

## جلد سوم

بعث پیامبر اسلام:

« خدای نو» برای معماری،

« جهان نو» و «انسان نو»،

« جامعه نو» و «تاریخ نو»



## شناسنامه کتاب

اسم کتاب: سلسله درس‌های بحث‌شناسی پیامبر اکرم - جلد سوم

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: پاییز ۱۳۹۹

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

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

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

انتشارات مستضعفین



## فهرست

بعثت پیامبر اسلام: «خدای نو» برای معماری..... ۷

مبناسازی اخلاق یا تئوری اخلاق..... ۴۷

«تفسیر روحانی از جهان»..... ۹۶



بعث پیامبر اسلام:

«خدای نو» برای معماری،

«جهان نو» و «انسان نو»

و «جامعه نو» و «تاریخ نو»





«اسلام دینی است که در راستای معماری چهار رابطه انسان و خدا، انسان و خودش، انسان و جهان، انسان و جامعه و تاریخش تکوین پیدا کرده است.»

دینی که چهار رابطه فوق را نه به صورت جدا از هم و مکانیکی می‌خواهد، بلکه برعکس در پیوند دیالکتیکی خدا و انسان و جهان و جامعه و تاریخ و در کانتکس زمان و تکامل، این چهار رابطه را تعریف و تبیین و معماری می‌نماید.

دینی که به قدرت اختیار و انتخاب و خلیفه الهی و آفرینندگی انسان در زمین اعتقاد دارد؛ و با جبرپذیری و بی‌اختیاری و دنیاگریزی انسان به شدت مخالف می‌باشد؛ و معتقد به کرامت انسانی است.

دینی که با سلاح، «کتاب و بینه و میزان» به جنگ جهل و ظلم قاسط می‌رود. دینی که، «با بی‌اختیاری انسان و بی‌مقداری دنیای اسلام صوفیانه اشعری مشرب، به شدت مبارزه می‌کند»؛ و انسان را در عرصه اختیار و انتخاب و اراده، جانشین خدا می‌داند؛ و «راه آخرت را از جاده دنیا عبور می‌دهد»؛ و برای کسی که در این دنیا کور آگاهی است، آخرتی کورتر طلب و تعریف می‌کند.

دینی که خدایش نه مستبد است و نه بی‌اختیار، نه صانع ارسطوئی است و نه ناظم نیوتنی، بلکه خالق جهانی است که از آغاز تا پایان پیوسته در حال خلقتی نو و متکامل‌تر می‌باشد.

بدین ترتیب است که، «معتقد است که بر انسان و جهان و جامعه زمان می‌گذرد» و در چارچوب رویکرد «بِسْأَلِهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلِّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (سوره الرحمن - آیه ۲۹) معتقد است که «حتی بر خداوند هم زمان می‌گذرد» و حتی آنچنانکه اقبال لاهوری می‌گوید، «خداوند هم بیرون از زمان نیست.»

دینی که تغییر باورهای مردم توسط مبارزه با بت‌پرستی، با سلاح «کتاب و بینه و میزان» به عنوان «موتور حرکت انسان و جامعه و تاریخ تعریف می‌کند»؛ و هدف بعثت انبیاء ابراهیمی، در راستای «تغییر باورهای اعتقادی و اجتماعی و تاریخی و فرهنگی و سیاسی» تبیین می‌نماید.

دینی که در چارچوب شعار عدالت‌خواهانه خود معتقد به «توزیع عادلانه ثروت و قدرت و معرفت بین مردم بر حسب شرایط عینی و ذهنی جامعه می‌باشد.»  
دینی که «قدرت در جامعه را در سه مؤلفه سیاسی و اقتصادی و معرفتی همزمان و در پیوند با یکدیگر تعریف می‌کند.»

دینی که «هدف بعثت انبیاء را، شورانیدن عقول مردم و شورانیدن توده‌ها جهت برپائی قسط اجتماعی و توزیع عادلانه سه مؤلفه‌ای قدرت تعریف می‌کند.»

دینی که «در تبیین موتور حرکتش، بر اصل هجرت تکیه دارد»؛ و این هجرت را در چهار مؤلفه، هجرت انفسی یا اخلاقی، هجرت جغرافیائی، هجرت سیاسی و هجرت معرفتی تعریف می‌کند؛ و «دینامیسم خود را توسط تحول تطبیقی متکی بر اجتهاد در اصول و فروع تشریح می‌نماید.»

دینی که معاد را در عرصه معاش و آخرت را در چارچوب دنیا و فرد را در کانتکس اجتماع تعریف می‌کند.

دینی که طبیعت را به صورت یک کتاب ریاضی مطالعه می‌کند و معرفت‌شناسی و اپیستمولوژی و درک کلیات عقلی را معلول ادراک حسی و مطالعه جزئیات می‌داند؛ و ادراک جزئیات حسی جهان برون از ذهن را بسترساز تکوین کلیات ذهنی می‌داند؛ و بر شمس و قمر و نحل و نمل و عنکبوت به عنوان آیه‌های خداوند، جهت مطالعه و تکوین معرفت انسانی تاکید می‌کند؛ و هیچگونه اصلیتی، «مقدم بر مطالعه جهان برون» مانند افلاطون، «برای کلیات مثلی و ذهنی، قائل نیست»؛ و برعکس ملاصدرا، «که انسان را در چارچوب مدرکات کلیات تعریف می‌کند»، قرآن انسان را به صورت دیالکتیکی در عرصه رابطه‌های تو در تو و دوطرفه با محیط و جامعه و تاریخ تعریف می‌نماید.

دینی که معتقد است که خداوند طبیعت و جهان و وجود را با زبان نظم و قانون و ریاضی نوشته است. آنچنانکه:

اگر یک ذره را برگیری از جا      فرو ریزد همه عالم سرو پا

دینی که چرائی‌ها یا تبیین فلسفی وجود برای چگونگی‌های انسانی و اجتماعی و تاریخی می‌خواهد، نه چرائی‌ها برای خود چرائی‌ها.

دینی که تکوین جوهر انسان را در عرصه پراکسیس انسانی و اجتماعی و تاریخی تبیین و تعریف می‌کند، نه در چارچوب معرفت‌های مجرد ذهنی انسان.

دینی که انسان و جهان و جامعه و تاریخ را، همزمان در پیوند با هم در چارچوب اصل توحید حاکم بر جهان و انسان و جامعه و تاریخ تبیین می‌نماید؛ و توسط نبوت، توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی و توحید آفاقی را تبیین می‌نماید؛ و با اصل آخرت کل هستی و وجود را تبیین توحیدی می‌کند؛ و با اصل عدل، توحید اجتماعی و توحید انسانی و توحید تاریخی را تبیین می‌نماید.

دینی که با سه اصل «هجرت و اجتهاد و امر به معروف و نهی از منکر» به صورت دینامیک در عرصه زمان جاری و ساری می‌شود.

دینی که با اعتقاد به امامت و وراثت مستضعفین در آینده تاریخ، به تبیین جهت مثبت تاریخ در آینده می‌پردازد.

دینی که به عمل و پراکسیس انسانی و اجتماعی، به عنوان کلیدواژه حرکت انبیاء ابراهیمی نگاه می‌کند.

دینی که «به ایدئولوژی و عقیده به عنوان فن ساختن جامعه و انسان می‌نگرد، نه آگاهی کاذب، مجرد از انسان و جامعه و تاریخ.»

دینی که تمامی واسطه‌های بین انسان و خداوند جهت تبیین پلورالیزم معرفتی و پلورالیزم پرستش و پلورالیزم عشق ورزیدن انسان را از میان برمی‌دارد؛ و انسان را به صورت مستقیم و عریان در برابر خداوند قرار می‌دهد؛ و راه هر کس با خداوند را به صورتی خاص تبیین و تعریف می‌نماید، تا پلورالیزم رابطه انسان با خداوند را، به عنوان بن مایه اخلاق و عشق و پرستش و عبادت تعریف کند.

دینی که توسط تکیه همزمان و دیالکتیکی بر دو اصل «معراج و اسری» به تجربه‌های باطنی و درونی و سبژکتیو انسان، تنها در چارچوب تجربه‌های برونی و اجتماعی و ابژکتیو بها و ارزش می‌دهد. به عبارت دیگر، در کانتکس دو اصل «معراج و اسری»، تجربه‌های باطنی و عرفانی و فردی را در عرصه تجربه‌های اجتماعی و برونی تعریف می‌کند. آنچنانکه در این رابطه هیچگونه ارزشی برای تجربه‌های درونی و باطنی مجرد از تجربه‌های اجتماعی قائل نیست؛ و بدین ترتیب است که، در این رویکرد و افروج، آنچنانکه تجربه اجتماعی، پراکسیس اجتماعی می‌باشد، تجربه‌های عرفانی و باطنی و درونی، به صورت پراکسیس باطنی تعریف می‌شوند؛ و برای معراج پیامبر، در چارچوب پراکسیس باطنی حرائی، همان ارزشی قائل است که، برای اسرای پیامبر اسلام در چارچوب پراکسیس تغییرساز تاریخی و اجتماعی قائل است و هرگز با تجربه‌های گوناگون درونی و برونی انسان به صورت مکانیکی و جزیره‌ای برخورد نمی‌کند.

دینی که در طبیعت همه چیز را طبیعی و زمینی می‌بیند و بزرگ‌ترین الگوی

بشریت یعنی پیامبر اسلام را، به صورت یک بشر کاملاً بشری و انسانی و زمینی و طبیعی تعریف می‌کند.

دینی که همه چیز را به صورت تاریخی نه ذاتی تبیین می‌نماید. هم طبیعت و هم انسان و هم جامعه بشری را به صورت تاریخی تعریف می‌نماید.

دینی که معتقد است که هر چیزی که وارد طبیعت بشود طبیعی می‌شود و هر چیزی که در خدمت انسان در آید، انسانی می‌شود؛ و هر چیز که وارد تاریخ بشود، تاریخی می‌گردد.

دینی که وحی پیامبر اسلام یا قرآن را قرائت نبوی پیامبر اسلام از جهان و وجود می‌داند و آنچنانکه این قرائت نبوی پیامبر اسلام را به صورت «وحی» نامگذاری می‌کند، حرکت هدفدار زنبور عسل را هم در چارچوب وحی تبیین می‌نماید؛ و کل هدایت‌گری و هدفداری و نظم ریاضی حاکم بر حرکت وجود را هم وحی می‌نامد.

دینی که توسط اجتهاد و هجرت و امر به معروف، «ابدیت و تغییر» در راستای ساختار دینامیک جامعه و تاریخ به هم پیوند می‌دهد.

دینی که به همان ترتیبی که برای طبیعت و وجود معتقد به حرکت و رشد و تکامل می‌باشد و برای انسان و جامعه و تاریخ بشر تکامل قائل است، برای خود وحی نبوی پیامبر اسلام نیز معتقد به پروسس رشد و تکامل می‌باشد.

دینی که هر چند به آبخور اولیه وحی نبوی و معرفت دینی در عرصه پروسس تکوین معرفت بشری اعتقاد دارد، اما رابطه بین معرفت دینی (یا وحی نبوی پیامبران) با معرفت بشری را به صورت یکطرفه نمی‌داند، بلکه بالعکس رابطه بین معرفت دینی و معرفت بشری به صورت تطبیقی و دیالکتیکی تبیین و تعریف می‌کند.

دینی که رابطه دیالوگی بین معرفت دینی انبیاء ابراهیمی با معرفت بشری را به صورت تطبیقی و دیالکتیکی و دو طرفه تبیین می‌نماید؛ و هر چند به معرفت دینی اولویت ارزشی و زمانی می‌دهد، اما نقش معرفت بشری در عرصه تکاملی آن

نادیده نمی‌گیرد؛ و در تحلیل نهائی، تکامل تاریخی معرفت دینی انبیاء ابراهیمی را در گرو پیوند تطبیقی با معرفت بشری می‌داند؛ و به این ترتیب بین ذات دین و معرفت دینی دیوار چین ایجاد نمی‌کند، بلکه بالعکس خود معرفت تطبیقی وحی نبوی پیامبران ابراهیمی را همان دین می‌داند؛ و در چارچوب فهم تطبیقی معرفت تاریخی دین معتقد به فهم برتر و متکامل‌تر و متعالی‌تر می‌باشد؛ لذا همه فهم‌ها از دین را در یک خط مورد تأیید قرار نمی‌دهد و فهم و قرائت خود پیامبر اسلام از دین را به عنوان فهم رسمی از دین، (آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی می‌گوید) می‌شناسد.

دینی که ارتباط بین معرفت بشری و معرفت دینی انبیاء ابراهیمی را به صورت ارتباط جدولی حقایق تبیین و تعریف می‌کند؛ و آنچنانکه در ارتباط جدولی حقایق، ستون عمودی در ستون افقی به صورت دیالکتیکی تأثیرگذار می‌باشد، در تکوین پروسس تاریخی معرفت دینی و معرفت بشری، این دو ستون معرفتی، به صورت تطبیقی و جدولی (با اولویت معرفت دینی بر معرفت بشری آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری در کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی خود تبیین می‌کند)، تأثیرگذار می‌باشند.

دینی که به همان اندازه که دین‌شناسی ارتدوکسی، توسط تفکیک کانتی بین ذات دین به عنوان نومن که غیر قابل شناخت می‌باشد و معرفت دینی به عنوان فنومن نفی می‌کند، هر گونه برخورد دگماتیسم با مبانی دینامیک خود، توسط مطلق کردن فقه دین را هم نفی می‌نماید.

دینی که هر چند با رویکرد تاریخی که به خود دین و وحی نبوی دارد و برای دین و وحی نبوی پیامبران ابراهیمی معتقد به تکامل می‌باشد، اما در تبیین این تکامل دین، در کانتکس دین تاریخی، این تکامل را در چارچوب دو مؤلفه «معراجی یا باطنی» و «مؤلفه اسرایی یا اجتماعی» تبیین می‌نماید و هر گونه تبیین و تعریف تک مؤلفه‌ای تکامل معرفت دینی را نفی می‌کند.

دینی که آنچنانکه به طبیعت و جامعه، به صورت فراتاریخی نگاه نمی‌کند، انسان را

هم مانند طبیعت و اجتماع و تاریخ به صورت انضمامی تبیین می‌نماید؛ و هر گونه تبیین فراتاریخی از انسان را ارتدوکسی و دگماتیسم می‌داند؛ و لذا در همین رابطه به تعریف ارتدوکسی و مطلق از انسان قائل نیست؛ و انسان را در عرصه اجتماع و تاریخ و پراکسیس، به صورت مشخص و کنکریت تعریف می‌نماید. که صد البته، این پروسس رشد و تکامل را، در بستر زمان فلسفی تبیین می‌نماید.

دینی که مؤلفه‌های سه گانه، «اسلامیات و اجتماعیات و کویریات» آن، نه تنها به صورت سه جزیره منفک از هم شکل نگرفته‌اند بلکه از آنجائیکه پروسس تکوین سه مؤلفه «اسلامیات و کویریات و اجتماعیات» آن، پراکسیس سه گانه اجتماعی و باطنی و تاریخی می‌داند، لذا همین مضمون پراکسیسی این سه مؤلفه، باعث می‌گردد تا سه مؤلفه «کویریات و اجتماعیات و اسلامیات»، به صورت لاینفک و در پیوند دیالکتیکی ساختاری و تکوینی با همدیگر تعریف نماید.

دینی که خداوند یا الله را به عنوان مرکز ثقل وجود و هستی در عرصه پروسس رشد و تکامل وجود به عنوان یک جهت مطرح می‌کند.

دینی که نه در مرحله تکوین و تاسیس آن و نه در فرایند پروسس رشد آن صورتی اسطوره‌ای نداشته است بلکه برعکس به شکل تاریخی مانند یک غنچه بسته، رفته رفته باز شده است؛ لذا در این چارچوب است که نمی‌توان بین ذات دین با معرفت دینی تفکیک اسطوره‌ای کانتی و افلاطونی قائل شد؛ و به این ترتیب است که، دین تاریخی پیامبر اسلام نه متافیزیکی است و نه اسطوره‌ای و نه استاتیک، بلکه برعکس تاریخی و اجتماعی و دینامیکی می‌باشد.

دینی که هم در فرایند تاسیس آن و هم در فرایند استقرار تاریخی‌اش در بستر زمان صورتی اجتماعی و تاریخی داشته است. در نتیجه به این دلیل بوده است که در فرایند تاسیس ۲۳ ساله، این دین توسط پراکسیس ۲۳ ساله اجتماعی تاریخی پیامبر اسلام، گام به گام وحی نبوی پیامبر اسلام وارد تاریخ و زمان شده است و در فرایند استقرار این دین بوده است که از بعد از وفات پیامبر اسلام، توسط پروژه

ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام همراه با تولد عقل برهان استقرائی بشر، این وحی تاریخی شده و تزریق شده نبوی پیامبر اسلام به زمان و جامعه توانست در بستر تاریخ بشر به صورت دینامیک سیلان پیدا کند. به عبارت دیگر، وحی نبوی پیامبر اسلام توسط دو پراکسیس «معراجی و اسرائی» پیامبر توانست در دو فرایند ۲۳ ساله تاسیسی و استقرائی در بستر عقل برهان استقرائی و ختم نبوت و ختم ولایت (آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری در کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی می‌گوید) تاریخی بشود.

دینی که برعکس فلسفه فلاسفه و کلام متکلمین و عرفان متصوفه، که هدفشان تنها تفسیر جهان بوده است، در راستای تغییر انسان و جامعه و تاریخ بشر تکوین کرده است.

دینی که شأن رهائی‌بخش دارد. چراکه علاوه بر اینکه بر کرامت انسانی تاکید می‌ورزد، در چارچوب شعار عدالت‌خواهی و قسط‌طلبی خود، معتقد به نفی استثمار و استبداد و استثمار و استعباد همه انسان‌ها می‌باشد و به همین دلیل مخاطب این دین همه انسان‌ها در همه اعصار تاریخی می‌باشند، که به تغییر و تحول و تکامل و رهائی انسان می‌اندیشند.

دینی که در چارچوب پیوند توحید نظری و توحید عملی، بین روند و قانون پیوند ایجاد می‌کند و توسط وحی نبوی از روند طبیعی جهان و انسان و جامعه به استنتاج قانونی و تئوریک می‌پردازد.

دینی که در چارچوب پراکسیس دو مؤلفه‌ای «باطنی و اجتماعی یا معراجی و اسرائی» و مضمون تغییرساز آن، انسان را در صحنه اجتماع و تاریخ از صورت تماشاگر صرف خارج می‌کند و به صورت بازیگر جامعه‌ساز و تاریخ‌ساز درمی‌آورد و بدین ترتیب، اخلاق تغییرساز دآوری را جایگزین اخلاق تفسیر‌گرای باورساز گذشته بشر می‌کند.

دینی که هدف بزرگش این است که در چارچوب تفسیر جهان در عرصه الله، به



عنوان ثقل وجود و محیط بر هستی، می‌کوشد تا آنچنانکه اقبال می‌گوید، تفسیر روحانی و کیفی از وجود و انسان و جامعه و تاریخ را جایگزین تفسیر غیر روحانی و کمی بشر کند.

دینی که می‌کوشد تا با تزریق وحی نبوی به جامعه و زمان، همراه با زمینی کردن وحی نبوی و جاری کردن این وحی حرائی در بستر زمان و جامعه، شرایط جهت تکوین پلورالیزم اسلام تاریخی فراهم نماید.

دینی که بزرگ‌ترین کاری که در تاریخ بشر انجام داده است، «پیوند بین دو تجربه باطنی و تجربه اجتماعی یا دو تجربه معراجی و تجربه اسرائی» بشر می‌باشد که تا زمان پیامبر اسلام این دو مؤلفه به صورت جدا از هم جاری و ساری بودند. به این ترتیب که با تبیین پراکسیسی این دو تجربه توسط پیامبر اسلام، «تجربه باطنی یا معراجی» بشر در خدمت تجربه اجتماع ساز انسان درآمد.

دینی که به رابطه مکانیکی و جزیره‌ای بین دنیا و آخرت، روح و بدن، دل و دماغ، فرد و اجتماع، ذهن و عین، توسط توحید پایان داد.

دینی که توسط تبیین محوری انسان، به جنگ بی‌پایان گذشته بشر، در خصوص رابطه بین انسان و دین که آیا انسان برای دین است؟ یا دین برای انسان؟ پایان داد. چراکه بین انسان و دین، مانند گذشته خندقی ایجاد نکرد، به این ترتیب که انسان را تنها مخاطب و موضوع دین اعلام کرد و «فلسفه دین را ایجاد رابطه چهار گانه بین انسان با خدا، انسان با خودش، انسان با جامعه و انسان با وجود تعریف کرد.»

دینی که با قرائت نو خویش از انسان و خدا و جهان و جامعه و تاریخ در چارچوب توحید، به فلسفه خدای مکانیکی ارسطو که به عنوان محرک اولی و علت‌العلل خارج از جهان بود و به خدای نیوتنی که خدای ساعت ساز بود و خدای اسپینوزائی که خدای درون و محاط جهان بود، پایان داد.

دینی که با نگاه پراکسیسی در چارچوب دو مؤلفه «پراکسیس عمودی و باطنی

و فردی و درونی و معراجی» و «پراکسیس افقی و اجتماعی و برونی و اسرائلی» توانست به پراکسیس تاریخی و اسلام تاریخی دست پیدا کند؛ و به همین دلیل در این چارچوب بود که برعکس منطق یونانی که معتقد بودند که «معرفت ذهنی خود معرفت می‌زاید»، قرآن و وحی نبوی پیامبر اسلام اصل زایش معرفت از دل پراکسیس سه گانه «کار - مبارزه و عبادت» یا «پراکسیس طبیعی و پراکسیس اجتماعی و پراکسیس باطنی» مطرح کردند.

دینی که تجربه فردی انسان را به سه قسمت «تجربه حسی و تجربه باطنی و تجربه طبیعی» تقسیم کرد؛ و تبیین کرد که در تجربه طبیعی فرد، «توسط کار در طبیعت، به صورت دیالکتیکی و پراکسیسی حرکت می‌کند»، یعنی، آنچنانکه او طبیعت را توسط کار تغییر می‌دهد، خود کار از زاویه دیگر باعث تغییر انسان می‌شود؛ و در عرصه تجربه باطنی فرد «توسط پراکسیس درونی بسترساز تغییر در خویش می‌شود؛ و در پراکسیس حسی فرد» با مطالعه جهان برون به صورت عینی و علمی و آفاقی بستر تغییر انفسی و سوپژکتیو خود را فراهم می‌کند.

دینی که با جانشین خداوند کردن انسان، فی نفسه خود انسان منهای همه چیز را قابل احترام و دارای حقوق می‌داند و در این رابطه حاضر نیست تا این حقوق طبیعی انسان را در پای هیچ تکلیف خارجی ذبح نماید.

دینی که در عرصه مبارزه با بت‌پرستی به عنوان هدف اصلی بعثت تمامی انبیاء ابراهیمی، «با تقسیم بت به دو نوع بت درونی یا سوپژکتیو و بت برونی یا ابژکتیو، جهاد یا مبارزه بشر در عرصه فردی و اجتماعی در پیوند دیالکتیکی با یکدیگر قرار می‌دهد.» البته از آنجائیکه این دین در چارچوب شعار «لا اله الا الله»، آنچنانکه اقبال لاهوری می‌گوید، مبارزه بشر را، به دو مرحله نفی‌ائی یا «لائی» و مرحله اثباتی یا «الائی» تقسیم می‌کند همین امر باعث می‌گردد، تا مبارزه با بت‌پرستی در این دین در چارچوب دو نوع بت درونی و بت برونی، صورت همان فرایند «لائی» مبارزه پیدا کند؛ لذا فرایند «الائی» یا فرایند اثباتی در این دین، «در چارچوب شعار

عدالت خواهی و قسط گرایی که پس از نفی بت پرستی برونمی حاصل می شود، عدالت اجتماعی و عدالت اقتصادی و عدالت سیاسی و عدالت معرفتی، جایگزین بت برونمی قدرت در سه مؤلفه زر و زور و تزویر می شود.»

دینی که با تکیه بر تجربه دو مؤلفه ای معراجی و اسرایی خود، اولین رابطه معرفتی انسان با جهان خارج را به صورت رابطه وجودی تبیین می نماید، نه رابطه ذهنی، آنچنانکه ارسطو و کانت می گویند. به همین دلیل همین مضمون تجربی بودن رابطه انسان با جهان خارج در این دین باعث گردیده تا در این دین، «در چارچوب تبیین توحیدی از وجود، سخن در باب وجود باشد نه - آنچنانکه ارسطو و کانت می گویند - سخن در باب موجود» و مطابق این رویکرد معرفت شناسی قرآن است که در چارچوب همین تجربی بودن بستر معرفت در عرصه اپیستمولوژی، به جای ذهن منفعل ارسطویی و به جای ذهن فعال کانتی، خود وجود در پیوند با انسان به صورت تجربی و اگزستانسی بستر ساز معرفت در انسان می شود.

دینی که با تبیین نو از خداوند به عنوان «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (سوره نور - آیه ۳۵) توانست آنچنان خداوندی برای انسان تعریف و تبیین نماید که برعکس گذشته که خداوند مطابق آموزش فلسفه و ادیان خارج از جهان قرار داشت، در این تبیین نوع پیامبر اسلام از خداوند، همه وجود درون خداوند به عنوان «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» قرار گرفت. در نتیجه همین امر باعث گردیده است، تا اخلاق در این دین به صورت صیوروت الی الله تعریف گردد که مطابق، آن فرد با حرکت به سوی الله می کوشد تا صفات آن خداوند بی صورت یا «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (سوره شوری - آیه ۱۱) را که محیط بر وجود است، در خود پیاده کند.

دینی که با تبیین خداوند به صورت «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» و به صورت «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» و خدای بی صورت، آنچنانکه امام علی در خطبه یک نهج البلاغه به تبیین این خدای بی صورت می پردازد، با تبیین این خدای محیط و بی صورت، انسان را در برابر یک بی نهایت قرار دهد که برعکس آنچه که اگزستانسیالیست سارتری

می‌گوید، این بی‌نهایت نه تنها باعث له شدن انسان نمی‌گردد، بلکه بالعکس توسط پراکسیس باطنی نیایش و عشق و پرستش، این بی‌نهایت از آنجائیکه دارای مکانیزم دیالکتیکی می‌باشد، بسترساز رشد و تکامل انسان می‌شود.

دینی که آنچنانکه اقبال در فصل اول کتاب «بازسازی فکر دینی» خود تبیین می‌نماید، به علت «تبیین دیالکتیکی تجربه‌های آفاقی و انفسی، می‌کوشد تا با تکیه بر تجربه‌های طبیعی توسط مطالعه طبیعت و تاریخ به تحول انفسی در فرد و جامعه پردازد.» بنابراین بزرگ‌ترین کشف پیامبر اسلام کشف خداوند به صورت «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» یا تجربه بی‌نهایت خداوند بود و در چارچوب این کشف بی‌نهایت خداوند بود که آنچنانکه دکارت می‌گوید، «پیامبر اسلام کوشید تا قرار دادن خداوند به عنوان یک بی‌نهایت در برابر انسان، شرایط جهت تسلیم کردن بشر به آن بی‌نهایت در راستای رشد و تعالی فراهم بکند.»

دینی است که در آن تبیین خداوند به عنوان بی‌نهایت برای سیوروت و رشد انسان می‌باشد نه بالعکس. به همین دلیل پیامبر اسلام پس از علنی کردن دعوت خود در مکه دعوتش را با توحید آغاز نکرد، بلکه با طرح قیامت و آخرت، دعوت خود را آغاز کرد و ۹۵ درصد آیات قرآن در مکه به نحوی در راستای تبیین قیامت و آخرت می‌باشد، چرا که پیامبر توسط تبیین آخرت، ابتدا تلاش کرد تا جایگاه انسان را در هستی تبیین ابدی بکند و پس از آن، در همین رابطه است که از اواخر دوران مکی، پس از تبیین ابدی انسان توسط قیامت، آیات توحید توسط پیامبر مطرح می‌شود. پرواضح است که این تقدم نزول آیات قیامت بر آیات توحید برای آن بوده است که زمانیکه پیامبر، خداوند را به عنوان یک بی‌نهایت در برابر انسان قرار می‌دهد این انسان - آنچنانکه اگزیستانسیالیست‌ها می‌گویند - در زیر پای این بی‌نهایت له نشود، بنابراین پیامبر در مکه با آیات قیامت به تبیین انسان ابدی می‌پردازد و با آیات توحید به تبیین خداوند به عنوان بی‌نهایت می‌پردازد، بنابراین:

۱ - اسلام (یا وحی نبوی پیامبر اسلام) از آغاز تکوین خود (در دو فرایند ۱۳ ساله

مکی و ۱۰ ساله مدنی) یک حرکت نظری - عملی تغییر‌گرا بوده نه تفسیر‌گرا و در راستای این مضمون تغییر‌گرایانه اسلام بوده است که تغییر انسانی و تغییر اجتماعی و تغییر تاریخی بشر از بدو تکوین، پیامبر اسلام توسط وحی نبوی، اقدام به دعوت در این رابطه کرده است؛ و باز در چارچوب همین خصیصه تغییر‌گرایانه انسانی و اجتماعی و تاریخی اسلام بوده است که از بدو تکوین بعثت تا وفات پیامبر اسلام در سال ۱۱ هجری، (یعنی مدت ۲۳ سال) تلاش ایشان بر این امر قرار داشته است که وحی نبوی محصول تجربه باطنی فردی خودش را از صورت فردی خارج نماید و در لوای اصل ولایت خود این وحی نبوی را وارد جامعه و تاریخ بشر بکند.

شاید مردافکن و استخوان سوزترین مسئولیت پیامبر اسلام همین تزریق وحی نبوی محصول تجربه باطنی فردی خودش، به جان و روح و وجود و کالبد و فیزیک انسان و جامعه و تاریخ و تمدن بشری بوده است، که این مهم پیامبر اسلام در مدت ۲۳ سال، در دو فرایند ۱۳ ساله مکی و ۱۰ ساله مدنی به انجام رسانید که صد البته پرواضح است که، در فرایند ۱۳ ساله مکی، پیامبر وحی نبوی خود را در عرصه انسانی مادیت بخشید و در فرایند ۱۰ ساله مدنی بود که او توانست وحی نبوی محصول تجربه باطنی و فردی خود را در مسیر جامعه انسانی جاری و ساری بکند بطوریکه در مکه، او انسان نمونه ساخت و در مدینه آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی به نقل حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید، جامعه نمونه و الگو که قرآن با اصطلاح امت وسط از آن یاد می‌کند بر پا کرد.

پر پیداست که هم انسان نمونه مکی او و هم جامعه نمونه مدنی او همان وجود فردی خود پیامبر اسلام بوده است که آنچنانکه محمد اقبال می‌گوید، توسط وحی نبوی محصول تجربه باطنی و فردی خود پیامبر اسلام وارد کالبد انسان و انسانیت و جامعه و تاریخ و در نهایت تمدن اسلامی شده است، بنابراین بطوریکه در آیات اولیه سوره مدثر و سوره مزمل به وضوح قابل فهم می‌باشد، از لحظه سرازیر شدن پیامبر اسلام پس از آغاز بعثت از غار حرا به سوی انسانیت و جامعه بشری و تاریخ، او در یک دست - آنچنانکه اقبال لاهوری می‌گوید - وحی نبوی محصول تجربه باطنی

و فردی خودش داشت و در دست دیگرش همان انسانیت پرورش یافته وجودی خودش بود که در دوران ۱۵ ساله فاز حرائی پراکسیس باطنی‌اش صاحب شده بود، لذا توسط این دو سلاح بود که - آنچنانکه اقبال می‌گوید - او کوشید تا ابدیت را با تغییر در کالبد انسان و جامعه و تاریخ آشتی بدهد.

بدین ترتیب بود که وحی نبوی محصول تجربه فردی و باطنی پیامبر اسلام - آنچنانکه اقبال می‌گوید - توانست هم انسان نمونه بر سان وجود پیامبر بسازد و هم جامعه الگویی برای همه تاریخ بشر بر مثال شخصیت خود پیامبر بنا کند. به عبارت دیگر پروسس ۲۳ ساله تکوین وحی نبوی پیامبر اسلام در دو فرایند مکی و مدنی، از یکطرف تلاش انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه پیامبر اسلام در طول این ۲۳ سال عمر بعثت مستمر خود بوده است و از طرف دیگر، در چارچوب همین بعثت مستمر و ۲۳ ساله پیامبر اسلام بوده است که او توانست تا اسلام به عنوان حرکت تغییر‌گرای اجتماعی - انسانی - تاریخی و تمدن‌ساز، وارد تاریخ بشر بکند.

بنابراین پیامبر اسلام با بعثت مستمر ۲۳ ساله خود هرگز نمی‌خواست دینی در اعداد دیگر ادیان بشر جهت ادای وظیفه تکلیفی و تعبدی و فردی به وجود آورد. چراکه ادیان ابراهیمی ماقبل از اسلام در چرخه تعبد و تکلیف و وظیفه فردی، هنوز در گردونه تاریخ بشر وجود داشتند. آنچه که پیامبر اسلام در کانتکس وحی نبوی محصول تجربه باطنی و فردی خود مامور به انجام آن بود، «قرائتی نو از جهان و جامعه و انسان و تاریخ در عرصه عمل و نظر، در راستای بسترسازی جهت ساختن انسان نو و جامعه و تاریخ نو بوده است»؛ و لذا در همین رابطه است که در آیات اولیه بعثت، یعنی ۵ آیه اول سوره علق، پیامبر اسلام امر به قرائت نو از جهان و انسان و تاریخ و جامعه می‌شود.

«أَفْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ - خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ - أَفْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ - الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ - عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ - ای پیامبر بخوان به نام پروردگارت که جهان را آفرید - انسان را آفرید - همان پروردگاری که از هر کریمی کریم‌تر می‌باشد - به انسان قلم تعلیم

داد - و انسان را آموخت آنچه را که نمی‌دانست» (سوره علق - آیات ۱ تا ۵).

در این آیات پنج گانه که پیامبر امر به «خواندن» می‌شود، خواندن دلالت بر قرائت متن - که پیامبر اسلام تا پایان عمرش طبق اعتراف طبری نمی‌دانست - نمی‌کند. چراکه اگر «خواندن» در این پنج آیه دلالت به قرائت متن بکند، طبق شواهد تاریخ حیات نبوی پیامبر اسلام، او هرگز در طول عمرش و در طول ۲۳ سال عمر بعثتش توان خواندن حتی نام الله و نام خودش را هم نداشت. بطوریکه در زمان صلح حدیبیه او جهت پاک کردن کلمه رسول الله با انگشت و آب دهانش طبق توافق با مشرکین، جای کلمه رسول الله در متن توافقمنامه را از امام علی پرسید. پس اگر قرائت در این پنج آیه «خواندن» نیست، دلالت بر چه قرائتی می‌کند؟

بی‌شک موضوع این قرائت که تا پایان بعثت ۲۳ ساله پیامبر اسلام در مکه و مدینه ادامه داشت، «همان قرائت نو از جهان و انسان و جامعه و تاریخ، در کانتکس قرائت نو از خداوند می‌باشد و توسط این قرائت نو از خدا و جهان و انسان و جامعه و تاریخ بود که او توانست بن مایه فلسفی و نظری اسلام تغییرگرای خود را بر پا کند.» زیرا بن مایه فلسفی خدای نو و انسان نو و جامعه نو و تاریخ نو پیامبر اسلام بر این مبانی فلسفی قرار داشت:

۱ - «نو» به لحاظ فلسفی امری ذهنی نیست تا ذهن بشر مجرد از واقعیت جهان برون توانسته باشد آن را به صورت ذهنی مجرد از وجود بسازد. به عبارت دیگر «فهم نو در جهان خارج برای انسان یک کشف است، نه یک اختراع.»

۲ - حتی اگر ذهن بشر هم وجود نمی‌داشت، از نگاه قرآن و پیامبر اسلام، نو در برابر کهنه به لحاظ فلسفی در جهان خارج به صورت یک واقعیت در بستر زمان و حرکت و تکامل موجودیت پیدا می‌کرد.

۳ - در عالم خارج، کهنه و نو در پیوند دیالکتیکی که یکی از دل دیگری بیرون می‌آید، تکوین پیدا می‌کند.

۴ - کهنه و نو آنچنانکه افلاطون و مولوی می‌گویند، معلول خروج جهان صغیر از دل عالم کبیر مُثل نیست. بلکه برعکس، معلول پروسس دیالکتیکی همین جهان واقعی می‌باشد که این شدن دیالکتیکی وجود، باعث می‌شود تا پیوسته از دل کهنه یا تز امروز و نو به صورت سنتز زائیده شود.

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

مولوی - دیوان شمس تبریزی - ص ۲۱۲ - غزل ۳۶۲ - سطر ۷

اما بر خلاف مولوی که مانند افلاطون نو را مولود تولد جهان صغیر به صورت جزئی در عرصه زمان از کل عالم کبیر یا مُثل می‌داند، شیخ محمود شبستری عارف بزرگ قرن هشتم معتقد است که نو مولود پروسس دیالکتیکی وجود است که به صورت سنتزی از دل کهنه خارج می‌شوند.

به هر جزئی زکل کان نیست گردد	کل اندر دم زامکان نیست گردد
جهان کل است و در هر طرفه العین	عدم گردد و لا یبقی زمانین
دگر باره بشود پیدا جهانی	به هر لحظه زمین و آسمانی

گلشن راز - شیخ محمود شبستری

و به همین دلیل است که مولوی در چارچوب همان دیدگاه افلاطونی خود در زایش نو از دل جهان کلی عالم مُثل، نتیجه می‌گیرد که:

قرن‌ها بگذشت این قرن نویست	ماه آن ماه است و آب آن آب نیست
عدل آن عدل است و فضل آن فضل هم	گرچه مستبدل شد این قرن و ام
قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام	وین معانی برقرار 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

مثنوی - دفتر ششم - ص ۳۹۹ - س ۹

و باز در کانتکس همین بینش افلاطونی اش است که مولوی می گوید:

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

مثنوی - دفتر دوم - ص ۱۱۴ - س ۲۶

و در همین رابطه بینش افلاطونی مولوی است که او در خصوص زایش نو از دل  
عالم مُثل می گوید:

عین آتش در اثر آمد یقین  
پرتو و سایه وی است اندر زمین  
لاجرم پرتو نباید زاصطراب  
سوی معدن باز می گردد شتاب  
قامت تو بر قرار آمد به ساز  
سایهات کوتاه دمی یک دم دراز

مثنوی - دفتر سوم - ص ۲۰۵ - س ۷

و در دفتر اول مثنوی در همین رابطه می گوید:

مرغ بر بالا پران و سایه اش  
می دود بر خاک و پران مرغ وش  
ابلهی صیاد آن سایه شود  
می دود چندان که بی مایه شود  
بی خبر کان عکس آن مرغ هواست  
بی خبر که اصل آن سایه کجاست

تیر اندازد به سوی سایه او ترکشش خالی شود از جستجو

ص ۱۱ - س ۱۰

البته برعکس دیدگاه افلاطونی مولوی در باب زایش نو، نظامی گنجوی تکوین نو از دل کهنه را به صورت دیالکتیکی تبیین می‌کند نه استاتیکی:

ای امر تو را نفاذ مطلق از امر تو کائنات مشتق

نظامی گنجوی

۵ - «قرآن گرچه نو را در جهان خارج به صورت یک امر واقعی تبیین و تعریف می‌کند» با همه این‌ها برعکس دیدگاه مولوی و افلاطون، «واقعیت نو را در جهان خارج، مولود زایش دیالکتیکی همین وجود و موجود خارج از ذهن انسان می‌داند.»  
 «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَسْأَلُ يَذْهَبُكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ - آیا نمی‌بینید که خداوند آسمان و زمین را در چارچوب حق خلق می‌کند پس او می‌تواند شما را ببرد و به صورت جدید و نو بیاورد» (سوره ابراهیم - آیه ۱۹) «جدید» در آیات قرآن همان نو در برابر کهنه می‌باشد.»

بنابراین از دیدگاه قرآن «نو و کهنه در جهان خارج وجود دارد» و معلول «پروسس دیالکتیکی تکوین وجود به صورت تز و آنتی تز و سنتز می‌باشد.»

۵ - «نو و کهنه در رویکرد قرآن مولود تکامل و حرکت و زمان فلسفی وجود می‌باشد» لذا تا زمانیکه «اصل تکامل و اصل زمان فلسفی و اصل حرکت دیالکتیکی در وجود و موجود را نتوانیم بشناسیم، امکان فهم نو و کهنه فلسفی در جهان خارج برای ما وجود ندارد» و به همین دلیل حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در فصل چهارم کتاب گرانسنگ و دوران ساز بازسازی فکر دینی در اسلام خود ص ۱۳۲ - سطر ۱۷ پس از رد نظریه نیچه و کانت به تبیین زمان فلسفی از دیدگاه قرآن در کانتکس تحول و تکامل وجود می‌پردازد:

«عقیده نیچه بر پایه این فرض است که مقدار انرژی و کار در این جهان ثابت و بنابراین محدود است. مکان در رویکرد نیچه و کانت صورتی ذهنی دارد. این که گفته شود جهان در فضایی قرار دارد. به این معنی است که در خلاء مطلق واقع است. لذا بی‌معنا است؛ و به همین دلیل نظر نیچه در باره زمان همانند نظریه کانت و شوپنهاور است. زمان صورت ذهنی نیست. فرایندی واقعی و نامحدود است که تنها به صورت دوری قابل تصور است. به این ترتیب واضح می‌شود که در فضای نامحدود تهی. انرژی از میان نمی‌رود. مراکز این انرژی از لحاظ شماره محدود است و ترکیبات آن‌ها کاملاً قابل محاسبه است. برای این انرژی پیوسته فعال. نه آغاز و انجامی وجود دارد و نه تعادلی و نه اولین یا آخرین تغییری. زیرا از آنجا که زمان نامحدود است. همه ترکیبات ممکن مراکز انرژی تا کنون صورت گرفته است. هیچ حادثه جدیدی در جهان صورت نمی‌گیرد. هر چه اکنون رخ می‌دهد پیش از این به دفعات بیشمار رخ داده و در آینده نیز به دفعات بیشمار رخ خواهد داد. به نظر نیچه. ترتیب پیش آمدن حوادث بایستی ثابت و تغییرناپذیر باشد. چه بدان علت که زمان نامحدودی گذشته است. لاجرم در این مدت دراز مراکز انرژی اشکال خاصی از رفتار برای خود پیدا کرده‌اند... نیچه به صورت جدی با مسئله زمان مواجه نشده است. نیچه زمان را امری خارجی و عینی می‌داند و به آن فقط همچون رشته نامحدودی از حوادثی می‌نگرد که مکرر در مکرر دور می‌زند و به حال اول باز می‌گردد. البته اگر به زمان به صورت حرکت دورانی ابدی در نظر گرفته شود. فناپذیری مطلقاً قابل دوام نخواهد بود... اکنون به تعلیمات قرآن توجه می‌کنیم. نظر قرآن در باب آخرت به صورتی جزئی رنگ زیست‌شناختی دارد. از آن جهت می‌گوییم به صورت جزئی که قرآن در این باره گفتارهایی از نوع زیست‌شناختی دارد که فهم آن‌ها بدون شناخت عمیق‌تر ماهیت حیات امکان‌پذیر نیست... قرآن مانند مسیحیت. امکان بعثت را بر پایه عملی برانگیخته شدن یک شخص تاریخی قرار نداده است. چنان می‌نماید که قرآن مسئله بعثت را همچون نمودی کلی و جهانی در نظر گرفته و در باره آن استدلال کرده است که از لحاظی در باره مرغان و جانوران دیگر نیز صحت دارد (سوره انعام آیه ۳۹).»

بنابراین از نظر اقبال:

اولا «زمان فلسفی در چارچوب تکامل و حرکت وجود و موجود معنی پیدا می‌کند.»

ثانیا «زمان فلسفی همان تکامل حیات و وجود می‌باشد.»

ثالثا از نظر اقبال «مقدم بر تبیین زمان فلسفی، باید به اثبات تکامل حیات در عرصه وجود» بپردازیم.

رابعا «زمان فلسفی - در رویکرد اقبال - همان تکامل مستمر وجود و حیات در جهان خارج از ذهن انسان می‌باشد.» یعنی اقبال زمان فلسفی را عین تکامل مستمر وجود می‌داند؛ و به همین دلیل در رویکرد اقبال به زمان، امکان فهم و شناخت زمان فلسفی خارج از تکامل و حیات وجود ندارد.

خامسا «حیات در دستگاه تکامل‌مند و پروسسی اقبال یک امر نوپدید در وجود می‌باشد که معلول پروسس تکامل قبلی وجود بوده است و به همین ترتیب است که اقبال معتقد است که «زمان فلسفی در بستر تکامل وجود در جهان خارج، مستقل از ذهن انسان، دائما در حال تکوین می‌باشد؛ لذا به همین دلیل است که «اقبال حتی خداوند را هم در عرصه زمان فهم می‌کند و زمان فلسفی را حاکم بر خلقت خداوند می‌داند، نه مانند خدای ارسطو و افلاطون و کانت و نیوتن که خداوند را خارج از زمان فلسفی، تبیین و تعریف می‌کنند.»

سادسا اقبال «در چارچوب تبیین زمان فلسفی مولود تکامل مستمر وجود معتقد است که آخرت دنبال دنیا است نه مجرد از دنیا می‌باشد» و بدین ترتیب آخرت یک امر جدای از تکامل وجود و زمان فلسفی، نیست، بنابراین اقبال معتقد است که «زمان فلسفی (که همان زمان حقیقی می‌باشد، نه زمان اعتباری که منتج از حرکت زمین به دور خورشید می‌باشد) مثل حرکت و تکامل در جهان خارج از ذهن انسان وجود دارد.»

سابعا از آنجائیکه اقبال معتقد است که «واقعیت زمان فلسفی و زمان حقیقی در جهان خارج واقعیتی عینی می‌باشد که مولود سنتزی حرکت و تکامل وجود است»

لذا او معتقد است که «وجود و ما بر زمان نمی‌گذرد، بلکه این زمان است که در چارچوب حرکت و تغییر و تکامل، بر ما می‌گذرد» و به همین دلیل است که اقبال معتقد است که «هر پدیده تکامل‌پذیری در جهان، دارای زمان خاص خود می‌باشد که آن زمان، با زمان دیگر پدیده‌ها متفاوت است» و از اینجاست که «موضوع تاریخ به عنوان علم شدن وجود - آنچه‌آنکه معلم کبیرمان شریعتی تعریف می‌کند - نه تنها شامل انسان و جوامع انسانی می‌شود، بلکه بالعکس، همه پدیده‌های وجود اعم از جماد و نبات و حیوان و انسان و جوامع بشری نیز مشمول موضوع تاریخ می‌شوند، چراکه هر کدام زمان خاص خود را دارند.»

به عبارت دیگر، زمان فلسفی و حقیقی و تاریخ توسط حرکت و تغییر و تکامل سنجیده می‌شود نه بالعکس و شاید بهتر آن باشد که اینچنین مطرح کنیم که از نظر اقبال، «زمان مولود حرکت و تکامل است، نه نماد حرکت و تکامل.» یا «زمان فلسفی و حقیقی فرزند تکامل است، نه وسیله سنجش تکامل» شاید بهتر آن باشد که بگوئیم که «اگر در هستی و جهان خارج از ذهن ما حرکت و تکامل و شدنی دیالکتیکی وجود نمی‌داشت، زمان فلسفی یا زمان حقیقی هم نیز تکوین پیدا نمی‌کرد»؛ و به همین دلیل است که اقبال معتقد است که «هر موجودی در جهان و عرصه تکامل وجود، آنچه‌آنکه تکامل ویژه خود دارد، زمان فلسفی و حقیقی خاص خودش نیز دارد.»

صد البته «این زمان با زمان اعتباری معلول حرکت زمین به دور خورشید متفاوت می‌باشد. چراکه در کانتکس زمان فلسفی یا زمان حقیقی، هر کجا که وجود است و حرکت و تکامل مادیت عینی دارد، زمان فلسفی و حقیقی نیز موجود می‌باشد؛ و تنها خاص کره زمین و منظومه شمسی نیست.»

ثامنا اقبال «زمان را مانند حرکت و تکامل جزء ذات وجود و موجودات می‌داند»؛ و از نظر اقبال، «زمان فلسفی و حقیقی، بهترین نماد جهت اثبات تکامل در عالم و کل وجود است» و به همین دلیل اقبال در رویکرد فلسفی خود مانند معلم کبیرمان

شریعتی، «جهان را به دو عالم صغیر و کبیر - آنچنانکه افلاطون و مولوی معتقد هستند تقسیم نمی‌کند - بلکه در بینش توحیدی او، تنها یک عالم و یک وجود موجود می‌باشد و جهان به طبیعت و ماوراءالطبیعت، ایده و ماده، روح و بدن، فیزیک و متافیزیک تقسیم نمی‌شود، همه این‌ها آنچنانکه قرآن می‌گوید فقط آیه هستند.»

بی‌شک پیامبر اسلام جهت تاسیس و استقرار و تثبیت اسلام تغییر‌گرای مورد ادعای خود، کوشید تا توسط «تفسیری نو از خدای جهان، تعریفی نو، از سه رابطه بین انسان‌ها با خدا، انسان‌ها با انسان‌های دیگر و انسان‌ها با خودشان بکند» و بدین ترتیب بود که او توانست در قرن هفتم میلادی، از جهان قدیم، جهانی نو در چارچوب تغییر سه رابطه، انسان‌ها با خداوند، انسان‌ها با انسان‌های دیگر و انسان‌ها با خودشان، بسازد.

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ - إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ - فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ - الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَّنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ - به نام خداوندی که بر همه وجود رحمان است و بر انسان‌ها هم رحمان است و هم رحیم - ائتلاف مستحکم و دائمی قریش - یعنی آن ائتلافی که بتواند در سفرهای زمستان و تابستان ثابت و برقرار بماند - در گرو اعتقاد به خدای واحد این کعبه است - همان اعتقادی که باعث می‌شود تا شما هم از استثمار یکدیگر نجات پیدا کنید - و هم از استبداد سیاسی حکومت‌ها در امان بمانید» (سوره قریش).

در این سوره مکی پیامبر اسلام.

اولاً مبنای ائتلاف پایدار و مستحکم بین قبائل عربستان، (که از نظر ابن خلدون، این ائتلاف به سان معجزه‌ای در کنار معجزه قرآن بوده است) در گرو اعتقاد به خدای کعبه یا خدائی که او توسط تجربه باطنی خود در فاز حرایی به صورت «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» توانست فهم کند، می‌داند.

ثانیاً با عنایت به اینکه قبل از پیامبر اسلام، قریش و قبائل مکه به خدا یا خدایان اعتقاد داشتند و هیچکدام از قبائل منکر خداوند به عنوان خالق آسمان و زمین

نبودند و تنها اشکال آن‌ها در پرستش خداوند و تفسیر از خداوند بود که آن‌ها به صورت بت‌های زمینی که نمایندگان خداوندان زمین اعم صاحبان زر و زور و تزویر بودند، پرستش و عبادت می‌کردند. به همین دلیل پیامبر اسلام با تفسیر نو از خدای واحد خالق هستی، علاوه بر اینکه عبودیت بت‌پرستانه آن‌ها را به چالش کشید، روابط اجتماعی و روابط اقتصادی و روابط سیاسی گذشته آن‌ها را هم توسط تفسیر جدید خودش از خداوند نفی کرد و در همین کانتکس است که، در سوره قریش پیامبر اسلام در چارچوب تفسیر نو از خدای کعبه، سه رابطه قریش و انسان‌ها را هم زمان به چالش می‌کشد.

۱ - رابطه آن‌ها با خدایشان که توسط اعتقاد به خدای کعبه تغییر کرد.

۲ - رابطه انسان‌ها با خودشان که توسط نفی بت‌های درونی و برونی مورد اعتقادشان تغییر کرد.

۳ - رابطه انسان‌ها با انسان‌های دیگر، که توسط نفی استبداد سیاسی و نفی استثمار اقتصادی عوض شد.

به همین دلیل هجرت و جهاد و مبارزه نظامی و نفسانی و اجتماعی و سیاسی در نوک پیکان مسئولیت مسلمانان صدر اسلام در مرحله تکوین و استقرار قرار گرفت.

مصلحت در دین ما جنگ و شکوه      مصلحت در دین عیسی غار و کوه

مولوی

راه جدیدی که پیامبر اسلام در تاریخ بشر ایجاد کرد - آنچنانکه محمد اقبال لاهوری در کتاب دوران‌ساز و گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام خود مطرح می‌کند - در عرصه اپیستمولوژی جدید قرآن، با طرح «تاریخ و طبیعت و باطن و دورن» به عنوان منابع جدید معرفت، در کنار تک منبع قبلی وحی قرار داد؛ و به این ترتیب آنچنانکه اقبال می‌گوید، پیامبر اسلام توسط تکثر منابع معرفتی توانست راه جدیدی در عرصه کسب معرفت بشر ایجاد کند که به وسیله آن، با تکیه بر عقلانیت نظری و

عملی انسان‌ها و تأیید مدرکات حسی در کنار دیگر مدارکات انسانی، شرایط جهت تولد عقل برهان استقرائی در انسان - آنچه‌انکه اقبال می‌گوید - فراهم گردید.

لذا با تولد عقل برهانی استقرائی بشر در دوران پیامبر اسلام بود که شرایط جهت «ختم نبوت پیامبران ابراهیمی فراهم گردید» و در چارچوب «ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام» آنچه‌انکه اقبال می‌گوید، «بسترها جهت آزادی انسان‌ها از شر استبداد سیاسی، استثمار اقتصادی، استحمار فرهنگی و مذهبی فراهم گردید.» بنابراین راه جدیدی که پیامبر اسلام توانست در تاریخ بشر ایجاد نماید، «بسترسازی سخت‌افزاری و نرم‌افزاری جهت استمرار حیات تاریخی بشر در مرحله ختم نبوت و غیبت انبیاء الهی است.» آنچه‌انکه اقبال در این رابطه می‌گوید، «راهی که پیامبر اسلام در تاریخ بشر آغاز کرد، راه استقلال و آزادی انسان، در فرایند ختم نبوت انبیاء الهی می‌باشد» هدف بعثت انبیاء ابراهیمی و در راس آن‌ها بعثت پیامبر اسلام - آنچه‌انکه در آیه ۲۵ سوره حدید توسط قرآن و خود پیامبر اسلام تبیین گردیده است - شورانیدن عملی و نظری توده‌ها بر علیه نظام‌های استبدادگرایانه و استثمارگرایانه و استحمارگرانه و استعبادگرایانه حاکم بر خود توسط نظام‌های مبتنی بر قسط در چارچوب توزیع عادلانه قدرت در سه مؤلفه سیاسی و اقتصادی و معرفتی است.

بنابراین اگر قرآن ۹۵ درصد آیات فرایند مکی‌اش در باب آخرت و قیامت است و تقریباً در ده سال اول بعثت پیامبر اسلام، قرآن هیچ تکیه‌ای روی توحید و آیات توحیدی ندارد و از سال ده بعثت به بعد به خصوص در فرایند مدنی حرکت پیامبر است که «قرآن در آیات خود بر توحید تکیه می‌کند، به خاطر این است که قرآن در آغاز بعثت پیامبر اسلام تلاش می‌کرد تا با تبیین فلسفی مبانی حرکت و دعوت پیامبر اسلام و با تبیین انسان ابدی و انسان کرامتی و انسان خلیفه الهی، انسان محوری بودن دعوت پیامبر اسلام را به نمایش بگذارد تا به آیندگان تاریخ در غیبت انبیاء الهی این پیام را بدهد که اسلام برای انسان است، نه انسان برای اسلام.»

آنچه‌انکه قبل از پیامبر اسلام، عیسی بن مریم به حواریون خود گفت، «دین



برای انسان است، نه انسان برای دین» لذا در چارچوب این دعوت بود، که هدف بعثت پیامبر اسلام و پیامبران ابراهیمی، بسترسازی جهت رهائی انسان‌ها از بند قدرت‌های‌های سه گانه اقتصادی و سیاسی و معرفتی می‌باشد و در همین رابطه است که گرچه، هم خدا و هم آخرت قبل از پیامبر اسلام توسط انبیاء ابراهیمی و غیر ابراهیمی مطرح شده بود، ولی پیامبر اسلام برای بشریت تفسیر نوین از خدا و آخرت توسط قرائتی نو از جهان و جامعه و تاریخ و انسان، عرضه کرد و به وسیله آن به اصلاح تصدیقات قبلی توده‌ها در این رابطه پرداخت. پیامبر اسلام توسط اصلاح تصدیقات قبلی توده‌ها از «خداوند و آخرت و جهان و انسان و جامعه و تاریخ و انسان و تبیین دستگاه انسان محور اسلام» شرایط جهت شورانیدن عقول توده‌ها و شورانیدن توده‌ها بر علیه دستگاه‌های قدرت حاکم فراهم کرد.

علی ایحال، هدف بعثت انبیاء و در راس آن‌ها هدف بعثت پیامبر اسلام شورانیدن وجود و ماهیت توده‌ها بر علیه قاسطین جهت ایجاد نظام قسط توسط مقسطین در جامعه بشری می‌باشد. ماهیت جامعه همانی است که امام علی در خطبه یک نهج البلاغه - صبحی الصالح - ص ۴۳ - س ۱۰ در باب آن می‌فرماید:

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يَذَكِّرُوهُمْ مَنْبِئِي نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمُ بِالْبَلِيغِ وَ يُبَيِّرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَ يُرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ مِنْ سَفْفِ قَوْقِهِمْ مَرْفُوعٍ وَ مِهَادٍ تَحْتَهُمْ مَوْضُوعٍ...» خداوند پیامبرانش را مبعوث کرد تا مردم را به ادای پیمانی که با پروردگارشان بسته بودند وادار نمایند و نعمت‌های فراموش شده را به یادشان بیاورد و عقول توده‌ها را بر آشوبانند و آن‌ها را بارور سازند و آیات هستی را به آنان بنمایانند.» البته شورانیدن وجود جامعه همانی است که در آیه ۲۵ سوره حدید مطرح شده است.

بدین ترتیب به موازات شروع دوران ختم نبوت از بعد از وفات پیامبر اسلام در سال ۱۱ هجری، اسلام تغییرگرا و انسان محور و جامعه‌ساز پیامبر اسلام در چهارچوب اسلام کلامی اشاعره و معتزله و اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطوئی و افلاطونی و

اسلام صوفیانه هند شرقی، از گردونه اسلام تغییرساز نهج‌البلاغه و کربلای حسین خارج شد و وارد گردونه اسلام تفسیرگرای فلسفی و کلامی و صوفیانه و فقیهانه شد. اما فاجعه انحراف اسلام تغییرگرا به اسلام تفسیرگرا، در کانتکس اسلام تاریخی، تنها به همین انحراف خلاصه نشد، چراکه در ادامه این انحراف بود که اسلام اجتماعی و جامعه‌ساز یا به سمت اسلام قدرت‌گرای تکلیفی و حکومتی و فقه‌ای جهت‌گرفت و یا به سمت اسلام فردگرای جامعه‌گریز و دنیاستیز سمت‌گیری کرد و از اینجا بود که با تولد اسلام فردی و اسلام حکومتی فقه‌ای، اسلام اجتماعی و اسلامی و اسلام جامعه‌ساز قدرت‌ستیز به فراموش خانه تاریخ رفت.

لذا در همین رابطه اسلام جامعه‌ساز و اسلام سیاسی که در دیسکورس مدرن معلم کبیرمان شریعتی تحت عنوان اسلام ایدئولوژیک مطرح شده است، برای اولین بار پس از هزار سال شریعتی در ادامه راه اقبال کوشید تا به بازسازی اسلام تغییرساز اجتماعی بپردازد. در نتیجه، در این رابطه بود که در دهه ۶۰ طرفداران اسلام صوفیانه فردی و اسلام تفسیرگرای فلسفی یونانی‌زده فردی و اسلام باطنی‌گری فرید و حسین نصر، حرکتی همه‌جانبه از عبدالکریم سروش تا حسین نصر و داریوش شایگان بر علیه شریعتی تحت عنوان مبارزه با ایدئولوژی کردن اسلام سنتی توسط شریعتی از سر گرفتند. برای آنکه بتوانند با جایگزین کردن اسلام تفسیرگرای صوفیانه و فیلسوفانه فردی به جای اسلام جامعه‌سازانه اجتماعی شریعتی، شرایط جهت‌جاده صاف کردن لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم معرفتی و اخلاقی در جامعه ایران فراهم کنند.

به همین دلیل در ۴۰ سال گذشته مبارزه با اندیشه شریعتی در نوک پیکان حرکت داریوش شایگان و حسین نصر و عبدالکریم سروش و باند به جا مانده سید احمد فرید قرار گرفته است؛ و باز در این رابطه است که مبارزه ۴۰ ساله عبدالکریم سروش و حسین نصر و داریوش شایگان و باند سید احمد فرید با اندیشه شریعتی تحت عنوان «ایدئولوژی کردن دین سنتی اسلام توسط شریعتی» مبارزه با اسلام اجتماعی و مبارزه با اسلام تغییرساز و مبارزه با اسلام جامعه‌ساز می‌باشد، نه

آنچنانکه مرحوم مهندس بازرگان توسط کتاب «خدا و آخرت تنها هدف بعثت انبیاء» دنبال می‌کرد، چراکه، «بازرگان پیر» (در واپسین دوران حیات سیاسی و اجتماعی و حکومتی خود پس از اینکه دریافت، که رژیم مطلقه فقهاتی، هرگز آماده حداقل مشارکت سیاسی با جریان نهضت آزادی نمی‌باشد و خمینی رسماً و علناً در نامه به محتشمی وزیر کشور، نهضت آزادی را منافق و خائن خواند و برای همیشه از دستیابی نهضت آزادی به مشارکت در حکومت مطلقه فقهاتی نا امید کرد) که در برابر خمینی گفته بود که بعد از خدا تنها شما در زمین صاحب ما هستی به یکباره در سال ۱۳۷۰ یعنی دو سال بعد از فوت خمینی، جهت انتقام‌گیری و مبارزه با اسلام فقهاتی یا مبارزه با اسلام حکومتی و مبارزه فکری با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و مبارزه با اسلام قدرت در جامعه ایران و بر خلاف ۵۰ سال گذشته خود، تز اسلام غیر اجتماعی یا اسلام غیر سیاسی در چارچوب تئوری «خدا و آخرت تنها هدف بعثت انبیاء می‌باشد» را در دستور کار خود قرارداد.

لازم به ذکر است که اگرچه بازرگان پیر در آغاز، نام کتاب فوق خود را، «خدا و آخرت به عنوان تنها هدف بعثت انبیاء» گذاشت، ولی به علت اینکه غیر از حاجی فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش کس دیگری از این کتاب حمایت نکرد و بازرگان در چاپ‌های بعدی این کتاب کلمه «تنها» را برداشت و عنوان «خدا و آخرت هدف بعثت انبیاء» را گذاشت. البته از این گونه نرمش‌های قهرمانانه، بازرگان قبلاً در سال ۵۶ پس از اعلامیه مشترک او با شیخ مرتضی مطهری بر علیه شریعتی و پس از اینکه در این اعلامیه مشترک جهت بسترسازی دستیابی به قدرت و حکومت با تباری با شیخ مرتضی مطهری اعلام کرد که اندیشه شریعتی، دارای اشکالات اصولی می‌باشد، تحت فشار صاحب نظران مذهبی و سیاسی زمان که حتی خود مرحوم یدالله سبحانی هم جزء معترضین بود، بازرگان دست به نرمش قهرمانانه و فرصت‌طلبانه زد و در مصاحبه‌ای اعلام کرد که «من از متن آن آگاهی نداشتم (زهی بی‌شرمی، حاشا و کلا از این همه فرصت‌طلبی، قِبَایِ آلاَءِ رَبِّکُمَْا تَکْذِبَانِ)».

بدین جهت از آنجائیکه استراتژی شریعتی مبارزه با اسلام فقهاتی و با اسلام سنتی و

با اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و با اسلام صوفیانه هند شرقی در راستای تغییر باور مردم، جهت شورانیدن وجودی و ماهیتی جامعه مسلمان بر علیه اصحاب قدرت که او به صورت زر و زور و تزویر از آن‌ها یاد می‌کرد، بود، بهمین دلیل شریعتی در راستای بازسازی اسلام تغییرگرای جامعه ساز، به جای رویکرد ذات‌گرایانه فقهی و سنتی و فلسفی و صوفیانه به اسلام، رویکرد تاریخ‌گرایانه انتخاب کرد و در چارچوب این رویکرد تاریخ‌گرایانه بود که شریعتی کوشید تا اسلام تغییرگرای و جامعه‌ساز و مسئولیت‌آفرین و انسان‌محور و اجتماعی خود را بر ویرانه‌های اسلام فقهاتی و اسلام فیلسوفانه تفسیرگرای یونانی‌زده و اسلام صوفیانه دنیاگریز و آزادی‌ستیز و اختیارستیز و جامعه‌ستیز و اسلام متکلمانانه اشعری‌گری، بنا کند.

به همین دلیل برعکس دین‌شناسی دگماتیسم و انطباقی اسلام فقیهانه و اسلام صوفیانه و اسلام فیلسوفانه، دین‌شناسی شریعتی مانند دین‌شناسی علامه محمد اقبال لاهوری و شاه ولی الله دهلوی، یک دین‌شناسی تطبیقی می‌باشد. پروژه شریعتی بازسازی اسلام تطبیقی یا اسلام تغییرساز یا اسلام اجتماعی توسط اسلام ایدئولوژیک اجتهادی و انسان‌محور و تغییرساز و جامعه‌ساز و ضد حکومت و ضد قدرت است. شریعتی معتقد است که مسلمانان تا کنون با عینک فقهی و فلسفی و صوفیانه و متکلمانانه اشعری‌گری در چارچوب اسلام تفسیرگرا، اسلام اجتماعی و اسلام تغییرساز و اسلام جامعه‌ساز پیامبر اسلام را مسخ و تحریف کرده‌اند، لذا در این رابطه بود که شریعتی «معتقد به بازسازی این اسلام مسخ و تحریف شده دگماتیسم، فقهاتی، ولایتی، شفاعتی، زیارتی، صوفیانه و متکلمانانه شد» آنچنانکه قبل از شریعتی، در نیمه اول قرن بیستم، بزرگ‌ترین دغدغه فلسفی حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در کتاب گرانسنگ و دوران‌ساز بازسازی فکر دینی در اسلام در همین رابطه و در همین چارچوب و کانتکس، تبیین فلسفی اختیار و آزادی و اراده فردی انسان بود، چراکه اقبال از بعد از شکست حرکت سیدجمال به درستی دریافته بود که از قرن اول هجری به علت حاکمیت کلام اشعری‌گری در اشکال مختلف فلسفی و صوفیانه و عرفانی و فقیهانه و متکلمانانه، اراده و آزادی و

اختیار مسلمانان به چالش کشیده شده است.

اقبال قبل از معلم کبیرمان شریعتی به درستی دریافتی بود که اشعری‌گری که از قرن اول هجری به صورت یک ویروس مخرب و ویرانگر در آمده بود، تمامی بن‌مایه‌های نظری اسلام تفسیرگرا اعم از اسلام متکلمانه، اسلام صوفیانه، اسلام فقیهانه، اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده، اسلام روایتی، اسلام شفاعتی، اسلام ولایتی و اسلام زیارتی توسط این ویروس آلوده جبری‌گرایانه اختیارستیز و دنیاگریز و جامعه‌ستیز و اراده‌ستیز کلامی اشعری‌گری آلوده شده است. به همین دلیل حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری و در ادامه او معلم کبیرمان شریعتی برای ویروس کشی این دستاورده آلوده هزار ساله، تمامی دستاوردهای فقهی و صوفیانه و عارفانه و فیلسوفانه و متکلمانه مسلمانان را به چالش کشیدند.

نرم‌افراز اقبال و شریعتی جهت این ویروس کشی اسلام فقاہتی و اسلام صوفیانه و اسلام متکلمانه و اسلام فلسفه‌زده یونانی، تبیین فلسفی اختیار و اراده و آزادی انسان می‌باشد که در این رابطه، اقبال در فصل سوم کتاب گرانسنگ و دوران ساز بازسازی فکر دینی در اسلام، تلاش می‌کند تا در چارچوب تبیین فلسفی زمان و تعمیم دادن عرصه کنش زمان حتی به خود خداوند، اراده و انتخاب انسان را به عنوان خلیفه الهی، تبیین فلسفی نماید و به همین دلیل، از نگاه علامه محمد اقبال لاهوری و در ادامه او معلم کبیرمان شریعتی وجه مشترک و فونکسیون مشترک اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام صوفیانه هند شرقی و اسلام فقیهانه حوزه‌های فقاہتی و اسلام متکلمانه اشعری‌گری در هزار سال گذشته، همین به چالش کشیدن اراده و انتخاب و آزادی انسان بوده است.

چراکه جبر اشعری‌گری که از قرن اول هجری مانند یک ویروس به جان اسلام تغییرگرا و جامعه‌ساز و انسان‌محور پیامبر افتاد، این ویروس متکلمانه جبر‌گرایانه با لباس‌های مختلف کلامی، فقهی، فلسفی، صوفیانه، عرفانی، لباس فرهنگی و سنتی و فقهی و عرفانی و فلسفی یونانی و کلامی و روایتی و زیارتی و شفاعتی به تن کرد و

در لوای این صورت‌های رنگارنگ فقهی و کلامی و روایتی و فلسفی و عرفانی اسلام تغییرگرا و جامعه‌ساز پیامبر را به چالش کشید. به همین دلیل در رویکرد اقبال و شریعتی، عامل اصلی انحطاط مسلمانان به خصوص از قرن پنجم، همین ظهور کلامی جبرگرایی در اندیشه مسلمانان است. در نتیجه اقبال و در ادامه او شریعتی، بی‌رحمانه‌ترین نقد خود را به اسلام فقاهتی و اسلام فلسفی و اسلام صوفیانه و اسلام کلامی در این رابطه انجام دادند تا آنجا که از نظر اقبال، حافظ و افلاطون به گوسفندان تشبیه می‌شوند.

راهب دیرینه افلاطون حکیم	از گروه گوسفندان قدیم
رخش او در ظلمت معقول گم	در کهستان وجود افکنده سم
آنچنان افسون نامحسوس خورد	اعتبار از دست و چشم و گوش برد
گفت سر زندگی در مردن است	شمع را صد جلوه از افسردن است
بر تخیل‌های ما فرمان رواست	جام او خواب آور و گیتی ریاست
گوسفندی در لباس آدم است	حکم او بر جان صوفی محکم است
عقل خود را بر سر گردون رساند	عالم اسباب را افسانه خواند
کار او خلیل اجزای حیات	قطع شاخ سر و رعناى حیات
فکر افلاطون زیان را سود گفت	حکمت او بود را نابود گفت
فطرتش خوابید و خوابی آفرید	چشم هوش او سرابی آفرید
بسکه از ذوق عمل محروم بود	جان او وارفته‌ی معدوم بود
منکر هنگامه موجود گشت	خالق اعیان نامشهود گشت
راهب ما چاره غیر از رم نداشت	طاقت غوغای این عالم نداشت
دل بسوز شعله‌ی افسرده بست	نقش آن دنیای افیون خورده بست
از نشیمن سوی گردون پر گشود	باز سوی آشنیان آمد فرود
در خم گردون خیال او گم است	من ندانم درد یا خشت خم است
قوم‌ها از سکر او مسموم گشت	خفت و از ذوق عمل محروم گشت

البته خود محمد اقبال لاهوری و معلم کبیرمان شریعتی این ریشه یابی از انحطاط مسلمین و این روش برخورد با انحطاط مسلمین از پیامبر اسلام تاسی بودند. چراکه پیامبر اسلام در دوران آغازین حرکت و بعثت خود، جهت ایجاد تحول اجتماعی و انسانی و تاریخی در کانتکس تکیه بر آخرت و جاودانی بودن انسان، جوهر جبرگرائی معلول نظام اعتقادی و اجتماعی و سیاسی و فلسفی، بت پرستی را به چالش کشید و توسط پاداش در آخرت که از نگاه او و قرآن، مولود مادیت یافتن عمل اختیاری و انتخابی خود انسان می باشد، اختیار و اراده و انتخاب و آزادی انسان را تبیین و جودی و فلسفی کرد.

لذا تکیه محوری پیامبر اسلام در فرایند مکی اش تا سال دهم بعثت بر آخرت و طرح بیش از ۹۵ درصد آیات ده سال اول بعثت پیامبر در فرایند مکی در باب آخرت و غیبت آیات توحیدی در ده سال اول بعثت پیامبر اسلام در این رابطه قابل تفسیر می باشد. چراکه پیامبر اسلام در چارچوب رویکرد انسان مدارانه خود، جهت ایجاد تحول اجتماعی و تاریخی کوشید که قبل از توحید و تغییر، تصور و تصدیق توده ها از خداوند، به عنوان ثقل محور وجود، دیدگاه آن ها را نسبت به خود و انسان تغییر دهد تا در این رابطه بتواند، «چهار رابطه دوران ساز جامعه بشری، یعنی رابطه انسان با خودش و رابطه انسان با جامعه و رابطه انسان با جهان و رابطه انسان با خداوند را دچار تحول کیفی بکند.»

اقبال نیز به تاسی از پیامبر اسلام، از آنجائیکه عامل انحطاط جامعه مسلمین را، به خصوص از قرن چهارم و پنجم، در فراگیری اندیشه جبرگرایانه اشعری گری که به صورت ایمان مسلمانان در آمده بود، می دید، همین امر باعث گردید تا او نخستین سد راه تحول مسلمانان در چارچوب بازسازی نظری اسلام همین افت جبرگرائی کلامی و صوفیانه و فقیهانه و فیلسوفانه ببیند؛ و بر این اساس بود که اقبال برعکس سید جمال، معتقد بود که انحطاط تمدنی مسلمین که از قرن چهارم و پنجم شروع شده است، ریشه در انحطاط نظری و انحطاط اعتقادی و انحطاط فلسفی مسلمانان نسبت به اسلام تغییرگرایانه پیامبر دارد. به عبارت دیگر، از نظر اقبال «اول اسلام

دچار انحطاط شد و بعداً مسلمانان گرفتار انحطاط تمدنی شدند.»

البته اقبال در نظریه خود انحطاط تمدنی مسلمانان از انحطاط فلسفی و کلامی و سیاسی و عرفانی صوفیانه جدا می‌کند و در همین چارچوب است که قبل از معلم کبیرمان شریعتی، اقبال معتقد به شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین بود» پر پیداست که اقبال در چارچوب شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین» خود بود که شعار بازسازی فکر دینی در اسلام را مطرح کرد. چراکه مضمون شعار بازسازی فکر دینی در اندیشه اقبال غیر از مضمون شعار، احیاء فکری دینی عزالی می‌باشد، اقبال با شعار بازسازی فکر دینی می‌خواست در ابتدای قرن بیستم پس از شکست حرکت سیدجمال و عبده به نظریه‌پردازان تحول‌خواه مسلمان اعلام کند که اسلام چه در شکل صوفیانه و عارفانه آن و چه در شکل فقیهانه آن و چه در شکل فیلسوفانه آن و چه در شکل متکلمانه آن به علت غلبه اندیشه جبرگرایانه اشعری‌گری، دچار انحطاط و ویرانی همه جانبه شده است.

علی‌ایحال بهمین دلیل بود که اقبال معتقد بود که کل دستگاه مسلمانی باید در مرحله بازسازی در پنجه بازشناسی مجدد قرار گیرد. در این رابطه است که اقبال معتقد است که نخستین کسی که شعار بازسازی کل دستگاه مسلمانی را مطرح کرد، شاه ولی الله دهلوی بود و البته هر چند اقبال مدعی است که سیدجمال‌الدین اسدآبادی به عظمت این موضوع پی برده بود، ولی نظر اقبال این است که سیدجمال به علت انحراف در تاکتیک، در عرصه استراتژی دچار بن بست گردید.

«وظیفه‌ای که مسلمانان این زمان در پیش دارند بسیار سنگین است. باید بی‌آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کنند از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشند. شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرده است، شاه ولی الله دهلوی بوده است. ولی آنکس که کاملاً به اهمیت این وظیفه متوجه شده و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی، همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان، او را حلقه زنده‌ای میان گذشته و



آینده ساخته است. جمال الدین اسدآبادی افغانی بوده است. اگر نیروی خستگی‌ناپذیر وی تجزیه نمی‌شد و خود را تنها وقف تحقیق در باره اسلام به عنوان دستگاہی اعتقادی و اخلاقی می‌کرد. امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار می‌داشت» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۲ - س ۲۰).

به همین دلیل اقبال معتقد بود که تنها با بازسازی بر روی این ویرانه‌ها است که ما می‌توانیم به نجات اسلام در راستای نجات مسلمین دست پیدا کنیم. نباید فراموش کنیم که اقبال در سال ۱۹۳۰ که توسط چند سخنرانی اقدام به تدوین و چاپ کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام کرد، در نقطه‌ای از تاریخ جهان و مسلمانان قرار گرفته بود که از یکطرف، حرکت سیدجمال و محمد عبده که در نیمه دوم قرن نوزدهم انجام گرفته بود، دچار شکست شده بود و از طرف دیگر خلافت امپراطوری عثمانی در سال ۱۹۲۴ یعنی ۶ سال قبل از انتشار کتاب بازسازی فکر دینی اقبال، توسط متفقین پیروزمند جنگ اول بین‌المللی که روسیه و انگلیس و فرانسه بودند، متلاشی شده بود.

حوزه‌های فقهاتی در کشورهای مسلمان شیعه و سنی دچار انحطاط فقهی شده بودند. عرفان و تصوف به صورت یک اپیدمی جبرگرانه و دنیاگریز و اختیارستیز در آمده بودند، آنچنانکه اقبال در این رابطه می‌گوید، این عرفان توسط فنا فی الله و مریدپروری، اراده و اختیار و آزادی انسان‌ها را در جوامع مسلمین اعم از شیعه و سنی به چالش گرفته‌اند و به همین دلیل بود که در سال ۱۹۳۰ که اقبال اقدام به طرح شعار، بازسازی فکر دینی در اسلام کرد، خود را در برابر ویرانه‌هایی از فقه و فلسفه و سیاست و کلام و عرفان می‌دید؛ لذا در این رابطه بود که اقبال در کادر شعار بازسازی فکر دینی در اسلام خود، نخست به تفکیک انحطاط مسلمین از انحطاط اسلام پرداخت و انحطاط مسلمین را معلول انحطاط خود اسلام تعریف کرد؛ و در ادامه آن وقتی که اقبال دریافت که انحطاط مسلمین از قرن پنجم، معلول انحطاط اسلام است و پس از اینکه ریشه انحطاط اسلام را از قرن اول در نفوذ فراگیر اندیشه جبرگرایانه اشعری‌گری در شکل کلامی و فلسفی و عرفانی و فقهی تعریف کرد،

کوشید در برابر این ویرانه‌های، اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام کلامی و اسلام صوفیانه عرفانی و اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده، در کتاب بازسازی فکر دینی همزمان اسلام فقهاتی و اسلام فیلسوفانه و اسلام عارفانه و اسلام متکلمانه به چالش بکشد، چراکه اقبال انحطاط نظری و اعتقادی مسلمین را، مولود انحطاط فقهاتی و انحطاط فلسفی و انحطاط کلامی و انحطاط عرفان صوفیانه می‌دانست.

اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی خود آنچنان که انحطاط فقهاتی را به چالش می‌کشد انحطاط اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی نیز به چالش می‌کشد؛ و آنچنانکه انحطاط اسلام فلسفی را به چالش می‌کشد و آنچنانکه انحطاط اسلام صوفیانه باطنی‌گری را به چالش می‌کشد، انحطاط اسلام فقهاتی و روایتی و ولایتی به چالش می‌کشد. اقبال، در سال ۱۹۳۰ منهای انحطاط فقهی و کلامی و فلسفی و عرفانی مسلمین، به علت الغای خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ در برابر یک انحطاط پنجم دیگر مسلمین قرار داشت و آن انحطاط سیاسی بود و به همین دلیل اقبال در کنار نجات اسلام از انحطاط فقهی و فلسفی و کلامی و صوفیانه، خود را مجبور می‌دید تا جهت مقابله با انحطاط سیاسی مسلمین، علاوه بر مطالعه رژیم‌هایی چون ایران رضا شاه و ترکیه کمال آتاتورک، به عنوان آلترناتیو بر استقلال کشور پاکستان از هندوستان تکیه نماید؛ و همین امر باعث گردید تا حرکت اقبال دو مؤلفه‌ای بشود. یعنی همزمان آنچنانکه به نجات اسلام از انحطاط چهار گانه فقهی و کلامی و فلسفی و عرفانی می‌اندیشید، با شعار استقلال پاکستان به عنوان یک آلترناتیو سیاسی در برابر الغای خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ بیندیشد.

علیهذا، اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی خود می‌کوشد که در چارچوب علم کلام نوین و بازسازی علم کلام در اندیشه مسلمانان پس از بیش از هزار سال دوران کمای علم کلام، سه محور اساسی مورد بازشناسی و بازسازی معرفتی قرار دهد: اول - خدا، دوم - انسان، سوم - وحی و نبوت. در همین رابطه است که اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی که در هفت فصل تدوین یافته شده است، این سه محور «خدا و انسان و وحی و نبوت» را به صورت محوری مورد بازشناسی مجدد قرار می‌دهد. پر واضح

است که هم خدا و هم انسان و هم وحی و نبوت و دین قبل از اقبال و بازسازی فکر دینی اقبال، در جامعه مسلمین هم به صورت تصویری و هم به صورت تصدیقی وجود داشته است، اما برداشت اقبال در سال ۱۹۳۰ یا نیمه اول قرن بیستم که اقدام به تقریر کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام کرد، بر این امر قرار داشت که سه محور کلیدی «خدا و انسان و وحی و نبوت یا دین» در طول هزار سال بعد از وفات پیامبر اسلام که از نظر اقبال «دوران ختم نبوت می‌باشد» مورد تحریف قرار گرفته است.

در نتیجه اقبال معتقد است که «تا زمانیکه ما نتوانیم این سه محور کلیدی علم کلام مورد بازشناسی مجدد قرار دهیم، امکان بازسازی مجدد اسلام تاریخی در شرایط حاضر برای ما وجود نخواهد داشت»؛ و به همین ترتیب، اقبال در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی، تحت عنوان معرفت و تجربه دینی با تکیه بر تجربه حسی و مطالعه طبیعت، در این رابطه تلاش می‌کند، تا گردونه اپیستمولوژی، کلیات‌گرایی و کلیات‌بافی فلسفه یونانی و فلسفه کانتی مورد بازشناسی مجدد قرار دهد؛ و تکیه بر جزئیات و مدرکات حسی و مطالعه طبیعت و جهان برون را که از نگاه او جزء تعلیمات قرآن به بشریت می‌باشد، بر مسلمانان تکلیف نماید. اقبال به علت مبارزه با کلیات‌بافی و فرار از واقعیت‌های حسی و طبیعی مسلمانان، در همین فصل اول کتاب بازسازی اندیشه یونانی را به باد حمله بی‌امان می‌گیرد و فصل اول کتاب خود را با این سوالات فربه و سترگ و ستبر، آغاز می‌کند:

«خصوصیت و ساختمان عمومی جهانی که در آن زیست می‌کنیم 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 کرده‌ایم چه اخلاق و رفتار شایسته و در خور است؟» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل معرفت و تجربه دینی - ص ۳ س ۱).

لذا در ادامه این سوالات است که اقبال در همین فصل در ص ۶ - س ۶ 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 متفکران اسلامی وسعت بخشید. به طور کلی بینش ایشان را در باره قرآن دچار تاریکی کرد. زیرا 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 سقراط است که روح قرآن در زنبور عسل ضعیفی جایگاهی برای وحی الهی می‌بیند و پیوسته از خوانندگان این کتاب می‌خواهد که به تغییر دائمی بادها، به توالی شب و روز، به ابرها و آسمان‌های پر ستاره و به سیارات شناور در فضای نامتناهی توجه داشته باشند و آن‌ها را مشاهده کنند. افلاطون شاگرد سقراط به مدرکات حسی به چشم بی‌اعتباری می‌نگریست. چه از اینها به نظر وی تنها اعتقادی به دست می‌آید نه اینکه سبب رسیدن به علم حقیقی باشند؛ و درست بر خلاف نظر افلاطون است که قرآن «سمع- شنیدن» و «بصر- 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 مسلمان در نتیجه افسون تعلیمات و پژوهش‌های یونانی کاملاً فراموش کرده بودند آنان قرآن را در پرتو فکر یونانی تلاوت می‌کردند. مدت ۲۰۰ سال طول کشید تا دریافتند (و آن هم نه به صورتی کاملاً واضح) که روح قرآن ضد فلسفه یونان است و نتیجه این دریافت نوعی از طغیان فکری بود که هنوز به اهمیت کامل آن پی نبرده‌ایم.»

لذا در همین رابطه است که اقبال حتی دو نحله کلامی تاریخ اسلام که از اواخر قرن اول هجری تکوین پیدا کرده بودند و برای بیش از هزار سال تا به امروز بر اندیشه مسلمانان حکمروائی می‌کنند متأثر و مولود اندیشه یونانی می‌داند.

«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 داشت 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 و از درک این مطلب عاجز ماندند که در زمینه معرفت

علمی یا دینی استقلال کامل فکر از تجربه عینی امکان ناپذیر است» (بازسازی فکر دینی

در اسلام - ص ۷ - س ۱۶).



مبنا سازی اخلاق  
یا تئوری اخلاق انسان  
در رویکرد پیامبر اسلام





در قرآن ۶۵ بار کلمه انسان به کار برده شده است که در این ۶۵ آیه قرآن به صورت‌های مختلف ابعاد وجودی انسان تبیین گردیده است؛ که این ابعاد وجودی مختلف عبارتند از:

۱- تبیین و تشریح «دیالکتیک وجودی انسان».

«...وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ - آفرینش و خلقت انسان را از گل آغاز کرد» (سوره سجده - آیه ۷).

«خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ - انسان را از علق خلق کرد» (سوره علق - آیه ۲).

«خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ - انسان را از گل خشک سفال مانند خلق کرد» (سوره الرحمن - آیه ۱۴).

۲ - انسان تاریخ دارد نه ماهیت از پیش‌مقدر شده.

«هَلْ أُنَبِّئُكَ عَلَىٰ الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا - إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا - إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا - آیا بر انسان زمانی نگذشت که او قابل ذکر نبود - البته ما او را از نطفه مختلط خلق کردیم و سپس او

را شنوا و بینا گردانیدیم - و برای رفتن در مسیر شدن او را هدایت کردیم - حال او مختار است که در رفتن شکرگزار باشد یا کفران نماید» (سوره انسان - آیات ۱ تا ۳).

۳ - انسان مختار و آفریننده است.

«بَلْ يَرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ - انسان می‌خواهد آینده را بشکافد» (سوره قیامت - آیه ۵).

۴ - انسان سنتز پراکسیس و عمل است.

«لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ - به تحقیق انسان مخلوق سختی‌ها است» (سوره بلد - آیه ۴).

«يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ - ای انسان تو تنها در عرصه تلاش مداوم خستگی آور است که می‌توانی به ملاقات پروردگارت برسی» (سوره انشقاق - آیه ۶).

۵ - انسان تنها موجود خودآگاه در هستی است.

«بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ - انسان صاحب بصیرت بر خویش است» (سوره قیامت - آیه ۱۴).

۶ - انسان تنها موجود مختار و آزاد در هستی است.

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأُمَمَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا - ما امانت خودمان را بر آسمان و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، همه وجود از کشیدن آن سر باز زدند و از آن ترسیدند و تنها انسان آن را برداشت، همانا او بود ستمگر و نادان» (سوره احزاب - آیه ۷۲).

همچنین با عنایت به اینکه آدم در قرآن نماد انسان می‌باشد و از آنجایی که ۲۵ بار کلمه آدم در عرصه تبیین انسان‌شناسی در قرآن مطرح گردیده است، لذا می‌توانیم ابعاد مختلف انسان‌شناسی مطرح شده در قرآن را به این صورت آرایش دهیم:

الف - انسان جانشین و خلیفه خداوند در زمین است.

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ - هنگامی را متوجه باش:

که پروردگار تو به ملائک گفت: من می‌خواهم در زمین «جانشینی» برای خود بیافرینم ملائکه در برابر تصمیم خداوند اعتراض کردند و گفتند آیا چنین کسی را به جانشینی خود انتخاب می‌کنی که پیوسته فساد کند و خون‌ها بریزد؟ در صورتی که ما تو را به پاکی می‌ستائیم و تو را تقدیس می‌گوییم؟ خداوند در پاسخ به ملائکه گفت: من چیزهائی در باب انسان می‌دانم که شما نمی‌دانید» (سوره بقره - آیه ۳۰).

ب - رمز برتری «انسان» بر تمامی وجود در آگاهی او به خود و جهان و خدا نهفته است.

«وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ - قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنْ عَلَّمْتُ فِي الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ أَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ - پس خداوند همه اسماء را به آدم (انسان) تعلیم نمود و بعد از آن، همان اسماء را به ملائکه عرضه کرد - پس خداوند خطاب به ملائکه گفت اگر راست می‌گویید مرا از نام اینها خبر دهید - ملائکه در پاسخ خداوند گفتند که خداوند تو بس منزهی ما دانشی جز آنچه تو به ما آموخته‌ای نداریم - همانا تویی خداوند بس دانای حکیم - پس خداوند گفت ای آدم (ای انسان) ملائکه را از اسماء ایشان آگاه کن پس همینکه آدم ملائکه را به اسماء آگاه کرد، خداوند گفت: آیا نگفتم که همین من می‌دانم نهان آسمان‌ها و زمین را و می‌دانم آنچه را که شما آشکار کرده‌اید و آن چه را که پنهان می‌دارید» (سوره بقره - آیات ۳۱ تا ۳۳).

ج - همه وجود (به غیر از نفس خود انسان) قابل تسخیر انسان می‌باشد.

«أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ - آیا نمی‌بینید که خداوند آنچه در آسمان و زمین است برای شما رام کرده است» (سوره لقمان - آیه ۲۰).

«وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ - بیاد آر نگاه که به ملائکه گفتیم که در برابر آدم (انسان) همه سجده کنید پس همه ملائکه در پای آدم (انسان) به سجده افتادند به جز ابلیس که از این کار امتناع کرد و کبر

ورزید و از کافران بود» (سوره بقره - آیه ۳۴).

د - انسان «کرامت» دارد، چرا که از همه وجود برتر می‌باشد.

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَا هُمْ فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا - همانا کرامت بخشیدیم فرزندان آدم (انسان) را و سوارشان کردیم بر برّ و بحر و روزی‌شان دادیم از طیبیات و برتری نشان دادیم بر بسیاری از آنان که خلق کردیم» (سوره اسری - آیه ۷۰).

نگاهی هر چند اجمالی به آیات فوق جایگاه انسان را در منظومه معرفتی پیامبر اسلام مشخص می‌سازد که در مقایسه با جایگاه انسان در منظومه معرفتی فلاسفه یونان که برای بیش از ۲۰ قرن به عنوان گفتمان مسلط بر تاریخ و اندیشه بشر حاکم بود، این حقیقت را برای ما روشن می‌سازد که:

اولاً در رویکرد پیامبر اسلام، برعکس رویکرد ارسطو (که معتقد بود که انسان ماهیت مقدم بر وجود دارد و این ماهیت مقدم بر وجود به «صورت جبری» هندسه وجود آینده او را که از پیش‌مقدر شده تعیین می‌نماید)، انسان دارای تاریخ است و در عرصه پراکسیس آزادانه و انتخابی خود او آفریده می‌شود. او هیچ ماهیت از پیش‌مقدر شده‌ای ندارد و (برعکس رویکرد افلاطون) هنگام خروج از رحم مادر در مرحله صفر آگاهی قرار داشته است.

«وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ - خداوند بیرون آورد شما را از شکم‌های مادرانتان در حالی که هیچگونه شناخت قبلی نداشتیم و بعد از خروج از شکم‌های مادرانتان است که دارای گوش و دیده و قلب جهت شناختن می‌شوید» (سوره نحل - آیه ۷۸).

بنابراین در رویکرد پیامبر اسلام به انسان، نه مانند رویکرد ارسطو انسان مجبور است که در چارچوب ماهیت از پیش‌مقدر شده «وجود» پیدا کند و نه مانند رویکرد افلاطونی، انسان دارای شناخته اولیه و حقیقی «عالم مثل» می‌باشد؛ که قبل از تولد

و تکلیف در این عالم برای او حاصل شده است و در این عالم که از نظر افلاطون عالم مجازی و سایه‌ها می‌باشد در چارچوب تداعی معانی آن شناخت‌های قبلی «عالم مُثل» برایش بازتعریف می‌گردد.

ثانیاً برعکس رویکرد ارسطو و افلاطون که معتقد بودند که انسان به لحاظ ساختاری از دو مؤلفه روح و بدن تشکیل شده است و روح در بدن زندانی می‌باشد و تنها در زمان مرگ این روح از بدن جدا می‌شود و به عالم مُثل اولیه خود برمی‌گردد و بدن نابود می‌گردد، در رویکرد توحیدی پیامبر اسلام، این دوگانگی در ساختار انسان از میان می‌رود و به جای اصالت روح فلسفی ارسطو و افلاطون، اصالت عمل جایگزین می‌گردد.

«يَوْمَ يُنظَرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ - در قیامت انسان هر عملی که از پیش در دنیا انجام داده است، می‌بیند» (سوره نباء - آیه ۴۰).

«يَوْمَئِذٍ يَصُدُّ النَّاسَ أَسْتَانًا لِيَرْوَا أَعْمَالَهُمْ / فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ / وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ - قیامت روزی است که برون آیند مردم برای اینکه اعمال خود را ببینند - لذا هر کس در دنیا ذره‌ای عمل خیر کرده باشد، آن ذره عمل را می‌بیند و هر کس در دنیا ذره‌ای عمل شد انجام داده باشد، آن ذره عمل را می‌بیند» (سوره زلزال - آیات ۶ تا ۸).

«وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى - وَأَنْ سَعْبُهُ سَوْفَ يَرَى - و آنکه نیست انسان را جز تلاش و عمل او - و آنکه آن تلاش و عمل اوست که به زودی دیده می‌شود» (سوره نجم - آیات ۳۹ و ۴۰).

بنابراین در منظومه معرفتی پیامبر اسلام «انسان دو ساحتی روح و بدن نیست بلکه انسان تک ساحتی است و در چارچوب عمل آزادانه و مختار و آگاهانه خود او که پراکسیس می‌باشد نه پراگماتیسیم. هم این انسان تک ساحتی در دنیا توسط این پراکسیس نه پراگماتیسیم آفریده می‌شود؛ و همین پراکسیس یا عمل در آخرت مادیت و عینیت پیدا کند و بهشت و جهنم هر کس همین پراکسیس عینیت یافته

در آخرت می‌باشد.»

ثالثاً آنچه در منظومه معرفتی پیامبر اسلام در خصوص انسان بیش از هر چیز دارای اهمیت می‌باشد، «اختیار و انتخاب و اراده آزادانه انسان» است. آنچه‌آنکه در این رابطه می‌توان داوری کرد که «در رویکرد پیامبر اسلام انسان با آزادی و اراده و انتخاب تعریف می‌شود و آن جایی که این آزادی و اختیار و انتخاب از انسان گرفته می‌شود، از انسان دیگر چیزی نمی‌ماند تا به تعریف از آن بپردازیم» و این موضوع کاملاً عکس رویکرد ارسطو افلاطون به انسان است چرا که در رویکرد ارسطو و افلاطون اگر «انسان با ماهیت و روح از پیش مقدر شده تعریف می‌گردد، خود همین تقدم ماهیت بر وجود یا تقدم روح بر بدن انسان، سنتزی که ایجاد می‌کند آن است که انسان مجبور زندان روح و ماهیت خود می‌شود و به همین دلیل می‌توانیم داوری کنیم که جبر و بی‌اختیاری انسان در دیسکورس صوفیان و عرفای مسلمان مولود همین ریزش اندیشه‌های ارسطو و افلاطون در منظومه معرفتی آنها بوده است.» مبارزه علامه محمد اقبال لاهوری با حافظ در چارچوب همین جبرگرایی صوفیانه و عارفانه حافظ قابل تعریف می‌باشد.

بارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم	که من دلشده‌ای ره نه به خود می‌پویم
در پس آینه‌ی طوطی صفتم داشته‌اند	آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم
من اگر خوارم و اگر گل چمن‌آرایی هست	که از آن دست که او می‌کشدم می‌رویم
خنده و گره عشاق زجایی دگر است	می‌سرایم به شب و وقت سحر می‌مویم

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

حجاب چهره‌ی جان می‌شود غبار تنم	خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم
چنین قفس نه سزای چو من خوش‌المانیست	روم به گلشن رضوان که مرغان چمنم
عیان نشد که چرا آمدم کجا بودم	دریغ و درد که غافل زحال خویشتنم
چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس	چو در سراچه ترکیب تخته بند تنم

اگر زخون دلم بوی عشق می‌آید  
چو قسمت ازلی بی‌حضور ما کردند

عجب مدار که همدرد نافه ختنم  
گر اندکی نه بوفوق رضاس خورده مگیر

دیوان حافظ - ص ۳۰۵ - س ۱ به بعد

البته این رویکرد افلاطونی و ارسطویی در اندیشه و منظومه معرفتی مولوی هم ریزش کرده است آنچنان که هم در مثنوی و هم در دیوان شمس تبریزی می‌توان به وفور ریزش را مشاهده کرد.

عین آتش در اثیر آمد یقین  
لاجرم پرتو نباید زاضطراب  
قامت تو برقرار آمد به ساز

پرتو و سایه وی است اندر زمین  
سوی معدن باز می‌گردد شتاب  
سایهات کوتاه دمی یک دم دراز

مثنوی دفتر سوم - ص ۳۰۵ - س ۷ به بعد

مرغ بر بالا پران و سایه‌اش  
ابلهی صیاد آن سایه شود  
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواس

می‌دود بر خاک و پران مرغ وش  
می‌دود چندان که بی‌مایه شود  
بی‌خبر که اصل آن سایه کجاس

مثنوی - دفتر اول - ص ۱۱ - س ۱۰ به بعد

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی  
ما چو ناییم و نوا در ما زتوست  
ما چو شطرنجیم اندر برد و مات  
ما که باشیم ای تو ما را جان و جان  
ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما  
ما همه شیران ولی شیر علم  
حمله‌مان از باد و ناپیداست باد

زاری از ما نی تو زاری می‌کنی  
ما چو کوهیم و صدا در ما زتوست  
برد و مات ما زتوست ای خوش صفات  
تا که ما باشیم با تو در میان  
تو وجود مطلق فانی نما  
حمله‌مان از باد باشد دم به دم  
جان فدای آن که ناپیداست باد

باد ما و بود ما از داد توست

هستی ما جمله از ایجاد توست

مثنوی - دفتر اول - ص ۶۲ - س ۸ به بعد

فراموش نکنیم که آنچنانکه قبلاً هم به اشاره مطرح کردیم، مهم‌ترین دغدغه علامه محمد اقبال لاهوری و معلم کبیرمان شریعتی از بعد از شکست حرکت سیدجمال و انحراف فقهاتی و حوزه‌ای حرکت محمد عبده تا سید قطب ریشه یابی علل و دلایل انحطاط هزار ساله جوامع مسلمان بود؛ و این مساله از زمانی برجسته‌تر گردید که محمد اقبال و تبع او شریعتی به پروژه «بازسازی نظری و علمی اسلام و مسلمین جهت انحطاط‌زدایی تکیه کردند» چرا که هم اقبال و هم شریعتی «جبرگرایی نظری و عملی» در میان جوامع مسلمین به عنوان عامل اصلی انحطاط‌آفرین جوامع مسلمانان تحلیل می‌کردند و در این راستا جهت مبارزه نظری با این عامل هم اقبال و هم شریعتی تلاش کردند تا توسط مبارزه با فلسفه یونانی ارسطویی و افلاطونی و مبارزه با تصوف‌گرایی حتی در اشکال تصوف‌گرایی حافظ و مولوی و مبارزه با اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهی به مبارزه‌ی همه جانبه با جبرگرایی نظری و عملی حاکم بر وجدان مسلمانان بپردازند و به همین دلیل هم اقبال و هم شریعتی چه در عرصه‌ی کلامی و چه در عرصه‌ی انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخ کوشیدند جوهر اختیار و انتخاب و اراده و آفرینندگی انسان را پر رنگ و عمده سازند.

قابل ذکر است که خود سیدجمال در اواخر عمر خود پس از بازگشت به مصر جهت آسیب‌شناسی و ریشه یابی علل شکست حرکت خود به این واقعیت رسیده بود که یکی از عوامل شکست او جبرگرایی حاکم بر ایمان و اعتقاد و فرهنگ جوامع مسلمان می‌باشد، اما هرچند سیدجمال در این رابطه در «تشخیص» یکی از علت‌های انحطاط جوامع مسلمین راه درستی پیمود، ولی او در «تجویز درمان» برعکس اقبال و شریعتی دچار انحراف شد، چرا که سیدجمال جهت مبارزه با روحیه‌ی جبرگرایی جوامع مسلمین کوشید از طریق تکیه بر فلسفه‌ی یونانی و ارسطویی به مقابله با این آفت بپردازد، غافل از اینکه (آنچنانکه اقبال و شریعتی



بعداً تبیین کردند) آبخخور اولیه‌ی جبرگرایی در میان جوامع مسلمین و نحله‌های کلامی و فلسفی و فقهی و عرفانی مسلمانان همین اندیشه‌های فلسفی افلاطون و ارسطو بوده است؛ و این رویکرد در منظومه‌ی معرفتی به خصوص علامه محمد اقبال لاهوری تا آنجا پر رنگ می‌گردد که اقبال حتی عامل اولیه نظری رویکرد جبرگرایانه صوفیان عشقی و رندی و حتی صوفیانه زهدی مثل امام محمد غزالی را همان اندیشه‌ی ارسطویی و رویکرد جبرگرایانه‌ی ارسطو می‌داند.

یادمان باشد که در عرصه‌ی اسلام تاریخی در قرن پنجم امام محمد غزالی نخستین نظریه‌پرداز بود که به صورت همه جانبه در مبارزه با رویکرد فلسفی ابن رشد و فارابی، فلسفه‌ی یونانی و منظومه معرفتی افلاطون و به خصوص ارسطو را به چالش گرفت. با همه این احوال اقبال هسته‌ی رویکرد جبرگرایانه و تصوف‌گرایانه و زهدگرایانه امام محمد غزالی را در اندیشه ارسطو تعریف می‌نماید.

باری در رابطه با تبیین کلامی اختیار و آزادی و اراده انسان است؛ که اقبال در فصل چهارم کتاب بازسازی فکر دینی - صفحه ۱۲۶ - س ۴ می‌گوید: «بدین ترتیب عنصر رهبری و توجیه‌کنندگی در فعالیت من آشکارا نشان می‌دهد که من یک علیت شخصی آزاد است. در زندگی و آزادی من نهایی سهیم است که با روا داشتن طلوع و ظهور یک من محدود شایسته تصمیم گرفتن و مبتکرانه به کار پرداختن آزادی اراده آزاد خود را محدود کرده است. این آزادی رفتار خودآگاهانه نتیجه‌ی نظر خود فعالی است که در قرآن آمده است. آیاتی در قرآن هست که آشکارا و بی‌شبهه اشاره به این امر است:

«وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...» - بگو که حق و حقیقت از پروردگار است پس هر که می‌خواهد ایمان بیاورد و هر که نمی‌خواهد کافر شود» (سوره‌ی کهف - آیه‌ی ۲۹).

«إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا...» - اگر نیک کار کردید برای خودتان کرده‌اید و اگر بد کار کردید باز هم برای خودتان کرده‌اید» (سوره اسرا - آیه ۷).

اسلام به امر مهمی از روان‌شناسی بشری یعنی صعود و نزول قدرت آدمی برای آنکه

آزادانه به عمل برخیزد توجه دارد و می‌خواهد قدرت آزادی عمل را به عنوان عاملی ثابت و کاهش‌ناپذیر در زندگی «من» حفظ کند. وقت خاص معین شدن برای نمازهای روزانه که به مدلول قرآن «تملک نفس» آدمی را از طریق اتصال وی به سرچشمه نهایی زندگی و آزادی به وی باز می‌گرداند. برای این است که من را از اثر ماشینی خواب و مشاغل روزانه نجات بخشد. نماز در اسلام به منزله «گریز من» است از ماشینی‌گری به آزادی...»

«برای آنکه جهان در تملک ما درآید دو راه موجود است یکی از آن دو راه عقلی است و راه دیگر باری. آنکه کلمه بهتری نداریم می‌توانیم راه حیاتی بنامیم. راه عقلی عبارت است از «فهم کردن جهان همچون دستگاه سلب و تغییرناپذیری از علت‌ها و معلول‌ها» و اما راه حیاتی عبارت است از «پذیرش مطلقه ضرورت حیات است به صورت کلی که در ضمن تکامل و تحول ثروت درونی زمان تسلسلی را ایجاد می‌کند». این طریق تملک جهان همان است که قرآن آن را «ایمان» می‌خواند. ایمان در دیسکورس قرآن تنها اعتقادی به یک یا چند جمله از نوع خاص نیست. ایمان در قرآن «اطمینان زنده‌ای است که از تجربه نادر حاصل می‌شود و تنها و شخصیت‌های نیرومند شایسته‌اند که به درجه این تجربه و اعتقاد و قضا و قدر یا قدری‌گری عالی مندرج در آن برسند... در تاریخ تجربه دینی اسلامی که به گفته پیامبر اسلام عبارتست از «آفریده شدن صفات خدایی در انسان است» این تجربه به صورت جمله‌هایی از این قبیل بیان شده است مثل «من حقم حلاج» یا «من دهرم پیامبر اسلام» و یا «من قرآن ناطقم امام علی» و یا «من سبحانم بایزید». در عرفان تجربه الحادی این نیست که «من محدود هویت خود را از طریق منجذب شدن در من نامحدود محو کند بلکه در آمدن نامحدود به آغوش محدود عاشق است. قدری‌گری همراه با این طرز نگرش. نفی من و آزادی و اراده نیست. بلکه برعکس حیات و قدرت نامحدودی است که هیچ سد و بندی در برابر خود نمی‌بیند و ممکن است مردی را (مانند امام حسین) چنان بسازد که اگر تیر همچون باران بر او ببارد با طمأنینه و آرامش نماز گزارد. ولی ممکن است بپرسید که آیا این درست نیست که مدت چندین قرن یک نوع قدری‌گری منحط بر جهان اسلام مسلط بوده است؟ این درست است و تاریخ در پی دارد که نیازمند مطالعه جداگانه دارد. در اینجا کافی است اشاره شود که این نوع

قدری‌گری که نقادان اروپایی اسلام آن را در کلمه «قسمت» خلاصه می‌کنند. مقداری از آن معلول اندیشه فلسفی یونانی است و مقداری دیگر از آن نتیجه ضرورت‌های سیاسی است و مقداری دیگر نتیجه کاهش تدریجی نیروی جان‌بخشی بوده است که اسلام در آغاز تکوین به پیروان خود داده بوده است. فلسفه یونانی در جستجوی معنی علت به این صورت که بر خدا قابل انطباق باشد و با پنداشتن زمان همچون اساس ارتباط میان علت و معلول جز به مفهوم خدایی نمی‌توانسته است برسد که خارج و بیرون از جهان است و از خارج و بیرون بر جهان عمل می‌نماید. به این ترتیب خدا در فلسفه یونانی حلقه آخر زنجیر علیت است و بنابراین فاعل واقعی هر حادثه که در جهان پیش می‌آید، تصور می‌کردند فرمانروایان ابن الوقت اموی دمشق (جهت توجیح جنایت کرپلا) محتاج دستاویزی بودند که جنایت خود را در کرپلا توجیه کنند و میوه‌های سرکوب معاویه را از طغیان اجتماعی عمومی خشک کنند... به این ترتیب علیرغم اعتراض مسلمانان صالح یک جبری‌گری یا قدری‌گری منحط اخلاقی در میان مسلمانان پیدا شد. برای آنکه کسانی منافع مکتسب خویش را از این راه جبری‌گری یا قدری‌گری تأیید کنند، نظریه «فرمان قضا» را دستاویز خود ساختند. این هیچ مایه شگفتی نیست، چراکه در زمان خود ما نیز فیلسوفان بزرگی دلایل عقلی بر کمال نظام فاسد سرمایه‌داری اقامه کرده‌اند» (ادامه ص ۱۲۷ - س ۵).

آنچه از عبارات فوق کتاب باز سازی قابل فهم است اینک:

۱ - اقبال در چارچوب نفی «روح فلسفی افلاطون و ارسطویی در انسان» که هسته اصلی منظومه معرفتی اسلام فلسفی و اسلام کلامی و اسلام فقهاتی و اسلام صوفیانه از اواخر قرن اول هجری الی الان می‌باشد، به عنوان «آلترناتیو قرآنی» آن روح فلسفی یونانی، معتقد به هسته «من» یا «خود» می‌باشد؛ که در چارچوب خودویژگی‌های روان‌شناختی این «من» یا «خود» اقبال علاوه بر اینکه به تبیین معاد و آخرت و بهشت و جهنم هر فرد می‌پردازد. او با تاسی از آیات قرآن به تبیین مشخصات این «من» یا «خود» انسان می‌پردازد و توسط تبیین پرورس تعالی این «من متناهی» انسانی در برابر «من نامتناهی» هستی است که او به «آزادی»

می‌رسد. «من» یا «خود» هسته اصلی منظومه معرفتی اقبال است و بدون فهم و شناخت این هسته اصلی هرگز امکان فهم و شناخت اندیشه‌های عرفانی و کلامی و فلسفی اقبال وجود ندارد.

آنچنانکه اقبال در تشریح فلسفی «خداوند ابژه» خداوند در هستی را به صورت یک «من نامتناهی» تبیین می‌نماید که در برابر آن «من نامتناهی» هستی است که «من انسان» به صورت «متناهی» می‌تواند پروسس شدن و تکامل خود را در بستر دیالکتیک توسط «عبادت و نیایش» به انجام برساند. اقبال مبنای آزادی و اراده و اختیار و آفرینندگی در انسان را در کادر همین «من نامتناهی» هستی و در پیوند با آن همان «من متناهی» انسانی تبیین می‌نماید. زمان حقیقی یا زمان فلسفی (نه زمان ریاضی آلبرت انشتین) که از بزرگترین کشفیات علامه محمد اقبال می‌باشد و تا کسی زمان فلسفی یا زمان حقیقی اقبال را فهم نکند هرگز نمی‌تواند «من نامتناهی» یا «خداوند ابژه» در هستی را فهم نماید، زیرا تنها «زمان فلسفی» یا «زمان حقیقی» محمد اقبال است که نشان می‌دهد جهان دائماً در حال خلق جدید است و نشان می‌دهد که این ماده جهان دائماً در حال کش آمدن می‌باشد و نشان می‌دهد که «درک مکانی از زمان حقیقی یا فلسفی داشتن غلط است» و نشان می‌دهد «بدون فهم زمان حقیقی یا زمان فلسفی درک تکامل در جهان بی‌معنا می‌شود» و نشان می‌دهد که «بدون فهم زمان حقیقی یا زمان فلسفی در خلق دائماً جدید در هستی بی‌معنا می‌گردد» و نشان می‌دهد که تنها در چارچوب «زمان حقیقی یا زمان فلسفی است که می‌توانیم فهم کنیم که جهان لحظه بعد الان وجود ندارد» و این جهان هر لحظه یک جهان جدید است که با جهان لحظه قبل متفاوت می‌باشد.

هر نفس نوع می‌شود دنیا و ما	بی‌خبر از نوع شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد	مستمیری می‌نماید در جسد
آن زتیزی مستمر شکل آمده است	چون شرر کش تیز جنبانی به دست

در نظر آتش نماید بس دراز	شاخ آتش را به جنبانی به ساز
می نماید سرعت انگیزی صنع	این درازی مدت از تیزی صنع
می رود در غیر چون آب روان	از وجود آدمی جان و روان
از وجود تن به بیرون می رسد	دم به دم از غیب نو نو می رسد
باز شد کانا الیه راجعون	صورت از بی صورتی آید برون

مولوی - مثنوی - دفتر اول - ص ۲۵ - س ۲۹ به بعد

بازشان حکم تو بیرون می کشد	صد هزاران ضد. ضد را می کشد
هست یا رب کاران در کاروان	از عدمها سوی هستی هر زمان
می روند این کاروانها دم به دم	باز از هستی روان سوی عدم

دفتر اول - ص ۳۹ - سطر ۱۰ به بعد

ولی آنچه در رابطه با آبخور کشف و فهم زمان توسط محمد اقبال قابل توجه می باشد اینکه اقبال در چارچوب فهم شناخت «من نامتناهی» و «من متناهی» و رابطه این دو «من» است که توانست به فهم زمان حقیقی یا زمان فلسفی دست پیدا کند. البته آنچنان که خود او مدعی است تمام اینها توسط فهم آیات قرآن برای او حاصل شده است و لذا او با تاسی از آیه ۲۸ - سوره ی کهف و آیه ۷ - سوره ی اسرا معتقد است که قرآن و پیامبر اسلام انسان و اراده را توسط همین «من فعال» تبیین می نماید و در این رابطه در عبارات فوق اقبال تا آن جا پیش می رود که حتی «فلسفه اوقات پنجگانه نمازهای یومیه جهت تملک نفس آدمی از طریق اتصال وی با سرچشمه نهایی حیات و وجود یعنی خداوند تفسیر و تبیین می نماید» در نتیجه از نظر اقبال «نماز در اسلام به منزله ی گریز من انسانی از ماشینی گری به آزادی تعریف می گردد.»

۲ - در عبارات فوق اقبال برای نفی «جبرگرایی انسان» توسط آن هسته عرفانی و

وجودی «من فعال» بر تبیین رابطه‌ی دیالکتیکی بین «من متناهی» (یعنی «من انسانی» با «من نامتناهی» یا «خداوند») تکیه می‌کند؛ و با نفی اصل «فنا فی الله» تصوف (که اقبال بیشترین چالش با این اهل تصوف دارد و این اصل را به عنوان اصلی نفی اختیار و اراده و انتخاب در انسان تعریف می‌کند) است که اقبال به این سنتز دست پیدا می‌کند که «من محدود و متناهی انسان» هویت خودش را در پیوند «من نامحدود و نامتناهی خداوند» آنچنان که اهل تصوف می‌گویند «محو و نابود» نمی‌کند (همان اصل «فنا فی الله» اهل تصوف) بلکه برعکس در عرفان، قرآن این «نامحدود یا نامتناهی یا خداوند است که به آغوش محدود یا متناهی یا انسان می‌آید»، به عبارت دیگر از نظر اقبال علت انحراف اهل تصوف در چارچوب اصل «فنا فی الله» که بسترساز «جبر در انسان» می‌شود این است که عرفا و صوفیان به انحراف چنین می‌اندیشند که «این من محدود یا من متناهی یا انسان باید خودش را به من نامتناهی یا خداوند که جدا از خود می‌باشد برساند و با کشتن خود یا کشتن من متناهی، خود را در من نامتناهی محو سازد» در صورتی که خدای اقبال که همان «الله» خدای محمد می‌باشد، محیط بر جهان و انسان است نه محاط، تا انسان بخواهد با کشتن «من محدود و متناهی» خود را آنچنان که تصوف می‌گویند در او محو سازد و به مقام «فنا فی الله» برسد به همین دلیل در عبارات فوق اقبال می‌گوید تجربه اتحادی این نیست که «من محدود» هویت خود را از طریق من جذب شدن در «من نامحدود» محو کند، بلکه در آمدن نامحدود به آغوش محدود عاشق است.

اقبال با عنایت به آیه ۱۶ - سوره ق که می‌فرماید: «...وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ - ما از رگان گردن به ایشان نزدیک‌تریم» استفاده می‌کند که در «عرفان قرآن» برعکس «عرفان تصوف» خدا به آغوش انسان می‌آید نه انسان به آغوش خداوند و بدین ترتیب است که اقبال با «جا به جا کردن حرکت من نامحدود به طرف من محدود که طبق اعتراف خودش از قرآن تاسی کرده است انقلابی بزرگتر از انقلاب کپرنیکی در منظومه شمسی (که با جا به جا کردن گردش زمین به دور خورشید به جای

گردش خورشید به دور زمین) و بزرگتر از انقلاب دکارتی (که با جا به جا کردن رابطه عین و ذهن در ذهن آیینهای ارسطویی) در عرصه عرفان وجودی انسان بوجود آورد، چرا که تا قبل از محمد اقبال عرفان و تصوف فقط در چارچوب اصل «فنا فی الله» توسط کشتن خود انسان یا «من متناهی» (برای رسیدن به «من نامحدود» یا «خداوند») در «من نامتناهی» تعریف می گردید.

ای شهان کشتیم ما خصم برون	ماند خصمی زو بتر در اندرون
کشتن این کار عقل و هوش نیست	شیر باطن سخره خرگوش نیست
قوتی خواهیم زحق دریا شکاف	تا بسوزن برکنم این کوه قاف
سهل شیری دان که صفاها بشکند	شیران را دان که خود را بشکند

مثنوی - دفتر اول - صفحه ۷۱ - س ۷ به بعد

از جمادی مردم و نامی شدم	از نما مردم به حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی زمردن کم شدم
حمله دیگر بمرم از بشر	تا بر آرم از ملائک بال و پر
و زملک هم بایدم جستن ز جو	کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک پران شوم	آن چه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم کردم عدم چون ارغنون	گویدم انا الیه راجعون

مثنوی مولوی - دفتر سوم - ص ۱۹۹ - س ۲۷

بنابراین اقبال برعکس مولوی برای «تجربه وجودی یا اگزیستانسی با خداوند» نه تنها اعتماد به کشتن خود ندارد و نه تنها کشتن خود را نردبان اعتلای وجودی و عرفانی و اگزیستانسی تعریف نمی کند و نه تنها در عرصه عرفان معتقد به «سیر از خویش» و «سیر من الحق» و «سیر فی الحق» و «فنا فی الله» یا «فنا فی الحق» نیست، بلکه مهم تر از همه اینکه او تمامی این راهها را غلط و باطل می داند و «سنتز

نهایی تمامی این راه‌ها را جبرگرایی و اختیاریستیزی و قربانی کردن آزادی انسان تعریف می‌نماید.»

عرفان اقبال به تاسی از عرفان قرآن و عرفان پیامبر اسلام به جای خود را به خدا رساندن، خدا را در آغوش خویش کشیدن یا خدا را در خویش یافتن می‌باشد، بنابراین این چنین عرفان و اینچنین خدایی است که نه تنها باعث آینه شدن انسان نمی‌گردد و نه تنها «من محدود» قربانی «من نامحدود» نمی‌شود بلکه با پیوند «من نامحدود با من محدود»، «من محدود» آزاد و با اراده می‌شود و به همین علت است که در عبارات فوق اقبال عبادت و نیایش و نماز عرصه بازی‌گری انسان با خداوند می‌داند نه عرصه تماشاگری یک طرفه صرف (آنچنان که عرفان تصوف از آن دم می‌زند) پس عرفان اقبال «عرفان پیوند خدا با انسان است» در صورتی که عرفان تصوف «عرفان فنا فی الله انسان است»، عرفان اقبال «عرفان نیل به آزادی انسان و انسان آزاد است» در صورتی که عرفان تصوف «عرفان اختیاریستیزی و جبرگرا است» عرفان اقبال «عرفان فقر سلطانی است» در صورتی که عرفان تصوف «عرفان فقر عریانی است» عرفان اقبال «عرفان تفکری است» در صورتی که عرفان صوفیان «عرفان تصوفی است» عرفان اقبال «عرفان دنیاگرا و جامعه‌ساز و اجتماعی و جمع‌گرا است» در صورتی که عرفان تصوف «عرفان دنیاگریز و فردگرا و اختیاریستیزی است.»

۳ - در عبارات فوق اقبال بین «قدری‌گری و جبرگرایی» تفاوت قائل می‌شود هر چند که خود قدری‌گری را در عرصه تاریخ چهارده قرن گذشته اسلام تاریخی به دو شاخه:

الف - قدری‌گری منحط.

ب - قدری‌گری متعالی تقسیم می‌نماید.

مبانی تاریخی قدری‌گری منحط از نظر اقبال در عبارات فوق یکی فلسفه یونانی اعم از فلسفه جبرگرایی ارسطو و افلاطون است و دیگری رویکرد جبرگرایانه سیاسی



نظام‌های مستبد و توتالیتر جهت تحمیل حاکمیت یک طرفه و تسلیم توده‌ها و مشروعیت آسمانی بخشیدن به نظام ضد انسانی خود می‌باشد. اقبال در عبارات فوق در خصوص «قدری‌گری مثبت» برمی‌گردد به دوران اولیه‌ی تکوین اسلام در زمان ۲۳ ساله فرایند مکی و مدنی پروسس حرکت پیامبر اسلام و نقش مجاهدین در این مرحله و اعتقاد به قدری‌گری مجاهدان اولیه توسط انتخاب مرگ در عرصه‌ی پروسه جامعه‌سازانه خود. لذا در این رابطه است که اقبال در عبارات فوق می‌گوید «قدری‌گری همراه با این طرز نگرش نفی «من» نیست حیات و قدرت نامحدودی است که هیچ سد و بندی در برابر خود نمی‌بیند و ممکن است مردی را چنان بسازد که اگر تیر همچون باران بر او ببارد با طمأنینه و آرامش نماز بگذارد.»

آنچه می‌توان در رابطه با مبناسازی اخلاق توسط پیامبر اسلام مطرح کرد این که پیامبر اسلام جهت مبناسازی اخلاق انسان در قرن هفتم میلادی بر تئوری نوینی از اخلاق تکیه کرده است یعنی علاوه بر اینکه مبانی تئوری علم اخلاق پیامبر اسلام با مبانی تئوری اخلاق فلسفه یونان و مسیحیت تحریف شده آن زمان و تصوف هند شرقی تفاوت جوهری داشت، خود این مبانی تئوری علم اخلاق تبیین شده توسط قرآن و پیامبر اسلام از آنچنان دینامیزم درونی برخوردار بوده است که تا به امروز به عنوان یک تئوری اخلاق بی‌بدیل برای بشریت قرن بیستم و قرن بیست و یکم می‌تواند انسان‌ساز باشد. مبانی تئوری علم اخلاق در رویکرد پیامبر اسلام عبارتند از:

الف - تکیه بر داستان «آدم» در قرآن به عنوان «نماد انسان» جهت تبیین «استقلال وجودی انسان» بر دیگر پدیده‌های هستی، بنابراین اگر چه قرآن به صراحت جهت پیدایش هستی و وجود و انسان معتقد به «پروسس تکامل طولی و عرضی در هستی» می‌باشد.

«وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُنَّا لِلْمَلَائِكَةِ أَسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ - همانا اول شما را خلق کردیم و سپس صورت به شما دادیم و بعداً که در مرحله آدم رسیدید ما به ملائک گفتیم تا در پای آدم سجده کنند پس ملائک بر

آدم سجده کردند جز ابلیس که سجده نکرد» (سوره اعراف - آیه ۱۱).

ولی حقیقتی که در عرصه تدوین تئوری اخلاق برای پیامبر اسلام به عنوان یک اصل محوری از آغاز بعثت پیامبر تا پایان حیات نبوی خود مطرح بوده است اینکه «با تئوری تکامل نمی‌توان برای انسان تئوری اخلاق تدوین و تنظیم کرد، چرا که تئوری تکامل از نظر قرآن و پیامبر اسلام تئوری عام تمام پدیده‌های وجود می‌باشد، در صورتی که اخلاق فقط خاص انسان است و تئوری اخلاق برای انسان‌سازی و خودسازی برای انسان‌سازی و خودسازی انسان می‌باشد و این تنها انسان است که برای تنظیم رابطه با خود و جهان و با جامعه و با تاریخ نیازمند به اخلاق می‌باشد» لذا به همین دلیل پیامبر اسلام برای تدوین و تبیین تئوری اخلاق با مبناسازی تئوری علم اخلاق انسان و یا به چالش کشیدن تئوری اخلاق فلسفی یونان و اخلاق تصوف هند شرقی و اخلاق جامعه‌گریزان و راهبان مسیحیت تحریف شده قبل از هر چیز توسط داستان آدم و سجده ملائکه و هبوط از جنت اولیه در استقلال وجودی انسان نسبت به تمام پدیده‌های دیگر هستی در چهارچوب اگزیزستانسی تکیه کرد. به عبارت دیگر «نخستین اصل در مبناسازی تئوری علم اخلاق انسان توسط پیامبر اسلام اصل استقلال وجودی انسان و جایگاه منحصر به فرد انسان در عصر وجود می‌باشد» این همه تاکید و تکیه و تکرار قرآن بر داستان خلقت آدم به عنوان نهاد انسان در آیات و سوره‌های مختلف از جمله، سوره بقره - آیات ۳۰ تا ۳۷، سوره آل عمران - آیات ۳۳ و ۵۹، سوره مائده - آیه ۲۷، سوره اعراف - آیات ۱۱ تا ۲۷ و آیات ۳۱ و ۳۵ و ۱۷۳، سوره اسراء - آیات ۶۱ و ۷۰، سوره کهف - آیه ۵۰، سوره مریم - آیه ۵۸، سوره طه - آیات ۱۱۵ تا ۱۲۰، سوره یاسین - آیه ۶۰ و غیره برای آن می‌باشد تا توسط جدا کردن داستان خلقت انسان از داستان تبیین وجودی و اگزیزستانسی انسان (توسط داستان آدم و هبوط او از جنت اولیه) در عرصه مبناسازی اخلاق بر اصل الاصول تئوری اخلاق انسان که استقلال انسان از همه‌ی وجود می‌باشد تکیه محوری بکند.

براین نکته باز هم تاکید و تکیه و تکرار می‌کنیم که تکوین بیولوژی انسان و

جهان در عرصه پیروسی تکامل (که از نظر قرآن و پیامبر اسلام به عنوان یک حقیقت بزرگ در تبیین وجود می‌باشد) با اصل استقلال انسان یعنی «آدم» از همه پدیده‌های جهان و وجود متفاوت می‌باشد، چرا که با تئوری علم تکامل نمی‌توان تئوری خاص اخلاق انسان را میناسازی کرد، لذا در همین رابطه است که محمد اقبال در سر آغاز فصل چهارم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام تحت عنوان - من بشری - آزادی و جاودانی - ص ۱۱۰ - ۱۱۱ - س ۱ به بعد می‌گوید:

«قرآن با روش ساده و نیرومند خود در باره‌ی یگانه بودن انسان تاکید فراوان می‌کند و چنان تصور می‌کند که درباره‌ی سرنوشت او به عنوان واحدی منحصر به فرد در عرصه حیات نظری قطعی دارد نتیجه همینگونه نظر داشتن به یگانه بودن انسان در حیات است که قرآن برای یک فرد غیر ممکن می‌داند که باز دیگری را بکشد و تنها خود را مستحق پاداش کاری که کرده است می‌داند و بنابراین قرآن اندیشه فدا شدن فردی برای بخشش گناهان دیگران (آنچنان که در اخلاق مسیحیت تعریف شده وجود دارد) ترد می‌کند در این رابطه سه مسئله از قرآن آشکار است

۱ - این که انسان برگزیده خدا است.

«ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى - و سپس پروردگار او (آدم) را برگزید و بر او ببخشد و راهنمایی‌اش کرد» (سوره طه - آیه ۱۲۲).

۲ - اینکه انسان با همه‌ی عیب‌ها و نقص‌هایی که دارد به مقام خلافت و جانشینی خدا بر زمین انتخاب شده است.

«هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ - و چون پروردگارت گفت که می‌خواهم خلیفه‌ای در زمین قرار دهم ملائکه گفتند آیا می‌خواهی کسی را در آن قرار دهی که در زمین تباهی کند و خون‌ها بریزد و حال آنکه ما به ستایش تو تسبیح می‌کنیم و به حاکمیت می‌ستاییم» (سوره بقره - آیه ۲۹).

۳ - خداوند گفت من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.

«وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» - و اوست آن که شما را خلفا و جانشینان خود در زمین قرار داد و بعضی را بر بعضی دیگر برتری نهاد تا با آنچه به شما بخشیده است شما را بیازماید» (سوره انعام - آیه ۱۶۵).

۴ - اینکه انسان امانت‌دار یک شخصیت آزادی است که به ضرر خود، آن را پذیرفته است.

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» - ما بار امانت را بر سر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم ولی از بردن آن سر باز زدند و از آن ترسیدند و انسان آن بار را کشید که بسیار ستمگر و نادان بود» (سوره احزاب - آیه ۷۲).

«با این همه مایه تعجب است که یگانگی خودآگاهی بشر که مرکز شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد هرگز در تاریخ اسلامی به صورت واقعی مورد توجه قرار نگرفته است متکلمان مسلمان روح را نوع لطیفی از ماده یا تنها عرضی تصور می‌کردند که با مرگ بدن می‌میرد و در روز بازپسین دوباره آفریده می‌شود. فیلسوفان اسلام از اندیشه یونانی الهام می‌گرفتند. در مورد مکتب‌های دیگر فکری باید گفت که با گسترش اسلام، ملت‌هایی با معتقدات گوناگون ارسطویی و یهودی و زرتشتی وارد دایره‌ی اسلام شدند که نظرگاه‌های عقلی ایشان با دسته‌ای از مفاهیم و معانی فرهنگی تشکیل شده بود که مدت‌های دراز بر سراسر آسیای میانه و آسیای باختری و 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 تصور است که کمابیش در اندیشه کلامی انسان رخنه کرده بوده است... بنابراین وظیفه‌ای که مسلمانان این زمان در پیش دارند بسیار سنگین است. باید بی‌آنکه کاملاً رشته ارتباط خود با گذشته قطع کنند از نو کل دستگاه اسلام را مورد بازسازی قرار دهند» (ادامه - ص ۱۱۳).

ب - دومین اصلی که پیامبر اسلام در عرصه مبناسازی اخلاقی یا تئوری اخلاق بر آن تکیه محوری کرده است موضع «کرامت انسان است.»

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَا هُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا - همانا به فرزندان آدم کرامت دادیم و بر برّ و بحر سوارشان کردیم و روزی‌شان دادیم از طیبات و برتری‌شان دادیم بر بسیاری از آنچه که خلق کردم از آن برتری دادنی» (سوره اسرا - آیه ۷۰).

طوق اعطیناک آویز برت	تاج کرمناسست بر فرق سرت
ترک کن گلگونه تو گلگونه‌ای	هیچ محتاج می گلگون نه ای
ای گدای رنگ تو گلگونه‌ها	ای رخ گلگونه‌ات شمس الضحی
زاشتیاق روی تو جوشد چنان	باده اندر خم همی جوشد نهان
وی همه هستی چه می‌جویی عدم	ای همه دریا چه خواهی کردم
ای که خور در پیش رویت روی زرد	ای مه تابان چه خواهی کرد گرد
پس چرا خود منت باده کشی	تو خوشی و خوب و کان هر خوشی
جمله فرع و سایه‌اند و تو غرض	جوهر است انسان و چرخ او را عرض
ذوق جویی تو ز حلوای فسوس	تو چوبی از کتب‌های خسوس
چون چینی خویش را ارزان مفروش	ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش
جوهری چون عجز دارد با عرض	خدمتت بر جمله هستی مفترض
درسه گز تن عالی پنهان شده	بهر علمی نمی پنهان شده
تا تو جویی زان نشاط و انتفاع	می‌چه باشد یا جماع و یا سماع
زهره‌ای از خمره کی شود جام خواه	آفتاب از زره کی شود وام خواه
آفتابی حبس عقده اینت حیف	جان بی کیفی شده محبوس کیف

مثنوی - دفتر پنجم - ص ۳۳۹ - س ۱۱ به بعد

بنابراین پیامبر اسلام در عرصه‌ی مبناسازی تئوری اخلاق پس از اصل اصول دانستن

«موضوع انسان و استقلال انسان»، دومین اصل محوری تئوری اخلاق انسان را اصل «کرامت انسان» قرار داد. البته پیامبر اسلام در عرصه‌ی تبیین اصل کرامت انسان این کرامت را به صورت اصل طبیعی تبیین و تعریف می‌نماید نه به صورت اصل قراردادی، آنچنان که بشر قرن بیستم و قرن بیست و یکم به آن دست پیدا کرده است؛ و در خصوص طبیعی تبیین کردن اصل کرامت انسانی است که پیامبر اسلام و قرآن، اصل کرامت انسان را بر محور «الله خدای کریم محیط بر وجود به عنوان فاعل و خالق و دائم در حال خلق جدید و در پیوند دائم با وجود و در حال دیالوگ دائم با انسان تبیین و تعریف می‌نماید»، بنابراین در رابطه با اصل دوم تئوری اخلاق است که پیامبر اسلام و قرآن جهت تبیین کرامت انسان مقدماتاً به تبیین مبنا کرامت انسان بر محور الله خدای کریم می‌پردازد.

ج - سومین اصلی که پیامبر اسلام در عرصه‌ی میناسازی اخلاق یا تئوری علم اخلاق بر آن تکیه کرده است «اصل فرادینی و حتی فراخدایی بودن اخلاق است». پر پیداست که یکی از بزرگترین عوامل انحراف نظری اخلاق در عرصه اسلام تاریخی از اواخر قرن اول هجری «موضوع دینی کردن و خدایی کردن اخلاق توسط متکلمین اشاعره بود». به این ترتیب که در جنگ کلامی بین اشاعره و معتزله، اشاعره در چارچوب همان اعتقاد کلان کلامی خود معتقد بودند که «دست خداوند در عرصه‌ی فعل و انفعالات هستی به صورت یک طرفه باز است» و آنچنان که مولوی اعتقاد داشت:

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

و به همین دلیل در کادر خدای سلطانی و خدای توتالیته حاکم بر هستی اشاعره بود که آنها اعتقاد داشتند که این «خدای سلطانی و توتالیته هر کاری که بکند چه ظلم باشد چه عدل خود اخلاق است» و «عدل و اخلاق در عرصه کار خداوند توسط خود کار خداوند قابل تعریف می‌باشد نه توسط عدل و اخلاق فرادینی و فراخوانی». البته برعکس اشاعره، معتزله اعتقاد داشتند که «خود موضوع عدل و موضوع اخلاق

دو موضوع فرادینی و فراخدایی می‌باشد» یعنی از نظر معتزله «هر کاری که اخلاقی باشد خداوند می‌کند نه آنچنان که اشاعره می‌گفتند هر کاری که خداوند بکند اخلاقی می‌باشد» و به همین ترتیب معتزله معتقد بودند که «هر کاری که عدل باشد خداوند می‌کند نه هر کاری که خداوند می‌کند عدل است» و باز در این رابطه است که علامه محمد اقبال لاهوری در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی - صفحه ۷ - می‌گوید:

«به صورت کلی موضوع نهضت اشاعره تنها مدافع 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 به حقیقت نداشتند و دین را تنها دستگاهی از تصورات منطقی می‌دانستند که با اتخاذ وضعی منفی می‌انجامد. از درک این مطلب عاجز ماندند.»

ریشه جدال انتزاعی و مجرد بین اشاعره و معتزله همان فلسفه یونان بوده است؛ که از اواخر قرن اول هجری به صورت این سونامی ویران‌گر یونانی مسلمان شد و با مسلمان شدن فلسفه یونانی بود که تمامی دستاوردهای کلامی و اخلاقی و اجتماعی و عرفانی و انسان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه و توحیدی پیامبر اسلام به چالش کشیده شد که از جمله آنها تئوری عدالت و تئوری اخلاق پیامبر اسلام بود، چراکه آنچنان که حضرت مسیح به حواریون معترض و یهودی‌های معتقد فرمود «شنبه برای انسان است و نه انسان برای شنبه» و آنچنان که امام حسین (ع) در آخرین کلام خود به تاریخ آینده بشر اعلام کرد «ان لم یکن لکم دین و لا تخافون امعاد و کونوا احرا فی دنیا کم - یا دین‌دار باشید یا آزاده» به عبارت دیگر از نظر امام حسین که در منظومه معرفتی پیامبر اسلام و تئوری اخلاق پیامبر اسلام می‌اندیشید بین انسان دین‌دار و انسان آزاده دیواره چین وجود ندارد، چرا که پیامبر اسلام رسالت خویش را در رابطه با انسان «...وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ... - تا بار و فشارها و زنجیرها انسان‌ها را فرو بنهد» (سوره اعراف - آیه ۱۵۷) آزاد کردن انسان به معنا اعم کلمه بود.

مومنان را زانبیاء آزادی است	چون به آزادی نبوت هادی است
بنده رقیبت زیایت بر کند	کیست مولا آنکه آزادت کند
نام خود و آن علی مولا نهاد	زین سبب پیغمبر با اجتهاد
ابن عم من علی مولای اوست	گفت هر کاو را منم مولا و دوست

مولوی - مثنوی - دفتر ششم - ص ۴۱۹ - س ۲۴

بنابراین در رویکرد پیامبر اسلام «اخلاق در چارچوب اصل عدالت به عنوان اصل فردینی و فرااخلاقی تعریف می‌شود» و «اخلاق چیزی نیست جز اجرای عدالت در مؤلفه مختلف عدالت فردی و عدالت اجتماعی و عدالت تاریخی و عدالت سیاسی و عدالت قضایی و عدالت اقتصادی و عدالت نژادی و عدالت جنسیتی و عدالت آموزشی و عدالت طبقاتی و غیره». لذا به همین دلیل تا زمانی که در منظومه معرفتی اسلام جایگاه عدالت به عنوان موضوع فردینی و فراخدایی فهم نشود، هرگز نمی‌توانیم به داوری در باب جوهر اخلاق در دستگاه کلامی و انسان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه پیامبر اسلام بپردازیم؛ زیرا آنچنان که در آیات:

«رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا - پیامبران خود را به عنوان بشارت دهنده و اخطار کننده به سوی ناس و مردم و انسان‌ها فرستادیم تا آنها ناآگاهی خودشان را به عنوان بهانه‌ای مطرح نکنند» (سوره نساء - آیه ۱۶۵).

«...اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى... - عدالت بورزید چرا که عدالت بستر تقرب به الله است» (سوره مائده - آیه ۸).

«...هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ - امر به عدالت همان صراط مستقیم الهی می‌باشد» (سوره نحل - آیه ۷۶).

«...وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا... - نکند دشمنی با گروه و جماعتی شما را از اجرای عدالت باز دارد» (مائده - آیه ۸).



«...فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ أَنْ تُعَدِلُوا... - نکند هوای نفس شما را از اجرای عدالت باز دارد»  
(سوره نساء - آیه ۱۳۵).

د - چهارمین اصلی که پیامبر اسلام در عرصه مبناسازی و تئوری اخلاق بر آن تکیه کرده است «اصل اختیار و انتخاب انسان می‌باشد» آنچنان که محمد اقبال گفته است «پیامبر اسلام جهت تبیین اختیار و اراده و انتخاب و آفرینندگی انسان از طریق خدای مختار و اعلام جانشینی انسان به عنوان جانشین خدای مختار آزادی انسان را تبیین کرده است». در این رابطه است که می‌توان داوری کرد که در رویکرد پیامبر اسلام «برای انسانی که مجبور است و اراده ندارد و مختار نیست، نمی‌توان نه اخلاق فردی تعریف کرد و نه اخلاق اجتماعی» و لذا در این رابطه بود که پیامبر اسلام در قرن ۷ام میلادی که بشریت در زندان خدایان آسمان و زندان استبداد و استعمار و استعمار به سر می‌بردند به آزادی و اختیار انسان در عرصه فردی و اجتماعی به صورت فرایندی و پروسسی نه فرآورده‌ای و موضعی و پروژه‌ای نگاه می‌کرد و به همین دلیل که آن سرباز مسلمان در برابر رستم فرخزاد در جریان فتح ایران، آن زمانی که رستم فرخزاد از او در باب علت حمله به ایران پرسید او گفت: «بَعَثَ لِنَخْرَجَ الْعِبَادَ مِنْ عِبَادَةِ الْعِبَادِ إِلَىٰ عِبَادَةِ اللَّهِ - وَ مِنَ الذَّلِّ عَرْضَ إِلَىٰ الْعِزِّ السَّمَاءِ وَ مِنَ جُورِ الْإِدْيَانِ إِلَىٰ الْعَدْلِ الْإِسْلَامِ - ما آماده‌ایم تا شما را از بندگی یکدیگر (استبداد) به بندگی خدا دعوت کنیم و از لذت زمین نجات دهیم و از جور (اقتصادی و طبقاتی و استثمار) رهایی بخشیم.»

پس جای تعجب نیست که می‌بینیم وقتی که اقبال از بعد از ۱۹۲۴ و القا خلافت عثمانی به عنوان یک سرفصل جدید در تاریخ مسلمانان انحطاطزده هزار ساله پروژه بازسازی نظری و عملی و سیاسی و اجتماعی اسلام و مسلمانان را در دستور کار خود قرار داد. در نوک پیکان حرکت تحول‌خواهانه عملی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی خود مبارزه با جبرگرایی کلامی و فلسفی و عرفانی و فقهی حاکم بر اندیشه مسلمانان قرار داد و موتور اصلی حرکت تحول‌خواهانه جوامع مسلمان در چارچوب بازگشت اختیار و اراده و انتخاب و آفرینندگی و عرصه فردی و اجتماعی مسلمانان

و مبارزه با جبرگرایی کلامی و فلسفی و عرفانی قرار داد، چراکه او ریشه و آبخور انحطاط هزار ساله جوامع مسلمین در همین جبرگرایی و قربانی کردن اختیار و انتخاب و اراده و آفرینندگی مسلمانان تبیین و تعریف می‌کرد.

آدم از بی‌بصری بندگی آدم کرد      گوهری داشت ولی نذر قباد و جمع کرد  
یعنی از خوی غلامی زسکان خوارتر است      من ندیدم که سگی پیش سگی سر خم کرد

کلیات اقبال - فصل افکار - ص ۲۲۹ - س ۴

هر که از تقدیر خویش آگاه نیست      خاک او با سوز جان همراه نیست  
بنده چون از زندگی گیرد برات      هم خدا آن بنده را گوید صلات  
چشم بر حق بازکردن بندگیست      خودش را بی‌برده دیدن زندگیست  
شرق حق را دید و عالم را ندید      غرق در عالم خزید از حق رمید  
آدمی شمشیر و حق شمشیر زن      عالمی شمشیر را سنگ فسن

فصل جاوید - ص ۲۹۰ - سطر ۴

حرفانی جاعل تقدیر او      از زمین تا آسمان تفسیر او  
او امام و او صلوات و او حرم      او مداد و او کتاب و او قلم  
و من چه گویم از یمبی ساحلش      غرق اعصار و دهور اندر دانش  
آن چه در آدم بگنجد عالم است      آن چه در عالم نگنجد آدم است  
آشکارا مهر و مه از جلوترش      نیست ره جبرئیل را در خلوتش  
برتر از او گردون مقام آدم است      اصل تهذیب احترام آدم است

جاوید نامه - صفحه ۳۰۸ - س ۴

بنده حق بی‌نیاز از هر مقام      نی غلام او را نه او کس را غلام

ملک و انیس خدا داده است و بس  
 زشت و خوب و تلخ و نوشینش زحق  
 سود خود ببند نبیند سود غیر  
 در نگاهش سود و بهبود همه  
 وصل و فصلش لا یراعی لا یخاف  
 زور ور بر ناتوان قاهر شود  
 امری از ما سوی الله کافری است  
 بال و پر بگشا و پاک از خاک شو

جاوید نامه - ص ۳۱۰ - س ۱

جابر و مجبور را زهر است جبر  
 ای خنک فقری که سطانی دهد  
 آن به جبر پی همی خو گر شود  
 ورد من یا لیت قومی یعلمون

جاوید نامه - ص ۳۵۰ - س ۷

ملت از توحید جبروتی شود  
 جلوه‌ی ما فرد و ملت را حیات  
 زندگی این را جلال آن را جمال  
 آن سر پا فقر و این سلطانی است  
 در جهان با آن نشین با آن بزی

جاوید نامه - ص ۳۷۸ - س ۷

بنده حق مرد آزاد است و بس  
 رسم و راه و دین و آئینش زحق  
 عقل خود بین غافل زیه‌بود غیر  
 وحی حق بیننده‌ی سود همه  
 عادل اندر صلح و هم اندر مصاف  
 غیر حق چون ناهی و امر شود  
 زیر گردون امری از قاهر است  
 تو عقابی طائف افلاک شو

الخذر از جبر و هم از خوی صبر  
 بگذر از فقیری که عربانی دهد  
 این به صبر پی همی خوی گر شود  
 هر دو را ذوق ستم گردد فزون

فرد از توحید لاهوتی شود  
 بی‌جلی نیست آدم را ثبات  
 هر دو از توحید می‌گیرد کمال  
 این سلیمانی است آن سلمانی است  
 آن یکی را ببند این گردد یکی

نی رباب و مستی و رقص و سرود	فقر قرآن احتساب هست و بود
بنده از تأثیر او مولا صفات	فقر مؤمن چیست؟ تسخیر جهات
فقر مؤمن لرزه‌ی بحر و بر است	فقر کافر خلوت دشت و در است
زندگی این راز مرگ باشکوه	زندگی آن را سکون غار و کوه
این این خودی را بر فسان حق زدن	آن خدا را جز تن از ترک بدن
این خودی را چون چراغ افروختن	آن خودی را کشتن و واسوختن
از نهیب او بلرزد ماه و مهر	فقر چون عریان نشود زیر سپهر
فقر عریان بانگ تکبیر حسین	فقر عریان گرمی بدر و حنین
آن جلال اندر مسلمانی نماند	فقر را تا ذوق عریانی نماند
دل به غیر الله داد از خود گسست	آه از قومی که چشم از خویش بست
کوه گاهی کرد و با او را ببرد	تا خودی در سینه ملت ببرد

فصل پس چه باید کرد - صفحه ۳۹۷ - س ۷

مسلمانان چرا زارند و خوارند	شبی پیش خدا بگریستم زار
دلی دارند و محبوبی ندارند	ندا آمد نمی‌دانی که این قوم
ارمغان حجاز - صفحه ۴۴۵ - سطر ۵	
که تقدیرش به دست خویش بنوشت	خدا آن ملتی را سروری داد
که دهقانش برای دیگران کشت	به آن ملت سر و کاری نداد

ارمغان حجاز - صفحه ۴۵۵ - سطر ۱۱

و شاید به همین دلیل باشد که علامه محمد اقبال لاهوری گرچه بیش از هر عاملی در رابطه با علل انحطاط هزار ساله مسلمانان «نفوذ و ورود فلسفه یونانی و در رأس آنها اندیشه فلسفی ارسطویی دخیل می‌داند؛ اما در میان همه‌ی فلاسفه یونان به افلاطون کینه می‌ورزد، چراکه محمد اقبال معتقد است که اندیشه جبری‌گری

کلامی و فقهی و فلسفی و عرفانی مسلمانان ریشه در ثنویت جهان‌بینی فلسفی افلاطون دارد». همان ثنویتی که باعث گردید تا توحید بین روح و بدن، بین ماده و ایده، بین دنیا و آخرت، بین زن و مرد، بین طبیعت و ماوراءالطبیعت، بین فرد و جامعه منظومه معرفتی پیامبر اسلام را به چالش بکشد و از اواخر قرن اول هجری ثنویت روح و بدن، ایده و ماده، دنیا و آخرت، طبیعت و ماوراءالطبیعت، زن و مرد، فرد و جامعه افلاطونی جایگزین و رویکرد توحیدی پیامبر اسلام بشود. لذا در این رابطه است که اقبال بیشتر از ارسطو به افلاطون می‌تازد و ستیز نهایی ثنویت افلاطونی در دیسکورس مسلمانان پس از وفات پیامبر اسلام جبرگرایی می‌داند. لذا در این رابطه است که اقبال در دیوان خود افلاطون را به گوسفندی تشبیه می‌کند که با اندیشه‌های خود خصلت حریت و آزادگی و شیر صفتی مسلمانان را که از توحید عملی و نظری پیامبر اسلام حاصل شده بود از آنان گرفت و خصلت جبرگرایی گوسفندان را به مسلمانان تعلیم داد.

راهب دیرینه افلاطون حکیم	از گروه گوسفندان قدیم
بر نخیل‌های ما فرمان رواست	جام او خواب‌آور و گیتی ریاست
گوسفندی در لباس آدم است	حکم او بر جان صوفی محکم است
عقل خود را بر سره گردون رساند	عالم اسباب را افسانه خواند
کار او خلیل اجزا حیات	قطع شاخ سرو رعنایی حیات
فکر افلاطون زیان را سود گفت	حکمت او بود را نابود گفت
فطرتش خوابید و خوابی آفرید	چشم هوش او سرابی آفرید
بس که از ذوق عمل محروم بود	جان او وارفته معدوم بود
منکر هنگامه موجود گشت	خالق عیان تا مشهود گشت
قوم‌ها از سکر او مسموم گشت	خفت و از ذوق عمل محروم گشت

کلیات اقبال - فصل اسرار خودی - ص ۲۵ - سطر ۱ به بعد

لذا در این رابطه است که محمد اقبال برای تبیین فونکسیون رویکرد جبرگرایانه

افلاطونی در میان مسلمانان و جوامع مسلمان در طول هزار سال گذشته به ذکر داستانی می‌پردازد که در این داستان افلاطون و رویکرد جبرگرایانه او در صورت گوسفند موعظه گرد ظاهر می‌شود و خصلت اراده‌گرایانه سنتز رویکرد توحیدی پیامبر اسلام در میان جوامع مسلمین به صورت اراده‌شیری تعریف می‌گردد و پایان این قصه محمد اقبال به آنجا ختم می‌گردد که بالاخره گوسفند موعظه‌گر (افلاطون و اندیشه‌های جبرگرایانه افلاطونی) توان آن را پیدا می‌کند که اراده‌شیری از شیران (قدرت اختیار و انتخاب و آفرینندگی) را بگیرد و به جای آن قدرت جبرگرایی فردی و اجتماعی بر اندیشه و اراده مسلمانان تزریق نماید.

آن شنیدستی که در عهد قدیم	گوسفندان در علفزاری مقیم
از وفور گاه نسل افزا بدند	فارغ از اندیشه اعدا بدند
آخر از ناسازی تقدیر میش	گشت از تیغه بلایی سینه ریش
شیرها از بیشه سر بیرون زدند	بر علفزار بزبان شبخون زدند
جذب و استیلا شعاع قوت است	فتح راز آشکار قوت است
شیر بز کوه است شهنشاهی نواخت	میش را از حریت محروم ساخت
بس که از شیران نیاید جز شکار	سرخ شد از خون میشان مرغزار
گوسفندی (افلاطون) زیرکی فهمیده نی	کهنه سالی گرگ باران دیده نی
تنگدل از روزگاران قوم خویش	از ستم‌های هژیران سینه ریش
شکوه‌ها از کردش تقدیر کرد	کار خود را محکم از تدبیر کرد
بهر حفظ خویشمرد ناتوان	حیله‌ها جوید از عقل کاردان
در غلامی از پی دفع ضرر	قوت تدبیر کرد تیزتر
پخته چون گردد جنون انتقام	فتنه‌اندیشی کند عقل غلام
گفت با خود عقده‌ی ما مشکل است	قلزم غم‌های ما بی‌ساحل است
میش نتواند بزور از شیر رست	سیم ساعد ما و او پولاد دست
نیست مکن کز کمال وعظ و پند	خوی گرگی آفریند گوسفند

غافلش از خویش کردن ممکن است  
 واعظ شیران خون آشام گشت  
 بی‌خبر از یوم نحس مستمر  
 بهر شیران مرسل بزدانی‌ام  
 صاحب دستور و مأمور آمدم  
 ای زبان اندیش فکر سود کن  
 زندگی مستحکم از نفع خودی است  
 تارک الحِم است مقبول خدا  
 دیده‌ی ادراک را اعمی کند  
 قوت از اسباب خسران است و بس  
 تنگ دستی از امارت خوش‌تر است  
 دانه گر خرمن شود فرزانه نیست  
 تا ز نور آفتابی برخوری  
 ذبح کن خود را که باشی ارجمند  
 جبر و قهر و انتقام و اقتدار  
 خواب مرگ از دیده شوید باز باز  
 گر زخود غافل که نه نی دیوانه‌ای  
 تا رسد فکر تو بر چرخ بلند  
 تو برین موهوم ای نادان مپیچ  
 دل بذوق تن‌پرستی بسته بود  
 خورد از خامی فسون گوسفند  
 کرد دین گوسفندی اختیار  
 گشت آخر گوهر شیری خزف  
 هیبت چشم شرار افشان نماند

شیر نر را میش کردن ممکن است  
 صاحب آوازه‌ای الهام گشت  
 نعره زد ای قوم کذاب اشتر  
 مایه‌دار از قوت روحانی‌ام  
 دیده بی‌نور را نور آمدم  
 توبه از اعمال نامحمود کن  
 هر که باشد تند و زورآور شقی است  
 روح نیکان از علف یابد غذا  
 تیزی دندان تو را رسوا کند  
 جنت از بحر ضعیفان است و بس  
 جست و جوی عظمت وسطوت شر است  
 برق سوزان در کمین دانه نیس  
 دره شو صحرا مشو گر عاقلی  
 ای که می‌نازی به ذبح گوسفند  
 زندگی را می‌کند ناپایدار  
 سبزه پایمال است و روید باز باز  
 غافل از خود شو اگر فرزانه‌ای  
 چشم بند و گوش بند و لب به بند  
 این علفزار جهان هیچ است هیچ  
 خیل شیر از سخت کوشی خسته بود  
 آمدش این پند خواب‌آور پسند  
 آنکه کردی گوسفندان را شکار  
 با پلنگان سازگار آمد علف  
 از علف آن تیزی دندان نماند

جوهر آئینه از آئینه رفت	دل به تدریج از میان سینه رفت
آن تقاضای عمل در دل نماند	آن جنون کوشش کامل نماند
اعتبار و عزت و اقبال رفت	اقتدار و عزم و استقلال رفت
مرده شد دل‌ها و تنها کور شد	پنجه‌های آهنین بی‌زور شد
خوف جان سرمایه‌ی همت ربود	زور تن کاهید و خوف جان فزود
کوتاه دستی بی‌دلی دون فطرتی	صد مرض پیدا شد از بی‌همتی
انحطاط خویش را تهذیب گفت	شیر بیدار از فسون میش خفت

فصل اسرار خودی - صفحه ۲۱ - سطر ۴ به بعد

آنچه از ابیات فوق اقبال قابل فهم است اینکه اقبال در داستان فوق دو نوع اخلاق افلاطونی و اخلاق نبوی پیامبر اسلام به تفسیر و تحلیل و مقایسه می‌کشد. مشخصات و تمایزات این دو نوع اخلاق از نظر اقبال لاهوری عبارتند از:

۱- در ابیات فوق، اقبال «اخلاق افلاطونی» را که همان «اخلاق صوفیان و عرفای مسلمان می‌باشد و همگی جبرگرا، اختیارستیز، دنیاگریز، فردگرا و اجتماع‌گریز می‌باشند» و بر طبل «فقر عریانی» می‌کوبند نه «فقر سلطانی» در نماد «اخلاق گوسفندی» به نمایش می‌گذارد. آنچنان که در مقایسه با «اخلاق گوسفندی» افلاطونی و صوفیان و عرفای مسلمان اقبال در ابیات فوق «اخلاق نبوی» پیامبر اسلام را که از نظر اقبال برعکس اخلاق گوسفندی فردگرا و اجتماع‌ستیز و دنیاگریز و اختیارستیز افلاطونی و «عرفای مسلمان اخلاقی جامعه‌ساز و مسئولیت‌آفرین و معتقد به آزادی و اختیار و اراده و آفرینندگی انسان و عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه برای همه انسان‌ها به صورت فرادینی می‌باشد»، در نماد اخلاق شیری تعریف می‌نماید.

۲ - در ابیات فوق اقبال برای تعریف و تبیین مشخصات «اخلاق افلاطونی یا همان اخلاق گوسفندی»، این مشخصات اخلاق گوسفندی افلاطونی را این چنین تعریف



می‌کند:

الف - جبرگرا و اعتقاد به سرنوشت از پیش‌مقدر شده.

چو قسمت ازلی بی‌حضور ما کردند  
گر اندکی نه بوفق رضاست خرده مگیر  
رضا به داده بده و زجبین گره بگشای  
که بر من و تو در اختیار نگشودند

حافظ

ب - ایجاد دیوار چین بین «خصم درون نفسی و خصم برون نفسی» و تلاش جهت کشتن نفس انسان در پای خدا سلطانی و توتالیتر اشاعره.

ای شهان کشتیم ما خصم برون  
ماند خصمی زو بتر در اندرون  
کشتن این کار عقل و هوش نیست  
شیر باطن سخره خرگوش نیست  
سهل شیری دان که صفاها بشکند  
شیر آن را دان که خود را بشکند

مولوی

ج - عافیت طلبی و خوشوقتی.

من آدم بهشتی‌ام اما در این سفر  
باری اسیر عشق جوانان مهوشم

حافظ

۳- در ابیات فوق اقبال برای تبیین فونکسیون «اخلاق افلاطونی یا اخلاق گوسفندی» در جوامع مسلمان از اواخر قرن اول هجری الی الان به گوسفندی تکیه می‌کند که بعد از حمله مستمر شیران به گله گوسفندان در آن علفزار، آن گوسفند جهت مقابله با شیران تصمیم می‌گیرد تا توسط موعظه برای شیران خصلت‌های شیری آنها را به خصلت‌های گوسفندی بدل می‌سازد. لذا برای این منظور گوسفند فوق (که از نظر اقبال همان اخلاق افلاطونی می‌باشد) جهت موعظه شیران در بالای تپه‌ای می‌رود و سپس نعره می‌زند و شیران را دعوت به شنیدن موعظه خود می‌کند و او

در ضمن موعظه برای شیران (جهت استحاله خصلت‌های شیری آنها به خصلت‌های گوسفندی) ابتدا از ارزش «علف خوردن» به جای «گوشت خوردن» صحبت می‌کند و سپس ادعای «شریعت» می‌نماید و «بهشت را از آن ضعیفان می‌خواند» و «فقر و تنگدستی» را تجلیل می‌نماید؛ و «بی‌تفاوتی و مسئولیت‌ناپذیری» را تجلیل می‌نماید و به «نفی دنیا» می‌پردازد و «آخرت جدای از دین» تعریف می‌نماید. در نتیجه همین موعظه‌های آن گوسفند باعث می‌گردد تا بالاخره شیران (اخلاق شیری مسلمانان) تحت تأثیر اندیشه‌های آن گوسفند موعظه‌گر و فیلسوف قرار بگیرند و مرام و اخلاق گوسفندی تبلیغ شده توسط آن گوسفند را جایگزین مرام و اخلاق شیری گذشته خود بکنند و بدین ترتیب است که اقبال ابیات فوق را با این بیت به پایان می‌رساند:

که شیر بیدار از فسون میش خفت انحطاط خویش را تهنیت گفت

در این آخرین بیت که خلاصه تمامی جمع‌بندی اقبال از داستان فوق می‌باشد، او به این نکته اشاره می‌کند که «عامل انحطاط جوامع مسلمین همین رویکرد صوفیانه و جبرگرایانه و ثنویت‌گرایانه و دنیاگریز و فردگرا و اختیارستیز و جامعه‌ستیز افلاطون و عرفا و صوفیان و اشاعره مسلمان بوده است.

یادمان باشد که حتی جهان‌بینی عرفای بزرگی مثل مولوی و حافظ تحت تأثیر جهان‌بینی افلاطونی بوده است، بنابراین در این رابطه است که از آنجائیکه در نوک پیکان مبارز و حرکت محمد اقبال «انحطاط‌ستیزی» جوامع مسلمین قرار داشته است، در این رابطه اقبال در کادر پروژه بازسازی نظری و عملی خود پیوسته تلاش کرده است تا با «اولویت دادن به مبارزه نظری خود توسط بازسازی اسلام قبل از بازسازی مسلمین» چهار عامل انحطاط آفرین نظری هزار ساله گذشته مسلمانان را به چالش بکشد که این چهار عامل عبارتند از:

۲ - تصوف زاهدانه و عاشقانه و رندانه دنیاگریز و فردگرا و اختیارستیز صوفیان و عرفای مسلمان.

۳ - فقه دگماتیسم تکلیف‌آفرین روایتی حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی.

۴ - کلام ارسطوزده اسکولاستیک مسلمانان اعم از کلام اشاعره و کلام معتزله و غیره در هزار سال گذشته.

بر این مطلب بیافزائیم که آنچه در این رابطه در عرصه مبارزه نظری محمد اقبال حائز اهمیت می‌باشد این است که، آنچنان که در آرایش مقالات هفت گانه کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام اقبال (که مانیفست منظومه معرفتی اقبال در عرصه نظری و عملی اسلام و مسلمین می‌باشد) هویدا است، اقبال در چهار مقاله آغازین این کتاب تکیه عمده بر مبارزه کلامی (جهت انحطاط‌زدائی کلامی) می‌کند که خود نشان دهنده این حقیقت است که «اقبال انحطاط کلامی را به عنوان آبشخور اولیه انحطاط نظری مسلمانان معرفی می‌نماید و در راستای انحطاط‌ستیزی کلامی است که اقبال به فلسفه یونانی به عنوان عامل اصلی انحطاط کلامی مسلمین می‌رسد» و البته در این رابطه هر چند اقبال معتقد است که عامل دگماتیست و نفی‌کننده دینامیزم درونی اسلام و قرآن و فلسفه اسلامی و عرفان و تصوف و فقه حوزه‌های فقه‌های «فلسفه ارسطو» بوده است که از اواخر قرن اول هجری با ورود به عرصه‌های نظری مسلمین تمامی عرصه‌های نظری مسلمین از فهم و تفسیر قرآن گرفته تا کلام مسلمین اعم از اشاعره و معتزله و فقه و عرفان، فلسفه را سترون ساخته است؛ اما نکته‌ای که در این رابطه در رویکرد علامه محمد اقبال لاهوری قابل توجه است اینکه محمد اقبال در رابطه با «عامل و آبشخور سرطان جبرگرایی در رویکرد مسلمانان به افلاطون می‌رسد نه به شاگرد او یعنی ارسطو» و از آنجاییکه محمد اقبال معتقد است که از دو عامل سترون و دگم‌سازی ارسطویی و جبرگرایی افلاطونی در رابطه با انحطاط هزار ساله مسلمین عامل جبرگرایی افلاطونی نقش عمده‌تر داشته است و از آن جایی که از نظر محمد اقبال ریشه نظری

و فلسفی رویکرد جبرگرایانه افلاطونی در ثنویت نظری بین روح و بدن، تجربه علمی و تجربه‌های باطنی، ماده و ایده، دنیا و آخرت، دل و دماغ، طبیعت و ماوراءالطبیعت، فرد و جامعه نهفته است. هر چند که این ثنویت در اندیشه‌های شاگرد افلاطون یعنی ارسطو هم بعداً جاری و ساری گردید ولی اقبال در تبیین رویکرد جبرگرایانه افلاطون معتقد است که آبخور این رویکرد افلاطون، هسته سخت نظری ثنویت و دوگانگی‌های فوق می‌باشد و تا زمانیکه هسته سخت ثنویت و دوگانگی‌های فوق اندیشه افلاطون به چالش کشیده نشود، امکان مبارزه با رویکرد جبرگرایانه افلاطون و سترون و دگم‌سازانه ارسطو به عنوان عامل انحطاط هزار ساله مسلمین وجود ندارد.

در نتیجه در این رابطه است که در سرتاسر هفت مقاله کتاب بازسازی فکر دینی اقبال بیش از همه تلاش می‌کند تا این ثنویت بین تجربه طبیعی و تجربه دینی، ماده و ایده، روح و بدن، طبیعت و ماوراءالطبیعت، دنیا و آخرت، دل و دماغ، فرد و جامعه که همه مولود رویکرد افلاطونی و ارسطویی است به چالش بکشاند و به همین دلیل است که اقبال در دیوان اشعار خود به همان شکل که افلاطون را به چالش می‌کشد حتی حافظ را هم به چالش می‌کشد و همه اینها را سر و ته یک کرباس می‌داند.

ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد اینک:

۱- پیامبر اسلام در راستای مبناسازی اخلاق انسان به معنای اعم کلمه (و مقابله با انحطاط تئوری اخلاق بشر در قرن هفتم میلادی که گرفتار سه زندان نظری فلسفه یونان، انجیل و تورات تحریف شده، تصوف انحرافی هند شرقی شده بود) تئوری عام اخلاق انسان را بر پنج اصل بنا کرد که عبارتند از:

الف - انسان محوری و استقلال وجودی انسان در عرصه پروسس تکامل وجود.

ب - فرادینی و فراخدائی بودن اخلاق.

ج - تبیین اخلاق انسان در چارچوب اصل عدالت فرادینی و فراخدایی (و مؤلفه‌های مختلف عدالت).

د - تکیه محوری بر اصل کرامت انسان.

ه - اعتقاد به قدرت اختیار و انتخاب و اراده و آفرینندگی انسان و جانشین خداوند بودن انسان.

۲ - در میان پنج اصل زیرساخت اخلاق انسان اصل «کرامت انسانی» که در آیه ۷۳ سوره احزاب تبیین و تعریف شده است جنبه محوری و عمده دارد.

۳ - پیامبر اسلام و قرآن برای تبیین اصل «کرامت انسان» به عنوان اصل محوری زیرساخت مبناسازی تئوری عام اخلاق انسان این اصل را در چارچوب اصل «انسان به عنوان جانشینی خداوند» (که در آیه ۳۰ سوره بقره به صورت مشخص مطرح شده است) تبیین می‌نماید.

۴ - «جانشین خداوند بودن انسان» در مبناسازی تئوری عام اخلاق انسان (توسط پیامبر اسلام و قرآن) منهای تبیین «کرامت انسان» تبیین کننده اختیار و انتخاب انسان نیز می‌باشد، چرا که تنها «جانشینی خداوند مختار می‌تواند اختیار انسان را تبیین نماید؛ و جدای از اصل جانشینی خداوند مختار و فاعل به هیچ شکل دیگر امکان تبیین اختیار و انتخاب انسان وجود ندارد.»

۵ - گرچه در قرآن پیامبر اسلام در آیه ۱۱ سوره اعراف به پروسس تکامل در تکوین هستی تکیه می‌نماید و گرچه در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام پیدایش و تکوین انسان سنتز تکامل بیولوژی می‌باشد. با همه این‌ها پیامبر اسلام در مبناسازی تئوری عام انسان، این تئوری را بر اصل تکامل بیولوژی قرار نمی‌دهد، چرا که این پایه و زیرساخت باعث تلورانس و نسبییت اخلاق می‌گردد؛ بنابراین در همین رابطه پیامبر اسلام توسط استقلال فلسفی و اومانیستی انسان با کلید واژه «آدم» در قرآن تلاش می‌کند تا در مبناسازی تئوری اخلاق انسان به جای پایه‌ی لرزان «پروسس تکامل»

پایه ثابت «آدم» به عنوان نماد «انسان» مطرح نماید.

۶ - جایگاه «آخرت و بهشت و جهنم» در عرصه مبناسازی تئوری عام اخلاق انسان (توسط پیامبر اسلام و قرآن) برمی‌گردد به «جایگزین کردن عمل انسان» (یا پراکسیس) به جای «روح افلاطونی و ارسطویی» در عرصه تکوین بهشت و جهنم فردی هر فرد در همین دنیا که در آیه ۴۰ سوره نباء و آیات ۶ و ۷ و ۸ سوره زلزال تبیین یافته است.

۷ - پیامبر اسلام در عرصه مبناسازی تئوری عام اخلاق انسان در میان سه مؤلفه جوهر «اخلاق بشری» یعنی «اخلاق حقی» و «اخلاق تکلیفی» و «اخلاق مسئولیتی» بر «اخلاق مسئولیتی» تکیه می‌کند و در آیه ۳۶ سوره اسراء این حقیقت توسط قرآن و پیامبر اسلام به روشنی تبیین شده است:

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا - بر آنچه که آگاهی ندارید تکیه نکنید، چرا که سمع و بصر و فؤاد انسان مسئول هستند.»

علت تکیه پیامبر اسلام بر «انسان مسئول» جهت تبیین جوهر اخلاق انسان در مبناسازی تئوری عام اخلاق انسان به این خاطر است که جوهر «مسئولیت انسان» اعم از «جوهر حقی» و «جوهر تکلیفی» می‌باشد، چرا که «مسئولیت» در منظومه معرفتی پیامبر اسلام و قرآن فقط خاص انسان می‌باشد. در نتیجه «جوهر مسئولیت‌خو» سنتز «جوهر حقی» انسان نیز هست، بنابراین در چارچوب «انسان مسئول» منظومه معرفتی پیامبر اسلام، «اخلاق بر پایه حق طبیعی انسان مبناسازی می‌شود نه به صورت قراردادی» آنچنانکه در «اخلاق انطباقی» بشر امروز شاهد هستیم. به عبارت دیگر در دیسکورس «انسان مسئول قرآن و پیامبر اسلام»، انسان به خاطر انسان بودن طبیعی صاحب یک سلسله حقوق طبیعی می‌باشند، در نتیجه این حق و حقوق طبیعی توسط هیچ دستگاه و تحت هیچ عنوانی نمی‌تواند از انسان سلب کرد؛ به عبارت دیگر در مبناسازی اخلاق توسط پیامبر اسلام به علت طبیعی بودن حقوق انسان (نه قراردادی بودن انطباقی آن) این حقوق نمی‌توان تحت عنوان

فقه یا قانون یا دین یا شریعت و غیره از انسان سلب کرد.

باری به همین دلیل است که پیامبر اسلام و قرآن مبناسازی تئوری اخلاق انسان را در چارچوب اصل فرادینی و فراخدایی «عدالت» به انجام می‌رساند نه مانند اشاعره و حوزه‌های فقه‌های در کادر دین و فقه و شریعت، چراکه جایگاه طبیعی حقوق انسان (نه تکلیفی و قراردادی) در منظومه معرفتی پیامبر اسلام باعث می‌گردد تا تئوری اخلاق در چارچوب «تئوری عدالت» مبناسازی می‌شود. به عبارت دیگر در دیسکورس پیامبر اسلام و قرآن «اخلاق برای عدالت است و عدالت برای اخلاق» و بدون «عدالت» نمی‌توان به «اخلاق حقی» یا «اخلاق مسئولیتی» دست پیدا کرد آنچنان که بدون «اخلاق فرادینی و فراخدایی» نمی‌توان به «عدالت در مؤلفه‌های مختلف اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و قضایی و انسانی از آن دست پیدا کرد».

۸ - تبیین علت و دلیل «کرامت انسان» در مبناسازی تئوری عام اخلاق انسان توسط پیامبر اسلام یکی از ممیزات برجسته تئوری عام اخلاق انسان در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام می‌باشد، چراکه «تنها در تئوری مبناسازی اخلاق قرآن و پیامبر اسلام است که در چارچوب خلیفه و جانشینی خداوند بودن انسان اصل کرامت انسان قابل تعریف و تبیین می‌باشد، چنان که در دیگر تئوری‌های اخلاق بشری اصل «کرامت انسانی» به عنوان پیشفرض و بدون تبیین مطرح می‌گردد و بر آن تکیه می‌شود.

فراموش نکنید که آنچنان که در سر آغاز اعلامیه جهانی حقوق بشر مطرح شده است «این تنها کرامت انسانی است که برای انسان حقوق می‌آورد» بدین خاطر تا زمانی که «نتوانیم به اصل کرامت انسانی اعتقاد پیدا کنیم، نخواهیم توانست به تبیین حقوق انسانی با رویکرد طبیعی (نه قراردادی) دست پیدا کنیم».

۹ - بی‌تردید آنچنانکه در مبناسازی تئوری عام اخلاق انسان (توسط قرآن و پیامبر اسلام) آشکار می‌باشد، تنها توسط تبیین تکریم انسان است که در تئوری عام اخلاق انسان می‌توانیم به اصل انسان‌محوری در تئوری اخلاق دست پیدا کنیم و تبیین

نماییم که «اخلاق برای انسان است نه انسان برای اخلاق» آنچنانکه «عدالت و دین و فقه و شریعت همه برای انسان هستند نه انسان برای آنها».

۱۰ - اگر بپذیریم که سنگ زیربنای مبناسازی تئوری عام «اخلاق انسان» بر تبیین «کرامت انسان» استوار می‌باشد و بدون این اصل کل بنای تئوری اخلاق انسان فرو خواهد ریخت و اگر بپذیریم که پیامبر اسلام در قرآن توسط «انسان به عنوان خلیفه و جانشین خدا در زمین» به تبیین «کرامت انسان» پرداخته است. حال سوالی که در این رابطه مطرح می‌شود اینکه محمد اقبال و شریعتی چگونه به تبیین «کرامت انسان» به عنوان سنگ زیربنای تئوری اخلاق انسان پرداخته‌اند؟

برای پاسخ به این سؤال باید نخست توجه داشته باشیم که هم محمد اقبال و هم شریعتی در چارچوب اصل «خلیفه الهی انسان» به تبیین «کرامت انسان» پرداخته‌اند. تفاوت اقبال و شریعتی در این عرصه تنها تفاوت متدولوژی دوگانه آنها می‌باشد. به این ترتیب که اقبال برای تبیین خلیفه الهی انسان بر تئوری «من» یا «خودی» تکیه می‌کند و سپس به تقسیم این «من» به دو مؤلفه «من بی‌نهایت یا خداوند» و «من بانهایت یا انسان» می‌پردازد و «من بی‌نهایت» را مختص خداوند و تمامی وجود به عنوان یک کل ارگانیک می‌داند آنچنان که «من بانهایت» را فقط مختص انسان تعریف می‌کند و البته محمد اقبال در عرصه بازسازی فلسفه و کلام مسلمانان این «من بی‌نهایت» و «من بانهایت» به صورت آلترناتیو روح افلاطونی و ارسطویی (که بر تمامی مؤلفه‌های نظری و عملی کلان و خرد مسلمانان در هزار سال گذشته حاکم بوده است) قرار می‌دهد و بالطبع به عنوان سنگ زیربنای پروژه بازسازی نظری خود بر آن تکیه می‌کند به طوریکه در این رابطه می‌توان داوری کرد که اگر تئوری «من» یا «خودی» از اندیشه و منظومه معرفتی اقبال جدا کنیم تمامی ساختمان معرفتی اقبال فرو خواهد ریخت.

همچنین در کادر تئوری «من» است که اقبال به علت آنکه تمام وجود را تجلی «من بی‌نهایت» می‌داند و همه هستی را یک «من بی‌نهایت» تعریف می‌کند، پروسس



حیات در هستی را به صورت همگانی در سلسله مراتب از خداوند تا ماده و از حیات فلسفی تا حیات بیولوژیک و حیات و حیانی و حیات نبوی و غیره تعریف می‌نماید؛ یعنی در رویکرد اقبال در عرصه کلان و حیات حقیقی و فلسفی بر خلاف عرصه بیولوژی نه تنها ماده مرده در جهان وجود ندارد و نه تنها حیات مولود تعالی ماده مرده نمی‌باشد بلکه برعکس پروسس فلسفی و کلان و حقیقی حیات از حیات خداوند به سمت ماده جاری و ساری شده است؛ و همین رویکرد اقبال به حیات فلسفی (نه حیات بیولوژی) است که باعث می‌گردد تا اقبال به خداوند و جهان و انسان در قالب «من بی‌نهایت» و «من بانهایت» به تماشا و بازی‌گری بپردازد.

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

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

#### همچنین

سنگ بر آهن زنی آتش جهد	هم به امر حق قدم بیرون نهد
آهن و سنگ ستم بر هم مزین	کائن دو می‌زایند همچون مرد و زن
سنگ و آهن خود سبب آمد ولیک	تو به بالاتر نگر ای مرد نیک
کائن سبب را آن سبب عامل کند	باز گاهی بی‌پر و عاطل کند
و آن سببها کانیاء را رهبر است	آن سببها زین سببها برتر است
این سبب را محرم آمد عقل ما	و آن سببها راست محرم انبیاء
این سبب چه بود به تازی گو رسن	اندر این چه این رسن آمد به فن
گردش چرخ این رسن را علت است	چرخ گردان را ندیدن ذلت است

این رسن‌های سبب‌ها در جهان

هان و هان زین چرخ سرگردان مدان

مثنوی - دفتر اول - ص ۱۹ - سطر ۳۶ به بعد

همچنین

جمله ذرات عالم در نهان

با تو می‌گویند روزان و شبان

ما سمیعیم و بصیریم و هشیم

با شما نامحرمان ما خاموشیم

چون شما سوی جمادی می‌روید

محررم جان جمادان چون شوید

از جمادی در جهان جان روید

غلغله اجزای عالم بشنوید

فاش تسبیح جمادات آیدت

وسوسه تأویل‌ها بر بایدت

جمله اجزا در خُرق در سکون

ناطقان کانا الیه راجعون

ذکر تسبیحات و اجزای نهان

غلغلی افکنده اندر آسمان

پس زمین و چرخ را دان هوشمند

چون که کار هوشمندان می‌کند

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

همچنین

چون عصا از دست موسی گشت مار

جمله عالم را بدین سان می‌شمار

مرده زین سویند و زان سو زنده‌اند

خامش این جا و آن طرف گوینده‌اند

چون از سوشان فرستد سوی ما

آن عصا گردد سوی ما اژدها

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۳ - سطر ۱۳ به بعد

باری سنتز رویکرد اقبال جهت تفسیر معنوی از جهان به آنجا می‌رسد که اقبال تمام وجود را در یک «من بی‌نهایت» که همه حیات است تعریف و تفسیر و تبیین و تشریح می‌نماید و پیوند «من بانهایت» با «من بی‌نهایت» در فلسفه شعار «ان الحق» حسین بن منصور حلاج تفسیر می‌کند و در شعار «ان الحق» حلاج اقبال

«خدا را در انسان می‌بیند نه انسان را در خدا» و یا «من بی‌نهایت» را در «من بانهایت» می‌بیند، نه «من بانهایت» در «من بی‌نهایت» که باعث الینه و ذبح شدن انسان در پای خداوند آنچنان که فویر باخ می‌گوید بشود. همچنین به این دلیل که اقبال فلسفه دعا و نیایش و نماز یومیه توسط بازی‌گری «من بانهایت» انسان در عرصه پیوند با «من بی‌نهایت» خداوند تفسیر می‌کند و باز به همین دلیل است که اقبال در تبیین معراج انسان معتقد است که «خدا را باید با معراج در خود کشانید نه خود را در خدا.»

گفت پیغمبر که معراج مرا	نیست بر معراج یونس اجتبا
آن من بر چرخ و آن او نشیب	زانک قرب حق برونست از حسیب
قرب نی بالا نه پستی رفتنست	قرب حق از حبس هستی رستنست

مولوی - مثنوی دفتر سوم - ص ۶۰۵ - ابیات ۴۵۶۳ تا ۴۵۶۶

باز به همین ترتیب است که اقبال «تمام هستی را حیات‌دار می‌داند» و جز «حیات در هستی»، چیزی به صورت مرده و بیرون از حیات نمی‌بیند و آبشخور حیات تمام هستی شناور بودن وجود در هستی خداوند می‌داند.

ماهیانیم و تو دریای حیات	زنده‌ایم از لطف ای نیکو صفات
متصل نی من فصل نی ای کمال	بلکه بی‌چون و چگونه زاعتدال
تو نگنجی در کنار فکرتی	نی به معلولی قرینی چون علیتی
مع کل شیء لا بمقارنه	و غیر کل شیء لا بمزایله

مولوی - مثنوی - دفتر سوم - ص ۵۸ - س ۱۶ به بعد

«او با همه موجودات است بدون پیوستگی و غیر از همه موجودات است بدون گسستگی» (امام علی - نهج‌البلاغه - خطبه ۱).

باز به همین دلیل است که اقبال «کرامت انسان» را سنتز پیوند بین دو «من

بانهایت» و «من بی‌نهایت» می‌داند و «خلیفه الهی و جانشینی خداوند بودن انسان» را در پیوند این دو «من» تبیین می‌نماید و توسط پیوند دو «من بانهایت» و «من بی‌نهایت» خداوند است که او تئوری دو آلیسم افلاطونی و ارسطویی را به چالش می‌کشد و هستی مونیستی و جهان‌بینی توحیدی و تفسیر معنوی از جهان به نمایش می‌گذارد و بدین ترتیب است که برای اقبال دیگر هستی به طبیعت و ماوراء الطبیعت و به ایده و ماده تقسیم نمی‌شود. همچنین انسان در منظومه معرفتی اقبال دیگر به روح و بدن و دل و دماغ قابل تقسیم نیست و وجود به دو بخش دنیا و آخرت که بین‌شان دیوار چین وجود داشته باشد قابل تقسیم نمی‌باشد.

برای اقبال همه هستی صورت یک «من» دارد و آن «من» همان «من بی‌نهایت» است که در دیسکورس قرآن و پیامبر اسلام نام این «من بی‌نهایت»، «اللَّهُ» می‌باشد و پیامبر اسلام در عرصه فاز حرانی ۱۵ ساله خود بالاخره در شب قدر خود توانست این «من بی‌نهایت» را محیط بر وجود به صورت «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (سوره نور - آیه ۳۵) و به صورت «...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (سوره شوری - آیه ۱۱) و به صورت «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (سوره حدید - آیه ۳) تجربه نماید و با این تجربه بود که پیامبر اسلام توانست به وحی نبوی دست پیدا کند و معراج خود را بدل به اسرای نماید.

البته چنانکه فوقاً هم مطرح کردیم متدلوزی و شیوه تبیین خلیفه الهی انسان بر منظومه معرفتی شریعتی با اقبال متفاوت می‌باشد، چرا که شریعتی آنچنان که در مخروط «درس‌های اول و دوم اسلام‌شناسی ارشاد» مطرح می‌کند، جهت «تبیین خلیفه الهی انسان باید بر دیالکتیک بین خدا و انسان در عرصه انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و تاریخ تکیه کنیم»، حال آنچه در این رابطه قابل ذکر است این که «دیالکتیک شریعتی» در مؤلفه‌های مختلف فوق ثنویت افلاطونی و ارسطویی از فرش تا عرش متفاوت می‌باشد، چرا که شریعتی در تمامی مؤلفه مختلف دیالکتیک دستگاه خود «سنن این دیالکتیک را در عرصه شدن به طرف روح خدا و به سوی وحدت در فرایندهای مختلف انسانی و اجتماعی و تاریخ تبیین می‌نماید و هرگز

اعتقاد به دوگانگی نهادینه شده در وجود تا آخر نیست بلکه برعکس او همیشه دیالکتیک را در عرصه شدن مداوم و جوهری وجودی تبیین و تعریف می‌کند» و بدین ترتیب است که شریعتی در چارچوب شدن («الله»ایی) توحید انسانی و اجتماعی و تاریخی و طبیعی را تعریف می‌نماید و خلیفه الهی انسان را توسط وجود روح خدا در انسان تبیین می‌نماید و در این جا است که اقبال و شریعتی در عرصه تبیین تئوری اخلاق تطبیقی به هم می‌رسند.

۱۱- از مهم‌ترین و اساسی‌ترین کشفیات اقبال در عرصه تبیین پیوند «من بی‌نهایت» (خداوند) با «من بانهایت» (انسان) موضوع زمان حقیقی یا زمان فلسفی می‌باشد، چرا که اقبال در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام به تبیین این مهم و در این رابطه می‌پردازد. «زمان حقیقی» آنچنان که اقبال تبیین و تفسیر می‌کند از عجیب‌ترین پدیده‌های وجود می‌باشد چرا که بدون «زمان حقیقی یا فلسفی» نه تنها امکان پیوند بین «من بی‌نهایت» با «من بانهایت» وجود ندارد و نه تنها امکان تکامل در وجود از بین می‌رود و نه تنها امکان خلقت مداوم و جدید خداوند در هستی ناممکن می‌شود و نه تنها امکان پیوند بین دنیا و آخرت و جایگاه مزرعه بودن دنیا برای آخرت از بین می‌رود و نه تنها بدون زمان درک دیالکتیک در وجود بی‌معنی می‌گردد بلکه مهم‌تر از همه این‌ها اینکه بدون حقیقت زمان در وجود امکان نو شدن حال‌ها و رفتن این کهنه‌ها در عرصه جهان معنی می‌گردد. بلکه مهم‌تر از همه اینها اینکه بدون حقیقت زمان در وجود امکان نو شدن حال‌ها و رفتن این کهنه‌ها در انسان و جامعه و تاریخ است که باعث پیوند بین زمان و تئوری عام اخلاقی انسان پیامبر اسلام می‌گردد. آنچنان که اقبال در فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی مدعی است که او موضوع «زمان حقیقی یا زمان فلسفی» به صورت یک امر ابژه توسط قرآن فهم کرده است.

هر چند شریعتی در منظومه معرفتی به صراحت مانند اقبال از زمان سخنی نمی‌گوید و آن جا هم که شریعتی از زمان حرف می‌زند زمان سنجشی و ریاضی است نه زمان حقیقی و فلسفی، ولی در این رابطه یک اصل در اندیشه شریعتی را

نباید فراموش کنیم و آن این که «شدنی» که شریعتی به عنوان یک اصل عام حاکم بر وجود همیشه از آن سخن می‌گوید و تمامی مؤلفه‌های مختلف دیالکتیک در گوران «شدن» می‌داند، در تحلیل نهایی این شدن در دیسکورس شریعتی چیزی غیر از آن زمان حقیقی و فلسفی در دیسکورس اقبال نیست، چرا که بدون «شدن» در منظومه معرفتی شریعتی، نو شدن پیوسته این جهان بی‌معنا می‌شود. همچنین بدون «شدن» فلسفی و حقیقی در دیسکورس شریعتی خلق جدید و علی‌الدوام جهان و جامعه و انسان و تاریخ بی‌معنا می‌گردد و بدون «شدن» در دستگاه معرفتی شریعتی «درک تکامل» در جهان و وجود بی‌معنی می‌گردد و بدون «شدن» حقیقی و فلسفی «وجود دیالکتیک» در ساختار جهان بی‌معنی می‌گردد.

باری هم در منظومه معرفتی اقبال و هم در منظومه معرفتی شریعتی «شدن و زمان» یک پایه از تئوری عام اخلاقی و تطبیقی انسان می‌باشد که بدون آن، اخلاق صورت دگماتیسم و نهادینه شده پیدا می‌کند و تحول تکاملی اخلاق تطبیقی بی‌معنا می‌گردد.



«تفسیر روحانی از جهان»

«آزادی انسان»

«نهی اتوریته‌های ذهنی و عینی»





گرانگه‌گاه و ثقل پروسس دعوت ۲۳ ساله پیامبر اسلام، تجربه باطنی و نبوی، «شناخت خداوند به عنوان الله» می‌باشد که پیامبر اسلام قبل از بعثتش - در دوران ۱۵ ساله حرائی‌اش - توانست به آن نائل شود. البته پیامبر اسلام این تجربه باطنی و نبوی‌اش، در قرآن در شرایط و زمان مختلف، به صورت متفاوتی تفسیر کرده است، در جایی از قرآن، پیامبر اسلام این تجربه نبوی و باطنی خود از خداوند را، به صورت «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» تفسیر می‌کند.

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» - الله نور آسمان‌ها و زمین می‌باشد، این نور مثل نوری است که از فتیله شیشه چراغ درون محفظه ساطع می‌شود، البته خود این نور درون شیشه چراغ محفظه، مانند یک ستاره درخشانی است که توسط فتیله از روغن زیتون تغذیه می‌کند؛ که روغن زیتون آن، محصول درخت پر برکت زیتون می‌باشد که این درخت زیتون نه شرقی و نه غربی است، این روغن زیتون چراغ آنچنان قابل احتراق می‌باشد که حتی ممکن است،

خود به خود، بدون اینکه آتش به آن برسد، شعله‌ور گردد. لذا طبیعی است که چنین زیتونی در چنین چراغ روشنی، نورش دو چندان، یعنی نوری بالای نور باشد. الله هر که را بخواهد به شناخت نور خود هدایت می‌کند. این مثل‌ها برای فهم مردم زده می‌شود، خداوند به همه چیز دانا است» (سوره نور - آیه ۳۵).

در جای دیگر پیامبر اسلام در تفسیر این تجربه نبوی و باطنی خود از خداوند، به عنوان «خدای بی‌مثال» تفسیر می‌کند.

«...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ - خداوند مثل هیچ چیزی که ما می‌شناسیم نیست. البته این خداوند بی‌مثال نسبت به ما شنوا و بیناست» (سوره شوری - آیه ۱۱).

در جای دیگر، پیامبر اسلام در تفسیر این تجربه نبوی و باطنی خود از خداوند آن الله را چون یک «من» توصیف می‌کند و بخاطر اینکه بر جنبه فردیت این «من نهائی» تاکید نماید، به آن نام «الله» می‌دهد.

«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ - اللَّهُ الصَّمَدُ - لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ - وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا - بگو الله یگانه است - الله بی‌نیاز است - نه زاید و نه زائیده شده است - و هیچکس همتای او نیست» (سوره اخلاص - آیات ۱ تا ۴).

باز در جای دیگر از قرآن، پیامبر اسلام در تفسیر این تجربه نبوی و باطنی خود از خداوند، الله را در عرصه «زمان» به تفسیر می‌کشد.

«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ - الله اول است و آخر است و ظاهر است و باطن است و به همه چیز دانا می‌باشد» (سوره حدید - آیه ۳).

همچنین در جای دیگر از قرآن پیامبر اسلام در تفسیر این تجربه نبوی و باطنی خود از خداوند، الله را در عرصه «خلقت مستمر» این جهان تفسیر می‌نماید.

«...كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ - الله دائماً در حال خلق جدید می‌باشد» (سوره الرحمن - آیه ۲۹) و «وَالسَّمَاءَ بَنِيَّاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ - همه وجود با نیروی خود خلق کردیم و اکنون در حال فراخی دادن آنها به سوی آینده باز هستیم» (سوره ذاریات - آیه ۴۷).

باز در جای دیگر، پیامبر اسلام در تفسیر این تجربه نبوی خود از خداوند، در عرصه رابطه خدا با انسان، «الله را در انسان می‌بیند، نه انسان را در الله»،

«...وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ - ما به ایشان از رگ گردنشان نزدیک‌تریم» (سوره ق - آیه ۱۶)؛ و

«...هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ... - هر جا باشند با ایشان هستیم» (سوره حدید - آیه ۴).

در جایی دیگر پیامبر اسلام، در تفسیر این تجربه نبوی و باطنی خود از خداوند، «همه جهان و انسان را در الله می‌بیند، نه الله را در جهان».

«...إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ - در الله، ما از الله می‌آئیم و به همان الله باز می‌گردیم» (سوره بقره - آیه ۱۵۶) و

«...وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا - الله بر همه وجود، محیط است نه محاط» (سوره نساء - آیه ۱۲۶).

در جای دیگر پیامبر اسلام، در تفسیر تجربه نبوی و باطنی خود از خداوند، همه هستی و خلقت و وجود و جهان را «مولود الله به عنوان خالق در حال خلق می‌داند که بدون نقشه قبلی، به سوی آینده باز خلق می‌کند و پیش می‌رود».

«وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ - خزائن همه وجود در کف ما است مادیت یافتن وجود از آن خزائن با اختیار ما انجام می‌گیرد» (سوره حجر - آیه ۲۱).

در جای دیگر پیامبر اسلام در تفسیر تجربه نبوی و باطنی خود از الله، «علم باری، آگاهی به خودش تعریف می‌کند» و علم باری به عنوان حصار بر خلقت و اراده و آزادی الله خالق و فاعل همه هستی نمی‌داند.

«يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا - الله می‌داند آنچه را که پیش روی ایشان و پشت سر آنها است و علم الله بر او محیط نخواهد شد» (سوره طه - آیه ۱۱۰).

در جای دیگر پیامبر اسلام، در تفسیر تجربه نبوی و باطنی خود «از الله به نفی

خدای حلولی می‌پردازد.»

«... رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ... - پروردگار شما پروردگار آسمان‌ها و زمین است و الله خالق آسمان‌ها و زمین از آغاز می‌باشد» (سوره انبیاء - آیه ۵۶).

در جای دیگر پیامبر اسلام در تفسیر تجربه نبوی و باطنی خود از الله، «الله را به عنوان خالق و فاعل و یکتا و بی‌شریک و در عرض وجود و دائماً در حال خلق جدید معرفی می‌کند.»

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا... - اگر غیر از الله، الهه دیگری می‌بود، هستی فساد را می‌گرفت» (سوره انبیاء - آیه ۲۲) و

«...وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا - همه وجود در دایره علم خداوند، عمل می‌کنند و الله خداوند خالق است» (سوره طلاق - آیه ۱۲) و

«...لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ... - الله خالق همه وجود است، نه ناظر برونی آن» (سوره انعام - آیه ۱۰۲) و

«اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ - الله یکتا و بی‌شریک و زنده و پاینده است» (سوره آل عمران - آیه ۲) و

«...صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ... - الله خالق و فاعل، صانع همه وجود می‌باشد» (سوره نمل - آیه ۸۸) یعنی الله هم خدای خالق است و هم خدای فاعل و هم خدای صانع.

«اللَّهُ بِيَدِهِ الْخَلْقُ ثُمَّ يَعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ - الله به عنوان خالق، هستی را از آغاز خود خلق کرد و همین وجود در وجود الله، به سوی او باز می‌گردد. پس شما انسان‌ها هم که مخلوق آن الله خالق هستید، به سوی آن الله بر می‌گردید» (سوره روم - آیه ۱۱).

«...يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يَعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ - الله هم در آغاز خالق و فاعل می‌باشد و هم در ادامه و آخر و خلقت برای الله کاری آسان است» (سوره عنکبوت - آیه ۱۹).

در جای دیگر پیامبر اسلام در تفسیر تجربه نبوی و باطنی خود از الله، «رابطه وجود

و هستی با الله، هم در عرصه خلقت نیازمند به الله می‌داند و هم در عرصه تکامل و صیوروت و هدفداری این خلقت، در پیوند با الله می‌داند و هم در دوام و پایداری آنها.»

«...وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ - همه وجود، هم در عرصه خلقت و هم در عرصه شدن و تکامل در پیوند با الله می‌باشند» (سوره مائده - آیه ۱۸) و

«...إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ - الله پروردگار من حافظ همه وجود می‌باشد» (سوره هود - آیه ۵۷) و

«...إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا - الله مهندس و حسابگر کل وجود است» (سوره نساء - آیه ۸۶) و

«...أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَىٰ اللَّهِ يَسِيرٌ - الله می‌داند، آنچه در آسمان و زمین است، همانا همه اینها در کتاب وجود می‌باشد؛ و علم به کتاب وجود برای الله کاری آسان است» (سوره حج - آیه ۷۰) و

«وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ - نزد الله است کلیدهای غیب و جز الله کسی از غیب آگاه نیست و الله بر تمامی زوایای وجود اعم از بر و بحر آگاه می‌باشد برگی از درختی نمی‌افتاد و دانه‌ای در ظلمات زمین و تر و خشک قرار نمی‌گیرد مگر اینکه در چارچوب علم او صورت می‌پذیرد» (سوره انعام - آیه ۵۹) و

«اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا... - الله سماوات را با ستون‌های نامرئی بر پا کرده است» (سوره رعد - آیه ۲) و

«...رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ - الله خالق است که هم خلق می‌کند و هم خلقت را هدایت می‌نماید» (سوره طه - آیه ۵۰).

در جای دیگر پیامبر اسلام، در تفسیر تجربه نبوی و باطنی خود از الله، «رابطه خداوند با انسان در خلقت را دو طرفه و مشارکتی می‌بیند نه یکطرفه و تکلیفی.»

«...إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...» - الله اوضاع و احوال مردمی را تغییر نمی‌دهد، مگر آنگاه که خود ایشان آنچه را که در خود دارند تغییر داده باشند» (سوره رعد - آیه ۱۱) و

«وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» - الله شما انسان‌ها را در شرایطی از شکم‌های مادرانتان خارج کرد که چیزی نمی‌دانستید و گرچه او ابزار شناخت را برای شما آماده کرد، اما کسب شناخت به خود شما مربوط می‌شود» (سوره نحل - آیه ۷۸).

در جای دیگر پیامبر اسلام، در تفسیر تجربه نبوی و باطنی خود از خداوند در عرصه انسان و اجتماع انسانی، «الله را به عنوان امر بالعدل و ناهی عن الظلم» تعریف می‌کند.

«صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِثْرًا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» - وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمٌ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» - الله مثالی می‌زند، بنده مملوکی که به هیچ چیز توانائی ندارد با آنکه ما از جانب خویش به او روزی نیکو داده‌ایم که از آن نهان و عیان انفاق می‌کند آیا مساوی هستند، حمد از آن الله است، ولی بیشتر آنها نمی‌دانند - همچنین الله مثالی می‌زند، دو مرد را که یکی از آنها لال است و به هیچ چیز توانائی ندارند و سربار مولای خویش می‌باشد، زیرا هر جا فرستندش سودی نیارد. آیا این فرد با کسی که به عدالت فرمان می‌دهد و به راه راست می‌رود، برابرند» (سوره نحل - آیات ۷۵ و ۷۶) و «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...» - الله به عدل و احسان امر می‌کند» (سوره نحل - آیه ۹۰) و «...إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ...» - الله به فحشاء امر نمی‌کند» (سوره اعراف - آیه ۲۸).

در جای دیگر پیامبر اسلام در تفسیر تجربه نبوی و باطنی خود از خداوند، «الله را خدای بازنشسته و بیکار و خسته و بیرون از جهان تورات تحریف شده نمی‌داند.»

«وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ عَلَتْ أَيْدِيَهُمْ وَلَعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ... - یهودیان الله را خدای دست بسته به زنجیر یاد می‌کنند لعنت بر داوری آنها از الله، چراکه الله خدای دست باز است» (سوره مائده - آیه ۶۴).

در جای دیگر پیامبر اسلام در تفسیر تجربه نبوی و باطنی خود از خداوند، «تمام وجود را می‌بیند که در برابر الله به سجده در آمده‌اند.»

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ... - آیا ندیدی که همه وجود، در برابر الله دائماً در حال سجده کردن می‌باشند» (سوره حج - آیه ۱۸) و

«...وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ... - همه وجود الله را تسبیح می‌کنند و به سمت او شناور هستند و لیکن شما توان فهم تسبیح آنها را ندارید» (سوره اسری - آیه ۴۴) و

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْبُحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ - آیا ندیدی که تمامی وجود و مرغان بال گشاده صلاه و نماز و تسبیح خداوند می‌گویند» (سوره نور - آیه ۴۱).

در نتیجه:

۱ - بزرگ‌ترین دستاورد و ره‌آورد دوران ۱۵ ساله فاز حرائی پیامبر اسلام برای بشریت، «الله به عنوان گرانیگاه و ثقل وجود بود.»

۲ - قبل از پیامبر اسلام در جامعه مکه و جوامع پیرامونی، خداشناسی و خداپرستی وجود داشته است، اما این خداشناسی و خداپرستی بشر در عرصه مناسبات اقتصادی و اجتماعی و تاریخی، توسط «عوامل سه مؤلفه‌ای قدرت، یعنی زر و زور و تزویر» دچار انحراف و تحریف و شرک شده بود.

بنابراین، «الله که پیامبر اسلام در دوران ۱۵ ساله فاز حرائی حیات خود، توانست توسط تجربه باطنی خود، آن را تجربه نبوی کند، یک نوع خداشناسی نوین بود، نه خدایابی» و به همین دلیل، زمانیکه تجربه باطنی فاز ۱۵ ساله حرائی پیامبر اسلام



در عرصه پروسس ۲۳ ساله بعثت بدل به تجربه نبوی گردید، در سرآغاز استحاله تجربه باطنی پیامبر اسلام به تجربه نبوی، در ۵ آیه اول سوره علق که آغازگر بعثت پیامبر اسلام می‌باشد، «پیامبر اسلام، اعلام بازفهمی و قرائت نو از خدا و جهان و انسان» می‌کند.

«أَفْرَأُ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ - خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ - أَفْرَأُ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ - الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ - عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ - ای پیامبر قرائتی نو از جهان و انسان و خداوند بکن - همان خداوندی که قلم و گاهی در اختیار انسان قرار داد...» (سوره علق - آیات ۱ تا ۵).

۳ - علت اینکه در سه سال اول پروسس بعثت پیامبر اسلام، او نهضت آگاهی‌بخش اجتماعی خود را در چارچوب شعار «لا اله الا الله» تعریف کرد این بود که پیامبر اسلام دریافته بود «جز از طریق بازفهمی شناخت خداوند و تفسیر نو از خدا و جهان و انسان، امکان حرکت تحول‌گرایانه نظری و عملی جامعه بشری در آن شرایط حساس تاریخی وجود ندارد»، بنابراین، در این رابطه بود که پیامبر اسلام الهائی که در دوران ۱۵ ساله فاز حرائی - قبل از بعثت خود - توانسته بود، توسط تجربه باطنی خود آن را تجربه نماید، در پروسس بعثت نبوی و یا پروسس استحاله تجربه باطنی به تجربه نبوی خود، به عنوان محور تمامی حرکت اصلاح‌گرایانه عملی و نظری خود در فرایند دو گانه ۱۳ سال مکی و ده ساله مدنی قرار داد.

علی هذا، در این رابطه بود که پیامبر اسلام بزرگترین جد و جهد و تلاش و مبارزه خود در چارچوب پروسس ۲۳ ساله بعثت نبوی‌اش، چه در عرصه نظری و چه در عرصه عملی، توسط بازسازی انسان و جامعه حول همین الله قرار داد. بطوریکه چه در چارچوب پروژه حج و چه در چارچوب پروژه صلاه و روزه و چه در رابطه با پروژه مدنیة النبى و پروژه ختم نبوت خود، در دو فرایند مکی و مدنی، هدفی جز تبیین نظری و عملی همین الله، به عنوان محور تمام وجود، آنچنانکه خود در فاز ۱۵ ساله حرائی تجربه کرده بود، دنبال نمی‌کرد. شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که آنچنانکه پیامبر اسلام به عنوان معمار بزرگ حج می‌کوشید تا توسط این پروژه،

الله را در آینه وجودی انسان‌های مسلمان متبلور بسازد و توسط پروژه مدینه النبی، می‌کوشید تا جامعه بشری دست‌ساز خود را در آینه الله مادیت اجتماعی بخشد و در پروژه صلات یا نماز می‌کوشید تا الله را در عرصه کاراکترهای وجودی فرد مسلمان متبلور بسازد، در قرآن که دستمایه ۲۳ تجربه نبوی پیامبر اسلام است، او تلاش می‌کند تا به صورت نظری، از «الله» به عنوان ثقل وجود در عرصه‌های مختلف طبیعی و انسانی و اجتماعی و تاریخی قرائتی نو ارائه دهد.»

علی ایحاله، «قرآن و حج و صلات و روزه و مدینه النبی پیامبر اسلام چیزی نیست، جز همین بازتعریف نظری و عملی پیامبر اسلام از الله در عرصه‌های ذهنی و فردی و اجتماعی و تاریخی بشر». به همین دلیل است که پیامبر اسلام، آنچنانکه از روش اب الانبیاء، ابراهیم خلیل سر سلسله الجنبان نهضت رهائی‌بخش و آگاهی‌بخش تاسی کرده بود، می‌کوشید تا قرائت نو خود از الله در عرصه جهان و انسان و جامعه، پا به پای رشد انسان‌ها به صورت امری ذومراتب از الله به عنوان خدای انسان‌واره تا الله به عنوان «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و بالآخره «الله» به عنوان خدای بی‌مثال، دنبال نماید؛ و همین موضوع باعث گردیده است تا تفسیر الله، در قرآن توسط پیامبر اسلام به صورت‌های مختلفی مطرح بشود.

۴ - علت اینکه پیامبر اسلام به درستی دریافته بود که تنها از طریق قرائت نو از خداوند و انسان و جهان، می‌تواند بشریت را در عرصه فردی و اجتماعی و تاریخی متحول نماید، این بود که شرک در عصر پیامبر اسلام تنها به صورت یک امر صرف معرفتی و اپیستمولوژی و ذهنی نبود بلکه بالعکس، «در عصر پیامبر اسلام، شرک هم در عرصه نظری و هم در عرصه عملی به عنوان زیرساخت ذهنی و فردی و اجتماعی و تاریخی بشر در آمده بود». لذا جهت حرکت اصلاح‌گرایانه و تحول‌خواهانه فردی و اجتماعی و تاریخی، پیامبر اسلام مجبور بود تا «شرک نظری و شرک عملی و شرک فردی و شرک اجتماعی و شرک تاریخی بشریت توسط توحید در چارچوب قرائتی نو از الله و جهان و انسان به چالش بکشد». در نتیجه در این راستا بود که شعار «لا اله الا الله» سه سال اول پروسس بعثتش، آغازگر صف‌بندی‌های اجتماعی

و تاریخی توسط اصحاب قدرت سه گانه زر و زور و تزویر حاکم بر جوامع بشری در برابر او گردید؛ و باز در همین رابطه بود که پیامبر اسلام زمانیکه فریاد «احد، احد» بلال در زیر شکنجه‌های امیه ابن خلف می‌شنید، یا شکنجه‌های استخوان‌سوز و طاقت‌سوز یاسر و عمار و سمیه در زیر تازیانه ابو جهل می‌دید، خوب می‌دانست که این‌ها، هزینه‌ها و مالیاتی است که او و یارانش باید در برابر قرائت نو عملی و نظری از خداوند و جهان و انسان پرداخت نمایند.

بدین ترتیب بود که در ۱۳ ساله حرکت آگاهی‌بخش مکی پیامبر اسلام (حتی برای دفاع از خود و یارانش در برابر آن سونامی شکنجه و عذاب اصحاب دارالندوه و طبقه حاکمه مکه، حاضر نشد که نه خود و نه یارانش حتی یک سیلی به آنان بزنند و تنها به صورت یکطرفه توسط شعار «...وَتَوَاصُوا بِالْحَقِّ وَتَوَاصُوا بِالصَّبْرِ» (سوره العصر - آیه ۳) از آنها قبول شکنجه می‌کردند و یا اینکه به صورت دفاعی، دست به هجرت اقلیمی و جغرافیائی می‌زدند) یکبار از صاحبان قدرت سه مؤلفه‌ای حاکم نپرسید که به چه گناهی ما را شکنجه می‌کنید؟ چراکه او خوب می‌دانست که شعار «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» اش، تمام بود و نبود طبقه حاکمه سه گانه زر و زور و تزویر قدرت به چالش گرفته است؛ و تازه در زمانیکه در عرصه نظری توسط قرآن و آیات وحی و تجربه نبوی خود می‌خواست اصحاب قدرت در مکه را نفی نماید، در سرآغاز حمله خود، قدرت عمومی خود - ابولهب - را به چالش نظری در چارچوب شعار «اللَّهُ» و «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» کشید.

«بَبْتُ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ - مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ - سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ - وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ - فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ - قطع باد قدرت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی ابولهب - و به زودی زود او آتش اجتماعی این خلع ید سیاسی و اقتصادی و اجتماعی، درک خواهد کرد. آنچنانکه شریک او، همسرش این را فهم خواهد کرد و بی‌شک آتش خلع ید قدرت گریبان‌گیرشان خواهد گرفت.»

۵ - بنابراین، «بنای متافیزیک پیامبر اسلام» بر تجربه جدید او از خداوند به عنوان «اللَّهُ» استوار گردید؛ و در راستای بازسازی و معماری این متافیزیک بود که پیامبر

اسلام جد و جهد بلیغی کرد تا توسط رویکرد ایجابی «الله»، بت‌پرستی یا شرک حاکم بر ذهن و عین فردی و اجتماعی بشر را به چالش بکشاند، به همین دلیل هر چند در نمود شعار «لا اله الا الله» پیامبر اسلام، «لا» بر «اله» تقدم داشت، اما این تقدم «لا» بر «الا» تنها در عرصه حرکت اصلاح‌گرایانه و تحول‌خواهانه فردی و اجتماعی و تاریخی پیامبر اسلام مصداق داشت؛ و اما در عرصه نظری، در راستای متافیزیک پیامبر اسلام، این «الا» بود که بر «لا» تقدم پیدا می‌کرد؛ و پیامبر اسلام توسط تجربه نبوی یا وحی قرآنی خود تلاش کرد تا به صورت ایجابی مطرح نماید.

به همین دلیل در متافیزیک پیامبر اسلام بر مبنای الله، این الله هم نفی‌کننده خداوند بیرون از وجود ارسطو بود (که به عنوان علت اولی در ماوراءالطبیعت به صورت صانع و ناظر و بیکار نشسته بود) و هم نفی‌کننده خداوند افلاطونی و نئوافلاطونی یا فلوطینی بود (که به علت حضور خداوند افلاطون در عالم مثل این جهان و طبیعت و هستی به صورت سایه در آمده بودند و معرفت انسانی را بی‌ارزش ساخته بودند) و هم نفی‌کننده خدای تورات و انجیل تحریف شده یعنی خدای تثلیث و خدای خسته و بیکار و بازنشسته بود. لذا در متافیزیک پیامبر اسلام که بر پایه الله با آن رویکرد ایجابی تکوین یافته است، «الله» خدای فاعل است نه خدای ناظر، همچنین خدای خالق است نه خدای صانع، خدای مختار است نه خدای مجبور و محصور شده در علم خویش، خدای در حال خلق مستمر است نه خدای بیکار نشسته در بیرون از طبیعت یا ماوراءالطبیعت، خدای زمان‌مند است نه خدای بیرون از زمان و خلقت و وجود و هستی و حرکت، خدای ابژکتیو قرآنی است نه خدای سوژکتیو کانتی، خدای محیط بر وجود است نه خدای حلولی تصوف هند شرقی یا خدای بودائی.

۶ - پیامبر اسلام توسط بازسازی متافیزیک بشر قرن هفتم بر پایه الله، می‌خواست از یکطرف باورهای بشریت را در قرن هفتم میلادی (که در چارچوب سه مؤلفه فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی و رویکرد دینی مسیحیت و یهودیت تحریف شده و رویکرد تصوف بودائی شکل یافته بود) به چالش بکشد و از طرف دیگر احساس و

عواطف انسانی که در قبرستان شرک اجتماعی و انسانی و تاریخی قرن هفتم نبود و فلج شده بود، دوباره بازسازی نماید و بالاخره به بازسازی اراده و اختیار انسان قرن هفتم میلادی که گرفتار جبر اقتصادی و اجتماعی شده بود بپردازد.

بنابراین پیامبر اسلام با تکیه بر الله به عنوان یک ابژه (نه سوپژه کانتی) تلاش می‌کرد تا مبانی حرکت اصلاح‌گرایانه و تحول‌خواهانی فردی و اجتماعی و تاریخی خود تبیین نظری و فلسفی و کلامی بکند؛ و هکذا، تلاش می‌کرد تا حرکت اصلاح‌گرایانه فرهنگی خود را در مبارزه با سنت‌های دینی و اجتماعی و تاریخی حاکم بر باور و اراده و احساس عواطف مردم، حول قرائتی نو از خدا و جهان و انسان بازسازی نماید، لذا در همین رابطه بود که پیامبر اسلام در دوران ۱۳ ساله مکی خود حول محور شعار «**لا اله الا الله**» (که شعار اصلی پیامبر اسلام در دوران ۱۳ ساله مکی بود) بیشترین تکیه خود در آیات قرآن بر تبیین فلسفی و کلامی و تبلیغی آخرت کند، بطوریکه تعداد آیات مربوط به تبیین و تشریح و تبلیغ قیامت و یا آخرت یا معاد در دوران ۱۳ ساله فرایند مکی پیامبر اسلام به مراتب بزرگ‌تر و بیشتر از آیات مربوط به توحید و حتی خود نبوت پیامبر اسلام می‌باشد.

۷- در چارچوب متافیزیک پیامبر اسلام حول محور الله بود که او نه تنها معماری این جهان - مانند حافظ کج نمی‌دانست - و نه تنها وجود شرور در عرصه انسانی، لازمه اراده و اختیار انسان می‌دانست، بلکه مهمتر از همه اینها، او توسط این متافیزیک بازسازی شده خود حول الله، تلاش می‌کرد تا به بازسازی اراده و قدرت اختیار و انتخاب انسان‌ها بپردازد؛ و این مهم توسط پیامبر اسلام بیش از خود توحید، توسط آخرت و قیامت و معاد به انجام می‌رسید. چراکه پیامبر اسلام، به نیکی می‌دانست که در قرن هفتم میلادی بزرگترین قتیل فلسفه یونانی ارسطوئی و افلاطونی و تصوف هند شرقی و بودائی و مذهب تحریف شده مسیحیت و یهودیت اراده و اختیار انسان بود که به صورت مشترک در تمامی این رویکرد سه گانه متفاوت دینی و فلسفی و صوفیانه قربانی گردیده بود.

باری، در تاریخ اسلام اولین نظریه‌پردازی که رمز استراتژی حرکت تحول‌گرایانه و اصلاح‌گرایانه عملی و نظری پیامبر اسلام در چارچوب شعار «لا اله الا الله» فهم کرد، حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری بود.

امتان را «لا» جلال «الا» جمال	نکته‌ای می‌گویم از مردان حال
«لا» و «الا» احتساب کائنات	«لا» و «الا» احتساب کائنات
حرکت از «لا» زاید از «الا» سکون	هر دو تقدیر جهان کاف و نون
بند غیر الله را نتوان شکست	تا نه رمز «لا اله» آید بدست
این نخستین منزل مرد خداست	در جهان آغاز کار از حرف «لا» ست
از گل خود خویش را باز آفرید	ملتی کز سوز او یکدم تپید
تازه از هنگامه او کائنات	پیش غیر الله «لا» گفتن حیات
تخم «لا» در مشت خاک او بریز	بنده را با خواجه خواهی در ستیز
این غورعد است نی آواز نی	«لا» مقام ضرب‌های پی به پی
تا برون آئی زگرداب وجود	ضرب او هر بود را سازد نبود
تا بدانی پخته و خام عرب	با تو می‌گویم زایام عرب
در جهات آزاد از بند جهات	ریز ریز از ضرب او لات و منات
قیصر و کسری هلاک از دست او	هر قبای کهنه چاک از دست او
دل به غیر الله داد از خود گسست	آه از قومی که چشم از خویش بست
کوه گاهی کرد و باد او را ببرد	تا خودی در سینه ملت ببرد
از بطون او مسلمانی نژاد	گرچه دارد «لا اله» اندر نهاد
آنکه لرزد از سجود او زمین	آنکه بخشند بی‌یقین آن را یقین
آنکه از خونش بروید «لا اله»	آنکه زیر تیغ گوید «لا اله»
تا کجا باشی به بند اهرمن	ای مسلمان اندرین دیر کهن
کس نیاید بی‌نیاز نیم شب	جهد با توفیق و لذت در طلب
سخت شو چون کوه از ضبط نفس	زیستن تا کی به بحر اندر چو خس

نعره‌ی «لا» قیصر و کسری که زد؟	ای در و دشت تو باقی تا ابد
اولین خواننده قرآن که بود؟	در جهان نزد و دور و دیر و زود
این چراغ اول کجا افروختند؟	رمز «الا اله» کرا آموختند؟
لاله رست از ریگ صحرای عرب	از دم سیراب آن امی لقب
یعنی امروز ام از دوش اوست	حریت پرورده‌ی آغوش اوست
او نقاب از طلعت آدم گشاد	او دلی در پیکر آدم نهاد
هر کهن شاخ از نم او غنچه بست	هر خداوند کهن را او شکست
آن که ایمان داد مشت خاک را	حمد بیحد مر رسول پاک را

بنابراین در رابطه با فهم همین جوهر و مضمون «لا اله الا الله» در حرکت تحول‌گرایانه و اصلاح‌گرایانه نظری و عملی پیامبر اسلام توسط محمد اقبال لاهوری بود که او کوشید پروژه بازسازی و اصلاح‌گرایانه نظری و عملی خود را با تاسی از حرکت و استراتژی پیامبر اسلام و در چارچوب شعار «لا اله الا الله» به انجام برساند. لذا در این رابطه بود که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در پروژه اصلاح نظری خود - که همان پروژه بازسازی اسلام تطبیقی می‌باشد و کتاب بازسازی فکر دینی که مانیفست پروژه اصلاح نظری اقبال می‌باشد - در سرلوحه حرکت نظری و عملی خود با تاسی از پیامبر اسلام، «الله» به عنوان گرانگه و ثقل حرکت خود در این رابطه انتخاب کرده است.

مدتی جز خویشتن کس را ندید	مصطفی اندر حرا خلوت گزید
ملتی از خلوتش انگیختند	نقش ما را در دل او ریختند
منکر از شأن نبی نتوان شدن	می‌توانی منکر یزدان شدن
هست افکار تو بی‌خلوت عقیم	گرچه داری جان روشن چون کلیم
زنده‌تر جوینده‌تر یابنده‌تر	از کم آمیزی تخیل زنده‌تر

به همین دلیل در چهار فصل اول کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی (فصل اول تحت عنوان معرفت و تجربه دینی، فصل دوم تحت عنوان محک فلسفی تجربیات تجلیات تجربه دینی، فصل سوم تحت عنوان تصور خدا و معنی نیایش و فصل چهارم تحت عنوان من بشری - آزادی و جاودانی آن)، اقبال جد و جهد بلیغی می‌کند تا با بازفهمی کلامی و فلسفی و علمی و عرفانی خداشناسی، قرائتی نو از «الله» و انسان و جهان عرضه نماید. چرا که اقبال با تاسی از پیامبر اسلام، معتقد بود که تنها توسط بازفهمی خداشناسی در لوای «الله» به عنوان گرانیگاه کل وجود، امکان بازسازی نظری و عملی و حرکت اصلاح‌گرایانه نظری و عملی ممکن می‌باشد.

اقبال این موضوع را از پیامبر اسلام خوب آموخته بود که انحطاط فلسفی و انحطاط کلامی و انحطاط عرفانی و انحطاط فقهی و انحطاط سیاسی و انحطاط تمدنی مسلمانان، همه زائیده انحطاط خداشناسی مسلمانان می‌باشد.

ای تو ما بیچارگان را ساز و برگ	وارهان این قوم را از ترس مرگ
سوختی لات و منات کهنه را	تازه کردی کائنات کهنه را
در جهان ذکر و فکر انس جان	تو صلوت صبح. تو بانگ اذان
لذت سوز و سرور از «لا اله»	در شب اندیشه نور از «لا اله»
نی خداها ساختیم از گاو و خر	نی حضور کاهنان افکنده سر
نی سجودی پیش معبودان پیر	نی طواف کوشک سلطان و میر
این همه از لطف بی‌پایان تست	فکر ما پرورده‌ی احسان تست
ذکر تو سرمایه ذوق و سرور	قوم را دارد به فقر اندر غیور
ای مقام و منزل هر راهرو	جذب تو اندر دل هر رهرو
ساز ما بی‌صوت گردید آنچه‌ان	زخمه بر رگها او آید گران
در عجم گردیدم و هم در عرب	مصطفی نایاب و ارزان بولهب
این مسلمان‌زاده روشن دماغ	ظلمت‌آباد ضمیرش بی‌چراغ
در جوانی نرم و نازک چون حریر	آرزو در سینه او زود میر



این غلام ابن غلام ابن غلام	حریت اندیشه او را حرام
مکتب از وی جذبہ دین در ربود	از وجودش این قدر دائم که بود
این زخود بیگانه این مست فرنگ	نان جو می‌خواهد از دست فرنگ
نان خرید این فاقه کش با جان پاک	داد ما را ناله‌های سوز ناک
دانه چین مانند مرغان سر است	از فضای نیلگون نا آشناست
شیخ مکتب کم سواد و کم نظر	از مقام او نداد او را خبر
آتش افرنگیان بگداختش	یعنی این دوزخ دگرگون ساختش
مؤمن و از رمز مرگ آگاه نیست	در دلش «لا» غالب «الا الله» نیست
تا دل او در میان سینه مرد	می‌نیدیشد مگر از خواب و خورد
بهر یک نان نشتر لا و نعم	منت صد کس برای یک شکم
از فرنگی می‌خرد لات و منات	مؤمن و اندیشه‌ی او سومنات
«قم باذنی» گوی و او را زنده کن	در دلش الله هو را زنده کن
ما همه افسونی تهذیب غرب	کشته افرنگیان بی‌حرب و ضرب
تو از آن قومی که جام او شکست	و اما یک بنده‌ی الله مست
تا مسلمان باز بیند خویش را	از جهانی برگزیند خویش را

کلیات اقبال لاهوری - فصل چه باید کرد - ص ۴۱۳ - س ۱ به بعد

آنچنانکه خود اقبال بارها بر آن تاکید کرده است تنها نظریه فنا فی الله عرفای مسلمان که از تصوف هند شرقی وام گرفته‌اند، کافی است تا عامل اصلی همه انحطاط امروز مسلمانان بشود؛ زیرا همین یک نظریه عرفای مسلمان از نظر اقبال توانسته است برای قرن‌ها با سلب اراده و اختیار مسلمین قدرت انتخاب مسلمانان را نابود کند.

لذا از آنجائیکه از نظر اقبال، بن مایه و سنگ زیربنای انحطاط مسلمین (در مؤلفه‌های شش گانه آن اعم از انحطاط فلسفی، یا انحطاط کلامی، یا انحطاط عرفانی، یا انحطاط

فقهی، یا انحطاط سیاسی، یا انحطاط تمدنی) در تحلیل نهائی مولود بی‌اراده شدن مسلمانان می‌باشد، اقبال مانند سیدجمال، عامل اولیه این بی‌اختیاری و بی‌ارادگی مسلمانان در نظریه «فنا فی الله» عرفای مسلمان می‌دانست؛ و به همین دلیل مانند سیدجمال جهت بازسازی اراده و اختیار از دست رفته مسلمانان، در عرصه پروژه بازسازی عملی یا حرکت اصلاح‌گرایانه عرفان و تصوف مسلمانان و آبشخور اولیه اندیشه عرفای مسلمان، نظریه افلاطونی و نئوافلاطونی و فلوطینی را به چالش کشید و بیش از همه عرفا به جان حافظ شیرازی افتاد، چراکه معتقد بود که جبر عرفانی، عرفای مسلمان که مولود اندیشه افلاطونی می‌باشد، عامل اصلی سرکوب و نفی اختیار و اراده مسلمانان بوده است.

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

کلیات اقبال لاهوری - فصل جاوید نامه - ص ۳۵۰ - س ۶

فقر قرآن احتساب هست و بود	نی رباب و مستی و رقص و سرود
فقر مؤمن چیست؟ تسخیر جهات	بنده از تأثیر او مولا صفات
فقر صوفی خلوت دشت و در است	فقر مؤمن لریزه بحر و بر است
زندگی آن را سکون غار و کوه	زندگی این را ز مرگ با شکوه
آن خدا را جستن از ترک بدن	این خودی را بر فسلان حق زدن
آن خودی را کشتن و واسوختن	این خودی را چون چراغ افروختن
فقر چون عریان شود زیر سپهر	از نهیب او بلرزد ماه و مهر
فقر عریان گرمی بدر و حنین	فقر عریان بانگ تکبیر حسین
فقر را تا ذوق عربانی نماند	آن جلال اندر مسلمانی نماند

همان مرجع - ص ۳۹۷ - س ۸

بدین خاطر در این رابطه است که اقبال فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی خود را با این سوال‌ها شروع می‌کند:

«خصوصیت و ساختمان عمومی جهانی که در آن زیست می‌کنیم، 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 کرده‌ایم چه اخلاق و رفتاری شایسته و درخور است؟ این سؤالات میان دین و فلسفه و عرفان مشترک است. ولی نوع معرفتی که با عرفان (تجربه باطنی) حاصل می‌شود، خصوصیت و رنگ فردی دارد. مجازی و مبهم و غیر قطعی است. دین در صورت‌های پیشرفته خود (تجربه نبوی پیامبرانه که غیر از تجربه باطنی عارفانه و صوفیانه می‌باشد)، در صورت‌های پیشرفته خود (تجربه نبوی پیامبرانه از نظر اقبال امری ذومراتب می‌باشد که عالی‌ترین مرتبه آن همان تجربه نبوی پیامبر اسلام می‌باشد که از نظر اقبال بستر ساز و عامل ختم نبوت و تولد عقل برهان استقرائی در بشر گردید) بسیار برتر و والاتر از عرفان است. (دین یا تجربه نبوی پیامبرانه برعکس تجربه باطنی عارفانه) از فرد می‌گذرد و به اجتماع می‌رسد. (دین یا تجربه نبوی پیامبرانه برعکس تجربه باطنی صوفیانه) وضعی که نسبت به حقیقت نهائی (خدا یا بی‌نهایت) 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 (اشاره اقبال به آیه ۶ سوره انشقاق است، «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأَيْتَهُ»). آیا با این ترتیب امکان آن هست که روش عقلی محض فلسفه را (اقبال برعکس هگل شناخت خدا از طریق عقلانیت فلسفی نفی می‌کند) 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 نهان‌گاه آنها برسد و در این دنبال کردن ممکن است کارش به آنجا بینجامد که یا منکر ناتوانی عقل محض در رسیدن به حقیقت مطلق بشود. یا به صورت صریح آن را بپذیرد. در مقابل گوهر دین ایمان است و ایمان همچون مرغی، راه بی‌نشان، خود را برمدد عقل می‌بندد (اقبال در اینجا منهای اینکه عقلانیت

نبوی پیامبرانه را از عقلانیت حسی علمی و عقلانیت ذهنی فلسفی تفکیک می‌نماید، جهت تبیین جایگاه ایمان اقدام به تبیین سه نوع تجربه دینی و تجربه باطنی و تجربه حسی می‌نماید از نظر اقبال در این عبارت هر سه نوع تجربه دینی پیامبرانه و تجربه باطنی عارفانه و تجربه حسی عالمانه دارای ارزش علمی می‌باشند) 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 (فلاسفه و عرفا) مدرسی 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، دستگامی از حقایق کلی است که چون صادقانه آنها را بپذیرند و به صورت صحیح فهم کنند. اثر تغییر شخصیت و اخلاق از آن اشکار 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. هیچ کس 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 جزمیات علمی، نیازمند آن است که اصول اولیه‌اش بر بنیانی عقلانی بنا شده باشند. علم ممکن است نسبت به یک مابعدالطبیعه عقلانی جاهل بماند و حق این است که تا کنون چنین هم بوده است. دین نمی‌تواند از جستجو برای ایجاد سازشی میان تعارضات تجربیه 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 گفته است 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 درباره 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 برمی‌خیزد، نمی‌تواند در میان مفروضات و معطیات خود به دین مقام بستری بدهد. دین چیزی نیست که بتوان آن را با یکی از شاخه‌های علم مقایسه کرد. دین نه فکر مجرد است و نه احساس

مجرد و نه عمل مجرد. دین 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 پروسس ترکیب فکری چیزی اساسی و مرکزی است. هیچ دلیلی در دست نیست تا بنابراین فرض کنیم که علم و عرفان یا درون‌بینی اصولاً معارض با یکدیگرند. هر دو از یک ریشه جوانه می‌زنند و هر یک مکمل دیگری است یکی از آن دو (علم) حقیقت را پاره پاره به دست می‌آورد و دیگری (عرفان) یکپارچه و به صورت کلی. عرفان به جنبه ابدی و جاودانی حقیقت نظر دارد اما علم به جنبه گذران آن. عرفان بهره‌برداری از تمام حقیقت در زمان حاضر است، اما علم گذشتن از حقیقت است از طریق انتخاب و محدود کردن نواحی مختلفی از کلان برای اینکه مشاهده منحصر و محدود به همان نواحی باشد. هر یک از علم و عرفان برای بازسازی خود به دیگری نیاز دارد. هم علم و هم عرفان خواستار دیدار یک حقیقتند که خود را به هر یک از آنها متناسب با وظیفه‌ای که در زندگی دارد جلوه‌گر می‌سازد. عرفان و 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 پیامبر اسلام دانست. آن حضرت غالباً چنین دعا می‌کرد. «اللهم ارنی الاشیاء كما هی - خدایا چیزها را همانگونه که هستند به من بنما» (بازسازی فکر در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۳ - س ۱ به بعد).

آنچه از تقریر و نوشته‌های فوق اقبال قابل فهم است اینک:

۱ - اقبال در سرلوحه نوشتار فوق چهار سؤال کلیدی مطرح کرده است که برای فهم این چهار سؤال، به عنوان کلیدواژه اندیشه اقبال، باید نخست به این نکته کلیدی از اندیشه اقبال که در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام مطرح می‌کند، توجه کنیم.

«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» (بازسازی فکر دینی - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۲۰۳ - س ۱۶).

مطابق این نظریه اقبال، نیاز مشترک همه انسان‌ها این سه موضوع است. حال در چارچوب سه نیاز مشترک همه انسان‌ها از نظر اقبال، چهار سؤال مطرح شده توسط اقبال در آغاز فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۳ - س ۱ مورد تحلیل و آنالیز قرار می‌دهیم.

بی‌شک در رابطه با سؤال اول یعنی «خصوصیت و ساختمان عمومی جهانی که در آن زیست می‌کنیم، چگونه است؟» پرپیداست که پاسخ اقبال به این سؤال (آنچنانکه در فصل دوم و سوم همین کتاب بازسازی فکر دینی به تبیین آن می‌پردازد)، عبارت است از «روحانی و حیاتی بودن این جهان است». به این ترتیب که بزرگ‌ترین تجربه پیامبر اسلام در دوران ۱۵ ساله فاز حرائی‌اش (قبل از بعثت آن حضرت)، تجربه باطنی خداوند به صورت «الله» بود؛ که انعکاس «الله» خدای واحد جهان، در عرصه واقعیات انسانی و اجتماعی و تاریخی بشر، در پروسس ۲۳ ساله بعثت پیامبر اسلام توسط استحاله تجربه باطنی به تجربه نبوی، بستر ساز حرکت اصلاح‌گرایانه عملی و نظری پیامبر اسلام گردید.

بنابراین پاسخ اجمالی اقبال به سؤال فوق این است که «هستی در کل روحانی می‌باشد و در کلان وجود، حیات بر ماده تقدم دارد و در کلان وجود، ماده مرتبه نازل شده‌ای از حیات می‌باشد.»

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	محررم جان جمادان چون شنوید
از جمادی در جهان جان روید	غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت	وسوسه تاویل‌ها بر بایدت
جمله اجزا در حرکت در سکون	ناطقان کانا الیه راجعون
ذکر تسبیحات و اجزای نهان	غلغلی افکنده اندر آسمان
پس زمین و چرخ را دان هوشمند	چون که کار هوشمندان می‌کنند

چون عصا از دست موسی گشت مار	جمله عالم را بدین سان می‌شمار
باده خاک تو را چون مرده ساخت	خاک‌ها را جملگی باید شناخت
مرده زین سویند و زآن سو زنده‌اند	خامش اینجا و آن طرف گوینده‌اند
چون از سوشان فرستد سوی ما	آن عصا گردد سوی ما ازدها
کوه‌ها هم حن داودی شود	آهن اندر کف او مومی بود
باد حمال سلیمانی شود	بحر با موسی سخندانی شود
ماه با احمد اشارت بین شود	نار ابراهیم را نسیرین شود
خاک قارون را چو ماری در کشد	آستن حنانه آید در رشد
سنگ احمد را سلامی می‌کند	کوه یحیی را پیامی می‌کند

مولوی - مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۳ - س ۱۸

بنابراین مقصود اقبال از «تفسیر روحانی جهان، تبیین هستی بر پایه خدامحوری وجود است». آن هم «خدای ابژه پیامبر اسلام»، نه «خدای سوژه کانت» که خود این تفسیر «خدامحوری وجود» توسط خدای خالق و خدای فاعل و خدای واحد، دائماً در حال خلق جدید که در پیوند تنگاتنگ وجودی با کل وجود (آن هم نه به شکل حلولی) قرار دارد، از نظر اقبال «صورتی ابژکتیو» دارد.

علی هذا، این امر باعث می‌گردد تا اقبال به تاسی از قرآن و پیامبر اسلام همه این هستی را بر پایه تقدم حیات بر ماده تبیین و تفسیر نماید؛ به عبارت دیگر در «متافیزیک قرآن» که همان متافیزیک پیامبر اسلام و علامه محمد اقبال لاهوری می‌باشد «هستی روحانی» است، یعنی زمانیکه قرآن در تبیین مبانی متافیزیک پیامبر اسلام، در آیات اولیه سوره حدید می‌فرماید:

«سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ - لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ - هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ

مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْزُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ - لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ - يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (سوره حدید - آیات ۱ تا ۶) همه وجود در خداوند شناور هستند (برعکس دیدگاه هگل و اسپینوزا که خداوند «در هستی شناور می‌دانند»، قرآن و پیامبر اسلام و در ادامه آنها اقبال لاهوری «تمام وجود شناور در خداوند می‌دانند» و به همین دلیل اصل اول مبانی متافیزیک قرآن و پیامبر اسلام و در ادامه آنها متافیزیک علامه محمد اقبال لاهوری، «شناور بودن تمام وجود در خداوند است» و در چارچوب این اصل است که:

اولاً در متافیزیک قرآن و پیامبر اسلام رابطه خداوند با جهان برعکس متافیزیک هگل و اسپینوزا، رابطه حلولی نیست.

ثانیاً توسط همین «شناور بودن وجود در خداوند است» که در متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و ادامه آن در متافیزیک اقبال، «هستی روحانی می‌باشد». به خاطر اینکه خداوند عزیز و حکیم است - همه وجود به علت اینکه در خداوند شناور هستند، ملک خداوند می‌شوند؛ و به علت اینکه همه وجود در خداوند، از خداوند کسب حیات می‌نمایند، پس این خداوند است که هم به وجود حیات می‌دهد و هم ممت و به همین دلیل خداوند بر هر چیزی توانا است.

دومین اصل و مبانی متافیزیک قرآن و پیامبر اسلام و در ادامه آنها در متافیزیک اقبال لاهوری این است که «هستی روحانی که شناور در خداوند می‌باشند، به علت اینکه خداوند حی و لایموت می‌باشد، فیاض حیات برای همه وجود است». لذا در این رابطه است که در متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک علامه محمد اقبال لاهوری، «در هستی روحانی، همه وجود دارای حیات می‌باشند». یادمان باشد که حیات در قرآن و دیسکورس پیامبر اسلام و اقبال لاهوری، «روح ارسطویی و افلاطونی و فلسفی یونانی نیست»؛ بنابراین دومین اصل مبانی متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال این است که: «همه وجود دارای حیات می‌باشند و حیات یک امر ذومراتب و سیال



است». لذا به همین دلیل در این متافیزیک، «حتی ماده مرده، دارای درجه‌ای از حیات می‌باشد» - خداوند کسی است که هستی را در پروسس زمانی آفرید نه خارج از زمان.

سومین مبانی متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال، رابطه زمان به عنوان یک امر ایژه و واقعی با کل وجود حتی خود خداوند، به صورت یک صفت نه ظرف می‌باشد که البته زمان در وجود و مخلوق، مولود شناوری و حرکت و تکامل کل وجود و خلقت در خداوند می‌باشد. زمان در متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال - برعکس زمان در متافیزیک کانت - «یک امر واقعی می‌باشد نه به صورت تصور فاهمه ذهنی کانتی»، زمان در متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال، «اگرچه یک امر واقعی است، اما مانند یک ظرف یا رودخانه‌ای نیست که تمام وجود در آن قرار داشته باشند، بلکه بالعکس، زمان در این متافیزیک صفتی است که از حرکت خلاقانه و تکامل‌مند وجود حاصل می‌شود.»

لذا در این رابطه است که «در این متافیزیک، نه تنها همه وجود زمان‌مند هستند، حتی خود خداوند زمان‌مند می‌باشد»؛ اما تفاوت زمان‌مندی خداوند، با زمان‌مندی همه وجود این است که «خداوند در عرصه زمان - توسط کَلِّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ - سوره الرحمان آیه ۲۹ - دائماً در حال خلق جدید می‌باشد و بیکار و بازنشسته، به صورت ناظر بیرون از وجود نیست. بلکه خدای متافیزیک قرآن و پیامبر اسلام و اقبال، خدای فاعل، خدای خالق دائماً در حال خلق جدید است.»

بنابراین، در این رابطه است که در متافیزیک قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال، «بدون شناخت زمان، امکان شناخت و فهم این متافیزیک وجود ندارد»؛ و به همین دلیل قرآن و پیامبر اسلام و اقبال این همه بر پدیده «زمان طبیعی، نه زمان ریاضی انشستینی تکیه و تاکید دارند». البته منهای این خاصیت زمان طبیعی یا زمان فلسفی، در متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در

ادامه آن در متافیزیک اقبال، علت دیگری که باعث شده است تا این همه بر موضوع زمان طبیعی و زمان فلسفی تکیه بشود، این است که قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن اقبال، «ضمن رد جبر و تقدیر از پیش تعیین بر خلقت وجود، توسط خداوند، با زمان‌مند بودند همه وجود و خود خداوند، می‌خواهند به تبیین این امر بپردازند که آینده در عرصه خلقت و تکامل وجود، صورتی از پیش مقدر شده نیست، بلکه برعکس آینده برای خداوند باز است»؛ و آنچنانکه در عرصه وجود آینده توسط خلقت مستمر خداوند در حال معماری و ساختن می‌باشد، خداوند در عرصه خلقت مستمر خویش آزاد و مختار و صاحب اراده می‌باشد و هیچ جبر از پیش تعیین شده‌ای (حتی جبر علم باری) بر او حاکم نیست.

لذا در عرصه انسانی و اجتماعی، بخاطر اینکه انسان جانشین خداوند می‌باشد، مانند خداوند باید آینده اجتماع بشری توسط خودش بسازد؛ و او هم به عنوان جانشین خداوند، در ساختن خود و جامعه و تاریخ آزاد و مختار و با اراده می‌باشد و هیچ جبر از پیش تعیین شده‌ای بر او حکومت نمی‌کند.

رابطه «زمان‌مندی خداوند با همه وجود» به علت اینکه همه وجود در خداوند قرار دارند، در نتیجه خداوند، هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است، و هم باطن (زیرا اگر بپذیریم که همه هستی در خداوند است و خداوند عامل حیات و حرکت همه هستی است و زمان طبیعی و فلسفی مشروب از حرکت و حیات و تکامل وجود می‌باشد، این همه باعث می‌گردد که خداوند در چنین جایگاهی هم اول باشد هم آخر باشد هم ظاهر باشد و هم باطن).

باری: آنچه در رابطه با سؤال اول اقبال (در شروع فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۳ - س ۱) که عبارت بود از: «خصوصیت و ساختمان عمومی جهانی که در آن زیست می‌کنیم چگونه است؟»، می‌توان گفت اینکه، خصوصیت این جهانی که ما در آن زیست می‌کنیم این است که:

اولاً این جهان، جهان روحانی است.

ثانیاً روحانی بودن این جهان بخاطر این است که «جهان در خداوند قرار دارد، نه خداوند در جهان» (آنچنانکه هگل و اسپینوزا می‌گویند).

ثالثاً در این جهان روحانی، به علت اینکه هستی در خداوند شناور است و خداوند حی لایموت می‌باشد، «حیات (نه روح فلسفی یونانی) بر ماده مقدم می‌باشد» و به همین دلیل در این متافیزیک، «همه وجود زنده هستند و چیز مرده‌ای در جهان وجود ندارد» و حیات یک امر ذی مراتب می‌باشد، «که در بستر تکامل کل وجود، به سوی آینده باز و از پیش مقدر نشده در حال رشد می‌باشد.»

رابعاً خصوصیت اصلی و کلیدی جهانی که در آن زندگی می‌کنیم این است که «هم خداوند و هم جهان زمان‌مند هستند» چرا که «در این متافیزیک، خداوند ساکن و ناظر و بیکار و بازنشسته، وجود ندارد.»

۲ - در رابطه با سؤال دومی که علامه محمد اقبال لاهوری، در سر آغاز فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی مطرح می‌کند، «آیا در ساختمان این جهان هیچ عنصر ابدی و ثابتی وجود دارد؟» (ص ۳ - س ۲) باید بگوئیم که آنچنانکه در تشریح مبانی کلامی و فلسفی متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن متافیزیک اقبال لاهوری مطرح کردیم، «عنصر ابدی و ثابت در وجود، همان الله، یا خداوند تجربه کرده پیامبر اسلام در فاز ۱۵ ساله حرائی می‌باشد»؛ زیرا:

اولاً این خداوند در این متافیزیک بیرون از وجود ننشسته در ماورالطبیعت (آنچنانکه فلاسفه یونانی اعم از افلاطون و ارسطو، تبیین می‌کردند)، بلکه برعکس، «محیط بر همین وجود می‌باشد و تمام این وجود، در وجود او شناور می‌باشند.»

ثانیاً رابطه این وجود «با وجود خداوند»، یک رابطه تنگاتنگ می‌باشد نه یکطرفه.

ثالثاً «ابدی و ثابت بودن وجود خداوند» مستلزم ساکن و ناظر و بیکار و بازنشسته و نشسته در جایگاه ماوراءالطبیعت خداوند - آنچنانکه فلاسفه یونانی تعریف می‌کردند - نیست.

رایعاً همین وجود ابدی و ثابت خداوند است که عامل «وجود بی‌نهایت» در برابر «وجود بانهایت» هستی می‌شود.

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 نوخوشی و نو عناست  
عالم چون آب جوست بسته نماید و لیک      می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست  
نو زکجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود      گرنه وراى نظر عالم بی‌منتهاست

مولوی - دیوان شمس تبریزی - ص ۲۱۲ - غزل ۳۶۲ - س ۷ -

این جهان جنگ است چون کل بنگری      ذره ذره همچو دین با کافری  
آن یکی ذره همی پرد به چپ      وان دگر سوی یمین اندر طلب  
ذره‌ای بالا و آن دیگر نگون      جنگ فعلیشنان 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

مثنوی - دفتر ششم - ص ۳۵۲ - س ۲۱

گر درآید در عدم یا صد عدم      تو بخوانیش او کند از سر قدم  
صد هزاران ضد. ضد را می‌کشند      بازیشان حکم تو بیرون می‌کشند  
از عدم‌ها سوی هستی هر زمان      هست یا رب کاروان در کاروان  
باز از هستی روان سوی عدم      می‌روند این کاروان‌ها دم به دم

مثنوی - دفتر اول - ص ۳۹ - س ۱۴

متصل نی منفصل نی ای 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

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۸ - س ۱۶

«مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ - خداوند با همه موجودات است بدون پیوستگی؛ و غیر از همه موجودات است، بدون دوری و گسیختگی» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه اول - ص ۴۱ - س ۳). یادمان باشد که در پاسخ به سؤال دوم اقبال، نباید با یک رویکرد ذات‌گرایانه به جهان و هستی و انسان و خداوند نگاه کنیم بلکه بالعکس، «باید مانند قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن اقبال، با یک رویکرد تاریخی، هستی و جهان و انسان و خداوند را مورد تبیین قرار دهیم». یادمان باشد که اصل زیرساخت مبانی فلسفی و کلامی متافیزیک قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن متافیزیک اقبال، «زمان» است.

زمان در متافیزیک قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال، «زمان ریاضی و فیزیکی انشئتینی که وسیله سنجش می‌باشد نیست، بلکه موضوع زمان یک امر فلسفی می‌باشد؛ و در این رابطه به جای زمان ریاضی یا زمان فیزیکی یا زمان اتمی اشاعره و انیشتین (که وسیله سنجش و اندازه‌گیری می‌باشد)، باید با عنوان زمان طبیعی یا زمان فلسفی تعریف کنیم»؛ و در همین رابطه است که بخصوص در سه فصل دوم و سوم و چهارم، کتاب بازسازی فکر دینی علامه محمد اقبال لاهوری، او تمام قد تلاش می‌کند تا:

الف - به مخاطب بفهماند که قرآن در بسیاری از آیات و سوره‌های خود، «معتقد به موضوع زمان طبیعی است»؛ و در این رابطه است که پیامبر اسلام تلاش کرده است تا «توسط طرح اختلاف شب و روز و حرکت اجرام وجود، توجه مخاطبین خود را به امر زمان طبیعی یا همان زمان فلسفی جلب نماید.»

ب - در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان تصور خدا و معنی نیایش، اقبال تلاش می‌کند تا «با تعمیم موضوع زمان به خداوند، علاوه بر اینکه، خداوند بیکار و بازنشسته قرار گرفته در ماوراءالطبیعت فلاسفه یونانی و در رأس آنها ارسطو و افلاطون به چالش می‌کشد، با تاسی از قرآن و پیامبر اسلام رابطه خداوند و جهان، یک رابطه ابژکتیو و عینی و واقعی تبیین می‌نماید.»

ج - در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، اقبال می‌کوشد تا «علاوه بر اینکه به نفی زمان خطی و زمان جبری بپردازد، زمان واقعی یا زمان فلسفی یا زمان طبیعی را، مولود حرکت و خلقت نو به نو و تکاملی جهان توسط خداوند خالق و فاعل و دائماً در حال خلق جدید تبیین نماید». تا آنجا که به علت اینکه طبق رویکرد قرآن، خداوند (...كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ - خداوند دائماً در حال خلق جدید است - سوره الرحمن - آیه ۲۹) و (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ - همه وجود با نیروی خود خلق کردیم و اکنون در حال فراخی دادن آنها به سوی آینده باز هستیم - سوره ذاریات - آیه ۴۷) دائماً در حال خلق جدید می‌باشد و بیکار و بازنشسته در ماوراءالطبیعت قرار نگرفته است، بلکه در پیوند با همین جهان و وجود (نه بشکل حلولی) می‌باشد؛ و خلقت دائم و مستمر خداوند، به علت اینکه در چارچوب جبر علمی باری و مقدرات از پیش تعیین شده قرار ندارد، همین امر باعث گردیده است تا خلقت دائم خداوند، علاوه بر اینکه بسترساز تکوین «پدیده نو» در جهان بشود، وجود و جهان به سوی آینده باز، توسط خداوند مختار مهندسی گردد و «این موضوع کلید رمز وجود ثابت در جهان، در متافیزیک قرآن یا پیامبر اسلام و ادامه آن در متافیزیک اقبال می‌باشد.»

چراکه در متافیزیک و دستگاه فلسفی قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن اقبال، موضوع ثابت در جهان و وجود، همانا خداوند می‌باشد؛ و به همین دلیل خداوند در این متافیزیک، با خداوند علت اولی و محرک اولیه ارسطویی، یا خداوند نشسته در عالم مُثَل افلاطونی از فرش تا عرش متفاوت می‌باشد. علی‌ایحاله، موضوع ثابت در این متافیزیک همانا فقط خداوند فاعل و خالق و واحد و دائماً در حال خلق جدید

می‌باشد و او خداوندی است که مستمراً در حال معماری این جهان به سوی آینده باز می‌باشد؛ و دائماً در عرصه خلقت نو، به آفرینش نو و رفتن کهنه می‌پردازد؛ و علاوه بر هدفدار کردن تکامل وجود، در پیوند با وجود قرار دارد و از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر می‌باشد، است (... وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ - سوره ق - آیه ۱۶).

«من شخصاً معتمد که صفت نهائی واقعیت، «نفسانی و روحانی است» ولی برای آنکه از گسترش سوء فهمی جلوگیری شود، باید بگویم که نظریه اینشتین که نظری‌های علمی است و تنها با ساختمان اشیاء سر و کار دارد. «هیچ توضیحی درباره ماهیت نهائی اشیائی که دارای ساختمانی روحانی هستند، به ما نمی‌دهد». ارزش فلسفی نظریه انشتین از دو لحاظ است. نخست اینکه، «عینیت طبیعت را از میان نمی‌برد» بلکه برعکس، این نظریه، «که جوهر، تنها استقراری در مکان است، برمی‌اندازد»؛ و این همان نظری‌های است که به ماتریالیسم کهن می‌انجامد. (در اینجا اقبال به شدت نظریه ذات‌گرایانه ارسطوئی و ماتریالیسم مکانیکی قرن هیجدهم و نوزدهم، به چالش می‌کشد و آنها را مردود اعلام می‌کند) جوهر (همان ذات ارسطوئی) در نظر عالم فیزیک نسبیتی انشتینی، «چیزی پایدار نیست» که حالات متغیر داشته باشد. بلکه «منظومه‌ای از حوادث به یکدیگر وابسته است» و به همین دلیل در معرفی و ابتهد از نظریه انشتین، «او به جای مفهوم ماده، از مفهوم ارگانیسم یا سازواره استفاده کرده است». دوم آنکه، «نظریه نسبیت انشتین، فضا را تابع و وابسته ماده می‌داند». «جهان بنابر تصور انشتین، همچون جزیره‌ای نیست که در فضائی نا محدود قرار گرفته باشد» بلکه برعکس، «جهان در فضای محدود، ولی باز به سوی آینده قرار دارد» لذا مطابق نظریه نسبیت انشتین، «در ماورای جهان، دیگر فضای خالی وجود ندارد» که ما نام آن را ماوراءالطبیعت بگذاریم؛ یعنی مطابق این نظریه، «اگر ماده نباشد، جهان منقبض می‌شود و به صورت یک نقطه درمی‌آید». ضعف نظریه نسبیت اینشتین، «عدم واقعیت زمان طبیعی است»؛ زیرا در نظریه او «زمان، همچون بعد چهارمی از فضا تصور می‌شود». ظاهراً باید به آینده همچون چیزی بنگرند که پیش از آن هست؛ و بی‌شک مانند گذشته ثابت است». «زمان، به عنوان حرکت خلاق آزاد،

در نظریه انشتین معنائی ندارد». در نسبیت انشتین «زمان نمی‌گذرد و حوادث اتفاق نمی‌افتد». در این نظریه، «ما تنها به ملاقات آنها می‌رویم»؛ بنابراین نظریه نسبیت انشتین، «از بعضی از خصوصیات زمان، به آن صورت که در معرض تجربه ما قرار می‌گیرد، غافل می‌ماند». در نتیجه نمی‌توان گفت که «ماهیت زمان، منحصرأً به همان چیزهائی است که در نظریه نسبیت اینشتین مطرح شده است»؛ زیرا این چیزها تنها آنهائی است که این نظریه، «به سود خود، به شکلی انتخاب می‌کند که بتواند طبیعت را به وسیله آنها مورد تفسیر و تعبیر قرار دهد». برای ما که اهل علم فیزیک نیستیم، «فهم ماهیت واقعی زمان اینشتین، غیر ممکن است». شک نیست که «زمان ریاضی انشتین، مانند زمان طبیعی برگسون که همان دوام محض است، نیست». همچنین «زمان ریاضی انشتین، همچون زمان مسلسل گذران حقیقت و عصاره علیت کانت هم نیست»؛ زیرا در نظریه کانت، «علت و معلول آنچنان به یکدیگر ارتباط دارند که اولی از لحاظ زمان مقدم بر دومی می‌باشد» بدان صورت که اگر اولی نباشد، دومی نیز نخواهد بود. اگر «زمان ریاضی اینشتین، زمان مسلسل باشد، آنگاه بر مبنای این نظریه ممکن است که با انتخاب مناسبی از سرعت ناظر و دستگاهی که حوادث در آن اتفاق می‌افتد، چنان کنیم که معلول بر علت آن تقدم پیدا کند». به نظر من، «زمان ریاضی انشتین که همچون بعد چهارمی از فضا در نظر گرفته می‌شود، دیگر زمان نخواهد بود» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل دوم - محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۴۶ - س ۲۰).

آنچه از عبارات فوق اقبال قابل فهم است، اینک:

۱ - از نظر اقبال، «زمان ریاضی، با زمان طبیعی اختلاف دارد» یعنی آنچنانکه نظریه پرداز زمان ریاضی، اینشتین می‌باشد، نظریه پرداز زمان طبیعی از نظر اقبال، برگسون است.

۲ - زمان ریاضی انشتین «نسبت به ماهیت فلسفی زمان بیگانه می‌باشد و هیچ تبیین و تعریفی در باب ماهیت فلسفی زمان نمی‌کند».

۳ - زمان ریاضی انشتین «در نماد ساعت تنها وسیله اعتباری سنجش زمان



- می‌باشد». لذا هیچگونه تئوری و نظری‌های در باب ماهیت زمان ارائه نمی‌کند.
- ۴ - «زمانی که تعیین کننده مبنای متافیزیک اقبال می‌باشد، زمان طبیعی است نه زمان ریاضی». موضوع «زمان طبیعی، حرکت جوهری و هدفداری وجود است، نه سنجش اعتباری که موضوع زمان ریاضی انشتین می‌باشد».
- ۵ - اقبال موضوع و ایده زمان را - آنچنانکه خودش مدعی است - از قرآن فهم کرده است. چراکه از نظر اقبال «تکیه قرآن بر اختلاف شب و روز و حرکت ماه و خورشید و پدیده‌های طبیعی، همه در راستای همان تکیه قرآن بر امر و موضوع زمان فلسفی می‌باشد».
- ۶ - اقبال با زمان طبیعی، به عنوان یک ظرف نگاه نمی‌کند، بلکه آن را صفتی در تمام موجودات می‌داند که مولود حرکت جوهری موجودات است.
- ۷ - اقبال از آنجائیکه زمان را با رویکرد زمان طبیعی می‌نگرد (نه زمان ریاضی انشتین) و آن را مولود حرکت جوهری وجود می‌داند، همین امر باعث گردیده است تا او با تاسی از قرآن، «زمان را مشمول خود خداوند هم قرار دهد».
- ۸ - اقبال اولین متکلمین الهی است که بعد از قرآن و پیامبر اسلام با تاسی از آیات قرآن، به خصوص تاسی از آیه ۲۹ - سوره الرحمن، «...كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» و آیه ۴۷ - سوره ذاریات «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ» خداوند را هم زمان‌مند اعلام می‌کند و زمان طبیعی به خود خداوند هم تعمیم می‌دهد.
- ۹ - اقبال تعمیم زمان به خداوند را در خدای فاعل و خالق و ابژکتیو، دائماً حاضر در وجود تبیین می‌نماید؛ و توسط تعمیم زمان به خداوند است که اقبال می‌کوشد تا با خدای علت اولی ارسطویی و خدای خسته و بازنشسته تورات تحریف شده و خدای ساعت‌ساز نیوتنی و خدای حلولی هگل و اسپینوزائی و خدای سوپژکتیو کانتی و خدای مُثلی و ماوراءالطبیعه افلاطونی و فلوطینی و خدای مقتدر و آمر و شکنجه‌گر و عذاب‌آفرین اسلام فقاهتی و اسلام کلامی اشاعره، مرزبندی کلامی نماید و این

بزرگ‌ترین اجتهاد در اصول کلامی اقبال می‌باشد.

۱۰ - اقبال توسط نظریه زمان طبیعی و تعمیم آن به همه وجود و خداوند و تکیه مضروفی کردن بر آن و مولود حرکت جوهری دانستن آن، می‌خواهد «پروژه جبر علم باری و نظریه انفکاک بین حدوث و قدوم یا جهان مخلوق با خداوند خالق یونانی را به چالش بکشد»؛ و توسط پروژه کلامی زمان طبیعی و خدای زمان‌مند و دائماً در حال خلق جدید، او می‌خواهد «توحید بین خالق و مخلوق، یا بین خدا و جهان، یا بین طبیعت و ماوراءالطبیعت، ایده و ماده، روح و بدن، حیات و ماده، حرکت و هدفداری، انسان و خدا و دنیا و آخرت را تبیین نماید.»

لذا آنچنانکه بر سر در آکادمی افلاطون نوشته شده بود که «کسی که هندسه نمی‌داند، وارد نشود»، بر سر در متافیزیک اقبال نوشته شده است که «کسی که زمان طبیعی قرآن و پیامبر اسلام فهم نمی‌کند، وارد این معبد نشود»؛ زیرا اقبال با پروژه زمان طبیعی و تعمیم دادن آن به همه وجود و زمان‌مند دانستن حتی خود خداوند، «به بازسازی توحید کلامی الهیون و مسلمان پرداخت که برای بیش از هزار سال، توسط محدود و محصور کردن این توحید به عرصه‌های ذهنی، توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید کلامی و توحید افعالی، خلأی بزرگ در متافیزیک توحیدی مسلمانان بوجود آورده بودند.»

۱۱ - اقبال توسط پروژه فلسفی و کلامی زمان طبیعی توانست خدا را، از لامکان ماوراءالطبیعت وارد وجود و طبیعت بکند و خدای فاعل را جایگزین خدای ناظر بکند و خدای دائماً در حال خلق جدید و مشغول به کار را، جایگزین خدای بیکار بکند و خدای بی‌مثال را، جایگزین خدای انسان‌واره بکند و خدای معمار و آزاد و مختار و مرید را، جایگزین خدای محصور و زندانی شده در علم باری خویش بکند.

۱۲ - اقبال توسط پروژه فلسفی و کلامی «زمان طبیعی» توانست با باطل کردن نقشه از پیش تعیین شده جهان از آغاز تا انجام در علم باری، علاوه بر باز کردن جهان به سوی آینده باز و بدون برنامه‌ریزی شده قبلی، «دست خداوند، در معماری

و مدیریت آینده وجود باز ببیند.»

۱۳ - اقبال در چارچوب پروژه «زمان طبیعی» توانست، «برای اولین بار در تاریخ علم کلام الهیون، موضوع غامض و پیچیده نو شدن وجود و رفتن کهنه‌ها در کلان وجود تبیین فلسفی و کلامی بکند». چراکه تا قبل از پروژه «زمان طبیعی» اقبال، لاینحل‌ترین موضوع فلسفی و کلامی بشر، تبیین فلسفی نو شدن پیوسته جهان و جایگزین شدن مستمر نواها به جای کهنه‌های گذشته بود. اقبال این پیچیده‌ترین مشکل فلسفی بشریت را برای اولین بار توسط پروژه طبیعی زمان، تبیین فلسفی و کلامی کرد.

۱۴ - اقبال در چارچوب تبیین زمان طبیعی به صورت مظلوف و مولود حرکت جوهری وجود و شدن و تکامل وجود، توانست خود «زمان طبیعی» را به صورت نمودار و شاخص نو شدن و رفتن کهنه‌ها تبیین نماید.

۱۵ - اقبال توسط پروژه «زمان طبیعی» توانست خدای مختار و مرید را جایگزین خدای محصور و زندانی شده در علم خویش بنماید و با تبیین خدای مختار و خدای مرید، او توانست با جانشین خدا دانستن انسان، به آفرینش انسان مختار در قرن بیستم پردازد.

۱۶ - اقبال توسط پروژه «زمان طبیعی» توانست پروژه «اجتهاد در اصول» خود را استارت بزند.

۱۷ - اقبال با پروژه «زمان طبیعی»، علاوه بر اینکه توانست توحید اسکولاستیک و سوپژکتیو کلام الهیون را از آسمان به زمین بیاورد و توحید را از ذهن به عرصه عین و وجود بکشاند و خدا را از ماوراءالطبیعت (نه در شکل حلولی هگلی و اسپینوزائی) وارد وجود و طبیعت بکند و رابطه حادث و قدیم و خالق و مخلوق و جهان و خدا را به صورت امری فلسفی و ابژکتیو درآورد و خدای ابژکتیو قرآن را جایگزین خدای سوپژکتیو کانتی بکند، مهم‌تر از همه اینها، او توانست توسط پروژه «زمان طبیعی»، به آفرینش انسان آزاد و مختار و مرید در قرن بیستم پردازد.

۱۸ - اقبال توسط پروژه «زمان طبیعی» توانست جبر عرفانی تصوف و جبر کلامی اشاعره و جبر مادی ماتریالیست‌های مکانیکی و جبر تکلیفی اسلام فقهاتی را به چالش بکشد؛ و توسط پروژه «زمان طبیعی» بود که اقبال، نظریه‌های افلاطون و فلوپتین یا نئوافلاطونی‌ها را هم به چالش کلامی و فلسفی کشانید؛ و افلاطون را در دیوان اشعار خود، «انسانی در لباس گوسفند تعریف کرد». چراکه اقبال معتقد است که افلاطون با نظریه نفی اصالت معرفت انسانی در این جهان و اصالت معرفتی دادن به عالم ناکجاآباد عالم مُثل و تحمیل جبر فلسفی بر اراده مردم و مسلمانان و عرفای مسلمان، اختیار و آزادی بشریت را به چالش کشیده است و روحیه شیری را از انسان‌ها و مسلمانان و عرفای مسلمان گرفته است و به جای آن روحیه گوسفندی را جایگزین آنها کرده است.

۱۹ - کینه اقبال لاهوری به افلاطون در چارچوب پروژه «زمان طبیعی» به این خاطر است که اقبال معتقد است که افلاطون و فلوپتین و در ادامه آنها عرفا و تصوف از مولوی تا حافظ، با بی‌اختیار دانستن انسان و بی‌مقدار خواندن دنیا، بزرگ‌ترین ارزش و شاخص انسانیت را به چالش کشیده‌اند.

۲۰ - اقبال توسط پروژه «زمان طبیعی» توانست نظریه ذات‌گرایانه و اصالت ماهیت ارسطویی در رابطه با جهان و انسان را به چالش بکشد و نظریه «تاریخ داشتن انسان و جهان»، جایگزین نظریه ذات‌گرایانه ارسطویی در عرصه جهان و انسان بکند و «تاریخ» را جایگزین «ماهیت» از پیش مقدر شده ارسطویی در عرصه انسان و جهان بکند.

۲۱ - اقبال در عرصه پروژه «زمان طبیعی»، خود را فقط محصور «اجتهاد در کلام و فلسفه» مسلمانان نکرد، بلکه در ادامه آن، با ورود به فرایندهای وجودی و اجتماعی و انسانی پروژه «زمان طبیعی» علاوه بر ایجاد پیوستگی بین نظریه‌های کلامی و معرفت‌شناسانه و طبیعت‌شناسانه و انسان‌شناسانه خود و ایجاد منظومه و دستگاه واحد معرفتی، خود «زمان» را وارد پروژه اصلاحات عملی خود کرد و با آفرینش

انسان و مسلمان صاحب اراده و مختار و آزاد در قرن بیستم، مبنای اصلاحات عملی و اجتماعی خودش هم در این چارچوب تعریف کرد.

۲۲ - اقبال توسط پروژه «زمان طبیعی» توانست زنجیره‌ای جهت دستگاه‌سازی واحد معرفتی و تئوریک بین پروژه اصلاحات نظری و پروژه اصلاحات عملی خود به وجود بیاورد.

۲۳ - اقبال توسط پروژه «زمان طبیعی» توانست در عرصه منظومه نظری خود، زنجیره‌ای جهت پیوند کلام و فلسفه و منطق یا اندیشه فلسفی و اخلاقی و معرفت‌شناسانه خود بوجود آورد.

۲۴ - اقبال توسط پروژه «زمان طبیعی» توانست به پروژه «اجتهاد در اصول و فروع» به عنوان موتور حرکت اسلام تطبیقی در مقاله ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام، بپردازد.

۲۵ - اقبال توسط پروژه «زمان طبیعی» توانست در مقاله پنجم کتاب بازسازی فکر دینی، «پدیده تجربه نبوی پیامبر اسلام و ختم نبوت پیامبر اسلام را در چارچوب تبیین فلسفی حیات و همدفداری و تکامل در وجود که منجر به تکوین عقل استقرائی بشر در قرن هفتم میلادی، توسط نبوت پیامبر اسلام گردید، تعریف و تبیین نماید.»

۲۶ - اقبال توسط پروژه «زمان طبیعی» توانست «به کشف منابع معرفتی سه گانه بشر، یعنی طبیعت و تاریخ و درون انسان دست پیدا کند.»

۲۷ - اقبال توسط پروژه «زمان طبیعی» بود که توانست «به تاریخ به عنوان یکی از منابع معرفتی بشری دست پیدا کند.»

«مسئله «زمان» پیوسته نظر متفکران و عرفای اسلامی را به خود جلب کرده است. ظاهراً جزئی از این توجه از آن جهت بوده است که بنابر گفته قرآن. در پی هم آمدن شب و روز یکی از بزرگترین نشانه‌های خدا است؛ و جزء دیگر برای آن است که حضرت پیغمبر (ص) در حدیثی خدا را با دهر یا زمان یکی دانسته است. (لا تسبوا الدهر، فإنَّ

الله هو الدهر) به گفته محیی الدین بن العربی، «دهر» یکی از نام‌های زیبای خدا است و فخر رازی در تفسیر قرآن خود می‌گوید که یکی از پیران طریقت به او تعلیم کرده بود که ذکر «یا دهر، یا دیهور، یا دیهار» را مکرر بگوید. شاید نظریه اشاعره در باره زمان نخستین کوششی باشد که در تاریخ فکر اسلامی برای فهم فلسفی معنی زمان به کار رفته است. بنابر نظر اشاعره، زمان عبارت از توالی «اکنون‌های» مفرد است. از این نظر آشکارا چنان نتیجه می‌شود که میان هر دو «اکنون» مفرد، یا دو لحظه زمان، لحظه اشغال ناشده‌ای از زمان، یعنی یک خلاء زمانی وجود دارد. به دست آمدن این نتیجه باطل از آن است که ایشان در تحقیقات خود کاملاً از دیدگاه عینی و آفاقی نظر می‌کرده‌اند. اشاعره از تاریخ فکر یونانی هیچ درس عبرتی نگرفته بودند تا بدانند که آنان نیز در ابتدا چنین نظری را پذیرفته و به هیچ نتیجه‌ای نرسیدند. در عصر خود ما «نیوتون، زمان را همچون چیزی وصف کرده است که به خود و بنابر طبع خود جریان یکنواخت دارد». تشبیه ضمنی به جریان آب مندرج در این وصف نیز اعتراض‌های جدی نسبت به تصور عینی و آفاقی نیوتون از زمان پیش می‌آورد... از این گذشته، اگر جریان و حرکت یا «گذشت» آخرین کلمه درباره ماهیت زمان باشد، «زمان دیگری لازم است تا با آن مدت حرکت زمان اول سنجیده شود» و زمان سومی برای سنجش زمان دوم لازم می‌شود و همچنین تا بنهایت. به این ترتیب مفهوم زمان «بدین صورت کاملاً عینی را، دشواری‌هایی محاصره می‌کنند». ولی باید این را پذیرفت که ذهن عملی اعراب عصر پیغمبر نمی‌توانست «زمان را بر سان یونانیان چیزی غیر واقعی تصور کنند»؛ و نیز نمی‌توان منکر این مطلب شد که با وجود آنکه آلت حس خاصی برای دریافت زمان نداریم، زمان نوعی از جریان است و از این لحاظ، جنبه عینی اصیل یعنی سیمای ذره‌ای دارد. حقیقت این است که «حکم علم جدید، درست مانند حکم اشعریان است، زیرا اکتشافات جدید فیزیک درباره زمان مستلزم فرض ناپیوسته بودن ماده است...»... ولی نکته‌ای که باید در نظر داشت این است که کوشش سازنده اشاعره، مانند کوشش دانشمندان جدید، «فاقد تحلیل روانشناختی است» و نتیجه این نقصان شده است که از دریافت سیمای ذهنی و انفسی زمان عاجز مانده‌اند؛ و به علت همین عجز

است که بنابر نظریه ایشان. «دستگاه‌های اتوم‌های ماده و زمان از یکدیگر جدا می‌مانند و هیچ ارتباط اساسی میان آنها وجود ندارد». آشکار است که اگر به زمان از لحاظی کاملاً عینی و آفاقی نظر کنیم، دشواری‌های جدی پیش می‌آید. زیرا ما نمی‌توانیم زمان اتمی اشاعره و نیوتون و علم جدید را در مورد خدا تطبیق کنیم و خدا را همچون حیاتی در حال آفرینش تصور کنیم... زمان اجرام بزرگ که از گردش افلاک حاصل می‌شود. قابل تقسیم به گذشته و اکنون و آینده است و طبیعت آنچنان است که «تا روزی نگذرد. روز پس از آن نخواهد آمد». زمان موجودات غیر مادی (کوانتوم‌ها) نیز رنگ تسلسلی دارد؛ یعنی گذشت زمان برای کوانتوم‌ها چنان است که «یک سال از زمان اجرام بزرگ. در مقایسه با زمان یک وجود غیر مادی. یک روز بیش نیست». چون در سلسله موجودات غیر مادی به تدریج بالاتر رویم. به «زمان الاهی» می‌رسیم و آن «زمانی است که مطلقاً از صفت گذشتن آزاد است» و به همین جهت تقسیم و توالی و تغییر در «زمان الاهی» راه ندارد. «زمان الاهی. برتر از ابدیت است. نه آغاز دارد و نه انجام»؛ یعنی در «زمان الاهی. خداوند با یک فعل. غیر قابل تقسیم اداراک می‌کند و چشم خداوند همه دیدنی‌ها را می‌بیند و گوش خداوند همه شنیدنی‌ها را می‌شنود». لذا در چارچوب «زمان الاهی». قدمت خداوند به خاطر قدمت «زمان الاهی» نیست. بلکه برعکس. «در زمان الاهی. قدمت زمان الاهی. به خاطر قدمت خداوند است»؛ و به همین دلیل در قرآن «زمان الاهی» با تعبیر «ام الکتاب یا مادر کتاب‌ها» مطرح شده است که در آن تمام تاریخ. آزاد از شبکه توالی علیتی. در یک «اکنون» فوق ابدی و احد جمع شده است. چنان می‌نماید که از میان علمای الاهی مسلمان. فخر رازی بیش از همه به مسئله زمان توجه دقیق کرده است. ... از بحثی که گذشت کاملاً آشکار می‌شود که «نظر عینی محض به زمان داشتن. به صورتی جزئی برای فهم ماهیت زمان سودمند است»؛ اما «راه صحیح» آن است که «جربه خودآگاهانه ما مورد جربه و تحلیل روانشناختی دقیق قرار گیرد تا ماهیت واقعی زمان آشکارتر شود». برای «جربه زمان طبیعی باید ابتدا بین دو سیمای «خود» یعنی «خودشناسا» و «خود فعال» تفاوت قائل بشویم. چرا که «خودشناسا» در انسان مانند «زمان الاهی» در دوام محض است؛ یعنی در تغییر بدون توالی حرکت می‌کند؛ و

سیر آن عبارت است از حرکت از شناسایی به فعالیت و از درون‌بینی به تعقل و از همین سیر است که زمان اتمی متولد می‌شود؛ بنابراین. خصوصیت تجربه خودآگاهانه ما که مبداء هر معرفت است. ما را به مفهومی رهبری می‌کند که تعارض میان ثبات و تغییر و میان زمان همچون یک کل اساسی و زمان اتمی را از میان برمی‌دارد؛ و اگر بدین ترتیب رهبری تجربه خودآگاهانه خویش را بپذیریم و حیات «من» عالمگیر را به قیاس با «من» محدود در نظر بگیریم. زمان «من» نهائی همچون تغییر بدون توالی یک کل سازمان‌دار و اساسی جلوه‌گر می‌شود که به علت حرکت خلاق «من». نمایش اتمی دارد. ... بنابراین در انسان. «من» از یکطرف در ابدیت زندگی می‌کند (که مقصود از ابدیت در اینجا همان تغییر غیر تسلسلی است) و از طرف دیگر همین «من» در زمان تسلسلی زندگی می‌کند که آن را به صورت اساسی وابسته به ابدیت می‌نماید. لذا بدین ترتیب است که زمان اتمی وسیله اندازه‌گیری و مقیاسی برای سنجش زمان غیر تسلسلی می‌باشد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل سوم - تصور خدا و معنی نیایش - ص ۸۶ - س ۱۱).

ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد اینک:

الف - پیامبر اسلام در بستر پروسس ۲۳ بعثت خویش توانست «قرائتی نو از خدا و جهان و انسان بکند» و بر پایه این قرائت و تبیین نو از خدا و انسان و جهان بود که او توانست بشریت فسیل شده را، در اندیشه یونانیان قدیم و تصوف هند شرقی و فقه تورات تحریف شده و تثلیث مسیحیت تحریف شده قرن هفتم میلادی را به چالش بکشد.

بنابراین، موتور حرکت نظری و عملی بشریت در قرن هفتم میلادی از بعد از بعثت پیامبر اسلام، «همین قرائت نو پیامبر اسلام از خدا و جهان و انسان است»؛ زیرا تا قبل از بعثت پیامبر اسلام، بشریت در زیر چتر فلسفه یونانیان قدیم، صاحب قرائتی فلسفی و عرفانی و دینی از خدا و جهان و انسان بود؛ و پیامبر اسلام در قرن هفتم در این رابطه آغازگر نبود، در نتیجه آنچه که پیامبر اسلام توسط پروسس ۲۳ ساله خود برای بشریت به ارمغان آورد، تنها قرائتی نو نسبت به قرائت قبلی فلسفی یونانی و عرفانی بودائی و دینی تورات و انجیل تحریف شده بود.



ب - قرائت نو پیامبر اسلام از خدا و جهان و انسان معلول تجربه باطنی و نبوی آن حضرت در فاز ۱۵ ساله حرائی خویش بود. پر واضح است که پیامبر اسلام در فاز حرائی ۱۵ ساله خود «به صورت جداگانه و تثلیثی به فهم و درک این سه مقوله فربه خدا و انسان و جهان دست پیدا نکرده است». بلکه بالعکس، پیامبر اسلام آنچنانکه به وضوح در آیات قرآن به آن اعتراف کرده است، «ابتدا از طریق تجربه خداوند بی‌مثالی که «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» می‌باشد و هم ظاهر و هم باطن و هم اول و هم آخر و غیره می‌باشد، توانسته است به قرائت نو از انسان و جهان دست پیدا کند.»

علی‌ایحاله پیامبر اسلام در دوران ۱۵ ساله فاز حرائی قبل از بعثت خود، توسط تجربه نبوی و باطنی خود، توانست به این احساس اگریستاسی و وجودی دست پیدا کند که:

اولاً «همه هستی در خداوند هستند، نه خداوند در هستی» «يَسْبُحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...» (سوره جمعه - آیه ۱).

ثانیاً «همه هستی در خداوند، از خداوند می‌آیند و به طرف خداوند پیش می‌روند و بیرون از خداوند چیزی نیست» «...إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (سوره بقره - آیه ۱۵۶).

ثالثاً «همه وجود و هستی که در خداوند از خدا می‌آیند و به طرف خدا می‌روند، تنها توسط سمت‌گیری به طرف خداوند است که هم در مرحله دنیا و هم در مرحله آخرت می‌مانند و سیروت پیدا می‌کنند» «...كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ...» (سوره قصص - آیه ۸۸).

رابعاً «از آنجائیکه همه وجود در خداوند هستند و از آنجائیکه همه وجود در خداوند در حال حرکت و سیروت و تکامل و رشد می‌باشند و از آنجائیکه سیروت همه وجود در خداوند در گرو سمت‌گیری به طرف خود خداوند، در خداوند می‌باشند و از آنجائیکه خارج از خداوند معنی ندارد، لذا غیر از خداوند واحد و احد، الهه دیگری در جهان معنی و مفهومی ندارد» «...لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ...» (سوره صفات - آیه ۳۵).

خامسا «از آنجائیکه حرکت و شدن وجود در خداوند امری جبری و حتمی می‌باشد و جهان و انسان تنها در عرصه شدن به طرف آن خداوند است که معنی پیدا می‌کند و هستی و انسان پیوسته در حال شدن و تکامل و تکوین وجود می‌باشند، به علت اینکه همه اینها در نگاهی کلان، خلقت جدید و نو به نو پیدا می‌کنند، این همه باعث می‌گردد تا خود الله یا خداوند دائماً در حال معماری و مدیریت و خلق جدید در عرصه وجود باشد» «...كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (سوره رحمن - آیه ۲۹).

سادسا «با عنایت به اینکه الله خدای پیامبر اسلام هم خالق است و هم فاعل است و هم محیط است و هم اول است و هم آخر است و هم ظاهر است و هم باطن است و همه وجود تنها به اعتبار وجود او کسب وجود می‌کنند، این همه باعث می‌گردد تا رابطه الله با همه وجود و انسان یک رابطه وجودی باشد، نه ذهنی» «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (سوره حدید - آیه ۳) و «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ - اللَّهُ الصَّمَدُ - لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ - وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (سوره اخلاص - آیات ۱ تا ۴).

ج - از آنجائیکه اصلی‌ترین و مهمترین و اولی‌ترین تجربه نبوی و باطنی پیامبر اسلام در طول ۱۵ سال فاز حرائی‌اش، «تجربه الله بی‌مثال و بی‌صورت و محیط و فاعل و خالق و واحد بر همه وجود بود» او در راستای این تجربه فریه خویش بود که «به قرائت نو از جهان و انسان و خدا پرداخت»؛ بنابراین، قرائت نو پیامبر اسلام در بستر پروسس ۲۳ ساله بعثت، قرائتی بود که در چارچوب همان الله تجربه کرده در فاز ۱۵ ساله حرائی خویش مطرح کرد. بطوریکه این قرائت نو پیامبر اسلام از خدا و انسان و جهان، هم در قرآن پیامبر اسلام به صورت تکست و هم در پروژه‌های عملی مثل نماز و حج و روزه و هم در پروژه‌های اجتماعی او مثل مدینه النبوی یا جامعه‌ای که پیامبر اسلام در طول ۲۳ حرکت مکی و مدنی خود بر پا کرد و هم در پروژه‌های تاریخی آن حضرت مثل پروژه ختم نبوت، مشهود می‌باشد.

به عبارت دیگر تلاش ۲۳ ساله پیامبر اسلام چه در فرایند مکی و چه در فرایند مدنی‌اش جز در راستای تبیین نو از انسان و جهان و جامعه و تاریخ بشری، در قالب

همان تجربه «الله» به عنوان گرانیگاه و ثقل وجود نبوده است؛ و اصلاحات عملی و نظری پیامبر اسلام در دوران ۲۳ ساله حیات نبوی‌اش، همه در چارچوب همین تبیین عملی و نظری انسان و جهان و جامعه و تاریخ بشر در آینه الله به عنوان ثقل وجود بوده است. آنچنانکه، مثلاً در پروژه حج پیامبر اسلام تلاش کرده است تا مسلمان و مسلمانان حول محور «الله» که نماد آن در این پروژه «خانه کعبه» می‌باشد، بازسازی وجودی و اگزیستانسی کند.

پس چه توسط احرام و طواف و سعی و چه توسط عرفات و مشعر و منا و رمی و قربانی در حج، پیامبر اسلام به دنبال یک حقیقت بوده است و آن اینکه مسلمان و یا مسلمانان را وادار نماید تا در آینه خداوند خود را ببینند و با قرار دادند بانهایت در برابر بی‌نهایت، بانهایت بتواند ارزش جایگاه وجودی خود را در جهان پیدا کند.

د - تبیین واحد دستگاه وجودی حول محور «الله» توسط رویکرد توحید وجودی و طبیعی و اجتماعی و انسانی و تاریخی دیگر هدفی بود که پیامبر اسلام در «قرائت نو خود از خدا و جهان و انسان بدنبال آن بود»، لذا در این رابطه بود که «پیامبر اسلام، توحید را از آسمان به زمین آورد» تا توسط رویکرد توحیدی، همه وجود را در چارچوب شعار «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ»، در دستگاهی کلان و واحد تبیینی توحیدی بکند.

بنابراین حرکت اصلاح‌گرایانه و تحول‌خواهانه نظری و عملی در عرصه‌های انسانی و اجتماعی و تاریخی پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال دوران بعثت نبوی‌اش بر پایه «الله» در دو فرایند «لائی» و «الائی» و یا «نفی‌ائی» و «اثباتی» شکل گرفته است. در فرایند «لائی» هدف پیامبر اسلام بر این امر قرار داشت تا در «چارچوب تبیین عملی و نظری الله، به نفی الهه‌های زمینی مانع بپردازد». آنچنانکه در فرایند «الائی» تلاش پیامبر اسلام بر این امر قرار داشت تا بر ویران‌های نظری و عملی فرایند «لائی» به بنای انسان نو و جامعه نو و تاریخ نو در عرصه نظری و عملی بپردازد.

ه - پیوند بین انسان و الله، بی‌شک مهمترین هدفی بود که پیامبر اسلام در ۲۳ سال

حرکت اصلاح‌گرایانه عملی و نظری خود توسط تبیین نو از خدا و انسان و جهان دنبال می‌کرد؛ و در راستای این پیوند بود که:

اولاً این پیوند بین انسان و خدا به صورت دو طرفه می‌دانست «...إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...» (سوره رعد - آیه ۱۱) و «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا...» (سوره عنکبوت - آیه ۶۹).

ثانیاً توسط تبیین خدای مختار و مرید و خالق و فاعل تلاش می‌کرد تا به جای شعار «فنا فی الله» تصوف و عرفا، با «جانشین خدا دانستن انسان، اختیار و آزادی و اراده و خلاقیت انسان را در آینه خدای آزاد و مختار و با اراده و خالق و فاعل تبیین و تعریف بنماید.»

ثالثاً برای دستیابی به این پیوند، به جای اینکه انسان‌ها خود را «فنا فی الله» بکنند، آنها را وادار ساخت تا «خدا را در خویش پیدا کنند.»

و - تفسیری روحانی از جهان و انسان بر مبنای «الله» به عنوان گرانیگاه و ثقل وجود، یکی از مهمترین هدف‌هایی بود که پیامبر اسلام در پروسس ۲۳ ساله بعثت خویش به دنبال آن بود. زیرا آنچنانکه فوقاً هم مطرح کردیم، فربه‌ترین تجربه نبوی پیامبر اسلام در طول ۱۵ سال حرائی‌اش، «تماشای همه وجود در آینه خداوند بود»، لذا در چارچوب این تجربه نبوی بود که پیامبر اسلام کوشید تا در راستای تفسیر عملی و نظری روحانی از جهان و انسان و تاریخ و طبیعت همه اینها را در آئینه «الله» تماشا و تبیین نماید

ز - نفی واسطه‌های زمینی «بین انسان و خدا، جهت ایجاد پیوند مستقیم بین خدا و انسان، دیگر هدف مهمی بود که پیامبر اسلام توسط نفی اتوریته‌ها دنبال می‌کرد؛» و در راستای نفی اتوریته‌ها بود که پیامبر اسلام در چارچوب مبارزه با بت‌پرستی ذهنی و عینی در عرصه‌های طبیعی و انسانی و اجتماعی و تاریخی، «به نفی بت‌های ایزکتیو و سوبزکتیو فردی و اجتماعی پرداخت.»

ح - «آزادی انسان» دیگر هدفی بود که پیامبر اسلام در عرصه پروسس ۲۳ ساله بعثت خویش، توسط حرکت اصلاح‌گرایانه و تحول‌خواهانه نظری و عملی خود، به دنبال آن بود.

ط - بزرگ‌ترین پروژه‌ای که پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال بعثت نبوی خود در این رابطه به کار گرفت، «پروژه ختم نبوت» بود تا در چارچوب این پروژه، «با اعلام پایان نبوت، بشریت را در چارچوب خرد جمعی خویش، متکی بر خود سازد». به همین دلیل پیامبر اسلام، در راستای بسترسازی «پروژه ختم نبوت» بود که مهمترین تکیه خویش را «بر استقلال فکری، توسط زنده کردن عقل استقرائی در بشر قرار داد» و برای دستیابی به عقل استقرائی در بشر بود که پیامبر اسلام «جهت خارج کردن انسان تک منبعی در معرفت، منابع معرفتی انسان را از صورت تک منبعی وحی نبوی، به عرصه سه گانه تاریخ و طبیعت و خودشناسی هدایت نمود.»

لذا به موازات ظهور و تولد عقل استقرائی در انسان توسط کثرت منابع معرفتی، «پیامبر اسلام، جهت تولد انسان آزاد و مستقل، پروژه ختم نبوت خود را با این آیه اعلام کرد «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّنَ...» (سوره احزاب - آیه ۴۰).

بدین جهت «پروژه ختم نبوت» عظیم‌ترین و سترگ‌ترین پروژه‌ای بود که در کنار پروژه‌های مدینه النبی و حج پیامبر اسلام در پروسس ۲۳ ساله بعثت، پیامبر اسلام برای بشریت به ارمغان آورد.

