود، زندگی را تغییری تسلسلی و توالی یک رشته حالات دانسته است که در برابر محیطی که چون سدی در برابر است پیدا می‌شود. تغییر تسلسلی

آشکارا نماینده عدم کمال است و اگر خود را به این نظر محدود کنیم، دشواری سازگار کردن کمال الاهی با حیات الاهی را نمی‌توان از میان برداشت. ظاهراً بایستی این حزم چنان اندیشیده باشد که کمال الاهی را می‌توان به بهای از دست رفتن حیات او حفظ کرد. با وجود این راهی برای رفع این اشکال وجود دارد. من مطلق (خدا) چنانکه دیدیم، تمام واقعیت و حقیقت (وجود) است. در چنان وضعی قرار نگرفته است که تصویری از یک جهان بیگانه در برابر خویش داشته باشد. در نتیجه مراحل حیات او از درون معین می‌شود. پس آشکار است که تغییر، به معنی حرکتی از حالت ناقص به حالت نسبتاً کامل‌تر، یا بالعکس، بر او قابل تطبیق نیست. ولی تغییر به این معنی تنها شکل ممکن حیات نیست. نظری عمیق‌تر به تجربه خودآگاهانه ما نشان می‌دهد که در زیر دوام تسلسلی ظاهری (زمان تسلسلی) یک دوام حقیقی (زمان فلسفی) وجود دارد. من نهائی (خدا) در دوام محض (زمان فلسفی) وجود دارد که در آن دیگر تغییر صورت توالی اوضاع متغیر را ندارد و خصوصیت حقیقی خود را همچون آفرینشی پیوسته نشان می‌دهد که خستگی در آن راه ندارد و چرت و خواب مانع عمل آن نمی‌شود. من نهایی (خدا) را به این معنی از تغییر بی‌تغییر دانستن، او را بی‌عملی کامل و بی‌اثری راکد و بی‌انگیزه و عدم مطلق تصور کردن است (خدای بازنشسته عارفان و فلاسفه و اشاعره) تغییر در مورد خود خلاق (خدا) نمی‌تواند معنی عدم کمال داشته باشد. کمال خود خلاق (خدا) عبارت از سکون به مفهوم مکانیکی نیست که ظاهراً این حزم، از طریق آثار ارسطو، به آن رسیده است. بلکه عبارت است از شالوده وسیع‌تری در فعالیت خلاق و چشم‌اندازی نامحدود در بصیرت خلاق او که حیات خدا جلی اوست. تلاش برای رسیدن به کمال مطلوبی نیست. کمال برای آدمی به معنی تعقیب

امری است و ممکن است به معنی عجز و ضعف باشد در صورتی که کمال برای خدا به معنی فعلیت یافتن تمام ناشدنی امکانات خلاق نامحدود وجود است که تمامیت خود را در سراسر فرایند حفظ می‌کند. چنین رویکرد فلسفی جامع در باره حقایق تجربه، خواه از جنبه کارامدی و خواه از جنبه ارزیابی آن، ما را به این نتیجه می‌رساند که حقیقت و واقعیت نهائی (وجود خداوند) یک حیات خلاق است که توجیه عقلانی پیدا کرده است و این حیات خداوند را به صورت یک من تعبیر کردن. به آن معنی نیست که خدا را بر صورت آدمی تصور کرده باشم. بلکه تنها پذیرفتن ساده این تجربه است که آنچنانکه حیات در من انسان، اصل وحدت سازمان دهنده و فعالیتی ترکیبی است که به منظور سازندگی اوضاع پراکنده سازواره زنده را متصل به یکدیگر نگاه می‌دارد و حالت تمرکزی به آن‌ها می‌دهد. تجلی مستقیم من نهائی (خدا) در هستی اینچنین واقعیت می‌یابد: بنابراین واقعیت‌های تجربه موجد این امر است که ماهیت نهایی (خدا) واقعیت روحانی است و باید همچون یک من تصور شود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل دوم - محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۷۰ - س ۹).

### ز - مبانی فلسفی نیایش و دعا در اسلام ابراهیمی:

اقبال در راستای بازسازی کلیت اسلام در ادامه راه شاه ولی الله دهلوی، قبل از بازسازی فقه اسلام و قبل از بازسازی سیاست و اجتماعیات، پروسس بازسازی کلیت اسلام را، از اعتقادات اسلام شروع می‌کند و برای بازسازی اعتقادات اسلام است که او مجبور می‌شود تا پروسس بازسازی خود را از علم کلام اسلامی آغاز کند و باز در چارچوب بازسازی اعتقادات مسلمانان توسط علم کلام است که او در نوک پیکان

بازسازی علم کلام و اعتقادات مسلمانان، تصورات مسلمانان از خدا را مورد چالش قرار می‌دهد. چرا که اقبال به درستی دریافت که تا زمانیکه خدای بازنشسته و دیکتاتور و بیرون از خلقت اشاعره و معتزله و فلاسفه یونانی‌زده و فقهای حوزه‌های فقهی شیعه و سنی بر باور مسلمانان حاکم باشد، با این تصور از خدا، امکان هیچگونه تحول و دگرگونی نظری و عملی و سیاسی و فلسفی و فقهی و کلامی در میان مسلمانان وجود ندارد؛ در نتیجه اقبال، در سر لوحه بازسازی علم کلام خود، موضوع بازسازی تصور مسلمانان از خداوند قرار داد.

در همین رابطه بود که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در سه فصل دوم و سوم و چهارم کتاب گران‌سنگ و دوران‌ساز بازسازی فکر دینی خود تحت عنوان محک فلسفی تجربیات تجلیات دینی و تصور خدا و معنی نیایش و من بشری - آزادی و جاودانی آن به این مهم پرداخته است. او در راستای مبنای فلسفی جهت تغییر تصور مسلمانان از خداوند، بر زمان حقیقی و زمان فلسفی در فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی تکیه می‌کند و می‌کوشد تا با مرزبندی زمان فلسفی از زمان ریاضی و زمان تسلسلی - برعکس زمان ریاضی اینشتین - زمان فلسفی یا زمان حقیقی را به خداوند تعمیم بدهد و با تعمیم زمان فلسفی به خداوند اقبال می‌کوشد تا خداوند بیرون از خلقت و تماشاگر ارسطو و اشاعره و معتزله و فقهای و متکلمین وارد خلقت و وجود بکند و خدای بازیگر را جایگزین خدای تماشاگر کند.

اقبال با تعمیم زمان فلسفی در فصل دوم و سوم کتاب بازسازی فکر دینی می‌کوشد تا خداوند را به صورت وجود مطلق یا بنا به گفته او به صورت من نهائی وارد وجود بکند و توسط خدای وجودی به جنگ خدای عدمی مولوی و خدای صوفیان هند شرقی از سنائی و عطار تا حافظ و غیره برود. اقبال می‌کوشد تا با وارد کردن خداوند به عرصه

وجود، خدای وجودی را جایگزین خدای عدمی و خدای ابژکتیو را جایگزین خدای سوبژکتیو کانتی و خدای بازیگر را جایگزین خدای تماشاگر ارسطویی و خدای خالق را جایگزین خدای ناظم و صانع نیوتنی و خدای درون وجود را جایگزین خدای بیرون از وجود فلاسفه مسلمان از فارابی تا ابن سینا تا طباطبائی و مطهری بکند.

همچنین اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان حقیقی و فلسفی به خداوند، خود خداوند را از زندان و حصار علم خود که متکلمین مسلمان و غیر مسلمان در طول بیش از هزار سال گذشته از علم خداوند برای خداوند ساخته بودند و خود خداوند را به عنوان زندانی در آن محصور کرده بودند، بکند. اقبال می‌کوشد تا با شکستن جبر علم خداوند، به کار خودش، خبر حاکم بر اراده مسلمانان را در هم بشکند. اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان حقیقی و فلسفی به خداوند، خداوند تکامل پذیر را در هستی، جایگزین خداوند بی‌نیاز از تکامل بکند. اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان به خداوند و تکامل پذیر دانستن خداوند، برعکس دیدگاه فلسفی حلولی هگلی - تکامل خداوند را در خلقت مهندسی شده و دائماً در حال خلق در حال و آینده تعریف کند.

اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان حقیقی و فلسفی (نه زمان ریاضی و تسلسلی اینشتینی) به خداوند بین تکامل در وجود و انسان با تکامل خداوند مرزبندی نماید. اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان فلسفی و حقیقی و مرزبندی بین زمان فلسفی و زمان ریاضی یا تسلسلی تکامل وجود و انسان را حرکت از نقص به کمال معنی کند، اما تکامل خداوند را خلقت دائم و ساختن وجود در حال و آینده تعریف نماید. اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان فلسفی و حقیقی به خداوند، خداوند را در چارچوب آیه «...كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (سوره الرحمن - آیه ۲۹) دائماً در حال خلقت جدید بداند. اقبال می‌کوشد تا در چارچوب تعمیم زمان فلسفی و خلقت جدید خداوند، در درون وجود،

خداوند آزاد و صاحب اراده و مختار و دائماً در حال خلق جدید و بازیگر را جایگزین خدای بی اختیار که درون علم خود محصور می‌باشد و تنها به تماشاگری وجود نشسته است، بکند.

اقبال می‌کوشد تا توسط خداوند درون وجود و درون زمان حقیقی و تکامل‌پذیر و بازیگر و صاحب اراده و اختیار و دائماً در حال خلق جدید، انسان مسلمان را به عنوان امانتدار و به عنوان خلیفه الله و به عنوان برگزیده چنین خداوندی، از جبر و ذلت سیاسی و اجتماعی و فلسفی و انسانی و تاریخی نجات دهد. اقبال می‌کوشد تا با جایگزین کردن خدای خالق و خدای بازیگر و خدای درون وجود و خدای دائماً در حال خلقت جدید و خدای تکامل‌پذیر، با خدای حلولی هگلی و خدای سوپرژکتیو کانتی و خدای عدمی مولوی و خدای ظاهری اسپینوزائی و خدای برون از خلقت ارسطویی و خدای بازنشسته نیوتنی و خدای مستبد فقهای حوزه‌های فقه‌ای و خدای محصور در جبر علم خویش متکلمین بجنگد.

خدای اقبال، خدای آزاد و با اراده است که دائماً در حال خلقت جدید است. خدای اقبال توسط حضور در وجود و حضور در زمان فلسفی، هیچگونه جبر علمی بر او حاکم نمی‌باشد. خدای اقبال با ساختن بدون نقشه قبلی دائم وجود در حال و آینده، خدای خالق است، نه خدای ناظم و صانع. خدای اقبال ضد جبر است، ضد استبداد است، ضد تماشاگری بی‌بازیگری و ضد بازنشستگی بیرون از وجود است. خدای اقبال خالق انسانی است که این انسان به عنوان مخلوق و جانشین و برگزیده و امانتدار او مانند خود خالقش و مانند خداوندش هم اراده دارد، هم آزاد است و هم سازنده و خالق سرنوشت سیاسی و اجتماعی و تاریخی خود می‌باشد.

انسان اقبال انسان آزاد است، انسان اقبال خالق سرنوشت خویش است، انسان اقبال





آنچه معنا دارد فقط وجود است، وجود، در جهان اقبال موجود ساخته ایستمولوژی انسان است و موجود برداشت انسان از وجود است، در جهان اقبال، خلقت وجود از آغاز تا انتها صورت تدریجی داشته و دارد و خواهد داشت نه صورت دفعی و خلق الساعه‌ای، در جهان اقبال روح از جنس اکشن و اراده است، نه مخلوقی قرار گرفته در عالم مُثل افلاطونی.

در علم کلام اقبال، کلام از تصور جدید از خدا آغاز می‌شود، در علم کلام اقبال، بدون بازسازی تصور جدید از خداوند امکان بازسازی کلام و اسلام وجود ندارد، در علم کلام اقبال، بازسازی کلیت اسلام در گرو بازسازی تصور از خدا می‌باشد، در علم کلام اقبال شکست جبر انسان در گرو شکست جبر خداوند از حصار علم خود است، در علم کلام اقبال، آزادی و اراده و تغییرسازی اجتماعی و سیاسی و تاریخی انسان، در گرو تبیین بازسازی تصور ما از خداوند است. در علم کلام اقبال، خداوند به عنوان «من بی‌نهایت» است آنچنانکه انسان به عنوان «من بانهایت» است، در علم کلام اقبال هم «خدای بی‌نهایت» و هم «انسان بانهایت» ماهیت وجودی دارند.

در علم کلام اقبال موجود اصالت ندارد وجود اصالت دارد، در علم کلام اقبال اصل علیت ارسطویی و یونانی‌زده بی‌معنا است، در علم کلام اقبال روح و نفس مولود فلسفه ارسطویی و یونانی‌زده بی‌معنا می‌باشد، تنها «من» و «خود» در عرصه وجود و من مطلق معنا دارد، در علم کلام اقبال هم خدا من است و هم انسان من است، با این تفاوت که خدا من بی‌منتهاست و انسان من بانتهاست، در علم کلام اقبال وجود در چارچوب «من» و «حیات» و «خود» تبلور پیدا می‌کند، در کلام اقبال روح و نفس فلاسفه یونانی بی‌معنا هستند، در علم کلام اقبال، او با دو مقوله «من و خود» به جنگ «روح و نفس» یونانی‌زده می‌رود، در علم کلام اقبال، او توسط «آگاهی و خود و حیات

و من» به جنگ فلسفه یونانی می‌رود، در علم کلام اقبال، او توسط خدای درون وجود به جنگ خدای عدمی مولوی می‌رود.

در علم کلام اقبال داستان آدم در قرآن داستان انسان است نه فردی به نام آدم، در علم کلام اقبال انسان هم خلیفه الله است هم امانتدار و هم برگزیده خداست، در علم کلام اقبال، امانتداری انسان همان صاحب «من بودن» انسان است، در علم کلام اقبال، عامل جاودانگی انسان، «همان من انسانی» می‌باشد که در هر فرد انسان به صورتی خاص تکوین پیدا می‌کند، در علم کلام اقبال، «من در انسان‌ها، همان امانت خداوند در انسان» می‌باشد که به قول حافظ:

آسمان بار امانت نتوانست کشید      قرعه فال به نام من دیوانه زدن

در علم کلام اقبال تا زمانیکه به شناخت «من در انسان» دست پیدا نکنیم، امکان فهم جاودانگی و قیامت و آخرت نمی‌باشد، در علم کلام اقبال، سنگ بنای فهم آخرت و قیامت انسان، در گرو فهم من در انسان است، در علم کلام اقبال، جاودانگی و خلود حق همه انسان‌ها نیست، بلکه تنها انسان‌هایی صاحب خلود و جاودانگی و آخرت و قیامت می‌شوند که توانسته باشند «در دنیا من خود را با اراده و آگاهی و اختیار پرورش دهند»، در علم کلام اقبال، بهشت و جهنم دو مکان خارج از افراد نیست، بلکه نمایش من فردی در هر انسان است، در علم کلام اقبال، قیامت و آخرت هر کس در عرصه «تبلور من فردی» هر کس تکوین پیدا می‌کند، در علم کلام اقبال، بهشت و جهنم و قیامت و آخرت خارج از «من فردی انسان» که در هر فرد به صورتی خاص تکوین پیدا می‌کند، بی‌معنی است.

در علم کلام اقبال هر فردی بهشت و جهنم و قیامت خاص خود دارد که توسط پرورش من فردی خودش در این دنیا تکوین پیدا می‌کند، در علم کلام اقبال بهشت

و جهنم دو مکانی که در آینده افراد در آن جمع می‌شوند نیستند، بلکه بهشت و جهنم همان شکل سیورورتی است که هر کس در این دنیا در عرصه پراکسیس فردی و اجتماعی خود، آن من فردی خودش را با آن پرورش می‌دهد، در علم کلام اقبال بهشت و جهنم و قیامت هر کس در همین دنیا به صورت تدریجی، توسط تکوین من فردی‌اش حاصل می‌شود و هر کس در همین دنیا، حامله بهشت و جهنم خود می‌باشد، در علم کلام اقبال، بهشت و جهنم هر کس صورت فردی دارد و متفاوت از دیگری می‌باشد، در علم کلام اقبال، برعکس دیدگاه مولوی و تصوف هند شرقی، این انسان نیست که در خدا «فنا فی الله» می‌شود، بلکه این خداست که در عرصه زمان حقیقی و فلسفی در انسان قرار می‌گیرد.

در علم کلام اقبال این با نهایت نیست که در بی‌نهایت فنا می‌شود، بلکه این بی‌نهایت است که توسط نیایش و دعا و مناسک و عبادات در انسان حضور پیدا می‌کند، در علم کلام اقبال، فنا فی الله مولوی و تصوف هند شرقی به معنای نابودی تمامی اراده و اختیار انسان است، در علم کلام اقبال تنها با نیایش و دعا و مناسک و عبادت است که انسان می‌تواند، بی‌نهایت را با اراده و اختیار و انتخاب خود، در خود حاضر نماید و در کنار آن به مقام خلیفه الهی و امانتداری و برگزیدگی خدا برسد، در علم کلام اقبال نه تنها انسان بانهایت در زیر پای خدا بی‌نهایت له نمی‌شود، بلکه برعکس این بانهایت خارج از عرصه «فناء فی الله» و «بقاء بالله» مولوی و تصوف هند شرقی است که با اراده خود توسط دعا و نیایش و عبادت و صوم و صلوات این من امانت در خویش را رشد می‌دهد تا به مقام خلیفه الهی برسد.

در علم کلام اقبال، نه تنها خدای خالق و آزاد و با اراده و بازیگر و دائماً در حال خلق جدید، باعث نابودی انسان نمی‌شود بلکه برعکس از آنجائیکه انسان همان خلیفه الله

و همان برگزیده و همان امانتدار خداوند می‌باشد، مانند خدایش صاحب اختیار و اراده و آزادی می‌شود، در علم کلام اقبال، آنچه در باب انسان بیش از هر چیز اهمیت دارد، اراده و آزادی و اختیار است که اقبال معتقد است که بدون آن هرگز امکان دستیابی به انسان تغییرساز اجتماعی و سیاسی نیست، در علم کلام اقبال، من فردی انسان که در هر فردی صورت خاص خود دارد و به صورت آزاد در این دنیا توسط خود انسان پرورش می‌یابد و بسترساز تکوین قیامت و بهشت و جهنم در هر کس می‌شود، همان امانتی است که قرآن برای انسان به عنوان جانشین خدا مطرح می‌کند.

در علم کلام اقبال، اگر این «من فردی» امانت در انسان در دنیا توسط خود انسان پرورش پیدا نکند علاوه بر اینکه این فرد انسان لایق خلود و جاودانگی نمی‌باشد، بهشت و جهنم و حشر نخواهد داشت، در علم کلام اقبال، همه انسان‌ها آخرت و قیامت و بهشت و جهنم و حشر ندارند، تنها انسان‌هایی آخرت و بهشت و جهنم و حشر دارند که توانسته باشند «من فردی خود» را در این دنیا پرورش داده باشند، در علم کلام اقبال، همه اصالت انسان‌ها، در چارچوب همین «من و خود انسانی» معنی پیدا می‌کند، در علم کلام اقبال، حتی جهنم همراه با من فردی انسان صورت جاودانگی ندارد و خود جهنم بسترساز تصفیه من انسانی می‌شود، در علم کلام اقبال، خلود ابدی در جهنم، برای من انسانی نفی می‌شود، در علم کلام اقبال، هر کس در همین دنیا با حضور در «من فردی خود» می‌تواند دریابد که بهشتی است یا جهنمی و آنکه نتواند در این دنیا بهشت و جهنمی بودن «من فردی خود» را فهم کند، لایق خلود و جاودانگی نیست.

در علم کلام اقبال، توسط «من و خود فردی» که از نظر او همان امانت خدا می‌باشد، جدائی روح و بدن کانتی و ارسطویی و دکارتی به چالش کشیده می‌شود، در علم کلام

اقبال، او مانند شاه ولی الله دهلوی، تنها اصالت را به «من فردی انسان» می‌دهد که این من فردی انسان است که از نظر اقبال روح و بدن انسان را با خود حمل می‌کند، در علم کلام اقبال، انسان دارای من فردی هم حریت دارد و هم خلود، هم حشر دارد و هم جاودانگی، در علم کلام اقبال، انسان توسط «من آزاد و جاودانه فردی» از جبر ماده، جبر طبیعت، جبر جامعه، جبر تاریخ و جبر الهی رهایی پیدا می‌کند و با دو بال عقل و عشق و سه تجربه طبیعی و باطنی و دینی تا خدا بالا می‌رود و با خدا در خویش همنشین می‌شود و همچون حلاج فریاد، «ان الحق» سر می‌دهد.

در علم کلام اقبال، این من فردی انسان است که هم عامل صعود اوست و هم عامل سقوط او، هم بهشت ساز است و هم برای انسان جهنم سازی می‌کند، در علم کلام اقبال، عامل گم شدن حریت و آزادی مسلمانان توسط عرفا و متکلمین و فلاسفه یونانی‌زده در بیش از هزار سال گذشته که به عنوان بزرگ‌ترین فاجعه در تاریخ گذشته مسلمانان می‌باشد معلول نفی امانتداری و خلیفه الهی و برگزیدگی انسان می‌باشد که این همه باعث شده است تا انسان مکلف و منقاد و مقلد، جایگزین انسان‌سازنده جهان و جامعه و تاریخ قرآن بشود، در علم کلام اقبال، «من» فقط خاص خداوند و انسان است با این تفاوت که «من خداوند» از نظر اقبال «من بی‌منتها است» در صورتی که «من انسان، من با انتها است» و در همین رابطه است که اقبال منهای «من خدا و من انسان» در جهان، «من دیگری» قائل نیست.

در علم کلام اقبال، اصل علیّت ارسطویی و یونانی که برای بیش از هزار سال توسط فلاسفه یونانی‌زده از فارابی تا طباطبائی و مطهری، به عنوان ستون تبیین جهان و وجود مطرح می‌شد، ساخته ذهن انسان و نیاز انسان می‌باشد و اصالت بیرونی ندارد و به عنوان واقعیتی در جهان خارج واقعیت ندارد، در علم کلام اقبال، نفی علیّت در

جهان خارج، جهت اثبات اراده و آزادی در انسان و در علم خداوند است، زیرا اقبال برای اثبات آزادی و اراده در عرصه حرکت خداوند و انسان، ابتدا خود را مجبور به نفی جبر در علم خداوند و در جهان خارج می‌بیند و معتقد است که تا زمانیکه نتوانیم جبر خارج را نفی کنیم، امکان اثبات آزادی و اختیار برای انسان وجود ندارد و در همین رابطه است که اقبال بزرگ‌ترین جبر در جهان خارج اصل علیت بر ساخته فلسفه یونانی می‌داند، همچنین در همین رابطه است که اقبال معتقد است که تنها با خدای مختار و خالق و دائماً در حال خلق و بازیگر است که می‌توانیم انسان مختار و با اراده و تغییرساز اجتماعی و تاریخی بسازیم، به عبارت دیگر، اقبال معتقد است که اول باید خدای آزاد داشته باشیم تا در ظلل آن بتوانیم صاحب انسان آزاد و با اراده بشویم و بدون داشتن خدای آزاد امکان دستیابی به انسان آزاد و با اراده و سازنده سرنوشت خویش نیست.

که تقدیرش بدست خویش بنوشت	خدا آن ملتی را سروری داد
که دهقانش برای دیگران کشت	به آن ملت سرو کاری ندارد
نساید پیش غیر اله جبین را	مسلمانی که داند رمز دین را
به کام خود به گرداند زمین	اگر گردون به کام او نگردد
قمار علم و حکمت بد نشین است	خرد بیگانه ذوق یقین است
بنادانی که چشمش راه بین است	دو صد بو حامد و رازی نیرزد
به دین ما حرام آمد کرانه	نهنگی بچه خود را چه خوش گفت
همه در یاست ما را آشیانه	به موج آویز و از ساحل به پرهیز
ریودم دانه و دامش گسستم	طلسم علم حاضر را شکستم
به نار او چه بی‌پروا نشستم	خدا داند که مانند به راهیم

چو خود را در کنار خود کشیدم	به نور تو مقام خویش دیدم
درین دیر از نوای صبحگاهی	جهان عشق و مستی افریدم
شبی پیش خدا بگریستم زار	مسلمانان چرا زارند و خواریند
ندا آمد نمی‌دانی که این قوم	دلی دارند و محبوبی ندارند
مریدی فاقه مستی گفت با شیخ	که یزدان را زحال ما خبر نیست
به ما نزدیک‌تر از شهر گ ماست	ولیکن از شکم نزدیک‌تر نیست
زمن هنگامه‌ئی ده این جهان را	دگر گون کن زمین و آسمان را
زخاک ما دگر آدم بر انگیز	بکش این بندهٔ سود و زیان را
غلام جز رضای تو نجویم	جز آن راهی که فرمودی نه پویم
ولیکن گر به این نادان به گوئی	خری را اسب تازی گو. نه گویم
روم راهی که او را منزلی نیست	از آن تخمی که ریزم حاصلی نیست
من از غم‌ها نمی‌ترسم ولیکن	مده آن غم که شایان دلی نیست
ترا این کشمکش اندر طلب نیست	ترا این درد و داغ و تاب و تب نیست
از آن از لامکان بگریختم من	که آن جا ناله‌های نیم شب نیست





فلسفه «دعا»، «نیایش»،  
«عبادات» و «مناسک» در  
منظومه معرفتی ادیان  
ابراهیمی



اگر بخواهیم هدف از رسالت انبیاء ابراهیمی را در یک جمله خلاصه و تعریف نمائیم، باید بگوئیم که هدف از رسالت انبیاء ابراهیمی از ابراهیم خلیل سر سلسله جنبان توحید گرفته تا پیامبر خاتم عبارت بوده است از: «تعریف رابطه انسان با خداوند، انسان با خودش، انسان با جهان، انسان با جامعه و انسان با تاریخ»؛ که در این رابطه، انبیاء ابراهیمی برای انجام این مقصود و منظور و دستیابی به اهداف پنج گانه فوق، همگی بر «توحید» تکیه داشته‌اند.

به عبارت دیگر، «ترم توحید» در دیسکورس انبیاء الهی در راستای تبیین و تعریف نظری و عملی پنج رابطه:

۱ - انسان با خداوند،

۲ - انسان با خودش،

۳ - انسان با جهان،

۴ - انسان با جامعه،

۵ - انسان با تاریخ، بوده است.

بنابراین برعکس اسلام فلسفی یونانی زده ارسطویی و افلاطونی و برعکس اسلام کلامی اشاعره و معتزله، توحیدی که انبیاء ابراهیمی بر طبل آن می کوبیدند، برای بیان صوری و ذهنی توحید ذاتی و توحید صفاتی و توحید افعالی خداوند نبوده است. چراکه «اگر توحید صفاتی به این صورت تعریف نمائیم که هر صفتی که در این جهان وجود دارد، صفت خداوند می باشد و اگر توحید افعالی را به این صورت تعریف نمائیم که هر فعلی که در جهان صورت می گیرد، در نهایت کار خداوند می باشد، همچنین اگر توحید ذاتی را به این صورت تعریف نمائیم که خداوند ذاتاً یکی بیشتر نیست، تمام این تعاریف و توصیف ها، جز در امور ذهنی و صوری، کاربرد دیگری نخواهد داشت»؛ و صد البته این خودویژگی های حضرت باری، توسط خود صاحب نظران و اندیشمندان و فلاسفه بشری قابل دسترسی بوده است و نیازی به بعثت انبیاء ابراهیمی و وحی نبوی در این رابطه نبوده است.

قابل ذکر است که طرح ذهنی و صوری توحید ذاتی و توحید صفاتی و توحید افعالی حضرت باری، مشکلی از مشکلات بشر حل نمی کند، هر چند که همین مؤلفه های سه گانه توحید هم در عرصه وجودی، می تواند تبیین کننده جهان بینی توحیدی بشود. آنچنانکه امام علی در نهج البلاغه در خصوص توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید افعالی حضرت باری، در دیسکورس انبیاء الهی، اینچنین تعریف می کند:

الف - «...مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُرَائِيَةٍ... - خداوند با همه چیز هست، ولی نه به این صورت که جفت و قرین وجود باشد و مغایر و جدا از جهان و وجود است، نه به اینصورت که از جهان و وجود، جدا و بیگانه و دور یا بیرون از جهان و وجود باشد» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱ - ص ۳۹ - س ۳).

در این کلام امام علی جهت تبیین توحید ذاتی خداوند، برعکس توحید ذاتی فلسفی و کلامی اسلام یونانی‌زده ارسطوئی که جهت تبیین توحید ذاتی خداوند، خداوند را در جایگاه ماورالطبیعه بیرون از وجود و هستی و جهان و انسان و جامعه و تاریخ تبیین و تعریف می‌کردند و یا مانند خداوند تورات تحریف شده، خداوند را خسته و از کار افتاده و بیرون از هستی تعریف می‌کنند، می‌فرماید: «همه هستی و وجود در خداوند قرار دارند، نه خداوند در جهان و یا بیرون از جهان»، چراکه اگر خداوند را در جهان و بیرون از جهان تعریف کردیم، علاوه بر اینکه چنین خداوندی محاط در جهان می‌باشد (نه محیط بر جهان)، این خداوند برای رابطه با جهان و وجود یا باید جفت و قرین با جهان و مخلوقات خود بشود و یا اینکه از همه جهان و وجود جدا بشود. بنابراین توحید ذاتی خداوند در رویکرد امام علی به معنای این است که «همه هستی در خداوند قرار دارند و هیچ چیز در وجود و جهان خارج از خداوند نمی‌باشد». طبیعی است که چنین خدائی که علی در چارچوب منظومه معرفتی انبیاء الهی تعریف می‌کند، در عرصه توحید ذاتی، اولاً محیط بر وجود است، نه محاط در جهان. ثانیاً وجود در خداوند است، نه خداوند در وجود. ثالثاً وجود جهان در وجود خداوند به شکل حلولی، آنچنانکه هگل می‌گوید نیست. رابعاً از نظر امام علی، خدا در ما نیست، ما در خدا هستیم. خامساً خدای محیط - از نظر امام علی - خدای ظرف و مظلوف نیست، بلکه خدای حیات و وجود است.

ب - «و من خطبه له (ع) فی التوحید و تجمع هذه الخطبه من اصول العلم ما لا تجمع خطبه - این خطبه، خطبه‌ای است از امام علی که در باب توحید می‌باشد، در این

خطبه امام علی حقایقی از علم به خداوند مطرح می‌کند که در خطبه‌های دیگر نهج البلاغه دیده نمی‌شود - **مَا وَحَّدَهُ مِنْ كَيْفَهُ** - هر کس که در توصیف خداوند، خداوند را توسط کم و کیف توصیف کند، به توحید صفاتی خداوند نمی‌تواند دست پیدا کند - **وَ لَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مَنْ مَثَّلَهُ** - هر کس که توسط مثل و مثالی خواست خداوند را تعریف کند، به توحید ذاتی خداوند نمی‌تواند دست پیدا کند - (...**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** - سوره شوری - آیه ۱۱) - **وَ لَا يَأْهُ عَنِّي مَنْ شَبَّهَهُ وَ لَا صَمَدَهُ** - و هر کس که در توصیف خداوند، او را به چیزی همانند سازد، نمی‌تواند بی‌نیازی خداوند را درک کند - **مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ تَوَهَّمَهُ** - کسی که به صورت برون از وجود، خداوند را اشاره نماید گرفتار توهم شده است - **كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ وَ كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُودٌ** - خداوند نه صانع است و نه علت اولی، بلکه خداوند خالق است چراکه خداوند صانع، از جنس مصنوع است و خداوند علت اولی، در عرصه سلسله علیت در نهایت نیاز به علتی دیگر پیدا می‌کند - **فَاعِلٌ لَا يَاضْطَرِّبُ آلِهَةَ** - توحید افعالی خداوند آنجا تعریف می‌شود که خداوند فاعل را جایگزین خداوند ناظر بدانیم، البته خداوند فاعلی است که نیاز به اسباب ندارد - **مُقَدَّرٌ لَا يَجُولُ فِكْرَةً** - هستی و وجود را در چارچوب علم و اندیشه خود ایجاد نکرده است. (خلقت معلول علم باری نیست تا علم باری حصار و محدوده‌ای باشد بر کار خداوند و خداوند را محصور و مجبور در علم خود بکند، هستی توسط خداوند فاعل نه خداوند صانع و نه خداوند ناظر به سوی آینده باز و تعیین نشده از قبل پیش می‌رود هر چند توسط همین خداوند مهندسی می‌گردد) - **عَنِّي لَا يَسْتِفَادَةُ** - بی‌نیاز است، چراکه نمی‌خواهد از مخلوق خود سودی ببرد - **لَا تَصْحَبُهُ الْأَوْقَاتُ وَ لَا تَرْفُذُهُ الْأَدْوَاتُ سَبَقَ الْأَوْقَاتُ كَوْنَهُ وَ الْعَدَمَ وَجُودَهُ وَ الْإِبْتِدَاءَ أَرْزُلَهُ** - زمان به معنای ساعت یا سنجش وقت بر خدای فاعل و خالق (نه خدای صانع و خدای ناظر)

حاکم نیست. چراکه هستی خود خداوند مقدم بر زمان سنجشی می‌باشد (البته زمان فلسفی غیر از زمان ساعتی یا زمان سنجشی و زمان ریاضی است، چراکه زمان فلسفی وجهی از شدن و خلقت می‌باشد، نه ظرفی برای سنجش). لذا از آنجائیکه خدای خالق و خدای فاعل (نه خدای صانع و خدای ناظر) نمی‌تواند فارغ از خلق باشد (...)

**كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ** - سوره الرحمن - آیه ۲۹ - در نتیجه آنچنانکه خداوند بی‌نیاز از زمان سنجشی و زمان ساعتی می‌باشد، خود در عرصه خلقت جدید، زمانی عمل می‌کند. چراکه خلقت بی‌زمان فلسفی، بی‌معنا است. آنچنانکه خالق فارغ از خلق، مداوم در ازل و ابد بی‌معنا می‌باشد، بنابراین خداوند فقط بی‌نیاز از زمان سنجشی و ساعتی می‌باشد، نه زمان فلسفی) **بِتَشْعِيرِهِ الْمَسَاعِرَ عَرَفَ أَنَّ لَا مَشْعَرَ لَهُ وَ بِمُضَادَّتِهِ بَيْنَ الْأُمُورِ عَرَفَ أَنَّ لَا ضِدَّ لَهُ وَ بِمَقَارَنَتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عَرَفَ أَنَّ لَا قَرِينَ لَهُ - صَادَّ النُّورَ بِالظُّلْمَةِ وَ الْوُضُوحَ بِالْبُهْمَةِ وَ الْجُمُودَ بِاللَّبَلِّ وَ الْحَرُورَ بِالصَّرْدِ مُؤَلَّفَ بَيْنَ مُتَعَادِيَاتِهَا مُقَارِنُ بَيْنَ مُتَبَايَنَاتِهَا مُقَرَّبُ بَيْنَ مُتَبَاعِدَاتِهَا مُفَرَّقُ بَيْنَ مُتَدَانِيَاتِهَا** - با خلق شعور برای مخلوق خود، معلوم می‌شود که او مانند انسان دارای شعور و ادراک نیست و با خلق تضاد در وجود، معلوم می‌شود که وجود او تضادمند نیست و با خلق تقارن در میان موجودات، معلوم می‌شود که برای او قرینی نیست؛ و بدین دلیل است که او می‌تواند پیوسته در خلقت خلق جدید، نور را از دل ظلمت، روشنائی را از دل تاریکی، سپیدی را از دل سیاهی، تری را از دل خشکی، گرمی را از دل سردی، بیرون بیاورد. وحدت را در تضاد، بعید را در قرین و قرین را در بعید بیافریند» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۸۶ - ص ۲۷۲ - س ۱۱ به بعد).

آنچه از کلام فوق امام علی قابل فهم است اینکه:

اولاً نباید بر قیاس خویش خداوند را توصیف کنیم. چراکه خداوندی که بر قیاس خویش تعریف و توصیف و تبیین کنیم، اینچنین خداوندی در تحلیل نهائی «مخلوق

ما می‌شود، نه خالق وجود و هستی». لذا برای اینکه خدای خالق را جایگزین خدای مخلوق نکنیم، باید در تعریف خداوند، اول به این اصل ایمان پیدا کنیم که «...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» - هیچ چیز مثل او نیست» (سوره شوری - آیه ۱۱) و «این حقیقت برای انسان حاصل نمی‌شود مگر زمانیکه به جای تجربه حسی، به تجربه دینی و تجربه نبوی و تجربه حرائی و تجربه باطنی پناه ببرد». چرا که هر چند که توسط تجربه حسی و علمی و استقرائی، می‌توان خدای صانع در هستی را فهم کرد، «اما فهم خدای خالق و خدای فاعل، در وجود تنها توسط تجربه دینی و تجربه نبوی و معراج و اسری در هستی حاصل می‌شود.»

تا زهستان پرده‌ها برداشتی

کاشکی هستی زبانی داشتی

پرده دیگر بر او بستنی بدان

هر چه گویی ای دم هستی از آن

خون به خون شستن محال است و محال

افت ادراک آن حال است و قال

مثنوی - دفتر سوم - ص ۲۱۳ - سطر ۲۵ به بعد

ثانیاً تا زمانیکه توسط تجربه دینی و تجربه نبوی و وحی نبوی، ما نتوانیم صاحب نگاه کلان‌نگری در وجود بشویم، نمی‌توانیم به توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید افعالی خداوند در چارچوب «...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» دست پیدا کنیم.

بلکه بی‌چون و چگونه زاعتدال

متصل نی منفصل نی‌ای کمال

زنده‌ایم از لطف ای نیکو صفات

ماهیانیم و تو دریای حیات

نی به معلولی قرین، نی علتی

تو نگنجی در کنار فکرتی

مولوی - مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۸ - سطر ۱۶ به بعد

ثالثاً هر چند «تجربه حسی» برای فهم واقعیت‌های محسوس و مشهود این جهان



اصالت دارد و بدون آن امکان فهم واقعی این جهان وجود ندارد، ولی برای فهم خدای فاعل و خالق، باید از نردبان «تجربه دینی و تجربه نبوی» استفاده کنیم و بدون تجربه دینی و تجربه نبوی امکان فهم خدای خالق و فاعل وجود ندارد.

آینه دل چون شود صافی و پاک  
نقش‌ها بینی برون از آب و خاک  
هم ببینی نقش و هم نقاش را  
فرش دولت را و هم فراش را

مولوی - مثنوی - دفتر سوم - ص ۸۰ - سطر ۱۰ به بعد

تو ز طفلی چون سبب‌ها دیده‌ای  
در سبب از جهل بر چفسیده‌ای  
با سبب‌ها از مسبب غافل  
سوی این روپوش‌ها زان مایلی  
چون سبب‌ها رفت بر سر می‌زنی  
رینا و ریناها می‌کنی  
رب همی گوید بر و سوی سبب  
چون ز صنعم یاد کردی‌ای عجب

ص ۱۸۸ - سطر ۵ به بعد

رابعاً با رویکرد تجربه حسی و رویکرد عقل فلسفی، اگر بخواهیم به توصیف و تعریف و تبیین خداوند پردازیم، راهی جز این برای ما نمی‌ماند، جز اینکه به صورت تشبیهی و تمثیلی و قیاسی و اکلکتیویته خداوند را فهم و توصیف و تعریف و تبیین بکنیم.

پیل اندر خانه تاریک بود  
عرضه را آورده بودنش هنود  
از برای دیدنش مردم بسی  
اندر آن ظلمت همی شد هر کسی  
دیدنش با چشم چون ممکن نبود  
اندر آن تاریکیش کف می‌بسود  
آن یکی را کف به خرطوم او فتاد  
گفت همچون ناو دانستش نهاد  
آن یکی را دست بر گوشش رسید  
آن بر او چون باد بیزن شد پدید

آن یکی را کف چو بر پایش بسود  
گفت شکل پیل دیدم چون عمود

آن یکی بر پشت او بنهاد دست  
گفت خود این پیل چون تختی بد است

همچنین هر یک به جزوی چون رسید  
فهم آن می کرد هر جا می شنید

از نظرگه گفتشان بد مختلف  
آن یکی دالش لقب دادان الف

در کف هر کس اگر شمعی بدی  
اختلاف از گفتشان بیرون شدی

چشم حس همچون کف دست است و بس  
نیست کف را بر همه آن دسترس

مولوی - مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۷ - سطر ۱۴ به بعد

خامسا از نظر امام علی، اختلاف انسانها در توصیف و تعریف خداوند، مولود منعکس ساختن آن واقعیت عظیم در ذهن خود به وسیله درک و احساس است؛ و در چارچوب این انتقال واقعیت به ذهن است که خدای تمثیلی و تشبیهی و انسان‌واره و غیره در زندگی بشریت تکوین پیدا می‌کند.

چون تو جزء عالمی پس ای مهین  
کل آن را همچو خود دانی یقین

چون تو برگردی و برگردد سرت  
خانه را گردنده بیند منظرت

ور تو در کشتی روی بریم روان  
ساحلیم را همی بینی دوان

مثنوی - دفتر چهارم - ص ۲۵۳ - سطر ۲۹ به بعد

سادساً از نگاه امام علی، رابطه هستی و وجود با خداوند رابطه حیات با ذی حیات است که همین رابطه بسترساز نو شدن وجود به صورت دیالکتیکی توسط زایش نواها از دل کهنه‌ها و روشنائی از دل تاریکی و غیره می‌باشد؛ بنابراین در رویکرد امام علی به هستی همه وجود دارای حیات می‌باشد و حیات امری ذومراتب است و پیوند این جهان با خداوند، پیوند حیات با ذی حیات است.

جمله ذرات عالم در نهان	با تو می گویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و هشیم	با شما نامحرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی می‌روید	محررم جان جمادات چون بشوید
از جمادی در جهان جان روید	غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت	وسوسه تأویل‌ها بر بابت
جمله اجزا در حرکت در سکون	ناطقان کانا الیه راجعون
ذکر و تسبیحات اجزای نهان	غلغلی افکنده اندر آسمان

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۳ - سطر ۱۸ به بعد:

چیست نشانی آنک هست جهانی دگر	نو شدن حال‌ها رفتن این کهنه‌هاست
روز نو و شام، باغ نو و دام نو	هر نفس اندیشه نو، نو خوشی و نو عناست
عالم چون آب جوست. بسته نماید ولیک	می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست
نو زکجا می‌رسد؟ کهنه کجا می‌رود؟	گرنه و رای نظر عالم بی‌منتهاست

دیوان شمس تبریزی - ص ۲۱۲ - سطر ۷ به بعد

ثامناً از نظر امام علی «شدن» در عرصه وجود هر چند برای مخلوق تنها در بستر دیالکتیک و تضاد و تکثر و تعدد معنی پیدا می‌کند، اما «شدن» برای خداوند خالق و فاعل در جهان تنها در چارچوب خلق مستمر «جدید» تعریف می‌شود. لذا به علت همین «شدن خلق مستمر جدید» خداوند است که زمان فلسفی (نه زمان سنجشی یا زمان ساعتی یا زمان ریاضی) نیز معنی می‌یابد.

از نظر امام علی خداوند آنچنانکه در تورات تحریف شده تعریف می‌گردد «بیکار، خسته، بیرون از وجود ننشسته است» بلکه بالعکس، «محیط بر جهان و وجود، هم

دائماً در حال خلق جدید است و هم عامل نو شدن حیات می‌باشد، هم به تکامل هستی معنی می‌دهد و هم جهان را به سوی آینده باز از پیش طراحی نشده، مهندسی می‌نماید؛ و به علت همین غیر تضادمند و غیر تعدد و تکثر بودن ذات خداوند است که بی‌مثال برای انسان می‌باشد و وجودی ناپیدا برای چشمان ما می‌گردد.

پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود                      چون که حق را نیست ضد پنهان بود

نور حق را نیست ضدی در وجود                      تا به ضد او را توان پیدا نمود

بی‌ضدی ضد را نتوان نمود                      وان‌شبه بی‌مثل را ضدی نبود

ضد و ندش نیست در ذات و عمل                      زان بپوشیدند هستی‌ها حلل

مولوی - مثنوی

آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم، هدف بعثت انبیاء ابراهیمی تبیین و تعریف و تشریح و توضیح پنج رابطه برای بشریت بوده است که این پنج رابطه عبارت بودند از:

۱ - رابطه انسان با خداوند،

۲ - رابطه انسان با خودش،

۳ - رابطه انسان با جهان و هستی،

۴ - رابطه انسان با جامعه،

۵ - رابطه انسان با تاریخ و آنچنانکه مطرح کردیم، تعریف این پنج رابطه توسط

پیامبران ابراهیمی در چارچوب «توحید» صورت می‌گرفته است؛ اما نکته‌ای که

در این رابطه قابل توجه می‌باشد اینکه پیامبران ابراهیمی پروژه توحید خود را

برای دستیابی به پنج هدف فوق، از مؤلفه «تعریف رابطه انسان با خداوند» شروع

می‌کردند.

به عبارت دیگر، در منظومه معرفتی انبیاء ابراهیمی تا زمانیکه رابطه انسان با خداوند

تعریف نشود، امکان تعریف مؤلفه‌های چهارگانه دیگر وجود ندارد؛ و به همین دلیل می‌بینیم که ابراهیم خلیل سرسلسله جنبان توحید در تاریخ بشریت، همین که می‌خواهد رسالت توحیدی خود را آغاز کند، قبل از هر چیز، تبر بدوش به جنگ بت‌هائی می‌رود که ارباب قدرت برای توجیه قدرت خویش به نام خداوندان آسمان‌ها در زمین توسط این بت‌ها، خداپرستی برای توده‌ها تعریف می‌کردند؛ و در ادامه حرکت ابراهیم خلیل بود که تمامی انبیاء الهی نوک پیکان حرکت خود را به سمت مبارزه با بت‌پرستی قرار می‌دادند؛ و شاید در این رابطه اگر داوری کنیم که سخت‌ترین فاز حرکت انبیاء ابراهیمی، همین بازتعریف رابطه انسان با خداوند بوده است، یک داوری بی‌ربط نباشد؛ زیرا نکته اساسی که در این رابطه نباید فراموش کنیم اینک بشریت در تاریخ گذشته خود الی الان، به علت اینکه حتی خارج از دعوت پیامبران ابراهیمی، خود می‌توانسته است به شناسایی خداوند دست پیدا کند، از آنجائیکه خداشناسی بشر خارج از دایره منظومه معرفتی انبیاء ابراهیمی صورتی مطلق داشته است، همین خدای بی‌نهایت مطلق شناسایی شده توسط بشر خارج از دایره منظومه معرفتی انبیاء ابراهیمی باعث گردیده است تا از آغاز الی الان بشریت در عرصه خداپرستی بی‌نهایت از آنجائیکه خود را به صورت بی‌نهایت منفی و کوچک تعریف می‌کرده است، لذا پیوسته بشریت زیر اراده مطلق خداوند به عنوان بی‌نهایت (خارج منظومه معرفتی انبیاء ابراهیمی)، له می‌شده است.

در نتیجه، در این رابطه بوده است که انبیاء ابراهیمی در سرلوحه رویکرد توحیدی خویش، «تعریف و تبیین رابطه انسان با خدا» قرار می‌داده‌اند، چرا که مدعی بودند که تنها توسط بازتعریف رابطه انسان با خداوند است که آنها می‌توانند به بازتولید «انسان» دست پیدا کنند؛ و طبیعی است که اگر آنها نمی‌توانستند خود انسان را

باز تولید کنند، توحید در عرصه جهان و جامعه و تاریخی سالبه انتفاع به موضوع می‌گردید، بنابراین، به این دلیل بوده است که در منظومه معرفتی انبیاء ابراهیمی «بازتولید انسان» در گرو «بازتولید رابطه انسان با خداوند» بوده است.

باری به همین دلیل پیامبران ابراهیمی برای «بازتولید رابطه انسان و خداوند»، خود را مجبور به بازشناسی و اصلاح خدانشناسی انسان‌ها می‌دیدند و در راستای همین بازشناسی خدانشناسی بوده است که آنها در چارچوب مبارزه با بت‌پرستی، شناخت خدای بی‌مثال را جایگزین خدای انسان‌واره‌ای می‌کردند که اصحاب قدرت در لوای بت، به توده معرفی می‌کردند؛ و باز در این رابطه است که علامه محمد اقبال لاهوری در چارچوب پروژه «بازسازی فکر دینی در اسلام» خود در کتاب گران‌سنگ «بازسازی فکر دینی در اسلام» - که مانیفست منظومه معرفتی او می‌باشد - در راستای حرکت «اصلاح‌گرایانه نظری و عملی خود» - از آنجائیکه اقبال - در ادامه حرکت شاه ولی الله دهلوی متکلم و مفسر و نظریه‌پرداز بزرگ قرن هیجدهم هندوستان معتقد بود که «کل علوم و مبانی زیرساختی نظری اسلام، اعم از فلسفه و کلام و عرفان و اخلاق و فقه و غیره ویران شده است» (برعکس امام محمد غزالی که در قرن پنجم هجری در کتاب «احیاء علوم دین» خود مدعی شده بود که «دریغا که همه علوم دین اسلام خفته‌اند، مگر تصوف که پاک مرده است») مدعی گردید که «تمام علوم زیرساختی اسلام دچار تحریف و ویرانی کامل شده‌اند، لذا از نو باید، این علوم بازسازی و بازتولید شوند.»

به همین دلیل، اقبال (برعکس ابوحامد امام محمد غزالی که هزار سال قبل از حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری شعار «احیاء علوم دین در اسلام» سر داده بود) منادی شعار «بازسازی فکر دینی در اسلام شد.»

پر واضح است که شعار «بازسازی فکر دینی اقبال» از فرش تا عرش با شعار «احیاء علوم دین» امام محمد غزالی متفاوت می‌باشد. چراکه ابوحامد امام محمد غزالی، در قرن پنجم هجری با نوشتن کتاب «احیاء علوم الدین» مدعی شد که علوم دین اسلام وجود دارند اما فعال نیستند و تنها مشکل آنها این است که به علت «رشد سرطانی فقه» فضا برای حیات علوم دیگر دین اسلام وجود ندارد. در نتیجه او مدعی شد که علوم دیگر اسلام از جمله «اخلاق دین اسلام که از نظر او همان تصوف زهدی بود، همه سالم و بی‌عیب هستند و تنها با عقب‌نشینی فقه سرطانی حوزه‌های فقه‌ای، شرایط برای حیات دوباره علوم دین اسلام آماده می‌شود.»

باز در همین رابطه بود که او برای بازتولید حیات دوباره علوم دین اسلام معتقد بود که باید اول «مؤلفه اخلاق دین اسلام که همان تصوف زهدی می‌باشد و در آن شرایط به علت غلبه فقه سرطانی حوزه‌های فقه‌ای، مرده و خفته بود، زنده نمائیم». اشکال عمده ابوحامد امام محمد غزالی در این رابطه این بود که:

اولاً «اخلاق اسلامی» را همان «تصوف زهدی» مورد اعتقاد خود تعریف می‌کرد و مطابق آن معتقد بود که به علت اینکه «تصوف زهدی مورد اعتقاد او پاک مرده است، باید توسط احیاء (نه بازسازی و نه بازتولید) آن، تصوف زهدی (که در کتاب احیاء علوم الدین خود که مانیفست منظومه معرفتی او می‌باشد، به صورت کامل چارچوب اخلاق اسلامی یا همان تصوف زهدی مورد اعتقاد خود تشریح کرده است)، شرایط جهت عقب‌نشینی اسلام فقه‌ای سرطانی حوزه‌های فقه‌ای، فراهم سازیم.»

ثانیاً امام محمد غزالی هر چند در ادعا معترف به مبارزه با فلسفه یونانی و ارسطویی و افلاطونی بود، ولی آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری هم می‌گوید، در تحلیل نهایی اندیشه او متأثر از فلسفه یونانی بود.

«طغیان فکری در برابر فلسفه یونانی در همه رشته‌های اندیشه خود را آشکار می‌سازد. بیم آن دارم که به اندازه کافی صلاحیت نداشته باشم که از آنچه در ریاضیات و نجوم و پزشکی صورت گرفته است، سخنی به میان آورم. این معارضه در اندیشه‌های مابعدالطبیعی اشاعره آشکارا قابل دیدن است. ولی در نقادی مسلمانان از منطق یونانی به بهترین صورت نمودار می‌شود؛ و این خود طبیعی بوده است. چه ناخرسندی از فلسفه نظری خود به معنی جستجو برای دستیافتن به روش مطمئن‌تری از علم و معرفت است. چنان تصور می‌کنم که نخستین بار نظام بود که اصل «شک» را به عنوان آغاز معرفت طرح‌ریزی کرد. غزالی در کتاب احیاء علوم الدین خود با گسترش بیشتری در این باره بحث کرد و راه را برای روش دکارت هموار ساخت. ولی غزالی روی هم رفته پیرو منطق ارسطو باقی ماند. در کتاب قسطاس خود بعضی از آیات قرآنی را به اشکال قیاسی منطق ارسطویی درآورده. ولی او این را از نظر دور داشته است که سوره شعراء که در آن ذکر کیف‌های الهی در نتیجه معارضه با پیغمبران آمده. بر پایه روش بیانی شمارش ساده مثال‌های تاریخی بنا شده است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۸ - س ۱۱ به بعد).

ثالثاً اخلاقی که ابوحامد امام محمد غزالی در کتاب «احیاء علوم الدین» خود به عنوان قوام بخشنده اسلام احیاء شده بر آن تکیه می‌نماید، از آنجائیکه این اخلاق مورد اعتقاد غزالی همان تصوفی زهدی می‌باشد و تصوف زهدی او علاوه بر اینکه یک تصوف پرهیز (نه تصوف ستیز) است، خودبخود یک تصوف فردی، دنیاگریز، اختیارستیز نیز می‌باشد و به همین دلیل اخلاق مورد ادعای غزالی در کتاب «احیاء علوم الدین»، برعکس اخلاق زهدی امام علی در نهج البلاغه که یک اخلاق:



الف - جامعه‌سازانه،

ب - عدالت‌طلبانه،

ج - انسان‌محور،

د - جمع‌گرا،

ه - ظلم‌ستیز،

و - واقعیت‌گرا،

ز - فرادینی،

ح - تاریخ‌مند و زمان‌مند و غیره می‌باشد، یک اخلاق:

۱ - فردگرا،

۲ - دنیاگریز،

۳ - اراده‌ستیز،

۴ - آخرت‌محور،

۵ - غیر تاریخی و غیر زمان‌مند، است.

در نتیجه، «غزالی در رابطه با پروژه احیاء علوم الدین خود شکست خورد» هر چند که او در آسیب‌شناسی «علل انحطاط نظری اسلام» در قرن چهارم و پنجم هجری درست تشخیص داده بود و درست فهمیده بود که «فقه‌زدگی و فلسفه یونانی‌زدگی، دو بیماری عمده اسلام انحطاط‌زده نظری آن زمان می‌باشد»، البته در عرصه درمان و تجویز دارو غزالی به خطا افتاد و همین خطا عامل شکست پروژه احیاء علوم الدین غزالی گردید؛ زیرا موضوعی که غزالی نتوانست در این رابطه درست بفهمد، این بود که:

اولاً «انحطاط نظری و عملی اخلاق» در جامعه برعکس آنچه که غزالی فکر می‌کرد،

یک «سنتز و نتیجه است نه علت.»

ثانیاً توسط «زهد صوفیانه، فردگرا و دنیاستیز و اختیاریستیز» هرگز نمی‌توان به «اخلاق، فرادینی و ظلم‌ستیز و جمع‌گرا و جامعه‌سازانه قرآنی» دست پیدا کرد. ثالثاً برعکس آنچه که امام محمد غزالی می‌پنداشت، «زهد صوفیانه» نمی‌تواند «فقه سرطانی» را به چالش بکشد؛ زیرا «فقه سرطان‌زده حوزه‌های فقهاتی، معلول رویکرد دگماتیسم حوزه‌های فقهاتی شیعه و سنی بوده است. نه خصلت‌های منحرف شده نفسانی مسلمین فقه‌زده»، لذا هر چند ممکن است بتوان انحراف نفسانی را با اخلاق زهد صوفیانه او درمان کرد، اما رویکرد و بینش و نگرش دگماتیسم ارتجاعی و فقهاتی حوزه‌های فقهاتی شیعه و سنی، هرگز با زهد صوفیانه قابل درمان نیست. ماحصل اینکه، اقبال از آنجائیکه مانند شاه ولی الله دهلوی معتقد بود که از نو باید کل دستگاه اسلام را مورد بازسازی قرار دهیم،

«بنابراین وظیفه‌ای که مسلمانان این زمان در پیش دارند. بسیار سنگین است. باید بی‌آنکه کاملاً ارتباط خود را با گذشته قطع کنند. از نو در کل دستگاه مسلمانی بازاندیشی کنند. 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 زنده میان گذشته و آینده ساخته. جمال الدین اسدآبادی بوده است اگر نیروی خستگی‌ناپذیر وی جزیه نمی‌شد و خود 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 تنها راهی که برای ما باز است این است که به

علم جدید با وضعی احترام‌آمیز ولی مستقل نزدیک شنویم و تعلیمات اسلام را در روشنی این علوم ارزشیابی کنیم. حتی اگر این کار سبب آن شود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند. اختلاف پیدا کنیم و من در سخنرانی حاضر خویش چنین خواهم کرد» (بازسازی فکر دینی - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۲ - س ۲۱ به بعد). لذا نه تنها اقبال مانند ابوحامد امام محمد غزالی معتقد نبود که «علوم اسلامی خفته‌اند یا مرده‌اند» بلکه برعکس، اقبال معتقد بود که «کل دستگاه اسلام ویران شده است» و به جز قرآن، چیزی دیگر برای احیاء علوم اسلامی اعم فقه و کلام و فلسفه و غیره باقی نمانده است و به همین دلیل بود که اقبال شعار «بازسازی فکر دینی» را جایگزین شعار «احیاء علوم الدین» غزالی کرد؛ و توسط این شعار «بازسازی فکر دینی در اسلام» بود که او،

اولاً برای اولین بار در تاریخ اسلام «اصل اجتهاد در اصول» را مطرح کرد، او معتقد بود که در عرصه این اسلام ویران شده، پروژه بازسازی اسلام جز با «اجتهاد در اصول» امکان‌ناپذیر نمی‌باشد.

لذا برعکس رویکرد شیخ مرتضی مطهری که معتقد بود که تنها توسط «اجتهاد در فقه»، توسط فقهای حوزه‌های فقه‌ای (قابل ذکر است که شیخ مرتضی مطهری کل اسلام را در فقه خلاصه می‌کرد و معتقد بود که فقه حوزه‌های فقه‌ای، از آنچنان ظرفیتی برخوردار می‌باشد که علاوه بر اینکه می‌تواند برای یک فرد از تولد تا وفات تعیین برنامه و تکلیف بکند، برای کل بشریت تا پایان تاریخ همین فقه سنتی حوزه‌های فقه‌ای توان آن را دارد تا توسط اجتهاد درون فقهی به وسیله فقهای حوزه‌های فقه‌ای تعیین تکلیف و برنامه کند) اما اقبال (برعکس شیخ مرتضی مطهری) نه تنها معتقد نبود که «فقه روایتی» حوزه‌های فقه‌ای شیعه و سنی می‌تواند در شرایط

امروز بشر دارای «فونکسیون مثبتی، اجتماعی و اخلاقی باشد»، بلکه مهمتر از آن، او مانند شاه ولی دهلوی معتقد بود حتی فقه قرآنی (نه فقه روایتی هزار ساله حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی) هم تنها صورت یک متد و نمونه دارد، نه برنامه و وظیفه و تکلیفی که در هر زمانی مسلمانان موظف باشند تا آن را به صورت مو به مو و طابق النعل بالنعل اجرا کنند.

ثانیاً اقبال در دایره «اجتهاد در اصول» معتقد بود که این اصولی که باید مورد اجتهاد مداوم قرار بگیرد، تنها «اصول فقه» نیست بلکه اصول تمامی علوم اسلامی است که در رأس آنها علم کلام مسلمانان می‌باشد؛ و به همین دلیل، اقبال معتقد است که تا زمانیکه اصول کلام اسلامی مورد بازسازی مجدد قرار نگیرند، امکان بازسازی و اجتهاد در اصول دیگر علوم اسلامی از جمله فقه حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی وجود ندارد.

ثالثاً اقبال معتقد است که برای انجام «اجتهاد در اصول تمامی علوم اسلامی از جمله علم کلام، باید سه تجربه مختلف، ۱- تجربه حسی یا علم ساینس، ۲- تجربه باطنی یا عرفانی، ۳- تجربه دینی یا وحی نبوی پیامبر اسلام، به کار گرفته شود»؛ به عبارت دیگر از نظر اقبال، برای «تبیین اسلام تطبیقی» توسط پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام، در چارچوب اصلاح عملی و نظری، باید از سه مؤلفه:

الف - تجربه حسی یا علم ساینس،

ب - تجربه باطنی یا عرفانی،

ج - تجربه دینی یا وحی نبوی پیامبر اسلام به صورت هماهنگ و آرایش یافته استفاده کرد.

قطعاً بی‌توجهی به این رویکرد اقبالی در خصوص تدوین و تبیین اسلام تطبیقی، باعث

گرفتار شدن در ورطه اسلام انطباقی و اسلام دگماتیسم می‌شود.

«شک نیست که غرض مستقیم قرآن از مشاهده همراه با تفکر و نظر در طبیعت آن است که در آدمی آگاهی نسبت به چیزی را بیدار کند که طبیعت نماینده و رمز آن به شمار می‌رود. ولی نکته قابل ذکر این است که وضع عمومی تجربی قرآن در پیروان آن احساس قدسیتی برای آنچه جنبه عملی و واقعی دارد ایجاد کرده و آنان را بانی آن علم جدید ساخته است. روح تجربی را در عصری بیدار کردن که هر چیز دیدنی را در جستجوی آدمی برای رسیدن به خدا بی‌ارزش تصور می‌کردند کار بزرگی بوده است. مطابق گفته قرآن. چنانکه پیش از این هم اشاره کردیم. جهان هدف و غایتی جدی در دنبال دارد. حوادث تغییرپذیر آن وجود ما را ناگزیر از آن می‌کند که شکل‌های جدید پیدا کند. کوشش عقلی برای برداشتن موانعی که جهان در پیش پای ما می‌گذارد علاوه بر اینکه زندگی ما را وسعت می‌بخشد و ثروتمند می‌کند. بینش ما را نیز افزایش می‌دهد و به این ترتیب ما را برای برخورد با جنبه‌های دقیق‌تر تجربه بشری مسلط‌تر می‌سازد. تماس فکری با جریان زمانی اشیاء است که ما را برای رویت آنچه ناگذران و غیر زمانی است پرورش می‌دهد. واقعیت در ظواهر آن منزل دارد و موجودی چون آدمی که باید در محیطی پر از موانع زندگی خود را ادامه دهد. حق ندارد که از شناختن آنچه مرئی است غفلت ورزد. قرآن چشم ما را برای دیدن واقعیت بزرگ تغییر باز می‌کند و این تغییر چیزی است که تنها از طریق ارزشیابی و تحت ضبط در آوردن آن ساختن تمدنی قابل دوام امکان‌پذیر است. فرهنگ‌های قاره آسیا و در واقع تمام جهان قدیم از آن جهت از بین رفت که در آن فرهنگ‌ها انحصاراً از داخل به واقعیت و حقیقت نزدیک می‌شدند و از داخل به خارج حرکت می‌کردند. این طرز کار برای آنها نظریه به بار می‌آورد و قدرتی از آن به دست نمی‌آمد و هیچ

تمدنی قابل دوامی ممکن نیست که تنها بر پایه نظریه ساخته شود. در این تردیدی نیست که توسل به تجربه دینی، به عنوان منبعی از معرفت الاهی، از لحاظ تاریخی مقدم بر توسل به تجربه بشری به همین منظور بوده است. قرآن که توجه به اختیار و تجربه را یکی از مراحل ضروری زندگی روحی بشریت می‌داند، به همه میدان‌های تجربه بشری با اهمیت یکسان می‌نگرد و همه را در شناختن حقیقت و واقعیت نهایی که علایم آن در باطن و ظاهر جلی می‌کند سهیم می‌داند. یک راه غیر مستقیم برای ارتباط با حقیقتی که با ما مواجه است، مشاهده همراه با تفکر و بررسی علامت‌ها و نمودارهای آن است بدانگونه که خود را در ضمن ادراکات حسی بر ما آشکار می‌سازند را ه دیگر پیوستگی مستقیم با حقیقت و واقعیت است بدانگونه که خود را در باطن آدمی جلوه‌گر می‌سازد. توجه قرآن به طبیعت نماینده اهمیت دادن آن کتاب است به این امر که آدمی با طبیعت پیوستگی دارد و از این پیوستگی که ممکن است به عنوان وسیله‌ای برای مهار کردن نیروی طبیعی به کار برده شود، نباید همچون عاملی برای ارضای شهوت نادرست قهر و غلبه استفاده کنند، بلکه باید در راه حرکت صعودی و آزاد حیات نفسانی به کار افتد؛ بنابراین، برای آنکه ادراک حسی بتواند ما را به دیدار کامل حقیقت رهنمون شود، لازم است که ادراک عامل دیگری که قرآن آن را قلب یا فؤاد یعنی دل نامیده است، مکمل آن باشد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - ص ۱۹ - س ۱ به بعد).

آنچه از عبارات فوق علامه محمد اقبال لاهوری قابل فهم است اینک:

۱ - برای تبیین اسلام تطبیقی ما موظفیم که سه تجربه مختلف:

الف - تجربه حسی یا علم استقرائی و ساینس.

ب - تجربه باطنی یا عرفانی.

ج - تجربه دینی یا تجربه نبوی یا وحی نبوی پیامبر اسلام و قرآن را به کار گیریم. بدون تکیه سه مؤلفه‌ای بر تجارب فوق امکان تدوین و تبیین و تفسیر تطبیقی اسلام و قرآن وجود ندارد.

پر واضح است که جهت تبیین تطبیقی اسلام منهای اینکه باید بر سه تجربه فوق به صورت مداوم تکیه نمائیم، باید آرایشی در کاربرد این سه مؤلفه هم در نظر بگیریم. چراکه حتی اگر بدون آرایش سه تجربه فوق بخواهیم به تبیین و تفسیر و تدوین اسلام بپردازیم ممکن است دچار ورطه انطباقی‌گری یا دگماتیسم‌گرایی در این رابطه بشویم. مثلاً اگر در آرایش سه بخش تجارب فوق تجربه حسی را عمده بکنیم، بی‌شک در ادامه آن مجبور می‌شویم تا معرفت علمی بشر را در چارچوب ساینس یا نالج یا معرفت برون دینی را عمده نمائیم؛ و بالطبع با «عمده کردن معرفت برون دینی»، معرفت عرفانی یا تجربه باطنی و معرفت دینی یا تجربه نبوی پیامبر اسلام را در چارچوب آن تبیین نمائیم.

بی‌شک در این شرایط جهت تبیین و تشریح و تفسیر و تأویل اسلام گرفتار ورطه انطباقی خواهیم شد. حال ممکن است این اسلام انطباقی حتی ظاهری صوفیانه هم داشته باشد. آنچنانکه در دهه اخیر در خصوص «اسلام صوفیانه» حسین حاجی فرج دباغ - عبدالکریم سروش - در جامعه خودمان شاهد بودیم و دیدیم که مشارالیه از بعد از فراق عاشقانه‌اش از رژیم مطلقه فقهاتی و سپری کردن دوران ستیزش با منظومه معرفتی معلم کبیرمان شریعتی، در چارچوب مثلث شوم داریوش شایگان و سیدحسین نصر و حسین حاجی فرج دباغ، جهت پاک کردن نجاست‌های سیاسی دو رژیم گذشته‌اش و در راستای اسلامیزه کردن فرایند دوم لیبرالیستی حرکت خود، تلاش کرد تا در کتاب «قبض و بسط شریعت»، اجتهاد را پیوند معرفتی بین درون

دین و بیرون دین معنی نماید و با بشری خواند معرفت درون دین و بیرون دین، خود دین را همان نومن کانت معرفی می‌نماید و غیرقابل شناخت برای بشریت می‌داند و سپس در چارچوب فرمول اجتهاد خود که همان «پیوند بین بیرون دین و درون دین می‌باشد»، تلاش می‌کند تا با «عمده کردن معرفت برون دینی، معرفت درون دینی را در چارچوب آن معرفت برون دینی تبیین نماید.»

آنچه در این رابطه و با این رویکرد او قابل توجه است اینکه، او هم در عرصه تعریف و تشریح و تبیین و تفسیر و تأویل معرفت درون دینی یا همان وحی نبوی پیامبر اسلام تلاش می‌کند تا ایده انطباقی خود را دنبال کند و هم در عرصه تبیین «معرفت برون دینی» می‌کوشد تا همان روش خود را دنبال نماید. چراکه در عرصه درون دینی، «او با خوابنامه خواندن قرآن، یا رؤیائی خواندن وحی نبوی پیامبر اسلام، تلاش می‌نماید تا به تبیین این موضوع بپردازد که برای فهم معرفت درون دینی یا وحی نبوی پیامبر اسلام یا قرآن، باید تعبیر معبرین خواب را به جای تفسیر و تأویل قرار دهیم.»

به عبارت دیگر از نظر او تنها کسانی می‌توانند قرآن را و وحی نبوی پیامبر اسلام را فهم کنند که معبر خواب باشند و توان تعبیر خواب داشته باشند. حال سوالی که در این رابطه مطرح می‌شود اینکه چرا او مجبور می‌شود تا «قرآن را خوابنامه تعریف کند» و فهم قرآن را محدود به معبرین یا تعبیرکنندگان خواب بکند؟

برای پاسخ به این سؤال باید توجه داشته باشیم که «نظریه خوابنامه بودن قرآن» توسط او در ادامه نظریه قبض و بسط شریعت او و در ادامه تعریف او از اجتهاد که عبارت است از «پیوند بین درون دین و بیرون دین» و در ادامه اعتقاد او به رابطه نومن و فنومنی کانت در عرصه دین شناسی و قرآن شناسی و فهم قرآن می‌باشد. آنچنانکه از نظر او جوهر و نومن قرآن و دین وحی نبوی پیامبر اسلام حتی برای



خود پیامبر و امام علی و غیره هم غیر قابل شناخت می‌باشد (زیرا کانت معتقد بود که «معرفت بشر فقط مشمول فنومن‌ها می‌شود نه نومن‌ها»). این همه باعث گردیده است تا او در چارچوب نظریه‌های گذشته خود، راهی جز این نداشته باشد الا اینکه با «مطلق کردن معرفت برون دینی و غیر قابل شناخت دانستن جوهر دین حتی برای خود پیامبر اسلام، قرآن را خوابنامه تعریف کند» تا شرایط برای تزریق یکطرفه معرفت برون دینی به معرفت درون دینی فراهم بشود.

یادمان باشد که او در راستای این پروژه خود از همان آغاز برای تعریف مؤلفه‌های برون دینی معرفت بشری، در چارچوب منطق کانتی - پوپری، بر پایه ذهن فعال در برابر فهم واقعیت و اعتقاد به مقوله‌های ذاتی ذهنی در چارچوب منطق کانتی و جایگزین کردن ذهن فعال کانتی به جای ذهن آینه‌ای ارسطوئی، در آرایش سه مؤلفه فوق نقش عمده به معرفت ذهنی یا همان تجربه حسی بشری داده است. آنچنانکه در مقایسه بین «تجربه باطنی» صوفیان و «تجربه دینی و نبوی» پیامبر اسلام، او در چارچوب این بیت دیوان شمس تبریزی مولوی که:

به معراج برآید چو از آل رسولید      رخ ماه بوسید چو بر بام بلندید

بر خلاف رویکرد اقبال لاهوری و شریعتی، معتقد است که «تجربه باطنی صوفیان» از آنجائیکه از جنس «تجربه نبوی پیامبر اسلام» می‌باشد (و اصلاً یکی است و تفاوتی بین آنها نیست)، نتیجه‌گیری می‌کند که حتی «تجربه باطنی مولوی از تجربه باطنی پیامبر اسلام بالاتر می‌باشد»؛ که البته خود این داوری او معلول همان بشری دانستن تجربه نبوی پیامبر اسلام می‌باشد. با این تفاوت که او «گرچه قرآن را خوابنامه می‌نامد، اما مثنوی یا دیوان شمس تبریزی مولوی را خوابنامه نمی‌داند»، چراکه اگر

او مثنوی و دیوان شمس تبریزی را مانند قرآن خوابنامه بداند، مجبور می‌شود که فهم مثنوی و دیوان شمس تبریزی مولوی را هم مانند قرآن در گرو تعبیر معبرین بداند که این امر بسترساز آن می‌گردد تا دستش برای تفسیر مثنوی و دیوان شمس تبریزی مولوی بسته شود؛ زیرا او معبر یا تعبیرکننده خواب نیست، البته در چارچوب همان رابطه انطباقی معرفت بشری و معرفت دینی یا طبق اصطلاح خود او در چارچوب پیوند بین معرفت برون دینی و درون دینی، او با تکیه بر مؤلفه علم بشری و مؤلفه عرفانی که در رأس آنها عرفان مولوی قرار دارد، تلاش می‌کند که برای تشریح معرفت برون دینی از مکانیزم دو شاخه‌ای استفاده کند. به این ترتیب که با انتخاب محتوای ایده و عقیده خود از علم و فلسفه، قالب و روکشی از شعرهای مولوی هم بر روی آن می‌کشد.

باری، از نظر اقبال لاهوری برای تفسیر و تبیین و بازسازی تطبیقی اسلام و قرآن باید با رویکرد تجربه سه گانه:

الف - تجربه حسی یا استقرائی یا ساینس.

ب - تجربه باطنی یا عرفانی.

ج - تجربه نبوی یا وحی پیامبر اسلام که همان قرآن موجود می‌باشد، برخورد نمائیم. نکته حائز اهمیت در رویکرد اقبال در این رابطه این است که اقبال علاوه بر تکیه سه مؤلفه‌ای بر «تجربه حسی» و «تجربه باطنی» و «تجربه نبوی» پیامبر اسلام که همان قرآن می‌باشد، در چارچوب «فرمول پیوند بین ابدیت و تغییر» به عنوان عرصه «اجتهاد در اصول» جهت دستیابی به اسلام تطبیقی، معتقد است که «ابدیت که از نظر اقبال همان وحی نبوی پیامبر اسلام یا همان قرآن می‌باشد، باید در آرایش سه مؤلفه تجربه حسی و تجربه باطنی و تجربه نبوی محور قرار گیرد». لذا از نظر اقبال،

تنها در این چارچوب است که امکان دستیابی به اسلام تطبیقی یا بازسازی تطبیقی اسلام ممکن می‌شود. در نتیجه حرکت در شکل دیگری از آرایش این سه مؤلفه یعنی محور قرار دادن تجربه حسی یا تجربه باطنی باعث گرفتار شدن در ورطه اسلام انطباقی می‌گردد.

۲ - اقبال در عبارت فوق با تفکیک «تجربه بشری» از «تجربه نبوی»، مکانیزم کشف حقیقت برای انسان به دو صورت:

الف - غیر مستقیم.

ب - مستقیم، تقسیم می‌کند.

در خصوص «کشف حقیقت به صورت غیر مستقیم» او معتقد است که این شناخت برای انسان از طریق مشاهده همراه با تفکر و بررسی علامت‌ها و نمودارها حاصل می‌شود؛ و اما در خصوص «کشف حقیقت به صورت مستقیم» اقبال معتقد است که از طریق پیوستگی مستقیم با حقیقت و واقعیت این مهم حاصل می‌گردد. آنچه در رابطه با کشف حقیقت از طریق مستقیم در رویکرد اقبال مهم می‌باشد اینکه «اقبال، فلسفه دعا و نیایش و عبادات و مناسک در منظومه معرفتی انبیاء ابراهیمی در همین چارچوب تبیین و تعریف می‌کند». به این ترتیب که از نظر اقبال، «فونکسیون دعا و نیایش و عبادات و مناسک در ادیان ابراهیمی، تجربه مستقیم انسان جهت کشف حقیقت و برای فرار از رابطه یکطرفه با وجود می‌باشد»؛ به عبارت دیگر «از نظر اقبال دعا و نیایش و عبادات و مناسک در ادیان ابراهیمی سیستم عاملی هستند که انسان را از دایره تماشاگری در عرصه وجود، به مرحله بازی‌گری وارد می‌کنند»؛ یعنی اگر بخواهیم در یک عبارت کوتاه بزرگترین دستاورد انبیاء ابراهیمی تبیین و تعریف و مشخص بکنیم، باید بگوئیم که «دعا و نیایش و عبادات و مناسک بزرگترین

ره آورد انبیاء ابراهیمی برای بشریت بوده است» چراکه تا قبل از انبیاء ابراهیمی، هر چند بشریت توانسته بود که با دو پای خود به خدانشناسی دست پیدا کند، اما رابطه انسان با جهان و وجود (در مرحله خدانشناسی بشر) صورت یکطرفه داشت؛ و «انسان نمی‌توانست با خداوند وارد دیالوگ بشود». لذا از مرحله‌ای که انبیاء الهی توسط آموزش «دعا به انسان» توانستند رابطه انسان با خداوند و وجود به صورت دو طرفه تبدیل کنند، انسان تماشاگر در صحنه وجود، وارد فرایند انسان‌بازیگر شد.

به همین دلیل، اقبال در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود، تحت عنوان تصور خدا و نیایش، در راستای تبیین جایگاه دعا و نیایش ابتدا به تبیین دو موضوع در این رابطه می‌پردازد که این دو موضوع عبارتند از:

الف - تغییر ایده و تصویر ما از خداوند.

ب - تغییر تبیین ما از انسان، چراکه اقبال معتقد است که دعا و نیایش در منظومه معرفتی انبیاء الهی صورتی دو طرفه دارد؛ یعنی آنچه‌آنکه «ما خداوند را با دعا، نیایش می‌کنیم، خداوند نیز انسان را نیایش می‌نماید»؛ و به قول ابن فارض: «وقتی که ما عبادت می‌کنیم، هم ما بر خدا سجده می‌کنیم و هم خدا بر ما» و در همین رابطه است که اقبال در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود معتقد است که «برای دستیابی به نیایش دو طرفه، باید انسان مختار با خداوند مختار نیایش بکند»، به عبارت دیگر «از نظر اقبال نیایش و دعای انسان، مجبور با خداوند مجبور، یک نیایش و دعای یکطرفه می‌باشد و طبعاً هر گونه نیایش و دعای یکطرفه از نظر او بی‌ثمر و بدون فونکسیون می‌باشد؛ و نمی‌تواند انسان تماشاگر را در صحنه وجود بدل به انسان بازیگر بکند».

از آنجائیکه اقبال معتقد است که در کلام گذشته ادیان ابراهیمی و بالاخص کلام

مسلمانان، «تصور و ایده آنها از خداوند و انسان، ایده خداوند و انسانِ مجبور بوده است»، لذا در همین رابطه او در عرصه پروژه بازسازی فکر دینی خود معتقد است که «این بازسازی باید از مرحله بازسازی کلام مسلمانان شروع بشود و در چارچوب بازسازی کلام مسلمانان اقبال معتقد است که باید قبل از هر چیز به تغییر ایده و تصور خدای مجبور و انسان مجبور بپردازیم»، چراکه از نظر او، «در کلام مسلمانان هم خداوند و هم انسان چهره مجبور دارد؛ و لذا در همین رابطه او معتقد است که تا زمانیکه ما نتوانیم توسط بازسازی علم کلام مسلمانان تصور و ایده خداوند و انسان را در نگاه فلسفی کلامی مسلمانان تغییر بدهیم، نمی توانیم به نیایش دو طرفه دست پیدا کنیم». از نظر علامه محمد اقبال در خصوص دعا و نیایش:

اولاً دعا و نیایش به دو قسم:

الف - دعا و نیایش یکطرفه.

ب - دعا و نیایش دو طرفه تقسیم می‌شوند؛ و آنچنانکه فونکسیون دعا و نیایش یکطرفه ظهور انسان تماشاگر صرف در صحنه وجود می‌باشد، فونکسیون دعا و نیایش دو طرفه پرورش انسان بازی‌گر در عرصه وجود می‌باشد.

ثانیاً برای دستیابی به نیایش و دعای دو طرفه باید انسان مختار، خداوند مختار را نیایش کند، نیایش «انسان مجبور» با «خدای مجبور» هرگز نمی‌تواند محصول و سنتز دعای دو طرفه داشته باشد؛ بنابراین «دعای دو طرفه» تنها زمانی حاصل می‌شود که انسان مختار، خدای مختار را پرستش نماید. از آنجائیکه از نظر اقبال در کلام گذشته مسلمانان الی الان، هم انسان موجودی مجبور است و هم خداوند خالق مجبور می‌باشد، لذا به همین دلیل اقبال در عرصه پروژه بازسازی اسلام تطبیقی خود، در چارچوب اعتقاد به اجتهاد در اصول و تکیه بر فرمول پیوند بین ابدیت و تغییر،

معتقد است که مقدم بر همه ابتدا باید علم کلام مسلمانان مورد بازسازی قرار گیرد تا توسط بازسازی علم کلام مسلمانان، شرایط جهت دستیابی به ایده خداوند مختار و انسان مختار فراهم گردد.

ثالثاً از نظر اقبال تنها دعا و نیایش دو طرفه توسط انسان مختار و خداوند مختار است که علاوه بر اینکه می‌تواند انسان بازی‌گر را جایگزین انسان تماشاگر نماید، توانائی آن را دارد که «انسان تغییرگرا» جایگزین «انسان تفسیرگرا» بکند. چراکه آنچنانکه «انسان تفسیرگرا میوه درخت انسان تماشاگر در وجود می‌باشد تا زمانی که رابطه انسان مختار با خداوند مختار صورت دو طرفه پیدا نکند و انسان تماشاگر یکطرفه توسط رابطه دو طرفه وارد بازی دیالکتیکی بین لجن و روح خدا، بین ناس و ملاء و مترف و رهبان و یا بین هابیل و قابیل نشود، انسان تغییرگرا در عرصه این دیالکتیک نمود پیدا نمی‌کند.»

رابعاً نیایش و دعای دو طرفه بین انسان مختار و خداوند از آنجائیکه در عرصه نیایش، «هم انسان خداوند را نیایش می‌کند و هم خداوند انسان را نیایش می‌نماید»، همین نیایش دو طرفه بین خالق و مخلوق باعث می‌گردد تا در عرصه نیایش شرایط جهت پیوند بین عالم و معلوم مهیا گردد.

خامساً «وجود فاصله بین خداوند و انسان بسترساز دعا و نیایش و عبادت و مناسک یکطرفه می‌شود». شکی نیست، آنچنانکه در چهل سال گذشته با حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی و حاکمیت اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی و اسلام زیارتی بر جامعه و سرنوشت مردم نگون بخت ایران شاهد بوده‌ایم، رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در چارچوب عبادات و مناسک و نیایش یکطرفه مولود اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام دگماتیست هزار ساله حوزه‌های فقهاتی و با استحاله ادعیه و عبادات

و مناسک و نیایش دو طرفه ادیان ابراهیمی و قرآن و تجربه و سنت نبوی پیامبر اسلام، به نیایش و مناسک و ادعیه و عبادات یکطرفه همه این‌ها را به عنوان ابزاری در خدمت تثبیت قدرت حاکم و تثبیت هژمونی رژیم مطلقه فقهاتی بر هلال شیعه در منطقه در چارچوب شعار «جنگ، جنگ تا پیروزی» در آورده است.

آنچنانکه دیدیم در سال ۶۴ خمینی در اعتراض به موضع‌گیری سیدعلی خامنه‌ای در نماز جمعه، در خصوص تبیین اختیارات مطلقه ولی فقیه و مقام عظمای ولایت در رژیم مطلقه فقهاتی حاکم گفت: «ولی فقیه می‌تواند در راستای حفظ نظام جمهوری اسلامی که اوجب الواجبات می‌باشد. حتی حکم به تعطیلی نماز و روزه و حج مسلمانان هم بدهد» و در ادامه این پیام خمینی به خامنه‌ای بود که تازه دو ریالی مرحوم مهندس مهدی بازرگان افتاد و فهمید که چه کلاه گشادی سرش رفته است. چراکه از بعد از این پیام خمینی به خامنه‌ای بود که بازرگان شروع کرد به نواختن سورنای عقیدتی بر علیه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، البته این بار هم مانند بهمن ۵۷ مهدی بازرگان، سورنا را از دهان گشادش به صدا درآورد، چراکه به جای اینکه مانند شریعتی و اقبال، توسط شعار بازسازی فکر دینی در اسلام، در چارچوب اجتهاد در اصول و اسلام تطبیقی به صورت زیرساختی نظری و عملی اسلام فقهی و اسلام زیارتی و اسلام ولایتی و اسلام روایتی را به چالش بکشد، با طرح شعار «هدف بعثت انبیاء تنها خدا و آخرت بوده است»، به جای اینکه منظومه معرفتی زیرساختی رژیم مطلقه فقهاتی و اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام مداحی‌گری حاکم را مانند اقبال و شریعتی به چالش بکشد، با این تز و نظریه انحرافی و ارتجاعی و دگماتیست خودش، کل نهضت ابراهیم خلیل از ابراهیم تا خاتم که در راستای شورانیدن عقول توده‌ها (توسط کتاب و میزان یا آگاهی و عدالت)،

برای جامعه‌سازی و برپائی قسط بوده است، به چالش کشید و آنچنان این نظریه و تز ارتجاعی و انحرافی مهندس مهدی بازرگان برای ارتجاع حاکم و لیبرالیسم مذهبی نگون‌بخت ایران دلچسب بود که بیش از همه ارتجاع مذهبی حاکم و لیبرالیسم رو سیاه مذهبی ایران کوشید از این شعار و نظریه و تز ارتجاعی و انحرافی مرحوم مهندس مهدی بازرگان حداکثر بهره‌برداری کنند و چتری برای صیانت از هویت نظری و فکری و رویکرد نداشتن خود فراهم کنند.

آنچنانکه دیدیم که در مراسم ختم مهندس مهدی بازرگان در حسینیه ارشاد، حسین حاجی فرج دباغ به عنوان سخنران این مراسم، برای اولین بار در غیاب مهدی بازرگان چگونه از نمذ افتاده برای خود کلاهی دوخت و با طرح تز و نظریه ارتجاعی و انحرافی، «هدف رسالت انبیاء تنها خدا و آخرت بوده است» مهندس مهدی بازرگان به عنوان آخرین فرایند نظری و عقیدتی مهدی بازرگان تلاش کرد تا از این نظریه و تز و دکتترین انحرافی مهدی بازرگان، پشتوانه تئوریک برای نظریه لیبرالیست صوفیانه و مذهبی، اقتصادی و سیاسی و معرفتی خود دست پا نماید تا در فرایند بعد از فراق عاشقانه خود از رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و اسلام عزیزانه خمینی (که از سال ۶۸ پس از فوت خمینی صورت گرفت) بتواند در جنگ شوم جدید خود (که در عرصه مثلث سیاه داریوش شایگان، سید حسین نصر و حسین حاجی فرج دباغ) بر علیه معلم کبیرمان شریعتی، تحت تز «فربه‌تر از ایدئولوژی» از این نظریه و تز ارتجاعی و انحرافی مهندس مهدی بازرگان به عنوان محلل نظریات لیبرالیستی صوفیانه و مذهبی عقیم و سترون خود استفاده کند.

آنچنانکه دیدیم که در طول ۲۵ سالی که از فوت مرحوم مهندس مهدی بازرگان می‌گذرد، تنها سینه چاک این تز و نظریه ارتجاعی و انحرافی مهدی بازرگان (که در



آخر عمرش در راستای مبارزه با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم که او را از سفره قدرت سیاسی خود محروم کرده بودند، مطرح کرد و با این نظریه و تز انحرافی و ارتجاعی بازرگان تمامی گذشته سیاسی و فکری خودش را به آتش کشید) خود حسین حاجی فرج دباغ است که حتی در این شرایط خودویژه، او در مغرب زمین شهر به شهر می‌چرخد و با حمایت از اسلام عزیزانه خمینی و طرح پیوند حرکت خمینی به حرکت سیدجمال اسدآبادی و دفاع از تز و نظریه انحرافی و ارتجاعی مهندس مهدی بازرگان، حتی نظریات مهندس عبدالعلی بازرگان فرزند بزرگ مهدی بازرگان در این رابطه به چالش می‌کشد و رسماً به او می‌گوید که من تز و نظریه انحرافی و ارتجاعی مهدی بازرگان (پدرت) بهتر از تو می‌فهمم. چراکه حسین حاجی فرج دباغ به خوبی می‌داند که تنها عقبه فکری لیبرالیسم صوفیانه و مذهبی سترون او، فقط و فقط همین نظریه انحرافی و ارتجاعی مهندس مهدی بازرگان می‌باشد؛ و دلیل این امر همان است که مهدی بازرگان با این نظریه انحرافی، علاوه بر اینکه به اسلام صوفیانه و فردگرایانه و جامعه‌ستیزانه حسین حاجی فرج دباغ مشروعیت می‌بخشد، برای لیبرالیسم صوفیانه و مذهبی اقتصادی و سیاسی و معرفتی عبدالکریم سروش در جامعه فقه‌زده و استبدادزده و تصوف‌زده ایران، بسترسازی مذهبی و عقیدتی می‌کند. البته بهتر بود که مهندس مهدی بازرگان در بهمن ماه ۵۷ قصه حاکمیت مطلقه فقهاتی خمینی می‌خواند، چرا که خمینی در حکم نخست وزیری یا دولت موقت او (که توسط هاشمی رفسنجانی قرائت شد) و در آن حکم، خمینی قبل از سوار شدن بر قدرت برای اولین بار خطاب به مهدی بازرگان اعلام کرد که «من بنابه وظیفه شرعی. جنابعالی را به تعیین دولت موقت مأمور می‌کنم» که بدون هیچ شکی منظور خمینی در این حکم از کاربرد «وظیفه شرعی» همان قدرت مطلقه ولی فقیه

بود که در آن زمان نوک آن کوه یخی بود که بعداً در جواب خمینی در سال ۶۴ به خامنه‌ای این کوه یخ هویدا شد و خمینی در تشریح این قدرت مطلقه ولی فقیه گفت: «ولی فقیه می‌تواند در راستای حفظ نظام جمهوری اسلامی که اوجب الواجبات می‌باشد. حتی حکم به تعطیلی نماز و روزه و حج بدهد»، البته مهدی بازرگان در آن زمان به نفعش نبود که نوک کوه یخ را مشاهده کند و این کلام خمینی را فهم نماید، چراکه یکسال قبل از آن، در اعلامیه سیاه مشترکش با شیخ مرتضی مطهری، شریعتی را در پای این پیوند شوم با ارتجاع جهت دستیابی و مشارکت در قدرت ذبح کرده بود؛ و دیگر راهی برای بازگشت خود نگذاشته بود.

رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر جامعه ایران در طول نزدیک به ۴۰ سال گذشته عمر خویش پیوسته کوشیده است تا در چارچوب عبادت و مناسک و ادعیه و نیایش یکطرفه که محصول و سنتز دیسکورس اسلام فقهاتی و اسلام روایتی می‌باشد، عبادت و مناسک و نیایش و ادعیه ابزاری در خدمت قدرت حاکم را جایگزین ادعیه و نیایش و مناسک و عبادات دو طرفه ادیان ابراهیمی و در رأس آنها جایگزین ادعیه و نیایش و عبادات و مناسک قرآن و سنت نبوی پیامبر اسلام بکند.

در این رابطه است که می‌بینیم که در ۴۰ سال گذشته تمامی مساجد و منابر و نمازهای جمعه و جماعت و مناسک از حج ابراهیمی گرفته تا حتی زیارت قبر امام حسین (که آنچنانکه شاهد هستیم مدت سه سال است که رژیم مطلقه فقهاتی با صرف هزاران میلیارد تومان از سرمایه‌های این مردم نگون‌بخت می‌کوشد تا همه اینها) در خدمت تثبیت حاکمیت و هژمونی رژیم مطلقه فقهاتی بر هلال شیعه در منطقه در آورد. باری تا زمانیکه نتوانیم دعا و نیایش و عبادات و مناسک از صورت یکطرفه به صورت دوطرفه در بیاوریم، نخواهیم توانست چاه‌های امام زمان در مسجد

جمکران قم تعطیل کنیم و تا زمانیکه نتوانیم عبادت و مناسک و نیایش یکطرفه را توسط اسلام تطبیقی بدل به نیایش و مناسک و عبادات دوطرفه بکنیم، نخواهیم توانست مناسک حج ابراهیم خلیل از صورت ابزاری ۴۰ ساله گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی که در خدمت تثبیت حاکمیت مطلقه فقهاتی می‌باشد، نجات دهیم؛ و تا زمانیکه نتوانیم عبادات و مناسک و نیایش و دعا از صورت یکطرفه نجات دهیم، نخواهیم توانست اسلام فقهاتی و اسلام ولایتی و اسلام زیارتی و اسلام مداحی‌گری ۴۰ ساله رژیم مطلقه فقهاتی را در بن بست تاریخی قرار دهیم. رژیمی که پس از صرف صدها میلیارد تومان از سرمایه‌های مردم نگون‌بخت ایران (که برای تهیه هزینه آموزش و درمان فرزندان‌شان در صف فروش کلیه‌های خود قرار گرفته‌اند)، جهت تهیه درب‌های طلا و گنبد‌های زرین، در خدمت تثبیت حاکمیت خود، حتی در زمان انتقال این درب‌های طلا و این گنبد‌های زرین، ادارات دولتی و مدارس شهرها را تعطیل می‌کند تا مردم را تمویه و در خدمت قدرت خویش درآورند، وارد بن بست سیاسی و اجتماعی و تاریخی بکنیم.

بنابراین، برای دستیابی به دعا و مناسک و عبادات و نیایش دو طرفه، علاوه بر «خدای مختار» و «انسان مختار» نیازمند به خدائی هستیم که از رگ‌های گردن انسان به انسان نزدیکتر باشد؛ به عبارت دیگر، هر چه «فاصله انسان با خداوند دورتر باشد و خداوند بیرون از این وجود، در عالم لاهوت به صورت ناظر و صانع و بیکار و بازنشسته به تماشای این جهان نشسته باشد، امکان دستیابی به دعای دو طرفه و انسان بازی‌گر و انسان تغییرگرا غیر ممکن می‌شود». لذا در همین رابطه است که اقبال در سه فصل اول و دوم و سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تلاش می‌کند تا به تبیین ایده جدیدی از خداوند بپردازد که مشخصات خداوند اقبال

در سه فصل فوق کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام عبارتند از:

الف - خداوند به عنوان «بی‌نهایت» در پیوند دیالکتیکی (لجن و روح خدا یا الله و ناس) با انسان به عنوان «با نهایت» قرار دارد؛ اما این «با نهایت» (یعنی انسان) هرگز مانند ادیان غیر ابراهیمی در زیر قدرت مطلقه «بی‌نهایت» له و نابود نمی‌شود، چراکه «بی‌نهایت» در وجود و هستی، حیات‌دار و هدف‌دار خود به صورت یک «من» حیات‌دار و زمان‌مند و ابژه بی‌نهایت تجلی می‌نماید که آن «من با نهایت» (انسان) علاوه بر اینکه در «من بی‌نهایت» (خداوند) قرار دارد، خود (انسان) جزئی از «من بی‌نهایت» (خداوند) می‌باشد. آنچنانکه «بی من بی‌نهایت» (خداوند) اصلاً «من بانهایت» (انسان) وجودی ندارد.

عامل پیوند «من با نهایت» با «من بی‌نهایت» در عرصه وجود «زمان» می‌باشد که این «زمان» هم مشمول «من بی‌نهایت» می‌شود و هم شامل «من بانهایت» و البته مشمول «زمان» بر «من بی‌نهایت» به علت آن است که خداوند در هستی، علی‌الدوام در حال «خلق جدید» می‌باشد (يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ - سوره الرحمن - آیه ۲۹) و دائماً با هستی در حال «همکاری و تعامل است» (وَالسَّمَاءَ بَيْنَاهَا بِأَيِّدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ - سوره ذاریات - آیه ۴۷) نه اینکه بیکار و ناظر بیرون از وجود در عالم لاهوت نشسته باشد. علی‌ایحال، رابطه انسان با چنین خداوندی، «رابطه رعیت با فئودال، رابطه برده با برده‌دار، رابطه بنده با سلطان نیست»، بلکه «رابطه دو همکار است» (...إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ... - خداوند احوال هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد، مگر اینکه خود آن قوم وضعیت خود را تغییر دهند - سوره رعد - آیه ۱۱) این آیه به صراحت «رابطه همکاری» بین خدا و انسان به نمایش می‌گذارد.

ب - نخستین و بزرگ‌ترین شعار اقبال در عرصه خداشناسی و بازسازی علم کلام

مسلمین این بود که «ما باید قبل از هر امری درک جدیدی از خدا پیدا کنیم». اقبال معتقد بود که خدائی که امروز توسط مسلمانان مورد پرستش قرار می‌گیرد خدائی است که توسط اسلام انحطاط‌زده، فلسفی یونانی‌زده و اسلام فقهاتی و اسلام روایتی دگماتیست حوزه‌های فقهاتی شیعه و سنی و اسلام صوفیانه فردگرا و اراده‌ستیز و جامعه‌گریز، اعم از اسلام صوفیانه زهدی یا عشقی و یا رندی بر مسلمانان تحمیل شده است، لذا این خداوند آن خدائی نیست که در قرآن و توسط وحی نبوی پیامبر اسلام و در منظومه معرفتی انبیاء ابراهیمی به بشریت معرفی شده است، اقبال به همه مسلمانان جهان اعم از شیعه و سنی اعلام کرد که خدای یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی کلام اشعری‌گری و معتزلی بیش از هزار سال گذشته مسلمانان، خدائی نیست که توسط انبیاء ابراهیمی و در چارچوب مبارزه بت‌پرستانه آنها، از ابراهیم خلیل تا محمد خاتم برای بشریت معرفی شده است، اقبال با صدای بلند به بلندی چهارده قرن عمر «اسلام تاریخی» اعلام کرد که خدای پیامبر و خدای امام علی و خدای امام حسین که همان خدای قرآن و خدای ابراهیم خلیل می‌باشد، خدائی است که هم «مختار» است و هم در «پیوند با وجود، دائماً در حال کار و خلق جدید می‌باشد و هم در پیوند با انسان، پیوسته با انسان در حال همکاری می‌باشد» و تا زمانیکه مردم یک جامعه وضعیت خودشان را با دست‌ان خودشان عوض نکنند، خداوند وضعیت هیچ قومی و انسانی عوض نخواهد کرد، اقبال معتقد است که برای «اصلاح عملی و نظری» مسلمانان و برای دستیابی به اسلام بازسازی شده تطبیقی، باید قبل از هر امری، «درک مسلمانان از خدای صوفیانه و خدای فقهیانه و خدای فیلسوفانه و خدای متکلمانه اشعری و معتزله عوض کنیم».

اقبال اعلام کرد که خدای هزار ساله گذشته مسلمانان، خدائی مجبور، خدائی بیکار،

خدائی بازنشسته، خدائی دور نشسته در لاهوت ماوراء الطبیعه، خدائی خسته، خدائی اراده‌سوز، خدائی اختیارسوز، خدائی به عنوان علت اولی ارسطوئی، بیگانه با انسان و جهان، خدائی که باد بی‌نیازی‌اش توسط حمله مغول و سونامی‌ها و زلزله‌ها و جنگ‌های تمدن‌سوز به نمایش درمی‌آید، خدائی که دور از انسان و جهان در ناکجاآباد ماوراء الطبیعت ارسطوئی و مثل افلاطونی قرار دارد، خدائی که انسان برایش رعیت و برده و بنده و ضعیف و ذلیل می‌باشد و خود سلطان حکمروای مطلق وجود است، خدائی که خود محبوس علم خویش می‌باشد، خدائی که اراده و اختیارش در دایره علیت به چالش کشیده شده است، خدائی که بی‌اراده و مجبور در ماوراء وجود تنها تماشاگر هستی نشسته است، خدائی که تنها ساعت‌سازی است که برای یکبار این جهان را ساخته و آن را کوک کرده است و سپس به حال خود رها کرده است، خدائی که تنها صانع اولیه این جهان بوده است، خدائی که به عنوان علت اولی دیگر قدرت خلق جدید ندارد، خدائی که دور از انسان و دور از جامعه انسانی و بیگانه با بشریت به صورت قدرت مطلق بر بشریت فقط حکمروائی مطلق می‌کند، خدائی که جهت دستیابی به قدرت بی‌نهایت مطلق خویش نخستین کاری که کرده است این بوده که انسان و بشریت بانهایت را در پای قدرت مطلق خود قربانی کرده است، می‌باشد.

اقبال اعلام کرد، «تا زمانیکه تصور اینچنین خدائی به وسیله خدای قرآن و خدای وحی نبوی پیامبر اسلام و خدای منظومه معرفتی ابراهیمی عوض نکنیم، هیچ تغییر و اصلاحی نه به صورت نظری و نه به صورت عملی در میان مسلمانان امکان‌پذیر نمی‌باشد». اقبال اعلام کرد که بزرگترین رسالت نظری پیشگامان اصلاح‌طلب مسلمانان جهان، «تغییر تصور و ایده چنین خدای مجبور و بی‌اراده و بی‌اختیار و دور افتاده از وجود و جهان و قرار گرفته در ماوراء الطبیعت و عالم لاهوت می‌باشد».

اقبال به ما آموزش داد که سخت‌ترین رسالت نظری پیشگامان، تغییر چنین ایده‌ای از خداوند در ذهن و ایمان مسلمانان است. اقبال به ما آموزش داد که تا زمانیکه چنین ایده‌ای از خداوند در ذهن و ایمان مسلمانان و مردم ایران وجود دارد، سخن گفتن از عدالت و آزادی و حرکت اصلاح‌طلبانه نظری و عملی بی‌مایه و فطیر است.

اقبال به ما آموزش داد که تا زمانیکه ایده چنین خدایی در ذهن مسلمانان و مردم ایران وجود داشته باشد، امکان دستیابی به نیایش و عبادات و مناسک و ادعیه دو طرفه، برای بندگان وجود ندارد. اقبال به ما یاد داد که تا زمانیکه ایده چنین خدای مجبور و بی‌اراده و دور از انسان و جهان به عنوان قدرت مطلق در ماوراء الطبیعه و عالم لاهوت در ذهن و ایمان مسلمانان وجود داشته باشد، امکان «تبیین انسان مختار و آزاد» وجود ندارد. اقبال ما را تعلیم داد که خدائی بپرستیم که بتواند ما را از انحطاط سیاسی و انحطاط فقهاتی و انحطاط فلسفی و انحطاط کلامی و انحطاط اجتماعی و انحطاط صوفیانه و عارفانه و انحطاط تمدنی و انحطاط تاریخی نجات دهد:

شبی پیش خدا بگریستم زار      مسلمانان چرا زارند و خوارند

ندا آمد نمی‌دانی که این قوم      دلی دارند و محبوبی ندارند

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۴۵ - سطر ۵

اقبال به ما یاد داد که تنها خدائی بپرستیم که بتواند در تغییر جهان و جامعه و خود و تاریخ، اراده و اختیار و انتخاب را به آدمیان واگذار نماید و انسان‌ها را در تعیین سرنوشت خویش، با حصار و زندان و تقدیر و جبر اراده‌سوز و اختیارسوز روبرو نسازد؛ و قدرت تصمیم‌گیری و سرنوشت‌سازی انسان‌ها را از زمین به آسمان منتقل نکنند.

خدا آن ملتی را سروری داد      که تقدیرش بدست خویش بنوشت

به آن ملت سر و کاری ندارد

که دهقانش برای دیگری کشت

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۵۵ - سطر ۱۱

اقبال به ما آموزش داد که خدائی بپرستیم که او نه تنها پشتوانه ارتجاع و انحطاط کلامی و انحطاط فقهی و انحطاط روایتی و انحطاط تفسیری و انحطاط تأویلی و انحطاط تعبیری و انحطاط اجتماعی نیست، بلکه شکننده طلسم ارتجاع مذهبی و طلسم سنت‌های ستبر و متصلب قومی و تاریخی و در رأس همه اینها شکننده طلسم علم پوزیتیویستی حاکم بر بشر امروز می‌باشد.

طلسم علم حاضر را شکستم

ربودم دانه و دامش گسستم

خدا داند که مانند براهیم

به نار او چه برپروا نشستم

چو خود را در کنار خود کشیدم

به نور تو مقام خویش دیدم

درین دیر از نوای صبحگاهی

جهان عشق و مستی آفریدم

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۴۹ - سطر هفتم

اقبال پرستش خدائی به ما یاد داد که شکننده طلسم ارتجاع مذهبی و اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام مداحی‌گری و اسلام صفوفیانه و اسلام عارفانه دنیاستیز و اختیارستیز و اجتماع‌گریز و اراده‌ستیز و اسلام تزویر و ریا می‌باشد:

نه با ملأ نه با صوفی نشینم

تو میدانی نه آنم من نه اینم

نویس الله بر لوح دل من

که هم خود را هم او را فاش بینم

دل ملأ گرفتار غمی نیست

نگاهی هست در چشمش نمینی است

از آن بگریختم از مکتب او

که در ریگ حجازش زمزمی نیست

سر منبر کلامش نیشدار است

که او را صد کتاب اندر کتاب است



حضور تو من از خجلت نگفتم	زخود پنهان و بر ما آشکار است
دل صا حبدلان او برد یا من؟	پیام بشوق او آورد یا من؟
من و ملأ زکیش دین دو تیریم	بفرما بر هدف او خورد یا من؟
دل خود را بدست کس ندادم	گره از روی کار خود گشادم
بغیر الله کردم تکیه یک بار	دو صد بار از مقام خود فتادم

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۴۹ - سطر ۱ به بعد

اقبال به آموزش داد که تنها نیایش و عبادات و دعائی می‌تواند برای ما نجات‌بخش باشد که با پرستش خدای، «الله محصول تجربه نبوی پیامبر اسلام برای بشریت صورت بگیرد»:

جبین را پیش غیر الله سودیم	چو گبران در حضور او سرودیم
ننالیم از کسی می‌نالیم از خویش	که ما شایانیشان تو نبودیم
مسلمانان بخویشان در ستیزند	بجز نقش دوئی بر دل نه ریزند
بنالند آر کسی خشتی بگیرد	از آن مسجد که خود از وی گریزند

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۴۴ - سطر ۹

خدائی که اقبال برای ما تبیین کرد، خدائی است که شکننده قدرت تزویر نهادهای مذهبی نهادینه شده بر ایمان مسلمانان می‌باشد:

متاع شیخ اساطیر کهن بود	حدیث او همه تخمین و ظن بود
هنوز اسلام او زنار دار است	حرم چون دیر بود او برهمن بود

اقبال خدائی برای ما تبیین کرد که قابل پرستش و عبادت دو طرفه برای بشریت



قم باذنی گوی و او را زنده کن

در دلش الله هورا زنده کن

تا مسلمان باز بیند خویش را

از جهانی برگزیند خویش را

کلیات اقبال - پس چه باید کرد؟ - ص ۴۱۳ - س ۱ به بعد

خدای اقبال همان «الله» خدای محمد است که هم «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (سوره نور - آیه ۳۵) است و هم «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (سوره الحديد - آیه ۳) کل وجود می‌باشد و هم «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ - وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (سوره اخلاص - آیات ۳ و ۴)، در کمال وجود خویش است؛ و هم «...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (سوره شوری - آیه ۱۱) در عرصه وجود مطلق و بی‌نهایت و ابژه خود می‌باشد؛ و آبشخور ایمان مومنان در فرایند مکی فردسازی است و قوام‌بخش همه وجود، توسط حرکت تکاملی به سوی آینده باز می‌باشد و هم معنا بخشنده به جهان و هستی و انسان است و هم مشخص کننده تکامل مستمر وجود به سوی آینده طراحی نشده از قبل است.

آنکه زیر تیغ گوید لا اله

آنکه از خونش بروید لا اله

آن سروران سوز مشتاقی نماند

در حرم صاحب‌دلی باقی نماند

ای مسلمان اندرین دیر کهن

تا کجا باشی به بند اهرمن

جهد با توفیق و لذت در طلب

کس نباید بی‌نیاز نیم شب

کلیات اقبال - پس چه باید کرد؟ - ص ۴۰۶ - سطر ۹ به بعد

خدای اقبال، همان «الله» خدای محمد می‌باشد که آبشخور وحی نبوی و تجربه دینی پیامبر اسلام گردید؛ و سیستم عامل نزول قرآنی شد که برای همیشه با شورانیدن عقول انسان‌ها، بشریت را از فرایند غریزه و وحی و هدایت برونی، وارد «فرایند هدایت‌گری عقلانی خود» کرد. آنچنانکه با ظهور «عقل برهانی استقرائی» توسط قرآن در قرن

هفتم میلادی، برای همیشه با قطع وحی و ختم نبوت، نگاه بشریت «از آسمان، به سمت عقل خویش تغییر جهت داد» و با تولد «عقل برهانی استقرائی» توسط وحی نبوی پیامبر اسلام که همان قرآن می‌باشد، عقل بشریت توانست بسترساز قطع وحی و قطع راه آسمان و قطع هدایت‌گری از برون و قطع رسالت انبیاء بر بشر بشود.

نقش قرآن تا در این عالم نشست      نقش‌های پاپ و کاهن را شکست

فاش گویم آنچه در دل مضمهر است      این کتابی نیست چیزی دیگر است

چون بجان در رفت جان دیگر شود      جان چو دیگر شد جهان دیگر شود

مثل حق پنهان و هم پیداست این      زنده و پاینده و گویاست این

اندرو 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 آگه شوی      هم زتقدیر حیات آگه شوی

محفل ما بی‌می و بی‌ساقی است      ساز قرآن را نواها باقی است

زخمه ما بی‌اثر 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 جانم بلرزد در بدن

ترسم از روزی که محرومش کنند      آتش خود بر دل دیگر زنند

کلیات اقبال - جاوید نامه - ص ۳۱۷ - سطر اول به بعد

و بالاخره خدائی که اقبال برای ما تبیین کرد خدائی است که به «اختیار و عقل

انسان» همان اندازه ارزش و اهمیت می‌دهد که برای وحی نبوی انبیاء ابراهیمی در راستای هدایت‌گری برونی انسان، ارزش قائل است؛ و لذا در این رابطه بود که با تولد عقل برهانی استقرائی بشر در قرن هفتم میلادی توسط چند منبعی کردن معرفت بشری به وسیله قرآن، ختم نبوت و قطع وحی نبوی اعلام کرد تا دوران «هدایت‌گری عقل انسان» نه در عرض وحی نبوی پیامبران ابراهیمی، بلکه در طول وحی نبوی پیامبر اسلام، تکوین پیدا کند.

بر رسول ما رسالت ختم کرد

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد

او رسل را ختم و ما اقوام را

رونق از ما محفل ایام را

داد ما را آخرین جامی که داشت

خدمت ساقی‌گری با ما گذاشت

پرده ناموس دین مصطفی است

لا نبی بعدی زاحسان خداست

حفظ سر وحدت ملت ازو

قوم را سرمایه قوت ازو

تا ابد اسلام را شیرازه بست

حق تعالی نقش هر دعوی شکست

نعره لاقوم بعدی می‌زند

دل زغیر اله مسلمان بر کند

کلیات اقبال لاهوری - رموز بی‌خودی - ص ۷۰ - سطر اول به بعد

ماحصل اینکه، با عنایت به موارد فوق است که می‌توانیم دیدگاه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در خصوص جایگاه دعا در منظومه معرفتی ادیان ابراهیمی اینچنین خلاصه نمائیم:

«تاکنون برای شما توضیح دادم که چگونه ممکن است تصور اسلامی خدا به صورت فلسفی تأیید شود. ولی چنانکه پیش از این اشاره کردم. دامنه پرواز دینی برتر و بالاتر از دامنه پرواز فلسفی است. دین تنها با تصور راضی نمی‌شود. در صدد آن است که به معرفت اصیل‌تری دست یابد و با مطلوب خویش اتحاد بیشتری پیدا

کند. عاملی که به وسیله آن این اجتماع و اتحاد صورت می‌گیرد. عمل عبادت یا نیایش یا دعا است که به نورانیت نفسانی می‌انجامد. ولی عمل عبادت بر درجات مختلف خودآگاهی به اشکال مختلف تأثیر می‌کند. در مورد خودآگاهی پیغمبرانه بیشتر جنبه خلاقیت دارد. یعنی جهان اخلاقی تازه ایجاد می‌کند که در آن پیغمبر وحی‌هایی را که به وی می‌رسد با محک‌های عملی می‌آزماید. در خودآگاهی باطنی و عارفانه، عبادت بیشتر جنبه ادراکی دارد و من خواهیم کوشید تا از همین لحاظ ادراکی معنی نیایش را آشکار کنم؛ و این طرز نگرش از لحاظ انگیزه نهائی نیایش کاملاً قابل اثبات است. به این ترتیب، چون از جنبه روانشناختی سخن گفته شود، نیایش در اصل خود جنبه غریزی دارد. عمل نیایش به قصد دست یافتن به معرفت، به تفکر شباهت دارد. ولی نیایش در عالیترین صورت خود، بیشتر و برتر از تفکر مجرد است. آن نیز مانند تفکر یک فرایند مشاهده درونی یا مراقبه است. ولی فرایندهای مراقبه‌ای در نیایش به یکدیگر نزدیک‌تر می‌شوند و نیرویی پیدا می‌کنند که بر اندیشه محض ناشناخته است. در عمل تفکر، ذهن حقیقت و واقعیت را مشاهده و دنبال می‌کند. در نیایش از وظیفه جستجوی کلیتی که گام آهسته کرده است دست برمی‌دارد و از اندیشه برتر و بالاتر می‌رود و خود حقیقت و واقعیت را تسخیر می‌کند تا آگاهانه در زندگی آن شرکت می‌جوید. در این گفته هیچ امر سری و معمایی وجود ندارد. نیایش، به عنوان وسیله اشراق نفسانی، عملی حیاتی و متعارفی است که به وسیله آن جزیره کوچک شخصیت ما وضع خود را در کل بزرگتری از حیات اکتشاف می‌کند. چنان مپندارید که من از تلقین به نفس سخن می‌گویم. تلقین به نفس هیچ ارتباطی با گشوده شدن سرچشمه‌های حیات که در اعماق من بشری قرار گرفته است ندارد. تلقین بر خلاف اشراق نفسانی که با

شکل دادن به شخصیت بشری نیروهای تازه‌ای به آن می‌بخشد. هیچ آثار حیاتی از پی خود بر جای نمی‌گذارد؛ و نیز از بعضی از راه‌های اسراری و خاص معرفت سخن نمی‌گوییم. همه غرض منان است که توجه شما را به آن تجربه واقعی بشری جلب کنم که تاریخی در پی و آینده‌ای در پیش دارد. تصوف بدون شک، نواحی تازه‌ای از خود را با مطالعه خاصی در این تجربه آشکار ساخته است. ادبیات آن اشراقی و نوربخش است. ولی مصطلحات آن که از صورت‌های فکری متافیزیک مندریس شده شکل گرفته. بیشتر اثر کشنده‌ای در فکر جدید دارد. در پی یافتن عدم بی‌نامی. بدانگونه که از تصوف نو افلاطونی مسیحی یا مسلمان برمی‌آید. افتادن نمی‌تواند روحیه زمان حاضر را راضی نگاه دارد که با عادت به تفکر عینی خواستار تجربه عینی زنده‌ای در باره خداست؛ و تاریخ نشان می‌دهد که آن وضع و حال فکری که در عمل عبادت تجسم پیدا می‌کند. شرط لازمی برای چنین تجربه است. حقیقت این است که به نیایش باید همچون عاملی نظر شود که مکمل ضروری برای فعالیت عقلی شخصی است که طبیعت را مشاهده می‌کند. حقیقت این است که هر جستجوی معرفتی اساساً نوعی از نیایش است. آنکه عالمانه به مشاهده طبیعت می‌پردازد. همچون صوفی‌ای است که در نیایش خواستار دست یافتن به حقیقت است گرچه در حال حاضر جای پای آهوی مشک می‌رود (اشاره اقبال در اینجا به ابیات مثنوی مولوی است که می‌گوید: «دفتر صوفی سواد و حرف نیست / جز دل اسپید مثل برف نیست / زاد دانشمند آثار قلم / زاد صوفی چیست؟ آثار قدم / همچو صیادی سوی آشکار شد / گام آهو دید و بر آثار شد / چند گامش گام آهو در خور است / بعد از آن خود ناف آهو رهبر است / راه رفتن یک نفس بر بوی ناف / خوش‌تر از صد منزل گام و طواف) و به این ترتیب روش جستجوی وی محدودتر است. عطش وی برای معرفت بالاخره

او را به نقطه‌ای خواهد رسانید که در آن نقطه بوی نافه آهو بهتر از اثر پا، وی را رهبری خواهد کرد. تنها همین است که بر قدرت وی بر طبیعت می‌افزاید و آن رویت کل بی‌پایان را بهره او می‌سازد که فلسفه آن را می‌جوید ولی نمی‌یابد. بینش بدون قدرت، تعالی اخلاقی می‌آورد. ولی نمی‌تواند یک فرهنگ پاینده بسازد. قدرت بدون بینش و بصیرت تمایل آن دارد که مخرب و غیر انسانی شود. برای گسترش و ترقی انسانیت لازم است که هر دوی آنها با یکدیگر ترکیب شوند. ولی غرض از نیایش وقتی بهتر حاصل می‌شود که عمل نیایش حالت دسته جمعی داشته باشد. روح هر نیایش واقعی اجتماعی است. حتی راهب هم از اجتماع آدمیان دست می‌کشد. به این امید که در صومعه دور افتاده خود با خدا همراه شود. اجتماع دینی عبارت از مجموعه‌ای از افراد بشر است که به انگیزش خواست واحدی، همه آنان در باره یک موضوع به خود تمرکز می‌دهند و خودهای درونی خویش را باز می‌گذارند تا انگیزه واحدی در آن تأثیر کند. این خود یک حقیقت روانشناختی است که اجتماع قدرت متعارفی ادراک انسان‌ها را زیاده‌تر می‌کند و عواطف را عمیق‌تر می‌سازد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل سوم - تصور خدا و معنی نیایش - ص ۱۰۴ - سطر ۷ به بعد).

آنچه از تقریر فوق اقبال در باب دعا و عبادت و نیایش قابل استنباط است اینک:

۱ - لازمه انجام و تحقق دعا، «تجربه دینی و تجربه باطنی» است، چراکه تنها توسط «تجربه دینی» و «تجربه باطنی» امکان پیوند و وحدت بین «عالم و معلوم» یا «خدا و انسان» حاصل می‌شود؛ بنابراین از نظر اقبال، دعا و عبادت و نیایش و مناسک خود یک «پراکسیس باطنی» می‌باشد که انسان در عرصه بازی‌گری (نه تماشاگری) تلاش می‌کند تا با خداوند پیوند و وحدت نماید.

۲ - هر چند اقبال در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام تحت عنوان معرفت



و تجربه دینی، برای فهم و تفسیر و تبیین و تشریح اسلام تطبیقی و وحی نبوی پیامبر اسلام یعنی قرآن بر سه مؤلفه «تجربه حسی» و «تجربه باطنی» و «تجربه دینی» تکیه می‌کند، اما در دایره دعا و نیایش و عبادات در منظومه معرفتی ادیان ابراهیمی از آنجائیکه دعا و نیایش و عبادت، به عنوان یک «پراکسیس» بین انسان و خداوند یا «بی‌نهایت» و با «بانهایت» می‌باشد، فقط بر تجربه باطنی و تجربه دینی تکیه می‌شود. یادمان باشد که تمامی مناسک و ادعیه و عباداتی که پیامبر اسلام، برای مسلمین به عنوان پراکسیس باطنی تعیین کرده است، چه آنهایی که در قرآن مطرح شده است و چه آنهایی که توسط سنت نبوی پیامبر اسلام به ما رسیده است، همگی آنها از بعد از دستیابی ایشان به تجربه نبوی یا وحی نبوی و قرآن توسط پراکسیس ۱۵ ساله حرائی، صورت گرفته است؛ به عبارت دیگر آن «پراکسیس باطنی» که توسط آن پیامبر اسلام توانست در دوران ۱۵ ساله فاز حرائی خود به تجربه نبوی و وحی نبوی دست پیدا کند، غیر از این مناسک و ادعیه و عبادات و نیایش‌های متعارف مسلمین بوده است. همه اینها از بعد از دستیابی او به تجربه نبوی، برای او حاصل شده است. شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که آنچه برای پیامبر اسلام «میوه شجره پراکسیس باطنی ۱۵ ساله حرایب‌اش بوده است» برای مسلمین صورت «شجره‌ای» پیدا کرده است تا در مسیر حرکت پیامبر اسلام، با پراکسیس کردن این میوه‌ها بتوانند پای در مسیری بگذارند که قبلاً پیامبر اسلام این مسیر را طی کرده است.

۳ - از آنجائیکه اقبال در چارچوب تفسیر «سوره اخلاص یا توحید» معتقد است که «همه هستی صورتی یکپارچه در عرصه من بی‌نهایت دارد و خداوند را همان من بی‌نهایت تبیین می‌نماید و خارج از خداوند در رویکرد او هیچ چیز وجود ندارد»، لذا خود پراکسیس باطنی یا نیایش و عبادات انسان در برابر بی‌نهایت، به معنای «جدائی

انسان» از خداوند به صورت مکانی و زمانی نیست، چراکه اقبال معتقد است که هیچ چیز در وجود، جدای از خداوند و بیرون از خداوند نیست. در نتیجه همین امر باعث می‌گردد که پراکسیس باطنی یا دعا و نیایش و عبادات همگی تنها در عرصه «شدن» معنی پیدا کند. «شدنی» که دائماً در عرصه این پراکسیس باطنی بین خدا و انسان در حال انجام می‌باشد.

۴ - «الله» همان خداوندی است که پیامبر اسلام توسط تجربه نبوی و پراکسیس باطنی خود توانست آن را تجربه نماید، هر چند خود پیامبر در تبیین این تجربه نبوی خود به خصوص در قرآن، به صورت‌های مختلفی این «الله» را تفسیر و تبیین کرده است. به طوری که در یک جای قرآن در تبیین این تجربه نبوی خود می‌فرماید:

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (سوره نور - آیه ۳۵).

جای از قرآن می‌فرماید:

«...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (سوره شوری - آیه ۱).

باز جای دیگر می‌فرماید:

«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (سوره حدید - آیه ۳).

علت تفاوت در تبیین «الله» توسط پیامبر اسلام این است، کلام بشر ظرفیت و پتانسیل آن را ندارد تا پیامبر اسلام بتواند آن تجربه فریه نبوی خودش را با عبارات و الفاظ برای بشریت توصیف و تبیین نماید. در همین رابطه است که از آنجائیکه هدف دعا و عبادات و مناسک و نیایش‌ها، پراکسیس باطنی جهت تجربه «الله»، خداوند

تجربه شده توسط پیامبر اسلام می‌باشد، همین امر باعث می‌گردد تا در نیایش و دعا و عبادات و مناسک، خارج از الفاظ انسان بتواند توسط پراکسیس باطنی، «معلوم» یا «الله» یا «خداوند» را ابتدا از طریق دنبال کردن جای پای پیامبر اسلام و سپس از زمانی که توانست بوی ناف را احساس کند، توسط «بوی ناف» در عرصه پراکسیس و عبادات حرکت نماید و از مرحله که توانست «خود آهو» را در بغل بگیرد، دیگر می‌تواند «به اهداف دعا و نیایش و عبادت دست پیدا کند».

باری، دعا و عبادات و نیایش و مناسک در منظومه معرفتی انبیاء ابراهیمی، تنها مسیری است که انسان با پراکسیس باطنی کردن توسط آنها می‌تواند به «الله» خدای قرآن و انبیاء ابراهیمی دست پیدا کند.

۵ - از نظر اقبال دعا و عبادت و مناسک و نیایش تنها زمانی دارای ارزش معنوی در دنیا و آخرت می‌باشد که الفاظ و اعمال مناسک و عبادات و ادعیه و نیایش بدل به «پراکسیس باطنی» در عرصه فردی و اجتماعی بشود. لذا تا زمانیکه این الفاظ و اعمال در ادعیه و مناسک و عبادات و نیایش‌ها، بدل به پراکسیس فردی و اجتماعی باطنی نشوند، نه تنها دارای «فونکسیون مثبت» نمی‌باشند بلکه حتی ممکن است «فونکسیون تخریبی و منفی» نیز داشته باشند.

۶ - از نظر اقبال دعا و عبادات و مناسک و نیایش‌ها در منظومه معرفتی ادیان ابراهیمی، به خصوص در دین اسلام و تجربه نبوی پیامبر اسلام، هم دارای فونکسیون فردی هستند و هم دارای فونکسیون اجتماعی می‌باشند؛ به عبارت دیگر شاید بتوان از اندیشه اقبال این نتیجه‌گیری کرد که مناسک و ادعیه و عبادات و نیایش‌ها تا زمانیکه «دارای فونکسیون مثبت اجتماعی نباشند، نمی‌توانند دارای فونکسیون مثبت فردی بشوند»، چرا که به خصوص در چارچوب تجربه نبوی پیامبر اسلام، «پراکسیس

باطنی فردی، تنها در عرصه پراکسیس باطنی اجتماعی تکوین و رشد پیدا می‌کنند.»  
 ۷ - اقبال معتقد است که «با خدای بیرون از وجود و بیکار» و «خدای علت اولی ارسطویی» و «خدای ساعت‌ساز نیوتونی» و «خدای مستبد و دارای قدرت مطلق تورات تحریف شده» و «خدای حلولی اسپینوزا و هگل» نمی‌توان برای بشر امروز «اخلاق» و «نیایش» و «انسان مختار» پایه‌گذاری فلسفی کرد. همچنین نمی‌توان با چنین خدائی «نیایش دو طرفه کرد»، چراکه انسان در برابر چنین خداوندی، اختیار و اراده و آزادی عمل ندارد؛ و در برابر چنین خداوندی بانهایت، در زیر گام‌های قدرت مطلق بی‌نهایت نابود می‌گردد؛ و لذا در چارچوب این رویکرد و دیسکورس اقبال است که در اسلام فقهاتی و اسلام روایتی دگماتیست اعم از شیعه و سنی، از آنجائیکه بن مایه اسلام فقهاتی و اسلام روایتی شیعه و سنی بر کلام اشعری‌گری استوار می‌باشد و در عرصه کلام اشعری‌گری، خداوند «بی‌نهایت مطلق با قدرت مطلقه خود» بر جهان و انسان به صورت یکطرفه حکمروائی مطلق العنان می‌کند،

هر چه آن خسرو کند شیرین کند      چون درخت تین که جمله تین کند

مولوی

در نتیجه همین امر باعث گردیده است تا در اسلام فقهاتی و اسلام روایتی شیعه و سنی علاوه بر قربانی شدن «اخلاق قرآنی» و قربانی شدن «پراکسیس دو طرفه بین انسان و خداوند»، دعا و نیایش و مناسک و عبادات به صورت تکلیفی و قالبی درآیند؛ و هیچگونه فونکسیون مثبتی برای فرد و جامعه نداشته باشد، در این رابطه است که در رویکرد اقبال، اگر دعا و نیایش و عبادات و مناسک فونکسیون فردی و اجتماعی در همین دنیا نداشته باشند، در آخرت هم نخواهند داشت؛ یعنی آنچه‌آنکه پیامبر اسلام فرمود: «من لا معاش له لا معاد له» یا آنچه‌آنکه قرآن می‌فرماید:

«وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا - کسی که دنیا نداشته باشد، آخرت هم نخواهد داشت» (سوره اسری - آیه ۷۲)؛ و یا به عبارت دیگر، «کسی که در این دنیا کور است، در آخرت هم کور خواهد بود»؛ یعنی هر گونه اعمالی که در این دنیا دارای فونکسیون مثبت فردی و اجتماعی نباشد، نمی‌تواند، در آخرت به صورت مکانیکی، دارای دستاورد مثبتی برای فرد و جامعه باشد.

به همین دلیل دعا و مناسک و نیایش و عبادات در رویکرد اسلام فقاهتی شیعه و سنی، از آنجائیکه در چارچوب تکلیف یکطرفه فقهی شکل می‌گیرند و دارای هیچگونه پراکسیس باطنی فردی و اجتماعی نمی‌باشند، فاقد هر گونه فونکسیون مثبت در دنیا و آخرت خواهند بود؛ و باز در همین رابطه است که اقبال معتقد است که برای تحول در فونکسیون عبادات و ادعیه و مناسک و نیایش در اسلام فقاهتی و اسلام روایتی شیعه و سنی تا زمانیکه ما توسط بازسازی کلام زیربنای این فقه شیعه و سنی نتوانیم به «تغییر ایده و تصور خداوند و ایده و تصور انسان و ایده و تصور آخرت و ایده و تصور نبوت و تجربه نبوی پیامبر اسلام که همان وحی یا قرآن می‌باشد و غیره، توسط اجتهاد در اصول تحولی بنیادین ایجاد کنیم، هرگز نمی‌توانیم کوچک‌ترین تحولی در رویکرد دکماتیسیم اسلام فقاهتی و اسلام روایتی در تشیع و تسنن، نسبت به انسان یا نسبت به تساوی حقوق زن و مرد یا نفی مناسبات برده‌داری و یا استحاله ادعیه و مناسک و نیایش و عبادات به پراکسیس باطنی فردی و اجتماعی گامی برداریم.»

باز در همین رابطه است که علامه محمد اقبال لاهوری در چهار فصل اول کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان «معرفت و تجربه دینی» و «محک فلسفی تجربیات تجلیات تجربه دینی» و «تصور خدا و معنی نیایش» و «من

بشری - آزادی و جاودانی آن» تلاش می‌کند تا توسط بازسازی تصور و ایده خداوند در کلام مسلمانان به بازسازی اخلاق و نیایش و عبادات و مناسک و مبارزه با اسلام فقهاتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام صوفیانه بپردازد. چراکه در رویکرد اقبال، بن مایه همه علوم دینی در اسلام «تصور و ایده خداوند» است و لذا از نظر اقبال تا زمانی که «تصور و ایده خداوند تغییر نکند، هیچگونه حرکت اصلاح‌گرایانه نظری و عملی به صورت زیرساختی ممکن نیست.»

۸ - اقبال معتقد بود با خداوند بیکار، یا با خداوند ناظر، یا با خداوند صانع، یا با خداوند محصور و مجبور و گرفتار در علم باری خویش، یا با خداوند بازنشسته، یا با خداوند بی‌تفاوت در برابر وجود و هستی و انسان و تاریخ و بشریت و مستضعفین، یا با خداوند نشسته در ماوراءالطبیعت، یا با خداوند مستبد دارای قدرت بی‌نهایت مطلق، نه می‌توان در جامعه مذهبی حرکت اصلاحی نظری و عملی کرد؛ و لذا در این رابطه بود که اقبال نخستین منادی بود که در بیش از هزار سال عمر اسلام تاریخی، صلا در داد که خدای قرآن و خدای محمد «الله» خدائی است که بیرون از وجود نیست، «الله» خدائی است که به صورت ابژه در همه وجود حاضر و سمیع و بصیر می‌باشد. «الله» خدایی است که به عنوان فاعل و خالق در همه وجود نه تنها بیکار و خسته و بازنشسته نیست، بلکه دائماً تمام وجود را نیست می‌کند و از نو خلق می‌نماید.

بازشان حکم تو بیرون می‌کشد

صد هزاران ضد. ضد را می‌کشد

هست یا رب کاروان در کاروان

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان

می‌روند این کاروان‌ها دم به دم

باز از هستی روان سوی عدم

مولوی - مثنوی - دفتر اول - ص ۳۹ سطر ۱۰

«الله» خدائی است که نه تنها زندانی علم باری خویش نیست بلکه به عنوان یک

«فاعل» دائماً در حال «خلق جدید در جهان و وجود» می‌باشد که بدون طرح و علم قبلی به سوی آینده تکامل‌مند پیش می‌رود. «الله» خدائی است که نه تنها بیگانه و دور از وجود نیست، بلکه از رگ‌های گردن انسان به انسان نزدیک‌تر می‌باشد. «الله» خدائی است که نه تنها در مدیریت وجود به صورت یکطرفه عمل نمی‌کند، بلکه در پیوند با انسان و همکاری با انسان تا زمانی که جامعه انسانی به دست خود جامعه خود را تغییر ندهد، او اقدام به تغییر در جامعه نمی‌کند. «الله» خدائی است که نه تنها نسبت به سرنوشت بشریت بی‌تفاوت نمی‌باشد و بشریت را به حال خود رها نکرده است، بلکه برعکس اراده کرده است تا مستضعفین زمین در آینده تاریخ، بر زمین امامت و وراثت کنند.

«الله» خدائی است که نه تنها در برابر ظلم و ستم موجود در تاریخ بشر از آغاز تکوین تا پایان آن بی‌تفاوت نیست، بلکه برعکس تمامی انبیاء و رسولان خود را به سوی بشریت فرستاده است تا با شورانیدن عقول توده‌ها، آن‌ها را بر علیه ظلم و ستم حاکم بر علیه قاسطین جامعه خود بشورانند. «الله» خدائی است که نه تنها معتقد به رابطه یکطرفه و تحمیلی با انسان و جامعه نیست، بلکه بالعکس خودش از بندگان می‌خواهد که «مرا بخوانید تا با شما رابطه دو طرفه ایجاد کنم». «الله» خدائی است که نه تنها در برابر سرنوشت انسان و بشریت غیر مسئول نیست، بلکه خودش اعلام کرده است که انبیاء را فرستادم تا دیگر توسط بندگانم مورد سؤال قرار نگیرم. «الله» خدائی است که نه تنها انسان به عنوان بانهایت در زیر قدرت بی‌نهایت او له نمی‌شوند، بلکه بالعکس انسان را امانتدار و جانشین خود در زمین می‌خواند.

«الله» خدائی است که عدالت را در مؤلفه‌های مختلف عدالت اجتماعی، عدالت اخلاقی، عدالت سیاسی، عدالت حقوقی و غیره به عنوان یک «امر و مقوله فوق دینی»

به بشریت آموخت تا «عدالت» به عنوان ترازو یا میزان در دست انسان قرارگیرد و انسان برای همیشه همه امور، حتی کار خود خداوند و پیامبرانش را توسط این میزان یا ترازو بسنجند؛ و انبیاء‌اش را فرستاد تا با شورانیدن توده‌ها بر علیه قاسطین، همین عدالت و قسط را در جامعه خویش بر پا سازند.



