

اقبال

«پیام-آوری» برای عصر ما،

که از نو باید او را شناخت

انتشارات مستضعفین

جلد چهارم

شناسنامه کتاب:

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

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: بهار ۱۴۰۴

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

info@nashr-mostazafin.com

انتشارات مستضعفین

مبانی منظومه

اندیشه پرد ازانه

علامه محمد اقبال لاهوری

۱ - اولین مبنای نظری و تئوریک منظومه معرفتی علامه محمد اقبال لاهوری، «رویکرد تطبیقی و پروسه‌ای در عرصه نوسازی و بازسازی تفکر دینی در اسلام و یا فلسفه دینی اسلامی می‌باشد» آنچنانکه خود او در این رابطه می‌گوید:

«در این سخنرانی‌ها سعی کرده‌ام که با توجه به سنت فلسفی اسلام و در نظر گرفتن ترقیات اخیر رشته‌های جدید علم و معرفت، فلسفه دینی اسلامی را نوسازی کنم؛ و زمان حاضر کاملاً برای پرداختن به چنین کاری مساعد و مناسب است. فیزیک رسمی ضرورت این امر را دریافته است که پایه‌های خود را در معرض نقادی قرار دهد. در نتیجه همین نقادی، آن نوع از مادی‌گری که فیزیک در ابتدا به آن نیازمند بود، به سرعت در حال محو شدن است و آن روز دور نیست که دین و علم بتوانند هماهنگی‌هایی را میان خود کشف کنند که تاکنون هرگز به آنها گمانی نداشته‌اند. ولی باید در خاطر داشته‌باشیم که امری به نام پایان کار و ختم دوره تفکر

فلسفی وجود ندارد. به تدریج که معرفت پیشرفت می‌کند و جاده‌های اندیشه تازه باز می‌شود، اظهار نظرهای دیگر و شاید استوارتر و عمیق‌تر از آنچه در این سخنرانی‌ها اظهار شده، بی‌شک امکان‌پذیر خواهد شد. وظیفه ما آن است که با دقت و احتیاط تمام مراقب پیشرفت اندیشه بشری باشیم و پیوسته وضع مستقل نقادانه‌ای نسبت به آن داشته باشیم» (بازسازی فکر دینی در اسلام - دیباچه - ص ۲ سطر ۴ به بعد).

آنچه که از عبارات فوق اقبال برای ما قابل فهم است اینکه:

الف - اقبال در عبارات فوق «هدف خودش را نوسازی و بازسازی فلسفه دینی اسلامی تعریف می‌نماید.»

ب - او در عبارات فوق، در راستای هدف نوسازی و بازسازی فلسفه دینی اسلامی بر این باور است که این مهم تنها، «در بستر کشف هماهنگی میان دین و علم حاصل می‌شود» بنابراین، از نظر وی تا زمانی که «دین و علم در بستر اسلام قرآنی (نه اسلام روایتی، یا اسلام فقهاتی، یا اسلام صوفیانه، یا اسلام فلسفی یونانی‌زده و یا اسلام کلامی اشعری‌گری) با سازگاری کامل به داد و ستد با هم برنخیزند، امکان نوسازی و بازسازی فلسفه دینی اسلامی وجود ندارد.»

ج - بدین خاطر می‌توان نتیجه‌گیری کرد که «موضوع‌های پایه‌ای در عرصه پروسه بازسازی تطبیقی تفکر دینی اقبال دو ابر مقوله دین و علم می‌باشند». بی‌تردید در راستای «پیوند بین این دو ابر مقوله دین و علم

(در کادر فرمول پایه‌ای آشتی ابدیت و تغییر اقبال) است که سه رویکرد تطبیقی و انطباقی و دگماتیست قابل تعریف می‌باشند». یادمان باشد که محمد اقبال لاهوری در جای دیگری از همین کتاب اندیشه‌پردازانه و گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام (فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۶۹ - سطر ۵) «همین مبانی بازسازی یا دین و علم را به‌صورت ابر مقوله‌های ابدیت (دین) و تغییر (علم) مطرح می‌نماید» و می‌گوید: «اسلام وفاداری نسبت به خدا را خواستار است، نه وفاداری نسبت به حکومت استبدادی؛ و چون خدا بنیان روحانی نهایی هر زندگی است، وفاداری به خدا عملاً وفاداری به طبیعت مثالی خود آدمی است. اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد، باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند. بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی خود اصولی ابدی در اختیار داشته‌باشد، چه آنچه ابدی و دایمی است، در این جهان تغییر دایمی جای پای محکمی برای ما می‌سازد. ولی چون اصول ابدی به این معنی فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند، یعنی معارض با چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگ‌ترین آیات خدا می‌داند، آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است از حرکت باز دارند.»

د - در همین رابطه است که می‌توانیم «سه رویکرد تطبیقی و انطباقی و دگماتیستی در بستر شکل پیوند دین و علم یا ابدیت و تغییر تعریف

نماییم» که عبارتند از:

اول - رویکرد تطبیقی که همان پیوند تغییر یا علم با دین است.
دوم - رویکرد انطباقی که همان پیوند دین با علم و تغییر می‌باشد.
سوم - رویکرد دگماتیستی که همان مطلق کردن دین جدای توجه به جایگاه علم و تغییر می‌باشد.

ه - اقبال در راستای پیوند تطبیقی بین دین و علم برای بازسازی و نوسازی فلسفه دینی اسلامی (پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام) است که در دیباچه کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام می‌گوید:
«این را نیز باید بگویم که اندیشه در باره امور عینی عاداتی است که اسلام لااقل در نخستین مراحل مأموریت فرهنگی خود، آن را تقویت می‌کرده و پرورش می‌داده است» (ص ۱ - سطر ۷ به بعد).

علی ایحال، خود همین عبارت اقبال نشان دهنده آن است که او «در چارچوب رویکرد تطبیقی خود از دین به علم می‌رسد و بر پایه ابدیت، تغییر را تبیین می‌نماید. برعکس رویکرد انطباقی که از علم به دین می‌پردازد و بر پایه تغییر، ابدیت را تبیین می‌نماید؛ و برعکس رویکرد دگماتیستی که با مطلق کردن ابدیت (بدون فهم تغییر) می‌خواهند توسط ابدیت، دین را از درون تبیین نمایند.»

و - از نظر محمد اقبال لاهوری «بازسازی و نوسازی فلسفه دینی اسلامی (در چارچوب رویکرد تطبیقی و پیوند بین دین و علم و یا بین ابدیت و

تغییر) از هنگامی حاصل می‌شود که دین‌داران در عین التزام به ابدیت و دیانت خود، بتوانند خرد نوین بشریت را هم بپذیرند. تا با پیوند سازگاری بین دین و علم، این دو به داد و ستد کامل تطبیقی با هم برخیزند و با آن فلسفه دینی اسلامی در تناسب با مجموعه دانش‌هایی که بر بشر امروزین مکشوف گردیده بازسازی و نوسازی بشود» بنابراین در همین رابطه است که باید داوری کنیم که «کار اقبال (در کتاب اندیشه‌پردازانه بازسازی فکر دینی در اسلام) عمدتاً معطوف به بازسازی عقل کلامی در اسلام می‌باشد» که در پرتو همین عقل کلامی در اسلام است که او «تجربه‌های دینی خود را مبنا تبیین قرار می‌دهد» و در سر آغاز دیباچه کتاب بازسازی می‌گوید:

«قرآن کتابی است که در باره عمل بیش از اندیشه تأکید کرده است. ولی کسانی هستند که برای ایشان اساساً امکان این نیست که آن نوع از تجربه را که ایمان دینی در آخرین مرحله بر آن بنا می‌شود، بیازمایند و جهان بیگانه‌ای را با زیستن در آن فهم کنند» (ص ۱ - سطر یک به بعد).

در این عبارت وی با صراحت «به جایگاه تجربه دینی پیامبرانه یا تجربه دینی قرآنی (نه تجربه باطنی صوفیانه) که بستر ساز دستیابی به عقل فلسفی در راستای نوسازی و بازسازی فلسفه دینی اسلامی می‌باشد، اشاره می‌نماید» و دلیل این امر هم آن است که از نظر او «رابطه فلسفه با دین در واقع رابطه اندیشه با شهود است» اقبال در عرصه تبیین رابطه

تجربه دینی و تجربه حسی و علمی بر این باور است که «اندیشه و شهود در ستیز با هم نیستند» چراکه «اندیشه شهود حاصل تجربه دینی با اندیشه حاصل تجربه حسی و عقلی، در تحلیل نهایی آبشخور واحدی دارند و یکدیگر را تکمیل می‌کنند، یعنی یکی از آن دو (اندیشه و علم یا تجربه حسی) حقیقت را پاره پاره درک می‌کند و دیگری (تجربه دینی یا شهود) حقیقت را یک‌باره ادراک می‌نماید». لذا در این رابطه است که او می‌گوید:

«شهود مرتبه‌ای متعالی از اندیشه است» (بازسازی - ص ۵ سطر ۱۷).

ز - آنچنانکه در عبارات فوق مشاهده کردیم، اقبال بر این باور است که «قرآن کتابی است که در باره عمل بیش از اندیشه تأکید کرده است». پر واضح است که این داوری وی «بر پایه همان تجربه دینی خودش استوار می‌باشد». نباید فراموش کنیم که اقبال در جای جای کتاب گران‌سنگ و اندیشه‌پردازانه بازسازی فکر دینی در اسلام بر این امر تأکید کرده که «ایمان دینی در ادبیات و گفتمان و دیسکورس قرآن بر تجربه دینی استوار می‌باشد، آنچنانکه این تجربه دینی خود بر شهود استوار است»؛ زیرا «در تجربه دینی یا شهود امکان آن فراهم می‌شود تا (توسط تجربه دینی) تجربه‌گر حقیقت را به‌صورت یک‌باره، نه پاره پاره ادراک و تجربه کند» و در نتیجه همین «درک یک‌باره حقیقت (در شهود یا تجربه دینی) است که باعث می‌گردد تا ایمان در مؤمن مادیت پیدا کند» به‌عبارت

بهتر، در رویکرد اقبال «تا حقیقت توسط شهود برای فرد به صورت یک باره ادراک نشود، ایمان در فرد شکل نمی گیرد» بنابراین، از اینجا است که باید بگوییم که او «جوهر ایمان را عمل تعریف می نماید و اندیشه را در ادامه عمل و ایمان را توسط شهود و تجربه دینی تبیین می نماید» و داوری می کند که «قرآن کتابی است که در باره عمل بیش از اندیشه تأکید کرده است.»

ح - او «دین را به عنوان یک پدیده ایمانی در بستر تجربه دینی (در کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام) عمدتاً در اعتقادات به خداوند و وحی نبوی و معاد خلاصه می نماید» و از اینجا است که اقبال در پنج فصل از هفت فصل کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، «به تبیین همین سه ابر مقوله کلامی یعنی خدا و معاد و وحی نبوی می پردازد» و با این رویکرد است که «او دین را به عنوان یکی از نیازهای بشر مطرح می نماید و احیای دغدغه های دینی به معنای فراهم آوردن بسترهای فعالیت شهودی و مکاشفات حاصل تجربه دینی (نه تجربه باطنی صوفیانه) تعریف می نماید.»

ط - اقبال در عبارات فوق بر این نکته تأکید می کند که «امری به نام پایان کار و ختم دوره تفکر فلسفی وجود ندارد» که معنای دیگر این حرف آن است که «بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام باید در بستر زمان، صورت پروسه ای و مستمر داشته باشد نه صورت پروژه ای و موردی

و موقت» به عبارت دیگر باید «به تدریج که معرفت بشر پیشرفت می کند و جاده های اندیشه های تازه برای آدمی باز می شود، پروسه تطبیقی بازسازی فکر دینی در اسلام را هم توسعه بدهیم». لذا به همین دلیل است که اقبال در عبارات فوق بر این باور است که همین «پروسه ای بودن بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام باعث می گردد که در آینده اظهار نظرهای استوارتر و عمیق تر از آنچه که او در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام مطرح کرده است، مطرح بشود» و او دعوت می کند که «ما باید با دقت و احتیاط تمام مراقب پیشرفت اندیشه بشری باشیم و پیوسته وضع مستقل نقادانه ای نسبت به این اندیشه ها داشته باشیم.»

ی - اقبال در چارچوب این رویکرد تطبیقی خود به رابطه بین دین و علم، «دین را نه یکی از شاخه های علم می داند و نه در معرفت و شناخت صرف خلاصه می کند و نه آن را در احساس مجرد محدود می سازد، بلکه برعکس او دین را تعبیری از تمام وجود آدمی تعریف می نماید» و از اینجا است که اقبال داوری می کند که «دین نمی تواند با نظریه پردازی عقلی سر ناسازگاری داشته باشد» و در همین دیباچه کتاب بازسازی او ادعا می کند که «عقلانیت اسلام از همان دوران پیامبر اسلام آغاز شده است»؛ و باز در همین رابطه است که وی در عبارات فوق با صراحت مطرح می کند که: «آن روز دور نیست که دین و علم بتوانند هماهنگی هایی را میان خود کشف کنند که تاکنون هرگز به آنها گمانی نداشته اند.»

ک - بنابراین در کادر رویکرد اقبال می‌توان نتیجه‌گیری کرد که:

اولاً او «رویکرد اندیشه در قرآن را مولود جوهر عملی قرآن می‌داند» و بر این باور است که «قرآن به اندیشه بر پایه فونکسیون عملی آن بها می‌دهد» یعنی (برعکس رویکرد فلاسفه یونانی افلاطونی و ارسطویی) «قرآن هرگز به اندیشه به‌صورت اندیشه، برای اندیشه بهاء و ارزشی نمی‌دهد، بلکه برعکس اندیشه تنها بر پایه عمل سنجش می‌گردد.»

ثانیاً از نظر اقبال «ارزش‌گذاری عمل در برابر اندیشه در قرآن ریشه در جایگاه تجربه دینی و ایمان دارد». به این ترتیب است که او بر این باور است که «ایمان که جوهر اعتقادات در قرآن می‌باشد، تنها از طریق تجربه دینی حاصل می‌شود، نه از طریق تجربه عقلی و تجربه حسی و تجربه علمی». لذا، اقبال «تجربه دینی را غیر از تجربه باطنی و صوفیانه عرفانی می‌داند». همچنین او «تجربه دینی را غیر از تجربه عقلی و تجربه حسی و تجربه علمی تعریف می‌کند» و «تجربه دینی را امری پیامبرانه و قرآنی می‌شناسد» و «تجربه دینی را امری متعالی‌تر از تجربه عقلی و تجربه حسی می‌فهمد» از همه مهمتر اینکه اقبال بر این باور است که «تفاوت تجربه دینی با تجربه‌های دیگر در این است که در تجربه دینی فاعل تجربه می‌تواند تمامی حقیقت را به‌صورت یکپارچه و یکجا با شهود دریافت نماید، اما در تجربه‌های علمی و حسی و عقلی، تجربه‌گر به‌صورت غیر یکپارچه حقیقت را ذره ذره تجربه می‌نماید.»

ثالثاً اقبال اگرچه پایه و اساس و آبخور تکوین ایمان (از نظر قرآن) را در بستر تجربه دینی تعریف می‌نماید و بر این باور است که «بدون تجربه دینی حتی با تجربه صوفیانه و باطنی عرفانی هم نمی‌توان به ایمان مورد نظر قرآن دست پیدا کرد» و از آنجایی که از نظر او «بدون کسب ایمان بر پایه شهود، تمام حقیقت امکان اعتقاد به خداوند و معاد و وحی به صورت همه جانبه حاصل نمی‌شود» و از آنجایی که در نگاه او در تحلیل نهایی «هدف قرآن دستیابی به ایمان می‌باشد» و باز در رویکرد او «ایمان با خدا و معاد و وحی نبوی یک رابطه دوطرفه و دیالکتیکی دارد، یعنی بدون ایمان نمی‌توان به اعتقاد همه جانبه به خدا و معاد و وحی نبوی دست پیدا کرد و بدون اعتقاد به خدا و معاد و وحی نبوی امکان دستیابی به ایمان وجود ندارد» و همچنین از آنجایی که از نظر او «تنها بستری که می‌تواند شرایط برای پیوند با اعتقاد خدا و معاد و وحی نبوی فراهم بکند، تجربه دینی است نه تجربه باطنی صوفیانه و نه تجربه حسی و علمی و عقلی»، از همه مهمتر اینکه اقبال در خصوص همین تجربه دینی هم‌بر این باور است که از آنجایی که تمامی افراد نمی‌توانند به صورت واحد به تجربه دینی دست پیدا کنند و به تعداد افراد تجربه‌گر، تجربه دینی متفاوت وجود دارد و هرگز حتی در حد پیامبر اسلام و حواریون او (حتی خود امام علی هم) تشابه تجربه دینی مشترک وجود ندارد، بنابراین تفاوت در ایمان (حتی در حد تفاوت بین ایمان ابوذر و سلمان، آنچنانکه پیامبر

اسلام به عنوان مثال مطرح می کند) ریشه در تفاوت آنها در انجام تجربه دینی و کشف تمام حقیقت توسط شهود برای آنها دارد، بنابراین از اینجا است که اقبال می گوید:

«کسانی هستند که برای ایشان اساساً امکان این نیست که آن نوع از تجربه را که ایمان دینی در آخرین مرحله بر آن بنا می شود، بیازمایند و جهان بیگانه ای را با زیستن در آن فهم کنند، از این گذشته، انسان عصر حاضر با اعتیاد به اندیشیدن در باره چیزهای محسوس و عینی کمتر قابلیت آن را دارد که به تجربه هایی بپردازد که نسبت به آنها از آن جهت که ممکن است خطا در آنها صورت بگیرد سوء ظن داشته باشد.»

رابعاً از نظر اقبال، اگر چه در عرصه ایمان به صورت محوری، قرآن تکیه همه جانبه بر تجربه دینی دارد، اما به علت اینکه دستیابی و انجام تجربه دینی برای همه افراد معتقد به قرآن و اسلام و خدا و پیامبر و وحی وجود ندارد، او بر این باور است که «پیامبر اسلام در کنار تکیه محوری بر تجربه دینی (که در قرآن از تجربه دینی تحت عنوان معراج تعریف می شود) دستیابی به معراج برای همه پیروان پیامبر اسلام به شکلی سیال امری ممکن می داند». از نظر وی «همین پیامبر اسلام در کنار تجربه دینی، بر تجربه عقلی و حسی از طریق اندیشه درباره امور عینی هم تأکید و تکیه داشته است». لذا در عبارات فوق می گوید: «این را نیز باید بگوییم که اندیشه درباره امور عینی عادی است که اسلام لااقل در نخستین مراحل

مأموریت فرهنگی خود آن را تقویت می‌کرده و پرورش می‌داده است». در تحلیل نهایی در رویکرد محمد اقبال دو مکانیزم متفاوت برای فهم و احساس و ایمان به حقیقت در قرآن وجود دارد:

نخست - تجربه دینی است که توسط شهود تجربه‌گر می‌تواند تمام حقیقت را به‌صورت یک دست و یک جا فهم کند.

دوم - تکیه بر تجربه عقلی و حسی بر پایه اندیشه در امور عینی توسط فهم غیر یکپارچه حقیقت می‌باشد.

خامسا اقبال در کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام آنچنانکه به‌دنبال مرزبندی بین تجربه عقلی قرآنی با تجربه عقلی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی می‌باشد و آنچنانکه او به‌دنبال مرزبندی بین فقه دینامیک قرآنی با فقه استاتیک حوزه‌های فقهاتی در طول بیش از هزار سال گذشته می‌باشد و آنچنانکه وی به‌دنبال مرزبندی بین کلام اشعری‌گری با کلام قرآن است، از همه مهم‌تر اینکه او به‌دنبال مرزبندی بین تجربه دینی پیامبرانه قرآن با تجربه باطنی و صوفیانه و عرفانی تصوفی هم می‌باشد، لذا در این رابطه است که می‌گوید: «مکتب‌های اصیل‌تر تصوف بدون شک با شکل دادن و توجیه تکامل تجربه باطنی در اسلام، خدمت بزرگی انجام داده‌اند، ولی رهبران و نمایندگان اخیر این مکتب‌ها از جهت جهلی که نسبت به روحیه زمان جدید داشته‌اند، مطلقاً قابلیت آن را که از اندیشه و تجربه جدید الهام پذیرند، از کف داده‌اند و پیوسته روش‌هایی را تکرار

می‌کنند که برای نسل‌هایی ایجاد شده بوده که چشم‌انداز فرهنگی ایشان از جنبه‌های مختلف با ما تفاوت بسیار داشته است.»

ساده‌تر اقبال در عرصه بازسازی و نوسازی فکر دینی در اسلام، «معتقد به خرد نوین انسان در فرایندهای مختلف تاریخی می‌باشد و بر این باور است که بدون عصای خرد نوین، بشر امکان بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام به‌عنوان یک پروسه وجود ندارد». به بیان دیگر، برعکس رویکرد دگماتیست کلامی و روایتی و فقهاتی و صوفیانه، اقبال هرگز «بر بازسازی با تکیه بر روایات و کلام اشعری‌گری و عرفان صوفیانه و اجتهاد در فروع فقهی اعتقادی ندارد» بلکه برعکس تنها «بر بازسازی تطبیقی در پیوند دو مؤلفه خرد نوین به‌عنوان امر متغیر و شناور و دین به‌عنوان امر ابدیت تکیه می‌کند» بدین خاطر از آنجایی که «خود خرد نوین به‌عنوان یک مؤلفه در بازسازی فکر دینی به‌صورت تطبیقی امر شناور می‌باشد نه ایستا، همین امر باعث شده تا او موضوع بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام را به‌صورت یک پروسه در نظر بگیرد نه یک پروژه که مبنای ایستا و ثابت داشته باشد.»

در خصوص همین جوهر دینامیک و پروسسی بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام است که او «این پایه دینامیک را در جوهر خرد نوین تعریف می‌نماید». البته اقبال مدعی است که او این «دو پایه مکانیزم پروسسی بازسازی و نوسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام را از قرآن کشف کرده

است» و برای تبیین دلیل این مدعای خود به طرح آیه ۲۸ سوره لقمان می‌پردازد: «مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بَعَثُكُمْ إِلَّا كُنُفُسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ - آفریده شدن شما همانند آفریده شدن و برانگیخته شدن نفس واحد است». اقبال برداشتی که از این آیه در خصوص تبیین ادعای خودش نسبت به جایگاه خرد نوین (برای تبیین ادعای دینامیک بودن پروسه بازسازی تطبیقی فکر دینی) می‌کند، عبارت است از اینکه «آفریده زنده دارای نوع وحدت زیست شناختی که این آیه مجسم می‌سازد، امروز نیازمند روشی است که از لحاظ فیزیولوژیایی نرم‌تر و از لحاظ روانشناختی متناسب‌تر با عقل و ذهن خواستار عینیات بوده باشد. در غیاب چنین روشی تقاضای شکل علمی معرفت دینی داشتن امری طبیعی است.»

سابقاً اقبال در بستر پروسس بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام «به‌دنبال نوسازی فلسفه دینی اسلامی بوده است» که معنای دیگر این حرف آن است که او «توسط بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام، به‌دنبال بازسازی کلام اسلامی، آن هم در شکل مدرن آن می‌باشد» و البته در راستای همین بازسازی تطبیقی کلام اسلامی است که او نشان‌می‌دهد «هر گونه پروژه و پروسس بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام و یا بازسازی تطبیقی فلسفه دینی اسلامی در گرو بازسازی کلام اسلامی می‌باشد.»

پر واضح است که اقبال در کتاب گران‌سنگ اندیشه‌پردازانه بازسازی فکر

دینی در اسلام که مانیفست مدون شده تمامی اندیشه‌های او می‌باشد، این بازسازی تطبیقی کلام اسلامی را در سه ابر مقوله محوری تعریف می‌نماید که عبارتند از: «خدا، معاد و وحی» و باز در همین رابطه است که او برای اولین بار در طول ۱۴ قرن گذشته عمر اسلام تاریخی، «موضوع بازسازی تطبیقی کلامی را تنها در عرصه اجتهاد در اصول مطرح کرد نه اجتهاد در فروع صرف» به بیان دیگر از نظر اقبال «بدون تکیه بر اجتهاد در اصول، امکان بازسازی تطبیقی کلامی در پروسه بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام یا بازسازی فلسفه اسلامی وجود ندارد» چراکه از نظر وی «بزرگ‌ترین اصول فلسفه اسلامی، همین سه اصل خدا، معاد و وحی می‌باشد» و به همین دلیل است که او در عبارات فوق می‌گوید: «سعی کرده‌ام که با توجه به سنت فلسفی اسلام و در نظر گرفتن ترقیات اخیر رشته‌های جدید علم و معرفت، فلسفه دینی اسلامی را نوسازی کنم و زمان حاضر کاملاً برای پرداختن به چنین کاری مساعد و مناسب است.»

ثامناً اقبال در تحلیل نهایی به دنبال آن است که «بتواند توسط پروسس تطبیقی بازسازی فکر دینی در اسلام به انسجام و سازگاری بین دین و علم دست پیدا کند» زیرا از نظر او تنها توسط همین «پیوند بین علم و دین است که علم و دین در دنیای جدید می‌توانند به داد ستد با یکدیگر بپردازند». در این رابطه بدون تردید «اقبال به دنبال آن بوده است که توافق کلی میان دین و علم به معنای جدید آن حاصل نماید». البته «مهم‌ترین

تجلی‌گاه خرد نوین از نظر اقبال می‌تواند سنتز توافق کلی میان دین و علم بشود». آنچه در این رابطه بیش از همه قابل توجه می‌باشد اینکه «از نظر اقبال حقیقت و واقعیت دارای سطوح مختلفی می‌باشد» و می‌گوید: «حق این است که فرایندهای دینی و علمی در عین آنکه مستلزم روش‌های متفاوت هستند از لحاظ هدف نهایی با یکدیگر شباهت دارند. چراکه هر دو می‌خواهند به حقیقت برسند ولی دین به دلایلی که پیش از این بدان‌ها اشاره کردم، بیش از علم خواستار دست یافتن به حقیقت مطلق است؛ و برای هر دو آنها راه رسیدن به عینیت مطلق از مرحله‌ای می‌گذرد که آن را می‌توان تصفیه تجربه نامید. برای فهم این مطلب، بایستی میان تجربه به اعتبار امر مشهود طبیعی که معرف رفتار متعارفی و قابل مشاهده حقیقت و واقعیت است، با تجربه به اعتبار ماهیت درونی حقیقت و واقعیت، تمایز قائل شویم. تجربه، به اعتبار امر مشهود طبیعی، در پرتو سوابق روان‌شناختی و فیزیولوژی‌ایی آن قابل بیان است، ولی برای روشن کردن معنی تجربه، به اعتبار نماینده‌ای از ماهیت درونی حقیقت و واقعیت، لازم است که از ملاک و معیار دیگری استفاده کنیم. در میدان علم، کوشش ما بر آن است که معنی و مفهوم تجربه را از طریق استناد و ارجاع به رفتار خارجی حقیقت ادراک کنیم، در میدان دین تجربه را نوعی از حقیقت و واقعیت می‌دانیم و در آن می‌کوشیم که معنی و مفهوم آن را بیشتر از طریق استناد و ارجاع به ماهیت درونی حقیقت

ادراک کنیم. فرایندهای علمی و دینی از لحاظ متوازی با یکدیگرند. هر دو واقعاً جهان واحدی را تشریح و توصیف می‌کنند، تنها با این تفاوت که در فرایند علمی وضع من بالضروره انحصاری و فردی است، در صورتی که در فرایند دینی، من تمایلات متعارض با یکدیگر را به هم می‌پیوندد و وضع جامع یگانه‌ای فراهم می‌آورد که از آن نوعی تغییر شکل ترکیبی برای تجربه‌های وی حاصل می‌شود. تحقیق دقیقی در ماهیت و هدف این فرایندهای واقعاً مکمل یکدیگر نشان می‌دهد که در هر دوی آنها منظور تصفیه تجربه در میدان‌های عمل وابسته به هر یک از آنها است. مثالی منظور مرا از این بیان روشن‌تر می‌کند. نقادی هیوم را در باره تصویری که از علت داریم، بیشتر باید فصلی از تاریخ علم دانست تا فصلی از تاریخ فلسفه. برای آنکه نسبت به روح اختیاری‌گری علمی وفادار بمانیم، نباید با مفاهیم و تصوراتی کار کنیم که رنگ و ماهیت شخصی و ذهنی دارند. هیوم با نقادی خود می‌خواست علم تجربی را از مفهوم نیرو که به عقیده وی، هیچ پایه‌ای در تجربه حسی ندارد، آزاد کند. این نخستین آزمایش فکر جدید برای تصفیه کردن فرایند علمی بود. نظر ریاضی اینشتین در باره جهان، عمل تصفیه را که هیوم آغاز کرده بود کامل کرد و اینشتین که به روح نقدی‌گری هیوم وفادار بود، اصلاً مفهوم نیرو را کنار گذاشت» (بازسازی - ص ۲۲۲ - ۲۲۳ - از سطر ۴ به بعد).

آنچه که از این عبارات اقبال برای ما قابل فهم است اینکه:

اول - اقبال در این عبارات با صراحت مطرح می‌کند که «اگر چه دین و علم دو فرایند متفاوت در عرصه روش می‌باشند اما این دو فرایند در هدف مشترک هستند، چراکه هم دین و هم علم در نهایت به دنبال کشف حقیقت در جهان هستند.»

دوم - اقبال در عبارات فوق که در واقع آخرین داوری‌های او در کتاب گران‌سنگ و اندیشه‌پردازانه بازسازی فکر دینی در اسلام (که مانیفست منظومه معرفتی او) می‌باشد، «در مرزبندی بین دین و علم در عرصه روش و هدف، بر این باور است که اگر چه دین و علم هر دو به دنبال کشف حقیقت در جهان هستند، اما در همین اشتراک هم با هم تفاوت دارند، چراکه دین به دنبال کشف مطلق حقیقت است، اما علم به دنبال کشف حقیقت نسبی است». البته در عرصه «همین تفاوت بین علم و دین است که او در تعریف روش آنها مرزبندی می‌کند». به این ترتیب که می‌گوید: «از آنجایی که دین به دنبال کشف حقیقت مطلق می‌باشد، این مهم تنها از طریق تجربه دینی قابل حصول است». چراکه «تنها توسط تجربه دینی و شهود است که امکان کشف حقیقت به صورت مطلق برای تجربه کننده ممکن می‌گردد، در صورتی که در فرایند علمی از آنجایی که تجربه کننده به دنبال کشف حقیقت نسبی می‌باشد (نه حقیقت مطلق) برای کشف حقیقت نسبی بر تجربه حسی یا تجربه علمی و یا حداکثر تجربه عقلانی تکیه می‌نماید.»

سوم - اقبال در عبارات فوق که آخرین داوری او در فصل هفتم کتاب بازسازی فکر دینی (تحت عنوان آیا دین ممکن است؟) می باشد، می گوید: «این خود ماهیت درونی و برون ی حقیقت است که باعث می گردد تا تجربه کننده در دو شکل دینی و علمی به دو صورت متفاوت به فهم مطلق یا نسبی آن دست پیدا کند» به بیان دیگر از نظر اقبال، «خود حقیقت در رابطه با ما دارای دو ماهیت متفاوت می باشد یکی ماهیت درونی حقیقت و واقعیت و دیگری ماهیت برون ی حقیقت و واقعیت است» اقبال بر این باور است که «دین به دنبال کشف مطلق حقیقت از درون است» در صورتی که «علم به دنبال کشف نسبی حقیقت از برون می باشد» و لذا در همین رابطه است که وی در عبارات فوق «از علم به عنوان امر مشهود طبیعی که معرف رفتار متعارفی و قابل مشاهده حقیقت و واقعیت است تعریف می نماید و از دین به عنوان تجربه به اعتبار ماهیت درونی حقیقت و واقعیت تعریف می کند.»

چهارم - اقبال در عبارات فوق «در مرزبندی میان دو میدان دین و علم، بر این باور است که در میدان دین ما به دنبال نوعی از حقیقت و واقعیت از طریق استناد و ارجاع به ماهیت درونی خود حقیقت هستیم در صورتی که در میدان علم معنی و مفهوم تجربه را از طرق استناد و ارجاع به رفتار خارجی حقیقت و واقعیت دنبال می نماییم.»

پنجم - در عبارات فوق اقبال در تبیین تفاوت بین دو فرایند دین و علم

بر این باور است که «فرایندهای دینی و علمی با اینکه صورتی متوازی دارند، مکمل همدیگر می‌باشند» او این تفاوت در میان دو فرایند دینی و علمی (در عبارات فوق) بر پایه رویکرد متفاوت آنها به «من» یا کلیت وجود تبیین می‌نماید. در این رابطه عنایت داشته‌باشیم که آنچنانکه در فصل دوم و سوم کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام محمد اقبال دیدیم او از آنجایی که کلیه وجود در پیوند حیات‌دار آن به‌صورت یک «من» تعریف می‌نماید، در اینجا در خصوص رابطه دو فرایند دینی و علمی با این «من» وجود اعتقاد دارد که «اگرچه در تحلیل نهایی هر دو فرایند در راستای تشریح و توصیف من وجود می‌باشند» و در عرصه مکانیزم هم با هم تفاوت دارند، یعنی «در فرایند علمی این من به‌صورت فردی و انحصاری دنبال می‌گردد در صورتی که در فرایند دینی این من وضع جامع و یگانه‌ای دارد». ولی او نتیجه می‌گیرد که «در فرایند دینی هدف کشف مطلق حقیقت (که همان وضع جامع و یگانه من) می‌باشد» در صورتی که «در فرایند علمی هدف کشف نسبی حقیقت (همان وضع انحصاری و فردی من) می‌باشد».

ششم - اقبال در عبارات فوق، اگرچه دو فرایند دینی و علمی، دو فرایند موازی با هم می‌داند، ولی در تحلیل نهایی در رابطه بین این دو فرایند دینی و علمی بر این باور است که «فرایند دینی و فرایند علمی از آنجایی که حقیقت را از دو زاویه درونی و برون‌ی مورد کشف قرار می‌دهند مکمل

یکدیگر می‌باشند». او با طرح «دو رویکرد هیوم و اینشتین به عنوان مثال، تفاوت دو زاویه موازی آنها جهت کشف حقیقت از درون و بیرون مطرح می‌نماید». به این ترتیب که اقبال می‌گوید: «هیوم از درون به دنبال کشف حقیقت بود، در صورتی که اینشتین، از بیرون کشف حقیقت را دنبال می‌کرد.»

باری، در همین رابطه است که اقبال در کلیات اشعار فارسی خود این فرایندهای مختلف شناخت حقیقت توسط انسان را اینچنین توصیف می‌نماید و البته او با نقل همین اشعار فارسی خود در پایان فصل هفتم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام (تحت عنوان آیا دین ممکن است؟) این فصل و این کتاب را به پایان می‌رساند. لذا چنین به نظر می‌رسد که اقبال با طرح این اشعار خودش در پایان کتاب بازسازی و در پایان فصل هفتم به دنبال آن بوده است که به ما بفهماند که «شیره و خلاصه تمام منظومه معرفتی او در این ابیات و در همین موضوع نهفته است.»

زنده‌ائی یا مرده‌ائی یا جان به لب	از سه شاهد کن شهادت را طلب
شاهد اول شعور خویشتن	خویش را دیدن بنور خویشتن
شاهد ثانی شعور دیگری	خویش را دیدن بنور دیگری
شاهد ثالث شعور ذات حق	خویش را دیدن بنور ذات حق
پیش این نور آر بمانی استوار	حی و قائم چون خدا خود را شمار
بر مقام خود رسیدن زندگی است	ذات را بی‌پرده دیدن زندگی است

مرد مؤمن در نسازد با صفات	مصطفی راضی نشد الا بذات
چیست معراج آرزوی شاهی	امتحانی روبه روی شاهی
شاهد عادل که بی تصدیق او	زندگی ما را چو گل را رنگ و بو
در حضورش کس نماند استوار	ور بماند هست او کامل عیار
ذره‌ائی از کف مده تابى که هست	پخته گیر اندر گره تابى که هست
تاب خود را بر فزودن خوشتر است	پیش خورشید آزمودن خوش تر است
پیکر فرسوده را دیگر تراش	امتحان خویش کن موجود باش
این چنین موجود محمود است و بس	ورنه نار زندگی دود است و بس

کلیات اشعار فارسی محمد اقبال لاهوری - فصل جاویدنامه - ص ۲۸۰ - ۲۸۱ سطر ۱۷ به بعد

آنچه از ابیات فوق اقبال برای ما قابل فهم است اینکه:

اولاً اقبال در این ابیات کشف حقیقت برای انسان از سه طریق تعریف می نماید:

طریق اول «کشف حقیقت به صورت جامع توسط تجربه دینی می باشد»

که اقبال در این ابیات به صورت

شاهد اول شعور خویشتن خویش را دیدن به نور خویشتن

این مسیر کشف حقیقت را تعریف می نماید.

طریق دوم - کشف حقیقت از نظر اقبال «کشف پاره پاره حقیقت توسط تجربه حسی و تجربه علمی و تجربه عقلی می باشد» که اقبال در ابیات

فوق این طریق را به صورت :

شاهد ثانی شعور دیگری خویش را دیدن به نور دیگری

طریق سوم عبارت است از :

شاهد ثالث شعور ذات حق خویش را دیدن به نور ذات حق

بدون تردید آنچنانکه خود اقبال هم در توصیف و تبیین طریق سوم مطرح می کند، در مقایسه با طریق اول و طریق دوم که سخن از کشف حقیقت به صورت جامعه و پاره و پاره بود در طریق سوم دیگر سخن از کشف حقیقت و دیدن نیست، بلکه «سخن از شدن و معراج وجودی خود انسان تا خدا است».

برای فهم این مهم بهتر است که توصیف طریق سوم را از خود اقبال بشنویم :

«هدف نهایی من آن نیست که چیزی را ببیند، بلکه آن است که چیزی باشد. در کوشش من برای چیزی بودن است که فرصت های نهایی به دست می آورد تا جنبه عینیت و توجه به خارج خود را تیز تر کند و خود من و من هستمی، اساسی تری به دست آورد که دلیل واقعیت آن در من فکر می کنم، دکارت نیست، بلکه در "من می توانم" کانت است. پایان جستجوی من، رهایی از محدودیت فردیت نیست، رسیدن به تعریف دقیق تری از آن است. عمل نهایی عمل عقلی و ذهنی نیست،

بلکه عملی حیاتی است که به تمام وجود من عمق بیشتر می‌بخشد و اراده او را استوارتر می‌سازد و این اطمینان خلاق برای او فراهم می‌شود که جهان چیزی نیست که تنها از طریق تصورات دیده یا شناخته شود، بلکه چیزی است که با فعل پیوسته باید ساخته و از نو ساخته شود. لحظه‌ای از سعادت اعلا و نیز لحظه‌ای از بزرگ‌ترین آزمایش برای من است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل هفتم - آیا دین ممکن است؟ - ص ۲۲۴ - سطر ۱۲ به بعد).

ثانیاً در ابیات فوق اقبال بیشتر در تبیین و توصیف «طریق سوم یا همان شدن در حقیقت می‌پردازد» به این ترتیب که می‌گوید:

پیش این نور آر بمانی استوار حی و قائم چون خدا خود را شمار

بی‌تردید آنچه که اقبال توسط این بیت می‌خواهد به ما بیاموزد این است که در طریق سوم دیگر (برعکس طریق اول و دوم که سخن از دیدن حقیقت به صورت جامع و یا پاره پاره بود) «سخن از دیدن نیست، سخن از شدن است». چراکه وقتی که «خود انسان در بستر تجربه دینی توانست به کشف حقیقت مطلق دست پیدا کند، در فرایند پسا این کشف طریق سوم خودبه‌خود تکوین پیدا می‌کند»؛ زیرا «زمانی که انسان خود را در برابر حقیقت مطلق دید، با نهایت وجود در برابر بی‌نهایت وجود میل به حرکت و جهش و صیروت و شدن پیدا می‌کند». مولوی در توصیف این

فرایند می گوید:

ذره‌ای کاو محو شد در آفتاب جنگ او بیرون شد از وصف حساب
چون زذره محو شد نفس و نفس جنگاش اکنون جنگ خورشید است و بس
رفت از وی جنبش طبع و سکون از چه؟ از انا الیه راجعون

مثنوی - دفتر ششم - ص ۳۵۲ - سطر ۲۶ به بعد

و در دفتر سوم مثنوی ص ۲۰۰ - سطر ۱ و ۲ می گوید:

بار دیگر از ملک پران شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم کردم عدم چون ارغنون گویدم انا الیه راجعون

خود اقبال در جای دیگر کتاب بازسازی در توصیف طریق سوم می گوید:

«مایه تعجب است که یگانگی خودآگاهی بشری که مرکز شخصیت انسان را تشکیل می دهد، هرگز در تاریخ فکر اسلامی به صورت واقعی مورد توجه قرار نگرفته است. متکلمان روح را نوع لطیفی از ماده یا تنها عرضی تصور می کردند که با مرگ بدن می میرد و در روز بازپسین دوباره آفریده می شود. فیلسوفان اسلام از اندیشه یونانی الهام می گرفتند. در مورد مکتب های دیگر فکری، باید گفت که با گسترش اسلام ملت هایی با معتقدات گوناگون از نسطوری و یهودی و زردشتی وارد حظیره اسلام شدند که نظرگاه های عقلی ایشان با دسته ای از مفاهیم و معانی فرهنگی تشکیل شده بود که مدت های دراز بر سراسر آسیای میانه و آسیای

باختری حکومت داشت. این فرهنگ و تمدن که از لحاظ مبدأ تکامل، روی هم رفته رنگ مجوسی داشت، نسبت به روح تصویری مبتنی بر ثنوی‌گری داشت و همین طرز تصور است که کمابیش در اندیشه کلامی اسلامی رخنه کرده است. تنها متصوفه پای‌بند به دین بودند که کوشیدند تا معنی وحدت تجربه درونی را فهم کنند که قرآن آن را یکی از سه منبع معرفت شمرده و دو تا دیگر را تاریخ و جهان طبیعت دانسته‌است. تکامل این تجربه در زندگی دینی اسلام با بیان معرفت اناالحق حلاج به اوج خود رسید. معاصران حلاج و نیز جانشینان وی، این گفته او را به‌صورت همه‌خدایی ترجمه و تفسیر کرده‌اند، ولی نوشته‌های پراکنده وی که توسط آقای ماسینیون خاورشناس فرانسوی جمع‌آوری شده و انتشار یافته‌است، شکی در این باقی نمی‌گذارد که آن شهید طریقت از بیان خود این منظور را نداشته است که منکر تعالی ذات حضرت احدیت شود، بنابراین، معنی حقیقی کلام او این نیست که خود را قطره‌ای لغزیده در دریایی بداند، بلکه با کلام جاودانی خود خواسته است حقیقت و جاودانی من بشری را در یک شخصیت عمیق‌تر اثبات و شجاعانه تصدیق کند. سخن حلاج در واقع سخنی بوده است که برای معارضه با متکلمان گفته‌شده. دشواری پژوهندگان معاصر در دین آن است که این نوع از تجربه، با آنکه در آغاز بسیار عادی و متعارفی بوده هنگام نضج و کمال خود اشاره به درجات و ترازهای ناشناخته خودآگاهی شده‌است. مدت‌ها پیش از این، ابن‌خلدون

ضرورت وجود روشی علمی و مؤثر برای تحقیق در این درجات و ترازها را احساس کرده بوده. روانشناسی جدید به تازگی متوجه ضرورت چنین روشی شده، ولی هنوز نتوانسته است از اکتشاف سیماهای خاص درجات و ترازهای باطنی و سری خودآگاهی آن سوتر رود. چون هنوز روشی علمی برای بررسی آن نوع از تجربه نداریم که حکمی چون حکم حلاج بر آن بنا شده است، نمی‌توانیم از قابلیت و امکانی که چنین تجربه‌هایی برای تحصیل معرفت دارد بهره‌مند شویم؛ و نیز مفاهیم دستگاه‌های علوم الهی که با الفاظ و مصطلحات متافیزیکی عملاً مرده بیان شده، به کسانی که زمینه عقلی متفاوتی دارند، هیچ مددی نمی‌تواند برساند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل چهارم - من بشری، آزادی و جاودانی آن - ص ۱۱۱ - ۱۱۲ - سطر ۷ به بعد).

۲ - دومین مبناي نظری و تئوریک منظومه معرفتی اقبال لاهوری، «تکیه بر اصلاح تفکر دینی» به جای «اصلاح خود دین» است. برای فهم این مهم، در رویکرد اقبال لازم است که عنایت داشته باشیم که از نظر اقبال و شریعتی «فکر دینی غیر از خود دین است»؛ زیرا «فکر دینی (از نظر اقبال و شریعتی) همان دین تاریخی و یا اسلام تاریخی است که با وفات پیامبر اسلام و قطع وحی، در بستر عقلانیت مسلمانان در طول بیش از ۱۴ قرن گذشته در نحله‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، فقهی، روایتی، کلامی، عرفانی، فلسفی و غیره جاری شده است». لازم به ذکر

است که «دین (خود دین) از نظر اقبال و شریعتی (آنچنانکه از مبانی کتاب گران سنگ و اندیشه پردازانه بازسازی فکر دینی در اسلام اقبال که مانیفست منظومه معرفتی او می باشد، پیداست)، عبارت است از خدا، آخرت و وحی نبوی پیامبر اسلام که قرآن می باشد.»

در همین رابطه است که اقبال در کتاب بازسازی «حول این سه محور کلامی خدا و آخرت و وحی نبوی (در پنج فصل، اول تا پنجم این کتاب) تلاش می کند که پروسه بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام خود را بنیان نماید»، «فکر دینی» (نه خود دین) که اقبال عنوان این کتاب و موضوع پروسه بازسازی و نوسازی خود انتخاب کرده است، از نظر او «عقلانیت مسلمانان در رشته های مختلف، در طول بیش از چهارده قرن گذشته و در فرایند پسا وفات پیامبر اسلام و قطع وحی نبوی و یا به قول اقبال در دوران خاتمیت نبوت می باشد». بدین خاطر در همین رابطه است که هدف مهمی که محمد اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی دنبال می نماید، این است که «دوران اسلام را به دو مرحله اول - نبوت، دوم - خاتمیت تقسیم کند.»

البته محمد اقبال لاهوری در طول بیش از چهارده قرن حیات اسلام تاریخی، «نخستین متکلمی در جهان اسلام است که به صورت کلامی توانسته است موضوع خاتمیت را تبیین کلامی و فلسفی و دینی و قرآنی بکند» و قطعاً در همین رابطه است که می توان به ضرس قاطع داوری کرد

که «کلید فهم منظومه معرفتی اندیشه‌های اقبال و یا به عبارت دیگر کلید فهم کتاب اندیشه‌پردازانه بازسازی فکر دینی علامه محمد اقبال لاهوری (که مانیفست تمامی اندیشه‌های او می‌باشد) در فهم موضوع و جایگاه خاتمیت در منظومه معرفتی اقبال می‌باشد» به بیان دیگر بهتر است که بگوییم که «تا زمانی که ما نتوانیم به فهم موضوع خاتمیت در منظومه معرفتی اقبال آگاهی پیدا کنیم، هرگز نخواهیم توانست به تفاوت دو موضوع دین و تفکر دینی، در اندیشه اقبال پی ببریم». البته، در خصوص ریشه جداسازی بین دین و تفکر دینی در اندیشه اقبال، لازم است که عنایت داشته باشیم که «اقبال در منظومه معرفتی خودش تفکر در بستر پروسه وحی نبوی پیامبر اسلام به عنوان موتور حرکت این پروسه نگاه می‌کند، نه به عنوان سنتز و محصول آن». لذا، در همین رابطه است که او در کتاب بازسازی فکر دینی تلاش می‌کند که «موضوع فکر و اندیشه و عقل و علم در پیوند تنگاتنگ با پدیده وحی نبوی پیامبر اسلام تبیین و تعریف نماید».

لازم به ذکر است که «اقبال آنچنانکه فکر و اندیشه و عقل و علم به عنوان یک پروسه نگاه می‌کند که در بستر زمان تکوین پیدا کرده است، خود وحی را هم (در اشکال مختلفی وحی در وجود، وحی در گیاهان و جانوران، وحی در انسان و بالاخره وحی نبوی پیامبران ابراهیمی و در رأس آنها وحی نبوی پیامبر اسلام که در قرآن مادیت پیدا کرده است)

به صورت یک پروسه در نظر بگیرد». نباید فراموش کنیم که محمد اقبال «موضوع خاتمیت نبوت و ولایت پیامبر اسلام، در چارچوب همین موتور فکر و عقل انسانی تبیین کلامی می کند» و توسط همین رویکرد است که وی «فکر و عقل استقرایی انسان را در ادامه وحی نبوی تعریف می نماید» و بر این باور است که «بزرگ ترین فونکسیون وحی نبوی پیامبر اسلام از قرن هفتم میلادی که همان ظهور عقل استقرایی (به عنوان یک سنتز) می باشد، در بشریت و آدمی تکوین پیدا کرده و محدود به جوامع مسلمین نبوده است.»

بدین ترتیب است که من های اینکه اقبال «رسالت پیامبر اسلام را در قرن هفتم میلادی رسالت برای همه بشریت توصیف می نماید» او بر این باور است که «بزرگ ترین دستاورد رسالت پیامبر اسلام برای بشریت (از قرن هفتم میلادی الی الان، در چارچوب وحی نبوی یا قرآن) ایجاد تکثر منابع فکری در سه شکل تجربه درونی و تاریخ و طبیعت بوده است» و در همین رابطه است که اقبال معتقد است که «پیامبر اسلام بین دو جهان، یعنی جهان قدیم و جهان جدید قرار دارد». به این ترتیب که «به لحاظ شکل وحی، پیامبر وابسته به جهان قدیم می باشد و اما به لحاظ محتوای وحی نبوی یا محتوای قرآن پیامبر اسلام وابسته به جهان جدید است.» در خصوص تبیین محتوای وحی یا قرآن که از نظر اقبال وابسته به جهان جدید است، او معتقد است که «پیامبر اسلام توانست توسط ایجاد تکثر

در منابع معرفتی عقل انسان (که تا قبل از آن آدمی محدود به تک منبع وحی به عنوان منبع معرفتی بود، توسط سه منبع دیگر معرفتی یعنی درون و طبیعت و تاریخ) بسترها جهت تکوین عقل برهانی استقرایی در بشریت بشود» بنابراین، از اینجا است که باید بگوییم از نظر او «ولادت عقل برهانی استقرایی در بشریت (که عاملی برای انتقال بشر از دنیای قدیم به سمت دنیای جدید بوده است) توسط قرآن و وحی نبوی پیامبر اسلام و ایجاد تکثر منابع معرفتی درون و طبیعت و تاریخ صورت گرفته است». لذا در این رابطه است که وی در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» تلاش وافر می کند تا نشان دهد که «آبخوره‌های عقل تجربی و عقل علمی و عقل فلسفی و حسی مغرب زمین در دوران پسا رنسانس همه مولود همان عقل برهانی استقرایی بوده است که پیامبر اسلام و قرآن و وحی نبوی برای بشریت به ارمغان آورده‌اند»؛ به عبارت دیگر از نظر او «تمامی مبانی اولیه رویکرد بنیان‌گذاران علم جدید در اروپا از تاسی به رویکرد اندیشمندان مسلمان تکوین پیدا کرده است». البته آنچه که در این رابطه بیش از همه قابل توجه می‌باشد اینکه، «اقبال با مرزبندی بین دین و فکر دینی و مرزبندی بین اصلاح فکر دینی و اصلاح خود دین، من‌های اینکه می‌خواهد پایه‌های ابدیت (که عبارتند از خدا و آخرت و وحی نبوی) را تحت عنوان دین تعریف نماید» به دنبال آن است که با «جداسازی فکر دینی از خود دین» این پیام و این درس را به ما بدهد که:

اولاً «موتور دیالکتیک حرکت انسان و جامعه و تاریخ بر پایه آگاهی استوار می‌باشد.»

ثانیاً «آگاهی در عرصه کنش‌گری وجود و انسان و جامعه و تاریخ (از آغاز تکوین وجود الی الان) به‌صورت یک پروسس تحت‌عنوان وحی در اشکال مختلف وحی طبیعی، وحی گیاهی و حیوانی، وحی انسانی و وحی نبوی (در کنار و در پیوند تنگاتنگ با حرکت در اشکال مختلف آن) مادیت پیدا کرده است و علی‌الدوام این پیوند بین آگاهی و حرکت در وجود و در جامعه و تاریخ انسانی و هرگز قابل جدا شدن از هم نمی‌باشد.»

ثالثاً در همین رابطه است که اقبال «تکامل و زمان به‌عنوان دو واقعیت در وجود بر پایه دو مؤلفه آگاهی و حرکت یا دو مؤلفه حرکت و وحی تعریف می‌نماید؛» و بر این باور است که در هر مقطعی از وجود «جداسازی بین حرکت و آگاهی، یا بین حرکت و وحی و یا بین حرکت و تکامل و یا بین حرکت و زمان، امری ناممکن می‌باشد؛» و باز در همین رابطه است که او «با تاسی از آیه (۲۹ سوره الرحمن) «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ - او هر روز در کاری جدید است» نتیجه‌گیری می‌کند که حتی همین حرکت و زمان و تکامل مشمول خود خداوند هم در وجود می‌شود و خداوند را بیرون از وجود و بیکار در هستی تبیین نمی‌نماید» بلکه برعکس او «خداوند را خالق و فاعل و دائماً در حال خلق جدید و هدایت‌گر کل وجود در بستر تکامل تعریف و تبیین می‌نماید.»

رابعاً اقبال بر پایه «عمده کردن جایگاه وحی و آگاهی و عقل برهانی استقرایی در عرصه وجود و جامعه و تاریخ و انسان به دنبال آن است که همه حرکت در هستی، با صورتی آگاهانه و مهندسی شده و رو به جلو و به سوی آینده‌ای روشن تبیین نماید.»

خامساً در رابطه با همین تفکیک بین دین و فکر دینی است که وی در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام «به دنبال اصلاح فکر دینی مسلمانان می‌باشد و هرگز و هرگز و هرگز در هیچ جای کتاب بازسازی او سخنی از اصلاح خود دین به میان نیاورده است و اصلاً آن را قبول ندارد.»

سادساً در چارچوب همین رویکرد اصلاح فکر دینی مسلمانان در کتاب بازسازی فکر دینی است که او «مکانیزم این اصلاحات در تفکر دینی مسلمانان - در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - به صورت پیوند ابدیت و تغییر تعریف می‌نماید». به بیان دیگر از نظر او «این تنها اصلاح تفکر دینی است که با مکانیزم پیوند بین ابدیت و تغییر می‌تواند تحول پیدا کند وگرنه خود دین که با پیوند ابدیت و تغییر قابل اصلاح نمی‌باشد». چراکه آنچنانکه قبلاً هم اشاره کردیم، «ابدیت که اقبال در اینجا از آن سخن می‌گوید، همان دین یا خود دین می‌باشد که شامل خدا و آخرت و وحی نبوی به عنوان سه واقعیت و حقیقت می‌باشد». البته «تغییری هم که اقبال در کنار ابدیت به عنوان مکانیزم اصلاح تفکر دینی بر آن تکیه می‌نماید، همان علم است» که از نظر اقبال «خود این علم هم

در طول دین دارای معنی می‌باشد، نه جدای از آن.»

سابعاً در چارچوب همین رویکرد است که اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام و در راستای اصلاح تفکر دینی در تاریخ بیش از ۱۴ قرن عمر اسلام تاریخی به دنبال آن است که «به اصلاح اندیشه‌های مسلمانان در علوم مختلف فقهی، فلسفی، عرفانی، کلامی، اجتماعی، تاریخی، سیاسی و روایتی و غیره بپردازد». به‌طوری که در این رابطه می‌توان داوری کرد که «آنچه در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام اقبال به بازسازی و تصفیه گرفته‌می‌شود، فرهنگ گذشته مسلمانان در دوران بیش از ۱۴ قرن عمر اسلام تاریخی می‌باشد؛» و حتی در فصل اول تا سوم کتاب بازسازی که اقبال در عرصه بحث کلامی خود در باب خداشناسی و خداآوری مسلمان سخن می‌گوید، هدف او «بازسازی خداشناسی مسلمانان است، نه اثبات وجود خداوند؛» و دلیل این امر هم آن است که وی بر این باور است که برای انجام پروسه بازسازی تطبیقی در جوامع مسلمانان «قبل از هر گونه اصلاح معرفتی، باید به اصلاح در خداشناسی آنان بپردازیم؛» به بیان دیگر از نظر اقبال تا زمانی که «خداشناسی مسلمانان مورد بازشناسی قرار نگیرد و مسلمانان در عرصه خداشناسی دچار تحول همه جانبه فکری نشوند، هرگز و هرگز امکان تحول فکری مسلمان وجود ندارد.»

شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که از نظر محمد اقبال لاهوری «کلید رمز تحول فکری مسلمانان در تحول خداشناسی مسلمانان

نهفته است و بر پایه تحول در خداشناسی در تفکر مسلمانان هست که از نظر او امکان تحول در ابعاد دیگر فکری مسلمانان اعم از تحول در فلسفه و کلام و فقه و عرفان و حتی در فهم درست آخرت و وحی نبوی یا قرآن فراهم می شود». در همین رابطه است که اقبال علاوه بر اینکه بر این باور است که «تحول فکری مسلمانان باید از تحول کلامی آغاز بشود» در عرصه تحول کلامی بر این باور است که «باید سه محور خدا و آخرت و وحی نبوی بر محور بازشناسی خداوند مورد بازسازی و بازشناسی قرار گیرد» و باز در همین رابطه است که اقبال «در راستای تحول کلامی و تحول فکر دینی بر بازسازی خداشناسی تکیه همه جانبه و محوری می کند» بنابراین از اینجا است که علامه محمد اقبال لاهوری می گوید:

«خصوصیت و ساختمان عمومی جهانی که در آن زیست می کنیم چگونه است؟ آیا در ساختمان این جهان هیچ عنصر ابدی و ثابتی وجود دارد؟ ارتباط ما با آن چگونه است؟ چه مقامی در جهان داریم و با مقامی که اشغال کرده ایم چه اخلاق و رفتاری شایسته و در خور است؟ این سؤالات میان دین و فلسفه و عرفان مشترک است. ولی نوع معرفتی که با الهام عرفانی حاصل می شود، خصوصیت و رنگ فردی دارد، مجازی و مبهم و غیر قطعی است. دین در صورت های پیشرفته خود، بسیار برتر و والاتر از عرفان است. چراکه دین برعکس عرفان از فرد می گذرد و به اجتماع می رسد. دین وضعی که نسبت به حقیقت نهایی و مطلق دارد، متعارض

با محدودیت آدمی است، دامنه پرواز او را فراخی می‌بخشد و توقع او را چندان زیاد می‌کند که به کمتر از دیدار مستقیم حقیقت به چیزی قانع نمی‌شود. آیا با این ترتیب امکان آن هست که روش عقلی محض فلسفه را در دین مورد عمل قرار دهیم؟ روح فلسفه مستلزم آزادی در تحقیق و تجسس است. به هر حجیت و اعتبار به چشم بد گمانی می‌نگرد؛ وظیفه آن این است که مفروضات نقادی نشده فکر بشری را دنبال کند و به نهانگاه‌های آنها برسد و در این دنبال کردن ممکن است کارش به آنجا بینجامد که یا منکر ناتوانی عقل محض در رسیدن به حقیقت مطلق شود و یا به صورت صریح آن را بپذیرد. در مقابل، گوهر دین ایمان است و ایمان همچون مرغی، راه بی‌نشان خود را بی‌مدد عقل می‌بیند، عقلی که به گفته شاعر متصوف بزرگ اسلام تنها در کمین قلب آدمی نشسته و ثروت نامرئی زندگی را که در درون آن نهفته است از آن می‌رباید. ولی منکر این هم نمی‌توان شد که ایمان چیزی بیش از احساس محض است. چیزی شبیه یک جوهر معرفتی دارد و وجود فرقه‌های متعارض با یکدیگر اسکولاستیک و عرفانی باطنی در تاریخ دین نشان می‌دهد که فکر و اندیشه عنصری حیاتی از دین است. از این گذشته دین، از جنبه اعتقادی بدانگونه که استاد وایتهد تعریف کرده، دستگاهی از حقایق کلی است که چون صادقانه آنها را بپذیرند و به صورت صحیح فهم کنند، اثر تغییر شخصیت و اخلاق از آن آشکار می‌شود. از آنجا که تغییر شکل دادن و

رهبری حیات درونی و بیرونی آدمی هدف اساسی دین است، با کمال وضوح معلوم می‌شود که آن حقایق کلی که دین آنها را مجسم می‌سازد، نباید نامعین و استقرار نیافته بماند. هیچ‌کس نمی‌خواهد که پایه عمل خود را بر اصل اخلاقی مشکوکی قرار دهد. حقیقت این است که دین، از لحاظ وظیفه‌ای که بر عهده دارد، حتی بیش از جزئیات علمی نیازمند آن است که اصول اولیه‌اش بر بنیانی عقلانی بنا شده باشد. علم ممکن است نسبت به یک مابعد الطبیعه عقلانی جاهل بماند و حق این است که تاکنون چنین هم بوده است. دین نمی‌تواند از جستجو برای ایجاد سازش میان تعارضات تجربه و پیدا کردن دلایل وجودی محیطی که زندگی آدمی در آن جریان دارد غافل و نادان بماند. به همین جهت است که استاد وایتهد با کمال وضوح گفته‌است که عصرهای ایمان عصرهای عقلی‌گری هستند. ولی عقلانی کردن ایمان این نیست که تفوق فلسفه را بر دین بپذیریم. شک نیست که فلسفه حق قضاوت در باره دین را دارد، ولی آنچه مورد قضاوت قرار می‌گیرد چنان طبیعت و ماهیتی دارد که به قضاوت فلسفه جز از طریق تعبیرات و اصطلاحات خود گردن نمی‌نهد. فلسفه که به قضاوت در باره دین بر می‌خیزد، نمی‌تواند در میان مفروضات و معطیات خود به دین مقام پست‌تری بدهد. دین چیزی نیست که بتوان آن را با یکی از شاخه‌های علم مقایسه کرد، نه فکر مجرد است و نه احساس مجرد و نه عمل مجرد، بیان و تعبیری از تمام

وجود آدمی است؛ بنابراین، فلسفه در ارزشیابی دین باید به این مرکزیت دین معترف باشد و حتماً باید این مطلب را بپذیرد که دین در فرایند ترکیب فکری چیزی اساسی و مرکزی است. هیچ دلیلی در دست نیست تا بنابر آن فرض کنیم که اندیشه و اشراق یا درون‌بینی اصولاً معارض با یکدیگرند. هر دو از یک ریشه جوانه می‌زنند و هر یک مکمل دیگری است. یکی از آن دو حقیقت را پاره پاره به‌دست می‌آورد و دیگری یک پارچه و به‌صورت کلی. یکی به جنبه ابدی و جاودانی حقیقت نظر دارد و دیگری به جنبه گذران آن. یکی بهره‌برداری از تمام حقیقت در زمان حاضر است و هدف دیگری گذشتن از حقیقت است از طریق انتخاب و محدود کردن نواحی مختلفی از کل آن برای اینکه مشاهده منحصر و محدود به همان نواحی باشد. هر یک از آن دو برای تجدید جوانی به دیگری نیاز دارد. هر دو خواستار دیدار یک حقیقت‌اند که خود را به هر یک از آنها متناسب با وظیفه‌ای که در زندگی دارد جلوه‌گر می‌سازد. اشراق و درون‌بینی در واقع همانگونه که برگسون می‌گوید، نوع عالی‌تری از عقل است. آغاز جستجوی شالوده عقلی در اسلام را می‌توان از زمان خود حضرت پیغمبر دانست. آن حضرت غالباً چنین دعا می‌کرد، «اللَّهُمَّ ارِنِ الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ - خدایا چیزها را همانگونه که هستند به من بنما.» کارهای پیروان عقلی‌گری باطنی و غیر باطنی فصل بسیار آموزنده‌ای را در فرهنگ ما تشکیل می‌دهد و نماینده اشتیاق شدیدی برای دست یافتن

به دستگاه فکری سازگار و منطقی و روحیه فداکاری از تمام قلب نسبت به حقیقت است و در عین حال محدودیت‌های آن عصر را نشان می‌دهد که به سبب همین محدودیت‌ها نهضت‌های کلامی اسلام کم‌ثمر تر از آن شده‌است که اگر در عصر دیگری صورت می‌گرفت آن اندازه ثمر بخش می‌بود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۳ و ۴ و ۵ - سطر ۱ به بعد).

آنچه که از عبارات فوق علامه محمد اقبال لاهوری برای ما قابل فهم است اینکه:

الف - اقبال در عبارات فوق ابتدا با طرح سه سؤال:

اول - خصوصیت و ساختمان عمومی جهانی که در آن زیست می‌کنیم چگونه است؟

دوم - آیا در ساختمان این جهان هیچ عنصر ابدی و ثابتی وجود دارد؟
سوم - ارتباط ما با آن چگونه است؟ به دنبال تبیین مبانی دین و تفکیک مبانی دین با دیگر موضوع‌ها اعم از فلسفه و عرفان و علم و غیره می‌باشد. چراکه آنچنانکه قبلاً هم به اشاره مطرح کردیم، «از نظر اقبال دین و موضوع‌های مربوط به دین در چارچوب ابدیت قابل تعریف می‌باشد». آنچنانکه از نظر او «علم در چارچوب تغییر قابل تعریف است». لہذا، در همین رابطه است که از نظر اقبال «بازسازی دین تنها در چارچوب پیوند ابدیت (دین) با تغییر (علم) قابل تعریف می‌باشد» البته از آنجایی که او

در عرصه پیوند بین ابدیت (دین) با تغییر (علم) «بر محور ابدیت، پیوند علم با دین را تعریف می‌نماید، در این رابطه بازسازی مورد نظر اقبال و همچنین شریعتی باید به صورت بازسازی تطبیقی تعریف بکنیم». چراکه در صورتی که در عرصه پروسه بازسازی دین توسط پیوند با علم، «اگر این بازسازی به جای محور ابدیت و دین، بر محور علم صورت بگیرد (آنچنانکه مهندس مهدی بازرگان و در ادامه او شهید مهندس محمد حنیف نژاد و مجاهدین خلق تا امروز بر آن تکیه می‌کنند) در آن صورت بازسازی دین صورت انطباقی پیدا می‌کند»؛ و البته، اگر در عرصه بازسازی دین «این بازسازی خارج از پیوند با علم (آنچنانکه در بیش از هزار سال گذشته حداقل از امام محمد غزالی الی زماننا هذا در حوزه‌های فقهی تلاش شده است تا خارج از پیوند دین با علم به بازسازی دین پردازند) در آن صورت بازسازی صورت دگماتیستی دارد.»

باری، از آنجایی که علامه محمد اقبال لاهوری در کتاب گران سنگ اندیشه پردازانه بازسازی فکر دینی در اسلام که مانیفست منظومه معرفتی او می‌باشد، به دنبال آن است تا به «بازسازی تطبیقی تفکر دینی در اسلام بپردازد» از آنجایی که آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم، «اقبال معتقد به بازسازی فکر دینی است، نه بازسازی خود دین» و از آنجایی که اقبال «در عرصه بازسازی فکر دینی معتقد به شکل بازسازی تطبیقی فکر دینی است، نه بازسازی به شکل انطباقی و نه بازسازی به صورت دگماتیستی»

(آنچنانکه قبل از اقبال پروژه بازسازی انطباقی فکر دینی توسط سید جمال الدین اسدآبادی صورت گرفت و بعد از وفات سید جمال بازسازی دگماتیستی توسط شاگردان محمد عبده تا سید قطب ادامه پیدا کرد) او در عبارات فوق و یا در سرآغاز شروع کتاب اندیشه پردازانه بازسازی فکر دینی در اسلام (بازسازی - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۳ - سطر ۱ تا ۳) با طرح سه سؤال فوق:

اولاً - می‌خواهد ذهن خواننده را به طرف این موضوع بکشد که «دین به عنوان یک حقیقت و واقعیت تنها در جهانی ضرورت پیدا می‌کند که در آن جهان ابدیت واقعیت داشته باشد» بنابراین از نظر اقبال «اگر در جهانی ابدیت وجود نداشته باشد، دین در آن جهان هم معنایی ندارد» و به بیان دیگر از نظر او «در جهانی که فاقد ابدیت باشد، علم می‌تواند جایگزین دین بشود و بشریت دیگر نیازی به دین ندارد». بدین ترتیب می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که ترم دین در رویکرد اقبال در دو جایگاه قابل تعریف می‌باشد:

جایگاه اول - جایگاه حقیقی دین است که آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم، «جایگاه حقیقی دین از نظر اقبال همان ابدیت موجود در هستی است.»

جایگاه دوم - دین در دیسکورس محمد اقبال «همان دین تاریخی می‌باشد که به صورت مجموعه‌ای از اعتقادات از سپیده دم تاریخ در میان بشریت پدید آمده و راهی دراز تا امروز طی کرده است تا به تکامل امروز خود

رسیده است»؛ بنابراین، در رویکرد محمد اقبال «بین دین حقیقی تا دین تاریخی، از فرش تا عرش تفاوت وجود دارد» از اینجا است که اقبال در فصل چهارم کتاب بازسازی در تعریف دین می‌گوید:

«دین فقط یک اعتقاد انفعالی غیر فعال به یک یا چند موضوع خاص نیست، اطمینان زنده‌ائی است که از تجربه‌ائی کمیاب به وجود می‌آید.»
ثانیاً - اقبال با طرح سه سؤال فوق می‌خواهد «به سه نیاز همه انسان‌ها پاسخ بدهد» که در فصل ششم کتاب بازسازی - ص ۲۰۳ - سطر ۱۶ به‌بعد، این سه نیاز همه انسان‌ها را اینچنین تعریف می‌نماید:

«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. بدون تردید بدون عنصر ابدی و ثابت در جهان هرگز ما نمی‌توانیم به تفسیری روحانی از جهان دست پیدا کنیم. آنچنانکه بدون فهم رابطه دوطرفه بین فرد و جهان هرگز نخواهیم توانست به آزادی روحانی فرد دست پیدا کنیم؛ و بدون اعتقاد به اینکه حیات در عرصه وجود آفرینش بالنده‌ای دارد، هرگز نمی‌توانیم به اصول اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماعی بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند دست پیدا کنیم.»

ثالثاً - اقبال با طرح سه سؤال فوق به‌عنوان مقدمه طرح جایگاه دین، می‌خواهد به طرح این موضوع بپردازد که «اساساً دین در جایگاه حقیقی

آن، به دنبال تبیین رابطه انسان با خدا و جهان و خودش می‌باشد؛ و اصلاً «بدون تبیین رابطه انسان با خدا و با جهان و با خودش، دین در جایگاه حقیقی‌اش معنی پیدا نمی‌کند». از اینجا است که اقبال در عبارات فوق خود در باب جایگاه دین می‌گوید:

«دین چیزی نیست که بتوان آن را با یکی از شاخه‌های علم مقایسه کرد، نه فکر مجرد است و نه احساس مجرد و نه عمل مجرد، بیان و تعبیری از تمام وجود آدمی است» (ص ۵ - سطر ۳ و ۴ و ۵).

رابعاً - از آنجایی که او بر این باور است که سه سؤال فوق علاوه بر اینکه تبیین کننده جایگاه دین و انسان در جهان در سه رابطه با خدا و جهان و خودش می‌باشد، «مشخص کننده این حقیقت می‌باشد که در تحلیل نهایی فونکسیون دین در تنظیم رابطه ما با خدا و جهان مادیت پیدا می‌کند» لذا در جای دیگر از عبارات فوق می‌گوید:

«دین از جنبه اعتقادی، دستگاهی از حقایق کلی است که چون صادقانه آنها را بپذیرند و به صورت صحیح فهم کنند، اثر تغییر شخصیت و اخلاق از آن آشکار می‌شود» (ص ۴ - سطر ۷ و ۸).

خامساً - اقبال با طرح سه سؤال در آغاز فصل اول کتاب اندیشه پردازانه بازسازی فکر دینی در اسلام به دنبال آن است که این حقیقت را برای خواننده کتاب آشکار سازد که «در چارچوب دین حقیقی (نه دین تاریخی) انسان تنها در برابر خدا و جهان به عنوان دو واقعیت موجود، به اندازه‌ای

که می‌تواند خود را تعریف کند، می‌تواند انسان‌تر بشود» بنابراین، در همین رابطه است که او در جای دیگر از عبارات فوق می‌گوید:

«دین در صورت‌های پیشرفته خود، بسیار برتر و والاتر از عرفان است، چراکه از فرد می‌گذرد و به اجتماع می‌رسد. وضعی که نسبت به حقیقت نهایی و مطلق دارد، متعارض با محدودیت آدمی است، دامنه پرواز او را فراخی می‌بخشد و توقع او را چندان زیاد می‌کند که به کمتر از دیدار مستقیم حقیقت به چیزی قانع نمی‌شود» (بازسازی - ص ۳ - سطر ۶ و ۷).

شاید در این رابطه لازم به این داوری باشد که اصلاً از نگاه اقبال «تعریف انسان به‌جز در عرصه دین حقیقی امکان‌پذیر نیست، چراکه تنها در عرصه دین حقیقی است که انسان خدا را پیدا می‌کند و با خدا و در برابر بی‌نهایت، این با نهایت خود را تعریف می‌نماید» و از آنجاست که «با نهایت برای شدن و صیوررت در دامن خود بی‌نهایت حرکت می‌کند تا آنجا که با نهایت به بی‌نهایت برسد».

باری، در یک نگاه کلی به سه سؤال مطرح شده در آغاز فصل اول کتاب بازسازی و یا در عبارات فوق توسط اقبال می‌توانیم اینچنین جمع‌بندی کنیم که «اقبال در سه سؤال فوق، سه موضوع خدا و جهان و انسان را به‌عنوان مبانی دین مطرح می‌نماید» و در این رابطه او بر این باور است که «این سه موضوع در بستر وجود قابل تبیین می‌باشند و هرگز به‌صورت مکانیکی نمی‌توانیم به تبیین آنها دست پیدا کنیم». در همین رابطه است

که او در جای دیگر عبارات فوق می گوید:

«گوهر دین ایمان است و ایمان همچون مرغی راه بی نشان خود را بی مدد عقل می بیند» (ص ۳ و ۴ - سطر ۱۵ به بعد).

سادساً - باید بپذیریم که اقبال با طرح سه سؤال در عبارات فوق یا در سرآغاز فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، در تحلیل نهایی «به دنبال تعریف ایمان می باشد» چرا که اصلاً از نظر اقبال «دین حقیقی (نه دین تاریخی) تنها در بستر زایش ایمان در انسان است که می تواند معنی پیدا کند»؛ و باز در همین رابطه می توانیم داوری کنیم که از نظر اقبال «اگر دین حقیقی نتواند در انسان ایجاد ایمان بکند، اصلاً خود آن دین نمی تواند تعریف بشود»؛ زیرا «دین حقیقی تنها در بستر ایمان زاییده خودش تعریف می گردد». البته داوری مهم تری که اقبال در این رابطه می کند، اینکه «اصلاً مادیت دین حقیقی در بستر ایمان خود به خودی به معنای جداسازی فکر دینی از خود دین حقیقی در دینداری می باشد».

در این رابطه است که اقبال در جای دیگر از عبارات فوق می گوید:

«دین در فرایند ترکیب فکری چیزی اساسی و مرکزی است. هیچ دلیلی در دست نیست تا بنابر آن فرض کنیم که اندیشه و شهود (اشراق و درون بینی) اصولاً معارض با یکدیگرند؛ زیرا هر دو از یک ریشه جوانه می زنند و هر یک مکمل دیگری است. یکی از آن دو حقیقت را پاره پاره به دست می آورد و دیگری یک پارچه و به صورت کلی. یکی به جنبه

ابدی و جاودانی حقیقت نظر دارد و دیگری به جنبه گذران آن. یکی بهره‌برداری از تمام حقیقت در زمان حاضر است و هدف دیگری گذشتن از حقیقت است از طریق انتخاب و محدود کردن نواحی مختلفی از کل آن برای اینکه مشاهده منحصر و محدود به همان نواحی باشد. هر یک از آن دو برای تجدید جوانی به دیگری نیاز دارد. هر دو خواستار دیدار یک حقیقت‌اند. اشراق و درون‌بینی نوع عالی‌تری از عقل است» (ص ۵ - سطر ۷ به بعد).

البته بد نیست که در اینجا به تفاوت رویکرد علامه محمد اقبال لاهوری با رویکرد ابوحامد محمد غزالی در خصوص تعریف شهود و اشراق و تجربه دینی اشاره بکنیم، چراکه «غزالی شهود را نیرویی منحصر به فرد در کسب معرفت و شناخت می‌داند»؛ که البته از نظر غزالی «نیروی شهود از جنس و نوع تفکر و ادراک حسی نیست». به عقیده ابوحامد محمد غزالی، «سالک مجذوب که همان عالم عارف می‌باشد، بر مجذوب سالک که همان عارف عالم است، رجحان دارد». ولی در این رابطه نظر علامه محمد اقبال لاهوری کاملاً عکس نظر ابوحامد محمد غزالی می‌باشد؛ زیرا اقبال آنچنانکه در عبارات فوق مشاهده کردیم، «شهود را همچون تفکر و ادراک، قوه‌ائی از قوای ادراک انسان می‌داند».

سابعاً - در عبارات فوق اقبال با صراحت مطرح می‌نماید که «اندیشه انسان هر چند به ظاهر محدود و عاری از قاطعیت است، ولی می‌تواند

به من نامحدود دست یابد» یعنی در این رابطه اقبال بر این باور است که «هر چند من متناهی از من نامتناهی جدا نیفتاده، ولی باید مجزا از آن باشد». او می‌گوید: «من متناهی به سبب فردیت بی‌بدیل خویش به من نامتناهی تقرب می‌جوید تا در نتایج اعمال گذشته خویش نظر کند و امکانات آینده‌اش را مورد داوری قرار دهد». در این رابطه عنایت داشته‌باشیم که اقبال نه‌تنها هرگز الگوی دیدگاه «وحدت وجودی عرفا و اهل تصوف را نپذیرفت» بلکه آنچنانکه در فصل چهارم کتاب بازسازی (من بشری - آزادی و جاودانگی آن) شاهد هستیم، «به‌شدت اصل فناء فی الله عرفان و تصوف را به چالش می‌کشد»، بنابراین، با تکیه بر عرفان مورد اعتقاد خودش می‌گوید: «تجربه وحدانی در عرفان اسلامی برتر به‌صورتی نیست که هویت من متناهی با نوعی مجذوبیت در من نامتناهی محو و زایل شود، بلکه این نامتناهی است که در آغوش پر مهر متناهی جای می‌گیرد»؛ به بیان دیگر «اقبال در عرصه تبیین رابطه بین متناهی و نامتناهی نه‌تنها به اصل فناء فی الله مورد ادعای عرفا و اهل تصوف اعتقادی ندارد، بلکه برعکس به مرتبه بقا اعتقاد دارد و آن را هدف نهایی زندگی و تجربه بشری می‌داند.»

ثامناً - در عبارات فوق اقبال به وضوح بر این باور است که «بین گوهر دین که از دید او همان شهود و اشراق و تجربه دینی می‌باشد، با تجربه حسی و یا تجربه عقلی و یا تجربه علمی توافق کلی وجود دارد». از نظر او

در تحلیل نهایی «چه در عرصه تجربه دینی و چه در عرصه تجربه حسی و عقلی و علمی، تجربه‌گر به دنبال دریافت و کسب حقیقت می‌باشد». اقبال برای «مرزبندی بین انواع تجربه دینی و تجربه حسی و تجربه عقلی و علمی معتقد به سطوح حقیقتی می‌شود که تجربه کننده در اشکال مختلف تجربه‌های فوق به دنبال کشف آن حقیقت می‌باشند» بنابراین در همین رابطه است که در عبارات فوق او «برای واقعیت حقیقت، سطوح مختلفی قائل است و هر یک از معارف در بستر تجربه گوناگون ناظر به سطحی از سطوح آن حقیقت می‌داند». شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که از نظر محمد اقبال آنچنانکه در عبارات فوق با صراحت مطرح می‌نماید، «خود حقیقت در برابر تجربه کننده‌های مختلف در اشکال مختلف تجربه دینی و تجربه علمی و تجربه حسی صورت یک منشور دارد که هر کدام از تجربه کننده‌ها در اشکال مختلف آن زاویه‌ای از آن منشور را تبیین می‌نماید». البته مولوی هم در رابطه با کشف حقیقت توسط انسان (مانند اقبال) معتقد به همین «سطوح مختلف و منشور آسا بودن حقیقت می‌باشد» که او این موضوع را در داستان فیل قرار گرفته در خانه تاریکی (برای مردمی که قبلاً فیل را ندیده بودند و برای دیدن آن فیل وارد آن خانه تاریک می‌شدند و هر کدام به شکلی آن فیل را تجربه می‌کردند) مطرح می‌نماید که «مردم در آن خانه تاریک، سطحی از حقیقت و واقعیت را کشف می‌کردند و آن سطح حقیقت کشف

شده برای خود را، تمام حقیقت تعریف می کردند.»

پیل اندر خانه تاریک بود	عرضه را آورده بودندش هنود
از برای دیدنش مردم بسی	اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود	اندر آن تاریکیش کف می بسود
آن یکی را کف به خرطوم او فتاد	گفت همچون ناو دانستش نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید	آن بر او چون باد بیزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش به سود	گفت شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست	گفت خود این پیل چون تختی بد است
همچنین هر یک به جزوی چون رسید	فهم آن می کرد هر جا می شنید
از نظر گه گفتشان بد مختلف	آن یکی دالش لقب داد آن الف
در کف هر کس اگر شمعی بدی	اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس	نیست کف را بر همه آن دسترس

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

باری، آنچه که در ابیات فوق مثنوی برای ما قابل فهم است، اینکه مولوی هم مانند اقبال بر این باور است که «من‌های اینکه واقعیت‌ها در عرصه وجود قطع نظر از ادراکات ما فی نفسه وجود دارند» مهم‌تر از آن این است که «ما در عرصه شناخت واقعیت‌ها توسط تجربه‌های مختلف باطنی و حسی و غیره تنها با مراتبی از ادراک آن حقیقت و واقعیت را درک می‌کنیم» و هر چه «عامل درک ما عالی‌تر باشد، واقعیت‌های عالی‌تری را

می‌توانیم درک کنیم»؛ به بیان بهتر، از نظر اقبال و مولوی «شیئی برای من که آن را درک می‌کنم، از شیئی برای خود که با قطع نظر از درک من وجود دارد قابل تفکیک می‌باشد». معنای دیگر این حرف آن است که «واقعیت شیئی برای خود وجود دارد و اختلاف در برداشتها و منعکس ساختن آن واقعیت در ذهن به وسیله درک است». لذا در همین رابطه است که مولوی در داستان مورچه‌ها و داوری آنها در باب قلم به دستی که در حال نوشتن می‌باشد، منشور بودن حقیقت برای فهم و ادراک ما و یا سطوح مختلف حقیقت را در زمان درک را اینچنین تبیین می‌نماید:

مورکی بر کاغذی دید او قلم	گفت با مور دگر این راز هم
که عجایب نقش‌ها آن کلک کرد	همچو ریحان و چو سوء سنزار و ورد
گفت آن مور اصبح است آن پیشه‌ور	وین قلم در فعل فرع است و اثر
گفت آن مور سوم از بازو است	کاصبح لاغر ز زورش نقش بست
همچنین می‌رفت بالا تا یکی	مہتر موران فطن بود اندکی

مثنوی - دفتر چهارم - ص ۲۷۵ - سطر - ۲۴ به بعد

باری، در این مثال داوری مختلف مورچه‌ها در باب قلم در حال نوشتن بر روی کاغذ، می‌تواند نمایش این حقیقت باشد که برای مورچه‌ها واقعیتی به نام قلم در دست نویسند که نویسند با اراده خود آن قلم را بر روی کاغذ به صورت هدف‌دار و مهندسی شده به حرکت در می‌آورد، قابل فهم نبوده است، زیرا آنچنانکه دیدیم مورچه اول آن واقعیت را به صورت نقشی

به وسیله قلم بر روی کاغذ تعریف می کرد و نه چیزی بیشتر از آن و مورچه دوم آن واقعیت را به صورت دو چیز می دانست یعنی انگشت نویسنده و قلمی که روی کاغذ نقش می کشید و مورچه سوم آن واقعیت را به علاوه بازوی نویسنده درک می کرد و مورچه چهارم که از همه آگاه تر بوده آن واقعیت را به صورتی بالاتری درک می کرد و یا در داستان فیل برای آن درک کننده ای که خرطوم فیل را در تاریکی، ناودان تلقی می کرد، چگونه می توان اثبات کرد که واقعیتی به نام فیل با قطع نظر از درک بخشی از آن وجود دارد، یعنی برای او اثبات کنیم که واقعیتی به نام فیل (که حیوانی است مرکب از اجزای مختلفی که تنها یکی از آن اجزا خرطوم است) وجود دارد.

پر پیداست که اگر یکی از آن مردمی که با فیل ارتباط درکی پیدا می کردند، فاقد حس لامسه می بودند، بدون تردید حتی ناودان و کرسی و بادبزن بودن آن، حقیقت عینی را هم استنباط و ادراک نمی کردند. حال سؤالی که در اینجا همچنان باقی است، اینکه چگونه می توان برای این گونه اشخاص ثابت کرد که واقعیتی به نام فیل خارج از ادراک ما در جهان خارج وجود دارد؟ البته در همین رابطه است که اقبال هم مانند مولوی تلاش می نماید که «برای واقعیت حقیقت سطوح مختلفی قائل بشود و هر یک از معرف بشر را ناظر به سطحی از سطوح آن حقیقت منشور آسا بداند.»

باری، مطابق این رویکرد است که اقبال در عبارات فوق بر این باور است که «معارف دینی مبتنی بر تجربه دینی و شهود و اشراق مکمل معارف عقلی و حسی و علمی هستند، نه معرض آن» او می‌گوید:

«هیچ دلیلی در دست نیست تا بنابر آن فرض کنیم که اندیشه و اشراق و درون‌بینی اصولاً معارض با یکدیگرند، هر دو از یک ریشه جوانه می‌زنند و هر یک مکمل دیگری است» (بازسازی - ص ۵ - سطر ۸ به بعد).

تاسعا اقبال در عبارات فوق بر این باور است که «آزمایش سطوح مختلف تجربه بشری، امری ضروری است» و در همین رابطه است که او بر لزوم آزمایش علمی و فلسفی و «تجربه‌ای خاص که آن را تجربه دینی می‌خواند تأکید می‌نماید». اقبال باور ندارد که «تجربه دینی مورد اعتقاد او تحریفی از معرفت روح است» او بر این باور است که «اگر دین تنها به عنوان تجربه‌ای باطنی تلقی شود، آنگاه به همین اندازه به بخشی از واقعیت شناخت پیدا خواهد کرد»، یادمان باشد که «دین از نظر اقبال کل حقیقت است، نه بخشی از آن».

عاشرا اقبال در عبارات فوق معتقد است که «برای شناخت واقعیت باید از تمام منابع معرفت استفاده کرد، نه فقط از منبعی خاص». او می‌گوید: «حتی شهود و تجربه درونی هم فقط یکی از منابع معرفت بشری است، بنابراین او شناخت واقعی را مبتنی بر همه منابع معرفت می‌داند». از همین روست که می‌توانیم «اقبال را هم در شمار تجربه‌گرایان و هم در

شمار عقل گرایان و هم در شمار شهودی ها به شمار آوریم». اقبال آن زمانی که از شهود سخن می گوید، داوری می کند که «ما نباید شهود را نیرویی مرموز و خاص بدانیم» بلکه «شهود، حالتی است در برخورد با واقعیت که حسیات نقشی در آن ندارند»؛ به عبارت دیگر از نظر اقبال «شهود هر چه باشد، حداقل این است که روش کسب معرفت بر پایه تجربه دینی است». عنایت داشته باشیم که از نظر او «شهود یا درون بینی یا تجربه دینی نوعی تجربه است که با آن می توان حقیقت مطلق را مستقیماً مشاهده نمود». او بر این باور است که «شهود ما را با جنبه هایی از حقیقت متفاوت با آنچه از طریق ادراک حسی حاصل می شود آشنا می سازد». به همین علت است که او می گوید: «بنا به گفته قرآن شهود و تجربه دینی چیزی است که تجربه گر می بیند، علی ایحال، چنانچه گزارشات اش به درستی تفسیر شود، هرگز خطایی در آن راه ندارد». پس نباید آن را نیروی مرموز خاصی تلقی کنیم، بلکه «شهود و تجربه دینی شیوه ادراک در ارتباط با حقیقت مطلق است که حواس به معنای فیزیولوژیک و بدان مفهوم که در جهان امروز متداول است نقشی در آن ندارند»؛ اما چشم انداز این تجربه که در برابرمان گشوده می شود همان قدر واقعی است که دیگر تجربه ها.

ب - نکته مهمی که اقبال در عبارات فوق خود به آن می پردازد اینکه «عقل از نظر او یکی از مهم ترین عوامل پرورش شخصیت بشر می باشد». اقبال در کلیات اشعار خود «عقل را علی رغم محدودیت هایش نور می نامد

که از طریق شناخت حقیقت راه را برای بشر روشن می‌سازد». از نظر او «انسان باید حرکت زندگی را با اهداف خویش تعیین کند، نه آنکه فقط آنچنانکه اهل تصوف می‌گویند باطن خود را پرورش بدهد». او بر این باور است که «انسان باید بکوشد تا تقدیر عالم را رقم بزند، لذا چنین کاری از نظر او بدون عقل میسر نیست» مع‌هذا، در همین رابطه است که از نظر اقبال «عقل در قرآن دارای جایگاه بسیار مهمی می‌باشد» و در همین رابطه است که او در عبارات فوق می‌گوید:

«آغاز جستجوی شالوده عقلی در اسلام را می‌توان از زمان خود حضرت پیغمبر دانست. آن حضرت غالباً دعا می‌کرد. اَللّٰهُمَّ اَرِنِ الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ - خدایا چیزها را همان گونه که هستند به من بنما» (بازسازی - ص ۵ - سطر ۱۸ به بعد).

اقبال در این خصوص «ادراک حسی و بررسی علمی را که از عوامل مهم رشد عقل هستند، بسیار مهم می‌شمارد». از نظر اقبال، «انسان از طریق ارتباط با محیط پویا و ملموس خویش نیروی عقل را گسترش می‌دهد؛ و به این ترتیب خدمتی بزرگ به فرهنگ و تمدن می‌نماید». او در حالی که بر اهمیت ادراک حسی و جایگاهش در اسلام تأکید می‌کند، «فلسفه یونانی را یکی از آفات مهم نابود کننده عقل در مسلمانان در طول ۱۴ قرن گذشته می‌داند». لذا در همین رابطه است که اقبال در کتاب اندیشه‌پردازانه بازسازی فکر دینی در اسلام که مانیفست منظومه

معرفتی اقبال می‌باشد، «هر کجا که به طرح موضوع عقل در قرآن و اسلام رسیده است، فلسفه یونانی از سقراط تا ارسطو و افلاطون را به چالش کشیده است»؛ زیرا او مانند برتراند راسل بر این باور است که «رمز رهایی عقل در این شرایط در میان مسلمانان و جوامع مسلمین نجات عقل از حصار عقل فلسفی یونانی است» بنابراین می‌گوید:

«چنانکه همگان می‌دانیم فلسفه یونانی نیروی فرهنگی بزرگی در تاریخ اسلام بوده است. ولی تحقیقی دقیق در قرآن و مکاتب کلامی مدرسی که به الهام اندیشه یونانی طلوع کرد، این واقعیت قابل توجه را آشکار می‌سازد که در عین آنکه فلسفه یونانی به دامنه دید متفکران اسلامی وسعت بخشید، به‌طور کلی بینش ایشان را در باره قرآن دچار تاریکی کرد. سقراط تمام توجه خویش را تنها به جهان آدمی محدود کرده بود. برای وی موضوع بحث شایسته آدمی تنها خود آدمی بود، نه جهان گیاهان و حشرات و ستارگان. روح قرآن که در زنبور عسل ضعیفی جایگاهی برای وحی الهی می‌بیند و پیوسته از خوانندگان این کتاب می‌خواهد که به تغییر دایمی بادهای، به توالی شب و روز، به ابرها و آسمان‌های پر ستاره و به سیارات شناور در فضای نامتناهی توجه داشته‌باشند و آنها را مشاهده کنند؛ درست در مقابل این تصور است. افلاطون شاگرد سقراط به مدرکات حسی به چشم بی‌اعتباری می‌نگریست، چه به نظر وی، تنها اعتقادی به‌دست می‌آید نه اینکه سبب رسیدن به علم حقیقی باشند. درست بر

خلاف قرآن که سمع یا شنیدن و بصر یا دیدن را ارزنده‌ترین هدایای الهی می‌شمارد و چشم و گوش را جواب‌گوی آنچه مردمان در این جهان کرده‌اند می‌شناسد؛ و این همان چیزی است که طلاب قدیم اسلامی، در نتیجه افسون تعلیمات و پژوهش‌های یونانی کاملاً فراموش کرده‌بودند. طلاب قدیم اسلامی قرآن را در پرتو فکر یونانی تلاوت می‌کردند. مدت ۲۰۰ سال طول کشید تا در یافتند و آن هم نه به‌صورتی کاملاً واضح که روح قرآن ضد تفکر یونانی است و نتیجه این دریافت نوعی از طغیان فکری بود که هنوز به اهمیت کامل آن پی نبرده‌ایم. قسمتی در نتیجه همین طغیان فکری و قسمتی در نتیجه تاریخ شخصی حیات خود غزالی بود که وی دین را بر پایه شک فلسفی بنا نهاد و این خود برای دین بنیان ناایمنی است و کاملاً با روح قرآن سازگاری ندارد. بزرگ‌ترین مخالفت غزالی، یعنی این رشد که از فلسفه یونان در برابر طغیان کنندگان دفاع می‌کرد، از طریق تعلیمات ارسطو به چیزی رسید که آن را به نام اصل خلود عقل فعال می‌نامند و همین اصل است که زمانی در حیات عقلی فرانسه و ایتالیا تأثیر فراوانی داشت، ولی به نظر من کاملاً مخالف نظری است که قرآن در باره ارزش و سرنوشت ذات یا من، آدمی دارد. به این ترتیب این رشد فکر بزرگ و پر ثمری از اسلام را از نظر دور داشت و نادانسته به پیشرفت آن فلسفه سست و واهی از زندگی کمک کرد که بینش آدمی را نسبت به خودش و خدای‌اش و جهان‌اش دچار تاریکی

می‌کند. متفکران سازنده‌تری که در میان اشاعره می‌زیستند، بی‌شک بر راه راست بودند و در آن زمان و مقدم بر بعضی از اشکال جدید ایده‌آلیسم چنین اعتقادی داشتند، ولی به‌صورت کلی، موضوع نهضت اشاعره تنها مدافعه از سنت دینی با سلاح منطق یونانی بود. معتزلیان که به دین تنها همچون مجموعه‌ای از معتقدات می‌نگریستند و از آن جنبه دین که واقعیتی حیاتی است غافل و جاهل بودند، هیچ توجهی به روش‌های غیر تصویری نزدیک شدن به حقیقت نداشتند و دین را تنها دستگاهی از تصورات منطقی می‌دانستند که به اتخاذ وضعی منفی می‌انجامد، از درک این مطلب عاجز ماندند که در زمینه معرفت علمی یا دینی، استقلال کامل فکر از تجربه عینی امکان‌ناپذیر است. ولی منکر این نمی‌توان شد که مأموریت غزالی، بر سان مأموریت کانت در آلمان قرن هجدهم، جنبه رسالتی داشت. عقلی‌گری در آلمان همچون یار و متحدی برای دین آشکار شد، ولی این عقلی‌گری به‌زودی دریافت که جنبه جزمی و تعبدی دین قابل اثبات نیست. تنها راهی که در برابر آن باز بود، این بود که تعبدیات را از نوشته‌های مقدس حذف کنند. با حذف تعبدیات نظر سودمند گری اخلاق پیش آمد و بدین ترتیب عقلی‌گری حکومت و سلطه بی‌ایمانی را کامل کرد. وضع تفکر در باره مسائل الهی در آلمان، هنگامی که کانت ظاهر شد، چنین بود. کتاب نقد عقل محض، کانت محدودیت عقل بشری را آشکار کرد و همه کارهای پیروان عقلی‌گری

را به مشتی از ویرانه‌ها مبدل ساخت؛ و به حق کانت را موهبتی خدایی برای کوشش خوانده‌اند. شکاکی‌گری فلسفی غزالی که کمی از این هم دورتر رفته‌بود، در جهان اسلام همین کار کانت کرد. چراکه غزالی پشت عقلی‌گری مغرور ولی کم عمق را که همانند همان جهت عقلی‌گری آلمانی پیش از کانت حرکت می‌کرد، شکست. با این همه یک اختلاف اساسی میان کانت و غزالی وجود دارد. کانت، برای آنکه نسبت به اصول خویش پایبند بماند، نمی‌توانست امکان معرفت خدا را تصدیق کند. غزالی که امیدی به فکر تحلیلی نداشت، به تجربه باطنی متوسل شد و در آن پایگاه مستقلی برای دین یافت. به این ترتیب وی موفق شد که برای دین حق زیستن مستقل از علم و مابعدالطبیعه را تأمین کند. ولی تجلی نامتناهی کلی در تجربه باطنی، غزالی را به متناهی بودن و غیر قطعی بودن فکر معتقد ساخت و بر آن داشت که خط افتراقی میان فکر و اشراق رسم کند. غزالی توفیق آن را نیافت که ارتباط اساسی میان فکر و اشراق را دریابد و به این مطلب توجه کند که فکر، از آن جهت که با زمان گذران مسلسل بستگی دارد، بالضرورة با تناهی و عدم قطعیت ملازم است. این تصور که فکر اساساً متناهی و به همین جهت برای فراگرفتن نامتناهی ناتوان است، بر تصور نادرست حرکت فکر در معرفت بنا شده‌است. نقص فهم منطقی که کثرتی از افراد را که دافع یکدیگرند می‌بیند و هیچ منظره‌ای از بازگشت آن کثرت به وحدت در برابر خود

نمی‌یابد، سبب آن می‌شود که ما در باره قطعیت فکر دچار شک شویم. حقیقت این است که فهم منطقی از آن عاجز است که این کثرت را یک جهان دارای نظم و ارتباط ببیند. روش منحصر آن تعمیمی است بر پایه مشابَهت، ولی تعمیم‌های آن تنها وحدت‌های مجازی است که از واقعیت اشیا عینی حکایت نمی‌کند؛ اما فکر، در حرکت عمیق‌تر خود، می‌تواند به یک نامتناهی پایدار برسد که در حرکت باز شدن طوماری آن، تصورات متناهی گوناگون تنها عنوان لحظه‌هایی را دارند؛ بنابراین فکر در ماهیت اساسی خود ساکن و ایستاد نیست، متحرک و بالان است و عدم تناهی درونی خود را در زمان طوماروار باز می‌کند و مانند دانه است که از همان آغاز در درون خود وحدت آلی درخت را به‌عنوان یک واقعیت موجود حمل می‌کند. از این جهت، فکر در خود نمایی حرکتی خویش، کل است و در مقابل رؤیت زمانی همچون یک رشته تعین‌های متناهی ظاهر می‌شود که جز با استناد و ارجاع آنها به یکدیگر قابل فهم نیستند. معنی و مفهوم آنها در هویت خود آنها نیست، بلکه در کل بزرگ‌تری است که آنها سیماهای تعین یافته آن هستند. این کل بزرگ‌تر، به تعبیر قرآنی، نوعی از لوح محفوظ است که همه امکانات نامعین معرفت را همچون یک حقیقت حاضر در بردارد و خود را در زمان زنجیری به‌صورت سلسله‌ای از تصورات متناهی ظاهر می‌سازد که آشکارا می‌خواهند به وحدتی برسند که پیش از آن در آنها موجود بوده است. در حقیقت حضور نامتناهی

کلی در حرکت معرفت است که تفکر متناهی را امکان‌پذیر می‌سازد. کانت و غزالی هر دو از دریافت این امر عاجز ماندند که فکر در بحبوحه عمل معرفت و شناختن، به ماورای محدودیت و تناهی خویش می‌رسد. تناهی‌های طبیعی متعاکسا مانع یکدیگرند؛ اما تناهی فکر این‌چنین نیست، چه فکر بنابر گوهر اصلی خویش غیر قابل محدود شدن است و نمی‌تواند در دایره تنگ فردیت خود زندانی بماند. در عالم وسیع ماورای فکر هیچ‌چیز نسبت به وی بیگانه نیست. فکر با سهیم شدن تدریجی در زندگی آنچه ظاهراً بیگانه می‌نماید، دیوار تناهی خویش را ویران می‌کند و از عدم تناهی بالقوه خود بهره‌مند می‌شود. حرکت فکر تنها به آن جهت ممکن است که نامتناهی به‌صورت ضمنی، در فردیت متناهی او حاضر است و در درون آن شعله بلندپروازی را زنده نگاه می‌دارد و در سیر بی‌پایان فکر آن نگاهداری می‌کند؛ بنابراین این اشتباه است که فکر را غیر قابل رسیدن به نتیجه تصور کنیم چه آن نیز، به‌طریق خاص خود، ملاقاتی است که میان متناهی و نامتناهی صورت می‌گیرد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ - از سطر ۶ به بعد).

آنچه از عبارات فوق اقبال برای ما قابل فهم است اینکه:

اول - اقبال در عبارات فوق فلسفه یونان را با اندیشه‌های مطرح شده در قرآن مقایسه می‌نماید و می‌گوید: «سقراط همه توجه‌اش را تنها بر دنیای

آدمی متمرکز کرده بود. به نظر او انسان را با انسان می‌توان مورد مطالعه خاص قرار داد، نه با عالم نبات، حشرات و ستارگان». آنگاه در عبارات فوق اقبال بر این اساس نتیجه‌گیری می‌کند که «چنین رویکردی با روح قرآن بیگانه است» زیرا قرآن «زنبوری حقیر را مورد وحی قرار می‌دهد و خواننده را مدام فرا می‌خواند که به مشاهده تغییرات دائمی ابر و باد و آسمان پر ستاره و همچنین تناوب روز و شب و سیاراتی که در فضای بی‌کران در چرخش‌اند، تکیه کنند».

دوم - اقبال در عبارات فوق «تأسف می‌خورد، از اینکه افلاطون ادراک حسی را بی‌ارزش می‌داند» در حالی که «قرآن شنیدن و دیدن را به‌عنوان با ارزش‌ترین هدایای الهی مورد ملاحظه قرار می‌دهد».

سوم - اقبال در عبارات فوق بر این باور است که «شهود شکل برتر عقل است» و لذا در عبارات فوق او تأکید می‌کند که «فکر حرکتی ژرف‌تر دارد که ضمن آن با شهود ادغام می‌شود» و در این رابطه نتیجه‌گیری می‌کند که «فکر در حرکت ژرف‌ترش توانایی رسیدن به بی‌کران باطن را دارد و در گسترش دم به دم خود مفاهیم متناهی گوناگون برایش فقط در حکم لحظاتی هستند».

چهارم - اقبال در عبارات فوق معتقد است که «فکر ذاتاً ایستا نیست بلکه پویاست و به‌موقع بی‌کرانگی درونی خود را آشکار می‌سازد، همانند دانه‌ایی که از همان آغاز وحدت آلی یک درخت را به‌عنوان واقعیتی

کنونی در خود دارد.»

پنجم - اقبال در عبارات فوق تأکید می‌کند که «ریشه دینامیک بودن فکر، در قرآن موجود است». لذا در همین رابطه است که او می‌گوید: «قرآن بینش تجربی را مرحله لازم در حیات معنوی بشر می‌شناسد و به همه حوزه‌های تجربه بشری به‌عنوان منابع شناخت حقیقت غایی که نشانه‌هایش را توامان در درون و برون هر آنچه موجود است آشکار می‌سازد، اهمیت یکسان می‌نهد.»

ششم - از نظر اقبال «شهود و عقل مکمل یکدیگرند نه در تقابل با هم». گرچه او باور دارد که «کارکرد شهود و عقل مختلف است ولی از نظر او شهود و عقل از یک ریشه‌اند زیرا عقل حقیقت را به‌تدریج در می‌یابد اما شهود حقیقت را به یک‌باره فهم می‌کند در شهود تجربه‌گر چشم بر جاودانگی حقیقت می‌دوزد اما در فکر نظر بر چهره این جهانی و ناپایداری آن دارد». لذا در همین رابطه است که او در کلیات خود می‌گوید:

غریبان را زیرکی ساز حیات	شرقیان را عشق راز کائنات
زیرکی از عشق گردد حق‌شناس	کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چون با زیرکی همبر شود	نقشبند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بنه	عشق را با زیرکی آمیز ده
شعله افرنگی ان نم خورده ایست	چشمشان صاحب‌نظر دل مرده ایست
زخم‌ها خوردند از شمشیر خویش	بسمل افتادند چون نخچیر خویش

سوز و مستی را مجو از تاک‌شان عصر دیگر نیست در افلاک‌شان
زندگی را سوز و ساز از نارتست عالم نو آفریدن کار تست

کلیات اشعار فارسی اقبال - فصل جاوید نامه - ص ۳۰۶ - سطر ۸ به بعد

عنایت داشته‌باشیم که در این ابیات اقبال مانند مولوی، «زیرکی را مرادف عقل در برابر عشق تعریف می‌نماید.»

هفتم - از نظر اقبال «فرهنگ همه دنیای قدیم به این علت ناموفق ماند که آنها منحصرأً از درون به حقیقت راه جستند و از درون به برون حرکت کردند این روش نظریه‌هایی فاقد قدرت برایشان به بار آورد و بنابراین بر نظریه محض نیز نمی‌توان تمدنی پایدار را پی ریخت.»

هشتم - علت اینکه اقبال فلسفه افلاطونی و عرفان تصوفی مسلمانان را به‌نقد می‌کشد، به‌خاطر آن است که این «رویکردها مشوق گریز از جامعه هستند»؛ و البته اقبال در همین رابطه است که «رویکرد مسیحیت را هم به‌نقد می‌کشد» زیرا از نظر او «موضوع اساسی در مسیحیت، یافتن خشنودی نفسانی برای حیات معنوی است که بر اساس بینش بنیان‌گذار آن می‌تواند اعتلا یابد، ولی نه با تأثیر نیروهای خارجی بر روح انسان، بلکه با الهام از جهان مکتوم در روحش در حالی که آن طمأنینه و تسکین روحی که مسیحیت در طلب آن است با نادیده انگاشتن نیروهای خارجی که اشراق روحی قبلاً در آنها رسوخ یافته ممکن نمی‌شود، مگر با سازگاری خاص رابطه انسان با این نیروها و با توجه به نوری که از

دنیای درون دریافت می‌کند این از اثرات اسرارآمیز معنویت است که به واقعیت روح می‌بخشد و آن را تقویت می‌کند. حیات معنویت در سازگاری با واقعیت و جهان ماده است، نه آنکه کاملاً از آنها منقطع شود زیرا در این صورت بنیان‌های اساسی زندگی با تقابل‌ها و تضادهای محنت‌آور به ویرانی کشیده خواهند شد.»

نهم - از نظر اقبال «شناخت عقلی موجب رشد باطنی و بسط بینش فرد می‌شود و شناخت عقلی باعث می‌گردد تا احکام دین و منابع اصلی اقتدارش درست فهم شود». اقبال معتقد است که «چنین شناختی هر نوع تردیدی را از میان می‌برد». او می‌گوید: «چون دگرگون ساختن، ارشاد و دلالت بشر در زندگی، چه از نظر باطنی و چه از لحاظ ظاهری هدف اساسی دین است، بدیهی است حقایق کلی‌ایی را که دین آشکار و مجسم می‌سازد نباید بی‌سامان و آشفته به‌مانند؛ زیرا کسی «عملی خطیر بر پایه اصول رفتاری تردید آمیزی انجام نمی‌دهد». «دین در حقیقت به‌لحاظ وظیفه‌اش، حتی بیش از علم نیاز به پایه‌ریزی اصول اولیه‌اش بر بنیانی عقلی دارد». برای دین بسیار دشوار است و نمی‌تواند از تکاپو به‌منظور ایجاد سازگاری میان تضادهای تجربه و اثبات و توجیه محیطی که انسان خود را در آن فهم می‌کند، غافل بماند.

دهم - اقبال در خصوص تبیین تجربه دینی بر این باور است که «شناخت بی‌واسطه و پیوند با حقیقت مطلق دو ویژگی مهم تجربه دینی می‌باشد».

او در این رابطه می‌گوید: «اولین نکته‌ای که باید بدان توجه داشت بی‌واسطه بودن این تجربه است و از این نظر با دیگر انواع تجربه بشری که یافته‌هایی برای شناخت فراهم می‌آورند، تفاوتی ندارند. هر تجربه‌ای مستقیم و بی‌واسطه است. همان طور که حوزه‌های تجربه عادی در معرض تفسیر یافته‌های حسی برای شناخت ما از جهان خارج می‌باشند، قلمروی تجربه عرفانی نیز برای شناخت ما از خدا در معرض تفسیر است. بی‌واسطگی تجربه عرفانی معنایی جز این ندارد که شناخت خداوند، تفاوتی با شناخت دیگر مدرکات ندارد. خدا وجودی با ماهیت ریاضی یا دستگاهی با مفاهیم به هم پیوسته نیست که ارتباطی با تجربه نداشته باشد.»

یازدهم - اقبال معتقد است که «تجربه دینی غیر قابل تجزیه است». به گفته وی: «حالت عرفانی هر قدر شورانگیزتر و غنی‌تر باشد، اندیشه به حداقل تنزل می‌یابد و تجزیه چنین یافته‌هایی ممکن نیست، به نحوی که همه انگیزه‌های گونه‌گون در یکدیگر مستحیل می‌شوند و واحدی غیر قابل تجزیه را شکل می‌دهند که تمایز معمولی ذهن و عین در آن وجود ندارد.»

دوازدهم - از نظر اقبال «تجربه دینی غیر قابل انتقال است» و البته در این رابطه می‌گوید: «از آنجا که کیفیت تجربه عرفانی مستقیماً آزموده می‌شود، بدیهی است که نمی‌توان آن را به دیگری منتقل کرد». حالت‌های عرفانی «بیشتر به احساس شباهت دارند تا اندیشه. تفسیر و تعبیری را

که یک عارف یا پیامبر از محتوای خودآگاهی دینی‌اش دارد، می‌شود در قالب مطلبی به دیگران انتقال داد، اما خود محتوا را نمی‌شود، به همین سان منتقل کرد.»

سیزدهم - اقبال می‌گوید: «هیچ دلیلی در دست نداریم تا بر اساس فقط تجربه‌های عادی بشر را به‌عنوان امری مسلم بپذیریم و موارد دیگری از تجربه را به این سبب که عارفانه و عاطفی‌اند نفی کنیم. واقعیت‌های تجربه دینی، در میان دیگر واقعیت‌های تجربه بشری، اموری مسلم به‌شمار می‌آیند و قابلیت‌شان در کسب معرفت از طریق تفسیر، اعتباری هم‌تراز دیگر حقایق دارد.»

چهاردهم - اقبال معتقد به عالمی بالنده و در حال گسترش است و می‌گوید: «چنان نیست که جهان بسته و محصولی به پایان رسیده و بی‌تحرك و غیر قابل‌تغییر باشد، ژرفای‌اش را بکاوید، شاید رویای زایشی تازه آرمیده باشد.»

پانزدهم - اقبال معتقد است که «خدا در زندگی دینی نقشی محوری دارد. همه‌چیز حول این مفهوم می‌گردد. او متشخص و فعال است، نه آنکه صرفاً مفهومی مجرد باشد. خداوند واقعیتی عاری از صفت نیست. قرآن صفات‌اش را در حد فهم بشری با تشبیه به والاترین چیزهای موجود در آسمان‌ها و زمین و تجربه‌های ما وصف می‌کند گرچه فرا حسی است ولی با تجربه دینی قابل شناخت است. او نقشی بسیار مهم در

پرورش خودی انسان ایفاء می‌کند. هر انسانی می‌تواند با تشبیه به صفات خداوندی، با فهم درست ذات وی و رابطه‌اش با آدم و عالم خودی خویش را پرورش دهد. آگاهی از رابطه خدا با عالم و آدم امری بسیار مهم در دین به‌شمار می‌آید. هدف اصلی قرآن برانگیختن آگاهی بیشتر در انسان برای ارتباط‌های گوناگونش با پروردگار و عالم است.»

شانزدهم - اقبال، «خدا را حقیقتی جوهری می‌داند، نه موجودی با ماهیت ریاضی، یا دستگاهی با مفاهیم به‌هم مرتبط که ارتباطی با تجربه نداشته‌باشد» لذا در همین رابطه است که او می‌گوید: «حقیقت غایی باید حیاتی عقلاً هدایت شده باشد که با توجه به تجربه ما از زندگی، جز به‌صورت کل منسجم قابل‌تصور نیست»؛ و باز در همین رابطه است که او می‌گوید: «خدا، یک خود دیگر بی‌همتای، برتر و فراگیر است.»

هفدهم - اقبال، «خدا را فعال می‌داند و جهان را در خدا می‌شناسد» و می‌گوید: «اگر زمان واقعی است و صرفاً تکرار لحظه‌های همانند نیست که تجربه آگاهانه را به فریبی بدل سازد پس هر لحظه‌ای در حیات حقیقت مطلق اصیل است و به هر چه مطلقاً تازه و غیر قابل پیش‌بینی باشد، زندگی می‌بخشد» و به همین دلیل «قرآن، در توصیف خدا می‌گوید هر روز او به کاری است.»

هیجدهم - اقبال در عبارات فوق بر این باور است که «اندیشه یا فکر و هستی عین یکدیگرند». بر این اساس است که او می‌گوید: «ممکن است

اندیشه را به عنوان یک اصل که مواد مورد نیاز خود را از خارج سازمان و انسجام می‌دهد نپذیریم، ولی اندیشه و فکر را می‌توان قوه‌ایی دانست که شکل دهنده مواد مورد نیاز خویش است. چنین نگرشی نسبت به اندیشه یا ایده و یا فکر مغایر ماهیت اصلی اشیا نیست، زمینه اصلی‌شان است و جوهر وجودشان را شکل می‌دهد، از همان آغاز زندگی‌شان در آنها رسوخ می‌کند و به سمت هدف خود سامانی رهنمون می‌شود.

نوزدهم - اقبال «حقیقت مطلق را فرا حسی می‌داند». به عقیده او «آنچه علم نامیده می‌شود، نظریه‌ای روشمند در باب حقیقت نیست، بلکه انبوهی از نظرات انفرادی و سطحی در خصوص حقیقت و تکه‌های یک تجربه کلی است که به نظر نمی‌رسد تناسبی با هم داشته باشند. علوم طبیعی در باره ماده، حیات و ذهن بحث می‌کنند، اما در عین حال این پرسش برای‌تان پیش می‌آید که چگونه ماده، حیات و ذهن با یکدیگر ارتباط دارند؟» بنابراین، در این رابطه است که باید داوری کنیم که «هر یک از این علوم، به تنهایی نمی‌توانند پاسخ کاملی به سؤال ما بدهند. در واقع علوم گوناگون طبیعی به تعداد زیادی کرکس شباهت دارند که بر کالبد طبیعت فرو ریخته و هر یک تکه گوشتی از آن ربوده و می‌گریزند؛ یعنی هر یک به بخشی از این کل می‌پردازد» بنابراین از اینجاست که اقبال معتقد است که «علوم نمی‌توانند حقیقت را در کل فهم کنند».

بیستم - از نظر اقبال، «زمان الهی تغییر غیر تسلسلی است». او می‌گوید:

«زمان، من غایی، به صورت تغییر بدون توالی متجلی می شود» به عبارت دیگر از نظر او «زمان الاهی، استمرار محض است که در آن همه تاریخ، رها از شبکه توالی علی، در یک اکنون فوق ابدی واحد جمع شده است. لذا این استمرار محض با عمل آفرینش زاده شده و بدین ترتیب است که من غایی، به این وسیله از سرمایه نامحدود امکانات زاینده و بی شمار خویش واقف می شود و کم و کیف آن را می سنجد.»

بیست و یکم - اقبال بر این باور است که «جهان یا عالم یا وجود، توده عظیمی از ماده صرف نیست که خلایی را اشغال کرده باشد. بلکه جهان و عالم و وجود ترکیبی است از رویدادها با رفتاری سازمان یافته که به سبب همین سازمانندی به خود نهایی مربوط می باشند». از نظر او «نسبت جهان با خداوند یا خود الاهی، مانند نسبت شخصیت به خود بشری است و به همین دلیل است که قرآن جهان و عالم را در عبارتی برجسته و روشن آیت و سنه الله می داند که ما با وضع و موقعیتی این چنین، از دیدگاه بشری خویش، آن را به فعالیت خلاق من مطلق تعبیر می کنیم؛ و باز در همین رابطه است که اقبال می گوید: «به عقیده من، نظری بیش از این با جهان بینی قرآن در تغایر نیست که عالم را طرح صورت پذیرفته ناپایدار از پیش تصور شده ای بدانیم، زیرا عالم مستعد افزونی است، یعنی عالمی است نمو کننده، نه محصولی از پیش کامل شده که خالق اش آن را در اعصار گذشته به حال خود رها کرده باشد و اکنون چونان توده مرده ای از

مواد که زمان اثری بر آن نمی‌گذارد و بالمال هیچ و پوچ است و در فضا گسترده شده‌است، باشد.»

بیست و دوم - از نظر اقبال «دین در مفهوم متعالی خود نه جزم‌اندیشی است، نه ملاگری، نه شعایر تشریفاتی است، نه امرئی جزئی است، نه اندیشه مجرد است، نه احساس باطنی و نه عمل صرف است، بلکه دین مبین همه وجود انسان است.»

بیست و سوم - اقبال بر این باور است که برای آنکه «تصور کاملی از حقیقت امکان‌پذیر بشود، لازم است که ادراک حسی با ادراک دیگری به کمال برسد که قرآن آن ادراک دیگر را به قلب یا فؤاد تعبیر می‌کند» بنابراین، از نظر او، «قلب در قرآن به معنای متعارف آن به کار نمی‌رود، بلکه قلب در قرآن نوعی ادراک باطنی یا درون‌گری می‌باشد.»

بیست و چهارم - از نظر اقبال «هدف دین متعالی این است که زندگی باطنی و ظاهری بشر را متحول و آن را هدایت کند». او بر این باور است که «دین دستگاهی است از حقایق کلی که اگر با اخلاص پذیرفته شود و به‌درستی در ذهن بنشیند، شخصیت انسان را به‌صورتی مؤثر دگرگون می‌سازد». لهذا در همین رابطه است که از نظر وی «شخصیت فردی با دین دگرگون می‌شود و در نتیجه و در ادامه آن است که بر کل جامعه اثر می‌گذارد» همچنین به عقیده او «دین فقط محدود به تکامل فرد نیست، بلکه از فرد به جامعه نیز راه می‌برد و در نهایت صلح و سلم را به جهان

عرضه می‌کند». قابل ذکر است، «واژه اسلام از نظر اقبال در این رابطه قابل تعریف می‌باشد.»

بیست و پنجم - اقبال معتقد است که «بسط قدرت بشر بر طبیعت ایمان تازه‌ای با احساس تفوق بر نیروهایی که محیط و پیرامونش را شکل می‌دهند، به او داده است». لذا اینکه او «از شکسپیر، تولستوی، نیچه، کارل مارکس و لنین تمجید می‌کند، به دلیل پذیرش جنبه‌های مثبت دنیای غرب است». با این همه وی «دنیای غرب را مورد انتقاد قرار می‌دهد، زیرا معتقد است که دنیای غرب دارای نگرش مادی است و لاجرم مواضع اقتصادی و سیاسی غرب عاری از اصول معنوی هستند». انتقاد اقبال از غرب، «در واقع رهنمودی برای غرب است، نه برای غرب‌ستیزی است». وی معتقد است که «غرب ارزش‌های معنوی را از یاد برده‌است» و لذا به همین دلیل است که از نظر او «پیشرفت مادی فقط در صورتی می‌تواند ثمربخش شود که با پیشرفت اخلاقی همراه بشود». البته اقبال «تمدن شرقی را هم نقد می‌کند چراکه به عقیده او شرق اکنون در هر دو زمینه مادی و معنوی مرده‌است» بنابراین او در عین حال که «نیازهای دنیای مادی را به‌خوبی درک می‌کند، ولی به‌شدت معتقد به نیروی معنوی انسان است»، بنابراین از همین روست که «تمامی اندیشه فلسفی و کلامی اقبال با روح دین درآمیخته است، به اعتقاد او همه واقعیت و حقیقت تنها از جهان ماده شکل نمی‌گیرد و آدمی نباید خود را منحصرأ

وابسته به مسائل و امور این جهان سازد. معنویت و توانمندی‌های روح که پیوسته منزلت آدمی را اعتلا می‌بخشند، بسیار با ارزش‌تر از آن هستند که در مذهب ماده‌گرایی تهی از احساس قربانی شوند».

از نظر اقبال «خلاقیت انسان تنها محدود به دوباره شکل دادن ماده نمی‌شود» چراکه وی معتقد است که «انسان قابلیت آن را دارد که جهان وسیع‌تری در اعماق خویشتن بسازد» بنابراین از نظر او «انسان باید جهان ماده را پایه و اساس و سکویی برای دستیابی به ارزش‌های فرهنگی و روحانی قرار دهد و از امکانات آن برای پیشبرد معنویت خویش و تحکیم و تقویت روح خود استفاده کند». مع‌الوصف، از اینجا است که باید بگوییم که اقبال معتقد است که «رابطه انسان با طبیعت باید در جهت مصالح معنوی و اهداف والای زندگی آزاد و رو به تعالی روحانی باشد، نه رفع نیازهای کاذب».

بیست و ششم - در خصوص «خاتمیت» اقبال بر این باور است که «حیات و زندگی را نمی‌توان چنان کودکی برای همیشه تحت تعلیم نگاه داشت، برای آنکه انسان به خودآگاهی کامل نائل آید، لازم است که سرانجام به منابع اصلی خویش باز گردانده شود و منسوخ شدن سلطنت موروثی در اسلام و گرایش دائمی قرآن به عقل و تجربه و تأکیدی که قرآن بر طبیعت و تاریخ به‌عنوان منابع معرفت بشری دارد، از نظر وی همگی جنبه‌های گوناگون اندیشه خاتمیت در قرآن و اسلام می‌باشد» بنابراین،

از نظر اقبال «اعتقاد به خاتمیت در اسلام و قرآن به این معنا نیست که تجربه درونی به عنوان واقعیتی حیاتی از پویایی باز ایستاده» او بر این باور است که در واقع «قرآن انفس (خود) و آفاق (جهان) را به عنوان منابع آگاهی و معرفت به شمار می آورد؛ یعنی خداوند همچنان که نشانه هایش در تجربه خارجی آشکار می سازد، در تجربه درونی نیز عیان می دارد و این دیگر وظیفه آدمی است تا قابلیت معرفت بخشی تمامی جنبه های تجربه را مورد ارزیابی قرار دهد» او معتقد است که «عقل کاملاً جای احساس را نمی گیرد، چراکه چنین چیزی نه ممکن است و نه خوشایند». بیست و هفتم - «من یا خودی که برابر با نفس در قرآن می باشد، در دستگاه فلسفی و کلامی اقبال جای محوری دارد». به طوری که در این رابطه او را می توان «فیلسوف مستغرق من یا خود دانست» و این مفهوم آن چنان در دستگاه فکری وی جایگاه محوری دارد که «اقبال حتی خداوند را هم من مطلق یا من غایی تبیین می نماید». او در همین چارچوب است که با مطالعه عمیق در علل انحطاط اکثر اقوام شرق و به خصوص مسلمانان در دو قرن گذشته، بر آن بود تا بر پایه فلسفه خودی سرخوردگی و یأس و از هم گسستن رشته های ملی و نفوذ اندیشه مخرب خودانکاری و نفی خویشتن را در مشرق زمین به چالش بکشد.

بیست و هشتم - اقبال «آزادی و اراده را به صورت یک اصل در دستگاه فکری اش جای می دهد» از نظر او «ابداع و نوآوری حاصل آزادی است».

در باور اقبال «از آنجایی که خداوند انسان را به صورت خویش آفریده است، انسان ملزم به آفریدن است تا جهان را بهتر بسازد» بنابراین، او معتقد است که «آزادی بدون خلاقیت تعریف عمیقی ندارد». او می‌گوید: «آدمی در جریان عظیم تحول و تکامل خود تمایل آشکار و رو به تزاید در کسب آزادی دارد»؛ و می‌گوید: «قرآن در داستان هبوط آدم قصدش بیشتر بیان اعتلای انسان و رهایی او از مر حله ابتدایی و غریزی زندگی به حالت آگاهانه خود آزاد می‌باشد که می‌تواند شک کند و از اطاعت سرباز زند». از نظر وی «جنت یا بهشت به تعبیر قرآن و بر اساس داستان هبوط آدم تصور وضع اولیه انسان می‌باشد که عملاً ارتباطی با محیط خود ندارد و لاجرم عذاب ناشی از خواسته‌ها و نیازهای بشری را حس نمی‌کند». از نظر او «آزادی برای انسان از سوئی امکان عمل خلاف را فراهم می‌آورد و از سوی دیگر او را قادر می‌سازد تا در کار آفرینش با خالق خود سهیم بشود.»

بیست و نهم - اقبال «در تفکر فلسفی خود هم با جبرگرایی مطلق علوم طبیعی مخالف است و هم با تفسیر نادرستی که غایت‌شناسی از عالم دارد، مخالفت می‌کند» زیرا او بر این باور است که «جبرگرایی علوم طبیعی منکر استقلال و آزادی انسان و معتقد به علیتی نامنعطف است و رویکرد غایت‌شناسی عالم را محصولی به نتیجه رسیده می‌داند که رویدادهایش از قبل در جایی از ابدیت تحقق یافته‌اند و ترتیب زمانی

رویدادها چیزی جز تقلید محض از یک قالب و انتظام ابدی از پیش کامل و تعیین شده نیست». او می‌گوید: «سرنوشت اشیا تقدیری بی‌شفقت نیست که همچون کارفرمایی از خارج عمل کند. بلکه میل به درون شیء و امکانات قابل تحقق دارد که در ذاتش آرمیده‌اند، این امکانات به‌طور تسلسلی و بی‌آنکه جبر و فشاری از خارج حس کنند به واقعیت در می‌آیند» بنابراین در این رابطه است که می‌توان داوری کرد که از نظر او، «آینده فقط به‌صورت یک امکان نامعین وجود دارد، نه آنکه واقعیتی بی‌چون و چرا باشد» یا اینکه «آینده مجموعه‌ای از رویدادهای از پیش تثبیت شده با حد و حدودی معین نیست» و دلیل این امر هم آن است که از نظر اقبال «زمان عامل خلاق است و لذا چشم‌اندازی برای فعالیت آزاد و پیشرفت و تکامل ارائه می‌نماید».

یادمان باشد که در رویکرد اقبال «زمان صرفاً تکرار لحظه‌های یکنواخت نیست». او می‌گوید: «اگر زمان را تکرار لحظه‌های یکنواخت بدانیم، آگاهی ناشی از تجربه‌های گذشته ما، بی‌اساس می‌شود و متعاقب آن آزادی و نیروی آفرینش انسان به ریشخند گرفته می‌شود». وی در چارچوب «رویکرد خلاق به زمان معتقد است که حیات واقعیت اصیل و بکر است و به هر چه که به‌طور مطلق تازه و غیر قابل پیش‌بینی باشد، حیات نو می‌بخشد؛ و همین امر باعث می‌گردد که حیات با حس شدید خود آفرینی، کانون ضد جبر بشود و خارج از قلمروی الزام و اجبار قرار

گیرد»؛ و از اینجاست که باید بگوییم حیات در رویکرد فلسفی اقبال «روند بی‌وقفه شدن و تشکل تدریجی اهداف، غایت‌ها و ارزش‌های تازه می‌باشد.»

سی‌ام - آنچنانکه در عبارات فوق به وضوح تبیین شده‌است، اقبال برای «عقل و معرفت حاصل از آنکه بر بنیاد تجربه و آزمایش استوار باشد، بیشترین احترام را قائل است». او می‌گوید: «تلاش عقلی سبب می‌شود تا بر موانع عالم غلبه کنیم و زندگی را وسعت و غنا ببخشیم، همچنین تلاش عقلی بصیرتی دقیق به ما می‌دهد و آماده‌مان می‌سازد تا به جنبه‌های دقیق‌تر تجربه‌های بشری وارد شده و بر آن تفوق بیابیم.»

سی و یکم - در رویکرد اقبال «معنویت و واقعیت دو نیروی رویاروی هم نیستند که نتوانند با هم بسازند». او می‌گوید: «این از اثرات اسرارآمیز معنویت است که به واقعیت روح بخشیده، آن را تقویت می‌کند و ما تنها از همین طریق می‌توانیم معنویت را کشف و اثبات کنیم. حیات معنویت در سازگاری با واقعیت و جهان ماده است نه آنکه به کلی از آنها منقطع شود، زیرا در این صورت بنیان‌های اساسی زندگی با تقابل‌ها و تضادهای محنت‌آور به ویرانی کشیده خواهند شد اما معنویت پیوسته تلاش دارد تا واقعیت را از آن خود کند، به‌امید آنکه سرانجام واقعیت را در خود مستحیل و آن را مثل خودساخته، همه هستی‌اش را منور سازد.»

سی و دوم - اقبال در عبارات فوق به «تفاوت جایگاه علم و دانش در

مسیحیت تاریخی و اسلام تاریخی می‌پردازد» و بر این باور است که «مسیحیت تاریخی در ایام اقتدار بی‌چون و چرای خود به مخالفت با علم برخاست و به ایذاء دانشمندان پرداخت، نتیجه آن شد که اروپا در اوایل قرون وسطی در ظلمت جهل فرو رفت». حال آنکه «تمدن اسلام به میزان قابل توجهی انگیزه و مشوقی برای پیشرفت دانش گردید و درخت دانش مهم‌ترین هدیه تمدن اسلام به دنیای جدید بود» او می‌گوید: «زمان فراوانی صرف شد تا بار این درخت رسیده شود. تنها دانش اسلامی نبود که اروپا را به زندگی بازگرداند تأثیرات فراوان دیگری هم از تمدن اسلامی وجود داشت که نخستین روشنایی را به زندگی اروپاییان تاباند؛ زیرا حتی یک مورد از رشد فرهنگی در اروپا را نمی‌توان یافت که نشانی از تأثیر قطعی فرهنگ اسلامی در آن نباشد، این تأثیر در پیدایش قدرت معنوی برجسته و پایدار دنیای جدید بوده است که نقش مهمی در پیروزی آن داشته است؛ یعنی سبب پیشرفت علوم طبیعی و شکوفایی روحیه علمی در اروپای امروزی شده‌است». در این رابطه اقبال بر این باور است که «دانشمندان ما مدیون علوم اسلامی هستند، زیرا علم این‌ها تنها محدود به اکتشافات شگفت‌انگیز در زمینه نظریه‌های انقلابی نیست، علم این‌ها مدیون فرهنگ اسلامی می‌باشد.»

از نظر اقبال «دنیای کهن دنیای قبل از علم بود؛ زیرا نجوم و ریاضیات از علوم وارداتی یونانیان بود که با فرهنگ آنان الفت کامل پیدا نکرد» او

می‌گوید: «یونانیان در زمینه‌های فکری و تحقیقی توانستند روش، قانون و نظریه وضع کنند، ولی تحقیق و بررسی صبورانه، تدوین علوم صرف، روش‌های دقیق علمی، مشاهده و پژوهش با آزمایشات طولانی و مفصل، در مجموع با خلق و خوی یونانی مغایر بود. در دنیای باستان که فرهنگ یونانی بر آن چیره بود، تنها در شهر یونانی‌ماب اسکندریه تمایلی برای کار علمی وجود داشت. آنچه که امروز در اروپا تحت‌عنوان ظهور علم تعریف می‌کنیم، نظیر روح تازه در تحقیق، روش‌های نو برای پژوهش، روش جدید آزمایش، شیوه نوین مشاهده، اندازه‌گیری، توسعه ریاضیات و مانند اینها، روش‌هایی هستند که برای یونانیان عصر باستان ناشناخته بودند». علی‌هذا، از اینجا است که اقبال با صدای بلند اعلام می‌کند که «این روح علمی امروز اروپا، اسلام به اروپا بخشید و این روش‌ها، فرهنگ اسلام بود که به آنها شناساند». وی در عبارات فوق متذکر می‌شود که «امروز باید مسلمانان نظام اجتماعی با نیروی دانش جدید به گونه‌ای فعال بهره‌برداری کنند تا بتوانند محیط مادی را کاملاً زیر سلطه خود درآورند».

همچنین او تأکید می‌کند که «فرهنگ اروپایی در بعد عقلانی خود تکامل یافته برخی از مهم‌ترین نموده‌ای فرهنگ اسلام است». اقبال در نامه‌ای که به عبدالله چغتایی می‌نویسد، می‌گوید: «اگر در پاریس به محقق تازه کاری برخوردی، لطفاً متقاعدش کن تا کتاب مشهور دکارت، قواعد را

با احیا العلوم غزالی مقایسه و به دانشمندان اروپایی نشان دهد که این فیلسوف معروف فرانسوی تا چه میزان مرهون دانشمندان مسلمان است». همچنین اقبال بر این باور بود که «کتاب کمدی الهی دانته، به میزان زیادی مدیون افکار ابن عربی است». باز در همین رابطه او می‌گوید: «جاحظ اولین کسی بود که به موضوع تغییر در حیات حیوانات که بر اثر مهاجرت‌ها و یا به‌طور کلی تحت‌تأثیر محیط پیش می‌آید اشاره کرده است» و باز می‌گوید: «این مسکویه اولین متفکر اسلامی بود که نظریه‌ای روشن و از بسیاری جهات نو در باب منشأ انسان ارائه داده است.»

سی و سوم - در عبارات فوق اقبال در نقد تصوف می‌گوید: «اصول تصوف که برترین جلوه‌های زندگی دینی از آن طریق در شرق و غرب توسعه یافته‌است، اکنون عملاً تأثیرش را از دست داده است؛ و شاید بتوان گفت که در شرق اسلامی بیش از هر جای دیگر این تصوف سبب ویرانی شده‌است؛ زیرا اصول تصوف نه‌تنها نیروهای درونی انسان معمولی را تکامل نمی‌بخشد و او را برای ورود به جریان تاریخ آماده نمی‌کند، بلکه عزلت‌گزینی و ترک دنیا را به او می‌آموزد و آن‌چنان می‌کند که آدمیزاده از نادانی و اسارت معنوی خویش شادمان باشد». اقبال معتقد است که «اصول تصوف در شرق موجب گسترش اندیشه نادرست ترک دنیا و عزلت‌گزینی شده‌است و مردم را وادار می‌دارد تا تن به بندگی سیاسی و اسارت فکری بدهند و تصوف باعث می‌گردد تا با فعالیت و تلاش‌های بدون جهت

و تهی از هدف مادی و بیگانه با عواطف انسانی خودآگاهی آدمی را به چالش کشیده شود.»

سی و چهارم - اقبال «وحدت اشیا را باطنی می‌داند». او بر این باور است که «همه‌چیز در هستی از دانی تا عالی دارای یک خود می‌باشند». از نظر او «ماده در مفهوم عام چیزی است که در زمان وجود دارد و در مکان حرکت می‌کند». در تحلیل نهایی، او به «وحدت‌گرای روحی در جهان اعتقاد دارد». فراموش نکنیم که «وحدت‌گرایی اقبال به معنای وحدت وجود اهل تصوف نیست تا همه‌چیز را خدا ببیند». از نظر اقبال «وحدت‌گرایی اهل تصوف جهان را بسته می‌کند و همه اشیا را برای ابد تثبیت می‌نماید.»

سی و پنجم - اقبال از همان آغازی که پروسه بازسازی حرکت نظری و عملی خود در نیمه اول قرن بیستم آغاز کرد، بر این باور بود که «انسان جدید در جهان جدید به دستاوردهای نوینی دست پیدا کرده است که دیگر به لحاظ آگاهی قابل مقایسه با انسان دوران کهن نمی‌باشد». لذا در همین رابطه بود که او در بستر پروسه بازسازی نظری و عملی «به دنبال تطبیق (نه انطباق و نه جزمیت) انسان و جوامع شرق و مسلمین بر جهان و دنیای جدید بود». پر پیداست که اقبال در این رابطه به خوبی آگاه بود که «مهم‌ترین موضوع این انسان جدید در شرق و جوامع مسلمین پاسخ به سؤال‌های جدیدی است که این انسان جدید در برابر آن قرار گرفته

است» لهذا در این رابطه است که همه تلاش او (در کتاب اندیشه‌پردازانه بازسازی فکر دینی در اسلام و کلیات اشعار و نامه‌هایش) بر این امر قرار دارد که «سؤال‌هایی که در این رابطه در برابر انسان جدید مشرق زمین و انسان جدید جوامع مسلمین قرار دارد مطرح سازد و به پاسخ آن سؤال‌ها بپردازد.»

پر واضح است که در این رابطه «اهتمام اقبال بر طرح سؤال‌ها می‌باشد، نه در پاسخ به آنها». البته در چارچوب پاسخ به این سؤال‌ها، اقبال بسیار تأکید می‌کند تا به ما نشان دهد که «پاسخ او به سؤال‌ها پاسخ عصری می‌باشد، نه پاسخ همیشگی ولایت‌غیر». او آرزو می‌کند که «در آینده پس از او توسط نظریه‌پردازان مشرق زمین پاسخ‌های مناسب‌تری به سؤال‌های مطرح شده توسط او داده شود». به بیان دیگر از نظر اقبال، «طرح سؤال‌های مطرح شده توسط او مهم‌تر از طرح پاسخ‌های مطرح شده به آن سؤال‌ها توسط او می‌باشد.»

باری، در این رابطه است که باید داوری کنیم که وظیفه پیشگامان (در عرصه استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) این است که «در هر زمانی بر پایه فهم زمان و شرایط خاص خود پاسخ نوینی به سؤال‌های دوران‌ساز مطرح شده توسط معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی مطرح سازند». از اینجا است که اقبال می‌گوید:

«از قرون وسطی که مکتب‌های کلامی به حد کمال رسید، پیشرفت‌های

نامحدودی در زمینه فکر و تجربه بشری حاصل شده‌است. گسترش قدرت آدمی بر طبیعت به وی ایمان تازه و احساس لذت‌بخش چیرگی بر نیروهایی که محیط او را می‌سازند بخشیده‌است. دیدگاه‌های تازه طرح‌ریزی شده و مسائل کهن در پرتو آزمایش‌های تازه صورت بیانی دیگر پیدا کرده و مسائل تازه‌ای جلوه‌گر شده‌است. چنان به نظر می‌رسد که گویی عقل آدمی بزرگ‌تر شده و از حدود مقوله‌های اساسی خود یعنی زمان و مکان و علیت تجاوز کرده است» (بازسازی - فصل اول - ص ۱۱).

یادآوری می‌کنیم که محمد اقبال در این رابطه اعتقاد داشته است که «قرآن و اسلام از قرن هفتم میلادی به‌عنوان بزرگ‌ترین عامل تحول انسان جدید و انتقال انسان از دنیای کهن به دنیای جدید بوده است». لهذا، در همین رابطه است که اقبال در «پروسه بازسازی جوامع شرق و جوامع مسلمان دوباره بر پایه بازسازی تطبیقی نگاه ما به قرآن و اسلام تکیه می‌نماید»؛ زیرا او در تحلیل نهایی «پیامبر اسلام و قرآن را سر پل انتقال بشریت از جهان کهن به جهان جدید تعریف می‌نماید» و می‌گوید: «پیامبر اسلام، میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده‌است... زیرا اگرچه منبع الهام وی به جهان قدیم تعلق دارد، اما روح الهام او به جهان جدید متعلق است» (بازسازی فکر دینی - فصل پنجم - ص ۱۴۵ - ۱۴۶).

او «بزرگ‌ترین مسئله جوامع شرق و مسلمان در این عصر و زمان در این تحلیل می‌کند که فرهنگ و معارف و اسلام تاریخی در این عصر

برعکس دوران تکوین اسلام دیگر به جهان جدید تعلق ندارد و در همان دوران کهن خود زمین گیر شده است؛ بنابراین، در همین رابطه است که او به دنبال آن است تا توسط «پروسه بازسازی نظری تطبیقی فرهنگ و معارف مسلمانان و مشرق زمین که گرفتار دوران کهن شده است، دچار تحول تطبیقی نماید». وی در عبارات فوق «بزرگ‌ترین عاملی که باعث گردید تا فرهنگ و معارف مشرق زمین و مسلمانان گرفتار دوران کهن بشود و پایه دینامیک گذشته اسلام قرآنی را به جزمیت گرفتار سازد افسون فلسفه یونانی در اشکال مختلف فلسفه سقراطی و ارسطویی و افلاطونی آن تعریف می‌کند»؛ و می‌گوید:

«فلسفه یونانی تا مدت‌های مدید بینش مسلمانان را در باره قرآن و تعالیم آن تیره کرد و ایشان را از توجه جدی به روح قرآن باز داشت» (بازسازی - فصل اول - ص ۶ - ۸).

آنچنانکه در عبارات فوق به وضوح آشکار است، «از نظر اقبال، مهم‌ترین موضوعی که باعث گردید تا پیامبر اسلام و قرآن بتواند در آغاز بشریت را وارد فرایند جدیدی از رشد و تکامل خود بکند ایجاد تنوع منابع معرفتی (به‌جای دوران ماقبل تک منبع معرفت) بشریت بوده است». او می‌گوید:

«بزرگ‌ترین تحولی که قرآن در دوران آغازین ظهور خود ایجاد کرد تنوع در منابع حصول معرفت بشر بر پایه درون‌بینی و تکیه بر طبیعت و تاریخ بود». مع‌الوصف، در همین رابطه است که او در کتاب بازسازی فکر دینی

در اسلام (که مانیفست اندیشه‌های او می‌باشد) تلاش می‌کند تا «تجربه دینی بر پایه درون‌بینی، به‌عنوان مهم‌ترین منبع حصول معرفتی در دوران جدید و در عرصه پروسه بازسازی نظری و عملی مسلمانان مطرح نماید». او می‌گوید:

«تجربه دینی نوعی برخورد با حقیقت است که در آن حس کردن، به معنی فیزیولوژی ایمی کلمه هیچ نقشی ندارد. ولی چشم‌انداز تجربه‌ای که به این ترتیب در برابر ما گشوده می‌شود، مانند هر تجربه دیگر واقعی و عینی است. آن را به صفت روحانی یا فوق طبیعت خواندن، به‌هیچ‌وجه از ارزش آن به‌عنوان تجربه نمی‌کاهد... در واقع انسان در ضمن تجربه دینی مستقیماً با حقیقت و واقعیت آنچنانکه در باطن آدمی جلوه می‌کند، مواجه می‌گردد» (بازسازی - فصل اول ص ۲۰ - ۲۱).

به‌طوری که در عبارات فوق از اقبال دیدیم، او در عرصه ایجاد تنوع منابع معرفتی انسان توسط قرآن بر این باور است که «قرآن در کنار تکیه‌بر درون‌بینی و یا تجربه دینی، دو منبع مهم دیگر را برای کسب معرفت بشر مورد توجه جدی قرار داد یکی تاریخ و دیگری طبیعت» و لذا در این رابطه است و باز در همین رابطه است که او می‌گوید:

«قرآن انفس (خود) و آفاق (جهان) را منابع علم و معرفت می‌داند. خدا نشانه‌های خود را هم در تجربه درونی آشکار می‌سازد و هم در تجربه بیرونی وظیفه آدمی آن است که معرفت بخشی همه سیماهای تجربه

را در معرض قضاوت قرار دهد. اندیشه خاتمیت را نباید به این معنی گرفت که سرنوشت نهایی زندگی، جانشین شدن کامل عقل به جای عاطفه است. چنین چیزی نه ممکن است نه مطلوب. ارزش عقلانی این اندیشه در آن است که در برابر تجربه باطنی وضع مستقل نقادانه‌ای ایجاد می‌کند و این امر با تولد این اعتقاد حاصل می‌شود که حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت داشتن در تاریخ بشری به پایان رسیده است. این نوع اعتقاد نیرویی روان شناختی است که رشد و نمو چنین شخصیت‌ها را متوقف می‌سازد. کار این اندیشه آن است که در برابر ما چشم‌انداز تازه‌ای از معرفت، در میدان تجربه درونی می‌گشاید. این کار نیمی از شعار مسلمانی است و به کار نیم دیگر آن می‌ماند که با برهنه کردن نیروهای طبیعی از لباس خالقیتی که فرهنگ‌های کهن بر آنها پوشانده بودند، اسلام روح مشاهده از روی نقادی در تجربه خارجی را ایجاد کرده و آن را پرورش داده است، بنابراین، به تجربه دینی هر اندازه هم که غیر عادی و غیر متعارف باشد، اکنون باید به چشم یک تجربه کاملاً طبیعی نظر شود و مانند سیمای دیگر تجربه بشری نقادانه مورد بحث و تحلیل قرار گیرد... ولی تجربه درونی تنها یک منبع معرفت بشری است. به مدلول قرآن، دو منبع دیگر معرفت نیز هست که یکی از آن دو تاریخ است و دیگری عالم طبیعت؛ و با کاوش در این دو منبع معرفت است که روح اسلام به بهترین صورت آشکار می‌شود. قرآن آیات

و نشانه‌های حقیقت نهایی را در خورشید و ماه و دراز شدن سایه و پی هم آمدن شب. روز و گوناگونی زبان‌ها و رنگ‌ها و جانشین شدن روزهای خوشبختی و بدبختی به‌جای یکدیگر در میان مردم، یعنی سراسر طبیعت بدان صورت که به‌وسیله ادراک حسی بشری متجلی می‌شود می‌داند و وظیفه مسلمان آن است که در باره این آیات بیندیشد و همچون کور و کر سرسری از برابر آنها نگذرد» (بازسازی فصل پنجم - ص ۱۱۱ - ۱۱۲).

علی ایحال، از اینجا است که باید بگوییم که اقبال بر این باور است که «معارف تاریخی و علوم طبیعی حاصل از دو منبع تاریخ و طبیعت که قرآن بیش از هر چیز بر توجه به آن تأکید می‌ورزد در جهان جدید چندان بسط و تکامل یافته‌اند که نهایتاً به تحول بنیادین در خرد حاکم بر جهان جدید انجامیده‌است». او می‌گوید:

«علم مبتنی بر خرد استقرایی ایجاد شده توسط قرآن بستر ساز پایان دوران کودکی بشر شده‌است» (بازسازی - فصل پنجم - ص ۱۴۶) به عبارت دیگر از نظر او «علم استوار بر خرد استقرایی می‌باشد که در جهان جدید (در میان مجموعه معارفی که از منبع تاریخ و طبیعت حاصل شده‌است) بسط و تحول شگفت‌انگیز به‌ویژه در علوم طبیعی و علوم فیزیکی پیدا کرده‌اند.»

باری، به همین دلیل است که اقبال در پروسه بازسازی نظری خود به فراوانی از دستاوردهای فیزیک نوین در تبیین مفاهیمی همچون زمان،

علیت و غیره بهره می‌جوید.

سی و ششم - اقبال در نقد فلسفه یونانی (آنچنانکه در عبارات فوق به وضوح مطرح کرده است) بر این باور است که «روح فرهنگ اسلامی و قرآن، رویکرد مبتنی بر مشاهده و تجربه و عینیت‌گرایانه می‌باشد». البته از نظر او «این رویکرد کاملاً عکس رویکرد یونانی جهان کهن می‌باشد، چرا که در رویکرد یونانی جهان قدیم آنها بیشتر تحت فرمان نیروی تلقین بودند و خردورزی آنها بیشتر معطوف به امور مجرد بوده است؛ اما با ظهور اسلام از قرن هفتم میلادی و تکیه قرآن بر عقل مبتنی بر استقرار باعث گردید که آدمی را متوجه اهمیت مشاهده و تجربه بکند در نتیجه این همه سبب گردید که آدمی (به‌رغم خرد فلسفی یونانی که بیشتر به امور نظری و مجرد می‌پرداخت و از حقایق عینی غفلت می‌ورزید) به امور عینی توجه پیدا کند» بنابراین، از اینجا است که باید بگوییم، از نظر اقبال «توجه به امور عینی از دستاوردهای قرآن و اسلام بوده است نه محصول فلسفه یونانی جهان کهن». او می‌گوید:

«نخستین نکته‌ای که در باره روح فرهنگ اسلامی باید به‌خاطر بسپاریم، این است که در اسلام، برای دست یافتن به معرفت، نظر متوجه آنچه عینی و محدود است می‌شود. دیگر اینکه آشکار است که تولد روش مشاهده و تجربه در اسلام، در نتیجه سازشی با اندیشه یونانی صورت نگرفته، بلکه نتیجه جدال ممتد با آن بوده است. در واقع تأثیر یونانیان

(که به گفته بریفولت توجه اساسی ایشان به امور نظری بوده نه به مسائل عملی و واقعیات) پرده‌ای در مقابل چشم برای جلوگیری از دیدن درست قرآن کشید و مدت دو قرن مزاج عملی مسلمانان را از اینکه به خود آیند و به آنچه دارند بپردازند باز داشت. بنابراین، قصد من آن است که به صورت قطعی این سوء فهم را که اندیشه یونانی (به هر صورت که باشد) تعیین کننده رنگ و خصوصیت فرهنگ اسلامی بوده است را از ریشه برکنم» (بازسازی - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۵۰ - سطر ۱ به بعد).

اقبال بر این باور است که «اندیشه در باره امور عینی عادت‌ی است که قرآن و اسلام، لااقل در نخستین مراحل مأموریت فرهنگی خود آن را تقویت می‌کرده و پرورش می‌داده است». او می‌گوید:

«در اسلام برای دست یافتن به معرفت، نظر متوجه آنچه عینی و محدود است، می‌شود» (بازسازی - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۵۱). او می‌گوید:

«جنبه عقلانی فرهنگ مغرب زمین گسترشی از بعضی از مهم‌ترین مراحل فرهنگ اسلامی می‌باشد که در مدت قرن‌ها رکود و خواب عقلی ما، اروپا با کمال جدیت در باره مسائلی می‌اندیشیده است که فیلسوفان و دانشمندان اسلامی سخت به آنها دل بسته بودند» (بازسازی - فصل اول - معرفت و تجربه دینی در اسلام - ص ۱۰ - ۱۱).

بنابراین، از اینجا است که باید داوری کنم که از نظر اقبال «اگرچه بذره‌های خرد حاکم بر جهان جدید را می‌توان در روح فرهنگ اسلامی باز یافت، اما جهان اسلام به علت رکود و رخوت عقلی در پروراندن آن بذرها چندان کامیاب نبوده است؛ و لذا این همه سبب گردیده که در دوران جدید که مسلمانان از خواب گران بیدار شده‌اند، در برابر دستاوردهای عظیم علمی تازه قرار گیرند که خود معرف گسترش فوق العاده فکر بشری در همه جوانب می‌باشد». او می‌گوید:

«با پیشرفت فکر علمی، حتی تصور ما نسبت به قابلیت تعقل دستخوش تغییر شده‌است. نظریه اینشتین بینش جدیدی از طبیعت با خود آورده و راه‌های تازه‌ای برای نگرستن به دین و فلسفه پیشنهاد می‌کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۱).

باری، در این رابطه است که از نظر اقبال در این شرایط جهان اسلام در رویارویی با این واقعیت عقلی نوین و امکانات حاصل از آن برای بازسازی تطبیقی باید:

«با بیداری جدید اسلام، لازم است که این امر با روح بی‌طرفی مورد مطالعه قرار گیرد که اروپا چه آموخته است و نتایجی که به آن رسیده، در تجدید نظر و اگر لازم باشد در نوسازی فکر دینی و خداشناسی در اسلام چه مددی می‌تواند به ما برساند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل

اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۱).

علی ایحال، از اینجا است که مفهوم رویکرد تطبیقی در چارچوب پروسه بازسازی نظری و عملی اقبال برای ما قابل فهم می‌باشد. لذا ما هم باید داوری کنیم که «اقبال از سر نقد و تحقیق، خرد نوین بشر را پذیرفتنی می‌داند» او در بستر بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام خود معتقد است که در این رابطه «مسلمانان نه فقط باید منتقدانه و محققانه به اندیشه‌ها و تجربه‌های نوین مجهز بشوند، بلکه می‌باید از آنها در بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام و نیز در تبیین تجربه دینی و یا درون‌بینی به‌عنوان یکی از منابع معرفت بشری بهره جویند» او می‌گوید:

«امیدوارم که این بحث مختصر بر شما روشن کرده باشد که در اصول اساسی و در ساختمان دستگاه‌های فقهی و حقوقی ما، بدان صورت که امروز آنها را می‌بینیم، چیزی وجود ندارد که مؤید وضع فعلی باشد. جهان اسلام، چون با اندیشه نافذ و تجربه جدید مجهز شود، می‌تواند شجاعانه به کار نوسازی که در پیش دارد، پردازد. ولی کار نوسازی جنبه‌ای بسیار جدی‌تر از سازگاری با شرایط جدید زندگی دارد» (بازسازی - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۲۰۳ - سطر ۱۱ به بعد).

سی و هفتم - اقبال در همه جای کتاب گران‌سنگ و اندیشه‌پردازانه بازسازی فکر دینی در اسلام خود (که مانیفست منظومه معرفتی او می‌باشد) در راستای بازسازی تطبیقی در اسلام و بر پایه وجه سلبی این پروسه «در کنار نقد فلسفه یونانی، به نقد رویکرد عرفان تصوفی

پرداخته‌است» چراکه در تحلیل نهایی از نظر او «آفت اسلام صوفیانه در نفی جوهر دینامیک اسلام و قرآن کمتر از اندیشه‌های یونانی جهان قدیم نمی‌باشد». او گوید:

«این را نیز باید بگوییم که اندیشه در باره امور عینی عادت‌ی است که اسلام لااقل در نخستین مراحل مأموریت فرهنگی خود، آن را تقویت می‌کرده و پرورش می‌داده است. مکتب‌های اصیل‌تر تصوف، بدون شک، با شکل دادن و توجیه تکامل تجربه باطنی در اسلام، خدمت بزرگی انجام داده‌اند، ولی رهبران و نمایندگان اخیر این مکتب‌ها، از جهت جهلی که نسبت به زمان جدید داشته‌اند، مطلقاً قابلیت آن را که از اندیشه و تجربه جدید الهام پذیرند، از کف داده‌اند؛ و پیوسته روش‌هایی را تکرار می‌کنند که برای نسل‌هایی ایجاد شده بوده که چشم‌انداز فرهنگی ایشان، از جنبه‌های مختلف با ما تفاوت بسیار داشته است. قرآن (در آیه ۲۸ - سوره لقمان) می‌گوید: «آفریده شدن و برانگیخته شدن شما همانند آفریده شدن و برانگیخته شدن نفس واحد است». آفریده زنده دارای آن نوع وحدت زیست شناختی که این آیه مجسم می‌سازد، امروز نیازمند روشی است که از لحاظ فیزیولوژیایی نرم‌تر و از لحاظ روانشناختی متناسب‌تر با عقل و ذهن خواستار عینیات بوده باشد. لذا در غیاب چنین روشی، تقاضای شکل علمی معرفت دینی داشتن امر طبیعی است» (بازسازی - دیباچه - ص ۱ - ۲ از سطر ۶ به بعد).

باری، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که از نظر اقبال مفهوم بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام از هنگامی تکوین پیدا می‌کند که «دیندار در عین التزام به دیانت خود، خرد نوین را هم بپذیرند و بتوانند در چارچوب فرمول پیوند ابدیت با تغییر، فکر دینی را در تناسب با مجموعه دانش‌هایی سامان دهند که بر بشر امروز مکشوف گردیده‌است». او می‌گوید:

«در این سخنرانی‌ها سعی کرده‌ام که با توجه به سنت فلسفی اسلام و در نظر گرفتن ترقیات اخیر رشته‌های جدید علم و معرفت، فلسفه دینی اسلامی را نوسازی کنم» (بازسازی - دیباچه - ص ۲ - سطر ۴ به بعد).

سی و هشتم - آنچنانکه قبلاً به اشاره مطرح کردیم «پروسه بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام محمد اقبال لاهوری دارای دو مؤلفه می‌باشد، سلبی و ایجابی» در چارچوب «مؤلفه سلبی، اقبال به دنبال نقد ساختار نظری افکار دینی گذشته اسلام تاریخی اعم از کلام و فقه و عرفان و فلسفه می‌باشد»؛ و اما در چارچوب «مؤلفه ایجابی، اقبال به دنبال بنا نمودن نظری تطبیقی بر پایه فرمول پیوند بین ابدیت و تغییر در قلمرو علوم دینی و خرد جدید بشر می‌باشد». آنچنانکه در عبارات فوق دیدیم، به وضوح آشکار است که اقبال در چارچوب «مؤلفه سلبی پروسه بازسازی تطبیقی ابتدا خرد فلسفی یونانی را به نقد می‌کشد و در ادامه آن به نقد کلام و فقه و تصوف دینی گذشتگان می‌پردازد» او می‌گوید:

«فلسفه یونانی نیروی فرهنگی بزرگی در تاریخ اسلام بوده است و به دامنه

دید متفکران اسلامی وسعت بخشیده و طلاب قدیم اسلامی تحت تأثیر خرد یونانی قرآن را در پرتو فکر یونان تلاوت می کردند اما پس از دو قرن رفته رفته اندیشمندان مسلمان احساس کردند که روح قرآن ضد یونانی است. از این رو در جهان اسلام یک طغیان فکری در برابر فلسفه یونانی در همه رشته های اندیشه خود را آشکار می سازد» (بازسازی - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۶ - سطر ۶ به بعد).

از نظر اقبال «آفت فلسفه یونانی بر افکار دینی مسلمانان (در طول ۱۴ قرن گذشته) تنها محدود به خود فلسفه نبوده بلکه در بسیاری از رشته های علمی مسلمانان از کلام تا فقه و تصوف و غیره اندیشه یونانی رسوخ کرده است». برای مثال از نظر اقبال، «تمایل مابعد الطبیعه اسلامی به اینکه زمان را همچون امری عینی بنگرند، سلاحی در دست نظریه پردازان مسلمان قرار گرفت تا توسط آن مسلمانان با روح اندیشه یونانی به مخالفت برخیزند». لذا در این رابطه است که او در خصوص موضع ضد فلسفه یونانی ابن خلدون می گوید:

«احساس حادی نسبت به واقعیت زمان و تصور حیات همچون حرکت پیوسته در زمان، همین شکل تصور حیات و زمان نکته جالب توجه در نظریه ابن خلدون نسبت به تاریخ می باشد... بنابراین با توجه به جهت که فرهنگ اسلام در آن جهت گسترش پیدا کرده، تنها یک مسلمان (مانند ابن خلدون) می توانسته است به تاریخ همچون حرکتی، پیوسته و اجتماعی

و همچون پیشرفت‌ی واقعی و اجتناب‌ناپذیر در زمان نظر کند. نکته جالب توجه در این طرز نگرش به تاریخ راهی است که ابن‌خلدون فرایند تغییر را از آن راه دریافته است. طرح دریافت وی از آن جهت اهمیت نامحدود دارد که در نتیجه تصور کردن تاریخ به‌صورت حرکتی پیوسته در زمان، تاریخ به‌شکل حرکت اصیل خلاق در می‌آید و نه به‌شکل حرکتی که خط سیر آن از پیش معین شده باشد. ابن‌خلدون عالم مابعدالطبیعه نبود، بلکه با علم مابعدالطبیعه دشمن بود. با وجود این، از لحاظ طرز تصویری که در باره زمان داشته است، باید او را از پیشتازان برگسون محسوب داریم... نظر قرآن در باره، در پی هم آمدن شب و روز به‌عنوان نشانه و رمزی از حقیقت‌نهایی که هر روز در کاری است (سوره الرحمن - آیه ۲۹) تمایل مابعدالطبیعه اسلامی به اینکه زمان را همچون امری عینی بنگرند، می‌باشد. نظر ابن‌مسکویه نسبت به حیات که آن را حرکتی تکاملی می‌داند و بالاخره توجه قطعی بیرونی به اینکه طبیعت را فرایند حدوث و شدن تصور می‌کرد، همه از اموری است که به ابن‌خلدون به ارث رسیده‌بود. افتخار بزرگ ابن‌خلدون در این است که روح حرکت و نهضت فرهنگی اسلام را که خود او درخشان‌ترین ثمره آن بوده است، بسیار خوب دریافته و به‌صورتی دقیق و منظم بیان کرده است در تألیف ابن‌خلدون که نماینده نبوغ اوست، روح ضد یونانی قرآن به‌صورت‌نهایی بر اندیشه یونانی پیروز شده‌است، چه زمان در نظر یونانیان، یا بر تصور

افلاطون و زنون امری غیر واقعی بوده است، یا چنانکه هراکلیتوس و رواقیان می‌اندیشیدند، در دایره‌ای حرکت می‌کرده‌است. ملاکی که با آن گام برداشتن به جانب پیش یک حرکت خلاق در معرض قضاوت قرار می‌گیرد هرچه باشد، خود حرکت، در آن صورت که به‌شکل دورانی تصور شود، دیگر از خلاقیت می‌افتد، رجعت ابدی آفرینش ابدی نیست، تکرار ابدی است. اکنون در وضعی هستیم که می‌توانیم اهمیت واقعی عصیان فکر اسلامی را بر ضد فلسفه یونان فهم کنیم. این امر که عصیان به‌خاطر منظوره‌ای کلامی محض آغاز شده، خود نشان می‌دهد که روح ضد یونانی قرآن، علی‌رغم وجود کسانی که به آن پرداخته‌بودند تا اسلام را در پرتو اندیشه یونانی تفسیر و تعبیر کنند، عرض و اثبات وجود می‌کرده‌است» (بازسازی - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۶۲ - ۱۶۳ - سطر ۱۱ به‌بعد).

سی و نهم - آنچنانکه در عبارات فوق دیدیم از نظر اقبال «سر آغاز مخالفت با فلسفه یونانی در جهان اسلام بنابر مقاصد و انگیزه کلامی بوده است» زیرا محمد اقبال لاهوری بر این باور است که در «سنت کلامی اسلامی، اشاعره در نقد خرد فلسفی یونانی بر طریق صواب بودند و اقبال معتزلیان را مدافع رویکرد یونانی می‌داند» او می‌گوید:

«متفکران سازنده‌تری که در میان اشاعره می‌زیستند، بی‌شک بر راه راست بودند و در آن زمان و مقدم بر بعضی از اشکال جدید مثالی‌گری

چنین اعتقادی داشتند، ولی به صورت کلی، موضوع نهضت اشاعره تنها مدافعه از سنت دینی با سلاح منطق یونانی بود. معزلیان که به دین تنها همچون مجموعه‌ای از معتقدات می‌نگریستند و از آن جنبه دین که واقعیتهای حیاتی است غافل و جاهل بودند، هیچ توجهی به روش‌های غیر تصویری نزدیک شدن به حقیقت نداشتند و دین را تنها دستگاهی از تصورات منطقی می‌دانستند که به اتخاذ وضعی منفی می‌انجامد، از درک این مطلب عاجز ماندند که در زمینه معرفت علمی یا دینی، استقلال کامل فکر از تجربه عینی امکان‌ناپذیر است» (بازسازی - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۷ - سطر ۱۶ به بعد). در این رابطه اقبال در نقد ابوحامد محمد غزالی هم می‌گوید:

«غزالی دین را بر پایه شک فلسفی بنا نهاد که این خود برای دین بنیان ناایمنی است» (بازسازی - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۷ سطر ۵) و باز می‌گوید:

«غزالی روی هم رفته، پیرو منطق ارسطو باقی‌ماند و در کتاب قسطاس خود بعضی از آیات قرآنی را به اشکال قیاس منطق ارسطویی درآورده ولی این را از نظر دور داشته است که سوره شعراء که در آن ذکر کیفرهای الهی در نتیجه معارضه با پیغمبران آمده، بر پایه روش بیانی شمارش ساده مثال‌های تاریخی بنا شده است» (فصل پنجم - ص ۱۴۸ - سطر ۲۰).

چهارم - اقبال «روح جهان جدید را در مغرب زمین ضد یونانی می‌داند

و البته این روح ضد یونانی جهان جدید در مغرب زمین مولود طغیان و عصیان‌اندیشه اسلامی در برابر اندیشه یونانی می‌داند». او «متافیزیک مجرد یونانی که به عینیات پشت می‌کند انکار می‌نماید و وظیفه خودش در این رابطه آن می‌داند که این سوء فهم را که اندیشه یونانی به هر صورت که باشد، تعیین کننده رنگ و خصوصیت فرهنگ اسلامی بوده است، از ریشه بر کند». او معتقد است که «در تحلیل نهایی علم و معرفت در رویکرد اسلامی باید از آنچه که عینی و آفاقی است آغاز کند و تسخیر عقلانی عینیات و قدرتمند شدن نسبت به آنهاست که به عقل آدمی امکان آن می‌بخشد که به آن طرف هر چه عینی است پا بگذارد» بنابراین، از همین زاویه است که اقبال «خرد فلسفی یونانی را مورد نقد قرار می‌دهد، زیرا نگاه اقبال در نقد فلسفه یونانی یک نگاه بیرونی می‌باشد برعکس نگاه غزالی». لهذا در همین رابطه است که او مهم‌ترین نقدی که بر فلسفه یونانی وارد می‌داند «بی توجهی فلسفه یونانی نسبت به مشاهده حسی و تجربی است». او می‌گوید:

«سقراط تمام توجه خویش را تنها به جهان آدمی محدود کرده بود. برای وی موضوع بحث شایسته آدمی تنها خود آدمی بود نه جهان گیاهان و حشرات و ستارگان. درست در مقابل این تصور است روح قرآن که در زنبور عسل ضعیفی جایگاهی برای وحی الهی می‌بیند و پیوسته از خوانندگان این کتاب می‌خواهد که به تغییر دائمی باده‌ها، به توالی شب

و روز، به ابرها و آسمان‌های پر ستاره و به سیارات شناور در فضای نامتناهی توجه داشته‌باشند و آنها را مشاهده کنند. افلاطون شاگرد سقراط به مدرکات حسی به چشم بی‌اعتباری می‌نگریست، چه از اینها، به نظر وی تنها اعتقادی به‌دست می‌آید نه اینکه سبب رسیدن به علم حقیقی باشند و درست بر خلاف این است که قرآن سمع یا شنیدن و بصر یا دیدن را ارزنده‌ترین هدایای الهی می‌شمارد و چشم و گوش را جوابگوی آنچه مردمان در این جهان کرده‌اند می‌شناسد» (بازسازی - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۶ سطر ۱۰ به‌بعد).

چهل و یکم - اقبال در چارچوب پروسه بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام خود به‌دنبال آن است که «بین دین و خرد جدید یا بین ابدیت و تغییر پیوند تطبیقی ایجاد نماید». یادمان باشد که «در زمان اقبال کثیری از عالمان دینی که به سنت فکری جهان قدیم تعلق داشتند، مدعی بودند که پذیرش خرد جدید با التزام به دیانت سازگاری ندارد». لذا اقبال توسط پروسه بازسازی تطبیقی خود به‌دنبال آن بود که «نشان دهد که لازمه پذیرش خرد جدید نفی و طرد دین نیست و پذیرش خرد جدید لزوماً به نفی و طرد دین نمی‌انجامد و با کمک خرد جدید می‌توان مقولات دین را مفهوم و معقول کرد». او برای انجام این مهم بر این باور بود که «گوهر دین در اینجا همان ابدیت می‌باشد که از نظر او توسط تجربه دینی یا اشراق است که می‌توان به شناخت این گوهر دین دست پیدا کرد».

آنچنانکه «تغییر در نگاه اقبال به معنای همین عقل جدید است.»

اقبال «گوهر دین را به صورت منشوری تعریف می کند که این منشور دارای سطوح مختلفی می باشد که هر یک از علوم و معارف اسلامی ناظر به سطحی از سطوح دین می باشد» و از اینجا است که او «بین فکر دینی و خود دین تمایز قائل می شود و وظیفه خودش در عرصه بازسازی تطبیقی، بازسازی فکر دین تعریف می کند، نه بازسازی خود دین».

همچنین در همین رابطه است که اقبال، بین «شاخه های مختلف دین چه به صورت شهود حاصل شده باشند و چه به صورت عقلی فاصله چندانی قائل نمی شود» و باز در همین رابطه است که او بر این باور است که «تجربه دینی و شهود از پایه محکم تجربی و نظری برخوردار می باشد».

چهل و دوم - در خصوص فرایند بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام، اولویت اقبال در این رابطه (در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام) «بر بازسازی کلامی و فلسفی مبانی اسلام از خدا و وحی و آخرت استوار می باشد» و در ادامه بازسازی کلامی این مقولات است که او موضوع هایی مثل فقه را مورد بازسازی قرار می دهد او می گوید:

«در ظرف مدت پانصد سال اخیر، فکر دینی در اسلام حالت رکود داشته است. زمانی بود که فکر اروپایی از جهان اسلام الهام می گرفت. ولی برجسته ترین نمود تاریخ جدید سرعت عظیمی است که جهان اسلام با آن سرعت از لحاظ روحی در حال حرکت به طرف مغرب زمین است؛ و

در این حرکت هیچ چیز نادرست و باطل نیست، چه فرهنگ اروپایی، از جنبه عقلانی آن، گسترشی از بعضی از مهم‌ترین مراحل فرهنگ اسلامی است. ترس ما تنها از این است که ظاهر خیره کننده فرهنگ اروپایی از حرکت ما جلوگیری کند؛ و از رسیدن به ماهیت واقعی آن فرهنگ عاجز بمانیم. در مدت قرن‌های رکود و خواب عقلی ما، اروپا با کمال جدیت در باره مسائلی می‌اندیشیده است که فیلسوفان و دانشمندان اسلامی سخت به آنها دل بسته بودند. از قرون وسطی که مکتب‌های کلامی به حد کمال رسید، پیشرفت‌های نامحدودی در زمینه فکر و تجربه بشری حاصل شده است. گسترش قدرت آدمی بر طبیعت به وی ایمان تازه و احساس لذت بخش چیرگی بر نیروهایی که محیط او را می‌سازد بخشیده است. دیدگاه‌های تازه طرح‌ریزی شده و مسائل کهن در پرتو آزمایش‌های تازه صورت بیانی دیگری پیدا کرده و مسائل تازه‌ای جلوه‌گر شده است. چنان به نظر می‌رسد که گویی عقل آدمی بزرگ‌تر شده و از حدود مقوله‌های اساسی خود، یعنی زمان و مکان و علیت تجاوز کرده است. با پیشرفت فکر علمی، حتی تصور ما نسبت به قابلیت تعقل دستخوش تغییر شده است. نظریه اینشتین بینش جدیدی از طبیعت با خود آورده و راه‌های تازه‌ای برای نگرستن به دین و فلسفه پیشنهاد می‌کند. پس مایه تعجب نیست که نسل جوان‌تر اسلام در آسیا و آفریقا خواستار توجیه جدیدی در ایمان خود باشند. بنابراین، با بیداری جدید اسلام، لازم است که این امر با

روح بی طرفی مورد مطالعه قرار گیرد که اروپا چه آموخته است و نتایجی که به آن رسیده، در تجدید نظر و اگر لازم باشد در نوسازی فکر دینی و خداشناسی در اسلام، چه مددی می تواند به ما برساند. از این گذشته، نباید فراموش کرد که در آسیای مرکزی تبلیغات ضد دینی و مخصوصاً ضد اسلامی رواج یافته و تاکنون از مرزهای هندوستان گذشته است... شک نیست که اکنون وقت مناسب آن است که اصول اساسی اسلام مورد تجدید نظر واقع شود. در این سخنرانی ها هدف من بحث فلسفی در باره بعضی از مفاهیم اسلام است به این امید که شاید این کار لااقل در فهم شایسته معنی اسلام به عنوان پیامی که به بشریت فرستاده شده سودمند افتد و نیز به منظور تهیه زمینه برای مباحث بعدی. در این سخنرانی مقدماتی خصوصیت معرفت و تجربه دینی را مورد بحث قرار می دهم. هدف اساسی قرآن بیدار کردن عالی ترین آگاهی های آدمی است تا روابط چند جانبه خود را با خدا و با جهان فهم کند. نظر به همین سیمای اساسی تعلیمات قرآن است که گوته، در آن هنگام که نظری کلی به اسلام همچون یک نیروی تربیتی می انداخت، به اکرمان چنین گفت: «این تعلیم هرگز دچار شکست نمی شود و ما با همه دستگاه های خویش، دورتر از آن نمی توانیم برویم و اگر کلی تر گفته شود، هیچ کس نمی تواند دورتر از آن برود». مسئله اسلام واقعاً در نتیجه مبارزه دو جانبه و در عین حال جاذبه دو جانبه ای طرح شد که دو نیروی دین و تمدن عوامل آن

بودند. همین مسئله در دوران نخستین مسیحیت نیز پیدا شده بود. نقطه اساسی در مسیحیت یافتن یک پایه مستقلی برای زندگی نفسانی است که به گفته مؤسس این دین، بتواند تعالی پیدا کند و این تعالی در نتیجه تأثیر نیروهای جهانی خارج از نفس نباشد، بلکه در نتیجه اکتشاف جهان تازه‌ایی در داخل نفس باشد. اسلام کاملاً با این بینش درونی موافق است و آن را با بصیرت دیگری تکمیل می‌کند و آن اینکه روشنی جهان تازه‌ایی که به این صورت کشف شده چیزی بیرون از عالم ماده نیست بلکه در سراسر آن نفوذ و جریان دارد. بنابراین، آرامش روحی‌ای که مسیحیت در صدد یافتن آن است، از طریق پشت‌پا زدن به آن نیروهای خارجی حاصل نمی‌شود که خود پیش از آن از طریق روشن کردن روح در آن نفوذ کرده است، بلکه از طریق سازگار شدن روابط آدمی با این نیروها به میانجی‌گری نوری که از درون خود دریافت می‌کند، میسر می‌شود. اثر اسرارآمیز عامل معنوی و فکری است که عامل واقعی خارجی را جان می‌دهد و نگاه می‌دارد و تنها از طریق این یکی است که می‌توانیم عامل معنوی را کشف و اثبات کنیم. در اسلام، فکری و واقعی، یا معنوی و مادی، دو نیروی مخالف نیستند که با هم سازگار نباشند. حیات جزء معنوی در این نیست که آدمی از جزء مادی و واقعی قطع علاقه کامل کند که این خود سبب خرد کردن کلیت اساسی زندگی و تبدیل آن به تعارضات دردناک می‌شود، بلکه در این است که جزء معنوی پیوسته در

آن بکوشد که جزء مادی را بدان منظور در خدمت خود بگیرد که سرانجام آن را جذب کند و به صورت خود درآورد و تمام وجود آن را نورانی سازد. تعارض حاد میان شخص و شیء و میان عامل ریاضی در خارج و عامل زیست شناختی در داخل، چیزی است که در مسیحیت اثر گذاشته بود. ولی اسلام با نظری به این تعارض می نگرد که می خواهد آن را از میان بردارد. این اختلاف اساسی در نگرستن به یک ارتباط اساسی، تعیین کننده اوضاع نسبی این دو دین بزرگ در برابر مسئله حیات بشری در میان چیزهایی است که آن را احاطه کرده اند. هر دو مستلزم اعتراف به وجود یک خود روحانی در درون آدمی هستند، با این تفاوت که اسلام که به بر خورد دو عامل مادی و معنوی با یکدیگر واقف است و آن را قبول دارد، به جهان ماده بلی می گوید و راه تسلط بر آن را نشان می دهد تا از این طریق مبنایی برای تنظیم زندگی بر پایه واقعیت فراهم شود. اکنون ببینیم که بنابر آموزه قرآن، خصوصیت جهانی که در آن زندگی می کنیم چگونه است.

نخست - این است که جهان به بازی آفریده نشده است. (سوره زخرف - آیه های ۳۸ - ۳۹).

دوم - جهان حقیقت و واقعیتی است که باید آن را به حساب بیاوریم. (سوره آل عمران - آیه ۱۹۰ - ۱۹۱).

سوم - این جهان چنان آفریده شده که قابل گسترش است. (سوره فاطر

- آیه ۲۵)

چهارم - جهان بسته و محصولی تمام شده و غیر متحرک و غیر قابل تغییر نیست. شاید در عمق وجود آن رویای ولادت جدیدی نهفته است. (سوره عنکبوت - آیه ۲۰)

پنجم - حقیقت آن است که این جریان نوسانی و پیشرفت اسرارآمیز جهان و این شناوری بی‌صدای زمان که برای ما آدمیان همچون حرکت روز و شب جلوه‌گر می‌شود، در نظر قرآن از بزرگ‌ترین علامات وجود خداست. (سوره نور - آیه ۴۴)

ششم - به همین جهت است که پیغمبر گفته است: «لا تسبوا الدهر، فان الدهر هو الله - روزگار را دشنام مدهید که روزگار همان خداست»؛ و همین اتساع زمان و مکان در خود حامل این وعده است که همه چیز کاملاً مقهور آدمی خواهد شد که وظیفه او منعکس کردن قدرت الاهی و پیروز شدن بر طبیعت است. (سوره لقمان - آیه ۲۰) و (سوره نحل - آیه ۱۲). هفتم - حالا که طبیعت و گوهر و وعده جهان چنین است، ببینیم که ماهیت و طبیعت آدمی که جهان از هر طرف با آن رو به روست چگونه است؟ آدمی که با نیرو و استعداد سازگار کردن قوای مختلف مجهز است، خود را در سلسله درجات زندگی بسیار پایین می‌یابد و از هر طرف قوای مخالف و مانع وی را احاطه کرده است. (سوره تین - آیه ۵).

هشتم - این آدمی را در محیط خود چگونه می‌یابیم؟ موجود ناآرامی

است که به اندیشه‌های خود چنان مجذوب و مشغول شده که هر چیز دیگر را فراموش کرده و می‌تواند در جستجوی پیوسته خویش برای دست یافتن به منظره‌های تازه‌ایی که در آنها بتواند عرض وجود کند، هر گونه رنج و راحتی برای خود فراهم آورد، با همه نقض‌ها و ضعف‌هایش بر طبیعت برتری دارد، چه در درون خود حامل امانت بزرگی است که به گفته قرآن، آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها از کشیدن آن سر باز زده‌بودند. (سوره احزاب - آیه ۷۲) «(بازسازی فکر دینی - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۰ - ۱۱ - ۱۲ - ۱۳ - ۱۴ - ۱۵ سطر ۱۴ به‌بعد).

آنچه که از عبارات فوق اقبال برای ما قابل فهم است اینکه:

الف - در عبارات فوق اقبال به‌دنبال آن است که «مبانی پروسه بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام خود را به‌صورت تئوریک و فرموله شده تبیین نماید». لذا در این رابطه است که:

اولاً اقبال در عبارات فوق بر این باور است که از ۵۰۰ سال قبل روند انحطاط نظری و عملی اسلام تاریخی و مسلمانان تکوین پیدا کرده است که معنای دیگر این حرف آن است که از نظر اقبال «به موازات تکوین رنسانس در اروپا، دوران رکود و انحطاط اسلام تاریخی و جوامع مسلمین آغاز شده‌است». یادمان باشد که «بزرگ‌ترین خودویژگی حرکت نظری و عملی علامه محمد اقبال لاهوری، انحطاط ستیزی او می‌باشد» به‌طوری که در این رابطه می‌توان «اقبال را مصلح انحطاط ستیز تعریف کرد». در

عبارات فوق او می‌گوید:

«در مدت رکود و خواب عقلی ما، اروپا با کمال جدیت در باره مسائلی می‌اندیشیده است که فیلسوفان و دانشمندان اسلامی سخت به آنها دل بسته‌بودند» (بازسازی - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۱ - سطر اول به بعد).

ثانیاً در عبارات فوق نظر اقبال بر این است که «آبشخور رنسانس و دوران جدید اروپا، فرهنگ اسلامی و جهان اسلام بوده است». او می‌گوید:

«زمانی بود که فکر اروپایی از جهان اسلام الهام می‌گرفت» (بازسازی - ص ۱۰ - سطر ۱۵).

اگر در این رابطه دآوری‌های فوق اقبال را در مقایسه با هم قرار دهیم، این حقیقت برای ما روشن می‌شود که او «پروسه تکوین دو فرهنگ و دو تمدن مغرب زمین و جهان اسلام را به صورت متقابل تحلیل می‌کند». او می‌گوید: «برجسته‌ترین نمود تاریخ جدید، سرعت عظیمی است که جهان اسلام با آن سرعت از لحاظ روحی در حال حرکت به طرف مغرب زمین می‌باشد».

ثالثاً اقبال در عبارات فوق «رویکرد حرکت جهان اسلام در این فرایند به سمت مغرب زمین تایید می‌نماید». او می‌گوید: «در این حرکت هیچ چیز نادرست و باطل نیست» و البته دلیل اقبال بر تایید رویکرد جهان اسلام به طرف مغرب زمین این است که می‌گوید: «فرهنگ اروپایی،

از جنبه عقلانی آن، گسترشی از بعضی از مهم‌ترین مراحل فرهنگ اسلامی است». دغدغه و نقد اقبال در این رابطه این است که، «نباید این غرب‌گرایی فکری و عقلانی باعث غرب‌زدگی نظری و عملی مسلمانان بشود». او می‌گوید: «ترس ما، تنها از این است که ظاهر خیره کننده فرهنگ اروپایی از حرکت ما جلوگیری و از رسیدن به ماهیت واقعی آن فرهنگ عاجز بمانیم».

رابعاً در عبارات فوق اقبال معتقد است که «ریشه اولیه تحول و رنسانس در اروپا تحول و تکامل مکتب‌های کلامی بوده است». او می‌گوید: «از قرون وسطی که مکتب‌های کلامی به حد کمال رسید، پیشرفت‌های نامحدودی در زمینه فکر و تجربه بشری حاصل شده‌است». علی‌ایحال، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که «همین داوری اقبال در باب تحول کلامی در مغرب زمین به‌عنوان آبشخور ظهور رنسانس در اروپا بوده است که باعث شده او در معماری پروسه بازسازی تطبیقی نظری فکر دینی در اسلام خودش بر تقدم تحول کلامی تکیه بکند»؛ و در ادامه همین رویکرد بوده است که اقبال در عبارات فوق با صدای بلند می‌گوید: «در این سخنرانی‌ها هدف من بحث فلسفی در باره بعضی از مفاهیم اسلام است، به این امید که شاید این کار لااقل در فهم شایسته معنی اسلام به‌عنوان پیامی که به بشریت فرستاده شده سودمند افتد».

لازم به ذکر است که «مبانی کتاب گران‌سنگ اندیشه‌پردازانه بازسازی فکر

دینی در اسلام اقبال (که مانیفست منظومه معرفتی او می‌باشد) هم‌بر پایه همین بازسازی کلامی موضوع‌های خدا و آخرت و وحی می‌باشد». همچنین در این رابطه است که در عبارات فوق اقبال در راستای «بازسازی کلامی سه موضوع فوق معتقد به اجتهاد در اصول می‌باشد». او می‌گوید: «اکنون وقت مناسب آن است که اصول اساسی اسلام مورد تجدید نظر واقع شود». پر پیداست که «لازمه تجدید نظر در اصول اساسی اسلام، آنچنانکه که اقبال می‌گوید، اجتهاد در اصول می‌باشد»؛ یعنی هرگز توسط «اجتهاد در فروع و یا اجتهاد در فقه (آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری اعتقاد دارد) ما نمی‌توانیم اصول اساسی اسلام مورد بازسازی و تجدید نظر قرار بدهیم».

باری، در این رابطه است که می‌توانیم، نتیجه‌گیری کنیم که «اصل اساسی و محوری فرایند بازسازی تطبیقی اقبال تکیه بر اجتهاد در اصول و فروع می‌باشد و قطعاً بدون اعتقاد به اجتهاد در اصول و فروع نمی‌توان به تبیین فرایند بازسازی تطبیقی اقبال دست پیدا کرد».

خامسا در عبارات فوق، اقبال تأکید می‌کند که «تحول علمی جدید در مغرب زمین می‌تواند در خدمت همین فرایند بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام درآید». او می‌گوید: «با پیشرفت فکر علمی، حتی تصور ما نسبت به قابلیت تعقل دستخوش تغییر شده‌است. نظریه اینشتین بینش جدیدی از طبیعت با خود آورده و راه‌های تازه‌ایی برای نگرستن به دین

و فلسفه پیشنهاد می‌کند». بنابراین می‌توان نتیجه‌گیری کرد که اقبال در چارچوب فرایند بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام، «در کنار تکیه بر اجتهاد در اصول و فروع، معتقد به تکیه به دستاوردهای خرد جدید بشر هم می‌باشد»؛ و البته «همین دو موضوع باعث مرزبندی بین رویکرد علامه محمد اقبال لاهوری با رویکرد ابوحامد محمد غزالی در بستر دو پروسه مختلف بازسازی و احیا علوم اسلامی می‌شود». چراکه غزالی در رابطه با «پروژه احیای علوم اسلامی خود، نه به اجتهاد در اصول اعتقادی داشت و نه معتقد به علم برون دینی بود.»

ب - اقبال در عبارات فوق معتقد است که «هدف اساسی قرآن بیدار کردن آگاهی‌های آدمی برای فهم رابطه بین خود با خدا و بین خود با جهان می‌باشد». بدون تردید، این داوری او، معرف جایگاه «خود» در منظومه معرفتی اقبال می‌باشد. به‌طوری که در این رابطه می‌توانیم اصلاً اقبال را فیلسوف، «خود»ی بدانیم. تا جایی که همچنین می‌توانیم بگوییم که بدون فهم جایگاه «خود» در منظومه معرفتی اقبال هرگز نمی‌توانیم به فهم جوهر اندیشه‌های اقبال دست پیدا کنیم. بنابراین، از اینجا است که اقبال کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» (که مانیفست اندیشه‌های او می‌باشد) «با تبیین جایگاه خود توسط تجربه دینی در فصل اول شروع می‌کند»؛ و در فصل هفتم این کتاب تحت‌عنوان «آیا دین ممکن است؟» اقبال باز به تبیین همین موضوع می‌پردازد، او در عبارات فوق می‌گوید:

«هدف اساسی قرآن بیدار کردن عالی‌ترین آگاهی‌های آدمی است تا روابط چند جانبه خود را با خدا و با جهان فهم کند»؛ و باز در همین رابطه است که او در عبارات فوق برای تبیین جایگاه «خود» در آدمی به مقایسه جایگاه «خود» در دو رویکرد مسیحیت و اسلام می‌پردازد؛ و به این داوری می‌پردازد که هر دو دین معترف به وجود یک «خود» روحانی در درون آدمی هستند. او در عبارات فوق می‌گوید: «ارتباط اساسی، تعیین کننده اوضاع نسبی این دو دین بزرگ در برابر مسئله حیات بشری در میان چیزهایی است که آن را احاطه کرده‌اند. هر دو مستلزم اعتراف به وجود یک خود، روحانی در درون آدمی هستند.»

ج - از جمله محورهای مهم دیگری که اقبال در عبارات فوق مطرح می‌کند «موضوع توحید به‌عنوان یک امر کلامی است». او در عبارات فوق معتقد است که «توحید به‌صورت یک جهان‌بینی بر تمام وجود حاکم می‌باشد» و برای تبیین این توحید در هستی:

اولاً او بسیار تأکید و اصرار می‌ورزد که این «توحید بر هستی و در هستی یک امر واقعی است، نه یک امر ذهنی مجردی است که ذهن ما (آنچنانکه کانت می‌گفت) بر جهان تزریق کرده باشد.»

ثانیاً در چارچوب «تبیین این توحید در وجود است که اقبال از رابطه خود با خدا و خود با جهان، بر پایه تجربه دینی سخن می‌گوید». او در عبارات فوق می‌گوید: «هدف اساسی قرآن، بیدار کردن عالی‌ترین

آگاهی‌های آدمی است تا روابط چند جانبه خود را با خدا و با جهان فهم کند». پر پیداست که اقبال با این رویکرد به دنبال آن است که بگوید، «هدف قرآن آن است که با بیدار کردن عالی‌ترین آگاهی در انسان، آدمی را به توحید موجود در هستی برساند». بنابراین، می‌توان داوری کرد که از نظر اقبال «توحید به عنوان یک واقعیت بر هستی و وجود حاکم می‌باشد». البته اقبال، در همه جا «پایه و مبنای این توحید در هستی را خود خداوند به عنوان یک واقعیت و یک حقیقت در هستی و بر هستی تعریف می‌نماید». یادمان باشد که آنچنانکه قبلاً هم به اشاره مطرح کردیم اقبال «رابطه خدا با هستی یا جهان و وجود، رابطه ظرف و مظلوف می‌داند» به بیان دیگر از نظر اقبال «هستی و وجود در خداوند قرار دارد، نه خداوند در هستی». چراکه اگر بگوییم «خداوند در هستی قرار دارد، در این صورت خداوند مظلوف می‌شود و هستی ظرف»؛ و این در رویکرد اقبال دلالت بر ثنویت و شرک و نفی توحید در جهان و هستی و وجود می‌باشد. چراکه در کادر این رویکرد، «بین ظرف و مظلوف دوگانگی حاصل می‌شود و توحید به عنوان یک واقعیت و حقیقت در هستی به چالش کشیده می‌شود» اقبال، «ریشه این ثنویت در رویکرد متکلمین گذشته در این می‌داند که آنها خدای محیط در وجود را بدل به خدای محاط در هستی می‌کردند» به بیان دیگر از نظر او، این «ثنویت در رویکرد متکلمین گذشته، ریشه در جهان‌بینی آنها نسبت به خود و خدا و جهان

داشته است.»

باری، در همین رابطه است که اقبال برای بازسازی تطبیقی کلامی مسلمانان که ریشه پروسه بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام می‌باشد، در کتاب گران‌سنگ اندیشه‌پردازانه بازسازی فکر دینی در اسلام، «از بازسازی خداشناسی مسلمانان شروع می‌نماید» و بر این باور است که «تا زمانی که ما نتوانیم در عرصه خداشناسی واقعیت وجود خداوند در خارج از ذهن‌مان را آنچنانکه هست فهم نماییم، هرگز نخواهیم توانست، به بازسازی کلامی در عرصه خداشناسی دست پیدا کنیم» و در ادامه آن به «بازسازی کلامی توحید در رویکرد مسلمانان دست پیدا کنیم» و به «حقیقت توحید در وجود به‌عنوان یک واقعیت و در ادامه آن به نفی ثنویت بین ظرف و مظلوف در هستی برسیم». بر این مطلب بیافزاییم که در این رابطه «بین رویکرد معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی یک وحدت رویه وجود دارد»؛ زیرا هم اقبال و هم شریعتی در راستای بازسازی کلامی مسلمانان به‌صورت تطبیقی (نه انطباقی و نه دگماتیستی) بر این باور بودند که «این مهم باید از کانال بازسازی تطبیقی در فهم توحید به‌عنوان یک امر واقعی و حقیقی در جهان شروع کرد.»

البته در این رابطه تفاوت بین اقبال و شریعتی در این بود که «اقبال برای تبیین و بازسازی در فهم توحید به‌عنوان یک امر واقعی حاکم بر جهان و هستی و وجود (و موجود در خارج از ذهن انسان) معتقد

بود که این مهم با بازسازی تطبیقی در فهم و شناخت در خداشناسی مسلمانان حاصل می‌شود». در صورتی که از نظر شریعتی، «برای بازسازی تطبیقی خداشناسی مسلمانان، باید این مهم از طریق بازسازی تطبیقی (نه انطباقی و نه دگماتیستی) در شناخت مسلمانان به توحید به عنوان امر واقعی در خارج از ذهن انسان که بر جهان و انسان و تاریخ و جامعه حاکم است انجام گیرد». به بیان بهتر از نظر اقبال «بازسازی تطبیقی کلامی توحید، به عنوان یک واقعیت و حقیقت در هستی، در گرو بازسازی تطبیقی کلامی قبلی نسبت به موضوع خداشناسی می‌باشد»؛ اما از نظر شریعتی، «بازسازی تطبیقی کلامی خداشناسی مسلمانان، به عنوان یک امر کلامی در گرو بازسازی تطبیقی قبلی کلامی توحید به عنوان یک واقعیت و حقیقت در هستی و انسان و جامعه و تاریخ می‌باشد». لذا به همین دلیل است که باید داوری کنیم که «اگر اقبال را به عنوان بزرگ‌ترین متکلم جدید در عرصه خداشناسی تعریف کنیم، شریعتی را باید به عنوان بزرگ‌ترین متکلم جدید در عرصه توحید شناسی بدانیم.» البته در اینجا باز هم تکرار می‌کنیم و از این تکرار خود هرگز خسته نمی‌شویم که از نظر معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی:

اولاً اصلاح و بازسازی تطبیقی فکر دینی، غیر از اصلاح و بازسازی خود دین است.

ثانیاً نه اقبال و نه شریعتی، هرگز و هرگز و هرگز اعتقادی به اصلاح خود

دین به عنوان ابدیت نداشتند و تنها معتقد به اصلاح فکر دینی بودند. ثالثاً هم اقبال و هم شریعتی در عرصه کلامی معتقد به بازسازی تطبیقی (نه انطباقی و نه دگماتیستی) شناخت مسلمان نسبت به خدا و توحید بودند.

رابعاً هم اقبال و هم شریعتی بر این باور بودند که بدون بازسازی تطبیقی کلامی در عرصه شناخت خدا و توحید (در رویکرد مسلمانان) انجام هر گونه بازسازی فقهی و سیاسی و عرفانی و فلسفی (در رویکرد مسلمانان) امری غیر ممکن می باشد.

خامساً هم اقبال و هم شریعتی، اجتهاد در اصول و فروع در عرصه بازسازی شناخت مسلمانان، نسبت به اصول و فروع مطرح شده در قرآن می خواستند، نه بالعکس.

سادساً هم اقبال و هم شریعتی ابدیت (در راستای بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام بر پایه فرمول پیوند بین ابدیت و تغییر) خود قرآن و سنت پیامبر تعریف می کردند و تغییر دستاوردهای عصری اندیشه بشری می دانستند.

سابعاً هم اقبال و هم شریعتی فهم جوهر دین و قرآن و اسلام برای انسان دست یافتنی می دانستند و هرگز معتقد به نومن بودن و یا غیر قابل دست یافتنی فهم جوهر دین برای انسان نبودند.

ثامناً هم اقبال و هم شریعتی، خداشناسی و توحیدشناسی برای آدمی

را امری عصری و تاریخی می‌دانستند و معتقد به تکامل خدانشناسی و توحیدشناسی و آخرت‌شناسی و وحی‌شناسی به‌عنوان مقولات اصلی کلام، در بستر زمان به موازات پیشرفت علم و آگاهی بشر بودند؛ و هرگز عصری بودن و تاریخی بودن خدانشناسی و توحیدشناسی در نظر آنها به‌معنای عصری بودن خود موضوع نمی‌باشد. چراکه در نگاه آنها، شناخت ما به آن موضوع‌های کلامی، امری انسانی می‌باشد، در صورتی که خود آن موضوع به‌عنوان ابدیت امری غیر از شناخت ما نسبت به آنها است. تاسعا هم اقبال و هم شریعتی بخش فقهی قرآن را که کمتر از دو در صد کل آیات قرآن می‌باشند، امری تاریخی می‌دانند که معتقد به بازسازی آنها در چارچوب مکانیزم اجتهادی شاه ولی دهلوی (متکلم و مفسر بزرگ قرن هیجدهم هند) بودند که در این رابطه اقبال می‌گوید:

«شاه ولی‌الله دهلوی تحقیقی در این باره دارد که مطلب را روشن می‌کند و من در اینجا روح نظر او را بیان می‌کنم. روش آموزش پیغمبرانه، به عقیده شاه ولی‌الله، عبارت از این است که به‌صورت کلی در شریعتی که به‌وسیله پیغمبری وضع می‌شود، توجه خاصی به عادات و آداب و خصوصیات مردمی که آن پیغمبر بر آنان مبعوث شده‌است، دیده‌می‌شود. ولی پیغمبری که برای آوردن اصول کلی و جهانگیر فرستاده‌شده، نه می‌تواند اصول گوناگون برای ملت‌های گوناگون وضع کند و نه می‌تواند مردمان را واگذارد که خود برای خویش قواعد رفتار و کردار وضع کنند.

روش وی آن است که قوم خاصی را تربیت کند و تعلیم دهد و آن قوم را همچون هسته‌ای برای بنای یک شریعت کلی قرار دهد. با این عمل، وی اصولی را که شالوده زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهند برجسته می‌سازد و آنها را، با در نظر گرفتن رسم و عادات خاص قومی که بلافاصله در برابر وی قرار دارند، در حالات خاص مورد استعمال قرار می‌دهد. احکام دینی که از این راه فراهم می‌شود، مثل حدود شرعی که در مقابل جرائم، معین می‌شود، از لحاظ مخصوص آن قوم است و چون مراعات آنها به خودی خود هدفی نیست، نباید منحصرأ همان‌ها را عیناً در نسل‌های آینده مورد عمل قرار دهند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۹۶ - سطر ۲ به بعد).

باری، در همین رابطه است که اقبال «خدا» در هستی به‌عنوان یک «من» بزرگ و یا «ابر خود» حاکم بر همه وجود تبیین و تعریف می‌نماید. به بیان دیگر از نظر اقبال «خدا حیات حاکم بر همه وجود است». اقبال از این خداشناسی خودش دو نتیجه می‌گیرد:

نخست - اینکه «همه وجود دارای حیات هستند، اما این حیات صورت مشککه دارد و به‌عنوان یک امر سیال می‌باشد که در بعضی از پدیده‌ها این حیات صورت حداقلی دارد و در بعضی بیشتر» به بیان دیگر از نظر اقبال «در جهان، موجودی فارغ از حیات وجود ندارد».

دوم - اینکه اقبال با این خداشناسی بازسازی شده تطبیقی خودش یک

واقعیت مهم دیگر هم برای ما روشن می‌نماید و آن اینکه «خدای خارج از هستی و نشسته و بیکار در ماوراء الطبیعه و یا در مابعدالطبیعه که متکلمین گذشته با تاسی از فلسفه یونانی تعریف و تبیین می‌کردند، غیر واقعی می‌باشد». اقبال بر این باور است که «نه‌تنها خدا با همه وجود در پیوند تنگاتنگ می‌باشد و نه‌تنها خدا روح هدایت‌گر تمام وجود از ازل تا ابد می‌باشد و نه‌تنها خدا در هستی بیکار نیست و دائماً در حال ایجاد و خلق وجود جدید می‌باشد و نه‌تنها خداوند مانند همه وجود در پیوند با زمان قرار دارد و خارج از زمان نمی‌باشد و نه‌تنها خداوند با خلق جدید در هستی در حال تکامل می‌باشد و نه‌تنها خداوند با هستی (برعکس آنچه که عارفان گذشته توسط رویکرد وحدت وجودی مطرح می‌کردند) در هستی حلول نکرده، بلکه مهمتر از همه اینکه از نظر اقبال رابطه خداوند با وجود (آنچنانکه رابطه خالق و مخلوق می‌باشد) رابطه فاعل با فعل خودش است» به بیان دیگر از نظر اقبال، «خدا هم خالق و هم فاعل هستی است» و در همین رابطه است که اقبال «این جوهر فاعلیت و خالقیت، فعل خداوند بر هستی و در هستی به صورت یک امر مستدام و دائم می‌داند و هرگز محدود به برهه‌ای از زمان خلق اولیه وجود (آنچنانکه در رویکرد ارسطویی مطرح شده است) محدود نمی‌کند».

نباید فراموش کنیم که در این رابطه اقبال بسیار مواظب است که حتی از به کارگیری ترم «روح» به جای ترم «حیات» (آنچنانکه در ادبیات

فلسفی یونانی و یونانی زده متکلمین مسلمان در گذشته مطرح شده است) خودداری نماید؛ و بر این تأکید و اصرار دارد که به جای به کارگیری ترم «روح» در تبیین جایگاه خداوند در وجود از ترم «حیات و زندگی» استفاده نماید؛ و در همین رابطه است که او بر این باور است که «حیات بر همه وجود حاکم است و هیچ نقطه‌ای از وجود نیست که خالی از حیات باشد»؛ و او «از زاویه فهم همین حیات حاکم بر وجود است که به خداشناسی در هستی و به بازسازی تطبیقی خداشناسی دست پیدا می‌کند»؛ و باز در همین رابطه است که اقبال بر این باور است که «فهم و شناخت خداوند به عنوان حیات حاکم بر همه وجود تنها از کانال تجربه دینی و از مسیر شناخت «خود» حاصل می‌شود.»

اقبال بسیار خوش دارد تا پیوسته به ما گوشزد نماید که «برعکس آنچه مخالفین دین در رابطه با جایگاه خرد جدید بشر مطرح می‌نماید، خرد جدید در مقابله با شناخت خداوند قرار دارد، نه برعکس». اقبال می‌گوید: «در تحلیل نهایی تمامی داوری خرد جدید در راستای تبیین خداشناسی و وجود این حیات و حرکت و تکامل و زمان در هستی می‌باشد» که البته در این رابطه «اقبال بیش از همه بر رشته فیزیک و ترمودینامیک چه در عرصه ماکرو و چه در عرصه میکرو تکیه می‌نماید»؛ و به خصوص «داوری این دو رشته در عرصه موجی بودن تمام زیربنای هستی دلیل همین رویکرد خود نسبت به حاکمیت حیات بر هستی می‌داند». بیافزاییم که

«اقبال هرگز در تبیین این جهان و خدا نمی‌تواند رابطه حیات حاکم بر جهان به‌عنوان واقعیت و حقیقت خداوند از زمان و تکامل و حرکت در وجود جدا کند». البته معنای این داوری او آن نیست که بگوییم «اقبال خدا را با زمان و حرکت و تکامل یکی تعریف می‌نماید تا او را در کادر وحدت وجودی اهل تصوف تعریف نماییم» بلکه برعکس معنای این جهان‌بینی اقبال در عرصه خدانشناسی آن می‌باشد که «اقبال خدا را دائماً در حال کار جدید و هدایت همه وجود می‌داند»؛ و باز در همین رابطه است که «اقبال برعکس متکلمین گذشته که جهان را در بستر تقدیر، صورتی از پیش مشخص شده تعریف می‌کردند و نقشه نهایی جهان غیر قابل‌تغییر می‌دانستند، هرگز به این نقشه از پیش مشخص شده جهان اعتقادی ندارد و بر این باور است که جهان به‌صورت دینامیک دارای حرکت نو می‌باشد و این حرکت نو در وجود هرگز از پیش مقدر نشده است و نقشه‌ای از پیش مشخص شده ندارد، بلکه دائماً در حال ایجاد و هدایت مستقیم خداوند در حال انجام می‌باشد». آنچنانکه در این رابطه مولوی هم می‌گوید:

دو سر هر دو حلقه هستی به حقیقت به هم تو پیوستی

و در دفتر چهارم مثنوی - ص ۲۲۳ - سطر ۱۰ - ۱۱ می‌گوید:

متحد نقشی ندارد این سرا تا که مثلی وانمایم مر ترا

هم مثال ناقصی دست آورم تا زحیرانی خرد را واخرم
و در یکی از ابیات دیوان شمس تبریزی می‌گوید:

بقا ندارد عالم و گر بقا دارد فناش گیر که همچون بقای ذات تو نیست

و در دفتر دوم مثنوی - ص ۱۱۴ سطر ۲۶ به بعد می‌گوید:

حق آنکه دایگی کردی نخست	تا نهال ما زاب و خاک‌رست
حق آن شه که تو را صاف آفرید	کرد چندان مشعله در تو پدید
آن چنان معمور و باقی داشت	تا که دهری از ازل پنداشت
شکر دانستیم آغاز تو را	انبیاء گفتند آن راز تو را
آدمی داند که خانه حادث است	عنکبوتی نه که در وی عابث است

و در دفتر ششم مثنوی - ص ۳۹۹ - سطر ۹ به بعد می‌گوید:

قرن‌ها بگذشت این قرن نیست	ماه آن ماه است و آب آن آب نیست
عدل آن عدل است فضل آن فضل هم	گرچه مستبدل شد این قرن و امم
قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام	وین معانی بر قرار و بر دوام
شد مبدل آب این جو چند بار	عکس ماه و عکس اختر برقرار
پس بنایش نیست بر آب روان	بلکه بر اقطار اوج آسمان

و در دیوان شمس تبریزی - ص ۲۱۲ - غزل ۳۶۲ - سطر ۷ به بعد می‌گوید:

چیست نشانی آنک هست جهانی دگر	نو شدن حال‌ها رفتن این کهنه‌هاست
روز نو و شام نو باغ نو و دام نو	هر نفس اندیشه نو نو خوشی و نو عناست

عالم چون آب جوست بسته نماید و لیک می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست
نو ز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود گرنه ورای نظر عالم بی‌منتهاست

و در دفتر اول مثنوی - ص ۶۲ - سطر ۱۱ می‌گوید:

زان سوی حس عالم توحید دان گر یکی خواهی بدان جانب بران

و در دفتر ششم مثنوی - ص ۳۵۲ - سطر ۲۱ به بعد می‌گوید:

این جهان جنگ است چون کل بنگری ذره ذره همچو دین با کافری
آن یکی ذره همی پرد به چپ و آن دگر سوی یمین اندر طلب
ذره‌ای بالا و آن دیگر نگون جنگ فعلیشان ببین اندر رکون
جنگ فعلی هست از جنگ جهان زین تخالف آن تخالف را بدان
ذره‌ای کاو محو شد در آفتاب جنگ او بیرون شد از وصف حساب
چون زذره محو شد نفس و نفس جنگش اکنون جنگ خورشید است و بس
رفت از وی جنبش طبع و سکون از چه؟ از انا الیه راجعون

و در دفتر اول مثنوی - ص ۲۹ - سطر ۱۰ به بعد می‌گوید:

قطره علم است اندر جان من وارهانش از هوی و زخاک تن
پیش از آن کائن خاک‌ها خسفش کند پیش از آن کائن باده‌ها نشفش کند
گرچه چون خسفش کند تو قادری کش از ایشان و استانی و آخری
گر درآید در عدم یا صد عدم چون بخوانیش او کند از سر قدم
صد هزاران ضد، ضد را می‌کشد به ایشان حکم تو بیرون می‌کشد

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان هست یا رب کاروان در کاروان
باز از هستی روان سوی عدم می‌روند این کاروان‌ها دم به دم

و در دفتر سوم مثنوی - ص ۱۵۸ - سطر ۱۶ به بعد می‌گوید:

متصل نی منفصل نی‌ای کمال بلکه بی‌چون و چگونه زاعتدال
ماهیانیم و تو دریای حیات زنده‌ایم از لطف ای نیکو صفات
تو نگنجی در کنار فکرتی نی به معلولی قرین چون علتی

و در دفتر دوم مثنوی - ص ۸۰ - سطر ۱۰ و ۱۱ می‌گوید:

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

و در دفتر سوم - ص ۱۸۸ - سطر ۵ به بعد می‌گوید:

تو زطفلی چون سبب‌ها دیده‌ای در سبب از جهل بر چفسیده‌ای
با سبب‌ها از مسبب غافل سوی این روپوش‌ها زان مایلی
چون سبب‌ها رفت بر سر می‌زنی ربنا و ربناها می‌کنی
رب همی گوید برو سوی سبب چون زصنعم یاد کردی‌ای عجب

و در دفتر اول مثنوی - ص ۲۵ - سطر ۱۲ و ص ۹۴ - سطر ۹ دفتر دوم مثنوی
می‌گوید:

عقل پنهان است و ظاهر عالمی صورت ما موج یا از وی نمی

این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل کل شاه است و صورت‌ها رسل
کل عالم صورت عقل کل است اوست بابای هر آنک اهل دل است
این سخن‌هایی که از عقل کل است بوی آن گلزار سرو سنبل است

و در دفتر دوم مثنوی می‌گوید:

ما ز خود سوی تو گردانیم سر چون تویی از ما به ما نزدیک‌تر
با چنین نزدیکی دوریم دور در چنین تاریکی بفرست نور

و در دیوان شمس تبریزی - غزل ۴۸۱ - ص ۲۱۸ - سطر ۲۷ می‌گوید:

بقا ندارد عالم اگر بقا دارد فناش گیر که همچون بقای ذات تو نیست

و در دفتر سوم مثنوی - ص ۱۵۳ - سطر ۱۸ به بعد می‌گوید:

جمله ذرات عالم در نهان با تو می‌گویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و هشیم با شما نامحرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی می‌روید محرم جان جمادان چون شوید
از جمادی در جهان جان روید غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت وسوسه تأویل‌ها بر بایدت

و در دفتر اول مثنوی - ص ۲۵ - سطر ۲۵ به بعد می‌گوید:

صورت از معنی چو شیر از بیشه دان یا چو آواز و سخن زاندیشه دان
این سخن و آواز از اندیشه خاست تو ندانی بحر اندیشه کجاست

لیک چون موج سخن دیدی لطیف	بحر آن دانی که باشد هم شریف
چون زدانش موج اندیشه بتاخت	از سخن و آواز او صورت به ساخت
از سخن صورت بزاد و باز مرد	موج خود را باز اندر بحر برد
صورت از بی‌صورتی آمد برون	باز شد کانا الیه راجعون

و در دفتر اول مثنوی - ص ۶۱ - سطر ۲۹ به بعد می‌گوید:

کل یوم هو فی‌شان بخوان	مرو را بیکار و بی‌فعلی مدان
کمترین کارش به هر روز آن بود	کاو سه لشکر را روانه می‌کند
لشکری زاصلاب سوی امهات	بهر آن تا در رحم روید نبات
لشکری زارحام سوی خاکدان	تا زئر و ماده پر گردد جهان
لشکری از خاکدان سوی اجل	تا ببیند هر کسی عکس‌العمل
باز بی‌شک بیش از این‌ها می‌رسد	آنچه از حق سوی جان‌ها می‌رسد
آنچه از جان‌ها به دل‌ها می‌رسد	آنچه از دل‌ها به گل‌ها می‌رسد

و در دفتر اول مثنوی - ص ۲۵ - سطر ۲۹ به بعد می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد	مستمیری می‌نماید در جسد
شاخ آتش را بجنبانی به ساز	در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع	می‌نماید سرعت انگیزی صنع
از وجود آدمی جان روان	می‌رود در غیب چون آب روان
دم به دم از غیب نو نو می‌رسد	از جهان تن زیبرون می‌رسد

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

و در دفتر اول مثنوی - ص ۴۵ - سطر ۱۹ و ۲۰ می گوید:

هست هوشیاری زیاد ما مزی ماضی و مستقبلت پرده خدا
آتش اندر زن به هر دو تا به کی پر گره باشی ازین هر دو چو نی

باری، در این رابطه است که اقبال در عبارات فوق می گوید:

«هدف اساسی قرآن بیدار کردن عالی ترین آگاهی های آدمی است تا روابط چند جانبه خود را با جهان فهم کند» (بازسازی - ص ۱۲ - سطر ۷ به بعد).
در یک جمع بندی کلی از این بیان اقبال می توانیم نتیجه گیری کنیم که:
اولاً اقبال هدف قرآن را تبیین رابطه انسان با خدا و جهان از طریق تجربه دینی بر پایه «خود» انسان می داند. همچنین اقبال بر این باور است که در رویکرد قرآن جز از مسیر «خود» و «درون بینی» امکان شناخت و فهم خدا و جهان وجود ندارد.

ثانیاً اقبال بر این باور است که از نظر قرآن، «عالی ترین آگاهی در انسان از طریق تجربه دینی بر پایه درون بینی و خود حاصل می شود.»
ثالثاً عنایت داشته باشیم که اقبال در عبارات فوق بر این باور است که «توحید در وجود به عنوان یک واقعیت و حقیقت جز بر پایه فهم خدا و جهان از طریق درون بینی و تجربه دینی بر پایه «خود» قابل احساس نمی باشد.»

رابعاً در عبارات فوق اقبال به صراحت «بر توحید ماده و معنا در رویکرد قرآن تکیه می‌کند» و البته در این رابطه او «رویکرد مسیحیت که تک پایه‌ای است و با مطلق کرد درون، بیرون را نادیده می‌گیرد به چالش می‌کشد»؛ و حتی «او توحید درون و برون یا توحید ماده و معنی را بستر ساز توحید بین دین و تمدن هم می‌داند». او می‌گوید:

«نقطه اساسی در مسیحیت یافتن یک پایه مستقلی برای زندگی نفسانی است که به گفته مؤسس این دین، بتواند تعالی پیدا کند و این تعالی در نتیجه تأثیر نیروهای جهانی خارج از نفس نباشد، بلکه در نتیجه اکتشاف جهان تازه‌ایی در داخل نفس باشد. اسلام کاملاً با این بینش درونی موافق است و آن را با بصیرت دیگری تکمیل می‌کند و آن اینکه روشنی جهان تازه‌ایی که به این صورت کشف شده چیزی بیرون از عالم ماده نیست بلکه در سراسر آن نفوذ و جریان دارد. بنابراین آرامش روحی‌ای که مسیحیت در صدد یافتن آن است، از طریق پشت‌پا زدن به آن نیروهای خارجی حاصل نمی‌شود که خود پیش از آن از طریق روشن کردن روح در آن نفوذ کرده است، بلکه از طریق سازگار شدن روابط آدمی با این نیروها به میانجی‌گری نوری که از درون خود دریافت می‌کند میسر می‌شود؛ یعنی اثر اسرارآمیز عامل معنوی و فکری است که عامل واقعی خارجی را جان می‌دهد و نگاه می‌دارد و تنها از طریق این یکی است که می‌توانیم عامل معنوی را کشف و اثبات کنیم. در اسلام، فکری و واقعی، یا معنوی

و مادی دو نیروی مخالف نیستند که با هم سازگار نباشند. حیات جزء معنوی در این نیست که آدمی از جزء مادی و واقعی قطع علاقه کامل کند که این خود سبب خرد کردن کلیت اساسی زندگی و تبدیل آن به تعارضات دردناک می شود بلکه در این است که جزء معنوی پیوسته در آن بکوشد که جزء مادی را بدان منظور در خدمت خود بگیرد و سرانجام آن را جذب کند و به صورت خود درآورد و تمام وجود آن را نورانی سازد» (بازسازی - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۲۱۳ سطر ۱۴ به بعد).

بدون تردید آنچه که اقبال در این گفتار در نقد مسیحیت می خواهد مطرح نماید عبارت است از اینکه:

اول - مسیحیت از آنجایی گرفتار ثنویت در رویکرد گردید که با مطلق کردن درون بینی، نسبت به برون بینی بی تفاوت شد.

دوم - اقبال موضوع مطلق کردن درون بینی در مسیحیت را امری تحریفی نمی داند و بر این باور است که از آغاز تکوین مسیحیت موضوع مطلق کردن درون و بی تفاوتی نسبت به برون وجود داشته است.

سوم - اقبال می گوید از همان آغاز تکوین مسیحیت، مؤسس این دین (که منظورش حضرت مسیح می باشد) به دنبال تعالی نفس توسط خود درون، فارغ از بیرون بوده است.

چهارم - اقبال همین تعارض بین درون و برون، به عنوان تفاوت کیفی و رویکردی بین اسلام و مسیحیت در عرصه خودسازی و جامعه سازی و

جهان‌سازی و تمدن می‌داند.

پنجم - اقبال در این گفتار، اگر چه رویکرد اسلام در برابر مسیحیت به‌لحاظ ساختاری متفاوت می‌داند ولی بر این باور است که هر دو بر جایگاه مهم درون محوری اشتراک دارند. البته او معتقد است که در تحلیل نهایی بین این دو دین در این رابطه تفاوت هم وجود دارد، چراکه مسیحیت درون را بدون برون می‌بیند، اما اسلام درون را در کنار برون تحلیل و تبیین می‌نماید. لذا از اینجا است که نتیجه‌گیری می‌کند که اسلام، فکری و واقعی، یا معنوی و مادی و یا درون و برون را دو نیروی مخالف نمی‌داند بلکه در پیوند با هم تبیین می‌نماید.

ششم - بدون تردید اگر بخواهیم پایه و مبنای اصلی پروسه بازسازی عملی و نظری معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی با یک نگاه کپسولی تبیین و تعریف بکنیم، توحید دنیا و آخرت، توحید درون و برون، توحید ماده و معنی، توحید فرد و اجتماع تشکیل می‌دهند. چرا که در چارچوب این رویکرد توحیدی اقبال و شریعتی می‌باشد که «می‌توان اسلام در چارچوب جوهر واقعی اولیه خودش که در طول دو فرایند ۱۳ ساله مکی و ده ساله مدنی پیامبر اسلام تکوین یافت، بازسازی تطبیقی کرد». فراموش نکنیم که اگر چه در طول بیش از ۱۴ قرن گذشته صاحبان قدرت سه مؤلفه‌ای زر و زور تزویر پیوسته تلاش کرده‌اند که اسلام را مانند مسیحیت به‌صورت دین تک مؤلفه‌ای فردگرا و آخرت‌گرا

و جامعه‌گریز و درون‌گرا درآورند، در این رابطه شکست خورده‌اند. دلیل شکست آنها هم بدون‌تردید «ریشه در همین پتانسیل دینامیک توحید درونی اسلام و قرآن دارد» بنابراین جای تعجب نیست که شاهدیم که در طول نیم قرن گذشته «تمام جریان‌های شریعتی‌ستیز (از بعد از تکوین جنبش روشنگری ارشاد شریعتی و از بعد از بسته شدن حسینیۀ ارشاد و به‌خصوص از بعد از شکست انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷) در چارچوب رویکرد تک مؤلفه‌ای صوفیانه و آخرت‌گرایانه و فردگرایانه منظومه معرفتی شریعتی را به چالش کشیده‌اند؛ و در تحلیل نهایی «آخر ادعای همه منادیان شریعتی‌ستیز در طول بیش از نیم قرن گذشته این بوده که شریعتی دین را به عرصه دنیا و دین را به عرصه جامعه و تاریخ کشانده و دین را ایدئولوژیک کرده است»؛ و البته راه حل نهایی همه آنها برای شریعتی‌ستیزی و شریعتی‌زدایی کردن جامعه ایران در طول نیم قرن گذشته «در محدود کردن عرصه دین به عرصه آخرت‌گرایی و محصور کردن عرصه دین به عرصه شخصی و فردی و نجات دین از عرصه جامعه و مسئولیت اجتماعی بوده است.

شعار مبارزه با طرح ایدئولوژیک کردن دین که به‌خصوص در فرایند پسا شکست انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم نگون‌بخت ایران توسط سه چهره معلوم الحال و شناخته شده عام و خاص، یعنی داریوش شایگان و سید حسین نصر و حسین حاجی فرج (معروف به عبدالکریم سروش)

در داخل و خارج مطرح گردیده‌است، معنایی جز صوفیانه کردن دین و مقابله با اسلام جامعه‌سازانه و نفی توحید دنیا و آخرت، توحید فرد و اجتماع، توحید ماده و معنی، توحید دل و دماغ، یا توحید عقل و عشق و توحید درون و برون ندارد. چراکه همه این جریان‌ها و افراد معلوم الحال شریعتی‌ستیز در داخل و خارج از کشور از آغاز الی الان به‌خوبی می‌دانند که «تنها تیر خلاص به اسلام قرآنی و اسلام پیامبر اسلام، سترون کردن توحید دنیا و آخرت، توحید ماده و معنی، توحید فرد و اجتماع، توحید درون و برون، توحید دل و دماغ و یا عشق و عقل می‌باشد». آن‌ها خوب می‌دانند که «تنها با به چالش کشیدن توحید دنیا و آخرت، توحید ماده و معنی، توحید فرد و جامعه، توحید درون و برون، توحید دل و دماغ یا عقل و عشق است که به‌راحتی می‌توانند قرآن را بدل به یک خوابنامه فردی و شخصی پیامبر اسلام بکنند». آن‌ها خوب می‌دانند که «تنها توسط به چالش کشیدن توحید دنیا و آخرت، توحید فرد و اجتماع، توحید ماده و معنا، توحید درون و برون، توحید ماده و معنی، توحید دل و دماغ یا عقل و عشق است که آن‌ها به‌راحتی می‌توانند، اسلام دگماتیسم صوفیانه اشعری‌گری دنیا ستیز و فردگرا و درون‌گرا را جایگزین اسلام قرآنی پیامبر اسلام (که مبتنی بر توحید فرد و اجتماع، توحید دنیا و آخرت، توحید ماده و معنا، توحید درون و برون و توحید عقل و عشق می‌باشد) بکنند». البته آنچنانکه در بیش از نیم

قرن گذشته در داخل و خارج از کشور شاهد بوده‌ایم تمامی سناریوهای نظری و عملی این شریعتی‌ستیزهای فرصت‌طلب و نون به نرخ روز خور و ملوث به نجاست‌های سیاسی گذشته چه در داخل و چه در خارج از کشور نقش بر آب شده و به‌جز رو سیاهی در پایان پاییز چیزی برای خاک زغال باقی نمانده است و به‌قول داریوش شایگان (که از سر سلسله جنبان شریعتی‌ستیزی در داخل و خارج از کشور بود و خمینی را گاندی کرد و از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ قیام ملی بر علیه مصدق ساخت تا همراه با سید حسین نصر و حسین حاجی فرج، شریعتی را بر صلیب ایدئولوژیک کردن دین به سلاخی بکشند) در این رابطه در آخرین مصاحبه یک سال قبل از وفاتش گفت: «ما همه روشنفکرها گند زدیم.»

باری، در این رابطه است که اگر بخواهیم مفصل بین دو پروسه بازسازی تطبیقی نظری و عملی معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی به‌صورت کپسولی فرموله نماییم، بدون‌تردید باید بر همین وجود توحید دنیا و آخرت، توحید ماده و معنا، توحید عقل و عشق یا دل و دماغ و توحید فرد و اجتماع تکیه بکنیم» چرا که هر دو آنها بر این باور بوده‌اند که برای بازسازی تطبیقی اسلام قرآنی و اسلام پیامبر و برای بازسازی تطبیقی تفکر دینی در اسلام در عصر حاضر باید بر مبنای همین توحید بین دنیا و آخرت، توحید بین دل و دماغ یا عقل و عشق، توحید درون و برون، توحید فرد و اجتماع و توحید ماده و معنی تکیه نماییم؛ و شاید

بهتر باشد که اینچنین داوری کنیم که می‌توان در تحلیل نهایی «تمام حرف‌های اقبال و شریعتی در چارچوب پروسس بازسازی تطبیقی تفکر دینی در اسلام آنها در همین تبیین توحید بین دنیا و آخرت، توحید فرد و اجتماع، توحید عقل و عشق یا دل و دماغ، توحید ماده و معنا و توحید درون و برون خلاصه نماییم»؛ و صد البته این رویکرد مشترک معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی می‌تواند «بزرگ‌ترین پیام برای عصر ما (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش در جامعه امروز ایران بر پایه پروسه بازسازی تطبیقی نظری و عملی اسلام و مسلمین و بر پایه شعار «آگاهی، آزادی و برابری» و در راستای تعریف شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین شریعتی و اقبال») باشد» بنابراین، در این رابطه جای تعجب نیست که دیدیم شریعتی از سال ۵۰ که توانست جنبش روشنگری خودش را (با بیرون انداختن جریان شیخ مرتضی مطهری از حسینیه ارشاد) نهادینه بکند، «پروسه بازسازی تطبیقی اسلام خودش را (در چارچوب کلاس‌های اسلام‌شناسی در حسینیه ارشاد) توسط تبیین توحید در عرصه مختلف توحید انسانی، توحید اجتماعی، توحید تاریخی، توحید در جهان و توحید در اخلاق شروع کرد. (که درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد او در شماره‌های ۱ تا ۹ معرف این حقیقت می‌باشد).

پر پیدا است که «شریعتی در مرحله دوم از فرایند چهارم و پنجم جنبش روشنگری خودش آن‌چنان با ایمان و یقین و اعتقاد جلو آمد که حتی

رویکرد انطباقی گذشته خودش را هم (که با مقدمه اسلام‌شناسی مشهد با تاسی از فرید وجدی شروع کرده بود) شجاعانه به چالش کشید» و با «اسلام‌شناسی ارشاد او طرحی نو در چارچوب رویکرد بازسازی تطبیقی خودش مطرح کرد» بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم مبانی مشترک اقبال و شریعتی در بستر پروسه بازسازی تطبیقی خودشان به این صورت فرموله نماییم:

اولاً هم اقبال و هم شریعتی بر این باور بودند که تنها توسط پروسه بازسازی تطبیقی نظری و عملی اسلام و مسلمین در جوامع مسلمان می‌توان به تحول ساختاری دست پیدا کرد.

ثانیاً هم اقبال و هم شریعتی در عرصه پروسه بازسازی تطبیقی اسلام تاریخی معتقد «به بازسازی فکر دینی بودند، نه بازسازی خود دین». ثالثاً هم اقبال و هم شریعتی در بستر بازسازی تطبیقی اسلام تاریخی معتقد به «تقدم بازسازی تطبیقی کلامی بر بازسازی فقهی و سیاسی در جوامع دینی و مسلمان بودند».

رابعاً هم اقبال و هم شریعتی در عرصه «بازسازی تطبیقی کلامی در اسلام تاریخی، معتقد به تکیه بر اجتهاد در اصول به جای تکیه بر اجتهاد تک بعدی فقهی حوزه‌های دگماتیست فقهاتی بودند».

خامساً هم اقبال و هم شریعتی در راستای «بازسازی اسلام تاریخی، با اولویت بازسازی تطبیقی کلامی توسط اجتهاد در اصول معتقد به بازسازی

توحید به عنوان تنها اصل زیربنای تمامی اصول دین اسلام تاریخی بودند.» سادساً هم اقبال و هم شریعتی در راستای «بازسازی توحید با رویکرد تطبیقی و توسط اجتهاد در اصول، معتقد به تبیین توحید دنیا و آخرت، توحید عقل و عشق، توحید درون‌بینی و برون‌بینی، توحید ماده و معنا و توحید فرد و اجتماع بودند.»

سابعاً هم اقبال و هم شریعتی در این رابطه معتقد به شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین بودند» یعنی از نظر آنها «بدون بازسازی اسلام تاریخی هرگز امکان بازسازی ساختاری جوامع دینی بر پایه تقدم تحول فرهنگی و تحول اجتماعی (مثل جامعه ایران) وجود ندارد.

ثامناً هم اقبال و هم شریعتی بر این باور بودند که تنها توسط «استراتژی آگاهی‌بخش تکوین یافته از پایین می‌توان به تحول اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در جامعه دست پیدا کرد» و البته دلیل اصلی این امر هم آن بود که اقبال و شریعتی «بر تقدم تحول فرهنگی نسبت به تحول اجتماعی و سیاسی در جامعه اعتقاد داشتند.»

تاسعاً هم اقبال و شریعتی معتقد به «جایگاه اجتماع» در عرصه «تحول اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی بودند» به این معنی که اقبال و شریعتی «در برابر رویکردهای طبقه‌محور و حزب‌محور نظریه‌پردازان نیمه دوم قرن نوزدهم و قرن بیستم مغرب زمین که در راستای تحول اجتماعی اقتصادی سیاسی معتقد به حرکت توسط طبقه مشخص و یا

حزب مشخصی بودند، شریعتی و اقبال بر محور جامعه یا جامعه محوری تکیه می کردند». مع الوصف، در این رابطه بود که آنها «علاوه بر اعتقاد به تقدم حرکت فرهنگی نسبت به حرکت سیاسی و علاوه بر اعتقاد به حرکت اجتماعی تکوین یافته از پایین در بستر استراتژی آگاهی بخش با شعار آگاهی، آزادی و برابری، به جای اعتقاد به حرکت کسب قدرت سیاسی از بالای سر مردم (که از قرن بیستم در صورت های مختلف تحزب گرای لنینیستی و یا ارتش خلقی مائوئیستی و یا چریک گرایی رژی دبره) معتقد به کنش گری جامعه به جای کنش گری پیشاهنگی و نخبگان بودند». علی ایحال، در همین رابطه است که اقبال در عبارات فوق می گوید:

«در اسلام، فکری و واقعی، یا معنوی و مادی، دو نیروی مخالف نیستند که با هم سازگار نباشند. حیات جزء معنوی در این نیست که آدمی از جزء مادی و واقعی قطع علاقه کامل کند که این خود سبب خرد کردن کلیت اساسی حیات و تبدیل آن به تعارضات دردناک می شود، بلکه در این است که جز معنوی پیوسته در آن بکوشد که جزء مادی را بدان منظور در خدمت خود بگیرد که سرانجام آن را جذب کند و به صورت خود درآورد و تمام وجود آن را نورانی سازد. تعارض حاد میان شخص و شیء و میان عامل ریاضی در خارج و عامل زیست شناختی در داخل چیزی است که در مسیحیت اثر گذاشته بود. ولی اسلام با نظری به این تعارض می نگرد که می خواهد آن را از میان بردارد. این اختلاف در نگرستن به

یک ارتباط اساسی تعیین کننده اوضاع نسبی این دو دین بزرگ در برابر مسئله حیات بشری در میان چیزهایی است که آن را احاطه کرده‌اند. هر دو مستلزم اعتراف به وجود یک خود روحانی در درون آدمی هستند، با این تفاوت که اسلام که به برخورد دو عامل مادی و معنوی با یکدیگر واقف است و آن را قبول دارد، به جهان ماده بلی می‌گوید و راه تسلط بر آن را نشان می‌دهد تا از طریق مبنایی برای تنظیم زندگی بر پایه واقعیت فراهم شود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۳ - سطر ششم به بعد).

ماحصل اینکه:

۱ - اقبال در چارچوب همین تکیه بر توحید عقل و عشق، توحید درون‌گرایی و برون‌گرایی، توحید ماده و معنا، توحید دنیا و آخرت، توسط پروسه بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام، از یک طرف به دنبال «نقد بیرونی خرد کهن یا همان خرد فلسفی یونانی حاکم بر اندیشه بشر بود و از طرف دیگر به دنبال به کارگیری خرد نوین بشر قرن بیستم در فهم و بازسازی تطبیقی دین بود» و به موازات آن به دنبال «نقد ساختار فکر دینی در اسلام تاریخی در رشته‌های مختلف از فقه تا عرفان تصوف و کلام و غیره بود.»

۲ - اقبال با تکیه بر توحید در مؤلفه‌های مختلف آن به دنبال طرح این واقعیت بود که «بدون تکیه بر توحید کلامی نمی‌توان در پروسه بازسازی

تطبیقی تفکر دینی در اسلام تاریخی، بر تبیین مناسبات عقل و خرد جدید و وحی نبوی یا قرآن تکیه کرد». یادآوری می‌کنیم که در طول بیش از ۱۴ قرن گذشته نظریه‌پردازان مسلمان با رویکردهای گوناگون پیوسته به شکلی بین عقل زمان با وحی نبوی یا قرآن تعارض می‌دیدند. برای مثال «امام محمد غزالی این چالش را به‌صورت تضاد بین علوم دینی با عقل فلسفی یونانی تعریف می‌کرد» و «ابن خلدون این چالش را با فقه حوزه‌های فقهی مطرح می‌کرد» و «سید جمال اسدآبادی این چالش را با علم کهن مطرح می‌کرد» و البته دلیل این امر هم آن است که «عقل مقوله‌ای سیال و رشد‌یابنده می‌باشد و لهذا از این رو تجدید مناسبت با آن در چارچوب بازسازی تطبیقی یا انطباقی (غیر از رویکرد دگماتیستی) باید امری مستمر و تاریخی باشد» بنابراین هرگز نباید «پروسه بازسازی دین به‌عنوان ابدیت در رویکرد محمد اقبال و شریعتی فقط محدود به زمانی خاص بشود، بلکه برعکس در چارچوب فرمول بازسازی از نظر اقبال که همان پیوند بین ابدیت و تغییر یا پیوند بین وحی نبوی و قرآن با علم و عقل عصر می‌باشد باید این بازسازی در شکل تطبیقی به‌صورت امری مستمر و تاریخی درآید». طبیعی است که «تفاوت‌های مهم و اساسی که در رویکرد نظریه‌پردازان در طول بیش از ۱۴ قرن گذشته وجود داشته، ریشه در تفاوت جایگاه عقل در روزگار خودشان داشته است».

اقبال می‌گوید: «سعی کرده‌ام که با توجه به سنت فلسفی دینی اسلام و

در نظر گرفتن ترقیات اخیر رشته‌های جدید علم و معرفت، فلسفه دینی اسلامی را احیا و نوسازی کنم و زمان حاضر کاملاً برای پرداختن به چنین کاری مساعد و مناسب است... و آن روز دور نیست که دین و علم بتوانند هماهنگی‌هایی را میان خود کشف کنند که تاکنون هرگز به آنها گمانی نداشته‌اند. ولی باید در خاطر داشته‌باشیم که امری به نام پایان کار و ختم دوره تفکر فلسفی وجود ندارد. به تدریج که معرفت پیشرفت می‌کند و جاده‌های اندیشه تازه باز می‌شود، اظهار نظرهای دیگر و شاید استوارتر و عمیق‌تر از آنچه در این سخنرانی‌ها اظهار شده، بی‌شک امکان‌پذیر خواهد شد. وظیفه ما آن است که با دقت و احتیاط تمام مراقب پیشرفت اندیشه بشری باشیم و پیوسته وضع مستقل نقادانه‌ای نسبت به آن داشته‌باشیم» (بازسازی فکر دینی در اسلام - دیباچه - ص ۲ - سطر ۶ به بعد).

۳ - کار اساسی علامه محمد اقبال لاهوری در کتاب اندیشه‌پردازانه و گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام بیش از همه آنچنانکه خود او می‌گوید «بازسازی فلسفی مبانی کلامی اسلام تاریخی می‌باشد».

«اکنون وقت مناسب آن است که اصول اساسی اسلام مورد تجدید نظر واقع شود. در این سخنرانی‌ها هدف من بحث فلسفی در باره بعضی از مفاهیم اسلام است به این امید که شاید این کار لااقل در فهم شایسته معنی اسلام به عنوان پیامی که به بشریت فرستاده شده سودمند افتد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۲ - سطر

۱ به بعد).

۴ - اقبال در تحلیلی نهایی «به دنبال آن بود که میان دین و علم به معنای جدید آن در نیمه اول قرن بیستم پیوند تطبیقی ایجاد نماید» و در این رابطه «تشابه و تعارض این دو مقوله را تبیین نماید» و بیش از همه تلاش می‌کرد تا «پیوندی بین تجربه دینی درونی یا شهود با تجربه بیرونی حسی و عقلی ایجاد نماید» چراکه اقبال بر این باور بود که «فهم دین تنها از طریق تجربه درونی و دینی و یا شهود امکان‌پذیر می‌باشد». او معتقد بود که «علم جدید بشر مولود تجربه بیرونی و حسی و عقلی می‌باشد». البته اقبال در تبیین رابطه بین دو دسته از تجربه درونی و برونی بر این باور بود که این دو نوع تجربه درونی یا دینی و یا شهودی با تجربه برونی حسی و عقلی مکمل یکدیگرند.

«حق این است که فرایندهای دینی و علمی، در عین آنکه مستلزم روش‌های متفاوت هستند، از لحاظ هدف نهایی با یکدیگر شباهت دارند. هر دو می‌خواهند به حقیقت برسند. ولی دین به دلایلی که پیش از این بدان‌ها اشاره کردم، بیش از علم خواستار دست یافتن به حقیقت مطلق است؛ و برای هر دو آنها، راه رسیدن به عینیت مطلق از مرحله‌ای می‌گذرد که آن را می‌توان تصفیه تجربه نامید. برای فهم این مطلب، بایستی میان تجربه به اعتبار امر مشهود طبیعی که معرف رفتار متعارفی و قابل مشاهده حقیقت و واقعیت است، با تجربه به اعتبار ماهیت درونی حقیقت

و واقعیت تمایز قائل شویم؛ زیرا تجربه، به اعتبار امر مشهود طبیعی، در پرتو سوابق روانشناختی و فیزیولوژیایی آن قابل بیان است. ولی برای روشن کردن معنی تجربه، به اعتبار نماینده‌ای از ماهیت درونی حقیقت و واقعیت، لازم است که از ملاک و معیار دیگری استفاده کنیم. در میدان علم کوشش ما بر آن است که معنی و مفهوم تجربه را از طریق استناد و ارجاع به رفتار خارجی حقیقت ادراک کنیم، در صورتی که در میدان دین تجربه را نوعی از حقیقت و واقعیت می‌دانیم و در آن می‌کوشیم که معنی و مفهوم آن را بیشتر از طریق استناد و ارجاع به ماهیت درونی حقیقت ادراک کنیم. فرایندهای علمی و دینی از لحاظ متوازی با یکدیگرند. هر دو واقعاً جهان واحدی را تشریح و توصیف می‌کنند، تنها با این تفاوت که در فرایند علمی وضع، من بالضروره انحصاری و فردی است، در صورتی که در فرایند دینی، من، تمایلات متعارض با یکدیگر را به هم می‌پیوندد و وضع یگانه‌ای فراهم می‌آورد که از آن نوعی تغییر شکل ترکیبی برای تجربه‌های وی حاصل می‌شود. تحقیق دقیقی در ماهیت و هدف این فرایندهای واقعاً مکمل یکدیگر نشان می‌دهد که در هر دوی آنها منظور تصفیه تجربه در میدان‌های عمل وابسته به هر یک از آنهاست» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل هفتم - آیا دین ممکن است؟ - ص ۲۲۲ - سطر ۴ به بعد).

۵ - محمد اقبال به عنوان «معمار جنبش بازسازی تطبیقی به صورت نظری و عملی در عرصه اسلام و مسلمین در مشرق زمین می‌باشد». جنبش

بازسازی تطبیقی نظری - عملی اقبال «جنبشی بود در راستای دفاع از هویت دینی جوامع مسلمان توسط اسلام بازسازی شده تطبیقی، بر پایه شعار نجات اسلام قبل از مسلمین که در طول یک قرن گذشته این جنبش پیوسته ادامه داشته است و البته توسط معلم کبیرمان شریعتی در فرایند چهارم حیات سیاسی‌اش یعنی در دوران پسا بازگشت از اروپا در سال‌های ۴۳ تا ۵۶ جنبش بازسازی تطبیقی عملی نظری اقبال به جامعه ایران انتقال پیدا کرد.»

۶ - شریعتی برای «اولین بار با طرح جنبش نظری - عملی بازسازی تطبیقی محمد اقبال، تنها به دنبال تجلیل از اقبال نبود بلکه مهمتر از آن به دنبال آن بود تا استراتژی آگاهی‌بخش خودش را که در اواخر اقامتش در اروپا با تاسی از جنبش نظری - عملی اقبال به آن دست پیدا کرده بود در جامعه بزرگ ایران جاری و ساری سازد و جنبش تطبیقی نظری - عملی اقبال را در جامعه ایران بومی‌سازی کند.»

۷ - شریعتی و اقبال «اصلاح‌گر ساختار دین نبودند، بلکه مصلح ساختار فکر دینی بودند» و لذا به همین دلیل است که اقبال «نام مانیفست اندیشه‌های خودش را بازسازی فکر دینی در اسلام گذاشت، نه بازسازی اسلام.»

۸ - شریعتی و اقبال در کادر بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام، به دنبال «بازسازی معارف دینی و بازسازی شعائر دینی و بازسازی باورهای

دینی مردم و بازسازی علوم دینی بودند.»

۹ - شریعتی و اقبال در عرصه پروسه بازسازی فکر دینی، «موضوع فکر دینی را در سه مؤلفه تقسیم می‌کردند که عبارت بودند از:

الف - فکر دینی به‌عنوان یک پدیده تاریخی که شامل عرفان دینی و فقه دینی و فلسفه دینی می‌شود.

ب - فکر دینی به‌عنوان یک پدیده اعتقادی عمدتاً مشمول کلام دینی یا اعتقاد به خدا و معاد و وحی نبوی می‌شود.

ج - فکر دینی به‌عنوان یکی از نیازهای بشر که شامل عمل رازورزی می‌شود.

۱۰ - کتاب گران‌سنگ و اندیشه‌پردازانه بازسازی فکر دینی در اسلام علامه محمد اقبال لاهوری «با تکیه به دین به‌عنوان تجربه دینی (نه تجربه باطنی صوفیانه) جوهر کلامی دارد، نه جوهر عرفانی و یا جوهر فقهی و یا جوهر فلسفی یونانی‌زده.»

۱۱ - درس مهم اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام به ما این است که «بدون بازسازی کلام دینی توسط اجتهاد در اصول هرگز نمی‌توان به بازسازی فکر دینی اعم از فقه و عرفان و فلسفه و غیره دست پیدا کرد.»

۱۲ - تفاوت رویکرد اقبال و شریعتی در عرصه بازسازی نظری - عملی با رویکرد ابن‌خلدون در این می‌باشد که «ابن‌خلدون بر پایه اولویت دادن

به انحطاط تمدنی جوامع مسلمین به دنبال اصلاح دین به عنوان فرهنگ بود»، در صورتی که «اقبال و شریعتی با اولویت دادن به انحطاط تفکر اسلام تاریخی، اولویت به بازسازی تفکر دینی دادند». قابل ذکر است که «وجه مشترک ابن خلدون و اقبال و شریعتی در انحطاط ستیزی آنها می باشد». البته آنچنانکه فوقاً هم مطرح کردیم، «در تعریف موضوع انحطاط بین آنها تفاوت وجود داشته است».

۱۳ - اصل بنیادین مشترک استراتژی بازسازی تطبیقی نظری - عملی اقبال و شریعتی عبارت است از اینکه «تحول فرهنگی مبنای تحول اجتماعی است» و «تحول اجتماعی مبنای تحول سیاسی» و «تحول ساختار اقتصادی تکون یافته از پایین در جامعه می باشد نه برعکس» و دیگر اینکه «در یک جامعه دینی، تحول فرهنگی تکوین یافته از پایین بدون تحول و بازسازی فکر دینی امکان پذیر نمی باشد».

۱۴ - اقبال و شریعتی در چارچوب «استراتژی تحول فرهنگی بر پایه بازسازی تطبیقی فکر دینی، بر این باور بودند که فکر دین داران به دین اسلام در جوامع مسلمان و از جمله در جامعه ایران نادرست می باشد».

۱۵ - اقبال و شریعتی بر این باور بودند که «عصر روشنگری در جوامع مسلمان باید از طریق بازسازی تطبیقی فکر دینی تکوین پیدا کند».

