

# شریعتے پر اقبال

انتشارات مستضعفین

جلد دوم



## شناسنامه کتاب:

اسم کتاب: شریعتی در آینه اقبال - جلد دوم

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: بهار ۱۴۰۰

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

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

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

انتشارات مستضعفین



## فهرست مطالب

- ۷..... «خدای اقبال»، «خدای شریعتی»
- ۴۶..... استراتژی پروژه «اصلاحات نظری» یا «بازسازی اسلام‌شناسی»
- ۹۷..... «توحید» با دو رویکرد «اقبالی» و «شریعتی»



«خداى اقبال»

«خداى شریعی»





حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام پس از تبیین «تصور خدا» به موضوع کلیدی نیایش می‌پردازد. لازم به ذکر است که اقبال پس از اینکه دریافت:

شبی پیش خدا بگریستم زار	مسلمانان چرا زارند و خوارند
ندا آمد نمی‌دانی که این قوم	دلی دارند و محبوبی ندارند

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۴۵ - س ۵

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

پر واضح است که محمد اقبال در این عرصه ابتدا به انحطاط مسلمین پی برد و در راستای علت یابی انحطاط مسلمین بود که او برعکس سیدجمال و عبده و سیدقطب، علت انحطاط مسلمین را در انحطاط کلیت اسلام ارزیابی کرد، لذا مانند شاه ولی الله دهلوی فریاد برآورد که «تمام دستگاه مسلمانی باید توسط اجتهاد در اصول مورد بازسازی مجدد قرار گیرد» و این برخلاف رویکرد سیدجمال و عبده و سیدقطب بود، چراکه هم سیدجمال و هم عبده و هم سیدقطب و هم احمد کواکبی و البته قبل از آن‌ها عبدالرحمن بن خلدون تونسوی در «مقدمه تاریخ العبر» خود به انحطاط تمدنی مسلمین پی برده بودند ولی در عرصه درمان درد انحطاط تمدنی مسلمین نظریات مختلفی از طرف آنان مطرح شده بود، بطوریکه ابن خلدون در فصل سیزدهم جلد اول کتاب گران سنگ «مقدمه تاریخ العبر» خود «حیات دوباره عصیبت از دست رفته مسلمانان را به عنوان راه نجات مسلمین از انحطاط مطرح کرده بود» و سیدجمال که در آغاز حرکتش علت انحطاط مسلمین را «در از دست دادن علمای جلیل و سلاطین مقتدر و عساکر جرار تشخیص داده بود» هر چند در پایان عمر خود این تشخیص خود را نفی کرد و دریافت که «انحطاط مسلمین زائیده انحطاط اسلام است»، اما در عرصه علت یابی انحطاط اسلام او مانند علت یابی انحطاط مسلمین گرفتار اشتباه شد، «اشتباه راه رفتن، جایگزین راه اشتباه رفتن قبلی خود کرد» و بدین ترتیب بود که او راهی به ده نبرد، چراکه جهت مبارزه با اسلام صوفیانه که از نظر او علت انحطاط اسلام بود، به اسلام دگماتیسم فلسفی یونانی زده و اسلام دگماتیسم فقهاتی حوزه‌های فقهی شیعه و سنی پناه برد؛ لذا در این رابطه بود که او از «چله در آمد، و در چاه اسلام دگماتیسم فقهاتی و فلسفی افتاد.»

در نتیجه سیدجمال، هم در مبارزه با انحطاط سیاسی مسلمانان شکست خورد و هم در مبارزه با انحطاط اسلام دگماتیسم. پر پیداست که راه اشتباه و اشتباه راه رفتن سیدجمال جهت نجات انحطاط اسلام و مسلمین توسط شاگردان و رهروان او اعم از عبده و سیدقطب دنبال شد، زیرا در فرایند محمد عبده - سید قطب، از آنجائیکه

آن‌ها برای نجات از انحطاط اسلام و مسلمین برعکس سیدجمال که به فلسفه دگماتیسم یونانی‌زده جهت‌مقابله با اسلام دگماتیسم صوفیانه تکیه می‌کرد - این‌ها جهت‌مقابله با انحطاط اسلام و مسلمین بر اسلام دگماتیسم فقه‌ای حوزه‌های فقهی تکیه کردند، در نتیجه انحطاط مسلمین را در انحطاط فقه تشخیص دادند و در همین رابطه کوشیدند توسط احیاء دوباره اسلام دگماتیسم فقه‌ای، درمانی برای انحطاط اسلام و مسلمین پیدا کنند و با شعار: «الاسلام هو الحل، الفقه هو الاسلام و الفقه هو الحل»، سید قطب شکست خوردند (یعنی همان راه انحرافی که بعد از عبده و سیدقطب به خمینی و مطهری رسید، چراکه خمینی و مطهری با تاسی از شعار و اندیشه سیدقطب کوشیدند تا کمال فقه حوزه‌های فقه‌ای شیعه را به عنوان درمان نجات انحطاط مسلمان و در رأس آن‌ها شیعیان ایران معرفی کنند و در نتیجه آنچنانکه در کتاب ولایت فقیه - ص ۴۹ - س ۱ می‌گوید: «الفقهاء حکام علی السلاطین، سلاطین اگر تابع اسلام باشند، باید به تبعیت فقها درآیند و قوانین و احکام را از فقها بپرسند و اجرا کنند. در این صورت حکام حقیقی همان فقها هستند. پس بایستی حاکمیت رسماً به فقها تعلق بگیرد.»

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

راه انحرافی سیدجمال - عبده - سیدقطب در سال ۱۹۳۰ توسط حضرت مولانا علامه محمد اقبال در سلسله سخنرانی که بنا به درخواست انجمن اسلامی مدرس

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

«شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرده شاه ولی الله دهلوی بوده است. ولی آن کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان او را حلقه اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته. جمال الدین اسدآبادی افغانی بوده است. اگر نیروی خستگی ناپذیر وی جزیه نمی‌شد و خود را تنها وقف تحقیق در باره اسلام به عنوان دستگاهی اعتقادی و اخلاقی می‌کرد امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار می‌داشت. تنها راهی که برای ما باز است این است که به علم جدید با وضعی احترام‌آمیز ولی مستقل نزدیک شویم و تعلیمات اسلام را در روشنی این علم ارزشیابی کنیم حتی اگر این کار سبب آن شود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند اختلاف پیدا کنیم و من در مورد سخنرانی حاضر خویش چنین خواهم کرد» (کتاب بازسازی فکر دینی - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۳ - س ۲).

علامه محمد اقبال لاهوری در طرح نوین خود پس از اینکه دریافت که انحطاط مسلمین معلول انحطاط اسلام است، جهت نجات اسلام و مسلمین از انحطاط، به جای اینکه بر شعارهای احیاء دین یا اصلاح دین تکیه کند، شعار بازسازی دین را مطرح کرد و توسط آن در ادامه راه شاه ولی الله دهلوی معتقد گردید که تمام دستگاه اسلام و مسلمانی مورد بازسازی مجدد قرار گیرد.

هدف اقبال از شعار بازسازی فکر دینی در اسلام این بود که برعکس رویکرد گذشتگان دیگر، امکان اصلاح و احیاء دین از درون اسلام توسط اخلاق غزالی یا فقه

عبده یا فلسفه یونانی زده سیدجمال و غیره وجود ندارد، باید کل شالوده و ستون‌های اصلی اسلام مورد بازسازی مجدد قرار گیرد چراکه او معتقد بود جز ویرانه‌ای از اسلام تاریخی باقی نمانده است.

«اکنون وقت مناسب آن است که اصول اساسی اسلام مورد تجدید نظر واقع شود. در این سخنرانی‌ها هدف من بحث فلسفی در باره بعضی از مفاهیم اسلام است به این امید که شاید این کار لااقل در فهم شایسته معنی اسلام به عنوان پیامی که به بشریت فرستاده شده سودمند افتد و نیز به منظور تهیه زمینه برای مباحث بعدی است» (کتاب بازسازی فکر دینی - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۲ - س ۱).

بنابراین در رابطه با این طرح نو بود که اقبال معتقد گردید که به جای بازسازی فقه و بازسازی اخلاق و بازسازی فلسفه، جهت بازسازی اسلام باید از بازسازی علم کلام شروع کنیم و در چارچوب بازسازی علم کلام بود که در نوک پیکان آن، اقبال معتقد به بازشناسی تصور خدا در باور مسلمانان و بازسازی انسان مختار گردید، چراکه اقبال معتقد بود که پیش از هر چیز در زیر ازابه کلام و فلسفه و عرفان و فقه گذشته، «تصور خدا» در باور مسلمانان دچار انحراف و انحطاط شده است و به همین دلیل است که اقبال در دو فصل سوم و چهارم کتاب بازسازی فکر دینی، در سر لوحه بازسازی علم کلام اسلامی «به بازشناسی تصور خدا در باور مسلمانان می‌پردازد». زیرا او معتقد است که «هم خدای فلاسفه یونانی زده مسلمانان و هم خدای متکلمان جبرگرای اشعری‌گری و معتزله و هم خدای عرفا و صوفیان هندشرقی و هم خدای فقه‌های حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی، خدای بازنشسته و مستبد و بی‌اختیاری می‌باشد که در جبر علم خود محصور شده است» و از آنجائیکه اقبال معتقد بود که با یک خدای بازنشسته و بی‌اختیار و گرفتار شده در جبر علم خویش، نمی‌توانیم برای انسان اختیار و اخلاق و پرستش قائل شویم، این همه باعث گردید تا اقبال در راستای بازشناسی «تصور خدا» در باور مسلمانان به عنوان سر لوحه بازسازی علم کلام اسلام معتقد شود که:

«من مطلق (خدا) چنانکه دیدیم تمام واقعیت و حقیقت است. این من مطلق (یا خدا) در چنان وضعی قرار نگرفته است که تصویری از یک جهان بیگانه در برابر خویش داشته باشد. در نتیجه مراحل حیات او از درون معین می‌شود. پس آشکار است که تغییر برای من مطلق به معنی حرکتی از حالت ناقص به حالت نسبتاً کامل‌تر یا بالعکس نیست. ولی تغییر برای من مطلق (یا خدا) به این معنی تنها شکل ممکن در حیات نیست. نظری عمیق‌تر به تجربه خودآگاهانه خود ما نشان می‌دهد که در زیر دوام تسلسلی (زمان ریاضی) ظاهری یک دوام حقیقی (زمان فلسفی) وجود دارد. من نهائی (یا خدا) در دوام محض (زمان فلسفی یا زمان حقیقی) وجود دارد که در آن (زمان فلسفی نه زمان ریاضی) دیگر تغییر صورت توالی اوضاع متغییر ندارد و (در زمان فلسفی یا حقیقی نه ریاضی) خصوصیت حقیقی خود را همچون آفرینش پیوسته نشان می‌دهد که خستگی در آن راه ندارد و چرت و خواب مانع عمل آن نمی‌شود. من نهائی (یا خدا) را به این معنی از تغییر بی‌تغییر دانستن او را بی‌عملی کامل و بی‌اثری را کد و بی‌انگیزه و عدم مطلق تصور کردن است. تغییر در مورد خود خلاق (خدا) نمی‌تواند معنی عدم کمال داشته باشد. کمال خود خلاق (خدا) عبارت از سکون به مفهوم مکانیکی نیست. (که ظاهراً این حزم از طریق ارسطو به آن رسیده است) در باب خداوند عبارت است از شالوده وسیع‌تری در فعالیت خلاق و چشم اندازی نا محدود در بصیرت خلاق او که حیات خدا جلی اوست و تلاش برای رسیدن به کمال مطلوبی نیست. این زندگی خدا را به صورت یک من تعبیر کردن به آن معنی نیست که خدا را بر صورت آدمی تصور کرده باشیم. تنها پذیرفتن حقیقت ساده تجربه است که خداوند زندگی سیالی بی‌شکل نیست. بلکه اصل وحدت سازمان دهنده و فعالیت ترکیبی است که به منظور سازندگی اوضاع پراکنده ارگانیسم را متصل به یکدیگر نگاه می‌دارد و حالت تمرکزی به آن‌ها می‌دهد. عمل اندیشه که اصولاً خصوصیت رمزی دارد بر ماهیت حقیقی زندگی حجابی می‌افکند و تنها آن را به صورت نوعی از جریان جهانی نشان می‌دهد که در سراسر چیزها ساری است. بنابراین نتیجه نگرش

عقلانی به حیات داشتن لزوماً همه خدایی‌گرانه (پننتیست) دارد. ولی یک معرفت دست اولی از جنبه ارزیابی حیات از طرف داخل داریم. اشراق و درون‌بینی زندگی را همچون یک من تمرکز دهنده متجلی می‌سازد. چنین معرفتی که از آن جهت که چون فقط نقطه عزیمتی را در اختیار ما قرار می‌دهد چندان کامل نیست. جلی مستقیم ماهیت نهائی واقعیت است. به این ترتیب واقعیت‌های تجربه موید این امر است که ماهیت نهائی واقعیت (خدا) روحانی است و باید (خدا را) همچون یک من تصور شود. ولی دامنه پرواز دین بلندتر از فلسفه است. (چراکه) فلسفه نگرشی عقلانی به اشیاء دارد و به همین جهت توجهی به این ندارد که آن طرف تصویری برود که تنوع سرشار تجربه را به صورت یک دستگاه و منظومه در می‌آورد. فلسفه به حقیقت و واقعیت از فاصله دوری می‌نگرد. اما دین تماس نزدیک‌تری با حقیقت و واقعیت دارد. فلسفه نظریه است اما دین تجربه زنده و اتصال و پیوستگی است. برای آنکه این پیوستگی دین بتواند صورت کمال پیدا کند. اندیشه باید برتر از خود رود و کمال خود را در وضعی از نفس جستجو کند که دین آن را به نام صلات یا نیایش توصیف کرده است و به این دلیل است که صلات یکی از بازپسین کلماتی بود که بر زبان پیغمبر اسلام جاری شد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل دوم - محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۷۱ - س ۱۷ به بعد).

رویکرد اقبال به جهان و انسان و خدا، یک رویکرد ذات‌گرایانه و استاتیک نیست، بلکه بالعکس اقبال معتقد است، که آنچنانکه بر جهان و انسان و جامعه و تاریخ بشر، زمان فلسفی یا زمان حقیقی (نه زمان ریاضی یا زمان تسلسلی انشتینی) می‌گذرد، بر خود خداوند هم زمان فلسفی و حقیقی (نه زمان تسلسلی)، می‌گذرد. در نتیجه خداوند در رویکرد فلسفی اقبال، یک خدای بازنشسته و بی‌اختیار ارسطویی و نیوتونی که بیرون از جهان و وجود نشسته باشد و تنها به تماشاگری این جهان مشغول باشد، نیست بلکه بالعکس، در چارچوب زمان فلسفی یا حقیقی این خدا به صورت خالق، دائماً در حال خلق، وارد وجود می‌شود، و با خلقت پیوسته خود، در عرصه «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»، آینده از قبل پیش‌بینی نشده

وجود را، هم مهندسی می کند و خلق می نماید.

در نتیجه، «خدای اقبال به صورت یک واقعیت در متن همه وجود ساری و جاری می باشد و در سیمای خالق (نه ناظم و صانع) آینده از پیش مشخص نشده را خلق می کند» و شاید بهتر این باشد که بگوئیم، «خدای اقبال، خدائی است که تمام وجود سیال در ظرف آن خداوند قرار دارد.»

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

در این تقریر، اقبال معتقد است «واقعیت جهان خارج با شناخت ذهن ما از جهان



خارج متفاوت می‌باشد» چراکه از نظر اقبال، «ما در جهان خارج فقط یک حرکت پیوسته در حال تکامل داریم، که به علت اینکه ذهن انسان توان فهم این پیوستگی وجود در جهان خارج به صورت یک واحد ندارد، خود ذهن انسان این وجود پیوسته واحد و متحرک و تکامل‌مند جهان خارج را به صورت مجزا و قطعه و قطعه شده در می‌آورد و نام آن را ماده یا زمان و یا مکان می‌گذارد.» اقبال معتقد است که، «در واقعیت واحد و پیوسته و پویای جهان خارج بین خدا و واقعیت فاصله‌ای وجود ندارد، اما چون ذهن انسان نمی‌تواند این وجود پیوسته و واحد جهان خارج فهم کند، لذا وجود واحد خارج را به صورت موجود قطعه قطعه شده در می‌آورد.»

به همین دلیل ذهن انسان نمی‌تواند خدا را همراه این «موجود» فهم نماید، چراکه ذهن انسان توان فهم «وجود» ندارد و «وجود غیر از موجود است». (هر چند که اسپینوزا، «موجود را همان وجود می‌داند» و موجود را همان خدا تبیین می‌نماید اما اقبال موجود فهم ذهنی انسان از وجود می‌داند) به همین دلیل انسان در داوری خود بین خدا و موجود، «خدا را جدای از موجود قرار می‌دهد و این جدای جدای از موجود، تنها کارش نظاره‌گر مکانیکی موجود می‌باشد نه بیشتر از آن، در صورتی که اگر انسان به جای ذهن، بتواند توسط تجربه باطنی در عرصه نیایش و صلات و صوم، وجود در بطن موجود را خارج از مکان و ماده و زمان تسلسلی فهم کند، می‌تواند به تماشای خدا با «وجود» یا «من مطلق» پردازد.»

به این ترتیب است که از نظر اقبال دستاورد بزرگ فاز حرائی پیامبر اسلام قبل از هر چیز همین تجربه «وجود منهای موجود توسط تجربه باطنی حرائی خود بود» همان تجربه‌ای که پیامبر در آیه ۳۵ - سوره نور اینچنین تبیین می‌کند:

«خدا روشنی آسمان‌ها و زمین است. مثل نور او مثل چراغدانی است که در آن چراغی است. و آن چراغ در شیشه‌ای است. و تو گویی که آن شیشه همچون ستاره در خشنده‌ای است (سوره نور - آیه ۳۵) شک نیست که با جمله اول این آیه.

احساس فرار از تصور فردی خدا دست می‌دهد. ولی چون تشبیه به نور را در باقی آیه ملاحظه کنیم، درست احساس متقابل با احساس اول حاصل می‌شود. تشبیه به نور، با توجه به قسمت مکمل اخیر آیه، برای آن است که اندیشه یک عنصر کیهانی بی‌شکل از میان برود. و این با تمرکز یافتن نور در شعله‌ای صورت گرفته است که علاوه بر آن، با قرار گرفتن در شیشه و فانوسی و به ستاره درخشانی شبیه شدن، رنگ فردیت آن بیشتر جلی پیدا کرده است. من شخصاً معتقدم که وصف خدا به نور در کتاب‌های آسمانی یهودی و مسیحی و اسلامی باید به صورت دیگری تفسیر و تعبیر شود. فیزیک جدید می‌گوید که سرعت نور سرعتی است که جاز از آن ممکن نیست و برای همه ناظران در هر دستگاه حرکتی که قرار گرفته باشند، یکسان است. به این ترتیب، در جهان تغییر، نور بهترین وسیله نزدیک شدن به مطلق و شناسائی آن است. بنابراین تشبیه خدا به نور باید با توجه به علم جدید، به آن معنی گرفته شود که آدمی را متوجه مطلق بودن خدا می‌کند نه به آن معنی که حضور وی را در همه جا آشکار می‌سازد و به آسانی شخص را متوجه تفسیری همه خدایی‌گرانه می‌سازد. در این مورد ممکن است سوالی پیش آید: آیا فردیت مستلزم محدودیت نیست؟ به عبارت دیگر اگر خدا یک «من» و بنابراین یک فرد است، چگونه می‌توانیم او را نامتناهی تصور کنیم؟ جواب این سؤال آن است که خدا را نمی‌توان نامتناهی به معنی محدود مکانی تصور کرد. در ارزشیابی امور روحانی، بزرگی تنها چندان اهمیتی ندارد. از این گذشته چنانکه پیش از این دیدیم، نامحدودهای زمانی و مکانی مطلق نیستند. علم جدید به طبیعت همچون چیز ایستانی که در یک خلاء نامحدود قرار گرفته باشد، نمی‌نگرد، بلکه آن را ساختمانی از حوادث به یکدیگر وابسته می‌داند که از ارتباطات مشترک آن‌ها با یکدیگر مفاهیم زمان و مکان حاصل می‌شود؛ و این چیزی جز آن نیست که گفته شود که مکان و زمان تعبیرهایی است که اندیشه از «فعالیت خلاق من مطلق» می‌کند. زمان و مکان امکانات «من» هستند که به صورت جزئی به شکل زمان و مکان ریاضی تحقق پیدا می‌کنند. در ماورای او و

جز از فعالیت خلاق او. زمان و مکانی نیست که او را نسبت به «من‌های» دیگر جدا و بسته نشان دهد. بنابراین، «من مطلق نهائی» نه به معنی بی‌پایان مکانی نامحدود است. و نه به معنی مکان‌بند بودن انسان. که بدن وی او را نسبت به «من‌های» دیگر بسته و جدا نشان می‌دهد. محدودیت دارد. نامتناهی بودن «من نهائی مطلق» در امکانات درونی نامحدود فعالیت خلاق او است که جهان بدان صورت که بر ما معلوم است، تنها جزئی از جلی و تعبیر آن است. خلاصه کلام آنکه «نامتناهی بودن خدا فشرده است نه گسترده». رشته نامحدودی را شامل است. ولی خود آن رشته نیست. عناصر مهم دیگر در تصور قرآنی خدا، از دیدگاه عقلانی محض خلاقیت است و علم و قدرت و ابدیت. نفوس متناهی. به طبیعت همچون چیزی می‌نگرد که با یکدیگر به خود موجودی رو به رو است که نفس آن را می‌شناسد ولی نمی‌سازد. به این ترتیب. عمل آفرینش همچون حادثه‌ای که در گذشته صورت گرفته باشد به نظر ما می‌رسد. و جهان برای ما عنوان چیزی ساخته شده پیدا می‌کند که ارتباط اصیل و سازمان‌دار با حیات سازنده آن ندارد. و سازنده جهان نسبت به آن تماشاگری بیش نیست. همه اختلاف کلامی بی‌معنی در باره مفهوم آفرینش از همین نظر کوتاه ذهن محدود برخاسته است. جهانی که بدین صورت به آن نظر شود. تنها عنوان حادثه‌ای در حیات خدا دارد که امکان آن بوده است که آفریده نشود» (بازسازی فکر دینی - فصل سوم - تصور خدا و معنی نیایش - ص ۷۵ - س ۱۹).

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

پیش من جز سخن شمع و شکر هیچ مگو	من غلام قمرم غیر قمر هیچ مگو
ور ازین بی‌خبری رخ مبر هیچ مگو	سخن رخ مگو جز سخن گنج مگو
آمدم نعره مزن جامه مدر هیچ مگو	دوش دیوانه شدم عشق مرا دید و بگفت

گفتم ای عشق من از چیز دگر می ترسم      گفت آن چیز دیگر نیست دگر هیچ مگو  
 من به گوش تو سخن های نهان خواهم گفت      سر بجنابان که بلی جز که به سر هیچ مگو  
 قمری جان صفتی در ره دل پیدا شد      در ره دل چه لطیف است سفر هیچ مگو  
 گفتم این روی فرشته است عجب یا بشر است      گفت این غیر فرشته است و بشر هیچ مگو  
 گفتم این چیست بگو زیر و زبر خواهم شد      گفت می باش چنین زیر و زبر هیچ مگو  
 ای نشسته تو درین خانه پر نقش و خیال      خیز از این خانه برو رخت ببر هیچ مگو  
 گفتم ای دل پدري کن نه که این وصف خداست      گفت این هست ولی جان پدر هیچ مگو

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

اما برعکس مولوی، برای اقبال، «خداوند در چارچوب عدم مطلق تعریف نمی شود، یعنی اقبال معتقد به خداوندی است که نه تنها عدم مطلق نیست، بلکه خود وجود مطلق می باشد، و تمامی موجودات، ریشه وجودی خود را، از آن وجود مطلق می گیرند.» به همین دلیل اقبال برعکس مولوی خدا را خود عشق نمی داند، «بلکه عشق معلولی از رابطه پیوند انسان با خداوند یا بی نهایت تعریف می کند.» همان عشقی که برعکس مولوی حافظ به آن اعتقاد دارد.

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

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

زخاک خویش طلب آتشی که پیدا نیست      جلی دگری در خور تقاضا نیست  
 به ملک جم ندهم مصرع نظیری را      کسی که کشته نشد از قبیله ما نیست

اگر چه عقل فسون پیشه لشگری انگیخت تو دل گرفته نباشی که عشق تنها نیست

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

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

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

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

باز در همین رابطه است که اقبال «فهم خدای بازنشسته معلول عدم مطلق دیدن خداوند در عرصه وجود بی‌صورت می‌داند» به عبارت دیگر، از آنجائیکه اقبال «مکان و زمان تسلسلی و ریاضی (نه زمان حقیقی و فلسفی) ساخته ذهن انسان می‌داند، و برای وجود بی‌موجود جز فعالیت خلاق چیزی قائل نیست، در عرصه

همان وجود بی‌زمان و مکان است که اقبال به «من مطلق نهائی یا خدا می‌رسد» که نامتناهی بودن زمانی و مکانی برای او معنی پیدا می‌کند. این «من مطلق نهائی و نامتناهی، که همان خداوند می‌باشد، از نظر اقبال هم در زمان ساری است و هم در وجود.»

لذا دیگر برای «خدای اقبال عمل آفرینش همچون حادثه‌ای که در گذشته صورت گرفته است نیست، چراکه هستی برای اقبال، چیزی ساخته شده است که ارتباط ارگانیک با حیات سازنده آن، صورت مستمر دارد؛» و به همین دلیل برعکس خدای بازنشسته ارسطو و نیوتن، «خدای اقبال نمی‌تواند، خدای نظاره‌گر و تماشاگر وجود باشد، بلکه خدائی است که دائماً در حال خلقت جدید است و اقبال از طریق این خدای خالق و بازیگر و درون وجود است که به خدای مختار می‌رسد و توسط این خدای مختار و خلاق است که اقبال به اختیار و آفرینندگی انسان در جهان به عنوان خلیفه الله و برگزیده و امانتدار خدا دست پیدا می‌کند؛» و در همین رابطه است که اقبال هر گونه رویکردی که اختیار و انتخاب و آفرینندگی انسان را به چالش بکشد حتی اگر عرفان حافظ یا فلسفه افلاطون باشد، و بخواهند توسط نظریه فناء فی الله یا اصالت عالم مُثل، اختیار و انتخاب انسان را نفی کنند، اقبال به نفی آن‌ها می‌پردازد.

چراکه اقبال معتقد است که بر خداوند هم زمان جاری است، و زمان ریاضی و مکان در عرصه وجود معلول استنباط ذهن انسان است و مستقل از ذهن انسان برای زمان تسلسلی و مکان در خارج واقعیتی وجود ندارد، و اقبال «غیر از فعالیت خلاق و هدفدار و تکامل‌مند برای وجود چیزی قائل نیست» و همین امر باعث شده است تا اقبال، «خدا که همان من نهائی و مطلق نامتنه‌ی می‌باشد، به عنوان قوام بخش این وجود بداند.»

در نتیجه خدای اقبال «دائماً در حال خلق جدید می‌باشد، و نظاره‌گر از بیرون بر خلقت نیست» و به همین دلیل است که اقبال معتقد است که هم در فلسفه و هم در

کلام و هم در عرفان گذشته مسلمانان «خداوند بی‌اختیار، نظاره‌گر خارج از وجود بوده است و این خداوند بی‌اختیار متکلمین و فلاسفه و فقها گذشته مسلمان بوده که باعث شده تا در هزار سال گذشته مسلمانان به نفی اختیار و اراده خود بپردازند.» یعنی از نگاه اقبال، اختیارستیزی و دنیاگریزی و تبیین مکانیکی آخرت از دنیا معلول تبیین خداوند نظاره‌گر و بازنشسته و بی‌اختیار متکلمین و فلاسفه یونانی‌زده و عرفای اشعری‌گری گذشته مسلمانان بوده است.

در مجموع، خدای اقبال هم با خدای عدم مطلق مولوی و هم با خدای موجود اسپینوزا و هم با خدای حلولی هگل متفاوت است، چراکه خدای اسپینوزا همین جهان می‌باشد نه چیزی بیشتر از آن، در صورتی که خدای اقبال همین جهان نیست، چرا که اقبال به سان اسپینوزا، به جهان همچون چیز ایستائی که در یک خلاء نامحدود قرار گرفته باشد نمی‌نگردد، بلکه برعکس جهان از نگاه اقبال ساختمانی از فعالیت خلاق و پیوسته است و در عرصه همین فعالیت خلاق و پیوسته است که اقبال به تبیین زمان فلسفی می‌پردازد و اختیار خداوند و انسان از نظر اقبال معلول همین تعمیم زمان فلسفی و حقیقی بر خداوند و انسان می‌باشد.

به همین دلیل زمان فلسفی و حقیقی اقبال با زمان کانتی یکی نیست، چرا زمان کانتی مولود ذهن انسان است که به صورت فطری صاحب آن می‌باشد. زمان فلسفی و حقیقی مورد اعتقاد اقبال برعکس زمان مورد اعتقاد کانت، «عبارت است از زمانی که معلول پیوند ارگانیک و ساختمانی کل وجود خلاق می‌باشد» و به همین دلیل اقبال، علاوه بر اینکه معتقد بود که بر خداوند هم زمان می‌گذرد و علاوه بر اینکه معتقد بود که تنها در عرصه زمان است که ما می‌توانیم به تبیین اختیار انسان و خداوند بپردازیم، برای بازسازی علم کلام از طریق بازفهمی همین زمان فلسفی و زمان حقیقی شروع کرد؛ و از این طریق بود، که اقبال به جایگاه فلسفی نیایش و دعا و صلات و روزه و غیره دست پیدا کرد.

«عمل نیایش به قصد دست یافتن به معرفت. به تفکر شباهت دارد. ولی نیایش

در عالی‌ترین صورت خود، بیشتر و برتر از تفکر مجرد است. آن نیز مانند تفکر یک فرایند مشاهده درونی یا مراقبه است. ولی فرایندهای مراقبه‌ای در نیایش به یکدیگر نزدیک‌تر می‌شوند و نیروئی پیدا می‌کنند که بر اندیشه محض ناشناخته است. در عمل تفکر، ذهن، حقیقت و واقعیت را مشاهده و دنبال می‌کند. در نیایش از وظیفه جستجوی کلیتی که گام آهسته کرده است دست برمی‌دارد و از اندیشه برتر و بالاتر می‌رود و خود حقیقت را تسخیر می‌کند تا آگاهانه در زندگی آن شرکت جوید. نیایش، به عنوان وسیله اشراق نفسانی، عملی حیاتی و متعارفی است که به وسیله آن جزیره کوچک شخصیت ما وضع خود را در کل بزرگتری از حیات اکتشاف می‌کند. نیایش با تلقین به نفس متفاوت می‌باشد چراکه تلقین به نفس هیچ ارتباطی با گشوده شدن سرچشمه‌های زندگی که در اعماق من بشری قرار گرفته است، ندارد. تلقین به نفس با نیایش که با شکل دادن به شخصیت بشری نیروهای تازه‌ای به آن می‌بخشد متفاوت است. نیایش همچون عاملی نظری است که مکمل ضروری برای فعالیت عقلی شخصی است تا طبیعت را مشاهده کنیم. نیایش مشاهده علمی طبیعت ما را در تماس نزدیک با رفتار حقیقت و واقعیت نگاه می‌دارد و به این وسیله ادراک درونی ما را برای روئیت عمیق‌تری از آن تیز می‌کند. حقیقت این است که هر جستجوی معرفتی اساساً نوعی از نیایش است. آنکه عالمانه به مشاهده طبیعت می‌پردازد همچون عارفی است که در عرصه نیایش خواستار دست یافتن به خود حقیقت است؛ و به این ترتیب است که نیایش باعث می‌شود که بر قدرت انسان بر طبیعت بیافزاید و با آن روئیت کل بی‌پایان وجود ممکن شود بینش بدون قدرت می‌تواند تعالی اخلاق در فرد را ایجاد کند اما نمی‌تواند یک تمدن و یک فرهنگ پایه‌دار بسازد آنچنانکه قدرت بدون بینش و بصیرت تمایل آن دارد که مخرب و غیر انسانی بشود. برای گسترش و ترقی انسان لازم است که هم قدرت و هم بینش پا به پای هم با یکدیگر ترکیب گردد و نیایش می‌تواند به این مهم بپردازد لذا غرض نیایش وقتی بهتر حاصل می‌شود که عمل نیایش حالت دسته جمعی داشته باشد. روح



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

آن برای این است که وحدت اساسی نوع بشر. با ویران شدن سد و بندهائی که میان انسانی و انسان دیگر موجود است. به صورت حقیقی از زندگی پدیدار نشود و پایدار بماند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل سوم - تصور خدا و معنی نیایش - ص ۱۵ - س ۱۵ به بعد).

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

از نظر او، معرفت به موجود توسط علم بشر شدنی است. اما فهم وجود تنها از طریق اشراق نفسانی توسط دعا و نیایش و عبادت و مناسک حاصل می‌شود. یعنی از نگاه اقبال «هدف ما از عبادت اعم از نماز و روزه و حج غیره فهم وجود است نه معرفت به موجود، چراکه تا زمانیکه نتوانیم توسط عبادات و مناسک و دعا و نیایش و اشراق نفسانی به تماشای وجود بنشینیم، نمی‌توانیم خدا را فهم کنیم» به عبارت دیگر «تجربه خدا کردن» غیر از «تفسیر خدا کردن» است، چراکه «تفسیر خدا کردن توسط معرفت و وحی نبوی امکان‌پذیر است»، اما «تجربه خدا کردن کاری است که هر فرد انسان باید در بستر نیایش و دعا و مناسک و عبادت از طریق تحول انفسی و اشراق نفسانی و تجربه باطنی حاصل نماید.»

که حاصل آن می‌شود که علم حقیقی از نظر اقبال با علم تقلیدی متفاوت گردد.

زیرا علم حقیقی تنها توسط تجربه باطنی در عرصه نیایش و دعا و مناسک و عبادت و اشراق نفسانی حاصل می‌شود در صورتی که علم تقلیدی به صورت اکتسابی از طریق ذهن دستگیر انسان می‌شود. پس نیایش و دعا و مناسک و عبادت تنها قرار گرفتن در برابر بی‌نهایت نیست که باعث تحول نفسانی فرد بشود بلکه مهم‌تر از آن اینکه، از آنجائیکه در این رویکرد خداوند در عرصه وجود تعریف می‌گردد، نه در چارچوب عدم، به همین دلیل «در عبادت و نیایش پیوند بین وجود و موجود است، نه احساس بی‌نهایت کوچک در برابر بی‌نهایت بزرگ.» در نتیجه اگر خدای مولوی، خدای شیر و نر خون‌خواری است که برای ما جز تسلیم رضا در برابر او چاره‌ای نمی‌ماند، خدای اقبال در پیوند وجودی با انسان از رگ‌های گردن به انسان نزدیک‌تر می‌باشد به همین دلیل اقبال در تفسیر اناالحق حلاج می‌گوید:

«تکامل این تجربه در زندگی دینی اسلام با بیان معرفت «انا الحق» حلاج به اوج خود رسید. معاصران حلاج و نیز جانشینان وی این گفته وی را به صورت همه‌خدائی ترجمه و تفسیر کرده‌اند. ولی نوشته‌های پراکنده او که توسط آقای ماسینیون خاورشناس فرانسوی جمع‌آوری شده و انتشار یافته است شکی در این باقی نمی‌گذارد که آن شهید طریقت از بیان خود این منظور را نداشته است. که منکر تعالی ذات حضرت احدیت شود. بنابراین، معنی حقیقی کلام او این نیست که خود را قطره‌ای لغزنده در دریایی بداند. بلکه با کلام جاودانی خود خواسته است حقیقت و جاودانی «من بشری» را در یک شخصیت عمیق‌تر اثبات و شجاعانه تصدیق کند. سخن حلاج در واقع سخنی بوده است که برای معارضه با متکلمان گفته شده. دشواری پژوهندگان معاصر در دین آن است که این نوع از تجربه، با آنکه در آغاز بسیار عادی و متعارفی بوده، هنگام نضج و کمال خود اشاره به درجات و ترازهای ناشناخته خودآگاهی شده است. مدت‌ها پیش از این، ابن‌خلدون ضرورت وجود روشی علمی و مؤثر را برای تحقیق در این درجات و ترازها احساس کرده بوده است. روانشناسی جدید به تازگی متوجه ضرورت چنین روشی شده ولی هنوز نتوانسته است از اکتشافات سیماهای خاص درجات و ترازهای باطنی و

سری خودآگاهی آن سوتتر رود. چون هنوز روشنی علمی برای بررسی آن نوع از تجربه نداریم که حکمی چون حکم حلاج بر آن بنا شده است. نمی‌توانیم از قابلیت و امکانی که چنین تجربه‌ها برای تحصیل معرفت دارد بهره‌مند شویم» (بازسازی فکر دینی - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۲ - س ۱ به بعد).

بنابراین از نظر اقبال در عبادت و نیایش و مناسک و دعا که تجربه باطنی فرد با خداوند می‌باشد این تجربه باطنی به صورت اگزیزستانسی یا وجودی تحقق پیدا می‌کند، نه به صورت رویارویی مکانیکی بی‌نهایت کوچک در برابر بی‌نهایت بزرگ؛ و در همین رابطه است که برعکس پاسکال که به تبیین رابطه انسان با بی‌نهایت بزرگ به صورت آفاقی می‌پردازد و خود این بی‌نهایت آفاقی آنچنانکه پاسکال می‌گوید «باعث وحشت انسان می‌شود»، «بی‌نهایت بزرگ اقبال و شریعتی یک بی‌نهایت بزرگ انفسی است، که نه تنها باعث وحشت انسان نمی‌شود - بلکه آنچنانکه شریعتی می‌گوید -، به نزدیکی استشمام بوی یک گل به انسان نزدیک می‌شود.» بنابراین اگر بگوئیم که از نظر اقبال و شریعتی در فلسفه دعا و نیایش و مناسک و عبادات انسان در عرصه بی‌نهایت وجودی، توسط تجربه باطنی می‌کوشد که از خود خداگونه‌ای بسازد، سخنی به گزاف نگفته‌ایم لذا در همین رابطه است که شریعتی در تعریف انسان می‌گوید:

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

در همین رابطه است که اقبال، «فلسفه عبادت و دعا و نیایش و مناسک در ادیان ابراهیمی را برای تغییر رابطه انسان با خداوند از صورت تماشاگری یکطرفه به رابطه بازی‌گرانه دو طرفه می‌داند»؛ و می‌گوید: ادیان ابراهیمی توسط دعا و نیایش و عبادت و مناسک می‌خواهند به انسان‌های پیرو خود آموزش دهند که در عرصه رابطه انسان با خدا تنها توسط یک رابطه دو طرفه و دیالکتیکی بین انسان و خداوند است که ایمان به خداوند می‌تواند فونکسیون تغییر در انسان داشته باشد و گرنه در چارچوب خدای بیرون از وجود فلسفه یونانی‌زده مسلمانان این خدا به علت اینکه رابطه یکطرفه با انسان دارد، نمی‌تواند باعث تغییر در انسان بشود. حاصل اینکه فلسفه نیایش برای ایجاد تغییر و تحول در انسان است. یعنی فلسفه و علم نمی‌تواند عامل تغییر در انسان بشود. تغییر در انسان در چارچوب تجربه باطنی توسط نیایش و دعا و مناسک و عبادت تنها دستاورد ادیان ابراهیمی می‌باشد؛ و در این رابطه است که اقبال در پایان فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی - ص ۷۳ - س ۱۵ می‌گوید:

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

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

«نیایش کردن تجلی عشق ورزیدن و احساس کردن و دوست داشتن است. نیایش

و دعا و عبادت راهی برای شناختن است. همچنین راهی برای ایمان آوردن است. دعا و نیایش و عبادت. عبارت است از تجلی روحی که مانند آن را رآلیسم بد پست و واقعیت‌گرای موجود سطحی نمی‌خواهد در چارچوب ابتدال و در حصر آنچه هست بماند و از ابتدال آنچه موجود است می‌هراسد. و از نیازهای مادی و آنچه در دسترس او هست نیازی فراتر دارد و کوششی برای رسیدن به بالاتر و برآوردن نیازهای متعالی‌تر دارد و به بیگانگی و تنهایی در غربت جهان و کمبود زندگی مادی رسیده اما. همچون تنهایی روح امروز اروپائی. به عبث و پوچی مطلق در عالم معتقد نیست و این نیاز و اضطراب و کشش در او. مربوط و منسوب به یک روح تنها نیست. منسوب به روح عاشق است. به روح جدا مانده. دور افتاده. بریده. دعا کردن یعنی خواستن و تکرار خواست‌ها و نیازها. همچون شعار است. همچون تلقین اصول اعتقادی است. و همچون با تازبانه نیایش زنده نگهداشتن درخواست‌ها و ایده‌آل‌های مقدس انسانی است. برای اینکه روح در بند عینیت مادی پست و روزمرگی و ابتدال نماند. نیایش تنها خواستن مایحتاج زندگی‌ایی که هست. نمی‌باشد. بلکه نیایش متعالی. خواستن نیازهای بالاتر از «زندگی هست». است. چه کسی نیایش می‌کند؟ چه کسی با شدت و عشق و اضطراب و هراسان می‌خواهد؟ کسی که فاصله میان آنچه هست با آنچه باید باشد در او زیاد است. چنین کسی مضطرب است. و چنین کسی دائماً خواهنده و مشتاق و نیازمند و تشنه است و چنین کسی نیایش می‌کند.»

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

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

البته پر واضح است که، «پیوند من کوچک با من بزرگ از نظر اقبال توسط زمان فلسفی نه زمان ریاضی شکل می‌گیرد» و از آنجائیکه زمان فلسفی و حقیقی از نظر اقبال عین حرکت و شدن و تکامل می‌باشد، با همه این احوال او معتقد است که به صورت عادی و طبیعی و خودبخودی این من کوچک در دامن آن من بزرگ هرگز توان فهم پیوند وجودیش با من بزرگ ندارد، و فقط توسط تجربه باطنی و نیایش و دعا و عبادات است که انسان یا من کوچک می‌تواند پیوند خود را با من بزرگ فهم کند.

در نتیجه «اقبال فلسفه نیایش و دعا و مناسک و عبادت را در تلاش انسان جهت از بین بردن دو گانگی بین خدا و انسان می‌داند، چراکه عبادت از نگاه اقبال شکلی دو طرفه دارد آنچنانکه بنده، خداوند را عبادت می‌کند، خداوند هم با پذیرش عبادت بنده‌اش، پس با دعا و نیایش و عبادت است که خداوند هم از حالت تماشاگری به جهان و از صورت خدای بازنشسته خارج می‌شود و با جهان و انسان وارد داد و ستد می‌شود.»

«وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» - و هر گاه بندگان من از تو در باره من پرسیدن، به بندگانم بگو همانا من نزدیکم به شما دعای شما را اجابت می‌کنم و هر زمانی که مرا بخوانید

اجابت می‌کنم از من و به من ایمان بیاورند شاید رشد کنند» (سوره بقره - آیه ۱۸۶).

در همین چارچوب است که اقبال در عرصه بازسازی مبانی کلامی اسلام در فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی پس از اینکه می‌کوشد تا خدای خالق قرآن که در چارچوب «...كَلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (سوره الرحمن - آیه ۲۹) دائماً در حال خلقت جدید می‌باشد، جایگزین خدای صانع و خدای ناظم فلاسفه یونانی‌زده گذشته مسلمان بکند چراکه از نظر اقبال بن مایه اولیه کلامی بازسازی شده می‌بایست از تغییر تصور خدا در نگاه مسلمانان تکوین پیدا می‌کند. یعنی تا زمانیکه مسلمانان به خدای برون خلقت و خدای بازنشسته و خدائی که خود در علم نامحدودش محصور است معتقد باشند، چشم‌انداز هیچگونه تحول نظری و سیاسی و عملی برای آن‌ها وجود ندارد، چرا که خدائی که خود در حرکت و خلقت نباشد، گرفتار جبر خودساخته خود می‌شود، در نتیجه اینچنین خدائی که در زندان علم خود محصور است و بیرون خلقت نشسته و دستی در خلقت ندارد، نمی‌تواند برای جانشین خود در زمین الگوی آزادی و اراده و اختیار باشد. در همین رابطه از آنجائیکه اقبال هر گونه تحول نظری و عملی مسلمانان در قرن بیستم را در گرو دستیابی به اراده و اختیار و برون رفت از جبر طبیعی و الهی و انسانی و اجتماعی و تاریخی می‌داند، دستیابی مسلمانان به اختیار و اراده تنها از طریق تغییر در تصور خدای بازنشسته بیرون از وجود می‌داند، لذا او می‌کوشد تا جهت تغییر تصور خدا در باور مسلمانان ابتدا خدای خالق را جایگزین خدای صانع و خدای ناظم فلاسفه یونانی‌زده مسلمان بکند که برای بیش از هزار سال جزء باورهای مسلمانان کرده بودند و در راستای تبیین خدای خالق است که اقبال در فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی تحت عنوان محک فلسفی تجلیات تجربه دینی، «ابتدا می‌کوشد تا فاصله بین خدا و جهان و انسان از بین ببرد و در این رابطه به جای اینکه مانند عرفا بگوید، خداوند در جهان و انسان قرار دارد، می‌گوید این جهان و این انسان است که در خداوند قرار دارد و هرگز او نه انسان و نه جهان را خارج از خداوند نمی‌داند.»

البته نه به صورت حلولی آنچنانکه هگل معتقد بود یا به صورت موجودی آنچنانکه



اسپینوزا تبیین می‌کرد، چراکه خدای اقبال با خدای حلولی هگلی متفاوت است زیرا «خدای حلولی هگلی از نقص به کمال می‌رود» (آنچنانکه وایتهد هم به چنین خدائی اعتقاد داشت)، اما خدای اقبال، خدائی است خالق و دائماً در حال خلق جدید است و آینده نامعلوم توسط خلق‌های جدید خود بدون نقشه قبلی می‌سازد، با همه این احوال خدای خالق متحرک زمان‌بند اقبال، خدائی نیست که حرکتی از نقص به کمال داشته باشد. بلکه کمال مطلق است که دائماً حرکتش در راستای خلق جدید در جهان می‌باشد؛ و هدایت‌گر تکامل وجود در عرصه خلق جدید خود او می‌باشد.

لذا در چارچوب همین خدای خالق و جهان پویا و متحرک است که اقبال در فصل دوم کتاب بازسازی به موضوع زمان فلسفی می‌رسد (زمان فلسفی اقبال غیر از زمان ریاضی انشتین است، که علاوه بر اینکه بر مطلق سرعت نور تکیه می‌کند، تنها وسیله سنجش است) البته زمان فلسفی یا زمان حقیقی اقبال یک زمانی وجودی است که اقبال در چارچوب تجربه انفسی به کشف آن دست پیدا کرده است. برعکس زمان ریاضی انشتین که یک زمان آفاقی می‌باشد و به همین دلیل زمان فلسفی یا زمان حقیقی برای اقبال عنصر خلاقیت است و در چارچوب همین زمان فلسفی یا زمان حقیقی است که اقبال به فلسفه نیایش و دعا و مناسک و عبادت می‌رسد.

«من شخصاً بر آنم که زمان عنصری اساسی از واقعیت است. ولی زمان حقیقی زمان تسلسلی نیست که تمیز گذشته و حال و آینده امری اساسی از آن است. زمان حقیقی دوام محض یعنی تغییر بدون توالی است که در برهان مک تاگارت به آن توجه شده است. زمان تسلسلی دوام است که ذهن انسان در مرحله شناخت آن را ذره ذره کرده است. زمان تسلسلی، نوعی وسیله است که با آن واقعیت فعالیت خلاق پیوسته خود را در معرض اندازه‌گیری کمی قرار می‌دهد. به همین معنی است که قرآن می‌گوید: «و اختلاف شب روز از او است» شاید چنین سوالی برای شما پیدا شده باشد که: آیا من مطلق (خدا) نیز تغییرپذیر است؟ ما به عنوان موجودات بشری، از لحاظ وظیفه به یک فرایند جهانی مستقل پیوستگی داریم. قسمت عمده شرایط زندگی ما نسبت به ما خارجی است. تنها نوعی از زندگی

که برای ما شناخته است. میل و تلاش و نرسیدن و رسیدن به مقصود است که تغییرات پیوسته‌ای از وضعی به وضعی دیگر است. از دیدگاه ما، زندگی تغییر است. و تغییر اصولاً عدم کمال است. در عین حال، چون تجربه خودآگاهانه ما تنها نقطه عزیمت برای دست یافتن به هر معرفت است. نمی‌توانیم از محدودیت تعبیر واقعیت‌ها در پرتو درونی خویش برکنار بمانیم. تصور خدا به صورت بشری امری است که برای فهم حیات از آن نمی‌توان حذر کرد. چه زندگی را تنها از درون می‌توان شناخت. از همین ترس تصور حیات الهی بر صورت حیات بشری است که ابن حزم، متکلم اندلسی، در بیان صفت حیات خدا دچار تردید شده و ماهرانه گفته است که: خدا را نه از آن جهت باید زنده گفت که با مفهومی که ما از زندگی داریم زنده است، بلکه از آن جهت باید او را زنده دانست که در قرآن چنین وصف شده است. ابن حزم که خود را به سطح تجربه خودآگاهانه محدود کرده و از جنبه‌های عمیق‌تر آن غافل مانده بود، زندگی را تغییری تسلسلی و توالی یک رشته حالات دانسته است که در برابر محیطی که چون سدی در برابر است، پیدا می‌شود. تغییر تسلسلی آشکارا نماینده عدم کمال است. و اگر خود را به این نظر محدود کنیم، دشواری سازگار کردن کمال الهی با حیات الهی را نمی‌توان از میان برداشت. ظاهراً بایستی ابن حزم چنان اندیشیده باشد که کمال الهی را می‌توان به بهای از دست رفتن حیات او حفظ کرد. با وجود این راهی برای رفع این اشکال وجود دارد. من مطلق (خدا) چنانکه دیدیم، تمام واقعیت و حقیقت (وجود) است. در چنان وضعی قرار نگرفته است که تصویری از یک جهان بیگانه در برابر خویش داشته باشد. در نتیجه مراحل حیات او از درون معین می‌شود. پس آشکار است که تغییر، به معنی حرکتی از حالت ناقص به حالت نسبتاً کامل‌تر، یا بالعکس، بر او قابل تطبیق نیست. ولی تغییر به این معنی تنها شکل ممکن حیات نیست. نظری عمیق‌تر به تجربه خودآگاهانه ما نشان می‌دهد که در زیر دوام تسلسلی ظاهری (زمان تسلسلی) یک دوام حقیقی (زمان فلسفی) وجود دارد. من نهائی (خدا) در دوام محض (زمان فلسفی) وجود دارد که در آن دیگر تغییر

صورت توالی اوضاع متغیر را ندارد و خصوصیت حقیقی خود را همچون آفرینشی پیوسته نشان می‌دهد «که خستگی در آن راه ندارد» و «چرت و خواب» مانع عمل آن نمی‌شود. من نهایی (خدا) را به این معنی از تغییر، بی‌تغییر دانستن. او را بی‌عملی کامل و بی‌اثری راکد و بی‌انگیزه و عدم مطلق تصور کردن است (خدای بازنشسته عارفان و فلاسفه و اشاعره) تغییر، در مورد خود خلاق (خدا) نمی‌تواند معنی عدم کمال داشته باشد. کمال خود خلاق (خدا) عبارت از سکون به مفهوم مکانیکی نیست که ظاهراً ابن حزم، از طریق آثار ارسطو، به آن رسیده است. بلکه عبارت است از شالوده وسیع‌تری در فعالیت خلاق و چشم‌اندازی نامحدود در بصیرت خلاق او، که حیات خدا جلی اوست. تلاش برای رسیدن به کمال مطلوبی نیست. کمال برای آدمی به معنی تعقیب امری است و ممکن است به معنی عجز و ضعف باشد در صورتی که کمال برای خدا به معنی فعلیت یافتن تمام ناشدنی امکانات خلاق نامحدود وجود است که تمامیت خود را در سراسر فرایند حفظ می‌کند. چنین رویکرد فلسفی جامع در باره حقایق تجربه، خواه از جنبه کارآمدی و خواه از جنبه ارزیابی آن، ما را به این نتیجه می‌رساند که حقیقت و واقعیت نهائی (وجود خداوند) یک حیات خلاق است که توجیه عقلانی پیدا کرده است و این حیات خداوند را به صورت یک «من» تعبیر کردن به آن معنی نیست که خدا را بر صورت آدمی تصور کرده باشیم. بلکه تنها پذیرفتن ساده این تجربه است که آنچنانکه حیات در من انسان، اصل وحدت سازمان دهنده و فعالیت ترکیبی است که، به منظور سازندگی اوضاع پراکنده سازواره زنده را متصل به یکدیگر نگاه می‌دارد و حالت تمرکزی به آن‌ها می‌دهد. جلی مستقیم من نهائی (خدا) در هستی اینچنین واقعیت می‌یابد. بنابراین واقعیت‌های تجربه موید این امر است که ماهیت نهایی (خدا) واقعیت روحانی است، و باید همچون یک «من» تصور نشود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل دوم - محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۷۰ - س ۹).

اقبال در راستای بازسازی کلیت اسلام در ادامه راه شاه ولی الله دهلوی، قبل از

بازسازی فقه اسلام و قبل از بازسازی سیاست و اجتماعیات، «پروسس بازسازی کلیت اسلام را، از اعتقادات اسلام شروع می‌کند؛ و برای بازسازی اعتقادات اسلام است که او مجبور می‌شود، تا پروسس بازسازی خود را از علم کلام اسلامی آغاز کند، و باز در چارچوب بازسازی اعتقادات مسلمانان توسط علم کلام است که او در نوک پیکان بازسازی علم کلام و اعتقادات مسلمانان، تصورات مسلمانان از خدا را مورد چالش قرار می‌دهد»، چرا که اقبال به درستی دریافت که تا زمانیکه خدای بازنشسته و دیکتاتور و بیرون از خلقت اشاعره و معتزله و فلاسفه یونانی‌زده و فقه‌های حوزه‌های فقهی شیعه و سنی بر باور مسلمانان حاکم باشد، با این تصور از خدا، امکان هیچگونه تحول و دگرگونی نظری و عملی و سیاسی و فلسفی و فقهی و کلامی در میان مسلمانان وجود ندارد، در نتیجه اقبال در سر لوحه بازسازی علم کلام خود، موضوع بازسازی تصور مسلمانان از خداوند قرار داد؛ و در همین رابطه بود که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در سه فصل دوم و سوم و چهارم کتاب گران سنگ و دوران ساز «بازسازی فکر دینی» خود تحت عنوان «محک فلسفی تجربیات تجلیات دینی» و «تصور خدا و معنی نیایش»، «آزادی و جاودانی من بشری» آن به این مهم پرداخته است.

او در راستای مبنای فلسفی جهت تغییر تصور مسلمانان از خداوند، بر زمان حقیقی و زمان فلسفی در فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی تکیه می‌کند و می‌کوشد تا با مرزبندی زمان فلسفی از زمان ریاضی و زمان تسلسلی، برعکس زمان ریاضی انشتین زمان فلسفی یا زمان حقیقی را به خداوند تعمیم بدهد و با تعمیم زمان فلسفی به خداوند اقبال می‌کوشد تا خداوند بیرون از خلقت و تماشاگر ارسطو و اشاعره و معتزله و فقه‌های و متکلمین وارد خلقت و وجود بکند و خدای بازیگر را جایگزین خدای تماشاگر کند.

اقبال با تعمیم زمان فلسفی در فصل دوم و سوم کتاب بازسازی فکر دینی می‌کوشد تا خداوند را به صورت وجود مطلق یا بنابه گفته او به صورت «من نهائی» وارد وجود بکند و توسط خدای وجودی به جنگ خدای عدمی مولوی و خدای صوفیان

هندشرقی از سنائی و عطار تا حافظ و غیره برود. اقبال می‌کوشد تا با وارد کردن خداوند به عرصه وجود، خدای وجودی را جایگزین خدای عدمی و خدای ابژکتیو را جایگزین خدای سوژکتیو کانتی، و خدای بازیگر را جایگزین خدای تماشاگر ارسطویی، و خدای خالق را جایگزین خدای ناظم و صانع نیوتنی، و خدای درون وجود را جایگزین خدای بیرون از وجود فلاسفه مسلمان از فارابی تا ابن سینا تا طباطبائی و مطهری بکند.

همچنین اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان حقیقی و فلسفی به خداوند، خود خداوند را از زندان و حصار علم خود که متکلمین مسلمان و غیر مسلمان در طول بیش از هزار سال گذشته از علم خداوند برای خداوند ساخته بودند و خود خداوند را به عنوان زندانی در آن محصور کرده بودند، بکند.

اقبال می‌کوشد تا با شکستن جبر علم خداوند، به کار خودش، خیر حاکم بر اراده مسلمانان را در هم بشکند.

اقبال می‌کوشد، تا با تعمیم زمان حقیقی و فلسفی به خداوند، خداوند تکامل‌پذیر را در هستی، جایگزین خداوند بی‌نیاز از تکامل بکند.

اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان به خداوند و تکامل‌پذیر دانستن خداوند - برعکس دیدگاه فلسفی حلولی هگلی -، تکامل خداوند را در خلقت مهندسی شده و دائماً در حال خلق در حال و آینده تعریف کند.

اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان حقیقی و فلسفی (نه زمان ریاضی و تسلسلی انشتیننی) به خداوند، بین تکامل در وجود و انسان با تکامل خداوند مرزبندی نماید.

اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان فلسفی و حقیقی و مرزبندی بین زمان فلسفی و زمان ریاضی یا تسلسلی تکامل وجود و انسان را حرکت از نقص به کمال معنی کند، اما تکامل خداوند را خلقت دائم و ساختن وجود در حال و آینده تعریف نماید.

اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان فلسفی و حقیقی به خداوند، خداوند را در چارچوب

آیه «...كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» دائماً در حال خلقت جدید بداند.

اقبال می‌کوشد تا در چارچوب تعمیم زمان فلسفی و خلقت جدید خداوند در درون وجود، خداوند آزاد و صاحب اراده و مختار و دائماً در حال خلق جدید و بازیگر را جایگزین خدای بی‌اختیار که درون علم خود محصور می‌باشد، و تنها به تماشاگری وجود نشسته است، بکند.

اقبال می‌کوشد تا توسط خداوند درون وجود و درون زمان حقیقی و تکامل‌پذیر و بازیگر و صاحب اراده و اختیار و دائماً در حال خلق جدید، «انسان مسلمان را به عنوان امانتدار و به عنوان خلیفه الله و به عنوان برگزیده چنین خداوندی، از جبر و ذلت سیاسی و اجتماعی و فلسفی و انسانی و تاریخی نجات دهد.»

اقبال می‌کوشد تا با جایگزین کردن خدای خالق و خدای بازیگر و خدای درون وجود و خدای دائماً در حال خلقت جدید و خدای تکامل‌پذیر، «با خدای حلولی هگلی و خدای سوپزکتیو کانتی و خدای عدمی مولوی و خدای ظاهری اسپینوزائی و خدای برون از خلقت ارسطویی و خدای بازنشسته نیوتنی و خدای مستبد فقهای حوزه‌های فقهاتی و خدای محصور در جبر علم خویش متکلمین بجنگد.»

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

انسان اقبال انسان آزاد است، انسان اقبال خالق سرنوشت خویش است، انسان اقبال ضد جبر است، انسان اقبال ضد استبداد است، انسان اقبال ضد استثمار

است، انسان اقبال ضد استحمار است، انسان ضد فلسفه افلاطونی و ارسطوئی است، انسان اقبال ضد بی‌ارادگی کلام اشاعره و معتزله است، انسان اقبال خلیفه الله است، انسان اقبال برگزیده خدا است، انسان اقبال امانتدار خدا است، انسان اقبال هم سازنده سرنوشت خویش است، و هم مسئول تغییر جامعه و تاریخ بشر است، انسان اقبال هم مانند خداوند اراده دارد، و هم بازیگر است و پیوسته در حال تلاش و مبارزه و سازندگی است، انسان اقبال خود را جانشین خدا می‌داند، انسان اقبال خود برگزیده خدا می‌داند، انسان اقبال خود را امانتدار خداوند می‌داند.

جهان اقبال جهانی است که از حیات و تکامل و حرکت و رشد پر شده است، جهان اقبال جهانی است که از وجود که هم شامل خدا می‌شود و هم شامل موجود پر شده است، جهان اقبال جهانی است که اصل علیت به عنوان یک جبر بر آن حاکم نمی‌باشد، جهان اقبال جهانی است که همه در حرکت و تلاش و تکامل و شدن و سیوروت می‌باشد، جهان اقبال جهانی است که همه وجود است نه موجود، و همه بازی‌گرند نه تماشاگر، در جهان اقبال سکون و تماشاگری و موجود بودن معنا ندارد، در جهان اقبال، خداوند هم وجود است، در جهان اقبال حیات همان وجود است نه موجود، در جهان اقبال وجود روحانی بر وجود مادی مسلط می‌باشد، در جهان اقبال هم روح و هم بدن به صورت یک کل وجود دارد، در جهان اقبال خداوند از رگ گردن انسان به انسان نزدیک‌تر است، در جهان اقبال جز وجود متحرک و دایما در حال خلق جدید و رو به جلو چیز دیگری وجود ندارد، در جهان اقبال هم خداوند وجود است هم انسان، در جهان اقبال خداوند هم معنای وجود است و هم معنای حیات و هم معنای تکامل، در جهان اقبال نه ایده ایده‌آلیستی و نه ماده ماتریالیستی معنا ندارد، بلکه آنچه معنا دارد فقط وجود است، وجود در جهان اقبال موجود ساخته‌ا پیستمولوژی انسان است، و موجود برداشت انسان از وجود است. در جهان اقبال، خلقت وجود از آغاز تا انتها صورت تدریجی داشته و دارد و خواهد داشت نه صورت دفعی و خلق الساعه‌ای، در جهان اقبال روح از جنس اکشن و اراده است، نه

مخلوقی قرار گرفته در عالم مُثل افلاطونی.

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

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

در علم کلام اقبال، او توسط خدای درون وجود به جنگ خدای عدمی مولوی می‌رود، در علم کلام اقبال داستان آدم در قرآن داستان انسان است نه فردی به نام آدم، در علم کلام اقبال انسان هم خلیفه الله است هم امانتدار و هم برگزیده خداست، در علم کلام اقبال، امانتداری انسان، همان صاحب «من بودن» انسان است، در علم کلام اقبال، عامل جاودانگی انسان، «همان من انسانی» می‌باشد، که در هر فرد انسان به صورتی خاص تکوین پیدا می‌کند، در علم کلام اقبال، «من در



انسان‌ها، همان امانت خداوند در انسان» می‌باشد که به قول حافظ:

آسمان بار امانت نتوانست کشید      قرعه فال بنام من دیوانه زدن

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

در علم کلام اقبال، «بهشت و جهنم و قیامت و آخرت» خارج از «من فردی انسان» که در هر فرد به صورتی خاص تکوین پیدا می‌کند، بی‌معنی است، در علم کلام اقبال هر فردی بهشت و جهنم و قیامت خاص خود دارد، که توسط پرورش من فردی خودش در این دنیا تکوین پیدا می‌کند، در علم کلام اقبال بهشت و جهنم دو مکانی که در آینده افراد در آن جمع می‌شوند نیستند، بلکه بهشت و جهنم همان شکل صیوررتی است که هر کس در این دنیا در عرصه پراکسیس فردی و اجتماعی خود، آن من فردی خودش را با آن پرورش می‌دهد، در علم کلام اقبال بهشت و جهنم و قیامت هر کس در همین دنیا به صورت تدریجی، توسط تکوین «من فردی‌اش» حاصل می‌شود، و هر کس در همین دنیا، حامله بهشت و جهنم خود می‌باشد.

در علم کلام اقبال، بهشت و جهنم هر کس صورت فردی دارد و متفاوت از دیگری می‌باشد، در علم کلام اقبال، برعکس دیدگاه مولوی و تصوف هند شرقی، این انسان نیست که در خدا فنا فی الله می‌شود، بلکه این خداست که در عرصه زمان حقیقی و فلسفی در انسان قرار می‌گیرد، در علم کلام اقبال این بانهایت نیست که در بی‌نهایت

فنا می‌شود، بلکه این بی‌نهایت است که توسط نیایش و دعا و مناسک و عبادات در انسان حضور پیدا می‌کند، در علم کلام اقبال، فنا فی الله مولوی و تصوف هند شرقی به معنای نابودی تمامی اراده و اختیار انسان است، در علم کلام اقبال تنها با نیایش و دعا و مناسک و عبادت است که انسان می‌تواند، بی‌نهایت را با اراده و اختیار و انتخاب خود، در خود حاضر نماید، و در کنار آن به مقام خلیفه الهی و امانتداری و برگزیدگی خدا برسد.

در علم کلام اقبال نه تنها انسان بانهایت در زیر پای خدا بی‌نهایت له نمی‌شود، بلکه برعکس این بانهایت خارج از عرصه «فناء فی الله» و «بقاء بالله» مولوی و تصوف هند شرقی است که با اراده خود توسط دعا و نیایش و عبادت و صوم و صلوات این «من امانت در خویش» را رشد می‌دهد، تا به مقام خلیفه الهی برسد، در علم کلام اقبال نه تنها خدای خالق و آزاد و با اراده و بازیگر و دائماً در حال خلق جدید باعث نابودی انسان نمی‌شود بلکه برعکس از آنجائیکه انسان همان خلیفه الله و همان برگزیده و همان امانتدار خداوند می‌باشد، مانند خدایش صاحب اختیار و اراده و آزادی می‌شود.

در علم کلام اقبال، آنچه در باب انسان بیش از هر چیز اهمیت دارد، اراده و آزادی و اختیار است، که اقبال معتقد است، که بدون آن هر گز امکان دستیابی به انسان تغییرساز اجتماعی و سیاسی نیست، در علم کلام اقبال، «من فردی انسان» که در هر فردی صورت خاص خود دارد، و به صورت آزاد در این دنیا توسط خود انسان پرورش می‌یابد و بسترساز تکوین قیامت و بهشت و جهنم در هر کس می‌شود، همان امانتی است که قرآن برای انسان به عنوان جانشین خدا مطرح می‌کند، در علم کلام اقبال، اگر این «من فردی» امانت در انسان در دنیا توسط خود انسان پرورش پیدا نکند، علاوه بر اینکه این فرد انسان لایق خلود و جاودانگی نمی‌باشد، بهشت و جهنم و حشر نخواهد داشت.

در علم کلام اقبال، همه انسان‌ها آخرت و قیامت و بهشت و جهنم و حشر ندارند، تنها انسان‌هایی آخرت و بهشت و جهنم و حشر دارند، که توانسته باشند «من فردی

خود» را در این دنیا پرورش داده باشند، در علم کلام اقبال، همه اصالت انسان‌ها، در چارچوب همین «من و خود انسانی» معنی پیدا می‌کند، در علم کلام اقبال حتی جهنم همراه با من فردی انسان صورت جاودانگی ندارد، و خود جهنم بسترساز تصفیه من انسانی می‌شود، در علم کلام اقبال خلود ابدی در جهنم، برای من انسانی نفی می‌شود، در علم کلام اقبال هر کس در همین دنیا با حضور در «من فردی خود» می‌تواند دریابد که بهشتی است یا جهنمی، و آنکه نتواند در این دنیا بهشت و جهنمی بودن «من فردی خود» را فهم کند، لایق خلود و جاودانگی نیست.

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

در علم کلام اقبال این من فردی انسان است که هم عامل صعود اوست و هم عامل سقوط او، هم بهشت‌ساز است، و هم برای انسان جهنم‌سازی می‌کند، در علم کلام اقبال عامل گم شدن حریت و آزادگی مسلمانان توسط عرفا و متکلمین و فلاسفه یونانی‌زده در بیش از هزار سال گذشته که به عنوان بزرگ‌ترین فاجعه در تاریخ گذشته مسلمانان می‌باشد، معلول نفی امانتداری و خلیفه الهی و برگزیدگی انسان می‌باشد، که این همه باعث شده است تا انسان مکلف و منقاد و مقلد، جایگزین انسان سازنده جهان و جامعه و تاریخ قرآن بشود، در علم کلام اقبال «من» فقط خاص خداوند و انسان است، با این تفاوت که «من خداوند» از نظر اقبال «من

بی‌منتها» است، در صورتی که «من انسان، من با انتها است» و در همین رابطه است که، اقبال «منهای من خدا و من انسان» در جهان، من دیگری قائل نیست.

در علم کلام اقبال، اصل علیت ارسطویی و یونانی، که برای بیش از هزار سال توسط فلاسفه یونانی‌زده از فارابی تا طباطبائی و مطهری، به عنوان ستون تبیین جهان و وجود مطرح می‌شد، ساخته ذهن انسان و نیاز انسان می‌باشد، و اصالت بیرونی ندارد، و به عنوان واقعیتی در جهان خارج واقعیت ندارد، در علم کلام اقبال، نفی علیت در جهان خارج، جهت اثبات اراده و آزادی در انسان و در علم خداوند است، زیرا اقبال برای اثبات آزادی و اراده در عرصه حرکت خداوند و انسان، ابتدا خود را مجبور به نفی جبر در علم خداوند و در جهان خارج می‌بیند.

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



استراتژی پروژه  
«اصلاحات نظری» اقبال

و

«بازسازی اسلام‌شناسی» شریعتی



گرچه، حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، در فصل ششم کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام که «مانیفست اندیشه‌های او می‌باشد»، نیاز مشترک بشریت، در سه چیز می‌داند، «بشریت امروز به سه چیز نیازمند است: ۱- تعبیری روحانی از جهان. ۲- آزادی روحانی فرد. ۳- اصولی اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۲۰۳ - س ۱۶).

سه آیتمی که اقبال در اینجا به عنوان «نیاز مشترک همه بشریت می‌داند» دلالت بر سه هدفی می‌کند که هم حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری و هم معلم کبیرمان شریعتی، در چارچوب پروژه اصلاحات نظری، یا «نجات اسلام قبل از مسلمین» و یا «اصلاحات نظری اسلام جهت اصلاحات عملی مسلمین» و یا «پروژه بازسازی اسلام‌شناسی» خود، در راستای پروژه اصلاحات عملی، جهت نجات مسلمین از انحطاط تمدنی و انحطاط سیاسی و انحطاط اقتصادی و انحطاط اجتماعی و انحطاط فقهی و انحطاط کلامی و انحطاط فلسفی و انحطاط علمی، دنبال می‌کردند. این اهداف سه گانه‌ای که هم اقبال و هم شریعتی، به عنوان



«استراتژی پروژه اصلاحات نظری یا بازسازی اسلام‌شناسی خود» به دنبال آن بودند، به صورت محوری عبارتند هستند، از:

۱ - تبیین جهان، «اعم از انسان و جامعه و تاریخ و طبیعت» در چارچوب جهان‌بینی توحیدی که اقبال از آن با عبارت «تعبیر روحانی از جهان» و شریعتی از آن با عنوان «جهان‌بینی توحیدی» یاد می‌کند.

۲ - «اسلام منهای روحانیت» یا «اسلام منهای فقاقت» که اقبال از آن با عبارت «آزادی روحانی فرد» یاد می‌کند و شریعتی تحت عنوان «اسلام منهای روحانیت» مطرح می‌سازد.

۳ - تدوین یا بازسازی اسلام تطبیقی که اقبال، از آن با عبارت «پیوند بین ابدیت و تغییر» یاد می‌کند و شریعتی تحت عنوان «اسلام به عنوان یک ایدئولوژی» مطرح می‌سازد.

به هر جهت، در رابطه با این اهداف سه گانه بود که اقبال در سر آغاز قرن بیستم، کوشید تا در چارچوب تقریر «کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام که مانیفست تمام و کمال او می‌باشد»، به انجام آن دست پیدا کند. به همین دلیل کاری که اقبال در این رابطه، در کتاب بازسازی فکر دینی می‌کند عبارت است از:

«تفسیر روحانی از جهان» بر پایه «اصل اعتقاد به خداوندی است که به عنوان یک واقعیت خالق و فاعل و مدیر و دائما در حال خلق جدید می‌باشد». خداوندی که «در شکل بی‌مثال» در پیوند تنگاتنگ با تمام وجود قرار دارد؛ و همین خداوند حاضر و فاعل و خالق و دائما در حال خلق جدید، هستی را از آغاز تا انتها و در هر آن، در بستر حیات و زمان و تکامل، به سوی آینده متکامل‌تری که از پیش‌مقدر نشده است و نقشه‌ای از پیش نداشته است، به سوی آینده باز پیش می‌برد.

«فرایند جهان، یا حرکت عالم در زمان، قطعاً خالی از هدف است. البته بدان شرط که هدف را هدف پیش‌بینی شده و مقصد دور ثابتی تصور کنیم که همه آفرینش

به طرف آن حرکت می‌کنند. هدفی بدین معنی، به فرایند جهان بخشیدن، محروم کردن آن از اصالت و جنبه خلاقیت آن است. هدف‌های آن پایان یک وظیفه است. پایان‌هائی است که باید بیایند. نه اینکه بالضروره از پیش معین شده باشند. فرایندی زمانی را، نمی‌توان به صورت خطی تصور کرد که از پیش رسم شده باشد. خطی است در حال کشیده شدن، و فعلیتی است از امکان‌های گسترده. تنها بدان معنی هدفدار است که خصوصیت انتخابی دارد؛ و با نگاهداری و تکمیل فعالانه گذشته، در زمان حال نوعی تکامل پیدا می‌کند. در نظر من هیچ چیز نسبت به طرز نگرش قرآنی بیگانه‌تر از این فکر نیست که جهان صورت عملی نقشه‌ای باشد که از پیش تصور شده باشد. همانگونه که پیش از این اشاره کردم، جهان بنابر قرآن قابل افزایش است. جهانی در حال نمو است و محصول از پیش کامل شده‌ای نیست که اعصاری پیش از دست سازنده‌اش خارج شده، و اکنون همچون توده مرده‌ای از ماده در مکان افتاده باشد. و زمان هیچ کاری در آن نکند و بنابراین هیچ نباشد. امید منان است که اکنون در وضعی باشیم که بتوانیم معنی این آیه را فهم کنیم که: «او است آنکه شب و روز را در پی یکدیگر قرار داد، برای کسانی که بخواهند خدا را به یاد دارند یا سپاسگزارند». تعبیر نقادانه‌ای از توالی زمان، بدان صورت که در خود ما تجلی می‌کند، ما را بدین رهبری می‌کند که واقعیت مطلق نهائی را همچون دوام محضی ببینیم که در آن اندیشه و حیات و هدف در یکدیگر نفوذ می‌کنند و یک وحدت سازمان‌دار اصلی می‌سازند. نمی‌توانیم این وحدت را جز وحدت یک خود (یک خود عینی شامل همه چیز) تصور کنیم که سرچشمه نهائی هر زندگی و هر اندیشه است. به گمان من، خطای برگسون در آن است که زمان محض را مقدم بر خود می‌داند که دوام محض را تنها بر آن می‌توان حمل کرد. مکان محض و زمان محض هیچ کدام نمی‌توانند کثرت اشیاء و حوادث را در کنار یکدیگر نگاه دارند. تنها عمل شناسائی یک خود صاحب دوام است که می‌تواند کثرت دوام را که به بی‌نهایت آنها و لحظات شکسته شده، بگیرد و آن را به کلیت اصلی یک ترکیب مبدل کند. در دوام

محض زیستن خود بودن است. و خود بودن قابلیت گفتن «من هستم» داشتن است. درجه اشراق «من هستمی» است که مقام یک شیء را در سلسله مراتب اشیاء معین می‌کند. ما نیز می‌گوییم که «من هستم». من «من هستمی» ما تبعی است و از تمایز میان خود و ناخود بر می‌خیزد. خود نهایی، به گفته قرآن «از جهانیان بی‌نیاز است» برای او ناخود به صورت چیزی که با آن رو به رو است جلوه‌گر نمی‌شود. چه، اگر چنین باشد، وی نیز مانند خود محدود ما با دیگر رو به رو می‌شود و در ارتباط مکانی قرار می‌گیرد. آنچه طبیعت یا ناخود می‌نامیم، تنها لحظه فراری در حیات خدا است. «من هستمی» وی مستقل و اساسی و مطلق است. تصور کاملی از چنین خودی پیدا کردن برای ما غیر ممکن است. همانگونه که قرآن می‌گوید «هیچ چیز مانند او نیست». ولی «می‌شنود و می‌بیند». خود بدون خصوصیت، یعنی بدون شکل یکنواختی از رفتار، قابل تصور نیست. طبیعت چنانکه دیدیم، توده‌ای از ماده محض نیست که خلاء را اشغال کرده باشد. ساختمانی از حوادث و شکل تنظیم یافته‌ای از رفتار است. و از همین طریق با خود مطلق ارتباط سازمانی دارد. طبیعت نسبت به خود الهی همچون اخلاق و رفتار است نسبت به خود بشری. در بیان تصویری قرآن عادت خدا یا «سنه الله» است. از دیدگاه بشری، تعبیری است که ما، در وضع حاضر، از فعالیت خلاق من مطلق می‌کنیم. در لحظه خاصی از حرکت رو به پیش آن محدود است. ولی چون خودی که طبیعت به آن ارتباط سازمانی دارد خلاق است، قابل افزایش است و در نتیجه ناپسته است. به این معنی که حد قطعی برای گسترش آن وجود ندارد. ناپستگی آن با لامکان است نه بالفعل. بنابراین، طبیعت را باید همچون موجودی زنده و سازواره‌ای پیوسته در حال نمو فهم کرد که نمو آن حدود خارجی نهایی ندارد تنها حد آن درونی است. و آن خود پایداری است که به کل جان می‌بخشد و آن را نگاه می‌دارد. چنان است که قرآن گفته است: «و حد و پایان به پروردگار تو است» (سوره نجم - آیه ۴۳) بدین ترتیب، نظری که ما انتخاب کردیم معنای روحانی تازه‌ای به علوم فیزیکی می‌بخشد. شناسائی طبیعت شناسائی

رفتار و سنت خدا است. در مشاهده‌ای که از طبیعت می‌کنیم، در واقع جویای آن هستیم که پیوند نزدیکی با من مطلق پیدا کنیم. و این چیزی جز شکل دی‌گری از عبادت نیست» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل دوم - محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۶۶ و ۶۷ - سطر ۸ به بعد).

در تقریر فوق از اقبال که مهمترین بخش کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام در خصوص تفسیر روحانی از جهان می‌باشد، اقبال در تفسیر روحانی جهان بر پایه خدا به عنوان اصل اعتقاد:

۱ - با نفی هدف از پیش تعیین شده، حرکت تکامل جهان هستی را به صورت سیستم باز تبیین می‌نماید و خلاقیت خداوند و خلقت دائم او و تکوین نو از دل کهنه‌ها، او در این رابطه در تفسیر روحانی از جهان تبیین می‌نماید.

۲ - در بیان فوق اقبال در راستای تفسیر روحانی از جهان، با نفی «زمان خطی» که به صورت فرایندی از پیش برای جهان مقدر شده است، معتقد به «زمان فعلی و طبیعی» می‌شود که از نظر او، زمان طبیعی برعکس زمان خطی، فعلیتی است از امکان‌های گسترده. در نتیجه جایگزین کردن «زمان فعلی و طبیعی» به جای «زمان خطی» در تفسیر روحانی جهان توسط اقبال، باعث می‌شود که «خلقت مداوم خداوند، خصوصیت انتخابی داشته باشد» و «خداوند در جبر خودساخته گرفتار و محصور نباشد و هستی و جهان با نگاهداری و تکمیل فعالانه گذشته در زمان حال تکامل کند.»

۳ - در بیان فوق اقبال «هر گونه نقشه قبلی مقدر شده برای جهان که بسترساز محدودیت برای خلقت جدید خداوند می‌باشد، نفی می‌نماید» و در تفسیر روحانی خود از جهان، دست خداوند را برای خلقت دائم و پیوسته جدید خود باز می‌گذارد. در هر حال، در تفسیر روحانی اقبال از جهان، اقبال «برای خلقت دائم جدید خداوند، نقشه مقدر از پیش تعیین شده قائل نیست»؛ و به همین دلیل او «با نفی زمان خطی، زمان فعلی و طبیعی بر خلقت خداوند حاکم می‌داند» و در همین

رابطه است که در تقریر فوق اقبال معتقد است که «اکنون جهان توسط خلقت بدون نقشه قبلی خداوند در حال افزایش می‌باشد.»

۴ - اقبال در تقریر فوق خود در «تفسیر روحانی از جهان» با «اعتقاد به تقدم حیات بر ماده در جهان» به «نفی جهان به صورت توده مرده می‌پردازد». لذا در همین رابطه است که او در بیان فوق در «تفسیر روحانی از جهان، به پیوند وجودی و حیاتی، بین زمان طبیعی و زمان فعلی با ماده می‌رسد.»

۵ - اقبال در «تفسیر روحانی از جهان» در بیان فوق «جهت تبیین زمان فعلی، یا زمان طبیعی و نفی زمان خطی، به توالی زمان در نفس و خود انسان می‌رسد که هر کس می‌تواند آن را تجربه نماید» و در همین رابطه است که اقبال «خداوند را همچون دوام محضی می‌داند که در آن اندیشه و حیات و هدف دارای یک وحدت سازمان‌دار می‌باشند»؛ و در همین رابطه است که اقبال، «تصور کامل از خداوند، برای بشر، برای همیشه غیر ممکن می‌داند». به همین دلیل بر آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (آیه ۹ - سوره شوری) تکیه می‌نماید و تجربه خدای بی‌مثال توسط پیامبر اسلام را عالی‌ترین تجربه پیامبر می‌داند که بعد از تجربه خدا، به عنوان «نُورِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» برای پیامبر اسلام حاصل شده است.

متحد نقشی ندارد این سرا	تا که مثلی وانمایم مر ترا
هم مثال ناقصی دست آورم	تا زحیرانی خرد را و آخرم

مولوی - مثنوی - دفتر چهارم - ص ۲۲۳ - س ۱۰

۶ - در تقریر فوق اقبال در «تفسیر روحانی از جهان، خداوند را به عنوان ستون خیمه و نهادی‌ترین عامل تفسیر جهان می‌داند»؛ و به همین ترتیب، از نظر او، «جدا کردن خداوند از جهان، باعث می‌گردد تا هستی به صورت یک لش و توده مرده و بی‌حیات و بی‌هدف و بی‌تکامل و بی‌نوآوری بشود». در نتیجه از نظر اقبال، هم حیات و هم هدفداری و هم تکامل و هم نوآوری و هم رفتن کهنه‌ها، در جهان دائماً

در حال خلق جدید، مولود پیوند خداوند بی‌مثال با همین وجود و جهان می‌باشد؛ و به همین دلیل، از نظر اقبال تنها چنین خداوندی است که می‌تواند «مخاطب دعای انسان قرار گیرد». این همه باعث شده است تا «اقبال در تفسیر روحانی خود از جهان بر خداوند ابژه واقعی و خالق (نه ناظر و صانع) و در پیوند با جهان (نه خدای علت اولی ارسطوئی و نه خدای بیرون از جهان افلاطونی و نه خدای ساعت‌ساز نیوتنی و نه خدای حلولی هگلی و نه خدای وحدت وجودی صوفیانه و نه خدای ادغامی اسپینوزائی و نه خدای سوژه‌کانتی و نه خدای بازنشسته توراتی) و دائماً در حال خلق جدید و مختار (نه محصور جبر علیت ارسطوئی) و با آینده باز (نه خدای مجبور علم باری اشعری‌گری) و فاعل (نه بیکار و بازنشسته و خسته) به عنوان اصل اعتقاد و نهادی‌ترین مبنای تفسیر روحانی جهان و مخاطب انسان، تکیه می‌کند و از همه مهمتر اینکه، اقبال در تفسیر خود از جهان، خداوند را به عنوان یک واقعیت یا ابژه (نه سوژه‌کانتی) زمان‌مند تبیین می‌نماید که علاوه بر اینکه نقشه‌ای از قبل ساخته خود، (به عنوان جبر حاکم بر خود) ندارد، دائماً در حال خلق جدید می‌باشد (کَلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ... - سوره الرحمن) و با آفرینش نو از دل کهنه‌ها، دائماً در حال گسترش جهان می‌باشد و هستی را با آینده باز و بدون نقشه قبلی به صورت یک سیستم باز به پیش می‌برد.»

۷ - در تقریر فوق اقبال برعکس اسپینوزا، «خود جهان را تجلی خدا نمی‌داند، بلکه جهان مخلوق خداوند به حساب می‌آورد، و خداوند را فاعل و خالق و مدیر دائماً در حال خلق می‌داند». به عبارت دیگر از نظر اسپینوزا خود جهان تجلی خداوند می‌باشد، اما از نظر اقبال جهان خودِ خداوند نیست، بلکه مخلوق خداوند است. به همین دلیل اقبال در تبیین خداوند بر «من بی‌انتها» (در برابر «من با انتها» که انسان می‌باشد) تکیه می‌کند و در همین رابطه جهان با من بی‌انتها است که پیوند همه هستی با خداوند به عنوان یک من خودآگاه مطرح می‌کند و خود خداوند را یک من می‌داند که همه جهان علاوه بر پیوند وجودی که با این «من بی‌انتها» دارند، در درون این «من بی‌انتها» قرار دارند (نه اینکه «من بی‌انتها» در درون «من

با انتها» باشد).

علت اینکه اقبال خداوند را من بی‌انتها می‌خواند، آن است که معتقد است که «خداوند خودش به خودش آگاهی دارد و همین آگاهی خداوند به خودش است که بسترساز علم باری به جهان می‌شود». ولذا در این رابطه پیوند بین من بی‌انتها و من با انتها است که اقبال به جایگاه «خود» می‌رسد. «خود»، در دیسکورس فلسفی و عرفانی و کلامی اقبال به عنوان سنگ زیربنای همه هستی است.

در همین رابطه است که «تبیین روحانی اقبال از جهان» بر پایه «هسته اولیه خود» استوار می‌باشد. اقبال در تبیین روحانی از جهان همه وجود را از خداوند تا ماده در چارچوب خود و ماده تبیین می‌نماید، به همین دلیل اقبال همه جهان را در تفسیر روحانی خود در خداوند می‌داند و هیچ چیز را در جهان به منزله غیر خداوند قبول ندارد.

به صحرا بنگرم، صحرا تو بینم

به دریا بنگرم، دریا تو بینم

نشان از روی رعنا تو بینم

به هر جا بنگرم، کوه در دشت

بابا طاهر

بدین ترتیب است که «اقبال معتقد است که یک موجود بیشتر در جهان نداریم و آن خداوند است». سؤال واقعی که باید به آن جواب بدهیم این است که: آیا جهان به عنوان یک «دیگر» در برابر خدا قرار گرفته و مکان میان خدا و آن فاصله است؟ جواب این است که از دیدگاه الاهی، آفرینش به معنی یک حادثه خاص وجود ندارد که «قبل» و «بعد»ی داشته باشد. به طبیعت نمی‌توان همچون یک واقعیت مستقلی نگاه کرد که در حالت مقابله با خدا ایستاده باشد. با چنین نظری خدا و جهان به صورت دو هستی در می‌آیند که در ظرف تهی مکان نامحدود با یکدیگر مواجه هستند. پیش از این دیدیم که مکان و زمان و ماده تعبیراتی است که اندیشه از انرژی خلاق آزاد خدا می‌کند. واقعیت‌های مستقلی نیستند که به خود موجود

باشند، بلکه روش‌های عقلی دریافت حیات الهی هستند. زمانی در میان شاگردان بایزید بسطامی بحث از آفرینش می‌رفت. یکی از شاگردان گفت: «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» - زمانی بود که خدا و هیچ چیز دیگر نبود» و پیر بسطام گفت: «الان کما کان - و کنون نیز چنان است که آن زمان بود».

بنابراین، جهان ماده چیزی نیست که از ازل با خدا وجود داشته و خدا از فاصله دور بر آن تأثیر کرده باشد. در حقیقت واقع خود عملی پیوسته است که اندیشه آن را می‌شکند و به صورت کثرتی از اشیاء جدا از یکدیگر در می‌آورد.

۸ - اقبال در «تبیین روحانی از جهان» برای «تبیین اختیار انسان» از «تبیین خدای مختار شروع می‌کند». چراکه او معتقد است که بدون «خداوند مختار» نمی‌توان به «انسان مختار و صاحب اختیار» دست پیدا کرد. چراکه اقبال معتقد است که بزرگ‌ترین قتیل کلام و فلسفه و فقه و عرفان در بیش از هزار سال گذشته مسلمانان، «اختیار انسان» می‌باشد و باز در همین رابطه است که اقبال عامل اصلی انحطاط مسلمین به خصوص از قرن پنجم تا به امروز، «بی اختیار کردن انسان» در نگاه مسلمانان می‌باشد؛ یعنی ابتدا توسط کلام و فلسفه و عرفان و فقه به مسلمانان، آموزش بی‌اختیاری انسان دادند و پس از اینکه توانستند «این بی‌اختیاری انسان را در وجدان مسلمانان بدل به یک ایمان بکنند» انحطاط در اشکال مختلف آن اعم از انحطاط تمدنی و انحطاط تاریخی و انحطاط سیاسی و انحطاط اقتصادی و انحطاط اجتماعی دامن مسلمانان را گرفت.

لذا در این رابطه است که اقبال معتقد است، «برای نجات مسلمانان از انحطاط، ابتدا باید ایمان به جبر و بی‌اختیاری مسلمانان را به چالش بکشیم»؛ و در رابطه با این به چالش کشیدن ایمان به جبر و بی‌اختیاری مسلمانان است که اقبال اعلام می‌کند که برای انجام این مقصود باید ابتدا توسط «اجتهاد در اصول» در کلام، «خدای مختار و خدای خالق و خدای فاعل و خدای دائماً در حال خلق جدید، به سوی آینده باز و بدون تقدیر و نقشه از پیش تعیین شده، جایگزین خدای مجبور



و گرفتار شده در جبر علیت ارسطویی و علم باری که در طول بیش از هزار سال گذشته، توسط علم کلام اشعری‌گری و فلسفه یونانی‌زده و تصوف هند شرقی و فقه دگماتیسم حوزه‌های فقه‌ای، بدل به ایمان مسلمانان شده است بکنیم.

علی‌ایحال به همین دلیل است که اقبال در پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام (اصلاح نظری اسلام) که در چارچوب «اجتهاد در اصول» و به چالش کشیدن کل اعتقاد مسلمانان در عرصه کلام و فلسفه و فقه و عرفان تکوین پیدا کرد، در سرفصل این پروژه، او در دو فصل دوم و سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - که مانیفست تمام و کمال کل اندیشه‌های علامه محمد اقبال لاهوری می‌باشد - توسط «اجتهاد در اصول کلام مسلمانان»، «خداشناسی هزار ساله فلسفی و کلامی و عرفانی و فقهی مسلمانان را به چالش می‌کشد». همان کاری که معلم کبیرمان شریعتی در عرصه پروژه بازسازی اسلام‌شناسی مسلمانان، توسط سلسله درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد، (که از نیمه دوم سال ۱۳۵۰ در حسینیه ارشاد آغاز کرد) بخصوص در دو درس اول و دوم این سلسله درس‌های اسلام‌شناسی، «در پله اول توسط اجتهاد در اصل توحید، در چارچوب بازسازی کلام یونانی‌زده هزار ساله مسلمانان، خداشناسی مسلمانان را که تا قبل از شریعتی، گرفتار کلام ذهنی و مجرد و یونانی‌زده توحید صفاتی، توحید ذاتی و توحید افعالی شده بود به چالش کشید» و برای اولین بار از بعد از قرآن و نهج‌البلاغه و بعد از وفات پیامبر اسلام و شهادت امام علی، «توحید را به عرصه طبیعت و اجتماع و انسان و تاریخ آورد.»

این بزرگترین انقلاب و کاری بود که شریعتی در عرصه پروژه بازسازی اسلام‌شناسی خود و شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین» به انجام رسانید و در این رابطه بود که شریعتی، راهی را که اقبال در پروژه بازسازی فکر دینی خود استارت‌زده بود، به انجام رسانید. به عبارت دیگر «اجتهاد در اصل توحید» توسط شریعتی در سلسله درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد (نه اسلام‌شناسی مشهد) ادامه تکمیلی همان راهی بود که اقبال در پروژه بازسازی فکر دینی در عرصه بازسازی خداشناسی مسلمانان آغاز کرده بود؛ و داوری نهائی ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که اگر شریعتی

خداشناسی پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام اقبال را توسط «اجتهاد در اصل توحید» و زیر و رو کردن کلام و فلسفه و عرفان هزار ساله مسلمانان «از عرصه مجرد ذهنی توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید افعالی به عرصه طبیعت و جهان و انسان و تاریخ و جامعه نمی آورد، کار بزرگی را اقبال کرده بود، در چشمه اولیه خود سترون و عقیم می گشت.»

به همین دلیل شریعتی در پروژه بازسازی اسلام‌شناسی ارشاد کوشید «تا تمامی اهداف سه گانه‌ای که اقبال توسط پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام خود به دنبال آن بود، از کانال اجتهاد در اصل الاصول توحید به کف آورد»؛ یعنی شریعتی در سلسله درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد خود توسط «اجتهاد در اصل توحید»، هم با توحید به «تبیین روحانی جهان» می پردازد و هم با توحید «انسان مختار و آفریننده و خداگونه‌ای» می آفریند و هم با توحید به عنوان جهان بینی آنچنانکه در مخروط هندسی اسلام‌شناسی درس اول دیدیم به تکوین اسلام‌شناسی تطبیقی می پردازد و این درست همان سه هدفی بود که اقبال بدنبال آن بود.

۹ - اقبال در عبارات فوق در عرصه بازسازی نظری و عملی اسلام و مسلمانان «ابتدا خود را مجبور دید تا به مسلمانان بفهماند که شما انسان‌های مختاری هستید نه آنچنانکه کلام و فلسفه و فقه و عرفان یونانی زده بیش از هزار سال گذشته مسلمانان تبلیغ و تعریف و تبیین می کردند، انسان‌های مجبور:

خدا آن ملتی را سروری داد	که تقدیرش بدست خویش بنوشت
به آن ملت سر و کاری ندارد	که دهقانش برای دیگران کشت

کلیات اقبال لاهوری - ارمغان حجاز - ص ۴۵۵ - س ۱۱

اقبال به مسلمانان آموخت که تقدیر شما از قبل مشخص نشده است و در همین رابطه بود که در عبارات فوق، او برای تبیین اختیار انسان، ابتدا به تبیین خداوندی می پردازد که بدون نقشه مقدر قبلی دائم در حال خلق جدید می باشد؛ و رابطه

انسان و خداوند به صورت دو «من بی‌نهایت و بانهایت» که در نهایت «یک من» می‌باشد، تبیین می‌نماید؛ که یکی «من بی‌نهایت» است که همان خداوند می‌باشد، و دیگری «من بانهایت» است که از نظر اقبال همان انسان مختار و آزاد و خلاق و آفریننده‌ای است که بر صورت خداوند (مختار و خالق و فاعل و دائما در حال خلق جدید که فارغ از نقشه قبلی می‌باشد و به سوی آینده باز پیش می‌رود)، خود را می‌سازد؛ و در همین رابطه است که اقبال به داوری نهائی خود در این رابطه می‌نشیند و می‌گوید: «من با نهایت با داشتن من بی‌نهایت مجبور نمی‌باشد» بلکه بالعکس «من بانهایت می‌کوشد تا مثل خداوند خالق و مختار و آفریننده بشود.»

۱۰ - در عبارات فوق اقبال، «در تفسیر روحانی از جهان» در عرصه «تبیین زمان طبیعی» به این واقعیت می‌رسد، «که انسان تنها موجودی است که من یا خود دارد» و توسط این من یا خود است که «انسان می‌تواند به شناخت زمان طبیعی دست پیدا کند». در نتیجه اقبال در چارچوب «این من یا خود انسان است که حیات در انسان را تبیین می‌کند». قیامت از نظر اقبال هم در چارچوب همین «من یا خود انسان» قابل تفسیر می‌باشد. بر این موضوع بیافزائیم که اقبال بر پایه این «من یا خود انسان» است که به نفی روح فلسفی یونانی ارسطویی و افلاطونی می‌پردازد.

۱۱ - در عبارات فوق اقبال می‌گوید: کل وجود «زمانی» اند نه اینکه، «در زمان قرار دارند». به همین ترتیب اقبال معتقد است که «زمان» در اعماق وجود موجودات رخنه کرده است. طبیعی است که اینچنین زمانی که اقبال تبیین می‌کند، «تابع حرکت و شدن مداوم وجود می‌باشد.»

۱۲ - در «تفسیر روحانی اقبال از جهان» او در خصوص رابطه خداوند با جهان، در عین حالی که معتقد است که «خداوند با جهان در حال داد و ستد می‌باشد»، همچنین معتقد است که «فاصله‌ای بین مخلوق و خالق وجود ندارد»؛ و به همین دلیل است که اقبال معتقد «به خداوند بیرون از جهان نیست» و خداوند را در

عرصه همین جهان به صورت خداوند بازی گر (نه تماشاگر و ناظر وجود) تبیین و تفسیر می‌کند.

۱۳ - اقبال معتقد است که «در عرصه وجود چیزی در برابر خدا قرار ندارد تا خداوند بخواهد به آنها علم پیدا کند و همه وجود در خداوند می‌باشند». بنابراین «علم خداوند به موجودات، علم خداوند به خودش می‌باشد».

۱۴ - اقبال «در تفسیر روحانی از جهان» به خاطر اینکه «همه جهان و هستی را به صورت یک من بی‌نهایت می‌داند» لذا تمام هستی را در عرصه آفاق و انفس به صورت یکپارچه تفسیر می‌کند؛ و به همین دلیل او در «تفسیر روحانی خود از جهان»، به وسیله خداوند است که او می‌تواند وحدت هستی را تفسیر نماید؛ و از اینجا است که او در تفسیر روحانی خود از جهان، به این نتیجه می‌رسد، «که تمام جهان آویزان خداوند است» و بی‌خداوند تمام وجود فنا می‌شود.

به حقیقت به هم تو پیوستی

دو سر هر دو حلقه هستی

مولوی

۱۵ - اقبال در پایان عبارات فوق در چارچوب تفسیر روحانی از جهان «هر گونه فاصله‌ای بین خداوند و بندگانش را از بین می‌برد» تا توسط آن بتواند به هدف دوم خود که «آزادی روحانی فرد می‌باشد، دست پیدا کند» در نتیجه، در عبارات فوق اقبال نتیجه می‌گیرد «که خداوند مجبور و دور از جهان و دور از انسان، نمی‌تواند برای انسان قابل پرستش باشد».

۱۶ - اقبال در تبیین شناخت خداوند و شناخت زمان «از من یا خود انسان شروع می‌کند»، چراکه او معتقد است که «جز از طریق خود یا من انسان» نمی‌توان خداوند و زمان را فهم کرد؛ بنابراین از نظر اقبال هر کس در چارچوب «فهمی که از خود یا من دارد» می‌تواند «به فهم خدا و زمان دست پیدا کند» و کسی که «فهمی از خود و من نداشته باشد، نه خدا را می‌تواند فهم کند و نه زمان طبیعی

را.» در نتیجه از نظر اقبال «علت تفاوت در فهم خدا در انسان‌ها» به علت تفاوت در فهم «من یا خود» هر فرد انسان می‌باشد.

۱۷ - در عبارات فوق، «تفسیر روحانی از جهان» از نظر اقبال به این معنی است که «ما تمام وجود را روحانی ببینیم» و خداوند را در ذره ذره وجود حاضر بدانیم.

۱۸ - در عبارات فوق اقبال در چارچوب «تفسیر روحانی از جهان» معتقد به «خدای تکامل‌پذیر است» اما تکامل‌پذیری خداوند در اندیشه اقبال، مولود حرکت از نقص به کمال نیست، بلکه بالعکس «مولود رشد خلقت دائم او است که خداوند دائماً در حال خلق جدید آن می‌باشد.»

۱۹ - در عبارات فوق اقبال در چارچوب «تفسیر روحانی از جهان»، علاوه بر اینکه «هستی را روحی و حیاتی می‌بیند»، معتقد به «تقدم حیات بر ماده است» و ماده را تابع حیات می‌داند، نه حیات را تابع ماده.

۲۰ - در عبارات فوق اقبال می‌گوید: «مخلوقات خداوند در عرصه وجود به منزله یک غیر در برابر خداوند نیستند»، چراکه در دیدگاه او «ما یک موجود بیشتر نداریم و آن خداوند است». لذا در تفسیر روحانی از جهان همه چیز باید در خداوند تفسیر شوند.

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

شیخ محمود شبستری - گلشن راز

۲۱ - در عبارات فوق اقبال «با تبیین خداوند به عنوان یک من بی‌انتها» علاوه بر اینکه می‌خواهد در «تفسیر روحانی خود از جهان» تمام هستی را متحد و واحد نشان دهد، به دنبال تبیین این حقیقت است که «خداوند به عنوان یک من بی‌نهایت» از آنجائیکه خودش به خودش آگاهی دارد، همین آگاهی خداوند به

خودش، عامل روحانی بودن تمام وجود می‌شود»، چرا که این امر باعث می‌گردد تا تمام هستی و تمام وجود خود به خود خود آگاه و هشیار باشند.

با تو می‌گویند روزان و شبان	جمله ذرات عالم در نهان
با شما نامحرمان ما خامشیم	ما سمعیم و بصیریم و هشیم
غلغل اجزای عالم بشنوید	از جمادی در جهان روید
ناطقان کانا الیه راجعون	جمله اجزا در خُرک در سکون
غلغلی افکنده اندر آسمان	ذکر و تسبیحات اجزای نهان

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۳ و ص ۱۴۴

به همین دلیل از نظر اقبال «تفسیر روحانی از جهان» تنها با تکیه و اعتقاد به چنین خداوندی که در چارچوب زمان و در پیوند تنگاتنگ با جهان قرار دارد و بیرون از جهان نیست و خود خداوند، آنچنانکه جهان زمان‌مند است، توسط خلق پیوسته و مداوم جدید، نیز زمان‌مند و تکامل‌مند می‌باشد، اما «تکامل و زمان برای خداوند، برعکس جهان حرکت از نقص به کمال نیست، بلکه فقط در عرصه خلق مداوم و تکوین جهان نو از جهان کهنه‌ها حاصل می‌شود». «تفسیر روحانی از جهان» از نظر اقبال همان پروژه‌ای بود که پیامبر اسلام توسط قرآن دنبال می‌کرد.

«هدف اساسی قرآن بیدار کردن عالیت‌ترین آگاهی آدمی است تا روابط چند جانبه خود را با خدا و با جهان فهم کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۲ - س ۷).

در همین رابطه بود که پیامبر اسلام، شروع بعثت خود را با پنج آیه اول سوره علق آغاز کرد:

«اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ - خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ - اِقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ - الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ - عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ - ای پیامبر - «خوانشی نو» از پروردگارت بکن - همان پروردگاری که «خالق انسان» می‌باشد (نه ناظر) - همان پروردگاری که «اکرم بر

همه وجود» است - و انسان را توسط «آگاهی و قلم» بر دیگر پدیده‌های وجود، «کرامت» بخشید» (سوره علق - آیات ۱ تا ۵).

پر پیداست که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، «استراتژی تقدم اجتهاد در اصول کلام حاکم بر اعتقادات جامعه» جهت انجام اصلاحات نظری و عملی، از پیامبر اسلام تاسی کرده است. چراکه آنچنانکه در پنج آیه اول سوره علق مشهود می‌باشد، پیامبر اسلام در سرلوحه حرکت تحول‌خواهانه نظری و عملی خود، «تحول با اجتهاد در اصول کلام حاکم، برای بازسازی خدانشناسی مردم آغاز کرد». لذا به این دلیل می‌باشد که در پنج آیه اول سوره علق، «که سرسلسله جنبان بعثت تاریخی و اجتماعی و انسانی پیامبر اسلام می‌باشد»، امر به «قرائت نو از جهان» یا آنچنانکه اقبال می‌گوید، «تفسیر روحانی نو از جهان، بر پایه اصل اعتقاد به خداوند خالق و در حال خلق مداوم انسان و جهان می‌شود.»

همان پروژه‌ای که پیامبر اسلام توسط «حج و نماز» یومیه، برای جامعه مسلمین در تاریخ، به صورت یک امر واجب و همیشگی درآورد. چراکه فلسفه «حج و نماز» در رویکرد پیامبر اسلام، جز نمایش «حرکتی و عملی» مسلمان و جامعه مسلمین بر «محور اصل اعتقاد به خداوند» نیست. همان موضوعی که اقبال با عنوان «تفسیر روحانی از جهان» از آن یاد می‌کند: «اکنون ببینیم که بنابر قرآن، خصوصیت جهانی که در آن زندگی می‌کنیم چگونه است:

الف - نخست این است که جهان به بازی و بیهوده آفریده نشده است (سوره زخرف - آیات ۳۸ و ۳۹).

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

ج - این جهان چنان آفریده شده که قابل گسترش است (سوره فاطر - آیه ۲۵).

د - جهان بسته و محصولی تمام شده و غیر قابل تغییر نیست. شاید در عمق

وجود آن رویای ولادت جدیدی نهفته است (سوره عنکبوت - آیه ۲۰).

ه - حقیقت آن است که این جریان نوسانی و پیشرفت اسرار آمیز جهان و این شنواری بی‌صدای زمان که برای ما آدمیان همچون حرکت روز و شب جلوه‌گر می‌شود. در نظر قرآن از بزرگترین علامات وجود خداست (سوره نور - آیه ۴۴). (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۳ و ۱۴ - س ۲۱ به بعد).

به همین دلیل اقبال در سه فصل اول کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام - که مانیفست تمام و کمال، تمامی اندیشه‌های اقبال می‌باشد - ، تحت عنوان «معرفت و تجربه دینی» و «محک فلسفی تجربیات و تجلیات تجربه دینی» و «تصور خدا و معنی نیایش»، تلاش می‌کند تا در عرصه بازسازی کلام دینی مسلمانان توسط «اجتهاد در اصول»، «به تبیین اصل خدا به عنوان اصل محوری اعتقاد» جهت تفسیر روحانی از جهان بپردازد. لذا در این رابطه است که از نظر محمد اقبال لاهوری، «بدون ایمان به خدا به عنوان اصل محوری اعتقاد» امکان تفسیر روحانی از جهان نیست. البته همان خدای خالق و فاعلی که «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» می‌باشد. (سوره نور - آیه ۳۵) و در عرصه شدن مداوم وجود، «هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن» (سوره حدید - آیه ۳).

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» - هیچ چیز در وجود مثل خدا نیست و همین خدای بی‌مثال هم شنوا و هم آگاه است» (سوره شوری - آیه ۱۱).

دومین هدفی که اقبال در پروژه اصلاحات «دو مؤلفه‌ای نظری و عملی یا اسلامی و مسلمین» خود دنبال می‌کرد «آزادی روحانی فرد است» یا آنچنانکه لوتر می‌گفت، «هر کس کشیش خود باشد»، که انجام آن تنها با حذف کشیشان و روحانیون، به عنوان واسطه‌های بین انسان و خداوند ممکن می‌باشد. همان پروژه‌ای که معلم کبیرمان شریعتی، «با عنوان اسلام منهای روحانیت» از آن یاد می‌کرد. چراکه تنها توسط این پروژه است که هم از نظر اقبال و هم شریعتی، فرد می‌تواند «بدون واسطه و به صورت مستقیم با خداوند تماس حاصل نماید»؛ و به عبادت و پرستش



بی‌نهایت بزرگ در صحنه بزرگ نمایشگاه وجود، «توسط بازی‌گری (نه تماشاگری) خود بپردازد.»

به همین دلیل، «آزادی روحانی فرد» از نظر اقبال و شریعتی زمانی حاصل می‌شود «که انسان بتواند در بستر پرستش و عبادت، به صورت بی‌واسطه با دور زدن روحانیت و کشیشان در عرصه بازی‌گری (نه تماشاگری) خود، با نهایت را در برابر بی‌نهایت ظاهر سازد و در آینه بی‌نهایت به تماشای با نهایت بنشیند». در نتیجه در همین رابطه است که اقبال در تفسیر شعار «انا الحق» حسین بن منصور حلاج می‌گوید، برعکس آنچه که عوام در باب حلاج فکر می‌کردند «این با نهایت نبود که در بی‌نهایت ظاهر شده بود، بلکه این بی‌نهایت بود که در با نهایت ظهور پیدا کرده بود». به همین دلیل اقبال شعار «انا الحق» حلاج را برعکس مولوی که «فنا فی الله» می‌دانست، «تجلی بی‌نهایت در بانهایت تعریف می‌کند.»

«مایه تعجب است که یگانگی خودآگاهی بشری که مرکز شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد. هرگز در تاریخ فکر اسلامی به صورت واقعی مورد توجه قرار نگرفته است؛ زیرا متکلمان مسلمان روح را نوع لطیفی از ماده یا تنها عرض تصور می‌کردند که با مرگ بدن می‌میرد و در روز بازپسین دوباره آفریده می‌شود. فیلسوفان مسلمان از اندیشه یونانی الهام می‌گرفتند. در مورد مکتب‌های دیگر فکری باید گفت که با گسترش اسلام ملت‌هایی با معتقدات گوناگون از نسطوری و یهودی و زرتشتی وارد حظیره 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 حکومت داشت. این فرهنگ و تمدن که از لحاظ مبداء تکامل، روی هم رفته رنگ مجوسی داشت «نسبت به روح» تصویری مبتنی بر ثنوی‌گری داشت و همین طرز تصور است که کمابیش در اندیشه کلامی اسلام رخنه کرده بوده است. تنها متصوفه پایبند به دین بودند که کوشیدند تا معنی وحدت تجربه درونی را فهم کنند که قرآن آن را یکی از سه منبع معرفت شمرده و دو تای دیگر را تاریخ و جهان طبیعت دانسته است. تکامل این تجربه در

زندگی دینی اسلام با بیان معرفت «انا الحق» حلاج به اوج خود رسید. معاصران حلاج و نیز جانشینان وی، این گفته وی را به صورت همه خدائی ترجمه و تفسیر کرده‌اند. ولی نوشته‌های پراکنده او که توسط آقای ماسینیون - خاورشناس فرانسوی - جمع‌آوری شده و انتشار یافته است، شکی در این باقی نمی‌گذارد که آن شهید طریقت از بیان خود این منظور را نداشته است که منکر تعالی ذات حضرت احدیت شود. بنابراین معنی حقیقی کلام او این نیست که خود را قطره‌ای لغزیده در دریائی بداند. بلکه او با کلام جاودانی «انا الحق» خود خواسته است حقیقت و جاودانی من بشری را در یک شخصیت عمیقتر اثبات و شجاعانه تصدیق کند. سخن حلاج در واقع سخنی بوده است که برای معارضه با متکلمان گفته شده. دشواری پژوهندگان معاصر در دین آن است که این نوع از تجربه، با آنکه در آغاز بسیار عادی و متعارفی بوده، هنگام نضج و کمال خود اشاره به درجات و ترازهای ناشناخته خود آگاهی شده است. مدت‌ها پیش از این، ابن خلدون ضرورت وجود روشی علمی و موثر را برای تحقیق در این درجات و ترازها احساس کرده بوده است. روانشناسی جدید به تازگی متوجه ضرورت چنین روشی شده، ولی هنوز نتوانسته است از اکتشاف سیماهای خاص درجات و ترازهای باطنی و سری خودآگاهی آن سوتر رود. چون هنوز روشی علمی برای بررسی آن نوع از تجربه نداریم که حکمی چون حکم حلاج بر آن بنا شده است، نمی‌توانیم از قابلیت و امکانی که چنین تجربه‌ها برای تحصیل معرفت دارد بهره‌مند شویم. و نیز مفاهیم دستگاه‌های علوم الهی که با الفاظ و مصطلحات متافیزیکی عملاً مرده بیان شده، به کسانی که زمینه عقلی متفاوتی دارند، هیچ مددی نمی‌تواند برساند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۱ و ۱۱۲ - از سطر ۸ به بعد).

آنچه از عبارات فوق در رابطه با هدف دوم اقبال در عرصه پروژه بازسازی نظری و عملی اسلام و مسلمین که همان «آزادی روحانی فرد» یا «حذف واسطه‌های بین خداوند و انسان‌ها» می‌باشد (برای آنکه آنچنانکه لوتر می‌گفت «هر کس بتواند

کشیش خود بشود» و کشیش‌ها به عنوان یک صنف که مدعی واسطه‌گری بین انسان‌ها و خداوند هستند از بین بروند) قابل فهم است، اینک:

آنچنانکه در فصل اول کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام، (که مانیفست تمام و کمال اندیشه‌های علامه محمد اقبال لاهوری می‌باشد) تحت عنوان معرفت و تجربه دینی، تبیین می‌نماید، «پیامبری از نظر محمد اقبال، یک تجربه است» (نه یک مأموریت مکانیکی) که «خود پیامبر در بر پایه پتانسیل درونی‌اش، توسط پراکسیس باطنی، با طی کردن پله‌های وجودی یا معراج می‌تواند به آن دست پیدا کند». تا قبل از محمد اقبال لاهوری «باور کلامی مسلمانان بر این امر قرار داشت که پیامبری یک گزینش مکانیکی آسمانی است که به صورت تصادفی و یکطرفه و بدون دخالت پراکسیس باطنی پیامبر انجام گرفته است»؛ که در نهایت این گزینش یکطرفه در مرحله پیامبر اسلام «باز به صورت یکطرفه و مکانیکی، از طرف آسمان قطع گردیده است»؛ و بدین ترتیب پیامبر اسلام، به آخرین حلقه زنجیر نبوت مأمور شده است.

اقبال برای نخستین بار در تاریخ بیش از هزار ساله کلام مسلمانان، «بر این رویکرد مکانیکی هزار ساله کلامی در باب پیامبر اسلام خط قرمز کشید». لذا در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، او جهد بلیغی می‌کند «تا برای اولین بار در تاریخ علم کلام مسلمین، به صورت اجتهاد در اصول کلامی و فلسفی و علمی و عرفانی، تبیین کند که پیامبری یک تجربه است.»

او در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی آنچنانکه در عبارات فوق نقل کردیم، می‌کوشد با طرح هدف اساسی قرآن، «که از نظر اقبال بیدار کردن عالیترین آگاهی آدمی است» در تبیین این موضوع، به مقایسه سه نوع تجربه مختلف:

الف - تجربه حسی.

ب - تجربه باطنی.

ج - تجربه نبوی، پردازد و توسط مرزبندی و تبیین و تعریف این سه نوع تجربه است که اقبال نتیجه می‌گیرد، «که جنس پیامبری از جنس تجربی می‌باشد» هدف اقبال از طرح این موضوع آنچنانکه در خاتمه فصل اول - ص ۳۴ - س ۱۰ می‌گوید: «اگر تجربه شخصی تنها ملاک و زمینه برای پذیرفتن حکمی از این قبیل می‌بود، دین منحصرأ در تصرف عده معدودی از افراد قرار می‌گرفت.»

به عبارت دیگر می‌توان نتیجه گرفت که هدف اقبال از تبیین کلامی «تجربی بودن پیامبری» یا مشخص کردن اینکه «پیامبری یک تجربه است»، این است که بتواند با «خارج کردن دین از انحصار عده معدودی تحت عنوان متولیان دین، بسترها جهت آزادی روحانی فرد که هدف دوم اقبال از پروژه بازسازی نظری و عملی اسلام و مسلمین می‌باشد را فراهم نماید.»

ماحصل اینکه، اقبال در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی، با «تبیین کلامی و علمی و فلسفی پیامبری به عنوان یک تجربه، می‌کوشد تا به نفی این رویکرد کلامی پردازد که پیامبری را، یک ارسال مکانیکی سیگنال از آسمان‌ها» می‌دانستند و بدین ترتیب از نظر اقبال و شریعتی «این تجربه در پیامبر اسلام در بستر معراج صورت شخصی و فردی داشته است» و گرچه با وفات پیامبر اسلام دستیابی به تجربه نبوی برای بشریت پایان یافته است، اما «تجربه باطنی مانند تجربه حسی، به صورت فردی در راستای فهم دین برای همه ممکن می‌باشد.»

به معراج بر آید چو از آل رسولید      رخ ماه بیوسید چو بر بام بلندید

مولوی - دیوان شمس

بنابراین در راستای دستیابی به هدف آزادی روحانی فردی و حذف واسطه‌های بین خدا و انسان و نفی روحانیت به عنوان یک صنفی که شغل اصلی‌شان واسطه‌گری یا واسطه تراشی بین خدا و انسان می‌باشد و یا به قول معلم کبیرمان شریعتی جهت دستیابی به اسلام منهای روحانیت و اسلام منهای فقاقت و نفی اسلام

فقه‌تبی و اسلام ولایتی و اسلام روایتی و اسلام شفاعتی و اسلام مداحی‌گری و دستیابی به شعار لوتر که می‌گفت «هر کس باید کشیش خود باشد» می‌بایست قبل از هر چیز در این رابطه، آب را از سرچشمه‌ها پاک کنیم. چرا که هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که آب از سرچشمه‌ها گل شده است؛ و زمانیکه آب از سرچشمه‌ها گل شده باشد «امکان حرکت اصلاح‌گرایانه نظری از پائین وجود ندارد» و لذا در این رابطه بود که هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که برای انجام حرکت اصلاح‌گرایانه در قرن بیستم در جوامع مسلمین:

اولاً باید بر «تقدم شعار نجات اسلام قبل از مسلمین تکیه کنیم و حرکت اصلاح‌گرایانه نظری مقدم بر حرکت اصلاح‌گرایانه عملی بدانیم.»

ثانیاً برای انجام حرکت اصلاح‌گرایانه نظری که همان پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام می‌باشد «باید بر تقدم اصلاح کلامی بر اصلاح فقهی تکیه کنیم». چرا که تنها با اصلاح کلامی است که ما می‌توانیم آب را از سرچشمه‌ها پاک کنیم.

ثالثاً در آرایش سه هدف تعبیر «روحانی از جهان» و «آزادی روحانی فردی» و «اسلام تطبیقی یا اصول اساسی» که بتواند بین «ابدیت و تغییر» پیوند ایجاد نماید، «باید تقدم بر آزادی روحانی فرد، جهت نفی واسطه‌گری بین خدا و انسان و نفی متولیان دین بکنیم». چراکه هم اقبال و هم شریعتی که بر دو شعار محوری «نجات اسلام قبل از مسلمین» یا «نجات اسلام برای نجات مسلمین» و شعار «اسلام منهای روحانیت» متفق بودند، هر دو این نظریه‌پردازان و متکلمین بزرگ تاریخ اسلام معتقد بودند که حتی برای دستیابی به شعار «نجات اسلام» یا «انجام حرکت اصلاح‌گرایانه نظری» توسط پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام، باید قبل از هر چیز به قطع سیطره متولیان دین توسط شعار «اسلام منهای روحانیت» بپردازیم. بر این مطلب بیافزائیم که هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که برای دستیابی به «اسلام منهای روحانیت» باید توسط «حرکت خودآگاهی‌بخش دینی و اجتماعی و سیاسی»، «مردم را از روحانیت بگیریم، نه اینکه به صورت فیزیکی بخواهیم

آنچنانکه فرقان در سال ۵۷ و ۵۸ مدعی آن بودند، روحانیت را از مردم.»

پر واضح است که «در عرصه مادیت و واقعیت بخشیدن به این دو استراتژی، گرفتن مردم از روحانیت علاوه بر اینکه راهی پر سنگلاخ و طولانی و مردافکن و استخوان‌سوز و طاقت‌سوز می‌باشد، بدون اقدام سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه اجتماعی و سیاسی انجام آن ممکن نیست». درس بزرگی که هم اقبال و هم شریعتی در عرصه استراتژی حرکت اصلاح‌گرایانه نظری و عملی اسلام و مسلمین توسط پروژه بازسازی فکر دینی به ما آموختند، این بود که «در آرایش سه هدف پروژه بازسازی فکر دینی یعنی تفسیر روحانی از جهان و آزادی روحانی فرد و تکوین اسلام تطبیقی، جهت پیوند بین ابدیت و تغییر، باید قبل از همه به شعار اسلام منهای روحانیت دست پیدا کنیم». چرا که تا زمانیکه روحانیت به عنوان یک صنف خود را متولیان اسلام و مسلمین بدانند و توسط اسلام دگماتیسم فقهاتی و روایتی و ولایتی و شفاعتی و زیارتی و مداحی‌گری، می‌خواهند از اسلام و مسلمین دفاع نمایند و خود را نمایندگان آسمان و امام زمان و واسطه‌های بین خدا و انسان‌ها و مسلمانان می‌دانند، هر گونه حرکت اصلاح‌گرایانه نظری و عملی برای نجات اسلام و مسلمین آب در هاون کوبیدن خواهد بود.

به همین دلیل از نظر اقبال و شریعتی برای اینکه بتوانیم به «آزادی روحانی فرد» دست پیدا کنیم و برای اینکه بتوانیم به «اسلام تطبیقی جهت پیوند بین ابدیت و تغییر» دست پیدا کنیم و برای اینکه بتوانیم به پروژه «حرکت اصلاح‌گرایانه نظری و عملی» یا «نجات اسلام و مسلمین» دست پیدا کنیم و برای اینکه بتوانیم به «اقدام سازمان‌گرایانه و تحزاب‌گرایانه جنبشی از پائین» دست پیدا کنیم و برای اینکه بتوانیم توسط «اسلام تطبیقی قرآنی و نبوی به مبارزه نظری و علمی با اسلام تکلیفی و اسلام تعبدی و اسلام تقلیدی و اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام شفاعتی و اسلام مداحی‌گری» پردازیم، «باید قبل از هر چیز به شعار اسلام منهای روحانیت توسط حرکت آگاهی‌بخش دینی و اجتماعی و سیاسی دست پیدا کنیم.»

به عبارت دیگر، «باید قبل از همه اینها جهت‌دستیابی به همه این خواسته‌ها به اسلام منهای روحانیت توسط حرکت خودآگاهی‌بخش دینی و اجتماعی و سیاسی دست پیدا کنیم». چراکه تا زمانیکه روحانیت معتقد به اسلام دگماتیسم فقهاتی و ولایتی و روایتی و زیارتی و شفاعتی و مداحی‌گری خود را متولی دین و اسلام بدانند، امکان هیچگونه حرکت تحول‌گرایانه نظری و عملی برای نجات اسلام و نجات مسلمین در جوامع مسلمین اعم از شیعه و سنی وجود ندارد؛ و تازه این در زمانی است که روحانیت شیعه و سنی بخواهند به صورت غیر سیاسی و غیر حکومتی و دور از قدرت‌های سه مؤلفه‌ای معرفتی و سیاسی و اقتصادی به حیات خود ادامه بدهند؛ وگرنه اگر روحانیت شیعه و سنی بخواهند از طریق قدرت سه مؤلفه‌ای به حیات سیاسی و اجتماعی خود ادامه دهند، راهی جز حاکمیت اسلام داعشی شیعه و سنی برای مسلمانان باقی نمی‌ماند؛ و در آن شرایط دیگر برای «اسلام حکومتی» تفاوتی بین اسلام داعشی شیعه و اسلام داعشی تسنن نمی‌کند.

آنچنانکه در ۴۰ سال گذشته شاهدیم که به موازات حاکمیت اسلام حکومتی شیعه و سنی، چگونه اسلام داعشی شیعه و سنی با به راه انداختن هولوکاست‌های دینی با تیغ و داغ و درفش به نام خدا و به نام دین و جان‌شینی امام زمان و با سلاح فقه و فقهت و ولایت و زیارت و شفاعت و مداحی‌گری به جان مسلمانان شیعه و سنی افتاده‌اند و جوی خون از شرق آسیا تا غرب و شمال آفریقا براه انداخته‌اند؛ و به اندازه ۱۴۰۰ سال عمر تاریخ اسلام از مسلمانان نگون‌بخت شیعه و سنی خون گرفته‌اند و جنایت و کشتار کرده‌اند. در حالیکه بر پیشانی آنها مهر سجده، پینه بسته است و بر شمشیرشان نام الله حک شده است و از عبا و ردایشان خون می‌چکد، هر گونه جنایتی بر مسلمانان شیعه و سنی مباح می‌دانند. با دو خط فتوا هزاران زندانی را قتل و عام می‌کنند. تجاوز به ناموس مسلمانان حلال و صواب می‌خوانند. مصدق را کافر می‌دانند. شعارشان «جنگ، جنگ تا رفع فتنه در کل جهان است.»

با «سلاح دین» بشریت و مسلمانی را قطعه قطعه می‌کنند. انسانیت را در پای فقه ذبح می‌نمایند و با شریعت و مذهب بین مسلمانان دیوار می‌کشند. اسارت را به نام آزادی در لباس فقه بر مسلمانان تحمیل می‌نمایند. تیغ و داغ و درفش و شکنجه و اختناق و انگیزاسیون راه، امر معروف و نهی از منکر می‌خوانند. خون را با خون می‌شویند تا هژمونی خود را بر هلال شیعه خاورمیانه تثبیت نمایند. زنان حامله را به جرم آگاهی بر صلیب فقاقت می‌کشند. جوانان را در اوین و کهریزک شمع آجین می‌کنند، پیران را محصور خانه‌های امن می‌سازند. هنر را در پای فقه ذبح می‌کنند و ابوذر را در ربنده تبعید می‌نمایند. میثم تمار و حجر بن عدی را به جرم مبارزه در دادگاه فقه و فقاقت خونشان مباح می‌شمارند. همه دستگاه‌های دین را دولتی می‌کنند و با سلاح قدرت دین را شهید می‌نمایند.

با سرنیزه فقاقت به جان خلق می‌افتند تا با فرات خون مسلمانان شیعه به جنگ دجله خون مسلمانان سنی بروند. کوره انسان سوزی توسط بمب‌های سفارشی جهان سرمایه‌داری در یمن و عراق و لیبی و سوریه و لبنان و غیره به راه می‌اندازند؛ و به نام جهاد و دفاع مقدس، کوی و برزن مسلمانان را غرق در ماتم و عزا می‌کنند. کمترین و راحت‌ترین حکم برای آنها صدور مرگ و قتل عام انسان و بشر و مسلمین و شیعه و سنی با سلاح فقه و فقاقت می‌باشد. عاشورا و کربلا و زینب و اربعین و زیارت و شفاعت و روایت همه به استخدام خود گرفته‌اند تا قدرت و حاکمیت و حکومت خود را تثبیت کنند. زیارت قبر حسین را آل‌ترناتو حج ابراهیم خلیل کرده‌اند تا هژمونی خود را بر هلال شیعه خاورمیانه تثبیت نمایند.

خداوند بی‌مثال عالم را متولی اسلام زیارتی و شفاعتی و فقاقتی و مداحی‌گری کرده‌اند تا خود را به عنوان واسطه‌های بین زمین و آسمان بر مسلمانان قالب نمایند. دسپاتیزم را در قالب فتوا و تکلیف و تعبد به نام دموکراسی بر مسلمانان قالب می‌کنند؛ و با سلاح فقه و دین و مذهب اراده و اندیشه مردم را تسخیر نمایند. بر دهان‌هایی که بوی آگاهی می‌دهد، مهر می‌زنند و زبان‌هایی که از آگاهی سخن می‌گویند، می‌برند، و قلم‌هایی که در خدمت آزادی است، می‌شکنند؛ و اراده‌هایی



که برای رهائی می‌شتابند به زنجیر می‌کشند. حکومت و قدرت ملک طلق روحانیت و فقیه می‌دانند؛ و برای فقیه و روحانیت ولایت نبوی پیامبر اسلام قائل می‌شوند. آزادی را، با «کلمه منحوس آزادی» صدا می‌کنند و بر پای استبداد خود، انسانیت را قربانی می‌کنند.

فقه و حمایت از قدرت روحانیت، معیار دین و ایمان می‌شمارند؛ و در راه شعار «جنگ، جنگ تا پیروزی»، اعلام جهاد و دفاع می‌کنند و کوی و برزن را غرق ماتم می‌سازند. شهرها را ویران و اقتصاد را ورشکسته می‌کنند تا قبرستان‌ها را به نام شهدا آبادان سازند. در طول چهل سال گذشته هزاران میلیارد دلار از سرمایه‌های نفتی ملت نگون‌بخت را به آب آتش می‌زنند، تا هژمونی خود را بر هلال شیعه تثبیت نمایند. حقیقت و دین و انسانیت و شریعت را تا زمانی درست می‌دانند که از قدرت و حاکمیت آنها حمایت نماید. جلاد کودتای ۲۸ مرداد را، شهید ۱۵ خرداد می‌خوانند. منابر و مقابر و مراجع و مساجد همه تنها در راستای تثبیت قدرت حاکمیت خود به استخدام می‌کشند. خون جنین درون رحم‌های مادران، به جرم آگاهی مادرانشان، مظلومانه با فتوا می‌ریزند، تا کسی نگوید که قدرت از آن مردم است.

برای مصلوب کردن آزادی هر جنایت و قساوتی با فتوای فقه و فقاقت مباح می‌دانند. عاشورای حسین و کربلای حریت و رهائی وجه‌المعامله دریای اشک گرفتن از مردم ساخته‌اند. دهان‌ها را بو می‌کنند تا مباد که بوی آگاهی بدهد؛ و سپس با سرب در کهریزک و اوین داغ می‌کنند. زن مسلمان را با شعار خانه‌داری به زنجیر می‌کشند، و او را حیوان بچه‌ساز درون خانه تعریف می‌کنند تا مبادا در جامعه و سیاست آفتابی شوند. اخلاق و انسانیت و آزادی و ایمان و عفت را فقط در حجاب ظاهری تعریف می‌کنند و رسالت همه پیامبران ابراهیمی را مبارزه با بی‌حجابی زن تعریف می‌نمایند. ارزش در دنیا و آخرت را در چارچوب حمایت از قدرت آنها تعریف می‌کنند.

عدالت را سرکوب با تیغ و داغ و درفش معنی می‌نمایند و توحید که نمایش نهضت

تسلسلی یکتاخواهی اجتماعی و طبقاتی و انسانی از ابراهیم خلیل تا پیامبر خاتم می‌باشد، در پای صغری و کبری ذهنی ارسطوئی توحید ذاتی و عبادی و صفاتی قربانی می‌کنند. با سلاح فقه فقاہت در راستای تثبیت حاکمیت خود عدالت را به صلیب می‌کشند و آزادی را به زنجیر و انسانیت را به سلاخی و آگاهی را در اوین و کهریزک قصابی می‌کنند. تقوا را در لباس وردا تعریف می‌نمایند و امر معروف و نهی از منکر را در تجاوز و سرکوب با تیغ و داغ و درفش معنی می‌نمایند. حج را در اعمال فقهی و جهاد و شهادت را در دفاع از قدرتشان تعریف می‌کنند. بی‌مقدارترین و بی‌ارزش‌ترین چیز برای آنها، مردم و آزادی و عدالت و انسانیت است.

گران بهاء‌ترین کالا که «ووجب الواجبات» می‌باشد، و در پایان حاضرند که حتی نماز و حج پیامبر را هم قربانی کنند، قدرت و قدرت و قدرت است. همه چیز برای آنها تا زمانی عزیز که بتواند حاکمیت و قدرت آنها را تأیید و تثبیت کند. منکر در نگاه آنها آزادی و انسانیت و آگاهی است و معروف در دیده آنها تقلید و تعبد و تکلیف‌پذیری است. به اسلام قبرها و اسلام زیارتی بهاء می‌دهند و امام زمان را در چاه‌های جمکران دنبال می‌کنند تا توده‌های شیعه را به بردگی قدرت خود بکشند. حج ابراهیمی را در پای حج فقاہتی قربانی می‌کنند. کربلای حریت را در پای کربلای مداحان ذبح می‌نمایند تا پرومته آگاهی و آزادی و انسانیت را به زنجیر بکشند.

بر زخم‌های بدن امام حسین گریه می‌کنند تا زخم‌های فقر و فلاکت مردم ایران، دیده نشود. بر تار موی زنان ایران پنجه می‌کشند تا سونامی فساد چند لایه‌ای و سیستمی چهل ساله آنها کتمان بشود. جلاد را شهید و احمق را بیدار و ریاکار را متقی و مداح را عالم می‌خوانند تا جنایت را با لباس عدالت، تقواشوئی و عدالت‌شوئی و انسانیت‌شوئی کنند. از علم پادگانی و دانشگاه پادگانی و احزاب پادگانی در لوای سرنیزه و تیغ و داغ و درفش حمایت می‌کنند. خدا و پیامبر و قرآن و امام و دین تا درجه‌ای تأیید می‌کنند که حامی فقه و فقاہت آنها باشد. تمامی بلندگوها از صدا و سیما و فضای مجازی و منابر و روزنامه و کتاب و حج و زیارت نماز جمعه و جماعت به استخدام گرفته‌اند تا آگاهی را به زنجیر بکشند.

رکود اقتصادی همراه با رشد منفی منهای شش درصد بر اقتصاد ایران تحمیل می‌کنند تا صدها میلیارد دلار در پروژه‌های هسته‌ای و جنگ‌های نیابتی جهت تثبیت هژمونی قدرتشان بر هلال شیعه در منطقه خاورمیانه سرمایه‌گذاری نمایند. فقر و فلاکت و بیکاری و تورم همراه با انبانی از بحران‌های ریز و درشت برای این ملت نگون‌بخت در مدت ۳۷ سال گذشته به ارمغان آورده‌اند تا آزادی را در پای فقر قربانی کنند، و مردم را در زیر چتر سنت و عقب‌ماندگی نگه دارند ربا و ربا و فساد و رانت ایمان همگانی شده است تا عدالت سیاسی و عدالت اقتصادی و عدالت اخلاقی و عدالت اجتماعی بازتولید مجدد نشود، امنیت سرنیزه‌ای را مطلق می‌کنند تا در پای آن آزادی را ذبح نمایند.

خود را متولی قبرها کرده‌اند تا بر مجسمه پرومته آزادی بخندند. تقلید و تعبد و تکلیف را ستایش می‌کنند تا قلم و زبان و اندیشه را سلاخی نمایند. سنت و گذشته را تقدیس می‌کنند تا حال و آینده را به نقد بکشند، بر دموکراسی کینه می‌ورزند تا بسترساز استبداد و رژیم مطلقه خود را فراهم کنند. جنبش توده‌ها را فتنه می‌خوانند تا هولوکاست و نسل‌کشی خود را عدالت تعریف نمایند.

ماحصل اینکه: اگرچه علامه محمد اقبال در انتهای فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۲۰۳ - س ۱۷ می‌گوید: «بشیریت امروز به سه چیز نیازمند است: ۱- تعبیری روحانی از جهان. ۲- آزادی روحانی فرد. ۳- اصولی اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند.»

اولاً آنچه اقبال در عبارات فوق تحت عنوان نیاز مشترک بشر مطرح می‌کند، اهداف سه‌گانه خود علامه محمد اقبال لاهوری از حرکت اصلاح‌گرایانه نظری یا پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام او می‌باشد.

ثانیاً همین سه هدف فوق مطرح شده از طرف محمد اقبال، علاوه بر اینکه اهداف نظری و تئوریک اقبال می‌باشد، عیناً همین سه هدف، محورهای اهداف تئوریک

معلم کبیرمان شریعتی نیز می‌باشد؛ و علت اینکه شریعتی نخستین ادامه دهنده راستین راه اقبال می‌باشد، همین محورهای مشترک اهداف حرکت اصلاح‌گرایانه نظری آنها است که در چارچوب پروژه بازسازی اسلام‌شناسی خود تلاش می‌کردند تا به آن دست پیدا کنند. می‌دانیم و به همین خاطر است که در کنار شعار «بازسازی فکر دینی اقبال» شریعتی شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین مطرح کرد» و در راستای عملیاتی کردن این شعار بود که شریعتی در ادامه کتاب بازسازی فکر دینی اقبال - که مانیفست تمام و کمال اندیشه‌های اقبال لاهوری می‌باشد - از فروردین سال ۵۰ با خروج دار و دسته شیخ مرتضی مطهری از حسینیه ارشاد، - پس از اینکه مدیریت او بر حسینیه ارشاد تثبیت گردید - در نخستین گام از حرکت اصلاح‌گرایانه نظری و عملی خود کوشید تا پروژه حرکت اصلاح‌گرایانه نظری‌اش یا همان پروژه نجات اسلام قبل از مسلمین خود را که در ادامه پروژه بازسازی فکر دینی اقبال بود، به صورت سیستمی سازمان‌گری نظری و عملی نماید.

لذا در این رابطه بود که در نوک پیکان حرکت خود از فروردین ۱۳۵۰ با شروع آموزش سیستمی خود در سه فصل «درس‌های تاریخ ادیان و جامعه‌شناسی و اسلام‌شناسی» به این نهضت نظری خود شکل سیستماتیک داد که البته در اواخر پائیز ۵۰ به موازات پایان کلاس‌های تاریخ ادیان، به علت شرایط خاص سیاسی و حاکمیت دیسکورس چریک‌گرائی که از بعد از جریان سیاهکل در بهمن ماه ۴۹ و دستگیری سران سازمان مجاهدین خلق در شهریور ماه این دیسکورس به صورت فراگیر تثبیت شده بود و خیز ساواک رژیم توتالیتار و کودتائی پهلوی دوم، جهت مقابله با ارشاد شریعتی، زمان بر شریعتی تنگ گردید، در نتیجه او در پایان دوره کلاس‌های تاریخ ادیان یعنی در جلسه اول اسلام‌شناسی که درس پانزدهم تاریخ ادیان بود، اعلام کرد که به علت حساسیت زمانی و شرایط، دیگر امکان انجام سه دوره‌ای کلاس‌های آموزشی وجود ندارد، به همین دلیل با حذف دوره جامعه‌شناسی اسلامی، بی‌درنگ از درس پانزدهم تاریخ ادیان، دوره سوم آموزشی - که کلاس‌های اسلام‌شناسی بود - به جای دوره دوم جامعه‌شناسی اسلامی آغاز کرد.

آنچه در رابطه با دوره اسلام‌شناسی شریعتی در ارشاد حائز اهمیت می‌باشد و خود شریعتی در درس اول کلاس اسلام‌شناسی ارشاد، (که همان درس پانزدهم تاریخ ادیان می‌باشد) بر آن تاکید و تکیه می‌کرد، این بود که گرچه طرح عنوان «اسلام‌شناسی» توسط خود شریعتی بر دوره دوم کلاس‌های آموزشی ارشاد در نیمه دوم سال ۵۰، یادآور کتاب اسلام‌شناسی شریعتی مشهود شریعتی می‌کرد که در سال ۴۷ و ۴۸ انتشار یافته بود، «اصلاً و ابتداءً دوره اسلام‌شناسی ارشاد، نه به لحاظ متدیک و نه به لحاظ مضمون و محتوا، شباهتی با اسلام‌شناسی مشهود نداشت». چراکه آنچنانکه در همین درس پانزدهم و شانزدهم کلاس‌های تاریخ ادیان که درس اول و دوم اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی می‌باشد، شاهد بودیم، شریعتی با طرح متد هندسی و آرایش اهداف نظری اسلام‌شناسی خود در شکل یک مخروط سه اشکوبه‌ای، با استناد به نظر باشلارد، کوشید تا با هندسی کردن اهداف پروژه بازسازی اسلام خود، صورت علمی ببخشد.

ولی آنچه که مهمتر از متد هندسی شریعتی جهت علمی و هندسی کردن حرکت نظری خود در درس اول و دوم اسلام‌شناسی بود، اینکه جوهر و استیل اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی، همان جوهر و اهداف سه گانه حرکت اصلاح‌گرایانه نظری در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام اقبال بود، آنچنانکه در عبارات فوق از اقبال دیدید، این اهداف سه گانه عبارت بودند از:

۱ - تفسیر روحانی از جهان.

۲ - آزادی روحانی فرد.

۳ - اصول اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند. البته شریعتی در مخروط اسلام‌شناسی خود، جهت تبیین کلامی اهداف نظری خود، اهداف سه گانه فوق علامه محمد اقبال لاهوری را با زبان و شکل دیگری مطرح کرد. هر چند که به لحاظ مضمون و محتوا اهداف سه گانه فوق، بین این دو نظریه‌پرداز مشترک می‌باشد، چراکه در مخروط اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی،

قاعده مخروط که از نظر شریعتی با اصطلاح زیربنای ساختاری مطرح می‌گردد، همان «جهان‌بینی توحیدی» می‌باشد که شریعتی در چارچوب سه مؤلفه کلامی:

۱ - تبیین فلسفی از جهان.

۲ - تبیین فلسفی از انسان.

۳ - تبیین فلسفی از اجتماع و تاریخ، که هر سه این مؤلفه‌ها توسط شریعتی در چارچوب «توحید به عنوان جهان‌بینی» تبیین می‌گردد، او می‌کوشد تا توسط توحید در سه شاخه فلسفی و انسانی و تاریخی، به «تفسیر روحانی» یا بهتر بگوئیم به «تفسیر توحیدی از جهان»، آنچنانکه اقبال در سرفصل اهداف نظری خود دنبال می‌کرد، بپردازد.

بر این مطلب بیافزاییم که آنچنانکه قبلاً در بحث‌های شریعتی‌شناسی نشر مستضعفین مطرح کردیم، بزرگ‌ترین فرایند تحول نظری شریعتی در ادامه پروژه بازسازی اسلام‌شناسی اقبال، این بود که شریعتی پروژه «اجتهاد در اصول» اقبال را که توسط اقبال این اجتهاد در اصول از بازسازی علم کلام اسلامی توسط ارائه تصویر جدید از خداوند در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی شروع شد و بعد در فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی به بازسازی وحی‌شناسی و تجربه نبوی انجامید، توسط شریعتی، پروژه اجتهاد در اصول اقبال، به اصل «توحید» تعمیم پیدا کرد و توسط این اجتهاد در اصل توحید بود که شریعتی توانست، خداشناسی و توحید را که در طول بیش از هزار سال در چارچوب کلام یونانی‌زده مسلمانان «محدود به توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید افعالی باری شده بود، نجات دهد و توحید را در بستر دیالکتیک، وارد عرصه طبیعت؛ و تاریخ و انسان و جامعه بشری بکند»؛ و این بزرگ‌ترین انقلابی بود که شریعتی در ادامه پروژه بازسازی فکر دینی اقبال در عرصه کلام اسلامی ایجاد کرد.

فراموش نکنیم که هم اقبال و شریعتی در سرلوحه حرکت تحول‌خواهانه نظری خود تحت عنوان پروژه بازسازی فکر دینی و اسلام‌شناسی ارشاد، معتقد بودند که پروژه

اجتهاد در اصول و جایگزین کردن اجتهاد در اصول به جای اجتهاد در فروعات فقهی گذشته، شاه کلید پروژه بازسازی اسلام‌شناسی در قرن بیستم می‌باشد. آنچنانکه بدون اجتهاد در اصول هرگز امکان انجام و دستیابی به حرکت اصلاح‌گرایانه نظری زیر چتر پروژه بازسازی فکر دینی وجود ندارد.

با همه این احوال درس بزرگتری که هم اقبال و هم شریعتی در این رابطه به ما دادند، این بود که قبل از هر چیز برای انجام پروژه اجتهاد در اصول، باید پروژه اجتهاد در اصول در بازسازی کلام اسلامی صورت بگیرد. نه آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی می‌گفت این اجتهاد در اصول، از مبانی اصولی فقه شروع شود. پر پیداست که هم اقبال و هم شریعتی به اجتهاد در فقه به صورت زیربنائی و محدود کردن فقه حوزه‌های فقهاتی، به آداب فردی تکلیفی، مانند شاه ولی الله دهلوی معتقد بودند. ولی برعکس شاه ولی الله دهلوی که معتقد بود باید پروژه اجتهاد در اصول، از فقه شروع بشود تا توسط پروژه اجتهاد در اصول در فقه، بتوانیم فقه حوزه‌های فقهاتی شیعه و سنی را محدود به فقه فردی و «تکالیف عبادی فردی» بکنیم و دامنه دخالت فقه حوزه‌های فقهاتی از عرصه انسان و اجتماع و سیاست و حکومت خارج بکنیم و آنها هم مانند شاه ولی الله دهلوی معتقد بودند که فقه شیعه و سنی به صورت یک سرطان در تمامی اندام اسلام قرآن درآمده است که باید به ریشه‌کنی آن پرداخت و تا زمانی که سرطان فقه و روحانیت از جان اسلام ریشه کن نشود، این بیمار سرطانی نمی‌تواند روی سلامت پیدا کند.

با همه این احوال، استراتژی شریعتی و اقبال با استراتژی شاه ولی الله دهلوی جهت ریشه کن کردن سرطان فقه و سرطان روحانیت از جان اسلام، متفاوت بود. چراکه شاه ولی الله دهلوی متکلم و مفسر و نظریه‌پرداز قرن هیجدهم هندوستان معتقد بود که برای ریشه کردن سرطان فقه و روحانیت از جان اسلام، باید از اجتهاد در اصول فقهی شروع کنیم، در صورتی که شریعتی و اقبال معتقد بودند که برای دستیابی به اسلام منهای روحانیت و تحقق شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین» و ریشه کن کردن سرطان فقه و سرطان روحانیت از جان اسلام، باید از اجتهاد در اصول کلامی

آغاز کنیم.

به همین دلیل اقبال در سه فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی و بخصوص در دو فصل دوم و سوم این کتاب سعی بلیغ و جهد وسیع می‌کند تا در پله اول اجتهاد در اصول کلام اسلامی خود خدانشناسی هزار ساله مسلمانان را به چالش بکشد و خدانشناسی هزار ساله مسلمانان را یک خدانشناسی یونانی‌زده و ارسطوزده و افلاطون‌زده معرفی نماید و به مسلمانان این درس بزرگ بدهد که تا زمانیکه معتقد به خدای انسان‌وار و سلطانی و صانع و بازنشسته و بیرون از وجود ارسطوئی و افلاطونی و یونانی باشید، هیچگونه حرکت تحول‌گرایانه نظری و عملی برای جامعه مسلمانان ممکن نیست. به همین دلیل اقبال در سرلوحه حرکت تحول‌گرایانه نظری خود تحت عنوان بازسازی فکر دینی در اسلام توسط پروژه اجتهاد در اصول و توسط استراتژی تقدم اصلاحات در علم کلام مسلمین، قبل از اصلاحات در فقه (جهت ریشه کردن سرطان فقه و سرطان روحانیت و نجات اسلام قبل از مسلمین و دستیابی به اسلام منهای روحانیت) ابتدا به صیقل‌زدائی و زنگارزدائی و یونانی‌زدائی و ارسطوزدائی و افلاطون‌زدائی خدانشناسی مسلمانان می‌پردازد؛ زیرا معتقد بود تا زمانیکه مسلمانان پیر و خدای یونانی‌زده و ارسطوئی و افلاطونی و نئوافلاطونی باشند، هیچگونه حرکت تحول‌گرایانه نظری برای جامعه مسلمین ممکن نیست.

به همین دلیل است که خدائی که اقبال در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام معرفی می‌نماید، با خدائی که بیش از هزار سال توسط عرفان و کلام و فلسفه و فقه ما معرفی می‌شد، از فرش تا عرش متفاوت بود. به همین دلیل است که تا زمانیکه ما نتوانیم خدائی که اقبال در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام مطرح می‌کند، فهم کنیم، هرگز نمی‌توانیم به فهم پروژه بازسازی اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی توسط بازسازی توحید کلامی دست پیدا کنیم؛ و صد البته کلیدواژه فهم بازسازی اسلام‌شناسی اقبال، در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام او هم، در گرو فهم بازسازی تصور خدانشناسی، در فصل سوم کتاب بازسازی می‌باشد؛ یعنی تا زمانیکه ما به خدای اقبال در فصل سوم کتاب بازسازی شناخت و ایمان پیدا نکنیم،



امکان فهم پروژه اسلام‌شناسی اقبال و ارشاد شریعتی وجود ندارد.

چرا که آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم، رمز اسلام‌شناسی اقبال و ارشاد شریعتی، اجتهاد در اصول در عرصه کلام و در چارچوب اصل توحید می‌باشد؛ که به صورت مشخص شریعتی توسط این اجتهاد توانست، توحید را از عرصه کلام یونانی زده و مجرد و ذهنی صفاتی و افعالی و ذاتی به توحید وجودی و توحید انسانی و توحید تاریخی و توحید اجتماعی تعمیم دهد و خدای اقبال که در عرصه زمان و تکامل و وجود در حال خلقت جدید و آفرینش نو از دل کهنه‌ها بود، به عرصه اجتماع و تاریخ و انسان بیاورد؛ و این بزرگترین انقلابی بود که شریعتی در ادامه حرکت تحول‌خواهانه نظری اقبال تحت عنوان پروژه بازسازی اسلام به انجام رسانید. به همین دلیل است که در پروژه اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی، اهداف نظری شریعتی همان اهداف سه‌گانه حرکت اصلاح‌گرایانه نظری اقبال تحت عنوان پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام می‌باشد.

به عبارت دیگر شریعتی توسط اسلام‌شناسی هندسی ارشاد خود، همان اهداف سه‌گانه‌ای دنبال می‌کرد که اقبال در کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام (که مانیفست تمام و کمال اندیشه او می‌باشد) دنبال می‌نماید. البته جالب توجه است که آرایش اهداف سه‌گانه شریعتی در اسلام‌شناسی هندسی ارشاد همان آرایش سه‌گانه‌ای است که اقبال در پایان فصل ششم کتاب بازسازی تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام در صفحه ۲۰۳ سطر ۱۶ به عنوان نیاز مشترک بشریت مطرح می‌نماید. چراکه:

توجه داشته باشیم که شریعتی بارها و بارها در جاهای مختلف و در درس‌های مختلف اسلام‌شناسی بر این نکته تأکید می‌کرد که مخاطب‌بینش نباید درس‌های اول و دوم اسلام‌شناسی ارشاد را، به عنوان دو درس در کنار درس‌های دیگر اسلام‌شناسی در نظر بگیرند. بلکه بالعکس آنچنانکه شریعتی می‌گفت، دو درس اول و دوم اسلام‌شناسی، معرف تمامی اندیشه‌های شریعتی از آغاز تا انتها می‌باشد.

براستی چرا شریعتی اینقدر بر دو درس اول و دوم اسلام‌شناسی هندسی ارشاد خود تکیه می‌کرد و آن را آینه تمام‌نمای تمامی اندیشه‌هایش می‌خواند؟

برای پاسخ به این چرا، باید به سراغ اقبال و مانیفست اندیشه‌های او که کتاب بازسازی فکر دینی می‌باشد و بویژه به هدف حرکت اصلاح‌گرایانه نظری او و هدف از بیان و نگارش کتاب بازسازی برویم که آنچنانکه بارها مطرح کرده‌ایم، در تحلیل نهائی، تمامی پاسخ اقبال به چرای شریعتی در رابطه با درس اول و دوم اسلام‌شناسی بازگشت پیدا می‌کند، به همین سه هدفی که اقبال در عبارات فوق مطرح می‌کند، حال با این نگاه و با این رویکرد، مخروط اسلام‌شناسی هندسی شریعتی (مطرح شده در دو درس اول و دوم اسلام‌شناسی ارشاد) وارد مانیفست اندیشه اقبال و اهداف اقبال از نگارش کتاب بازسازی فکر دینی می‌کنیم تا به سنخیت مشترک اقبال و شریعتی بیشتر آگاه شویم.

آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم یکی از اهداف محوری اقبال از نگارش کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، «تفسیر و تعبیر روحانی از جهان» بوده است که اقبال در راستای این تفسیر روحانی از جهان، در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، بخصوص در دو فصل دوم و سوم آن تلاش می‌کند تا چارچوب تفسیر و تبیین جهان خود را، بر پایه اصل خداوند به عنوان یک واقعیت خالق و فاعل و زمان‌بند و تکامل‌پذیر و در پیوند تنگاتنگ با کل وجود البته غیر انسان‌وار و بی‌مثل قرار دهد.

پر واضح است که این موضوع یکی از کلیدی‌ترین رمزهای اندیشه اقبال است، چراکه در راستای مکانیزم تبیین جهان از آغاز تا به امروز یکی از محوری‌ترین موضوع این بوده است که جهان را بر پایه کدامین اصل باید تبیین کنیم، و این مساله به صورت محوری از پنج قرن قبل از میلاد هم در فلسفه یونانیان مطرح بوده و هم در تصوف هند شرقی. پاسخی که بیش از ۲۵ قرن گذشته تاریخ اندیشه بشر نظریه‌پردازان مختلف به این سؤال کلیدی داده‌اند صورتی کاملاً پارادوکسیکال داشته است. به این ترتیب که ابتدا فلاسفه یونان و در رأس آنها افلاطون و ارسطو و بعد نوافلاطونیان

در تبیین خود از جهان، «اصل و محور اصلی جهان خود را بر پایه روح یا ایده قرار دادند»؛ و سنگ ثابت زیرساخت فلسفی اندیشه خود همین روح و ایده مطرح کردند. بر پایه این سنگ زیربنا و زیرساخت بود که آنها به تبیین این جهان در مؤلفه مختلف ساختاری آن پرداختند. البته فراموش نکنیم که خود این فلاسفه و نظریه‌پردازان، معتقد به اصل روح و ایده به عنوان سنگ زیربنای تبیین جهان در رابطه به شکل‌بندی این اصل با هم مشابه و همسان فکر نمی‌کردند. مثلاً افلاطون بر پایه اصل روح در تبیین جهان به نوعی برخورد می‌کرد که کاملاً با برخورد ارسطو متفاوت بود، چراکه اصلاً افلاطون در تبیین جهان آنچنان اصالت به روح و ایده می‌داد که جهان موجود یا جهان واقع برای او اصالت نداشت؛ و صورت سایه و غیر واقعی پیدا می‌کرد؛ اما برعکس او، ارسطو گرچه در تبیین جهان بر پایه اصل روح به تبیین انسان و جهان می‌پرداخت، برای این جهان اصالت واقعی قائل بود.

با تمام این اختلافات در فلسفه یونانیان پنج قرن قبل از میلاد در راستای تبیین جهان، اصل روح و ایده یک اصل محوری بود که آنها توسط این اصل تلاش می‌کردند تا به تبیین جهان بپردازند. البته در همین دوران پنج قرن قبل از میلاد، به موازات تکوین فلسفه در یونان، تصوف در هند شرقی هم در حال تکوین بود. هر چند که این جماعت می‌کوشیدند تا برعکس جماعت فلسفی یونانی، «در تبیین جهان، اصل محوری را از روح فلسفی یونانی به نفس و خود انسان تغییر دهند»، با همه این احوال در تحلیل نهائی، این‌ها هم در دام همان اصل روح نئوافلاطونی‌ها افتادند. در نتیجه نتوانستند آنچنانکه مدعی بودند، بر پایه اصل نفس و خود به تبیین جهان بپردازند.

البته در تقسیم‌بندی شاخه‌ای، ما در برابر فلاسفه یونانی قدیم که بر پایه اصل روح به تبیین جهان می‌پرداختند، می‌توانیم تصوف هند شرقی را در این رابطه و در همان دوران پنج قرن قبل از میلاد جزء نظریه‌پردازی معتقد به نفس به عنوان اصل اعتقاد در برابر روح فلسفی یونان قرار دهیم. پس از این دو مشرب مختلف در تبیین

جهان و در ادامه آنها نوبت به انبیاء و در رأس آنها انبیاء ابراهیمی می‌رسد. چراکه از آغاز تکوین تاریخ اندیشه تا به امروز تنها سه گروه بودند که خود را موظف به تبیین جهان می‌دانستند، نخست فلاسفه و بعد عارفان و صوفیان و سوم انبیاء الهی و در رأس آنها انبیاء ابراهیمی. هر چند که از بعد از پیدایش مدرنیته و علم تجربی و ساینس گروهی تحت عنوان فلسفه علم کوشیدند به صورت مستقل از فلاسفه و انبیاء و عارفان به این مهم بپردازند که البته تا کنون ره به جایی نبرده‌اند.

به هر حال در کنار تبیین فلسفی جهان، «فلاسفه و صوفیان» سومین رویکردی که از همان آغاز به تبیین جهان پرداختند رویکرد انبیاء الهی و در رأس آنها رویکرد انبیاء ابراهیمی بود. آنها برعکس فلاسفه قدیم یونان که اصل جهان جهت تبیین روح و ایده مطرح می‌کردند، و برعکس صوفیان هند شرقی که اصل جهان و وجود را در عرصه تبیین خود و نفس مطرح می‌کردند، «خدا» را به عنوان یک واقعیت، به عنوان اصل جهان مطرح می‌کردند. البته مهمترین تحول و تغییراتی که در رابطه با این رویکرد گروه انبیاء در راستای تبیین جهان بر پایه اصل خدا اتفاق افتاد، این بود که اندیشه و رویکرد آنها از سه طرف مورد تحریف واقع شد. چراکه از یکطرف سلطه جهانی فلسفه یونانی قدیم این رویکرد را به چالش و تحریف می‌کشید و از طرف دیگر سونامی رویکرد صوفیانه هند شرقی، به جان رویکرد پیامبرانه انبیاء الهی و ابراهیمی افتاد و از جانب سوم، اندیشه طبقه‌های حاکم بود که در پوشش مذهب‌های ساختگی به تحریف رویکرد توحیدی انبیاء الهی پرداختند.

در نتیجه به علت همین هجمه همه جانبه بود که در طول بیش از ۲۵ قرن گذشته این رویکرد دچار تحریفات مختلف ساختاری در رابطه با تبیین جهان شد آنچنانکه گاهی این رویکرد، به صورتی دچار تحریف و انحراف می‌شد که اصل اولیه آن فراموش می‌گردید؛ که برای فهم و درک این مهم تنها کافی است به ارزیابی اسلام صوفیانه و اسلام فیلسوفانه و اسلام متکلمانه در بیش از هزار سال گذشته بپردازیم. تا بینیم که چگونه اندیشه آنها در عرصه تبیین جهان آلوده و تحریف گردید و چگونه رویکرد فلاسفه قدیم یونان و تصوف هند شرقی اندیشه آنها را مسخ کرده است تا آنجا که

نه تنها تبیین جهان فلاسفه و متکلمین و عارفان و صوفیان مسلمان در هزار سال گذشته، متأثر شش دانگ این اندیشه‌ها شده است، حتی تفسیر و برداشت آنها از قرآن هم در طول هزار سال گذشته متأثر از این اندیشه‌ها بوده است. بطوریکه بدون آگاهی و فهم اندیشه‌های فلاسفه یونان و صوفیان هند شرقی نه فلسفه و نه عرفان و نه کلام و نه حتی تفاسیر قرآن گذشته مسلمانان قابل فهم نیست؛ و این بزرگترین مصیبتی بود که در طول بیش از هزار سال گذشته دامنگیر فرهنگ مسلمانان شد؛ و شاید اگر بگوئیم تاثیر منفی آن در عرصه نظری بیشتر از حمله مغول بوده است سخنی به گزاف نگفته‌ایم.

چراکه مسلمانان در رابطه با حمله مغول و تیمور و غیره بالاخره از آنها برداشت جنگ و دشمن داشتند و لذا در درازمدت توانستند ضمن نفی آنها به ترمیم خرابی‌ها بپردازند؛ اما در خصوص هجمه فلسفه یونانی و تصوف هند شرقی و مذاهب ساختگی طبقات حاکمه به اندیشه مسلمانان، اوضاع غیر از این بود، به همین دلیل ویرانی‌های نظری مسلمانان چه در عرصه کلام و چه در عرصه فلسفه و چه در عرصه عرفان تصوف تا به امروز باقی مانده است و جای تعجب ندارد که اقبال در مقدمه کتاب «سیر حکمت در ایران»، که تز دکترای او بوده است، کتاب خود را با این سؤال آغاز می‌کند که چرا در مغرب زمین از بعد از وداع با قرون وسطی و آغاز مدرنیته انواع مکتب‌های رنگارنگ فلسفی دیگری تکوین پیدا نکرده است؟ اما در میان مسلمانان در طول بیش از هزار سال به جز دو مشرب افلاطونی و ارسطویی یا اشراقی و مشائی، رویکرد دیگر فلسفی بوجود نیامد؟

در این رابطه می‌باشد که اقبال در آرایش اهداف حرکت اصلاح‌گرایانه نظری خود و پروژه بازسازی فکر دینی خود، نخستین هدف خود، «تفسیر روحانی از جهان» اعلام می‌کند که در فصل دوم و سوم کتاب بازسازی فکر دینی به این مهم می‌پردازد. به راستی سوالی که در این رابطه مطرح می‌شود، اینکه مگر از بعد از ۲۵۰۰ سال عمر تاریخ اندیشه فلسفی بشر و عمر تصوف هند شرقی و عمر حرکت انبیاء الهی و بیش از ۱۴ قرن که از عمر اسلام و نظریه‌پردازان مسلمان می‌گذرد، بشریت و

مسلمانان قرن بیستم فارغ از یک تفسیر روحانی از جهان بوده‌اند که اقبال در سر آغاز قرن بیستم، در سر لوحه اهداف خود قرار می‌دهد؟

در پاسخ به این سؤال باید بگوئیم که متاسفانه موضوع از این قرار بوده است. البته منهای این خلاء تبیینی از جهان، باید در نظر داشته باشیم که از نظر اقبال و شریعتی هر گونه تحول نظری در عرصه بازسازی اسلام و مسلمین مستلزم بازتبیین جهان می‌باشد. چرا که هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که برای انجام تحولات اصلاح‌گرایانه عملی در مسلمانان، باید قبل از آن، «مبانی فلسفی اندیشه مسلمانان دچار تحول نظری مثبت بشوند» به همین دلیل مثلاً اقبال از آنجائیکه عامل انحطاط مسلمانان در روحیه جبرگرایی صوفیانه می‌دانست، راه نجات مسلمین از انحطاط در جایگزین کردن روحیه اختیارگرایی به جای روحیه جبرگرایی صوفیانه تشخیص می‌داد؛ و همین امر باعث گردید تا جهت بازگشت روحیه اختیارگرانه به مسلمانان در قرن بیستم و مقابله با روحیه جبرگرایانه آنها، «او ابتدا در عرصه اجتهاد کلامی، به تبیین خدای مختار» بپردازد.

در چارچوب تبیین اختیار خداوند و خداوند مختار، «مسلمانان را آموزش دهد که تا زمانیکه آنها به خداوند محصور و گرفتار در جبر علم خویش و جبر علیت و جبر مقدرات از پیش تعیین شده خود توسط علم باری، اعتقاد داشته باشند، چنین مسلمانانی نمی‌توانند، انسان‌های مختاری باشند و در راه حرکت رهائی‌بخش خود گام بردارند».

به همین دلیل اقبال برای استحاله اراده مسلمانان از صورت جبرگرایانه به صورت مختارگرایانه و ساختن انسان با اراده و مختار از مسلمانان، قبل از هر چیز تلاش می‌کند تا خدای مجبور و محصور و بی‌اراده مسلمانان را با بازتبیین جدید کلامی مسلمانان، بدل به خدای مختاری بکند، که در عین حالی که فاعل است و خالق است و بدون نقشه قبلی در عرصه تکامل وجود در حال خلق جدید می‌باشد و هستی در عرصه یک سیستم باز می‌سازد و خلق می‌کند و به عنوان یک فاعل (نه ناظر و

نه صانع) آن را به جلو می‌برد، عالم از حیات شروع شده نه از ماده، زمان در اعماق وجود این حیات قرار دارد، نو شدن حال‌ها و رفتن آن کهنه‌ها همه در چارچوب زمان طبیعی انجام می‌گیرد، خود خداوند به علت اینکه دائماً در حال خلق جدید می‌باشد، زمان‌مند است و در عرصه تکامل بخشیدن به وجود تکامل‌مند است.

آینده باز است، آینده از قبل توسط قضا و قدر مشخص نشده است، قضا و قدر از پیش مشخص شده‌ای به عنوان نقشه بر خلقت دائماً جدید خداوند حاکم نیست، این خلقت دائماً در حال انجام خداوند است که هم نو می‌سازد و هم آینده و هم در عرصه نوسازی جهان را گسترش می‌دهد. تکامل را بر جهان حاکم می‌کند؛ و ماده در تسخیر حیات می‌باشد؛ و حیات در تسخیر زمان و تکامل است؛ و دائماً جهان در عرصه سیستم باز و آینده باز، بدون نقشه و بدون قضا و قدر از پیش تعیین شده توسط خداوند فاعل و خالق به پیش می‌رود. دائماً کهنه‌ها از بین می‌روند؛ و دائماً نوها جای کهنه‌های گذشته را می‌گیرد و ماده مولد حیات نیست؛ و ماده مولد نو شدن وجود نیست؛ و خود ماده مرتبه نازلی از حیات می‌باشد.

حیات و زمان عین نو شدن همین جهان است. جهان در خداست. نه اینکه خدا در جهان باشد. زمان امری خطی نیست تا به عنوان ظرف بتواند جهان مظلوف را در خود جای دهد. زمان صفتی است، بر حیات تکامل‌مند وجود. نه ظرفی است بر طبیعت از پیش‌مقدر شده. هیچ چیز از پیش‌مقدر نشده است. همه چیز در حال ساختن به سوی آینده باز می‌باشد. حیات و ماده در وجود در پیوند با هم تکوین پیدا می‌کنند. حیات در هستی از ماده حاصل نشده بر ماده اضافه گردیده است. اصل جهان بر حیات سوار است نه بر ماده. حیات ایده و روح یونانی نیست. حیات یک واقعیت است، در همین جهان. هرگز نباید، حیات را با روح و ایده فلاسفه قدیم تعریف کنیم، بلکه بالعکس حیات با همین واقعیت و در همین جهان قابل تعریف می‌باشد.

بدون خداوند، نه حیات می‌توان تعریف کرد، نه تکامل، و نه نو شدن‌ها و نه رفتن

کهنه‌ها. حیات اصالت دارد نه روح و ایده و نفس و ماده. خود حیات با خداوند بر جهان اضافه شده است. حیات گرچه سوار ماده می‌باشد، اما بر این جهان اضافه شده است، حیات است که عامل تکوین زمان و تکامل و گسترش وجود می‌باشد. حیات است که نو پدید می‌آورد. حیات است که کهنه‌ها را به عقب می‌راند. خداوند بی‌مثال در حیات است که دائماً در جهان خود را به نمایش می‌گذرد و تجلی می‌نماید. بی‌شناخت حیات در وجود امکان شناخت خداوند وجود ندارد.

ماهیت زمان با ماهیت حیات مشخص می‌شود. از آنجائیکه خداوند خالق و فاعل است، این خلق کردن در وجود بیرون از خداوند صورت نمی‌گیرد هر چند که جهان در خداوند است، بنابراین چون خلقت در حال تکامل می‌باشد، خداوند هم در حال تحول است. تحول خداوند، تحول از نقص به کمال نیست، بلکه تحول خداوند در عرصه خلقت دائم او معنی می‌یابد. خداوند ثابت و ساکن و بازنشسته و ناظر و صانع بیرون از جهان - آنچنانکه فلاسفه یونان می‌گفتند - نیست. خداوند بدون نقشه قبلی و بدون آینده از پیش تعیین شده و بدون قضا و قدر از پیش مشخص شده و بدون حصر علم باری خود و بدون حصر اصل علیت ارسطویی دائماً در حال خلق نو در وجود می‌باشد. دائماً بدون نقشه قبلی آینده متکامل و باز می‌سازد.

به همین دلیل اقبال می‌گوید برای تبیین جهان به جای ایده و روح یونانی و به جای نفس تصوف هند شرقی «باید از حیات شروع کنیم.»

لذا در این رابطه است که اقبال حتی وحی نبوی پیامبر اسلام را، در رابطه با همین حیات تبیین می‌کند و به همین دلیل است که اقبال زمان را در عرصه حیات به صورت نوزائی معنی و تعریف می‌نماید. خدای اقبال و شریعتی خدای هگل و اسپینوزا و افلاطون و ارسطو و مولوی و امام محمد غزالی و عطار و سنائی نیست، خدای محمد است، خدای حج است، خدای قرآن است، متافیزیک اقبال و شریعتی متافیزیک یونانی‌زده و متکلمین اشعری و معتزلی نیست. اقبال و شریعتی متافیزیک جدا از جهان و بیرون از جهان و جدای از انسان به نقد می‌کشند.



دیالکتیک شریعتی دیالکتیک در عرصه ماده کور فلسفی و انسان قضا و قدری که سرنوشتش از قبل مشخص شده است، نمی‌باشد. بلکه بالعکس دیالکتیک روشنی است که در بستر حیات بدون نقشه قبلی، به سوی آینده باز می‌رود و هیچ چیز در جهان برای او حصار نمی‌سازد. بزرگ‌ترین نقد شریعتی و اقبال، به کلام گذشته حتی به کلام یونانی‌زده اشاعره و معتزله، این است که «این‌ها بین انسان و خدا و بین جهان و خدا و بین ماده و خدا جدائی انداختند». دیالکتیک شریعتی چه در عرصه جهان و طبیعت و چه در عرصه انسان و چه در عرصه جامعه و تاریخ «نمایش پیوند خدا با جهان و ماده و انسان و تاریخ و جامعه در همین جهان است.»

خدای اقبال و شریعتی، خدای عدم مولوی نیست. خدای اقبال و شریعتی، خدای علت اولی ارسطوئی نیست. خدای اقبال و شریعتی خدای حلولی هگلی نیست. خدای اقبال و شریعتی، خدای بازنشسته و خسته تورات نیست. خدای اقبال و شریعتی، خدای صانع نیوتنی نیست. خدای اقبال و شریعتی، خدای ابراهیم خلیل است که در عرصه دیالکتیک وجود تنگاتنگ با ماده و انسان قرار می‌گیرد، اما در آن حلول نمی‌کند، در نتیجه همین خدای اقبال و شریعتی است که نه محصور علم از پیش تعیین شده خود می‌باشد و نه زندانی اصل علیت ارسطوئی است و به همین دلیل در رویکرد اقبال و شریعتی تنها با چنین خدای مختاری است که می‌توان مسلمان مختار با اراده خلق کرد.

دوباره از جنده بن جناده صحراگرد ابوذر غفاری دیگری برای قرن بیستم ساخت. تا او بتواند با عصیان بر علیه حصارها و جبرها انحطاط حاکم بر خود و جامعه و زمان و تاریخ را به چالش بکشد. به بیان دیگر از نظر اقبال و شریعتی تنها با تبیین فلسفی جدید از جهان و خداوند و انسان و جامعه و تاریخ است که می‌توان از مسلمانان انحطاط‌زده انسان‌های نو آفرید. به همین دلیل در اندیشه اقبال و شریعتی تفسیر روحانی از جهان تنها بیان یک نظریه فلسفی و عرفانی جدید در کنار نظریه‌های گذشته بشر نیست. بلکه بالعکس بازتولید رویکرد تبیین جهان پیامبران ابراهیمی بر پایه «اصل خدا» به عنوان محور وجود است. تا توسط آن بتوانند در قرن بیستم،

انسانی نو از مسلمانان بیافرینند و جامعه‌ای نو خلق کنند و تاریخ نو بسازند.

در این رابطه است، ما حرکت اصلاح‌گرایانه نظری شریعتی را در ادامه پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام اقبال می‌دانیم. چراکه شریعتی در پروژه بازسازی اسلام‌شناسی ارشاد خود از آنجائیکه با قرار دادن اصل جهان‌بینی به عنوان زیرساخت و سنگ زیربنای مکتب و اسلام کوشید تا برای اولین بار در چارچوب رویکرد پیامبرانه ابراهیمی «اصل محوری تبیین جهان را توحید قرار دهد»؛ و این توحید را از حصار ذهنی و مجرد ارسطوئی خارج نماید؛ و توحید را وارد واقعیت انسان و جهان و جامعه و تاریخ بکند؛ و بدین ترتیب بود که او توانست، گامی بزرگ در ادامه راه اقبال بردارد؛ و مسلمانان را در راستای انسان‌سازی و جامعه‌سازی و تاریخ‌سازی ترغیب نماید؛ و از مسلمانان جبری و مطیع دیروز، مسلمانان جامعه‌ساز و تحول‌خواه و تاریخ‌ساز امروز بسازد.

بنابراین علت اینکه هم اقبال و هم شریعتی در سرلوحه پروژه بازسازی اسلام‌شناسی خود تفسیر و تبیین نو از خدا و جهان و انسان و جامعه و تاریخ قرار داده‌اند، به این خاطر بوده است که هر دو این نظریه‌پردازان معتقد بودند که تنها با بازتبیین جدید از خدا و جهان و انسان و جامعه است که «می‌توان به بازتولید انسان مسلمان و جامعه مسلمان و تاریخ مسلمان دست پیدا کرد» به عبارت دیگر از نظر اقبال و شریعتی «تبیین برای تغییر است، نه تبیین برای تبیین».

بنابراین علت اینکه شریعتی در مخروط اسلام‌شناسی ارشاد خود جهان‌بینی یا تبیین فلسفی از جهان و انسان و جامعه و تاریخ به عنوان سنگ زیربنای مکتب و اسلام قرار می‌دهد، بخاطر جایگاه تبیین در عرصه تغییر مسلمانان انحطاط‌زده آن روز می‌باشد. باری، در رابطه با هدف دوم اقبال از پروژه بازسازی فکر دینی، آنچنانکه از نقل قول خود اقبال در کتاب بازسازی نقل کردیم، «هدف دوم اقبال، بازتولید آزادی روحانی فرد توسط حذف واسطه‌گری بین خدا و بندگان بوده است». تا آنچنانکه لوتر می‌گفت: «هر کس از مسلمانان بتوانند خود کشیش خود بشوند» و

نقش واسطه‌گری روحانیت در میان مسلمانان از میان برداشته شود. راهی که اقبال در کتاب بازسازی برای دستیابی به این مهم دنبال می‌کند.

اینکه از فصل اول کتاب بازسازی می‌کوشد «تا انسان تاریخی را جایگزین انسان ذات‌گرا بکند». همان راهی که شریعتی در اسلام‌شناسی ارشاد دنبال می‌کرد. چراکه «بزرگ‌ترین پیامی که شریعتی در سلسله درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد، برای مسلمانان آورد، این است که انسان تاریخ دارد نه طبیعت»، آنچنانکه فلاسفه یونانی می‌گفتند. البته تفاوتی هم بین دو رویکرد شریعتی و اقبال در این رابطه وجود دارد، چراکه، اگر چه هم اقبال و هم شریعتی در رابطه با مکانیزم بازتولید آزادی روحانی فرد یا از بین بردن واسطه‌گری بین خدا و انسان، معتقدند که این خواسته تنها با استحاله تبیین انسان ذات‌گرا به انسان تاریخی ممکن می‌شود، در خصوص چگونگی دستیابی به انسان تاریخی اقبال به جایگاه پراکسیس و تجربه در مؤلفه‌های مختلف تجربه علمی و حسی و تجربه باطنی و عارفانه و تجربه پیامبرانه یا نبوی تکیه می‌کند، در صورتیکه شریعتی در این رابطه در چارچوب تبیین چهار مؤلفه‌ای جهان و تاریخ و انسان و جامعه و اعتقاد به پیوند تنگاتنگ این مؤلفه‌ها در عرصه دیالکتیک فرد و جامعه و تاریخ و طبیعت (که شریعتی به صورت جداگانه در جای جای تالیفات خود به شرح آنها می‌پردازد)، موضوع استحاله انسان ذات‌گرا به انسان تاریخی تعریف می‌نماید؛ یعنی برعکس اقبال، شریعتی استحاله انسان ذات‌گرا به انسان تاریخی به صورتی فردی تبیین نمی‌نماید بلکه امکان آن را در گرو پراکسیس تاریخی و اجتماعی می‌داند.

پس، از نظر شریعتی به خاطر اینکه تاریخ، علم شدن انسان می‌باشد، انسان به صورت وجودی مولود تاریخ و جامعه است. لذا از نظر شریعتی در کنار تجربه عملی یا کار و تجربه باطنی یا عبادت، پراکسیس تاریخی و اجتماعی یا تجربه اجتماعی که همان مبارزه تغییرساز اجتماعی می‌باشد، می‌تواند انسان‌ساز گردد. به هر حال هم اقبال و هم شریعتی معتقدند که رمز بازتولید آزادی روحانی در فرد

مسلمان، تغییر انسان ذات‌گرا به انسان تاریخی است. اینکه چگونه این تغییر صورت می‌گیرد؟ بین شریعتی و اقبال وحدت رویه وجود ندارد. گرچه در باب منشأ آن وحدت رویکرد وجود دارد. علت اینکه هم شریعتی و هم اقبال در راستای دستیابی به آزادی روحانی فرد معتقد به فاصله‌گیری از نظریه ذات‌گرایانه ارسطویی هستند، به این دلیل است که در رویکرد ذات‌گرایانه ارسطویی، از آنجائیکه بر مبنای اصالت ماهیت در این رویکرد جوهر و ماهیت از قبل تعیین شده است، و انسان دخالتی در تعیین آن ندارد، این امر باعث می‌گردد تا در اندیشه ارسطو انسان طبیعت داشته باشد، نه تاریخ و به همین دلیل در اندیشه ارسطو بی‌ارزش‌ترین علوم، تاریخ است. در نتیجه این امر باعث می‌گردد تا خود به خود طبق این رویکرد، رویکرد جبرگرایانه جایگزین رویکرد مختارانه بشود. طبیعی است که در مزرعه با رویکرد جبرگرایانه نمی‌تواند آزادی روحانی فرد زایش نماید. «زیرا کسانی که امور را طبیعی فرض می‌کنند، دنبال تغییر نمی‌روند»؛ و در همین رابطه می‌توان داوری کرد که شرط اعتقاد به تغییر در جهان و جامعه و انسان این است که انسان‌ها به مرحله‌ای برسند که ناهنجاری‌های انسانی و طبیعی و تاریخی طبیعی نبینند.

پر واضح است که از آنجائیکه انسان ذات‌گرا مجبور است تا تمامی ناهنجاری‌ها را به صورت طبیعی تحلیل کند، این چنین افرادی نمی‌توانند بی‌نیاز از واسطه‌های بین خود و خدا باشند و به آزادی روحانی فرد در عرصه رابطه‌گیری با خدا دست پیدا کنند. بنابراین از آنجائیکه از نظر اقبال و شریعتی انسان ماهیت ثابت ندارد و «انسان تنها موجودی است که در میان موجودات جهان از خودش آگاهی دارد» و وجودش مقدم بر ماهیتش می‌باشد و می‌تواند - اگر بخواهد - خود معمار ماهیت خودش باشد، همین توان معماری آزادانه او جهت ساختن ماهیتش، بستر ساز آن می‌شود تا انسان دغدغه آزادی روحانی داشته باشد.

مهم‌ترین مشخصه انسان در عرصه آزادی روحانی، از نظر اقبال و شریعتی، «قدرت مفهوم‌سازی انسان است» که هم شریعتی و هم اقبال این مهم را در قصه داستان خلقت انسان در قرآن به خصوص در تفسیر آیات ۳۰ تا ۳۶ سوره بقره مطرح می‌کنند.

از نظر اقبال و شریعتی موضوع «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ» در این آیات «همان قدرت مفهوم‌سازی انسان می‌باشد که ذهن انسان می‌تواند توسط آگاهی به جزئیات، از همان آگاهی‌های جزئی استنباط کلی کند.»

«در این فرایند تغییر تدریجی، خدا یار و مددکار آدمی خواهد بود، به شرط اینکه از جانب خود او اقدامی بشود» (سوره رعد - آیه ۱۱).

«خدا اوضاع و احوال مردمی را تغییر نمی‌دهد مگر آنگاه که خود ایشان آنچه را که در خود دارند تغییر داده باشند - اگر از طرف او اقدام نشود و ثروت درونی خویش را آشکار نسازد و فشار رو به داخلی را که زندگی در حال پیشرفت وارد می‌آورد احساس نکند، آنگاه روحی که در درون او است چون سنگ سخت می‌شود و خود به صورت ماده بی‌جانی درمی‌آید. ولی زندگی او و حرکت رو به پیش نفس او بسته به این است که با واقعیتی که رو به روی او است ارتباط برقرار سازد؛ و آنچه این ارتباط را برقرار می‌کند معرفت است و معرفت همان ادراک حسی است که به وسیله فهم حالت کمال و پختگی پیدا کرده باشد» (سوره بقره - آیات ۳۰ تا ۳۳).

«در آن هنگام که پروردگارت به فرشتگان گفت که می‌خواهم جانشینی در زمین بیافرینم، گفتند: آیا کسی را در آن می‌آفرینی که در آن تباهی کند و خون‌ها را بریزد، در صورتی که ما ترا می‌ستاییم و تقدیس می‌کنیم؟! گفت چیزی دانم که شما ندانید، و خدا به آدم همه نام‌ها را آموخت، و سپس آنها را به فرشتگان نموده و گفت: اگر راست می‌گویید مرا از نام اینها آگاه سازید. گفتند: پاک خدایا! ما را دانشی نیست جز آنچه به ما آموختی، و تو دانای درست‌کرداری. گفت: ای آدم آنان را از نام‌هایشان آگاه‌ساز، و چون از نام‌هایشان آگاه‌شان ساخت گفت: آیا شما را نگفتم که من نهان آسمان‌ها و زمین را می‌دانم و از آنچه شما آشکار می‌کنید و از آنچه پوشیده می‌دارید آگاهم.»

نکته اساسی این آیه‌ها آن است که به آدمی ملکه نامیدن چیزها بخشیده شده، یعنی می‌تواند از آنها تصویری برای خود بسازد و ساختن تصور به معنی مسخر کردن آن

چیزها است. به این ترتیب، رنگ معرفت آدمی رنگ تصویری است، و با سلاح همین معرفت تصویری است که انسان به جنبه قابل مشاهده حقیقت و واقعیت نزدیک می‌شود. یکی از سیماهای جالب قرآن تأکیدی است که در باره جنبه قابل مشاهده واقعیت می‌کند. بهتر است در اینجا چند آیه نقل کنم.

سوره بقره - آیه ۱۶۴ و سوره انعام - آیات ۹۸ تا ۱۰۰ و سوره غاشیه - آیات ۱۷ تا ۲۰ و سوره روم - آیه ۲۲:

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

می‌شدند و از داخل به خارج حرکت می‌کردند. این طرز کار برای آنها نظریه به بار می‌آورد و قدرتی از آن به دست نمی‌آمد و هیچ تمدن قابل دوامی ممکن نیست که تنها بر پایه نظریه ساخته شود. در این تردیدی نیست که توسل به تجربه دینی به عنوان منبعی از معرفت الاهی، از لحاظ تاریخی مقدم بر توسل به تجربه بشری به همین منظور بوده است. قرآن که توجه به اختیار و تجربه را یکی از مراحل ضروری زندگی روحی بشریت می‌داند، به همه میدان‌های تجربه بشری با اهمیت یکسان می‌نگردد. و همه را در شناختن حقیقت و واقعیت نهائی که علایم آن در باطن و ظاهر جلی می‌کند، سهیم می‌داند. یک راه غیر مستقیم برای ارتباط با حقیقتی که با ما مواجه است، مشاهده همراه با تفکر و بررسی علامت‌ها و نمودارهای آن است. بدانگونه که خود را در ضمن ادراکات حسی بر ما آشکار می‌سازند. راه دیگر پیوستگی مستقیم با حقیقت و واقعیت است. بدانگونه که خود را در باطن آدمی جلوه‌گر می‌سازد توجه قرآن به طبیعت نماینده اهمیت دادن آن کتاب است به این امر که آدمی با طبیعت پیوستگی دارد و از این پیوستگی که ممکن است به عنوان وسیله‌ای برای مهار کردن نیروی طبیعی به کار برده شود، نباید همچون عاملی برای ارضای شهوت نادرست قهر و غلبه استفاده کنند. بلکه باید در راه حرکت صعودی و آزاد حیات نفسانی به کار افتد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۷ - س ۱ به بعد).





«توحید» با دو رویکرد  
«اقبالی» و «شریعتی»



شریعتی در جهان‌بینی توحیدی - ص ۲۷ - ۲۸ - ۳۷ - ۳۹ در باب جایگاه «توحید» در «جهان‌بینی» (به قول اقبال در «جهان‌نمائی») یا تبیین جهان یک موحد، می‌گوید: «توحید، وحدت طبیعت با ماوراءالطبیعت، انسان با طبیعت، انسان با انسان و خدا با جهان و خدا با انسان را تفسیر و توجیه می‌کند و همه را در یک نظام کلی هماهنگ و زنده و خودآگاه تصویر می‌نماید. زیربنای توحیدی نمی‌تواند تضاد و تفرقه را در جهان بپذیرد. بنابراین تضاد وجود، تضاد انسان و طبیعت، روح و جسم، دنیا و آخرت، ماده و معنی و نیز تضاد حقوقی، طبقاتی، اجتماعی، سیاسی، نژادی، قومی، خاکی، خونی، ارثی یا ژنتیک، ذاتی، فطری و حتی اقتصادی در جهان‌بینی توحیدی وجود ندارد. چه، توحید یعنی وحدت‌نگری در هستی. توحید به تناقض‌هایی که در طول تاریخ همواره در ذهن بشر حاکم بوده، وحدت می‌بخشد. سه قطب انسان، طبیعت و خدا یا ماوراءالطبیعه از هم جدا بودند و هر کدام سمبل‌های جدا و خدایان جدا داشتند و اصلاً ذاتشان با هم متناقض بود. توحید آمده است و این مرزها و سقف‌ها و تقسیم‌بندی‌ها را فرو ریخته و هستی را یک امپراطوری واحد و هماهنگ، در زیر فرمان یک قدرت و یک امپراطور و یک حاکم و یک تدبیر، جسم بخشیده است. توحید دوگانگی همیشگی میان روح و جسم را از بین می‌برد.»

همچنین در م - آثار ۱۶ - ص ۳۴۳ «اسلام بیشتر از یک اصل ندارد که اصل، اصلاً یکی است و چند اصل بودن نامکن و بی‌معنی است. چه، اصل یعنی تنه درخت و درخت اگر هزاران شاخه هم داشته باشد، بیشتر از یک تنه ندارد و آن هم «توحید» است که زیربناست و هر چه جز این روبنا، بنابراین نمی‌توان چند «جهان‌بینی» داشت. جهان‌بینی اسلام یکی است. جهان‌بینی الهی. در چهار بعد انسانی. اول، جهان‌بینی به معنای اخص. یعنی کیفیت تلقی از هستی. با نگاه توحید. دوم کیفیت تاریخ، یعنی حرکت یا توجیه تاریخی. با رسالت توحیدی. سوم، نظام اجتماعی، یا جامعه بشری در بینش توحیدی. چهارم: اخلاق یا چگونگی انسان یا توجیه ارزش‌های بشری در مکتب توحید. این توحید، به معنای زیربنای اسلام است.»

اقبال در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۶۸ - ۱۶۹ - س آخر به بعد در باب جایگاه توحید در اسلام می‌گوید:

«اسلام، پایه وحدت جهانی را بر اصل «توحید» بنا نهاد. اسلام به عنوان دستگاه حکومت، وسیله‌ای عملی است برای آنکه اصل توحید را عامل زنده‌ای در زندگی عقلی و عاطفی بشر قرار دهد. اسلام وفاداری نسبت به خدا را خواستار است نه وفاداری نسبت به حکومت استبدادی را و چون خدا بنیان روحانی نهایی حیات است، وفاداری به خدا عملاً وفاداری به طبیعت مثالی خود آدمی است...» (ص ۱۷۷ - س ۳) «... (و همچنین در ادامه آن او می‌گوید) «جوهر توحید، به اعتبار اندیشه‌ای که کار آمد است، «مساوات» و «مسئولیت مشترک» و «آزادی» است.»

البته هر چند جوهر «توحید» در دیسکورس اقبال و شریعتی بن مایه «انسانی» دارد، ولی «کلیدواژه فهم دوری‌کرد توحید اقبال و شریعتی با هم متفاوت می‌باشد» بطوریکه اگر کلیدواژه توحید در دستگاه کلامی و فلسفی اقبال، «زمان فلسفی یا زمان طبیعی» بدانیم، کلیدواژه توحید در دستگاه کلامی و فلسفی شریعتی «تاریخ» است. البته «تاریخ» با همان تعریفی که شریعتی از آن می‌کند که عبارت

است «علم شدن انسان و وجود.»

فراموش نکنیم که شریعتی با رویکرد توحیدی و تاریخی خود به جهان و انسان و جامعه، قبل از هر چیز رویکرد «ذات‌گرایانه یا ماهیت‌گرایانه یا طبایع‌گرایانه فلاسفه یونانی اعم از ارسطو و افلاطون و افلوپین و فلاسفه و متکلمین مسلمان، از فارابی تا ابن سینا تا ملاصدرا و تا طباطبائی و شیخ مرتضی مطهری، در چهارده قرن گذشته به چالش می‌کشد»؛ یعنی مانند اقبال، او برای چالش با سه اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده و اسلام صوفیانه اشعری‌گری و اسلام فقیهانه حوزه‌های فقه‌های هزار ساله شیعه و سنی، قبل از همه در نوک پیکان چالش نظری خود، اسلام فیلسوفانه و متکلمانه یونانی‌زده مسلمانان به چالش می‌کشد؛ و او در این رابطه هیچ فرصتی برای چالش نظری با اسلام فیلسوفانه و متکلمانه یونانی‌زده از دست نمی‌دهد.

باور ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که هم اقبال و هم شریعتی، آبشخور و ریشه «انحطاط اسلام صوفیانه غزالی و مولوی و حافظ» و «اسلام فقیهانه هزار ساله حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی» در «انحطاط اسلام متکلمانه و اسلام فیلسوفانه» از قرن دوم هجری می‌دانند و لذا در این رابطه است که هم اقبال و هم شریعتی، در راستای «انحطاط‌زدائی کردن از اسلام صوفیانه غزالی و مولوی و حافظ و انحطاط‌زدائی کردن از اسلام فقیهانه هزار ساله حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی معتقدند که این انحطاط‌زدائی باید از انحطاط‌زدائی اسلام متکلمانه اشعری‌گری و معتزله آغاز بشود.»

از آنجائیکه هم اقبال و هم شریعتی ریشه «انحطاط اسلام متکلمانه اشاعره و معتزله، در نفوذ اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده می‌دانند» همین امر باعث گردیده است تا هم اقبال و هم شریعتی، برای انجام پروژه نظری انحطاط‌زدائی اسلام خود، قبل از همه و بیش از همه، اسلام یونانی‌زده در اشکال مختلف ارسطویی و افلاطونی و افلوپینی آن به چالش بکشند» و از آنجائیکه این چالش کلامی و فلسفی آنها، تنها

با «بازسازی کل ساختار کلامی مسلمانان امکان‌پذیر است»، لذا هر دو اینها، برای بازسازی کلام اسلامی، راهی جز تکیه بر «اصل توحید» نداشتند.

به همین دلیل شریعتی در چارچوب «تبیین دستگاه فلسفی و کلامی» خود بر پایه «اصل توحید» توسط بن مایه «تاریخ» به عنوان «علم شدن جهان و انسان و جامعه» قبل از همه، جهان و انسان و جامعه، تبیین شده در چارچوب رویکرد ذات‌گرایانه و ماهیت‌گرایانه و طبایع‌گرایانه از پیش مقدر شده ارسطویی و افلاطونی و افلوپینی به چالش می‌کشد. چرا که در رویکرد تاریخی شریعتی «انسان و جهان و جامعه ماهیت ندارند، تاریخ دارند» و چون «تاریخ دارند»، شدن و تکامل و سیوروت دارند و چون شدن و تکامل دارند، «حرکت دیالکتیکی و زمان طبیعی و تاریخ به معنای علم شدن وجودی دارند.»

از این رو، در این رابطه است که شریعتی با «تعریف وجودی از تاریخ به عنوان علم شدن تمام هستی و انسان و جامعه»، دستگاه فلسفی و کلامی خود را تنظیم می‌نماید؛ زیرا او در راستای تنظیم دستگاه فلسفی و کلامی خود «توسط اجتهاد در اصول اسلام» بود که وارد فرایند «بازتعریف و بازسازی اصل توحید، در کلام مسلمانان شد و در ادامه فرایند بازتعریف و بازسازی اصل توحید بود که از سال ۴۸ و از بعد از اولین سفر حجش، به «تاریخ» به عنوان علم شدن جهان و انسان و جامعه بشری پی برد.»

آنچنانکه اقبال با همین روند، نیم قرن قبل از شریعتی در چارچوب «اجتهاد در اصول» و تکیه محوری بر اصل «توحید» به اصل «زمان طبیعی» به جای «تاریخ» در دستگاه فلسفی و کلامی شریعتی دست پیدا کرده بود و به همین دلیل «زمان طبیعی یا زمان فلسفی» (نه زمان ریاضی و زمان نجومی)، در دستگاه فلسفی و کلامی اقبال «شاخص حرکت و تکامل در عالم خارج می‌باشد» و با این رویکرد به «زمان» است که اقبال در دستگاه کلامی و فلسفی خود به تعمیم دادن «زمان طبیعی» (نه زمان ریاضی یا زمان نجومی) در تمام وجود و حتی خود خداوند، از ازل

تا ابد می‌پردازد؛ و نه تنها جهان و انسان و جامعه بشری را زمان‌مند می‌داند، بلکه حتی وجود باری و خداوند را هم زمان‌مند می‌داند و در این چارچوب است که اقبال «بر پایه زمان طبیعی، به تبیین توحید در هستی» می‌پردازد، چراکه از نظر اقبال: اولاً علاوه بر اینکه «زمان طبیعی» معرف حرکت و شدن در تمام وجود، در عالم خارج است (برعکس کانت که آن را جزء آنتی نومی‌ها یا مقوله‌های فاهمه ذهنی می‌دانست)، «زمان طبیعی» در رابطه با «شدن موجودات» نه به عنوان یک «ظرف» بلکه به عنوان یک «صفت» تعریف می‌شود که مطابق آن (برعکس زمان ریاضی یا زمان نجومی) «به تعداد پدیده‌های وجود در عالم خارج، در گذشته و حال و آینده، زمان طبیعی یا فلسفی وجود دارد»، چرا که «زمان طبیعی، معرف شدن کنکریت و مشخص و دیالکتیکی آن موجود می‌باشد»؛ به عبارت دیگر از نظر اقبال، در چارچوب «زمان فلسفی یا زمان طبیعی» ما در عالم خارج، «تنها یک زمان نداریم». (برعکس زمان نجومی که از حرکت خورشید برداشت شده است و یک زمان قراردادی می‌باشد) و به تعداد پدیده‌ها و موجودات که همه در حال حرکت و شدن می‌باشند، زمان وجود دارد.

ثانیاً از آنجائیکه در دستگاه فلسفی و کلامی اقبال «توحید غیب و شهادت و توحید دنیا و آخرت و توحید طبیعت و ماوراءالطبیعت و توحید روح و بدن» همه در چارچوب «توحید حیات و ماده» تبیین می‌شوند. با عنایت به اینکه اقبال «عالم را روحانی تبیین می‌نماید» و در دستگاه بزرگ وجود او «حیات را مقدم بر ماده می‌داند» و حیات را به صورت یک پروسس تبیین می‌نماید و حتی وحی نبوی پیامبران ابراهیمی و پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام را در چارچوب همین پروسس حیات تبیین می‌نماید و در «جهان معتقد به وجود ماده مرده نیست»، به همین دلیل او با تبیین پیوند وجودی و دیالکتیکی «بین حیات و زمان و حرکت و تکامل، به تبیین توحید در تمامی عرصه‌های جهان و انسان و جامعه می‌پردازد» و باز به همین دلیل است که دآوری فلسفی و کلامی نهائی ما بر این امر قرار دارد که «تا زمانیکه به فهم زمان طبیعی در دستگاه فلسفی و کلامی اقبال دست پیدا نکنیم،

امکان فهم دستگاه کلامی و فلسفی و جایگاه توحید در منظومه معرفتی علامه محمد اقبال لاهوری برای ما وجود ندارد.»

ثالثاً برعکس ملاصدرا و فلاسفه یونانی زده مسلمان در چهارده قرن گذشته، از فارابی و ابن سینا تا طباطبائی و شیخ مرتضی مطهری، اقبال «با نفی اصل علیت در وجود» که بن مایه فلسفی تمامی فلاسفه و متکلمین گذشته مسلمان بوده است، «زمان طبیعی» را در عرصه «زنجیره علیت فلسفی تبیین نمی کند». بلکه بالعکس با جایگزین کردن «زمان دیالکتیکی» که مولود حیات و حرکت و تکامل و هدفداری جهان و انسان و جامعه می باشد، به جای «زمان علیتی»، زمان را در بستر حیات و حرکت و تکامل و هدفداری وجود به صورت «امر نو شوندگی جهان تعریف می نماید». در نتیجه، «زمان اقبال، زمان علیتی نیست» بلکه «زمان دیالکتیکی است.»

یعنی از نظر اقبال «زمان، شاخص نو شدن وجود در تمامی فرایندهای مختلف آن می باشد». به همین دلیل از نظر اقبال «بهشت و جهنم در دیسکورس قرآن دو جایگاه و دو مکان از پیش تعیین شده نیستند، بلکه دو حالت، از حالت های نفسانی انسان می باشند»؛ یعنی آدمی «هم بهشتش با خود اوست و هم جهنمش» و به همین ترتیب از نظر اقبال «برای آدمی در همین عالم معلوم می شود که بهشتی است یا جهنمی»؛ به عبارت دیگر در دستگاه فلسفی و کلامی اقبال «به تعداد انسان های بهشتی، بهشت وجود دارد و به تعداد افراد جهنمی، نیز جهنم». چرا که اقبال معتقد است که «بهشت من، بهشت من است و جهنم من، جهنم من است.» باز در همین رابطه است که اقبال معتقد است که «خلود ما در قیامت حق ما نیست، بلکه بستگی به لیاقتی دارد که خودمان در این جهان کسب کرده ایم». همچنین در این رابطه است که اقبال معتقد است که «آدمی با گناه و عصیان بالغ می شود و به مرتبه هبوط از جنت اولیه می رسد و گناه و عصیان آدمی، رمز انتخاب و اراده انسان می باشد» و بدین دلیل است که اقبال در رابطه با «شروع»



می‌گوید: «شروع، دلالت بر اختیار آدمی می‌کند» و باز در همین رابطه است که اقبال معتقد است «داستان آدم در قرآن، داستان تاریخی نیست بلکه یک اسطوره است که تبیین‌کننده سرگذشت انسان بما هو انسان می‌باشد، نه فردی به نام آدم ابوالبشر» (آنچنانکه در هزار سال گذشته اسلام دگماتیسم کلامی و فقهی و روایتی و فلسفی بر طبل آن می‌کوبیده‌اند).

رابعاً اقبال در تبیین توحید، روح بدن، برعکس فلاسفه یونانی و فلاسفه و متکلمین چهارده قرن گذشته مسلمانان، از فارابی و ابن سینا تا طباطبائی و شیخ مرتضی مطهری که تابع بی‌قید شرط اندیشه فلسفی یونانیان قدیم اعم از ارسطو و افلاطون بوده‌اند و همگی روح را، یک امر بسیط می‌دانستند که در قفس تن انسان زندانی شده است،

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌ای کنگره
کنگره ویران کنید از منجیق	تا رود فرق از میان آن فریق

مولوی - مثنوی - دفتر اول - ص ۳۶ - ابیات ۶۹۶ تا ۷۰۰

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

دفتر سوم مثنوی - ص ۲۰۵ - س ۷

مرغ بر بالا پران و سایه‌اش	می‌دود بر خاک و پران مرغ و ش
ابلهی صیادان سایه شود	می‌دود چندان که بی‌مایه شود

بی خبر کان عکس آن مرغ هواست      بی خبر که اصل آن سایه کجاست

دفتر اول مثنوی - ص ۱۱ - س ۱۰

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم      خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم  
چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانیست      روم بگلشن رضوان که مرغان چمنم  
عیان نشد که چرا آدمم کجا رفتم      دریغ و درد که غافل زحال خویشتم  
چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس      چو در سراچه ترکیب تخته بند تنم

دیوان حافظ - ص ۳۰۵ - س ۱ به بعد

اقبال، برعکس همه اینها «روح را یک امر اکشن و عمل می‌داند و عین حرکت تعریف می‌کند» و در چارچوب این تعریف از روح است که او به «توحید روح و بدن» در چارچوب «توحید حیات و ماده» در جهان می‌پردازد.

خامسا اقبال در تبیین «توحید، بین طبیعت و ماوراءالطبیعت» نه به رویکرد حلولی هگلی اعتقاد دارد و نه به رویکرد اتحاد وجودی تصوف و نه به رویکرد جدا از هم و بیگانه از هم فلاسفه یونانی معتقد است. چراکه او معتقد است که اصلاً «بیرون از خداوند وجودی نداریم و بیرون از خداوند وجود ندارد»؛ به عبارت دیگر از نظر اقبال «همه وجود در خداوند هستند، نه خداوند در همه وجود». (آنچنانکه رویکرد حلولی و اتحاد وجودی معتقد بودند و معتقد نیز هستند) و علت اینکه اقبال اصل علیت ارسطویی را به چالش می‌کشد آن است که می‌خواهد بگوید که «بیرون از خداوند چیزی وجود ندارد که خداوند به عنوان علت اولی باشد، مابقی معلول آن.»

سادساً اقبال در رابطه با توحید بین خدا و انسان، این رابطه را در چارچوب «نیاز بانهایت به بی‌نهایت» تبیین می‌نماید. آنچنانکه دکارت در این رابطه می‌گوید: «من می‌خواهم بی‌نهایت را پیدا کنم تا خودم را تسلیم آن بی‌نهایت نمایم.»

حال در چارچوب این رویکرد و نگاه اقبال به «زمان طبیعی» به عنوان بستر تبیین فلسفی و کلامی «توحید از خدا و انسان و جهان» برمی‌گردیم به رویکرد شریعتی و در کل دستگاه فلسفی و کلامی اقبال «ترم زمان» را برمی‌داریم و به جای آن «ترم تاریخ» قرار می‌دهیم تا بینیم آیا در دستگاه فلسفی و کلامی اقبال تغییری رخ می‌دهد؟ شریعتی در تعریف خود از «تاریخ» می‌گوید:

«تاریخ اطلاع بر گذشته‌ها نیست. تاریخ مجموعه حوادثی که پیش از این روی داده است. نیست. تاریخ مطالعه فرهنگ‌های مستقل. تمدن‌های مستقل و جامعه‌های مستقل و اقوام و نژادهای مشخص و معین در یک عمر خاص نیست. تاریخ حتی اطلاع بر تغییرات و تحولات مختلف این واقعیت‌ها در طول زمان و ادوار مختلف نیست. تاریخ. تاریخ ادبیات. شعر یا هنری که نویسنده. شاعر یا هنرمندی به نام مورخ با انتخاب عناصر موجود در گذشته خلق می‌کند و خود طبق ذوق. عقیده و آرمان خویش بدان شکل و جهت و معنی خاص می‌بخشد. نیست. تاریخ آئینه عبرت نیست. تاریخ گفتگو از آنچه بوده است و دیگر نیست. نیست. تاریخ گذشته‌ای است که زمان حال را پدید آورده است. تاریخ حرکتی است که به سوی آینده در جریان است. تاریخ «عمر نوع انسان» است. چنانکه یک فرد انسان واقعیتی است که در مسیر عمر طی سال‌های زندگی از تولد تا حال «شکل گرفته» و شخصیت یافته است. نوع انسان در مسیر عمرش یعنی «تاریخ» که در طی آن زندگی کرده است. به شکل کنونی رسیده است؛ بنابراین مبالغه‌آمیز نخواهد بود اگر به زبان اگزیزستانسیالیسم بگوییم: انسان «وجودی» است که در تاریخ «ماهیت» می‌گیرد؛ بنابراین تاریخ آفریننده «چگونگی» انسان است و از این رو تاریخ سرگذشت «انسان گشتن» این حیوانی است که بر روی دو پایش راه می‌رود و این سرگذشت که چنین رسالت دقیق و عظیمی را بر عهده دارد. به این دقت انجام داده است و نمی‌تواند بر عبث و بیهوده و تصادفی و بی‌جهت و فاقد علیت و وحدت عینی و حقیقت علمی باشد؛ بنابراین علم تاریخ. «علم شدن انسان» است و چون انسان هم اکنون و نیز همیشه در حال شدن است. بنابراین

«تاریخ شناخت گذشته انسان نیست» شناخت «چگونگی شدن انسان و علل و عوامل و قوانین تغییر و تحول و رشد و تکامل و بیماری و سلامت و ضعف و قدرت انسان و جامعه انسانی است»: بنابراین بررسی و مطالعه اقوام و جوامع و حوادث گذشته. خود تاریخ نیست. بلکه نمونه‌های جزئی و عینی‌اند که مورخ از این طریق می‌کوشد تا قوانین علمی تاریخ را کشف کند. قوانین علمی‌ای که هم انسان را می‌شناساند و جامعه انسانی را و کیفیت تکوین آن را و هم حال و آینده نوع انسان و تقدیر تاریخی او را و به خصوص به انسان آگاه که تاریخ به او آموخته است که قوانین حرکت و تحول و تکوین جامعه و تمدن و نوع انسان کدام‌اند و معلول چه عللی» (م. آثار ۱۱ - ص ۷۶ - ۷۷).

آنچه از عبارات فوق شریعتی قابل فهم است اینکه:

- ۱ - آنچنانکه سنگ زیربنای متافیزیک اقبال بر «مقوله زمان طبیعی» استوار می‌باشد، سنگ زیربنای متافیزیک شریعتی بر ترم «تاریخ» استوار می‌باشد.
- ۲ - آنچنانکه اقبال توسط «زمان طبیعی» می‌کوشد تا رویکرد ذات‌گرایانه و طبایع‌گرایانه و ماهیت‌گرایانه ارسطویی در باب جهان و انسان به چالش بکشد و با تبیین زمان‌مند دانستن خداوند و انسان به صورت مشترک در همین وجود و با «تبیین انسان به عنوان جانشین خداوند و برگزیده خداوند و امانت‌دار خداوند» توسط «زمان طبیعی»، به تبیین اراده و اختیار انسان پردازد، شریعتی نیز با «بازتعریف تاریخ» به عنوان «علم شدن انسان و وجود» علاوه بر اینکه مانند اقبال با رویکرد ذات‌گرایانه و ماهیت‌گرایانه و طبایع‌گرایانه ارسطویی و فلاسفه یونانی مرزبندی می‌نماید، توسط این رویکرد تاریخی خودویژه خود، می‌کوشد تا رویکرد ذات‌گرایانه چهارده قرن گذشته فلاسفه و متکلمین مسلمان در باب انسان به چالش بکشد و برای انسان مانند اقبال، «به عنوان جانشین خداوند و برگزیده خداوند و امانت‌دار خداوند، اراده فاعل و خالق قائل شود» و جبر تصوف مولوی و حافظ و غزالی و اشاعره و جبر علیت ملاصدرا و فلاسفه مشاعی و اشراقی به چالش بکشد، لذا در این رابطه

است که شریعتی می‌گوید:

«توحید به عنوان یک جهان‌بینی عبارت است از نوع فهم جهان در ذهن انسانی که به توحید معتقد است و بعد انعکاس این جهان‌بینی مبتنی بر توحید در تلقی و در تفسیر دیگر مسائل فلسفی و همچنین تأثیر این جهان‌بینی توحیدی در رفتار، در احساس، در اندیشه، در روابط اجتماعی و در نظام حاکم بر جامعه. در این جهان‌بینی هستی به دو «وجهه اعتباری» تقسیم می‌شود: ۱ - غیب، ۲ - شهادت. یعنی به اصطلاح امروز: محسوس و نامحسوس یا به معنی دقیق‌تر، آنچه از دسترس بررسی و مشاهده و تجربه (و در نتیجه علم) دور و از برابر ادراک حسی ما پنهان است و آنچه پیداست و مشهود و این یک نوع ثنویت یا دوگانگی هستی نیست، بلکه این یک تقسیم‌بندی نسبی است. نسبت به انسان و در رابطه با معرفت او. بنابر این تقسیم‌بندی غیب و شهادت. در واقعیت یک بحث «معرفت‌شناسی» است نه جهان‌شناسی و این یک تقسیم‌بندی منطقی است که علم نیز آن را نه تنها قبول دارد که خود بدینگونه تقسیم می‌کند. در جهان‌بینی توحیدی، طبیعت یعنی عالم «شهادت» عبارت است از مجموعه «آیه‌ها» و «سنت‌ها». نفی وابستگی انسان به همه قدرتهای اجتماعی و ارتباط منحصر آدمی در همه ابعادش. با «شعور و اراده حاکم بر وجود» لازم جهان‌بینی توحیدی است. انسان در جهان‌بینی توحیدی تنها از یک قدرت می‌هراسد. تنها در برابر یک قاضی مسئول است و تنها به یک قبله روی دارد و تنها به یک دست و دستگاه طمع بسته است و همین. جهان‌بینی توحیدی یک وحدت کلی را در وجود نشان می‌دهد. وحدت میان سه اقنوم جدا از هم: خدا، طبیعت و انسان. زیرا منشأ یکی است، همه یک جهت دارند و همه با یک اراده و یک روح مشترک و حیات دارند» (جهان‌بینی توحیدی - ص ۲۵ - ۲۶ - ۲۹).

۳ - جوهر مشترک دستگاه فلسفی و کلامی اقبال و شریعتی «انسان بما هو انسان» است. همان انسانی که در این دو دستگاه فلسفی و کلامی هم جانشین خداست و هم برگزیده خدا و هم امانت‌دار خداست، مانند خداوند اراده و اختیار و

قدرت آفرینندگی دارد و مانند خداوند فاعل و خالق و مدیر می‌باشد.

۴ - هم اقبال و هم شریعتی در چارچوب تبیین جهان توسط توحید و در دستگاه فلسفی و کلامی خود قبل از هر چیز ماوراءالطبیعت را در پیوند با طبیعت (نه به شکل حلولی هگلی و وحدت وجودی اسپینوزائی) به صورت عرضی تبیین می‌نمایند و به جدائی (ارسطوئی و افلاطونی) ماوراءالطبیعت از طبیعت پایان می‌دهند؛ و خدای بازنشسته و خسته و بیکار و ناظر و صانع نشسته در ماوراءالطبیعت به صورت فاعل و خالق و آزاد و مدیر دائماً در حال خلق جدید و محیط بر طبیعت، تبیین می‌کنند؛ و به جای اینکه خدا را مانند هگل و اسپینوزا و عرفا وارد طبیعت کنند، طبیعت را به صورت محاط در خداوند قرار می‌دهند؛ و در آن دایره محیطی خداوند بر وجود، «خداوند را از رگ گردن انسان به انسان نزدیک‌تر می‌دانند.»

۵ - هم اقبال و هم شریعتی در چارچوب جهان‌بینی توحید و در کادر خداوند محیط بر وجود، «معتقد به تقدم حیات بر ماده هستند» و در چارچوب همین «تقدم حیات بر ماده» تمامی هستی را «حیات‌دار» می‌دانند و حتی خود ماده را هم به صورت مرده نمی‌بینند بلکه مرتبه‌ای نازل از حیات برای آنها قائل هستند و «حیات را در وجود، نشأت گرفته از خداوند می‌دانند»؛ که به صورت یک پروسس از آغاز تا انجام وجود در حال حرکت و تکامل آزاد هدف‌دار به طرف جلو می‌باشد. آنچنانکه وحی نبوی پیامبران ابراهیمی که همان پروسه نبوت می‌باشد مرتبه‌ای از همین تکامل پروسس حیات در وجود می‌دانند.

۶ - هم اقبال و هم شریعتی در چارچوب جهان‌بینی توحیدی و دستگاه فلسفی و کلامی خود سه رویکرد را به چالش می‌کشند:

الف - رویکرد فلسفی یونانی‌زده ارسطوئی و افلاطونی و افلوپینی.

ب - رویکرد صوفیانه اشعری مشرب و جبرگرایانه و اختیارستیز و دنیاگریز و عزلت‌نشین و جامعه‌ستیز.

ج - رویکرد فقه گرایانه اسلام فقیهانه و اسلام روایتی و اسلام ولایتی تکلیف گرایانه و تبعدگرایانه و مقلدگرایانه.

۷ - هم اقبال و هم شریعتی، در چارچوب جهان بینی توحیدی به موازات اینکه جهان بینی ایده‌الیستی افلاطونی و جهان بینی فلسفی ارسطویی را به چالش می‌کشند و در تمامی عرصه‌ها، با دو رویکرد افلاطونی و ارسطویی مبارزه می‌کنند و به جای ترم «روح» (در صورت کلان وجودی و خرد انسانی) در برابر ماده و بدن انسان، بر ترم «حیات» تکیه می‌کنند، هستی را در چارچوب محاط در وجود خداوند پر شده از حیات تبیین می‌نمایند.

۸ - هم اقبال و هم شریعتی، در چارچوب جهان بینی توحید و دستگاه فلسفی و کلامی خود، «معتقدند که تفسیر جهان آنها برای تغییر انسانی و جهان و جامعه می‌باشد»؛ و آنچنانکه اقبال می‌گوید: «جهان‌نمایی یا همان تبیین جهان، برای جهان‌گشائی یا تغییر جهان می‌باشد». بنابراین، در دو رویکرد توحیدی اقبال و شریعتی «تفسیر برای تفسیر نیست.»

۹ - هم اقبال و هم شریعتی، به علت اینکه هر دو از «اصلاح‌گرایان» عصر و نسل خود می‌باشند، معتقدند که پروژه اصلاح‌گرایانه اجتماعی آنها در گرو دو مؤلفه اصلاحات نظری توسط بازسازی اسلام و اصلاحات عملی توسط بازسازی سیاسی مسلمین، جهت نجات از انحطاط می‌باشد. لذا به همین دلیل است که هم اقبال و هم شریعتی، پروژه اصلاحات عملی خود را در گرو پروژه اصلاحات نظری خود می‌دانند؛ به عبارت دیگر، «نجات مسلمین از نظر آنها در گرو نجات اسلام از زندان اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام صوفیانه و اسلام متکلمانانه اشعری و اسلام فیلسوفانه ارسطویی و افلاطونی می‌باشد.»

۱۰ - هم اقبال و هم شریعتی، جهت مبارزه با اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام صوفیانه معتقدند که قبل از هر چیز جهت «بازسازی اسلام تطبیقی» در چارچوب «اجتهاد در اصول» باید به بازسازی کلامی اسلام توسط جهان‌بینی

توحیدی بپردازیم؛ و «اجتهاد در اصول» را از کلام و جهان‌بینی توحیدی شروع کنیم؛ و به همین دلیل هم اقبال و هم شریعتی «بازسازی فقه و عرفان و فلسفه در عرصه اسلام تطبیقی، در گرو بازسازی تطبیقی کلام اسلامی توسط توحید به عنوان جهان‌بینی می‌دانند.»

۱۱ - هم اقبال و هم شریعتی معتقدند که عامل انحطاط تمدنی و انحطاط سیاسی و انحطاط فرهنگی مسلمانان از قرن پنجم به بعد، «انحطاط نظری اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام صوفیانه و اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده بوده است». بنابراین در این رابطه بود که هم اقبال و هم شریعتی جهت مبارزه با «انحطاط تمدنی و انحطاط سیاسی و انحطاط فرهنگی مسلمانان، معتقد بودند که باید اسلام فقهاتی و اسلام صوفیانه و اسلام فیلسوفانه و اسلام متکلمانه اشعری‌گرایانه به چالش کشیده شود.»

۱۲ - هم اقبال و هم شریعتی در عرصه بازسازی کلامی اسلام تطبیقی مسلمانان معتقدند بودند که برای بازتعریف و بازتبیین توحید، «مقدم بر هر امری، خداشناسی مسلمانان باید مورد بازسازی مجدد قرار گیرد». چراکه با «خدای سلطانی و خدای اربابی» نمی‌توان به تبیین «اراده و اختیار مسلمانان پرداخت»؛ به عبارت دیگر از نظر اقبال و شریعتی بازسازی اختیار و اراده مسلمانان در قرن بیستم «در گرو بازتبیین خداشناسی مسلمانان می‌باشد»؛ به عبارت دیگر هم اقبال و هم شریعتی معتقدند که قبل از هر امری، از قرن دوم خداشناسی مسلمانان دچار انحطاط شده است. لذا تا زمانیکه، نتوانیم به بازسازی تطبیقی خداشناسی مسلمانان دست پیدا کنیم، بازسازی اسلام تطبیقی امکان‌پذیر نیست؛ و در چارچوب همین بازسازی خداشناسی مسلمانان است که هم اقبال و هم شریعتی معتقدند که «باید رابطه خداوند با طبیعت و انسان مورد بازتعریف مجدد قرار گیرد»، چراکه خدای بیگانه با طبیعت و بیگانه با انسان و نشسته در برج عاج ماوراءالطبیعه نمی‌تواند بستر ساز حرکت تحول‌خواهانه و ضد انحطاطی مسلمانان در قرن بیستم بشود و البته اینهمه معلول آن است که هم اقبال و هم شریعتی معتقدند «بازتولید مسلمان مختار و با



اراده، در گرو بازسازی خداشناسی آزاد و با اراده و خلاق می‌باشد.»

۱۳ - وجه مشترک اقبال و شریعتی با سیدجمال در چارچوب مبارزه هر سه آنها با انحطاط‌زدگی مسلمانان که از قرن پنجم شروع شد - و تا به امروز ادامه دارد - می‌باشد با این تفاوت که اقبال و شریعتی پروژه انحطاط‌زدائی خود را از انحطاط‌زدائی نظری و اسلامی شروع کردند، اما سیدجمال پروژه انحطاط‌زدائی خود را از فرایند عملی و سیاسی، توسط تکیه بر اتوریته‌های مذهبی و سیاسی شروع کرد؛ و همین امر عامل شکست پروژه انحطاط‌زدائی سیدجمال گردید. لذا از آنجائیکه هم اقبال و هم شریعتی معتقدند که عامل انحطاط اسلام قرآنی، «فلسفه یونانی‌زده و تصوف هندشرقی و فقه دگماتیسم حوزه‌های فقهاتی بوده است» در نوک پیکان مبارزه نظری خود برای انجام پروژه بازسازی اسلام تطبیقی، «سه مؤلفه فلسفه یونان و عرفان صوفیانه و فقه دگماتیسم حوزه‌های فقهاتی به چالش گرفتند»؛ و اینهمه مولود این تحلیل اقبال و شریعتی از انحطاط‌زدگی مسلمانان می‌باشد که برعکس ابن خلدون و سیدجمال که معتقد بودند که «انحطاط مسلمانان عامل انحطاط اسلام در مؤلفه‌های مختلف آن بوده است» و برای «نجات اسلام از انحطاط‌زدگی باید قبل از آن مسلمانان را از انحطاط نجات دهیم» این‌ها معتقد بودند که انحطاط فقهاتی و فلسفی و کلامی و عارفانه اسلام بسترساز انحطاط مسلمین شده است.

۱۴ - هم شریعتی و هم اقبال معتقدند که «توحید برای آشتی دادن بین انسان با ابدیت، یا بی‌نهایت است». چرا که اقبال و شریعتی معتقدند که در تحلیل نهائی «انسان بانهایتی است که دائماً در حال شدن می‌باشد و همین خودویژگی دائماً در حال شدن او، باعث می‌شود که:

اولاً امکان «تعریف از انسان» برای ما نباشد؛ زیرا به تعداد انسان‌ها باید تعریف مختلف از انسان بکنیم؛ و هرگز برعکس دیگر حیوان‌ها، دو انسان مساوی تکامل یافته، در عرصه شدن مستمر وجود ندارد.

ثانیاً همین «خود شدن مستمر» اختیاری و انتخابی و با اراده انسان، باعث

می‌گردد تا شدن او در گرو دستیابی و فهم او از بی‌نهایت باشد. صد البته «دستیابی انسان به بی‌نهایت به دو صورت ممکن شدنی است، صورت اول بی‌نهایت ریاضی است که امری ذهنی می‌باشد و تأثیری در شدن انسان ندارد، صورت دوم بی‌نهایت وجودی است که تنها با تجربه خداوند، به صورت بی‌نهایت برای انسان حاصل می‌شود». لذا تا زمانیکه ما نتوانیم «خداوند» یا «الله» را به عنوان یک بی‌نهایت وجودی تجربه بکنیم امکان شدن وجودی به صورت تکاملی برای انسان ممکن شدنی نیست.

در مجموع در این رابطه است که از آنجائیکه هم شریعتی و هم اقبال «هدف توحید، آشتی دادن بین انسان با بی‌نهایت به صورت وجودی می‌دانند». اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی تجربه وجودی بی‌نهایت را تنها در گرو تجربه دینی و تجربه نبوی می‌داند و معتقد است که تنها توسط تجربه دینی یا تجربه نبوی است که امکان «تجربه وجودی بی‌نهایت برای ما حاصل می‌شود»؛ و خارج از تجربه دینی و تجربه نبوی برای بشر امکان تجربه وجودی بی‌نهایت نیست؛ اما شریعتی در رابطه با این تجربه وجودی از بی‌نهایت علاوه بر اینکه «در عرصه تفسیر و تبیین، این شدن انسان را، دیالکتیکی تفسیر می‌کند»، بن مایه وجودی انسان را هم به صورت دیالکتیکی بین لجن و روح خدا تبیین می‌نماید. در نتیجه اینهمه باعث می‌گردد تا شریعتی در تبیین معراج و اسرای خود، معراج و اسرا را تلاش انسان و جامعه برای تجربه این بی‌نهایت تفسیر نماید.

اقبال در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام تنها توسط نیایش امکان تجربه وجود بی‌نهایت برای انسان ممکن می‌داند؛ و باز در همین رابطه است که اقبال در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در مقایسه بین شدن و تکامل از نظر قرآن با تکامل فیزیولوژی داروینی معتقد است که به علت اینکه تکامل در قرآن تنها در چارچوب آشتی دادن بین انسان و ابدیت یا بی‌نهایت ممکن شدنی می‌باشد، این تکامل با تکامل داروینیسیم متفاوت می‌باشد، چراکه تکامل داروینی امروز برای بشر امری تمام شده می‌باشد، در صورتی که تکامل قرآن در چارچوب آشتی بین

## انسان و ابدیت امری جاری و ساری و تمام نشده می‌باشد.

علامه محمد اقبال لاهوری در انتهای فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام موضوعی مطرح می‌کند که طرح آن در اینجا برای فهم جوهر توحید در رویکرد شریعتی و اقبال ضرورت پیدا می‌کند. او می‌گوید:

«چون به این فکر اساسی اسلام توجه کنیم که پس از این دیگر وحی‌ای نخواهد رسید که مایه محدودیت آدمی شود. بایستی که ما از لحاظ روحی «آزادترین مردمان روی زمین باشیم». مسلمانان نخستین که تازه از قید اسارت روحی آسیای پیش از اسلام بیرون آمده بودند. در وضعی نبودند که به اهمیت واقعی این فکر اساسی متوجه شوند. بسیار شایسته است که مسلمانان امروز وضع خود را باز شناسند و زندگی اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی بنا کنند و از هدف اسلام که تاکنون به صورتی جزئی آشکار نشده. آن «دموکراسی معنوی» را که غرض نهائی اسلام است بیرون بیاورند و به کامل کردن و گسترش آن پردازند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۸۶ - س ۱).

در این عبارت کوتاه، علامه محمد اقبال لاهوری به طرح چند موضوع محوری در باب «آزادی و دموکراسی» می‌پردازد؛ که این موضوع‌های محوری عبارتند از:

۱ - ما مسلمانان به علت «ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام» باید «آزادترین مردمان روی زمین بشویم.»

۲ - مسلمانان نخستین در شرایط مناسب تاریخی نبودند تا به اهمیت دو پروژه «ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام» واقف شوند، اما امروز «وظیفه اول سیاسی همه مسلمانان است که با فهم جوهر دو پروژه ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام، حیات سیاسی و اجتماعی خود را در روشنی دو اصل اساسی فوق، مورد بازسازی مجدد قرار دهند.»

۳ - هدف اساسی اسلام و هدف اساسی بعثت پیامبر اسلام از دو پروژه ختم نبوت و ختم ولایت، «دستیابی بشر و مسلمانان به دموکراسی معنوی بوده است.»

۴ - وظیفه سیاسی امروز همه مسلمانان این است که در چارچوب دو پروژه ختم نبوت و ختم ولایت، ابتدا به «تبیین نظری مبانی دموکراسی معنوی در چارچوب اجتهاد در اصول اساسی اسلام و آشتی دادن بین ابدیت و تغییر پیردازند» و در مرتبه بعد از آن، پس از کامل کردن مبانی نظری و کلامی و فلسفی دموکراسی معنوی، به «گسترش عملی دموکراسی معنوی» بپردازند.

نگاهی هر چند اجمالی به این ادعاهای علامه محمد اقبال لاهوری، یک سؤال کلیدی در این رابطه مطرح می‌شود و آن اینکه، اقبال با چه نگاه و رویکردی به پروژه ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام، اینچنین دعوی فریبهی می‌کند که ما مسلمانان می‌توانیم در چارچوب دو پروژه ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام آزادترین مردمان روی زمین بشویم؟

برای پاسخ به این سؤال کلیدی تنها کافی است که به کالبد شکافی نظری و تئوریک استبداد مطلق ۳۸ سال گذشته حاکم بر جامعه ایران بپردازیم. چراکه با کالبد شکافی نظری مبانی فقهی و کلامی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر جامعه ایران که ۳۸ سال است که در جامعه ایران توسط رژیم مطلقه فقهاتی حاکم

صحبت از پژمردن یک برگ نیست

آه. جنگل را بیابان کرده‌اند

می‌توانیم با عنایت به اصل‌های پنجم، پنجاه و هفتم، شصتم، نود و یکم، یکصد و هفتم، یکصد و هشتم، یکصد و نهم، یکصد و دهم، یکصد و یازدهم، یکصد و سی‌ام، یکصد و پنجاه و هفتم، یکصد و هفتاد و پنجم، یکصد و شصت و دوم، یکصد و هفتاد و ششم قانون اساسی رژیم مطلقه فقهاتی به روشنی درمی‌یابیم که «آبخور تمامی مبانی فقهی و کلامی و سیاسی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، اصل ولایت فقیه

می‌باشد» که از سال ۵۸ تا به امروز، به عنوان زیرساخت حقوقی قانون اساسی رژیم مطلقه فقهاتی درآمده است. بدین خاطر اگر مبانی کلامی و فقهی اصل ولایت فقیه (که برای اولین بار توسط خمینی در سال ۴۶ در نجف به صورت مبنای فقه حکومتی مطرح گردید) از کتاب «ولایت فقیه» خمینی مورد واکاوی کلامی - فقهی قراردهیم به روشنی مشخص می‌شود که تمامی حرف خمینی در کتاب ولایت فقیه، بر این اصل قرار دارد که ولایت پیامبر اسلام ختم نشده است و فقهای حوزه‌های فقهاتی در چارچوب ادامه ولایت پیامبر اسلام از همان اختیاراتی برخوردار می‌باشند که پیامبر اسلام برخوردار بوده است.

«اثبات ولایت فقیه از طریق نص - و اگر فرضاً گفته شود که از روایت استفاده می‌شود که رسول الله (ص) جز علم، چیزی به ارث نگذاشته است و امر ولایت و خلافت هم ارثی نیست و اگر خود رسول الله (ص) می‌فرمود: علی وارثی. استفاده نمی‌کردیم که حضرت امیر (ع) خلیفه آن حضرت است. در این صورت، ناچاریم که راجع به خلافت امیرالمومنین و ائمه علیهم السلام، به نص متشبه شویم و بگوئیم که رسول الله (ص) امیرالمومنین (ع) را به خلافت منصوب کرده است و همین مطلب را نسبت به ولایت فقیه می‌گوئیم، چون بنا بر آن روایتی که سابقاً ذکر شد، فقها از طرف رسول الله به خلافت و حکومت منصوبند» (کتاب ولایت فقیه - ص ۱۰۴ - س ۱۴).

«و اما دلالت حدیث شریف بر «ولایت فقیه» نباید جای تردید باشد. زیرا «خلافت همان جانشینی در تمام شئون نبوت است» (همان منبع، ص ۶۵ - س ۱۵).

«ولایتی که برای پیغمبر اکرم (ص) و ائمه (ع) می‌باشد. برای «فقیه» هم ثابت است» (همان منبع - ص ۱۲۴ - س ۴).

بنابراین وقتی که اقبال در عبارات فوق می‌گوید، «دوران ختم نبوت و ختم ولایت، دورانی است که دیگر به مسلمانان وحی‌ای نخواهد رسید که مایه محدودیت آنها بشود و در این رابطه ما مسلمانان در این دوران باید آزادترین مردم جهان باشیم»،

دقیقاً با رویکردی کاملاً برعکس خمینی به ولایت نگاه می‌کند. علت تفاوت رویکرد اقبال به اصل ولایت پیامبر اسلام با رویکرد خمینی در این است که «خمینی جوهر ختم نبوت پیامبر اسلام را - آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری می‌گوید - در کمال فقه تبیین می‌نماید». در صورتی که اقبال «جوهر ختم نبوت پیامبر اسلام را در تولد عقل برهانی استقرائی می‌داند». طبیعی است که وقتی که ما مانند خمینی و شیخ مرتضی مطهری «جوهر ختم نبوت پیامبر اسلام را در کمال فقه فقیهان ارزیابی کردیم» و همین فقه را هم آنچنان سیدقطب معتقد بود «همه اسلام دانستیم» (الاسلام هو الحل / الفقه هو الحل / الاسلام هو الفقه)، نتیجه‌ای که در تحلیل نهائی می‌توانیم از این تعریف خود بگیریم، جز آنچه که خمینی و مطهری گرفته‌اند، نمی‌باشد. چراکه در چارچوب این تعریف «اجرای احکام فقهی، تمامی هدف پیامبر و ائمه و فقها می‌باشد.»

بنابراین وقتی که اقبال در فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان روح فرهنگ و تمدن اسلامی تلاش می‌کند تا در سرلوحه «پروژه بازسازی اسلام خود» پروژه بازفهمی و بازتفسیر ختم نبوت پیامبر اسلام، در دستور کار قرار دهد و در این رابطه تلاش می‌کند تا برعکس مطهری و خمینی، به جای گوهر فقه، گوهر عقل برهانی استقرائی را به عنوان عامل بسترساز پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام اعلام کند، هدف اقبال از جایگزینی عقل برهانی استقرائی به جای فقه، آن است که:

اولاً اقبال معتقد است که ظهور و رشد عقل برهانی استقرائی انسان باعث ختم نبوت گردید، در صورتی که مطهری و خمینی معتقدند که «کمال فقه اسلام باعث ختم نبوت پیامبر گردید» برای فهم این نظریه مطهری و خمینی، تنها کافی است که توجه داشته باشیم که اقبال در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی، تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام، با تاسی از نظریه فقهی و کلامی شاه ولی الله دهلوی، در فصل اول کتاب «حجه الله بالغه»، معتقد است که «حتی فقه قرآن تا آنجا که جوهر و محتوای قانونی دارد، مانند قانون بشری امری سیال می‌باشد و صورت عصری

و زمانی - مکانی دارد و اصلاً و ابداً قابل انطباق و تطبیق با زمان‌ها و مکان‌های مختلف نیست.»

ثانیاً اقبال (برعکس مطهری و خمینی که پروژه ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام را در چارچوب حوزه‌های فقه‌ای و روحانیت و فقه محصور و محدود می‌کنند)، پروژه ختم نبوت را در عرصه انسان و تاریخ مورد مطالعه و تبیین و تحلیل قرار می‌دهد.

ثالثاً اقبال موتور حرکت اسلام را در فرایند ختم نبوت پیامبر اسلام، «اجتهاد مستمر در اصول و فروع اسلام می‌داند و اجتهاد را در چارچوب آشتی دادن بین ابدیت و تغییر، تفسیر می‌نماید» و در همین راستا او «اجتهاد در اصول» را در محدود کلامی تفسیر نماید و اجتهاد در اصول را مقدمه اجتهاد در فروع و فقه می‌داند؛ و لذا در همین رابطه در پروژه بازسازی اسلام خود «او بدون اجتهاد در اصول در عرصه کلام، هر گونه اجتهاد در فروع فقهی را رد می‌کند». در نتیجه او در این رابطه در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام، «نه تنها فقه روایتی حوزه‌های فقه‌ای، شیعه و سنی را به چالش می‌کشد، حتی معتقد است که فقه خود قرآن هم به دلیل اینکه صورت قوانین دارد باید آنچنانکه قوانین بشر سیال می‌باشند، فقه قرآن را هم امری سیال بدانیم و مشمول اجتهاد اصول در چارچوب پیوند ابدیت و تغییر قرار دهیم»؛ یعنی «از نظر اقبال، حتی به فقه قرآن هم نباید به صورت قوانین ثابت ولایت‌تغیر و فرازمانی و فرامکانی برای جوامع مسلمین در تاریخ نگاه کنیم، بلکه بالعکس باید جدای از اینکه فقه قرآن را مانند قوانین دست‌ساز بشر سیال بدانیم، برخورد ما با آیات فقهی قرآن باید صورت الگوئی داشته باشد، نه صورت تقینیی». به عبارت دیگر فقط یاد بگیریم که پیامبر چگونه جوهر توحید قرآن را به جامعه بربری و ماقبل تاریخ مکه و مدینه توسط این احکام فقهی قرآن تزریق کرده است، برعکس رویکرد سیدقطب و مطهری و خمینی که معتقدند که فقه اسلام اموری سیال و ثابت نمی‌باشند و احکامی مثل لاضرر و لاضرار فی السلام تا ابد باقی است،

لذا اجتهاد از نظر مطهری و خمینی و سیدقطب برعکس اقبال، نه تنها مشمول اجتهاد در اصول نمی‌شوند، بلکه حتی در عرصه فقهی هم اجتهاد فقط شامل فروع فقهی می‌شود نه اصول فقهی.

رابعاً اقبال «خرد مولود عقل برهانی استقرائی بشر را امری جمعی می‌داند، نه صنفی و گروهی و فردی، لذا معتقد است که خرد جمعی صورت کاروانی دارد»؛ و در همین رابطه در خصوص فقه قضائی، اقبال معتقد به جایگزین علم حقوق (که معرف خرد کاروانی بشر می‌باشد) است. برعکس مطهری و خمینی و روحانیت حوزه‌های فقهی که معتقد به «خرد فقهی در انحصار فقه‌های حوزه فقه‌های هستند»؛ و با صنفی کردن فقه، آنهم توسط صنف روحانیت، علاوه بر اینکه علما از نظر آنها محدود به فقیهان حوزه‌های فقه‌های می‌باشند، تنها همین فقیهان حوزه‌های فقه‌های را به عنوان جانشین پیامبر در عصر ختم نبوت مطرح می‌کنند.

خامساً اقبال علاوه بر اینکه «گوهر ختم نبوت پیامبر اسلام را در تولد عقل برهانی استقرائی می‌داند، گوهر آزادی در انسان را، هم در عقل و عقلانیت استقرائی تبیین می‌نماید». بنابراین در راستای همین جایگاه عقل استقرائی و تعقل استقرائی است که اقبال در سرتاسر کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، هر جا که فرصتی پیدا کند، چهار اسبه به مبارزه با عقل قیاسی و تعقل قیاسی ارسطویی می‌رود. چراکه در دستگاه فلسفی ارسطویی، «عقل استقرائی ارزش معرفتی و شناختی و اپیستمولوژی ندارد و ارسطو معرفت را فقط مشمول کلیات می‌داند؛ و برای شناخت حسی و استقرائی و جزئی ارزشی قائل نیست». آنچنانکه در دستگاه معرفتی افلاطونی، شناخت به عالم واقعیات این جهان ممکن نیست. معرفت و شناخت از نظر افلاطون فقط مشمول حقایق موجود در ناکجاآباد عالم مُثل می‌شود. بنابراین در این رابطه است که اقبال از فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان معرفت و تجربه دینی، تلاش می‌کند تا به تبیین: ۱ - تجربه حسی، ۲ - تجربه دینی، ۳ - تجربه عقلی، به موازات هم بپردازد و آنچنانکه برای اقبال



منابع معرفتی عبارتند از: ۱ - طبیعت، ۲ - تاریخ، ۳ - تجربه درونی، تجربه‌های انسانی هم شامل سه تجربه حسی و باطنی و دینی می‌شوند. به همین دلیل اقبال در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی بر آن است که نشان دهد که تجربه دینی و تجربه باطنی از همان پتانسیلی برخوردار می‌باشند که تجربه طبیعی یا تجربه حسی برخوردارند.

سادساً از نظر اقبال موضوع تجربه حسی همان طبیعت می‌باشد که بیش از هر منبعی دیگر قرآن تلاش می‌کند تا بشر به عنوان منبع معرفتی بر آن تکیه نماید. منظور اقبال از تجربه حسی و معرفت منبع طبیعت در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، «همان عقل برهانی استقرائی است که اقبال هم گوهر ختم نبوت پیامبر اسلام در چارچوب همین عقل استقرائی تبیین می‌نماید و هم گوهر آزادی»؛ و برای پاسداری از این عقل استقرائی انسان است که اقبال در سرتاسر کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام و در کلیات دیوان خود، هر کجا که فرصتی پیدا کرده است، عقل قیاسی ارسطویی و عقل مثلی افلاطونی را به چالش می‌کشد. «چرا که اقبال معتقد است که بزرگترین آفت عقل استقرائی انسان، عقل قیاسی ارسطویی و عقل مثلی افلاطونی می‌باشد.»

باز در همین رابطه است که اقبال بزرگترین آفت عقل استقرائی مسلمانان در چهارده قرن گذشته، عقل قیاسی ارسطویی و عقل مثلی افلاطونی می‌داند. اقبال نه تنها شکست معتزله را معلول وابستگی منظومه معرفتی آنها به عقل قیاسی ارسطویی می‌داند، حتی اندیشه فلسفی غزالی را هم که در ظاهر ادعای مخالفت و مبارزه با اندیشه فلسفی یونانیان می‌کرد، مغلوب و مسحور عقل قیاسی ارسطویی می‌داند، اقبال در نقد عقل صوفیانه عرفای گذشته مسلمان، چه در شاخه افلاطونی آنها و در شاخه نئوافلاطونی و افلوپینی آنها، «عامل انحراف آنها، گرفتار شدن در حصار دستگاه دوآلیسم افلاطونی می‌داند». اقبال بزرگترین دستاورد قرآن و تجربه نبوی پیامبر اسلام برای بشریت ظهور عقل استقرائی می‌داند، اقبال برعکس اشاعره «عقل استقرائی بشر را، یک عقل غیر دینی و سکولار می‌داند.»

اقبال معتقد است که آنچنانکه معتزله با اسیر کردن عقل استقرائی بشر در زندان عقل قیاسی ارسطویی بزرگ‌ترین زیان بر مسلمانان و عقل استقرائی قرآن وارد کردند، «اشاعره توسط محصور کردن عقل استقرائی قرآن و انسان، در زندان عقل دینی ضربه‌ای به مراتب بزرگتر از ضربه معتزله به عقل استقرائی انسان و قرآن وارد کردند». اقبال معتقد است که اشکال معتزله این بود که «توسط فلسفه یونانی می‌خواستند در مبارزه نظری و فلسفی خود با عقل دینی اشاعره، به اثبات عقل غیر دینی بپردازند». لذا هر چند که معتزله در هدف خود که عقل بشر را غیر دینی می‌دانستند درست فکر می‌کردند، در اثبات غیر دینی بودن عقل، توسط عقل فلسفی یونانی به انحراف رفتند.

بدین ترتیب بود که اقبال معتقد بود که برای اثبات غیر دینی بودن عقل انسان، تنها باید بر عقل استقرائی برهانی تکیه بکنیم. چراکه تنها «عقل برهانی استقرائی است که غیر دینی است؛ و می‌تواند بستر ساز آزادی انسان از همه حصارهای فلسفی و عرفانی و کلامی بشود» با همه این تفاسیر، اقبال شکست معتزله در برابر اشاعره، شکست عقل غیر دینی در برابر عقل دینی تفسیر می‌کند. از نظر اقبال با پیروزی اشاعره بر معتزله فاجعه‌ای که در تاریخ اسلام اتفاق افتاد این بود که عقل دینی بر تمام رشته فکری مسلمانان حاکم گردید، هم بر عقل عرفانی و هم بر عقل فقهی و هم بر عقل کلامی و هم بر عقل فلسفی و غیره.

در نتیجه به موازات حاکمیت عقل دینی اشاعره بر اندیشه مسلمانان، مسلمانان بالاجبار با عقل برهان استقرائی قرآن وداع کردند و همین وداع مسلمانان با عقل برهان استقرائی بود که بستر ساز ظهور انحطاط در میان مسلمانان در رشته‌های مختلف آن اعم از انحطاط تمدنی و انحطاط فقهی و انحطاط کلامی و انحطاط سیاسی و انحطاط اجتماعی و انحطاط سنتی و انحطاط فلسفی گردید. در این رابطه است که اقبال معتقد است که برای مبارزه با انحطاط حاکم بر جوامع مسلمین، باید از همان راهی وارد بشویم که این انحطاط شکل گرفت؛ و آن مسیر از نظر اقبال، حاکم شدن عقل دینی اشاعره در اشکال مختلف آن بر عقل غیر دینی

استقرائی و برهانی قرآن می‌باشد. اقبال معتقد است که پیامبر اسلام و قرآن به دو طریق جهت مقابله کردن با عقل دینی مسیحیت و یهودیت بشر قرن هفتم میلادی و غیر دینی کردن آن و بسترسازی جهت ظهور عقل برهانی استقرائی و انتقال هدایت‌گری انسان از صورتی برونی وحی به صورت درونی عقل استقرائی و برهانی وارد عمل شدند:

۱ - تغییر منابع معرفتی بشر از صورت تک منبعی وحی‌ای و دینی قبلی، به سه منبع طبیعت، تاریخ و تجربه درونی.

۲ - ختم نبوت و ختم ولایت پیامبران الهی بر بشر؛ که این دو بسترساز جایگزینی عقل استقرائی برهانی بشر، به جای وحی از بیرون شد.

اقبال از آنجائیکه گوهر آزادی انسان را در چارچوب عقل استقرائی تبیین می‌کرد و از آنجائیکه عقل استقرائی انسان را یک عقل غیر دینی می‌دانست، به همین دلیل او «قبل از آزادی انسان، به موضوع اختیار و اراده انسان می‌پردازد» و در راستای عقل استقرائی و اختیار و اراده انسان است که او «به حقوق طبیعی انسان، به خاطر انسان بودن می‌رسد» و از آنجائی که او بر پایه حقوق طبیعی و عقل استقرائی غیر دینی انسان، به آزادی انسان می‌رسد، برعکس اشاعره و مولوی به عقل دینی قائل نیست و برعکس معتزله به عقل فلسفی قیاسی ارسطوئی هم اعتقادی ندارد و به نفی عقل فقهی در اسلام و قرآن هم در این رابطه می‌پردازد.

در چارچوب دو پروژه ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام توسط نفی عقل فقهی، او «حقوق طبیعی انسان را که پایه حقوق بشر می‌باشد، تبیین می‌نماید». لذا در این رابطه است که اقبال به همان میزان که موضوع «تکلیف فقهی و فقه حقوقی (نه فقه عبادی فردی) در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام نفی می‌نماید، به جایگزینی حق به جای تکلیف تکیه می‌نماید». بنابراین، از نظر علامه محمد اقبال لاهوری، «آدمی چون عقل دارد، آزاد است» و در میان حیوانات، این تنها انسان است که «عقل دارد».

در نتیجه «اگر در تعریف انسان (از نگاه اقبال)، بگوئیم انسان حیوان عاقل است، تعریفی خارج از دیسکورس اقبال نکرده‌ایم»؛ و در همین رابطه است که سنگ زیربنای دستگاه فلسفی و معرفتی و کلامی اقبال بر مبنای عقل و تعقل انسانی استوار می‌باشد. تا آنجا که می‌توان داوری کرد، «که کسی که جایگاه عقل برهانی استقرائی در دستگاه فلسفی و منظومه معرفتی اقبال، فهم نکند، اصلاً بوئی از دستگاه فلسفی و منظومه معرفتی اقبال نبرده است.»

چرا که در دستگاه فلسفی اقبال، آنچنانکه در عرصه وجود، حیات مقدم بر ماده می‌باشد و ماده مرتبه نازلی از حیات است و برعکس تمام فلاسفه قدیم و جدید، اقبال ماده را معلول حیات می‌داند (نه حیات را مولود ماده)، در عرصه انسان اقبال عقل را (که از نظر او مولود پروسس حیات و وحی نبوی پیامبران ابراهیمی می‌باشد)، مقدم بر معرف‌های دیگر انسانی می‌داند. لذا در این رابطه است که اقبال، هم انسان و هم ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام و هم آزادی و هم اراده و هم انتخاب و هم خلاقیت انسانی و هم امانات الهی که به انسان عرضه شد (و آسمان و زمین از قبول آن استنکاف کردند - سوره احزاب - آیه ۷۲) و هم علت، مقام خلافت و جانشینی خدا در زمین، برای انسان (سوره بقره - آیه ۲۹) و هم علت برگزیده خدا شدن انسان (سوره طه - آیه ۱۲۱) همه در چارچوب عقل برهانی استقرائی انسان تبیین و تعریف می‌نماید. در دستگاه معرفت‌شناسی و اپیستمولوژی اقبال، او تلاش می‌کند تا با پر رنگ کردن عقل برهانی استقرائی، در برابر عقل قیاسی ارسطوئی و عقل مثلی افلاطونی و عقل انتزاعی و تکلیفی فقهی و عقل دنیاگریز و اختیارستیز عرفا و صوفیان، به تفکیک انواع عقل و عقلانیت در انسان بپردازد. بطوریکه در دستگاه معرفت‌شناسی اقبال، عقلانیت علمی و حسی از عقلانیت فلسفی و عقلانیت کلامی و عقلانیت عرفانی و عقلانیت فقهی جدا و منفک می‌باشد.

یادمان باشد که آنچنانکه اقبال در فصل هفتم کتاب بازسازی فکر دینی تاکید می‌نماید، در اسلام و قرآن و در دستگاه فلسفی و معرفت‌شناسی او، «جهان‌نمائی یا فلسفه نظری یا تفسیر جهان، باید در خدمت جهان‌گشائی و فلسفه عملی و تغییر

جهان باشد». و در همین راستا است که اقبال در فصل هفتم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام تحت عنوان آیا دین ممکن است؟ ص ۲۱۸ - س ۱۵ با تاسی از شیخ احمد سر هندی (قابل توجه است که اقبال در عرصه پروژه نظری بازسازی اسلام و در چارچوب نقد عقل فقهی و نقد عقل عارفانه و صوفیانه مسلمانان، در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود، از دو پیشکشوت هندی، تاسی می‌جوید. اول شاه ولی الله دهلوی است که متفکر و نظریه‌پرداز و مفسر و متکلم بزرگ هندی جهان اسلام در قرن هیجدهم میلادی می‌باشد که او در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام ص ۱۹۶ از سطر چهارم به بعد، می‌کوشد از نظریات فقهی و کلامی شاه ولی الله دهلوی در کتاب حجه الله بالغه جهت نقد عقل فقهی اسلام فقاهتی تاسی کند. دوم شیخ احمد سر هندی است که از نواغ دینی هندی مسلمانان در قرن هفدهم میلادی می‌باشد و او در فصل هفتم کتاب بازسازی فکر دینی تحت عنوان آیا دین ممکن است؟ ص ۲۱۸ از سطر ۱۵ به بعد، می‌کوشد از نظریات او جهت نقد اسلام صوفیانه و عارفانه، دنیاگریز و اجتماع‌گریز و اختیارستیز و فردگرایانه صوفیانه و عارفان مسلمان هزار ساله گذشته تاسی نماید؛ و شاید بهتر باشد که این چنین مطرح کنیم که در عرصه پروژه بازسازی نظری اسلام اقبال، او از دو علم هندی یعنی شاه ولی الله دهلوی و شیخ احمد سر هندی تاسی می‌جوید، در صورتی که در عرصه «پروژه بازسازی عملی مسلمانان»، اقبال فقط از سیدجمال الدین اسدآبادی تاسی می‌کند) عقل صوفیانه هزار ساله مسلمانان را به چالش می‌کشد؛ و با آسیب‌شناسی عقل صوفیانه و عارفانه چهارده قرن مسلمانان، به تاسی از شیخ احمد سر هندی، ضعف اساسی عقل صوفیانه و عارفانه گذشته مسلمانان را «پاسیف و فردگرا و دنیاگریز و اختیارستیز بودن اسلام عارفانه و صوفیانه می‌داند.»

آنچنانکه اقبال در آغاز فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان روح فرهنگ و تمدن اسلامی، با نقلی قولی طنزآمیز از عبدالقدوس گنگه‌پی، این بیزاری خود را از اسلام صوفیانه و اسلام عارفانه چهارده قرن مسلمانان اعلام می‌دارد. «محمد (ص) به معراج رفت و بازگشت. یکی از شیوخ بزرگ طریقت. عبدالقدوس

گنگهی را کلامی است بدین مضمون. سوگند به خدا که اگر من به آن نقطه رسیده بودم، هرگز به زمین باز نمی‌گشتم. شاید در سراسر ادبیات صوفیانه نتوان چند کلمه معدود را پیدا کرد که در یک جمله، اختلاف روانشناختی میان دو نوع خودآگاهی پیغمبرانه و صوفیانه را به این خوبی آشکار سازد. مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با تجربه اکتادی پیدا می‌کند، به زندگی این جهان باز گردد و تازه در آن هنگام که بنابر ضرورت باز می‌گردد، بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد. ولی بازگشت پیغمبر جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد. باز می‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود. به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط درآورد و از این راه جهان تازه‌ای از کمال مطلوبها خلق کند. برای مرد باطنی آرامش حاصل از تجربه اکتادی مرحله نهائی است، اما برای پیغمبر، بیدار شدن نیروهای روانشناختی او است که جهان را تکان می‌دهد و این نیروها چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر دهد. در پیغمبر آرزوی اینکه ببیند تجربه دینی به صورت یک نیروی جهانی زنده درآمده، به حد اعلی وجود دارد. به این ترتیب بازگشت او نوعی از آزمون عملی ارزش تجربه دینی او به شمار می‌رود. پیغمبر در فعل خلاق خود، هم در باره خود داوری می‌کند و هم در باره جهان واقعیت‌های عینی که می‌کوشد تا به خود در آن جنبه عینیت بدهد. با نفوذ کردن در آنچه نفوذناپذیر است، پیغمبر خود را برای خود باز می‌یابد. در برابر تاریخ نقاب از چهره خویش برمی‌دارد. بنابراین راه دیگر برای داوری کردن در ارزش تجربه دینی یک پیغمبر، آزمون انواع انسانیتی است که ایجاد کرده و نیز توجه به آن جهان فرهنگ و تمدنی است که از رسالت وی برخاسته است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۳ - س ۱).

چراکه بن مایه دستگاه فلسفی و معرفت‌شناسانه اقبال بر این اصل قرار دارد که «تفسیر جهان برای تغییر جهان است، جهان نمائی برای جهان گشائی است، فلسفه نظری برای فلسفه عملی است»، بدین دلیل است که اقبال فونکسیون عقل صوفیانه افلاطونی و افلوپینی و عقل فلسفی قیاسی ارسطویی، گرفتار کردن

انسان در دایره جبر تبیین می‌نماید؛ و از آنجائیکه اقبال سنگ زیربنای دو پروژه نظری و عملی بازسازی اسلام و مسلمین خود «تبیین اراده و اختیار و آزادی انسان می‌داند» و معتقد است که علت انحطاط تمدنی و انحطاط کلامی و انحطاط فقهی و انحطاط عرفانی و انحطاط فلسفی مسلمانان، در چهارده قرن گذشته، در تحلیل نهائی، «معلول لگدمال شدن اراده و اختیار و آزادی مسلمانان بوده است»، در همین رابطه است که «اقبال معتقد است که تا زمانیکه ما نتوانیم به بازتولید تبیین فلسفی و کلامی اراده و اختیار و آزادی انسان دست پیدا کنیم، امکان رهایی مسلمانان از دایره انحطاط در مؤلفه‌های مختلف آن وجود ندارد»؛ و بدین دلیل است که اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام «در سرلوحه پروژه نظری بازسازی اسلام خود، پروژه بازتولید تبیین فلسفی و کلامی اراده و اختیار و آزادی انسان را در دستور کار قرار داده است».

برای این منظور به خصوص در سه فصل دوم و سوم و چهارم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان‌های محک فلسفی، تجربیات تجلیات تجربه دینی و تصور خدا، معنی نیایش و من بشری - آزادی و جاودانی آن، می‌کوشد تا با تبیین «جانشینی خداوند» انسان و «برگزیده خداوند بودن انسان» و «مانندار بودن انسان» به «تبیین آزادی انسان» بپردازد؛ و باز در همین رابطه است که اقبال برای تبیین فلسفی و کلامی، «آزادی و اختیار و اراده انسان» قبل از آن، به تبیین فلسفی و کلامی «آزادی و اختیار و اراده در خداوند» می‌پردازد، چراکه معتقد است «تا زمانیکه بشر و مسلمانان، معتقد به خدای مستبد و سلطانی و شبه انسانی باشند و همین خداوند خارج از طبیعت و نشسته در ماوراءالطبیعه از آنجائیکه محصور در زندان علم مقدر باری خود می‌باشد و هیچگونه اراده و اختیار و آزادی خارج از علم از پیش مقدر شده خود ندارد، هرگز با اعتقاد به چنین خداوند بدون اراده و اختیار، امکان بازتولید اختیار و آزادی و اراده در مسلمانان نیست.»

در نتیجه اقبال برای تبیین فلسفی و کلامی اختیار و اراده و آزادی انسان، در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام «از تبیین فلسفی و کلامی اراده و اختیار و آزادی

خداوند شروع می‌کند» و توسط «تبیین آزادی و اراده و اختیار خداوند است که به آزادی و اختیار و آفرینندگی انسان می‌رسد»، چرا که او معتقد است که «انسانی که جانشین چنین خداوند آزاد و مختار و آفریننده می‌شود، باید مانند او مختار و آزاد و آفریننده و خلاق باشد»؛ و مانند او آنچه‌آنکه «آینده برایش باز است و آینده را می‌سازد، آینده برای انسان نیز باز می‌باشد و انسان مانند خداوند محصور و محدود هیچگونه جبری نیست، لذا باید با اراده و آزادی و اختیار، آینده خود را، خود با دست‌ان خویش بسازد.»

در نتیجه او با تاسی از آیه ۱۱ - سوره رعد که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» نتیجه می‌گیرد که «رابطه انسان و خداوند، در عرصه سازندگی جامعه و آینده سرنوشت خود، یک رابطه مشارکتی و دو طرفه است، نه یک رابطه یکطرفه از پیش‌مقدر شده.»

خدا آن ملتی را سروری داد	که تقدیرش بدست خویش بنوشت
به آن ملت سرو کاری ندارد	که دهقان‌ش برای دیگری کشت

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۵۵ - س ۱۱

شبی پیش خدا بگریستم زار	مسلمانان چرا خوارند و زارند
ندا آمد نمی‌دانی که این قوم	دلی دارند محبوبی ندارند

ص ۴۴۵ - س ۵

پر پیداست که مبارزه اقبال با اصل «فنا فی الله» تصوف و عرفا در این رابطه می‌باشد، چراکه اقبال معتقد است که «اعتقاد به اصل فنا فی الله عرفا و تصوف در چهارده قرن گذشته، باعث گردیده است تا اراده و اختیار و آفرینندگی انسان، توسط این اصل نادیده و نابود گردد» و در همین رابطه است که اقبال می‌گوید «تنها همین یک اصل فنا فی الله عرفا و تصوف مسلمان در هزار سال گذشته، می‌توانسته به عنوان سنگ زیربنای انحطاط مسلمین بشود؛ و تنها همین یک اصل فنا فی الله



عرفا و صوفیان مسلمان، از نظر اقبال می‌تواند برای همیشه مسلمانان را در تاریکی و انحطاط نگاه دارد.»

ماحصل اینکه، از آنجائیکه از نظر اقبال، هم جوهر پروژه ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام در عقل و تعقل استقرائی بشر می‌باشد و هم جوهر اراده و اختیار و آفرینندگی انسان در عقل و تعقل استقرائی و برهانی نهفته است. به همین دلیل او معتقد است که «تا جامعه‌ای به آزادی در تعقل نرسد، نمی‌تواند به آزادی سیاسی و اجتماعی و تاریخی دست پیدا کند». لذا به همین دلیل در مانیفست اندیشه اقبال «اصلاحات عملی در گرو اصلاحات نظری می‌باشد و اصلاحات نظری باید در راستای بسترسازی آزادی تعقل در انسان و مسلمانان باشد»؛ و از آنجائیکه از نظر اقبال «درختان را به میوه‌هایشان باید شناخت» و با عنایت به اینکه از نظر اقبال «میوه نهائی درخت نبوت برای بشریت تولد و ظهور عقل برهانی استقرائی بوده است» و از آنجائیکه اقبال «آزادی فردی و آزادی انسانی و آزادی اجتماعی بشر را در گرو آزادی عقلی انسان می‌داند»، به همین دلیل اقبال رسالت تمامی انبیاء الهی را در راستای آزادی انسان تعریف می‌نماید.

چون به آزادی نبوت هادی است	مومنان را ز انبیاء آزادی است
کیست مولا آن که آزادت کند	بند رقیبت زیابت بر کند

مثنوی - دفتر ششم - ص ۴۱۹ - س ۲۴

فراموش نکنیم که از نظر اقبال «عقل آزاد برای انسان همان عقل برهانی استقرائی می‌باشد». در نتیجه «آزادی عقلی از نظر اقبال، تنها توسط تکیه بر عقل برهانی استقرائی ممکن شدنی می‌باشد». بدین خاطر اقبال «عقل صوفیانه و عارفانه و عقلی دینی اشاعره و عقل فقهی هزار ساله حوزه‌های فقه‌های و عقل فلسفی افلاطونی و ارسطویی را ضد عقل آزاد و ضد عقل برهانی استقرائی بشر می‌داند» و بدین ترتیب است که «اقبال با تمامی این عقول بردگی‌ساز و بندگی‌آفرین مبارزه می‌کند تا توسط آن بتواند به عقل آزاد برهان استقرائی که به صورت کاروانی و

خرد جمعی ظهور می کند و بستر ساز آزادی انسان می شود، دست پیدا کند.»

بر رسول ما رسالت ختم کرد	پس خدا بر ما شریعت ختم کرد
او رسل را ختم و ما اقوام را	رونق از ما محفل ایام را
داد ما را آخرین جامی که داشت	خدمت ساقی گری با ما گذاشت
پرده ناموس دین مصطفی است	لا نبی بعدی ز احسان خداست
حفظ سر وحدت ملت ازو	قوم را سرمایه قوت ازو
تا ابد اسلام را شیرازه بست	حق تعالی نقش هر دعوی شکست
نعره لا قوم بعدی می زند	دل ز غیره اله مسلمان بر کند

کلیات اقبال - رمز بیخودی - ص ۷۰ - س ۱

و در این رابطه است که اقبال می گوید: «این کمال نبوت بود که در زمان پیامبر اسلام، با تولد عقل برهانی استقرائی، نبوت دریافت که باید خود را قطع کند و حکم به قطع خود داد»، چرا که با تولد عقل برهانی و استقرائی در بشر در قرن هفتم میلادی دیگر بشریت نیازمند به هدایت از برون نبود؛ و منبع هدایت انسان در چارچوب عقل برهانی استقرائی از بیرون که به صورت وحی نبوی بود، به درون انسان که همان عقل برهانی استقرائی می باشد انتقال پیدا کرد؛ و باز در این رابطه است که اقبال نتیجه می گیرد که «کار پیامبران شورانیدن عقول مردم، جهت دستیابی به آزادی است، نه جایگزین عقل انسان ها شدن زنجیرها.» زنجیرهائی که اقبال بر دست پای عقل غیر دینی برهانی و استقرائی بشر جهت رسیدن به آزادی عقلانی تشخیص می دهد، عبارتند از:

الف - عقل دینی اشاعره.

ب - عقل فلسفی معتزله.

ج - عقل فقهی فقیهان حوزه فقهائی.

د - عقل صوفیان عرفای مسلمان و غیره.

تبیین فلسفی و کلامی و تئوریک اقبال از آزادی و دموکراسی عبارت است از:

«جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کارآمد است: ۱ - مساوات یا عدالت. ۲ - آزادی یا دموکراسی. ۳ - مسئولیت مشترک یا همبستگی است. حکومت از لحاظ اسلام، کوششی است برای آن که این اصول مثالی (سه اصل مساوات یا عدالت و آزادی و دموکراسی و مسئولیت مشترک یا همبستگی) به صورت نیروهای زمانی - مکانی درآید و در یک سازمان معین بشری متحقق شود. لذا تنها به این معنی است که حکومت در اسلام حکومت الاهی است نه به این معنی که ریاست آن با نماینده‌ای از خدا بر زمین است که (مثل رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم بر کشور ایران که مدت ۳۸ سال است که) پیوسته می‌تواند اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد. کسانی که در باره اسلام به خرده‌گیری پرداخته‌اند، این مطلب مهم را از نظر دور داشته‌اند. حقیقت نهائی به گفته روحانی است و حیات آن به فعالیت دنیائی آن بستگی دارد. حیات فرصت عمل خود را در آنچه طبیعی و مادی و دنیائی است پیدا می‌کند. بنابراین (از نظر قرآن) هر چه دنیائی است، از ریشه وجود خود مقدس است. بزرگ‌ترین خدمتی که فکر جدید به اسلام و در واقع به همه دین‌ها کرده، نقادی آن در باره چیزی که آن را ماده می‌نامیم و از همین نقادی این مطلب مکشوف شده است که آنچه تنها مادی است تا ریشه آن در حیات کشف نشده باشد، حقیقت و جوهری ندارد. سراسر این جهان پهناور ماده میدانی برای تجلی و تظاهر حیات است. همه چیز مقدس است، چنانکه پیغمبر اسلام (ص) فرموده است، سراسر زمین یک مسجد است، حکومت، بنابر نظر اسلام کوششی است (تا توسط سه اصل ۱ - مساوات یا عدالت یا سوسیالیسم، ۲ - آزادی یا دموکراسی، ۳ - مسئولیت مشترک یا هم بستگی) برای اینکه به آنچه روحانی است در یک سازمان بشری جنبه فعالیت داده شود. به این اعتبار، هر حکومتی که تنها بر پایه اراده استبدادی بنا نشده باشد و هدف آن تحقق بخشیدن به اصول عالی مثالی (۱ - مساوات یا عدالت یا

سوسیالیسم، ۲ - آزادی یا دموکراسی، ۳ - مسئولیت مشترک یا همبستگی) باشد. حکومت الهی است... اسلام از همان آغاز دین اجتماعی دنیائی و کشوری بود. لذا قرآن یک دسته اصول حقوقی ساده (برای مدینه‌النبی زمان پیغمبر) مقرر داشته بود که مانند دوازده لوح رومی. قدرت عظیمی برای گسترش و تکامل از طریق تفسیر و تعبیر داشت و این امری است که بعدها تجربه آن را اثبات کرده است... تنها راهی که در برابر ما باز است این است که قشر سختی که اسلام را پوشانیده (فقه و اصول حقوقی) و نظر بالان آن را نسبت به زندگی متوقف ساخته است. از روی آن برداریم و (با بازسازی اسلام در این زمان) از نو حقایق اصلی، ۱ - آزادی یا دموکراسی، ۲ - برابری یا سوسیالیسم، ۳ - مسئولیت مشترک یا همبستگی را (عصری کنیم یا) اکتشاف کنیم. به این منظور که کمال مطلوب‌های اخلاقی و اجتماعی و سیاسی را به همان سادگی و کلیت ابتدائی آن بازگردانیم... بنابراین فقه تسنن، امام یا خلیفه (برای رهبری جامعه مسلمین) ضرورت مطلق دارد. نخستین سوالی (که بعد از الغای خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ برای مسلمانان) پیش آمد این بود که: آیا باید خلافت به شخص واحد واگذار شود؟ اجتهاد ترکیه این است که موافق روح اسلام، خلافت یا امامت ممکن است به گروهی از اشخاص یا به یک مجلس انتخابی واگذار شود. فقهای مصر و هندوستان تا آنجا که من خبر دارم، هنوز نظر خود را در این باب اظهار نداشته‌اند. من شخصاً برآم که نظر ترکیه در این باره درست است و احتیاجی به استدلال ندارد. همکاری اجتماعی نه تنها کاملاً با روح اسلام سازگار است، بلکه با در نظر گرفتن نیروهائی که به تازگی در جهان اسلام آزاد شده‌اند، عنوان ضرورت و وجوب پیدا کرده است. برای آنکه نظر ترکان بهتر فهمیده شود، مناسب چنان است که به توجیهاات نخستین مورخ فیلسوف جهان اسلام، ابن خلدون توجه کنیم. وی در مقدمه معروف خود در باره خلافت کلی در اسلام به سه وجهه نظر متمایز اشاره کرده است: ۱ - این که امامت کلی امری الهی است و بنابراین آن لازم و واجب است، ۲ - این که امری سودمند است، ۳ - این که اصلاً به چنین دستگاهی نیاز نیست. خوارج بر این نظر

سوم بوده‌اند. چنان به نظر می‌رسد که ترکیه جدید از نظر اول به نظر دوم عدول کرده است و آن همان نظر معتزلیان است که امامت کلی را تنها امری سودمند می‌دانستند. ترکان چنین استدلال می‌کنند. که در تفکر سیاسی خویش باید از تجربه‌های سیاسی گذشته خویش عبرت و راهنمایی بگیریم و این تجربه‌ها درست نشان داده‌اند که خلافت کلی در عمل دچار شکست شده است. در آن هنگام که امپراطوری اسلام یکپارچه و دست نخورده بود. این اندیشه قابل عمل و سودمند بود. از آن زمان که این امپراطوری تجزیه شده. واحدهای سیاسی مستقلی روی کار آمده است. اندیشه خلافت دیگر از عملی بودن افتاده و نمی‌تواند همچون یک عامل زنده در سازمان جدید اسلام موثر باشد و به جای این که نتیجه سودمندی از آن به دست آید. در واقع سد راه اتحاد دولت‌های مستقل مسلمان شده است. ایران و ترکیه به علت اختلاف نظر در امر خلافت. نسبت به یکدیگر دور و بیگانه مانده‌اند. مراکش به هر دوی آنها به چشم بد نگریسته و عربستان به گرمی داشتن بلندپروازی‌های خصوصی خود پرداخته است و همه این گسیختگی‌ها در جهان اسلام به خاطر رمز قدرتی است که مدت‌ها پیش از تأثیر افتاده است... این سطور آشکارا خط سیر اسلام جدید را نشان می‌دهد. در حال حاضر هر ملت مسلمان باید در عمیق‌ترین خود خویش فرو رود و موقتا تمام توجه را تنها به خودش معطوف دارد تا زمانی برسد که همه ملت‌های اسلامی چندان نیرومند و صاحب قدرت باشند که بتوانند خانواده‌های زنده و مستقلی بسازند. وحدت واقعی و زنده بنابر نظر متفکران طرفدار ملی‌گرائی چندان آسان نیست که تنها با قبول یک سرور یا خلیفه رمزی و اسمی به دست آید. این وحدت از کثرتی متشکل از واحدهای آزاد و مستقل حاصل می‌شود که رقابت‌های نژادی میان ایشان به وسیله رشته اتصالی از یک کمال مطلوب روحی با هم سازگار و هماهنگ شده باشند. به نظر من چنان است که خدای متعال رفته رفته این حقیقت را بر ما آشکار می‌سازد که اسلام نه ملی‌گرائی است و نه استعمار. بلکه جامعه مللی است که مرزهای مصنوعی و تمایزات نژادی را برای تسهیل شناسائی قبول دارد. نه برای

آنکه عمق دید اعضای این جامعه را محدود سازد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۶۳ - س ۱۱).

آنچه می‌توان از عبارات فوق اقبال فهم کرد اینک:

۱ - جوهر «دموکراسی سوسیالیستی اقبال بر توحید استوار است» که اقبال در عبارات فوق به این شکل مطرح می‌کند: «جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کار آمد است. ۱ - مساوات و ۲ - مسئولیت مشترک و ۳ - آزادی است.»

قابل ذکر است که در این ساختار دموکراسی سوسیالیستی، بین محمد اقبال لاهوری و معلم کبیرمان شریعتی دو محور مشترک وجود دارد:

الف - «توحید» به عنوان مبنای فلسفی «آزادی» و «سوسیالیسم» در دو منظومه معرفتی اقبال و شریعتی وجود دارد، شکی نیست که لازمه این استنتاج اقبال و شریعتی از «توحید» به عنوان آبشخور تبیین فلسفی «آزادی و سوسیالیسم» در اسلام و قرآن آن است که آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم، «بزرگ‌ترین اجتهاد کلامی شریعتی در تاریخ کلامی مسلمانان اجتهاد در اصل توحید بوده است» که مطابق آن شریعتی توحید را از حصار کلامی ارسطوزده حوزه‌های فقهاتی که بر پایه سه مؤلفه توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید افعالی استوار بود، خارج کرد و به عرصه‌های:

۱ - توحید وجودی و طبیعی یا فلسفی.

۲ - توحید تاریخی.

۳ - توحید اجتماعی.

۴ - توحید انسانی، وارد کرد.

هر چند قبل از شریعتی (آنچنانکه در عبارات فوق مشاهده کردیم) اقبال در عرصه «اجتهاد در اصول» و «اجتهاد در کلام» بر پایه توحید فلسفی، توسط زنجیر زمان و تعمیم زمان فلسفی یا زمان طبیعی به خداوند و انسان و وارد کردن خداوند فاعل

و خالق و آزاد و با اراده به عرصه طبیعت و وجود و بازتعریف و بازتفسیر رابطه بین ماوراءالطبیعه و طبیعت بر پایه رابطه حیات و ماده و مقدم دانستن حیات بر ماده در عرصه پروسس تکوین، ابتدا در دستگاه فلسفی و منظومه معرفتی خود به توحید فلسفی دست پیدا کرد و سپس در چارچوب این توحید فلسفی بود که او آنچنانکه در عبارات فوق دیدیم کوشید تا این توحید فلسفی را به عرصه اجتماعی وارد کند و آن را به عنوان زیربنای تبیین فلسفی آزادی و سوسیالیسم درآورد. البته اینکه اقبال تا چه اندازه در این امر موفق گردیده است، تنها زمانی می‌توانیم به داوری نهائی دست بزنیم که اصل توحید در منظومه معرفتی و دستگاه فلسفی اقبال با توحید در منظومه معرفتی و دستگاه فلسفی شریعتی در ترازوی سنجش و مقایسه قرار دهیم. به ضرس قاطع آنچه می‌توانیم در این رابطه مطرح کرد اینک:

اولاً هم اقبال و هم شریعتی «اجتهاد کلامی و اجتهاد در اصول» خود را (که بستر پروژه بازسازی اسلام تطبیقی می‌باشد) از «اجتهاد در توحید» شروع کردند.

ثانیاً تفاوت «اجتهاد در اصل توحید» در منظومه معرفتی و دستگاه فلسفی اقبال با شریعتی در این است که «اقبال اجتهاد در توحید را از توحید فلسفی یا توحید طبیعی شروع می‌کند و توسط آن خدای بیگانه با طبیعت و نشسته در ماوراءالطبیعت فلسفه ارسطویی و افلاطونی و افلوپینی، وارد طبیعت و وجود می‌کند و با زنجیر زمان به عنوان یک ابژه و واقعیت (برعکس زمان سبزه یا مفاهیم ذهنی فاهمه کانتی) این پروژه اجتهاد در توحید را (در چهار فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی به انجام می‌رساند و از فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام است که اقبال می‌کشد در ادامه پروژه بازسازی در اسلام خود) توحید فلسفی را تبیین می‌کند و (در فصل‌های اول تا چهارم کتاب بازسازی فکر دینی وارد عرصه تاریخ و اجتماع و انسان می‌شود، آنچه که در این رابطه قابل توجه است اینکه، اقبال از فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود) جهت تاریخی کردن توحید می‌کوشد، از طریق «اجتهاد در اصل نبوت پیامبر اسلام» و «اجتهاد در دو اصل ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام» به تاریخی کردن اصل توحید بپردازد.

بدین خاطر، در این رابطه است که اقبال در فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام (که مانیفست اندیشه‌های اقبال می‌باشد) می‌کوشد جهت «اجتهاد در اصل نبوت پیامبر اسلام (برعکس گذشتگان) نبوت پیامبر اسلام را در چارچوب پروسس حیات در وجود، به عنوان یک حقیقت مشککه یا ذومراتب و سیال تبیین نماید.»

یادمان باشد که اصل زیرساختی دستگاه فلسفی اقبال «تقدم حیات بر ماده است» که برعکس اندیشه قدما و فلاسفه و علمای جدید می‌باشد که معتقد به تقدم ماده بر حیات هستند. اقبال در دستگاه فلسفی خود توسط «تبیین حیات بر ماده، علاوه بر اینکه اصل وحدت وجودی یا حلولی خداوند هگلی و عرفای مسلمان و اسپینوزائی را رد می‌کند، خداوند را در عرصه حیات همین وجود به عنوان فاعل و خالق و دائماً در حال خلق جدید و آینده‌ساز و آزاد و با اراده تبیین می‌نماید». بنابراین تبیین نبوت پیامبر اسلام در فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - تحت عنوان روح فرهنگ اسلامی - در چارچوب پروسس حیات در وجود، در ادامه همان دستگاه فلسفی تقدم حیات بر ماده جهت تبیین روحانی وجود می‌باشد؛ و توسط همین تبیین نبوت پیامبر اسلام در عرصه پروسس ذومراتب و سیال و مشککه حیات است که اقبال با پیوند این پروسس به تولد عقل برهانی استقرائی در بشر قرن هفتم میلادی (توسط قرآن و نبوت پیامبر اسلام) و همچنین پیوند دادن این پروسس به تکوین دو پروژه ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام، «توحید فلسفی و طبیعی دستگاه فلسفی خود را (که در فصل‌های اول تا چهارم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام به تبیین آن پرداخته است) وارد تاریخ می‌کند» و از بعد از تبیین توحید در عرصه نبوت و تاریخ است که اقبال در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - تحت عنوان حرکت در ساختمان اسلام - می‌کوشد تا توحید طبیعی و فلسفی (چهار فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام و توحید تاریخی فصل پنجم کتاب بازسازی) را «توسط اصل اجتهاد در اسلام، وارد جامعه بشری بکند» در فصل هفتم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام تحت عنوان - آیا دین ممکن است - او می‌کوشد که در چارچوب رابطه انسان با



بی‌نهایت وجود و فلسفی (نه بی‌نهایت ریاضی یا ذهنی) توحید فلسفی، فصل‌های اول تا چهارم کتاب بازسازی و توحید تاریخی، فصل پنجم کتاب بازسازی را وارد رابطه انسان با بی‌نهایت وجود یا خداوند بکند، بنابراین با نگاهی اجمالی به دستگاه فلسفی اقبال می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که در راستای سنگ زیربنای فلسفی دستگاه اقبال که توحید می‌باشد، «این توحید از توحید فلسفی شروع می‌شود، بعد وارد توحید تاریخی می‌گردد و از توحید تاریخی وارد توحید اجتماعی می‌شود و از توحید اجتماعی وارد توحید انسانی می‌گردد»؛ که «هیرارشی توحید فلسفی، به توحید تاریخی و از توحید تاریخی، به توحید اجتماعی و از توحید اجتماعی، به توحید انسانی»، در منظومه معرفتی اقبال و دستگاه فلسفی او عیناً در آرایش هفت فصل کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، آمده است. یعنی فصل اول تا چهارم در خصوص «توحید فلسفی» است، فصل پنجم در رابطه با «توحید تاریخی» است و فصل ششم مربوط به «توحید اجتماعی» است و فصل هفتم که آخرین فصل کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام می‌باشد (و اقبال برعکس شش فصل قبلی کتاب بازسازی که سلسله سخنرانی‌های او در انجمن اسلامی مدرس در شهرهای حیدرآباد و علیگره هندوستان قبل از تجزیه شدن بوده است، فصل هفتم سخنرانی بوده است که اقبال ابتدا در انگلستان ایراد کرده است و بعداً بنابه درخواست خودش در چاپ‌های بعدی به این کتاب اضافه شده است) مربوط به «توحید انسانی» می‌باشد.

منظور ما از طرح این موضوع در اینجا در این رابطه است که عنایت داشته باشیم که برای مطالعه کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، جهت فهم دستگاه فلسفی و منظومه معرفتی اقبال باید به صورت روتین این مطالعه از فصل اول تا فصل هفتم صورت بگیرد، چرا که مبانی فلسفی منظومه معرفتی اقبال به همین ترتیب آرایش فصل‌های کتاب بازسازی (که توسط خود او بیان شده است) تبیین یافته است. (آنچنانکه مبانی فلسفی منظومه معرفتی شریعتی تنها در چارچوب مخروط درس اول اسلام‌شناسی ارشاد او قابل فهم می‌باشد و به همین دلیل شریعتی بارها و بارها در رابطه با درس اول اسلام‌شناسی ارشاد خود تاکید می‌ورزید و آن را نمایش تمامی

منظومه معرفتی خودش می‌دانست، طبیعی است که برای فهم دستگاه فلسفی اندیشه شریعتی، باید مطابق همان «آرایش مراحل فلسفی مخروط اسلام‌شناسی» او، از پائین به بالا عمل کنیم؛ که طبق این مخروط اسلام‌شناسی شریعتی مانند اقبال، «نخست بر توحید فلسفی تحت عنوان جهان‌بینی» تکیه می‌کند و سپس «از توحید فلسفی به توحید تاریخی می‌رسد و از آنجا به توحید اجتماعی» می‌پردازد و در آخر به توحید انسانی می‌رسد).

بنابراین برای فهم دستگاه فلسفی اقبال که تنها توسط مطالعه کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام او (که مانیفست منظومه معرفتی اقبال می‌باشد) امکان‌پذیر است، نباید در مطالعه فصل‌های کتاب بازسازی به صورت گزینشی عمل نمائیم؛ به عبارت دیگر فهم دستگاه فلسفی اندیشه اقبال، توسط کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام او، در گرو مطالعه فصل‌های هفت‌گانه این کتاب (از آغاز تا انتها به همین صورتی است که توسط خود اقبال آرایش پیدا کرده است) می‌باشد.

ثالثاً دستگاه فلسفی اندیشه شریعتی که مانند دستگاه فلسفی اندیشه اقبال «بر بن مایه توحید استوار می‌باشد» و مانند دستگاه فلسفی منظومه معرفتی اقبال، «این توحید زیربنائی صورتی ذومراتب و سیال و مشککه دارد»، اما تفاوتی که در این رابطه بین دستگاه فلسفی اندیشه اقبال با دستگاه فلسفی اندیشه شریعتی وجود دارد، این است که شریعتی برعکس اقبال، (که در تبیین دستگاه فلسفی خود بر پایه توحید فلسفی در همه مراحل و مؤلفه‌های تبیین فلسفی توحید به صورت محوری تکیه می‌کند) هر چند که او مانند اقبال از توحید فلسفی آغاز می‌کند، ولی در ادامه بر «توحید تاریخی به عنوان اصل محوری دستگاه فلسفی خود تاکید می‌ورزد» و برعکس اقبال می‌کوشد تا تمامی مؤلفه‌های توحید اجتماعی و توحید انسانی دستگاه فلسفی خود، در چارچوب «توحید تاریخی» تبیین نماید؛ که کنفرانس «حسین وارث آدم» او نمایش این حقیقت می‌باشد.

بنابراین هر چند شریعتی مانند اقبال، «دستگاه فلسفی خود را در چارچوب

اجتهاد کلامی در اصل توحید، از توحید فلسفی در وجود آغاز می‌کند، ولی او در ادامه دستگاه‌سازی فلسفی خود، بر محور توحید تاریخی، به جای محور توحید فلسفی تاکید می‌ورزد». شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که «جایگاه توحید تاریخی در دستگاه‌سازی فلسفی منظومه معرفتی شریعتی همان جایگاه توحید فلسفی در دستگاه فلسفی منظومه معرفتی اقبال می‌باشد». آنچنانکه باز در این رابطه می‌توانیم دآوری کنیم که «اگر بدون فهم توحید فلسفی اقبال، امکان فهم دستگاه فلسفی منظومه معرفتی اقبال وجود ندارد، بدون فهم توحید تاریخی شریعتی، امکان فهم دستگاه فلسفی منظومه معرفتی شریعتی وجود نخواهد داشت»، بنابراین، اقبال در بستر تبیین نظری دستگاه فلسفی خود، از توحید فلسفی به توحید تاریخی می‌رسد و از توحید تاریخی به توحید اجتماعی می‌رسد و سال‌ها بعد از مهاجرت به انگلستان او از توحید اجتماعی به توحید انسانی راه پیدا می‌کند؛ اما شریعتی هر چند از توحید فلسفی آغاز می‌کند، او نمی‌تواند مانند اقبال از توحید فلسفی وارد توحید تاریخی بشود. لذا خود توحید تاریخی را به عنوان محور فلسفی، جهت محور تبیین دستگاه فلسفی خود انتخاب می‌نماید، در نتیجه برعکس دستگاه فلسفی اقبال، در دستگاه فلسفی شریعتی، بین توحید فلسفی با توحید تاریخی، حلقه مفقوده وجود دارد و همین حلقه مفقوده، باعث گردیده است که شریعتی در تبیین توحید تاریخی، آنچنانکه هم در کنفرانس‌های «میعاد با ابراهیم» و هم در کنفرانس «حسین وارث آدم» و به صورت واضح‌تر در کلاس‌های «اسلام‌شناسی ارشاد»، به خصوص از درس نهم به بعد شاهدیم که شریعتی برعکس اقبال (که برای تبیین توحید تاریخی در عرصه پروسس حیات و هدفداری و ادامه آن وحی نبوی پیامبر اسلام، مستقیم از توحید فلسفی توسط زنجیره زمان طبیعی یا زمان فلسفی، به تبیین توحید تاریخی در چارچوب نبوت پیامبران ابراهیمی می‌پردازد) نمی‌تواند از توحید فلسفی، توحید تاریخی را تبیین نماید. لذا همین حلقه مفقوده باعث گردیده است که برای فهم دستگاه فلسفی شریعتی، از دستگاه فلسفی اقبال شروع بکنیم، هر چند که در عرصه توحید تاریخی، دستگاه فلسفی اقبال، باید

توحید تاریخی اقبال را توسط توحید تاریخی شریعتی فهم کنیم و به همین ترتیب در خصوص توحید اجتماعی و توحید انسانی اقبال، این قانون حاکم می‌باشد.

البته نکته‌ای که طرح آن در اینجا ضرورت دارد اینکه، «تعریف تاریخ از نظر شریعتی با تعریف تاریخ از نظر اقبال متفاوت می‌باشد»؛ زیرا شریعتی «تاریخ را علم شدن انسان تعریف می‌کند» در صورتی که اقبال «تاریخ را فرایندی از پروسس حیات می‌داند» لذا در چارچوب این تعریف از تاریخ است که شریعتی، عین جایگاهی که اقبال برای زمان طبیعی یا زمان فلسفی (نه زمان ریاضی و فیزیکی آلبرت انیشتین) قائل است، برای تاریخ قائل بشود و تاریخ را در عرصه تبیین، فقط مشمول انسان نمی‌کند، بلکه مانند پروسس حیات و زمان اقبال، آن را برای همه وجود تعمیم می‌دهد. به این ترتیب، شریعتی برعکس دیدگاه ذات‌گرایانه و طبایع‌انگارانه فلسفه ارسطو، در رابطه با جهان و وجود معتقد است که برعکس ارسطو که معتقد بود انسان و جهان دارای طبایع مشخص و مقدر از پیش تعیین شده می‌باشند و حرکت وجود بر مبنای ماهیت مختلف چهارگانه چهار عنصر آب و باد و خاک و آتش شکل می‌گیرد، شریعتی با نفی کامل اندیشه ارسطوئی، در این رابطه معتقد است که هستی و انسان، ماهیت و طبایع از پیش تعیین شده ندارند، هستی و انسان تاریخ دارند.

منظور شریعتی در این رابطه این است که می‌خواهد بگوید که آنچنانکه اقبال در عرصه توحید فلسفی معتقد است که خداوند فاعل و خالق و دائماً در حال خلق جدید و حاضر در وجود در عرصه خلقت جهان، محدود و محصور در علم از پیش‌مقدر شده خود نمی‌باشد و محدود به هیچ تقدیر از پیش‌مقدر شده نیست و آینده برای او باز می‌باشد و توسط این آینده باز است که خداوند توسط خلق جدید بدون نقشه از پیش مشخص شده در علم باری خود، آینده را خود مدیریت می‌کند و انسان که از نظر قرآن برگزیده و امانت‌دار و جانشین خداوند در زمین می‌باشد، باید مانند خداوند، آزاد و با اراده و آفریننده، به سوی آینده باز حرکت کند و آینده را خود بسازد، او (شریعتی) با همین رویکرد اقبال به جهان و انسان می‌نگرد، یعنی

شریعتی مانند اقبال انسان را مخلوقی آزاد و با اراده و آفریننده می‌داند. آنچنانکه او (شریعتی) مانند اقبال جهان را در چارچوب پروسس حیات و تکامل و هدفداری تبیین می‌نماید.

تفاوت این دو نظریه‌پرداز سترگ تاریخ اسلام در این است که «اقبال با زنجیر زمان به تبیین این امر می‌پردازد، اما شریعتی با زنجیر تاریخ». بطوریکه می‌توان در این رابطه اینچنین تبیین کرد، «آنچنانکه بدون فهم زمان طبیعی یا زمان فلسفی اقبال، امکان فهم دستگاه فلسفی اقبال وجود ندارد، بدون فهم تاریخ در دستگاه فلسفی شریعتی، فهم دستگاه فلسفی شریعتی امکان‌پذیر نیست». بدین خاطر در این رابطه است که دستگاه فلسفی منظومه معرفتی شریعتی بر محور توحید تاریخی، به معنای علم شدن وجود و انسان و جامعه و طبیعت شکل می‌گیرد و از آنجائی که او از توحید تاریخی به توحید اجتماعی و توحید انسانی می‌رسد، ولی عنایت داشته باشیم که در این رابطه شریعتی زیربنای همه این مؤلفه‌های توحید، اعم از توحید فلسفی و توحید تاریخی و توحید اجتماعی و توحید انسانی دیالکتیک وجودی می‌داند، و در عرصه تبیین از تضاد به توحید می‌رسد نه از توحید به تضاد، آنچنانکه در تبیین توحید تاریخی او بر دیالکتیک هابیل و قابیل تکیه می‌کند و در تبیین توحید اجتماعی، بر دیالکتیک بین ناس از یکطرف و ملاء و مترف و رهبان از طرف دیگر تکیه می‌نماید و در تبیین توحید انسانی، بر دیالکتیک بین روح خدا و لجن یا روح خدا و شیطان تکیه می‌نماید)، آنچه مهمتر از این مصداق‌های سه‌گانه دیالکتیک در دستگاه فلسفی شریعتی می‌باشد این است که در دستگاه فلسفی شریعتی ترم «تاریخ» به صورت متفاوتی به کار برده شده است، یعنی در یکجا از نظر شریعتی «تاریخ» دلالت بر حرکت تکاملی جامعه در بستر حیات و تکامل می‌کند و در جای دیگر «تاریخ» علم شدن خود انسان می‌باشد. آنچنانکه در جائی دیگر از نظر شریعتی «تاریخ» علم شدن همه وجود است؛ یعنی آنچنانکه او معتقد است که «انسان تاریخ دارد»، به همان ترتیب، او معتقد است که «تمام جهان و وجود دارای تاریخ می‌باشند».

یادمان باشد که این معنای «تاریخ» در دستگاه فلسفی شریعتی، در آخرین فرایند حرکت اصلاح‌گرایانه نظری او، یعنی از بعد از سفر حج که در اسفند ماه ۴۸ صورت گرفت و از سه جلسه کنفرانس «میعاد با ابراهیم» در اواخر سال ۴۸ و اوایل فروردین ۴۹ (که سفرنامه حج او می‌باشد) و در ادامه آن کنفرانس «حسین وارث آدم» و بالاخره «اسلام‌شناسی ارشاد» شکل گرفت. لذا هرگز در «اسلام‌شناسی مشهد» که او توحید را در دایره فردی و اخلاقی خلاصه می‌کند، ما نمی‌توانیم این تبیین دستگاه فلسفی شریعتی را فهم کنیم.

پر پیداست که «بزرگ‌ترین خلاء دستگاه فلسفی شریعتی، حلقه مفقوده بین توحید فلسفی و توحید تاریخی است». هر چند که شریعتی به صورت اجمالی در «اسلام‌شناسی ارشاد» تلاش می‌کند تا بر پایه زیرساخت توحید تاریخی به معنای علم شدن وجود، این حلقه را پر بکند، اما داوری نهائی ما این است که «شریعتی در این رابطه نتوانست مانند اقبال موفق بشود». به همین دلیل او (شریعتی) نتوانست مانند اقبال در عرصه توحید فلسفی به معاد و آزادی و اراده و اختیار انسان برسد و گرچه در پایان کار خود، او (شریعتی) در رابطه با تبیین معاد از خود انتقاد کرد، ولی برداشت ما این است که علت، همان حلقه مفقوده در دستگاه فلسفی شریعتی می‌باشد که صد البته دستگاه فلسفی اقبال چنین حلقه مفقوده‌ای ندارد و لذا در همین رابطه است که اقبال در فصل چهارم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، به راحتی در چارچوب توحید فلسفی به تبیین معاد و آخرت و انسان و آزادی انسان و اراده انسان می‌پردازد.

در این رابطه است که «دستگاه فلسفی شریعتی، نیازمند به دستگاه فلسفی اقبال می‌باشد» یعنی «دو دستگاه فلسفی اقبال و شریعتی در پیوند با هم یکدیگر را کامل می‌کنند»؛ به عبارت دیگر، آنچنانکه دستگاه فلسفی شریعتی در عرصه توحید فلسفی نیازمند به دستگاه فلسفی اقبال می‌باشد، دستگاه فلسفی اقبال در تبیین توحید تاریخی و بالطبع توحید اجتماعی و توحید انسانی نیازمند به دستگاه فلسفی شریعتی می‌باشد.

رابعاً هم اقبال و هم شریعتی در دستگاه فلسفی خود با زیرساخت توحید، در مؤلفه‌های مختلف آن می‌کوشند تا توسط توحید اجتماعی، به تبیین دموکراسی سوسیالیستی مورد نظر خود بپردازند. لذا در این رابطه است که آنچنانکه در عبارات فوق از اقبال دیدیم، مبانی دموکراسی سوسیالیستی از نظر اقبال بر سه مؤلفه:

۱ - مساوات یا برابری یا سوسیالیسم.

۲ - آزادی یا دموکراسی.

۳ - همبستگی یا مشارکت یا مسئولیت اجتماعی، استوار می‌باشد.

آنچنانکه مبانی دموکراسی سوسیالیستی از نظر شریعتی در چارچوب اجتماعی کردن مؤلفه‌های سه گانه قدرت، یعنی قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی و قدرت معرفتی، بر سه مؤلفه استوار می‌باشد که عبارتند از:

۱ - دموکراسی که عبارت است از اجتماعی کردن قدرت سیاسی.

۲ - سوسیالیسم که عبارت است از اجتماعی کردن قدرت اقتصادی.

۳ - پلورالیسم که عبارت است از اجتماعی قدرت فرهنگی و معرفتی.

بنابراین، در دستگاه فلسفی شریعتی در تبیین مبانی فلسفی «آزادی و دموکراسی» آنچنانکه خود شریعتی می‌گوید: «در جامعه‌ای که عده‌ای سواره‌اند و عده‌ای پیاده، صحبت از رقابت و مسابقه امری عوام‌فریبانه می‌باشد»؛ یعنی از نظر شریعتی همان طور که آزادی با سوسیالیسم پیوند تنگاتنگ و ساختاری دارد و هر کدام بدون دیگری ابتر می‌باشد، آزادی نیز با اجتماعی شدن تولید و سیاست و معرفت همراه می‌باشد. بر این مطلب بیافزائیم که در منظومه معرفتی شریعتی، «اجتماعی کردن اقتصاد و سیاست و معرفت جهت دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی، در گرو اجتماعی شدن تولید و سیاست و معرفت می‌باشد»؛ به عبارت دیگر در منظومه معرفتی شریعتی «دموکراسی در سه مؤلفه مختلف قدرت، در گرو اجتماعی شدن آنها می‌باشد». یعنی تا زمانیکه تولید اجتماعی و سیاست اجتماعی و معرفت

اجتماعی حاصل نشود، نمی‌توان سخن از اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت مطرح کرد.

فراموش نکنیم که در منظومه معرفتی اقبال هم آنچنانکه در عبارات فوق از اقبال مشاهده کردیم، همین پلان یا نقشه حاکم می‌باشد. لذا در این رابطه است که اقبال در عبارات فوق، مبانی توحید را به صورت:

۱ - مساوات یا سوسیالیسم.

۲ - آزادی یا دموکراسی.

۳ - همبستگی یا مسئولیت اجتماعی مطرح می‌کند.

باز هم بر این مطلب می‌افزائیم که از نظر اقبال دو مؤلفه «دموکراسی سوسیالیستی» یعنی برابری و آزادی در گروه حرکت جامعه است نه فرد. بنابراین، آنچنانکه شریعتی معتقد است، اقبال هم نیز معتقد می‌باشد که آزادی و سوسیالیسم تنها در چارچوب جامعه معنی پیدا می‌کند نه فرد.

ب - فلسفه دولت و حکومت یا تئوری نظام سیاسی از نظر اقبال آنچنانکه خود او در عبارات فوق می‌گوید عبارت است از:

«حکومت یا دولت از لحاظ اسلام، کوششی است برای آن که این اصول مثالی (۱ - مساوات یا سوسیالیسم، ۲ - آزادی یا دموکراسی، ۳ - همبستگی یا مسئولیت اجتماعی) به صورت نیروی زمانی و مکانی درآید و در یک سازمان معین بشری متحقق شود. تنها به این معنی است که حکومت در اسلام الهی است. نه به این معنی که ریاست آن با نماینده‌ای از خدا بر روی زمین است که پیوسته می‌تواند اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد.»

آنچه از این عبارت اقبال قابل فهم است اینک:

۱ - ماهیت حکومت‌ها از نظر اسلام در ترازوی آزادی و عدالت و پیوند با جامعه مشخص می‌شود، نه مشروعیت یافتن از آسمان و خود را نماینده خدا خواندن.



۲ - وظیفه حکومت‌ها عصری کردن جایگاه سه مؤلفه برابری و آزادی و پیوند اجتماعی و بسترسازی جهت نهادینه کردن این سه اصل در جامعه می‌باشد.

۳ - اقبال معتقد است حکومت الهی در ترازوی سه اصل آزادی و برای و پیوند با مردم مشخص می‌گردد نه اینکه توسط نظام تئوکراسی خود را نماینده خدا خواندن و در ظلل مشروعیت خودساخته آسمانی اراده استبدادی سیاسی خود را بر توده‌ها هموار کردن.

۴ - اقبال تئوکراسی در چارچوب مشروعیت خودساخته آسمانی برای ریاست حکومت‌ها، وسیله فرار از پاسخگویی به مردم می‌داند.

۵ - تفاوت اقبال و شریعتی در راستای ساز و کار و امکان سخت‌افزاری جهت تحقق بخشیدن به سه شعار «آزادی و برابری و پیوند اجتماعی» این است که هر چند شریعتی این شعار سه مؤلفه‌ای اقبال با کمی تغییر به صورت شعار «آگاهی و آزادی و برابری» در عرصه جامعه و «عرفان و آزادی و برابری» در عرصه فردی می‌پذیرد، ولی شریعتی در «شیعه یک حزب تمام» همبستگی اجتماعی اقبال را به صورت سازماندهی توده‌ها در چارچوب حزب قبول می‌کند نه دولت، آنچنانکه اقبال می‌گوید، زیرا از نظر شریعتی دموکراسی سوسیالیستی (نه دموکراسی لیبرالیستی) در یک جامعه وقتی جواب می‌دهد که نیروهای جامعه متوازن باشند و لذا در جامعه‌ای که نیروهای آن متوازن نباشند دموکراسی سوسیالیستی امکان تحقق پیدا نمی‌کند.

به هر حال در راستای توازن بین پائینی‌های جامعه با بالائی‌های جامعه است که شریعتی تنها ساز و کار ایجاد این توازن را «حزب» می‌داند که حزب از نظر شریعتی «سنگری است که توده‌ها توسط آن می‌توانند به توازن با بالائی‌های قدرت دست پیدا کنند». هر چند که اقبال به اندازه شریعتی در رابطه با سنگر حزب و توازن قوا بین پائینی‌های جامعه با بالائی‌های جامعه صحبت نمی‌کند، ولی تکیه اقبال بر ساز و کار دولت و حکومت، برای تحقق سه شعار «آزادی و برابری و

همبستگی اجتماعی» نشان می‌دهد که اقبال این وظیفه مهم را به جای حزب، بر دوش دولت می‌گذارد.

فراموش نباید کرد که در تئوری دولت در منظومه معرفتی اقبال برای تحقق سه شعار «آزادی و برابری و همبستگی اجتماعی»، موضوع توازن بین نیروهای پائینی‌ها در برابر بالائی‌ها به عنوان بستر دموکراسی سوسیالیستی چندان مشخص نشده است؛ و شاید به این دلیل باشد که تئوری «دولت - ملت» اقبال در پاکستان که بعد از فوت اقبال تکوین کرد (اقبال در سال ۱۹۳۸ فوت کرد، اما کشور پاکستان ده سال بعد از فوت اقبال از هندوستان جدا شد) و جزء پروژه سیاسی پیشنهادی اقبال بود، شکست خورد. در صورتی که تئوری دموکراسی در هندوستان به علت توازن نیروهای درون جامعه توسط احزاب مادیت پیدا کرد.

بدین خاطر در رابطه با ساز و کارهای نرم‌افزاری و سخت‌افزاری تحقق دموکراسی سوسیالیستی، تئوری اقدام سازمان‌گرایانه و حزب‌گرایانه شریعتی دارای فونکسیون به مراتب بیشتر از تئوری دولت اقبال می‌باشد.

۶ - اقبال «حکومت الهی» را برپایه مشروعیت یافتن خودساخته اصحاب قدرت از آسمان‌ها (مانند رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم بر ایران) تعریف نمی‌کند، بلکه برعکس از نظر اقبال میزان ارزش‌دهی نظام‌ها به «عدالت و آزادی و همبستگی اجتماعی» است که مشخص‌کننده جوهر الهی آنها می‌باشد.

