

اقبال

«پیام-آوری» برای عصر ما،

که از نو باید او را شناخت

انتشارات مستضعفین

جلد دوم

شناسنامه کتاب:

اسم کتاب: اقبال «پیام-آوری» برای عصر ما که از نو باید او را شناخت

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: بهار ۱۴۰۱

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

info@nashr-mostazafin.com

انتشارات مستضعفین

فهرست مطالب

- استراتژی سه مؤلفه‌ایی «اصلاحات» اقبال و شریعتی..... ۷
- «متافیزیک زمان محوری اقبال» در ترازوی «متافیزیک دیالکتیک محوری شریعتی»..... ۵۵
- اصول «رنالیسم دینی» در منظومه معرفتی محمد اقبال..... ۱۲۰

استراتژی سه مؤلفه‌ای

«اصلاحات»

اقبال و شریعتی

بررسی موضوع «استراتژی اصلاحات» در رویکرد اقبال و شریعتی با طرح چند سؤال آغاز می‌کنیم.

آیا بدون «تئوری اصلاحات» می‌توان به عنوان یک مصلح نظری و اجتماعی حرکت اصلاح‌گرایانه انجام داد؟ اگر هر گونه حرکت اصلاح‌گرایانه نظری و عملی نیازمند به تئوری اصلاحات مربوطه باشد و بدون «تئوری اصلاحات» گرفتار پراگماتیست می‌شویم، برای ما «تئوری اصلاحات» چگونه حاصل می‌شود؟

آیا می‌توان با رویکرد انطباقی از تئوری اصلاحات دیگران برای جامعه دیگر کپی - پیست کرد؟

چرا ما اقبال را «مصلح» می‌خوانیم اما شریعتی را «انقلابی»؟

به لحاظ نظری و تئوریک چه تفاوتی بین «مصلح» و «انقلابی» وجود دارد؟

آیا واقعاً شریعتی «مصلح» بود یا «انقلابی»؟

چه تفاوتی بین «مصلح» و «رفرمر» وجود دارد؟

آیا اگر در جامعه‌ای شرایط برای «اصلاحات رادیکال» و همه جانبه وجود داشته باشد، اصلاً «انقلاب» تکوین پیدا می‌کند؟

اگر مؤلفه‌های «تئوری اصلاحات» اقبال در سه مؤلفه «اصلاحات فرهنگی» و «اصلاحات اجتماعی» و «اصلاحات سیاسی» خلاصه نمائیم، در رویکرد اقبال کدامین مؤلفه از «اصلاحات» بر دیگری اولویت دارد؟

چرا اقبال لاهوری به این دریافت رسید که بدون «اصلاحات فرهنگی» در جامعه سنت‌زده و خرافات‌زده نمی‌توان به «اصلاحات اجتماعی» و «اصلاحات سیاسی» دست پیدا کرد؟

چرا اقبال لاهوری در جوامع دینی مسلمانان «اصلاحات فرهنگی» در گرو بازسازی همه جانبه اسلام در اصول و فروع می‌دانست؟

چرا اقبال لاهوری در عرصه اصلاح دینی در جوامع مسلمان، به جای «احیاء علوم غزالی» به پروژه «بازسازی فکر دینی در اسلام» معتقد بود؟

چرا اقبال لاهوری در عرصه بازسازی اسلام خود معتقد بود که «تمامی اصول و فروع دین اسلام باید از نو توسط اجتهاد در اصول و فروع» بازسازی بشود؟

چرا اقبال لاهوری در عرصه بازسازی اصول و فروع اسلام (توسط اجتهاد در اصول و فروع) معتقد بود که این پروژه باید از «اصلاحات کلامی» شروع بشود؟
چرا اقبال لاهوری پروژه «بازسازی کلامی اسلام را از بازسازی شناخت ما نسبت به خداوند» آغاز کرد؟

چرا اقبال لاهوری پروژه «بازسازی شناخت ما از قرآن»، از وحی‌شناسی آغاز

کرد؟

چرا اقبال لاهوری برای «بازسازی جایگاه عقل برهانی استقرایی انسان» از اصلاح فهم ما نسبت به خاتمیت پیامبر اسلام آغاز کرد؟
اقبال از بازسازی موضوع خاتمیت نبوت پس از پیامبر اسلام چه هدف نظری و عملی دنبال بود؟

چرا اسلام تاریخی نیاز به بازسازی مستمر دارد؟

چرا بازسازی اسلام فراتاریخی غیر ممکن می‌باشد؟

چرا اقبال لاهوری بازسازی تطبیقی اسلام تاریخی را در فرمول «پیوند ابدیت و تغییر» خلاصه می‌کند؟

چرا شریعتی ضرورت اصلاح دینی و بازسازی تطبیقی اسلام را در شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین» خلاصه می‌کرد؟

چرا هم اقبال و هم شریعتی به این حقیقت دست پیدا کرده بودند که «بدون اصلاح دینی در جوامع مسلمان امکان اصلاح اجتماعی» وجود ندارد؟

چرا شریعتی پروژه «اصلاح کلامی» اسلام را از «توحید» شروع کرد، اما اقبال از «اصلاح شناخت ما به الله و خداوند»؟

آیا بدون «بازسازی کلامی شناخت ما نسبت به خداوند و الله» امکان «اصلاح کلامی» اسلام وجود دارد؟

آیا بدون «اصلاح کلامی» اسلامی، امکان «اصلاح فقهی» قرآن وجود دارد؟
آیا آنچنانکه سیدجمال معتقد بود، توسط انحطاط‌زدائی جوامع مسلمین می‌توانیم به نجات اسلام دست پیدا کنیم؟

در رابطه با انحطاط اسلام و مسلمین کدامین به لحاظ زمانی اولویت داشته است؟

آیا انحطاط مسلمین باعث انحطاط فهم آنها از اسلام شده است یا اینکه برعکس انحطاط فهم اسلام باعث انحطاط مسلمین گردیده است؟

چرا از زمانیکه موضوع انحطاط‌زدائی جوامع مسلمین در دستور کار پیشگامان نظری مسلمان قرار گرفت موضوع بازسازی اسلام توسط اقبال مطرح شد؟ بازسازی فهم ما از قرآن چگونه حاصل می‌شود؟

آیا بدون نفی «اسلام روایتی» می‌توان به بازسازی فهم ما از قرآن دست پیدا کرد؟

اگر پیامبر اسلام را به عنوان یک مصلح بدانیم (نه یک انقلابی)، «تئوری اصلاحات» او برای تغییر جوامع بشری در قرن هفتم میلادی چگونه بوده است؟

چرا اقبال در کلیات اشعار خود سعی وافر دارد تا «استراتژی اصلاحات» خود را در شعار «لا اله الا الله» خلاصه و فرموله نماید؟

چرا هم اقبال و هم شریعتی در عرصه پروژه بازسازی اسلام، فلسفه یونان و تصوف جبرگرا و فقه دگماتیست حوزه‌های فقه‌های را به چالش می‌کشند؟ این شعار شریعتی که می‌گفت «آنچنانکه مصدق به شعار اقتصاد بدون نفت اعتقاد داشت من به شعار اسلام منهای روحانیت معتقد هستم» به چه معنی می‌باشد؟

چرا پیامبر اسلام پروژه «اصلاحات» خود را از «بازسازی کلامی فهم و شناخت

بشریت قرن هفتم نسبت به خداوند شروع کرد»، اما امام علی از «بازسازی فهم جامعه مسلمان دهه سوم قرن اول هجری نسبت به عدالت آغاز کرد»؟ آیا پیامبر اسلام بدون بازسازی کلامی شناخت بشر قرن هفتم نسبت به خداوند می‌توانست پروژه اصلاحات خود را به انجام برساند؟

آیا در جامعه دینی «اصلاحات اجتماعی» و «اصلاحات سیاسی» بدون «اصلاحات دینی و فرهنگی» امکان‌پذیر است؟

آیا با «اصلاحات فقهی» تنها می‌توان به بازسازی اسلام دست پیدا کرد؟ چرا اقبال تئوری «اصلاح اجتماعی» خود را از «آزادی انسان» یا «انسان آزاد» در چارچوب تبیین ختم نبوت پیامبر اسلام آغاز می‌کند؟

اگر «اصلاح کلامی» اسلام از بازسازی فهم ما نسبت به خداوند حاصل می‌شود و بازسازی اجتماع از بازسازی فهم ما نسبت به عدالت حاصل می‌شود، چه پیوندی بین این دو اصل وجود دارد؟

موضوعی که طرح آن در اینجا ضرورت پیدا می‌کند اینکه چه در گذشته و چه در حال و چه در عرصه عمل و چه در عرصه نظر، «تئوری به عنوان راهنمای عمل» نتوانسته جایگاه خود را پیدا کند؛ و در همین رابطه تئوری‌پروری و تئوری‌سازی توسط نظریه‌پردازان به صورت علمی هنوز در دیسکورس ما به صورت یک وظیفه درنیامده است؛ و هنوز به این حقیقت ایمان پیدا نکرده‌ایم که بدون تئوری‌پروری و بدون کشف تئوری‌ها و بدون داشتن تئوری در عرصه عمل و حرکت قطعاً و جزماً حرکت ما گرفتار گرداب و بحران و ورطه پراگماتیست می‌شود. حتماً این جمله لنین را بارها شنیده‌ایم که «بدون تئوری

انقلابی نمی‌توان به عمل انقلابی دست پیدا کرد» و یا اینکه «یک مثقال عمل انقلابی نیازمند به یک خروار تئوری می‌باشد» و حتماً این کلام امام علی شنیده‌ایم که می‌فرماید: «حملوا عقولهم علی اسیافهم - اندیشه‌ها و تئوری خود را بر عمل خود سوار کنید». بدون تردید هرگز از خود سؤال نکرده‌ایم که چرا ما هنوز یک تئوری در باب «عدالت» یا «توحید» یا «نبوت» یا «وحی» یا «اخلاق» یا «اصلاحات» و غیره نداریم؟

پیوسته تمامی پیشقراولان نظری و عملی قبلی ما بر پایه یک سلسله دانستنی‌های سیاسی و اجتماعی و مذهبی حرکتی و عملی آغاز کرده‌اند، ولی از آنجائیکه عمل و حرکت آنها نه در آغاز و نه در ضمن عمل به صورت تئوریک تکوین و اجرا و هدایت و بالاخره جمع‌بندی نشده است، حرکت آنها نه به لحاظ افقی و نه به لحاظ عمودی نتوانسته است در جامعه رشد و تکامل پیدا کند. لذا تا زمانیکه «فاعل» و «عامل» اندیشه‌ها و نظریه‌ها حضور فیزیکی داشته‌اند، رویکرد آنها جاری و ساری و زنده بوده است و همینکه حضور فیزیکی آنها ناممکن می‌شده است، دیگر همراه با غیبت فیزیکی آنها حرکت و رویکرد آنها هم خاموش می‌شده است و یا حداکثر حرکت و اندیشه آنها به صورت مجموعه‌ای از دانستنی‌ها و یا خاطرات گذشته درمی‌آمده است؛ که البته تنها به درد افزایش دانستنی‌های نسل بعد می‌خورده است. واقعاً چرا تا کنون یکبار از خود سؤال نکرده‌ایم که چرا برعکس مغرب زمین، در جامعه ما حرکت تشکیلاتی و سازمان‌گرایانه (چه در جریان‌های جنبش سیاسی و چه در جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران و چه در قاعده جامعه

بزرگ ایران هنوز پس از ۱۵۰ سال که از عمر جنبش تحول خواهانه مردم ایران می‌گذرد و جامعه بزرگ ایران چه در انقلاب مشروطیت که اولین انقلاب دموکراتیک در قاره آسیا بوده است و چه در جنبش رهائی‌بخش ملی کردن صنعت نفت که جامعه بزرگ ایران سر سلسله‌جنبان جنبش رهائی‌بخش خلق‌های کشورهای پیرامونی بوده است و حتی چه در انقلاب ضد استبدادی ۵۷ که نسبت به جمعیت آن روز ایران عظیم‌ترین انقلاب فراگیر توده‌ای در تاریخ بشر بوده است) نتوانسته است نهادینه بشود؟

حتی در عرصه حرکت‌های تشکیلاتی و سازمان‌گرایانه جریان‌های جنبش سیاسی ایران چه در داخل و چه در خارج از کشور هنوز نتوانسته‌ایم از آفت فردیت رهبری نظری و عملی نجات پیدا کنیم؛ و هنوز نتوانسته‌ایم رهبری جمعی نظری و عملی تشکیلاتی چه در عرصه افقی و چه در عرصه عمودی نهادینه بکنیم؟

شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که چرا پیشقراولان نظری و عملی ما که خود ادعای پیشاهنگی و پیشروئی و پیشگامی در عرصه عمل و نظر داشته‌اند، در طول ۱۵۰ سال گذشته یا به صورت غریزی حرکت می‌کرده‌اند و یا به صورت انطباقی با کپی - پیست کردن تئوری‌های دیگر اندیشمندان و نظریه‌پردازان جوامع دیگر برای حرکت خود دانستنی‌هایی تهیه می‌کرده‌اند که نه تنها به درد هدایت‌گری حرکت در جامعه ما نمی‌خورده است، بلکه تنها فونکسیون آن‌ها اشباع و اغناء ذهنی روشنفکران و صاحب‌نظران پیشقراول جامعه ما بوده است؟

چرا در طول ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول خواهانه جامعه ایران هرگز نتوانسته‌ایم تجربه‌ها و اندیشه‌ها و دستاوردهای نظری و عملی خود را به صورت تئوریک (نه به صورت یک سلسله دانستنی‌ها) برای نسل خود و نسل بعد به ارمغان بگذاریم؟

چرا همیشه در تاریخ ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول خواهانه مردم ایران، تنها زمانی که به صورت تصادفی ستاره‌ای طلوع کرده است، حرکتی نو آغاز شده و با افول آن ستاره آن حرکت یا به بن‌بست رسیده است و یا اینکه به صورت خود به خودی مدتی کجدار و مریض ادامه پیدا کرده است و بعد از بین رفته است؟

یعنی برای مثال و ذکر نمونه تا زمانیکه تک ستاره‌های مانند مصدق یا مهدی بازرگان و یا شریعتی و یا بیژن جزنی و یا محمد حنیف‌نژاد و غیره و غیره به صورت تصادفی در جامعه ما طلوع کرده‌اند، حرکتی و جنبشی نو در این جامعه تکوین پیدا کرده است و این حرکت حداکثر تا زمانی که آنها حضور فیزیکی داشته‌اند، ادامه یافته است و با غیبت فیزیکی آنها، آن جنبش و حرکت یا خاموش شده است و یا گرفتار بحران و انحراف و شکست و بن‌بست گشته‌اند؛ و البته هر زمانی هم که نسل بعد خواسته است، به آسیب‌شناسی علل و دلایل شکست و بن‌بست حرکت آنها بپردازند، با عمده کردن و مطلق کردن سرکوب رژیم‌های توتالیتر حاکم بر جامعه ایران، به عنوان عامل شکست و بحران و بن‌بست آن حرکت‌ها و جنبش‌های ناکام به گل نشسته، موضوع را برای خود توجیح شده تمام کرده است.

بد نیست که بدانیم این آسیب و آفت جنبش‌های پیشاهنگ و پیشرو و پیشگام جامعه بزرگ ایران چه در گذشته و چه در حال توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوبگر رژیم‌های توتالیتر حاکم بر جامعه ایران شناخته شده بوده است، چراکه شاهدیم که چه در دوران رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی (در طول ۵۷ سال عمران رژیم ننگین) و چه در دوران رژیم مطلقه فقهتی حاکم (در طول ۴۰ سال گذشته عمر این رژیم) دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوبگر این رژیم‌های توتالیتر، جهت به زانو درآوردند حرکت‌ها و جنبش‌های سازمان‌گر مخالف خود، پیوسته اقدام به نخبه‌کشی و کادرنزی و حذف نیروهای کلیدی این جنبش‌ها و حرکت‌ها کرده‌اند و مبنای رویکرد آنها در این رابطه بر این امر قرار داشته است (و همچنین قرار دارد) که تنها توسط نابود کردن آبخورهای نظری و عملی حرکت‌ها و جنبش‌های سازمان‌گر توسط نخبه‌کشی و کادرنزی می‌توانیم آن حرکت‌های سیاسی و اجتماعی و تشکیلاتی و حتی صنفی را مهار و نابود کنیم.

صد البته تاکنون دشمن در این عرصه جهت نابود کردن این حرکت‌ها و جنبش‌های سازمان‌گر موفق بوده است و حداقل در دوران یک قرن حاکمیت رژیم کودتایی و توتالیتر پهلوی و رژیم مطلقه فقهتی حاکم شاهد بوده‌ایم که این دو رژیم توسط نخبه‌کشی و کادرنزی تاکنون توانسته‌اند تمامی حرکت‌های سیاسی و تشکیلاتی و اجتماعی و حتی صنفی مخالف خود را سترون و عقیم کنند؛ و البته همیشه کرم و آفت از خود درخت است، چراکه عامل این همه ناکامی‌ها و ضربه‌های استراتژیک حرکت‌های گذشته و حال جامعه بزرگ

ایران این بوده است که کادرها و ستاره‌ها به صورت خود به خودی ظهور پیدا می‌کرده‌اند و به صورت غریزی آموزش و پرورش می‌داده‌اند.

شکی نیست که فقدان تئوری مشخص محصول عمل مشخص در ۱۵۰ سال حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران و ناتوانی نظریه‌پردازان در تئوری‌پروری و تکیه انطباقی کردن بر دستاوردهای تئوریک جوامع دیگر، عامل اصلی این مصیبت‌ها برای جامعه بزرگ ایران بوده است. نباید تردید داشته باشیم که تا زمانیکه تجربه‌های و دانستنی‌های ما به صورت تئوری درنیایند، نه تنها نمی‌توانیم در عرصه‌های عمودی و افقی به آموزش و پرورش نیروهای سازمان‌گر و هدایت‌گر اجتماعی و سیاسی و تشکیلاتی و حتی صنفی دست پیدا کنیم، مهم‌تر از آن اینکه، نخواهیم توانست حتی در عرصه حرکت خودکادرسازی کنیم.

پر واضح است که در این رابطه حتی اگر دستاوردهای تئوریک و فکری خود ستاره‌های پیشقراول نظری و عملی ۱۵۰ سال گذشته جامعه بزرگ ایران را کالبد شکافی کنیم درمی‌یابیم که تمامی نوآوری‌های خود آن ستاره‌ها هم تنها در مقطعی از حیات آن ستاره‌ها دارای فونکسیون مثبت بوده‌اند، لذا در بستر زمان اگر عمر این ستاره‌ها هم طولانی می‌شد، دیگر آن ستاره‌ها جز تکرار همان حرف‌های نو اولیه خود، نمی‌توانستند نوآوری تئوریک به صورت غریزی در عرصه عمل و نظر بکنند. برای مثال و ذکر نمونه از خود مصدق شروع می‌کنیم، چرا که مصدق هر چند در عرصه مبارزه رهائی‌بخش ملی کردن صنعت نفت ایران و مبارزه و به زانو درآوردن امپریالیسم انگلیس

در تاریخ جنبش رهائی‌بخش خلق‌های کشورهای پیرامونی و کشور ما پیش‌تاز و پیش‌قراول و پیشاهنگ بوده است و در این رابطه توانسته بود به همه اهداف از پیش تعیین شده خود دست پیدا کند، با همه این احوال، همین مصدق بزرگ در عرصه مبارزه دموکراسی خواهانه خود در جامعه ایران شکست خورد؛ و صد البته کودتای ۲۸ مرداد امپریالیسم آمریکا بر علیه دکتر محمد مصدق، سنتز شکست مصدق در مبارزه دموکراسی خواهانه او بود نه عامل شکست مصدق، چراکه اگر دکتر محمد مصدق مانند فرایند مبارزه رهائی‌بخش خود بر علیه امپریالیسم انگلیس توسط ملی کردن صنعت نفت ایران، در فرایند دوم حرکت دموکراسی خواهانه خود می‌توانست به بسیج توده‌ها و سازماندهی آنها و جذب حمایت طبقه کارگر و زحمتکشان ایران تحت رهبری کارگران صنعت نفت ایران و جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین دست پیدا کند هرگز و هرگز سازمان سیا و امپریالیسم آمریکا و دربار پهلوی و لومپن و لات و لوت‌هایی امثال شعبان جعفری و طیب حاجی رضائی و رمضان یخی و نوچه‌هایشان و روحانیت فقهاتی حوزه‌های فقهی تحت مدیریت ابوالقاسم کاشانی و بروجردی و فلسفی و غیره نمی‌توانستند نخستین دولت دموکراتیک تاریخ ایران را به زانو درآوردند.

بنابراین پیش از اینکه عامل شکست فرایند دوم حرکت مصدق یعنی فرایند دموکراسی خواهانه آن را در کودتای ننگین و شوم امپریالیسم آمریکا تعریف کنیم و یا در پیوند روحانیت حوزه‌های فقهاتی با دربار توتالیتار پهلوی تبیین نمائیم و یا در پیوند لات و لوت‌ها امثال شعبان جعفری و طیب حاجی رضائی

و رمضان یخی و نوچه‌هایشان‌ها با ارتش و دربار تحلیل کنیم، علمی‌تر و واقعی‌تر آن است که با عینک دیالکتیک «عامل شکست مصدق در فرایند دوم حرکت دموکراسی خواهانه‌اش در خود مصدق و عدم توانائی او در هدایت‌گری و سازمان‌گری و بسیج توده‌های جامعه بزرگ ایران بدانیم». بدون تردید با ضرس قاطع در این رابطه می‌توان داوری کرد که اگر مصدق در عرصه فرایند دموکراسی خواهانه خود مانند فرایند رهائی‌بخش خود بر علیه امپریالیسم انگلیس، توان بسیج‌گری و توان مدیریت و توان سازمان‌گری می‌داشت، جنبش دموکراسی خواهانه او نمی‌توانست توسط کودتای امپریالیسم آمریکا و پیوند روحانیت حوزه‌های فقهاتی با دربار و امپریالیسم شکست بخورد.

یادمان باشد که مصدق در فرایند اول مبارزه رهائی‌بخش خود بر علیه امپریالیسم انگلیس توسط شعار ملی کردن صنعت نفت ایران تنها نماینده مجلس بود و هرگز از اهرم دولت و قوه مجریه برخوردار نبود، اما برعکس مصدق در فرایند دوم حرکت خود یعنی فرایند دموکراسی خواهانه، قوه مجریه یا دولت در دست داشت. ولی از آنجائیکه مصدق برنامه و تئوری برای فرایند دوم مبارزه دموکراسی خواهانه خود نداشت، حتی توسط اهرم قوه مجریه یا دولت هم نتوانست جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین در جامعه ایران ایجاد نماید؛ و یا بسترها برای رشد آن فراهم کند. فراموش نکنیم که رویکرد مصدق در فرایند دوم تکیه بر احزاب دست‌ساز و غیر دست‌ساز یقه سفید بالائی‌های قدرت بود؛ و مصدق توسط همان رویکرد پارلمانتاریستی که داشت چنین فکر می‌کرد که مانند اروپا می‌تواند توسط این احزاب یقه

سفید بالائی‌های قدرت به سازماندهی و بسیج توده‌ها در فرایند دوم مبارزه دموکراسی خواهانه خود دست پیدا کند؛ و با این رویکرد مصدق به احزاب سیاسی یقه سفید بود که اشتباه تاریخی مصدق تکوین پیدا کرد، چراکه مصدق اگر به جای تکیه بر احزاب یقه سفید بالائی‌های قدرت به استراتژی تکوین جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین در جامعه بزرگ ایران تکیه می‌کرد، هرگز و هرگز و هرگز در روز ۲۸ مرداد ۳۲ خیابان‌های تهران خالی از توده‌ها و کارگران و زحمتکشان شهر و روستای ایران بر علیه کودتای ۲۸ مرداد امپریالیسم آمریکا نمی‌بود.

یادمان باشد که اکثریت این احزاب یقه سفید از حزب زحمتکشان مظفر بقائی و حسن آیت گرفته تا حزب توده ایران همه و همه در فرایند دموکراسی خواهانه مصدق بر علیه مصدق صف‌آرایی کردند و پای بیرق امپریالیست‌ها و شوروی سینه زدند و منافع توده‌های محروم ایران را وجه المصالح پیوست خود با قدرت‌های خارجی کردند.

یادمان باشد که اگر در جریان جنبش رهائی‌بخش ملی کردن صنعت نفت ایران توسط دکتر محمد مصدق، جنبش کارگری ایران تحت هژمونی کارگران صنعت نفت خوزستان به حمایت همه جانبه از مصدق نمی‌پرداختند، بدون تردید فرایند اول جنبش رهائی‌بخش مصدق هم مانند فرایند دوم حرکت او شکست می‌خورد، چرا مصدق در جهت مقابله با کودتای قوام السلطنه و توطئه دربار در ۳۰ تیر ۳۱ برای بسیج توده‌ها، نیازمند به اعلامیه و فتوای ابوالقاسم کاشانی شد تا توسط فراخوانی کاشانی بتواند مردم را در میدان

بهارستان تهران بسیج کند؟

چرا در جریان ۳۰ تیر ۳۱ بر علیه دولت تحمیلی قوام السلطنه احزاب یقه سفید مورد حمایت مصدق نتوانستند مردم را بر علیه دربار رژیم کودتائی و توتالیتزر پهلوی بسیج کنند؟

چرا از فردای ۳۰ تیر ۳۱ پس از بازگشت مصدق، روحانیت حوزه‌های فقهاتی تحت هژمونی ابوالقاسم کاشانی از مصدق سهم شیر طلب می‌کردند؟ و از فردای ۳۰ تیر ۳۱ روحانیت حوزه‌های فقهاتی تحت هژمونی سید ابوالقاسم کاشانی راه خود را از مصدق جدا کردند؟ و ناف خود را به دربار و بالاخره به امپریالیسم آمریکا و نیکسون دوختند؟

پاسخ به این چراها روشن است و آن اینکه روحانیت حوزه‌های فقهاتی و دربار و امپریالیسم آمریکا از فردای ۳۰ تیر ۳۱ دریافتند که برعکس فرایند اول جنبش رهائی‌بخش که مصدق توسط شعار ملی کردن صنعت نفت ایران، توانست توده‌های ایران را بر علیه امپریالیسم انگلیس بسیج کند، در فرایند دوم حرکت دموکراسی خواهانه مصدق بر علیه دربار پهلوی، او نه تئوری و ایدئولوژی بسیج کننده توده‌ها دارد و نه توان بسیج کردن توده‌ها توسط احزاب یقه سفید بر علیه دربار پهلوی دارد و نه توان سازمان‌گری و سازماندهی توده‌ها و ایجاد جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین دارد؛ اما برعکس مصدق، روحانیت حوزه‌های فقهاتی خوب می‌دانستند که آنها توسط سازماندهی سنتی حوزه‌های فقهاتی خود و به خصوص توسط تمرکز قدرت روحانیت در دوران مرجعیت سید محمد حسین بروجردی و

توسط فتوا و بیش از ۱۵ هزار مسجد و حسینیه و تکیه و غیره، توان بسیج و سازماندهی توده‌ها را به شکل سنتی دارا می‌باشند.

در نتیجه به علت همین عدم توازن قدرت بین دولت مصدق و روحانیت حوزه‌های فقهاتی و دربار شاه و امپریالیسم آمریکا، شرایط برای کودتای ۲۸ مرداد فراهم گردید و کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ سنتز همین برهم خوردن توازن قوا بین مصدق و روحانیت فقهاتی و دربار و امپریالیسم آمریکا بود. بدون تردید اگر مصدق می‌توانست مانند فرایند اول به ایدئولوژی و تئوری بسیج‌گر و به شعار و توان بسیج میدانی توده‌ها و به میدان کشانیدن و سازمان‌گری جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران که در رأس آنها جنبش طبقه کارگر تحت هژمونی کارگران صنعت نفت ایران بودند دست پیدا کند، او مانند فرایند اول حرکت خود، در فرایند دوم هم پیروز میدان می‌شد.

بنابراین در یک نگاه کلی می‌توانیم در باب پیروزی و شکست مصدق در دو فرایند مبارزه رهایی‌بخش و دموکراسی خواهانه او اینچنین داوری کنیم که مصدق در فرایند اول صاحب تئوری و برنامه و استراتژی و شعار بسیج‌گر برای حرکت رهایی‌بخش خود بود، اما در فرایند دوم حرکت خود یعنی فرایند دموکراسی خواهانه، مصدق فاقد تئوری و برنامه و استراتژی مشخص جهت بسیج و سازمان‌گری توده‌های جامعه بزرگ ایران بود و در این رابطه او در فرایند دوم چنین فکر می‌کرد که توسط استراتژی پارلماناریستی و اهرم قوه مجریه می‌تواند به راحتی فرایند دوم مبارزه خود را هم پیروزمندان به انتها برساند.

مثال دومی که در این رابطه می‌توانیم مطرح کنیم، مثال شریعتی و جنبش آگاهی‌بخش ارشاد شریعتی است. خوب می‌دانیم که هر چند شریعتی در دوران پیشاسفر به مغرب زمین، تمامی مبارزه‌اش (به تاسی از استاد محمد تقی شریعتی پدر بزرگوارش) در چارچوب مبارزه رهایی‌بخش و دموکراسی خواهانه دکتر محمد مصدق و نهضت مقاومت ملی تعریف می‌شد؛ و در دوران اقامت در مغرب زمین، شریعتی در عرصه انتخاب استراتژی مبارزه، دوران پر فراز و نشیبی طی کرده است، چراکه منهای استمرار حمایتش از جبهه ملی دوم و سوم، به علت پیوندش با کادرهای ارتش آزادی‌بخش الجزائر و جنبش رهایی‌بخش خلق فلسطین و تاسی به روشنفکران مغرب زمین امثال سارتر و روشنفکران کشورهای پیرامونی امثال فانون، او پیوسته در تلاطم بازسازی استراتژی خود بود.

به همین دلیل در دوران اقامت در مغرب زمین او حتی گاه از استراتژی ارتش خلقی بسان انقلاب الجزایر برای رهایی ایران دفاع می‌کرده است. ولی آنچه در این رابطه حائز اهمیت است اینکه شریعتی در واپسین دوران اقامتش در مغرب زمین، به علت آشنائی با افکار و اندیشه‌های علامه محمد اقبال لاهوری، به یک خودآگاهی تاریخی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی نسبت به جامعه ایران می‌رسد که این خودآگاهی باعث می‌گردد تا شریعتی با تمام دوران گذشته خود مرزبندی استراتژی و تئوریک و ایدئولوژیک بکند؛ و با اعتقاد و انتخاب استراتژی اصلاحات سه مؤلفه فرهنگی و اجتماعی و سیاسی علامه محمد اقبال لاهوری، فصلی نو در مبارزه خود ایجاد می‌نماید

که تا پایان عمرش در خرداد ۵۶ ادامه داشت.

اینکه واقعاً آشنائی شریعتی به اندیشه‌های محمد اقبال لاهوری (که باعث تولد دوباره شریعتی و باعث خودآگاهی تاریخی و اجتماعی و سیاسی نو و باعث روی‌آوری و اعتقاد شریعتی به استراتژی اصلاحات سه مؤلفه‌ای فرهنگی و اجتماعی و سیاسی محمد اقبال می‌شود) چگونه و در چه سطحی بوده است، برای ما روشن نیست؛ ولی در این رابطه می‌توانیم به ضرس قاطع داوری کنیم که از عنایت و اعتقاد شریعتی (در فرایند پسا بازگشتش به ایران و شروع جنبش خودآگاهی بخشش از حسینیه ارشاد) به علامه محمد اقبال لاهوری، می‌توان دریافت که اقبال تنها کسی بوده است که ۳۰ سال پس از وفاتش توانسته در واپسین دوران اقامت شریعتی در مغرب زمین، رویکرد و اندیشه‌های شریعتی را زیر و زبر نماید.

یادمان باشد که محمد اقبال تنها نظریه‌پرداز و مالِم الطریقه‌ای بود که شریعتی هرگز و هرگز و هرگز به خود اجازه نقد اندیشه‌های او نداد؛ و همان شریعتی که سیدجمال و عبده را در این مسیر بارها نقد می‌کرد، جز با بیان «اقبال علی گونه‌ای است برای عصر ما» در باب محمد اقبال داوری دیگری نکرد؛ و حتی در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که اگر ابوذر غفاری و مصدق و استاد محمد تقی شریعتی توانستند در فرایند پیشا جنبش خودآگاهی بخش او، شریعتی را سیاسی کنند، تنها معلم شریعتی در فرایند نهائی حرکتش (که مدت بیش از ده سال طول کشید) فقط و فقط محمد اقبال لاهوری بوده است؛ و بدون تردید آشنائی شریعتی با سیدجمال هم از کانال آشنائی شریعتی با

اقبال لاهوری صورت گرفته است. هدیه بزرگی که محمد اقبال لاهوری به شریعتی داد این بود که شریعتی را مسلح به استراتژی اصلاحات سه فرایندی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی کرد؛ و شریعتی را به این باور رسانید که بدون استراتژی سه مؤلفه‌ای اصلاحات فرهنگی و اصلاحات اجتماعی و اصلاحات سیاسی هرگز و هرگز نمی‌توان در جامعه ایران ایجاد تحول همه جانبه کرد. در نتیجه شریعتی از بعد از ایمان به استراتژی اصلاحات سه فرایندی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی اقبال بود که مانند اقبال به پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام، در جامعه ایران روی آورد. شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین شریعتی» بدون تردید تاسی کرده از پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام محمد اقبال لاهوری بود، چراکه نیم قرن قبل از شریعتی این محمد اقبال لاهوری بود که پس از آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال به این حقیقت بزرگ دست پیدا کرد که بدون اصلاح فرهنگی توسط پروژه بازسازی تطبیقی اسلام در جوامع مسلمین، امکان اصلاح اجتماعی و اصلاح سیاسی وجود ندارد؛ و لذا در این راستا بود که علامه محمد اقبال لاهوری جهت دستیابی به اصلاحات فرهنگی در جوامع مسلمین موضوع بازسازی اسلام را به صورت محوری و استراتژیک در دستور کار خود قرار داد. کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام علامه محمد اقبال لاهوری مانیفست رویکرد اقبال در این عرصه می‌باشد.

یادمان باشد که محمد اقبال برعکس سیدجمال و عبدالرحمن بن خلدون تونسسی معتقد بود که قبل از اینکه مسلمانان از قرن پنجم هجری به انحطاط

تمدنی، انحطاط اجتماعی، انحطاط سیاسی، انحطاط اقتصادی، انحطاط اخلاقی، انحطاط نظری و انحطاط عملی گرفتار شوند، گرفتار انحطاط فرهنگی شده بودند و آبشخور انحطاط فرهنگی مسلمانان از نظر اقبال از قرن پنجم ریشه در انحطاط اسلام تاریخی داشته است؛ به عبارت دیگر در رویکرد علامه محمد اقبال لاهوری انحطاط فرهنگی، انحطاط تمدنی، انحطاط اجتماعی، انحطاط سیاسی، انحطاط اقتصادی، انحطاط اخلاقی، انحطاط نظری و انحطاط عملی مسلمانان که از قرن پنجم هجری تکوین پیدا کرده است، ریشه در انحطاط اسلام تاریخی داشته است که همین انحطاط اسلام تاریخی (مولود فلسفه یونان و تصوف و اسلام روایتی و فقه‌های حوزہ‌های فقهی شیعه و سنی) بستر ساز انحطاط فرهنگی جوامع مسلمین از قرن پنجم هجری شده است. لذا در همین رابطه بود که محمد اقبال معتقد بود که تنها توسط «مهندسی معکوس» می‌توانیم از همان طریقی که جوامع مسلمین گرفتار انحطاط شده‌اند، توسط بازسازی تطبیقی اصول و فروع اسلام تاریخی (با سلاح اجتهاد در اصول و فروع) به دوران اعتلای خود در قرن بیستم و بیست و یکم برسیم.

«اکنون وقت آن است که اصول اساسی اسلام مورد تجدید نظر واقع شود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۲ - س ۱).

و باز در همین رابطه است که اقبال در غزلی که بر روی سنگ قبر او هم نوشته است، نقش خودش به عنوان معمار بزرگ جنبش اصلاحات سه مؤلفه‌ای فرهنگی - اجتماعی و سیاسی جوامع مسلمین در این عصر و در این زمان

اینچنین تبیین می‌نماید :

دم مرا صفت باد فروردین کردند	گیاه را زسر شکم چو یاسمین کردند
نمود لاله صحرانشین زخونام	چنانکه بادهٔ لعلی بساتگین کردند
بلند بال چنانم که بر سپهر برین	هزار بار مرا نوربان کمین کردند
فروغ آدم خاکی زتازه کاری‌هاست	مه و ستاره کنند آنچه پیش ازین کردند
چراغ خویش برافروختم که دست کلیم	درین زمانه نهان زیر آستین کردند
درآ بسجده و یاری زخسروان مطلب	که روز فقر نیاکان ما چنین کردند

کلیات اقبال لاهوری - فصل زبور عجم - ص ۱۵۴ - س ۱۱ به بعد

باری، فراموش نکنیم که تفاوت رویکرد محمد اقبال لاهوری با مهاتما گاندی معماران اولیه جنبش رهایی‌بخش هندوستان در همین رابطه بوده است، چراکه هم‌گاندی و هم اقبال لاهوری بزرگترین آفت و آسیب اجتماعی جامعه هندوستان در فرایند پیشاپیروزی انقلاب رهایی‌بخش مردم هندوستان «وجود خرافات مذهبی و سنتی و اجتماعی مردم هندوستان می‌دانستند» که به صورت مانعی متصلب مانع از حرکت توده‌های هندوستان می‌شد. البته رویکرد اقبال نسبت به برخورد با خرافات فرهنگی و مذهبی و اجتماعی مردم هندوستان با گاندی متفاوت بود، چراکه گاندی اعتقادی به مبارزه فرهنگی با خرافات موجود جامعه بزرگ هندوستان نداشت، اما محمد اقبال معتقد بود که تا زمانی که خرافات مذهبی و فرهنگی و اجتماعی و سنتی موجود جامعه بزرگ هندوستان به چالش نظری کشیده نشوند امکان انحطاط‌زادگی تمدنی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی جامعه بزرگ هندوستان وجود ندارد.

بدین ترتیب در چارچوب این رویکرد محمد اقبال به انحطاط‌زادگی فرهنگی در هندوستان بود که او رفته رفته برای انجام این مهم به این واقعیت رسید که تنها مسیر به چالش کشیدن خرافات مذهبی و فرهنگی و اجتماعی مردم جامعه بزرگ هندوستان، «بازسازی مذهبی مردم هندوستان می‌باشد» و دلیل اقبال هم در این رابطه آن بود که بیش از و پیش از خرافاتی شدن مردم هندوستان (آبشخور تکوین همه این خرافات فرهنگی و مذهبی و اجتماعی جامعه بزرگ هندوستان) «خود مذاهب موجود مورد اعتقاد مردم هندوستان است که گرفتار خرافات و انحطاط شده است»؛ بنابراین بدین ترتیب بود که اقبال معتقد گردید که تنها از مسیر بازسازی مذاهب تاریخی به انحطاط کشیده هندوستان می‌توانیم خرافات متصلب تاریخی و فرهنگی و مذهبی و اجتماعی جامعه بزرگ هندوستان را به چالش بکشیم؛ و همین رویکرد اقبال به مبارزه با خرافات بود که در کنار تفاوت رویکرد با گاندی رفته رفته علاوه بر اینکه محمد اقبال را مؤمن به استراتژی اصلاحات در سه مؤلفه فرهنگی - مذهبی و اجتماعی و سیاسی می‌کرد (از آنجائیکه اقبال بر اولویت اصلاحات مذهبی و فرهنگی جهت دستیابی به اصلاحات اجتماعی و سیاسی اعتقاد داشت) همین اعتقاد اقبال به تقدم اصلاحات مذهبی و فرهنگی (همراه با اعتقاد او به اینکه در جوامع مذهبی اصلاحات فرهنگی باید حتماً از کانال اصلاحات دینی و مذهبی صورت بگیرد) و اعتقاد به اینکه بدون اصلاحات همه جانبه مذاهبها در جامعه هندوستان بزرگ امکان مبارزه با خرافات موجود نیست، باعث گردید تا اقبال به باور جدائی مسلمانان برسد، چراکه

در رویکرد اقبال اسلام برعکس دیگر مذاهب حاکم بر ذهنیت جامعه بزرگ هندوستان از آنچنان پتانسیلی برخوردار می‌باشد که توسط بازسازی اصول و فروع آن می‌توان از درون تمامی خرافات موجود در جوامع مسلمین را به چالش کشید؛ و جامعه را در مسیر انحطاط‌زادئی فرهنگی و تمدنی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی قرار داد.

در این رابطه بود که رفته رفته به موازات اعتلای جنبش رهائی‌بخش جامعه بزرگ هندوستان استراتژی اصلاحات محمد اقبال از استراتژی اصلاحات مهاتما گاندی جدا می‌شد؛ و اقبال حرکتی به سمت انحطاط‌زادئی جوامع مسلمانان پیدا می‌کرد. فراموش نکنیم که اقبال فرزند نیمه اول قرن بیستم می‌باشد در صورتی که شریعتی فرزند نیمه دوم قرن بیستم است. در نیمه اول قرن بیستم سه حادثه بزرگ اتفاق افتاد که مسیر تدوین استراتژی اصلاحات اقبال را شکل داد:

اول وقوع جنگ بین‌الملل مولود و سنتز حاکمیت سرمایه‌داری و امپریالیسم بر جهان.

دوم انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ در روسیه تحت رهبری لنین و حزب بلشویک روسیه که ادعای پیروزی سوسیالیسم بر بزرگترین کشور جهان داشت.

سوم که برای اقبال از همه مهمتر بود الغای خلافت عثمانی بر جوامع آن روز مسلمانان بود.

اقبال در چنین شرایطی بود که در عرصه پروژه اصلاحات سه مؤلفه‌ای فرهنگی و اجتماعی و سیاسی خود به پروژه استقلال مسلمانان از هندوستان

رأی داد. اینکه آیا رأی اقبال به جدائی مسلمانان از هندوستان درست بوده است یا نه موضوع بحث ما در اینجا نیست. ولی عنایت داشته باشیم که اقبال ده سال پیش از استقلال پاکستان از هندوستان وفات کرده بود. باری، آنچه که در این رابطه برای ما دارای اهمیت می‌باشد، اینکه محمد اقبال لاهوری نخستین معمار نظری و عملی استراتژی سه مؤلفه‌ای اصلاحات فرهنگی و اصلاحات اجتماعی و اصلاحات سیاسی است. همچنین محمد اقبال معمار استراتژی تقدم اصلاحات فرهنگی بر اصلاحات اجتماعی و سیاسی است؛ و به همین ترتیب محمد اقبال معمار استراتژی انجام اصلاحات فرهنگی از طریق پروژه بازسازی تمامی اصول و فروع اسلام بر پایه اجتهاد در اصول و فروع می‌باشد؛ و باز در همین رابطه است که اقبال معمار استراتژی انحطاط‌زادئی جوامع مسلمین از انحطاط تمدنی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و اخلاقی و نظری و عملی توسط انحطاط‌زادئی اسلام تاریخی می‌باشد؛ و باز محمد اقبال معمار استراتژی بازسازی اسلام تاریخی از طریق ارسطوزادئی و تصوف‌زادئی و فقه‌زادئی اسلام تاریخی می‌باشد.

بنابراین بدین ترتیب بود که شریعتی از اواخر دوران اقامت خود در مغرب زمین توسط آشنائی با رویکرد و اندیشه محمد اقبال لاهوری دچار یک تحول همه جانبه در عرصه استراتژی گشت و در چارچوب این تحول همه جانبه بود که شریعتی با گذشته استراتژی انقلابی‌گری شناور خود وداع همیشگی نمود و به استراتژی اصلاحات سه مؤلفه‌ای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی محمد اقبال لاهوری اعتقاد پیدا کرد. البته شریعتی در بدو اعتقاد به

استراتژی اصلاحات سه مؤلفه‌ای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی محمد اقبال (هر چند که کلیات فرموله شده و تئوریک محمد اقبال را قبول کرد اما) در راستای اجرای آن در جامعه ایران، «شریعتی به صورت انطباقی با استراتژی اصلاحات محمد اقبال برخورد نکرد، بلکه برعکس برخورد شریعتی در این رابطه برخورد تطبیقی بود»، چراکه شریعتی در این رابطه:

اولاً خود را در برابر جامعه ایران می‌دید نه جامعه بزرگ هندوستان. ثانیاً در جامعه ایران شریعتی خود را در برابر مذهب تشیع می‌دید نه مانند اقبال در برابر مذهب تسنن.

ثالثاً شریعتی خود را در نیمه دوم قرن بیستم یعنی در دوران اعتلای جنبش‌های رهائی‌بخش کشورهای پیرامونی می‌دید، نه مانند اقبال که در مرحله پیش‌اعتلای جنبش‌های رهائی‌بخش خلق‌های کشورهای پیرامونی قرار داشت.

رابعاً به علت ظهور هیولای استالینیسم در کشور شوروی و بلوک شرق، شریعتی خود را در برابر دوران افول سوسیالیست دولتی می‌دید برعکس اقبال که در دوران لنین و دوران شکوفائی سوسیالیسم دولتی در عرصه بین‌المللی قرار داشت.

خامساً به علت ظهور هیولای امپریالیسم آمریکا (در فرایند پسا جنگ بین‌الملل دوم) و یکه‌تازی امپریالیسم آمریکا که (توسط سرمایه‌های مالی و نظامی و صنعتی این هیولا که بیش از ۵۰ درصد کل تولید ناخالص کره زمین را صاحب بود و توسط سیطره هژمونی نظامی و اقتصادی و سیاسی هیولای

امپریالیسم آمریکا در فرایند پسا جنگ بین‌الملل دوم بر نهادهای بین‌المللی قدرت (استقلال و هویت اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی تمامی کشورهای پیرامونی را به چالش کشیده بود، شریعتی خود را در برابر مبارزه رو به اعتلای ضد امپریالیستی خلق‌های کشورهای پیرامونی بر علیه سرمایه‌داری جهانی می‌دید.

بنابراین در این چارچوب بود که شریعتی با رویکرد تطبیقی خود به استراتژی سه مؤلفه‌ای اصلاحات اقبال، مجبور شد که از همان بدو تکوین فرایند جدید حرکت خودش، «به بازسازی استراتژی سه مؤلفه‌ای اصلاحات اقبال بپردازد». در این راستا بود که شریعتی جهت اصلاحات فرهنگی در جامعه ایران با شعار «بازگشت به خویشتن» و «تبیین هویت ایرانی و هویت اسلامی برای جامعه ایران» (مستقل از هویت غربی) مانند اقبال به پیوند تاریخی بین هویت ایرانی و هویت اسلامی رسید؛ و از اینجا بود که شریعتی به مرزبندی بین هویت ایرانی - اسلامی خود با هویت غربی پرداخت و در چارچوب این رویکرد خود به مدرنیته بود که «ماشین را در اسارت ماشینیسیم دانست»؛ و ضمن قبول ماشین و مدرنیزاسیون به نفی ماشینیسیم و مبارزه با سرمایه داری رسید؛ و در عرصه فرایند اصلاح اجتماعی، سرمایه‌داری را بزرگ‌ترین سد راه رشد و تکامل جامعه بشری تعریف کرد؛ و بدون مبارزه با سرمایه‌داری امکان هر گونه اصلاحات اجتماعی در جامعه ایران غیر ممکن دانست؛ و در عرصه فرایند اصلاحات سیاسی بود که به دموکراسی سوسیالیستی به عنوان نظام اجتماعی و نظام سیاسی تکیه کرد.

شریعتی مانند اقبال در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» معتقد گردید که به هر حال چه به مذهب اعتقاد داشته باشیم و چه نداشته باشیم باید جهت پیوند با جامعه و مردم ایران و برای ایجاد تحول فرهنگی در جامعه ایران، «از مذهب آغاز کنیم» و شریعتی مانند اقبال در عرصه تبیین استراتژی انحطاط‌زادئی جامعه ایران با شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین» معتقد بود که از آنجائیکه انحطاط اسلام تاریخی آبشخور انحطاط تمدنی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و اخلاقی جوامع مسلمین شده است، بنابراین ضرورت دارد تا جهت انحطاط‌زادئی جامعه ایران از انحطاط‌زادئی فرهنگی، با تکیه بر مهندسی معکوس، از «بازسازی اسلام آغاز نمائیم» و مانند اقبال، شریعتی با «شعار اسلام منهای روحانیت» معتقد بود که بدون فقه‌زادئی و روحانیت‌زادئی کردن اسلام تاریخی اصلاً و ابداً امکان بازسازی اصول و فروع اسلام تاریخی توسط اجتهاد در اصول و فروع وجود ندارد؛ و البته دلیل شریعتی در این رابطه بر این امر قرار داشت که از آنجائیکه روحانیت خود را متولی دین می‌داند و توسط رویکرد فقهی و اسلام‌روایتی به قرائت رسمی از دین می‌پردازد و با سلاح تکفیر و الحاد و ارتداد به جنگ مصلحین دین می‌آید، لذا از نظر شریعتی تا زمانیکه اسلام از انحصار روحانیت خارج نشود و چتر اسلام‌روایتی و اسلام‌فقه‌تی بر سر اسلام تاریخی برداشته نشود، امکان اصلاح و بازسازی اسلام در اصول و فروع آن توسط مصلحین نیست.

مانند اقبال، شریعتی معتقد بود که باید بین اسلام اجتماعی و اسلام حکومتی تمایز قائل شد و هر چند که اسلام حکومتی و حکومت دینی از نظر شریعتی

خشن‌ترین نوع استبداد تاریخ بشر می‌باشد، در رویکرد شریعتی مانند اقبال اسلام اجتماعی می‌تواند در جامعه دینی ایران به عنوان یک عامل باعث انفجار عظیم خودآگاهی اجتماعی و خودآگاهی سیاسی و خودآگاهی طبقاتی در جامعه بزرگ ایران بشود؛ و مانند اقبال شریعتی معتقد بود که برای بازسازی اسلام تاریخی توسط اجتهاد در اصول و فروع آن باید به جای تکیه بر سلفیه و بازگشت مکانیکی به دوران اولیه تکوین اسلام، آنچنانکه اقبال معتقد بود و بر فرمول «پیوند بین ابدیت و تغییر» تکیه کنیم، شریعتی هم مانند اقبال «ابدیت را وحی نبوی پیامبر که قرآن می‌باشد تعریف می‌کرد» و «تغییر را زمان موجود» و در چارچوب همین فرمول پیوند بین ابدیت و تغییر شریعتی مانند اقبال به رویکرد تطبیقی جهت شناخت و بازسازی اسلام و فهم راستین قرآن تکیه می‌کرد؛ و مانند اقبال شریعتی در چارچوب تبیین ختم نبوت پیامبر اسلام معتقد بود که در دوران خاتمیت و ختم نبوت پیامبر اسلام - که تا پایان تاریخ ادامه دارد - مسلمانان آزادترین انسان‌های روی زمین می‌باشند، چرا که می‌توانند توسط عقل برهانی استقرائی، نقاد و خودبنیاد فکر و اندیشه کنند.

مانند اقبال شریعتی معتقد بود که اعتقاد به امامت امام علی و امام حسین و غیره برای آن است که این‌ها برای ما مالک الطریقه‌ای بشوند تا پیامبر اسلام را در تاریخ گم نکنیم و توسط آنها بتوانیم به شناخت پیامبر و اسلام و قرآن دست پیدا کنیم نه اینکه از آنها سدی در برابر پیامبر اسلام بسازیم؛ و مانند اقبال شریعتی معتقد بود که برای دستیابی به پروژه بازسازی اسلام در عرصه

اصول و فروع آن لازم است که قبل از هر چیز اسلام فرا تاریخی حوزه‌های فقهاتی را به صورت اسلام تاریخی تعریف و تبیین کنیم و تا زمانیکه اسلام موجود را به صورت تاریخی تعریف و تبیین نکنیم امکان بازسازی اسلام فراتاریخی حوزه‌های فقهاتی برای ما وجود ندارد، چراکه در زمانیکه ما اسلام را به صورت فراتاریخی و غیر قابل بازسازی دانستیم و قدرت اجتهاد خود را محدود به اجتهاد فقهی آنه م در خدمت متولیان رسمی دین یا روحانیت کردیم دیگر امکان بازسازی دین و اسلام توسط مصلحین وجود نخواهد داشت.

شریعتی مانند اقبال معتقد بود که برای اصلاح فرهنگی یا بازسازی اسلام باید از اسلام تاریخی «ارسطوزادئی و تصوف‌زادئی و فقه‌زادئی بکنیم». خارج کردن چتر اسلام روایتی بر سر اسلام تاریخی شرط لازم جهت بسترسازی برای بازسازی اسلام توسط مصلحین می‌باشد.

باری از اینجا بود که شریعتی در راستای استراتژی اصلاحات سه مؤلفه‌ای فرهنگی و اجتماعی و سیاسی محمد اقبال، جنبش خودآگاهی بخش ارشاد خود را از سال ۴۸ در حسینیه ارشاد آغاز کرد و تمامی تلاشش بر این امر قرار داشت تا جنبش خودآگاهی بخش ارشاد خود را در سه فرایند (که عبارت بودند از اصلاح فرهنگی یا بازسازی اسلام و اصلاح اجتماعی و بالاخره فرایند اصلاح سیاسی) در راستای اعتلای جامعه ایران به کار گیرد؛ اما اینکه چرا شریعتی در عرصه پیشبرد استراتژی اصلاحات سه مرحله‌ای خود مانند اقبال شکست خورد سوالی است که پاسخ به آن در هر زمانی می‌تواند

راه‌گشای بسی از مشکلات کلیدی برای ما بشود؛ و لذا در همین رابطه است که پیشگامان مستضعفین ایران که خود مانند شریعتی به استراتژی سه فرایندی اصلاحات علامه محمد اقبال لاهوری اعتقاد دارند و در چارچوب اصلاحات سه فرایندی علامه محمد اقبال لاهوری استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین خود را تدوین کرده‌اند، می‌بایست در هر زمانی پاسخی علمی برای علل و دلیل شکست اقبال و شریعتی در عرصه استراتژی اصلاحات سه فرایند پیداکنند.

پاسخی که در این جا و در این مقاله می‌خواهیم به سؤال کلیدی فوق بدهیم اینکه عامل شکست اقبال و شریعتی در عرصه استراتژی اصلاحاتی سه فرایندی این بود که آنها نتوانستند در فرایند اجتماعی و فرایند سیاسی استراتژی اصلاحات خود را مانند فرایند اصلاحات فرهنگی یا بازسازی فکر دینی در اسلام، «به صورت تئوریک پیش بروند»؛ به عبارت دیگر «نداشتن تئوری و برنامه در دو فرایند اجتماعی و سیاسی عامل شکست اقبال و شریعتی در عرصه استراتژی اصلاحات سه فرایندی شد». بدون تردید در این رابطه است که از اهم وظایف پیشگامان مستضعفین ایران در عرصه استراتژی اصلاحات سه فرایندی خود اعم از اصلاحات فرهنگی و اصلاحات اجتماعی و اصلاحات سیاسی تئوری‌سازی و تئوری‌پروری می‌باشد. پیشگامان مستضعفین ایران باید به این امر مؤمن باشند که برای یک مثال از حرکت اجتماعی و سیاسی خود باید اقدام به تئوری‌سازی و تئوری‌پروری کنند.

فراموش نکنیم که در کل عمر اسلام تاریخ محمد اقبال لاهوری نخستین مصلحی بود که اسلام بازسازی شده خود را در کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام به صورت تئوریک و فرموله شدن تدوین و تبیین کرد؛ و لذا در این رابطه بر این باوریم که تمامی نظریه پردازان مسلمانی که می خواهند به صورت تئوریک به فهم اسلام دست پیدا کنند موظفند که به صورت تطبیقی از رویکرد تئوریک محمد اقبال به اسلام تاسی بکنند. البته اگر در این رابطه داوری بکنیم که با اینکه نزدیک به ۸۰ سال است که از عمر کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی اقبال می گذرد، هنوز نظریه پردازان مسلمان شیعه و سنی نتوانستند اسلام تئوریک فرموله شده‌ای در حد و قامت کتاب بازسازی فکر دینی علامه محمد اقبال لاهوری عرضه کنند، داوری دور از ذهنی نباشد. البته طرح این موضوع به عنوان یک امر خوشایند کننده نیست، بلکه برعکس این مایه تأسف است چرا که ۸۰ سال است که «نتوانسته‌ایم گامی فراتر از علامه محمد اقبال در راستای طرح تئوریک و اسلام فرموله شده مدون برداریم؟» هر چند که در این رابطه معتقدیم که تنها سالک بزرگ این مسیر معلم کبیرمان شریعتی می باشد. ولی تلاش او در این رابطه نتوانست به علت مرگ زودرسش به پایان و نتیجه برسد. باری بدین ترتیب است که پیشگامان مستضعفین ایران باید در این مسیر گام‌های بلندی بردارند.

ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد اینک:

۱ - محمد اقبال لاهوری اولین نظریه پرداز بود که توانست در تاریخ اسلام استراتژی حرکت خودش را به صورت فرموله شده و تئوریک به جهان

مسلمانان عرضه نماید. استراتژی محمد اقبال همان استراتژی اصلاحات می‌باشد و به همین دلیل اقبال در جهان اسلام به عنوان «مصلح» شناخته می‌شود نه «انقلابی»، استراتژی اصلاحات اقبال، استراتژی «رفرم‌گرایانه» نیست، چراکه اقبال در تبیین استراتژی اصلاحات خود معتقد به «اصلاحات فرهنگی قبل از اصلاحات اجتماعی و معتقد به اصلاحات سیاسی بعد از اصلاحات اجتماعی است». اقبال در رویکرد استراتژی خود هرگونه اصلاحات حکومتی و اصلاحات از بالانفی می‌کند و هرگونه اصلاحات سیاسی و اجتماعی در گرو اصلاحات فرهنگی می‌داند. اقبال اصلاحات فرهنگی در جوامع دینی و در جوامع مسلمان در گرو بازسازی اسلام می‌داند و بازسازی اسلام در گرو بازسازی کل اسلام اعم از اصول و فروع آن توسط اجتهاد در اصول و فروع تعریف می‌کند.

استراتژی اصلاحات اقبال بر پایه سه فرایند فرهنگی و اجتماعی و سیاسی استوار می‌باشد که فرایند اصلاحات فرهنگی گرانیگاه این استراتژی می‌باشد. اقبال موتور اصلاح فرهنگی در جوامع مسلمین در چارچوب اصلاح دینی توسط پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام و بازسازی دوباره کل اصول و فروع اسلام در چارچوب فرمول «پیوند ابدیت + تغییر» تعریف می‌کند.

«اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد، باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند. بایستی برای تنظیم حیات اجتماعی خود، اصولی ابدی در اختیار داشته باشد. چه آنچه که ابدی و دائمی باشد. در این جهان تغییر دائمی، جای پای محکمی برای ما می‌سازد. ولی چون اصول ابدی به

این معنی فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند. یعنی معارض با چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگترین آیات خدا می‌داند. آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است از حرکت باز دارند. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی اصل اول را مجسم می‌سازد و بی‌حرکتی اسلام در ظرف مدت ۵۰۰ سال گذشته اصل دوم را مجسم می‌سازد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۶۹ - س ۵ به بعد).

اقبال در این راستا تا آخر عمر تلاش کرد و کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام اقبال مانیفست اسلام تطبیقی است که محصول تلاش ۲۰ ساله محمد اقبال در این رابطه می‌باشد. اقبال در عرصه فرایند اصلاحات فرهنگی (استراتژی اصلاحات سه فرایندی خود) در چارچوب اسلام تطبیقی (محصول پروژه بازسازی اسلام خود) معتقد بود که توسط اسلام تطبیقی که در کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی مدون شده است، می‌توان در جوامع مسلمین به اصلاحات فرهنگی جهت اصلاحات اجتماعی و سیاسی دست پیدا کرد. در کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی که تنها اسلام‌شناسی موجود جهان امروز مسلمین است که به صورت فرموله شده و تئوریک مدون شده است.

اقبال جهت بازسازی کل اسلام، بازسازی خود را از بازسازی کلامی شروع می‌کند. محمد اقبال در این بازسازی کلامی، با تاسی از پیامبر اسلام (در دو فرایند ۱۳ ساله مکی و ۱۰ ساله مدنی) از بازسازی «شناخت ما به الله و خداوند آغاز می‌کند» و در سه فصل آغازین کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، اقبال

تمام تلاشش بر این قرار دارد تا به تصحیح شناخت ما از خداوند بپردازد؛ و در این رابطه است که اقبال معتقد است که تا زمانیکه «شناخت مسلمانان از خداوند اصلاح نشود، توسط خدای ارسطوئی و خدای اشاعره صوفیان و عرفا، مسلمانان حاضر می‌شوند که هر ظلم و ستمی را بر خود بپذیرند» و با خدای فلاسفه یونان و خدای اشاعره عرفا و صوفیان، ستم‌پذیری جزء ایمان و اعتقاد مسلمانان می‌شود.

همچنین اقبال با تاسی از پیامبر اسلام معتقد بود که تا زمانیکه خداوند خالق و فاعل و مسئول و پاسخگو و متعهد و دائماً در حال خلق جدید و حاضر در جهان و وجود و فاعل در همین جهان و وجود، جایگزین خدای ارسطوئی و خدای افلاطونی و خدای اشاعره و خدای عرفا و خدای اهل تصوف و خدای فقها نشود مسلمانان را نمی‌توان وارد جنبش انحطاط‌زادنی تمدنی و اجتماعی و اخلاقی و سیاسی کرد. قابل ذکر است که پیامبر اسلام در تمامی ۲۳ سال رسالت نبوی خود چه در فرایند ۱۳ ساله مکی و چه در فرایند ۱۰ ساله مدنی، پیوسته تلاش می‌کرد تا آبخور اولیه جنبش رهائی‌بخش انسانیت خود را از «اصلاح شناخت انسان‌ها نسبت به خداوند» آغاز نماید. پروژه حج که پیامبر اسلام معمار بزرگان می‌باشد، در راستای اصلاح عملی و تجربی شناخت انسان‌ها از خداوند تکوین پیدا کرده است. «الله» خدای تجربه‌کرده پیامبر اسلام در ۱۵ سال فاز حرائی‌اش که «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (سوره نور - آیه ۳۵) و «...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (سوره شوری - آیه ۱۱) و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...» (سوره حدید - آیه ۳) می‌باشد،

سنگ زیربنای تمامی جنبش فرهنگی ۲۳ ساله پیامبر اسلام برای بشریت قرن هفتم میلادی بوده است، چراکه پیامبر اسلام در آسیب‌شناسی بحران بشریت قرن هفتم میلادی، به این حقیقت بزرگ دست یافته بود که بحران خدایان ساختگی بشر چه در شرق و چه در غرب چه توسط فلاسفه یونان و چه توسط عرفا و صوفیان مشرق زمین، بزرگ‌ترین درد و مشکل بشریت قرن هفتم میلادی می‌باشد؛ و لذا در این رابطه بود که پیامبر اسلام جهت رهائی بشریت قرن هفتم میلادی در نوک پیکان حرکت رهائی‌بخش و اصلاح‌گرایانه خود مبارزه با خدایان ساختگی جهت جایگزین «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (سوره نور - آیه ۳۵) و «... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (سوره شوری - آیه ۱۱) و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...» (سوره حدید - آیه ۳) قرار داده بود.

مبارزه همه جانبه و استراتژیک پیامبر اسلام با بت‌پرستی و تکیه محوری او بر شعار «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» دلالت بر همین رویکرد پیامبر اسلام می‌کرد، لذا در همین رابطه بود که پیامبر اسلام در عرصه استراتژی اصلاحاتی خود برای رهائی بشریت قرن هفتم میلادی، «اصلاحات فرهنگی» را در نوک پیکان استراتژی خود قرار داده بود و در عرصه استراتژی اصلاحات فرهنگی بشریت قرن هفتم میلادی بود که پیامبر اسلام پروژه اصلاحات فرهنگی خود را از «اصلاحات کلامی» شروع کرد؛ و برای انجام «اصلاحات کلامی» بود که پیامبر اسلام اصلاح شناخت بشریت از خداوند «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» و «... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (که در فاز ۱۵ ساله حرائی خود تجربه کرده بود) در نوک پیکان مبارزه ضد بت‌پرستی خود قرار داده

بود؛ و پیامبر اسلام از آغاز شروع دعوتش بر این باور بود که توسط «اصلاح کلامی» و توسط «اصلاح شناخت بشریت از خداوند» (که همان جنبش مبارزه با بت‌پرستی در تمام جهان قرن هفتم میلادی بود) می‌تواند بشریت را به مرز رهایی و مرز آزادی بکشاند. «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (سوره اعراف - آیه ۱۵۷).

باری، بدین ترتیب بود که محمد اقبال در تدوین استراتژی اصلاحات سه فرایندی خود، با تاسی از استراتژی اصلاحاتی پیامبر اسلام:

اولاً جهت تحول اجتماعی - سیاسی - اقتصادی و جهت انحطاط‌زدایی تمدنی و اجتماعی و سیاسی و اخلاقی جوامع مسلمین، به جای «استراتژی انقلابی» (که از بعد از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه به صورت یک نرم بین‌المللی درآمد) برای اولین بار در فرایند پسا جنگ اول بین‌الملل بر «استراتژی اصلاحات از پائین به صورت سه فرایندی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی» تکیه کرد. (قابل ذکر است که استراتژی اصلاحات از پائین اقبال، برعکس استراتژی اصلاحات از بالای برنشتاینی که محصول بین‌الملل دوم بود استراتژی اصلاحات از بالای برنشتاینی در چارچوب نظام سرمایه‌داری و حفظ مالکیت خصوصی و دولت رفاه و تأمین اجتماعی نظام سرمایه‌داری استوار بود، در صورتی که اصلاحات از پائین اقبال بر سه اصل آزادی و برابری و مسئولیت اجتماعی استوار بود).

«جوهر توحید، به اعتبار اندیشه‌ای که کارآمد است، همان برابری و آزادی و مسئولیت اجتماعی می‌باشد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل

حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۷۷ - س ۳).

ثانیاً محمد اقبال با تاسی از پیامبر اسلام استراتژی اصلاحاتی خود را بر سه فرایند اصلاحات فرهنگی و اصلاحات اجتماعی و اصلاحات سیاسی استوار کرده بود که در نوک پیکان استراتژی سه فرایندی او، مانند استراتژی اصلاحات پیامبر اسلام، «اصلاحات فرهنگی» قرار دارد.

ثالثاً محمد اقبال با تاسی از پیامبر اسلام در عرصه اصلاحات فرهنگی، بر اولویت «اصلاحات کلامی» تکیه می‌کند.

رابعاً محمد اقبال با تاسی از پیامبر اسلام در عرصه «اصلاحات کلامی» برای اصلاحات فرهنگی، در پله اول بر «اصلاح شناخت مسلمانان از خداوند تکیه دارد.»

خامساً محمد اقبال جهت «اصلاح شناخت مسلمانان از خداوند» با تاسی از پیامبر اسلام، بر «الله» خدای فاعل و خالق و مسئول و متعهد و پاسخگو و دائماً در حال خلق جدید و حاضر و ناظر و مدیر بر همین وجود و در همین وجود تکیه می‌کند.

بدین ترتیب بود که محمد اقبال مانند پیامبر اسلام معتقد بود که تا زمانی که جوامع مسلمین بازسازی اسلام خود را از بازسازی خدای مورد پرستش خود شروع نکنند، با پرستیدن خدای ارسطوئی و خدای افلاطونی و خدای اشاعره و خدای صوفیان و خدای عرفا و خدای فقها و متکلمین امکان هیچگونه تحول و جنبش رهائی‌بخش و جنبش انحطاط‌زادئی در جوامع مسلمین وجود ندارد. در نتیجه اصلاحات فرهنگی در جوامع امروز مسلمانان در

رویکرد محمد اقبال در گرو اصلاح شناخت مسلمانان از خداوند می‌باشد.

لذت سوز و سرور از لا اله در شب اندیشه نور از لا اله

نی خداها ساختیم از گاو و خر نی حضور کاهنان افکنده سر

شیخ مکتب کم سواد و کم نظر از مقام او نداد ما را خبر

قم باذنی گوی و او را زنده کن در دلش الله هو را زنده کن

سوختی لات و منات کهنه را تازه کردی کائنات کهنه را

کلیات اقبال لاهوری - فصل پس چه باید کرد - ص ۴۱۳ - س ۴

نه با ملأ نه با صوفی نشینم تو میدانی نهانم من نه اینم

نویس الله بر لوح دل من که هم خود را هم او را فاش بینم

کلیات اقبال لاهوری - فصل ارمغان حجاز - ص ۴۴۸ - س ۱

شبی پیش خدا بگریستم زار مسلمانان چرا زارند و خواریند

ندا آمد نمی‌دانی که این قوم دلی دارند و محبوبی ندارند

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

متاع شیخ اساطیر کهن بود حدیث او همه تخمین و ظن بود

هنوز اسلام او زنار داراست حرم چون دیر بود او برهمن بود

کلیات اقبال لاهوری - ارمغان حجاز - ص ۴۴۴ - س ۱

فراموش نکنیم که اقبال در فرایند پسا شکست استراتژی سید جمال الدین اسدآبادی پرچمدار نهضت انحطاط‌زادئی جوامع مسلمین شد، لذا به همین

دلیل محمد اقبال لاهوری در سر آغاز قرن بیستم (در شرایطی که خلافت عثمانی به پایان رسیده بود و انقلاب سوسیالیستی اکتبر ۱۹۱۷ روسیه تحت هژمونی لنین به پیروزی رسیده بود و بشریت سرمایه‌داری و امپریالیسم را در جنگ بین‌الملل تجربه کرده بود) برای اینکه بتواند در آن تندپیچ بحران پرچمدار نهضت انحطاط‌زادئی جوامع مسلمین بشود مجبور بود که در اولین گام به آسیب‌شناسی نهضت انحطاط‌زادئی سیدجمال پردازد؛ و در رابطه با آسیب‌شناسی نهضت انحطاط‌زادئی سیدجمال بود که اقبال دریافت که:

الف - اشتباه اول سیدجمال این بود که در عرصه تدوین استراتژی خود «انحطاط اسلام تاریخی را مولود انحطاط مسلمین می‌دانست» برعکس رویکرد خود اقبال که «انحطاط مسلمین را معلول انحطاط اسلام تعریف می‌کرد».

ب - اشتباه دوم سیدجمال در عرصه تدوین استراتژی خود این بود که سیدجمال «رمز انحطاط‌زادئی مسلمان به جای اینکه در انحطاط‌زادئی از اسلام تاریخی ببیند، در انحطاط‌زادئی مستقیم از مسلمانان تعریف می‌کرد»؛ و برای نجات مستقیم مسلمانان از انحطاط، سیدجمال معتقد به «بازگشت به اقتدار اولیه قرن چهارم و پنجم هجری توسط عساکر جرار و سلاطین جبار و روحانیت جلیله بود».

ج - اشتباه سوم سیدجمال در عرصه تدوین استراتژی خود این بود که سید جمال در چارچوب رویکرد «نجات مسلمین توسط عساکر جرار و سلاطین جبار و روحانیت جلیله، جهت نجات مسلمین قبل از نجات اسلام مسیر

نجات مسلمین را از طریق دربارهای سیاسی قدرت‌های جبار حاکم و روحانیت مرتجع حوزه‌های فقهاتی دنبال می‌کرد.»

د- اشتباه چهارم سیدجمال در تدوین استراتژی خود این بود که سید جمال از آنجائیکه «نجات اسلام در گرو نجات مسلمین می‌دانست» همین رویکرد اشتباهی سید جمال باعث گردید تا او به جای تکیه بر اولویت «اصلاحات فرهنگی» توسط بازسازی اسلام تاریخی و اصلاحات تکوین یافته از پائین اجتماعی و سیاسی، تنها به «تحولات سیاسی از بالا توسط سلاطین جبار و روحانیت مرتجع حوزه‌های دگماتیست فقهاتی، جدای از تحولات فرهنگی و اجتماعی بیاندیشد.»

«وظیفه‌ای که مسلمانان این زمان در پیش دارند بسیار سنگین است. مسلمانان باید بی‌آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کنند. از نو در کل دستگاه مسلمانی بیاندیشند. شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرده است. شاه ولی الله دهلوی بوده است. ولی آنکس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده است و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی همراه با وسعت نظر حاصل از تجزیه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان. او را حلقه اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته. جمال الدین اسدآبادی بوده است. اگر نیروی خستگی‌ناپذیر سیدجمال تجزیه نمی‌شد و سید جمال خود را تنها وقف تحقیق در باره اسلام به عنوان دستگاهی اعتقادی و اخلاقی می‌کرد. امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکمتری قرار می‌داشت» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۳ - ۱)

به بعد).

۲- شریعتی برعکس محمد اقبال (در پروسس مبارزه خودش از اواخر دوران دانش‌آموزی و دوران دانشجویی دانشگاه مشهد تا رفتن به فرانسه جهت ادامه تحصیل) در عرصه تدوین استراتژی خود دوران پرفراز نشیبی طی کرد. او در آغاز همگام با پدرش استاد محمدتقی شریعتی در راستای نهضت مقاومت ملی حرکت می‌کرد که تا جبهه ملی سوم، او در خارج از کشور این مسیر را ادامه داد. البته در دورانی که برای تحصیل در خارج از کشور بود. شریعتی در راستای همین کسب استراتژی خود، باز به علت پیوند با مجاهدین جنبش آزادی‌بخش الجزائر دچار تحولات جدیدی شد. بطوریکه در برهه‌ای او با تاسی از انقلاب در حال تکوین الجزائر، جهت جنبش رهایی‌بخش مردم ایران بر استراتژی ارتش خلقی تکیه می‌کرد؛ و برای انجام تدارکات آن دست به کار شده بود. ولی در اواخر اقامتش در فرانسه شریعتی ۳۰ سال بعد از فوت اقبال به یکباره با اندیشه اقبال آشنا می‌شود؛ و همین آشنائی شریعتی با اندیشه اقبال باعث می‌گردد تا تمامی افکار و اندیشه‌های شریعتی چه در عرصه ایدئولوژی و چه در عرصه استراتژی زیر و زبر بشود.

اینکه شریعتی چگونه در مغرب زمین با اندیشه محمد اقبال آشنا می‌شود و تا چه اندازه حجم افکار و اندیشه‌های اقبال را صید می‌کند، بر ما روشن نیست، چراکه شریعتی در عرصه تحقیق و صید افکار و اندیشه‌ها و مطالعات خود مهارناپذیر بوده است؛ و در این راستا برای هیچکس توان تحقیق نگذاشته است. البته در اینجا هم برای ما، این موضوع چندان اهمیتی ندارد، چراکه

آنچه که اهمیت دارد، این است که با آشنائی شریعتی به اندیشه‌های اقبال، در اواخر دوران اقامتش در فرانسه، «شریعتی جدیدی متولد می‌شود» که تا آخر عمر او تنها در این مسیر گام برداشته است.

باری، شریعتی جدیدی که در اواخر دوران اقامتش در فرانسه توسط پیوند با اندیشه‌های محمد اقبال لاهوری متولد شد، دارای خود ویژگی‌های جدیدی شد که فهم و شناخت آن می‌تواند برای ما اهمیت وافر داشته باشد.

نخستین خودویژگی شریعتی جدید این بود که او با تاسی از محمد اقبال «کلیت استراتژی اصلاحات از پائین سه مؤلفه‌ای اقبال را پذیرفته بود» و این استراتژی اصلاحات از پائین اقبال را جایگزین استراتژی ارتش خلقی قبلی خود کرده بود. آنچنانکه فوقاً هم اشاره کردیم شریعتی در چارچوب استراتژی اصلاحات از پائین سه مؤلفه‌ای اقبال، مانند محمد اقبال بر «اولویت مؤلفه اصلاحات فرهنگی» جهت رهایی مردم ایران تکیه می‌کرد؛ و در راستای همین اولویت اصلاحات فرهنگی بود که شریعتی مانند محمد اقبال بر «اولویت بازسازی اسلام فقه‌زده و فلسفه یونانی‌زده و تصوف‌زده ایرانیان تکیه می‌کرد». البته نکته‌ای که در این رابطه در عرصه استراتژی اصلاحات شریعتی قابل توجه است، اینکه شریعتی با استراتژی اصلاحات از پائین سه مؤلفه‌ای اقبال، «به صورت انطباقی برخورد نکرد» بلکه برعکس برخورد شریعتی با استراتژی اصلاحات از پائین سه مؤلفه‌ای اقبال، «صورت تطبیقی داشت»؛ و در رابطه با همین برخورد تطبیقی با استراتژی اصلاحات از پائین سه مؤلفه‌ای اقبال بود که شریعتی پس از پایان تحصیل و بازگشت

به کشور ابتدا تمام تلاش خود را جهت تبیین «اسلام تاریخی» به کار گرفت. اسلام‌شناسی مشهد و مقاله‌های شریعتی در کتاب «محمد خاتم پیامبران» حسینییه ارشاد محصول همین تلاش شریعتی جهت تبیین «اسلام تاریخی» بود.

بنابراین تلاش شریعتی پس از بازگشت او به ایران جهت «تبیین اسلام تاریخی» برای آن بود که شریعتی به درستی می‌دانست که زمانی او می‌تواند در جامعه ایران «اقدام به بازسازی اسلام فقه‌زده و تصوف‌زده و فلسفه یونانی‌زده بکند که او بتواند اسلام تاریخی تبیین کرده خود را جایگزین اسلام فراتاریخی دگماتیست فقهی و فلسفی و کلامی حوزه‌های فقه‌ای بکند». شریعتی به درستی می‌دانست که «اسلام دگماتیست فراتاریخی حوزه‌های فقه‌ای شیعه و سنی قابل اصلاح و قابل بازسازی نیستند». شاید در این رابطه اگر داوری کنیم که بزرگترین دستاورد حرکت شریعتی برای جامعه ما و جوامع مسلمین، در فرایند پس از بازگشت او به ایران این بود که شریعتی توانست برای اولین بار «اسلام تاریخی را در اسلام‌شناسی مشهد و محمد خاتم پیامبران تدوین و تبیین کند و سپس آن را جایگزین اسلام فراتاریخی دگماتیست حوزه‌های فقهی بکند، داوری انتزاعی نباشد»، چراکه تنها «اسلام تاریخی» است که می‌تواند مورد بازسازی در اصول و فروع قرار گیرد؛ و البته این کاری بود که محمد اقبال قبل از شریعتی به انجام آن دست پیدا نکرده نبود؛ و شاید دلیل آنکه اقبال در این رابطه گامی بر نمی‌داشت این باشد که اقبال فکر می‌کرد توسط اولویت بازسازی کلامی اسلام، دیگر

نیازی به تبیین اسلام تاریخی و جایگزین کردن آن به جای اسلام فراتاریخی دگماتیست حوزه‌های فقهاتی نباشد.

شریعتی با تبیین و تدوین «اسلام تاریخی» اسلام دگماتیست حوزه‌های فقهاتی را از آسمان به زمین آورد و شرایط برای بازسازی اصول و فروع آن توسط اجتهاد در اصول و فروع فراهم کرد؛ و در همین رابطه بود که شریعتی پس از «تدوین اسلام تاریخی» در «درس‌های اول و دوم اسلام‌شناسی ارشاد» در نیمه دوم سال ۵۰ با تاسی از اسلام‌شناسی محمد اقبال (در کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام او) به «بازسازی کلامی توحید پرداخت» و توحید انتزاعی حوزه‌های فقهاتی که محصور رویکرد ارسطویی در عرصه‌های توحید افعالی و توحید صفاتی و توحید ذاتی شده بود، شریعتی به عرصه جامعه و واقعیت کشانید؛ و به جای توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید افعالی ارسطویی حوزه‌های فقهاتی، برای اولین بار به «تبیین توحید انسانی، توحید اجتماعی، توحید تاریخی و توحید اخلاقی پرداخت.»

همچنین شریعتی در عرصه استراتژی اصلاحات از پائین سه مؤلفه‌ای اقبال پس از «تدوین اسلام تاریخی» برای اولین بار تلاش کرد تا جهت پیاده کردن این استراتژی (اصلاحات از پائین اقبال) در جامعه ایران که یک جامعه دینی با رویکرد شیعی بود، پروژه بازسازی اسلام اقبال را (به جای اینکه مانند اقبال محدود به رویکرد اهل تسنن و اسلام فقهاتی سنی مذهب بکند) با رویکرد شیعی، اسلام را مورد بازسازی در اصول و فروع آن قرار دهد. لذا در این رابطه بود که شریعتی بازسازی شناخت امام علی و بازسازی شناخت امام

حسین و بازسازی شناخت فاطمه و بازسازی شناخت زینب و حر و غیره همه در این رابطه انجام داد. بر این مطلب بیافزائیم که گرچه شریعتی بر «استراتژی اصلاحات از پائین سه مؤلفه‌ای اقبال تکیه می‌کرد و بازسازی اسلام تاریخی شیعی خود را در راستای اصلاحات فرهنگی در جامعه ایران می‌دانست» و معتقد بود که اسلام بازسازی شده تطبیقی او پس از انتقال به جامعه مسلمان ایران می‌تواند توسط زایش «خودآگاهی دینی» بسترساز رویش خودآگاهی اجتماعی و خودآگاهی سیاسی و خودآگاهی طبقاتی و خودآگاهی تاریخی در جامعه ایران بشود و همراه با رویش و زایش این خودآگاهی‌ها در رویکرد شریعتی بود که او معتقد بود که در چارچوب استراتژی اصلاحات از پائین، فرایند اصلاحات فرهنگی می‌تواند وارد فرایند اصلاحات اجتماعی و اصلاحات سیاسی بشود که البته و البته و البته اینچنین نشد؛ و همین «عدم استحاله اصلاحات فرهنگی به اصلاحات اجتماعی باعث گردید تا جنبش ارشاد شریعتی مانند جنبش انحطاط‌زادئی محمد اقبال شکست بخورد.»

در نتیجه به همین دلیل بود که با دستگیری شریعتی و بسته شدن ارشاد (توسط ساواک رژیم توتالیتار و کودتائی پهلوی) همراه با خاموش شدن چراغ‌های حسینیه ارشاد، جنبش آگاهی‌بخش ارشاد شریعتی نیز خاموش شد. هر چند که اندیشه‌های شریعتی به صورت مجموعه آثار، با تیراژ بالا الی الان جزء پر فروش‌ترین کتاب‌های موجود می‌باشد، ولی یادمان باشد که «نشر افکار و اندیشه‌ها غیر از حرکت اجتماعی و سیاسی در جامعه است» و لذا در این رابطه بوده است که پیوسته ما در طول ۴۳ سال گذشته حیات سیاسی

خود معتقد بوده‌ایم که بزرگترین رسالت پیشگامان مستضعفین ایران، «استحاله افکار و اندیشه شریعتی از متن کتاب‌ها به متن جامعه می‌باشد.» در این رابطه است که معتقدیم بزرگترین سوالی که پیشگامان مستضعفین ایران باید پیوسته و مکرر بکنند اینکه چرا استراتژی اصلاحات از پائین سه مؤلفه‌ای اقبال و شریعتی در فرایند اول اصلاحات فرهنگی خود متوقف گردید و نتوانست وارد فرایند اصلاحات از پائین اجتماعی و اصلاحات از پائین سیاسی بشود؟

آیا واقعاً اقبال و شریعتی در این رابطه معتقد به استحاله خود به خودی بودند؟ یا اینکه «خودآگاهی دینی مولود اسلام بازسازی شده آنها نتوانست در بستر جامعه باعث اعتلای خودآگاهی اجتماعی و خودآگاهی طبقاتی و خودآگاهی سیاسی بشود.»

فراموش نکنیم که شریعتی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» بر «خودآگاهی دینی» در جامعه دینی ایران، «هم به عنوان سرپل اتصال روشنفکر با توده‌های ایران و هم به عنوان موتور به حرکت درآوردن جامعه دینی ایران تکیه می‌کرد». البته انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران صدق این دو ادعای شریعتی را به نمایش گذاشت؛ اما موضوعی که باز در این رابطه جای سوال اش باقی اینکه آیا انتقال خود به خودی اسلام بازسازی شده شریعتی به فرایند جامعه ایران باعث انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ گردید یا احساس و شور مذهبی بود که جامعه دینی ایران را در سال ۵۷ به حرکت در آورد؟ پاسخ ما در اینجا عامل دومی است. چرا؟

«متافیزیک زمان محوری

اقبال» در تراژوی

«متافیزیک دیالکتیک

محوری شریعتی»

هر چند که هم محمد اقبال لاهوری و هم شریعتی (معلمان کبیرمان) بر این باور بودند که «تحول سیاسی» در جوامع مسلمان در گرو «تحول اجتماعی» هست، آنچنانکه «تحول اجتماعی» در این جوامع در گرو «تحول فرهنگی» است و بدون «تحول فرهنگی» در اینگونه جوامع، امکان دستیابی به «تحول اجتماعی» و در ادامه آن به «تحول سیاسی» اصلاً و ابداً وجود ندارد، لذا در چارچوب این فرمول بود که در راستای دستیابی به «تحول فرهنگی» در جوامع مسلمان هم اقبال و هم شریعتی بر این باور بودند که دستیابی به «تحول فرهنگی» در گرو انجام اصلاح فکر دینی در جوامع مسلمان هست؛ و بدون اصلاح فکر دینی در جوامع مسلمان در قرن بیستم، امکان «تحول فرهنگی» در آن جوامع وجود ندارد.

لذا در راستای اصلاح فکر دینی در جوامع مسلمان بود که هم اقبال و هم شریعتی معتقد به پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام شدند؛ و در عرصه پروژه

بازسازی فکر دینی در اسلام تاریخی بود که هم اقبال و هم شریعتی بر این باور بودند که این بازسازی اسلام تاریخی می‌بایست، به صورت هیرارشیک در عرصه‌های بازسازی کلامی و بازسازی فلسفی و بازسازی عرفانی و بازسازی فقهی، در چارچوب «اجتهاد در اصول و فروع کل اسلام تاریخی به انجام برسد.»

از اینجا بود که در تحلیل نهائی، از آنجائیکه آن‌ها انجام پروژه اصلاح عملی خود را در جوامع مسلمان، در گرو تحقق ضروری پروژه اصلاح نظری خود می‌دیدند، بنابراین در این رابطه بود که آن‌ها در چارچوب استراتژی نجات اسلام قبل از نجات مسلمین خود، پروژه اصلاح نظری خود را که همان نجات اسلام تاریخی (از ویرانه‌های اسلام کلامی اشعری‌گری و اعتزالی‌گری و ویرانه‌های اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی و ویرانه‌های اسلام تصوف‌زده و عرفانی دنیاستیز و اختیارستیز و ویرانه‌های اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی و زیارتی و ولایتی، تبعدگرا و تقلیدگرا و تکلیف‌گرای هزار ساله حوزه‌های فقهاتی شیعه و سنی) بود، با اصلاح کلامی بنا کردند، چراکه هر دو این پیشکسوتان نظری و عملی ما بر این باور بودند که بدون پروژه اصلاح کلامی توسط اجتهاد در اصول فکر دینی اسلام، امکان انجام پروژه اصلاح نظری یا بازسازی فکر دینی در اسلام تاریخی موجود وجود ندارد.

به عبارت دیگر هر دو آن‌ها بر این اعتقاد بودند که انجام اصلاحات در اسلام فقهاتی، تقلیدگرا و تبعدگرا و تکلیف‌مدار و اسلام فلسفی ارسطوزده و افلاطون‌زده و اسلام تصوف‌زده عرفانی دنیاگریز و اختیارستیز و اسلام

جبرگرای اشعری‌گری و اعتزالی همه و همه در گرو انجام آغازین اصلاح کلامی کل اسلام تاریخی هست. آنچنانکه می‌توان در این رابطه به ضرس قاطع داوری کرد که در رویکرد هر دو آن‌ها بدون اصلاح کلامی هرگونه اصلاح فقهی و عرفانی و فلسفی و غیره در اسلام تاریخی سترون و عقیم خواهد بود. هرچند که هر دو آن‌ها بر این باور بودند که «بدون اجتهاد در اصول و فروع کل اسلام تاریخی، محدود کردن اجتهاد در اصول (به‌عنوان موتور دینامیزم اسلام تاریخی) به اجتهاد فقهی فقهای دگماتیست تبعدگرا و تقلیدگرا و تکلیف‌مدار حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی (آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری بر طبل آن می‌کوبید) سورنا را از دهانش نواختن هست» و هرچند که هر دو آن‌ها بر این باور بودند که هرگونه اصلاحات عملی و یا حرکت تحول‌خواهانه فرهنگی و اجتماعی و سیاسی در جوامع مسلمان در این عصر و در این نسل بدون اصلاحات نظری کل ساختار اسلام تاریخی (آنچنانکه جلال آل احمد بر طبل آن می‌کوبید) آب در هاون کوفتن هست.

در این رابطه هر دو معتقد بودند که جنگ آزادی‌بخش نجات اسلام باید قبل از جنگ آزادی‌بخش نجات مسلمانان صورت بگیرد و بدون پیروزی در جنگ آزادی‌بخش اسلام (در چارچوب پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام) امکان پیروزی در جنگ آزادی‌بخش و رهائی‌بخش و مبارزه آزادی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه جوامع مسلمان وجود ندارد و هرچند که هر دو اینها معتقد بودند که انحطاط‌زدائی تمدنی جوامع مسلمان در این عصر در گرو انحطاط‌زدائی فرهنگی جوامع مسلمان هست، آنچنانکه انحطاط‌زدائی

فرهنگی جوامع مسلمان در گرو انحطاط‌زدائی اسلام تاریخی است - برعکس رویکرد ابن خلدون و سیدجمال - هر دو اینها بر این باور بودند که از بعد از انحطاط اسلام تاریخی (توسط انحطاط اسلام روایتی جعلی و اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام عرفانی تصوف‌زده هند شرقی و اسلام کلامی اشعری‌گری و اعتزالی‌گری ارسطوزده و افلاطون‌زده و اسلام فقه‌ای روایت‌زده) بود که جوامع مسلمان از قرن چهارم دچار انحطاط تمدنی شدند و لذا در رویکرد هر دو آن‌ها تا زمانیکه جوامع مسلمان از انحطاط فرهنگی سنت‌زده و استبدادزده و فقه‌زده و تصوف‌زده و خرافات‌گرا و اراده‌ستیز و جامعه‌گریز و اختیارستیز و انحطاط اسلام تاریخی رهائی پیدا نکنند، امکان رهائی آن‌ها از انحطاط تمدنی و انحطاط اجتماعی و انحطاط سیاسی وجود ندارد.

همچنین هر دو آن‌ها بر این باور بودند که بدون «تحول فرهنگی» در جوامع مسلمان در تندیج جهان قرن بیستم یا قرن فاجعه‌ها و قرن استعمار و قرن استثمار (ملت از ملت و طبقه از طبقه و فرد از فرد) و قرن استبداد، امکان نهادینه کردن نهادهای دموکراتیک و دموکراسی در جوامع مسلمان وجود ندارد؛ و به همین ترتیب بود که هر دو آن‌ها در راستای ایجاد تحول و تغییر در جوامع مسلمان به جای تکیه بر استراتژی انقلابی‌گری از مسیر کسب قدرت سیاسی، بر استراتژی دموکراتیک از طریق «تحول اجتماعی» و «تحول سیاسی» و «تحول اقتصادی» استوار بر «تحول فرهنگی» حرکت کردند؛ و هر دو آن‌ها معتقد بودند که در راستای نهادینه کردن دموکراسی و عدالت یا مبارزه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در جوامع مسلمان باید

بر مدل دموکراسی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی (در راستای اجتماعی کردن قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی در جوامع مسلمان) تکیه بشود.

همچنین هر دو آن‌ها در جهت ایجاد تحول دموکراتیک تکوین یافته از پائین در جوامع مسلمان، معتقد به تقدم رویکرد جنبشی (خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر دینامیک) نسبت به رویکرد حزبی یا احزابی تکوین یافته از بالا بودند؛ و هر دو آن‌ها عامل شکست جنبش‌های رهائی‌بخش و آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه جوامع مسلمان در قرن نوزدهم و بیستم، سنتز و مولود خلاء عصر روشنگری در جوامع مسلمان و جایگزین شدن فتوای تکلیف‌مدار و تقلیدگرا و تبع‌دگرا و روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقه‌ای به جای شورانیدن عقول توده‌ها (به خصوص در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جوامع فقه‌زده و استبدادزده و استثمارزده و استثمارزده و استعمارزده و تصوفزده مسلمان) و به جای رویکرد آگاهی‌بخش و آزادی‌بخش و عدالت‌طلبانه و رهائی‌بخش تحلیل می‌کردند.

باری، وجوه مشترک حرکت هر دو آن‌ها در عرصه نظری و عملی بر این امور قرار داشت که تحقق پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام و نجات جوامع مسلمان از فقه‌زدگی و استثمارزدگی و استبدادزدگی و تصوف‌زدگی و استثمارزدگی و استعمارزدگی در گرو تکیه بر شعار: «اسلام منهای روحانیت» یا «اسلام منهای متولیان رسمی دین می‌دانستند»؛ و دستیابی به «توحید عملی» (در جوامع مسلمان در مؤلفه‌های مختلف توحید انسانی و توحید اجتماعی و

توحید تاریخی) در گرو دستیابی و مدون کردن تئوریک یا مانیفست توحید نظری می‌دانستند؛ و هرچند که هر دو آن‌ها معتقد بودند که توحید در عرصه عملی در چهار مؤلفه جهان و انسان و جامعه و تاریخ، همان تجلی‌الله در جهان و انسان و جامعه و تاریخ هست و هرچند که هم خدای اقبال و هم خدای شریعتی، خدای رهایی‌بخش مستضعفین زمین بودند و هرچند که هم از نظر شریعتی و هم از نظر اقبال تنها از طریق تجربه دینی و تجربه باطنی و پراکسیس آگزیستانسی قابل شناخت هست.

هرچند که هم خدای شریعتی و هم خدای اقبال، خدای فاعل و خدای خالق و خدای دائماً در حال خلق جدید هست (نه خدای صانع و خدای ناظر و خدای بیکار و خدای بازنشسته بیرون از وجود و بیگانه با هستی ارسطویی و افلاطونی و نیوتنی و نه خدای حلولی هگلی و نه خدای صور فاهمه ذهنی کانتی و نه خدای اتحادی اسپینوزائی و یا صوفیانه و عارفانه مسلمانان) ولی در تحلیل نهائی هر دو آن‌ها معتقد بودند که مسلمانان از زمانی گرفتار انحطاط اسلام تاریخی شدند که قرآن را بد فهمیدند؛ و در فهم قرآن گرفتار ورطه هولناک اسلام روایتی و فلسفه یونانی وارداتی ارسطویی و افلاطونی و تصوف و عرفان وارداتی هند شرقی و فقه دگماتیست مولود اسلام جعلی روایتی شدند، چراکه در رویکرد مشترک هر دو آن‌ها قرآن پیوسته می‌خواهد انسان‌ها را درگیر با جهان و خودش و جامعه جهت تغییر بکند؛ و هرگز در سرتاسر قرآن یک تعریف استاتیک از انسان ارائه نشده است؛ و برعکس رویکرد ارسطو که به تعریف استاتیک از انسان می‌پردازد و مثلاً انسان را

«حیوان ناطق» می‌داند و بعداً در چارچوب این تعریف استاتیک از انسان به تفسیر و تشریح و تبیین انسان مورد ادعای خود می‌پردازد. قرآن هرگز و هرگز به تعریف انسان و اجتماع و تاریخ قبل از حرکت نمی‌پردازد و انسان و جامعه و تاریخ را فقط در بستر پروسس شدن دینامیک یا سیورورت به صورت سیال تعریف می‌کند.

بنابراین در این رابطه بود که هر دو آن‌ها مادیت توحید یا تجلی خداوند در جهان به صورت میزان و در جامعه به صورت قسط و در انسان به صورت فلاح تعریف می‌کردند و موتور عملی و نظری حرکت خود را در «اصل اجتهاد» تعریف می‌کردند؛ و در چارچوب فرمول «پیوند بین ابدیت و تغییر» جهت پروژه اصلاح نظری و عملی خود در جوامع مسلمان، برعکس مطلق کردن ابدیت رویکرد دگماتیست و برعکس مطلق کردن تغییر رویکرد انطباقی، هر دو آن‌ها بر رویکرد تطبیقی توسط تکیه دیالکتیکی بر دو مؤلفه ابدیت و تغییر حرکت می‌کردند؛ و توسط همین رویکرد اجتهاد در اصول و فروع و فقه معتقد بودند که برای بازسازی کلام اسلام تاریخی باید به بازشناسی نبوت و وحی و توحید بپردازند.

آنچنانکه معتقد بودند که بدون نجات توحید از دایره مجرد دگماتیست کلامی حوزه‌های فقه‌ای (که با توحید ذهنی سه مؤلفه‌ای افعالی و صفاتی و ذاتی، توحید را خلاصه می‌کردند) امکان بازسازی کلامی توحید به مؤلفه‌های نظری و عملی انسانی و اجتماعی و جهانی وجود ندارد؛ و از آنجائیکه هر دو آن‌ها بر این باور بودند که برای ساختن دموکراسی سه مؤلفه‌ای در جوامع

مسلمان اول باید فرهنگ دموکراتیک در آن جوامع نهادینه بشود، بنابراین برای دستیابی به فرهنگ دموکراتیک آن‌ها بر پروژه اصلاح دینی و پروژه «تحول فرهنگی» قبل از «تحول اجتماعی» و «تحول سیاسی» تکیه کردند، زیرا در رویکرد آن‌ها بدون اصلاح دینی در جوامع مسلمان امکان دموکراتیک کردن فرهنگ آن جوامع وجود ندارد؛ و از آنجائیکه هر دو آن‌ها اعتقاد داشتند که برای دستیابی به پلورالیسم سیاسی در جوامع مسلمان (به‌عنوان یک ضرورت دموکراسی‌سازی) ابتدا و قبل از آن باید به پلورالیسم اجتماعی دست پیدا کرد، آنچنانکه برای دستیابی به پلورالیسم اجتماعی در جوامع رنگین‌کمان مسلمان باید قبل از هر چیز به پلورالیسم فرهنگی و مذهبی دست یافت و از نظر محمد اقبال و شریعتی دستیابی به پلورالیسم فرهنگی در جوامع مسلمان هرگز اتفاق نمی‌افتد مگر اینکه توسط پروژه اصلاح دینی و بازسازی تطبیقی اسلام تاریخی شرایط برای ظهور پلورالیسم مذهبی و دینی در جوامع مسلمان فراهم بکنیم.

همچنین هر دو آن‌ها بر این باور بودند که هدف‌های دموکراتیک از دل روش‌ها و استراتژیک دموکراتیک حاصل می‌شوند و بدون روش و استراتژی دموکراتیک نمی‌توان به اهداف دموکراتیک در جوامع مسلمان دست پیدا کرد؛ بنابراین هم محمد اقبال و هم شریعتی برای دستیابی به روش دموکراتیک، بر تقدم «تحول فرهنگی» بر «تحول اجتماعی» و «تحول سیاسی» و «تحول اقتصادی» تکیه کردند و از آنجائیکه هر دو آن‌ها باور داشتند که نیروهای اجتماعی غیر از نیروهای سیاسی هستند، برای استحاله نیروهای اجتماعی به نیروهای

سیاسی در جوامع مسلمان، بر پروژه اصلاح دینی یا پروژه بازسازی تطبیقی اسلام و ایجاد تحول دموکراتیک فرهنگی تکیه کردند تا به وسیله آن بتوانند شرایط برای رویکرد تغییرگرایانه (نه تفسیرگرایانه) خود نسبت به جهان و جامعه و انسان فراهم کنند و مسیرها جهت مبارزه با رویکرد پاسیفگرایانه اجتماعی و انسانی فلسفی یونانی ارسطوئی و افلاطونی و رویکرد صوفیانه و زاهدانه و عارفانه گذشته مسلمانان در طول ۱۴ قرن گذشته و رویکرد کلامی جبرگرایانه اشاعره و یونانی زده معتزله و رویکرد تقلیدگرایانه و تکلیفمدارانه و تعبدرگرایانه اسلام فقهتی دگماتیست حوزه‌های فقهتی هموار سازند.

یادمان باشد که هر دو آن‌ها بر این باور بودند که رسالت اصلی ادیان ابراهیمی برای آشتی دادن «انسان با ابدیت و بی‌نهایت» بوده است؛ بنابراین بدین ترتیب بود که هر دو آن‌ها با اصل «فناء فی الله» عرفا و تصوف مسلمان که در طول ۱۴ قرن گذشته با تاسی از اندیشه‌های افلاطونی و نئوافلاطونی وارد باور جوامع مسلمان کرده بودند، به صورت همه جانبه مبارزه می‌کردند، چراکه عرفا و تصوف در طول ۱۴ قرن گذشته در چارچوب اصل «فناء فی الله» بر این باور بودند که برای پیوند «انسان با ابدیت بی‌نهایت بزرگ» انسان باید خود را نابود کند و «بی‌نهایت کوچک» جهت پیوند با «بی‌نهایت بزرگ» باید خود را به مرحله فناء و صفر وجود برساند؛ که از نظر محمد اقبال و شریعتی این رویکرد انحرافی عرفا و تصوف در طول ۱۴ قرن گذشته در جوامع مسلمان باعث گردیده است تا مسلمانان در چارچوب اصل «فناء فی الله» اهل تصوف و عرفا بزرگ‌ترین گوهر وجودی خود را یعنی قدرت اختیار و انتخاب خود را

به نابودی بکشانند.

مبارزه محمد اقبال با رویکرد جبرگرایانه حافظ و مبارزه شریعتی با اجتماعی کردن اندیشه‌های مولوی، مولود همین رویکرد انحرافی عرفا و اهل تصوف در طول ۱۴ قرن گذشته در میان جوامع مسلمان بوده است، چراکه هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که برای انجام اصلاحات عملی در جوامع مسلمان، نخستین سرپل اجتماعی ضروری این امر بازتولید قدرت اختیار و اراده مسلماً نان محصور در زندان‌های جبرگرایانه (توسط مبارزه با اصل «فناء فی الله» و رویکرد جبرگرایانه فلسفه یونانی و جبرگرایانه کلامی اشعری‌گری) هست.

بدین خاطر در این رابطه بوده است که هم شریعتی و هم محمد اقبال (برعکس عرفا و اهل تصوف) جهت پیوند با بی‌نهایت و ابدیت معتقد به مشارکت وجودی بین انسان و خدا در عرصه‌های انسانی و اجتماعی بودند. آنچنانکه محمد اقبال لاهوری در تفسیر آیه ۱۱ سوره رعد قرآن «... إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...» می‌گوید: «این آیه نمایش مشارکت انسان و خدا در عرصه تغییر جامعه هست»؛ و یا شریعتی در عرصه تکامل و شدن انسان، موتور حرکت تکامل وجودی انسان را «دیالکتیک بین روح خدا و لجن می‌داند». همچنین هم اقبال و هم شریعتی در تبیین تکامل انسان برعکس رویکرد داروین و داروینیست‌ها به تکامل انسان (که معتقدند که تکامل انسان به پایان رسیده است) بر این باورند که نه تنها تکامل انسان به پایان نرسیده است، بلکه مهمتر از آن اینکه هرگز و هرگز در آینده تکامل انسان به پایان

نخواهد رسید؛ و مسیر و جاده تکامل برای همیشه بشریت باز هست. باز بدین ترتیب است که هم اقبال و هم شریعتی (برعکس رویکرد طبایع ارسطوئی که در چارچوب آن معتقد به تقدم ماهیت بر وجود در هستی و انسان و جامعه و تاریخ هست) توسط رویکرد اگزیستانسی به انسان و جهان و جامعه معتقد به اصل تقدم وجود بر ماهیت هستند. در نتیجه همین نگرش و رویکرد اگزیستانسی آن‌ها باعث گردید تا آن‌ها بتوانند در عرصه فلسفی و کلامی به تبیین وجودی اراده و اختیار و انتخاب انسان دست پیدا کنند؛ و انسان مختار قرآنی را جایگزین انسان مجبور ارسطوئی و افلاطونی و عرفا و متکلمین گذشته مسلمان بکنند.

باری، بدین ترتیب بود که هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که در جامعه‌ای که بی‌عدالتی سیاسی و بی‌عدالتی اقتصادی و بی‌عدالتی اجتماعی و بی‌عدالتی جنسیتی و بی‌عدالتی آموزشی و بی‌عدالتی طبقاتی و بی‌عدالتی مذهبی و فرهنگی و زبانی و قومیتی جایگزین برابری و آزادی علی‌السویه شهروندان شده است، مبارزه با آن بی‌عدالتی‌ها در آن جوامع بدل به وظیفه مبرم اجتماعی می‌شود.

همچنین هم اقبال و هم شریعتی در راستای تفسیر روحانی از جهان، انسان، جامعه و تاریخ با جایگزین کردن خدای فاعل به جای خدای ناظر فلسفه یونانی و جایگزین کردن خدای خالق به جای خدای صانع نیوتنی و جایگزین کردن خدای واقع به جای خدای صور فاهمه ذهنی کانتی و جایگزین کردن خدای بر وجود به جای خدای در وجود و جایگزین کردن حیات به جای روح

فلسفه یونانی ارسطوئی و افلاطونی و اعتقاد به تقدم حیات بر ماده در تبیین فلسفی تکوین وجود و انسان و جامعه و تاریخ و نفی رویکرد حلولی هگلی در پیوند خدا با وجود و نفی رویکرد جدائی خداوند از وجود و نفی بیگانگی بین طبیعت و ماوراء الطبیعت و جایگزین کردن درک دینی از وجود به جای درک فلسفی هگلی از وجود و نفی رویکرد نیوتنی به ماده صلب و جایگزین کردن ماده سیال تکوین یافته از موج و حرکت به جای ماده متصلب نیوتنی و اعتقاد به اینکه جوهر هستی حیات است نه ماده و تبیین فلسفه مرگ در هستی در بستر دیالکتیکی تکوین حیات و تعریف ماده به عنوان حیات رقیق شده نه جسم متصلب و رد تئوری تبیین وجود نیوتنی بر پایه اصالت دادن به جرم و حرکت و جایگزین کردن رویکرد دینامیکی به جای رویکرد مکانیسمی نیوتنی در عرصه وجود و اعتقاد به غایت دار بودن حیات به صورت دینامیک در کلیت وجود و اعتقاد به تقدم بیولوژی بر فیزیک و شیمی جهت فهم و تبیین حیات در وجود و اعتقاد به نوآوری و نو شوندگی وجود به صورت دینامیک در بستر حیات غایت دار و اعتقاد به رویکرد حرکت مارپیچی حیات به جای رویکرد خطی حیات در پروسس تکامل و شدن و اعتقاد به اینکه هستی دایره بسته نیست بلکه برعکس هستی باز است و حیات به سوی آینده متکامل تر به پیش می رود و اعتقاد به کاربرد تجربه دینی به جای تجربه حسی و تجربه علمی به عنوان تجربه خدانما در تبیین و تفسیر کل وجود و انسان و جامعه و اعتقاد به قدرت مفهوم سازی انسان، تفسیر روحانی از حیات و وجود را تبیین می کنند.

همچنین هم اقبال و هم شریعتی لازمه تبیین و تفسیر روحانی از جهان و وجود در گرو اعتقاد به غلبه حیات بر ماده، اعتقاد به اصل بودن حیات و طفیلی بودن ماده، اعتقاد به نفی روح و نفس مولود فرهنگ یونانی جهت تبیین جهان و انسان می‌دانند؛ و بدین ترتیب است که هم اقبال و هم شریعتی در چارچوب رویکرد قرآن به انسان سه خودویژگی وجودی و آگزستانسی برای انسان قائل هستند که عبارتند از:

۱ - آدمی برگزیده خدا است. «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى» (سوره طه - آیه ۱۲۲).

۲ - آدمی جانشین خدا است. «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (سوره بقره - آیه ۳۰).

۳ - آدمی امانتدار خدا است. «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (سوره احزاب - آیه ۷۲).

باری، هم توحید اقبال و هم توحید شریعتی بر دیالکتیک استوار هست، با این تفاوت که دیالکتیک توحید اقبال در چارچوب غایت حیات به صورت دینامیک و درون‌زاد در جهان و آینده باز و رو به جلو قابل تبیین هست، در صورتی که دیالکتیک توحید شریعتی در سه مؤلفه مختلف انسان و جامعه و تاریخ به صورت تضاد روح خدا و لجن در انسان و ناس با ملاء و مترف رهبان در جامعه و تضاد هابیل و قابیل در تاریخ به عنوان موتور شدن انسان و جامعه و تاریخ تبیین می‌گردد.

هم اقبال و هم شریعتی تجلی توحید در عرصه وجود به صورت توحید طبیعت

و ماوراء الطبیعت و توحید انسان و خدا و توحید ایده و ماده و توحید روح و بدن و توحید حیات و ماده تعریف می‌کنند.

هم اقبال و هم شریعتی در تبیین رابطه خدا با جهان و وجود در چارچوب خدای فاعل و خدای خالق (نه خدای ناظر و خدای صانع و خدای ناظم) بر این باورند که رابطه خداوند با وجود صورت دینامیک دارد (نه شکل مکانیسم) و لذا در این رابطه است که اقبال برای تبیین این رابطه دینامیک بین خدا و وجود بر موضوع زمان حقیقی (نه زمان سنجشی و ریاضی اینشتینی) تکیه می‌کند، آنچنانکه می‌توان داوری کرد که بدون فهم زمان حقیقی محمد اقبال لاهوری (که در فصل دوم و سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام یعنی مانیفست اندیشه‌های محمد اقبال به تفصیل مطرح شده است) متافیزیک او قابل فهم نمی‌باشد، چراکه محمد اقبال در متافیزیک خود قصه زمان را به خود خداوند هم تعمیم می‌دهد؛ و باز در همین رابطه است که محمد اقبال در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود، جهت تبیین توحید بین خداوند و انسان بر زمان تکیه می‌کند و دو نوع «من» را مطرح می‌کند:

۱ - «من» خودآگاه بی‌نهایت.

۲ - «من» خودآگاه بانهایت؛ و در عرصه تبیین رابطه خداوند با جهان در ابتدای فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، پس از رد برهان کیهان شناختی ارسطوئی که بر رویکرد علیت استوار هست، با رد اصل علیت، اصل فاعلیت را جایگزین اصل علیت می‌کند و با طرح دو نوع زمان انفسی و زمان آفاقی و تعریف زمان خداوند به صورت زمان انفسی، محمد اقبال داد و ستد

خداوند با وجود را در چارچوب همین زمان حقیقی تفسیر و تبیین می‌نماید. همچنین برای تبیین توحید، جهان و وجود، محمد اقبال در فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی از زمان شروع می‌کند و در تبیین رابطه خدا و انسان در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، باز محمد اقبال با طرح نیایش بر بازی‌گری انسان در عرصه رابطه با خداوند (به جای تماشاگری یکطرفه) تاکید می‌ورزد و معتقد است که آدمی با نیایش در عرصه رابطه با خداوند قدرت بازی‌گری پیدا می‌کند؛ و توسط نیایش ایجاد رابطه دو طرفه بین انسان و خدا شکل می‌گیرد، یعنی آنچنانکه انسان خداوند را نیایش می‌کند، خداوند نیز بر انسان نیایش می‌کند.

باز در همین رابطه است که محمد اقبال لاهوری در فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، فونکسیون فلسفه یونانی در میان مسلمانان در ۱۴ قرن گذشته جداسازی خداوند از جهان و انسان تعریف می‌کند.

باز در همین رابطه است که اقبال زمان را نمایش حرکت و تکامل در وجود تعریف می‌نماید و موضوع زمان را به امر حیات در کلان وجود پیوند می‌دهد و ضمن رد نظریه «زمان ظرفی» و «زمان مضرופی» فلاسفه گذشته مسلمان، بر «زمان صفتی» در عرصه وجود تکیه می‌نماید؛ و برعکس رویکرد کانت به زمان که آن را از صور فاهمه ذهنی می‌داند، اقبال به «زمان واقعی» تکیه می‌نماید و توسط اعتقاد به «زمان توصیفی» به جای «زمان ظرفی» و «زمان مضرופی» است که اقبال به موضوع «زمان در وجود نه وجود در زمان می‌رسد» و به غیر قابل تفکیک بودن حرکت و تکامل از وجود زمان می‌رسد.

همچنین توسط همین زمان حقیقی است که وجود از نظر محمد اقبال حرکتی یکپارچه دارد و جدائی وجود از حرکت امری غلط هست. باز توسط همین زمان حقیقی است که محمد اقبال معتقد است که ما نمی‌توانیم زمان را از وجود جدا بکنیم و بدین ترتیب است که طرح وجود متحرک از نظر اقبال غلط هست، چراکه وجود عین حرکت می‌شود و زمان همین حرکتی هست که در حال نو شدن وجود است. آنچنانکه از نظر محمد اقبال بدون زمان حقیقی نمی‌توان تکامل و حرکت در وجود را تعریف و تبیین کرد، چراکه از نظر اقبال زمان در عمق وجود و حیات قرار دارد و وجود هم در خداوند قرار دارد نه خداوند در وجود؛ و در عرصه شدن انسان هم خدا در انسان قرار می‌گیرد نه انسان در خدا تا انسان آنچنانکه عرفا و صوفیان می‌گویند جهت پیوند با خدا نیازمند به «فناء فی الله» بشود؛ و توسط همین پیوند زمان و حیات است که محمد اقبال حیات را امری ذومراتب و حقیقتی مشککه می‌داند که صورت رقیق شده آن ماده هست؛ و برعکس رویکرد داروینسیم و اوپارین که حیات را سنتز حرکت و تحول ماده می‌داند، اقبال ماده را سنتز حیات تعریف می‌نماید؛ و نوآوری و نو شدن وجود امری دینامیک تعریف می‌کند.

باری، شریعتی در عرصه «تبیین رابطه بین خداوند و جهان» به جای «زمان حقیقی» اقبال بر «دیالکتیک فلسفی در جهان و انسان و جامعه و تاریخ» و در عرصه شدن و تکامل و ضرورت تکیه می‌نماید. لذا به همین دلیل است که بین تبیین و تفسیر توحید در دستگاه متافیزیک شریعتی و توحید در دستگاه

متافیزیک محمد اقبال تفاوت صورت می‌گیرد، چراکه اگر اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی (که از بهمن‌ماه سال ۵۰ پس از یازده درس تاریخ ادیان در حسینیه ارشاد به صورت هفتگی به طرح آن‌ها می‌پرداخت) در مقایسه با کتاب «گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام» محمد اقبال لاهوری، به عنوان مانیفست اندیشه‌های شریعتی در نظر بگیریم و اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی را به عنوان تنها شاخص سنجش تمامی اندیشه‌های دیگر کلامی و تئوریک و جامعه‌شناسانه و حتی تاریخی و سیاسی شریعتی قرار بدهیم و بر این باور باشیم که (آنچنانکه خود شریعتی بارها و بارها ادعا کرده است) اسلام‌شناسی ارشاد او چکیده نهائی تمامی دستاوردهای نظری اش در عرصه کلامی و تئوریک و جامعه‌شناسانه و انسان‌شناسانه و تاریخ‌شناسانه هست (هرچند که از نظر ما داوری او در باب اینکه شاخص صحت یک نظریه و تئوری در صورت‌بخشی نظم هندسی هست آنچنانکه او در درس اول اسلام‌شناسی ارشاد مدعی است، جای آن قلت دارد) بنابراین، ۲۹ درس اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی می‌تواند مبنای داوری ما در رابطه با رویکرد شریعتی در باب موضوع توحید به عنوان بن‌مایه کلامی و پروژه اصلاح کلامی او قرار بگیرد. همچنین می‌توانیم ۲۹ درس اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی (به خصوص دو درس اول و دوم این اسلام‌شناسی) به عنوان متن تبیین دستگاه متافیزیک شریعتی قرار بدهیم. آنچنانکه کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی محمد اقبال لاهوری به عنوان سند مرجع ما جهت تبیین دستگاه متافیزیک اقبال هست.

باری، بدون تردید در دستگاه متافیزیک شریعتی، دیالکتیک فلسفی علاوه بر اینکه به عنوان یک رویکرد و روش و مند هست، در عرصه تبیین کلامی و فلسفی وجود، تبیین کننده پیوند بین خداوند و وجود اعم از هستی و انسان و جامعه و تاریخ هست و در همین رابطه است که شریعتی برای تبیین موتور شدن یا تکامل و یا صیوروت انسان و جامعه و تاریخ، موتور وجودی این صیوروت و شدن و تکامل در انسان را در دیالکتیک بین روح خدا و لجن و در جامعه را در دیالکتیک بین ناس و خناس (ناس و ملاء مترف رهبان که همان زر و زور و تزویر هست) و در تاریخ را در دیالکتیک بین هابیل و قابیل تعریف می‌کند.

لذا در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که دیالکتیک در دستگاه متافیزیک شریعتی همان جایگاهی دارد که زمان حقیقی (به عنوان یک امر واقعی در جهان خارج از ذهن ما) در دستگاه متافیزیک محمد اقبال لاهوری دارد، چراکه اگر زمان حقیقی (نه زمان ریاضی اینشتینی) در دستگاه متافیزیک محمد اقبال، در پیوند تنگاتنگ با حیات می‌تواند عامل و بستر داد ستد متقابل خداوند با جهان و یا وجود و انسان و جامعه و تاریخ باشد، بدون تردید دیالکتیک فلسفی و کلامی در رویکرد شریعتی به عنوان بستر و عامل پیوند متقابل و داد ستد خداوند با جهان و وجود هست.

همچنین اگر زمان حقیقی در دستگاه متافیزیک محمد اقبال لاهوری می‌تواند علاوه بر مشمول شدن وجود (اعم از جهان و انسان و جامعه و تاریخ) شامل وجود خود خداوند هم بشود و خود خداوند فاعل و خالق و دائماً در حال خلق

جدید (نه خداوند صانع نیوتنی یا خداوند ناظر و تماشاگر برون از وجود و قرار گرفته در ماوراء الطبیعه ارسطوئی و افلاطونی) در عرصه زمان حقیقی، توسط خلق جدید و مدیریت علی الدوام بر وجود (در دایره باز و بی پایان وجود به سوی آینده باز و غیر معین شده از قبل) در حال تکامل هست، بدون تردید دیالکتیک فلسفی در دستگاه متافیزیک شریعتی می تواند با مشمول شدن تمامی وجود از آنجائیکه خداوند در متافیزیک شریعتی در عرصه همین کلان وجود تجلی دارد (نه در ماوراء الطبیعه فلسفه یونانی ارسطوئی و افلاطونی) لذا به همین دلیل دیالکتیک در دستگاه متافیزیک شریعتی می تواند به عنوان موتور خلق دائماً جدید و موتور مدیریت کلان وجود و موتور تکامل تمام هستی خود خداوند هم قرار بگیرد، چراکه آنچنانکه هیوم در عرصه به چالش کشیدن برهان نظم - ناظم خداشناسان مطرح می کند، مدیریت هستی در عرصه کلان وجود صورت کارخانه ای ندارد، بلکه برعکس مانند یک دانه گیاه در حال رشد هست که خود دانه در پروسس رشد و تکامل از درون به آنچه که در حال رشد هست و یا بعداً ظاهر می گردد مدیریت می نماید؛ که البته اگر بخواهیم این داوری هیوم در باب مدیریت وجود به صورت فرموله شده درآوریم، می توانیم بگوئیم که هستی و وجود به صورت دینامیک و دیالکتیکی خود را مدیریت می کند و به پیش می رود و در حال خلق جدید هست؛ و این درست همان داوری است که شریعتی در چارچوب دیالکتیک فلسفی دستگاه متافیزیک خود در باب مدیریت کلان وجود و تکامل حیات در هستی می کند؛ و باز این موضوع درست همان موضوعی است که محمد

اقبال لاهوری در باب تفسیر آیه ۸۵ سوره اسری مطرح می‌کند.

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...» محمد اقبال در تفسیر این آیه (برعکس محمد حسین طباطبائی صاحب تفسیر المیزان که در باب تفاوت دو لغت «خلق» و «امر» می‌گوید «خلق» دلالت بر خلقت تدریجی می‌کند در صورتی که «امر» دلالت بر خلقت دفعی می‌نماید) معتقد است که از آنجائیکه لغت «امر» دلالت بر تدبیر کلان وجود توسط خداوند می‌کند، بنابراین بیان «روح» در این آیه دلالت بر جنس روح می‌کند که از جنس کنش و عمل و اراده و حرکت است و طرح کلمه «امر» در برابر کلمه «روح» در این آیه از نظر محمد اقبال لاهوری بیانگر تقدم اراده خداوند بر حیات و حرکت هست.

همچنین از نظر محمد اقبال بیانگر تقدم اراده خداوند بر علم خداوند، در عرصه تدبیر خدای خالق دائماً در حال خلق جدید می‌نماید. بنابراین بدین ترتیب است که در رویکرد محمد اقبال تقدیر خداوندی در چارچوب همین تقدم اراده خداوندی بر علم خداوندی معنی پیدا می‌کند نه به آن شکل جبرگرایانه مورد اعتقاد رویکرد اشاعره.

باری، در این رابطه است که اگر مانند هیوم معتقد به تدبیر دینامیکی وجود باشیم (نه مانند ارسطو و نیوتن معتقد به تدبیر مکانیسمی وجود) و همچنین اگر مانند محمد اقبال معتقد به تدبیر و مدیریت خداوندی در عرصه کلان وجود (در چارچوب تقدم اراده خداوند مختار بر کنش و عمل و حرکت خدای خالق و خدای فاعل و خدای دائماً در حال خلق جدید و خدای مدیر و مدبری که دائماً هستی در بستر تکامل وجود به سوی آینده باز بدون نقشه

قبلی به پیش می‌برد) باشیم، بدون تردید در کادر دیالکتیک فلسفی دستگاه متافیزیک شریعتی، می‌توانیم هم مدیریت دینامیکی خداوند در عرصه وجود را تبیین نمائیم و هم می‌توانیم تقدم اراده خداوند بر علم خداوند تبیین کنیم و هم می‌توانیم تقدم اراده خداوند بر خلق و حرکت و کنش و عمل خداوند در عرصه خلقت وجود و خلقت دائماً در حال خلق جدید و هدایت این جهان به سوی آینده متکامل‌تر از حال و گذشته را تبیین کنیم.

بنابراین در دستگاه متافیزیک محمد اقبال لاهوری زمان حقیقی (نه زمان ریاضی و فیزیکی اینشتینی) می‌تواند بن‌مایه تبیین توحید (به‌عنوان تجلی خداوند در جهان و جامعه و انسان و تاریخ) قرار بگیرد و بدون فهم جایگاه زمان واقعی یا زمان حقیقی (نه زمان به‌عنوان صور فاهمه ذهنی کانتی و نه زمان به‌عنوان ابزار سنجشی اینشتینی) در دستگاه متافیزیک اقبال نمی‌توانیم به فهم توحید در رویکرد محمد اقبال دست پیدا کنیم، چراکه تبیین توحید در دستگاه متافیزیک اقبالی استوار بر خداوند به‌عنوان: «من خودآگاه بی‌نهایت هست»؛ و اقبال از آنجائیکه در چارچوب اعتقاد به تقدم حیات بر ماده در کلان خلقت و کلان وجود، هستی و وجود را در کلیت خودش به‌صورت یک من بی‌نهایت خودآگاه تعریف می‌نماید و همین من بی‌نهایت خودآگاه خداوند (که اقبال از تفسیر سوره توحید یا اخلاص «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ - اللَّهُ الصَّمَدُ - لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ - وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (سوره اخلاص) در آغاز فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی استنتاج می‌کند) که اقبال با نفی اصل علیت در کلان وجود و جایگزین کردن خداوند فاعل به جای خداوند علت اولی ارسطویی

تبیین می‌نماید و او با تعریف زمان حقیقی خداوندی، به زمان انفسی (نه زمان حقیقی آفاقی) و باور بر این امر که خداوند خودش هم در بستر همین زمان انفسی حقیقی، در حال تکامل وجودی مستمر توسط تکامل مستمر در هستی هست، بدون تردید زمان حقیقی چه در شکل زمان حقیقی انفسی و چه در شکل زمان حقیقی آفاقی در دستگاه متافیزیک اقبالی، رمز و کلید فهم تبیین توحید به‌عنوان تجلی خداوند در جهان و جامعه و انسان و تاریخ و خداوند به‌عنوان یک من خودآگاه بی‌نهایت هست.

قابل ذکر است که در این رابطه تا زمانیکه ما به جایگاه زمان حقیقی انفسی و آفاقی در دستگاه متافیزیک محمد اقبال در خصوص تبیین توحید در رویکرد اقبال پی نبریم، بدون تردید در فهم توحید محمد اقبال، دچار اشتباه و بد فهمی می‌شویم و گرفتار تبیین حلولی هگلی و تبیین اتحادی عرفا و تصوف گذشته می‌شویم. آنچه که توحید در دستگاه متافیزیک محمد اقبال از رویکرد حلولی و اتحادی هگلی و عرفا و تصوف گذشته مسلمان جدا می‌سازد، همین جایگاه زمان حقیقی در دستگاه متافیزیک محمد اقبال در تبیین توحید هست، چراکه باز هم تاکید می‌کنیم که بر خلاف تمامی رویکردهای فلسفی و علمی گذشتگان به زمان حقیقی انفسی و آفاقی که زمان را حداکثر امری ظرفی و ابزار سنجشی تعریف می‌کردند، محمد اقبال علاوه بر اینکه زمان را برعکس کانت امری واقعی (نه صور فاهمه ذهنی) در جهان خارج تعریف می‌نماید، معتقد است که این زمان در پیوند دیالکتیکی با حیات یا همان من بی‌نهایت خودآگاه صورت توصیفی و غیر قابل تفکیک از

حیات و وجود و خداوند دارد.

باری، در دستگاه متافیزیک شریعتی دیالکتیک فلسفی در عرصه کلان وجود و هستی کلید و رمز فهم تبیین توحید به‌عنوان تجلی خداوند در جهان و جامعه و انسان و تاریخ هست. آنچنانکه در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که بدون فهم دیالکتیک فلسفی مورد اعتقاد شریعتی در عرصه کلان وجود هرگز و هرگز توحید شریعتی (در درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد که به‌عنوان بن‌مایه اصلاح کلامی پروژه بازسازی اسلام او توسط اجتهاد در اصول و فروع اسلام هست) قابل فهم و درک نیست.

لذا برای درک این مهم تنها کافی است که توحید اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی را با توحید شریعتی در مقدمه کتاب «اسلام‌شناسی مشهد» مقایسه نمائیم، چراکه آنچنانکه خود او در مقدمه درس اول اسلام‌شناسی ارشاد هم مطرح می‌نماید، اصلاً و ابداً توحید در اسلام‌شناسی ارشاد با توحید در مقدمه کتاب اسلام‌شناسی مشهد قابل مقایسه نمی‌باشد؛ زیرا توحید در مقدمه کتاب اسلام‌شناسی مشهد شریعتی که به اقتباس از فرید و جدی مطرح کرده است، یک توحید فردی و اخلاقی هست در صورتی که توحید در اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی، یک توحید فلسفی به‌عنوان جهان‌بینی و به‌عنوان تنها اصول دین اسلام هست که دیگر اصول اسلام اعم اصل نبوت و اصل معاد در چارچوب آن تکوین پیدا کرده‌اند و توحید به‌عنوان تجلی خداوند در جهان و جامعه و انسان و تاریخ هست.

پر پیداست که این دو نوع توحید از فرش تا عرش با هم متفاوت می‌باشند. در

توحید اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی، قصه توحید به خود خداوند هم تعمیم داده می‌شود. در صورتی که در توحید اسلام‌شناسی مشهد شریعتی، توحید فقط درس اخلاق برای فرد انسان است. در توحید اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی، توحید نمایش همان من خود آگاه بی‌نهایت دستگاه متافیزیک محمد اقبال لاهوری هست که در درس سوم کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی به تفصیل در باب آن سخن می‌گوید، اما برعکس در توحید مقدمه کتاب اسلام‌شناسی مشهد شریعتی، تنها در ادامه توحید ذهنی و مجرد و انتزاعی ارسطویی و یونانی‌زده سه مؤلفه‌ای توحید صفاتی و توحید افعالی و توحید ذاتی حوزه‌های فقهاتی، در بیش از هزار سال گذشته گامی به جلو بوده است، چراکه توحید اسلام‌شناسی مشهد شریعتی تنها در عرصه اخلاق فردی آنهم به صورت جدای از پراکسیس اجتماعی (مبارزه) و پراکسیس طبیعی (کار) یعنی به شکل صوفیانه مطرح شده است.

آنچنانکه شاهد بودیم خود شریعتی در ادامه کلاس‌های اسلام‌شناسی ارشاد، ابتدا تلاش کرد تا توحید مقدمه اسلام‌شناسی مشهد را (در ادامه درس هشتم اسلام‌شناسی ارشاد) به عنوان توحید انسانی و اخلاقی معرفی کند، ولی یک هفته بعد در درس نهم اسلام‌شناسی ارشاد، او با طرح توحید انسانی یا توحید اخلاقی (به شکلی کاملاً عکس توحید مقدمه اسلام‌شناسی مشهد) توحید اخلاقی یا توحید انسانی به صورت اجتماعی (نه فردی) در چارچوب سه مؤلفه پراکسیس باطنی و پراکسیس اجتماعی و پراکسیس طبیعی مطرح کرد. آنچنانکه می‌توان دآوری کرد که توحید اخلاقی درس نهم اسلام‌شناسی

ارشاد شریعتی (که یک توحید اخلاقی، اجتماعی سه مؤلفه‌ای مبتنی بر پراکسیس اجتماعی و پراکسیس باطنی و پراکسیس طبیعی هست) کاملاً عکس توحید اخلاقی مقدمه اسلام‌شناسی مشهد (که یک توحید اخلاقی فردی تک مؤلفه‌ای صوفیانه است) هست.

همچنین توحید (در دستگاه متافیزیک اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی) در عرصه دیالکتیک فلسفی او و کنش‌گری این توحید در چارچوب «دیالکتیک روح خدا - لجن، انسان» و «دیالکتیک ناس - زر و زور و تزویر، جامعه» و «دیالکتیک هابیل و قابیل، تاریخ» تجلی خدای فاعل و تجلی خدای خالق و تجلی خدای بازیگر (نه تماشاگر) و تجلی خدای دائماً در حال خلق جدید و تجلی خدای محیط بر وجود (نه خدای محاط در وجود و نه خدای ناظر و بیکار بر وجود و نه خدا قرار گرفته در بیرون از وجود و نه خدای ناظم و صانع خارج از وجود) هست.

به همین ترتیب توحید در دستگاه متافیزیک اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی در کادر دیالکتیک فلسفی او، به مؤلفه‌های مختلف توحید آفاقی و توحید انفسی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی و توحید عملی و توحید نظری و غیره قابل تقسیم هست. هرچند که شریعتی در هرم هندسی خود در درس‌های اول و دوم اسلام‌شناسی ارشاد، در تبیین توحید فلسفی خود به‌عنوان یک جهان بینی، توحید انسانی و دیالکتیک روح خدا - لجن را به‌عنوان سنگ بنای این هرم قرار می‌دهد. ولی نکته‌ای که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم اینکه، توحید به‌عنوان یک جهان‌بینی در اسلام‌شناسی ارشاد،

نمایش کنشگری خداوند در بستر دیالکتیک با جهان و جامعه انسان و تاریخ و غیره به صورت اکشن و یکسان و توحیدی هست، نه به صورت توصیف یک امر ذهنی و مجرد؛ و به همین دلیل است که شریعتی در عرصه تبیین توحید انسانی در درس نهم اسلام‌شناسی ارشاد که توحید را به عنوان فلسفه اخلاق مطرح می‌کند، اخلاق انسانی اسلام‌شناسی ارشاد با توحید به عنوان اخلاق در مقدمه اسلام‌شناسی مشهد از فرش تا عرش متفاوت از یکدیگر می‌باشند، چراکه اخلاق مورد ادعای شریعتی در مقدمه اسلام‌شناسی مشهد یک اخلاق فردی مولود و سنتز پراکسیس باطنی شخصی یک فرد هست، در صورتی که فلسفه اخلاق در درس نهم اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی که همان تبیین توحید انسانی از نگاه شریعتی هست یک اخلاق اجتماعی زائیده پراکسیس اجتماعی است، نه پراکسیس منفرد صوفیانه باطنی و فردی، آنچنانکه عرفا و اهل تصوف مسلمان در طول ۱۴ قرن گذشته به آن اعتقاد داشته‌اند.

لذا در همین رابطه است که می‌بینیم که شریعتی در جزوه «خودسازی انقلابی» (که بعد از آزادی از زندان به نگارش درآورده است) در تبیین توحید انسانی خود، فلسفه اخلاق مورد اعتقاد خودش را بر سه پایه:

۱- پراکسیس اجتماعی یا مبارزه.

۲- پراکسیس طبیعی یا کار.

۳- پراکسیس باطنی یا عبادت استوار می‌نماید؛ که این رویکرد شریعتی در عرصه تبیین توحید انسانی یا فلسفه اخلاق (در جزوه «خودسازی انقلابی») پس‌آزادی از زندان او) معرف اعتلای رویکرد توحیدی شریعتی در عرصه

فلسفه اخلاق و توحید انسانی هست که در دستگاه متافیزیک اسلام‌شناسی ارشاد (درس نهم فلسفه اخلاق، به‌عنوان محور هرم اسلام‌شناسی خود) مطرح کرده بود؛ و البته باز هم تاکید می‌کنیم که (شریعتی مانند درس نهم اسلام‌شناسی ارشاد) در جزوه «خودسازی انقلابی» صد در صد عکس رویکرد فلسفه اخلاق در توحید مقدمه اسلام‌شناسی مشهد، بر خورد می‌کند.

باری به همین دلیل است که در این رابطه می‌توانیم به ضرس قاطع داوری کنیم که تفاوت دو توحید شریعتی (در مقدمه کتاب اسلام‌شناسی مشهد با توحید به‌عنوان دستگاه متافیزیک شریعتی در اسلام‌شناسی ارشاد) به خصوص در عرصه توحید به‌عنوان فلسفه اخلاقی در این هست که توحید در مقدمه اسلام‌شناسی مشهد، یک توحید غیر دیالکتیکی شریعتی هست، در صورتی که توحید در اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی و توحید انسانی در جزوه خودسازی انقلابی او (در مرحله پس‌آزادی از زندان) یک توحید صد در صد دیالکتیکی هست؛ و به همین ترتیب است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که دستیابی شریعتی به دیالکتیک فلسفی محصول و سنتزی بوده است که شریعتی از سال‌های بعد از ۱۳۴۸ در بستر پراکسیس اجتماعی خود به آن دست پیدا کرده است؛ و شریعتی در سال‌های پیشا ۱۳۴۸ هرگز و هرگز به دیالکتیک فلسفی اسلام‌شناسی ارشاد دست نداشته است؛ و خود این امر به خوبی روشن می‌سازد که دیالکتیک فلسفی برای شریعتی محصول پیوند پراکسیس اجتماعی و اگزیستانسی او بوده است، نه محصول مطالعات ذهنی و نظری و پراکسیس منفرد اگزیستانسی که او در کتاب کویر

خود به نمایش گذاشته است؛ و از اینجا است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که حتی خود کویریات شریعتی در طول سال‌های پس از ورود به ایران از اروپا، شامل دو بخش می‌شود، نخست کویریات محصول پراکسیس منفرد اگزیستانسی شریعتی هست که در کتاب کویریات شاهد آن هستیم و دوم کویریات محصول پراکسیس دو مؤلفه‌ای شریعتی (یعنی پراکسیس اجتماعی و پراکسیس اگزیستانسی او هست) که در بخش‌های پایانی کتاب هبوط و دست‌نوشته‌های کویری پساآزادی از زندان او مطرح شده است؛ و اینجا است که می‌توانیم به تفاوت بین دیالکتیک انطباقی و دیالکتیک تطبیقی و یا دیالکتیک کور و دیالکتیک روشن و یا دیالکتیک ذهنی و دیالکتیک عینی و غیره پی ببریم.

باز از اینجا است که می‌توانیم بر این داوری خود تاکید بورزیم که فهم دستگاه متافیزیک توحید شریعتی در اسلام‌شناسی ارشاد، در گرو فهم دیالکتیک فلسفی شریعتی در عرصه عمل و نظر و در فرایندهای مختلف انسانی و اجتماعی و تاریخی و طبیعت هست؛ یعنی آنچنانکه بدون فهم زمان حقیقی محمد اقبال متافیزیک او و توحید مورد ادعای او در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام قابل فهم نیست، بدون فهم دیالکتیک فلسفی شریعتی دستگاه متافیزیک او و من جمله توحید (چهار مؤلفه‌ای انسانی و اجتماعی و تاریخی و جهانی) او، به‌عنوان تجلی خداوند در جهان و جامعه و انسان و تاریخ قابل فهم نمی‌باشد، به عبارت دیگر آنچنانکه فهم زمان حقیقی در دیسکورس محمد اقبال کلید قفل اندیشه‌های محمد اقبال هست، فهم دیالکتیک

فلسفی شریعتی کلید قفل فهم اندیشه‌های شریعتی است.

یادمان باشد که شریعتی در تبیین فلسفه نیایش می‌گوید:

«نیایش مکتبی است که جلی‌گاه عشق، آگاهی نسبت به جهان و عرضه نیازهای بزرگ انسانی و دعا و جهاد و مبارزه اجتماعی و جمعی در یک وضعیت ناهنجار اجتماعی است» (م، آ - جلد ۸ - ص ۱۷۰).

پر واضح است که این رویکرد به نیایش شریعتی همان رویکرد محمد اقبال به فلسفه نیایش در اسلام هست که اقبال در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی خود به تبیین آن می‌پردازد. مطابق فلسفه نیایش در رویکرد محمد اقبال، نیایش بستری است که در عرصه وجود انسان را از فرایند تماشاگری وارد فرایند بازی‌گری در وجود می‌کند؛ و توسط نیایش است که انسان در عرصه وجود قدرت بازی‌گری پیدا می‌کند؛ و البته انجام دسته جمعی نیایش عامل همبستگی در جامعه می‌گردد. نیایش در رویکرد محمد اقبال، بستری است که انسان را با خدا یکی می‌سازد؛ یعنی محمد اقبال معتقد است که نیایش عاملی است که وقتی انسان عبادت می‌کند و خداوند را نیایش می‌کند، خداوند هم در برابر انسان نیایش می‌کند.

«وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ - أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ - فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (سوره بقره - آیه ۱۸۶) به عبارت دیگر محمد اقبال در فلسفه نیایش در دستگاه متافیزیک خود معتقد است که انسان خداوند را جدای از این جهان نمی‌بیند و انسان در عرصه تغییر با خداوند همکاری و مشارکت می‌کند. یعنی پیوسته خداوند و بشر در امر واحدی با هم مشارکت دارند.

«وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (سوره عنکبوت - آیه ۶۹).

بنابراین تنها با این رویکرد است که نیایش باعث می‌گردد تا انسان بی تفاوت تماشاگر وجود و جهان و جامعه و تاریخ وارد بازی‌گری برای تغییر جهان و جامعه و تاریخ و خودش بشود. سوالی که در این رابطه قابل طرح است اینکه، چگونه نیایش در دستگاه متافیزیک محمد اقبال می‌تواند باعث آن شود که انسان تماشاگر بی تفاوت را در هستی بدل به انسان بازیگر در وجود بکند؟ در پاسخ به این سؤال باید عنایت داشته باشیم که در رویکرد محمد اقبال و در دستگاه متافیزیک او همه چیز برای تغییر جهان و جامعه و انسان و تاریخ هست.

دست جهان گشا طلب

جام جهان نما مجوی

اقبال

و محمد اقبال هرگز و هرگز با رویکرد ارسطویی جهت تفسیر و توصیف به‌عنوان غایت به جهان و جامعه و انسان و تاریخ نگاه نمی‌کند. لذا به همین دلیل است که متافیزیک محمد اقبال برای تغییر جهان و انسان و جامعه و تاریخ هست، نه برای تفسیر و توصیف جهان؛ و از اینجا است که اقبال در فرایند توحید انسانی در پایان فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام با ذکر حدیثی از پیامبر اسلام که در آخرین لحظات حیاتش در این جهان مطرح می‌کند و بر اهمیت نماز و نیایش تاکید می‌ورزد. در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی فلسفه توحید انسانی را در عرصه نیایش برای تغییر انسان از فرایند تماشاگری به فرایند بازی‌گری تعریف می‌نماید.

«چنین نقادی فلسفی جامع درباره حقایق تجربه. خواه از جنبه کارامدی و خواه از جنبه ارزیابی آن را به این نتیجه می‌رساند که حقیقت و واقعیت نهایی یک حیات خلاق است که توجیه عقلانی پیدا کرده است. این حیات خلاق را به صورت یک من بی‌نهایت تعبیر کردن به آن معنی نیست که خدا را بر صورت آدمی تصور کرده باشیم. تنها پذیرفتن حقیقت ساده تجربه است که حیات سیالی بی‌شکل نیست. بلکه اصل وحدت سازمان دهنده و فعالیتی ترکیبی است که به منظور سازندگی اوضاع پراکنده ارگانیکسم زنده را متصل به یکدیگر نگاه می‌دارد و حالت تمرکزی به آن‌ها می‌دهد. عمل اندیشه که اصولاً خصوصیت رمزی دارد. بر ماهیت حقیقی حیات حجابی می‌افکند و تنها آن را به صورت نوعی از جریان جهانی نشان می‌دهد که در سراسر وجود ساری است؛ بنابراین، نتیجه نگرش عقلانی به حیات داشتن لزوماً صورت همه خدایی‌گرانه دارد. ولی یک معرفت دست اولی از جنبه ارزیابی حیات از درون داریم. اشراق و درون‌بینی حیات را همچون یک من تمرکز دهنده متجلی می‌سازد. چنین معرفتی که از آن جهت که چون فقط نقطه عزیمتی را در اختیار ما قرار می‌دهد چندان کامل نیست. جلی مستقیم ماهیت نهایی واقعیت است. به این ترتیب. واقعیت‌های تجربه موید این امر است که ماهیت نهایی واقعیت روحانی است و باید همچون یک من تصور شود. ولی دامنه پرواز دین بلندتر از آن فلسفه است. فلسفه نگرشی عقلانی به اشیاء است و به همین جهت توجهی به این ندارد که آن طرف تصویری برود که تنوع سرشار تجربه را به صورت یک دستگاه و منظومه درمی‌آورد. به حقیقت و واقعیت از فاصله دوری می‌نگرد. دین تماس نزدیک‌تری با حقیقت و واقعیت دارد. یکی نظریه است و دیگری تجربه زنده و اتصال

و پیوستگی. برای آنکه این پیوستگی صورت کمال پیدا کند، اندیشه باید برتر از خود رود و کمال خود را در وضعی از نفس جستجو کند که دین آن را به نام صلات یا نیایش توصیف کرده است و صلات یکی از بازپسین کلماتی بود که بر زبان پیامبر اسلام جاری شد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل دوم - محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۷۲ و ۷۳).

پر واضح است که رویکرد شریعتی هم به نیایش و نماز همان رویکرد تغییرگرایانه (و نه تفسیرگرایانه صرف) محمد اقبال لاهوری هست، چراکه: اولاً شریعتی نیایش و عبادت و نماز را در عرصه پراکسیس سه مؤلفه‌ای وجودی و اجتماعی و سیاسی تبیین می‌نماید، نه در چارچوب رویکرد تکلیفی و تعبد و تقلیدی اسلام دگماتیست فقاهتی هزار ساله حوزه‌های فقهی، بنابراین در این رابطه است که فلسفه نیایش و عبادت و نماز برای شریعتی مانند محمد اقبال فلسفه تغییرگرا است، نه فلسفه تفسیرگرا؛ و در این رابطه او می‌گوید:

«دعا در مکتب امام سجاد، در عین حال که جلوه‌گاه عمیق‌ترین آگاهی‌ها است و شورانگیزترین عشق‌ها و متعالی‌ترین نیازها برای او و برای هر کسی که در مکتب امامت، درس زندگی و نمونه پیروی و سرمشق بودن و اندیشیدن و کار کردن می‌آموزد، زبانی است. در پس لب‌های دوخته، برای حرف زدن و نیز برای حرف‌ها را زدن. در ارزش‌های اعجازگر نیایش بسیار گفته‌اند و بسیار می‌توان گفت. الکسیس کارل می‌گوید: کمیت عقل، آنجا که عشق قدم در راه می‌نهد، در می‌ماند و چنین به نظر می‌رسد که نیایش، بلندترین قله تعبیر را در پرواز عشق، از میان شب ظلمانی عقل پیدا

می‌کند؛ و نیز هیچ ملتی در تاریخ به سقوط و زوال قطعی نیفتاده است. مگر آنکه از پیش با ترک نیایش خود را برای مرگ آماده کرده است؛ و نیز چنین به نظر می‌رسد که نیایش. اگر با تمامی شرایطش انجام شود و با شدت، تداوم و اخلاص همراه باشد. هر چه را بخواهند به دست می‌آورد و هر دری را که بکوبند به رویشان باز می‌شود؛ و نیز نیایش. عمیق‌ترین آثار را بر روح و فطرت انسان نیایش‌گر می‌گذارد و او را آنچنان رشد می‌دهد که جامه محیط و وراثت بر او تنگی می‌کند» (م، آ - جلد هشتم - ص ۷۹ و ۶۵).

باری، بدین ترتیب است که می‌توان داوری کرد که فلسفه نیایش در رویکرد محمد اقبال و شریعتی فلسفه کنش‌گری دیالکتیک بین خدا و انسان هست. همان دیالکتیکی که در عرصه پراکسیس‌های مختلف اجتماعی و آگزیستانسی یا وجودی و طبیعی مادیت پیدا می‌کند، آنچنانکه می‌توان گفت که انسان و خدا مشترکا پراکسیسی جهت تغییر جهان و جامعه و انسان و تاریخ ایجاد می‌کنند.

سوالی که باز در اینجا قابل طرح است اینکه آیا بدون دیالکتیک در دستگاه متافیزیک شریعتی می‌توان فلسفه نیایش یا فرایند توحید انسانی را اینچنین تبیین کرد؟ از اینجا است که می‌توان نتیجه گرفت که حتی کلید قفل فهم کویریات شریعتی هم در گرو فهم دیالکتیک بین انسان و خدا هست؛ و توحید انسانی شریعتی بدون فهم این دیالکتیک، قابل فهم و شناخت نیست. باری، زمان حقیقی در دستگاه متافیزیک محمد اقبال بزرگترین فونکسیون که دارد این است که خدای بیرون از وجود را با وجود پیوند می‌دهد و همین

پیوند خدا با وجود توسط زمان حقیقی اقبال است که باعث می‌گردد تا توحید در متافیزیک محمد اقبال معنی پیدا کند، چراکه از نظر محمد اقبال بزرگترین فونکسیون که فلسفه یونانی ارسطوئی و افلاطونی در طول بیش از هزار سال گذشته در میان مسلمین داشته است این بوده است که «خدای محیط بر وجود» و در پیوند دیالکتیکی با وجود قرآن را برای مسلمانان به «خدای بیرون از وجود» و نشسته در عالم ماوراء الطبیعه تغییر داده است. لذا در راستای این تغییر رویکرد مسلمانان به خدانشناسی (توسط فلسفه یونانی ارسطوئی و افلاطونی) بوده است که جبرگرایی به‌عنوان اولین آفت آن نسبت به خدا و انسان در ذهنیت و وجدان و اعتقاد مسلمانان شکل گرفته است و مطابق این رویکرد بوده است که خدای صانع و ناظر و تماشاگر و مجبور و محصور شده در علم خود، به‌عنوان علت اولی وجود ارسطوئی و افلاطونی، جایگزین خدای مختار و با اراده و فاعل و خالق و دائماً دست به کار در خلق جدید و مدیریت کننده وجود به سوی آینده‌ای از پیش مشخص نشده، قرآن شد.

دومین آفتی که تبیین خدای بیرون از وجود فلسفه یونانی برای مسلمانان در طول بیش از هزار سال گذشته به بار آورده است، این بوده است که دوآلیسم وجودی بین روح و بدن در انسان و بین حیات و ماده در جهان و بین طبیعت و ماوراء الطبیعه در وجود و بین دنیا و آخرت در کلام، جایگزین توحید وجودی و توحید انسانی قرآن کرد. لذا در ادامه همین دو آفت مولود تبیین خدای بیرون از وجود اندیشه‌های فلسفی ارسطو و افلاطون بوده است که مسلمانان

توسط جبرگرائی و دوآلیسم اعتقادی خود را از قرن چهارم هجری گرفتار انحطاط فرهنگی و انحطاط اجتماعی و انحطاط تمدنی و انحطاط انسانی کردند.

بدون تردید اگر انحطاط تمدنی و انحطاط اجتماعی و انحطاط انسانی مسلمانان مولود انحطاط فرهنگی آنها تعریف بکنیم، بدون تردید باید باور بکنیم که انحطاط فرهنگی مسلمانان مولود و سنتز انحطاط خود اسلام تاریخی و انحطاط فهم ما از قرآن توسط دو آفت جبرگرائی و دوآلیسم نظری زائیده ورود اندیشه‌های فلسفی یونانی ارسطویی و افلاطونی بوده است. بطوریکه از همان آغاز قرن دوم هجری شاهد بودیم که این جبرگرائی در عرصه‌های مختلف کلامی اشعری‌گری و عرفانی اهل تصوف و فقه اسلام روایتی، در فرهنگ مسلمانان نمودار گردید.

بدین خاطر در این رابطه بود که هنگامی که محمد اقبال لاهوری در ادامه حرکت سید جمال الدین اسدآبادی (که او در راستای انحطاط‌زدائی تمدنی و اجتماعی و سیاسی مسلمانان دست به کار شده بود، اقبال پس از آسیب‌شناسی حرکت سید جمال جهت انحطاط‌زدائی جوامع مسلمان که از انحطاط‌زدائی تمدنی مسلمان شروع کرده بود و در راستای بازتولید جایگاه تمدنی گذشته مسلمانان بر سلاطین جبار و عساکر جرار و روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقه‌ای تکیه نموده بود و همین استراتژی غلط سید جمال در راستای انحطاط‌زدائی تمدنی مسلمانان بود که از نظر محمد اقبال باعث بن بست و شکست جنبش ضد انحطاطی سید جمال شده

بود) جهت بازتولید جنبش انحطاط‌زدائی سید جمال در آغاز قرن بیستم جنبش ضد انحطاط خود را از سرگرفت به دو انحراف ذهنی و عینی حرکت سید جمال پی برد (یادمان باشد که محمد اقبال در شرایطی در آغاز قرن بیستم به آسیب‌شناسی حرکت سید جمال پرداخت که از یکطرف با فروپاشی امپراطوری عثمانی در سال ۱۹۲۴ دستگاه خلافت اسلامی در ترکیه امروز از بین رفته بود و جوامع مسلمان در چارچوب پروژه امپریالیستی سایکس - پیکو دچار پراکندگی و تفرقه شده بودند و از طرف دیگر با ظهور انقلاب کبیر اکتبر ۱۹۱۷ روسیه و ظهور کشور اتحاد جماهیر شوروی دنیای دو قطبی جایگزین دنیای تک قطبی سرمایه‌داری ماقبل آن شده بود) که این دو آفت ذهنی و عینی جنبش انحطاط‌زدائی سید جمال از نظر محمد اقبال عبارت بودند از:

اول اینکه سید جمال در آرایش و هیرارشی مؤلفه‌های مختلف انحطاط‌زده مسلمانان دچار اشتباه شده بود، چراکه سید جمال با مطلق کردن انحطاط تمدنی مسلمانان از قرن چهارم، نتوانست به جایگاه استراتژیک انحطاط فرهنگی مسلمانان پی ببرد. لذا همین امر باعث گردید تا سید جمال در راستای انحطاط‌زدائی تمدنی مسلمانان گرفتار آفت دوم حرکت خود (که تکیه بر قدرت‌های غیر مردمی و ضد مردمی اعم از سلاطین جبار و روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقهاتی بود) بشود.

باری، بدین ترتیب بود که محمد اقبال در آرایش هیرارشی مؤلفه‌های انحطاط جوامع مسلمان (برعکس سید جمال که انحطاط تمدنی مسلمانان

را عمده کرده بود) بر انحطاط فرهنگی جوامع مسلمان تکیه کرد (که از نظر محمد اقبال لاهوری انحطاط فرهنگی جوامع مسلمان از همان اواخر قرن اول هجری توسط انحطاط اسلام تاریخی و انحطاط در بد فهمیدن قرآن و انحطاط مولود ورود اندیشه‌های یونانی ارسطویی و افلاطونی تکوین پیدا کرده بود) و بدین ترتیب بود که او تمامی مؤلفه‌های دیگر انحطاط مسلمین اعم از انحطاط تمدنی و انحطاط اجتماعی و انحطاط سیاسی مولود و سنتز همان انحطاط فرهنگی دانست و از آنجائیکه از نظر محمد اقبال لاهوری انحطاط فرهنگی مسلمانان از همان نیمه دوم قرن اول هجری مولود و سنتز انحطاط خود اسلام تاریخی توسط غلبه اندیشه‌های فلسفه یونانی ارسطویی و غلبه اسلام روایتی بر اسلام قرآنی بود، بدین خاطر در همین رابطه بود که او جهت مبارزه با انحطاط فرهنگی مسلمانان در قرن بیستم، در چارچوب استراتژی مهندسی معکوس دریافت که جهت انحطاط‌زدائی فرهنگی مسلمانان باید از همان مسیر انحطاط‌زدائی فرهنگی مسلمان از اواخر قرن اول حرکت کنیم. لذا بدین ترتیب بود که اقبال جهت بازسازی فرهنگی مسلمانان خود را در برابر ویرانه‌های اسلام کلامی و اسلام فقهاتی و اسلام فلسفی و اسلام روایتی دید که حاصل همه این ویرانی‌ها از نظر محمد اقبال بد فهمیدن اسلام قرآنی توسط مسلمانان بود. باری، از اینجا بود که محمد اقبال شعار: «بازسازی فکر دینی در اسلام به‌عنوان شعار محوری خود جهت بازسازی اسلام تاریخی و جهت انحطاط‌زدائی فرهنگی مسلمانان مطرح کرد»؛ بنابراین در این چارچوب بود که محمد اقبال در مانیفست اندیشه‌های خود یعنی کتاب

گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام، در راستای انحطاط‌زدائی فرهنگی توسط انحطاط‌زدائی از اسلام تاریخی و در چارچوب به چالش کشیدن فلسفه یونانی ارسطوئی و افلاطونی قبل از هر چیز موضوع جبرگرائی اسلام تاریخی را به چالش کشید، چراکه از نظر اقبال جبرگرائی اسلام تاریخی مولود ورود اندیشه‌های فلسفی یونانی ارسطو و افلاطون به فرهنگ اسلام تاریخی بوده است که در نهایت باعث شد تا خدای مجبور و محصور در علم خویش و بیرون از وجود جایگزین خدای مختار و خالق و فاعل قرآن بشود؛ و در نتیجه همین جایگزینی خدای مجبور به جای خدای مختار و فاعل و خالق قرآن، باعث شد تا انسان مجبور جایگزین انسان مختار قرآن بشود که پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال حرکت مدنی و مکی خود در جهت پرورش آن‌ها در عرصه فردی و اجتماعی اهتمام ورزیده بود.

بدین ترتیب بود که محمد اقبال در چارچوب پروژه اصلاح نظری و عملی خود برای مسلمانان قرن بیستم مهمترین آفت جوامع مسلمانان در رویکرد جبرگرایانه آن‌ها تشخیص داد و لذا در همین رابطه بود که اقبال در بازسازی فکر دینی خود در عرصه نظری تمامی عوامل ایجاد کننده جبرگرائی در چارچوب اسلام تاریخی در طول ۱۴ قرن گذشته به چالش کشید، یعنی از فلسفه یونانی ارسطوئی و افلاطونی گرفته تا عرفان و تصوف گذشته مسلمانان و کلام اشعری‌گری و اعتزالی و فقه اسلام روایتی حوزه‌های فقهی توسط محمد اقبال در این رابطه به چالش کشیده شد؛ و از آنجائیکه محمد اقبال بر این باور بود که «خدای مجبور، انسان مجبور می‌سازد و خدای مختار،

انسان مختار را» بنابراین در این رابطه بود که اقبال برای دستیابی به انسان مختار در جوامع مسلمان در پروژه بازسازی فکر دینی خود مستقیم به سراغ خداشناسی مسلمانان رفت، چراکه برای اصلاح عملی جوامع مسلمانان در قرن بیستم در فرایند پساشکست جنبش انحطاط‌زدائی سید جمال در قرن نوزدهم برای اصلاح استراتژی عملی سید جمال که تکیه بر سلاطین جبار و روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقهی کرده بود، برای محمد اقبال راهی جز این وجود نداشت جز اینکه با خودآگاهی تاریخی و اجتماعی و سیاسی جوامع مسلمان و ظهور جنبش‌های اجتماعی در جوامع مسلمانان شرایط برای اعتلای همه جانبه جنبش‌های رهائی‌بخش مسلمانان فراهم کند.

بدین ترتیب بود که محمد اقبال لاهوری کلید قفل اعتلای جنبش‌های رهائی‌بخش اجتماعی جوامع مسلمان در جبرزدائی نظری و عملی از اسلام تاریخی دید؛ و باز در این رابطه بود که محمد اقبال مانند شریعتی به استراتژی «نجات اسلام قبل از مسلمین» روی آورد، چراکه معتقد بود که عامل اصلی جبرگرائی جوامع مسلمین وجود خدای مجبور دست‌ساز فلاسفه یونانی ارسطوئی و افلاطونی و عرفان و تصوف دنیاگریز و اختیارستیز مسلمانان از آغاز تا به امروز و اسلام روایتی اختیارستیز که از همان قرن اول و در فرایند پساوفات پیامبر اسلام تا به امروز در میان مسلمانان سنی و شیعه رواج پیدا کرده است (که البته اسلام فقاهتی دگماتیست حوزه‌های فقهی در بیش از هزار سال گذشته جوامع مسلمان نمودار و شاخص همان اسلام روایتی ویران‌کننده اسلام قرآنی پیامبر اسلام) هست.

باری بدین ترتیب بود که محمد اقبال دریافت که رمز اعتلای جنبش‌های رهائی‌بخش جوامع مسلمان در دستیابی به انسان مختار مسلمان در این جوامع هست و برای دستیابی به انسان مختار مسلمان در جوامع مسلمین بود که محمد اقبال این امر را در گرو دستیابی به خدای مختار قرآن دید و لذا در این رابطه بود که اقبال برای دستیابی به خدای مختار در پروژه بازسازی فکر دینی خود و در چارچوب استراتژی نجات اسلام قبل از مسلمین در کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام و به خصوص در چهار فصل آغازین این کتاب تمام تلاش و سعی خود را بر این امر قرار داد تا توسط اصلاح‌خداشناسی مسلمان و جبرزدائی کردن از خداشناسی مسلمانان با تکیه بر اجتهاد در اصول و فروع، کل ساختار اسلام تاریخی، خدای مختار و فاعل و خالق قرآن پیامبر اسلام را جایگزین خدای مجبور و خدای تماشاگر و ناظر و خدای صانع و خدای علت اولی ارسطوئی بکند؛ و البته در این رابطه اقبال بر این باور بود که (آنچنانکه در فصل‌های پنجم و ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام شاهد هستیم) او توسط اصلاح نظری و توسط اولویت بخشیدن به اصلاح کلامی و توسط اصلاح در خداشناسی مسلمانان و توسط جایگزین کردن خدای مختار به جای خدای مجبور اسلام تاریخی، می‌تواند شرایط برای ظهور سنتز جدید (در جوامع مسلمین که همان انسان مسلمان مختار هست) فراهم بکند.

«پس به عقیده استاد وایتهد، طبیعت یک واقعیت ایستاد نیست که در یک خلاء بالان قرار گرفته باشد. بلکه ساختمانی از حوادث است که خصوصیات یک جریان

خلاق پیوسته را دارد و اندیشه آن را به سکون‌های مجزای از یکدیگر تقسیم می‌کند و از ارتباط دو جانبی این پاره‌های ساکن مفاهیم زمان و مکان حاصل می‌شود» (کتاب بازسازی فکر دینی - فصل دوم - محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۴۲ - ۱۷).

«طرز نگرش علمی به طبیعت مبتنی بر ماده محض دانستن آن. وابسته به نظر نیوتونی در باره مکان یا فضا است که آن را خلاء مطلق می‌داند که اشیاء در آن قرار گرفته‌اند. شک نیست که این طرز نگرش سبب پیشرفت سریع علوم بوده است. ولی دو شاخه شدن یک تجربه کلی به دو ناحیه مختلف ذهن و ماده. امروز علم را ناچار ساخته است که برای رفع دشواری‌های داخلی خود، مسائلی را مورد ملاحظه قرار دهد که در آغاز پیشرفت خود کاملاً نسبت به آن‌ها جاهل بوده است. نقادی شالوده‌های علوم ریاضی سخت آشکار ساخته است که از فرض یک مادیت محض و یک ماده پایدار که در فضائی مطلق قرار گرفته باشد. دیگر کاری ساخته نیست. آیا فضا یک خلاء مستقلی است که اشیاء در آن قرار گرفته‌اند و اگر همه آن‌ها را از آن بیرون آورند دست نخورده باقی می‌ماند؟» (ص ۴۳ - س ۲).

«به عقیده اینشتین، فضای واقعی است. ولی به شخص ناظر بستگی و نسبت دارد. وی مفهوم نیوتونی فضای مطلق را رد می‌کند. شیء مشاهده شده متغیر است. با شخص ناظر نسبت دارد. جرم و شکل و اندازه آن با وضع و سرعت شخص ناظر تغییر می‌کند. حرکت و سکون نیز نسبی و وابسته به ناظر است؛ بنابراین چیزی به نام مادیت به خود پایدار فیزیک قدیمی وجود ندارد... من شخصاً معتقدم که صفت نهایی واقعیت نفسانی و روحانی است. ولی برای آنکه از گسترش سوء فهمی جلوگیری شود باید بگویم که نظریه اینشتین که نظریه‌ای علمی است و

تنها با ساختمان اشیاء سر و کار دارد. هیچ توضیحی در باره ماهیت نهائی اشیائی که دارای چنان ساختمانی هستند به ما نمی‌دهد. ارزش فلسفی این نظریه از دو لحاظ است. نخست اینکه، عینیت طبیعت را از میان نمی‌برد. بلکه این نظر را داشتن که جوهر تنها استقراری در مکان است برمی‌اندازد و این همان نظر است که به مادی‌گری کهن می‌انجامد. جوهر در نظر عالم فیزیک نسبیتی جدید چیزی پایدار نیست که حالات متغیر داشته باشد. بلکه منظومه‌ای از حوادث به یکدیگر وابسته است. دوم آنکه این نظریه فضا را تابع و وابسته ماده می‌داند. جهان بنا بر تصور اینشتین همچون جزیره‌ای نیست که در فضایی نامحدود قرار گرفته باشد. محدود ولی نابسته است. در ماورای آن فضای خالی وجود ندارد. اگر ماده نباشد. جهان منقبض می‌شود و به صورت یک نقطه در می‌آید. ولی چون به این نظریه از دیدگاه سخنرانی حاضر نظر بشود، یک دشواری بزرگ را در برابر ما قرار می‌دهد و آن عدم واقعیت زمان است. در نظریه اینشتین که زمان را همچون بعد چهارمی از فضا تصور می‌کند، ظاهراً باید به آینده همچون چیزی بنگرند که پیش از آن هست و بیشک مانند گذشته ثابت است. زمان، به‌عنوان حرکت خلاق آزاد، در این نظریه معنایی ندارد. زمان نمی‌گذرد و حوادث اتفاق نمی‌افتد. ما تنها به ملاقات آن‌ها می‌رویم. با وجود این نباید این امر فراموش شود که نظریه نسبیت از بعضی از خصوصیات زمان، به آن صورت که در معرض تجربه ما قرار می‌گیرد، غافل می‌ماند. نمی‌توان گفت که ماهیت زمان منحصر به همان چیزهاست که در نظریه اینشتین بیان می‌شود. البته این چیزها تنها آن‌ها است که این نظریه به سود خود، به شکلی انتخاب می‌کند که بتواند طبیعت را به وسیله آن‌ها مورد تفسیر و تعبیر

قرار دهد. برای ما که اهل علم فیزیک نیستیم، فهم ماهیت واقعی زمان اینشتین غیر ممکن است» (ص ۴۶ - س ۹).

«اکتشاف نیوتون در محوطه ماده و اکتشاف داروین در محوطه تاریخ طبیعی یک مکانیسم را آشکار می‌سازد. این‌ها چنان تصور می‌کردند که همه مسائل واقعاً مسائل مادی و فیزیکی است. انرژی و اتومها با خواصی که خود به خود در آن‌ها موجود است، همه چیز را بیان و توضیح می‌کند که از آن جمله حیات و اندیشه و اراده و احساس است» (ص ۵۰ - س ۱۱).

پر پیداست که در این رابطه شریعتی از اواخر دوران اقامتش در اروپا بنا به دلایلی که هنوز برای ما روشن نیست با اندیشه‌ها و رویکرد نظری و عملی محمد اقبال آشنا می‌شود و همین آشنائی همه جانبه شریعتی با اندیشه‌ها و رویکرد نظری و عملی اقبال (در اواخر دوران اقامتش در اروپا) باعث می‌گردد تا شریعتی به موازات آن آشنائی با اندیشه‌های محمد اقبال، تولدی جدید پیدا کند و با همه گذشته‌های نظری و عملی خود برای همیشه خداحافظی کند. لذا بدین ترتیب است که حرکت نظری و عملی محمد اقبال در نیمه دوم قرن بیستم (قابل ذکر است که محمد اقبال در سال ۱۹۳۸ وفات می‌کند، بنابراین آشنائی شریعتی با اندیشه‌های محمد اقبال حداقل ۴۰ سال بعد از فوت محمد اقبال بوده است) و در فرایند پساوفات محمد اقبال توانست سنتزی جدید به وجود بیاورد که شریعتی میوه اصلی این سنتز جدید حرکت محمد اقبال در مرحله پساوفات او در نیمه دوم قرن بیستم بود.

در این رابطه بود که شریعتی در فرایند پساتولد جدید خود و بازگشت از اروپا

به ایران، استراتژی خودش را به صورت صد در صد در چارچوب استراتژی نظری و عملی محمد اقبال تعریف کرد و با تمامی گذشته خود وداع کرد و حرکتی جدید در جامعه بزرگ ایران در چارچوب و ادامه حرکت محمد اقبال از سرگرفت که تا پایان عمرش ادامه داشت؛ بنابراین در این رابطه بود که حرکت شریعتی به حرکت دو مؤلفه‌ای اصلاح نظری و اصلاح عملی یا نجات اسلام و نجات مسلمین مانند محمد اقبال تقسیم شد؛ و مانند محمد اقبال به تقدم اصلاح اسلام تاریخی قبل اصلاح مسلمین معتقد گردید و در ادامه آن از نیمه دوم سال ۱۳۵۰ بود که شریعتی در راستای اصلاح اسلام تاریخی به پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام محمد اقبال روی آورد؛ و از نیمه دوم سال ۱۳۵۰ بود که شریعتی بالاخره با تاسی از محمد اقبال و اولویت بخشیدن به اصلاح کلامی توسط پروژه توحید دستگاه متافیزیک خود را بر محور دیالکتیک در کلاس‌های اسلام‌شناسی ارشاد تبیین کرد.

نتیجه اینکه ما در اینجا می‌توانیم داوری کنیم که شریعتی در اوج اعتلای جنبش روشنگری خودش یعنی از نیمه دوم سال ۱۳۵۰ با شروع کلاس‌های اسلام‌شناسی ارشاد به صورت صد در صد در مسیر افقی حرکت تحول خواهانه محمد اقبال در عرصه عملی و نظری قرار گرفت؛ که البته خود شریعتی با آسیب‌شناسی حرکتش در مرحله پیشاکلاس‌های اسلام‌شناسی ارشاد یعنی سال‌های ۴۶ تا ۵۰ توسط ترازوی حرکت تحول خواهانه نظری و عملی محمد اقبال از نیمه دوم سال ۱۳۵۰ (پس از تولد جدید اواخر دوران اقامتش در اروپا) تولدی بازتولد جدید کرد؛ و یا به عبارت دیگر شریعتی از نیمه دوم

سال ۱۳۵۰ دومین تولد جدیدش در عرصه اندیشه‌های اقبال حاصل نمود. بدین ترتیب بود که «شریعتی کمال یافته نهائی» و یا «شریعتی کامل» در فرایند پسانیمه دوم سال ۱۳۵۰ متولد شد.

بدون تردید این شریعتی بالغ و کمال یافته و شریعتی نهائی که از نیمه دوم سال ۱۳۵۰ متولد شد، کسی نیست جز شریعتی در آئینه محمد اقبال که: اولاً مانند محمد اقبال و سید جمال معتقد به استراتژی انحطاط‌زدائی جوامع مسلمان بود.

ثانیاً مانند محمد اقبال (با نقد استراتژی تکیه بر سلاطین جبار و روحانیت مرتجع و دگماتیست حوزه‌های فقه‌های سیدجمال) معتقد به جایگزین کردن جنبش‌های اجتماعی و در رأس آن‌ها جنبش دانشجویی به جای قدرت‌های حاکم سلاطین و روحانیت شد.

ثالثاً مانند محمد اقبال جهت حرکت تحول خواهانه نظری و عملی خود به استراتژی نجات اسلام قبل از مسلمین روی آورد.

رابعاً مانند محمد اقبال جهت نجات اسلام به پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام تاریخی توسط اجتهاد در اصول و فروع کل اسلام تاریخی معتقد گردید. خامساً مانند محمد اقبال جهت دستیابی به انسان مختار مسلمان آگاه و با اراده که توانائی تعیین سرنوشت خود را به صورت آگاهانه داشته باشد، خود را موظف دانست تا در عرصه اصلاح نظری اسلام تاریخی، توسط اولویت بخشیدن به اصلاح کلامی (در جهت دستیابی و جایگزین کردن خدای مختار و خدای فاعل و خدای خالق و خدای دائماً در حال خلق جدید قرآن، به جای

خدای مجبور و خدای محصور در علم خودش و خدای تماشاگر و خدای صانع و ناظر و خدای بیرون از وجود و بیکار نشسته در عالم ماوراء الطبیعه و خدا علت اولی ارسطوئی) با تدوین متافیزیک خودش در درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد حول دیالکتیک فلسفی (و استحاله توحید مجرد صفاتی و ذاتی و افعالی هزار ساله یونانی زده حوزه‌های فقهاتی) با توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی و توحید در وجود، بابتی جدید در بازسازی فکر دینی توسط اجتهاد در اصول و فروع کل اسلام و اجتهاد در کلام اسلامی باز کند.

سادساً مانند محمد اقبال جهت جبرزدائی نظری و عملی اسلام تاریخی و جوامع مسلمان هم اسلام فلسفی یونانی زده و هم اسلام کلامی اشعری‌گری و هم اسلام صوفیانه و عرفانی دنیاگریز و اختیارستیز ۱۴ قرن گذشته جوامع مسلمین و هم اسلام دگماتیست فقهاتی تبعدگرا و تقلیدگرا و تکلیف‌گرای هزار ساله حوزه‌های فقهی را به چالش کشید.

سابعاً مانند محمد اقبال توسط شعار تصفیه منابع فرهنگی به اولویت «تحول فرهنگی» (قبل از «تحول اجتماعی» و «تحول سیاسی» و «تحول اقتصادی») و دستیابی به عصر روشنگری در جوامع مسلمان معتقد گردید.

ثامناً مانند محمد اقبال جهت رفرم مذهبی جوامع مسلمان و پروتستانیزه کردن اسلام فقهاتی تبعدگرا و تقلیدگرا و تکلیف‌گرای دگماتیست حوزه‌های فقهاتی، با شعار اسلام منهای روحانیت و اسلام بدون قرائت واحد رسمی فقهاتی و اسلام بدون کشیش و شعار «در اسلام هر کس کشیش خود هست»

و شعار «قطع واسطه‌های بین خدا و انسان در اسلام» اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام ولایتی دگماتیست تکلیف‌گرا و تعبدگرا و تقلیدگرای هزار ساله حوزه‌های فقهاتی را به چالش کشید.

لذا بدین ترتیب بود که شریعتی در نیمه دوم قرن بیستم توانست در سیمای محمد اقبال جنبش روشنگری و جنبش انحطاط‌زدائی سید جمال و محمد اقبال بازتولید نماید و جنبش روشنگری محمد اقبال وارد فرایند جدیدی از تکامل خود بکند که البته جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین در طول ۴۰ سال گذشته عمر حرکت برونی خود و در فرایند پساشریعتی تلاش کرده است تا جنبش روشنگری معلمان کبیرمان در دو فرایند محمد اقبال و شریعتی (پس از آسیب‌شناسی جدی حرکت اقبال و شریعتی در دو عرصه نظری و عملی) وارد فرایند جدیدی از اعتلای حرکت آن‌ها بکند؛ که در عرصه این فرایند جدید جنبش پیشگامان مستضعفین ایران پس از ۴۰ سال حرکت و پراکسیس نظری و عملی و تشکیلاتی بر آن بوده است تا در ادامه حرکت نظری و عملی محمد اقبال و شریعتی به‌عنوان معلمان کبیرمان:

یکم در چارچوب حرکت تحول خواهانه فرهنگی و اجتماعی و سیاسی جامعه ایران همراه با اولویت بخشیدن «تحول فرهنگی» حرکت نماید

دوم در راستای تحول عملی و اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران و دستیابی به پلورالیسم دینی به‌عنوان بستر دستیابی به پلورالیسم اجتماعی و پلورالیسم سیاسی و دموکراسی‌سازی سه مؤلفه‌ای (در چارچوب مدل

دموکراسی سوسیالیستی، نه سوسیال دموکراسی سرمایه‌داری برنشتاینی انترناسیونالیسم دوم اروپا) یا اجتماعی کردن قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران و دستیابی به سکولاریسم حکومتی (نه سکولاریسم سیاسی و نه سکولاریسم اجتماعی و نه سکولاریسم کلامی) بر پروژه بازسازی اسلام تاریخی و مبارزه نظری با اسلام فقاهتی تبعدگرا و تقلیدگرا و تکلیف‌گرای هزار ساله حوزه‌های فقاهتی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام ولایتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطوئی و افلاطونی و اسلام تصوف‌زده دنیاگریز و اختیاریستیز و اسلام کلامی جبرگرای اشعری‌گری تکیه می‌نماید.

سوم در راستای بسترسازی جهت دموکراتیزه کردن جامعه بزرگ ایران با تکیه بر شعار «اسلام منهای فقاهت» در ادامه شعار «اسلام منهای روحانیت» شریعتی، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۰ سال گذشته عمر حرکت برونی خود در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین تلاش کرده است تا با مبارزه نظری با اسلام تبعدگرا و تقلیدگرا و تکلیف‌مدار هزار سال دگماتیست حوزه‌های فقاهتی جامعه فقه‌زده و استبدادزده و تصوف‌زده ایران را وارد فرایند دموکراتیزه کردن نظری و عملی بکند و در راستای رشد و اعتلای جنبش روشنگری محمد اقبال و شریعتی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران گام بردارد.

چهارم در این شرایط خودویژه تاریخی و اجتماعی تندپیچ جامعه ایران که در طول ۴۰ سال عمر رژیم توتالیتار مطلقه فقاهتی حاکم، این رژیم توسط

رویکرد نظامی و ضد دموکراتیک خود تمامی دستاوردهای عینی و نظری و انسانی ۱۵۰ ساله دموکراسی خواهانه جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران را به نابودی کشانیده است، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران برعکس محمد اقبال و شریعتی با محور قرار دادن مبارزه رهایی بخش و آزادی بخش و عدالت طلبانه جامعه بزرگ ایران در ادامه جنبش انحطاط زدائی سید جمال و استمرار جنبش روشنگری اقبال و شریعتی، توسط جنبش دموکراسی خواهانه و جنبش برابری طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، در چارچوب استراتژی تکیه بر جامعه مدنی جنبش های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک تکوین یافته از پائین جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران فرایند جدیدی در ادامه حرکت افقی شریعتی و محمد اقبال ایجاد کرده است.

پنجم جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۰ سال گذشته حرکت برونی خود در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین پیوسته تلاش کرده است تا با تکیه بر استراتژی جنبشی (به جای استراتژی حزب گرایانه سیاسی جهت کسب قدرت سیاسی و یا مشارکت در قدرت سیاسی حاکم) وظیفه محوری خود را در راستای بسترسازی نظری و عملی جهت اعتلا و سازمان گیری این جنبش های افقی یا آزادی خواهانه و جنبش های عمودی یا برابری طلبانه جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران تعریف کرده است.

ششم جنبش پیشگام مستضعفین ایران در طول ۴۰ سال گذشته عمر حرکت برونی خود در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین به صورت

مستمر تلاش کرده است تا در چارچوب استراتژی تحزب‌گرایانه خود، حزبی جدای از جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و دینامیک و مستقل (از جریان‌های راست و چپ سیاسی داخل و خارج از کشور) ایجاد نکند؛ و همچنین تلاش کرده است (تا برعکس حزب توده در فرایند پسا شهر یور ۲۰ و یا جنبش چریک‌گرائی دهه ۴۰ و ۵۰) جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده بر پایه حزب سیاسی قالب‌ریزی نکند؛ و یا در راستای کسب قدرت سیاسی و یا مشارکت در قدرت سیاسی و یا استراتژی فشار از پائین جهت چانه‌زنی در بالا گام بردارد؛ و در تعیین استراتژی گذار در ۴۰ سال گذشته به جای تکیه بر استراتژی اصلاحات از درون نظام (توسط جناح‌های درونی قدرت و در چارچوب قانون اساسی ولایت‌مدار فقهاتی حاکم و صندوق‌های رأی مهندسی شده رژیم مطلقه فقهاتی) و به جای تکیه بر استراتژی انقلابی‌گری و براندازی رژیم مطلقه فقهاتی با هر روش و تاکتیکی (از تکیه بر خیزش‌های ویران‌گر توده‌های بی‌شکل حاشیه تولید جامعه بزرگ ایران گرفته تا تکیه بر استراتژی رژیم پنج امپریالیسم جهانی تحت هژمونی امپریالیسم آمریکا) بر استراتژی تحول خواهانه فرهنگی و اجتماعی و سیاسی (توسط جامعه مدنی جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک و مستقل در دو جبهه آزادی خواهانه و برابری طلبانه دینامیک تکوین یافته از پائین) تکیه بکند؛ به عبارت دیگر به جای تکیه بر استراتژی استحاله از مسیر دیکتاتوری توسط کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۰ سال گذشته معتقد به مسیر دموکراسی سه مؤلفه‌ای

با مدل دموکراسی سوسیالیستی از طریق دموکراتیزه جامعه ایران و اعتلای جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهب در دو جبهه آزادی خواهانه و برابری طلبانه دینامیک بوده است.

هفتم در راستای دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی از آنجائیکه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۰ سال گذشته حرکت برونی خود در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین) در چارچوب رویکرد محمد اقبال و شریعتی (برعکس کارل مارکس) سوسیالیسم و دموکراسی سه مؤلفه‌ای مال یک طبقه نمی‌داند، بلکه برعکس مال جامعه می‌داند، لذا در این رابطه جهت تحقق دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در جامعه ایران معتقد به کنش‌گری کل جامعه ایران در دو جبهه بزرگ آزادی خواهانه و برابری طلبانه هست؛ و در این رابطه بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۰ سال گذشته هر گونه تکیه مکانیکی کردن بر حرکت تک مؤلفه‌ای دموکراسی خواهانه بدون حرکت عدالت طلبانه و یا تکیه کردن بر حرکت برابری طلبانه بدون حرکت آزادی خواهانه یا دموکراسی طلبانه حرکت سکتاریستی محکوم به شکست و بن بست تعریف کرده است. بر این مطلب بیافزائیم که از نظر جنبش پیشگامان مستضعفین ایران پیوند دو جبهه مبارزه دموکراتیک و مبارزه سوسیالیستی جهت کنش‌گری کل جامعه ایران توسط مطلق کرده مبارزه طبقاتی غیره ممکن هست.

هشتم از آنجائیکه در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران پایه‌های

مدل دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، بر برابری شهروندها و آزادی شهروندهای ایرانی استوار هست، بنابراین در این رابطه بر این باوریم که برای دستیابی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران باید در بستر دموکراتیزه کردن جامعه به دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای دست پیدا کنیم؛ که البته این مهم آن زمانی قابل تحقق هست که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بتواند باگفتمان‌سازی، گفتمان دموکراسی سوسیالیستی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران به‌عنوان گفتمان مسلط درآورد.

باری، در این رابطه است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط به جای تکیه بر حرکت و شعار آلترناتیوسازی بر شعار محوری گفتمان‌سازی تکیه می‌کند.

ماحصل آنچه که در این قسمت گفته شد:

۱- در دستگاه متافیزیک محمد اقبال لاهوری آنچنانکه در عرصه کلان وجود، ماده آلت حیات هست، در فرد آدمی بدن هم آلت حیات است؛ بنابراین در متافیزیک اقبال آنچه در وجود اصالت دارد، حیات است نه ماده و خود ماده در وجود، صورت رقیق شده حیات است؛ به عبارت دیگر در متافیزیک اقبال در عرصه کلان وجود ماده سنتز حیات هست، نه حیات سنتز ماده و در این رابطه است که در متافیزیک اقبال، حیات در بطن وجود پنهان است و خداوند در این متافیزیک خودش را به صورت حیات متجلی می‌نماید؛ و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که در چارچوب فرمول «لا تکرار فی

التجلی» خداوند خودش را در متافیزیک اقبال، در حیات کلان وجود تجلی داده است؛ و لذا بدین ترتیب است که در متافیزیک اقبال در هستی جز حیات چیزی دیگر وجود ندارد؛ و یا اینکه بگوئیم در این متافیزیک هر چه در هستی هست، فقط و فقط حیات است. البته حیات در این متافیزیک امری ذومراتب و حقیقتی مشککه هست که بر حسب ظرف مشخص وجود، خود حیات در آن ظرف مادیت پیدا می‌کند.

«أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (سوره رعد - آیه ۱۷).

لذا در متافیزیک اقبال آنچنانکه حیات بن مایه همه وجود هست و آنچنانکه در تحلیل نهائی همه وجود در حیات قرار دارند و آنچنانکه حیات تجلی خداوند در جهان هست، پس تمام وجود در خداوند قرار دارند نه اینکه خداوند در وجود قرار داشته باشد. همچنین آنچنانکه حیات در بطن وجود مخفی هست، خداوند هم در بطن این وجود قرار دارد و محیط بر این وجود هست نه محاط بر وجود.

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

باری، در این چارچوب است که اقبال می‌گوید: «ما یک موجود حی در کلان وجود بیشتر نداریم و آن فقط وجود خداوند است». دلیل این ادعای اقبال آن است که او خداوند را در کلیت حیات در وجود تعریف می‌کند، نه بیگانه با وجود و بیکار نشسته در ماوراء الطبیعه آنچنانکه ارسطو (خداوند

به‌عنوان علت اولی) و نیوتن (خداوند به‌عنوان صانع اولیه) تعریف می‌کنند. همین رویکرد اقبال به خداوند به‌عنوان کلیت حیات در وجود است که او در متافیزیک خودش:

اولاً خداوند فاعل و خالق و دائماً در حال خلق جدید را جایگزین خداوند تماشاگر و ناظر و صانع و بیکار نشسته در خارج از وجود عالم ماوراء الطبیعه می‌کند.

ثانیاً خداوند بیرون از وجود و بیگانه از وجود را در پیوند با تمامی وجود و دست به کار و در حال داد ستد مستمر با وجود می‌شناسد.

ثالثاً همین خداوند متجلی شده در کلان حیات در عرصه وجود توسط تکامل مستمر وجود خود نیز به موازات تکامل وجود، زمان‌پذیر و مشمول صفت زمان می‌شود. البته این رویکرد محمد اقبال با رویکرد حلولی هگل و اتحادی اسپینوزا و اهل تصوف متفاوت هست، چراکه در متافیزیک اقبال حیات در کلان خودش اگر چه در نماد وجود مادیت پیدا می‌کند اما با خود وجود متفاوت هست، در صورتی که در رویکرد هگل و اسپینوزا و اهل تصوف و طرفداران رویکرد حلولی و اتحادی، خود جهان خداوند هست.

رابعاً در متافیزیک اقبال توحید در کادر پیوند وجود در اشکال مختلف آن با حیات معنی پیدا می‌کند، چراکه آنچنانکه مطرح کردیم در این متافیزیک حیات هر چند در کلیت خودش صورت بسیط و واحد دارد، ولی تعدد و تکثر و تفاوت موجود در هستی، مولود پیوند وجود با حیات ذومراتب و مشککه هست، نه خود حیات منفک از وجود. بدین خاطر از آنجائیکه حیات در

متافیزیک اقبال امری ذومراتب و مشککه هست تفسیر وجود تعدد و تکثر یافته در عرصه حیات واحد و بسیط در این متافیزیک توحید نامیده می‌شود. «ما رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَ رَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَ بَعْدَهُ وَ مَعَهُ» (امام علی).

خامسا در این متافیزیک ماده و وجود و بدن و غیره تنها تا زمانیکه در اقیانوس بی‌نهایت حیات در هستی شناور باشند می‌توانند تکامل و حرکت و شدن و صیورت داشته باشند به مجرد جدائی آن‌ها مرگ و نابودی و فنا حاصل آن‌ها خواهد شد.

«... كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ...» (سوره قصص - آیه ۸۸).

سادساً اقبال با رد ترم‌های روح و نفس در انسان که محصول رواج متافیزیک ارسطویی و افلاطونی در میان مسلمانان هست، خود ظهور حیات در انسان و رشد این حیات چه در عرصه عمودی تکامل بیولوژی و جود و خلقت و چه در عرصه افقی جنین در رحم مادر همین تکامل حیات در مراتب مختلف خودش باعث ظهور نمادهای مختلفی در انسان می‌شود که اقبال با طرح ترم‌های «من» و خود ترم‌های روح و نفس ارسطویی و افلاطونی فرهنگ مسلمانان را به چالش می‌کشد؛ بنابراین در متافیزیک اقبال روح در انسان وجود ندارد و اعتقاد به ترم روح در انسان مولود رواج فرهنگ یونانی ارسطویی و افلاطونی در میان مسلمانان هست. لذا در این رابطه است که اقبال تضاد روح و بدن فرهنگ یونانی را توسط تکامل حیات ذومراتب به چالش می‌کشد؛ و توحید روح و بدن و توحید دل و دماغ و توحید دنیا و آخرت و توحید ایده و ماده همگی در عرصه همین حیات ذومراتب در وجود و انسان تعریف می‌کند.

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ - ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ - ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا

آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (سوره مومنون - آیات ۱۲ تا ۱۴)

«وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ...» (سوره اعراف - آیه ۱۱)

و باز در همین رابطه است که اقبال در تفسیر ترم روح در آیه ۸۵ سوره اسرا «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» می‌گوید: «روح از جنس اکشن و عمل است، روح از عالم تدبیر است و روح از جنس اراده هست و روح عین حرکت است»؛ و باز در رابطه با رویکرد حیات‌مدار متافیزیک اقبال است که او پس از مخالفت وجود روح و نفس در انسان توحید وجودی انسان را در قالب ترم «من» و ترم «خود» مطرح می‌کند و در چارچوب رابطه این «من» با نهایت آدمی در عرصه حیات است که از نظر اقبال «من بی نهایت خداوندی» ضمن مخالفت با اصل «فناء فی الله» عرفا و صوفیان تعریف می‌گردد؛ و در این رابطه اقبال در تفسیر شعار: «انا الحق» حسین منصور حلاج می‌گوید: «این رفتن خدا (بی نهایت) در حلاج بود که باعث گردید تا (بانهایت) حلاج شعار انا الحق بدهد؛ به عبارت دیگر از نظر محمد اقبال حلاج نه تنها خدا نبود، بلکه از خدا پر شده بود»؛ و از اینجا است که تعریف عرفان برای اقبال: «درس خدا شدن انسان است نه آنچنانکه عرفا و تصوف مسلمان می‌گفتند که عرفان درس کشتن نفس و فناء انسان در خداوند است.»

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما

تو وجود مطلق فانی نما

حمله‌مان از باد و ناپیداست باد

جان فدای آن که ناپیداست باد

باد ما و بود ما از داد توست

هستی ما جمله از ایجاد توست

لذت هستی نمودی نیست را

عاشق خود کرده بودی نیست را

مولوی - مثنوی - دفتر اول - ص ۱۴ و ۱۵

از جمادی مردم و نامی شدم

از نما مردم به حیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم کی زمردن کم شدم

حمله دیگر بمیرم از بشر

تا بر ارم از ملائک بال و پر

وزملک هم بایدم جستن زجو

کل شیء هالک الا وجهه

بار دیگر از ملک پران شوم

آن چه آن در وهم ناید آن شوم

پس عدم‌گردم چون ارغنون

گویدم انا الیه راجعون

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۹۹

پر واضح است که محمد اقبال در چارچوب همین دستگاه متافیزیک حیات‌محور خودش است که می‌تواند به تفسیر معنوی از جهان بپردازد، چراکه اقبال جز حیات در کلان وجود چیزی نمی‌دید.

۲- محمد اقبال لاهوری در چارچوب همین دستگاه متافیزیک خودش است که معتقد است که توسط بیولوژی باید انسان را شناخت نه توسط فلسفه یونانی. پر پیداست که این رویکرد اقبال به انسان زائیده همان رویکرد حیات‌محوری به وجود و انسان هست لذا در این رابطه است که اقبال قصه

خلقت آدم در قرآن که در سوره بقره از آیه ۳۰ تا آیه ۳۸ به تفصیل در باب آن صحبت شده است، قصه یک شخص یا دو شخص به نام آدم و حوا نمی‌داند بلکه برعکس اقبال بر این باور است که قصه آدم در قرآن قصه انسان و بشر است؛ و به همین دلیل است که اقبال آدم را «ابوالبشر یا انسان اول» نمی‌داند و با تاسی از آیه ۱۱ سوره اعراف «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ نُمُّ صَوْرَتَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ...» می‌گوید: «قصه آدم در قرآن که در آیات ۳۰ تا ۳۸ سوره بقره در باب آن صحبت شده است مربوط به بعد از خلقت آدم و انسان در زمین هست نه همان زمان خلقت آدم و انسان و بشر.»

بنابراین در این رابطه است که اقبال نتیجه می‌گیرد که آدم در قرآن نماینده همه بشریت و انسان‌ها هست نه یک فرد خاص؛ و از این جا است که اقبال پس از اینکه قصه آدم در قرآن به همه انسان‌ها تعمیم می‌دهد، از همین قصه آدم در قرآن سه خصیصه و خودویژگی انسان در رویکرد قرآن را مطرح می‌کند که این سه خصیصه عام همه انسان‌ها از نگاه قرآن عبارتند از:

الف - آدمی و انسان برگزیده خدا است. «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى» (سوره طه - آیه ۱۲۲).

ب - آدمی و انسان خلیفه و جانشین خداوند است. «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (سوره بقره - آیه ۳۰).

ج - آدمی و انسان امانت‌دار خداوند هست. «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا...» (سوره احزاب - آیه ۷۲).

البته از نظر اقبال امانتی که از جانب خداوند تحویل انسان گردیده است،

همان «من» یا «خودی» هست که حیات در عرصه تطور و تکامل خود در آدمی توانسته است در ساختار وجودی انسان ایجاد نماید؛ و در چارچوب همین «من» و «خود» و فردیت آدمی است که او معتقد است که به خاطر اینکه این «من» و «خود» و فردیت از جنس حیات هست، از بین نمی‌رود و باقی می‌ماند و مبنائی برای خلود انسان است تا آنانیکه توانسته‌اند لیاقت حشر در قیامت در جهان را کسب کنند، بتوانند در قیامت توسط همین «من» و «خود» و یا حیات متعالی از جوهر اعمال و پراکسیس دنیائی خود بهره‌مند گردند.

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ - وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (سوره زلزال - آیات ۷ و ۸). بنابراین در این رابطه است که در متافیزیک اقبال بهشت و جهنم دو مکان نیستند، بلکه دو حالت «خود» یا «من» می‌باشند که توسط اعمال دنیائی فرد مادیت پیدا می‌کنند. همچنین در این متافیزیک خلود و حشر حق همه انسان‌ها نیست، بلکه لیاقتی است که افرادی (نه همه انسان‌ها) در دنیا کسب می‌کنند؛ و باز در چارچوب رویکرد فوق به «خود» و «من» به‌عنوان نموداری از تطور و تکامل حیات در وجود انسان است که اقبال توسط دستگاه متافیزیک خود به عنصر «آگاهی» در انسان می‌رسد و «آگاهی» در انسان را همان «من» و یا «خود» مطرح می‌نماید و مبنای تکوین این «آگاهی» و «خود» و «من» در انسان را با استفاده از آیه ۳۱ سوره بقره قدرت مفهوم‌سازی انسان تعریف می‌کند.

«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» (سوره بقره - آیات ۳۱ الی ۳۳).

اقبال با تاسی از این آیه قرآن جهت تبیین «آگاهی» یا «من» یا «خود» انسان می‌گوید از خودویژگی‌های انسان در قرآن همین قدرت مفهوم‌سازی هست که مطابق آن آدمی می‌تواند توسط مفهوم‌سازی، اختراع کلیات ذهنی بکند؛ و همین مفهوم‌سازی بستر آگاهی انسان در مؤلفه‌های مختلف آن می‌شود که خود این عامل تکوین «آگاهی» و «من» و «خود» در انسان است.

۳- از آنجائیکه در متافیزیک اقبال او از حیات شروع می‌کند و پایه تبیین وجود در رو بگرد او بر پایه حیات استوار هست و در عرصه تطور و تکامل حیات است که او به انسان می‌رسد و تجلی خداوند در جهان را در چارچوب همین حیات تعریف می‌نماید و بدون تردید اقبال در متافیزیک خودش پس از دستیابی به حیات در عرصه کلان وجود، به پدیده تکامل و نو‌شوندگی و نوآوری حیات در کلیت وجود بر خورد کرده است که برای اقبال و در دستگاه متافیزیک اقبال امکان عبور از این پدیده عظیم وجود نداشته است، به عبارت دیگر اقبال نمی‌توانسته است در چارچوب متافیزیک مبتنی بر حیات خود، بدون اصل تطور و تکامل و نو‌شوندگی و نوآوری حیات به تبیین جهان دست پیدا کند. بدین خاطر از اینجا بوده است که اقبال در دستگاه متافیزیک خود به کشف عظیم موضوع «زمان در هستی و حیات» رسیده است. بدون تردید در این رابطه است که محمد اقبال را باید فیلسوف و کاشف زمان در هستی نامید؛ و باز به همین دلیل است که باید داوری کرد که متافیزیک اقبال بر ستون

زمان استوار هست، چراکه اقبال توسط کشف عظیم زمان در خلقت بود که برای اولین بار توانست تکامل و نو شوندگی و نوآوری حیات در عرصه وجود را تبیین نماید؛ و توسط کشف عظیم زمان در عرصه وجود بود که اقبال توانست، نوآوری و نو شوندگی و تکامل در عرصه حیات را به صورت دینامیک تبیین نماید.

زمان در دستگاه متافیزیک اقبال رمز خلاقیت و نو شوندگی و تکامل در وجود است. در متافیزیک اقبال این زمان است که در عرصه حیات وجود را می شکافد و به سوی آینده باز از پیش مقدر نشده پیش می رود. متافیزیک اقبال با تکیه بر زمان است که می تواند نشان دهد که هستی بسته نیست. متافیزیک اقبال با تکیه بر کشف عظیم زمان واقعی در وجود است که می تواند زنده بودن خداوند و نو شوندگی خداوند در عرصه نو شوندگی وجود را تبیین نماید.

متافیزیک اقبال تنها توسط کشف عظیم زمان است که می تواند خدای دائماً در حال خلق جدید قرآن را «بِسْمِ اللَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (سوره الرحمن - آیه ۲۹) را تبیین نماید. متافیزیک اقبال تنها توسط کشف عظیم زمان است که می تواند تبیین کند که جهان سر و پای حیات است و حیات عین نو شدن است و حیات عین حرکت و غایت است و حیات عین مقصد است و حیات مقصد از پیش تعیین شده ندارد. متافیزیک اقبال تنها توسط کشف عظیم زمان است که می تواند دامنه کنشگری زمان را به خود خداوند هم تعمیم دهد. متافیزیک اقبال تنها توسط کشف عظیم زمان است

که می‌تواند تبیین نماید که در ساختار کلان وجود ماده مولود حیات است، نه اینکه حیات مولود ماده باشد و حیات تقدم بر ماده دارد؛ و جوهر هستی حیات است نه ماده و بدون زمان، برای حیات امکان تکامل و تطور وجود ندارد؛ و بی‌زمانی تکرار و رکود است و وجود یکپارچه حرکت است؛ و جدائی وجود از حرکت غیر ممکن هست؛ و وجود عین حرکت است؛ و زمان عین حرکت است؛ و زمان در وجود قرار دارد نه وجود در زمان؛ و هیچ چیز در جهان حتی خود خداوند هم نمی‌تواند خالی از زمان بشود.

اصول «رئاليسم دينى»

در منظومه معرفتى

محمد اقبال

شرق حق را دید و عالم را ندید	غرب در عالم خزید از حق رمید
چشم بر حق باز کردن بندگی است	خویش را بی‌پرده دیدن زندگی است
بنده چون از زندگی گیرد برات	هم خدا آن بنده را گوید صلوات
هر که از تقدیر خویش آگاه نیست	خاک او با سوز جان همراه نیست

کلیات اشعار اقبال لاهوری - جاوید نامه - ص ۲۹۰ - سطر ۵ به بعد

از خودویژگی‌های منظومه معرفتی محمد اقبال در عرصه نظر و عمل «رویکرد دو مؤلفه‌ای او به جهان و جامعه و انسان بر پایه دو بال عشق و عقل می‌باشد»

ز شعر دلکش اقبال می‌توان دریافت که درس فلسفه می‌داد، عشق می‌ورزید

اقبال

تاکید می‌کنیم که این رویکرد دو مؤلفه‌ای (عقل و عشق) در تمامی عرصه‌های عمل و نظر و فردی و اجتماعی او جاری بوده است و دلیل این امر هم این

است که «مشخصه اصلی پروژه دو مؤلفه‌ای بازسازی نظری و عملی محمد اقبال این می‌باشد که بر انسان تغییرساز و خالق و جانشین و برگزیده خدا در عرصه فردی و اجتماعی استوار می‌باشد» و لذا در این رابطه است که محمد اقبال در بستر پروژه بازسازی عملی و نظری خود، بیش از آنکه به «نظر» بیاندیشد به «عمل» می‌پردازد.

دست جهان‌گشا طلب

جام جهان‌نا مجو

اقبال

و بیش از آنکه به ماوراء الطبیعه بپردازد به طبیعت می‌پردازد،

که مطلق نیست جز نور السموات

مجو مطلق درین دیر مکافات

اقبال

قابل ذکر است که آبخور این رویکرد دو مؤلفه‌ای نظری و عملی محمد اقبال، شخصیت دو مؤلفه‌ای وجودی و اگزستانسی او بوده است، چراکه اگر محمد اقبال آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید: «انسان مسلمان، شرقی، اندیشمند، فیلسوف، هنرمند، ادیب، مجاهد، عارف، آزادی‌خواه» تعریف بکنیم، بدون تردید توسط آرایش این خودویژگی‌های کاراکتری و شخصیتی محمد اقبال، می‌توانیم چنین داوری کنیم که او در معماری وجودی خویش معتقد به یک «رنالیست اگزستانسی و وجودی» بوده است.

که در حرم خطری از بغاوت خرد است

سپاه تازه برانگیزم از ولایت عشق

جنون قباست که موزون بقامت خرد است

زمانه هیچ نداند حقیقت او را

گمان مبر که خرد را حساب و میزان نیست نگاه بنده مؤمن قیامت خرد است

کلیات اشعار اقبال - پس چه باید کردای اقوام شرق - ص ۳۸۸ - سطر ۱ به بعد

یادمان باشد که محمد اقبال آنچنانکه شریعتی می‌گوید: «اقبال انسانی بود که با دو بال عقل و احساس پرواز می‌کرد. با عقل سقراط می‌اندیشید و با دل مسیح عشق می‌ورزید. همچون بوعلی می‌دانست و همچون بوسعید می‌دید. ذهنیت شرق را به غرب برد و عینیت غرب را به شرق آورد. با آتش شمس جان ارسطو را می‌سوزاند و به چشمان خشک بیکن نم اشکی می‌بخشید. شمشیر قیصر را به دست مسیح می‌داد و بی‌تابی حلاج را در قلب کانت می‌نهاد. بر حصار آتن دروازه روم قرار می‌داد و بالاخره از سنای روم و آکادمی‌های آتن و کلیسای عیسی یک مسجد بنیاد می‌کرد. هم زیبایی علم را می‌شناخت و هم زیبایی خدا را. به سخن پاسکال همچنان گوش می‌داد که به سخن دکارت، پارسای شب بود و شیر روز همچون دکارت فلسفه می‌ورزید و همچون مولوی عشق می‌ورزید و همچون حافظ شعر می‌سرایید. اما همه اینها در یک انسان بود و لذا علی‌گونه‌ای است برای ما در عصر حاضر.»

باری، بدین ترتیب است که محمد اقبال آنچنانکه قرآن می‌خواهد «سُرِّیْهِمْ آیَاتِنَا وَیَ الْأَفَاقِ وَوَى أَنْفُسِهِمْ حَىٰ یَبْیِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...» (سوره فصلت - آیه ۵۳) مردی بود که نه آفاق را در پای انفس ذبح می‌کرد و نه انفس را در پای آفاق نابود می‌ساخت «معرفت‌شناسی دینی» او باعث نمی‌گردید تا «مناسک دین» (از نماز تا حج و دعا و روزه و غیره) برایش بی‌اهمیت بشود؛ مانند پیامبر اسلام معتقد بود که «بدون توجه به مناسک دین، نمی‌توان به اصلاح معرفت دینی

دست پیدا کرد». «تجربه دینی» پیامبر اسلام در بستر «وحی نبوی» را غیر از «تجربه باطنی» عرفا می دانست؛ و بر این باور بود که «اصلاح معرفت دینی» نباید ما را از «اصلاح مناسک دینی» بی نیاز سازد.

«امر آفاقی» را بدل به «امر انفسی» نمی کرد. همچنین «امر انفسی» را هم بدل به «امر آفاقی» نمی کرد؛ مانند پیامبر اسلام بر این باور بود که «توده های مردم از طریق مناسک به دین روی می آورند» و توده ها برعکس نخبگان از «طریق اصلاح مناسک دین به اصلاح معرفتی دینی دست پیدا می کنند». با «حذف مناسک از دین به شدت مخالفت می ورزید». البته «مناسک را غیر از فقه می دانست» و «بر انجام مناسک، فقط بر رویکرد پیامبر اسلام و رویکرد شاه ولی دهلوی تکیه می کرد» برعکس خمینی که برای اسلامی کردن جامعه ایران توسط «لایحه قصاص» (در سال ۵۹) از «مجازات شروع کرد» و تا آخر حیاتش هم بر مجازات (اعم از ارتداد، اعدام، سنگسار، قطع دست، شکنجه و کشتار جمعی مانند تابستان سال ۶۷ و جنگ، جنگ تا پیروزی، جهت صدور انقلاب دست پخت خودش) اعتقاد داشت، محمد اقبال برای اسلامی کردن جوامع مسلمان بر شعار: «آزادی و برابری و همبستگی» دو مؤلفه ای سلبی و ایجابی در عرصه نظر و عملی تکیه می کرد.

در خصوص اختلافش با مهاتما گاندی رهبر انقلاب هندوستان در عرصه دموکراسی، در نامه ای که به محمدعلی جناح می نویسد، می گوید: «با وجود نظام کاستی در هندوستان نمی توانیم به دموکراسی برسیم» و برعکس خمینی که «مبنای حقوق در جامعه را بر پایه حقوق روحانیت و مسلمانان

شیعه ایرانی تعریف می‌کرد» محمد اقبال «مبنای حقوق انسان می‌دانست» و «مبنای فقه قرآن، حقوق انسان تعریف می‌کرد» و برعکس خمینی که بر این باور بود که توسط اجتهاد فقیه حوزه‌های فقهی شیعه می‌توان تمام مشکلات امروز بشر را حل کرد، اقبال معتقد بود که نه تنها فقه حوزه‌های فقهی، بلکه اصول دین و کلام دین اسلام هم باید توسط اجتهاد در اصول و فروع مورد بازسازی قرار بگیرد؛ و برعکس خمینی که معتقد بود، توسط اجرای احکام فقهی حوزه‌های فقهی شیعه در جامعه ایران، رسالت و مسئولیت روحانیت حوزه‌های فقهی به پایان می‌رسد، محمد اقبال مانند امام علی مسئولیت مسلمانان در اجرای عدالت فرا دینی و فرا فقهی تعریف می‌کرد؛ و برعکس خمینی که اقتصاد مال گاوها و خرها می‌دانست، محمد اقبال کارل مارکس را پیامبر بی‌جبریل و از نسل ابراهیم خلیل می‌دانست.

صاحب سرمایه (کتاب کاپیتال کارل مارکس) از نسل خلیل یعنی آن پیغمبر بی‌جبریل

کلیات اشعار اقبال - جاوید نامه - بیت ۵۲۵ به بعد

برعکس خمینی که از طریق بدهی سهم امام و سهم سادات زمین داران ایران می‌خواست به خیال خود «پروژه اصلاحات ارضی در ایران به انجام برساند» محمد اقبال حتی توحید را در چارچوب عدالت و دموکراسی تعریف می‌کرد. «جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کارآمد است. مساوات و مسئولیت مشترک و آزادی است. حکومت از نظر اسلام، کوششی است برای آنکه این اصول مثالی به صورت نیروهای زمانی - مکانی درآیند و در یک سازمان معین بشری متحقق شود. تنها به این معنی است که حکومت در اسلام حکومت الهی است. نه به

این معنی که ریاست آن با نماینده‌ای از خدا بر روی زمین است که پیوسته می‌تواند اراده استبدادی خود را در پشنت منزه بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد» (بازسازی فکر دینی - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۷۷ - سطر سوم)

و بر خلاف خمینی که جوهر تحول و انقلاب ۵۷ مردم ایران دین خواهی و اسلام خواهی تعریف می‌کرد و می‌گفت: «مردم ایران برای خربزه انقلاب نکرده‌اند»، محمد اقبال برای انقلاب و تحول «معتقد به جوهر و مضمون اجتماعی بود» و بر خلاف خمینی که تحول و انقلاب مردم تنها به صورت سلبی و سیاسی تعریف می‌کرد و در سال ۵۷ در برابر رژیم پهلوی می‌گفت: «اگر به جای شاه شمر و عبیدالله زیاد هم بیاید از شاه بهتر است» محمد اقبال حتی انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه هم به خاطر اینکه تنها جنبه سلبی داشت و فاقد جنبه ایجابی بود، نفی و نقد می‌کرد و در نیمه اول قرن بیستم ۶۰ سال قبل از فروپاشی شوروی و بلوک شرق می‌گفت انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه شکست می‌خورد.

از ضمیرش حرف لا آمد برون	روس را قلب و جگر گردیده خون
تیز نیشی بر رگ عالم زد است	آن نظام کهنه را بر هم زد است
لا سلاطین. لا کلیسا. لا اله	کرده‌ام اندر مقاماتش ننگه
مربک خود را سوی الا براند	فکر او در تند باد لا بماند
خویش را زین تندباد آرد برون	آیدش روزی که از زور جنون
سوی الا می‌خرامد کائنات	در مقام لا نیاساید حیات

کلیات اقبال لاهوری - پس چه باید کرد - ص ۳۹۵ - سطر ۹ به بعد

برعکس خمینی که تغییر در کشورهای مسلمان غیر ایران از طریق صدور

انقلاب فقهاتی و با روش «جنگ، جنگ تا پیروزی» و کودتای ارتش عراق و غیره دنبال می‌کرد، اقبال توسط عنصر «خودآگاهی توده‌های» جوامع مسلمان در چارچوب «عدالت و آزادی و همبستگی» معتقد به «تغییر جوامع مسلمان از طریق حرکت اجتماعی تکوین یافته از پائین بود» و برعکس خمینی که تنها معتقد به فضای کنش‌گری سیاسی برای جناح روحانیت حوزه‌های فقهی شیعه طرفدار خود بود و به علت عدم پتانسیل آلترناتیو‌پذیری (غیر روحانیت ولایتی و فقهاتی شیعه) حاضر به پذیرش هیچگونه آلترناتیو دیگری نبود، محمد اقبال معتقد به «فضای کنش‌گری برای کل جوامع مسلمان بود» و در این رابطه حتی معتقد به کنش‌گری سیاسی و اجتماعی طبقه نجس هندوستان بود؛ و معتقد بود که با وجود نظام کاستی هندوستان امکان تحقق دموکراسی در هندوستان وجود ندارد، چرا که در رویکرد جامعه‌محور محمد اقبال، لازمه تحقق دموکراسی در جامعه، کنش‌گری جامعه است نه طبقه‌ای خاص؛ و برعکس خمینی که با تاسی از سید قطب، اسلام فقهاتی و حکومتی مورد اعتقاد خودش یک «بسته ثابت» می‌دانست و در چارچوب آن معتقد به شعار: «سلفیه» و بازگشت به آن اسلام بسته ثابت بود.

محمد اقبال معتقد است که اسلام به عنوان یک «پدیده تاریخی می‌باشد که در بستر زمان باید به موازات تکامل جامعه بشری به صورت تطبیقی (نه انطباقی) تکامل پیدا کند» و هدف از پروژه بازسازی تطبیقی اسلام او دستیابی به «تکامل تطبیقی اسلام به عنوان یک پدیده تاریخی (نه یک بسته ثابت) به موازات تکامل تاریخ بشری در قرن بیستم بود» و برعکس خمینی که

معتقد بود که «حقوق از تکلیف و تقلید و تعبد زائیده می‌شود» محمد اقبال معتقد بود که «تکلیف از حقوق زائیده می‌شود» و برعکس خمینی که معتقد به «پایان تاریخ بود و ظهور امام زمان را پایان تاریخ تعریف می‌کرد» محمد اقبال معتقد بود که «ما چیزی به نام پایان تاریخ نداریم و دینامیزم تاریخ متوقف نمی‌شود» و برعکس خمینی که «حکومت و قدرت وسیله اجرای احکام فقهاتی می‌دانست و حفظ حکومت مطلقه فقهاتی اوجب الواجبات می‌دانست و اعتقاد داشت در راه حفظ حکومت مطلقه فقهاتی، حتی مناسک مسلمانان اعم از نماز و روزه و حج هم می‌توانند تعطیل شوند»، محمد اقبال «حکومت برای اجرای عدالت و آزادی و همبستگی تعریف می‌کرد» و در این رابطه به «دموکراسی روحانی و یا دموکراسی معنوی اعتقاد داشت و دموکراسی را به عنوان وظیفه اخلاقی تعریف می‌کرد».

باری بدین ترتیب است که می‌توانیم داوری کنیم که رئالیسم دینی محمد اقبال لاهوری ریشه در رئالیسم اگزیستانسی و یا وجودی و یا فردی خود محمد اقبال داشته است. مشخصات رئالیسم دینی محمد اقبال عبارتند از:

۱- در چارچوب پروژه «خاتمیت نبوت پیامبر اسلام» برعکس شریعتی که از «مهدویت و انتظار، خاتمیت نبوت پیامبر اسلام را تعریف و تبیین و تفسیر و تشریح می‌کرد»، محمد اقبال «از خاتمیت نبوت پیامبر اسلام به مهدودیت و انتظار شیعه امامیه نگاه می‌کرد» و لذا اقبال خود پیامبر اسلام را «منجی آخرالزمان می‌دانست» و اصل «پایان تاریخ را نفی می‌کرد» و معتقد بود که شیعیان ۲۵۰ سال پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام را به عقب انداخته‌اند و بر

رسالت «هدایت‌گری عقل برهانی استقرائی بشر» (که او سنتز نبوت پیامبر اسلام و قرآن می‌دانست) در دوران ختم نبوت تکیه می‌کرد.

۲ - برعکس عبدالرحمن بن خلدون تونسلی معروف به ابن خلدون جامعه‌شناس و فیلسوف و مورخ بزرگ قرن هشتم هجری که در «مقدمه تاریخ العبر» خود جهت رهائی مسلمانان از انحطاط، «نجات مسلمین را مقدم بر نجات اسلام می‌داند» محمد اقبال و در ادامه او شریعتی معتقد به «نجات اسلام قبل از مسلمین می‌باشند» و نجات مسلمین بدون نجات اسلام غیر ممکن می‌دانند، چراکه معتقدند که «رهائی و نجات مسلمین از انحطاط در گرو تحول اجتماعی مسلمین می‌باشد و تحول اجتماعی جوامع مسلمین در گرو تحول فرهنگی است و تحول فرهنگی جوامع مسلمین در گرو بازسازی تطبیقی اسلام می‌باشد» بنابراین در رویکرد محمد اقبال و شریعتی، «بدون بازسازی تطبیقی اسلام (نجات اسلام) امکان تحول فرهنگی و در ادامه آن امکان تحول اجتماعی و در ادامه آن امکان رهائی یا نجات مسلمین از انحطاط وجود ندارد.»

لذا در این رابطه است که شریعتی می‌گوید: «وظیفه اول ما جنگ آزادی‌بخش برای نجات اسلام است». جنگ آزادی‌بخشی که شریعتی در این شعار خود از آن دم می‌زند، آنچنانکه بارها و بارها گفته است، «نجات اسلام از زندان اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی و زیارتی و ولایتی و اسلام فلسفی یونانی ارسطوزده و افلاطون‌زده و اسلام کلامی اشعری‌گری و اسلام تصوف‌زده هند شرقی می‌باشد» که البته حاصل این جنگ آزادی‌بخش از نظر شریعتی

«ظهور اسلام منهای فقاہت و منهای روحانیت و منهای مفسران رسمی می باشد» و باز در این رابطه است که شریعتی می گوید: «هر گاه که اسلام در زندان باشد، اما مسلمانان آزاد شوند، دوباره مسلمانان به ارتجاع برگشت پیدا می کنند» که البته در این رابطه بهترین گواه و مصداق برای این داوری شریعتی، انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران می باشد که تنها شورانیدن سیاسی مردم ایران بر نظام توتالیتر و کودتائی پهلوی بود، بدون اینکه این شورانیدن سیاسی مردم ایران بر علیه استبداد همراه با شورانیدن تئوریک و فرهنگی و اجتماعی بر علیه استبداد پهلوی باشد.

به عبارت دیگر مردم ایران آنچنانکه ژان پل سارتر می گفت تنها یک قیام سیاسی بر علیه استبداد پهلوی کردند، اما از آنجائیکه مردم ایران در سال ۵۷ بدون نجات اسلام از زندان اسلام دگماتیست حوزه های فقاہتی اقدام به نجات سیاسی خود از زندان استبداد سیاسی پهلوی، آن هم به صورت سلبی نه ایجابی کردند، در نتیجه این همه باعث گردید تا جامعه ایران در فرایند پساانقلاب ضد استبدادی ۵۷ دوباره گرفتار ارتجاع مذهبی حوزه های فقاہتی (که همان مشروعه خواهان بازتولید شده انقلاب مشروطیت بودند) شدند. در نتیجه زندان سیاسی و زندان مدنی جامعه ایران، مولود ارتجاع اسلام فقاہتی حاکم بسیار مخوف تر از زندان سیاسی جامعه ایران رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی شد، چرا که منهای نفی تمامی آزادی های سیاسی جامعه ایران، مانند رژیم مستبد پهلوی، تمامی آزادی های اجتماعی و مدنی جامعه ایران را هم به چالش کشیدند. بطوریکه پس از ۴۰ سال که از عمر

هیولای رژیم مطلقه فقهاتی بر جامعه نگون بخت ایران می‌گذرد، امروز رفتن زنان ایران به ورزشگاه جهت تماشای بازی‌ها به صورت یک بحران بزرگ اجتماعی درآمده است.

باری، در این رابطه است که داوری نهائی شریعتی بر این امر قرار دارد که نجات اسلام و نجات مسلمین توسط جنگ آزادی‌بخش در گرو دستیابی به اسلام منهای فقهت و منهای روحانیت و منهای متولیان رسمی دین و منهای سخنگویان رسمی دین و منهای کلیسا می‌باشد. لذا تا زمانیکه اسلام منهای روحانیت توسط اسلام منهای فقهت در جامعه ایران مادیت پیدا نکند، نجات جامعه ایران از انحطاط هرگز امکان‌پذیر نمی‌باشد. یادمان باشد که «هیچ مناسکی در اسلام وجود ندارد که برای انجام آن نیازمند به حضور روحانیت باشد» و خود این امر نشان دهنده آن است که پیامبر اسلام بیش از هر چیز جهت انحطاط اسلام تاریخی و مسلمین در فرایند پساوفاتش، از جانب متولیان و سخنگویان و مفسران رسمی دین که همین روحانیت حوزه‌های فقهاتی می‌باشند بیم داشته است.

از نظر معلم کبیرمان شریعتی، اسلام منهای روحانیت یعنی اسلام منهای فقه و فقهت و اسلام منهای مفسران و متولیان و سخنگویان رسمی دین و اسلام منهای کلیسا. لذا تا زمانیکه توسط بازسازی تطبیقی اسلام تاریخی، نتوانیم اسلام تطبیقی از زندان دگماتیست فقه و فقهت حوزه‌های فقهی نجات بدهیم، هرگز امکان دستیابی به اسلام منهای روحانیت وجود نخواهد داشت. بر این مطلب بیافزائیم که از نظر شریعتی و اقبال، برای دستیابی

به اسلام منهای روحانیت، باید علی‌الدوام بر این امر و بر این اصل تکیه کرد که: «مردم را از اینها بگیریم، نه اینها را از مردم» و این مهم تنها زمانی اتفاق می‌افتد که بتوانیم توسط بازسازی اسلام تطبیقی، شرایط برای «تحول فرهنگی تکوین یافته از پائین در جامعه بزرگ ایران فراهم نمائیم» چراکه تنها توسط «تحول فرهنگی تکوین یافته از پائین در جامعه بزرگ ایران است که شرایط برای تحول اجتماعی تکوین یافته از پائین در جامعه بزرگ ایران فراهم می‌شود» و بر پایه این تحول عمیق اجتماعی است که جامعه ایران می‌تواند به «فرایند منهای روحانیت دست پیدا کند.»

باز در این رابطه است که شریعتی در آرایش سه ضلع مثلث «زر و زور و تزویر» یا «استثمار و استبداد و استحمار» در بستر مبارزه رهایی‌بخش جامعه بزرگ ایران، «مؤلفه استحمار را عمده می‌کند» و در جامعه ایران «مبارزه ضد استحمار را مقدم بر مبارزه ضد استثماری و ضد استبدادی می‌داند» و او بر این باور است که در جامعه (سنت‌زده و استبداد و فقه‌زده) ایران، بدون پیروزی در جبهه مبارزه ضد استحمار، امکان موفقیت در مبارزه ضد استثماری و ضد استبدادی وجود ندارد؛ و البته اگر بدون پیروزی در جبهه مبارزه ضد استحمار در جامعه بزرگ ایران موفقیتی هم در جبهه‌های ضد استثماری و ضد استبدادی حاصل بشود، این موفقیت‌ها موضعی و کوتاه‌مدت می‌باشند. آنچنانکه در سه جنبش بزرگ مشروطیت و ملی‌کردن صنعت نفت و ضد استبدادی سال ۵۷ تجربه کردیم، موفقیت‌های سیاسی از آنجائیکه بر پایه موفقیت در مبارزه ضد استحمار و ضد خرافاتی و ضد سنت‌های

ارتجاعی (مولود اسلام فقهاتی، اسلام روایتی، اسلام زیارتی، اسلام ولایتی و اسلام مداحی‌گری) نبود، هر سه جنبش بزرگ فوق در تحلیل نهائی توسط دخالت روحانیت حوزه‌های فقهاتی شکست خوردند.

یادمان باشد که همین (اولویت مبارزه ضد استعماری یا مبارزه با خرافات فرهنگی و سنتی و مذهبی) موضوع اصلی اختلاف نظر در جامعه هندوستان، در جریان مبارزه ضد استعماری بین محمد اقبال و مهاتما گاندی بود، بطوریکه در همین رابطه بود که محمد اقبال در نامه‌های خود به محمدعلی جناح، موضوع ضرورت مبارزه با خرافات و نظام کاستی در هندوستان، جهت دستیابی به دموکراسی (در هندوستان) به عنوان یک ضرورت محوری مطرح می‌نماید؛ اما از آنجائیکه مهاتما گاندی بر عکس محمد اقبال معتقد به اولویت مبارزه و مبارزه با کل خرافات در هندوستان نبود، در این رابطه بین او و محمد اقبال اختلاف رویکرد به وجود آمد؛ که البته تا سال ۱۹۳۸ (ده سال قبل از پیروزی انقلاب هندوستان بر علیه امپریالیسم بریتانیا) که محمد اقبال وفات کرد، این چالش ادامه داشت.

۳- اسلام از نظر محمد اقبال و شریعتی (از آغاز تکوین آن در دوران ۲۳ ساله بعثت نبوی پیامبر اسلام، در دو فرایند ۱۳ ساله مکی و ده ساله مدنی، از آنجائیکه قرآن بر عکس وحی نبوی موسی که صورت بسته ثابت داشته است، در عرصه ۲۳ سال پراتیک اجتماعی پیامبر اسلام بر او نازل شده است، همین امر باعث گردید تا به عنوان) یک «پدیده تاریخی» است که در بستر زمان جاری شده است؛ و آنچنانکه محمد اقبال می‌گوید، همین ظهور و تکوین

اسلام به عنوان یک «پدیده تاریخی» بود که باعث گردید تا شرایط برای ظهور خاتمیت نبوت در فرایند پساوفات پیامبر اسلام فراهم بشود.

همچنین در رویکرد محمد اقبال و شریعتی همین ظهور و تکوین اسلام به صورت یک «پدیده تاریخی» (از آغاز الی الان) باعث گردیده است تا اسلام تاریخی به موازات تکامل و حرکت جامعه مسلمین حرکت کند و از آنجائیکه «جامعه انسانی یک پدیده دینامیک می‌باشد» در نتیجه همین امر باعث گردیده است تا اسلام تاریخی با دینامیزم موضوع خود (جامعه انسانی) به عنوان یک «پدیده دینامیک» به موازات تکامل و حرکت جوامع مسلمین حرکت نماید. بدون تردید آنچه در این رابطه بیش از هر چیز تأثیرگذار بوده است، «پیوند دیالکتیکی بین دو پدیده تاریخی یعنی جوامع مسلمین و اسلام تاریخی بوده است» که این «پیوند دیالکتیکی» باعث شده است که در طول ۱۴ قرن گذشته (عمر اسلام تاریخی و جوامع مسلمین) «فرایندهای اعتلائی و انحطاطی این دو پدیده تاریخی در یکدیگر تأثیرگذار باشند.»

قابل ذکر است که همین نادیده گرفتن تأثیر تقابلی این دو پدیده تاریخی باعث شده است که در طول ۱۴ قرن گذشته، نظریه پردازان مسلمان و غیر مسلمان در آسیب‌شناسی اسلام تاریخی و جوامع مسلمین دچار اشتباهات عمیق و بزرگی بشوند، زیرا این امر سبب شده است که آنها در آسیب‌شناسی این دو پدیده رویکرد مکانیکی داشته باشند و به صورت جداگانه به مطالعه این دو پدیده بپردازند. بطوریکه از قرن پنجم هجری که به موازات افول و انحطاط تمدن اسلامی، موضوع انحطاط تمدن اسلامی در دستور کار

نظریه پردازان مسلمان قرار گرفته است تا زمان محمد اقبال، آسیب شناسی نظریه پردازان مسلمان و غیر مسلمان برخوردار از این آفت رویکرد مکانیکی بوده است، چراکه از امام محمد غزالی (در قرن پنجم) که سر سلسله جنبان این امر بوده است تا ابن خلدون (قرن هشتم هجری) و تا سیدجمال و محمد عبده قرن نوزدهم میلادی، آسیب شناسی اسلام تاریخی و جوامع مسلمین صورت مکانیکی یا رویکرد غیر دیالکتیکی داشته است، چراکه تمامی این نظریه پردازان در آسیب شناسی اسلام تاریخی و جوامع مسلمین برای ریشه یابی علل و دلایل انحطاط تمدن اسلامی «به صورت مکانیکی یکی از این دو پدیده اسلام تاریخی یا جوامع مسلمین را عمده می کردند و پدیده دیگر را نادیده می گرفتند.»

مع الوصف، از همان آغاز تا سیدجمال و محمد عبده، در تعیین عامل انحطاط تمدن اسلامی، به صورت تک مؤلفه ای عمل می کردند؛ که البته بیش تر بر مؤلفه «انحطاط مسلمین» به عنوان عامل اصلی انحطاط تکیه می کردند؛ و بر این باور بودند که «انحطاط مسلمین باعث انحطاط اسلام شده است» و از بعد از این تشخیص مکانیک تک مؤلفه ای آنها بوده است که آنها به تجویز نسخه مکانیکی درمان پرداخته اند. پر واضح است که در این رابطه «وقتی که تشخیص اشتباه باشد، تجویز نسخه درمان هم اشتباه می باشد». حاصل آنکه از ابن خلدون تا سیدجمال شاهدیم که همه آنها با رویکرد تک مؤلفه ای، «بر نجات مسلمین قبل از نجات اسلام تکیه کرده اند» و همین سورنا از دهان گشادش نواختن آنها باعث گردید که روند انحطاط اسلام تاریخی و مسلمین

علی‌الدوام ادامه پیدا کنند؛ و البته نوبت که به محمد اقبال (و در ادامه آن به شریعتی) در قرن بیستم که رسید، موضوع فرق کرد، چراکه این دو هم در تشخیص درد و هم در تجویز درمان از مسیری غیر از اسلاف خود حرکت کردند. بطوریکه:

اولاً هر دو اینها (برعکس گذشته) موضوع انحطاط اسلام تاریخی و جوامع مسلمین در پیوند با یکدیگر تحلیل می‌کردند.

ثانیاً هر دو اینها بر این باور بودند که آنچنانکه ظهور و تکوین انحطاط از قرن چهارم و پنجم هجری به صورت دو مؤلفه‌ای و در پیوند با یکدیگر شکل گرفته است، در حرکت انحطاط‌زدائی و رهائی‌بخش از انحطاط هم باید به صورت دو مؤلفه‌ای عمل نمایند، به عبارت دیگر آنچنانکه «نجات اسلام تاریخی باعث نجات جوامع مسلمان می‌گردد بدون تردید، به موازات آن، نجات جوامع مسلمان بسترساز نجات اسلام نیز می‌گردد.»

باری، بدین ترتیب بود که هر دو معلمان کیرمان یعنی محمد اقبال و شریعتی با رویکرد دو مؤلفه‌ای حرکت می‌کردند و به موازات تعریف مبارزه رهائی‌بخش ضد استعماری و ضد استثمار و ضد استبدادی برای جوامع مسلمان، در چارچوب شعار: «آزادی، برابری و همبستگی» (محمد اقبال) و یا شعار: «آگاهی، آزادی و برابری» (شریعتی) شعار: «بازسازی اسلام تاریخی» (فقاہتی و روایتی و فلسفی یونانی‌زده ارسطوئی و افلاطونی و کلامی اشعری‌گری و صوفیانه دنیاگریز و اختیارستیز هند شرقی) که همان «نجات اسلام قبل از مسلمین» می‌باشد، نیز مطرح کرده‌اند و حتی «عمده» هم

کرده‌اند. یادمان باشد که هر دو این نظریه پردازن به این باور رسیده بودند که حضور متولیان رسمی اسلام تاریخی در طول هزار سال گذشته (عمر اسلام تاریخی) به عنوان بزرگ‌ترین مانع مبارزه رهایی‌بخش جوامع مسلمان و یا نجات جوامع مسلمین بوده است؛ و لذا جهت مبارزه با این متولیان رسمی اسلام تاریخی بوده که آنها در چارچوب مبارزه با استحمار مجبور بوده‌اند، شعار: «نجات اسلام قبل از مسلمین» را پر رنگ کنند، چراکه دستیابی به «اسلام منهای روحانیت» آنچنانکه شریعتی به دنبال آن بود، «تنها در گرو دستیابی به اسلام منهای فقهت و تفکیک مناسک سنت پیامبر از فقه حوزه‌های فقهاتی می‌باشد» زیرا «هیچ مناسکی در اسلام نیست که برای انجام آن نیازمند به حضور روحانیت باشد». همچنین از طریق «مناسک دینی» است که توده‌های مردم به دین می‌گروند به عبارت دیگر «مناسک دینی در اسلام تاریخی، باید در چارچوب سنت خود پیامبر اسلام تعریف بشوند نه توسط اسلام روایتی حوزه‌های فقهاتی.»

۴- هم در رویکرد محمد اقبال و هم در رویکرد شریعتی، ارکان اصلی رئالیسم دینی، عبارتند از:

الف - آشتی میان عشق و عقل.

که درس فلسفه می‌داد و عشق می‌ورزید

ز شعر دلکش اقبال می‌توان دریافت

کلیات اشعار اقبال - می‌باقی - ص ۲۴۸ - سطر ۶

از خودویژگی‌های شخصیتی و کاراکتری و وجودی و آگزیستانسی خود محمد اقبال همین آشتی بین دو مؤلفه عشق و عقل بوده است؛ یعنی خود محمد

اقبال پیوسته با دو بال عقل و عشق پرواز می‌کرد، با عقل سقراط می‌اندیشید و با دل مسیح عشق می‌ورزید و پیوسته هر گونه معرفت تک مؤلفه‌ای چه تکیه صرف بر عقل محض بدون توجه به عشق باشد و چه تکیه صرف بر عشق محض بدون توجه به عقل باشد به نقد می‌کشید. نقد محمد اقبال به مغرب زمین در عرصه معرفت‌شناسی همین تک مؤلفه‌ای اندیشیدن مغرب زمین می‌باشد.

از من ای باد صبا گوی بدانای فرنگ	عقل تا بال گشود است گرفتارتر است
برق را این بجگر می‌زند آن رام کند	عشق از عقل فسون پیشه جگردارتر است
چشم جز رنگ گل و لاله نه بیند ورنه	آنچه در پرده رنگ است، پدیدارتر است
عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری	عجب این است که بیمار تو بیمارتر است
دانش اندوخته‌ئی دل زکف انداخته‌ئی	آه زان نقد گران مایه که در باخته‌ئی
حکمت و فلسفه کاری است که پابانش نیست	سیلی عشق و محبت به دبستانش نیست
بیشتر راه دل مردم بیدار زند	فته‌ئی نیست که در چشم سخن‌دانش نیست
دل زناز خنک او به تییدن نرسد	لذتی در خلش غمزه پنهانش نیست
دشت و کهسار نوردید و غزالی نگرفت	طوف گلشن زد و یک گل بگریبانش نیست
چاره این است که از عشق گشادی طلبیم	پیش او سجده گذاریم و مرادی طلبیم
عقل چون پای درین راه خم اندر خم زد	شعله در آب دوانید و جهان بر هم زد
کیمیاسازی او ریگ روان را زر کرد	بر دل سوخته اکسیر محبت کم زد
وای بر سادگی ما که فسونش خوردیم	رهزنی بود کمین کرد و ره آدم زد
هنرش خاک برآورد زتهدیب فرنگ	باز آن خاک بچشم پسر مریم زد

عقل خود بین دگر و عقل جهان بین دگر است	بال بلبل دگر و بازوی شاهین دگر است
دگر است آن که برد دانه افتاده ز خاک	آن که گیرد خورش از دانه پروین دگر است
دگر است آن که زند سیر چمن مثل نسیم	آن که در شد به ضمیر گل و نسیرین دگر است
دگر است آنسوی نه پرده گشادن نظری	این سوی پرده گمان و ظن و تخمین دگر است
ای خوش آن عقل که پهنای دو عالم با اوست	نور افروخته و سوز دل آدم با اوست
ما ز خلوت کده عشق برون تاخته‌ایم	خاک پا را صفت آینه پرداخته‌ایم
در نگر همت ما را که به داوی فکنیم	دو جهان را که نهان برده عیان باخته‌ایم
پیش ما می‌گذرد سلسله شام و سحر	بر لب جوی روان خیمه بر افراخته‌ایم
در دل ما که برین دیر کهن شبخون ریخت	آتشی بود که در خشک و تر انداخته‌ایم
شعله بودیم شکستیم و شرر گردیدیم	صاحب ذوق و تمنا و نظر گردیدیم
عشق گردید هوس پیشه و هر بند گسست	آدم از فتنه او صورت ماهی در شست
رزم بر بزم پسندید و سپاهی آراست	تیغ او جز به سر و سینه باران نه نشست
رهزنی را که بنا کرد جهانبانی گفت	ستم خواجگی او کمر بنده شکست
بی حجابا نه بیانگ دف و نی می‌رقصد	جامی از خون عزیزان تنک مایه بدست
وقت آن است که آئین دگر تازه کنیم	لوح دل پاک بشوئیم و زسر تازه کنیم

کلیات اشعار محمد اقبال - پیام مشرق - ص ۲۵۸ - سطر ۱ به بعد

آنچه از ابیات فوق اقبال قابل فهم است اینکه :

اولاً اقبال در ابیات فوق به «جنگ عشق و عقل» در مغرب زمین اشاره می‌کند و گرچه می‌گوید که «مغرب زمین در دایره عقل موفق شده است» و توانسته‌اند با عصای علم به خاکروبی از مغرب زمین دست پیدا کنند، ولی مشکل مغرب

زمین در این رابطه این می‌باشد که در «غیبت عشق مغرب زمین، آن خاک‌ها را بر چشم پسر مریم یا مسیح زده است» و در این جا است که اقبال مانند گذشته به درس‌آموزی مسلمانان و مشرق زمین (از مغرب زمین) می‌پردازد و می‌گوید: «وای بر ما مسلمانان که در عرصه جنگ علم و عشق فریب مغرب زمین خورده‌ایم، چراکه در این عرصه مغرب زمین در داستان جنگ عقل و عشق رهنمی بوده که کمین کرده و بشریت را فریب داده است.»

هنرش خاک برآورد زتهذیب فرنگ
باز آن خاک بچشم پسر مریم زد
وای بر سادگی ما که فسونش خوردیم
رهنمی بود کمین کرد و ره آدم زد

ثانیاً محمد اقبال در ابیات فوق‌گرفتاری مغرب زمین همه محصول همان پرواز با تک بال علم می‌داند؛ و لذا به همین دلیل به مغرب زمین پیام می‌دهد که راه نجات شما حرکت و پرواز کردن همزمان با دو بال عقل و عشق است و لذا در این رابطه است که اقبال به مغرب زمین می‌گوید که «گرچه با تک بال عقل توانسته‌اید اعجاز مسیحا پیدا کنید ولی بدانید که با همه این پیشرفت‌هایی که با عقل کرده‌اید در غیبت عشق، بیمار شما بیمارتر شده است.»

از من ای باد صبا گوی بدانای فرنگ
عقل تا بال گشودشت گرفتارتر است
عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری
عجب آن است که بیمار تو بیمارتر است

ثالثاً اقبال در ابیات فوق‌تلاش می‌کند تا این پیام را به مغرب زمین برساند که هرگز با فلسفه و علم که همان عقل تک بال می‌باشد نمی‌توانید به عشق برسید. برای اینکه به عشق برسید باید از عشق حرکت کنید نه از عقل مجرد

و تک بال .

حکمت و فلسفه (یونانی) کاری است که پایانش نیست سیلی عشق و محبت به دبستانش نیست
 دشت و کهسار نوردید و غزالی نگرفت طوف گلشن زد و یک گل بگریانش نیست
 چاره این است که از عشق گشادی طلبیم پیش او سجده گذاریم و مرادی طلبیم

رابعاً اقبال در ابیات فوق تلاش می‌کند تا تفاوت بین عقل و عشق به صورت دو عقل یعنی «عقل خودبین» و «عقل جهان‌بین» به نمایش بگذارد. در این تشریح اقبال عشق را به صورت عقل جهان‌بین تعریف می‌نماید و خود عقل مجرد را به صورت عقل خودبین تعریف می‌نماید و سپس بر پایه این داوری است که اقبال نتیجه می‌گیرد که تنها با عشق است که می‌توان بر پهنای دو جهان دست پیدا کرد نه با عقل خودبین.

عقل خودبین دگر و عقل جهان‌بین دگر است بال بلبل دگر و بازوی شاهین دگر است
 ای خوش آن عقل که پهنای دو عالم با اوست نور افراشته و سوز دل آدم با اوست

خامسا در ابیات فوق محمد اقبال عشق موجود در جامعه مغرب زمین در مقایسه با عشق مطلوب به چالش می‌کشد و می‌گوید عشق در جامعه امروز مغرب زمین تنها در دایره هوس پیشگی فردی و جنسی باقی مانده است و این عشق هوس‌باز فردی امروز مغرب زمین برای انسان مغرب زمین بدل به فتنه و دامی شده است. لذا بدین ترتیب است که محمد اقبال پس از نتیجه‌گیری نهائی جنگ عقل و عشق در مغرب زمین به ارائه نسخه نهایی خود می‌پردازد و می‌گوید «تنها راه نجات مغرب زمین آن است که راهی نو آغاز کنند تا توسط

این راه نو بتوانند عشق را با عقل آشتی بدهند». از نظر محمد اقبال تنها راه رهایی که جامعه مغرب زمین می‌تواند از بحران معنا نجات بدهد همین است که «بتواند عقل را با عشق آشتی بدهند و راهی از نو آغاز کنند.»

عشق گردید هوس پیشه و هر بند گسست آدم از فتنه او صورت ماهی در شست
وقت آن است که آئین دگر تازه کنیم لوح دل پاک بشوئیم و زسر تازه کنیم

باری، در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که یکی از ارکان رئالیسم دینی محمد اقبال لاهوری «پیوند عقل و عشق است» چراکه محمد اقبال معتقد است که در چارچوب پیوند بین عقل و عشق، علاوه بر اینکه انسان و همچنین مسلمانان می‌توانند از دستاوردهای عقل بشری در عرصه تکنولوژی و صنعت در جهان بهره‌مند بشوند، می‌توانند در برابر عقل خودبین، از پرواز جهانگشای عشق جهان‌بین نیز برخوردار شوند و از آفات عشق خودبین نجات پیدا کنند.

ب - پیوند بین «خدا و جهان و انسان». فراموش نکنیم که منظومه اندیشه محمد اقبال لاهوری «یک اندیشه خدامحور می‌باشد» (نه پیامبرمحور) و لذا در این رابطه است که او در چهار فصل آغازین کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام که مانیفست اندیشه‌های او می‌باشد تمامی تلاشش بر این امر قرار دارد که «منظومه اندیشه خدامحور خود را مدون نماید» یعنی منهای فصل اول که صورت مقدمه دارد و در این فصل تلاش او بر این امر قرار دارد تا به تبیین تجربه دینی به عنوان یک واقعیت علمی در کنار تجربه حسی بپردازد. یادمان باشد که محمد اقبال در فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی در

اسلام (تحت عنوان روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۶ - سطر ۴) «عقل قرآنی، عقل برهانی استقرائی تعریف می‌کند» و در همان فصل پنجم (روح فرهنگ و تمدن اسلامی) کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، او تلاش می‌کند که نشان دهد که اروپا روش استقرائی خود را از مسلمانان آموخته است.

مع الوصف، بدین ترتیب است که محمد اقبال از اواخر فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام تا انتهای فصل پنجم، تمام تلاشش بر این امر قرار دارد که منظومه معرفتی خودش را به صورت «خدامحوری» به جای «پیامبرمحوری» تبیین نماید. بدون تردید، برای بازسازی و مدون کردن اسلام تاریخی (با توجه به خدانشناسی هزاران ساله گذشته مسلمانان که بر پایه کلام جبری‌گری اشاعره و کلام یونانی‌زده فلسفی معتزله استوار بود) محمد اقبال مجبور بود که مانیفست اندیشه‌های خودش در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام با «اولویت کلامی در چارچوب اجتهاد در اصول، از بازشناسی خداوند شروع نماید». تکیه او بر تبیین «تجربه دینی» (در برابر دو تجربه حسی استقرائی و تجربه باطنی اهل تصوف) در فصل اول کتاب بازسازی، دلالت بر رویکرد محمد اقبال جهت دستیابی به خدانشناسی قرآنی و مرزبندی با خدانشناسی یونانی‌زده فلاسفه و متکلمین و خدانشناسی تصوف‌زده گذشته مسلمانان می‌کند چراکه خدائی که اسلام تاریخی از اواخر قرن اول هجری توسط متکلمین اشاعره و معتزله و فلسفه یونانی وارداتی توسط مأمون عباسی و اسلام روایتی که از فردای وفات پیامبر اسلام (در سال ۱۱ هجری) توسط ابوهریره با ۳۰ هزار حدیث جعلی از پیامبر اسلام در برابر

«اسلام قرآن پیامبر اسلام» تبیین شده بود و خدائی که توسط تصوف وارداتی هند شرقی برای مسلمانان توسط عرفا و صوفیان در طول نزدیک به ۱۴ قرن گذشته معرفی شده بود و خدای بیکار نشسته در ماورالطبیعه ارسطو بود و خدای بی رحم خشمناک جباری که تصوف و محمد غزالی مطرح کرده بودند،

غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ای

در کف شپیر نر خون‌خواره‌ایم

مولوی

و خدای زندانی در علم باری خویش اشاعره و خدای بی تفاوت و غیر مسئول اهل تصوفی که در برابر حمله بی‌رحمانه مغول می‌گفتند: «حمله بی‌رحمانه مغول، باد بی‌نیازی خداوند است که در حال وزیدن می‌باشد.»

پر پیداست که محمد اقبال بر پایه چنین «خداشناسی‌های مسلمانان» هرگز و هرگز نمی‌توانست منظومه معرفتی خدامحور خود را تدوین نماید و توسط آن پروژه بازسازی عملی و نظری خود را مادیت ببخشد؛ و توسط آن به بازسازی تطبیقی اسلام تاریخی مسلمانان بپردازد.

باری، در این رابطه بود که محمد اقبال در چارچوب پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام مجبور و موظف بود تا ابتدا به بازشناسی خداشناسی مسلمانان بپردازد، چراکه اقبال معتقد بود که با خدای خارج از وجود و بیکار نشسته در ماوراء الطبیعه و مانند یک حیوان درنده (آنچنانکه محمد غزالی از قول داود پیامبر نقل می‌کند) در برابر مسلمانان و خدای مجبور در علم خویش اشاعره و خدای بازنشسته تورات و غیره و غیره، هرگز و هرگز نمی‌توان جوامع مسلمان معتقد به چنین خدائی را، جوامعی نوآور و خلاق و آفریننده و بااراده

بار آورد. مع الوصف، از اینجا بود که سنگ بنای زیرساختی منظومه معرفتی «رنالیسم دینی محمد اقبال، بر خدای خالق و مختار و نوآور و دائماً در حال خلق جدید قرآن گذاشته شده است» چراکه اقبال معتقد بود که «ظهور انسان مختار در جوامع مسلمان در گرو خدای مختار می باشد» و با خدای مجبور و بی اختیار و محصور در علم باری خویش و خدای بیکار نشسته در ماوراء الطبیعه و خدای بازنشسته و خسته تورات و خدای جبار غیر مسئول، هرگز نمی توان انسان و مسلمان مختار و آفریننده خلاق ساخت.

اقبال بر این باور بود که چنین خداشناسی باید توسط یک متد و راه و مسیر تجربی برای مسلمانان حاصل بشود، نه مسیر ذهنی مجرد انتزاعی و لذا در این رابطه است که در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی تحت عنوان: «معرفت و تجربه دینی» اهتمام او بر این امر قرار دارد تا «تجربه دینی» را به عنوان یک راه علمی جهت خداشناسی تعریف نماید. اقبال در عرصه «بازنگری کلامی به خداشناسی مسلمانان» از آنجا این همه بر استحکام کلامی این امر تاکید می ورزد، چراکه او برعکس فلاسفه یونانی بیش از اینکه به ماوراء الطبیعه بپردازد، به «طبیعت و تاریخ فکر می کند» و بیش از آنکه به «نظر» بیاندهد به «عمل و فونکسیون عملی آن نظر فکر می کند»؛ و لذا در این رابطه است که او در تفسیر آیه ۱۱ سوره رعد «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغْيُرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ - خداوند اوضاع و احوال مردمی را تغییر نمی دهد مگر آنگاه که خود ایشان آنچه را که در خود دارند، تغییر داده باشند» می گوید:

«قسمت آدمی این است که در ژرفترین بلندپروازی های جهان اطراف خویش شرکت

جوید و به سرنوشت خویش و نیز سرنوشت طبیعت شکل دهد و این کار را گاه با همساز کردن خود با نیروهای طبیعت و گاه از طریق به کار انداختن همه نیرومندی خویش برای به قالب ریختن طبیعت بنا بر هدف و غرضی که خود دارد به انجام برساند؛ و در این فرایند تغییر تدریجی. خداوند یار و مددکار آدمی خواهد بود. به شرط اینکه از جانب خود او اقدامی بشود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۶ - سطر ۱۷ به بعد)

به عبارت دیگر اقبال در این عبارات می‌خواهد در تفسیر آیه ۱۱ سوره رعد بگوید که خداوند هیچ قوم و جامعه‌ای را تغییر نمی‌دهد، مگر آنکه خودشان پیش دستی بکنند و این از نظر اقبال یعنی «مشارکت بین خداوند و انسان در عرصه تغییر انسان و جامعه و تحول تاریخ می‌باشد». مع الوصف، در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که «مضمون و جوهر پروژه بازسازی نظری و عملی محمد اقبال به میان آوردن آدمی در عرصه انسان‌سازی و جامعه‌سازی و تحول تاریخی می‌باشد» بنابراین در «رئالیسم دینی» محمد اقبال، از آنجائیکه خدای قرآنی او «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» می‌باشد و از آنجائیکه «بدیع» به معنای «نوآوری در خلقت است»، «خدای قرآن تجربه شده توسط پیامبر اسلام، خدای خالق و خدای نوآور و خدای مختار و خدای با اراده و خدای مسئول و خدای دائماً در حال خلق جدید می‌باشد.»

«يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (سوره الرحمن - آیه ۲۹)

از آنجائیکه در منظومه معرفتی اقبال، «زمان» عین نو شوندگی در خلقت می‌باشد و اقبال در چارچوب «زمان، امر نو شوندگی وجود را تبیین می‌نماید

و موضوع زمان را به خداوند هم تعمیم می‌دهد» و برعکس گذشتگان «جهان را در خداوند می‌دید، نه خدا را در جهان» (به عبارت دیگر محمد اقبال خداوند را محیط بر جهان می‌دید نه محاط در جهان) در نتیجه این امر باعث گردید تا محمد اقبال در بازسازی کلامی خداشناسی مسلمانان (در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام) خدای خالق و با اراده و نوآور و دائماً در حال خلق جدید جایگزین خداشناسی قبلی مسلمانان بکند؛ و از آنجائیکه در رویکرد قرآنی محمد اقبال، «انسان خلیفه الله و جانشین خداوند می‌باشد» پر واضح است که با خدای خالق و مختار و نوآور و دائماً در حال خلق جدید، جانشینی چنین خداوندی نیز انسان و مسلمان خالق و مختار و دائماً در حال خلق جدید در عرصه انسانی و اجتماعی و تاریخی می‌شود؛ و در این رابطه است که او می‌گوید:

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد	حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد
فطرت آشفت که از خاک جهان مجبور	خودگری خودشکنی خودنگری پیدا شد
خبری رفت زگردون به شبستان ازل	حذر ای پردگیان پرده دری پیدا شد
آرزو بی‌خبر از خویش به آغوش حیات	چشم وا کرد و جهان دگری پیدا شد
زندگی گفت که در خاک تپیدم همه عمر	تا ازین گنبد دیرینه دری پیدا شد

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

آنچه از ابیات فوق محمد اقبال قابل فهم است اینکه:

اولاً انسان مورد نظر اقبال چهار مشخصه دارد که این چهار مشخصه عبارتند از خودگری، خودشکنی، خودنگری، پرده دری. وجه مشترک چهار مشخصه

فوق «خلافت و اراده و اختیار انسان می‌باشد». پر واضح است که چهار مشخصه فوق «اصول محوری زیرساختی عرفان بازسازی شده محمد اقبال در ادامه مسیر شیخ احمد سر هندی می‌باشد» (قابل ذکر است که معلمان بزرگ و پیش کسوت اقبال در عرصه بازسازی فقه و کلام شاه ولی الله دهلوی و در عرصه بازسازی عرفان مسلمانان شیخ احمد سر هندی و در عرصه بازسازی عملی سیدجمال الدین اسدآبادی بوده‌اند). آنچنانکه در این رابطه می‌توان به ضرس قاطع داوری کرد که بدون فهم این چهار خودویژگی انسان اقبال، هرگز و هرگز نه تنها نمی‌توانیم عرفان مورد قبول محمد اقبال فهم کنیم، بلکه مهمتر از آن اینکه نخواهیم توانست بین عرفان محمد اقبال با عرفای مسلمان قبل از او مرزبندی محوری نمائیم؛ و از همه مهمتر اینکه محمد اقبال در چارچوب این چهار مشخصه انسانی است که «اصل فناء فی الله» مورد قبول همه عرفای مسلمان ماقبل خود را (که از نئوافلاطونی‌ها به عرفان مسلمانان راه پیدا کرده است) به چالش می‌کشد.

فراموش نکنیم که بدون استثناء تمامی عرفا و اهل تصوف مسلمان از آغاز تا محمد اقبال به اصل «فناء فی الله» در آخرین مراحل سلک هفت‌گانه سالک اعتقاد داشتند یعنی در رویکرد آنها برای آنکه «آدمی خدا بشود» بی‌نهایت کوچک در بی‌نهایت بزرگ باید فنا و نابود بشود و اختیار خودش را در عرصه «فناء فی الله» از دست بدهد. بدین ترتیب است که از نظر اقبال عامل اصلی انحطاط تصوف و عرفان مسلمانان در ۱۴ قرن گذشته همین اصل «فناء فی الله» عرفان گذشته مسلمانان بوده است.

آن یکی نحوی بکشتی در نشست	رو به کشتیبان نهاد آن خودپرست
گفت هیچ از نحو خواندی گفت لا	گفت نیم عمر تو شد بر فنا
دل بشکسته گنمت کشتیبان زتاب	لیک اندم کرد خامش از جواب
باد کشتی را بگردابی فکند	گفت کشتیبان بدان نحوی بلند
هیچ دانی شننا کردن بگو	گفت نی از من تو سباحی مجو
گفت کل عمرت ای نحوی فناست	زانکه کشتی غرق این گرداب‌هاست
محو می‌باید نه نحو اینجا بدان	گر تو محوی بی‌خطر در آب ران
آب دریا مرده را بر سر نهد	ور بود زنده زدریا کی رهد
چون بمری تو زاوصاف بشر	بحر اسرار نهد بر فرق سر
ای که خلقان را تو خر می‌خوانده‌ای	این زمان چون خر بر این یخ مانده‌ای
گر تو علامه زمانی در جهان	نک فنای این جهان بین وین زمان
مرد نحوی را از آن بر دوختیم	تا شما را نحو محو آموختیم

مثنوی - مولوی - دفتر اول - ابیات ۲۸۹۷ تا ۲۹۱۰

از آنجائیکه اقبال در بازسازی عرفان و تصوف ۱۴ قرن گذشته مسلمانان به دنبال «انسان مختار به عنوان جانشین خداوند خالق و نوآور و با اراده و مختار بود» لذا اقبال در ابیات فوق به ریشه تکوین انسان باز می‌گردد و می‌گوید: «از جهان قانونمند وجود مجبور، برای اولین بار انسان مختار آفریده شد» و این «اختیار انسان در چهار مشخصه او مادیت پیدا می‌کند که عبارتند از: خودگری یا آفرینندگی و یا خالق بودن انسان و خودنگری و یا مراقبه آزادانه انسان از خودش و خودشکنی یا خودسازی مستمر خودش و

بالاخره پرده‌داری که می‌تواند تمام اسرار وجود را که حافظ در غزل:

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند

ساکنان حرم ستر عفاف ملکوت با من راه نشین باده مستانه زدند

به آن اشاره می‌کند، فاش کند.»

ثانیاً در ابیات فوق محمد اقبال تعریفی از انسان ارائه می‌دهد که عبارت است از اینکه «انسان موجودی است که خودش، خودش را می‌شناسد و خودش، خودش را بازسازی می‌کند.»

ثالثاً اقبال در ابیات فوق به این دلیل انسان را معجزه خلقت می‌داند که «انسان موجود مختاری است که از بستر مجبور جهان تکوین پیدا کرده است.»
رابعاً اقبال در اشعار فوق معتقد است که انسان از بدو تکوین در وجود، «عشق» در وجود او هم تکوین پیدا کرده است.

خامساً اقبال در ابیات فوق توسط ترم «پرده‌داری» بر این باور است که «اسراری ستر عفاف ملکوت حافظ که به دست انسان فاش گردیده است، همان اختیار انسان می‌باشد» که از نظر اقبال عرفان مدرن باید بر پایه این اختیار استوار بشود.

سادساً آنچه که از مضمون ابیات فوق محمد اقبال قابل فهم است اینکه «تفاوت عرفان اقبال با عرفان ۱۴ قرن گذشته مسلمانان در این است که محور عرفان گذشتگان (که محمد اقبال عرفان گوسفندی می‌نامد) بر انسان مجبور استوار بوده است، در صورتی که محور عرفان محمد اقبال بر انسان مختار استوار می‌باشد.»

سابقاً آنچنانکه که قبلاً هم مطرح کردیم تفاوت «عرفان اقبال» با عرفان گذشتگان مسلمان قبل از او، «معلول و مدلول دو نوع خداشناسی می‌باشد» آنچنانکه خدای عارفان پیش از اقبال آنچنانکه مولوی می‌گوید:

در کف شیر نر خونخواره‌ایم غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ای

خدائی جبار و بی تفاوت به وجود بوده است، اما خدای اقبال خدای خالق و نوآور و با اراده و مختار می‌باشد.

باری بدین ترتیب است که ما می‌توانیم دومین رکن رئالیسم دینی محمد اقبال را «پیوند خدا و انسان» بدانیم. لذا در این رابطه است که محمد اقبال در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام که تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام می‌باشد، ص ۲۰۳ - سطر ۱۶ می‌گوید:

«بشریت امروز به سه چیز نیازمند است. تعبیری روحانی از جهان. آزادی روحانی فرد و اصولی اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند.»

در این گفته، اقبال از نیاز سه گانه مشترک همه انسان‌ها، موضوع «آزادی روحانی فرد» دلالت بر «رابطه بی‌واسطه و مستقیم بین خدا و انسان می‌کند» که بدون تردید از نظر اقبال این رابطه مستقیم بین خدا و انسان بر پایه «خودی» انسان استوار است.

نقطه نوری که نام او خودی است زیر خاک ما شرار زندگی است

از محبت می‌شود پاینده‌تر زنده‌تر سوزنده‌تر تابنده‌تر

از محبت اشتغال جوهرش

از تقای ممکنات مضمورش

کلیات اشعار اقبال - فصل اسرار خودی - ص ۱۴ - سطر ۱۹ به بعد

باری، از همین جا است که بعضی اعتقاد دارند که اصلاً فلسفه اقبال فلسفه «خودی» می‌باشد و بدون فهم جایگاه «خودی» در اندیشه اقبال امکان فهم جوهر و مضمون فلسفه اقبال وجود ندارد. مع الوصف، بدین ترتیب است که خود اقبال در این رابطه داوری می‌کند و می‌گوید:

منکر حق نزد ملاً کافر است

منکر خود نزد من کافرتر است

در این بیت محمد اقبال می‌خواهد بگوید که در اسلام دگماتیست فقهاتی حوزه‌های فقهی «کافر فقهی کسی است که انکار خدا می‌کند، اما در رویکرد من کافر کسی است که خودش را انکار می‌کند» و باز در این رابطه است که محمد اقبال در غزلی دیگر می‌گوید:

ز خاک خویش طلب آتشی که پیدا نیست

جلی دگری در خور تقاضا نیست

بملک جم ندهم مصرع نظیری را

کسی که کشته نه شد از قبیله ما نیست

اگر چه عقل فسون پیشه لشکری انگیخت

تو دل گرفته نه باشی که عشق تنها نیست

توره‌شناس نهئی و زمقام بی‌خبری

چه نغمه ایست که در بریط سلیمی نیست

نظر بخویش چنان بسته‌ام که جلوه دوست

جهان گرفت و مرا فرصت تماشا نیست

بیا که غلغله در شهر دلبران فکنیم

جنون زنده دلان هرزه گرد صحرا نیست

زقید و صید نهنگان حکایتی آور

مگو که زورق ما روشناس دریا نیست

مرید همت آن رهروم که پا گذاشت

به جاده‌ئی که در و کوه و دشت و دریا نیست

برهنه حرف نه گفتن کمال گویانیست حدیث خلوتیان جز به رمز و ایما نیست

کلیات اشعار اقبال - می باقی - ص ۲۴۹ - سطر اول به بعد

آنچه از ابیات فوق اقبال قابل فهم است اینکه :

اولاً اقبال در این غزل به صراحت می‌گوید: «دوران ارسال پیامبران به پایان رسیده است و ما در مرحله ختم نبوت قرار داریم و دیگر نباید منتظر آمدن پیامبر جدیدی باشیم» بنابراین در چارچوب همین رویکرد به ختم نبوت پیامبران است که اقبال نتیجه‌گیری می‌کند که «لازمه اعتقاد به ختم نبوت پیامبران، اعتقاد به خویش و بازگشت به خودی است». در این رابطه است که محمد اقبال بی‌اندازه در رویکرد و نظریه‌های خود برای موضوع ختم نبوت پیامبر اسلام اهمیت قائل می‌شود؛ و ختم نبوت پیامبران بستر رشد عقلانیت بشر و عامل تکیه انسان بر خویش می‌داند.

زخاک خویش طلب آتشی که پیدا نیست تجلی دگری در خور تقاضا نیست

ثانیاً محمد اقبال در ابیات فوق هسته فلسفه و نظریات خودش را در چارچوب تکیه بر «خودی» تعریف می‌کند و در این رابطه می‌گوید: «آنچنان مشغول مراقبه در خود شده‌ام که با اینکه تجلی خداوند تمام هستی را گرفته است من متوجه خودی می‌باشم.»

نظر به خویش چنان بسته‌ام که جلوه دوست جهان گرفت و مرا فرصت تماشا نیست

ثالثاً در ابیات فوق محمد اقبال دوباره به نقد مغرب زمین می‌پردازد و می‌گوید «هر چند که مغرب زمین توسط تکیه بر عقل صرف توانسته‌اند

قدرتمند بشوند ولی در این رابطه باید جایگاه عشق در خلاء معنا در مغرب زمین فراموش نکنیم.»

اگرچه عقل فسون پیشه لشکری انگیخت تو دل گرفته نه باشی که عشق تنها نیست

رابعاً در ابیات فوق محمد اقبال در چارچوب رویکرد نظری و عملی خود توسط پروژه بازسازی عملی و نظری و حرکت دو مؤلفه‌ای نظری و عملی‌اش تلاش می‌کند که عرصه مبارزه مسلمانان را از جنگ‌های داخلی و تضادهای بیهوده و فلج‌کننده جوامع مسلمین، به سمت دشمن بزرگ خارجی که همان امپریالیسم جهانی و نظام سرمایه‌داری بین‌المللی می‌باشد، هدایت نماید؛ که البته این مهم در ابیات فوق به این صورت مطرح می‌کند: «باید در اندیشه صید نهنگان دریا باشیم و نگوئیم که برای صید نهنگان کشتی ما توان سیر در دریا ندارد.»

زقید و صید نهنگان حکایتی آور مگو که زورق ما روشناس دریا نیست

خامساً در ابیات فوق محمد اقبال به جوامع مسلمان در قرن بیستم هشدار می‌دهد که «مسیر مبارزه رهائی‌بخش مسیری سخت و صعب می‌باشد» و بدین ترتیب رهبری جنبش‌های رهائی‌بخش مسلمانان باید انسان‌های انقلابی باشند نه مردان ارتجاعی و عاقبت‌طلب و غیر انقلابی. لذا در ابیات فوق محمد اقبال مسلمانان را تشویق می‌کند که «دنبال‌رو رهبران انقلابی جهت تغییر اجتماعی و سیاسی خود باشند و از رهبران عاقبت‌طلب در این عرصه دوری کنند». البته در این ابیات این مهم محمد اقبال با نقد رویکرد

حافظی که می‌گوید:

غلام همت آتم که زیر چرخ کبود ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

مطرح می‌کند و می‌گوید:

مرید همت آن رهروم که پا نگذاشت به جاده‌ئی که در و کوه و دشت و دریا نیست

شریک حلقه زندان باده‌پیما باش حذر زبیعت پیری که مرد غوغا نیست

و باز در همین رابطه است که محمد اقبال در غزلی دیگر آرزوی خودش در قرن بیستم و در شرایطی که (تنها توسط جنگ اول بین‌الملل بیش از ۴۰ میلیون نفر توسط این جنگ امپریالیستی کشته شدند و کشتار و ویرانی این جنگ به تنهای از مجموع جنگ‌های ویرانگر تاریخ بشر بیشتر بوده است) استعمار امپریالیستی تمامی جوامع مسلمان را زمین‌گیر کرده بود و نظام سرمایه‌داری جهانی جوامع مسلمان را به استثمار سه‌گانه ملت از ملت، طبقه از طبقه و فرد از فرد گرفتار کرده بود، مطرح می‌کند و می‌گوید:

تیر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست با من بیا که مسلک شبیرم آرزوست

از بهر آشنیانه خس اندوزیم نگر باز این نگر که شعله درگیرم آرزوست

گفتند لب به بند و زاسرار ما مگو گفتم که خیر نعره نکبیرم آرزوست

گفتند هر چه در دلت آید زما بخواه گفتم که بی‌حجابی تقدیرم آرزوست

از روزگار خویش ندانم جز این قدر خواهم زیاد و تعبیرم آرزوست

کو آن نگاه باز که اول دلم ریود عمرت دراز باد همان تیرم آرزوست

کلیات اشعار محمد اقبال - می‌باقی - ص ۲۴۸ - سطر ۷ به بعد

آنچه که در ابیات فوق محمد اقبال می‌خواهد مطرح کند رابطه خودش (در آن شرایط پسا جنگ اول بین‌الملل و پسا فروپاشی خلافت عثمانی و پسا انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه که باعث دو اردوگاهی شدن جهان بود) در آن شرایط در عرصه جنگ ضد استعماری و رهائی‌بخش جوامع مسلمان به عنوان پیشگام این جنبش عظیم رهائی‌بخش می‌باشد که عبارتند از:

الف - در بیت اول اقبال با طرح «مسلك شبیرم» به رویکرد امام حسین و عاشورا به عنوان استراتژی و رویکرد خودش تکیه می‌نماید (قابل ذکر است که شبیرم به معنای حسینم می‌باشد) بنابراین طرح تیر و سنان و خنجر و شمشیر در مصرع اول این بیت در چارچوب استراتژی و رویکرد امام حسین و عاشورا قابل تعریف می‌باشد نه بالعکس. حال سوالی که در این رابطه مطرح می‌شود این است که چرا اقبال در چنان شرایط تندپیچ تاریخ جوامع مسلمین یعنی نیمه اول قرن بیستم بر رویکرد حسین و عاشورا تکیه می‌نماید؟ به عبارت دیگر محمد اقبال جوهر و مضمون عاشورای حسین را چگونه تعریف می‌کرده است که مطابق آن تشخیص می‌داده است که رویکرد عاشورائی حسین می‌تواند در آن شرایط برای جوامع مسلمان راه‌گشای استراتژی باشد؟ در پاسخ به این سؤال باید بگوئیم، آنچنانکه اقبال در جاهای دیگر دیوان خود مطرح کرده است، جوهر و مضمون عاشورا برای او عبارتند از:

۱- عاشورا کلید فهم قرآن است.

۲- عاشورا نمایش شعار لا اله الا الله بوده است.

۳- عاشورا صحنه نبرد عشق و عقل بوده است.

۴ - عاشورا ادامه نهضت تسلسلی حق طلبانه از ابراهیم خلیل تا حسین بوده است.

۵ - عاشورا نمایش جنبش ضد استبدادی برای همیشه تاریخ مسلمانان است.

بنابراین در این رابطه است که اقبال در بیت اول:

تیر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست با من بیا که مسلک شبرم آرزوست

روش و رویکرد خودش را همان روش عاشورا و حسین تعریف می‌نماید؛ و این روش را به عنوان نسخه مبارزه برای جنبش‌های رهائی‌بخش مسلمانان در نیمه اول قرن بیستم تجویز می‌نماید.

ب - در بیت دوم:

از بهر آشیانه خس اندوزیم نگر باز این نگر که شعله درگیرم آرزوست

در چارچوب همان تائید روش عاشورای حسین به عنوان استراتژی رهائی‌بخش جوامع مسلمان در نیمه اول قرن بیستم، می‌گوید: «گرچه مانند پرندگان از خس و خاشاک برای خود آشیانه‌ای ساخته‌ایم، اما من در این شرایط برای مبارزه با این زندگی نهادینه شده جوامع مسلمان آرزوی شعله درگیری و مبارزه با این زندگی نهادینه شده در شرایط تسلیم می‌کنم.»

ج - در بیت سوم:

گفتند لب به بند و زاسرار ما مگو گفتم که خیر نعره تکبیرم آرزوست

اقبال در چارچوب مبارزه رهائی‌بخش مطالباتی و اعتراضی و افشاگریانه

خودش می‌گوید: «دیگران از من خواسته‌اند تا دست از افشاگری در مبارزه خود بردارم ولی من در پاسخ به آنها گفته‌ام خیر، این نعره تکبیر خودم را ادامه می‌دهم.»

د - در بیت چهارم:

گفتند هر چه در دلت آید زما بخواه گفتم که بی‌حجابی تقدیرم آرزوست

اقبال در ادامه بیت سوم می‌گوید، «باز همان قوم از من خواستند که آخرین آرزوی خودت را بگو، من در پاسخ به آنها گفتم که آخرین آرزوی من این است که می‌خواهم بدانم که بالاخره سرنوشت آینده جوامع مسلمان چه خواهد شد.»

ه - در بیت پنجم:

از روزگار خویش ندانم جز این قدر خوابم زیاد رفته و تعبیرم آرزوست

اقبال آخرین تحلیلش در باب جوامع مسلمان نیمه اول قرن بیستم مطرح می‌کند و می‌گوید: «بزرگ‌ترین آفت جوامع مسلمانان است که به خواب رفته‌اند و من بیداری این جوامع مسلمان طلب می‌کنم تا خواب‌های خوش از یاد رفته گذشته را دوباره برای آنها تعبیر نمایم.»

و - در بیت ششم:

کو آن نگاه ناز که اول دلم ریود عمرت دراز باد همان تیرم آرزوست

اقبال به عشق پایدارش به پیامبر اسلام برمی‌گردد و از آن عشق تحت عنوان عشقی یاد می‌کند که در آغاز باعث هدایت او شده است و عشق به پیامبر

اسلام اولین عشقی بوده است که دل اقبال را ربوده است؛ و لذا اقبال در پایان این غزل دوباره همان عشق به پیامبر اسلام را آرزو می‌نماید؛ و بزرگترین سرمایه وجودی خودش عشق به پیامبر اسلام می‌داند؛ و البته دلیل این امر همان است که آنچنانکه اقبال در اسرار خودی کلیات اشعار - ص ۱۵ - سطر ۱۷ می‌گوید: پیامبر اسلام:

در شبستان حرا خلوت گزید	قوم و آئین و حکومت آفرید
در دل مسلم مقام مصطفی است	آبروی ما ز نام مصطفی است
کمتر از آنی زاوqاتش ابد	کاسب افزایش از ذاتش ابد
بوریا منون خواب راحتش	طاق کسری زیر پای امتش

باری، محمد اقبال در این ابیات علت شیفته شدنش به پیامبر اسلام توضیح می‌دهد و می‌گوید پیامبر اسلام برای آن مدتی در غار حرا خلوت گزید تا جامعه بشری قرن هفتم میلادی را نجات بدهد و لذا در این رابطه بود که پیامبر اسلام توانست در فرایند پساغاز حرائی خود سه کار بزرگ در جامعه آن روز بشر بکند: «امت مسلمان، آئین و دین اسلام تاریخی و حکومت و یا خلافت مسلمانان» و از اینجاست که اقبال در ابیات فوق نتیجه‌گیری می‌کند و می‌گوید ابروی مسلمانان از نام پیامبر اسلام است و همه دستاوردهای تاریخی مسلمانان در تحلیل نهائی به جنبش رهائی‌بخش پیامبر اسلام برمی‌گردد.

ج - سومین رکن رئالیسم دینی محمد اقبال، بازسازی عرفان مدرن او و زیر و رو کردن عرفان ۱۴ قرن گذشته مسلمانان می‌باشد. بدون تردید اقبال در

آغاز قرن بیستم در زمانی مبارزه رهایی‌بخش خودش در چارچوب پروژه بازسازی عملی و نظری از سر گرفت که تقریباً تمامی جوامع مسلمین از غرب و شمال آفریقا تا شرق آسیا گرفتار تصوف انحطاط‌زده شده بودند؛ و مع الوصف در همین رابطه بود که از همان زمانی که سیدجمال حرکتش شکست خورد حتی خود او با بازگشت به مصر مبارزه با تصوف‌گرایی منحط مسلمانان، توسط تدریس کتاب «اشارات بوعلی» در دستور کار خود قرار داد. بدین ترتیب بود که محمد اقبال تصوف انحطاط‌زده بزرگ‌ترین آفت جوامع مسلمان در آن شرایط تندپیچ تاریخی تشخیص داد و جهت بازسازی آن تصوف و عرفان انحطاط‌زده مسلمانان بود که او در آغاز به ریشه‌یابی نظری آن انحطاط پرداخت و در چارچوب این ریشه‌یابی نظری انحطاط تصوف و عرفان مسلمانان در ۱۴ قرن گذشته بود که او به این حقیقت دست یافت که مشخصه اصلی عرفان چهارده قرن گذشته مسلمانان «قربانی شدن انسان در بستر رویکرد فناء فی الله می‌باشد» که عرفای مسلمان به عنوان هفتمین وادی مراحل سلک سلوک خود مطرح می‌ساختند.

البته محمد اقبال بر این باور بود که این نظریه اصلاً ریشه اسلامی نداشته است و برای اولین بار توسط نئوآفلاطونی‌ها مطرح شده است و از یونان وارد رویکرد عرفا و تصوف مسلمانان شده است (که بدون استثناء تمامی عرفای ماقبل محمد اقبال به نظریه «فناء فی الله» به عنوان بستر رسیدن به خدا توسط نابود شدن بی‌نهایت کوچک در دل بی‌نهایت بزرگ اعتقاد داشتند) و به همین دلیل محمد اقبال در نوک پیکان پروژه بازسازی تصوف و عرفان

گذشته مسلمانان با واژگون و برعکس کردن بسترهای نظری رویکرد «فناء فی الله» عرفای گذشته نتیجه گرفت که «به جای اینکه انسان با «فناء فی الله» در خدا برود، خدا می آید در انسان و در انسان جای می گیرد». در نتیجه همین تغییر رویکرد بود که (برعکس مشخصه عرفان گذشتگان که بر پایه «فناء فی الله» و نابود شدن انسان در خداوند استوار بود) «مشخصه اصلی و محوری عرفان محمد اقبال استقلال انسان می باشد.»

باری، در این رابطه بود که محمد اقبال در پروژه بازسازی عرفان انحطاط زده ۱۴ قرن گذشته مسلمانان و بنیانگذاری عرفان مدرن خودش بر پایه استقلال انسان تمامی اندیشه‌های خودش در این رابطه بر پایه حفظ استقلال انسان در بستر خدائی شدن انسان تعریف می کرد. لذا از اینجا بود که محمد اقبال عرفان مدرن خودش را «عرفان خودی» تعریف می کند و در وصف این «عرفان خودی» است که اقبال می گوید:

وجود کوهسار و دشت و در هیچ	جهان فانی. «خودی» باقی دگر هیچ
«بخود» گم بهر تحقیق «خودی» شو	انا الحق گوی و صدیق «خودی» شو
از «خودی» طرح جهانی ریختند	دلبری با قاهری آمیختند
منکر حق نزد ملاً کافر است	منکر «خود» نزد من کافرتر است
پیکر هستی زآثار «خودی» است	هر چه می بینی زاسرار «خودی» است
واتمودن خویش را خوی «خودی» است	خفته در هر ذره نیروی «خودی» است
چون حیات عالم از زور «خودی» است	پس بقدر استواری زندگی است

بنابراین هسته مرکزی اندیشه‌های محمد اقبال نظریه «خودی» است.

آنچنانکه در این رابطه می‌توان به ضرس قاطع داوری کرد که بدون فهم نظریه «خودی» محمد اقبال امکان شناخت اندیشه‌های محمد اقبال وجود ندارد. در خصوص فهم نظریه «خودی» محمد اقبال باید به این نکته عنایت داشته باشیم که اقبال در عرصه نظریه‌پردازی این مهم نه تابع اندیشه‌های عرفا و صوفیان گذشته تاریخ اسلام بوده است و نه تابع فیلسوفان مسلمان و غیر مسلمان در غرب و شرق بوده است، چرا که محمد اقبال خودش را ناقد جدی عرفا و فلاسفه گذشته مسلمان و غیر مسلمان می‌دانسته است و در این رابطه می‌گوید:

زهر نقشی که دل از دیده بگیرد پاک می‌آیم گدای معنی پاکم تهی ادراک می‌آیم
گهی رسم و ره فرزنگی ذوق جنون بخشد من از درس خردمندان گریبان چاک می‌آیم

بلکه آنچنانکه خود او می‌گوید آبشخور اولیه فهم این مهم برای او خود قرآن بوده است و شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که اقبال کاشف نظریه «خودی» از قرآن بوده است و در این رابطه مهم‌ترین آیه‌ای از قرآن که بستر کشف نظریه «خودی» برای محمد اقبال گردیده است، آیه ۱۱ سوره رعد «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» بوده است چرا که در این آیه قرآن به صراحت می‌گوید: «خداوند تغییری در جامعه انسانی ایجاد نمی‌کند مگر اینکه خود آن مردم در خودشان تغییر ایجاد نمایند» و همچنین آیه ۱۹ سوره حشر قرآن که می‌فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ - از کسانی مباشید که خداوند را فراموش می‌کنند و در نتیجه این امر باعث می‌گردد تا آنها خودشان را فراموش کنند.»

لذا در خصوص معنای «خودی» در نظر خود اقبال است که پروفیسور نیکلسون مستشرق بزرگ انگلیسی و مفسر و مصحح و شارح مثنوی مولوی در زمانیکه مشغول ترجمه «اسرار خودی» محمد اقبال از فارسی به انگلیسی بود در خصوص تعریف «خودی» در اندیشه‌های محمد اقبال دچار مشکل می‌گردد و در این رابطه نامه‌ای به محمد اقبال می‌نویسد و در این رابطه از او کمک می‌خواهد، محمد اقبال در نامه خود در تعریف «خودی» به نیکلسون می‌نویسد: «کلمه خودی به معنای وسیعی به کار رفته است و عالی‌ترین و راقی‌ترین شکل آن عبارت است از ایجاد ارزش‌ها و ایده‌ال‌ها و کوشش در راه تحقق دادن به آنها می‌باشد» لذا در چارچوب این تعریف از «خودی» است که اقبال در تفسیر آیه ۳۰ سوره بقره «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» می‌تواند انسان را موجودی بزرگ و خلیفه و نایب خداوند در زمین تبیین نماید؛ و برای «خودی» انسان اصالت وجودی قائل بشود و همه چیز را از «خودی» و «خودها» بداند و رمز بزرگ توحید را در وحدت همین «خودها» بشناسد و لذا در این رابطه است که محمد اقبال در چارچوب پروژه بازسازی عملی و نظری خود بزرگترین مانع خودآگاهی انسانی و اجتماعی و تاریخی جوامع مسلمان، به چالش کشیده شدن همین «خودی» خودشان توسط عرفان و فلسفه و کلام غیر قرآنی تعریف می‌کند، چرا او وقتی که به گذشته ۱۴ قرن تاریخ مسلمان نگاه می‌کرد، به درستی می‌دید که مسلمانان به موازات فراموش کردن «خودی» هاشان بود که به تصوف و عرفان و فلسفه یونانی و فریب و خرافات اسلام روایتی و اسلام فقهاتی و اسلام زیارتی و اسلام ولایتی و اسلام مداحی‌گری

روی آوردند؛ و به عبارت دیگر با فراموشی «خودی» های حقیقی شان بود که «الینه شدند» و خودی های کاذب صوفیانه و عارفانه جایگزین آن خودی های حقیقی شان شد.

بدین ترتیب بوده است که محمد اقبال در چارچوب پروژه بازسازی عملی و نظری خود برای رهائی جوامع بشری و جوامع مسلمان، بزرگ ترین رسالت خود را غبارزدائی صوفیانه و عارفانه و فیلسوفانه و فقیهانه از «خودی» های انسانی و اجتماعی و تاریخی آنها می دانسته است؛ و او بر این باور بوده است که تا زمانی که «خودی» های انسانی و اجتماعی و تاریخی جوامع انسان را از عرفان و فلسفه و فقه و خرافات گذشته صیقل زدائی نکنیم، امکان ظهور خودآگاهی انسانی و اجتماعی و تاریخی در جوامع انسانی و جوامع مسلمانان وجود ندارد، چراکه از نظر اقبال فراموشی «خودی» در جوامع مسلمان در ۱۴ قرن گذشته باعث فراموشی قدرت اختیار و انتخاب‌گری مسلمانان و پناه بردن به جبر و اعتقاد به شعار:

چو قسمت ازلی بی‌حضور ما ساختند گر اندکی نه به وفق رضا است خرده مگیر

حافظ

می‌شود؛ و لذا به همین دلیل است محمد اقبال می‌گوید:

حدیث بی‌خبران است با زمانه بساز	زمانه با تو نسازد تو با زمانه ستیز
مسلمانی که داند رمز دین را	نساید پیش غیر اله جبین را
اگر گردون به کام او نه گردد	بکام خود به گرداند زمین را
نهنگی بچه خود را چه خوش گفت	به دین ما حرام آمد کرانه

همه دریاست ما را آشیانه	به موج آویز و از ساحل به پرهیز
که در تن جان بیداری ندارد	به آن مؤمن خدا کاری ندارد
به فقر آموخت آداب گدائی	«خودی» تا گشتت مهجور خدائی
که تقدیرش بدست خویش بنوشت	خدا آن ملتی را سروری داد
که دهقانش برای دیگران کشت	به آن ملت سر و کاری ندارد
چراغی از چراغ او بر افروز	زرازی حکمت قرآن بیاموز
که نتوان زیستن بی‌مستی و سوز	ولی این نکته را از من فراگیر
ربودم دانه و دامش گسستم	طلسم علم حاضر را شکستم
به نار او چه بی‌پروا نشستم	خدا داند که مانند براهیم
نگاهی هست در چشمش نمینی است	دل ملاً گرفتار غمی نیست
که در ریگ حجازش زمزمی نیست	از آن بگریختم از مکتب او
که او را صد کتاب اندر کنار است	سر منبر کلامش نیشدار است
زخود پنهان و بر ما آشکار است	حضور تو من از خجالت نگفتم
تو میدانی نهانم من نه اینم	نه با ملاً نه با صوفی نشینم
مسلمانان چرا زارند و خوارند	شبی پیش خدا بگریستم زار
دلی دارند و محبوبی ندارند	ندا آمد نمی‌دانی که این قوم

باری، از نظر اقبال «نفس» در قرآن به معنای «خودی» است و «نفس» در قرآن حتی شامل خود خداوند هم می‌شود و «نفس» در قرآن به معنای «روح» نیست آنچنانکه فلاسفه یونانی مطرح می‌کردند. همچنین در دیسکورس محمد اقبال «نفس آنچنانکه در قرآن آمده است در برابر بدن نیست» به

عبارت دیگر از نظر اقبال «خودی» تنها در چارچوب ترم «نفس» در قرآن قابل تعریف می‌باشد؛ و تا زمانیکه «نفس» در قرآن فهم نکنیم، امکان فهم «خودی» اقبال نیست و لذا محمد اقبال بر پایه این هسته زیرساخت «خودی» یا «نفس» در قرآن است» که «رنالیسم دینی» خود را بنا می‌کند، چراکه توسط «هسته خودی» است که اقبال دوگانگی بین روح و بدن (که محصول بازتولید فلسفه یونانی زده افلاطونی و ارسطوئی در فلسفه و عرفان و کلام مسلمانان بوده است) نفی می‌کند؛ و هر دو را همان مادیت نفس قرآن (خودی) می‌داند، بنابراین او در تبیین وحدت دوگانگی روح و بدن در خودی (نفس) می‌گوید:

تن و جان را دو تا گفتن کلام است	تن و جان را دو تا دیدن حرام است
بجان پوشیده رمز کائنات است	بدن حالی زاحوال حیات است
عروس معنی از صورت حنا بست	نمود خویش را پیرایه‌ها بست
حقیقت روی خود را پرده باف است	که او را لذتی در انکشاف است
بدن را تا فرنگ از جان جدا دید	نگاهش ملک و دین را هم دو تا دید

کلیات اشعار اقبال - گلشن راز جدید - ص ۱۶۵ - سطر ۱۶ به بعد

باری، اگر بخواهیم نظریه رنالیسم دینی محمد اقبال لاهوری را به صورت تئوریک فرموله نمائیم، باید بگوئیم که آنچنانکه در قرآن مبانی تمامی نظریه‌های انسانی و اجتماعی و تاریخی بر «نفس» استوار می‌باشد و بدون فهم «نفس» در رویکرد قرآن امکان تئوریزه کردن نظریات انسانی و اجتماعی و تاریخی قرآن وجود ندارد، در منظومه معرفتی محمد اقبال هم رنالیسم دینی او تنها بر پایه نظریه «خودی» او قابل فرموله شدن و فهم می‌باشد و

بدون فهم نظریه «خودی» محمد اقبال امکان فهم منظومه معرفتی اقبال و رئالیسم دینی او وجود ندارد.

البته ترم «نفس» در قرآن با اصطلاحات مشابه فلسفه یونانی مثل روح و حتی خودترم «نفس» در دیسکورس صوفیان تشابهی ندارد و تنها ترمی که می تواند با نفس در قرآن تشابه داشته باشد همین ترم «خودی» محمد اقبال می باشد و به همین دلیل است که ما بر این باوریم که محمد اقبال ترم «خودی» که سنگ زیربنای رئالیسم دینی او می باشد از قرآن کشف کرده است و اختراع او نمی باشد. تشابه بین دو ترم «نفس» در قرآن و «خودی» در دیسکورس محمد اقبال عبارتند از اینکه:

۱ - هم «نفس» در قرآن و هم «خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال دلالت بر شخصیت هر انسانی می کند که بر پایه شکل گیری و تکوین «نفس» و «خودی» او قابل تعریف می باشد.

«كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» (سوره مدثر - آیه ۳۸).

۲ - هم «نفس» در قرآن و هم «خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال، «همان امانتی است که خداوند در وجود انسان نهاده است» و عامل انتخاب گری و اراده و آزادی و خلیفه الهی انسان می باشد؛ و تنها انسان از این نعمت بزرگ برخوردار می باشد.

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» - ما امانت را بر آسمان ها و زمین و کوه ها عرضه داشتیم که از بردن آن سر باز زدند و از آن ترسیدند و انسان آن را برداشت که

او بسیار ستمگر و نادان است» (سوره احزاب - آیه ۷۲).

۳- هم «نفس» در قرآن و هم «خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال همان عاملی است که باعث می‌گردد تا انسان در زمین جانشین خداوند بشود.

«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» - و چون پروردگارت گفت که می‌خواهم خلیفه‌ای در زمین قرار دهم ملائکه گفتند: آیا می‌خواهی کسی را در زمین قرار دهی که در آن تباهی کند و خون‌ها بریزد و حال آنکه ما به ستایش تو تسبیح می‌کنیم و به پاکیت می‌ستائیم؟ خداوند به آنها گفت: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید» (سوره بقره - آیه ۳۰).

۴- هم «نفس» در قرآن و هم «خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال همان عاملی است که باعث گردیده است تا انسان برگزیده خداوند بشود.

«ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى» (سوره طه - آیه ۱۲۱).

۵- هم «نفس» در قرآن و هم «خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال همان عاملی است که با تکامل آن در انسان‌ها شرایط برای تغییر تکاملی جامعه انسانی فراهم می‌شود.

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغْيُرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» - خداوند اوضاع و احوال جامعه‌ای را تغییر نمی‌دهد مگر آنگاه که خود ایشان آنچه را که در خود دارند تغییر داده باشند» (سوره رد - آیه ۱۱).

۶- هم «نفس» در قرآن و هم «خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال همان عاملی است که باعث گردید تا خداوند ملائکه را مجبور به سجده در پای

انسان بکند.

«وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ نُمُّ صَوْرَتَاكُمْ نُمُّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ - و شما را آفریدیم و به شما صورت بخشیدیم و آنگاه به فرشتگان گفتیم که به آدم سجده کنید» (سوره اعراف - آیه ۱۱).

۷- هم «نفس» در قرآن و هم «خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال همان «روح» خداوند است که در انسان دمیده شده است.

«الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ - ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ - ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ - آنکه همه چیز را نیکو آفرید و آغاز آفرینش آدمی از گل کرد، سپس نسل او را از آب مهین برقرار ساخت آنگاه او را بیاراست و از روح خویش در آن دمید و برای شما گوش و چشم و دل آفرید، چه کم سپاس می‌گزارید» (سوره سجده - آیات ۷ و ۸ و ۹).

۸- هم «نفس» در قرآن و هم «خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال همان ترم «روح» در آیه ۷۸ سوره اسری می‌باشد.

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا - و از تو در باره روح می‌پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است و از علم جز کمی به شما داده نشده است.»

«قصدم گفتن این مطلب نیست که «خود» برتر و بالاتر از عناصر متکثر در یکدیگر نافذی است که آن را تجزیه می‌نامیم. تجزیه درونی. خودی در حال عمل است. وجود خودی را در عمل ادراک و قضاوت و اراده کردن احساس می‌کنیم. حیات خودی. نوعی

از کشش است که با حمله کردن خودی بر محیط و حمله کردن محیط بر خودی پیدا می‌شود. خودی، در خارج این میدان حمله دو طرفی نایستاده است. به عنوان نیروی توجیه کننده در آن حضور دارد و به وسیله تجربه خود تشکیل می‌شود و انضباط خاص پیدا می‌کند. قرآن در آیه ۸۵ سوره اسری «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» به روشنی این وظیفه توجیه‌کنندگی خودی را بیان می‌کند. برای آنکه معنی کلمه امر در آیه فوق قرآن فهم کنیم، لازم است به تفاوتی که قرآن میان «امر» و «خلق» قائل شده است، توجه کنیم. «خلق» و «امر» بیان دو راهی است که فعالیت آفریننده خدا خود را متجلی می‌سازد. دو کلمه «خلق» و «امر». خلق به معنی آفریدن است و امر به معنی تدبیر و راه نمودن است چنانکه در این رابطه قرآن می‌گوید: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ - خلق و امر از آن او است» (سوره اعراف - آیه ۵۴). آیه ۸۵ سوره اسری به این معنی است که ماهیت اساسی روح تدبیری است و روح با خودی از نیروی هدایت کننده خداوند سرچشمه می‌گیرد. ولی البته این را نمی‌دانیم که امر الاهی به صورت واحدهای من چگونه عمل می‌کند. ضمیر متکلم وحده که در کلمه ری (پروردگار من) در آن آیه به کار رفته روشنی بیشتری بر طبیعت و رفتار خودی می‌اندازد. از آن چنان بر می‌آید که به روح، با همه تنوعاتی که از حیث رتبه و تعادل و کارامدی و وحدت دارد، باید همچون چیزی فردی و اختصاصی نظر شود. «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا - بگو هر کس بر راه و رسم خود عمل می‌کند و پروردگارت می‌داند که چه کسی بر راه راست‌تر می‌رود» (سوره اسری - آیه ۸۴) به این ترتیب، شخصیت خودی یک شیء نیست بلکه یک فعل است. تجربه خودی تنها

یک رشته از فعل‌ها است که به یکدیگر پیوستگی دارند و وحدت یک هدف‌مند آن‌ها را در کنار یکدیگر نگاه می‌دارد تمام حقیقت خودی در وضع تدبیری خودی نهفته است. خودی را جز همچون شیئی در فضا یا دسته‌ای از تجربه‌ها که با نظمی زمانی در پی هم قرار گرفته‌اند، نمی‌توانید ادراک کنید. باید خودی را از طریق قضاوت‌ها و خواست‌ها و آرزوهای من تعبیر کنید و بفهمید و ارزشیابی کنید» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۹ - سطر ۲ به بعد).

۹ - هم «نفس» در قرآن و هم «خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال موتور رشد و تکامل و یا موتور انحطاط انسان می‌باشد.

«وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا - فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا - قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا - وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا - و سوگند به نفس و آنچه که آن نفس را راست کرد پس بر نفس فجور و تقوا الهام کردیم رستگاران نفس‌هائی که پاک ساختنش و زیانکاران نفس‌هایی که بفریفتنش» (سوره شمس - آیات ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰).

«خودی» از نظر محمد اقبال همان است که در زبان مغرب زمین با لفظ «EGO» - آگو» خوانده می‌شود، «خودی» از نظر محمد اقبال هم «جان» است و هم «تن».

«خودی» از نظر محمد اقبال اصل و پایه نظام عالم است، «خودی» در دیسکورس محمد اقبال پایه و اساس فهم تمامی اندیشه‌های او در بستر بازسازی عملی و نظری می‌باشد.

«خودی» در رویکرد محمد اقبال سکوئی است که محمد اقبال توسط آن آزادی و اراده و اختیار و انتخاب آدمی را توجیح و تبیین می‌نماید.

«خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال رمز بزرگ توحید می‌باشد و اقبال همه چیز را از «خود» و «خودها» می‌داند.

پیکر هستی ز آثار خودی است هر چه می‌بینی ز اسرار خودی است

چون حیات عالم از زور خودی است پس بقدر استواری زندگی است

ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد: برای فهم «رنالیسم دینی» محمد اقبال لاهوری باید به این نکات عنایت ویژه‌ای بکنیم:

الف - اقبال در عرصه بازسازی نظری تطبیقی اسلام تاریخی و بازسازی تطبیقی عملی و اجتماعی و سیاسی، نه بنیادگرا است و نه سنت‌گراست و نه رفرم‌گراست، بلکه تحول‌گرا می‌باشد.

ب - محمد اقبال معمار بزرگ «پیوند و آشتی بین عشق با دین و با عقل است» و به همین دلیل از نظر اقبال «عشق بالاترین مرحله ایمان فردی و ایمان اجتماعی است» و باز در این رابطه است که محمد اقبال معمار «پیوند نظر و عمل در بستر پروژه بازسازی تطبیقی اسلام تاریخی و بازسازی پروژه عملی انحطاط‌زدائی (سیدجمال الدین اسدآبادی در جوامع مسلمین در نیمه اول قرن بیستم) می‌باشد». بر این مطلب بیافزائیم که «محمد اقبال گرچه عقل‌گراست، اما عقل‌گرایی را برای سعادت انسان کافی نمی‌داند و می‌گوید سعادت انسان در گرو پرواز با دو بال عقل و عشق می‌باشد». مخالفت اقبال با «لیبرالیسم و لیبرالیزه کردن در این رابطه می‌باشد که اقبال معتقد است که لیبرالیسم با نفی عشق می‌خواهد تنها توسط عقلانیت صرف و مجرد پرواز کند» و در این رابطه انسان را به مصرف‌گرایی و تأمین زندگی فردی (نه زندگی

اجتماعی) دعوت نماید. حرف محوری اقبال در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام این است که «هیچ تمدنی با تئوری محض بنا نمی‌شود و لازمه بنای تمدن تکیه بر دو بال عقل و تجربه می‌باشد.»

ج - از نظر اقبال انحطاط‌زدائی نظری و عملی جوامع مسلمین از آغاز قرن بیستم توسط مبارزه عملی ضد استعماری و ضد استثمار و ضد استبدادی و ضد استثمار جوامع مسلمین، در گرو به «چالش کشیدن تصوف و یا عرفان ۱۴ قرن گذشته و اسلام فقه‌ای دگماتیست حوزه‌های فقهی شیعه و سنی و کلام و فلسفه ۱۴ قرن گذشته جوامع مسلمین می‌باشد» و دلیل این امر همان است که اقبال بر این باور است که برای بازسازی و انحطاط‌زدائی نظری و عملی و ایجاد تحول فرهنگی زیرساخت تحول اجتماعی و تحول اقتصادی و تحول سیاسی در جوامع مسلمین «نیازمند به کلام جدید، عرفان جدید، فقه جدید و فلسفه مدرن می‌باشیم» که همه اینها تنها توسط «اجتهاد در اصول ممکن می‌باشد». لذا در رویکرد محمد اقبال بدون کلام بازسازی شده مدرن و عرفان بازسازی شده مدرن و بدون فقه بازسازی شده مدرن و بدون دستیابی به فلسفه‌های مدرن امکان تحول فرهنگی در جوامع مسلمان غیر ممکن می‌باشد. قابل ذکر است که از نظر اقبال این همه در گرو تکیه بر «رویکرد عقل‌گرایانه در چارچوب پروژه ختم نبوت می‌باشد.»

د - محمد اقبال مانند شریعتی «رویکرد غرب‌ستیزانه داشت» و مانند فانون و شریعتی بر این باور بود که «مسلمانان نباید در فکر ساختن یک غرب جدید در مشرق زمین باشند.»

ه - بزرگ‌ترین کشف محمد اقبال در عرصه بازسازی کلام گذشته مسلمانان و معماری کلام جدید، «کشف خداوند خالق و بدیع السموات والارض و خداوند نوآور و در حال خلق جدید و خداوند در پیوند با وجود بود و توسط این خدای خالق و مختار و نوآور بود که اقبال اعلام کرد که ما انسان‌ها هم به عنوان جانشین چنین خدائی در زمین می‌توانیم مختار و خالق و نوآور باشیم» بنابراین تمام تلاش اقبال بر این امر قرار داشت تا «مسلمانان را انسان‌های خالق و مختار و نوآور کند» و باز در این رابطه بود که از نظر اقبال «خدای خالق و مختار و نوآور هسته اولیه معماری عرفان مدرن و کلام نو و فقه جدید و فلسفه تازه می‌باشد». لذا به همین دلیل است که اقبال می‌گوید:

«هدف دین و تجربه دینی آن نیست که چیزی ببیند بلکه آن است که چیزی بشود.»
مع الوصف در این رابطه است که در رویکرد محمد اقبال «جهان‌نمایی یا تفسیر جهان برای جهان‌گشائی یا تغییر جهان است نه بالعکس.»

دست جهانگشا طلب

جام جهان نما بهل

و باز در این رابطه است که محمد اقبال مخالف جدی «فانی شدن انسان در وجود خداوند» (آنچنانکه عرفای ۱۴ قرن گذشته جوامع مسلمین معتقد بودند) می‌باشد. همچنین در این رابطه است که اقبال معتقد است که «به جای خدائی شدن انسان (آنچنانکه عرفا توسط «فناء فی الله» تبیین می‌کردند) باید آدمی خدائی بشود» و آدمی خدا را در وجود خود بیاورد نه خود را در وجود خداوند محو نماید؛ و باز در این چارچوب است که ما می‌توانیم در یک نگاه کلی وجه مشترک عرفان مدرن و فقه جدید و کلام نو و فلسفه تازه محمد

اقبال را «انسان محوری تعریف کنیم» و انسان محوری، کلید فهم منظومه معرفتی محمد اقبال بدانیم؛ و البته «مشخصه اصلی عرفان اقبال، استقلال انسان است» و در چارچوب استقلال انسان است که اقبال فنا شدن بی نهایت کوچک در بی نهایت بزرگ جهت تکامل انسان، آنچنانکه عرفای گذشته معتقد بودند بکلی نفی می کند.

و - اقبال موضوع اسلام به عنوان یک «پدیده تاریخی» از دل موضوع «ختم نبوت پیامبر اسلام» کشف می کند چراکه از نظر محمد اقبال «پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام سنتز و میوه تکامل پروسس وحی نبوی بوده است» و در این رابطه است که محمد اقبال داوری می کند که «پدیده‌ای که محصول تکامل باشد، خود نمی تواند بعد از وفات پیامبر است منتفی از تکامل بشود.» یادمان باشد که «پدیده تاریخی» بودن اسلام به معنای «تکامل پذیر بودن اسلام است» و در عرصه اسلام به عنوان پدیده تاریخی و تکامل پذیر بودن آن است که سه رویکرد «انطباقی و تطبیقی و دگماتیستی» مطرح می شود چراکه «مبنای تکامل پذیر بودن اسلام به عنوان یک پدیده تاریخی، بر پایه پیوند دو موضوع تکامل پذیری جامعه و اسلام به عنوان پدیده تاریخی قابل تبیین می باشد» بدین خاطر در این رابطه است که در صورتی که به «نفی تکامل جامعه و اسلام به عنوان پدیده تاریخی اعتقاد پیدا کردیم، این رویکرد همان رویکرد دگماتیست می باشد؛» و اما اگر در عرصه پیوند دو پدیده تاریخی اسلام و جامعه «بر اولویت یکطرفه یکی از این دو، بدون در نظر گرفتن رابطه دیالکتیکی آنها تکیه نمائیم در آن صورت رویکرد ما انطباقی می شود» و در

صورتى كه «رابطه ديالكتيكي بين آنها در نظر گرفتيم در آن صورت رويكرد ما
تطبيقى مى باشد.»

