

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

انتشارات مستضعفین



## **شناسنامه کتاب:**

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

**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

۷..... رمضان عرصه پراکسیس باطنی در راستای دستیابی به

۴۵..... فلسفه دعا، عبادت در دیسکورس قرآن و پیامبر اسلام



رمضان عرصه «پراکسیس»  
باطنی» در راستای  
دستیابی به «انسان معنوی»  
قرآن»





اندرین ایام می‌آرد سبق  
 در ربائید این‌چنین نضحات را  
 هر کرا می‌خواست جان بخشید و رفت  
 تا ازین هم واثمانی خواجه تاش  
 جان مرده یافت در خود جنبشی  
 مرده پوشید از بقای او قبا  
 همچو جنبش‌های خلقان نیست این  
 زهرهاشان آب گردد در زمان  
 بازخوان فابین ان یحملنها  
 گرنه از بیمش دل که خون شدی  
 لقمه چندی درآمد ره ببست  
 وقت لقمانست ای لقمه برو  
 از کف لقمان برون آرید خار

گفت پیغمبر که نضحت‌های حق  
 گوش و هوش دارید این اوقات را  
 نضحه‌ای آمد شما را دید و رفت  
 نضحه دیگر رسید آگاه باش  
 جان آتش یافت زان آتش‌کشی  
 جان ناری یافت از وی انطفا  
 تازگی و جنبش طوبیست این  
 گر درافتد در زمین و آسمان  
 خود زییم این دم بی‌منتهی  
 ورنه خود اشفقن منها چون بدی  
 دوش دیگرگونه این می‌داد دست  
 بهر لقمه گذشته لقمانی گرو  
 از برای لقمه این خار خار

در رویکرد قرآن «انسان معنوی» از آنجا متولد می‌شود که او بتواند به صورت وجودی و اگزیزستانسی خود را در برابر این پرسش در این جهان و هستی قرار دهد که «من در کجای این جهان و هستی واقع شده‌ام؟» بدون تردید در چارچوب نوع پاسخی که او به این سؤال می‌دهد اشکال و انواع مختلف انسان معنوی تعریف می‌گردد.

«الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ - رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ - رَبَّنَا إِنَّتَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ - همانا در آفرینش هستی و آفرینش زمان نشانه‌هائی است برای دارندگان قلب و مغز - آن‌هایی که در همه حال خداوند را یاد می‌کنند و توسط یاد خداوند دائم در آفرینش وجود و زمان می‌اندیشند و به غایت‌دار و هدف‌دار بودن جهان و انسان پی می‌برند یعنی به این ایمان و یقین و آگاهی می‌رسند که آفرینش وجود و زمان بی‌پایه و اساس نیست لذا می‌گویند: پروردگارا، این دستگاه بزرگ وجود و زمان را تو بیهوده و بی‌هدف و باطل نیافریده‌ای، منزهی تو ما را از عذاب آتش دور نگهدار - پروردگارا، چون ما ندای پیامبر اسلام را شنیدیم که بشریت را به سوی ایمان دعوت می‌کرد به او ایمان آوردیم، پروردگارا، پس بپوشان برای ما گناهان ما را و محو کن از ما بدی‌های ما را و بمیران ما را با ابرار» (سوره آل‌عمران - آیات ۱۹۱ - ۱۹۳).

شرح لغات:

خَلَقَ: (به فتح خ) به معنای حصولی و حاصل مصدر و وصفی، دلالت بر آفرینش، هستی و وجود می‌کند؛ به عبارت دیگر مراد از «خلق» در این آیه کیفیت وجود و

هستی است نه پیدایش آن‌ها.

آیه: نشانه، علامت و نمودار.

الباب: جمع لب (به ضم لام) قلب و مغز.

**بَاطِلٌ**: (مقابل حق) به معنای هر چیزی است که در آن هدفی و غرضی معقول نباشد و بیهوده و بی‌پایه و بی‌اساس باشد.

**مُنَادٍ**: در این آیه دلالت بر پیامبر اسلام می‌کند که بشریت را به سوی ایمان ندا می‌کرد.

**أَبْرَارٍ**: جمع بر (به کسر باء) خیر و نیکی گسترده.

آنچه تا اینجا می‌توان از مطالب فوق فهم کرد اینک:

۱ - «معنویت» برای انسان از مرحله‌ای تکوین پیدا می‌کند که آدم در برابر وجود و زمان خود را در برابر این پرسش قرار دهد که «جایگاه من در نمایشگاه بزرگ حیات و زمان در کجاست؟» بنابراین تا زمانی که آدم با آگاهی همه‌جانبه دینی و عرفانی و هنری و علمی، خودش را در برابر این پرسش قرار ندهد و «طلب جایگاه خودش در دستگاه هستی نکند» هرگز و هرگز معنویت در وجود او تکوین پیدا نمی‌کند. لذا در همین رابطه است که در فصل اول کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی محمد اقبال (که مانیفست اندیشه‌های او هست) تمام اهتمام و تلاش محمد اقبال بر این امر قرار دارد تا توسط تبیین و تشریح و تعریف و توضیح «تجربه دینی» و «تجربه باطنی»، انسان به‌عنوان یک «واقعیت علمی» و غیرقابل انکار نشان دهد که «معنویت» در انسان یک «تجربه» است نه توهم و تلقین.

«هدف اساسی قرآن بیدار کردن عالی‌ترین آگاهی آدمی است تا روابط چند جانبه خود را با خدا و جهان فهم کند... بنابراین، آرامش روحی‌ای که مسیحیت درصدد یافتن آن است، از طریق پشت پا زدن به واقعیت جهان خارج حاصل نمی‌شود. بلکه از طریق سازگار شدن روابط آدمی با جهان خارج و هستی به میاخی‌گری نوری که از درون خود دریافت می‌کند میسر می‌شود. اثر اسرارآمیز عامل معنوی و فکری است که عامل واقعی خارجی را جان می‌دهد و نگاه می‌دارد و تنها از طریق این یکی است که ما می‌توانیم عامل معنوی را کشف و اثبات کنیم. در اسلام ذهن و عین یا فکری و واقعی و معنوی و مادی (ایده و ماده و دل و دماغ) دو نیروی مخالف نیستند که باهم سازگار نباشند. حیات جزء معنوی در این نیست که آدمی از جزء مادی و واقعی قطع علاقه کامل کند. چراکه این امر سبب خرد کردن کلیت اساسی حیات و تبدیل کردن آن به تعارضات دردناک می‌شود. هدف اسلام آن است که جزء معنوی پیوسته در آن بکوشد که جزء مادی را بدان منظور در خدمت خود بگیرد و سرانجام آن را جذب کند و به‌صورت خود درآورد و تمام وجود آن را نورانی سازد» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۲ - سطر ۷ به بعد)

«هم اسلام و هم مسیحیت مجبور به اعتراف وجود یک خود معنوی در درون آدمی هستند. با این تفاوت که اسلام به پیوند دو عامل مادی و معنوی با یکدیگر واقف است و آن را قبول دارد. به جهان ماده بلی می‌گوید و راه تسلط بر آن را نشان می‌دهد تا از آن طریق مبنایی برای تنظیم حیات بر پایه واقعیت فراهم بشود. خصوصیت جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم از نظر قرآن عبارت‌اند از:

الف - جهان به بازی و بیهوده و بی‌هدف آفریده نشده است «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ

وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ - آسمان و زمین و آنچه در میان آنها است به بازی نیافریدیم» (سوره دخان - آیه ۳۸).

ب - جهان حقیقت و واقعیتی است که باید آن را به حساب بیاوریم «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» در آفرینش آسمانها و زمین و در توالی شب و روز و کشتی‌ها که در دریا به سود مردم در جریان‌اند و در باران نازل شده از آسمان یعنی آن آبی که با آن زمین را بعد از مرگش زنده می‌سازد و گرداندن بادها و ابرهایی که میان آسمان و زمین مسخرند، آیات و دلایلی برای مردم صاحب اندیشه وجود دارد» (سوره بقره - آیه ۱۶۴).

ج - این جهان چنان آفریده شده است که قابل گسترش هست «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ» - هستی را بنا کردیم و آن را در حال گسترش قرار دادیم» (سوره ذاریات - آیه ۴۷).

د - جهان بسته و محصولی تمام شده و غیر متحرک و غیرقابل تغییر نیست. شاید در عمق وجود آن رویای ولادت جدیدی نهفته است «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» - بگو در زمین گردش کنید و ببینید که خدا چگونه آفرینش را آغاز کرده است و خدا می‌آفریند آفرینش جدیدی را حقیقت آن است که این جریان نوسانی و پیشرفت اسرارآمیز جهان و این شناوری بی‌صدای «زمان» که برای ما آدمیان همچون حرکت روز و شب جلوه‌گر می‌شود، در نظر قرآن از بزرگ‌ترین نشانه‌های وجود خداوند است» (سوره

عنکبوت - آیه ۲۰). «يَقْلِبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ أَنْ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ - خداوند شب و روز را با یکدیگر مبادله می‌کند و در این برای مردم صاحب بصیرت عبرت و آموزشی است» (سوره نور - آیه ۴۴). (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۳ - سطر ۱۵ به بعد).

۲ - معنویت انسان در گرو «کشف معنا در هستی است»؛ بنابراین تا زمانی که انسان نتواند در هستی به «کشف معنا» دست پیدا نماید هرگز نخواهد توانست به «معنویت» دست پیدا کند.

حق آنکه دایگی کردی نخست	تا نهال ما زآب و خاک رست
حق آن شه که تو را صاف آفرید	کرد چندان مشعله در تو پدید
آنچنان معمور و باقی داشتت	تا که دهری از ازل پنداشتت
شکر دانستیم آغاز تو را	انبیاء گفتند آن راز تو را
آدمی داند که خانه حادث است	عنکبوتی نه که در وی عابث است

مثنوی - دفتر دوم - ص ۱۱۴ - سطر ۲۶ به بعد

حال سؤالی که در این رابطه قابل طرح است اینکه، «انسان چگونه و با چه مکانیسمی می‌تواند به کشف معنا در جهان دست پیدا کند؟»

در پاسخ به این سؤال:

اولاً باید عنایت داشته باشیم که درک و فهم «معنویت» از جهان برای انسان یک «کشف» هست نه یک «خلق»؛ به عبارت دیگر «معنا» یک مفهوم فاهمه ذهنی انسان «آنچنانکه کانت می‌فهمد، نیست» تا هنرمند (آنچنانکه شوپنهاور می‌گوید: «کل عالم زشت است و هنرمند برای اینکه کمی از زشتی‌های هستی را بکاهد، باهنر خود جهان را آرایش می‌نماید تا با خلق آن بتواند به‌عنوان یک صفت بر جهان تزریق ذهنی

نماید»؛ بنابراین اگر «معنا» مانند کانت به‌عنوان یک مفهوم فاهمه ذهنی انسان تعریف کردیم، طبیعی است که «معنا» حاصل خلق در جهان هست و خلق این معنا، آنچنانکه شوپنهاور می‌گوید، وظیفه هنرمند هست، نه وظیفه عارف و پیامبر، چراکه تفاوت پیامبر و عارف باهنرمند در این است که پیامبر و عارف «معنا» را در جهان توسط توحید «کشف» می‌کنند، در صورتی که برعکس هنرمند به آفرینش و خلق معنا در جهان می‌پردازد (نه کشف معنا).

هنرمند معنا را خلق می‌کند، اما پیامبر و عارف معنا را در جهان کشف می‌نمایند. خلق معنا که وظیفه هنرمند هست با کشف معنا که وظیفه پیامبر و عارف هست متفاوت هستند. البته وجه مشترک هنرمند و عارف و پیامبر توحیدی در این است که هر سه معتقدند که «انسان نیازمند به معنا هست» و بدون فهم معنا در هستی، انسان نمی‌تواند در نمایشگاه بزرگ وجود خود را از صورت «تماشاگری وارد صحنه بازی‌گری و تغییر در جهان و جامعه و خود بکند». پس برای اینکه انسان در نمایشگاه بزرگ وجود بتواند از حالت «تماشاگری به حالت بازی‌گری استحاله کند، لازم است که به کشف و یا خلق معنا در هستی دست پیدا کند.»

لذا به همین دلیل است که از نظر محمد اقبال لاهوری فلسفه نیایش و عبادات اعم از نماز و روزه و غیره در راستای «کشف معنا» در وجود و فراهم کردن بسترها جهت استحاله انسان از حالت تماشاگری به حالت بازی‌گری هست.

«عمل نیایش به‌قصد دست یافتن به معرفت، به تفکر شباهت دارد. ولی نیایش در عالی‌ترین صورت خود بیشتر و برتر از تفکر مجرد است. نیایش 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 وظیفه نیایش‌گر 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 جوید. نیایش، به‌عنوان وسیله اشراق نفسانی، عملی حیاتی و متعارفی است که به‌وسیله آن جزیره کوچک شخصیت ما وضع خود را در کل بزرگتری از حیات کشف می‌کند» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل سوم - تصور خدا و معنی نیایش - ص ۱۰۵ - سطر ۱۵ به بعد)

«حقیقت این است که هر جستجوی معرفتی اساساً نوعی از نیایش است. آنکه عالمانه به مشاهده طبیعت می‌پردازد، همچون عارفی است که در نیایش خواستار دست یافتن به حقیقت است گرچه در حال حاضر تنها بر اثر جای پای آهو به دنبال مشک می‌رود 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 پای وی او را رهبری خواهد کرد. تنها همین است که بر قدرت وی بر طبیعت می‌افزاید و آن رؤیت کل بی‌پایان را بهره او می‌سازد که البته 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 غیرانسانی شود. برای گسترش و ترقی انسانیت لازم است که هر دو آن‌ها با یکدیگر ترکیب شوند. ولی غرض از نیایش وقتی بهتر حاصل می‌شود که عمل نیایش حالت دسته‌جمعی داشته باشد. روح هر نیایش واقعی اجتماعی است. حتی راهب هم



از اجتماع آدمیان دست می‌کشند. به این امید که در صومعه دورافتاده خود با خدا همراه شود. اجتماع دینی عبارت از مجموعه‌ای از افراد بشر است که به انگیزش خواست واحدی، همه آنان درباره یک موضوع به خود تمرکز می‌دهند و خودهای درونی خویش را باز می‌گذارند تا انگیزه واحدی در آن تأثیر کند. این خود یک حقیقت روانشناسی است که اجتماع قدرت متعارفی ادراک انسان‌ها را زیاده‌تر می‌کند و عواطف را عمیق‌تر می‌سازد» (ص ۱۰۷ - س ۵).

«پس نیایش خواه فردی باشد خواه اجتماعی. تجلی 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 خویش را می‌کند به اثبات وجود خویش می‌رسد و به این ترتیب ارزش حقانیت وجود خویش را به عنوان عامل بالنده 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» (ص ۱۰۸ - س ۱۰).

ثانیاً انسان برای «کشف معنا» در هستی آنچه‌آنکه محمد اقبال لاهوری می‌گوید، باید به جای «تجربه حسی» بر «تجربه دینی» و «تجربه باطنی» به عنوان یک پراکسیس اگزیستانسی تکیه بکند و دلیل این امر همان است که از نظر اقبال انسان دارای «چهار خودویژگی در خلقت هست.»

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد	حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد
فطرت آشفست که از خاک جهان مجبور	خودگری، خودشکنی، خودنگری پیدا شد
خبری رفت زگردون به شبستان ازل	حذر ای پردگیان پرده‌دری پیدا شد

آرزو بی‌خبر از خویش باغوش حیات چشم واکرد و جهان دگری پیدا شد  
 زندگی گفت که در خاک تپیدم همه عمر تا از این گنبد دبرینه دری پیدا شد

کلیات اشعار محمد اقبال - فصل افکار - ص ۲۱۵ - ۳ به بعد

این چهار خودویژگی انسان از نظر محمد اقبال عبارت‌اند از: خودگری، خودشکنی، خودنگری و پرده‌داری که منظور اقبال از این چهار خودویژگی انسان این است که:

الف - «خودگری» از نظر اقبال دلالت بر قدرت «خودسازی انسان» می‌کند، به عبارت دیگر انسان در این جهان تنها موجودی است که «خودش، خودش را می‌سازد» که شاید اگر بخواهیم این داوری اقبال در باب انسان را با زبان اگزیستانسیالیستی مطرح کنیم، می‌توانیم بگوییم تمام موجودات هستی دارای ماهیتی مقدم بر وجود خود می‌باشند به‌جز انسان که وجودش مقدم بر ماهیش است و با وجودش ماهیت خودش را تعریف می‌کنند.

ب - دومین خودویژگی انسان از نظر محمد اقبال (که در اشعار فوق مطرح کرده است) «خودشکنی» هست، چراکه آدمی از نظر محمد اقبال تنها موجودی در هستی است که وجودش به دست خودش و با اراده و تدبیر خودش ساخته می‌شود؛ بنابراین همان آدمی که قدرت معماری وجود خود را دارد، «قدرت خودشکنی» خود را هم دارد.

ج - سومین خودویژگی انسان از نظر محمد اقبال، «خودنگری» انسان هست. قابل ذکر است که محمد اقبال برای انسان سه صفت قائل است:

اول - اینکه انسان برگزیده خداست.

دوم - اینکه انسان جانشین خدا در زمین است.

سوم - اینکه انسان امانت‌دار خداوند در زمین است.

اقبال لاهوری در تعریف امانت و امانت‌داری انسان می‌گوید: «فردیت و خود انسان همان امانت در انسان هست» که البته مهم‌ترین مشخصه فردیت و خود انسان از نظر اقبال همان قدرت اراده و خودشکنی او هست.

د - چهارمین خودویژگی انسان از نظر محمد اقبال «پرده‌داری» انسان است که تعریف پرده‌داری انسان از نظر اقبال همان «توان انسان در کشف اسرار وجود و کشف معنا از هستی هست.»

بنابراین انسان بر پایه این چهار ویژگی است که می‌تواند به کشف معنا در هستی دست پیدا کند.

ثالثاً در چارچوب کشف معنا از جهان است که اقبال سه نیاز مشترک همه انسان‌ها را بدین ترتیب تعریف می‌نماید.

«بشریت امروز به سه چیز نیازمند است. تعبیری روحانی از جهان، آزادی روحانی فرد، اصولی اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۲۰۳ - س ۱۶).

در این سه نیاز مشترک همه انسان‌ها از نظر محمد اقبال نیاز اول تعبیر و تفسیر روحانی از جهان هست که در این رابطه محمد اقبال بر این باور است که «تعبیر و تفسیر روحانی از جهان در گرو حیات‌دار دانستن کل وجود است» به عبارت دیگر در

رویکرد محمد اقبال لاهوری در هستی آنچه غلبه دارد بر کل وجود، «حیات» است که به صورت یک حقیقت ذومراتب حتی ماده هم در مرحله ضعیفی از حیات تعریف می شود؛ و البته در خصوص انسان اقبال برعکس داروین معتقد است که سرسلسله جنبان فرایندی از تکامل حیات هست که خودش به صورت مستقیم بدون با نفی واسطه ها به سوی آینده از پیش مشخص نشده پیش می رود؛ و البته اصول اساسی که از نظر محمد اقبال می تواند تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه نماید، همان اصول سه گانه ای است که محمد اقبال در صفحه ۱۷۷ سطر سوم در چارچوب سه اصل «عدالت، آزادی و همبستگی یا مسئولیت مشترک» این چنین مطرح می کند:

«جوهر توحید به اعتبار اندیشه ای که کارآمد است، مساوات و مسئولیت مشترک و آزادی است. دولت از لحاظ اسلام کوششی است برای آنکه این اصول را به صورت نیروهای زمانی - مکانی درآورد.»

۳ - از مشخصات بارز تکوین انسان معنوی آنچنانکه محمد اقبال لاهوری می گوید: «اعتقاد به هستی و جهان هوشمند و هدف دار است». همچنین آنچنانکه اقبال می گوید: «اعتقاد به تقدم حیات بر ماده هست» و «حیات را حقیقتی ذومراتب و سیال دانستن هست» (و حتی ماده را هم درجه پائینی از حیات تبیین کردن هست)؛ بنابراین انسان هایی که معتقد به طبیعت و هستی بی شعور و بی جان و بی هدف و بی غایت هستند، هرگز نمی توانند انسان معنوی مورد نظر قرآن بشوند.

چون عصا از دست موسی گنشت مار	جمله عالم را بدین سان می شمار
باده خاک تو را چون مرده ساخت	خاکها را جملگی باید شناخت
مرده زین سویند و زان سو زنده اند	خامش اینجا و آن طرف گوینده اند

آن عصا گردد سوی ما اژدها	چون از آن سوشان فرستند سوی ما
آهن اندر کف او مومی بود	کوهها هم لحن داودی شوند
بحر با موسی سخن دانی شود	باد حمال سلیمانی شود
نار ابراهیم را نسیرین شود	ماه با احمد اشارت بین شود
آستن حنانه آید در رشد	خاک قارون را چو ماری در کشد
کوه یحیی را پیامی می کند	سنگ احمد را سلامی می کند
با تو می گویند روزان و شبان	جمله ذرات عالم در نهان
با شما نامحرمان ما خامشیم	ما سمیعیم و بصیریم و هشیم
محررم جان جمادان چون شوید	چون شما سوی جمادی می روید
غلغل اجزاء عالم بشنوید	از جمادی در جهان جان روید
وسوس تأویلها بر بایدت	فاش تسبیح جمادات آیدت
ناطقان کانا الیه راجعون	جمله اجزاء در خُرک در سکون
غلغلی افکنده اندر آسمان	ذکر و تسبیحات اجزای نهان

مولوی - مثنوی - دفتر سوم - سطر ۱۳ به بعد

فراموش نکنیم که «معنویت» برای انسان معنوی، علاوه بر اینکه یک رویکرد و جهان بینی و عینک به جهان و هستی هست، «یک نوع زندگی کردن است». لذا به همین دلیل است که شریعتی در دعاهای خود می گوید: «خدایا زیستنی به من بیاموز که در وقت مرگ بر بیهودگی آن حسرت نخورم - چگونه زیستن را تو به من بیاموز. چگونه مردن خود خواهم آموخت - چراکه هر کس آن چنان می میرد که زندگی می کند - خدایا اخلاص. اخلاص. اخلاص یکتای در بودن. یکتائی در زیستن. یک تویی در شدن» بدون تردید اخلاصی که شریعتی در این دعاهای خود به دنبال آن است همان «شیوه زندگی کردن» هست که بر سه پایه: «بودن، زیستن و شدن»

استوار هست؛ و این اخلاص حاصل نمی‌شود جز برای «انسان معنوی».

همان انسانی که «خدا را در هستی نمی‌سازد، بلکه خدا را در هستی کشف می‌کند.» همان انسانی که برای کشف خدا از مسیر فقه و کلام و فلسفه و غیره اقدام نمی‌کند، بلکه برعکس از مسیر اگزیستانسی و وجودی حرکت می‌کند.

همان انسانی که برای «رهایی از خود، نیازمند به خدا هست» و برای «رهایی از خودش» است که به کشف «خدا» در هستی می‌پردازد.

همان انسانی که آن‌ها توسط تجربه دینی و تجربه باطنی «مسیر رهایی از خودش دنبال می‌کند، نه از طریق کشتن نفس» در وادی هفتم سلوک یعنی فناء فی الله.

ای شهان کشتیم ما خصم برون	ماند خصمی زبوتر در اندرون
کشتن این کار عقل و هوش نیست	شیر باطن سخره خرگوش نیست
چونک واگشتیم زیکار برون	روی آوردیم به پیکار درون
قد رجعنا من جهاد الاصفیریم	با نبی اندر جهاد اکبریم
قوتی خواهیم زحق دریا شکاف	تا بسوزن بر کنم این کوه قاف
سهل شیری دان که صفاها بشکند	شیر آن را دان که خود را بشکند

مثنوی - دفتر اول - ص ۷۱ - سطر ۷ به بعد

بنابراین برای «انسان معنوی» کشف خدا در هستی حاصل یک پراکسیس وجودی در عرصه دو نوع تجربه وجودی: تجربه دینی و تجربه باطنی هست. شاید بهتر باشد که این چنین مطرح کنیم که انسان معنوی جهت کشف خدا در هستی به جای «درس دینی» در اشکال مختلف فقهی و فلسفی و کلامی و غیره، باید به «درد دینی» در عرصه پراکسیس دینی و پراکسیس باطنی تکیه کند؛ که البته انسان معنوی می‌تواند در ماه رمضان توسط روزه و نماز و عبادات و ادعیه به این دو نوع پراکسیس دست پیدا

کند، چراکه ماه رمضان آنچنانکه امام علی می‌فرماید: «ماهی بوده است که در میان ماه‌های دوازده‌گانه سال قمری که خود پیامبر اسلام انتخاب کرده بود و در این ماه برای دستیابی به تنهای و خلوت و سکوت و زندگی کردن در خویشتن به غار حرا در کوه نور می‌رفته و در آنجا به تجربه دینی و پراکسیس وجودی جهت رهایی از خودش می‌پرداخته و تلاش می‌کرده تا توسط سکوت و از کار انداختن موتور ذهن، به رهایی خودش دست پیدا کند»؛ که البته توسط این پراکسیس ۱۵ ساله حرائی بود که پیامبر اسلام توانست به آرمان‌های خودش در ماه رمضان دست پیدا کند.

«شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْقُرْآنِ...» (سوره بقره - آیه ۱۸۵).

باری، بدین ترتیب بود که پراکسیس یک‌ماهه پیامبر اسلام در ماه رمضان، در طول هر سال و در مدت ۱۵ سال فاز حرائی، بالاخره و بالاخره در شب قدر در دهه سوم ماه رمضان پانزدهمین سال فاز حرائی جواب داد و پیامبر اسلام در یکی از شب‌های ماه رمضان پانزدهمین سال دوران فاز حرائی خود توانست خدای «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (سوره شوری - آیه ۱۱) و «هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (سوره بقره - آیه ۱۳۷) یا خدای بی‌صورت را فهم کند.

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان	هست یا رب کاروان در کاروان
باز از هستی روان سوی عدم	می‌روند این کاروان‌ها دم به دم
صورت از معنی چو شیر از بیشه دان	یا چو آواز و سخن زاندیشه دان
این سخن و آواز از اندیشه خاست	تو ندانی بحر اندیشه کجاست
لیک چون موج سخن دیدی لطیف	بحران دانی که باشد هم شریف
چون زندانش موج اندیشه بتاخت	از سخن و آواز او صورت بساخت

از سخن صورت بزاد و باز مرد

موج خود را باز اندر بحر برد

صورت از بی‌صورتی آمد برون

باز شد کانا الیه راجعون

مثنوی - دفتر اول - ص ۳۹ - سطر ۱۶ به بعد

بنابراین پیامبر اسلام در ۱۵ سال فاز حرائی حیات نبوی خودش توسط پراکسیس اگزیستانسی و وجودی بود که توانست در یکماه رمضان هرسال به «کشف خدا در هستی» دست پیدا کند نه توسط آموزش‌های نظری کلامی و فلسفی و فقهی و...

باری، نیاز انسان فقاهتی به عبادت و نیایش و دعا که به قول غزالی یک «نیاز معاملاتی» با خداوند هست و انسان فقاهتی (برعکس انسان معنوی) در چارچوب سه اصل «تکلیف و تعبد و تقلید» تلاش می‌کند (تا آنچنانکه امام علی می‌فرماید) بر پایه «ترس از جهنم و تجارت با بهشت» از طریق اسلام فقاهتی و اسلام روایتی و اسلام شفاعتی و اسلام زیارتی و اسلام مداحی‌گری (که در جامعه امروز ایران به‌صورت یک دین رسمی و دولتی درآمدی است و مدت ۴۰ سال است که این اسلام فقاهتی و روایتی و تکلیف‌گرا و مقلدگرا و تعبدگرا در جامعه ایران دارای فونکسیون هست) زندگی دینی خود را تعریف نماید؛ و لذا به همین دلیل است که عبادت و دعا و نیایش برای طرفداران کثیر این رویکرد مولود و سنتز نیاز وجودی نیست، بلکه برعکس وسیله تجارت جهت کسب بهشت و دوری از آتش جهنم هست. البته آن‌هم از طریق واسطه‌های بین خدا و مردم یعنی روحانیت و مداحان دین‌فروش هست.

به این ترتیب است که طرفداران این رویکرد از طریق روحانیت به‌عنوان واسطه بین خدا و خودشان و از طریق اسلام فقاهتی و روایتی و زیارتی و شفاعتی حوزه‌های فقاهتی تلاش می‌کنند تا از طریق دعا و عبادات و نماز و روزه و قبر و قبور و شفاعت



اهلبیت و غیره بهشت آینده را برای خود از قبل رزرو نمایند بدون اینکه برای دستیابی به بهشت و برای دوری از جهنم اصلاً نیازمند به تکامل و تحول اگزیستانسی وجودی خودشان باشد. اعتقاد به دوگانگی بین «روح و انسان» (آنچنانکه ارسطو و افلاطون تبیین کرده‌اند) در رویکرد انسان فقاهتی به‌عنوان اصل لایتغیر دینی تلقی می‌شود؛ و انسان فقاهتی با تکیه بر «روح انسانی افلاطونی و ارسطویی» از لحظه قرار گرفتن در گور تا ورود به بهشت در قیامت در چارچوب همان رویکرد تقلیدگرایانه و تبعدگرایانه و تکلیف‌محور خویش تمامی نسخه‌های واسطه بین خدا و مردم (در چارچوب اسلام فقاهتی حوزه‌های فقهی) دنبال می‌کنند؛ اما برعکس «انسان فقاهتی»، «انسان معنوی» در چارچوب نیاز وجودی به عبادت و نیایش و دعا بر عبادت و نیایش و دعا به‌عنوان «تردیان جهت تکامل وجودی خود» تکیه می‌نماید. انسان معنوی برعکس انسان فقاهتی به دوگانگی افلاطونی بین روح انسان و بدنش اعتقاد ندارد و بهشت و جهنم را از طریق واسطه‌های بین خدا و انسان دنبال نمی‌کنند. در این رویکرد انسان معنوی نیازش به دعا و نیایش و عبادات (اعم از نماز و روزه و حج و غیره) انجام «تجربه اگزیستانسی و وجودی» است، چراکه او نیازمند به «تحول وجودی» است، نه معامله با روحانیت جهت خرید بهشت و فروش جهنم و لذا به این ترتیب که امام علی در مرزبندی بین انسان تعبدی و تکلیفی و تقلیدی فقاهتی با انسان تحول‌خواه وجودی معنوی می‌فرماید:

«إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فِتْلِكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فِتْلِكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فِتْلِكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ - مردمی خدا را به امید بخشش پرستیدند، این پرستش بازرگانان است و گروهی او را از روی ترس عبادت کردند و این عبادت

برندگان است و گروهی وی را برای شکر پرستیدند و این پرستش آزادگان است»  
(نهج البلاغه صبحی الصالح - کلمات قصار - شماره ۲۳۷ - ص ۵۱۰ - سطر ۸).

بنابراین «انسان معنوی» به خاطر نیاز به خداوند در عرصه حرکت تحول خواهانه  
آگزیستانسی و وجودی خودش بر عبادت و نیایش و دعا تکیه می کند، نه به خاطر  
معامله با خدا. همچنین به خاطر طلب وجودی است که به کشف خدا در وجود  
می پردازد.

آب می جو دائماً ای خشک لب	تو بهر حالی که باشی می طلب
کو با خر بر سر منبع رسد	کان لب خشکت گواهی می دهد
که بمات آرد یقین این اضطراب	خشکی لب هست پیغامی ز آب
این طلب در راه حق مانع کشیست	کین طلب کاری مبارک جنبشی است
این سپاه و نصرت رایات تست	این طلب مفتاح مطلوبیات تست
می زند نعره که می آید صباح	این طلب همچون خروسی در صباح
نیست آلت حاجت اندر راه رب	گرچه آلت نیست تو می طلب
یار او شو پیش او انداز سر	هر کرا بینی طلبکار ای پسر
وز ظلال غالبان غالب شوی	کز جوار طالبان طالب شوی
منگر اندر جستن او سست سست	گر یکی موری سلیمانی بجست
نی طلب بود اول اندیشه ای	هر چه داری تو زمال و پیشه ای
چون بجد اندر طلب بشتافت او	هر که چیزی جست آخر یافت او
یافتی و شد میسر بی خطر	چون نهادی در طلب پای ای پسر
تا بیابی هر چه خواهی ای عجب	هین مباش ای خواجه یکدم بی طلب
چونک در خدمت شتابنده بود	عاقبت جوینده یابنده شود
می طلب و الله اعلم بالصواب	در طلب چالاک شو وین فتح

مولوی - مثنوی - دفتر سوم - ص ۴۵۰ - سطر ۱۳ به بعد

بنابراین «طلب» در دیسکورس «انسان معنوی» نقشی محوری و تعیین کننده دارد؛ و همین «طلب» در وجود انسان معنوی است که او را «دردمند» می کند؛ بنابراین اگر پیامبر اسلام در دوران ۱۵ ساله فاز حرائی خودش هر سال در ماه رمضان به حرا می رفت و در ليله القدر دهه سوم رمضان پانزدهمین سال فاز حرائی اش (طبق آیه ۱۸۵ سوره بقره قرآن) او توانست به شکوفایی وجودی دست پیدا کند، به خاطر همین نیاز وجودی او به تجربه اگزیستانسی بوده است که او توانست پراکسیس وجودی ۱۵ ساله خودش را در ماه رمضان به سنتز جدید ليله القدر وجود خود استحاله نماید؛ و به همین دلیل بود که پیامبر اسلام برای مسلمانان ماه رمضان را انتخاب کرد تا مسلمانان توسط پراکسیس باطنی و وجودی و اگزیستانسی در این ماه (بسان رمضان ۱۵ سال فاز حرائی خودش) بتوانند به تحول وجودی یا ليله القدر مشخص و خاص خود دست پیدا کنند.

پر پیدا است که هرگونه روزه داری و عبادت و نیایش اگر به صورت تطبیقی و اگزیستانسی صورت نگیرد (و در شکل روزه داری انطباقی انسان فقهاتی باشد) امکان تحول وجودی برای انسان معنوی حاصل نمی شود.

این دهان بستنی دهانی باز شد	تا خوردند لقمه های راز شد
لب فرو بند از طعام و از شراب	سوی خوان آسمانی کن شتاب
گر تو این انبان زنان خالی کنی	پر زگوهرهای اجلالی کنی
طفل جان از شیر شیطان پاک کن	بعد از آتش با ملک انباز کن
چند خوردی چرب و شیرین از طعام	امتحان کن چند روزی با صیام
چند شبها خواب را گشتی اسیر	یک شبی بیدار نشو دولت بگیر

حال سؤالی که در این رابطه در اینجا قابل طرح است اینکه چگونه «انسان معنوی» می‌تواند از عبادات و دعا و نیایش و روزه در ماه رمضان پراکسیس وجودی جهت تحول اگزیستانسی خود فراهم بکند؟

در پاسخ به این سؤال نخست باید به صورت کپسولی مطرح کنیم که «انسان معنوی» باید در چارچوب نوع تجربه خدانشناسی و نوع نیاز وجودی که به خداوند دارد، رویکردش به این بسترهای اگزیستانسی اعم از دعا و عبادات و مناسک و غیره تعریف بشود، به عبارت دیگر خود این بسترهای عبادی و مناسکی اعم از روزه و نماز و حج و غیره، «فی‌نفسه» نمی‌توانند به صورت علی‌السویه فونکسیون تحول‌آفرین انفسی در انسان معنوی داشته باشند. شاید بهتر باشد که این مطلب را این‌چنین مطرح کنیم که خود ماه رمضان و خود عبادات اعم از نماز و روزه و غیره فی‌نفسه و به صورت مجرد نمی‌توانند برای «انسان معنوی» تحول‌آفرین باشند بلکه برعکس در چارچوب نوع رویکرد و نوع نگاه انسان معنوی به این بسترها است که این عبادات و مناسک می‌توانند از فونکسیون «انسان فقاهتی» با رویکرد تقلیدی و تعبدی و تکلیفی تا فونکسیون اگزیستانسی «انسان معنوی» تغییر کند.

کاملی گر خاک گیرد زر کند

ناقص آر زر برد خاکستر کند

مولوی

آنچه می‌توان در این رابطه داوری کرد، اینکه نوع تجربه انفسی خدانشناسی یا به عبارت دیگر نوع انفسی تجلی خداوند در انسان‌های معنوی نقش تعیین‌کننده در برخورد آن‌ها با این بسترها عبادتی و مناسکی اعم از روزه و نماز و حج و غیره دارد و بدین ترتیب است که می‌توانیم داوری کنیم که آنچنانکه «انسان فقاهتی» به

وارپته‌ها و انواع گوناگونی تقسیم می‌شوند، «انسان معنوی» هم به انواع مختلفی تقسیم می‌گردند با این تفاوت که انواع انسان فقاهتی مربوط به تنوع اسلام فقاهتی و اسلام روایتی و اسلام شفاعتی و اسلام ولایتی و اسلام مداحی‌گری و غیره هست، در صورتی که انواع انسان معنوی بستگی به نوع تجربه اگزیزستانسی انفسی خدانشناسی و یا شکل تجلی خداوند بر او دارد. یادمان باشد که در عرصه تجلی خداوند بر انسان‌های معنوی، اصل «لا تکرار فی التجلی» استوار هست که معنای این اصل آن است که هرگز خداوند به یک‌شکل بر دو انسان معنوی تجلی نمی‌کند و به تعداد انسان‌های معنوی، تجلی‌های گوناگون خداوند وجود دارد.

بیزارم از این کهنه خدائی که تو داری      هر لحظه مرا تازه خدای دگر استی

مولوی

و اصلاً انسان معنوی با تجربه اگزیزستانسی و انفسی منحصر به فرد خدانشناسی خودش تعریف می‌گردد یعنی باید عنایت داشته باشیم که برای تعریف انسان معنوی، آن تعریف باید حتماً و حتماً در چارچوب نوع منحصر به فرد تجربه اگزیزستانسی و انفسی خدانشناسی او تعریف گردد.

دfter صوفی سواد و حرف نیست	جز دل اسپید همچون 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
چونک شکر گام کرد و ره برید	لاجرم زان گام در کامی رسید
آن دلی کو مطلع مهتاب‌هاست	بهر عارف فتحت ابواب‌هاست

با تو دیوار است با ایشان در است

با تو سنگ و با عزیزان گوهر است

مولوی - مثنوی - دفتر دوم - ص ۲۱۰ - سطر ۴ به بعد

پرواضح است که اگر در چارچوب تجربه خدانشناسی بودائی بخواهیم انسان معنوی را تعریف نماییم، تعریف ما با انسان معنوی مولوی که خدا را چون «عشق» تعریف می‌کند و انسان معنوی محمد اقبال لاهوری که خدا را چون «حیات و زمان» تعریف می‌نماید و خدانشناسی پیامبر اسلام که در قرآن خدا را چون «نور» تعریف می‌نماید و غیره متفاوت هست؛ بنابراین برای ارائه تعریف کنکریته و مشخص از انسان معنوی، اول باید مشخص کنیم که با کدامین تجربه انفسی خدانشناسی می‌خواهیم انسان معنوی را تعریف نماییم.

البته با این رویکرد به انسان معنوی، این حقیقت را برای ما آفتابی می‌سازد که عبادات و مناسک در اسلام تنها در چارچوب تجربه خدانشناسی پیامبر اسلام، این بسترها می‌توانند جهت انجام پراکسیس باطنی و پراکسیس اگزیستانسی و تحول باطنی انسان معنوی دارای فونکسیون مثبت و تعالی بخش باشند.

پر پیداست که برای انسان فقاهتی، تجربه خدانشناسی پیامبر اسلام یک امر وجودی و اگزیستانسی و انفسی نیست، بلکه برعکس یک امر تقلیدی و تکلیفی و تعبدی هست. لذا در این رابطه است که برای انسان فقاهتی برعکس انسان معنوی، عبادات در ماه رمضان نمی‌توانند بسترهای اگزیستانسی جهت تحول وجودی باشند. بر این مطلب بیافزائیم که انسان معنوی در تحلیل نهائی، «به دنبال خدائی کردن وجود خود است». لذا طبیعی است که خدانشناسی برای انسان معنوی اگر «صورت درسی» نداشته باشد و دارای «جوهر دردی» باشد، بدون تردید انسان معنوی برای دستیابی به

«خداشناسی دردی» نه «خداشناسی درسی»، نیازمند به تجربه باطنی و تجربه دینی به صورت وجودی و اگزیستانسی هست؛ و هرگز و هرگز چنین انسان معنوی نمی تواند به صورت ذهنی در عرصه علوم اسلام تاریخی مثل اسلام فلسفی یونانی زده و یا اسلام کلامی اشعری گری جبرگرا و یا عرفان تصوف گرای اختیارستیز و دنیاگریز که معتقد به بی اختیاری انسان و بی مقداری دنیا است و یا اسلام فقهاتی تبعدگرا و تکلیف مدار و تقلیدگرا و غیره، به «خداشناسی دردی» دست پیدا کنند. هرچند که انسان فقهاتی توسط این مؤلفه ها می تواند به «خداشناسی درسی» دست پیدا کند؛ اما آنچنانکه قبلاً هم به اشاره مطرح کردیم «خداشناسی درسی» تنها می تواند سنتز رویکرد انسان انطباقی فقهاتی در شاخه های مختلف آن باشد در صورتی که «خداشناسی دردی» تنها سنتز و دستاورد «انسان تطبیقی معنوی» هست.

به هر حال در همین رابطه است که محمد اقبال لاهوری در کتاب «بازسازی فکر دینی» خود - که مانیفست اندیشه های او هست - جهت تربیت و پرورش انسان معنوی تطبیقی مورد ادعای خود در چهار فصل آغازین این کتاب تلاش می نماید تا: اولاً تبیین نماید که خداشناسی در رویکرد قرآن و اسلام تطبیقی یک امر تجربی هست نه ذهنی و درسی و مکتبی.

ثانیاً خداشناسی تجربی در رویکرد محمد اقبال تنها در عرصه پراکسیس دومؤلفه ای تجربه دینی و تجربه باطنی امکان پذیر است.

ثالثاً در رویکرد محمد اقبال لاهوری بین خداشناسی حاصل تجربه باطنی صوفیانه با خداشناسی حاصل تجربه دینی پیامبرانه تفاوت ماهوی وجود دارد.

لذا به همین دلیل است که محمد اقبال بین «انسان معنوی صوفیانه» و «انسان معنوی پیامبرانه» در سرآغاز فصل پنجم کتاب «بازسازی فکر دینی» با ذکر کلامی از عبدالقدوس گنگهی (که گفته بود: «پیامبر اسلام به معراج رفت و برگشت والله اگر من جای او بودم هرگز بر نمی‌گشتم») تفاوت و تمایز ماهوی قائل می‌شود. به این ترتیب که محمد اقبال معتقد است که تفاوت «انسان معنوی صوفیانه» که سنتز مکانیکی پراکسیس باطنی صرف می‌باشند، با «انسان معنوی پیامبرانه» که در عرصه «تجربه دینی پیامبرانه» شکل می‌گیرند، معلول تفاوت دو نوع تجربه باطنی و تجربه دینی هست؛ زیرا در انسان معنوی صوفیانه، «تکامل وجودی خود هدف می‌شود» که البته به صورت فردی حاصل می‌گردد؛ و به همین دلیل انسان معنوی صوفیانه دیگر به جامعه بر نمی‌گردد و رسالتی اجتماعی برای خود در این رابطه قائل نیست؛ اما «انسان معنوی پیامبرانه» برعکس «انسان معنوی صوفیانه» - آنچنانکه محمد اقبال می‌گوید - پس از معراج وجودی، بازگشت به جامعه جهت بسترسازی فرایند تکامل آفاقی خود (در ادامه تکامل انفسی گذشته خود) جزء وظایف خود تعریف می‌کند.

بنابراین به همین دلیل است که محمد اقبال در چهار فصل آغازین کتاب «بازسازی فکر دینی» تلاش می‌کند تا در ادامه فصل اول این کتاب پس از تبیین دو تجربه باطنی صوفیانه و تجربه دینی پیامبرانه، «خداشناسی دردی و نیازی» را از «خداشناسی درسی و ذهنی و اسکولاستیکی» جدا کند و برای تبیین «خداشناسی دردی و نیازی» از فصل دوم کتاب «بازسازی فکر دینی» به تبیین خدای خالق و فاعل و در حال خلق جدید که پیوسته در حال مدیریت کردن هستی هست، به صورت «خدای واقعی» و در پیوند با همین وجود تبیین و تعریف نماید؛ و در عرصه همین تبیین و کشف «خدای



واقعی» در پیوند وجود است که اقبال به دو تجلی خداوند در وجود یعنی «حیات» به صورت عام و بی صورت و «زمان» به صورت حقیقت آن دست پیدا می کند.

محمد اقبال در این رابطه است که برای پرورش انسان معنوی در چارچوب رویکرد قرآن تنها توسط «خداشناسی تطبیقی خودش» (که همان خداشناسی قرآن و پیامبر اسلام هست) خداشناسی تجربی می داند و معتقد است که پراتیک کردن با چنین خداشناسی در عرصه عبادات و مناسک اسلامی، می تواند سنتزی جدید تحت عنوان انسان معنوی حاصل نماید؛ و لذا به همین دلیل است که در پایان فصل دوم کتاب «بازسازی فکر دینی» او با ذکر روایتی از پیامبر اسلام (که در پایان عمر خود بر ارزش نماز تکیه داشته است) بر نیایش و عبادات و مناسک و دعاها به عنوان بستر تحول آفرین وجودی و اگزیستانسی تکیه می نماید.

۴ - از خودویژگی های انسان معنوی در رویکرد قرآن و محمد اقبال لاهوری «دو مؤلفه ای دیدن جهان و هستی هست»، چراکه در رویکرد محمد اقبال «بنمایه همه وجود حیات است و ماده قشری و کفی روی اقیانوس حیات هست» و خود «ماده» از نظر اقبال «حیات مادون» هست و «حیات به صورت یک حقیقت مشککه و ذومراتب هست» و برعکس رویکرد داروینیسیم که «حیات را سنتز تکامل ماده در طول زمان تبیین می کنند» و «حرکت ماده را بی شعور و تصادفی تعریف می نمایند» محمد اقبال برعکس داروینیسیم، علاوه بر اینکه معتقد است که «هستی دارای شعور هست و حرکت وجود هدف دار و دارای غایت است، ماده را سنتز حیات می داند نه حیات را سنتز تصادفی حرکت ماده».

لذا به همین دلیل از نظر اقبال «پیوند حیات و زمان به عنوان دو امر واقعی بستر ساز

تکامل در وجود هست». البته نگاه اقبال به زمان به عنوان یک امر واقعی در پیوند با حیات، یک نگاه دیالکتیکی بین این دو مؤلفه هست؛ بنابراین از آنجائی که در دستگاه متافیزیک محمد اقبال هم حیات و هم زمان مشمول تمامی وجود می شود و خود خداوند هم در این دستگاه مشمول حیات و زمان هست، می توان نتیجه گیری کرد که «تجلی خداوند بر محمد اقبال به صورت حیات و زمان هست» و لذا تا زمانی که ما به فهم «زمان و حیات» در دستگاه متافیزیک محمد اقبال دست پیدا نکنیم، هرگز و هرگز نخواهیم توانست به خداشناسی اگزیستانسی اقبال دست پیدا کنیم چراکه:

الف - در دستگاه متافیزیک اقبال «زمان» که می گذرد، یک امر کاملاً واقعی است و بدون «زمان» ما نه شب و نه روز و نه عمر و نه گذشت حیات و نه می توانیم سیر حرکت در دینامیزم وجود را فهم کنیم.

ب - آنچنانکه «زمان» به عنوان یک امر واقعی در دستگاه متافیزیک محمد اقبال بر کل وجود و بر کل حیات احاطه دارد، قابل اشاره نیست و هیچ مشخصه مادی، اعم از رنگ و بو و غیره ندارد.

ج - در دستگاه متافیزیک محمد اقبال برای هیچ وجودی در هستی امکان فرار از حکومت «زمان» وجود ندارد؛ و زمان نه به عنوان یک «ظرف»، بلکه به عنوان «توصیف حرکت دیالکتیکی وجود» مادیت پیدا می کند؛ بنابراین همه وجود در احاطه حکومت زمان هست و هیچ موجودی در هستی هرگز و هرگز نمی تواند از حیطة حکومت زمان خارج بشود.

د - در دستگاه متافیزیک محمد اقبال «زمان ازلی و ابدی است» یعنی نه آغاز دارد و نه پایان؛ و آثار وجود زمان که گذران حرکت و عمر و نو شدن و رفتن کهنه ها هست،

در همه جا هویداست، بنابراین بدون «زمان» نه «نو» معنی پیدا می‌کند و نه «کهنه» قابل شناخت است. نه «دیروز» را می‌توان فهم کرد نه «امروز و فردا» را می‌توان از هم تمیز داد. نه «زمستان» را می‌توان از «بهار» متمایز کرد و نه «پیری» را با «جوانی» می‌توان از هم تشخیص داد.

ه - در دستگاه متافیزیک اقبال «زمان» در عرصه «حیات» معنی پیدا می‌کند؛ بنابراین «بدون زمان حیات حرکت ندارد» و «بدون حیات، زمان موضوع کنش‌گری ندارد.»

باری، بدین ترتیب است که در دستگاه متافیزیک محمد اقبال «جهان بزرگ همان جهان حیات و زمان است که بر کل وجود و دستگاه هستی سوار هست» و «جهان کوچک، همین جهان ماده هست» که مانند قایقی بر سطح اقیانوس حیات در حال حرکت است؛ بنابراین در دستگاه متافیزیک اقبال «نه حیات و نه زمان به صورت جدای از هم و فردی معنی ندارد.»

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو می‌رسد	مستمری می‌نماید در جسد
آن زتیزی مستمر شکل آمدست	چون شرر کش تیز جنبانی به دست
شاخ آتش را بجنبانی به ساز	در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع	می‌نماید سرعت انگیزی صنع

مثنوی - دفتر اول - ص ۲۵ - سطر ۲۹ به بعد

گر در آید در عدم یا صد عدم	چون بخوانیش او کند از سر قدم
صد هزاران ضد ضد را می‌کشد	بازشان حکم تو بیرون می‌کشد

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان  
 هست یا رب کاروان در کاروان  
 باز از هستی روان سوی عدم  
 می‌روند این کاروان‌ها دم به دم  
 دفتر اول - ص ۳۹ - سطر ۱۳ به بعد

چپیست نشانی آنک هست جهانی دگر  
 نو شدن حال‌ها رفتن این کهنه‌هاست  
 روز نو و شام نو باغ نو و دام نو  
 هر نفس اندیشه نو نو خوشی و نو عناست  
 عالم چون آب جوست بسته نماید و لیک  
 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 - غزل ۳۶۲ - سطر ۷ به بعد

جهان کل است و در هر طرفه العین  
 عدم گردد ولایقی زمانین  
 دگر باره شود پیدا جهانی  
 به هر لحظه زمین و آسمانی  
 به هر جزئی زکل کان نیست گردد  
 کل اندر دم زامکان نیست گردد  
 دیوان گلشن راز - شیخ محمود شبستری

و - بدون پیوند «حیات و زمان»، نو و کهنه معنی پیدا نمی‌کند. آمدن نو و رفتن کهنه در دستگاه متافیزیک محمد اقبال مولود و سنتز پیوند دیالکتیکی حیات و زمان است؛ بنابراین در دستگاه متافیزیک محمد اقبال پیوند دیالکتیکی بین حیات و زمان بسترساز حرکت وجود به سوی «آینده باز از قبل طراحی نشده هست». همچنین در دستگاه متافیزیک محمد اقبال پیوند حیات و زمان بسترساز حرکت حیات به سوی «تکامل» هست؛ و به همین دلیل است که در رویکرد اقبال، «تکامل ماده، مولود و سنتز تکامل حیات هست نه برعکس»، بدین خاطر اقبال «نو را، در جهان را کشف می‌کند، نه اینکه اختراع می‌کند». نو در رویکرد محمد اقبال یک موضوع انتزاعی مثل مفاهیم ذهنی کانتی نیست بلکه برعکس یک «واقعیت است» که باید در بیرون آن

را کشف کرد.

ز - در دستگاه متافیزیک محمد اقبال، «قیامت» سنتز جدید همین پیوند حیات و زمان در بستر دیالکتیک هست.

این بهار نو زبعد برگریز	هست برهان بر دلیل رستخیز
در بهاران این زمین رسوا نشود	هر چه خورده است این زمین پیدا شود

مولوی

باری، در دستگاه اقبال «زمان نماد حرکت نیست، زمان فرزند حرکت است و زمان نشانه حرکت است»، در این دستگاه آنچنانکه کانت می گوید «زمان یک مفهوم مجرد ذهنی نیست، بلکه برعکس آنچنانکه حرکت در عرصه وجود واقعیت دارد حیات و زمان نیز واقعیت دارد». در این دستگاه «زمان بر وجود نمی گذرد، بلکه برعکس چون وجود در حال حرکت همه جانبه هست، وجود همراه زمان در حرکت هست»؛ بنابراین در این رابطه است که در دستگاه متافیزیک محمد اقبال «ما یک زمان نداریم، بلکه به عدد موجودات هستی از ریز و درشت از میکرو تا ماکرو، ما زمان های مختلف داریم» و لذا به همین دلیل است که می توان داوری کرد که «زمانی که بر هر موجود هستی می گذرد، با زمان موجود دیگر متفاوت هست»، پس «هر موجودی زمان ویژه خود دارد که این موضوع با زمان ریاضی که صورت ثابت دارد متفاوت هست.»

باری پیامبر اسلام در یکی از شب های ماه رمضان پانزدهمین سال فاز حرائی خود توانست توسط پراکسیس اگزیستانسی و وجودی خودش، به صورت انفسی نه آفاقی، جهان ماده را بشکافد و به اقیانوس بزرگ حیات و زمان که بر کل وجود احاطه داشت دست پیدا کند و به تماشای هستی در جایگاه کلان خود بنشیند؛ و خداوند

را به صورت «نور» تمامی این وجود ببیند و البته وحی نبوی پیامبر اسلام و یا قرآن محصول همان پیوند پیامبر اسلام با اقیانوس حیات و زمان بود.

«إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ - وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ - لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ - تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا يَأْتُنِ رَبَّهُمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ - سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ» - به تحقیق ما قرآن را در شب قدر بر تو نازل کردیم - چه دانی که چیست شب قدر - شب قدر از هزار ماه برتر است - ملائکه و روح در آن شب به دستور پروردگارت بر تو فرود می‌آیند - و تا صبح بر تو سلام می‌کنند» (سوره قدر - آیات ۱ الی ۶).

بنابراین انسان معنوی برای اینکه بتواند به معراج وجودی خود در هستی به صورت انفسی نه آفاقی دست پیدا کند، باید «منهای ایمان به اقیانوس حیات و زمان باطن این جهان تلاش نماید تا توسط تجربه باطنی و تجربه دینی به باطن این وجود دست پیدا کند.»

«إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ هُمُ الَّذِينَ نَظَرُوا إِلَىٰ بَاطِنِ الدُّنْيَا إِذَا نَظَرَ النَّاسُ إِلَىٰ ظَاهِرِهَا وَاسْتَعَلُّوا بِأَجْلِهَا إِذَا اسْتَعَلَّ النَّاسُ بِعَاجِلِهَا» - اولیاء الله یا همان انسان‌های معنوی کسانی هستند که به باطن هستی عنایت دارند زمانی که مردم به ظاهر مادی این جهان توجه دارند همچنین کسانی هستند که آینده‌ها را رصد می‌کنند در صورتی که مردم تنها به حال می‌نگرند» (نهج البلاغه صبحی الصالح کلمات قصار - شماره ۴۳۲ - ص ۵۵۲ - سطر ۱۰ به بعد).

پای خود بر فرق علت‌ها نهاد

چون دوم بار آدمی زاده بزاد

علت جزوی ندارد کین او

علت اولی نباشد دین او

با عروس صدق و صفوت بر تتق

می‌پرد چون آفتاب اندر افق

بی‌مکان باشد چو ارواح و نهی

بلک بیرون از افق و زچرخ‌ها

مولوی - مثنوی - دفتر سوم - ص ۵۵۸ - ابیات ۳۶۲۰ به بعد

باری، بدین ترتیب است که رمضان می‌تواند برای انسان معنوی «سکوی معراج» بشود تا توسط آن بتواند از جهان صغرای مادی با جهان کبیر یا جهان حیات و زمان پیوند پیدا کند، چراکه در چارچوب جایگاه زمان در دستگاه متافیزیک اقبال، زمان به دو نوع تقسیم می‌گردد: زمان انفسی زمان آفاقی. یادمان باشد که هرچند زمان در جهان برونی به‌عنوان یک واقعیت می‌توان توسط «زمان آفاقی» رصد کرد اما بدون تکیه بر «زمان انفسی» انسان معنوی هرگز نمی‌تواند به فهم حیات و زمان در کلیت خود در دستگاه بزرگ وجود دست پیدا کند. لذا به علت همین تقدم فهم زمان انفسی جهت پیوند با حیات و زمان و وجود آفاقی است که «انسان معنوی باید از کانال زمان انفسی شروع بکند» و در این رابطه است که تنها توسط پراکسیس باطنی و یا پراکسیس اگزیستانسی است که او می‌تواند به زمان انفسی برای دستیابی به زمان آفاقی تکیه نماید.

۵ - رابطه انسان معنوی با ماه رمضان بازگشت پیدا می‌کند به رابطه ماه رمضان و شب قدر که طبق آیه ۱۸۵ سوره بقره («شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ...») که در این آیه نزول قرآن را بر پیامبر اسلام مختص به ماه رمضان می‌کند و خود این امر دلالت بر آن دارد که) شب قدر پیامبر اسلام که باعث گردید تا پیامبر اسلام در آن ماه رمضان پانزدهمین سال فاز حرائی خود با «باطن هستی» و «جهان حیات و زمان» پیوند حاصل نماید و توسط «قدر انفسی» خود در عرصه پراکسیس وجودی و نبوی و اگزیستانسی به «قدر آفاقی» که همان «پیوند با جهان حیات و زمان و تجلی خداوند بر او بود» صاحب تجربه نبوی (که محصول آن همین قرآن هست) بشود.

البته همین امر تبیین‌کننده این حقیقت هم هست که محصول نهائی پراکسیس باطنی یا پراکسیس وجودی و اگزیزتانسی در ماه رمضان همان «شب قدر» هست به عبارت دیگر اگر پراکسیس باطنی و اگزیزتانسی در ماه رمضان به شب قدر نینجامد، این امر نشان‌دهنده آن هست که پراکسیس باطنی و اگزیزتانسی روزه‌دار در آن ماه رمضان حاصلی نداشته است و از اینجا است که می‌توان نتیجه گرفت که شب قدر هر کس در ماه رمضان اگر حاصل بشود، جنبه منحصربه‌فرد و خاص همان فرد هست و هرگز شب قدر حتی دو نفر هم به لحاظ تجربه اگزیزتانسی و پراکسیس باطنی مشابه هم نیستند، چراکه نردبان هر فردی برای نیل به شب قدر خاص خود همان فرد و شکل خاص پراکسیس مشخص باطنی و اگزیزتانسی که خود آن فرد در عرصه عبادات توسط روزه و نماز و دعا و خیره انتخاب کرده است، هست.

بنابراین خود روزه و خود نماز و خود دعا و غیره فی‌نفسه و به‌خودی‌خود به‌صورت خودکار باعث رشد اگزیزتانسی فرد عابد و روزه‌دار و نمازگزار نمی‌شود تنها شکل پیوند وجودی خود روزه‌دار با این عبادات و ادعیه و غیره است که می‌تواند سنتزی جدید از وجود او در شب قدر خاص خود آن فرد ایجاد نماید. پرواضح است که خود این مطلب مشخص‌کننده این امر هست که خود موضوع شب قدر به‌عنوان عامل ایجادکننده سنتز جدید وجودی در فرد عابد روزه‌دار و غیره به دو مؤلفه تقسیم می‌شود: مؤلفه اول «قدر انفسی» است که مطابق این قدر انسان معنوی و انسان عابد توسط پراکسیس باطنی و وجودی در ماه رمضان از درون و به‌صورت وجودی و انفسی به سنتز جدید وجودی از خودش دست پیدا می‌کند؛ و البته از بعد دستیابی به «قدر انفسی» است که انسان معنوی می‌تواند به «قدر آفاقی» در عرصه فردی و اجتماعی



دست پیدا کند.

بدین خاطر در این رابطه است که پیوند انسان معنوی با پراکسیس باطنی و وجودی در ماه رمضان، «در گرو حصول به شب قدر در ماه رمضان هست» یعنی اگر انسان معنوی نتواند توسط پراکسیس باطنی و وجودی خود در ماه رمضان در عرصه روزه‌داری و نماز و دعا و غیره به «قدر انفسی» خود دست پیدا کند، قطعاً و جزماً او نه‌تنها حاصلی از روزه و دعا و نماز و غیره خود نبرده است، بدون تردید او نمی‌تواند به «قدر آفاقی» در عرصه اجتماعی، در چارچوب آیه ۱۱ سوره رعد، («...إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...») که در این آیه قرآن تغییر آفاقی اجتماعی در گرو تغییر انفسی فردی تبیین می‌نماید) دست پیدا کند. حاصل آنکه:

اولاً میوه اگزیستانسی ماه رمضان «شب قدر» است. لذا اگر پراکسیس ماه رمضان برای روزه‌دار و عابد به شب قدر او نینجامد آن پراکسیس باطنی ماه رمضان برای آن فرد بی‌حاصل بوده است. فراموش نکنیم که پیامبر اسلام پس از ۱۵ سال پراکسیس باطنی در ماه رمضان سال پانزدهم فاز حرائی خود، بالاخره توانست به شب قدر خود در دهه سوم ماه رمضان (پانزدهمین سال فاز حرائی خود) دست پیدا کند؛ و از بعد از آن موفقیت بود که پیامبر اسلام ماه رمضان و پراکسیس عبادی و باطنی و اگزیستانسی در این ماه را بر مسلمانان واجب کرد.

ثانیاً از آنجائی که شب قدر محصول پراکسیس فردی انسان معنوی قرآن در ماه رمضان توسط روزه و دعا و نماز و غیره هست، بنابراین شب قدر هر انسان معنوی با شب قدر دیگر انسان‌های معنوی متفاوت هست. آنچنانکه نمی‌توان تشابهی همه‌جانبه بین دو پراکسیس باطنی و وجودی دو انسان معنوی پیدا کرد، قطعاً و جزماً نمی‌توان

تشابهی بین دو شب قدر انسان‌های معنوی هم پیدا کرد.

ثالثاً لیل القدر هر انسان معنوی به دو مؤلفه «قدر انفسی» و «قدر آفاقی» در عرصه اجتماعی و غیر اجتماعی تقسیم می‌گردد. قابل ذکر است که قدر آفاقی در گرو قدر انفسی است؛ یعنی تا زمانی که فرد نتواند در عرصه پراکسیس باطنی و اگزیزستانسی به قدر انفسی از درون دست پیدا کند، قطعاً و جزماً او نخواهد توانست به قدر آفاقی در عرصه اجتماعی و غیره دست پیدا کند.

رابعاً اگر پراکسیس باطنی و اگزیزستانسی انسان معنوی نتوانست در ماه رمضان به شب قدر او بیانجامد معنی این ناتوانی به معنای آن نیست که انسان معنوی قرآن باید در انتظار ماه رمضان دیگر برای استمرار پراکسیس باطنی و اگزیزستانسی خود بماند او باید توسط استمرار پراکسیس پیوسته در این رابطه تلاش بی‌وقفه بکند، شاید شب قدر انفسی او در زمان دیگری از سال حاصل بشود.

دوش وقت سحر از غصه بجاتم دادند	و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
بی‌خود از شعثشعه پرتو ذاتم کردند	باده از جام جلی صفاتم دادند
چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی	آن شب قدر که این تازه براتم دادند
من اگر کام روا گشتم و خوشدل چه عجب	مستحق بودم و اینها بزکاتم دادند
بعد از این روی من و آینه حسن و جمال	که در آنجا خبر از جلوه ذاتم دادند
هاتف آن روز بمن مژده این دولت داد	که بر آن جور و جفا صبر و ثباتم دادند
این همه شهد و شکر کز سخنم مریزد	اجر صبربست کز آن شاخ نباتم دادند
همت حافظ و انفاس سحر خیزان بود	که زبند غم ایام بجاتم دادند

دیوان حافظ - دکتر یحیی قریب - ص ۹۱ - سطر ۴ به بعد

۶ - به لحاظ رویکرد و جهان‌بینی، «انسان معنوی» نمی‌تواند تابع رویکرد داروینیسیم

به جهان و انسان باشد. چراکه:

اولاً در رویکرد داروین جهان هدف و غایت ندارد و هستی و جهان را محصول تصادف می‌داند.

ثانیاً در رویکرد داروینیسم تکامل آدمی هم از آغاز هدف و غایت نداشته است.

ثالثاً در رویکرد داروینیسم چرخه تکامل که به آدمی رسیده است، در آدمی متوقف شده است، به عبارت دیگر در رویکرد داروینیسم انسان نه تنها تکامل جو نیست بلکه مهم‌تر از آن اینکه انسان باعث توقف تکامل شده است و این همه مغایر با رویکرد انسان معنوی قرآن هست، چراکه برعکس رویکرد داروینیسم، «انسان معنوی انسانی است که در راستای تکامل وجودی و اگزیزتاسی خودش تلاش می‌نماید». پر پیداست که در چارچوب رویکرد داروینیستی نه تنها تکامل وجودی برای انسان نفی می‌گردد، حتی «انسان را عامل توقف تکامل در هستی تعریف می‌شود».

همچنین مهم‌ترین مشخصه جهان‌بینی «انسان معنوی» مورد اعتقاد قرآن این است که برای جهان و هستی هدف و غایت قائل است و هرگز هستی را به صورت بی‌هدف و غایت و استوار بر تصادف تبیین نمی‌کند، چراکه در جهان بی‌هدف و بی‌غایت و مبتنی بر تصادف هرگز امکان تعالی برای انسان معنوی وجود ندارد.



# «فلسفه دعا و عبادت»

(روزه، نماز و حج)

در دیسکوریس قرآن و

پیامبر اسلام

**استحاله «انسان در خود» به «انسان برای خود» می‌باشد**



«عبادت از ریشه «عبد» است و به معنای «کوفتن و هموار کردن جاده می‌باشد» و «عبد الطريق» یعنی «جاده هموار شد» بنابراین «عبادت» به معنای «کوفتن و هموار کردن ناهنجاری‌ها و دست‌اندازی‌های خویشتن است» تا انسان «راهی» بشود «راسته و هموار در زیر پای اراده حاکم بر هستی» تا «حقیقت» همچون نه‌ری بر بستر رام خویش بر گذرگاه وجودی آدمی بگذرد. آدمی با ضربه‌های عبادت، خود را در برابر سلطنت «راستی» و «ایمان» و «حق» درهم کوبد و خرد کند. «راه» کند!» (معلم کبیرمان شریعتی - م.آ - ج ۷ - ص ۹۰).

حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در باب عبادت می‌گوید:

«عمل عبادت به قصد دست یافتن به معرفت، به «تفکر» شباهت دارد. ولی عبادت در عالی‌ترین صورت خود «بیشتر و برتر از تفکر مجرد است» عبادت نیز مانند تفکر یک فرایند «مشاهده درونی یا مراقبه است» با این تفاوت که فرایندهای مراقبه‌ای

در عبادت 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» برعکس. در عبادت از وظیفه جستجوی کلیتی که تفکر گام آهسته کرده است، دست برمی‌دارد و از «اندیشه برتر و بالاتر می‌رود و خود حقیقت و واقعیت را تسخیر می‌کند تا آگاهانه در حیات و حرکت هستی شرکت جوید».

در این گفته هیچ رمز و معنائی وجود ندارد. چراکه عبادت به عنوان وسیله «اشراق نفسانی، عملی حیاتی و متعارفی است که به وسیله آن جزیره کوچک شخصیت ما، خودش را در کل بزرگتری از حیات (خداوند) کشف می‌کند». در اینجا فکر نکنید که من از وحدت وجود و فناء فی الله سخن می‌گویم. زیرا وحدت وجود و فناء فی الله «هیچ ارتباطی با گشوده شدن سرچشمه‌های حیات که در اعماق من بشری قرار گرفته است، ندارد» 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 من نیز در این رابطه از راه‌های مرموز و خاص معرفت سخن نمی‌گویم. همه هدف منان است که توجه شما را به آن تجربه واقعی بشری جلب نمایم که تاریخی در پی و آینده‌ای در پیش دارد. تصوف بدون شک در این تجربه افق‌های تازه‌ای با مطالعه خاص خود کشف کرده است. ادبیات تصوف اشراقی و نوریخس است. ولی «اصطلاحات تصوف و عرفان از افکار متافیزیک و مندرس شده‌ای شکل گرفته است که اثر کشنده‌ای در علم جدید دارد» چراکه «تصوف با تاسی از نوافلاطونی‌های مسیحی و مسلمان، در پی یافتن عدم بی‌نامی هستند که نمی‌توانند موضوع زمان را که عادت به تفکر عینی تجربه‌ای است در باره خداوند تبیین نمایند. اما برعکس. «عبادت» در اسلام و در تاریخ نشان داده است که «شرط لازمی است برای تجربه زمان و فهم



بنهایت حقیقت». این است که به عبادت باید همچون عاملی نظر شود که «مکمل ضروری برای فعالیت عقل شخصی انسانی است که طبیعت را مشاهده می‌کند». بی‌شک «مشاهده علمی طبیعت ما را در تماس نزدیک با رفتار حقیقت و واقعیت نگاه می‌دارد» و به این ترتیب است که «ادراک درونی ما را برای روئیت عمیق‌تری از آن تیز می‌کند». در اینجا است که نمی‌توانم از آوردن اشعاری از مولوی خودداری کنم؛ که در این اشعار مولوی «چگونگی جستجوی صوفیان برای رسیدن به خود حقیقت وصف می‌کند»:

دفر 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

حقیقت این است که هر جستجوی معرفتی اساساً نوعی از عبادت است یعنی آنکه «عالمانه به مشاهده طبیعت می‌پردازد. همچونان صوفی است که در عبادت خواستار دست یافتن به خود حقیقت مطلق می‌باشد». اگرچه صوفی تنها بر جای پای آهو و مشک ناف آهو می‌رود؛ و به این ترتیب است که برعکس «عالمان. برای صوفیان روش جستجوی حقیقت مطلق محدودتر می‌باشد» اما عطش معرفت برای صوفیان آنها را به نقطه‌ای خواهد رسانید که در آن نقطه بوی نافه آهو بهتر از جای پای آهو آنها را رهبری خواهد کرد؛ و در آنجا است که بر قدرت وی بر طبیعت می‌افزاید و آن روئیت کل بی‌پایان را بهره‌آنانی می‌سازد که فلسفه آن را می‌جوید ولی آن را نمی‌یابد. بنابراین برای «صوفیان بینش بدون قدرت. تعالی اخلاقی می‌آورد.

ولی نمی‌تواند یک فرهنگ پاینده بسازد». آنچه‌آنکه قدرت بدون بینش و بصیرت تمایل آن دارد که مخرب و غیر انسانی بشود. برای «گسترش و ترقی و تعالی انسانیت لازم است که هر دو مؤلفه فوق با یکدیگر ترکیب بشود». فلسفه و هدف «عبادت وقتی بهتر حاصل می‌شود که عبادت به صورت دسته جمعی انجام بگیرد. نه به صورت فردی» زیرا «روح عبادت در تمامی ادیان اجتماعی است»؛ یعنی حتی راهب مسیحی هم از اجتماعی آدمیان دست می‌کشد. به این امید که در صومعه دور افتاده خود با خدا همراه شود. اجتماع دینی عبارت است از مجموعه‌ای از افراد بشر که به انگیزش خواست واحدی، همه آنان در باره یک موضوع به خود تمرکز دهند و خودهای درونی خویش را آزاد می‌گذارند تا انگیزه واحدی در آن تأثیر کند. این خودهای آزاد شده یک حقیقت روان‌شناختی است که قدرت ادراک اجتماعی انسان‌ها را تعالی می‌بخشد؛ و عواطف انسانی را عمیق‌تر می‌کند و به اراده هر فرد آنچه‌آنچه نیروئی می‌بخشد که در انزوای فردیت این نیرو بر او ناشناخته می‌ماند. بنابراین اگر به عبادت همچون نمودی فردی و روان‌شناختی نظر بشود، باید گفت که «عبادت هنوز یکی از رموز و اسرار انسان است». چرا که علم روانشناسی تا کنون قوانین مربوط به افزایش و ترقی حساسیت بشری را در حالت جمع افراد در کنار یکدیگر کشف نکرده است. البته در اسلام این دسته جمعی بودن عبادت و اشراق نفس از طریق نماز جماعت، در این رابطه خود نکته جالب توجهی می‌باشد. علی‌هذا، چون از نمازهای جماعت روزانه مسلمانان بگذریم و به مناسکی که مسلمانان مثل حج سالانه بر گرد خانه کعبه انجام می‌دهند توجه کنیم، به آسانی آشکار می‌شود که چگونه عبادت اسلامی به تدریج دامنه اجتماع بشری را توسعه می‌دهد. بنابراین، عبادت خواه فردی باشد و خواه اجتماعی، «جلی اشتیاق درونی انسان است برای دریافت

جوابی در سکوت هراسناک جهان». عبادت فرایند منحصر به فرد اکتشافی است «که به وسیله آن من جوینده. در همان لحظه که نفی خودی خویشتن را می‌کند. به اثبات وجود خویش می‌رسد و به این ترتیب ارزش حقانیت وجود خویش را به عنوان عامل بالنده‌ای در حیات جهان کشف می‌کند». شکل عبادت در اسلام که با ذاکر و ذکر پیوند کامل دارد. نمایش نفی و اثبات هر دو می‌باشد. ولی داوری قرآن در باب انواع و اشکال عبادت در جوامع مختلف بشری. با توجه به این امر که عبادت را مشمول تجربه بشریت در تاریخ می‌داند. لذا «عبادت را تجربه درونی بشر می‌داند که در طول تاریخ به صورت‌های گوناگونی تجلی خارجی پیدا کرده‌اند» و همین امر باعث گردیده است که اشکال و انواع مختلف عبادات در بشر باعث اختلاف و نزاع بین آنها نشود. در قرآن اینکه روی خود را به کدام سو بگردانیم نسبت به محتوا و جوهر عبادات جنبه اساسی ندارد. قرآن با کمال وضوح در این باره چنین می‌گوید: «خاور و باختر از آن خداست. پس به هر جا که رو کنید وجه خداوند همانجاست» (سوره بقره - آیه ۱۱۵) و در جای دیگر قرآن می‌گوید: «نیکی آن نیست که صورت‌های خود را به خاور و باختر حرکت بدهید. بلکه برعکس نیکوکار کسی است که به خدا و آخرت و ملائکه و کتاب و پیامبران ایمان آورد و به خاطر دوستی با خداوند مال خویش را به خویشاوندان و یتیمان و درویشان و واماندگان در راه و خواهندگان و گرفتاران ببخشد و نماز را به پای دارد و زکات دهد و به پیمان خویش که با دیگران بسته‌اند وفا کنند و بر پریشانی و رنجوری و سختی‌ها بردبار باشند. به تحقیق اینان همان کسانی هستند که راست گفته‌اند و اینان پرهیزکارانند» (سوره بقره - آیه ۱۷۷). علی‌ایحال. نباید از این امر مهم غافل بمانیم که «انتخاب جهت واحدی برای نماز. در اسلام برای آن است که وحدت احساسی میان جماعت نمازگزاران حاصل

بشود» شکل واحد نماز در اسلام برای همه مسلمانان چنان است که «احساس مقام یا برتری نژادی را در میان عبادت‌کنندگان برمی‌اندازد؛ و روح تساوی اجتماعی را به جای آن می‌نشانند و تقویت می‌کنند». 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» بنابراین از یگانگی من جهان‌شمولی که همه من‌ها را آفریده و نگاهداری می‌کند، وحدت اساسی نوع بشر نتیجه می‌شود». تقسیم نوع بشر به نژادها و ملت‌ها و قبیله‌ها، بنابه 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 بناهایی 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 - ص ۱۰۵ تا ۱۰۹ - سطر ۱۵ به بعد).

باری، با مطابقت دو گفته فوق محمد اقبال و شریعتی در باب فلسفه عبادت در اسلام و قرآن می‌توان نتیجه‌گیری کرد که:

۱ - عبادت کوفتن و هموار کردن «دیالکتیک وجودی خویشتن است تا وجود انسان راهی بشود در پیوند با بی‌نهایت.»

۲ - عبادت از امور چند وجهی است که هر کس بر حسب ظرفیت وجودی و مطابق رویکرد معرفت‌شناسانه خود از آن برداشت می‌نماید؛ که بدون تردید در چارچوب «کسب معرفت، عبادت دارای جوهر تفکر و معرفت نیز می‌باشد.»

«قال رسول الله: يا علي اذا رايت الناس يتقربون الي خالقهم بانواع آبر تقربانت اليه بانواع

**العقل تسبهم** - ای علی زمانی که مردم تقرب به خداوند را توسط کثرت عبادات دنبال می‌کنند تو با تفکر و اندیشه خداوند را عبادت بکن» (معراجیه - ابن سینا - نقل از توفیق التطبيق - علی بن فضل الله الجیلانی - ص ۵۶).

۳ - البته عبادات در مرحله عالی تر برتر از تفکر مجرد می‌رود و در فرایند عالی تر انسان را وارد فرایند اگزیزستانی و وجودی می‌کند که مطابق آن از اندیشه برتر و بالاتر می‌رود و به جای «عمل تفکر، توسط مشاهده حقیقت و واقعیت، به وسیله ذهن به تسخیر خود حقیقت و واقعیت می‌پردازد» یعنی از «مشاهده حقیقت و واقعیت وارد تسخیر خود حقیقت و واقعیت توسط تعالی وجودی و اگزیزستانی و یا معراج و تکامل عمودی می‌شود.»

۴ - از آنجائیکه عبادت در فرایند عالی خود باعث می‌گردد تا انسان به وسیله اشراق نفسانی و تکامل عمودی وجود خودش به سوی بی‌نهایت، باعث آزادی جزیره کوچک «خودش» در کل بزرگی به وسعت بی‌نهایت بزرگ می‌گردد، در نتیجه همین امر باعث می‌گردد تا انسان عابد با عبادت از مرحله «تماشاگری مشاهده حقیقت و واقعیت توسط ذهن، وارد مرحله بازی‌گری (توسط تکامل اگزیزستانی و عمودی و وجودی که باعث تسخیر حقیقت و واقعیت می‌شود، به وسیله تکامل وجودی) بشود» بنابراین «عبادت در فرایند اگزیزستانی، بستر ساز استحاله انسان در خود، به انسان برای خود می‌شود» چراکه «انسان در خود، همان انسان تماشاگر است» که توسط ذهن تنها به تماشای حقیقت و واقعیت می‌پردازد؛ اما انسان بازی‌گر، انسانی است که در بستر عبادت با تجربه وجودی و معراجی و عمودی خود جهت تسخیر حقیقت و واقعیت تنها به مشاهده حقیقت و واقعیت قناعت نمی‌کند بلکه برای تکامل عمودی

خود به بازی‌گری در وجود هم می‌پردازد و با «جایگزینی تجربه وجودی به مشاهده واقعیت است که از انسان در خود، بدل به انسان برای خود می‌شود.»

۵ - از آنجائیکه عبادت برای عابد در چارچوب رویکرد او به دین و اسلام معنی پیدا می‌کند، با توجه به اینکه رویکرد به دین و اسلام برای همه عبادت‌کنندگان یکسان نمی‌باشد، علاوه بر اینکه این امر باعث می‌گردد تا «عبادت برای همگان یکسان نباشد» رویکرد عابد به اسلام و دین اولین عاملی می‌شود که مطابق آن نوع و شکل و صورت عبادت، برای عابد تعریف می‌کند. بدین ترتیب است که از آنجائیکه در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۳ سال گذشته حیات درونی و برونی خودش) رویکردهای به دین و اسلام در نگاهی کلی به سه دسته قابل تقسیم می‌باشند که عبارتند:

الف - دینداری و اسلام تطبیقی.

ب - دینداری و اسلام انطباقی.

ج - دینداری و اسلام دگماتیستی.

مطابق همین انواع سه گانه دینداری و اسلام است که ما در عرصه عبادت و یا رابطه عابد با عبادت با همین سه نوع عبادت یعنی:

اول - عبادت تطبیقی.

دوم - عبادت انطباقی.

سوم - عبادت دگماتیستی، روبرو هستیم.

قابل ذکر است که سه نوع عبادت فوق مولود «رابطه قالب عبادت و محتوای عبادت می‌باشد» بدون تردید قالب عبادت در اینجا همان شکل ذکر است که ذاکر برای ایجاد رابطه با بی‌نهایت بزرگ انتخاب می‌کند؛ و اما محتوی در اینجا «وجود و نفس ذاکر است» که در پیوند با ذکر (به شکل تماشاگر و یا به شکل بازی‌گر و یا به شکل تسلیم‌گرایانه و بی‌تفاوت) عمل و یا عکس‌العملی از خود نشان می‌دهد. در عبادت تطبیقی «رابطه بین نفس و وجود با قالب و ذکر رابطه دو طرفه و بازی‌گری می‌باشد» و یا به عبارت دیگر در عبادت تطبیقی «رابطه بین نفس و یا خود با قالب و یا با ذکر رابطه دیالکتیکی است» یعنی در عبادت آنچنانکه ذکر باعث تعالی ذاکر می‌گردد، به نوبه خود ذاکر باعث تقویت ذکر نیز می‌شود؛ و اما در عبادت انطباقی (برعکس عبادت تطبیقی) رابطه بین نفس و یا خود و یا ذاکر با قالب عبادت یا ذکر رابطه یکطرفه مشاهده‌گرایانه توسط ذهن انطباقی می‌باشد، به عبارت دیگر در عبادت انطباقی دیگر مانند عبادت تطبیقی، عبادت جنبه تجربی و پراکسیس باطنی و بازی‌گرانه دو طرفه ندارد بلکه برعکس «عبادت به صورت مشاهده یکطرفه شکل می‌گیرد» لذا محتوا که نفس و خود می‌باشد، دیگر نمی‌تواند بر قالب یا ذکر تأثیرگذار باشد و همیشه این قالب است که بر محتوا سوار می‌شود نه محتوا بر قالب به شکل دیالکتیکی (آنچنانکه در عبادت تطبیقی مطرح کردیم).

در نوع سوم عبادت که همان «عبادت دگماتیستی» یا عبادت فقیهانه استوار بر «تقلید و تکلیف و تعبد می‌باشد» رابطه بین ذاکر و ذکر (در عبادت دگماتیستی و یا عبادت فقیهانه استوار) بر «تقلید و تکلیف و تعبد می‌باشد، نه رابطه بازی‌گرانه» بنابراین در عبادت دگماتیستی، رابطه بین ذاکر و ذکر رابطه تسلیمی استوار بر تقلید

و تکلیف و تعبد فقهاتی می‌باشد.

پر واضح است که در عبادت تطبیقی به خاطر اینکه عبادت برای عابد به صورت تجربی و اگزیزستانی و معراجی همراه با تکامل عمودی به سوی کشف و تسخیر بی‌نهایت می‌باشد، همین امر باعث می‌گردد «تا عبادت برای عابد تطبیقی در نهایت باعث گشوده شدن سرچشمه‌های حیات در اعماق وجود تکامل‌پذیر انفسی و نفسانی و وجودی او بشود» و قطعاً تا زمانی که عبادت برای عابد تطبیقی باعث ظهور این سرچشمه حیات در اعماق وجودی او نشود، عبادت او یا گرفتار دایره عبادت انطباقی شده است و یا گرفتار عبادت تقلیدی و تکلیفی و تعبدی دگماتیستی فقیهانه گردیده است. مع الوصف در این رابطه است که نه عبادت انطباقی و نه عبادت دگماتیستی فقیهانه تقلیدی و تکلیفی و تعبدی هرگز برای عابد بستر ساز ظهور سرچشمه حیات در اعماق وجودی انسانی او نمی‌شود؛ و یا به عبارت دیگر عبادت برای عابد انطباقی و دگماتیستی فقیهانه تقلیدگرا و تکلیف‌محور و تعبدگرا هرگز باعث تکوین شخصیت و سنتز جدید و افزایش نیروهای تازه وجودی نمی‌گردد. تنها آنچنانکه امام علی می‌گوید عبادت انطباقی و دگماتیستی باعث یک معامله صوری و خودساخته عابد با خداوند برای کسب بهشت و دوری از جهنم می‌گردد.

«وَ قَالَ (علیه السلام): إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التَّجَارِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ

رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْزَارِ - عبادت‌کنندگان

به سه دسته تقسیم می‌شوند، دسته‌ای که خداوند را برای بهشت عبادت می‌کنند

پس این نوع عبادت، عبادت تاجران است، دسته دیگر خدا را از ترس جهنم عبادت

می‌کنند، این نوع عبادت، عبادت بردگان است، دسته سوم خدا را برای سپاس عبادت



می‌کنند و این عبادت، عبادت احرار و آزادگان و فرزندگان است» (نهج البلاغه صبحی الصالح - کلمات قصار - ص ۵۱۰ - شماره ۲۳۷).

باری، اگر بخواهیم در چارچوب دسته‌بندی فوق به دسته‌بندی امام نگاه کنیم، باید بگوئیم که بدون تردید عبادت تجاری که برای سود بهشت خداوند را عبادت می‌کنند، همان عبادت انطباقی است که در غیبت فاعل یعنی نفس عابد و ذاکر تنها به دنبال ذکر یکطرفه برای سود بیشتر هستند (نه ساختن ارزش‌ها در وجود خویش) و عبادت بردگانی که از ترس آتش جهنم خدا را عبادت می‌نمایند همان عبادت دگماتیستی مولود اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهی می‌باشند که در چارچوب تقلید و تعبد و تکلیف توده‌های اعماق جامعه ایران را برده‌وار به دنبال خود می‌کشند؛ و البته دسته سوم عبادت احرار و آزادگان و فرزندگان می‌باشد که همان عبادت تطبیقی است که عابد به علت نیاز اگزیستانسی و وجودی خودش، به عبادت برای پیوند با بی‌نهایت تکیه می‌کند، نه برای کسب سود و نه برای ترس از جهنم و اینجا است که آنچنانکه حافظ می‌گوید بر سر کوی بی‌نهایت برای عابد از کون و مکان بالاتر می‌باشد.

گل‌عذاری زگلستان جهان ما را بس	زین چمن سایه آن سرو روان ما را بس
من و هم صحبتی اهل ریا دورم باد	از گرانان جهان رطل گران ما را بس
قصر فردوس پیدایش عمل می‌بخشند	ما که رندیم و گدا دیر مغان ما را بس
بنشین بر لب جوی و گذر عمر ببین	کین اشارت زجهان گذران ما را بس
نقد بازار جهان بنگر و آزار جهان	گر شما را نه بس این سود و زیان ما را بس
یار با ماست چه حاجت که زیادت طلبیم	دولت صحبت این مونس جان ما را بس
از در خویش خدا با بهیشتم مفرست	که سرکروی تو از کون و مکان ما را بس
حافظ از مشرب قسمت گله بی‌انصافیست	طبع چون آب و غزل‌های روان ما را بس

دیوان حافظ - دکتر یحیی قریب - ص ۲۳۷ - سطر ۷ به بعد

۶ - لازمۀ عبادت چه در عرصه «عبادت تطبیقی» (و یا عبادت احرار و فرزندگان و یا عبادت بازی‌گرایانه) باشد و چه در عرصه «عبادت انطباقی» (عبادت تماشاگرایانه) باشد و چه در عرصه «عبادت دگماتیستی» (و یا عبادت فقیهانه) باشد، به هر حال «اعتقاد به دین و به صورت مشخص به اسلام یک امر ضروری می‌باشد، چراکه هر چند که عبادت از سه مسیر مختلف دین و عرفان و علم و یا عبادت دین‌داران و عبادت عارفان و عبادت عالمان می‌تواند انجام بگیرد»، بدین ترتیب در این نوشتار تکیه ما بر عبادت دین‌دارانه دین باوران است نه عبادت عارفانه صوفیان و یا عبادت عالمانه عالمان؛ و در چارچوب عبادت دین‌دارانه دین باوران است که ما عبادت آنها را به سه دسته تطبیقی و انطباقی و دگماتیست فقیهانه تقسیم کردیم، بنابراین، به همین دلیل است که می‌توانیم در این خصوص نتیجه‌گیری کنیم که عبادت در اشکال مختلف سه گانه (دین‌دارانه و صوفیانه و عالمانه) از طریق ادیان و اسلام و قرآن، با عبادت از طریق عرفان و علم متفاوت می‌باشد.

آنچنانکه در عبارات فوق (از کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام مطرح شده است) محمد اقبال بر این باور است که از مشخصات عبادت دین‌دارانه چه مسلمان و چه مسیحی و چه یهودی، روحیه جمعی و انجام جمعی و هویت‌طلبی جمعی می‌باشد، چراکه محمد اقبال بر این باور است که «روح هر عبادت دین‌دارانه، چه تطبیقی، چه انطباقی و چه دگماتیستی فقیهانه (تقلیدگرا و تکلیف‌محور و تعب‌دگرا) باشد، اجتماعی است. در این رابطه است که در عبارات فوق، محمد اقبال تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید، «حتی عبادت راهب صومعه هم از روح اجتماعی برخوردار می‌باشد» چراکه راهب صومعه با فاصله‌گیری از جامعه و رفتن به صومعه به دنبال

جمع شدن با خداوند است. البته محمد اقبال در عبارات فوق «روحیه اجتماعی در عبادات اسلامی در چارچوب هویت‌طلبی مسلمانان و توسعه دادن دامنه اجتماعی بشری تبیین می‌کند»؛ و از اینجا است که او در فصل پنجم کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام (که مانیفست اندیشه‌های محمد اقبال می‌باشد) بین تجربه دینی در بستر عبادت دینی تطبیقی، با تجربه صوفیانه و عبادت عارفانه مرزبندی می‌کند و در این رابطه می‌گوید:

«حضرت محمد (ص) به معراج رفت و برگشت. یکی از شیوخ بزرگ طریقت، عبدالقدوس گنگهی را کلامی است بدین مضمون: سو گند به خدا که اگر من به آن نقطه رسیده بودم، هر گز از معراج باز نمی‌گشتم. شاید در سراسر ادبیات صوفیانه نتوان چند کلمه معدود را پیدا کرد که در یک جمله، اختلاف میان دو نوع رویکرد دین‌دارانه و عارفانه به این خوبی آشکار سازد. عارف و یا صوفی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با تجربه اخلاقی پیدا کرده است به زندگی این جهانی باز گردد و حتی در آن هنگام که عارف و صوفی به زندگی این جهانی باز می‌گردد و یا به عبارت دیگر در آن هنگام که عارف و یا صوفی بنابر ضرورت به زندگی این جهانی باز می‌گردد، بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد ولی بازگشت پیغمبر پس از معراج به زندگی این جهانی برعکس عارف و صوفی جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد. زیرا پیغمبر پس از معراج وجودی به زندگی این جهانی برمی‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود. به این قصد که جریان تاریخ بشر را تحت ضبط درآورد؛ و از این راه جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها خلق کند؛ اما برای عارف و صوفی یا مرد باطنی آرامش حاصل از معراج باطنی مرحله نهایی است. برای

پیغمبر بیدار شدن نیروهای وجودی او است که جهان را تکان می‌دهد و این نیروها چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر می‌دهد. در پیغمبر آرزوی این که ببیند تجربه دینی به صورت یک تمدن و نیروی جهانی زنده درآمده، به حد اعلی وجود دارد. به این ترتیب بازگشت پیامبر از معراج نوعی از آزمون عملی ارزش تجربه دینی (نه تجربه صوفیانه) او به شمار می‌رود. پیغمبر هم درباره خود داوری می‌کند و هم درباره جهان واقعیت‌های عینی که می‌کوشد تا به خود در آن جنبه عینیت بدهد. با نفوذ کردن در آنچه که نفوذناپذیر است، خود را برای خود باز می‌یابد و در برابر تاریخ نقاب از چهره خویش برمی‌دارد. بنابراین، راه دیگر برای داوری کردن در ارزش تجربه دینی یک پیغمبر، آزمون انواع انسانیتی است که ایجاد کرده و نیز توجه به آن جهان فرهنگ و تمدنی است که از رسالت وی برخاسته است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن - ص ۱۳۵ - س ۱ به بعد).

آنچنانکه از این عبارات فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی اقبال قابل فهم است، اینکه محمد اقبال در این عبارات می‌خواهد «دیوار چین بین تجربه دینی با تجربه عارفانه و یا صوفیانه ایجاد نماید» و به صراحت در این عبارات او می‌گوید: «تفاوت ماهوی و اصلی که بین تجربه عارفانه، با تجربه دینی وجود دارد، در این است که عارف به دنبال خودسازی برای خود می‌باشد، اما پیامبر با خودسازی و تجربه معراج وجودی و اگزستانسی خود به دنبال جامعه‌سازی و انسان‌سازی و فرهنگ‌سازی و تمدن‌سازی حرکت اسرائی دیگری می‌باشد» و از اینجا است که او در این عبارات نتیجه‌گیری می‌کند که «جامعه و فرهنگ و انسان و تمدنی که پیامبر پس از معراج وجودی می‌سازد، همان مادیت عینی و وجودی خود پیامبر است که پس از تکامل عمودی

و یا معراجی به صورت تکامل افقی و یا اسرائی درآمده است» به عبارت دیگر از نظر محمد اقبال، «تفاوت تجربه دینی پیامبر اسلام با تجربه صوفیانه و باطنی و عرفانی در این است که تجربه عمودی و معراجی پیامبر برای تجربه تکامل افقی جامعه‌سازانه و انسان‌سازانه و فرهنگ‌سازانه و تمدن‌سازانه می‌باشد که در دیسکورس قرآن و پیامبر اسلام این تکامل افقی، تکامل اسرائی نامیده می‌شود.»

«سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ - تسبیح خداوندی که سیر داد در شب، بنده خود را، از مسجد حرام به مسجد اقصی تا پاره‌ای از آیات و نشانه‌های خود را به وی نشان دهد. همانا خداوند شنوا و بیناست» (سوره اسری - آیه ۱) در صورتی که در تجربه عارفانه یا صوفیانه اصلاً تجربه تکامل افقی جامعه‌سازانه و یا فرهنگ‌سازانه و یا انسان‌سازانه و یا تمدن‌سازانه به عنوان اسراء یا تکامل افقی وجود ندارد، بنابراین طرح «معراج مولوی» به تاسی از پیامبر اسلام

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

دیوان شمس - غزل شماره ۶۳۸ - ص ۲۷۰ - سطر ۲۶

در مقایسه با «تبیین معراج پیامبر اسلام» محمد اقبال (در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - از سطر اول صفحه ۱۳۵ تا سطر ۱۳ - صفحه ۱۳۶) از فرش تا عرش متفاوت از هم می‌باشد، چرا که برداشت مولوی از معراج (تکامل عمودی و اگریستانی و وجودی پیامبر اسلام در دوران ۱۵ ساله فاز حرائی‌اش) یک برداشت «فردی صوفیانه» می‌باشد، در صورتی که برعکس مولوی، برداشت محمد اقبال (در فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی خودش) از معراج، «انسان‌سازی برای

جامعه‌سازی و فرهنگ‌سازی و تمدن‌سازی» می‌باشد.

آبروی ما ز نام مصطفی است	در دل مسلم مقام مصطفی است
کعبه را بیت الحرم کاشانه‌اش	طور موجی از غبار خانه‌اش
کاسب افزایش از ذاتش ابد	کمتر از آنی زاوqاتش ابد
تاج کسری زیر پای امتش	بوریا نمون خواب راحتش
قوم و آئین و حکومت آفرید	در شبستان حرا خلوت گزید
تا به تخت خسروی خواید قوم	ماند شبها چشم او محروم نوم
دیده او اشکبار اندر نماز	وقت هیجا تیغ او آهن گداز
قاطع نسل سلاطین تیغ او	در دعای نصرت آمین تیغ او
مسند اقوام پیشین در نورد	در جهان آئین نو آغاز کرد
همچو او بطن ام گیتی نژاد	از کلید دین در دنیا گشاد
با غلام خویش بر یک خوان نشست	در نگاه او یکی بالا و پست
دختر سردار طی آمد اسیر	در مصافی پیش آن گردون سریر
چادر خود پیش روی او کشید	دخترک را چون نبی بی‌پرده دید
پیش اقوام جهان بی‌چادریم	ما از آن خاتون طی عریان‌تریم
در جهان هم پرده‌دار ماست او	روز محشر اعتبار ماست او
آن بیاران این باعدا رحمتی	لطف و قهر او سرا پا رحمتی
مکه را پیغام لاثرب داد	آن که بر اعدا در رحمت گشاد
آتش او این خس و خاشاک سوخت	امتیازات نسب را پاک سوخت
اوست جان این نظام و او یکی‌ست	چون گل صد برگ ما را بو یکی‌ست
نعره بی‌باکانه زد افشا شدیم	سرمکنون دل او ما بدیم
می‌تپد صد نغمه در آغوش من	شور عشقش در نی خاموش من
خشک چوبی در فراق او گریست	من چه گویم از تو لایش که چیست
طورها بالذ زگرد راه او	هستی مسلم جلی گاه او
صبح من از آفتاب سینه‌اش	پیکرم را آفرید آئینه‌اش

خاک یثرب از دو عالم خوشتر است

ای خنک شهری که آنجا دلبر است

نسخه کونین را دیباچه اوست

جمله عالم بندگان و خواجه اوست

کلیات اشعار اقبال لاهوری - فصل اسرار خودی - ص ۱۵ - سطر ۱۳ به بعد

باری، به این ترتیب است که اقبال در عبارات فوق برای «عبادات» (محصول تجربه دینی پیامبر اسلام) روحیه اجتماعی قائل است. یادمان باشد که اقبال در چارچوب منظومه معرفتی خودش، هرگز برای «عبادات صوفیانه روحیه اجتماعی و دیگرسازی و فرهنگ‌سازی و هویت‌سازی قائل نیست». بدین ترتیب است که در رویکرد محمد اقبال «تمامی اشکال و صورت‌های عبادات و مناسک اسلامی از نماز و روزه تا حج و تمدن‌سازی و جامعه‌سازی و فرهنگ‌سازی و انسان‌سازی و حتی شب قدر ذکر شده در سوره قدر قرآن مراتب وجودی بوده است که از معراج وجودی و اگزیستانسی پیامبر اسلام حاصل شده است» و بنابراین در این رابطه است که در چارچوب رویکرد محمد اقبال «انجام عبادات اعم از نماز و روزه و حج، تجربه وجودی و یا تجربه دینی مسلمانان، در چارچوب آنچه که پیامبر اسلام (در بستر تجربه عمودی یا معراجی و تجربه افقی یا اسرائی) کرده است، می‌باشد» به عبارت دیگر «انجام عبادات برای محمد اقبال تمرین آنچه که پیامبر کرده است، می‌باشد.»

پر پیداست که با این رویکرد می‌توان نتیجه‌گیری کرد که تنها «عباداتی برای محمد اقبال عبادات دینی و اسلامی می‌باشد که آن عبادات تمرین تجربه وجودی پیامبر اسلام بوده باشد». باری، در این رابطه است که برای اقبال «عبادات غیر پیامبرانه برای مسلمانان، حداکثر از هویت‌سازی اجتماعی برخوردار می‌باشد، نه تجربه انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه و فرهنگ‌سازانه» بنابراین بدین ترتیب است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد

که اقبال و شریعتی به «عبادات از طریق دین و توسط تجربه دینی و تمرین تجربه دینی پیامبر اسلام اعتقاد دارند، نه عبادات سنتز تجربه فردی و عارفانه و صوفیانه امثال مولوی» لذا به همین دلیل است که معلم کبیرمان شریعتی در وصف مولوی می‌گوید: «با همه ارزشی که برای مولوی در عرصه تمامی وجودی فردی قائلم، اما در عرصه اجتماعی و جامعه‌سازانه، اندیشه‌های مولوی را سم مهلک برای بشر امروز می‌دانم»، آنچنانکه محمد اقبال منظومه معرفتی حافظ را برای بشر امروز سم مهلک می‌داند.

فراموش نکنیم که هم شریعتی و هم اقبال به «نماز و روزه و حج به عنوان تجربه فردی و اجتماعی انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه و فرهنگ‌سازانه، از طریق دین و اسلام تطبیقی بازسازی شده اعتقاد دارند» نه از طریق «تجربه عارفانه مولوی و یا حافظ و غیره». اقبال و شریعتی «تجربه عارفانه مولوی و دیگر عرفا در قالب تجربه دینی پیامبر اسلام فهم می‌نمایند نه (مانند حسین حاجی فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری و مصطفی ملکیان) تجربه دینی پیامبر اسلام را در قالب تجربه باطنی عرفا فهم می‌کردند» و یا به عبارت دیگر «به جای اینکه پیامبر اسلام را در آئینه مولوی فهم کنند (شریعتی و اقبال) مولوی را در آئینه پیامبر اسلام فهم می‌کردند» که البته این دو رویکرد از فرش تا عرش متفاوت از هم می‌باشند.

به هر حال تنها در چارچوب «رویکرد تجربه دینی» (نه تجربه عارفانه و صوفیانه) اقبال و شریعتی به عبادات است که علاوه بر اینکه «عبادات می‌توانند روحیه جمعی و پراکسیس انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه و فرهنگ‌سازانه داشته باشند، در عرصه معراج عمودی وجودی و اگزیزستانسی، عبادات و از جمله روزه می‌تواند انسان در خود را، به



انسان برای خود تغییر بدهد». همان استحال‌ه‌ای که قرآن در آیه ۱۱ سوره رعد مکانیزم آن را مطرح می‌کند که «إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ - خداوند وضعیت جامعه‌ای را تغییر نمی‌دهد، مگر اینکه خود آن جامعه از درون وضعیت خود را تغییر بدهند» مطابق این آیه قرآن:

اولاً «تغییر انفسی» (در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام) برای «تغییر آفاقی» می‌باشد نه بالعکس.

ثانیاً «تغییر انفسی» و «تغییر آفاقی» در رویکرد قرآن یک «تغییر دیالکتیکی» می‌باشند که در چارچوب این تغییر دیالکتیکی، دو تغییر انفسی و آفاقی، «علاوه بر کنش فردی و اجتماعی در پیوند با یکدیگر، همدیگر را کامل‌تر از آنچه که هستند می‌کنند.» ثالثاً «تغییر آفاقی» همان تغییر برونی (سیاسی و اقتصادی و اجتماعی) می‌باشد، برعکس «تغییر انفسی» که همان تغییر درونی و معراجی برای فرد و تغییر درونی فرهنگی و اسرانی برای جامعه می‌باشند» که در هر دو صورت «آیه فوق این موضوع را فرموله می‌کند که هر گونه تغییر برونی آفاقی، در گرو تغییر درونی انفسی (هم در فرد و هم در جامعه) می‌باشد.»

رابعاً آنچه‌آنکه محمد اقبال در عبارات فوق مطرح می‌کند «تغییرات انفسی باید در سه عرصه باورها و احساسات و اراده‌ها صورت بگیرد» که این مهم تنها در چارچوب «تجربه دینی ممکن می‌باشد، نه تجربه صرف صوفیانه و عارفانه» و از این جا است که «عابد تطبیقی می‌تواند در بستر عبادت، روزه، انسان در خود را بدل به انسان برای خود بکند» چراکه در رویکرد محمد اقبال و شریعتی «انسان برعکس آنچه که ارسطو می‌گوید ذات ندارد، بلکه به جای ذات تاریخ دارد» و مع الوصف، بدین ترتیب

است که «همین انسان تاریخ‌دار می‌تواند در کادر عبادات و از جمله روزه شرایط برای پراکسیس وجودی جهت تکامل وجودی خود فراهم کند» و همین «پراکسیس انسان تاریخ‌دار» (نه انسان ذات‌دار ارسطویی) اقبال و شریعتی است که باعث می‌گردد تا «عابد تطبیقی در بستر روزه، با تغییر انسان تماشاگر به انسان بازی‌گر، انسان در خود را بدل به انسان برای خود بکند» با همان توصیفی که قرآن در آیه ۱۹۰ سوره آل عمران مطرح می‌کند.

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ - الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ - همانا در خلقت آسمان و زمین و اختلاف شب و روز آیاتی است برای صاحبان خرد - آنهایی که چه در حالت ایستاده و چه در حالت نشسته با عبادت خود به تفکر در وجود می‌پردازند و به این نتیجه می‌رسند که هستی بر باطل آفریده نشده است» (سوره آل عمران - آیه ۱۹۰ و ۱۹۱).

مطابق این آیه قرآن، آنچنانکه محمد اقبال در عبارت فوق مطرح کرده است: «عبادت خواه فردی باشد و خواه اجتماعی (اگر به صورت تطبیقی توسط عابد انجام بگیرد) تجلی اشتیاق درونی است برای دریافت جوابی در سکوت هراسناک جهان» که «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا»، بنابراین تا زمانی که از «انسان ذات‌گرای ارسطویی به انسان تاریخ‌دار قرآن و اقبال و شریعتی تکیه نکنیم و تا زمانی که از انسان تماشاگر صرف ارسطو، به انسان بازی‌گر قرآن و اقبال و شریعتی روی نیاوریم، روزه، رمضان (قرآن و پیامبر اسلام) نمی‌تواند انسان در خود را به انسان برای خود (آنچنانکه قرآن این تحول و استحاله در سوره قدر را به صورت قدر مطرح می‌کند) استحاله وجود دهد».

یادمان باشد که بزرگترین کشف پیامبر اسلام در دهه ماه آخر رمضان پانزدهمین سال فاز حرائی اش در غار حراء این بود که «جهان معنا دارد و جهان خالی از معنا نیست و خداوند معنای جهان است، همان خداوند که **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ** می‌باشد» و همچنین پیامبر اسلام کشف کرد که «انسان هم خالی از معنا نمی‌باشد و مانند جهان معنا و هدف دارند.»

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ - وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ - قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ - و چون پروردگارت به ملائکه گفت که من می‌خواهم در زمین جانشینی برای خود بیافرینم، ملائکه به خداوند گفتند آیا تو می‌خواهی مخلوقی بیافرینی در زمین که تباهی کند و خون‌ها بریزد؟ با اینکه ما ملائکه تو را به پاکی ستایش می‌کنیم. خداوند در پاسخ به این سؤال ملائکه گفت که من چیزهایی در باب این جانشین خود می‌دانم که شما نمی‌دانید؛ و در آنجا بود که خداوند پس از اینکه همه نام‌ها را به آدم آموخت آن نام‌ها را بر ملائکه عرضه کرد؛ و خطاب به ملائکه گفت: اگر راست می‌گوئید مرا از نام‌ها خیر دهید، ملائکه در پاسخ به خداوند گفتند: که تو را تنزیه می‌کنیم و ما دانشی جز آنچه تو به ما آموخته‌ای نداریم. چراکه دانای فرزانه توئی. سپس خداوند خطاب به آدم گفت: با نام‌ها ملائکه را آگاه کن؛ و از بعد از این بود که خداوند باز خطاب به ملائکه گفت مگر به شما نگفتم که من نهفته‌های آسمان

و زمین را می دانم» (سوره بقره - آیات ۳۰ - ۳۳).

باری، بدین ترتیب است که می‌توانیم نتیجه بگیریم که «هدف پیامبر از عبادات، روزه، نماز و حج این است که با پراکسیس وجودی ورزیدن در چارچوب معنای وجود، به خود معنا و هدف بدهیم» و «با این معنا و هدف شرایط برای استحاله انسان در خود، به انسان برای خود، فراهم بکنیم». بدین ترتیب است که می‌توان نتیجه گرفت که «سوره قدر در قرآن داستان کشف معنا در جهان و در انسان» و یا «داستان کشف معنا در آفاق و وجود است.»

۷ - از آنجائیکه در رویکرد پیامبر اسلام «تکامل آزادانه هر فرد شرط تکامل آزادانه همگانی و اجتماعی می‌باشد» بدون تردید در راستای این «تکامل آزادانه فرد» (در دیسکورس پیامبر اسلام) است که می‌توان «انسان برای خود را در این رویکرد فهم کرد» و دریافت که «انسان برای خود» (در دیسکورس پیامبر اسلام و قرآن) همان انسان دست‌یافته به «تکامل آزادانه در بستر پراکسیس ورزیدن وجودی با عبادت و نماز و روزه و حج می‌باشد». نکته‌ای که در این رابطه باید در اینجا بر آن تاکید نمائیم اینک:

اولاً پیامبر اسلام در حرکت خود به صورت محوری، «بر رهایی انسان تکیه می‌کرد.»  
 «...وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ... - تا طوق و بندی که به دست و پای آنها بسته شده بود از آنان بردارد» (سوره اعراف - آیه ۱۵۷).

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ

عَزِيزٌ - همانا ما پیامبران را با دلایل روشن و کتاب و ترازو به سوی مردم فرستادیم تا مردم را برای برپائی عدالت در جامعه‌شان بر آشوبانند و در این رابطه بود که آهن را که نیروی شدید در آن نهفته است و منافع بسیاری برای مردم دارد نازل کردیم تا خداوند معلوم کند که چه کسانی در غیبت رسول و خداوند، آن‌ها را در برپائی عدالت یاری می‌کنند آری، خداوند خودش هم عزیز است و هم نیرومند» (سوره حدید - آیه ۲۵).

ثانیاً در مسیر «رهائی انسان از استثمار و استبداد و استحمار است که پیامبر اسلام بر پراکسیس سه مؤلفه‌ای باطنی، جامعه‌سازانه و طبیعی تکیه کرده است» که در خصوص «پراکسیس باطنی» از آنجائیکه جوهر این پراکسیس باطنی برای پیامبر اسلام همان «جوهر معراجی بوده است که (طبق گفته قرآن) خود پیامبر اسلام هم در چارچوب همین پراکسیس معراجی (در فاز ۱۵ ساله حرائی‌اش) توانسته بود به قَابِ قَوْسِیْنِ اَوْ اُدْنِ دست پیدا کند.»

«وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰی - مَا صَلَّ صَاحِبِكُمْ وَمَا عَوٰی - وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی - اِنْ هُوَ اِلَّا وَحٰی یُوْحٰی - عَلَّمَهُ شَدِیدُ الْقُوٰی - ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوٰی - وَهُوَ بِالْاُفُقِ الْاَعْلٰی - ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّ - فَكَانَ قَابَ قَوْسِیْنِ اَوْ اَدْنٰی - فَاَوْحٰی اِلٰی عَبْدِهٖ مَا اَوْحٰی - مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَاٰی - اَفَتَمَارُوْنَهُ عَلٰی مَا یَرٰی - وَلَقَدْ رَاَهُ نَزَلَتْ اُخْرٰی - عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰی - عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَاوٰی - اِذْ یُعْشٰی السُّدْرَةَ مَا یُعْشٰی - مَا رَاَعَ الْبَصْرَ وَمَا طَعٰی - لَقَدْ رَاٰی مِنْ اٰیَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰی - سوگند به ستارگان هنگامی که غروب می‌کنند - که هرگز پیامبر اسلام نه به خطا رفته و نه منحرف شده است - و هرگز هم از روی هوی و هوس سخن نمی‌گوید - چراکه آنچه که او می‌گوید به جز وحی‌ای که به وی می‌شود، چیز دیگری نمی‌باشد - همه این‌ها شدید القوی به او آموخته است

- به خاطر عقلش به چنین مقامی دست یافته است - و در بلندترین افق جای گرفته است - و در آن افق بالا به خداوند نزدیک و نزدیک تر شده است - و تا آنجا بالا رفته است که بیش از دو کمان و یا کمتر با خدا فاصله ندارد - و لذا در آن افق بالا بود که به بنده خدا (محمد) وحی کرد، آنچه را که کرد - و در آن افق بالا قلب پیامبر آنچه را که صادق بود، دیده بود - با اینکه خداوند بر صداقت پیامبر اسلام شهادت می دهد، شما می خواهید با اصرار خود او را در آنچه دیده است در شک و تردید بیاندازید - با اینکه قبل از این، پیامبر اسلام یک بار دیگر هم دیده بود - در سدر منتهی - آنجائی که جنت الماوی آنجاست - آن هنگام که آنچه بر سدره منتهی احاطه داشت آن را پوشانده بود - چشم پیامبر اسلام نه به کجی گراییده بود و نه در دیدن طغیان کرده بود - چطور با اینکه چشم پیامبر اسلام آیات کبرای پروردگارش را دیده بود، دچار کژ بینی و طغیان شده باشد» (سوره نجم - آیات ۱ تا ۱۸).

باری، در این رابطه است که آنچنانکه محمد اقبال در عبارات فوق بر آن تکیه کرده است، «پراکسیس باطنی برای پیامبر اسلام جوهر تجربه دینی داشته است نه جوهر تجربه صوفیانه» برعکس «جوهر تجربه باطنی برای عارفان و صوفیان که پراکسیس باطنی برای آنها، جوهر صرف تجربه صوفیانه داشته است». عنایت داشته باشیم که در رویکرد معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی خندق موجود بین تجربه دینی و تجربه صوفیانه از آنجا سرچشمه می گیرد که «ایمان در دستگاه صوفیان فردی است» برعکس «ایمان در دستگاه قرآن و تجربه دینی پیامبر اسلام که یک ایمان اجتماعی می باشد» لذا در این رابطه است که می توان داوری کرد که «تجربه صوفیانه در راستای دستیابی ایمان فردی، فقط برای خود عارف و صوفی می باشد».

بدین ترتیب است که اقبال در عبارات فوق با نقل قول از عبدالقدوس گنگه‌پی می‌گوید: «به خدا سو گند، اگر من به جای پیامبر اسلام می‌بودم، از معراج فردی بر نمی‌گشتم به طرف جامعه بشری و در همان مقام تکامل فردی خود می‌ماندم». در این رابطه است که محمد اقبال در عبارات فوق در ادامه نقل قول عبدالقدوس گنگه‌پی می‌گوید: «تفاوت تجربه صوفیانه با تجربه دینی پیامبرانه در این است که صوفیان و عارفان رسالت جامعه‌سازانه و فرهنگ‌سازی و انسان‌سازی و تمدن‌سازی برای بشریت ندارند و تنها رسالتی که برای خود تعریف می‌نمایند، اینکه به فناء فی الله فردی دست پیدا کنند» اما «پیامبر بر پایه تجربه دینی خود (در فاز حرائی) به دنبال استحاله کردن ایمان فردی خود به ایمان اجتماعی توسط دو فرایند ۱۳ ساله انسان‌سازانه مکی و ۱۰ ساله جامعه‌سازانه مدنی می‌باشد» و توسط دستیابی به این «ایمان اجتماعی» است که از نظر محمد اقبال، «پیامبر اسلام برعکس صوفیان و عارفان می‌تواند به فرهنگ‌سازی و انسان‌سازی و جامعه‌سازی و حتی تمدن‌سازی دست پیدا کند» به عبارت دیگر اگر «پیامبر اسلام مانند صوفیان و عارفان نمی‌توانست ایمان فردی و عمودی و معراجی ۱۵ ساله فاز حرائی خودش را به ایمان اجتماعی بدل سازد، هرگز نمی‌توانست تکامل عمودی و فردی و معراجی خودش را به تکامل افقی و اسرائی (آنچنانکه در آیه اول سوره اسری مطرح شده است) متصل کند» و نمی‌توانست فاز حرائی ۱۵ ساله تجربه باطنی خود را به فاز ۱۳ ساله انسان‌سازانه مکی و فاز ده ساله جامعه‌سازانه و فرهنگ‌سازانه مدنی متصل نماید.

بدین خاطر در این رابطه است که از نظر محمد اقبال لاهوری تمام تلاش ۲۳ ساله پیامبر اسلام در دو فرایند ۱۳ ساله مکی و ۱۰ ساله مدنی بر این امر قرار داشته است

تا «ایمان فردی محصول فاز حرائی خودش را بدل به ایمان اجتماعی بکند» بر این مطلب بیافزائیم که در تحلیل نهائی «فونکسیون تجربه صوفیانه زندگی در خویشتن یا فرایند انسان در خود می‌باشد» در صورتی که «فونکسیون تجربه دینی زندگی برای دیگران یا فرایند انسان برای خود می‌باشد» بنابراین اگر بخواهیم به صورت فرموله شده، روش استحاله انسان در خود به انسان برای خود در اینجا تبیین نمائیم، باید بگوئیم که تنها مسیر استحاله انسان در خود به انسان برای خود، استحاله تجربه صوفیانه فردی به تجربه دینی اجتماعی می‌باشد و این یعنی مسیری از مولوی تا پیامبر اسلام نه مسیری از پیامبر اسلام تا مولوی.

آیات اولیه دو سوره مدثر و مزمل (که طبق نظر تقریباً تمامی مفسران عام و خاص جزء آیات اولیه‌ای بوده است که در مکه بر پیامبر اسلام نازل شده است) بیانگوی «تلاش پیامبر اسلام در استحاله ایمان فردی خود به ایمان اجتماعی در بستر پراکسیس جامعه‌سازانه و انسان‌سازانه و فرهنگ‌سازانه و تمدن‌سازانه می‌باشد.»

«يَا أَيُّهَا الْمَرْمُلُ - فَمِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا - نِصْفَهُ أَوْ انْقُصَ مِنْهُ قَلِيلًا - أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا - إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا - إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا - إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا - وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا - رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا - وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا - ای انسان در خود (اشاره قرآن در اینجا به فاز ۱۵ ساله حرائی پیامبر است و مزمل و مدثر در آیات اولیه مکی نازل شده بر پیامبر اسلام در وصف همان پراکسیس باطنی ۱۵ ساله فاز حرائی یا فرایند انسان در خود بودن پیامبر اسلام در آن فاز می‌کند لذا در اینجا قرآن خطاب به پیامبر اسلام می‌گوید: برای اینکه بتوانی به انسان برای خود و ایمان فردیت بدل به ایمان اجتماعی



بشود) باید، پاره‌ای از شب به جز اندکی از آن، یا نصف آن و یا کمی کمتر از نصف و یا اندکی بر نصف بیفزای و برخیزی و با خواندن قرآن در آیات قرآن تأمل و تفکر بکنی و (با این پراکسیس وجودی و اگزستانسی) وجود خودت را برای کلام سنگین آینده آماده سازی، چراکه بهترین زمان برای ارزیابی نفسانی و تزکیه وجودی انسان، «خلوت‌های شب است». (ای پیامبر فراموش مکن) که روزها وقت تلاش است (زمان پراکسیس طبیعی و پراکسیس اجتماعی است و تنها شب‌های خلوت وقت پراکسیس باطنی و وجودی می‌باشد، پس ای پیامبر با سه پراکسیس طبیعی و اجتماعی و باطنی یا کار و مبارزه و عبادت در شبانه روز) ذکر خداوند بگو. همان خداوندی که پروردگار مشرق‌ها و مغرب‌های عالم است؛ و به جز او معبودی دیگر در جهان نیست. پس تو او را وکیل خود بگیر؛ و در برابر فشار دشمنان مسیرت صبر کن و اگر هم فاصله می‌گیری فاصله‌ای خوشایند و سازنده بگیر» (سوره مزمل - آیات ۱ تا ۱۰).

**«يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ - قُمْ فَأَنْذِرْ - وَرَبِّكَ فَكْبِّرْ - وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ - وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ - وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْبِرُ - وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ»** - ای انسان در خود (آنچنانکه فوقاً هم اشاره کردیم هم مدثر و هم مزمل توصیف پراکسیس ۱۵ ساله باطنی فاز حرائی پیامبر اسلام می‌کند، با بیان «انسان در خود» لذا در این آیات هم مثل آیات اولیه سوره مزمل که فوقاً مطرح کردیم، برای دعوت «استحاله انسان در خود، به انسان برای خود» خطاب به پیامبر اسلام، قرآن می‌فرماید: برخیز و انذار کن (عنایت داشته باشیم که «قم» در آیه دوم سوره مزمل، با «قم» در آیه دوم سوره مدثر که خطاب به پیامبر اسلام می‌باشد، از مضمون و جوهر متفاوتی برخوردار می‌باشند، چراکه «قم» در آیه دوم سوره مزمل «دعوت قرآن از پیامبر اسلام جهت پراکسیس دینی و وجودی و اگزستانسی توسط

عبادت در شب می‌باشد» اما «قم» در آیه دوم سوره مدثر خطاب به پیامبر اسلام «دعوت از او توسط قرآن برای انجام پراکسیس اجتماعی و انسانی انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه و فرهنگ‌سازانه و تمدن‌سازانه بشریت می‌باشد». لذا هرگز این دو «قم» یکسان نمی‌باشند هر چند که در چارچوب یک «پروسس سه فرایندی کار، مبارزه و عبادت قابل تعریف می‌باشند) و با آن پروردگارت را تکبیرگوی و وجودت را از هر آلودگی پاک بدار (اشاره به همان لزوم استحاله وجودی پیامبر اسلام در عرصه سه پراکسیس بزرگ باطنی و اجتماعی و طبیعی می‌باشد که معلم کبیرمان شریعتی در جزوه خودسازی انقلابی خود به آن اشاره کرده است) و از عذاب‌ها دوری کن (و در برابر سختی‌ها مبارزه انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه خودت) بر مردم منت مگذار؛ و تنها به خاطر پروردگارت صبر کن» (سوره مدثر - آیات ۱ تا ۷).

بنابراین آیات اولیه دو سوره مدثر و مزمل که جزء آیات اولیه نازل شده بر پیامبر اسلام بوده است، دلالت بر همین «رسالت پیامبر اسلام در راستای استحاله ایمان فردی به ایمان اجتماعی جامعه‌سازانه و انسان‌سازانه و فرهنگ‌سازانه و تمدن‌سازانه می‌کند» مع الوصف، در چارچوب همین «استحاله ایمان فردی به ایمان اجتماعی یا استحاله تجربه فردی صوفیانه به تجربه انسانی - اجتماعی دینی بوده است که پیامبر اسلام از یکطرف توسط سه مؤلفه‌ای پراکسیس باطنی یا عبادت و پراکسیس اجتماعی یا مبارزه و پراکسیس طبیعی یا کار، در چارچوب تجربه دینی خودش، جهت رهایی و آزادی فردی انسان در راستای بسترسازی آزادی و رهایی انسان و اجتماع می‌کند» و از طرف دیگر توسط «عبادت» در اشکال مختلفی که خودش در فاز ۱۵ ساله حرائی تجربه کرده بود، در راستای همین «اجتماعی کردن ایمان فردی خود برای رهایی

انسان در بستر جامعه‌سازی و فرهنگ‌سازی و تمدن‌سازی تلاش می‌نماید.»

باری، در خصوص استحاله «ایمان فردی» به «ایمان اجتماعی» یکی از مکانیزم‌هایی که پیامبر اسلام بر آن تکیه و تاکید داشته است، همین «مناسک و عبادات و در رأس آنها نماز و روزه و حج بوده است» که هدف پیامبر از این سه رکن عبادات (نماز و روزه و حج) این بوده است که مسلمانان با تکیه جمعی و اجتماعی بر این سه رکن عبادات بتوانند توسط تجربه دینی و پراکسیس کردن تطبیقی با آن، از «ایمان فردی صوفیانه و تجربه صوفیانه فاصله بگیرند و به سمت تجربه دینی و ایمان اجتماعی برای جامعه‌سازی رو بیاورند» لذا در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که «اگر ارکان سه گانه عبادت یعنی نماز و روزه و حج توسط پراکسیس دینی نتواند ایمان فردی مسلمانان را به ایمان اجتماعی در راستای جامعه‌سازانه و فرهنگ‌سازانه فونکسیون تغییر بدهد، هدف پیامبر از این سه رکن عبادات نماز و روزه و حج حاصل نشده است.»

پر واضح است که آنچنانکه فوقا هم اشاره کردیم، «نه عبادت دگماتیست فقیهانه حوزه‌های فقهی که بر سه پایه تقلید و تکلیف و تعبد کورکورانه استوار می‌باشد» و «نه عبادت انطباقی که بر مشاهده صرف ذهنی استوار است»، هرگز نمی‌تواند در راستای اهداف پیامبر اسلام (که همان استحاله ایمان فردی به ایمان جمعی جهت اجتماعی‌سازی و فرهنگ‌سازی و انسان‌سازی می‌باشد) دارای فونکسیون مثبت باشد. در خصوص همین «روزه ماه رمضان» است که آنچنانکه در آیات قرآن مطرح شده است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كَتَبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ - أَيَّامًا

مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ  
طَعَامٍ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ - شَهْرُ  
رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ  
فَلْيُصُمْهُ 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 آورده‌اید، روزه بر شما نوشته شده است، آنچنانکه بر جوامع قبل از  
شما هم نوشته شده بود. مدت روزه چند روز بیشتر نیست. پس اگر مریض و یا در  
سفر هستید انجام آن را به وقتی دیگر بگذارید و اگر هم توان انجام آن را ندارید با  
اطعام مسکینان را جایگزین کنید و هر چند که خیر شما در آن است که روزه بگیرید.  
ماه رمضان همان ماهی است که قرآن بر پیامبر اسلام نازل شد. همان قرآنی که برای  
هدایت مردم آمد و در آن مسیر هدایت و شاخص‌های جدا کننده حق از باطل وجود  
دارد. هر کس رمضان نزول قرآن پیامبر اسلام فهم کند، روزه ماه رمضان بر او نوشته  
می‌شود؛ و از آنجائیکه خداوند برای شما از روزه آسانی می‌خواهد نه سختی، اگر در  
این ماه مریض و یا مسافر هستید، در ماه‌های دیگر این عبادت را انجام بدهید. هدف  
این است که حکم روزه برای شما طاقت‌فرسا نباشد، چراکه روزه عبادت است برای  
تکبیر خداوند و برای شکرگزاری به خداوند است. پس ای پیامبر هر وقت بندگان  
من از تو سراغ من گرفتند به آنها بگو که من به شما نزدیکم و دعای شما را اجابت  
می‌کنم، اگر مرا بخوانید؛ و اگر به من ایمان داشته باشید. شاید با دعا و ایمان رشد و  
تکامل پیدا کنید» (سوره بقره - آیات ۱۸۳ تا ۱۸۶).

آنچه از تنها آیات فوق قرآن در باب روزه ماه رمضان قابل فهم است اینکه:

۱ - روزه ابداع پیامبر اسلام نبوده است و قبل از پیامبر اسلام، جوامع دیگر برای عبادت و نزدیکی و شکرگزاری به خداوند و پراکسیس باطنی بر روزه به عنوان یک عبادت تکیه می کرده‌اند.

۲ - هدف از عبادت روزه «پراکسیس باطنی و وجودی و اگزیستانسی است، نه سختی کشیدن و یا تشنگی و گرسنگی تحمل کردند، است»؛ و لذا در این رابطه است که در آیات فوق قرآن می‌فرماید: «هر وقت که روزه بر شما سنگینی کرد و مثلاً در سفر و یا مریض هستید و یا اصلاً توان فیزیکی انجام آن را ندارید، یا به وقت دیگری واگذار کنید و یا اینکه از عبادت جایگزین مثل طعام مسکین استفاده نمائید.»

۳ - در آیات فوق، قرآن تاکید می‌کند که گرچه روزه قبل از شما، جوامع قبل از شما هم انجام می‌داده‌اند، اما عنایت داشته باشید که «روزه در ماه رمضان همان عبادتی بوده است که برای پیامبر اسلام دستاورد وحی نبوی داشته است» چراکه قرآن در همین ماه رمضان بر پیامبر اسلام نازل شده است؛ و پیامبر اسلام با همین عبادت روزه توانست در فاز ۱۵ ساله حرائی‌اش، وجود خودش را به صورت اگزیستانسی مهبط وحی نبوی بکند.

۴ - در آیات فوق در باب قرآن سه مشخصه نقل می‌شود:

الف - اینکه قرآن کتابی برای هدایت مردم است.

ب - اینکه در قرآن «مالم هدایت» وجود دارد.

ج - اینکه در قرآن شاخص‌های «جدا کننده حق از باطل» وجود دارد.

۵ - در آیات فوق «هدف نهائی عبادت روزه، تکبیر و شکرگزاری از خداوند» تعریف می‌نماید.

۶ - در آیه آخر فوق در ادامه بحث روزه و رمضان، «قرآن به فلسفه دعا در اسلام می‌پردازد» به عبارت دیگر در آیه ۱۸۶ بقره پس از طرح روزه و ماه رمضان قرآن هدف از عبادت روزه در ماه رمضان «در دعا خلاصه می‌کند» و می‌گوید: «دعا تنها رابطه بین خداوند و انسان‌ها است» و البته در آخر همین آیه ۱۸۶ نتیجه‌گیری نهائی می‌کند و می‌فرماید: «هدف روزه و عبادت و دعا و غیره در تحلیل نهائی آن است که انسان تکامل و رشد وجودی پیدا کنند» و گرنه «عبادت برای عبادت» نمی‌تواند این دستاوردها برای «عابد» چه عابد دگماتیست فقهاتی (تعبدگرا و تقلیدگرا و تکلیف‌گرا) باشد و چه عابد انطباقی و حتی عابد تطبیقی هم باشد، حاصل نماید.

۷ - آنچنانکه در آیات فوق به صراحت مطرح شده است، این روزه و پراکسیس ماه رمضان، الگو گرفته از عبادت پیامبر اسلام در ماه رمضان در فاز حرائی ۱۵ ساله پیامبر اسلام می‌باشد که باعث گردید تا تجربه اگزستانسی پیامبر اسلام با روزه و شب زنده‌داری و دیگر مؤلفه‌های آن شرایط برای نزول وحی در وجود پیامبر اسلام فراهم کند و وجود پیامبر اسلام توسط تجربه اگزستانسی عبادت روزه در ماه رمضان مهبط وحی خداوندی بشود.

یادمان باشد که پیامبر اسلام در فاز ۱۵ ساله حرائی‌اش تنها در ماه‌های رمضان به غار حرا در قله کوه نور مکه می‌رفت و تنها در ماه رمضان با روزه‌داری در غار حرا به مدت یکماه به پراکسیس باطنی و اگزستانسی و وجودی (که مکانیزم آن برای ما هنوز روشن نشده است) می‌پرداخت. اینکه در فاز ۱۵ ساله حرائی پیامبر اسلام (در

غار حرا) چگونه او این پراکسیس باطنی خود را به صورت تجربه دینی (نه تجربه صوفیانه) انجام می‌داده است؟ و چگونه او توانست به فونکسیون مثبت آن پراکسیس دینی و اگززیستانسی و وجودی با جذب وحی نبوی دست پیدا کند؟ و اصلاً پیامبر اسلام در آن تنهائی غار حرا چگونه عبادت می‌کرده؟ و چگونه تفکر می‌کرده؟ و چگونه به اعتلای تفکر خود دست می‌زده؟ هنوز بر ما روشن نیست.

آنچه در این رابطه بعداً توسط خود پیامبر اسلام تا حدی اندک برای ما روشن گردیده است اینکه همین «عبادات مطرح شده توسط پیامبر که در رأس آنها سه رکن نماز و روزه و حج می‌باشند» دستاورد همان فاز ۱۵ ساله حرائی پیامبر اسلام بوده است، به عبارت دیگر خود این نشان دهنده آن می‌باشد که پیامبر اسلام در فاز ۱۵ ساله حرائی‌اش توسط همین عبادات بوده که به پراکسیس وجودی و دینی و اگززیستانسی می‌پرداخته است؛ و مع الوصف، بدین ترتیب است که می‌توان نتیجه گرفت که همین عبادات و در رأس آنها نماز و روزه و حج بزرگترین سوغاتی بوده است که پیامبر اسلام از فاز ۱۵ ساله حرائی خودش برای بشریت و برای همه نسل‌ها و عصرها و قرن‌های بعد از خودش به ارمغان آورده است؛ و بدون تردید سفارش پیامبر اسلام به همه عصرها و نسل‌های بعد از خودش این می‌باشد که اگر می‌خواهید به تکامل عمودی یا معراجی و تکامل افقی و اجتماعی یا اسرائی دست پیدا کنید، «تنها توسط تجربه دینی است نه تجربه صوفیانه و عارفانه» و در چارچوب مقایسه تجربه دینی با تجربه صوفیانه سفارش همیشگی پیامبر اسلام به همه انسان‌های بعد از خودش این است که «تفاوت جوهری تجربه دینی با تجربه صوفیانه یا تجربه عارفانه آن است که تجربه دینی از دین می‌گذرد، اما تجربه صوفیانه و عارفانه در راستای کسب ایمان فردی به

صورت پراکسیس باطنی ضرورتاً از دین نمی‌گذرد.»

بدین جهت هرگز برای تکامل عمودی یا معراجی و تکامل افقی یا جامعه‌سازانه «نباید از کانال تجربه فردی صوفیانه حرکت کرد» و نباید «تجربه صوفیانه را در ادامه طولی تجربه دینی پیامبر اسلام تحلیل نمائیم» بلکه برعکس باید عنایت داشته باشیم که «تجربه صوفیانه باطنی در عرض تجربه دینی پیامبر اسلام می‌باشد، نه در طول آن». باری، در این رابطه است که می‌توانیم در اینجا موضوع را اینچنین فرموله کنیم که «تنها با تجربه دینی پیامبر اسلام توسط پراکسیس سه مؤلفه‌ای باطنی و اجتماعی و طبیعی و یا عبادت و مبارزه و کار (و به خصوص تکیه بر سه رکن نماز و روزه و حج به عنوان شکل عبادت با خداوند) است که ما می‌توانیم به صورت تطبیقی و پراکسیس وجودی کردن با دعا و عبادات به تکامل دو مؤلفه‌ای عمودی یا معراجی و افقی جامعه‌سازانه اجتماعی یا اسرائی دست پیدا کنیم.»

۸ - عنایت داشته باشیم که اسلام قرآن و پیامبر اسلام (برعکس مسیحیت امروز که «مسیح‌محور» می‌باشد و مسیح از فرزند خداوند تا خود خداوند در انجیل‌های موجود و اعتقادات مسیحیان امروز در نوسان می‌باشد) یک «دین خدامحور است» و در اسلام و قرآن، پیامبر اسلام «بنده خداست» و همه مسلمانان حداقل ۹ بار در شبانه روز در نمازهای یومیه خودشان موظفند اعلام کنند که (أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ) «محمد بنده خداست» و در بهترین تعریف از پیامبر اسلام امام علی می‌فرماید:

«لَقَدْ كَانَ يَأْكُلُ عَلَى الْأَرْضِ وَ يَجْلِسُ جِلْسَةَ الْعَبْدِ وَ يَخْصِفُ بِيَدِهِ نَعْلَهُ وَ يَرْفَعُ بِيَدِهِ تَوْبَهُ وَ يَرْكُبُ الْجِمَارَ الْعَارِي وَ يَرْدُفُ خَلْفَهُ وَ يَكُونُ السُّرُّ عَلَى بَابِ بَيْتِهِ فَتَكُونُ فِيهِ التَّصَاوِيرُ فَيَقُولُ يَا فَلَانَةُ لِإِخْدَى أَرْوَاجِهِ غَيْبِيهِ عَنِّي فَإِنِّي إِذَا نَظَرْتُ إِلَيْهِ ذَكَرْتُ الدُّنْيَا وَ زَخَّارِفَهَا فَأَعْرَضَ عَنِ الدُّنْيَا



يَقْلِبِيهِ وَ أَمَاتَ ذِكْرَهَا مِنْ نَفْسِهِ وَ أَحَبَّ أَنْ تَغِيَّبَ زِينَتَهَا عَنْ عَيْنِهِ لِكَيْلَا يَتَّخِذَ مِنْهَا رِيَاشًا وَ لَا يَحْتَقِدَهَا قَرَارًا وَ لَا يَرْجُو فِيهَا مَقَامًا فَأَخْرَجَهَا مِنَ النَّفْسِ وَ أَشْخَصَهَا عَنِ الْقَلْبِ وَ غَيَّبَهَا عَنِ الْبَصْرِ وَ كَذَلِكَ مَنْ أَبْعَصَ شَيْئًا أَبْعَصَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهِ وَ أَنْ يَذْكَرَ عِنْدَهُ - و در رفتار و حالات رسول خدا اینکه روی زمین غذا می خورد و مانند بنده‌های خداوند می نشست و با دست خود کفش پاره خود را وصله می کرد و با دست خود لباس خود را می دوخت؛ و سوار الاغ برهنه می شد و دیگری را پشت سر خود سوار می کرد؛ و آنگاه که بر در خانه اش پرده نقش دار آویخته شده بود به همسرش گفت ای فلانی آن را از نظر من پنهان کن و دور مدار زیرا چون نظرم به آن می افتد دنیا و زینت های آن را به یاد می آورم. با قلب خود از دنیا اعراض می کرد و یاد دنیا را از خود دور می ساخت؛ و دوست می داشت که زینت دنیا از چشمش پنهان شود تا از آن برای خود اسباب تجمل فراهم نسازد و دنیا را جای استقرار و پایداری نداند و هرگز در آن امید اقامت نداشته باشد. پس دنیا را از نفسش بیرون کرد» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۶۰ - ص ۲۲۸ - سطر ۶ به بعد).

باری، باز در همین رابطه «خدامحوری» دیسکورس قرآن و حرکت پیامبر اسلام است که در سوره اسری، وقتی که «مخالفین دعوت پیامبر اسلام از او معجزه برای حقانیت دعوتش می طلبیدند، او به آنها پاسخ می داد که من بشری بیشتر نیستم و تنها از جانب خداوند، به رسالت آمده‌ام.»

«وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَنْفَجِرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا - أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَجِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلالَهَا تَفْجِيرًا - أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتِ عَلَيْنَا كَسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قِيَلًا - أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرِفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا

تَقَرُّوْهُ قُلُّ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُوْلًا - و صریحاً به پیامبر اسلام گفتند که ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد تا آنکه از زمین برای ما چشمه آبی بیرون بیاوری و یا آنکه تو را باغی از خرما و انگور باشد که در میان آن باغ نهرهای آب جاری گردد و یا آنکه همانطور که خودت پنداشتی آسمان بر سر ما فرو افتد و یا آنکه خدا را با فرشتگانش مقابل ما حاضرسازی و یا آنکه خانه‌ای از طلا تو را باشد و یا آنکه بر آسمان بالا بروی و کتابی بر ما نازل کنی. ای پیامبر در پاسخ به همه این درخواست‌های معجزه مخالفین بگو من فرد بشری بیشتر نیستم که از جانب خداوند به دعوت و رسالت بر شما آمده‌ام» (سوره اسری - آیات ۹۰ تا ۹۳).

یادمان باشد که در کل قرآن (برعکس انجیل که در هر صفحه آن بیش از یک معجزه از مسیح مطرح شده است) اصلاً و ابداً نه تنها در باب معجزه پیامبر اسلام سخنی نرفته است و حتی برعکس انکار هم شده است و در خصوص موضوع «شق القمر» در آیه یک سوره قمر: «اَفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ» (سوره قمر - آیه ۱) آنچنانکه در این آیه آمده است، کلمه «اَفْتَرَبَتِ» به معنای نزدیک شدن است و کلمه «ساعت» در دیسکورس قرآن عبارت است از ظرفی که در آن ظرف قیامت بر پا می‌شود، بنابراین موضوع «شق القمر» در این آیه در خصوص قیامت می‌باشد، نه اعلام یک معجزه توسط پیامبر اسلام و همچنین «موضوع معراج و اسرای پیامبر اسلام که در آیه یک سوره اسری» مطرح شده است، آنچنانکه معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی مطرح کرده‌اند، این «موضوع دلالت بر تکامل وجودی و یا عمودی و تکامل افقی پیامبر اسلام می‌کند، نه معجزه سفر غیر عادی پیامبر اسلام به آسمان‌ها» (آنچنانکه اسلام فقهاتی و اسلام زیارتی و اسلام روایتی بیش از هزار سال است که بر طبل

آن می‌گوید) بنابراین آنچه‌آنکه عبدالرحمن بن خلدون تونسی در کتاب گران‌سنگ «مقدمه تاریخ العبر» خودش مطرح می‌کند، «پیامبر اسلام فقط دو معجزه داشته است، نخست خود قرآن و دوم ایجاد وحدت بین قبائل بادیه‌نشین عربستان بوده است» که در سوره قریش قرآن به آن اشاره شده است.

بدین جهت در این رابطه است که باید مطرح کنیم که اسلام قرآن و (پیامبر اسلام) یک «دین خدامحور است» که پیامبر اسلام توسط تجربه دینی بر پایه عبادات و در رأس آنها سه پایه نماز و روزه و حج تلاش می‌کرده است تا این «جوهر خدامحوری دین اسلام را در وجدان اجتماعی و فردی مسلمانان به صورت یک امر تجربی مادیت بخشد». بدین ترتیب است که پیام اصلی پیامبر اسلام در اعلام عبادات سه مؤلفه‌ای نماز و روزه و حج و در دعاها همین «موضوعیت خدامحوری دین اسلام می‌باشد» بنابراین، هرگز نباید در تبیین اسلام مانند مسیحیت، «محمدمحوری را جایگزین خدامحوری بکنیم». فلسفه دعا و عبادت در دیسکورس قرآن در راستای همین تبیین پیوسته خدامحوری اسلام می‌باشد که البته سه رکن عبادت در اسلام قرآنی و اسلام پیامبر اسلام یعنی نماز و روزه و حج در راستای همین «تبیین خدامحوری اسلام می‌باشد» (قابل ذکر است که در میان سه شکل عبادت، نماز و روزه و حج، پیامبر اسلام در خصوص «تبیین خدامحوری» رسالتش بیش از نماز و روزه در «حج» بر این موضوع تکیه کرده است).

یادمان باشد که در حج هر چند سوژه محوری و بازی‌گر اصلی آن ابراهیم خلیل (بنیانگذار توحید ادیان ابراهیمی) می‌باشد و هر چند قبل از اسلام حج به شکلی سنتی در میان اعراب جاهلیت هم وجود داشته است و در چارچوب سنت‌های

جاهلیت عرب، حج نمایش آن سنت‌های جاهلیت عرب بوده است، اما با همه این احوال در تحلیل نهائی «حج پروژه بازسازی شده خود پیامبر اسلام برای بشریت و مسلمانان می‌باشد تا توسط آن پیوسته به صورت تجربی همه ساله مسلمانان در آن تئاتر عملی با پراکسیس خویش، اسلام خدامحوری (نه اسلام محمدمحوری را) تجربه نمایند». بر این مطلب بیافزائیم که در پروژه بازسازی شده حج پیامبر اسلام، «محور اصلی این پروژه طواف می‌باشد که فلسفه طواف در این پروژه، همان تبیین خدامحوری اسلام توسط پیامبر اسلام می‌باشد». البته مؤلفه‌های دیگر پروژه حج مثل عرفات، منا، قربانی، رمی، حرکت صفا و مروه، همه و همه حول طواف در حج می‌باشد. به طوری که اگر موضوع طواف از پروژه حج جدا کنیم، بقیه اعمال پروژه حج یک سری اعمال بی‌هدف می‌شوند. لذا بدون تردید «هر مسلمان و حاجی که در پروژه حج توسط طواف نتواند خدامحوری در وجدان فردی و اجتماعی و در جهان‌بینی خود به صورت توحید تبیین نماید، بقیه مؤلفه‌های دیگر حج نمی‌توانند برای او در این رابطه هدف‌ساز بشوند.»

فراموش نکنیم که «توحید که جوهر تمامی رویکردهای نظری و عملی پیامبر اسلام و قرآن می‌باشد، باز بر محور همین خدامحوری اسلام در عرصه فلسفی و انسانی و اجتماعی و تاریخی استوار می‌باشد» بنابراین، گرچه در پروژه حج «موضوع خدامحوری» در بستر عبادات بیشتر مادیت پیدا کرده است، ولی این به معنای آن نیست که در دو رکن دیگر عبادات، یعنی نماز و روزه جوهر خدامحوری، به صورت محوری مورد نظر پیامبر اسلام نبوده باشد، چراکه برای مثال در خود نماز که همه مسلمانان موظفند طبق دستور پیامبر اسلام در شبانه روز در پنج نوبت این عبادت را

به جا آورند، هم در «لفظ نماز و هم در حرکت نماز، این خدامحوری به شدت مشهود می‌باشد» چراکه لفظ نماز که خواندن سوره حمد در ده مرتبه در نمازهای یومیه پنجگانه امری ثابت می‌باشد و جوهر اصلی لفظ نماز همین سوره حمد می‌باشد، در این سوره غیر از پنج دعای آخر آن، در پنج قسمت قبل از دعاها پنج گانه، فقط یک اصل تکرار می‌شود و آن همان اصل خدامحوری است که چه در «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» و چه در «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» و چه در «الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» و چه در «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ»، این «اصل خدامحوری به صورت‌های مختلفی تکرار می‌گردد» و البته منهای الفاظ نماز در حرکات نماز هم از تکبیره الاحرام تا رکوع و سجود باز همین «اعلام خدامحوری به صورت تجربی مادیت پیدا می‌کند» و در روزه ماه رمضان هم باز همین خدامحوری اسلام و مسلمانان به صورت دیگری توسط مسلمان پراکسیس می‌گردد؛ و مسلمانان با پراکسیس روزه ماه رمضان تلاش می‌کنند تا «خدامحوری را به صورت تجربی در روزه ماه رمضان پراکسیس نمایند».

۹ - نکته‌ای که باید در اینجا به آن تاکید بکنیم، اینکه گرچه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال گذشته، چه در فاز عمودی و یا سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فاز افقی و یا جنبشی نشر مستضعفین (به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۱۱ سال گذشته) بر آن تاکید مستمر ورزیده است، شعار «اسلام منهای فقه و فقاہت است» که در راستای تحقق شعار «اسلام منهای روحانیت معلم کبیرمان شریعتی می‌باشد» مع الوصف، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران از آغاز حیات درونی و برونی خودش پیوسته بر شعار «اسلام منهای فقه فقاہت، به عنوان یک اصل استراتژیک رویکرد عملی و نظری

خودش بر آن تکیه داشته است» چراکه در این رابطه پیوسته بر این باور بوده‌ایم که «تا زمانیکه اسلام منهای فقه و فقهات تحقق پیدا نکند، امکان تحقق اسلام منهای روحانیت وجود ندارد» و دلیل این امر همان است که «فونکسیون روحانیت در طول هزار سال گذشته به خاطر همین اسلام دگماتیست فقهاتی بوده است» زیرا «در میان سه دسته اسلام تطبیقی و اسلام انطباقی و اسلام دگماتیستی (فقهاتی، روایتی، زیارتی، ولایتی و مداحی‌گری که بر سه پایه تقلید و تکلیف و تعبد کورکورانه استوار می‌باشد) این تنها اسلام فقهاتی است که روحانیت‌پذیر است» و نیاز به «قرائت رسمی فقهاتی توسط روحانیت رسمی از دین دارد» در صورتی که «نه اسلام تطبیقی و نه اسلام انطباقی، روحانیت‌پذیر نیستند و نیازی هم به قرائت رسمی از دین ندارند، چرا که پلورالیسم مذهبی را یک رکن دموکراسی در جامعه ایران تعریف می‌کنند.»

باری، از آنجائیکه در چارچوب اسلام فقهاتی روحانیت دارای فونکسیون می‌باشد، پر پیداست که تا زمانیکه «روحانیت دارای فونکسیون باشد و تا زمانیکه اسلام فقهاتی نیازمند به قرائت رسمی از دین داشته باشد، امکان دستیابی به اسلام منهای روحانیت توسط اسلام تطبیقی و اسلام انطباقی وجود ندارد». بدین ترتیب است که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال گذشته برای دستیابی به شعار استراتژیک معلم کبیرمان شریعتی یعنی شعار «اسلام منهای روحانیت»، دستیابی به این شعار در گرو آن می‌دانیم که:

اولاً باید فونکسیون روحانیت به صورت ایجابی نه سلبی در جامعه ایران حذف بشود. چرا که تا زمانیکه روحانیت در جامعه دارای فونکسیون باشند امکان دستیابی به اسلام منهای روحانیت آنچنانکه شریعتی می‌گفت و شریعتی می‌خواست، وجود ندارد.

ثانیاً برای حذف فونکسیون روحانیت در جامعه ایران اگر بخواهیم به صورت ایجابی (نه سلبی) با این فونکسیون در جامعه ایران مقابله بکنیم، لازم است که قبل از آن توسط تکیه بر اسلام تطبیقی بازسازی شده محمد اقبال و شریعتی، به صورت ایجابی با اسلام فقهاتی حاکم مقابله بکنیم؛ و دلیل این امر همان است که تنها اسلام فقهاتی دگماتیست حوزه‌های فقهی است که نیازمند به قرائت رسمی از دین و در ادامه آن نیازمند به روحانیت یا روحانیت رسمی می‌باشد، بنابراین تا زمانی که اسلام فقهاتی در جامعه ایران چه به صورت اسلام حکومتی و چه به صورت اسلام رسمی در جامعه ایران فونکسیون سیاسی و اجتماعی و دینی داشته باشند، «امکان تحقق شعار اسلام منهای روحانیت و اسلام منهای کلیسا و اسلام منهای قرائت رسمی در جامعه ایران وجود ندارد.»

البته از همه این‌ها مهمتر اینکه «وقتی که می‌گوئیم اسلام منهای فقه و فقه و فقه و اسلام منهای روحانیت و اسلام منهای کلیسا و اسلام منهای قرائت رسمی از دین، طرح اینگونه شعارها توسط جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۳ سال گذشته نباید در ذهن مخاطب تداعی کننده این موضوع بکند که ما طرفدار اسلام منهای مناسک هم هستیم» بنابراین، در این رابطه باید پیوسته به خاطر داشته باشیم که «اسلام منهای فقه، فقهات، با اسلام منهای مناسک تفاوت دارد.» مناسک «همان عباداتی است که پیامبر اسلام چه به صورت مستقیم در قرآن و چه به صورت غیر مستقیم توسط دستورات خودش برای مسلمانان وظیفه کرده است» که «سه پایه اصلی این مناسک همان نماز و روزه و حج می‌باشد» که بین شیعه و سنی در این رابطه اختلافی وجود ندارد. هر چند که اسلام فقهاتی در شکل این مناسک دخالت

حاشیه‌ای کرده است که البته منظور ما در اینجا از «مناسک، فقط همان شکلی است که خود پیامبر اسلام چه در قرآن و چه در احادیث موثق ایشان برای مسلمانان تعیین کرده است». به اضافه اینکه، آنچنانکه «شاه ولی الله دهلوی و علامه محمد اقبال لاهوری در این رابطه به صورت کافی تبیین کرده‌اند، حتی در همین شکل مناسک مشخص شده از جانب پیامبر اسلام هم باید در این شرایط اجتهاد جهت تطبیق با زمان صورت بگیرد» بنابراین، در این رابطه باید توجه و عنایت داشته باشیم که «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال گذشته حیات درونی و برونی خودش هرگز اسلام منهای مناسک مطرح نکرده است» و پیوسته بر این باور بوده است که «مناسک در چارچوب اجتهاد باید توسط عبادات انجام بگیرد» و باز هم تاکید می‌کنیم که در رویکرد ما «اسلام منهای فقه و فقاہت با اسلام منهای مناسک یکی نیست». لذا در «رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، اسلام منهای فقه و فقاہت آری، اما اسلام منهای مناسک و عبادات نه.»

۱۰ - نظر به اینکه «عبادات در تحلیل نهائی از جنس دعا می‌باشند» و دعا آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید، عبارت است از:

«متنی است که می‌آموزد. آگاه می‌کند و نیکی و زیبائی را تلقین می‌کند و علمی است که روح را به معراج روحانی می‌برد. از روزمرگی به در می‌کند. به خدا نزدیک می‌کند و تعلیم و تربیت می‌دهد» (م. آ - ج ۹ - ص ۲۶۱).

باری، از آنجائیکه دعا بزرگترین دستاورد و ره‌آورد پیامبران ابراهیمی برای بشریت بوده است و در چارچوب دعا است که پیوند بین انسان با بی‌نهایت به صورت دیالوگ مستقیم در می‌آید و آنچنانکه فوقا در تفسیر آیه ۱۸۶ سوره بقره مطرح کردیم «دعا،



با از میان برداشتن تمامی واسطه‌های انسانی و غیر انسانی بین بی‌نهایت و انسان، می‌تواند به صورت مستقیم انسان را وارد دیالوگ با بی‌نهایت بکند» و در عرصه این «دیالوگ مستقیم با تجربه دینی و یا تجربه آگزیستانسی و وجودی است که انسان می‌تواند به معراج و یا تکامل عمودی به سوی بی‌نهایت دست پیدا کند.»

ما زخود سوی تو گردانیم سر  
چون توئی از ما به ما نزدیک‌تر  
با چنین نزدیکی دوریم دور  
در چنین تاریکی بفرست نور  
این دعا هم بخشش و تعلیم تست  
گرنه در گلخن گلستان از چه رست

مثنوی - دفتر دوم - ص ۳۱۴ - س ۱۹

این همه گفتیم لیک اندر بسیج  
بی‌عنایات خدا هیچیم هیچ  
بی‌عنایات حق و خاصان حق  
گر ملک باشد سیا هستش ورق  
ای خدا ای فضل تو حاجت روا  
با تو یاد هیچکس نبود روا  
اینقدر ارشاد تو بخشیده‌ای  
تا بدین بس عیب ما پوشیده‌ای  
قطره دانش که بخشیدی زپیش  
متصل گردان بدریاهای خویش  
قطره علمست اندر جان من  
وا رهانش از هوی و زخاک تن  
پیش از آن کین خاکها خسفش کنند  
پیش از آن کین بادها نسفش کنند  
گرچه چون نسفش کند تو قادری  
کش از ایشان واستانی و آخری  
قطره‌ای کان در هوا شد یا که ریخت  
از خزینه قدرت تو کی گریخت  
گر درآید در عدم یا صد عدم  
چون بخوانیش او کند از سر قدم  
صد هزاران ضد ضد را می‌کشد  
بازشان حکم تو بیرون می‌کشد  
از عدمها سوی هستی هر زمان  
هست یا رب کاروان در کاروان  
باز از هستی روان سوی عدم  
می‌روند این کاروان‌ها دم بدم  
مثنوی - دفتر اول - ص ۹۶ - سطر یک به بعد

یاد ده ما را سخن‌های دقیق  
هم دعا از تو اجابت هم زتو  
گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن  
کیمیا داری که تبدیلیش کنی  
این چنین میناگیری‌ها کار تست

که ترا رحم آورد آن ای رفیق  
ایمنی از تو مهابت هم زتو  
مصلحی توای تو سلطان سخن  
گرچه جوی خون بود نیلش کنی  
این چنین اکسیرها زاسرار تست

مثنوی - دفتر دوم - ص ۲۳۴ - سطر ۱۰

وحی آمد سوی موسی از خدا  
تو برای وصل کردن آمدی  
تا تو آنی پا منه اندر فراق  
هر کسی را سیرتی بنهاده‌ام  
در حق او مدح و در حق تو سم  
ما بری از پاک و ناپاکی همه  
من نکردم امر تا سودی کنم  
هندوان را اصطلاح هند مدح  
من نگردم پاک از تسبیحشان  
ما زبان را نگیریم و قال را  
ناظر قلبیم اگر خاشع بود  
زآنک دل جوهر بود گفتن عرض  
چند زین الفاظ و اضمار و مجاز  
آتشنی از عشق در جان بر فروز  
موسیا آداب دانان دیگرند  
عاشقان را هر زمان سو زید نیست  
گر خطا گوید ورا خاطی مگو  
خون شهیدان را زآب اولی‌تر است

بنده ما را چرا کردی جدا  
نی برای فصل کردن آمدی  
ابغض الاشیاء عندی الطلاق  
هر کسی را اصطلاحی داده‌ام  
در حق او شهاد و در حق تو سم  
از گرانجانی و چالاکی همه  
بلکه تا بر بندگان جودی کنم  
سندیان را اصطلاح سند مدح  
پاک هم ایشان شوند و در فشان  
ما درون را بنگریم و حال را  
گرچه گفت لفظ ناخاضع بود  
پس طفیل آمد عرض جوهر غرض  
سوز خواهم سوز با آن سوز ساز  
سر بسر فکر و عبارت را بسوز  
سوخته جان و روانان دیگرند  
بر ده ویران خراج و عشر نیست  
ور بود پر خون شهید او را مثنو  
این خطا از صد صواب اولی‌تر است

در درون کعبه رسم قبله نیست  
 تو زسر مستان قلاوژی مجو  
 ملت عشق از همه دین‌ها جداست  
 لعل را گر مهر نبود باک نیست  
 چونک موسی این عتاب از حق شنید  
 عاقبت دریافت او را بدید  
 هیچ آداب و ترتیبی مجو  
 کفر تو دین‌ست و دینت نور جان  
 ای معاف یفعل الله ما یشاء

چه غم آر غواص را پاچیله نیست  
 جامعه چاکان را چه فرمایی رفو  
 عاشقان را ملت و مذهب خداست  
 عشق در دریای غم غمناک نیست  
 در بیابان از پی چوپان دوید  
 گفت مزده ده که دستوری رسید  
 هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو  
 ایمنی وز تو جهانی در امان  
 بی‌محابا رو زبان را برگشا

مثنوی - دفتر دوم - ص ۲۸۱ - سطر ۱۴ به بعد

آن یکی الله می‌گفتی شبی  
 گفت شیطاننش خمش ای سخت‌رو  
 می‌نیاید یک جواب از پیش تخت  
 او شکسته دل شد بنهاد سر  
 گفت هین از ذکر چون وامانده‌ای  
 گفت لبیکم نمی‌آید جواب  
 گفت خضرش که خدا گفت این به من  
 نی که آن الله تو لبیک ماست  
 نی تو را در راه من آورده‌ام  
 حیل‌ها و چاره‌جویی‌های تو  
 ترس و عشق تو کمند لطف ماست  
 جان جاهل زاین دعا جز دور نیست  
 این دهان بستنی دهانی باز شد  
 لب فرو بند از طعام و از شراب

تا که شیرین گردد از ذکرش لبی  
 چند الله می‌زنی بسیار گو  
 چند الله می‌زنی با روی سخت  
 دید در خواب او خضر اندر خضر  
 چون پشیمانی از آن کش خوانده‌ای  
 زآن همی ترسم که باشم رد باب  
 تو برو با او بگو ای متحن  
 آن نیاز و سوز دردت پیک ماست  
 نی که من مشغول ذکررت کرده‌ام  
 جذب ما بود و گشاد این پای تو  
 زیر هر یا رب تو لبیک‌هاست  
 زآنک یا رب گفتنش دستور نیست  
 تا خوردند لقمه‌های راز شد  
 سوی خان آسمانی کن شتاب

پر زگوهرهای اجلالی کنی

گر تو این انبان زنان خالی کنی

بعد از آنش با ملک انباز کن

طفل جان از شیر شیطان پا ک کن

امتحان کن چند روزی در صیام

چند خوردی چرب شیرین از طعام

یک شبی بیدار شو دولت بگیر

چند شبها خواب را گشتی اسیر

مثنوی - دفتر سوم - ص ۳۹۱ - سطر ۱۴ به بعد

باری، در این چارچوب است که «پیوند بین دعا و عبادت» در ادیان ابراهیمی و به خصوص در اسلام قرآن و پیامبر اسلام قابل تبیین می‌باشد، البته در منطق «این پیوند را اعم و اخص من وجه تعریف می‌شود» چراکه گرچه در دیسکورس قرآن «جوهر اصلی عبادت همان دعا می‌باشد» و خود عبادت و مناسک هم (در قرآن) در راستای ایجاد پیوند مستقیم و بدون واسطه بین خداوند و بندگانش می‌باشد، بدین جهت هرگز آنچنانکه اسلام صوفیانه بر طبل آن می‌کوبند، نباید انجام «عمل عبادات در پای معراج وجودی انسان قربانی بشود» و نباید «آنچنانکه صوفیان به غلط مدعی هستند، با نردبانی که به پشت بام رفته‌ایم، پس از رسیدن به پشت بام، نردبان را رها کنیم». لذا آنچنانکه معلم کبیرمان محمد اقبال لاهوری (در پایان فصل دوم کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام خود) مطرح می‌کند، آخرین سفارش پیامبر اسلام به مسلمین، «تاکید بر اقامه نماز بوده است» که خود این امر نشان دهنده آن است که «پیامبر اسلام تا آخرین مرحله تکامل معراجی و اسرائیلی‌اش یا تکامل عمودی و افقی خودش بر انجام عبادات تکیه داشته است و هرگز (آنچنانکه صوفیان می‌گویند) در این رابطه معتقد به قطع عبادات در مراحل عالی تکامل عمودی و افقی نبوده است.»

پیوند بین عبادت و دعا تنها بدین ترتیب قابل تبیین می‌باشد که در چارچوب

دیسکورس قرآن، «تنها توسط عبادات و مناسک است که ما می‌توانیم با حذف واسطه‌ها به رابطه مستقیم بین خداوند و انسان‌ها دست پیدا کنیم». یادمان باشد که مهمترین شرط انجام دعا در دیسکورس قرآن «حذف واسطه‌های مذهبی و اجتماعی و سیاسی است» و تا زمانیکه با «حذف واسطه‌ها رابطه بین دعا کننده و خداوند به صورت مستقیم در نیاید، امکان انجام دعا با خداوند وجود ندارد» و البته این مهم (در دیسکورس پیامبر اسلام و قرآن) تنها توسط عبادات قابل انجام می‌باشد.

آن بلال صدق در بانگ نماز	حی را هی همی خواند از نیاز
تا بگفتند ای پیامبر نیست راست	این خطا اکنون که آغاز بناست
ای نبی و ای رسول کردگار	یک مؤذن کو بود افصح بیار
عیب باشد اول دین و صلاح	لحن خواندن لفظ حی علی الفلاح
خشم پیغمبر بجوشید و بگفت	یک دو رمزی از عنایات نهفت
کای خسان نزد خدا هی بلال	بهرتر از صد حی و خی و قیل و قال
وامشورانید تا من رازتان	وانگویم آخر و آغازتان
گر نداری تو دم خوش در دعا	رو دعا می خواه زاخوان صفا
بهر این فرمود با موسی خدا	وقت حاجت خواستن اندر دعا
کای کلیم الله زمن می‌جو پناه	با دهانی که نکردی تو گناه
گفت موسی من ندارم آن دهان	گفت ما را از دهان غیر خوان
از دهان غیر کی کردی گناه	از دهان غیر بر خوان کای اله
آنچنان کن که دهان‌ها مر ترا	در شب و در روزها آرد دعا
از دهانی که نکردستی گناه	آن دهان غیر باشد عذر خواه
یا دهان خویشنتن را پاک کن	روح خود را چابک و چالاک کن
ذکر حق پاکست چون پاکی رسید	رخت بر بندد برون آید پلید
می‌گریزد ضدها از ضدها	شب گریزد چون بر افروزد ضیا
چون در آید نام پاک اندر دهان	نی پلیدی ماند و نی آن دهان

گفت پیغمبر که معراج مرا  
 آن من بر چرخ و آن او نشیب  
 قرب نی بالا نه پستی رفتنست  
 نیست را چه جای بالا است و زیر  
 کارگاه گنج حق در نیستیست

نیست بر معراج یونس اجتبا  
 زآنک قرب حق برونست از حسیب  
 قرب حق از حبس هستی رستنست  
 نیست را نه زود و نه دورست و دیر  
 غره هستی چه دانی نیست چپست  
 مثنوی - دفتر سوم - ص ۶۰۵ - سطر ۱۳ به بعد

همچنین جویای درگاه خدا  
 گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست  
 سایه‌ایی که بود جویای نور  
 عقل کی ماند چو باشد سرده او  
 هالک آید پیش وجهش هست و نیست  
 اندرین محضر خردها شد زدست

چون خدا آمد شود جوینده لا  
 لیک زاو لان بقا اندر فناست  
 نیست گردد چون کند نورش ظهور  
 کل شیء هالک الا وجهه  
 هستی اندر نیستی خود طرفه ایست  
 چون قلم اینجا رسیده شد شکست  
 مثنوی - دفتر سوم - ص ۶۱۰ - سطر ۱۷ به بعد

گفت پیغمبر که نضحت‌های حق  
 گوش هش دارید این اوقات را  
 نضحه‌ای آمد شما را دید و رفت  
 نضحه‌ای دیگر رسید آگاه باش

اندرین ایام می آرد سبق  
 در ربائید اینچنین نضحات را  
 هر کرا می‌خواست جان بخشید رفت  
 تا از این هم وائمانی خواجه تاش  
 مثنوی - دفتر اول - ص ۹۹ - سطر ۱۵ به بعد

معنیء تکبیر این است ای امیم  
 وقت ذبح الله اکبر می‌کنی  
 تن چو اسمعیل و جان همچون خلیل  
 گشت کشته تن ز شهوت‌ها و از

کای خدا پیش تو ما قربان شدیم  
 همچنین در ذبح نفس کشتنی  
 کرد جان تکبیر بر جسم نبیل  
 شد ببسم الله بسمل در نماز

چون قیامت پیش حق صفاها زده	در حساب و در مناجات آمده
ایستاده پیش یزدان اشک ریز	بر مثال راست خیز رستخیز
حق همی گوید چه آوردی مرا	اندرین مهلت که دادم من ترا
عمر خود را در چه پایان برده‌ای	قوت و قوت در چه فانی کرده‌ای
گوه‌ر دیده کجا فرسوده‌ای	پنج حس را در کجا پالوده‌ای
چشم و گوش و هوش گوه‌رهای عرش	خرج کردی چه خریدی تو زفرش
دست و پا چون دادمت بیل کلند	من ببخشیدم زخود آن کی شدند
همچنین بی‌غام‌های درد گین	صد هزاران آید از حضرت چنین
در قیام این گفته‌ها دارد رجوع	وز خجالت شد دو تا اندر رکوع
قوت استادان از خجالت نماند	در رکوع از شرم تسبیحی بخواند
باز فرمان می‌رسد بر دار سر	از رکوع و پاسخ حق بر شمر
سر بر آرد از رکوع آن شرمسار	باز اندر رو فتد آن خام کار
باز فرمان آیدش بردار سر	از سجود و واده از کرده خبر
سر بر آرد او دگر ره شرمسار	اندر افتد باز در رو همچو مار
باز گوید سر بر آر و باز گو	که بخواهم جست از تو مو به مو
قوت پا ایستادن نبودش	که خطاب هیبتی بر جان زدش
پس نشیند قعه‌ه زان بار گران	حضرتش گوید سخنگو با بیان
نعمت دادم بگو شکرت چه بود	دادمت سرمایه هین بنمای سود

مثنوی - دفتر سوم - ص ۴۸۷ - سطر ۱۶ به بعد

باری، بدون تردید می‌توان داوری کرد که اصلاً «بدون دعا عبادت معنی ندارد آنچنانکه بدون عبادت انسان نمی‌تواند با خداوند و بی‌نهایت پیوند برقرار نماید» یا به عبارت دیگر در این دیسکورس، «عبادت با دعا معنی پیدا می‌کند و دعا با عبادت ممکن می‌گردد» بنابراین تا زمانیکه در رویکرد ما «دعا معنی نداشته باشد، عبادت بی‌معنی می‌گردد». لذا برای همین است که کانت می‌گوید: «برای من دعا معنا ندارد و دعا

هرگز نمی‌تواند ارزش بیافریند» بدون تردید این داوری کانت در باب دعا برخاسته از رویکردی است که در چارچوب آن کانت می‌گوید: «از طریق فلسفه نظری نمی‌توان به خدا رسید، تنها از طریق فلسفه عملی است که می‌توان به خدا رسید.»

پر واضح است که بی‌نهایت (خداوند) آنچنانکه خود کانت می‌گوید، تنها «ضرورت فرض ایده خدا مطرح می‌کند، نه اثبات وجود خدا» و ضرورت فرض «ایده خدا فقط برای انسان اخلاقی است» و باز در این رابطه است که برای کانت حتی «سوگند خوردن بی‌معنا می‌باشد» چرا که کانت «بر ایده خدا تکیه می‌کند نه خود خداوند» و «بی‌نهایت و ایده خداوند با خود خداوند از فرش تا عرش متفاوت می‌باشد» بنابراین تا زمانیکه «به جای ایده خداوند، به خود خداوند باور وجودی و اگزستانسی پیدا نکنیم، هرگز دعا برای ما معنا پیدا نمی‌کند» و بدین ترتیب است که آنچنانکه فوقا هم اشاره کردیم، اگر «پیامبران نمی‌آمدند بشر هرگز و هرگز نمی‌توانست دعا یا رابطه دیالکتیکی با بی‌نهایت را کشف کند» و باز از اینجا است که باید داوری کنیم که بزرگترین «سوغات انبیاء برای بشریت همین دعا بوده است.»

بدین جهت بر اینجا جای تعجب ندارد که «برای کانت دعا بی‌معنا باشد» چراکه او هرگز حاضر نیست در منظومه معرفتی خودش وجود خداوند یا وجود بی‌نهایت را در هستی جایگزین ایده خداوند بکند. اضافه کنیم که برعکس ادعای کانت، «حتی برای انسان اخلاقی هم ما نیازمند به وجود بی‌نهایت هستیم و هرگز بدون وجود بی‌نهایت اگر بتوانیم به اخلاق نتیجه‌گرا دست پیدا کنیم هرگز نخواهیم توانست به اخلاق فضیلت‌گرا دست پیدا کنیم» و لذا به همین دلیل است که «اخلاق کانت، یک اخلاق انضمامی نیست» و باز به همین دلیل است که «اخلاق کانت، یک اخلاق



تاریخی نیست» و باز به همین دلیل است که «اخلاق کانت یک اخلاق انتزاعی است». همچنین به همین دلیل است که برای «کانت فلسفه نمی‌تواند در پیوند نظری با دین قرار بگیرد» و اگر هم فلسفه بخواهد در پیوند با دین قرار بگیرد، آنچنانکه کانت می‌گوید در این رابطه «فلسفه مانند مشعل‌داری است که پیش از ادیان حرکت می‌کند و راه را به ادیان و پیامبران نشان می‌دهد نه بالعکس» به عبارت دیگر در رویکرد کانت «فلسفه برای الهیات مثل مشعل‌دار برای دین است که جلوتر از دین حرکت می‌کند و راه را به دین نشان می‌دهد» نه اینکه به دنبال «پیامبران حرکت کند» و بنابراین، از آنجائیکه برای کانت «اثبات وجود خداوند در فلسفه نظری (نه فلسفه عملی) غیر ممکن می‌باشد» طبیعی است که در رویکرد او «تعریف انسان اخلاقی انتزاعی تنها در چارچوب جایگزین کردن ایده خداوند به جای وجود خداوند ممکن باشد.»

باری، اگر به پیوند دو موضوع عبادت و دعا (در دیسکورس پیامبران ابراهیمی و به خصوص در دیسکورس قرآن و پیامبر اسلام) باور پیدا کنیم، در چارچوب این باور می‌توانیم داوری کنیم که خود «عبادت و دعا هم در فرهنگ قرآن و پیامبر اسلام دارای دینامیزم می‌باشند» و مطابق همین دینامیزم دعا و عبادت است که ما می‌توانیم عبادت را به سه دسته:

الف - عبادت تطبیقی.

ب - عبادت انطباقی.

ج - عبادت دگماتیستی تقسیم نمائیم.

یادمان باشد که آنچه که باعث می‌گردد تا «عبادت در اسلام و قرآن دارای دینامیزم بشود، خود وجود جوهر دعا در بطن عبادت است» زیرا «دعا در قالب عبادت باعث می‌گردد تا رابطه عابد با بی‌نهایت دو طرفه بشود» و «عابد در زیر قدرت بی‌نهایت، آنچنانکه عرفا و تصوف در عرصه فناء فی الله تعریف می‌نمایند نابود نشود» و عابد با دعا و عبادت بتواند بی‌نهایت را در چارچوب تجربه دینی (نه تجربه صوفیانه و عرفانی فناء فی الله) به جای اینکه خودش را در بی‌نهایت نابود کند، بی‌نهایت را در خودش زنده نماید و آنچنانکه معلم کبیرمان محمد اقبال لاهوری برعکس مولوی می‌گوید: «عابد با عبادت نه تنها توسط تجربه دینی می‌تواند بی‌نهایت را تجربه کند و نه تنها آنچنانکه عرفا و تصوف می‌گویند عابد خودش را در بی‌نهایت نابود و له نمی‌کند، بلکه مهمتر از همه اینکه دعا در عرصه عبادت باعث می‌گردد که رابطه عابد با بی‌نهایت دو طرفه بشود.»

چون خدا آمد شود جوینده لا	همچنین جویای درگاه خدا
لیک زاول آن بقا اندر فناست	گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست
نیست گردد چون کند نورش ظهور	سابه‌ایی که بود جویای نور
کل شی هالک الا وجهه	عقل کی ماند جو باشد سرده او
هستی اندر نیستی خود طرفه ایست	هالک آید پیش وجهش هست و نیست
چون قلم اینجا رسیده شد شکست	اندرین محضر خردها شد زدست

مثنوی - دفتر سوم - ص ۶۱۲ - سطر ۱۷ به بعد

باری، دیالکتیک تکامل و رشد تنها در عرصه رابطه دو طرفه عابد و خدواند ممکن شدنی می‌باشد، یادمان باشد که «عبادت و دعا در دیسکورس اسلام فقهاتی، مبتنی بر سه پایه تقلید و تکلیف و تعبد می‌باشد» که همین امر باعث می‌گردد که نه تنها

«عبادت در چارچوب رویکرد اسلام فقه‌پره و اسلامی و اسلامی و اسلامی زیارتی و اسلامی ولایتی و اسلامی مداحی‌گری از دینامیزم دعا محروم بشود، بلکه مهمتر از آن اینکه عبادت در چارچوب رابطه یکطرفه صرف پائین به بالا صورت بگیرد و رابطه دو طرفه یا رابطه دیالکتیکی بین بالا و پائین دیگر بی‌معنی بشود» برعکس عبادت تطبیقی (که آنچنانکه در آیه ۱۸۶ سوره بقره دیدیم «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَ لِيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ») اولین مشخصه آن همان جوهر دیالکتیکی و دو طرفه بودن آن می‌باشد، بنابراین از آنجائیکه حتی در «عبادت انطباقی، مشاهده ذهنی یا تفکر جایگزین تجربه دینی می‌شود، همین جایگزینی مشاهده ذهنی به جای تجربه دینی، باعث می‌گردد تا در عبادت انطباقی ایده بی‌نهایت جایگزین وجود بی‌نهایت در جهان و انسان بشود» و آنچنانکه در این رابطه فوقاً مطرح کردیم «ایده بی‌نهایت تنها یک امر ذهنی می‌باشد که نمی‌تواند برای عابد انطباقی ایجادکننده رابطه دو طرفه بین عابد و بی‌نهایت بشود.»

بدین جهت در تحلیل نهائی می‌توانیم داوری کنیم که «دینامیزم عبادت در گرو دو طرفه شدن رابطه بین عابد و بی‌نهایت می‌باشد» و این «دینامیزم عبادت، تنها در عبادت تطبیقی می‌تواند مادیت پیدا کند نه عبادت انطباقی و نه عبادت دگماتیستی فقه‌پره تکلف‌گرا و تقلیدگرا و تعبدگرا». باز هم تأکید می‌کنیم و از این تکرار و تأکید خود خسته نمی‌شویم که بگوئیم، علت و دلیل اصلی این مهم از آنجاست که عبادت تطبیقی آنچنانکه محمد اقبال لاهوری می‌گوید «عبادت تجربه‌گراست»، در صورتی که «عبادت انطباقی عبادت ذهن‌گرا است» و «عبادت دگماتیستی عبادت فقه‌گرا است». پس تا زمانیکه نتوانیم «عبادت فقه‌گرا و ذهن‌گرا به عبادت تجربه‌گرا مبدل

نمائیم، هرگز نخواهیم توانست به عبادت تطبیق‌گرا و همچنین به دینامیزم عبادت و دیالکتیک بین عابد و بی‌نهایت دست پیدا کنیم.»

بدین خاطر فناء فی الله در دیسکورس مولوی (آنچنانکه در اشعار فوق از مثنوی شاهد هستیم) و جبرگرایی، در رویکرد حافظ:

چو قسمت ازلی بی‌حضور ما کردند	گر اندکی نه بوفق رضاست خرده مگیر
رضا به داده بده و زجبین گره بگشایا	که بر من و تو در اختیار نگشاداست
بارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم	که من دلشده این ره نه بخود می‌پویم
در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند	آنچه سلطان ازل گفت بگو می‌گویم
من اگر خارم و گر گل چمن آرائی هست	که از آن دست که می‌پروردم می‌رویم
دوستان عیب من بیدل حیران مکنید	گوهری دارم و صاحب نظری می‌جویم
گرچه با دلق ملمع می‌گلگون عیبست	مکنم عیب کز و رنگ ریا می‌شویم
خنده و گریه عشاق زجائی دگرست	می‌سرایم بشب و وقت سحر می‌مویم
حافظم گفت که خاک در میخانه مبوی	گو مکن عیب که من مشک ختن می‌بویم

دیوان حافظ - دکتر یحیی قریب - ص ۳۱۸ - سطر ۸ به بعد

همه مولود و سنتز همان رویکرد یکطرفه انطباقی تجربه صوفیانه می‌باشد که برعکس تجربه دینی دو طرفه و دیالکتیکی حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری است. به هر جهت بدین ترتیب است که می‌توانیم داوری کنیم که «دینامیزم عبادت در گرو دینامیزم دعا است» و «دینامیزم عبادت توسط دینامیزم دعا باعث می‌گردد تا رابطه بین عابد و بی‌نهایت دو طرفه بشود» و در ادامه آن «عبادت تجربی و اگزیزستانسی و وجودی تطبیقی، جایگزین عبادت انطباقی و دگماتیستی فقاہتی تقلیدی و تکلیفی و تعبدی کورکورانه بشود.»

ماحصل اینکه می‌توان نتیجه‌گیری کرد که «عابد تطبیقی با عبادت تجربی خود

می‌تواند نماز و روزه و حج و یا به عبارت دیگر عبادات را نردبان تکامل عمودی و یا معراجی خود بکند». لذا در این چارچوب است که محمد اقبال لاهوری می‌گوید:

«این حقیقت و واقعیت نهائی حیات خلاق است که توجیه عقلانی پیدا می‌کند... بنابراین حیات را به صورت یک «من» تعبیر کردن به آن معنی نیست که خدا را بر صورت آدمی تصور کرده باشیم. تنها با پذیرفتن حقیقت ساده تجربیه است که حیات سیالی بی‌شکل نیست. بلکه اصل وحدت سازمان دهنده و فعالیتی ترکیبی است که به منظور سازندگی. اوضاع پراکنده ارگانیسم زنده را متصل به یکدیگر نگاه می‌دارد. عمل اندیشه که اصولاً خصوصیت رمزی دارد. بر ماهیت حقیقی حیات حجابی می‌افکند و حیات را به صورت نوعی از جریان جهان نشان می‌دهد که در سراسر چیزها جاری است. بنابراین همین امر باعث می‌گردد که نتیجه نگرش عقلانی به حیات داشتن صورت وحدت وجودی پیدا کند. ولی اگر به جای تماشای حیات از بیرون. به صورت اشراق نفسانی از درون خود به حیات نگاه کنیم. یک معرفت دست اولی از جنبه ارزیابی حیات از درون پیدا می‌کنیم. بنابراین. اشراق یا درون‌بینی حیات را (برعکس برون‌بینی) همچون یک «من» تمرکز دهنده متجلی می‌سازد. مع الوصف. حتی همین درون‌بینی حیات هم از طریق اشراق نفسانی. از آن جهت که فقط نقطه عزیمتی حیات را به ما نشان می‌دهد. نمی‌تواند برای ما معرفتی کامل از کل حیات در وجود باشد. ولی همین معرفت اشراقی از درون به حیات. می‌تواند جلی مستقیم ماهیت نهائی واقعیت باشد. علی‌هذا. بدین ترتیب است که معرفت ما از واقعیت‌های تجربی. موید این امر است که «ماهیت نهائی واقعیت هستی روحانی است». لذا می‌توانیم «واقعیت روحانی کل هستی را

همچون یک من تصور کنیم». ولی «دامنه پرواز دین بلندتر از فلسفه است». چراکه «فلسفه نگرشی عقلانی به اشیاء دارد» و همین نگرش عقلانی به اشیاء با رویکرد فلسفی، باعث می‌گردد که «فلسفه، دیگر توجهی به آن تصویری که تنوع سرشار تجربه، به صورت یک دستگاه و منظومه در می‌آورد، نداشته باشد» زیرا «فلسفه با رویکرد عقلانی به حقیقت و واقعیت، از فاصله دوری می‌نگرد»؛ اما برعکس فلسفه، «دین از راه تجربه دینی و اشتراق نفسانی، با حقیقت و واقعیت از فاصله نزدیک‌تری می‌نگرد»؛ و به همین دلیل است که «فلسفه نظریه است» اما «دین، تجربه زنده و اتصالی و پیوستگی با حقیقت و واقعیت است». برای اینکه «فلسفه بتواند در این رابطه با دین پیوند حاصل نماید»، اندیشه باید برتر از خود رود و کمال خود را در وضعی از نفس جستجو کند که دین آن را به نام صلوات یا عبادت توصیف کرده است و «صلوات و عبادت، یکی از بازپسین اموری بوده است که بر زبان پیغمبر اسلام جاری شد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل دوم - محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۷۴ - سطر ۱۸ به بعد).

آنچه از عبارات فوق کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام، معلم کبیرمان حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری برای ما قابل فهم است اینکه:

۱ - در عبارات فوق اقبال می‌خواهد ابتدا برای ما تبیین کند که «جوهر وجود حیات است نه ماده» و خود «ماده هم در جوهر خودش باز شکلی اولیه از حیات می‌باشد» بنابراین در عبارات فوق، محمد اقبال لاهوری به جز «حیات در وجود چیزی دیگری نمی‌بیند».

۲ - در رابطه با این رویکرد اقبال به «حیاتی بودن جوهر هستی است، او همه هستی

را در کل یک من بی‌نهایت یکدست و یکپارچه می‌بیند که همان حیات محیط بر وجود است.»

۳ - در عبارات فوق اقبال می‌گوید: «تبيين حياتی بودن جوهر هستی، هرگز در راستای تبیین خدا متشخص نیست، چرا که خداوند به عنوان من بی‌نهایت، حیات محیط بر وجود است (که خود خدای غیر متشخص می‌باشد) نه حیات محاط در وجود که دلالت بر خدای متشخص می‌کند.»

۴ - اقبال در ادامه در عبارات فوق می‌گوید: «فهم و شناخت این خداوند غیر متشخص به عنوان یک من بی‌نهایت، یا حیات محیط بر وجود، کار دین توسط تجربه دینی و اشراق نفسانی می‌باشد، نه کار عقل و فلسفه.»

۵ - اقبال در ادامه در عبارات فوق (برعکس کانت که جایگاه فلسفه در شناخت جهان را مقدم بر جایگاه دین می‌داند و فلسفه را مشعل‌دار دین تعریف می‌کند) «جایگاه دین را مشعل‌دار فلسفه در شناخت جهان می‌داند» و بر این باور است که «دین توسط تجربه دینی، هستی را از درون می‌شناسد» در صورتی که «فلسفه توسط عقل، هستی را از بیرون فهم می‌نماید» در نتیجه همین امر باعث می‌گردد (که آنچنانکه محمد اقبال در عبارات فوق مطرح می‌نماید) تا «شناخت هستی از طریق فلسفه، به علت اینکه خصوصیت رمزی دارد، بر ماهیت حقیقی حیات محاطی و محیطی حجابی بیافکند.»

۶ - اقبال در عبارات فوق به نکته دیگری هم اشاره می‌کند و می‌گوید: «رویکرد وحدت وجودی به بی‌نهایت و حیات محیطی و محاطی، خود معلول همان نگاه شناخت جهان از دریچه فلسفی می‌باشد.»

۷ - محمد اقبال تنها «راه فهم هستی به صورت یک من بی‌نهایت، یا حیات محیط بر وجود، معرفت به جهان از طریق درون توسط اشراق نفسانی و یا تجربه دینی تعریف می‌نماید». چراکه از نظر اقبال در عبارات فوق «اشراق و درون‌بینی حیات محیطی را همچون یک من بی‌نهایت تمرکز دهنده می‌بیند» و از این جاست که اقبال در عبارات فوق نتیجه می‌گیرد که «ماهیت نهائی وجود روحانی است نه مادی» و باید همچون یک «من بی‌نهایت، حیات محیطی تصور شود.»

۸ - اقبال در عبارات فوق بعد از اینکه «پای معرفت فلسفی جهت شناخت من بی‌نهایت حیات محیطی لنگ می‌داند، دامنه پرواز دین را بلندتر از فلسفه می‌شناسد» و دلیل این امر هم از نظر اقبال این است که «فلسفه تنها با نگرش عقلانی می‌خواهد جهان و وجود را مطالعه کند» و همین منحصر شدن «نگاه عقلانی در رویکرد فلسفی به جهان باعث می‌شود تا فیلسوف نتواند آن طرف واقعیت را برود که اشراق می‌تواند تنوع سرشار تجربه کند و به صورت یک دستگاه و منظومه در می‌آورد.»

بدین جهت در این رابطه است که اقبال می‌گوید: «فیلسوف از فاصله دور می‌نگرد، برعکس دین که توسط تجربه دینی از نزدیک به حقیقت و واقعیت نگاه می‌کند». البته از نظر اقبال در عبارات فوق، «رویکرد فلسفه به جهان یک نظریه است». در صورتی که «دین با رویکرد تجربه دینی، تجربه زنده و اتصال و پیوستگی دارد.»

۹ - اقبال در عبارات فوق راه حلی که برای فیلسوفان در رویکرد به وجود پیشنهاد می‌کند اینکه «فلسفه باید برتر از خود برود و برای انجام آن باید برون‌نگری خود را در پیوند با درون‌نگری قرار بدهد» و این مهم (از نظر اقبال در عبارات فوق) اتفاق نمی‌افتد، مگر اینکه با «عبادت فیلسوف بتواند به این مهم دست پیدا کند» و لذا اقبال



در پایان عبارات فوق نتیجه‌گیری می‌کند که علت اینکه پیامبر اسلام در واپسین دوران حیات خودش، آخرین جمله‌ای که امتش را به آن سفارش می‌کند، «موضوع نماز بوده است.»

باری، سؤال مهمی که در رابطه با عبارات فوق (نقل شده از اقبال) در اینجا قابل طرح است اینکه چرا اقبال «عبادت و یا نماز را به عنوان تنها مسیر اعتلای رویکرد فلسفی یا برتر رفتن اندیشه از خود، در فیلسوف می‌داند؟» و یا به عبارت دیگر چرا اقبال در پاراگراف پایانی عبارات فوق خود:

اولاً اعتلای رویکرد فلسفی را در اعتلای رویکرد اشراق نفسانی فیلسوف تعریف می‌نماید؟

ثانیاً چرا برای دستیابی به اعتلای اشراق نفسانی، اقبال بر عبادت و نماز تکیه می‌کند؟ در پاسخ به این دو سؤال کلیدی است که باید به «فلسفه عبادت به عنوان یک تجربه اگزیستانسی عابد با رویکرد تطبیقی به عبادت نگاه بکنیم» که قبلاً در این رابطه در این نوشتار سخن گفته‌ایم، بنابراین اگر «عابد با رویکرد تطبیقی و اگزیستانسی عبادت (و در رأس همه آنها نماز و روزه و حج) را تجربه کند، بدون تردید عبادت، برای او می‌تواند بسترگاه اعتلای تکامل عمودی معراجی و یا تکامل افقی اسرائی بشود و با این تکامل عابد است که او می‌تواند به تکامل اندیشه نیز دست پیدا کند.»

