

اقبال

«پیام-آوری» برای عصر ما،

که از نو باید او را شناخت

انتشارات مستضعفین

جلد اول

شناسنامه کتاب:

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

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: پاییز ۱۳۹۷

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

info@nashr-mostazafin.com

انتشارات مستضعفین

فهرست مطالب

- آیا پروژه «اصلاح دینی» در جامعه ما جز از مسیر «اقبال لاهوری»..... ۷
- مبانی کلامی، فلسفی، عرفانی،... «منظومه معرفتی» محمد اقبال لاهوری ۶۶
- ۱ - اقبال از زبان اقبال ۶۸
- ۲- متافیزیک اقبال ۶۸
- ۳ - تبیین جهان در دستگاه کلامی و فلسفی اقبال ۷۱
- ۴ - الهیات تطبیقی و پویشی اقبال ۸۳
- ۵ - حیات و هدفداری سنگ بنای منظومه فلسفی و کلامی اقبال ۸۶
- ۶ - سه نوع الهیات پویشی تطبیقی، صوفیانه انطباقی، دگماتیسم فقاهتی ۸۹
- ۷ - سلوک انطباقی، سلوک تطبیقی در عرفان بازسازی شده پویشی اقبال ۹۴
- ۸ - دو پروژه تجدید نظر اسلام انطباقی و پروژه بازسازی اسلام تطبیقی اقبال ۹۹
- ۹ - از نظر اقبال حرکت تحول‌گرایانه اجتماعی، ۱۰۲
- توحید شش مؤلفه‌ای وجودی، انسانی،... تاریخی، فلسفی و معرفت‌شناسانه ۱۰۸
- از نظر اقبال «زمان ریاضی» با «زمان طبیعی» اختلاف دارد..... ۱۲۷

آیا پروژه «اصلاح دینی»

در جامعه ما جز از

مسیر «اقبال لاهوری»

ممکن می‌باشد؟

برای تبیین «پیوند استراتژی شریعتی و اقبال» باید ابتدا این استراتژی را به دو مؤلفه «سیاسی و فرهنگی» تقسیم کنیم. هر چند که در تحلیل نهائی آنچنانکه فوکو می‌گوید «جنبش سیاسی در هر جامعه‌ای متأثر از جنبش اجتماعی و فرهنگی آن جامعه می‌باشد»، ولی آنچنانکه اقبال می‌گوید، «تعرف الاشجار بالاثمارها»، بدون فهم مؤلفه سیاسی، امکان فهم همه جانبه مؤلفه فرهنگی نیست.

به عبارت دیگر آنچنانکه لنین در باب فهم مارکسیسم می‌گوید: «هر کس که تقدم سیاست بر اقتصاد نفهمد، نمی‌تواند مارکسیسم را بفهمد»، می‌توانیم در باب فهم «پیوند استراتژی شریعتی و اقبال» چنین داوری کنیم که «هر کس که رابطه مؤلفه سیاسی استراتژی شریعتی و اقبال را با رابطه فرهنگی آن (اعم از رابطه کلامی و فلسفی و اجتماعی و تاریخی) فهم نکند، نمی‌تواند جوهر استراتژی اصلاح‌گرایانه (نه اصلاح‌طلبانه حکومتی که از بالا تزریق می‌گردد) اقبال و شریعتی را فهم کند»، زیرا هم اقبال و هم شریعتی هر دو معمار یک «پروژه واحد» بوده‌اند که آن پروژه همان «حرکت اصلاح‌گرایانه» (نه اصلاح‌طلبانه) نظری و عملی در مبارزه با انحطاط جوامع مسلمین می‌باشد.

در چارچوب این پروژه مشترک جنبش اصلاح‌گرایانه نظری و عملی اقبال و شریعتی جهت مبارزه با انحطاط جوامع مسلمین است که هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که

فرایندهای سه گانه این پروسس اصلاح‌گرایانه تکوین یافته از پائین (نه پروسه اصلاح‌طلبانه حکومتی از بالا) عبارتند از:

الف - جنبش فرهنگی،

ب - جنبش اجتماعی،

ج - جنبش سیاسی، به عبارت دیگر در رویکرد مشترک اقبال و شریعتی، «جنبش سیاسی در هر جامعه‌ای سنتز جنبش اجتماعی آن جامعه می‌باشد» آنچنانکه «جنبش اجتماعی در آن جامعه، مولود جنبش فرهنگی همان جامعه می‌باشد». شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که «در رویکرد اقبال و شریعتی، بدون جنبش نظری و فرهنگی در جامعه، امکان شکل‌گیری جنبش اجتماعی و جنبش سیاسی (در آن جامعه به صورت دینامیک و تکوین یافته از پائین) وجود ندارد» و به همین دلیل بود که هم اقبال و هم شریعتی پروسس اصلاح‌گرایانه خودشان را از جنبش نظری و فرهنگی آغاز کردند، که البته در چارچوب این تقدم جنبش نظری و فرهنگی بوده است که هر دو آنها حرکت اصلاح‌گرایانه (دینامیک تکوین یافته از پائین بر پایه تقدم جنبش اجتماعی بر جنبش سیاسی خود را) به دو مؤلفه منفک از هم یعنی «اصلاح اسلام» و «اصلاح مسلمین» جدا می‌کردند و در چارچوب شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین» پروژه حرکت اصلاح‌گرایانه خود را (نه اصلاح‌طلبانه حکومتی از بالا) به دو مؤلفه نظری (نجات اسلام) و عملی (نجات مسلمین) تقسیم می‌کردند.

فراموش نکنیم که جنبش نظری و فرهنگی اقبال و شریعتی که بسترساز جنبش اجتماعی و جنبش سیاسی می‌شود و در کادر شعار «نجات اسلام» معرفی گردیده است، در دیسکورس اقبال و شریعتی «همان پروژه اصلاح دینی» یا «اصلاح اسلام» یا «بازسازی فکر دینی در اسلام» می‌باشد. در این چارچوب است که می‌توانیم اصلاح عملی یا همان اصلاح مسلمین را در پروژه اصلاح‌گرایانه اقبال و شریعتی تحت عنوان «اصلاح اجتماعی» و «اصلاح سیاسی» تعریف نمائیم.

یادمان باشد که هم اقبال و هم شریعتی قبل از تبیین جنبش اصلاح‌گرایانه خود بر پایه سه جنبش فرهنگی و جنبش اجتماعی و جنبش سیاسی، به تشریح و تبیین انحطاط جوامع

مسلمین از قرن پنجم هجری تا الان پرداخته‌اند و هر دو این پیشکسوتان، مؤلفه‌های انحطاط مسلمین به انواع:

الف - انحطاط سیاسی،

ب - انحطاط تمدنی،

ج - انحطاط کلامی،

د - انحطاط فقهی،

ه - انحطاط عرفانی،

و - انحطاط فلسفی و غیره تقسیم کرده‌اند و هدف خودشان از استراتژی اصلاح‌گرایانه بر پایه سه جنبش فرهنگی و جنبش اجتماعی و جنبش سیاسی، مقابله و مبارزه با این انحطاط‌های چند مؤلفه‌ای حاکم بر جوامع مسلمین اعلام کرده‌اند و به همین دلیل پروژه «نجات اسلام» خود را در راستای پروژه «نجات مسلمین» تعریف می‌کرده‌اند.

قابل ذکر است که منهای اقبال و شریعتی در آرایش دو فرایند «نجات اسلام و نجات مسلمین» به صورت کنکریّت و مشخص از زمان سیدجمال به عنوان بنیانگزار پروژه اصلاح‌گرایانه در جوامع مسلمین، بین نظریه‌پردازان مسلمان اختلاف نظر وجود داشته است. بطوریکه مثلاً از نظر سیدجمال، «نجات مسلمین مقدم بر نجات اسلام» بوده است و در همین رابطه سیدجمال جهت «نجات مسلمین» (برعکس اقبال و شریعتی که به جنبش‌های اجتماعی و جنبش‌های سیاسی توسط جنبش نظری و فرهنگی در چارچوب نجات اسلام یا بازسازی اسلام تکیه می‌کردند) معتقد به تکیه بر سلاطین جبار و لشکر جرار و روحانیت بود، پر پیداست که علت اختلاف بین سیدجمال از یکطرف و اقبال و شریعتی از طرف دیگر، به خاطر آن است که اقبال و شریعتی آبخشور و عامل اولیه انحطاط مسلمین، انحطاط اسلام می‌دانسته‌اند.

لذا از نظر اقبال و شریعتی (برعکس سیدجمال) اگر بتوانیم اسلام را از انحطاط کلامی و عرفانی و فقهی و فلسفی، به صورت دینامیک و تطبیقی، در چارچوب «اجتهاد در اصول و فروع» نجات بدهیم، خواهیم توانست با استحاله اسلام استاتیک و دگماتیسم به اسلام

دینامیک و تطبیقی، جوامع مسلمین را (از جمله جامعه ایران) هم از انحطاط سیاسی و اجتماعی در عرصه «چالش بین سنت و مدرنیته» نجات بدهیم و به همین دلیل بزرگترین رسالت اقبال و شریعتی (برعکس سیدجمال) انجام «پروژه اصلاح دینی» یا «پروتستانیسیم اسلامی» بوده است، که البته اقبال معمار این پروژه در جهان تسنن می‌باشد و شریعتی معمار این پروژه در جهان تشیع است.

شاید اگر تمامی رسالت اقبال و شریعتی در همین «معماری پروژه اصلاح دینی» خلاصه کنیم و تمامی کارهای دیگر آنها، فرع بر این اصل بدانیم، داوری به خطایی نکرده باشیم، چرا که اقبال و شریعتی مانند هگل معتقد بودند که در یک جامعه دینی (مثل جوامع مسلمین) «اصلاح سیاسی» از کانال «اصلاح دینی» ممکن شدنی می‌باشد. آنچنانکه در مغرب زمین، این اصلاح دینی لوتر و کالون در قرن پانزدهم و شانزدهم میلادی بود که بسترساز ظهور رنسانس و عصر روشنگری گردید.

در این چارچوب است که پروژه اصلاح‌گرایانه (نه اصلاح‌طلبانه حکومتی) مصلحین جوامع مسلمان، از سیدجمال تا اقبال و از اقبال تا شریعتی و از شریعتی تا نشر مستضعفین (به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) می‌توانیم به سه فرایند تقسیم کنیم که عبارت می‌باشند از:

الف - «نجات اسلام» در گرو «نجات مسلمین» می‌باشد و «نجات مسلمین» توسط برگشت (نه بازگشت) به اقتدار گذشته سلاطین جبار و لشکر جرار و روحانیت جلیل، حاصل می‌شود که البته بنیانگذار این فرایند، سیدجمال می‌باشد.

ب - فرایند دوم که بنیانگذار آن حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری می‌باشد (و در ادامه آن معلم کبیرمان شریعتی و امروز نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بر آن پای می‌فشارد)، تکیه بر این رویکرد دارند که «نجات مسلمین» در بستر «نجات اسلام» حاصل می‌شود. یا به عبارت دیگر «اصلاح سیاسی و اجتماعی» جوامع مسلمین در گرو «اصلاح دینی مسلمین» می‌باشد و بدون «اصلاح دینی در جوامع مسلمین»، امکان استحاله دینامیک سنت‌های زمین‌گیر نمی‌باشد.

ج - فرایند سوم که بنیانگذار آن رشیدرضا و سیدقطب می‌باشند، بر این رویکرد تکیه

می‌کنند که برای «نجات جوامع مسلمین» باید هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی به گذشته آغازین تکوین اسلام تاریخی برگشت (نه بازگشت، همان رویکرد سلفیه) نمائیم. باری، اگر سیدجمال را بنیانگذار پروژه اصلاحات در عصر جدید بدانیم و اگر اقبال و شریعتی معماران پروژه اصلاحات در قرن بیستم تعریف کنیم، بی‌شک آنچنانکه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید، بدون فهم و آسیب‌شناسی «پروژه اصلاحات سیدجمال»، هرگز نخواهیم توانست به جوهر پروژه اصلاحات علامه محمد اقبال لاهوری و معلم کبیرمان شریعتی پی ببریم. بنابراین در این رابطه اگر به این نتیجه برسیم که پروژه اصلاحات سیدجمال و اقبال و شریعتی در جوامع مسلمین از قرن نوزدهم تا به امروز، ضرورت تاریخی جهت رهائی مسلمین نداشته است، بی‌شک هیچگونه وجه مشترکی بین حرکت سیدجمال و اقبال و شریعتی نمی‌توانیم پیدا کنیم و همچنین در این رابطه اگر امروز به این نتیجه برسیم که جامعه ایران نیازمند به پروژه اصلاحات سیدجمال و اقبال و شریعتی می‌باشند، دیگر نمی‌توانیم به تبیین ضرورت تاریخی و اجتماعی حرکت اصلاح دینی چهل ساله آرمان مستضعفین و حرکت ۸ ساله نشر مستضعفین دست پیدا کنیم و دیگر ضرورتی ندارد که در این زمان نشر مستضعفین به بازشناسی حرکت اصلاح‌طلبانه سیدجمال و حرکت اصلاح‌گرایانه اقبال و شریعتی بپردازد.

یادمان باشد که جوهر حرکت اصلاحی سیدجمال با جوهر حرکت اصلاحی اقبال و شریعتی و آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین متفاوت می‌باشد، چرا که حرکت اصلاحی سیدجمال به خاطر اینکه معتقد به انجام آن توسط بالائی‌های قدرت اعم از روحانیت و سلاطین بود، یک حرکت «اصلاح‌طلبانه» بود، در صورتی که برعکس جوهر حرکت اصلاحی اقبال و شریعتی و آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین، به خاطر اینکه معتقد به حرکت اصلاحی از پائینی‌های جامعه در چارچوب سه شاخه یا سه فرایند، جنبش فرهنگی، جنبش اجتماعی و جنبش سیاسی می‌باشند، حرکت «اصلاح‌گرایانه» است.

بنابراین در این رابطه است که، قبل از هر چیز جهت فهم جوهر پروژه اصلاح‌گرایانه (نه اصلاح‌طلبانه) محمد اقبال و شریعتی و آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین، مجبور به فهم و آسیب‌شناسی پروژه اصلاح‌طلبانه (نه اصلاح‌گرایانه) سیدجمال هستیم. آنچنانکه

در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که بدون فهم و آسیب‌شناسی پروژه اصلاح‌طلبانه (نه اصلاح‌گرایانه) سیدجمال، امکان شناخت و فهم پروژه اصلاح‌گرایانه (نه اصلاح‌طلبانه) اقبال و شریعتی و آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین وجود ندارد.

یادمان باشد که بحران خانمان‌سوزی که امروز جوامع مسلمان، از شرق آسیا تا غرب و شمال آفریقا در بر گرفته است و در چارچوب جنگ شیعه و سنی، جوی خون سراسر منطقه را گرفته است، همه سنتز و مولود همین انحراف پروژه اصلاح‌طلبانه سیدجمال، توسط رشیدرضا و سیدقطب می‌باشد، چرا که از بعد از فروپاشی امپراطوری عثمانی در سال ۱۹۲۴ و از بعد از اجرای پروژه استعماری «سایکس - پیکو» توسط دو امپریالیست انگلیس و فرانسه، حسن البنا به تاسی از رویکرد رشیدرضا در کرانه کانال سوئز و در شهر اسماعیلیه مصر، با انتشار کتاب «در سایه خلاء امپراطوری عثمانی»، نخستین هسته رویکرد جهادی و اسلام حکومتی (که بعداً توسط خمینی به صورت تز ولایت فقیه تبیین فقهی و کلامی پیدا کرد) به جای رویکرد اصلاح‌طلبانه سیدجمال و رویکرد اصلاح‌گرایانه اقبال، در سرزمین مسلمانان کاشت، و از بعد از ترور حسن البنا بود که این هسته کاشته شده او پس از کودتای افسران آزاد به رهبری جمال عبدالناصر در زندان‌های مخوف مصر، توسط سیدقطب و حسن الهضیبی آبیاری گردید و از آنجا بود که «نطفه جریان‌های جهادی امروزین»، از القاعده تا داعش تحت رهبری سیدقطب در زندان‌های جمال عبدالناصر تکوین پیدا کرد.

هر چند که حسن الهضیبی با جدائی از رویکرد سیدقطب از همان زمان راه اخوان المسلمین از راه جهادی سیدقطب جدا کرد، اما از آنجائیکه سیدقطب بر خشونت به عنوان امری لازم برای اسلام حکومتی مورد اعتقاد خود تکیه می‌کرد و این اعتقاد خود را در تفسیر آیه‌ای از قرآن نهادینه تثوریک کرده بود، «جریان مخوف حرکت‌های جهادی» تکوین پیدا کرد و صد البته منهای فروپاشی امپراطوری عثمانی، عامل مهم دیگری که در این رابطه دخالت داشت اینک، سیدجمال در اجرای پروژه اصلاح‌طلبانه (نه اصلاح‌گرایانه) خود شکست خورد.

بر این مطلب بیافزائیم که برای همه نظریه‌پردازان مسلمان از بعد از شکست سیدجمال، دو موضوع «شکست سیدجمال» و «نیاز جوامع مسلمان به پروژه اصلاحات جهت رهایی» به عنوان دو امر جدای از هم تبیین و تعریف گردید. به عبارت دیگر، از نظر تمامی نظریه‌پردازان مسلمان موضوع تشخیص سیدجمال به نیاز جوامع مسلمان (در آن تندپیچ

حساس تاریخ بشر به خصوص ۲۰۰ سال بعد از آغاز رنسانس و نهضت رفرماسیون لوتر و کالون و انقلاب کبیر فرانسه و حاکمیت نظام سرمایه‌داری به صورت یک نظام جهانی در اروپا) به پروژه اصلاحات به عنوان یک ضرورت تاریخی بی‌بدیل امری غیر قابل انکار بود.

لذا در این رابطه همه نظریه‌پردازان مسلمان در ۲۰۰ سال بعد از حرکت سیدجمال به این حقیقت اذعان و اعتراف کردند که پروژه اصلاحات سیدجمال تنها پروژه‌ای است که می‌تواند با به چالش کشیدن انحطاط هزار ساله تمدنی و سیاسی و اجتماعی و فقهی و کلامی و فلسفی و عرفانی جوامع مسلمانان، بستر رهائی این جوامع را در مرحله پسانسانس قرن بیستم و قرن بیست و یکم فراهم سازد.

اما موضوعی که در این رابطه بین نظریه‌پردازان مسلمان اختلاف پدید آورد، در رابطه با آسیب‌شناسی و علل شکست پروژه اصلاحات سیدجمال بود، که در این رابطه در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توانیم علل و دلایل شکست پروژه سیدجمال، از نظر این نظریه‌پردازان به دو شاخه بزرگ تقسیم کنیم:

شاخه اول مشمول آن دسته از نظریه‌پردازانی می‌شود که در عرصه آسیب‌شناسی پروژه اصلاحات و علل و دلایل شکست سیدجمال معتقدند که «حرکت سیاسی محض، همراه با ضعف اسلام نهادینه شده به عنوان ایدئولوژی حرکت او، عامل شکست سیدجمال در اجرای پروژه اصلاحات گردید».

«بنابراین وظیفه‌ای که مسلمان این زمان در پیش دارد، بسیار سنگین است و باید، بی‌آنکه کاملاً ریشه ارتباط خود را با گذشته قطع کند، از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشد. شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرده، شاه ولی الله دهلوی بوده است. ولی، آنکس 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 بوده است. اگر نیروی خستگی ناپذیر وی تجربه 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 احترام آمیز ولی مستقل نزدیک شویم و تعلیمات اسلام را در روشنی این علم ارزشیابی کنیم. حتی اگر این کار سبب آن نشود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند اختلاف پیدا کنیم و من در مورد سخنرانی حاضر خویش چنین خواهم کرد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۳ - س ۱ به بعد).

به عبارت دیگر در رویکرد دسته اول در آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال، عامل شکست سیدجمال در اجرای پروژه اصلاحات، سیاست‌زدگی بوده است. طرفداران این رویکرد معتقدند که تکیه سیدجمال بر استراتژی نجات مسلمین قبل از نجات اسلام باعث گردید تا سیدجمال در غیبت اسلام به عنوان ایدئولوژی، با شعار سه مؤلفه‌ای عساکر جرار و سلاطین جبار و روحانیت جلیل، به عنوان ابزار دستیابی مسلمانان به اقتدار، گرفتار آفت «سیاست‌زدگی» بشود و در چارچوب این سیاست‌زدگی بوده است، که سیدجمال بر اقطاب قدرت بلائی‌ها تکیه می‌کرد و از آنجائیکه این اقطاب قدرت دغدغه‌رهای مسلمانان نداشتند، سیدجمال را مانند توپ فوتبال به یکدیگر پاس می‌دادند. برای فهم این موضوع به این قسمت از مقاله سیدجمال تحت عنوان چرا مسلمین ذلیل شدند؟ در مقالات جمالیه توجه کنید:

«تمام ملوک روی زمین از نام اجداد گرامی ما بر خود می‌لرزیدند. در حضورشان تخاذل و فروتنی می‌کردند. از رم و فرنگ اسیر می‌آوردیم، از حبشه غلام و کنیز می‌گرفتیم، بتان هند را سرنگون می‌کردیم، بت‌خانه‌ها را خراب می‌نمودیم، علمای جلیل، سلاطین مقتدر و عساکر جرار داشتیم، صاحب ثروت و مکتب بودیم، لوازم زندگی را خود فراهم می‌کردیم، به یک کلمه همه اسباب پاک را صحیح و تمام نعمت‌های خداوندی را در وجه اکمل داشتیم. لکن جملگی از دستمان به در رفت و در عوض فقر و پریشانی، ذلت و نکبت، احتیاج و مسکنت، بندگی و عبودیت در ما پیدا شد، این چه بلائی است نازل گشته؟ این چه حالی است پیدا شده؟ کو آن عزت و رفعت؟ چه شد آن جبروت و عظمت؟ کجا رفت آن چشمت و اجلال؟ این تنزل بی‌اندازه را علت چیست؟ این مسکنت و بیچارگی را سبب کدام است؟ آیا می‌توان در وعده الهی شک نمود؟ معاذ الله آیا می‌توان از رحمت خدا مأیوس شد؟ نستجیر بالله. پس چه باید کرد؟ سبب را از کجا پیدا کنیم؟ علت را از کجا تفحص کرده و از که جويا

شویم جز اینکه بگوئیم **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**»

برای فهم جوهر پروژه اصلاحات سیدجمال می‌توانیم تقریر فوق او را اینچنین تبیین نمائیم:

۱ - از نظر سیدجمال جوامع مسلمان تا قرن پنجم در مرحله اقتدار و کمال بوده‌اند و آن اقتدار و کمال جوامع مسلمین مورد تائید و تاسی سیدجمال بوده است و هدف پروژه اصلاحات او این بوده است تا جوامع مسلمین را به آن اقتدار و عظمت و کمال گذشته خویش برساند. بنابراین شعار سیدجمال «برگشت به گذشته اقتدار مسلمین بوده است، نه بازگشت به گذشته». سیدجمال تلاش می‌کرده است تا بر صورت الگوی گذشته مسلمین، جامعه قرن نوزدهم آن روز مسلمین را از انحطاط نجات بدهد. یعنی از نظر سیدجمال «برگشت به گذشته» کلیدواژه راه رهایی مسلمین از انحطاط تمدنی می‌باشد. همین شعار «برگشت به گذشته» (نه بازگشت به گذشته) باعث گردید تا نظریه‌پردازان رویکرد اول (امثال رشیدرضا و مودودی و سیدقطب و غیره) با آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال در خصوص علل و دلایل شکست حرکت او معتقد شوند، که مسیر رهایی مسلمانان از انحطاط «برگشت به گذشته» یا آنچنانکه آنها می‌گویند «رویکرد سلفیه» می‌باشد.

اختلاف رویکرد سلفیه رشیدرضا و سیدقطب با رویکرد اولیه سیدجمال در این بود که اینها معتقد بودند که علل شکست حرکت سیدجمال به علت شعار «برگشت به گذشته» یا «دوران اقتدار مسلمین» نبوده، بلکه به دلیل الگوی گذشته بوده است. زیرا گذشته طلایی مورد نظر سیدجمال، همان تمدن مسلمانان در قرن سوم و چهارم و پنجم هجری بوده است که از نظر سیدجمال آنچنانکه در عبارات فوق دیدیم، در آن زمان مسلمانان اسیر می‌گرفتند، برده و غلام از آفریقا و حبشه می‌گرفتند، بت‌خانه‌های هند را مانند سلطان محمود و نادر خراب می‌کردند و غیره، رویکرد اول در این رابطه با سیدجمال مرزبندی می‌کردند و می‌گفتند، آن دوران طلایی مسلمانان برعکس آنچه که سیدجمال مطرح می‌کرده است، «فقط دوران آغازین تکوین اسلام تاریخی بوده است» (نه دوران شکوفائی تمدن اسلامی در قرن‌های سوم و چهارم و پنجم هجری)، به همین دلیل رویکرد اول با شعار سلفیه خود، معتقد به برگشت و ماندن به دوران آغازین تکوین اسلام تاریخی هستند. بنابراین وجه مشترک رویکرد اول با رویکرد سیدجمال در شعار «برگشت» (نه

بازگشت) به گذشته مسلمین است. قابل ذکر است که تفاوت شعار «برگشت به گذشته» سیدجمال و نظریه پردازان سلفیه با شعار «بازگشت» رویکرد دوم در این است که، در شعار «برگشت رویکرد سلفیه» رفتن به گذشته بدون برگشتن است، یا به قول اقبال «مطلق کردن ابدیت بدون در نظر تغییر زمان است»، در صورتی که در شعار «بازگشت» رفتن به گذشته در چارچوب فرمول اقبال که همان پیوند بین ابدیت و تغییر می‌باشد، برای برگشتن به حال و آینده است.

«اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد. باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند. بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی خود اصولی ابدی در اختیار داشته باشد. چه آنچه ابدی و دایمی است. در این جهان تغییر دایمی جای پای محکمی برای ما می‌سازد. ولی. چون اصول ابدی به این معنی فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند. یعنی معارض با چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگترین آیات خدا می‌داند. آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است از حرکت باز دارند. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی اصل اول را مجسم می‌سازد. و بی‌حرکتی اسلام در ظرف مدت ۵۰۰ سال اخیر اصل دوم را مجسم می‌سازد. آیا اصل حرکت در اسلام چیست؟ همان است که به نام اجتهاد خوانده می‌شود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۶۹ - س ۵).

اختلاف رویکرد اول با سیدجمال در این است که این‌ها می‌خواهند به گذشته آغازین اسلام برگردند، در صورتی که سیدجمال می‌خواست به گذشته شکوفایی تمدن اسلامی در قرن چهارم و پنجم برگردد. به عبارت دیگر هر چند شعار هر دو «برگشت به گذشته و ماندن در گذشته» می‌باشد، اما اتوپیای آنها در گذشته با هم تفاوت می‌کند. یکی اتوپیایش دوران آغازین تکوین اسلام تاریخی است، دیگری اتوپیایش دوران اقتدار تمدن اسلامی در قرن چهارم و پنجم می‌باشد. به همین دلیل از آنجائیکه هر دو برگشت به گذشته و ماندن در گذشته را راه رهایی مسلمانان از انحطاط می‌دانستند، هم سیدجمال و هم نظریه‌پردازان سلفیه به صورت یک رویکرد، در برابر رویکرد «بازگشت و بازسازی» اقبال و شریعتی بر پایه آشتی بین ابدیت و تغییر قرار می‌گیرند.

۲ - آنچنانکه در تقریر فوق سیدجمال آشکار است، از نظر سیدجمال برای برگشت به اقتدار

و گذشته طلائی مسلمین می‌بایست بر اقطاب قدرت بالائی‌ها تکیه کرد، نه بر توده‌های قاعده جامعه، البته این اقطاب قدرت در بالائی‌ها از نظر سیدجمال عبارتند از:

الف - علمای جلیل که همان روحانیت می‌باشند.

ب - سلاطین مقتدر که همان دربار قدرت‌های سیاسی توتالیتر و مستبد حاکم بر جوامع مسلمین هستند.

ج - عساکر جرار که همان سرپنجه‌های آهنین قدرت‌های سرکوب‌گر حاکم بر جوامع مسلمین تشکیل می‌دهند.

پر پیداست که در رویکرد سیدجمال معیار عزت و ذلت جوامع «توان نظامیان جوامع در برابر دشمنان خارجی بوده است، نه پتانسیل دینامیزم یک جامعه بر پایه توانمندی‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و معرفتی». لذا در این رابطه است که در تقریر فوق سیدجمال برده‌گیری از حبشه، اسیرگیری از فرنگ، بت‌شکنی در بت‌خانه‌های هندوستان، به عنوان معیارهای عزت جوامع مسلمین در گذشته تلقی می‌شود. فراموش نکنیم که تکوین دولت - ملت‌ها یا کشورهای مستقل، بزرگ‌ترین پدیده مولود مدرنیسم و سرمایه‌داری در جوامع بشری بوده است، اما تا قبل از پیدایش دولت - ملت‌ها، از آنجائیکه اقتدار جوامع در گرو عساکر جراری بود که هر روز با اشغال سرزمین‌های دیگران جغرافیای جدیدی برای خود تعیین می‌کردند و با شیوه غارت - غنیمتی اقتصاد و خزانه‌های بادآورده خود را پر می‌کردند، طبیعی است که در رویکرد سیدجمال که او در چارچوب امت مسلمانی (نه دولت - ملتی جدید، مولود سرمایه‌داری جهانی) فکر می‌کرده است، بی‌شک (برعکس اقبال و شریعتی) با چنین رویکردی که نجات مسلمین در گرو دستیابی به «امت مسلمین» و گذار از جوامع صد تکه شده مسلمانان می‌داند، عساکر جرار و سلاطین مقتدر و علمای جلیل می‌توانند به عنوان ابزار دستیابی به امت مسلمانی یکپارچه مانند قرن‌های سوم و چهارم و پنجم مطرح شوند.

ولی اینکه آیا واقعاً آنچنانکه سیدجمال می‌پنداشت راه حل نجات از انحطاط تمدنی مسلمین، دستیابی به امت مسلمانی یکپارچه توسط سلاطین مقتدر و عساکر جرار و علمای جلیل است، در رویکرد اقبال در فصل ششم کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی

در اسلام تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام، پاسخی منفی دارد، چرا که هر چند حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری مانند سیدجمال قطعه قطعه شدن و پراکنده و بیگانه شدن از هم جوامع مسلمین (که مولود پروژه جهانی سرمایه‌داری جهت دستیابی به بازارهای مصرف و مخالفین ضعیف بوده است) به چالش می‌کشد و معلم کبیرمان شریعتی در مقدمه «اسلام‌شناسی مشهد» در این رابطه شکست امپراطوری عثمانی در جنگ اول بین‌الملل یک شکست برای جوامع مسلمین تحلیل می‌نماید، با همه این تفاسیر آنچنانکه محمد اقبال لاهوری در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی تبیین و تحلیل می‌نماید، شکست خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ و قطعه قطعه شدن جامعه مسلمین در راستای خودآگاهی مسلمانان به دموکراسی امری حسنه بوده است، چرا که اقبال معتقد است که با فروپاشی خلافت عثمانی جوامع مسلمان به خصوص مردم ترکیه به این خودآگاهی دست یافتند که برای دستیابی به دموکراسی باید قدرت متمرکز خلیفه را بین نهادهای شورائی و انتخاباتی تقسیم کنند و در این رابطه بود که اقبال بیش از همه از رویکرد جدید دموکراسی‌خواهانه (بعد از فروپاشی خلافت عثمانی) مردم ترکیه حمایت می‌کند. همچنین در این رابطه بود که اقبال پروژه جداسازی پاکستان از هندوستان مطرح کرد، چرا که معتقد بود که از بعد از فروپاشی خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ می‌بایست برعکس رویکرد سیدجمال، پروژه امت واحد مسلمانان از کانال دولت - ملت‌های مسلمان عبور کند.

یادمان باشد که علامه محمد اقبال لاهوری که در سال ۱۹۳۸ فوت کرد، کشور پاکستان هنوز متولد نشده بود و فراموش نکنیم که اقبال تا پایان عمر، مانند سیدجمال از پراکنده شدن جوامع مسلمین تحت پروژه دولت - ملت‌های سرمایه‌داری جهانی رنج می‌برد اما گرچه رنج درد اقبال و سیدجمال در این رابطه مشترک بود ولی تجویز درمان این دو صلح جهان مسلمین، متفاوت بود. بطوریکه سیدجمال بخاطر اینکه یک قرن قبل از اقبال می‌زیست، معتقد بود راه دستیابی به امت واحد مسلمین مانند گذشته قرن‌های سوم و چهارم و پنجم، توسط عساکر جرار و سلاطین مقتدر و علمای جلیل ممکن می‌باشد، اما اقبال در قرن بیستم معتقد بود که دستیابی به امت واحد مسلمین، تنها از کانال دولت - ملت‌ها به صورت دموکراتیک ممکن شدنی می‌باشد. در رویکرد اقبال برعکس سیدجمال برگشت به امت واحد گذشته مسلمین در چارچوب خلافت توتالیتار و مقتدر نه ممکن است

و نه پسندیده می‌باشد.

«دولت در زندگی عامل اساسی است و خصوصیت و وظیفه همه عوامل دیگر را همین عامل دولت معین می‌کند. به این ترتیب تصور قدیمی در باره وظیفه دولت و دین طرد می‌شود و جدایی دین و دولت از یکدیگر بشدت مورد تأیید است. شک نیست که اسلام به اعتبار دستگاهی دینی سیاسی چنین نظری را مجاز می‌داند. گرچه عقیده شخصی منان است که این فرض که فکر دولت و حکومت در دستگاه اسلامی غالب‌تر باشد و بر همه اندیشه‌های دیگر مندرج در این دستگاه فرمانروایی کند. مبنی بر اشتباه است. در اسلام دینی و دنیایی دو ناحیه مجزای از یکدیگر نیستند و شکل و ماهیت هر عمل. هر اندازه هم که به دنیا مربوط باشد. با وضع فکری عاملی که آن را انجام می‌دهد تعیین می‌شود. زمینه عقلی و فکری نامرئی عمل است که در آخرین مرحله شکل و خصوصیت آن را تعیین می‌کند. یک عمل و فعل وقتی دنیایی و نامقدس است که به قصد جدایی از پیچیدگی و تفصیل نامحدود زندگی موجود در ماورای آن صورت گرفته باشد و اگر الهام‌بخش آن عمل همین پیچیدگی باشد. روحانی و دینی است. در اسلام یک حقیقت واحد وجود دارد که چون از یک دیدگاه به آن نظر شود دستگاه دینی است و چون از دیدگاه دیگری دیده شود دستگاه حکومت است. این درست نیست که گفته شود دستگاه دین و دستگاه دولت دو جانب یا دو روی یک چیزند. اسلام حقیقت واحد غیر قابل تجزیه‌ای است که بنا بر آنکه نقطه نظر تغییر کند. این یک می‌شود یا آن یک. این مطلب بسیار دامن‌دار است و پرداختن به تفصیل بیشتر برای روشن کردن آن. ما را وارد بحثی بسیار فلسفی می‌کند. کافی است گفته شود که این اشتباه کهن از منشعب شدن وحدت بشری به دو واقعیت مشخص و مجزا پیدا شده است که از طریق نقطه مشترکی دارند. ولی ذاتاً متعارض با یکدیگرند. ولی حق این است که ماده. در دستگاه مقایسه زمانی - مکانی. روح است. وحدتی که انسان نام دارد. چون بدان صورت به آن نظر شود که در مقابل چیزی که جهان خارجی می‌نامیم عمل می‌کند. بدن است. و چون بدان به آن نظر شود که در مقابل غرض نهایی و هدف این عمل کردن کار می‌کند. روح و نفس است. جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کار آمد است. مساوات و مسئولیت مشترک و آزادی است. دولت از لحاظ اسلام. کوشش است برای آنکه این اصول مثالی

به صورت نیروهای زمانی - مکانی درآید. و در یک سازمان معین بشری متحقق شود. تنها به این معنی است که حکومت در اسلام حکومت الهی است. نه به این معنی که ریاست آن با نماینده‌ای از خدا بر روی زمین است که پیوسته می‌تواند اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد. کسانی که در باره اسلام به خرده گیری پرداخته‌اند این مطلب مهم را از نظر دور داشته‌اند. حقیقت نهایی به گفته قرآن روحانی است. و حیات آن به فعالیت دنیایی آن بستگی دارد. روح فرصت عمل خود را در آنچه طبیعی و مادی و دنیایی است پیدا می‌کند. بنابراین هر چه دنیایی 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 است که آن را ماده می‌نامیم. و از همین نقادی این مطلوب مکشوف شده است که آنچه تنها مادی است. تا ریشه آن در روحانی کشف نشده باشد. حقیقت و جوهری ندارد. سراسر این جهان پهناور ماده میدانی برای جلی و تظاهر روح است. همه چیز مقدس است. چنانکه پیغمبر اسلام (ص) فرموده. سراسر زمین یک مسجد است. دولت و حکومت. بنابر نظر اسلام. کوششی است برای اینکه به آنچه روحانی است در یک سازمان بشری جنبه فعلیت داده شود. به این اعتبار هر حکومت که تنها بر پایه تسلط بنا نشده باشد. و هدف آن حقوق بخشیدن به اصول عالی مثالی باشد حکومت اسلامی است. حقیقت این است که ملیون ترکیه جدایی دین و دولت را از تاریخ اندیشه‌های سیاسی اروپا اقتباس کرده بودند. مسیحیت نخستین به عنوان یک وحدت سیاسی یا کشوری تأسیس نشده بود. بلکه همچون فرقه‌ای عبادتی و صومعه‌ای بود که گرداگرد آن را کفر و بت‌پرستی فراگرفته بود. و آن مسیحیان هیچ تصرفی در کارهای کشوری نداشتند. و عملاً در هر موضوعی فرمانبردار اصحاب قدرت رومی بودند. نتیجه این کیفیت آن بود که در آن هنگام که دولت مسیحیت را پذیرفت. دولت و کلیسا همچون دو نیروی جدا از یکدیگر رو به روی هم قرار گرفتند و بر سر مرزهای تسلط هر یک جنگ‌های پایان ناپذیری میان آن دو پیش آمد. چنین چیزی هرگز در اسلام اتفاق نخواهد افتاد. چه اسلام از همان آغاز دین اجتماعی دنیایی و کشوری بود. و قرآن یک دسته اصول حقوقی ساده 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. بنابراین. نظریه ملیون ترک در

باره دولت از آن جهت که مبتنی بر یک دوگانگی است که در اسلام وجود داشته، نظریه اشتباه آمیزی است. اکنون ببینیم که مجلس ملی ترکیه چگونه این قدرت اجتهاد را از لحاظ سازمان خلافت عملی کرده است. بنابر فقه تسنن، تعیین امام یا خلیفه ضرورت مطلق دارد نخستین سوالی که پیش می‌آید این است: 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 نداشتند. من شخصاً بر آنم 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- اینکه امامت کلی امری الاهی است و بنابراین لازم و واجب است، ۲ - اینکه امری سودمند است، ۳ - اینکه 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 معتزلی آن 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 که امپراطوری اسلام یکپارچه و دست نخورده بود این اندیشه قابل عمل و سودمند بود. از آن زمان که این امپراطوری تجزیه شده، و واحدهای سیاسی مستقلی روی کار آمده است، اندیشه خلافت دیگر از عملی بودن افتاده و نمی‌تواند همچون یک عامل زنده در سازمان جدید اسلام مؤثر باشد. در نتیجه به جای اینکه 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. در حال حاضر هر ملت مسلمان باید در عمیقترین خود خویش فرو رود و موقتاً 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 بنا بر نظر متفکران طرفدار ملی‌گرایی یا ناسیونالیست‌ها، 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 باشد. به نظر من چنان می‌رسد که خدای متعال رفته رفته این حقیقت را بر ما آشکار سازد که اسلام نه ملی‌گرایی است و نه استعمار. بلکه جامعه مللی است که مرزهای مصنوعی و تمایزات نژادی را برای تسهیل شناسایی قبول دارد. نه برای آنکه عمق دید اعضای این جامعه را محدود سازد» (کتاب بازسازی فکر دینی - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۷۵ و ۱۷۶ و ۱۷۷ و ۱۷۸ و ۱۷۹ و ۱۸۰ و ۱۸۱ و ۱۸۲ - از سطر ۲۰ ص ۱۷۵ به بعد).

آنچه از تقریر فوق اقبال قابل فهم است اینک:

- ۱ - محمد اقبال معتقد است که دولت برای جوامع امروز بشر من جمله جوامع مسلمان امری لازم و ضروری می‌باشد.
- ۲ - اقبال معتقد است که در جوامع بشر امروز من جمله جوامع مسلمان باید دین از دولت جدا باشد.
- ۳ - اقبال معتقد است که دینی بودن یک دولت و حکومت به معنای فقهی بودن آن حکومت و مشروعیت یافتن آن از طریق آسمان نیست بلکه به فونکسیون «عدالت‌خواهانه و آزادی‌خواهانه و مسئولیت اجتماعی» آن دولت مشخص می‌شود، چرا که در رویکرد اقبال دنیا و آخرت دو جغرافیای بیگانه از یکدیگر نیستند بلکه دو نوع رویکرد در مرحله عمل می‌باشد عملی که برای عدالت و آزادی و مسئولیت اجتماعی انجام می‌گیرد، یک عمل آخرتی می‌باشد و دولتی که برای جامعه در راستای عدالت‌خواهانه و آزادی‌طلبانه و مسئولیت اجتماعی تلاش کند، این دولت هر که می‌خواهد باشد یک دولت دینی است. به عبارت دیگر از نظر اقبال دینی بودن و اسلامی بودن یک دولت به معنای اجرای فقه و فقاقت و غیره نیست بلکه تنها توسط سه محک «عدالت و آزادی و مسئولیت اجتماعی» مشخص می‌شود. غیر از این سه مشخصه از نظر اقبال هیچ محک دیگری جهت تعریف دینی بودن

دولت وجود ندارد.

بنابراین در این رابطه است که هر چند در عبارات فوق اقبال به صراحت اعلام می‌کند که جدایی بین دین و دولت باید بشدت در جامعه تحقق پیدا کند و در این رابطه بر امر سکولار سیاسی پای می‌فشارد با همه این احوال اقبال در رابطه با دولت معتقد به سکولار فلسفی نیست چرا که اعتقاد دارد، دولت جدای از دین موظف به اجرای عدالت و آزادی و مسئولیت‌های اجتماعی است. لذا از آنجائیکه در رویکرد اقبال عدالت‌خواهی و آزادی‌طلبی و مسئولیت اجتماعی جوهر دین می‌باشد، به همین دلیل با اینکه اقبال بر جدایی دین و دولت یا سکولار سیاسی پای می‌فشارد، از آنجائیکه اقبال وظیفه دولت اجرای عدالت و آزادی و مسئولیت اجتماعی می‌داند، در نتیجه همزمان با اعتقاد به جدائی دین و دولت، به لحاظ ارزشی در صورتی که دولت در راستای سه مؤلفه فوق حرکت کند، او آن دولت سکولار سیاسی را دینی می‌خواند. بدین ترتیب است که می‌توانیم داوری کنیم، که اقبال در عین حالی که بر سکولاریسم سیاسی یا جدائی دین از دولت به شدت پای می‌فشارد، هرگز به سکولاریسم فلسفی مقوله دولت اعتقادی ندارد.

۴ - در عبارات فوق، اقبال دیدگاه سیاسی خودش در رابطه با جدائی سکولاریسم سیاسی از سکولاریسم فلسفی در عرصه دولت به کل جهان و وجود تعمیم می‌دهد و مطابق آن به جداسازی سکولاریسم معرفتی از سکولاریسم فلسفی در نمایشگاه بزرگ وجود می‌پردازد. لذا در این رابطه است که او در عبارات فوق معتقد است که در عرصه وجود رابطه حیات و ماده به صورت محیط بودن حیات و محاط ماده می‌باشد. توضیح آنکه اقبال «به لحاظ فلسفی، هستی و وجود را روحانی می‌داند، نه مادی» چرا که خدای اقبال که همان خدای قرآن و الله پیامبر اسلام می‌باشد، با خدائی مکانیکی که فلسفه یونانی ارسطویی و افلاطونی معرفی می‌کنند از فرش تا عرش متفاوت می‌باشد، زیرا خدای اقبال که همان خدای قرآن و الله پیامبر اسلام می‌باشد، «خدای دینامیکی است که به صورت محیط با وجود و جهان پیوند دارد» و ماده و هستی مادی را در اقیانوس نامتناهی خود قرار داده است.

لذا از نظر اقبال، «خدا در جهان نیست، بلکه جهان در خدا قرار دارد»، چرا که اگر

بگوئیم که خدا در جهان است، «چنین خدائی محاط در وجود می‌باشد نه محیط بر وجود»، در نتیجه در این رابطه است که اقبال «به خدای خالق و خدای فاعل قرآن و پیامبر اسلام اعتقاد دارد، نه به خدای صانع و خدای علت اولی ارسطویی که بیرون از وجود می‌باشد». باز در همین رابطه است که اقبال معتقد است که «خداوند در عرصه خلقت وجود، دائماً در حال خلق جدید و در حال انجام کار نو می‌باشد» و بدون نقشه قبلی، «هستی را به صورت مهندسی شده به طرف آینده متکامل از پیش معین نشده به جلو می‌برد».

باز در همین رابطه است که اقبال «زمان» را به عنوان مظهر این حرکت تکاملی وجود «حتی مشمول خود خداوند هم می‌داند» و معتقد است که تا زمانیکه به «فهم فلسفی زمان» دست پیدا نکنیم «نمی‌توانیم به شناخت خداوند دست پیدا کنیم». لذا در این رابطه است که اقبال در تبیین فلسفی جهان، «هستی و جهان و وجود را روحانی می‌داند، نه مادی» و معتقد به «تقدم حیات بر وجود در عرصه کلان هستی می‌باشد» و حتی «خود ماده را هم مرتبه رقیق شده از حیات می‌داند». به عبارت دیگر «اقبال در تبیین روحانی جهان و وجود همه هستی را حیات‌دار می‌داند و جز حیات و حرکت و تکامل در کل آن وجود او چیزی نمی‌بیند. در نتیجه در همین رابطه است که او داوری می‌کند، که تفسیر روحانی از وجود یکی از سه نیاز مشترک همه بشریت از آغاز تا آینده می‌باشد».

«بشریت امروز به سه چیز نیازمند است: ۱ - تعبیری روحانی از جهان. ۲ - آزادی روحانی فرد. ۳ - اصول اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماعی بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۲۰۳ - س ۱۷).

بنابراین اقبال در تبیین رابطه دولت و دین از آنجائیکه او از یکطرف معتقد به سکولاریسم سیاسی یا جدائی دولت از دین می‌باشد، و از طرف دیگر معتقد به جدای دین از سیاست نیست، مضافاً بر اینکه، او حتی در چارچوب سکولاریسم سیاسی و جدایی دولت از دین، معتقد به سکولاریسم فلسفی و بیگانگی دولت با ارزش‌های الهی نیست، برای تبیین این مؤلفه‌ها، او می‌کوشد تا در ادامه تقریر خود، «توسط تبیین توحید فلسفی در جهان» در

چارچوب «توحید بین دنیا و آخرت» و «توحید بین حیات و ماده» همراه با تفسیر روحانی از جهان، به نفی سکولاریسم فلسفی بین دولت و دین بیردازد. یعنی با تعیین وظایف دولت سکولاریسم سیاسی و روحانی توسط سه مؤلفه الف - عدالت یا مساوات، ب - آزادی، ج - مسئولیت مشترک، خود این سه مؤلفه وظایف دولت، معیار دینی و غیر دینی بودن دولت‌ها قرار دهد، چرا که دین از نظر اقبال در چارچوب فقه و فقهات و روحانیت تقلید و فتوا و تکلیف تعیین نمی‌شود، بلکه برعکس دین از نظر اقبال بر پایه سه مؤلفه «عدالت‌طلبی و آزادی‌خواهی و مسئولیت اجتماعی» مشخص می‌گردد.

۵ - اقبال در عبارات فوق به نقد سکولاریسم سیاسی ترکیه (از بعد از الغای خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴) می‌پردازد و می‌گوید «آبشخور سکولاریسم سیاسی یا جدایی دین از دولت ترکیه به جای اینکه منشاء قرآنی داشته باشد، تاسی از اندیشه‌های سیاسی اروپای بعد از رنسانس و بعد از ظهور سرمایه‌داری و انقلاب کبیر فرانسه و فرماسیون مذهبی لوتر و کالون می‌باشد». به همین دلیل اقبال در نقد سکولاریسم سیاسی ترکیه می‌گوید، علت ظهور سکولاریسم سیاسی در اروپا به خاطر دوگانگی بین دولت و کلیسا بود، چرا که برعکس اسلام (که از نظر اقبال در عبارات فوق دین اجتماعی و دنیایی و کشوری می‌باشد) از آنجائیکه دین مسیحیت در آغاز ظهور آن در امپراطوری روم قبل از اینکه امپراطوری روم، دین مسیحیت را بپذیرد، مسیحیت نخستین در اروپا، صورت فرقه‌ای عبادتی و صومعه‌ای داشتند، که اصلاً و ابداً وحدت سیاسی یا کشوری نداشتند، و هیچگونه تصرفی در کارهای کشوری هم نداشتند، و عملاً در هر موضوعی فرمانبردار اصحاب قدرت امپراطوری رومی بودند. اما از بعد از اینکه امپراطوری روم دین مسیحیت را به رسمیت شناخت، کلیسا به صورت رسمی نهادینه شد، و آن فرقه صومعه‌نشین در چارچوب قدرت نهادینه شده کلیسا، به صورت آلترناتیوی در دولت امپراطوری روم درآمد. از اینجا بود که در اروپا دولت و کلیسا یا دولت و دین مسیحیت همچون دو نیروی جدا از یکدیگر رو به روی هم قرار گرفتند که بر سر مرزهای تسلط هر یک جنگ‌های بی‌پایانی در گرفت، از آنجائیکه اقبال معتقد به چنین دوگانگی بین دولت و دین اسلام در تاریخ گذشته مسلمانان نیست، معتقد به سکولاریسم سیاسی تاریخی اروپا که قطعاً به سکولاریسم کلامی و فلسفی هم انجامید، نیست.

اقبال تنها سکولاریسم سیاسی را قبول دارد که جدایی دین و دولت به جدایی بین دولت و ارزش‌های دینی، که همان عدالت‌طلبی و آزادی‌خواهی و مسئولیت اجتماعی می‌باشد، نیانجامد. داوری اقبال در این رابطه بر این مبنا قرار دارد که سکولاریسم سیاسی یا جدایی دین از دولت در اروپا با سکولاریسم سیاسی یا جدایی دین از دولت در کشورهای مسلمان متفاوت می‌باشد. زیرا سکولاریسم سیاسی مغرب زمین در تحلیل نهایی به سکولاریسم کلامی و فلسفی و سکولاریسم معرفتی و سکولاریسم اخلاقی می‌انجامد، که این همه باعث می‌گردد، تا عدالت و آزادی و مسئولیت اجتماعی در پای سکولاریسم مغرب زمین ذبح گردد. اما برعکس سکولاریسم سیاسی مورد ادعای اقبال، به خاطر اینکه اسلام یک دین اجتماعی و دنیایی و کشوری می‌باشد و در چارچوب توحید وجود در دین اسلام وحدت بین ایده و ماده، بین دنیا و آخرت، بین لاهوت و ناسوت، بین خدا و وجود، بین فرد و اجتماع، بین دل و دماغ برقرار می‌کند، همین توحید در جهان‌بینی اسلام از نظر اقبال باعث می‌گردد، تا سکولاریسم سیاسی یا جدایی دین از دولت در کشورهای مسلمان باعث قربانی شدن عدالت و آزادی و مسئولیت اجتماعی در پای سکولاریسم سیاسی نشود.

۶ - اقبال در بخش دیگری از عبارات فوق خود به موضوع استتاله خلافت به دموکراسی می‌پردازد. فراموش نکنیم که اقبال در سال‌های که به تقریر کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام مشغول بود، در شرایط تندپیچ تاریخ مسلمانان و تاریخ جهان قرار داشت چرا که:

اولاً امپراطوری عثمانی در جریان جنگ بین‌الملل اول در سال ۱۹۲۴ متلاشی گردید و توسط پروژه سایکس - پیکو کشورهای مسلمان تازه متولد شده دولت - ملتی در چارچوب پروژه استعماری دو امپریالیسم مسلط بر جهان یعنی فرانسه و انگلیس قطعه قطعه شده بودند. بنابراین در تحلیل علامه محمد اقبال ظهور پدیده دولت - ملت در کشورهای مسلمان از بعد از جنگ بین‌الملل اول به صورت دستوری و استعماری، با پدیده دولت - ملت در کشورهای اروپائی از بعد از رنسانس و فرماسیون و انقلاب کبیر فرانسه و ظهور سرمایه‌داری از فرش تا عرش متفاوت بودند. در نتیجه در این رابطه بود که در دیسکورس اقبال لاهوری هرگز نباید ظهور پدیده دولت - ملت در کشورهای مسلمان توسط پروژه سایکس - پیکو، همانند ظهور پدیده دولت - ملت در اروپا تعریف بشود.

ثانیاً اقبال در مرحله پساتکوین انقلاب اکتبر روسیه قرار داشت که به وسیله آن عدالت به عنوان یک پروژه در کنار پروژه آزادی مولود انقلاب کبیر فرانسه در دستور کار حرکت‌های تحول‌خواهانه اجتماعی بشر در شرق و غرب قرار گرفته بود.

ثالثاً از بعد از شکست پروژه اصلاح‌طلبانه سیاسی سیدجمال در تمامی جوامع مسلمان اعم جوامع عربی و فارسی و ترکی و هندی و غیره موضوع آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال و علل و دلایل آن در دستور کار نظریه‌پردازان این جوامع قرار گرفته بود؛ که گرچه همه نظریه‌پردازان فوق (حتی خود سیدجمال در اواخر عمر خود) معتقد به شکست حرکت سیدجمال بودند، بی‌تردید همه این نظریه‌پردازان به انحطاط سیاسی و تمدنی و دینی و اقتصادی و اجتماعی، جوامع مسلمین پی برده بودند و در این رابطه شعار اصلاح‌طلبانه سیدجمال مناسب و نجات‌بخش می‌دانستند. در راستای استمرار حرکت سیدجمال معتقد به بازشناسی و آسیب‌شناسی حرکت او و کشف علل و دلایل شکست حرکت او جهت بازتولید حرکتش در جوامع خودشان بودند.

یادمان باشد که تمامی این نظریه‌پردازان از بعد از جنگ بین‌الملل و الغای خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ برعکس زمان سیدجمال (که او با امت واحد مسلمان تحت لوای امپراطوری عثمانی روبرو بود) این‌ها به جای آن امت واحد زمان سیدجمال با پدیده نوظهور استعماری و دستوری دولت - ملت در جوامع مسلمان روبرو شدند، که این دولت - ملت‌ها توسط پروژه امپریالیستی فرانسه - انگلیسی، سایکس - پیکو به انجام رسیده بود. علامه محمد اقبال لاهوری از جمله این نظریه‌پردازان بود که در سه دهه عمر سیاسی خود (از سال ۱۹۰۸ تا سال ۱۹۳۸) پیوسته در تلاش بوده است، تا با آسیب‌شناسی جدی علل و دلایل شکست حرکت سیدجمال پروژه «اصلاح‌طلبانه» او را وارد چرخه پروژه «اصلاح‌گرایانه» خود حول محور استراتژی بازسازی نظری و عملی یا فکری و سیاسی بکند، چرا که برعکس سیدجمال، محمد اقبال لاهوری معتقد بود که «بدون نهضت فرهنگی و فکری نمی‌توان در جوامع مسلمین، نهضت اجتماعی و سیاسی ایجاد کرد.»

از نظر محمد اقبال هر چه نهضت فکری و فرهنگی همه جانبه‌تر و عمیق‌تر گردد، نهضت اجتماعی اصلاح‌گرایانه همه جانبه‌تر و عمیق‌تر خواهد شد. اقبال، در رابطه با پیوند بین نهضت همه جانبه و فراگیر فرهنگی و فکری در جوامع مسلمین بود که به نیاز «اصلاح

دینی» و «نجات اسلام قبل از مسلمین بر پایه اجتهاد در کل اصول و فروع اسلام پی برد» و در عرصه پروژه «اصلاح دینی» بود که اقبال پروژه «بازسازی سیاسی، کلامی، فلسفی، عرفانی، اخلاقی و فقهی مسلمین در دستور کار خود قرار داد»، چرا که او معتقد بود که همه این مؤلفه‌ها در طول هزار سال گذشته دچار انحطاط همه جانبه شده‌اند.

بنابراین برعکس سیدجمال که انحطاط تمدنی مسلمین را عمده می‌کرد، اقبال انحطاط اسلام توسط انحطاط کلامی، انحطاط فلسفی، انحطاط فقهی، انحطاط اخلاقی و انحطاط عرفانی مسلمین را در کنار انحطاط تمدنی مسلمین مطرح کرد و سپس در چارچوب این آرایش جدید بود که او شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین» را مطرح کرد. همان شعاری که در ادامه راه اقبال معلم کبیرمان شریعتی نزدیک به نیم قرن بعد از اقبال، در جامعه ایران سر داد.

ماحصل اینکه، آنچنانکه قبلاً هم به اشاره مطرح کردیم، در تحلیل نهایی جمع‌بندی نظریه‌پردازان مسلمان در خصوص آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال به دو رویکرد کاملاً متفاوت انجامید:

الف - رویکرد اول «رویکرد سلفیه» بودند که سر سلسله جنبان آنها از رشیدرضا تا سیدقطب بودند، که تا به امروز تمامی جریان‌های اسلام حکومتی، از اخوان‌المسلمین تا القاعده و داعش و بوکوحرام و رژیم مطلقه فقهاتی و غیره، در ادامه این رویکرد می‌باشند. نظریه‌پردازان این رویکرد معتقد بودند که راه حل نجات مسلمین از انحطاط، «بازگشت به گذشته دوران اولیه مسلمین به صورت نظری و عملی می‌باشد» که به علت همین «استراتژی بازگشت به گذشته، بدون برگشت به حال و آینده»، شرایط برای گرفتار شدن نظری و عملی در ورطه اسلام دگماتیسم سیاسی و فقهاتی برای آنها فراهم گردید، که همین امر باعث گردیده است که امروز شاهد آن باشیم که سنتز این رویکرد سلفیه، اسلام فقهاتی و اسلام حکومتی، جوی خونی شیعه‌کشی و سنی‌کشی باشد که از آسیای جنوب شرقی تا غرب و شمال آفریقا به راه افتاده است.

ب - رویکرد دومی که به موازات رویکرد اول سلفیه در عرصه بازشناسی و آسیب‌شناسی و بازتولید حرکت سیدجمال توسط نظریه‌پردازان جوامع مسلمان مطرح گردید، همان «رویکرد بازسازی» می‌باشد، که سلسله جنبان این رویکرد حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری بود که در ادامه آن در نیمه دوم قرن بیستم، این حرکت به معلم کبیرمان

شریعتی رسید و ۴۱ سال است که آرمان مستضعفین و در ادامه آن نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، در جامعه ایران این استراتژی نظری - سیاسی را دنبال می‌کنند.

باری، دو پروژه «سلفیه» و «بازسازی» مدت بیش از یک قرن است که در جوامع مسلمین، یعنی از بعد از شکست حرکت سیدجمال جاری و ساری شده است و هر کدام تلاش می‌کنند تا به بازتولید حرکت سیدجمال پس از بازشناسی و آسیب‌شناسی آن بپردازند. مشخصه اصلی «رویکرد دوم» که همان «پروژه بازسازی» می‌باشد، این است که «در جوامع امروز مسلمانان اصلاح سیاسی در گرو اصلاح دینی است». به عبارت دیگر «نجات مسلمین در گرو نجات اسلام است». یعنی تا زمانیکه به بازسازی نظری اسلام نپردازیم، نمی‌توانیم به بازسازی سیاسی و عملی دست پیدا کنیم و به دموکراسی - سوسیالیستی شریعتی یا به مساوات و آزادی و مسئولیت مشترک محمد اقبال در جوامع مسلمان دست پیدا کنیم.

متاع شیخ اساطیر کهن بود
حدیث او همه تخمین و ظن بود
هنوز اسلام او زناردار است
حرم چون دیر بود او برهمن بود

کلیات اقبال لاهوری - ارمغان حجاز - ص ۴۴۴ - سطر ۱ و ۲

فراموش نکنیم که تفاوت رویکرد معتقد به «پروژه بازسازی» (از اقبال تا شریعتی و از شریعتی تا نشر مستضعفین) با رویکرد «پروژه سلفیه» (از رشیدرضا و سیدقطب تا القاعده و اخوان المسلمین و داعش و غیره) در عرصه نظری در این می‌باشد که «طرفداران رویکرد پروژه بازسازی، به پروژه بازسازی در چارچوب اجتهاد در اصول و فروع اسلام به صورت تطبیقی نه انطباقی یا دگماتیسم می‌نگرند»

مسلمانی که در بند فرنگ است
دلش در دست او آسان نیاید
زسیمائی که سودم بر در غیر
سجودی بوذر و سلمان نیاید

کلیات اقبال لاهوری - ارمغان حجاز - ص ۴۳۴ - ۱۱ و ۱۲

به خصوص در عرصه‌های کلامی، فلسفی، عرفانی، فقهی، تفسیری، اخلاقی و غیره

نظریه پردازان پروژه بازسازی معتقد به این بازسازی در چارچوب پروژه اصلاح دینی می‌باشند. برعکس طرفداران رویکرد اول که معتقد به «پروژه احیاء» به صورت دگماتیسم یا حداکثر انطباقی می‌باشند، که خروجی نهائی این رویکرد دگماتیسم، همان اسلام فقهاتی - حکومتی می‌باشد، که از دل اسلام روایتی به صورت دگماتیسم متولد می‌گردد که برعکس آن در رویکرد دوم یا همان رویکرد بازسازی، محمد اقبال لاهوری توسط پروژه بازسازی نظری و عملی در چارچوب فرمول آشتی بین ابدیت و تغییر، توانستند انحطاط همه جانبه اسلام و مسلمین را به صورت تطبیقی به چالش بکشند. آنچه‌آنکه این حقیقت، اقبال در داستان دختر حاتم طائی در کلیات خود مطرح می‌کند:

دختر سردار طی آمد اسیر	در مصافی پیش آن گردون سریر
گردن از شرم و حیا خم کرده بود	پای در زنجیر و هم بی‌برده بود
چادر خود پیش روی او کشید	دخترک را چون نبی بی‌برده دید
پیش اقوام جهان بی‌چادریم	ما از آن خاتون طی عریان‌تریم
در جهان هم پرده‌دار ماست او	روز محشر اعتبار ماست او
آن بیاران این باعدا رحمتی	لطف و قهر او سرا پا رحمتی
مکه را پیغام لا‌تثرب داد	آن که بر اعدا در رحمت گشاد
چون نگه نور دو چشمیم و یکیم	ما که از قید وطن بیگانه‌ایم
شب‌نم یک صبح خندانیم ما	از حجاز و چین و ایرانیم ما
در جهان مثل می و میناستیم	مست چشم ساقی بطحاستیم
آتش او این خس و خاشاک سوخت	امتیازات نسب را پاک سوخت
اوست جان این نظام و او یکیست	چون گل صد برگ ما را بو یکیست
نعره بی‌باکانه زد افشا شدیم	سر مکنون دل او ما بدیم
می‌تپد صد نغمه در آغوش من	شور عشقش در نی خاموش من
خشک چوبی در فراق او گریست	من چه گویم از تو لایش که چیست
طورها بالذ زگرد راه او	هستی مسلم جلی گاه او
صبح من از آفتاب سینه‌اش	بیکرم را آفرید آینه‌اش

گرمترا از صبح محشر شام من	در نپید دمبدم آرام من
ناک من نمناک از باران او	ابر اذار است و من بستان او
از تماشا حاصلی برداشتم	چشتم در کشت محبت کاشتم
ای خنک شهری که آنجا دلبر است	خاک یثرب از دو عالم خوشتر است
نظم و نثر او علاج خامیم	کشتۀ انداز ملا جامیم
در ثنای خواجه گوهر سفته است	شعر لب ریز معانی گفته است
جمله عالم بندگان و خواجه اوست	نسخه کونین را دیباچه اوست

کلیات اقبال لاهوری - فصل اسرار خودی - ص ۱۶ - سطر ۶ به بعد

آنچه از اشعار فوق اقبال قابل فهم است اینک:

۱ - هدف پروژه بازسازی فکر دینی اقبال، بازسازی سیاسی توسط حرکت اصلاح‌گرایانه عملی و نظری جهت دستیابی به «مساوات و آزادی و مسئولیت مشترک» یا «دموکراسی سوسیالیستی» در جوامع مسلمین بوده است.

۲ - در داستان دختر حاتم طائی و برخورد پیامبر اسلام با او، اقبال خطاب به پیامبر اسلام می‌گوید: «ما از آن خاتون طی عریان‌تریم» که این گفته اقبال دلالت بر همان موضوع انحطاط جوامع مسلمین در قرن بیستم می‌کند.

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

کلیات اقبال لاهوری - ارمغان حجاز - ص ۴۴۵ - سطر ۵ و ۶

البته پروژه بازسازی اقبال در این رویکرد شامل دو مؤلفه «اصلاح‌گرایی نظری و اصلاح‌گرایی عملی» می‌شود، آنچنانکه در نهایت اصلاح‌گرایی نظری در این رویکرد در خدمت اصلاح‌گرایی عملی و سیاسی می‌باشد و منظور از اصلاح‌گرایی نظری همان بازسازی اسلام توسط اجتهاد در اصول کلامی و فلسفی و عرفانی و فقهی و اخلاقی و تفسیری اسلام جهت جایگزین کردن اسلام تطبیقی به جای

اسلام انطباقی و دگماتیسم فقهاتی و روایتی و ولایتی مسلمانان شیعه و سنی می‌باشد و منظور از اصلاح‌گرایی عملی در رویکرد اقبال و شریعتی، نجات جوامع مسلمان از انحطاط سیاسی و اجتماعی و تمدنی و اقتصادی و فرهنگی توسط حرکت تحول‌خواهانه در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی شریعتی یا شعار سه مؤلفه اقبال که عبارت است از مساوات، آزادی، و مسئولیت مشترک می‌باشد.

خدا آن ملتی را سروری داد	که تقدیرش بدست خویش بنوشت
به آن ملت سر و کاری ندارد	که دهقانش برای دیگران کشت
زراری حکمت قرآن پیاموز	چراغی از چراغ او بر افروز
ولی این نکته را از من فراگیر	که نتوان زیستن بی‌مستی و سوز

کلیات اقبال لاهوری - ارمغان حجاز - ص ۴۵۵ - سطر ۱۱ تا ۱۴

قابل ذکر است که در رویکرد دوم که همان رویکرد بازسازی نظری و عملی می‌باشد (که از اقبال شروع شد و به معلم کبیرمان شریعتی رسید و امروز توسط نشر مستضعفین ارگان عقیدتی - سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران دنبال می‌شود) اسلام دیگر به عنوان اسلام تفسیرگرایی، غیر تاریخی و فرازمانی و فرامکانی مانند آنچه که اسلام سلفیه رویکرد اول مطرح می‌کنند نیست، بلکه برعکس در این رویکرد اسلام تطبیقی تغییرگرایی تاریخی جایگزین اسلام تفسیرگرایی فقهاتی و روایتی و ولایتی سلفیه رویکرد اول می‌شود.

جام جهان نما مجوی. دست جهان‌گشیا طلب - اقبال لاهوری

همچنین در رویکرد دوم که همان رویکرد بازسازی نظری و عملی (اقبال و شریعتی و نشر مستضعفین) می‌باشد، پر واضح است که اسلام تاریخی از بدو تکوین آن (توسط پروسس ۲۳ ساله جامعه‌سازانه پیامبر اسلام) به صورت تطبیقی و تغییرگرا، جهت شورانیدن عقول توده‌ها، برای وادارسازی آنها در راستای قیام به قسط و حرکت تحول‌خواهانه اجتماعی و سیاسی و تاریخی جاری و ساری شده است که این اسلام تغییرگرا از قرن دوم هجری با تأسیس بیت الحکمه مأمون عباسی و دعوت از مترجمین مسیحی جهت ترجمه آثار ارسطو

و افلاطون به عربی، گرفتار اولین حصار و زندان یعنی فلسفه یونانی شد و بعد از آن توسط عرفا و صوفیان مسلمان گرفتار دومین زندان خود گردید و به موازات آن با ظهور کلام اشاعره و معتزله، این اسلام تغییر‌گرای قرآن گرفتار سومین زندان گردید و پس از آن با ظهور فقه روایتی، از قرن دوم اسلام تغییر‌گرای پیامبر اسلام، گرفتار چهارمین زندان خود گردید.

به هر حال، چهار زندان فلسفه یونانی و کلام اشعری و تصوف هند شرقی و فقه روایتی حوزه‌های فقه‌ای برای مدت بیش از هزار سال، اسلام تغییر‌گرای قرآن و پیامبر اسلام را بدل به اسلام تفسیر‌گرای فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی و تصوف‌زده هند شرقی و کلام اشعری‌گری و سرطان فقه روایتی حوزه‌های فقه‌ای کردند که این روند اسلام انحطاط‌زده محصور در چهار زندان فوق‌الی‌الان ادامه دارد که سنتز نهایی این اسلام انحطاط‌زده و تفسیر‌گرا، اسلام اختیارستیز و فردگرا و جامعه‌ستیز دگماتیسم می‌باشد و همین انحطاط اسلام در حصار چهار زندان بود که بستر ساز انحطاط تمدنی و انحطاط اجتماعی و انحطاط سیاسی و انحطاط فرهنگی جوامع مسلمان شد.

گرچه با ظهور عبدالرحمن بن خلدون تونسوی مورخ و مفسر و حقوق‌دان و فیلسوف و نظریه‌پرداز و جامعه‌شناس بزرگ قرن هشتم برای اولین بار موضوع انحطاط اسلام و مسلمین مطرح گردید و او توسط تأسیس علم عمران (جامعه‌شناسی) در مقدمه دو جلدی «تاریخ العبر» هفت جلدی خود کوشید تا با تبیین فلسفه تاریخ در رویکرد قرآن در چارچوب همان علم عمران خود، به بازسازی اسلام انحطاط‌زده فقهی و فلسفی و صوفیانه و کلامی بپردازد و با تبیین نظری اسلام تاریخی (در چارچوب فلسفه تاریخ دیالکتیکی و دینامیکی که دینامیزم این فلسفه تاریخ دیالکتیکی بر تضاد اجتماعی استوار بود) اسلام تغییر‌گرای تطبیقی را جایگزین اسلام تفسیر‌گرای دگماتیسم یونانی‌زده و تصوف‌زده هند شرقی و فقه‌زده و کلام اشعری‌زده بکند، تا توسط آن مسلمانان دچار انحطاط تمدنی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی شده را نجات دهد، اما از آنجائیکه به علت تبلیغات سوء و شانتاژ متولیان اسلام فقه‌ای و اسلام و روایتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام کلامی اشعری‌زده و اسلام صوفیانه دنیاگریز و اختیارستیز، حرکت ابن خلدون به کمای تاریخ فرو رفت، تلاش ابن خلدون ناکام ماند.

همین امر باعث گردید تا برای مدت بیش از پانصد سال دعوت نظری ابن خلدون، حتی برای نظریه پردازان مسلمان ناشناخته بماند تا اینکه پانصد سال بعد از ابن خلدون، حرکت انحطاطستیزی مسلمانان توسط سیدجمال الدین اسدآبادی وارد چرخه جدیدی گردید. تفاوت انحطاطستیزی سیدجمال با انحطاطستیزی عبدالرحمن بن خلدون تونسوی در این بود که به علت اینکه سیدجمال انحطاط سیاسی و تمدنی و اجتماعی مسلمانان را نسبت به انحطاط نظری عمده و مطلق می کرد، پروژه اصلاح طلبانه (اصلاحات از بالا توسط صاحبان قدرت) سیدجمال با پروژه اصلاح گرایانه نظری ابن خلدون متفاوت گردد. البته همین آسیب باعث گردید تا پروژه انحطاطستیزی سیدجمال، در نیمه دوم قرن نوزدهم گرفتار شکست و بن بست بشود.

«بنابراین وظیفه‌ای که مسلمانان این زمان در پیش دارند بسیار سنگین است. باید بی آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کنند. از نو در کل دستگاه مسلمانان بیندیشند. شاید نخستین مسلمانانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرده. شاه ولی الله دهلوی بوده است. ولی آنکس 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 ناپذیری جزیه نمی‌شد و خود را تنها وقف تحقیق در باره اسلام به عنوان دستگاه 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 احترام آمیز 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 سخنرانی‌های خویش چنین خواهم کرد» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۲ و ۱۱۳ - سطر ۲۱ به بعد).

آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری در سطور فوق مطرح کرده است، پروژه انحطاط‌زدائی سیدجمال به جای اینکه از انحطاط‌زدائی اسلام انحطاط‌زده توسط اجتهاد در اصول کلامی، اخلاقی، اعتقادی، تفسیری، فقهی و عرفانی، شروع بکند، به صورت مکانیکی از انحطاط‌زدائی

تمدنی و سیاسی مسلمین از کانال صاحبان قدرت آغاز کرد، چرا که سیدجمال در آغاز معتقد به «نجات اسلام توسط نجات مسلمین بود، نه نجات مسلمین توسط نجات اسلام». به عبارت دیگر، سیدجمال معتقد بود که با نجات مسلمین از انحطاط توسط بازگشت به دوران اقتدار تمدنی گذشته، می‌توانیم خود به خود به انحطاط‌زدائی اسلام هم دست پیدا کنیم و همین امر عامل شکست پروژه انحطاط‌زدایی سیدجمال گردید.

بنابراین گرچه پروژه انحطاط‌زدائی ابن خلدون توسط سیدجمال پس از ۵۰۰ سال توانست بازتولید بشود، اما از آنجائیکه سیدجمال در عرصه بازتولید پروژه انحطاط‌زدائی ابن خلدون گرفتار تک بعدی و برخورد مکانیکی شد، این پروژه در قرن نوزدهم میلادی شکست خورد. ولی نباید فراموش کنیم که ۵۰ سال بعد از سیدجمال، محمد اقبال و ۵۰ سال بعد از محمد اقبال، معلم کبیرمان شریعتی در چارچوب پروژه بازسازی، بعد از شش قرن پروژه انحطاط‌زدائی عبدالرحمن بن خلدون تونسسی بازتولید گردید که آنها با به چالش کشیدند اسلام دگماتیسم هزار ساله فقه‌ای حوزه فقهی شیعه و سنی و اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی و اسلام صوفیانه مولوی و غزالی و حافظ و اسلام کلامی اشعری‌گری، توسط «پروژه اصلاح دینی»، اسلام تغییر‌گرای قرآن را جایگزین اسلام تفسیر‌گرا بکنند.

قابل ذکر است که در حال حاضر ضلع سوم مثلث شوم جهانی ضد شریعتی (سیدحسین نصر، داریوش شایگان، حسین حاجی فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش) جهت بسترسازی رویکرد لیبرال سرمایه‌داری خود، از بعد از اینکه دریافت که پروژه (هدف بعثت پیامبران، تنها خدا و آخرت می‌باشد) مهدی‌بازرگان نمی‌تواند بسترساز نظری پروژه لیبرال سرمایه‌داری او بشود، می‌کوشد تا جهت بسترسازی نظری پروژه لیبرال سرمایه‌داری خود، در راستای استحاله اسلام تغییر‌گرا (اقبال و شریعتی) به اسلام تفسیر‌گرای فلسفی یونانی‌زده و اسلام تفسیر‌گرای صوفیانه مولوی و حافظ و غزالی، به این مکانیزم‌ها متوسل گردد:

۱ - با طرح تز خواب‌نامه بودن قرآن تحت عنوان «روایهای رسولانه»،

اولاً وحی نبوی پیامبر اسلام را که برعکس وحی نبوی انبیاء ابراهیمی سلف خود صورت اجتماعی و تاریخی داشته است و پیوسته در عرصه شدیدترین پراکسیس جامعه‌سازانه

پیامبر نازل گردیده است و پا به پای پراکسیس ۲۳ ساله جامعه‌سازانه پیامبر اسلام کمال پیدا کرده است، به صورت خواب فردی درآورد، تا توسط آن اسلام تغییرگرا و اجتماع‌ساز قرآن و پیامبر اسلام را بدل به اسلام فردی و دنیاگریز و اجتماع‌ستیز و تفسیرگرا بکند، چرا که او خوب می‌داند که با حضور اسلام تغییرگرای اقبال و شریعتی (که او تحت شعار فربه‌تر از ایدئولوژی این اسلام تغییرگرا را به چالش کشیده است) دیگر بستری برای حرکت نظری و عملی پروژه لیبرال سرمایه‌داری باقی نمی‌گذارد.

ثانیاً توسط خواب‌نامه خواندن قرآن و وحی نبوی پیامبر اسلام، اسلام تغییرگرای قرآنی پیامبر اسلام را پس از عقیم و سترون کردن آن در چارچوب مطلق کردن عرضیات قرآن و سترون کردن ذاتیات آن توسط نظریه نومن و فنومن کانت، به صورت اسلام تعبیرگرا که تنها معبرین خواب می‌توانند آن را فهم کنند، درآورد.

۲ - با طرح اسلام صوفیانه جبرگرا و دنیاگریز و جامعه‌ستیز و اختیارستیز و فردگرای مولوی و حافظ تحت عنوان شرح مثنوی و غزل‌های دیوان شمس و تکیه بر تز «بسط تجربه نبوی پیامبر اسلام» توسط اسلام صوفیانه مولوی و حافظ تلاش می‌کند تا پروژه بازسازی و بازتولید و اصلاح دینی اسلام تغییرگرای اقبال و شریعتی را به محاق بکشد.

۳ - با طرح مکانیکی اقبال شاعر به عنوان شاگرد مولوی و مطلق کردن اقبال شاعر در برابر اقبال مصلح (برعکس معلم کبیرمان شریعتی در کتاب «ما و اقبال») همراه با تبلیغ عرفان فردی و شعر فردی دنیاگریز و اختیارستیز و اجتماع‌گریز امثال، مولوی و سهراب سپهری و غیره، عرفان اجتماعی یا عرفان‌ستیز یا عرفان جامعه‌سازانه یا عرفان مسئولیت و آگاهی اقبال و شریعتی را در جامعه استبدادزده و فقه‌زده و تصوف‌زده و جنگ‌زده امروز ایران از درون منحرف سازد.

۴ - طرح مکانیکی نظریه‌های اقبال بدون در نظر گرفتن فضای فرهنگی امروز جامعه ایران (مثل نظریه اقبال و ابن خلدون در باب مهدویت و امامت در شیعه) جهت سترون‌سازی حرکت اصلاح‌گرایانه نظری و عملی (اقبال و شریعتی) در جامعه فقه‌زده و استبدادزده و تصوف‌زده و جنگ‌زده امروز ایران که شرایط برای رشد خرافات آماده کرده است، تلاش دیگر او برای انزوای این رویکرد در جامعه خفقان‌زده امروز ایران می‌باشد.

باری، هم اقبال و هم شریعتی جهت به چالش کشیدن اسلام انحطاطزده، هم زمان سه اسلام فلسفی یونانی‌زده و تصوف‌زده و فقه‌زده مسلمانان را به چالش کشیدند، چرا که معتقد بودند که عوامل اصلی انحطاط اسلام عبارتند از سرطان فقه و سرطان فلسفه یونانی و سرطان تصوف هند شرقی، البته هم اقبال و هم شریعتی جهت مبارزه با سه سرطان فقه و فلسفه و تصوف در چارچوب «اجتهاد در اصول»، جهت دستیابی به اسلام تطبیقی تغییرگرا، از «اجتهاد در کلام» شروع کردند و هر دو «اجتهاد در کلام» را از «توحید و خداشناسی» آغاز کردند. سه فصل اول و دوم و سوم کتاب «بازسازی فکر دینی تحت عنوان‌های معرفت و تجربه دینی و محک فلسفی تجربیات، تجلیات تجربه دینی و تصور خدا و معنی نیایش» در رابطه بازسازی خداشناسی مسلمانان می‌باشد، آنچنانکه شریعتی در هشت درس اول اسلام‌شناسی ارشاد که مانیفست اندیشه‌های او می‌باشد، تلاش می‌کند تا به بازسازی توحید مسلمانان در عرصه‌های توحید طبیعی و توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی بپردازد.

تفاوت اقبال و شریعتی در این عرصه، در این است که اقبال معتقد است توسط تبیین خدای خالق و فاعل و دائماً در حال خلق جدید که محیط بر هستی و وجود می‌باشد و هستی و وجود در او شناور می‌باشند (و مانند وجود در عرصه پیوسته خلق جدید، حرکت و تغییر و تکامل می‌کند و مشمول زمان فلسفی نه زمان ریاضی نیز می‌باشد)، می‌تواند برای ما تبیین توحید در هستی و انسان و وجود و جامعه و تاریخ بکند، در صورتی که شریعتی معتقد است که با تبیین توحید در هستی و انسان و تاریخ و جامعه است که می‌توانیم به خداشناسی دست پیدا کنیم. لذا در این رابطه است که برای تبیین بازسازی کلام مسلمانان توسط «اجتهاد در اصول» اقبال از بازسازی خداشناسی مسلمانان شروع کرد، در صورتی که شریعتی از بازسازی توحید آغاز می‌کند.

البته پروژه بازسازی کلامی اقبال در کتاب گران سنگ «بازسازی فکر دینی» او که مانیفست منظومه معرفتی او می‌باشد، پس از بازسازی خداشناسی مسلمانان در سه فصل آغازین کتاب بازسازی، به بازسازی اصل معاد در جهان‌بینی مسلمانان در فصل چهارم کتاب بازسازی تحت عنوان «من بشری آزادی و جاودانی» می‌پردازد و در فصل پنجم کتاب

بازسازی تحت عنوان «روح فرهنگ و تمدن اسلامی» به بازسازی اصل نبوت و اصل ختم نبوت و اصل ماهیت وحی نبوی پیامبر اسلام می‌پردازد. البته شریعتی به علت تعطیلی حسینییه ارشاد توسط ساواک رژیم کودتائی و توتالیتیر پهلوی، نتوانست پروژه بازسازی کلام خود را از بعد از توحید در انسان و طبیعت و اجتماعی و تاریخ اسلام‌شناسی ارشاد وارد فرایند جدیدی بکند.

سؤال سترگ و فربهی که در این رابطه و در همین جا قابل طرح می‌باشد اینکه اگر بپذیریم که اصلاح سیاسی و نجات از انحطاط در جوامع مسلمین در گرو «اصلاح دینی است» و بدون اصلاح دینی در جوامع مسلمین اعم از شیعه و سنی امکان اصلاح سیاسی و اصلاح اجتماعی وجود ندارد و در این رابطه بوده است که هم اقبال لاهوری و هم معلم کبیرمان شریعتی و هم آرمان مستضعفین و در ادامه آن نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۰ سال گذشته، در نوک پروژه اصلاح‌گرایانه اجتماعی و سیاسی و حتی اقتصادی خود پروژه اصلاح دینی قرار داده‌اند و همه اینها در راستای نهضت انحطاط سیر جوامع مسلمین سیدجمال، معتقدند که علت شکست نهضت سیدجمال در قرن نوزدهم برخورد مکانیکی او با پروژه «نجات مسلمین از طریق سلاطین جبار و لشکر جرار و علما یا روحانیت می‌باشد».

یادمان باشد که سیدجمال در رابطه با پروژه بازشناسی اسلام، در دوران حرکتش تنها نوشته‌ای که دارد و برای ما باقی مانده است، مربوط به «رد نیچریه» یا «رد ماتریالیست» در پاسخ به ارنست رنان فیلسوف فرانسوی قرن نوزدهم (در زمانی که او در هندوستان بوده است) می‌باشد، که در این تنها نوشته سیدجمال در باب رویکرد او به اسلام، به شدت تحت تأثیر نهضت سیانتیسم قرن نوزدهم مغرب زمین می‌باشد و معتقد است که راه نجات مسلمین از طریق رویکرد انطباقی (نه تطبیقی اقبال و شریعتی و آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین) ممکن شدنی است و به همین دلیل در مقاله «رد نیچریه» یا «رد ماتریالیست» سیدجمال معتقد است که با زنده کردن روح علمی مغرب زمین در جوامع مسلمان، می‌توان به نجات اسلام و بازشناسی آن دست پیدا کرد، چرا که او معتقد بود که انحطاط علمی مسلمانان مولود غیبت همین روحیه سیانتیسم در میان مسلمانان است.

مثالی که او در این نوشته برای روشن کردن رویکرد انطباقی خود مطرح می‌کند این است

که می‌گوید: «یک طلبه حوزه فقه‌ای از شب تا صبح کنار یک چراغ روغن سوز که بر روی فتیله آن حباب شیشه‌ای قرار دارد نشسته و مطالعه می‌کند، اما این طلبه جامع معقول و منقول حوزه‌های فقه‌ای در طول عمر خودش از آغاز تا انتها برای یک بار هم از خودش نمی‌پرسد، که چرا وقتی که من حباب شیشه‌ای روی فتیله چراغ بر می‌دارم شعله فتیله دود می‌کند، اما برعکس وقتی که این حباب را روی فتیله چراغ روغن سوز می‌گذارم دود نمی‌کند؟» و شاید باز در این رابطه بوده است که سیدجمال در اواخر عمر، وقتی به مصر بازگشت، پس از آسیب‌شناسی حرکت گذشته خود، تلاش کرد تا توسط تعلیم فلسفه ارسطویی ابن سینا این خلاء نظری حرکت خود را جبران نماید.

با همه این تفاسیر اگر بپذیریم که استارت پروژه اصلاح دینی در جوامع مسلمین در طول ۱۴ قرن گذشته توسط علامه محمد اقبال لاهوری زده شده است و مانیفست این پروژه اصلاح دینی اقبال در کتاب گران‌سنگ «بازسازی فکری دینی در اسلام» او تدوین پیدا کرده است، حال سوالی که مطرح می‌شود اینکه، آیا با اینکه بیش از یک قرن از عمر پروژه بازسازی اقبال می‌گذرد و در طول این یک قرن نظریه‌پردازان مسلمان به انحاء مختلف تلاش کرده‌اند تا در رابطه با شعار تجدید بنای اسلام، حرکت جدید نظری و عملی از خود نشان دهند، آیا اکنون که در قرن بیست یکم قرار داریم، برای انجام پروژه اصلاح دینی، غیر از آن چارچوبی که اقبال در منظومه معرفتی خود در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام فرموله و تئوریزه کرده است، راه دیگری وجود دارد؟

آیا در کل پروژه «اصلاح دینی شریعتی» که در اسلام‌شناسی ارشاد مدون گردیده است، روش شریعتی خارج از چارچوب پروژه فرموله شده و تئوریزه شده اقبال لاهوری در کتاب بازسازی فکر دینی می‌باشد؟

آیا اصلاح دینی آنچنانکه اقبال می‌گوید می‌تواند بدون «اجتهاد در اصول اساسی اسلام» اعم از خداشناسی و معاد و وحی و نبوت و ختم نبوت صورت گیرد؟

آیا آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری در رد حرکت اقبال می‌گوید، می‌توان بدون اجتهاد در اصول، تنها توسط اجتهاد فقهی به وسیله فقهای حوزه‌های فقه‌ای به اصلاح دینی دست پیدا کرد؟

آیا اصلاً روحانیت حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی صلاحیت اصلاح دینی دارند؟ اگر دارند، چرا در طول ۲۵۰ سال گذشته در جوامع مسلمین اعم از شیعه و سنی اصلاح دینی توسط «اجتهاد در اصول» تنها توسط اندیشمندان و نظریه‌پردازان مسلمانی صورت گرفته است که اصلاً نه در حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی درس خوانده‌اند و نه توافق فکری با رویکرد اسلام فقه‌های شیعه و سنی داشته‌اند؟ و برعکس، همه آنها از نظر نظریه‌پردازان فوق، یکی از ضرورت‌های اصلاح دینی مبارزه با اسلام دگماتیست روحانیت می‌باشد. آنچنانکه در این رابطه دیدیم که معلم کبیرمان شریعتی در نامه به پدرش استاد محمد تقی شریعتی اعلام کرد که «آنچنانکه مصدق شعار اقتصاد بدون نفت سر داد، من معتقد به اسلام منهای روحانیت هستم» نیاز به گفتن ندارد که شعار «اسلام منهای روحانیت شریعتی» همان شعار «اسلام منهای فقه‌ت» و شعار «نفی اسلام دگماتیست حوزه‌های فقه‌ت» می‌باشد، که شریعتی در راستای پروژه اصلاح دینی خود در جوامع مسلمین اعم از شیعه و سنی معتقد به نفی اسلام دگماتیست فقه‌ت و روایتی و ولایتی بود و باز در همین رابطه بود که روحانیت حوزه‌های فقه‌ت و در رأس آنها شیخ مرتضی مطهری جهت مبارزه با شریعتی این شعار «اسلام منهای روحانیت شریعتی» را خطرناکترین شعار ضد حوزه‌های فقه‌ت در تاریخ اسلام می‌دانستند و برای همین بود که خمینی در طول عمر خود حتی حاضر نشد برای یکبار نام شریعتی را بر زبان بیاورد و در نامه پاسخ به تسلیت دانشجویان خارج کشور به او دیدیم که با طرح توصیه‌های اخلاقی سر و ته نامه را به هم بست. همچنین در رابطه با این شعار بود که شیخ مرتضی مطهری در نامه به خمینی در خصوص مرگ معلم کبیرمان شریعتی، «هجرت شریعتی را مأموریت ساواک شاه» تعریف کرد. **فَبَأَى آلاءِ رَبِّكَمَا تُكذِّبَانِ.**

بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم در پاسخ به سوال‌های مطرح شده فوق نتیجه بگیریم که، در طول بیش از صد سالی که از عمر پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام یا پروژه اصلاح دینی اقبال می‌گذرد:

اولاً آنچنانکه اقبال و شریعتی معتقدند، اصلاح سیاسی و هر گونه حرکت تحول‌خواهانه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی در جوامع مسلمین اعم از شیعه و سنی، در گرو «انجام پروژه اصلاح دینی» می‌باشد.

ثانیاً پروژه اصلاح دینی باید در چارچوب «پروژه بازسازی دینی به انجام برسد نه پروژه احیاء دینی»، چرا که آنچنانکه اقبال معتقد بود، تمامی زیربنای نظری و کلامی و فلسفی و فقهی و اجتماعی و سیاسی اسلام و مسلمانان باید از نو مورد بازسازی مجدد قرار گیرد.

ثالثاً آنچنانکه اقبال در سه فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی خود تبیین نموده است «پروژه اصلاح دینی یا پروژه بازسازی فکر دینی» باید از تجدید بنای خدانشناسی مسلمانان آغاز شود، چرا که هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که از بعد از «انحطاط در خدانشناسی مسلمانان بوده است که انحطاط کلامی و فلسفی و فقهی و عرفانی و حتی سیاسی مسلمانان شکل گرفته است» چرا که با خدانشناسی ارسطویی و افلاطونی که از قرن دوم توسط دارالحکمه مأمون عباسی وارد دیسکورس و اندیشه مسلمانان شد و «الله» خدای قرآن و خدای پیامبر اسلام جای خود را به خدای ماوراءالطبیعه و خدای مثلی و خدای محرک اولیه و علت اولی ارسطویی و افلاطونی داد، «انحطاط در خدانشناسی مسلمانان آغاز شد» و به موازات این انحطاط در خدانشناسی بود که انحطاط عرفانی و انحطاط کلامی و انحطاط فلسفی و انحطاط سیاسی در عرصه اسلام تاریخی شکل گرفت و صد البته نخستین نظریه‌پردازی که به این مهم دست پیدا کرد، حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری بود.

لذا در این رابطه بود که او علاوه بر اینکه پروژه بازسازی اسلام خود را در کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام که مانیفست اندیشه‌های او در این رابطه می‌باشد، با بازسازی خدانشناسی آغاز کرده است، سه فصل آغازین این کتاب هفت فصلی را در رابطه با بازسازی خدانشناسی مسلمانان قرار داده است. آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی، ۹ درس اول اسلام‌شناسی ارشاد را، در رابطه با تبیین توحید یا بازسازی خدانشناسی مسلمانان قرار داده است. فراموش نکنیم، که پیامبر اسلام در چارچوب بازسازی ادیان ابراهیمی، جهت بازسازی خدانشناسی قرن هفتم میلادی بشر، محوری‌ترین تجربه دینی خود را «الله» قرار داد و چه در آیات قرآن و چه در پروژه حج، تمام تلاشش بر این امر قرار داشته است، تا توسط بازسازی خدانشناسی بشر قرن هفتم میلادی حول «الله» تمامی ادیان ابراهیمی را در این چارچوب بازسازی نماید. آنچنانکه امام علی در نهج البلاغه در چارچوب ۳۰۰ خطبه یا سخنرانی و ۱۰۰ نامه و نزدیک به ۵۰۰ کلمات قصار خود، در این رابطه سعی بلیغی داشته است.

بنابراین به این دلیل بوده است که هم آرمان مستضعفین در طول ۴۱ سال گذشته و هم نشر مستضعفین در طول ۹ سال گذشته، به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ادامه راه اقبال و شریعتی، بزرگ‌ترین رسالت نظری خود را «اصلاح دینی» یا «بازسازی اسلام تاریخی» تعریف کرده است و باز در این رابطه بوده است که پیوسته «پروژه اصلاح دینی خود را، از بازسازی خداشناسی آغاز کرده است» و در طول دوران حیات سیاسی - عقیدتی برونی خود - از سال ۱۳۵۸ تا به امروز، پیوسته هم در تبیین مقولات فلسفی و هم در تفاسیر قرآن و نهج البلاغه و هم در تبیین مقولات ایدئولوژیک خود، بر این مهم پای فشرده است و بر این امر اعتقاد راسخ دارند که برای «بازسازی اسلام تاریخی» باید از «بازسازی خداشناسی و توحید» شروع بکنیم و از آنجائیکه از دیدگاه نظریه‌پردازان آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین، انحطاط خداشناسی مسلمانان امروز مولود خداشناسی فلسفه یونانی و کلام اشعری و عرفان و تصوف گذشته و اسلام فقهاتی و روایتی هزار ساله حوزه فقهاتی شیعه و سنی می‌باشد، در این رابطه جهت دستیابی به شناخت «الله، خدای قرآن و محمد» هم آرمان مستضعفین و هم نشر مستضعفین پیش از هر امری تلاش می‌کنند تا خداشناسی ارسطویی و افلاطونی و خداشناسی عرفا و خداشناسی متکلمین اشعری و خداشناسی اسلام فقهاتی و اسلام روایتی هزار ساله حوزه‌های فقهاتی شیعه و سنی را به چالش بکشند.

فراموش نکنیم که آغاز انحطاط خداشناسی در جوامع مسلمین معلول فلسفه یونانی بود که از قرن دوم هجری توسط تأسیس دارالحکمه مأمون عباسی و ترجمه آثار ارسطو و افلاطون آغاز گردید و از آنجا بود که بخصوص از بعد اسلامیزه کردن فلسفه یونانی توسط ابن رشد و فارابی و ابن سینا، این انحطاط خداشناسی وارد عرصه‌های دیگر نظری مسلمانان، اعم از تصوف و عرفان و فقه کلام گردید، بر این مطلب بیافزائیم که هم اقبال و هم شریعتی در عرصه پروژه بازسازی نظری اسلام، یا پروژه اصلاح دینی خود، معتقد بودند که بازسازی اصول و فروع دیگر اسلام تاریخی، مثل نبوت و معاد و وحی و ختم نبوت و انسان و اجتماع و تاریخ، همه در گرو «بازسازی خداشناسی» می‌باشد، چرا که توسط خدای سلطانی و مقتدر و بیکار و بیرون از وجود و نشسته در ماوراءالطبیعه و محصور در زندان علم باری، فلاسفه یونان «نه اختیار و آزادی انسان» قابل

تبیین است و نه وحی نبوی پیامبر اسلام و آخرت و قیامت قابل تبیین می‌باشد. به همین دلیل از دیدگاه اقبال و شریعتی، نخستین قربانی و قتیل خدای سلطانی و مقتدر و مستبد فلاسفه یونان، «له شدن بی‌نهایت کوچک (انسان) در زیر گام‌های بی‌نهایت بزرگ (خدای سلطانی) افلاطونی و ارسطویی بوده است» و از آنجائیکه کلیدواژه منظومه معرفتی اقبال و شریعتی، «انسان مختار و انسان آزاد می‌باشد» و اصلاً دستگاه‌سازی فلسفی و کلامی اقبال و شریعتی از «انسان آزاد و مختار» شروع می‌شود و از آنجائیکه هم افلاطون و هم ارسطو، جهت دستیابی به «انسان مجبور و غیر مختار» و جهت به چالش کشیدن اختیار و اراده انسان توسط تبیین خدای مقتدر و سلطانی و بیرون از وجود و بی‌رابطه دو طرفه با انسان، به این مهم دست پیدا کرده بودند، در نتیجه هم اقبال و هم شریعتی، برای دستیابی به انسان مختار و با اراده و آزاد و انتخاب‌گر و آفریننده و خلاق، قبل از هر امری خود را موظف می‌دیدند تا به چالش با خداشناسی افلاطونی و خداشناسی ارسطویی و خداشناسی فلاسفه یونان بپردازند و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که هم اقبال و هم شریعتی جهت تبیین انسان آزاد و با اراده و مختار و آفریننده و خلاق بوده است که خود را موظف دیدند تا توسط بازسازی خداشناسی مسلمانان و مبارزه با خدای فلسفی افلاطونی و ارسطویی، به این مهم دست پیدا کنند.

فراموش نکنیم که هم اقبال و هم شریعتی معتقدند بودند که عامل اساسی انحطاط سیاسی و انحطاط اجتماعی و انحطاط تمدنی مسلمین در طول هزار سال گذشته «ظهور انسان مجبور و بی‌اراده و گرفتار در حصار جبر عرفا و فقها و متکلمین و فلاسفه گذشته مسلمانان بوده است». در نتیجه در این رابطه بوده است که هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که در این شرایط برای رهایی مسلمانان از جور استعمار و استبداد و استثمار و استثمار راهی وجود ندارد مگر اینکه ابتدا به نجات انسان مجبور و بی‌اختیار و گرفتار در جبر خدایان آسمان بپردازیم و تا زمانی که نتوانیم به ظهور انسان آزاد و مختار و با اراده و خلاق و آفریننده‌ای، که جانشین خدا در زمین می‌باشد، در میان مسلمین عصر حاضر دست پیدا کنیم، امکان رهایی مسلمانان از جور استبداد و استثمار و استعمار وجود

ندارد.

باز هم بر این مطلب بیافزائیم که، از نظر اقبال و شریعتی، از آنجائیکه پروژه اصلاح‌گرایی (نه اصلاح‌طلبی سیدجمال) در چارچوب بازسازی نظری اسلام و بازسازی عملی و سیاسی مسلمانان (برعکس سیدجمال) در گرو حرکت دو مؤلفه‌ای هماهنگ نظری و عملی می‌باشد، همین امر باعث گردیده است، تا هم اقبال و هم شریعتی، کلیدواژه استراتژی نجات‌بخش اسلام و مسلمین و پروژه اصلاح دینی خود را در تولد «انسان آزاد و مختار و با اراده و خلاق تعریف کنند». آنچنانکه در این رابطه می‌توان به ضرس قاطع داوری کرد که عمود خیمه منظومه معرفتی در عرصه کلامی و فلسفی و عرفانی و سیاسی و حقوقی انسان مختار و با اراده و خلاق و آفریننده می‌باشد. لذا اگر انسان آزاد و مختار و آفریننده را از منظومه معرفتی اقبال و شریعتی حذف کنیم، کل خیمه معرفتی اقبال و شریعتی فرو خواهد ریخت. کینه و نفرت اقبال به افلاطون و حافظ و مبارزه شریعتی با عرفان مولوی و زهد غزالی و پفیوز دانستن فلاسفه، همه در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد، چرا که مرز «عرفان اقبال و شریعتی» با «عرفان کلاسیسم و سنتی گذشته مسلمانان، اعم از حافظ و مولوی و غیره» در همین اختیار و اراده و خلاقیت انسان نهفته است.

به این دلیل است که می‌توانیم در مقایسه با عرفان جبرگرا و اختیارستیز و اجتماع‌ستیز و دنیاگریز مولوی و حافظ و دیگر عرفای مسلمان هزار ساله گذشته، چنین داوری کنیم که برعکس عرفان مولوی و حافظ که با نظریه اختیارسوز و اراده‌سوز و آزادی‌سوز «فنا فی الله» اراده و اختیار انسان را نفی می‌کنند، عرفان اقبال و شریعتی، عرفان انسان‌محور و اراده‌گرا و دنیاگرا و اجتماع ساز و تغییرگرا و تعهدآور و مسئولیت‌آفرین و جبرستیز و جامعه‌گرا و ضد افلاطونی می‌باشد:

میان آب و گل خلوت گزیدم	زافلاطون و فارابی بریدم
نکردم از کسی در یوزه چشم	جهان را جز بچشم خود ندیدم
راهب دیرینه افلاطون حکیم	از گروه گوسفندان قدیم
رخش او در ظلمت معقول گم	در کهستان وجود افکنده سم

اعتبار از دست و گوشم برد	آنچنان افسوس نامحسوس خورد
شمع را صد جلوه از افسردن است	گفت سرّ زندگی در مردن است
جام او خواب‌آور و گیتی ریاست	بر تخی‌های ما فرمان رواست
حکم او بر جان صوفی محکم است	گوسفندی در لباس آدم است
عالم اسباب را افسانه خواند	عقل خود را بر سر گردون رساند
حکمت او بود را نابود گفت	فکر افلاطون زبان را سود گفت
خالق اعیان نامشهود گشت	منکر هنگامه موجود گشت
خفت و از ذوق عمل محروم گشت	قوم‌ها از سکر او مسموم گشت

کلیات اقبال لاهوری - اسرار خودی - ص ۲۴ - س ۱ به بعد

همچنین عرفان اقبال و شریعتی، عرفان پراکسیس‌گرا است.

ما زنده به آنیم که آرام نگیریم موجبیم که آرامش ما در عدم ماست

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان معراج‌گرا است.

چیست دین برخاستن از روی خاک تا زخود آگاه گردد جان پاک

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان اسیری‌گراست. عرفان اقبال و شریعتی، عرفان تجربه‌گراست. عرفان اقبال و شریعتی، عرفان ضد جدائی است. عرفان اقبال و شریعتی، عرفان تنهائی‌گرا است. عرفان اقبال و شریعتی، عرفان ضد تصوف است. عرفان اقبال و شریعتی، ضد زهد غزالی است. عرفان اقبال و شریعتی، عرفان ستیز است.

حدیث بی‌خبران است با زمانه بساز زمانه با تو نسازد تو با زمانه ستیز

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان موج و حرکت و مبارزه و تغییر است.

ساحل افتاده گفت گرچه بسی زیستم هیچ نه معلوم شد آه که من کیستم
موج زجان رفته‌ای تیز خرامید و گفت هستم اگر می‌روم گر نروم نیستم

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان بیداری و خودآگاهی و سرنوشت‌ساز است.

وای آن دینی که خواب آرد ترا باز در خواب‌گران دارد ترا
سحر و افسون است یا دین است این؟ حب افیون است یا دین است این؟
ای غنچه خوابیده چو نرگس نگران خیز کاشانه ما رفت بتاراج غمان خیز
از ناله مرغ چمن از بانگ اذان خیز از گرمی هنگامه آتش نفسان خیز
از خواب‌گران خواب‌گران خواب‌گران خیز از خواب‌گران خیز
خدا آن ملتی را سروری داد که تقدیرش بدست خویش بنوشت
به آن ملت سر و کاری ندارد که دهقانش برای دیگری کشت

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان ضد انحطاط‌گراست.

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

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان فقرستیز و جبرستیز و دنیاگر می‌باشد.

بگذر از فقری که عربانی دهد ای خنک فقری که سلطانی دهد
الحذر از جبر و هم از خوی صبر جابر و مجبور را زهر است جبر

این به صبر پیهمی خو گر شود
هر دو را ذوق ستم گردد فزون

آن به جبر پیهمی خو گر شود
ورد من یا لیت قومی یعلمون

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان پیشگام پرور و پیشروساز و رائدگرا است.

دم مرا صفت باد فروردین کردند
نمود لاله صحرانشین زخونام
بلند بال چنام که بر سپهر برین
فروغ آدم خاکی زتازه کاری هاست
چراغ خویش بر افروختم که دست کلیم
درآ بسجده و یاری زخسروان مطلب

گیاه را زسر شکم چو یاسمین کردند
چنانکه باده لعلی بساتگین کردند
هزار بار مرا نوریان کمین کردند
مه و ستاره کنند آنچه پیش ازین کردند
درین زمانه نهان زیر آستین کردند
که روز فقر نیاکان ما چنین کردند

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان قرآن گراست.

نقش قرآن تا درین عالم نشست
فاش گویم آنچه در دل مضمهر است
چون بجان در رفت جان دیگر شود
با مسلمان گفت جان بر کف بنه
آفریدی شرع و آئینی دگر
از بم و زیر حیات آگه شوی
زرازی معنی قرآن چه پرسوی
خرد آتش فروزد دل بسوزد

نقش‌های پاپ و کاهن را شکست
این کتابی نیست چیزی دیگر است
جان چو دیگر شد جهان دیگر شود
هر چه از حاجت فزون داری بده
اندکی با نور قرآنش نگر
هم زتقدیر حیات آگه شوی
ضمیر ما به آیاتش دلیل است
همین تفسیر نمود و خلیل است

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان پیامبرگراست.

چادر خود پیش روی او کشید	دخترک را چون نبی بی‌پرده دید
پیش اقوام جهان بی‌چادریم	ما از آن خاتون طی عریان‌تریم
ابروی ما ز نام مصطفی است	در دل مسلم مقام مصطفی است
قوم و آئین و حکومت آفرید	در شبستان حرا خلوت گزید
در ره حق مشعلی افروختیم	دین فطرت از نبی آموختیم
نیست پایند نسب پیوند ما	نیست از روم و عرب پیوند ما
زین جهت با یکدیگر پیوسته‌ایم	دل به محبوب حجازی بسته‌ایم
همچو خون اندر عروق ملت است	عشق او سرمایه جمعیت است
هستی ما از وجودش مشتق است	امت او مثل او نور حق است

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان خودگراست نه خودگریز.

منکر خود نزد من کافرتر است	منکر حق نزد ملا کافر است
----------------------------	--------------------------

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان مرگ‌ستیز است نه مرگ‌گریز.

چو مرگ آید تبسم بر لب اوست	نشان مرد مؤمن با تو گویم
----------------------------	--------------------------

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان آینده‌بین است نه حال‌نگر.

چشم خود را بست و چشم ما گشاد	ای بسا شاعر که بعد از مرگ زاد
------------------------------	-------------------------------

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان «لا» و «الا» در همه عرصه‌های فردی و اجتماعی و تاریخی در مبارزه با «زر و زور و تزویر» است.

از ضمیرش حرف «لا» آمد برون (انقلاب اکتبر)	روس را (روسیه) قلب جگر گردیده خون
تیز نیشی بر رگ عالم زد است	آن نظام کهنه را بر هم زدست
لا سلاطین. لا کلیسا. لا اله	کرده‌ام اندر مقاماتش نگه
مرکب خود را سوی «الا» نراند	فکر او (لنین) در تندباد «لا» بماند
خویش را زین تندباد آرد برون	آیدش روزی که از زور جنون
سوی «الا» می‌خرامد کائنات	در مقام «لا» نیاساید حیات
نهی بی‌اثبات مرگ امتان	«لا» و «الا» ساز برگ امتان
تا نگردد «لا» سوی «الا» دلیل	در محبت پخته کی گردد خلیل
جمله موجودات را فرمانرواست	هر که اندر دست او بشمشیر «لا» ست
هر طلسم خوف را خواهی شکست	تا عصای «لا اله» داری بدست
رشته‌اش شیرازه افکار ما	«لا اله» سرمایه اسرار ما

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان زمان محور است نه ابن‌الوقتی.

وقت جاوید است و خور جاوید نیست	اصل وقت از گردش خورشید نیست
سر تاب ماه و خورشید است وقت	عیش و غم عاشور و هم عید است وقت
امتیاز دوش و فردا کرده‌ئی	وقت را مثل مکان گسترده‌ئی
ساختی از دست خود زندان خویش	ای چو بو رم کرده از بستان خویش
از خیابان ضمیر ما دمید	وقت ما کو اول و آخر ندید
هستی او از سحر تابنده‌تر	زنده از عرفان اصلش زنده‌تر
لا تسبوا الدهر فرمان نبی است	زندگی از دهر و دهر از زندگی است

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان توحیدگرا در همه عرصه‌های انسانی و اجتماعی و تاریخ و وجود می‌باشد.

فرد از توحید لاهوتی نشود	ملت از توحید جبروتی نشود
هر دو از توحید می‌گیرد کمال	زندگی این را جلال آن را جمال
اسود از توحید احمر می‌شود	خویش فاروق و بوذر می‌شود
ما مسلمانیم و اولاد خلیل	از ابیکم گیر اگر خواهی دلیل
همای علم تا افتد بدامت	یقین کم کن گرفتار بشکی باش
عمل خواهی؟ یقین را پخته‌تر کن	یکی جوی و یکی بین و یکی باش

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان تفکر و تعقل‌گراست نه عرفان تصوف‌گرا.

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

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان عاشورامحور است.

رمز قرآن از حسین آموختیم	زآتش او شعله‌ها اندوختیم
تار ما از زخمه‌اش لرزان هنوز	تازه از تکبیر او ایمان هنوز
بر زمین کربلا بارید و رفت	لاله در ویران‌ها کارید رفت

تا قیامت قطع استبداد کرد	موج خون او چمن ایجاد کرد
بهر حق در خاک و خون گردیده است	پس بنای لا اله گردیده است
مدعایش سلطنت بودی اگر	خود نکردی با چنین سامان سفر
سر ابراهیم و اسمعیل بود	یعنی آن اجمال را تفصیل بود
خون او تفسیر این اسرار کرد	ملت خوابیده را بیدار کرد
تیغ لا چون از میان بیرون کشید	از رگ ارباب باطل خون کشید
نقش الا الله بر صحرا نوشت	سطر عنوان نجات ما نوشت
در نوای زندگی سوز از حسین	اهل حق حریت آموز حسین

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان ضد مرید و مرادبازی است.

مرد حق از کس نگیرد رنگ بو	مرد حق از حق پذیرد رنگ و بو
اجتهاد اندر زمان انحطاط	قوم را برهم همی پیچد بساط
زاجتهاد عالمان کم نظر	اقتدا بر رفتگان محفوظتر
هزاران سال با فطرت نشستم	باو پیوستم و از خود گسستم
ولیکن سر گذشتم این دو حرف است	تراشیدم پرستیدم شکستم
زمن گو صوفیان با صفا را	خداجویان معنی آشنا را
غلام همت آن خود پرستم	که با نور خودی بیند خدا را

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان درون گر و بی تفاوت از برون نیست.

شرق حق را دید و عالم را ندید	غرب در عالم خزید از حق رمید
چشم بر حق باز کردن بندگی است	خویش را بی پرده دیدن زندگی است
بنده چون از زندگی گیرد برات	هم خدا آن بنده را گوید صلوات

هر که از تقدیر خویش آگاه نیست	خاک او با سوز جان همراه نیست
نه افغانیم و نی ترک و تاریم	چمن زادیم و از یک شناخساریم
تمیز رنگ و بو بر ما حرام است	که ما پروردهٔ یک نو بهاریم

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان اراده و انتخاب و آگاهی است نه عرفان تقلید و تکلیف و تعبد.

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

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان عشق‌گراست نه عرفان علم‌گرا و فلسفه‌گرا و تصوف‌گرا یونانی و غربی.

از من ای باد صبا گوی بدانای فرنگ	عقل تا بال گشود است گرفتارتر است
برق را این بجگر می‌زند آن رام کند	عشق از عقل فسون پیشه جگردارتر است
چشمم جز رنگ گل و لاله نه بیند ورنه	آنچه در پرده رنگ است پدیدارتر است
عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری	عجب آن است که بیمار تو بیمارتر است
دانش اندوخته‌ئی دل ز کف انداخته‌ئی	آه زان نقد گران مایه که در باخته‌ئی

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان خلوت‌گریز و جدائی‌گریز اما اجتماع‌گرا و جلوت‌گرا می‌باشد.

نهنگی بچهٔ خود را چه خوش گفت	به دین ما حرام آمد کرانه
به موج آویز و از ساحل به پرهیز	همه دریاست ما را آشیانه
گرچه اندر خلوت و جلوت خداست	خلوت آغاز است و جلوت انتهاست
گفته‌ئی پیغمبری درد سر است	عشق چون کامل شود آدم گر است

همچو جان اندر جهان رفتن خوش است	راه حق با کاروان رفتن خوش است
هر دو حالات و مقامات نیاز	خلوت و جلوت کمال سوز و ساز
چيست اين؟ تنها نرفتن در بهشت	چيست آن؟ بگذشتن از دبر و کنشت
چون بجلوت می‌خرامد شاهی است	عشق در خلوت کلیم اللهی است

اقبال

عرفان اقبال و شریعتی، عرفان سوسیالیستی و ضد سرمایه‌داری و استثمارستیز می‌باشد.

صاحب سرمایه (کارل مارکس) از نسل خلیل	یعنی آن پیغمبر بی‌جبرئیل
زانکه حق در باطل او مضمر است	قلب او مؤمن دماغش کافر است
غریبان (سرمایه‌داری) گم کرده‌اند افلاک را	در شکم جویند جان پاک را
دین آن پیغمبر حق ناشناس (مارکسیسم)	بر مساوات شکم دارد اساس

اقبال

ماحصل اینکده:

۱ - از بعد از شکست حرکت ضد انحطاطی و اصلاح‌طلبانه سیدجمال، دو پروژه در دستور کار نظریه‌پردازان مسلمان قرار گرفت:

الف - پروژه اول که خود این نظریه‌پردازان تحت عنوان پروژه «سلفیه» تعریف کردند و توسط رشید رضا و سیدقطب و محمد قطب و ابوالعلاء مودودی در پاکستان رسید، بنیانگذاری گردید، معتقد بودند که «راه رهائی مسلمانان از انحطاط، از مسیر برگشت نظری و عملی به دوران اولیه مسلمانان می‌گذرد». لذا در این رابطه بود که طرفداران این رویکرد معتقد بودند که برای برگشت عملی به دوران اولیه مسلمانان، باید برگشت نظری و عملی به گذشته اولیه مسلمانان بکنیم که این برگشت نظری تنها توسط برگشت به قرآن صورت می‌گیرد که البته از آنجائیکه رویکرد آنها به قرآن یک رویکرد دگماتیسم و فقاهتی بود، همین امر باعث گردید تا رویکرد نظری آنها به قرآن، به اسلام فقاهتی و حکومتی و دگماتیسم سیدقطب منتهی گردد. جریان‌های اسلام حکومتی اعم از القاعده و داعش و

غیره همه در راستای این رویکرد تکوین پیدا کردند.

ب - پروژه دوم که سرسلسله جنبان آن حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری می‌باشد و خود اقبال این پروژه را پروژه «تجدید بنا» یا «بازسازی اسلام» در همه عرصه‌های کلامی و فلسفی و اخلاقی و سیاسی و فقهی و عرفانی و غیره توسط اجتهاد در اصول و فروع اسلام تعریف می‌کند.

«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 لاقبل در فهم شایسته معنی اسلام به عنوان پیامی که به بشریت فرستاده شده سودمند افتد و نیز به منظور تهیه زمینه برای مباحث بعدی» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۲ - س ۱).

لذا ۵۰ سال بعد از سیدجمال در هندوستان پروژه دوم تکوین پیدا کرد که در ادامه آن این پروژه به معلم کبیرمان شریعتی رسید و سپس آرمان مستضعفین از سال ۵۵ در ادامه جنبش ارشاد شریعتی این رویکرد را در دستور خود قرار داده است و ۹ سال است که نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بر این جاده حرکت می‌کند. تفاوت دو رویکرد «سلفیه» و «بازسازی» در این است که:

اولاً رویکرد «بازسازی اسلام» معتقد است که «بدون اصلاح دینی اسلام امکان اصلاح سیاسی جوامع مسلمان از جمله ایران نمی‌باشد». به عبارت دیگر از نگاه نظریه‌پردازان رویکرد بازسازی اسلام (از محمد اقبال تا نشر مستضعفین) حرکت اصلاح‌گرایانه (نه اصلاح‌طلبانه از بالا مانند سیدجمال) از پائین، سیاسی و اجتماعی در جوامع مسلمان در گرو اصلاح دینی در آن جوامع می‌باشد و بدون «اصلاح دینی» امکان حرکت اصلاح‌گرایانه سیاسی و اجتماعی در این جوامع وجود ندارد و به همین دلیل نظریه‌پردازان این رویکرد علت شکست سیدجمال و علت انحراف جریان سلفیه را عدم اعتقاد به انجام اصلاح دینی می‌دانند. بر این مطلب بیافزائیم که طرفداران این رویکرد معتقدند حتی رنسانس اروپا محصول و سنتز اصلاح دینی لوتر و کالون در قرن پانزدهم و شانزدهم مغرب زمین می‌باشد، برعکس رویکرد بازسازی اقبال و

شریعتی و آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین طرفداران رویکرد سلفیه (از رشید رضا تا سیدقطب) معتقدند که تنها با اسلام فقهاتی دگماتیسم قرن اول هجری می‌توان مسلمانان را به دوران شکوفائی تمدنی گذشته خود رسانید.

ثانیاً در عرصه سیاسی، رویکرد بازسازی هر چند در قرن بیستم و بیست و یکم به وحدت مسلمین اعتقاد دارند، اما اعتقاد آنها به معنای نفی هویت ملی جوامع مسلمان در چارچوب دولت - ملت‌های مولود مدرنیسم نیست، بلکه برعکس در این رویکرد هر گونه وحدت بین جوامع مسلمان باید از کانال همین دولت - ملت‌های موجود عبور کند. در صورتی که برعکس در رویکرد سلفیه ضمن نفی دولت - ملت‌های موجود جوامع امروز مسلمان معتقدند که باید مانند دوران امپراطوری گذشته جوامع مسلمان تحت زعامت خلیفه واحد در یکدیگر متحد و ادغام پیدا کنند.

ثالثاً برعکس رویکرد «بازسازی» که معتقدند که «تمامی مبانی نظری مسلمانان دچار انحطاط و ویرانی شده است و برای اصلاح دینی باید کل اسلام مورد تجدید بنا و بازسازی قرار گیرد»، طرفداران پروژه «سلفیه» معتقدند که تنها با «احیاء علوم اسلامی گذشته» مثل تفسیر و فقه می‌توانیم به اسلام راهنمای عمل و نجات بخش دست پیدا کنیم.

رابعاً برعکس رویکرد «بازسازی» که معتقد است که تنها توسط «اجتهاد در اصول و فروع کل مبانی و علوم اسلام و مسلمانان می‌توان به اصلاح دین و بازسازی و تجدید و بنای اسلام دست پیدا کرد». طرفداران رویکرد «سلفیه» معتقدند که با اجتهاد در فروع فقهی آن هم توسط فقهای حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی می‌توان به اسلام سلفیه و احیاء شده دست پیدا کرد.

خامساً نظریه پردازان پروژه «بازسازی» معتقدند که برای بازسازی و اصلاح دین اسلام منهای اجتهاد در اصول و فروع کل مبانی کلامی و فلسفی و فقهی و عرفانی و اخلاقی و تفسیری مسلمانان، باید این اجتهاد در اصول و فروع در چارچوب فرمول پیوند بین ابدیت و تغییر صورت بگیرد، چرا که در این فرمول «ابدیت»

همان مبانی «تجربی نبوی پیامبر اسلام» می‌باشد و «تغییر» همان «زمان» است. همچنین در چارچوب همین اجتهاد در کل اصول و فروع توسط فرمول «پیوند بین ابدیت و تغییر» است که اینها باز به دسته‌بندی سه اسلام: تطبیقی، انطباقی، دگماتیسم می‌پردازند، چرا که اگر مطابق این فرمول «ابدیت مطلق بشود و تغییر - که همان زمان می‌باشد - نادیده گرفته شود، خروجی نهائی آن اسلام دگماتیسم» می‌باشد. در صورتی که اگر در چارچوب این فرمول «تغییر مطلق» گردد و «ابدیت در چارچوب این تغییر تعریف بشود» خروجی آن «اسلام انطباقی» می‌باشد. ولی اگر «تغییر و ابدیت» به صورت دیالکتیکی در پیوند با هم تعریف بشوند، اسلام تطبیقی سنتز اجتهاد در اصول و فروع در چارچوب پروژه بازسازی و اصلاح دینی خواهد بود. البته در رویکرد «سلفیه» به صورت مطلق فرمول «ابدیت و تغییر» به فراموشی سپرده می‌شود، چرا که مطابق این رویکرد «تغییر» یا «زمان» جایی در روش و متدولوژی ندارد. تنها «ابدیت» آن هم در شکل فقهی آن می‌تواند راه‌گشا باشد.

ساده‌مطابق پروژه «بازسازی»، «هر کس کشیش خود می‌باشد» و «هر کس باید جرات اندیشیدن و اجتهاد داشته باشد» و بدین ترتیب تمام واسطه‌های بین خداوند و انسان (روحانیت) در این رویکرد از میان برداشته می‌شود و «اسلام منهای روحانیت در چارچوب اسلام منهای فقاقت» (منظور از فقه بخش معاملات و امور اجتماعی فقه می‌باشد نه بخش عبادات که سنت پیامبر اسلام بوده است، زیرا آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی متکلم و مفسر و نظریه‌پرداز و فقیه بزرگ قرن هیجدهم هندوستان در کتاب «حجه الله بالغه» مطرح می‌کند، تمامی آیات فقهی قرآن حتی آیات فقهی عبادی مطابق بنیه و شرایط اجتماعی و تاریخی و جغرافیائی مسلمانان قرن هفتم میلادی عربستان تنظیم شده است که توسط این آیات فقهی قرآن که کمتر از ۵ درصد کل آیات قرآن می‌باشد، پیامبر اسلام تنها می‌خواست است تا یک مدل بر حسب آن شرایط خودویژه تاریخی و اجتماعی و سیاسی و جغرافیائی و فرهنگی ارائه کند، تا بعداً مسلمانان بتوانند در چارچوب شرایط خودویژه اجتماعی و تاریخی و جغرافیائی و فرهنگی خاص خویش توسط فرمول «پیوند بین ابدیت و تغییر» با عصای «اجتهاد در اصول و فروع» برای خود

«فقه خاص یا علم حقوق خاص خود» تنظیم نمایند) البته شریعتی با شعار «آنچنانکه مصدق شعار اقتصاد بدون نفت سر می‌داد، من شعار اسلام منهای روحانیت سر می‌دهم» به دنبال اسلام منهای روحانیت و اسلام منهای فقاقت بود و شرط اصلاح دین اسلام در تشیع و تسنن در این رابطه تفسیر می‌کرد.

بنابراین جای تعجب ندارد که (برعکس نظریه‌پردازان اسلام سلفیه) تمامی نظریه‌پردازان پروژه «اسلام بازسازی» از محمد اقبال تا نشر مستضعفین افرادی غیر روحانی هستند و البته دلیل اصلی آن هم این می‌باشد که در تحلیل نهائی تمام افراد روحانی اعم از شیعه و سنی بن مایه اولیه نظری و ذهنی‌شان همان اندیشه‌های دگماتیسم می‌باشد که مانع از جرات اندیشیدن در آنها می‌شود. به همین دلیل هرگز در تاریخ روحانیت شیعه و سنی در طول بیش از هزار سال گذشته ما نمی‌توانیم حتی در حد لوتر قرن شانزدهم میلادی مسیحیت یک روحانی پیدا کنیم و به همین دلیل داوری نهائی ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که «نباید گذاشت در عرصه پروژه عملی و نظری اصلاح‌گرایانه رویکرد بازسازی پای روحانیت حوزه‌های فقاقتی اعم از شیعه و سنی به صورت فردی یا گروهی باز بشود»، چرا که در تحلیل نهایی وجود این عناصر تأثیر ارتجاعی خود را در عمل و نظر به صورت غریزی می‌گذارند. آنچنانکه در طول ۱۵۰ سال حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران شاهد این امر بوده‌ایم که در هر جا که عناصر فردی و جمعی روحانیت حوزه‌های فقاقتی ظهور کرده‌اند، چه در قبل از مشروطیت و چه در مشروطیت و چه در نهضت مقاومت ملی و چه در قیام ۱۵ خرداد و چه در پروسس جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ تا به امروز، هر جا که روحانیت حوزه‌های فقاقتی به صورت فردی و اجتماعی حضور داشته‌اند حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران به انحراف و نابودی کشیده است.

به هر حال در این رابطه است که نظریه‌پردازان پروژه «بازسازی» از محمد اقبال تا نشر مستضعفین معتقد به حذف تمامی واسطه‌های بین خداوند و انسان‌ها (در تمامی شکل‌های مختلف آن که از سال ۲۶۰ هجری الی الان تکوین پیدا کرده‌اند) می‌باشند و معتقد به عدم صلاحیت روحانیت در راستای نظریه‌پردازی در این عرصه‌ها می‌باشند و معتقد به اسلام منهای فقاقت در این زمان هستند و معتقد به این هستند که «هر کس و هر قوم با زبان خاص خود می‌تواند کتاب مقدس را ترجمه کند و با همان زبان خاص خود به

صورت مستقیم با خدا تماس حاصل نماید و هیچ حکمی و دستوری نه در شکل فردی و نه در شکل اجتماعی وجود ندارد که اجرای آن مختص به روحانیت و واسطه‌ها باشد». تمامی احکام و دستورات اسلامی و قرآنی فرد و جمع می‌توانند جدای از روحانیت و واسطه‌ها با زبان خاص خودشان به انجام دهند و «هیچ تفسیر رسمی از قرآن وجود ندارد و همه حق دارند تا قرآن را بفهمند».

باری، برعکس رویکرد پروژه «بازسازی» معتقدین به پروژه «سلفیه» منهای اینکه معتقد به واسطه‌های بین خداوند و انسان‌ها هستند و روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقهاتی را به عنوان واسطه‌های بین خداوند و انسان‌ها مطرح می‌کنند و منهای اینکه معتقد نیستند که هر کس می‌تواند کشیش و روحانیت خود باشد و منهای اینکه معتقد نیستند که هر کس می‌تواند در متون اولیه اسلام آزادانه بیاندهد و منهای اینکه معتقد نیستند که دوران ختم نبوت پیامبر اسلام از سال ۱۱ هجری آغاز شده است و تا قیامت این دوران ادامه خواهد داشت و در دوران ختم نبوت دیگر واسطه‌های مختلف بین انسان و خداوند قطع می‌شود و در دوران ختم نبوت مسلمانان می‌توانند آزادترین انسان‌های روی زمین باشند و هیچکس و گروهی حق ندارد در دوران ختم نبوت ادعای وسطه بین خداوند و انسان بکند و در دوران ختم نبوت تنها موتور هدایت انسان‌ها و مسلمانان عقل و خرد جمعی استقرائی بشر می‌باشد که توسط آن همه چیز حتی خود قرآن را هم می‌توان مورد تفسیر و بازفهمی قرار داد، آنها در چارچوب اسلام فقهاتی و دگماتیسم سلفیه اعتقاد دارند، آنچنانکه راه نجات نظری و عملی مسلمانان از کانال برگشت (نه بازگشت) به گذشته حاصل می‌شود و همراه با رویکرد یکطرفه با متن، باید متن را فهمید و فهم و تفسیر متن فقط در حصار روحانیت حوزه‌های فقهاتی می‌باشد و اجتهاد در فهم متن باید به صورت اجتهاد در فروع آن هم به صورت محدود فقهی صورت بگیرد و روحانیت به صورت واسطه‌های بین خداوند و انسان می‌باشند و انسان‌ها نمی‌توانند کشیش و روحانیت خود مستقل از روحانیت باشند و بهشت از طریق روحانیت می‌توان به دست آورد، با همه این احوال طرفداران این رویکرد در چارچوب اسلام حکومتی مولود اسلام فقهاتی معتقدند که راه نجات سیاسی مسلمانان هم برگشت به شکل نظام خلیفه‌ای اولیه مسلمانان می‌باشد.

۲ - «دموکراسی پایدار در جوامع مسلمان در گرو اصلاح دینی می‌باشد»، چرا

که اصلاح دینی در جوامع مسلمان باعث می‌گردد تا شرایط برای نهادینه کردن نظری دموکراسی فراهم گردد. آنچنانکه دیدیم در قرن شانزدهم در چارچوب پروتستانس لوتر و کالون توسط اصلاح دینی مسیحیت کاتولیک حاکم بر جوامع غربی (از بعد از ظهور سرمایه‌داری و ایدئولوژی لیبرالیسم) شرایط جهت نهادینه کردن لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی و معرفتی و اخلاقی فراهم گردید. بطوریکه هگل در تبیین ظهور عصر روشنگری در مغرب زمین مانند ماکس وبر، اصلاح دینی لوتر و کالون در قرن شانزدهم در کنار نهضت علمی و انقلاب کبیر فرانسه به عنوان سه پایه ظهور مدرنیسم مطرح می‌نماید.

در این رابطه است که کارل مارکس «اصلاح دینی در جوامع دینی» عنوان یکی از سخت‌ترین کارها می‌داند. بنابراین برای اینکه بتوانیم در جوامع مسلمان به «دموکراسی پایدار» دست پیدا کنیم باید قبل از هر حرکت اصلاح‌گرایانه (نه اصلاح‌طلبانه)، موضوع پروژه اصلاح دینی در دستور کار پیشگام قرار گیرد. لذا در این رابطه است که در ۴۱ سال گذشته آرمان مستضعفین و در ۹ سال گذشته نشر مستضعفین پروژه اصلاح دینی در ادامه راه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری و معلم کبیرمان شریعتی در دستور کار خود قرار داده است، چرا که در این رابطه معتقد است که:

«هر گونه حرکت اصلاح‌گرایانه سیاسی در جامعه ایران مؤخر بر حرکت اصلاح‌گرایانه نظری اسلام می‌باشد» آنچنانکه در این رابطه می‌توان داوری کرد که **«بدون اصلاح دینی در جامعه امروز ایران امکان هیچگونه حرکت اصلاح‌گرایانه و دموکراسی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه پایدار و نهادینه شده وجود ندارد»**. هر چند آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی مطرح کرده است، سخت‌ترین کار در جامعه فقه‌زده و استبدادزده و تصوفزده و جنگ‌زده امروز ایران حرکت اصلاح‌گرایانه نظری اسلام می‌باشد و به علت خرافات هزار ساله اسلام فقه‌ای و اسلام روایتی و اسلام ولایتی بر گرد اسلام شیعی «حرکت نظری اصلاح دینی در جامعه ایران سخت‌تر از جوامع اهل تسنن می‌باشد»، چرا که اسلام شیعی یا اسلام فقه‌ای و اسلام روایتی و اسلام ولایتی موجود در راستای فرقه‌سازی خود ۲۶۰ سال دوران ختمیت پیامبر اسلام را به عقب انداختند و برای نهادینه کردن قدرت روحانیت حوزه‌های فقه‌ای در جامعه شیعه، از قرن چهارم و پنجم به بعد در ظل دو حکومت آل بویه و صفویه، شیعه نهادینه شده در خدمت نهادینه کردن قدرت

روحانیت حوزه‌های فقهاتی درآمد و از آنجا بود که روحانیت حوزه‌های فقهاتی توسط اسلام روایتی (به جای اسلام قرآن) اقدام به ابداع خرافات در دین از قیرپرستی اسلام زیارتی گرفته تا چاه‌های امام زمان در جمکران قم کردند و صد البته موضوع مهدویت بزرگترین تکیه‌گاه شیعه فقهاتی و شیعه ولایتی و شیعه روایتی و شیعه شفاعتی در هزار سال گذشته بوده است.

لذا در این رابطه بوده است که معلم کبیرمان شریعتی در ادامه پروژه اصلاح دینی علامه محمد اقبال لاهوری (که اقبال در چارچوب مذهب تسنن مجبور به انجام آن بود) مجبور شد تا در جامعه ایران این اصلاح دینی در عرصه مذهب شیعی فقه‌زده و ولایت‌زده و روایت‌زده به انجام برساند و به همین دلیل می‌توان داوری کرد که کار معلم کبیرمان شریعتی در عرصه پروژه اصلاح دینی در جامعه فقه‌زده و استبدادزده و تصوف‌زده ایران به مراتب سخت‌تر از کار اقبال بود و شاید به همین دلیل باشد که اقبال در کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام که مانیفست منظومه معرفتی اقبال در عرصه پروژه بازسازی نظری اسلام او می‌باشد، تنها اسلام هزار ساله اهل تسنن مورد بازسازی قرار گرفته است و او هیچگونه تکیه‌ای بر اسلام تشیع نمی‌کند.

بنابراین در رابطه با پروژه اصلاح دینی در عرصه اسلام شیعی بود که معلم کبیرمان شریعتی برعکس اقبال تلاش کرد تا پروژه استحاله شیعه از یک فرقه مذهبی به یک جنبش اپوزیسیون سیاسی و طبقاتی در تاریخ اسلام بر علیه حاکمیت غاصب تاریخی هزار ساله در دستور کار خود قرار دهد. بطوریکه در این رابطه می‌توان داوری کرد که «بزرگ‌ترین دستاورد نظری شریعتی در عرصه پروژه اصلاح دینی در جامعه روحانیت‌زده و فقه‌زده و استبدادزده ایران، استحاله شیعه فرقه‌ای حوزه‌های فقهاتی به شیعه جنبشی بوده است». لذا در رابطه با «استحاله شیعه فرقه‌ای به شیعه جنبشی است» که معلم کبیرمان شریعتی در تز «تشیع صفوی و علوی» خود می‌کوشد تا چگونگی استحاله تشیع فرقه‌ای فقهاتی به تشیع حکومتی تبیین نماید و در تز «انتظار مذهب اعتراض» او می‌کوشد تا مبانی نهادینه شدن شیعه فرقه‌ای توسط «مهدویت» به چالش بکشد و در تز «شیعه یک حزب تمام» او می‌کوشد تا «شیعه جنبشی» به جای یک فرقه مذهبی به عنوان

«یک حزب اپوزیسیون تاریخی و اجتماعی و سیاسی و طبقاتی» تبیین نماید.

در تز «حسین وارث آدم» او تلاش می‌کند تا «شیعه جنبشی» به عنوان یک جریان تاریخی طبقاتی از آغاز تکوین تاریخ بشر تا انتها تبیین نماید و در تز «امت و امامت» او می‌کوشد تا با به چالش کشیدن امامت شیعه فرقه‌ای حوزه‌های فقهاتی در بیش از هزار سال گذشته که در چارچوب پروژه امامت جهت نهادینه کردن خود در برابر اسلام غالب تسنن تمامی اختیارات پیامبر اسلام را به امامت بخشیده بودند و توسط آن، پروژه ختم نبوت پیامبر را تعطیل کرده بودند، به چالش بکشد و جایگاه امامت را از عرصه کلامی شیعه فرقه‌ای حوزه‌های فقهاتی به عرصه انسان‌شناسی و ایدئولوژی شیعه جنبشی تغییر دهد و با نفی امام به عنوان مافوق انسان، شیعه فرقه‌ای امام را تنها به عنوان انسان مافوق (نه مافوق انسان) تعریف کند.

آنچنانکه در اسلام‌شناسی ارشاد خود در تدوین مکتب شیعه جنبشی، امامت شیعه فرقه‌ای بدل به انسان نمونه جهت شدن مسلمان شیعه جنبشی می‌کند و در تز «شهادت» و «پس از شهادت»، شریعتی می‌کوشد تا با زمینی کردن و تاریخی کردن حادثه عاشورای ۶۱ هجری بزرگترین محمل تاریخی از شیعه فرقه‌ای حوزه‌های فقهاتی بگیرد و حادثه عاشورا را به صورت طبیعی و تاریخی در عرصه مبارزه طبقاتی و تاریخی شیعه جنبشی تبیین نماید و در تزهای «علی تنهاست» و «علی بنیانگذار مکتب وحدت و عدالت» و «علی حقیقتی بر گونه اساطیر» و «قاسطین و مارقین و ناکثین» او می‌کوشد تا «مبانی نظری شیعه جنبشی که همان شعار عدالت‌خواهانه و وحدت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه می‌باشد، در برابر شیعه فرقه‌ای دست‌ساز حوزه‌های فقهاتی تبیین و تعریف نماید» و در دو تفسیر «سوره روم» و «سوره انبیاء» کوشش می‌کند تا رابطه تفسیری شیعه جنبشی با قرآن به عنوان راهنمای عمل تبیین نماید.

برعکس رابطه شیعه فرقه‌ای دست‌ساز حوزه‌های فقهاتی با قرآن که در بیش از هزار سال گذشته تلاش کرده‌اند تا متن قرآن را به صورت یک طلسم نافهم‌دنی برای مسلمانان درآورند و فهم اندک آن را محدود به تفسیر رسمی حوزه‌های فقهاتی بکنند و در تز «معراج و اسرای» شریعتی به تاسی از علامه محمد اقبال لاهوری تلاش می‌کند تا برعکس شیعه دست‌ساز حوزه‌های فقهاتی وحی نبوی پیامبر اسلام را به صورت یک تجربه اگزیستانسی

و درونی پیامبر اسلام تبیین نماید تا توسط آن با به چالش کشیدن وحی غیر تجربی و مکانیکی و برونی شیعه فرقه‌ای دست‌ساز حوزه‌های فقهاتی، شرایط برای استمرار تجربه باطنی مسلمانان در چارچوب پروژه معراج پیامبر اسلام فراهم سازد.

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

مولوی - کلیات شمس تبریزی

و در تز «یاد و یادآوران» او می‌کوشد تا شیعه جنبشی را به عنوان یک جنبش پایه‌دار و اپوزیسیون تاریخ هزار ساله گذشته بر علیه رژیم‌های توتالیتر تبیین و تعریف نماید.

لذا در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که پروژه «اصلاح دینی» معلم کبیرمان شریعتی در ادامه پروژه اصلاح دینی علامه محمد اقبال لاهوری در «بازسازی شیعه جنبشی» و جایگزین کردن آن به جای شیعه دست‌ساز فرقه‌ای حوزه‌های فقهاتی بوده است و باز در همین رابطه است که می‌توان دریافت که چرا در طول نیم قرن گذشته حوزه‌های فقهاتی حتی برای یک آن هم از حمله به شریعتی خودداری نکرده‌اند و تمامی سلاح‌های زرادخانه هزار ساله خود از فتوای تکفیر تا بهتان و شانتاژ و ضد ولایت و سنی خواندن گرفته تا کثیف‌ترین و مستحجن‌ترین برچسب‌های فردی و اجتماعی و غیره جهت حمله به شریعتی به کار گرفته‌اند، چرا که حوزه‌های فقهاتی شیعه به خوبی می‌دانند که با «جایگزین شدن پروژه شیعه جنبشی شریعتی» به جای «شیعه دست‌ساز فرقه‌ای حوزه‌های فقهاتی» کار تمام است. آنچنانکه کمترین دستاورد این جایگزینی تعطیل جنگ ۴۰ ساله فرقه‌ای شیعه‌کشی و سنی‌کشی در منطقه می‌باشد.

یادمان باشد که در تحلیل نهائی تمامی پروژه استحاله شیعه فرقه‌ای به شیعه جنبشی شریعتی تنها در چارچوب همان پروژه «اصلاح دینی» اقبال قابل تعریف و تبیین می‌باشد، زیرا تنها تفاوتی که در این رابطه بین پروژه اقبال و شریعتی وجود دارد این است که «شریعتی پروژه بازسازی و اصلاح دینی اقبال را از مسلمین اهل تسنن وارد مسلمین اهل تشیع کرد» و این بزرگترین کاری است که شریعتی در ادامه حرکت اصلاح دینی اقبال به انجام رسانید.

مبانی کلامی، فلسفی،

عرفانی، سیاسی،

اجتماعی و اقتصادی

«منظومہ معرفتی»

حضرت مولانا

علامہ محمد اقبال لہوری

۱ - اقبال از زبان اقبال:

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

کلیات اقبال - زبور عجم - ص ۱۵۴ - س ۱۱

۲ - متافیزیک اقبال:

در عرصه جهان‌بینی و فلسفی و کلامی اقبال نه مانند هگل یک رویکرد حلولی و نه مانند افلاطون یک رویکرد ایده‌آلیستی و دوآلیستی و مثلی و نه مانند ماتریالیست‌ها یک رویکرد ماده‌گرایانه صرف دارد بلکه برعکس همه اینها، در عرصه جهان‌بینی و فلسفی و کلامی،

اقبال معتقد است که «هستی در آینه خداوند در بستر حیات و حرکت که از نظر او همان زمان می‌باشد، قابل تبیین است.»

به همین دلیل در متافیزیک اقبال، «جهان و وجود ماده مرده نیست بلکه فعل است که به صورت حیات به عنوان یک امر ذومراتب در تمامی مراتب وجود از خداوند تا ماده تجلی می‌کند.» فعل و حیاتی که دائماً به صورت یک حرکت خلاق و آزاد و تکامل‌پذیر، که اقبال در فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی تحت عنوان محک فلسفی تجلیات تجربه دینی با کلید واژه زمان (طبیعی یا فلسفی نه زمان ریاضی) از آن یاد می‌کند، در نظر ما تجلی می‌نماید؛ و بدین ترتیب است که اقبال در همین فصل دوم کتاب بازسازی، در عرصه تبیین فلسفی جهان، «خدا و جهان و حرکت و حیات و تکامل، به صورت یک پکیج فلسفی که توسط زمان فلسفی و حقیقی در پیوند با یکدیگر می‌باشند، در نظر می‌گیرد» و در چارچوب این سبب فلسفی است که:

الف - اقبال معتقد است که «جهان را نباید ثابت و راکد دانست بلکه بالعکس جهان دائماً در حال سیلان و حرکت جوهری و وجودی می‌باشد.»

ب - اقبال معتقد است که منهای این حرکت در هستی، «واقعیت زمان به صورت یک واقعیت مستقل (نه آنچنانکه کانت می‌گوید به صورت ذهنی) در این دستگاه در کنار خداوند و حرکت و حیات قرار دارد»؛ لذا به این ترتیب است، که «در متافیزیک اقبال پیوند تکاملی بین جهان و خداوند و حرکت و حیات توسط زمان صورت می‌گیرد.» بر این بیافزائیم که در متافیزیک اقبال به علت وجود پکیج هماهنگ، «خداوند و هستی و حرکت و حیات و تکامل (که به صورت زمان فلسفی مادیت پیدا می‌کند) وجود و واقعیت نه تنها ماده مرده نیست بلکه بن‌مایه وجود (از خدا تا ماده) حیات و آگاهی است، که این حیات و آگاهی در پروسس وجود، در عالیترین مرتبه آن خداوند و در مرتبه نازل آن به صورت ماده در می‌آید.»

«در متافیزیک اقبال، هم خداوند به عنوان ابژه و واقعیت می‌باشد و هم زمان و حرکت و حیات و طبیعت، در نتیجه همین واقعیت داشتن همه مراتب وجود (از خداوند تا ماده) در دستگاه تبیین جهان اقبال، باعث گردیده است تا متافیزیک

اقبال، در دل همین هستی جاری و ساری و موجود مادیت پیدا کند، نه مانند متافیزیک ارسطو و افلاطون و دکارت در بیرون این هستی و نه مانند متافیزیک هگلی و صوفیان در حلول با این هستی.»

«در متافیزیک اقبال، خدا و طبیعت و حرکت و حیات و تکامل در کنار هم به عنوان واقعیت موجود خارج از ذهن انسان مطرح می‌شوند - نه آنچنانکه کانت می‌گوید ساخته ذهن انسان باشند - و از آنجائیکه در متافیزیک اقبال، زمان به عنوان عامل نو شدن وجود و رفتن کهنه‌ها در بستر پیوند خدا و حرکت و طبیعت و حیات می‌باشد، در نتیجه در تبیین جهان اقبال، بدون فهم زمان حقیقی یا فلسفی، امکان ورود به این متافیزیک نیست» و شاید شیرین‌تر باشد که اینچنین مطرح کنیم، که آنچنانکه بر سر در معبد آکادمی افلاطون نوشته شده بود که «کسی که هندسه نمی‌داند، وارد نشود»، بر سر در معبد متافیزیک اقبال نوشته شده است، که «کسی که زمان به عنوان یک واقعیت فلسفی و حقیقی فهم نمی‌کند، وارد نشود.»

پر پیداست که «در متافیزیک اقبال، بیرون از خداوند هیچ چیز وجود ندارد و همه هستی در این متافیزیک نه به عنوان مظلوم در خداوند (نه به عنوان یک ظرف) است.» در نتیجه همین قرار گرفتن هستی در خداوند، از آنجائیکه خداوند در متافیزیک اقبال، خداوند حیات و فعل و خلاقیت مستمر می‌باشد و دائماً در حال خلق نو در هستی است، همین امر باعث باز بودن جهان و هستی و تکامل به طرف آینده نامعلوم اما تکامل‌مند و رو به جلو می‌شود.

در متافیزیک اقبال، تکامل خداوند در بستر تکامل جهان تبیین می‌گردد نه بالعکس.

در متافیزیک اقبال، خداوند راكد و ثابت و بیکار و بازنشسته و متشخص نیست، بلکه خالقی با اراده و مختار است، (نه ناظر و صانع دست بسته) که دائماً در خلق جدید می‌باشد و به عنوان خالق با اراده و مختار هستی، در حال معماری کردن این وجود می‌باشد.

در متافیزیک اقبال، آنچنانکه ارسطو می‌گوید، خداوند نه در علم خود محصور

است و نه توسط اصل ضرورت علیت مجبور و موظف می‌باشد. بلکه بالعکس، خداوند مختار و صاحب اراده مطلق می‌باشد.

در متافیزیک اقبال، خداوند همراه با تکامل وجود در حال تکامل می‌باشد. اما تکامل خداوند مانند تکامل طبیعت حرکت از نقص به سوی کمال نیست، بلکه در خلقت مستمر و گسترش جهان توسط خلق جدید او مادیت پیدا می‌کند.

در متافیزیک اقبال، برعکس منظومه معرفتی نیوتن که اصالت در جهان به جرم و حرکت داده می‌شود، اقبال به حیات و آگاهی اصالت می‌دهد.

در متافیزیک اقبال، مبنای تبیین جهان از حیات شروع می‌شود نه از ماده بی‌جان و مرده.

در متافیزیک اقبال، خود حیات قابل تبیین مادی نیست.

۳ - تبیین جهان در دستگاه کلامی و فلسفی اقبال:

از نظر اقبال خداوند با جهان در حال داد و ستد است. به همین ترتیب اقبال معتقد است که، رابطه خداوند با جهان دو طرفه است. اقبال بر این باور است که، رابطه خداوند با جهان پیوسته و متداوم می‌باشد، نه موضعی و موقت، خدای اقبال، خدای ناظر و صانع نیست، خدای خالق و خلاق است. داوری نهائی اقبال در باب الهیات گذشته بشر و مسلمانان، بر این امر قرار دارد که خدانشناسی در گذشته چه در عرصه فلسفه و چه در چارچوب کلام و چه در بستر عرفان صوفیان، صورتی دگماتیسم و انطباقی داشته است، چرا که آنها یا خدا و جهان را به صورت مکانیکی جدای از هم تبیین می‌کردند، یا مانند هگل به صورت حلولی و یا در شکل وحدت وجودی عرفا و صوفیان تبیین می‌کردند که خروجی نهائی همه آنها در نهایت، «به بیگانگی خداوند با جهان یا خدای ناظر و تماشاگر می‌انجامد» در صورتی که «خدای اقبال نه خدای ذهن ساخته کانتی است و نه خدای حلولی تاریخ ساخته هگلی است و نه خدای مرده در مدرنیته نیچه و نه خدای ساعت‌ساز نیوتن و نه خدای بازنشسته و بیکار تورات و

نه خدای صانع ارسطوئی و نه خدای متشخص و ناظر و قاضی القضات و سلطانی اسلام فقهاتی حاکم است.»

خدای اقبال خدائی ابژه، خدائی غیر متشخص، خدائی خالق، خدائی خلاق، خدائی زمان پذیر، خدائی تکامل پذیر، خدائی با اراده، خدائی مختار است. بنابراین، از آنجائیکه اقبال خداوند و حرکت و وجود و زمان در یک دستگاه روحانی نه مادی مرده مشاهده می‌کند، در دستگاه تبیین جهان خود به مولود حیات به عنوان بن مایه همه وجود می‌رسد که این حیات، در بستر زمان (به عنوان یک واقعیت برعکس آنچه که کانت به آن اعتقاد داشت) خود عامل پیوند بین خداوند و ماده نیز می‌شود.

به عبارت دیگر اقبال معتقد است که عامل توحید و وحدت در هستی (از خداوند تا ماده مرده) پدیده حیات است و زمان یا تکامل - از نظر اقبال - بستری است که حیات را از ماده تا خداوند به هم متصل می‌نماید.

در دیسکورس فلسفی و کلامی اقبال، بدون عینک زمان یا تکامل، نه می‌توان حیات را تبیین کرد و نه می‌توان ماده فلسفی را شناخت و نه پیوند بین ماده و حیات و خداوند تبیین‌پذیر است. در نتیجه، در تبیین جهان اقبال، تنها توسط «واقعیت زمان است که می‌توان وحدت دنیا و آخرت، وحدت روح و بدن، وحدت ایده و ماده، وحدت دل و دماغ، وحدت طبیعت و ماوراءالطبیعت، وحدت خدا و جهان، و وحدت خدا و انسان تبیین کرد.» تا آنجا که اگر ما واقعیت زمان را از دستگاه تبیین جهان اقبال جدا بکنیم، آنچنانکه در دستگاه فلسفی مغرب زمین از ارسطو و افلاطون تا کانت شاهد آن هستیم، روح و بدن، ماده و حیات، خدا و جهان، انسان و وجود، فیزیک و متافیزیک بیگانه از هم می‌شوند.

اقبال توسط واقعیت زمان در هستی تمامی دو گانگی‌های فلسفه و عرفان و کلام قبل از خود را پاسخ می‌دهد. اقبال در تبیین فلسفی و کلامی واقعیت زمان آن را در دو مؤلفه زمان آفاقی و زمان انفسی تقسیم می‌نماید. «من» یا «خود» چه در شکل «من محدود» و چه در مرتبه «من نامحدود» که از نظر اقبال همان «خدا» می‌باشد، در دستگاه تبیین جهان علامه محمد اقبال لاهوری (که در راستای مرزبندی با روح

فلسفه یونانی به کار گرفته می‌شود) تنها موضوع زمان انفسی قرار می‌گیرند. در صورتی که در تبیین جهان اقبال، موضوع زمان آفاقی کل وجود می‌باشد.

به هر حال، «چه زمان انفسی و چه زمان آفاقی، از نظر اقبال به عنوان یک ابژه می‌باشند (نه آنچنانکه کانت می‌گوید به عنوان یک سوژه)، اقبال مانند انشتین، زمان را به صورت ریاضی مطالعه نمی‌کند. بنابراین در این رابطه است که، اقبال به زمان ظرفی معتقد نیست. به عبارت دیگر اقبال، زمان را ظرفی نمی‌داند که خدا و هستی و حیات و ماده در آن قرار داشته باشند، بلکه برعکس زمان را واقعیتی می‌داند که با خدا و حرکت و حیات و ماده پیوند وجودی دارد.

به این ترتیب است که اقبال، در برابر نفی زمان ظرفی، معتقد به زمان حقیقی یا فلسفی می‌شود که در شکل تکامل به عنوان رابطه خداوند و حیات و حرکت و ماده می‌باشد. در منظومه اندیشه فلسفی و کلامی اقبال، اگر به زمان ظرفی معتقد شویم، این امر باعث می‌گردد تا ظرف را از مظهر جدا بکنیم، در نتیجه این جداسازی، بسترساز ایجاد دو گانگی‌های فلسفی اعم از روح و بدن یا ماده و حیات یا خدا و جهان یا خدا و انسان، یا دل و دماغ، یا طبیعت و ماوراءالطبیعت یا دنیا و آخرت می‌شود. از آنجائیکه اقبال موضوع زمان را:

اولاً به صورت یک واقعیت عینی تبیین می‌نماید.

ثانیاً زمان را واقعیتی عینی می‌داند که در بستر حیات و حرکت تعریف می‌شود.

ثالثاً زمان را نه به صورت ظرفی که مضرور آن وجود و خداوند باشد بلکه بالعکس، زمان صفتی است که در پیوند بین حیات و حرکت حاصل می‌شود، از آنجائیکه اقبال «به خداوند ابژه‌ای معتقد است، که به صورت خالق جهان، دائماً در حال خلق جدید می‌باشد»، در نتیجه او زمان را در عرصه این خلقت نو به نو و مداوم و مستمر خداوند، به خود خداوند هم تعمیم می‌دهد. «زیرا از نظر اقبال، نمی‌توان هم به خداوند خالقی معتقد شد که دائماً در همین جهان مادی و مشهود، در حال خلق جدید است و هم این خداوند را خارج از زمان تصور کرد. فراموش نکنیم که اقبال حرکت و شدن یا تحول و تکامل در جهان و وجود در چارچوب دستگاه دیالکتیکی تبیین می‌نماید نه در شکل حرکت مکانیکی ارسطویی.

به همین دلیل، «اقبال زمان را هم در همین بستر خلقت یا شدن دیالکتیکی تعریف و تبیین می‌نماید».

اقبال در عرصه تبیین وجود و خداوند در پیوند با یکدیگر، از آنجائیکه نه به رویکرد حلولی هگلی اعتقاد دارد، و نه به رویکرد مثلی افلاطونی معتقد است و نه خدای علت اولی ارسطویی می‌پرستد و نه به خدای ساعت‌ساز نیوتونی عشق می‌ورزد و نه به خدای بازنشسته و خسته و بیکار تورات ایمان دارد، تنها به خدائی معتقد است که با تمام وجود پیوند تنکاتنگ دارد و دائماً در قالب حیات، علاوه بر اینکه کل وجود به سمت آینده تعریف نشده قبلی پیش می‌برد، خود به عنوان خالق، دائماً در حال خلق جدید و نو در این جهان مشهود می‌باشد.

به عبارت دیگر، در تبیین جهان اقبال، «نو شدن حال‌ها و رفتن این کهنه‌ها» در همه آیات وجود، «مولود همین پیوند غیر حلولی خداوند با وجود می‌باشد». به همین دلیل اقبال، «پیوند خداوند با وجود، در عرصه حیات و حرکت و نو شدن و تحول و تکامل تبیین می‌نماید»، آنچنانکه اقبال معتقد است که، اگر این پیوند خداوند را با جهان جدا کنیم، دیگر نه حیات معنی دارد، نه نو شدن‌ها و نه تحول و حرکت و نه زمان و نه تکامل.

همانی که مولوی در دیوان شمس - ص ۲۱۲ - غزل ۳۶۲ - س ۷ به بعد، به صورت یک سؤال در برابر اقبال قرار می‌دهد:

چيست نشانی آنک هست جهانی دگر	نو شدن حال‌ها رفتن این کهنه‌هاست
روز نو و شام نو باغ نو و دام نو	هر نفس اندیشه نو نو خوشی و نو عناست
عالم چو ن آب جوست بسته نماید ولیک	می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست
نو زکجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود	گر نه و رای نظر عالم بی‌انتهاست

و در پاسخ به این سؤال کلامی و فلسفی مولوی است، که اقبال معتقد است که:

اولاً «آنچه که باعث نو شدن این جهان در هر لحظه می‌شود پیوند خداوند با وجود است بطوریکه اگر بتوانیم در تصور برای یک لحظه رابطه خداوند با این جهان صورت مکانیکی و ارسطویی و برون از جهان افلاطونی بدهیم، دیگر نو شدن و

خلق جدید و تکامل و تحول بی‌معنائی می‌شود.» در رویکرد اقبال، نو شدن حال‌ها و رفتن این کهنه‌ها مولود پیوند خداوند با این وجود است آن هم خداوند خالق نه خداوند ناظر و صانع ارسطویی.

ثانیاً «اقبال برعکس ارسطو خلقت و تکوین این وجود را تنها برای یک دفعه در عالم ازل نمی‌داند، بلکه برعکس دیدگاه ارسطو و افلاطون، اقبال این جهان را در هر لحظه در حال فنا و عدم و نیستی و دو بار خلقت شدن جدید می‌داند.» یعنی آنچنانکه شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‌گوید:

جهان کل است و در هر طرفه العین	عدم گردد و لایبقی زمانین
دگر باره شود پیدا زمانی	به هر لحظه زمین و آسمانی

اقبال هم معتقد است که این جهان هر لحظه در حال خلق جدید می‌باشد و جهانی نو هر آن در دل جهان کهنه گذشته زایش و رویش می‌کند. البته تفاوت اقبال با شیخ محمود شبستری در موضوع «زمان» است، چرا که شیخ محمود شبستری در گلشن راز تنها به «زمان ریاضی یا زمان ظرفی» می‌پردازد و به همین دلیل مانند مولوی به وجود و خدای فارغ از زمان فلسفی و حقیقی اعتقاد دارد.

هست هشیاری زیاد ما مزی	ماضی و مستقبلت پرده خدا
آتش اندر زن بهر دو تا بکی	پر گره باشی از این هر دو چو نی

مثنوی - دفتر اول - ص ۱۱۲ - س ۸ - بیت ۲۲۵۵

در صورتی که برعکس، اقبال از آنجائیکه نه زمان را محدود به زمان ریاضی انشتینی می‌کند و نه مانند شیخ محمود شبستری و مولوی به زمان ظرفی اعتقاد دارد، در چارچوب زمان طبیعی و حقیقی و فلسفی معتقد است که «زمان همراه با خداوند و حرکت و خلقت و حیات ذومراتب و مشککه، پیوسته به عنوان یک واقعیت وجود دارد.»

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد	مستمری می‌نماید در جسد

آن زتیزی مستمر شکل آمده است	چون شررکش تیز جنبانی به دست
شخاخ آتش را بجنبانی به سراز	در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع	می‌نماید سرعت انگیزی صنع
از وجود آدمی جان و روان	می‌رود در غیب چون آب روان
دم به دم از غیب نو نو می‌رسد	از وجود تن به بیرون می‌رسد
صورت از بی‌صورتی آید برون	باز شد کانا الیه راجعون

مثنوی - دفتر اول - ص ۵۹ - س ۲۴ - بیت ۱۱۷۰

ثالثاً از نظر اقبال «تا زمانیکه ما نتوانیم در جهان به صورت آفاقی و انفسی حرکت و تحول و شدن و تکامل و نو شدن‌ها و رفتن کهنه‌ها را فهم کنیم، نمی‌توانیم به زمان حقیقی یا زمان طبیعی یا زمان فلسفی آگاهی پیدا کنیم، چرا که نو شدن‌ها در عرصه آفاق و انفس چیزی به این جهان نمی‌افزاید یعنی همین واقعیت موجود در عرصه آفاق و انفس است که نو می‌شود.» بنابراین «از نظر اقبال که زمان طبیعی را به عنوان یک واقعیت در عرصه آفاق و انفس تبیین می‌نماید، زمان فلسفی یا طبیعی و حقیقی (نه زمان ریاضی) چیزی نیست جز همین واقعیت نو شدن‌ها و رفتن کهنه‌ها در عرصه آفاق و انفس.»

اقبال معتقد است که «تا زمانیکه ما به واقعیت زمان در جهان خارج معتقد نشویم، نمی‌توانیم برای نو شدن حال‌ها و رفتن کهنه در عرصه آفاق و انفس پاسخی بیابیم؛» لذا گرچه از نظر اقبال «زمان به عنوان یک واقعیت مولود حرکت و تحول در جهان خارج می‌باشد، ولی نمایش واقعیت زمان، در عرصه آفاق و انفس همین نو شدن حال‌ها و رفتن کهنه به صورت پی در پی و متوالی می‌باشد.»

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که از نظر اقبال «اگر زمان به عنوان یک ظرف در نظر بگیریم این زمان نیست که بر ما می‌گذرد، بلکه این ما و همه واقعیت‌های متحرک و متحول وجود است که بر زمان می‌گذرد؛» لذا به این علت است که از نظر اقبال «ما در عرصه آفاق و انفس با زمان یکنواخت و یکسان روبرو نیستیم، بلکه زمان‌ها داریم، چراکه در عرصه آفاق و انفس ما با مراتب حیات و حرکت‌ها و تکامل‌های

متفاوتی روبرو هستیم.» عبارت دیگر در رویکرد اقبال هر واقعیتی در عرصه آفاق و انفس در چارچوب نوع خاص حرکت و تکامل خود، زمان خاص خود دارد و هرگز ما زمان عام و کلی نداریم، به عبارت دیگر زمان هیچ کس و هیچ چیز در آفاق و انفس مساوی نیست.

ساحل افتاده گفت گرچه بسی زیستم	هیچ نه معلوم شد آه که من چیستم
موج زخود رفته‌ائی تیز خرامید و گفت	هستم اگر می‌روم گر نروم نیستم
ما زنده به آنیم که آرام نگیریم	موجیم که آرامش ما در عدم ماست

کلیات اقبال لاهوری - فصل افکار - ص ۲۳۵ - س ۱۱ به بعد

رابعاً بزرگترین مشخصه الهیات تطبیقی یا پویشی اقبال برعکس الهیات دگماتیسم اسلام فقهاتی این است که «اقبال در عرصه خدانشناسی، خداوند را از صورت خدای متشخص در بیرون از جهان، در شکل خدای غیر متشخص وارد همین جهان و وجود مشهود و ملموس می‌کند.»

خامساً «اقبال در چارچوب معرفت زمان‌مداری، لازمه معرفت به خدا را، معرفت به زمان می‌داند.» به عبارت دیگر از نظر اقبال، زمان‌شناسی بسترساز خدانشناسی در عرصه معرفت می‌باشد و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که از نظر اقبال، تا زمانی که نتوانیم توسط تجربه دینی و تجربه باطنی، واقعیت حقیقی و فلسفی زمان را فهم کنیم، نمی‌توانیم خدا را بشناسیم. بر این بیافزائیم که فهم خدای بی‌صورت و غیر متشخص از نظر اقبال در گرو فهم زمان بی‌صورت است. بنابراین اقبال خدای انسان واره‌ای که مولوی در داستان موسی و شبان آن را به نقد می‌کشد، رد می‌کند و معتقد به خدای غیر انسان‌وار می‌باشد.

سادساً «اقبال بر این باور است که اعتقاد به خدای مافوق زمان باعث می‌شود تا بین خدای ثابت و وجود متغیر یا بین حادث و قدیم، - آنچه‌نانکه در هزاران سال گذشته در فلسفه یونانی شاهد آن بوده‌ایم و تا به امروز - شاهد آن هستیم - خندقی پر ناشدنی ایجاد شود؛ لذا از نظر اقبال برای اینکه بتوانیم این خندق پر ناشدنی بین حادث و قدیم و جهان متغییر و خدای ثابت پر کنیم، تنها یک راه

وجود دارد و آن اینکه خداوند را وارد زمان نکنیم. لذا تنها با وارد کردن خداوند به عرصه زمان است که باعث می‌گردد تا علاوه بر اینکه خدای خالق و دائماً در حال خلق جدید را جایگزین خداوند صانع و ناظر و بازنشسته در بیرون از وجود بشود، این خداوند خالق در عرصه زمان پیوسته توسط خلق جدید نوها را جایگزین کهنه بکند و تکامل را به عنوان یک اصل بر کل وجود حاکم نماید و جهان را به صورت تکامل‌مند به طرف آینده نامعلوم پیش ببرد، چراکه بدون ورود خداوند به عرصه زمان، خلقت نو به نو و جدید این خداوند خالق به طرف آینده نامعلوم، نمی‌تواند مضمونی تکاملی داشته باشد.»

سابقاً از آن جهت اقبال مانند هیوم و کانت به نفی ضرورت علیت می‌پردازد تا برعکس فلسفه یونانی‌زده ارسطویی مسلمانان و متکلمین هزار سال گذشته مسلمان، فاعلیت خداوند را جایگزین علیت بکند. زیرا علامه محمد اقبال لاهوری «تکیه و اعتقاد به اصل ضرورت علیت، که ستون خیمه فلسفه ارسطویی و یونانی می‌باشد، به عنوان تحمیل جبر و ضرورت بر خداوند می‌داند، لذا در این رابطه است که اقبال، با نفی اصل ضرورت علیت فلسفه ارسطویی و جایگزین کردن فاعلیت خداوند به جای علیت ارسطویی به تبیین اراده خداوند می‌پردازد.» زیرا از نظر اقبال اگر خداوند را در حصار اصل ضرورت علیت محصور و مجبور کنیم، این خداوند مجبور و بی‌اراده نمی‌تواند خالق انسان با اراده و مختار بشود، لذا به این دلیل است که اقبال بلافاصله پس از نفی اصل ضرورت علیت و جایگزین کردن فاعلیت خداوند به جای علیت و تبیین اراده خداوند مختار و خلاق، به تبیین اراده انسان مختار می‌پردازد.

به این خاطر که «گم شده بزرگ اقبال که دیوژن‌وار در روز روشن با چراغ آن را دنبال می‌کند، انسان با اراده و مختار مسلمان است که چنین انسانی تنها خدای خالق و فاعل و مختار با اراده می‌تواند بسازد» و در چارچوب همین رویکرد است، که اقبال معتقد است که «بزرگ‌ترین قتیل اسلام فقهاتی و اسلام زیارتی و اسلام کلامی اشعری‌گری و اسلام صوفیانه خانقاهی و اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده ارسطویی در هزار سال گذشته، اراده و اختیار مسلمان بوده است» و به همین ترتیب اگر اقبال در عرصه بازسازی و نوسازی اسلام تطبیقی به جنگ پروژه «فناء فی اله»

صوفیان و عرفان گذشته مسلمان می‌رود، به این خاطر است که او معتقد است که «پروژه فنا فی اله صوفیان و عارفان مسلمان در هزار سال گذشته، قربانگاه اختیار و اراده مسلمانان بوده است.»

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

مثنوی - دفتر اول - ص ۷۱ - س ۷ - بیت ۱۴۰۹

«اقبال در اندیشه آفریدن مسلمان با اراده و اختیار است، چرا که از نظر او تا زمانیکه ما نتوانیم انسان با اراده و اختیار مسلمان بیافرینیم، هرگز نخواهیم توانست به جامعه آزاد و دموکراسی در مولفه‌های سه گانه آن دست پیدا کنیم.» به عبارت دیگر از نظر اقبال، رمز دستیابی به جامعه آزاد و دموکراسی سه مولفه‌ای در عرصه سیاست و اقتصاد و اجتماع تنها توسط مسلمان با اراده و با اختیار ممکن می‌باشد، لذا در این رابطه است که اقبال «برای پرورش انسان مسلمان مختار با اراده، معتقد است که این مسلمان برای اینکه بتواند صاحب اراده و اختیار بشود، قبل از هر چیز باید به خداوندی ایمان داشته باشد که آن خداوند خود صاحب اراده و اختیار و قدرت و خلاقیت و آفرینندگی باشد.»

«اقبال فریاد می‌زند که در شرایطی که ما خداوند را در حصار اصل ضرورت علیت ارسطوئی محصور کرده‌ایم و او به صورت علت اولی و صانع و ناظر بیرون از زمان و جهان قرار گرفته است و زندانی علم خود می‌باشد، چگونه این خدای مجبور و محصور و زندانی می‌تواند به خلق انسان با اراده بپردازد؟ اقبال با تبیین خدای فاعل و خالق می‌خواهد توسط خداوند با اراده، مسلمان با اراده بسازد.» در همین رابطه است که «الهیات تطبیقی و پویایی اقبال، بسترساز تولد انسان مسلمان با اراده‌ای می‌شود که می‌تواند سرنوشت خود را با دست خود تعیین نماید.»

خدا آن ملتی را سروری داد که تقدیرش به دست خویش بنوشت

به آن ملت سر و کاری ندارد

که دهقانان برای دیگران کشت

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

و باز در همین رابطه است که اقبال در فصل «اسرار خودی» دیوان خود قبل از اینکه به تبیین تاثیرات منفی فلسفه یونانی افلاطونی و ارسطویی بپردازد، از آنجائیکه، از نظر اقبال عملکرد و فونکسیون فلسفه افلاطونی و ارسطویی و فناء فی الله صوفیان و عارفان و اسلام تکلیفی و تقلیدی فقهاتی، گوسفند کردن مسلمانان می‌باشد، او در فصل «اسرار خودی» کلیات خود، برای تبیین چگونگی استحاله اراده مسلمانان، به جبر و رضا و تسلیم در برابر اصحاب قدرت سه گانه توسط اسلام فلسفی یونانی زده ارسطویی و افلاطونی و اسلام کلامی اشعری گری و اسلام فقهاتی دگماتیسم حوزه‌های فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام صوفیانه و اسلام شفاعتی و زیارتی، به ذکر یک داستان زیبا می‌پردازد، در این داستان اقبال می‌گوید:

در عهد قدیم، در علف زاری گوسفندانی چند به راحتی در رفاه و آسایش توسط آب و علف آماده زندگی می‌کردند و فارغ از هر زحمت و دغدغه‌ای بودند، تا اینکه دسته‌ای از شیرها به این علفزار گوسفندان راه پیدا کردند و هر روز این شیرهای قدرتمندان از این گوسفندان ضعیف می‌کشتند و می‌خوردند، لذا به این ترتیب بود که بعد از آن آسایش نعمت این گوسفندان ضعیف بدل به نعمت و مصیبت شد. تا اینکه یکی از این گوسفندان که زیرک و با هوش بود، جهت مقابله کردن با این شیران قدرتمند حيله‌ای اندیشید، به این ترتیب او دریافت که اگر بتواند توسط فلسفه و دین و فقه و کلام و غیره، این قوت‌های شیری را با موعظه در نگاه این شیرها به ضعف تفسیر نماید این شیرها با از دست دادن قوت و اراده و اختیار توسط آن موعظه‌ها، بدل به گوسفندانی ضعیف خواهند شد، در نتیجه آن وقت است که این گوسفندان ضعیف در کنار آن شیران گوسفند شده می‌توانند مانند گذشته زندگی راحتی داشته باشند و حتی بر آن شیرهای گوسفند شده حکومت کنند و از شر آن‌ها رهائی پیدا کنند.

اقبال با استفاده از این داستان معتقد است که کاری که فلسفه یونانی افلاطونی و ارسطویی و تصوف نهادینه شده خانقاهی و اسلام فقهاتی مقلدپرور و مکلف‌پرور با مسلمانان در طول هزار سال گذشته کرده همین گوسفند کردن آن شیرهای مسلمان صدر اسلام است.

آن شنیدستی که در عهد قدیم	گوسفندان در علف زاری مقیم
از وفور گاه نسل افزا بدند	فارغ از اندیشهٔ اعدا بدند
آخر از ناسازی تقدیر میش	گشت از تیر بلائی سینه ریش
شیرها از بیشه سر بیرون زدند	بر علف زار بزبان شبخون زدند
جذب و استیلا شعاع قوت است	فتح راز آشکار قوت است
شیر نر کوس شهنشاهی نواخت	میش را از حریت محروم ساخت
بس که از شیران نباید جز شکار	سرخ شد از خون میش آن مرغزار
گوسفندی زیرکی فهمیده‌ئی	کهنه سالی گرگ باران دیده‌ئی
تنگدل از روزگار قوم خویش	از ستم‌های هژیران سینه ریش
شکوه‌ها از گردش تقدیر کرد	کار خود را محکم از تدبیر کرد
بهر حفظ خویش مرد ناتوان	حیله‌ها جوید ز عقل کاردان
در غلامی از پی دفع ضرر	قوت تدبیر گردد تیزتر
پخته چون گردد جنون انتقام	فتنه اندیشی کند عقل غلام
گفت با خود عقده ما مشکل است	قلزم غم‌های ما بی‌ساحل است
میش نتواند به زور از سیر رست	سیم ساعد ما و او پولاد دست
نیست مکن کز کمال وعظ و پند	خوی گرگی آفریند گوسفند
شیر نر را میش کردن مکن است	غافلش از خویش کردن مکن است
صاحب آوازهٔ الهام گشت	واعظ شیران خون آشام گشت
نعره زد، ای قوم کذاب اشتر	بی‌خبر از یوم نحس مستمتر
مایه دار از قوت روحانیم	بهر شیران مرسل یزدانیم
دیدهٔ بی‌نور را نور آمدم	صاحب دستور و مأمور آمدم
توبه از اعمال نامحمود کن	ای زیان اندیش فکر بسود کن
هر که باشد تند و زورآور شقی است	زندگی مستحکم از نفی خودی است

روح نیکان از علف یابد غذا	تاریک اللحم است مقبول خدا
تیزی دندان ترا رسوا کند	دیدۀ ادراک را اعمی کند
جنت از بهر ضعیفان است و بس	قوت از اسباب خسران است و بس
جستجوی عظمت و سطوت شر است	تنگدستی از امارت خوشتر است
برق سوزان در کمین دانه نیست	دانه گر خرمن شود فرزانه نیست
ذره نشو صحرا منشو گر عاقلی	تا ز نور آفتابی برخورداری
ای که می‌نازی به ذبح گوسفند	ذبح کن خود را که باشی ارجمند
زندگی را می‌کند ناپایدار	جبر و قهر و انتقام و اقتدار
سبزه پامال است و روید بار بار	خواب مرگ از دیده شوید بار بار
غافل از خود نشو اگر فرزانه‌ئی	گر زخود غافل نه‌ئی دیوانه‌ئی
چشم بند و گوش بند و لب به بند	تا رسد فکر تو بر چرخ بلند
این علفزار جهان هیچ است هیچ	تو برین موهوم ای نادان مپیچ
خیل شیر از سخت کوشی خسته بود	دل به ذوق تن پرستی بسته بود
آمدش این پند خواب‌آور پسند	خورد از خامی فسون گوسفند
آنکه کردی گوسفندان را شکار	کرد دین گوسفندی اختیار
با پلنگان سازگار آمد علف	گشت آخر گوهر شیری خرف
از علف آن تیزی دندان نماند	هیبت چشم شرار افشان نماند
دل به تدریج از میان سینه رفت	جوهر آئینه از آئینه رفت
آن جنون کوشش کامل نماند	آن تقاضای عمل در دل نماند
اقتدار و عزم و استقلال رفت	اعتبار و عزت و اقبال رفت
پنجه‌های آهنین بی‌زور شد	مرده شد دل‌ها و تنها گور شد
زور تن کاهید و خوف جان فرود	خوف جان سرمایه همت ربود
صد مرض پیدا شد از بی‌همتی	کوتاه دستی بیدلی دون فطرتی

نشر بیدار از فسون میش خفت

انحطاط خویش را تهذیب گفت

کلیات اقبال - اسرار خودی - ص ۲۱ - س ۴

۴ - الهیات تطبیقی و پویشی اقبال:

«اقبال به علت اینکه جهان و دستگاه وجود در پیوند با خداوندی تبیین می‌نماید که این خداوند به عنوان خالق، دائماً در حال خلق جدید کل وجود می‌باشد، به همین دلیل اقبال دستگاه کل وجود را یک دستگاه بسته نمی‌داند، بلکه بالعکس یک دستگاه باز می‌داند؛ و بدین دلیل او معتقد است که، «در این دستگاه باز وجود، حد نهائی هستی را نباید در امتداد ستارگان و کهکشان‌ها جستجو کرد، بلکه باید این بی‌نهایت را در یک حیات نامحدود و روحانی در کل وجود دنبال کنیم.» بدین ترتیب است که اقبال:

اولاً «فاصله‌ای بین خالق و مخلوق نمی‌بیند.»

ثانیاً «آنچنانکه خدا را در وجود می‌بیند، طبیعت و وجود را هم در خدا تماشا می‌کند.»

ثالثاً اقبال در همین رابطه به «خدای فاعل و خالق معتقد می‌باشد، نه خدای ناظر و صانع.»

رابعاً همه تلاش کلامی و فلسفی اقبال بر آن است که، «جدائی و بیگانگی انسان و طبیعت را از خداوند به چالش بکشد، لذا در همین رابطه است که اقبال به جای ماده مرده، به وجود روحانی اعتقاد دارد.»

خامساً اقبال معتقد است به جای اینکه معتقد شویم که «خدا در ما و در جهان است، باید اعتقاد پیدا کنیم که ما و جهان در خدا هستیم؛» و در همین رابطه است که او پیوند دو جهان کوچک و بزرگی تبیین می‌نماید که مولوی در دفتر اول مثنوی - ص ۳۹ - س ۱۰ اینچنین آن را توصیف می‌کند:

چون بخوانیش او کند از سر قدم

گر در آید در عدم یا صد عدم

بازشان حکم تو بیرون می‌کشد	صد هزاران ضد ضد را می‌کشد
هست یا رب کاروان در کاروان	از عدمها سوی هستی هر زمان
می‌روند این کاروان‌ها دم به دم	باز از هستی روان سوی عدم

اقبال ریشه همه انحرافات اسلام فقهاتی و اسلام فلسفی و اسلام کلامی اشاعره و اسلام صوفیانه خانقاهی را در آن می‌بیند که «همه اینها به نحوی حکم به جدائی و بیگانگی انسان و طبیعت و خدا می‌دهند»؛ لذا در همین رابطه است که «اقبال معتقد است تا زمانیکه ما نتوانیم در چارچوب جهان‌بینی قرآنی پیوندی بین این سه اقنوم ایجاد نمائیم، نمی‌توانیم به جهان‌بینی قرآنی و توحیدی دست پیدا کنیم.» لذا به همین دلیل است که، او «با تبیین خداوند ابژه به صورت محیط بر انسان و وجود یا هستی و طبیعت اعلام می‌کند که تمام هستی و انسان در خداوند هستند نه اینکه خداوند در هستی یا در انسان باشد.»

از نظر اقبال اشکال خداوند حلولی هگل در این است که او به جای اینکه هستی را در خداوند مطالعه کند، خداوند را وارد هستی و وجود می‌کند و باز در همین رابطه اقبال در نقد دیدگاه اتحاد وجودی، اسلام صوفیانه خانقاهی معتقد است که از آنجائیکه این رویکرد باور دارد که خدا در انسان می‌باشد راهی برایش باقی نمی‌ماند جز اینکه، به وحدت وجود بین انسان و خداوند معتقد گردد. من حیث المجموع، «اقبال در تبیین رابطه بین انسان و طبیعت و خداوند معتقد است، که اگر ما به جای اینکه خدا در طبیعت و انسان وارد کنیم، همه هستی را در خداوند ببینیم، دیگر نه گرفتار خدای حلولی هگل می‌شویم و نه گرفتار خدای وحدت وجودی صوفیان.»

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

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۸ - س ۱۶

این همان مضمونی است که امام علی در خطبه اول نهج البلاغه در باب آن می‌فرماید:

«مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُرَابَلَةٍ...» - او با همه موجودات است بدون پیوستگی و غیر از همه موجودات است، بدون دوری و گسیختگی.»

لذا به این ترتیب است که اقبال وقتی که معتقد می‌گردد که «همه ما و همه وجود در خداوند قرار دارد، و خداوند محیط بر ما و وجود می‌باشد و این خداوند یک خداوند خالق است نه خداوند ناظر و صانع، و همین خداوند خالق دائماً در حال خلق جدید می‌باشد و توسط این خلق جدید حال‌ها را کهنه می‌کند و آینده‌ها را به جای این‌ها نو می‌سازد و با وجود و هستی دائماً در حال داد و ستد می‌باشد.» این همه باعث می‌گردد، تا اقبال، «زمانیت را به خداوند هم تعمیم بدهد»؛ و در چارچوب این تعمیم زمانیت بر خداوند است، که او می‌گوید:

«اگر خداوند ما همان خداوند قرن باشد، این خداوند، خداوند خالق است. طبیعی است که همین خداوند دائماً در حال خلق جدید و دائماً در حال تحول می‌باشد. اما تحول او برعکس تحول هستی، تحولی از نقص به کمال نیست، بلکه تحولی است که دائماً توسط خلق جدید او به عنوان خالق برای او حاصل می‌شود»؛ و به همین دلیل است که اقبال معتقد است که «آینده این جهان در حال خلق جدید، باز است و زمان حقیقی و فلسفی (نه زمان ریاضی در رویکرد اقبال)، تبیین‌کننده عنصر خلاقیت می‌باشد.»

بنابراین، تعریفی که اقبال از زمان فلسفی یا زمان حقیقی دارد، اینکه «زمان معرف نو شدن پیوسته وجود است، و وجود در عرصه زمان پیوسته به سوی آینده می‌شکافد و جلو می‌رود»؛ لذا در چارچوب این رویکرد است که او معتقد است که «جهان و هستی و انسان و همه وجود، حیات پر کرده است» یعنی «هم ماده و هم انسان و هم جهان توسط این حیات معنی پیدا می‌کنند» آنچنانکه در انسان از نظر اقبال، «این حیات است که بدن را بر دوش می‌کشد»؛ و در جهان هم «باز همین حیات است، که جهان را بر دوش می‌کشد.»

در تحلیل نهائی، به همین دلیل است که از نظر اقبال «هم نفس و هم آگاهی، هم روح، هم خود، هم وحی، همه در چارچوب همین حیات تبیین می‌شوند.» در همین

رابطه است که «اقبال در پروژه بازسازی اسلام خود، در چارچوب اعتقاد به تقدم بازسازی علم کلام، بازسازی علم کلام از خدا شروع کرد، چرا که معتقد بود، که بن مایه انحراف مسلمانان از اواخر قرن اول هجری تا به امروز، در انحراف خدانشناسی آنها نهفته است و به همین دلیل او معتقد بود که تا زمانی که به اصلاح و بازسازی خدانشناسی مسلمانان در بستر بازسازی علم کلام نپردازیم، امکان بازسازی اسلام و بازسازی جامعه مسلمانان وجود ندارد.»

۵ - حیات و هدفداری سنگ بنای منظومه فلسفی و کلامی اقبال:

کلیدواژه فهم تبیین جهان در رویکرد محمد اقبال لاهوری «درک جایگاه حیات است» چراکه برعکس ملاصدرا که به صورت «نهادی به هستی نگاه می‌کرد» و پایه و کلیدواژه فلسفه‌اش در باب هستی و وجود بود و تلاش می‌کرد، تا با پیوند دادن بین فلسفه مشائی ارسطویی و اشراقی افلاطونی، وجود را با رویکرد دوگانه دل و دماغ یا درون و برون انسانی، مورد تبیین مجدد قرار دهد تا توسط آن خندق چندین قرنه بین فلسفه و کلام دگماتیسم مسلمانان از فارابی و ابن سینا و سهروردی تا خودش پر کند، اما اقبال، به جای وجود ملاصدرا جهت تبیین موومان هستی، حیات و هدفداری را مبنای فلسفه و کلام خود جهت تبیین هستی قرار داد.

لذا در همین رابطه است که از نظر اقبال «تمام هستی را حیات و هدفداری پر کرده است و شاید بهتر این باشد که بگوئیم از نظر اقبال هستی چیزی نیست جز همین حیات و هدفداری». چراکه اقبال هم خداوند و هم طبیعت و هم انسان حتی خود وحی نبوی را هم در چارچوب همین حیات و هدفداری تبیین می‌نماید. در چارچوب همین اصل حیات و هدفداری در هستی است، که اقبال در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» که مانیفست منظومه معرفتی اقبال می‌باشد، به بازسازی فلسفه و کلام اسلامی پرداخت. زیرا اقبال به درستی دریافته بود که با ورود و ادغام فلسفه یونانی اعم از فلسفه مشائی ارسطویی یا فلسفه اشراقی افلاطونی و نئوافلاطونی از قرن دوم هجری به خصوص از زمان مأمون عباسی و به صورت مشخص توسط فارابی و ابن سینا حتی خود امام محمد غزالی، (که

اقبال معتقد است که با اینکه غزالی علم مخالفت با فلسفه یونانی در قرن پنجم هجری در چارچوب تصوف گرائی نهادینه بلند کرد، ولی افکار و اندیشه‌های امام محمد غزالی مشحون و آلوده به اندیشه‌های ارسطو بود) آب‌ها از چشمه گل شده است.

به همین دلیل این همه باعث گردید، تا اقبال دریابد که شعار «احیاء یا تجدیدنظرطلبانه انطباقی» در کلام و فلسفه اسلامی که در آغاز به آن اعتقاد داشت ره به دهی نمی‌برد. زیرا اقبال به مرور زمان دریافته بود که «کل ساختار فلسفی و کلامی و سیاسی و اجتماعی و اخلاقی و فقهی و عرفانی مسلمانان ویران شده است» به همین دلیل او رفته رفته واقف گردید که بر این ویرانه‌ها آنچه‌آنکه غزالی و ابن خلدون می‌اندیشیدند، شعار «احیاء‌گرانه یا تجدیدنظرطلبانه انطباقی» نمی‌تواند دستاوردی برای مسلمانان به بار بیاورد. از اینجا بود که اقبال، علم شعار «بازسازی اسلام تطبیقی را جایگزین شعار تجدیدنظرانطباقی گذشته خود کرد.»

به همین دلیل اقبال در چارچوب شعار بازسازی تطبیقی کلام و فلسفه اسلامی، توسط «اصل حیات و هدفداری که از قرآن وام گرفته بود هم منطق و فلسفه مشائی ارسطویی را به چالش کشید و هم به جنگ همه جانبه فلسفه افلاطونی و نئو افلاطونی رفت و هم بر علیه منظومه معرفتی عرفا و تصوف نهادینه شده، قیام تئوریک کرد و هم جهان بینی دگماتیسم اسلام فقهی شیعه و سنی را در بوته نقد همه جانبه فلسفی و کلامی و فقهی خود قرار داد»؛ و در عرصه همین بازسازی تطبیقی فلسفه و کلام اسلامی توسط اصل حیات و هدفداری بود که اقبال «هم ماده و هم وجود و هستی اعم از خداوند و انسان و طبیعت به صورت روحانی تبیین کرد.» او برعکس فلسفه یونانی و برعکس دوآلیسم فلسفی دکارتی از «روح و نفس استفاده نمی‌کند» بلکه «همه جا، به جای روح یونانی، حیات قرآنی مشاهده می‌کرد، لذا برای تعریف و جداسازی فلسفه و کلام خود از فلسفه یونانی و دکارتی در همه جا، چه در نظم و چه در نثر خود می‌کوشد تا از اصطلاح خود و حیات استفاده نماید.»

از گروه گوسفندان قدیم

راهب دیرینه افلاطون حکیم

در کهستان وجود افکنده سم

رخش او در ظلمت معقول گم

اعتبار از دست و چشم و گوش برد	آنچنان افسون نامحسوس خورد
شمع را صد جلوه از افسردن است	گفت سر زندگی در مردن است
جام او خواب آور و گیتی ریاست	بر تخیل‌های ما فرمان رواست
حکم او بر جان صوفی محکم است	گوسفندی در لباس آدم است
عالم اسباب را افسانه خواند	عقل خود را بر سر گردون رساند
قطع شاخ سرو رعناى حیات	کار او خلیل اجزای حیات
حکمت او بود را نابود گفت	فکر افلاطون زیان را سود گفت
چشم هوش او سرایی آفرید	فطرتش خوابید و خواب آفرید
جان او وارفته معدوم بود	بس که از ذوق عمل محروم بود
خالق اعیان نامشهود گشت	منکر هنگامه موجود گشت
مرده دل را عالم اعیان خوش است	زنده جان را عالم امکان خوش است
لذت رفتار بر کبکش حرام	هوش بی‌بهره از لطف حرام
طایرش را سینه از دم بی‌نصیب	شب‌نمش از طاقت رم بی‌نصیب
از تطیدن بی‌خبر پروانه‌اش	ذوق روئیدن ندارد دانه‌اش
طاقت غوغای این عالم نداشت	راهب ما چاره غیر از رم نداشت
نقش آن دنیای افیون خورده بست	دل بسوز شعله افسرده بست
باز سوی آشیان آمد فرود	از نشیمن سوی گردن پر گشود
من ندانم درد یا خشت خم است	در خم گردون خیال او گم است
خفت و از ذوق عمل محروم گشت	قوم‌ها از سکر او مسموم گشت

کلیات اقبال - اسرار خودی - ص ۲۳ - س ۱۶ به بعد

البته روحی که اقبال در چارچوب حیات از آن دم می‌زند از جنس اکشن و امر و اراده است، نه از جنس متافیزیک و ماوراءالطبیعت افلاطونی و ارسطویی که به صورت بیگانه از وجود وارد این جهان و این انسان شده است.

عین آتش در اثر آمد یقین پرتو و سایه وی است اندر زمین

۶ - سه نوع الهیات پویشی تطبیقی، الهیات صوفیانه انطباقی، الهیات دگماتیسم فقهاتی در دیسکورس اقبال:

اگر بخواهیم با یک رویکرد تفکیک‌گرایانه الهیات تطبیقی اقبال را از الهیات مطرح شده در کلام و فلسفه و عرفان قبل و بعد از او تفکیک نمائیم باید بگوئیم که «در چارچوب سه نوع الهیات دگماتیسم و الهیات انطباقی و الهیات تطبیقی، علامه محمد اقبال لاهوری معمار خدانشناسی تطبیقی یا الهیات پویشی در جهان اسلام می‌باشد» چراکه او، «هم معتقد به شدن جهان است، و هم معتقد به شدن انسان، و هم معتقد حتی به شدن خداوند می‌باشد» البته اقبال در تبیین «شدن خداوند»، برعکس «شدن انسان و طبیعت» که در چارچوب کمال یافتن (انسان و طبیعت) از مرحله نقص به کمال بالاتر توصیف می‌گردد، او «شدن خداوند» را در عرصه خلاقیت مستمر خداوند در جهان و هستی تبیین می‌نماید که به موازات کمال خلق خداوند، «این شدن برای خالق مستمر هستی و وجود و جهان به صورت پروسسی حاصل می‌شود.»

در نتیجه در الهیات تطبیقی و پویشی اقبال از آن جهت این الهیات پویشی یا تطبیقی نامیده می‌شود، که:

اولاً اقبال در الهیات خود به جای خداوند صانع و ناظر معتقد به خداوند خالق می‌باشد.

ثانیاً از نظر او این خلقت خداوند خالق، دائماً در حال انجام می‌باشد نه اینکه تنها برای یک دفعه در آغاز خلقت جهان به صورت محرک اولی شکل گرفته باشد.

ثالثاً از آنجائیکه از نظر اقبال - برعکس خدانشناسی دگماتیسم فقهاتی حوزه‌های فقهی و خدانشناسی انطباقی عرفان و تصوف نهادینه شده، که خدا را یا بیرون از جهان تعریف می‌کنند، و یا در داخل این جهان به صورت مظلوف -، خدای اقبال به صورت غیر متشخص تمام وجود را در خود جای داده است.

رابعاً از آنجائیکه خدا اقبال هم تحول می‌کند و هم تحول او در چارچوب خلقت متداوم هستی نمود می‌یابد، این همه باعث شده است تا خدای او «در چارچوب خلقت و تحول و شدن خود، مانند همه وجود بتواند صاحب زمان طبیعی یا زمان فلسفی بشود.» خامسا در برابر خدای متشخص الهیات دگماتیسم فقهاتی و خدای عدمی الهیات عارفانه و صوفیانه انطباقی،

از جمادی مردم و نامی شدم	از نما مردم به حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی زمردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملائک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن زجو	کل شئی هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک پران شوم	آن چه آن در وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون	گویدم انا الیه راجعون

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۹۹ - س ۳۷

رفتن این آب فوق آسیاست	رفتنش در آسیا بهر شماسست
چون شما را حاجت طاحون نماند	آب را در جوی اصلی باز راند
ناطقه سوی دهان تعلیم راست	ورنه خود آن آب را جویی جداست
می‌رود بی‌بانگ و بی‌تکرارها	خت‌ها الانهار تا گلزارها
ای خدا جان را تو بنما آن مقام	که در و بی‌حرف می‌روید کلام
تا که سازد جان پاک از سر قدم	سوی عرصه دور پهنای عدم
عرصه بس با گشاد و با فضا	وین خیال و هست یابد زو نوا
تنگ‌تر آمد خیالات از عدم	زان سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگ‌تر بود از خیال	زان شود در وی قمر همچون هلال
باز هستی جهان حس و رنگ	تنگ‌تر آمد که زندانیست تنگ
علت تنگیست ترکیب و عدد	جانب ترکیب حس‌ها می‌کشد

زان سوی حس عالم توحید دان
امر کن یک فعل بود و نان و کاف
گریکی خواهی بدان جانب بران
در سخن افتاد و معنی بود و صاف

مثنوی - دفتر اول - ص ۱۵۷ - س ۱۵ - بیت ۳۱۵۴ به بعد

اما خدای اقبال، «خدائی غیر متشخص است (نه متشخص فقهاتی) که تنها با آیه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (سوره شوری - آیه ۱۱) می توان او را توصیف کرد»، برعکس خدای دگماتیسم و متشخص فقهاتی که، اولاً خداوند صورتی متشخص دارد.

ثانیاً برعکس خداوند اقبال که خالق است، خداوند دگماتیسم، اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام فیلسوفانه یونانی زده و اسلام متکلمانه اشعری گری - چون متشخص است - صانع جهان در ازل می باشد، که اکنون در مرحله بازنشستگی به عنوان یک ناظر تنها تماشاگر صنع اولیه خود است؛ و در بیرون از این جهان و بیرون از صنع خود به نظاره و نظارت این جهان مشغول می باشد و رابطه اش با جهان به صورت تماشاگر از بیرون این جهان، صورتی یک یکطرفه و مکانیکی دارد.

ثالثاً در خدانشناسی دگماتیسم فقهاتی حوزه های فقهی، خدای صانع و ناظر که در بیرون از جهان قرار گرفته است «دیگر نیازی به خلق و خلقت خود ندارد» و با این جهان داد و ستد نمی کند، «و تنها منتظر آن است که با فرار رسیدن روز قیامت، داد خود را از خلق خود بگیرد» و تمام انسان ها منهای روحانیت حوزه های فقهی و طرفداران و مقلدان آنها تا ابد در آتش جهنم بسوزاند، چرا که در خدانشناسی دگماتیسم حوزه های فقهاتی، خدای سلطانی صانع و ناظر، بی نیاز از وجود و خلقت، به صورت یک ابرقدرتمند غیر قابل تصور، بیرون از وجود نشسته است و مترصد زمانی است تا در قیامت با عذاب و شکنجه انسان ها غیر مقلد آنها قدرت خود را به نمایش گذارد.

پر پیداست که در عرصه این خدانشناسی دگماتیسم فقهاتی، خود فقیه در عرصه حکومت و سیاست و قدرت و اجتماع، نمایندگان همین خداوند دگماتیسم و سلطانی و متشخص می باشند که از طریق امام زمان قدرت آن خداوند به اینها منتقل شده است و لذا

«مشروعیت حکومت و قدرت او، تنها از طرف همین خداوند با سر پل قرار گرفتن امام زمان تعیین می‌شود نه به وسیله انتخابات مردمی.» اما برعکس خدانشناسی دگماتیسم و سلطانی و مشخص فقهاتی، «خدانشناسی پویشی و تطبیقی اقبال که هم واقعیتی آفاقی دارد و حقیقتی انفسی و در بیرون از انسان آنچنان مشهود است که در درون انسان توسط قلب و نفس صیقل یافته مشهود می‌باشد.»

در خدانشناسی صوفیانه و عارفانه انطباقی، خداوند تنها حقیقتی انفسی دارد و در عرصه آفاق وجود قابل تجربه و مشاهده نیست، یعنی تنها در درون انسان قرار دارد و انسان می‌تواند در چارچوب وحدت وجود با آن خداوند کنکریت درون خود، پراکسیس ورزد تا آنجا که حتی خود خدا بشود. شعار «انا الحق» حلاج و «لیس فی جبتی الی الله» بایزید بسطامی و غیره، همه معلول همین خدانشناسی انطباقی و انفسی صوفیانه و عارفانه بوده است.

در ازل پرتو حسنت زجلی دم زد	عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت	عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
عقل می‌خواست کز آن شعله چراغ افروزد	برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد
مدعی خواست که آید به تماشگاه راز	دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد
دیگران قرعه شنادی همه بر عیش زدند	دل غم‌دیده ما بود که هم بر غم زد
جان علوی هوس چاه زنخدان تو داشت	دست در حلقه آن زلف خم اندر خم زد
حافظ آن روز طرب نامه عشق تو نوشت	که قلم بر سر اسباب دل خرم زد

دیوان حافظ - مصحح دکتر یحیی قریب - ص ۱۳۸ - س ۱

و باز در همین رابطه است که مولوی در کلیات شمس - مصحح بدیع الزمان فروزانفر - غزل ۳۲۳ - ص ۱۶۵ س ۱۶ می‌گوید:

آن نفسی که با خودی یار چه کار آیدت	و آن نفسی که بی‌خودی یار چه کار آیدت
آن نفسی که با خودی خود تو شکار پشه‌ای	و آن نفسی که بی‌خودی پیل شکار آیدت

وآن نفسی که بی‌خودی مه به کنار آیدت	وآن نفسی که با خودی بسته ابر غصه‌ای
وآن نفسی که بی‌خودی باده یار آیدت	وآن نفسی که با خودی یار کناره می‌کند
وآن نفسی که بی‌خودی دی چو بهار آیدت	وآن نفسی که با خودی همچو خزان فسرده‌ای
طالب بی‌قرار شو تا که قرار آیدت	جمله بی‌قراریت از طلب قرار تست
تا که نگار نازگر عاشق زار آیدت	عاشق جور یار شو عاشق مهر یار نی

به عبارت دیگر «خداشناسی انطباقی تنها در دیسکورس عرفا و صوفیان معنی دارد به همین دلیل تنها در چارچوب همین خداشناسی انطباقی است که صوفیان معتقد به پروژه فناء فی الله می‌شوند»؛ و بقاء بالله را در گرو همان فنا فی الله می‌دانند. اما اقبال لاهوری برعکس اهل تصوف و عرفا، در چارچوب خداشناسی تطبیقی و پویایی خود، وحدت وجودی و پروژه فنا فی الله و بقاء بالله عرفا و صوفیان را به چالش می‌کشد، چرا که معتقد است که «پروژه فنا فی الله تصوف و عرفا نفی‌کننده اختیار و اراده انسان می‌باشد؛ و به همین دلیل اقبال در برابر رویکرد فناء فی الله تصوف و عرفا، معتقد است که با «رویکرد خداشناسی تطبیقی و پویایی، خود خودی در انسان پس از طی سلوک به طرف خود اعلی، (علاوه بر اینکه برعکس مقام فناء فی الله تصوف که باعث سلب اراده و اختیار انسان می‌شود) در این سلوک انسان با اراده و اختیار، می‌تواند با خلاقیت و آفرینندگی و اراده و اختیار خود، تا خدا بالا رود.»

لذا به همین دلیل است که اقبال در نامگذاری بین این دو مقام و منزل در عرصه سلوک، انسان را «من محدود می‌خواند، و خداوند را من نامحدود.» پر واضح است که در رویکرد اقبال، «این دو من در حال تحول و تلاش دائم می‌توانند، به صورت متقابل به دیدار هم بروند» به همین دلیل در عرفان بازسازی تطبیقی شده اقبال، «نه تنها من محدود به دیدار من نامحدود می‌رود، بلکه حتی من نامحدود هم در پی دیدار با من محدود بر می‌آید.»

۷ - سلوک انطباقی، سلوک تطبیقی در عرفان بازسازی شده پویشی اقبال:

در رابطه با عرفان بازسازی شده تطبیقی اقبال، او معتقد به دو سلوک متفاوت انطباقی و تطبیقی می‌باشد. «در سلوک انطباقی عرفا - برعکس سلوک تطبیقی اقبال - هدف عارف تنها نجات خود فردی می‌باشد، مانند عبدالقدوس گنگه‌پی که اقبال از زبان او می‌گوید: «حضرت محمد به معراج رفت و بازگشت. سوگند به خدا که اگر من به آن نقطه رسیده بودم هرگز به زمین باز نمی‌گشتم» (بازسازی فکر دینی - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۳ - س ۱).

اما در سلوک تطبیقی اقبال، آنچنانکه خود او می‌گوید: «عارف وقتی به آن منزلت و مراتب برسد، در آنجا نمی‌ماند و به دنیای ملموسات باز می‌گردد، و آنچه را که در سیر و سلوک خود تجربه کرده است برای پیشرفت و بهبود جامعه خویش به کار می‌گیرد و لذت حضور را به دیگران می‌چشاند و سرمشق پویائی و تلاش و مبارزه می‌شود» لذا از نظر اقبال، نه تنها «مرد سلوک تطبیقی» مانند «مرد سلوک انطباقی» خلوت نشین نیست، بلکه «مرد غوغا» هم است آنچنانکه خود او در این رابطه می‌گوید:

مرید همت آن رهروم که با نگذاشت
به جاده‌ای که در او کوه و دشت و دریا نیست
شریک حلقه زندان باده پیمای باش
حذر زبیعت پیری که مرد غوغا نیست

و به همین دلیل است که اقبال در مقایسه رابطه «مرد سلوک تطبیقی در جاده شدن» با «مرد سلوک انطباقی در جاده فنا فی الله» برای تعریف شرایط مرد تطبیقی حتی در آخرین منزل سلوک شدن، به تمثیل زیبای آهن و آتش تکیه می‌کند. زیرا آهن پس از قرار گرفتن در کوره آتش گرچه همانند آتش آتشین و سرخ می‌شود، ولی با همه این احوال این آهن آتش شده مانند مرد سلوک تطبیقی هویت و ذات خود را از دست نمی‌دهد:

رنگ آهن محو رنگ آتش است
رآتشی می‌لافد و آتش وش است
چون به سرخی گشت همچون زر کان
پس انا النار است لافش بر زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم
گوید او من آتشم. من آتشم

بنابراین در چارچوب خدانشناسی پویشی و تطبیقی، اقبال دغدغه آن ندارد که بشر چگونه

باقی می‌ماند، بلکه مهمتر از آن دغدغه او چگونه به کمال رسیدن انسان است.

آنچه که در رابطه با پروسه پروژه بازسازی فکر دینی اقبال قابل توجه است، اینکه از آنجائیکه علامه محمد اقبال از آغاز دریافته بود که «آب از سرچشمه‌ها گل شده است» به همین دلیل قبل از دستیابی به پروژه بازسازی اسلام تطبیقی خود، به پروژه خدانشناسی مسلمانان پرداخت، چراکه اقبال دریافته بود که گیر اصلی انحراف کلامی و سیاسی و اجتماعی مسلمانان در خود نوع خدانشناسی مسلمانان (چه در عرصه اسلام فلسفی یونانی‌زده و چه در رابطه با اسلام صوفیانه خانقاهی و چه در خصوص اسلام فقه‌محور) نهفته است؛ و به همین دلیل اقبال معتقد بود که تا زمانی‌که مسلمانان، خدای سلطانی و مشخص قدرتمندی که بیرون از وجود نشسته و کارش انتظار برای عذاب انسان‌ها در قیامت است عبادت کنند، اینچنین خداوند بازنشسته و ناظر و صانع و بیرون از خلق و خلقت و جهان وجود از نظر اقبال نه تنها قربانی کننده اراده و انتخاب انسان‌ها مسلمان‌ها می‌باشد و انسان‌ها را دست بسته در برابر جهان وجود قرار می‌دهد، مهم‌تر از آن خود عامل همه انحطاط‌های انسانی و اجتماعی و سیاسی و تاریخی مسلمانان می‌شود.

مسلمانان چرا زارند و خوارند

شبی پیش خدا بگریستم زار

دلی دارند و محبوبی ندارند

ندا آمد ندانی که این قوم

لذا در همین رابطه بود که اقبال که قبل از هر چیز برای رهائی و نجات مسلمانان از انحطاط تاریخی و انحطاط تمدنی و انحطاط سیاسی و انحطاط اجتماعی و انحطاط انسانی تلاش می‌کرد، برای نجات مسلمانان از این انحطاط و برای اینکه آب‌ها را از سرچشمه صاف کند، برای اولین بار در تاریخ مسلمانان شعار «بازسازی و بازخوانی و باز تولید علم کلام سر داد» و از طریق بازسازی علم کلام مسلمانان بود که او به بازسازی اسلام تطبیقی رسید.

هدف اصلی اقبال از بازسازی علم کلام مسلمانان بازشناسی و بازخوانی و بازفهمی خدانشناسی مسلمانان بود. زیرا اقبال کلیدواژه انحطاط سیاسی و فلسفی و اجتماعی و تاریخی و تمدنی مسلمانان برای اولین بار در این انحطاط می‌دید.

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

و بدین ترتیب در راه بازتبیین الهیات تطبیقی و پویشی بود، که او از همان آغاز در سه جبهه مختلف وارد نبرد کلامی شد. جبهه اول مبارزه کلامی و فلسفی با اسلام فلسفی یونانی زده ارسطوزده بود. جبهه دوم مبارزه با اسلام صوفیانه و عارفانه نهادینه شده افلاطون زده بود و جبهه سوم مبارزه با اسلام فقاهتی دگماتیسم حوزه‌های فقهی بود.

البته اقبال در کتاب بازسازی و دیوان خود پیش از هر چیز به رمی و مبارزه با اسلام فلسفی یونانی زده می‌پردازد، چرا که در چارچوب اصل علیت به‌عنوان علت اولی یا علت اولیه و رویکرد دوآلیسم افلاطونی به عالم و نفی معرفت و شناخت انسان در این جهان، و بر پایه اصالت دادن به عالم مُثل در نهایت به نفی اراده و اختیار انسان‌ها می‌پردازد. در همین رابطه است که اقبال در سرتاسر نوشته و گفتار و شعر و نثر و نظم خود هر جا و همه جا که فرصت پیدا کرده است به جان فلسفه یونانی و ارسطوئی و افلاطونی افتاده است، چرا که او مانند راسل معتقد است که، به موازات هر لگدی که مسلمانان به اندیشه یونانی و ارسطوئی و افلاطونی بزنند، می‌توانند گامی به سوی نجات و رهائی خود بردارند و تا زمانیکه سیطره اندیشه فلسفی یونانی و ارسطوئی و افلاطونی بر منطق و فلسفه و فقه و اصول و سیاست و کلام مسلمانان حاکم باشد، مسلمانان نخواهند توانست که راهی به دهی ببرند.

در همین رابطه بود که اقبال معتقد بود که برای مبارزه با اسلام کلامی اشاعره و اسلام فلسفی یونانی زده مسلمانان و اسلام صوفیانه خانقاهی افلاطون زده و اسلام فقاهتی هزار سال گذشته حوزه‌های فقهی شیعه و سنی، قبل از هر چیز باید به اصلاح یا بازسازی خداشناسی آنها پردازیم، چرا که تا زمانیکه نتوانیم الهیات پویشی و تطبیقی و غیر مشخص قرآنی را جانشین الهیات دگماتیسم و سلطانی حوزه‌های فقهی بکنیم، چگونه می‌توانیم (برای مثال با اصل ولایت فقیه که در عرصه تبیین کلامی، فقیه حوزه‌های فقهی را نماینده امام زمانی می‌داند که او نماینده خداوند می‌باشد؛ و تمام اختیاراتی که برای فقیه حوزه فقهی قائل است، همان اختیاراتی بود که پیامبر اسلام در چارچوب نبوت عامه و ولایت نبوی خود بر مسلمین داشت) به اصلاح خداشناسی مسلمانان دست پیدا کنیم.

اصلی که پیشگامان نظری و عملی مسلمانان تا قبل از اقبال به آن واقف نبودند، اینکه آنچنانکه دموکراسی و آزادی و سوسیالیسم و اراده و انتخاب مردم دارای تئوری می‌باشند (و تا زمانیکه نتوانیم به این مبانی تئوریک دست پیدا کنیم امکان رهایی و نجات مسلمانان نیست) خود استبداد و انحطاط و جبر و ارتجاع و دگماتیسم نظری و عملی نیز دارای تئوری می‌باشند؛ لذا از نظر اقبال تا زمانیکه ما نتوانیم به این مبانی تئوری دست پیدا کنیم، امکان مبارزه با استبداد و ارتجاع و دگماتیسم وجود ندارد.

اقبال به‌خوبی فهمیده بود که فهم مبانی تئوریک استبداد و انحطاط و ارتجاع و دگماتیسم در جوامع مسلمان بسیار سخت‌تر از فهم مبانی تئوریک آزادی و دموکراسی و سوسیالیسم است؛ لذا در همین رابطه که اقبال در نقد انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه می‌گوید:

همچنان بینی که در دور فرنگ	بندگی با خواجگی آمد به جنگ
روس را قلب و جگر گردیده خون	از ضمیرش حرف لا آمد برون
آن نظام کهنه را برهم زد است	تیز نیشی بر رگ عالم زد است
کرده‌ام اندر مقاماتش نگه	لا سلاطین. لا کلیسا. لا اله
فکر او در تند باد لا بماند	مرکب خود را سوی الا نراند
آیدش روزی که از زور جنون	خویش را زین تند باد آرد برون
در مقام لا نیاساید حیات	سوی الا می‌خرامد کائنات
لا و الا ساز و برگ امتان	نفی بی‌اثبات مرگ امتان
در محبت پختکی گردد خلیل	تا نگردد لا سوی الا دلیل
ای که اندر حجره‌ها سازی سخن	نعره لا پیش نمرودی بزن
این که می‌بینی نیرزد با دو جو	از جلال لا اله آگاه شو
هر که اندر دست او شمشیر لاسست	جمله موجودات را فرمانرواست
نکته‌ای می‌گویم از مردان حال	امتان را لا جلال الا جمال
لا و الا احتساب کائنات	لا و الا فتح باب کائنات

حرکت از لا زاید از الا سکون	هر دو تقدیر جهان کاف است و نون
بند غیر الله را نتوان شکست	تا نه رمز لا اله آید به دست
این نخستین منزل مرد خداست	در جهان آغاز کار از حرف لا است
از گل خود خویش را باز آفرید	ملتی کز سوز او یکدم تپید
تازه از هنگامه او کائنات	پیش غیر الله لا گفتن حیات
در خور این شعله هر خاشاک نیست	از جنونش هر گریبان چاک نیست
می کند صد ره نشین را ره نورد	جذبه او در دل یک زنده مرد
تخم لا در مشیت خاک او بریز	بنده را با خواجه خواهی در ستیز؟
هولش از هول قیامت بیشتر	هر که را این سوز باشد در جگر
این غو رعد است نی آواز نی	لا مقام ضرب‌های پی به پی
تا برون آئی زگرداب وجود	ضرب او هر بود را سازد نبود
تا بدانی پخته و خام عرب	با تو می‌گویم زایام عرب
در جهات آزاد از بند جهات	ریز ریز از ضرب او لات و منات
قیصر و کسری هلاک از دست او	هر قبای کهنه چاک از دست او
گاه بحر از زور طوفانش بدرد	گاه دشت از برق و بارانش بدرد
این همه هنگامه لا بود و بس	عالی در آتش او مثل خس
تا جهانی تازه‌ئی آمد پدید	اندرین دیر کهن پیهم تپید
هر چه هست از تخم ریزی‌های اوست	بانگ حق از صبح خیزی‌های اوست
از کنار جوی او آورده‌اند	اینکه شمع لا له روشن کرده‌اند
از کف خاکش دو صد هنگامه رست	لوح دل از نقش غیر الله شست

۸ - دو پروژه تجدید نظر اسلام انطباقی و پروژه بازسازی یا نوسازی اسلام تطبیقی اقبال:

حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری از بعد از دستیابی به الهیات تطبیقی یا پویشی در عرصه بازخوانی و بازتولید و بازفهم کلام قرآن بود که به ضرورت بازسازی اسلام تطبیقی رسید، چرا که اقبال دریافته بود، که این خدای تطبیقی یا پویشی یا قرآنی، زمانی می‌تواند در رقابت با خدانشناسی یا الهیات دگماتیسم و انطباقی اسلام فلسفی و اسلام فقهاتی و اسلام صوفیانه خانقاهی موجود در جوامع مسلمان رقابت کند که بتواند مادیت خود را در عرصه نظری و اجتماعی و سیاسی و تمدنی و تاریخی مسلمانان به نمایش بگذارد. لذا از این مرحله بود که اقبال جهت انحطاط‌زدائی تمدنی و اجتماعی و انسانی و سیاسی و تاریخی مسلمان با شعار بازسازی فکر دینی در اسلام پروژه بازسازی اسلام را استارت زد. خود او در رابطه با ضرورت بازسازی اسلام فلسفی و فقهاتی و صوفیانه جهت بازسازی جوامع مسلمین اینچنین می‌گوید:

«در ظرف مدت پانصد سال اخیر، فکر دینی در اسلام عملاً حالت رکود داشته است. زمانی بود که فکر اروپائی از جهان اسلام الهام می‌گرفت. ولی برجسته‌ترین نمود تاریخ جدید سرعت عظیمی است که جهان اسلام با آن سرعت از لحاظ روحی در حال حرکت به طرف مغرب زمین است؛ و در این حرکت هیچ چیز نادرست و باطل نیست. چه فرهنگ اروپائی، از جنبه عقلانی آن گسترشی از بعضی از مهمترین مراحل فرهنگ اسلامی است. ترس ما تنها از این است که ظاهر خیره کننده فرهنگ اروپائی از حرکت ما جلوگیری کند و از رسیدن به ماهیت واقعی آن فرهنگ عاجز بمانیم. در مدت قرن‌های رکود و خواب عقلی ما، اروپا با کمال جدیت درباره مسائلی می‌اندیشیده است که فیلسوفان و دانشمندان اسلامی سخت به آنها دل بسته بودند. از قرون وسطی که مکتب‌های کلامی به حد کمال رسید. پیشرفت‌های نامحدودی در زمینه فکر و تجربه بشری حاصل شده است. گسترش قدرت آدمی بر طبیعت به وی ایمان تازه و احساس لذت‌بخش چیرگی بر نیروهائی که محیط او را می‌سازند بخشیده است. دیدگاه‌های تازه طرح‌ریزی شده، و مسائل تازه‌ای کهن در پرتو آزمایش‌های تازه صورت بیانی دیگر پیدا کرده، و مسائل تازه‌ای جلوه‌گر شده است. چنان به نظر می‌رسد که گوئی عقل آدمی

بزرگتر شده و از حدود مقوله‌های اساسی خود یعنی زمان و مکان و علیت، تجاوز کرده است. با پیشرفت فکر علمی، حتی تصور ما نسبت به قابلیت تعقل دستخوش تغییر شده است. نظریه انشتین، بینش جدیدی از طبیعت با خود آورده، و راه‌های تازه‌ای برای نگریستن به دین و فلسفه پیشنهاد می‌کند. پس مایه تعجب نیست که نسل جوانتر اسلام در آسیا و آفریقا خواستار توجیه جدیدی در ایمان خود باشند. بنابراین با بیداری جدید اسلام، لازم است که این امر با روح بی‌طرفی مورد مطالعه قرار گیرد، که اروپا چه آموخته است و نتایجی که به آن رسیده، در تجدید نظر و اگر لازم باشد در نوسازی فکر دینی و خدانشناسی در اسلام، چه مددی می‌تواند به ما برساند. از این گذشته، نباید فراموش کرد که در آسیای مرکزی تبلیغات ضد دینی و مخصوصاً ضد اسلامی رواج یافته است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۰ - س ۱۴).

آنچه از تقریر فوق اقبال قابل فهم است اینک:

الف - دو پروژه متفاوت از آغاز در دستور کار خود قرار داده بوده است:

اول - پروژه تجدید نظر در اسلام.

دوم - پروژه بازسازی یا نوسازی اسلام

ب - پروژه تجدید نظر در اسلام اقبال با پروژه نوسازی یا بازسازی اقبال متفاوت می‌باشد، چرا که در تقریر فوق اقبال به صراحت می‌گوید، ابتدا از تجدید نظر در اسلام آغاز می‌کنیم، در صورتی که پروژه تجدیدنظر نتوانست پاسخگوی حیات دوباره اسلام در عصر ما بشود، از پروژه نوسازی یا بازسازی اسلام استفاده می‌کنیم.

ج - اقبال در تقریر فوق نشان می‌دهد، که تفاوت پروژه تجدیدنظر در اسلام با پروژه نوسازی و بازسازی اسلام او در این است که در پروژه تجدیدنظر او دنبال برخورد انطباقی جهت بازسازی اسلام با استفاده از علم مغرب زمین می‌باشد. آنچنانکه در جامعه ما از بعد شهریور ۲۰ و از بعد از جنگ دوم بین‌الملل، مهندس مهدی بازرگان از سال‌های ۱۳۲۵ به بعد در مسجد سپهسالار میدان بهارستان تهران در انجمن مهندسين همين پروژه تجدیدنظر انطباقی اسلام علامه محمد اقبال لاهوری با استفاده از علم ساینس اروپا دنبال می‌کرد، البته او ره به دهی نبرد، چراکه سرانجام این شهید مهندس محمد حنیف‌نژاد بود

که در دهه ۴۰ توانست راه به بن بست رسیده بازرگان توسط جایگزین کردن علم اجتماعی و اقتصادی سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا، به جای علوم طبیعی مورد انکای بازرگان و یدالله سحابی در خلقت انسان، بازگشائی نماید.

د - علامه محمد اقبال لاهوری از زمانی متوجه شد که پروژه تجدیدنظر اسلام انطباقی با استفاده از علم ساینس یا علوم طبیعی اروپا نمی‌تواند کارساز باشد، که دریافت «کل بنای اسلام دچار آسیب و آفت شده است»، طبیعی است که از وقتی که او دریافت که کل بنای اسلام ویران شده است و یا در حال ویرانی می‌باشد، دست از پروژه تجدید نظر اسلام انطباقی برداشت و پروژه بازسازی اسلام تطبیقی جایگزین آن کرد.

ه - اقبال هر چند در فرایند تجدیدنظر انطباقی خود مانند مهندس مهدی بازرگان بر علم ساینس یا علوم طبیعی مغرب زمین تکیه می‌کرد، اما به موازات ورود به فرایند نوسازی یا بازسازی اسلام تطبیقی، علم کلام بازسازی شده را جایگزین علوم طبیعی یا ساینس اروپا کرد. به همین دلیل هر چه از عمر اقبال جوان به طرف اقبال میان سال یا پیر نزدیک می‌شویم به مراتب این جایگزینی اسلام تطبیقی به جای اسلام انطباقی شاهد می‌باشیم. البته همین پروسه دو فرایندی انطباقی یا تطبیقی یا تجدیدنظر و تجدید بنای اقبال، در شریعتی هم شاهد هستیم.

چرا که شریعتی از بعد بازگشت از مغرب زمین، در فرایند اول حرکتش تا انتهای سال ۴۸ که همین کنفرانس‌های «امت و امامت» می‌باشد، اعتقاد داشت که توسط علوم اجتماعی یا جامعه‌شناسی می‌تواند به تجدیدنظر در اسلام جهت احیای دوباره اسلام دست پیدا کند. اما نزاع همه جانبه روحانیت حوزه‌های فقهاتی شیعه به سردمداری شیخ مرتضی مطهری در ارشاد این آگاهی را به شریعتی داد، که با اسلام تجدیدنظر شده انطباقی توسط علم جامعه‌شناسی نمی‌تواند، در برابر اسلام فقهاتی و اسلام زیارتی و اسلام شفاعتی و اسلام روایتی که تا اعماق سنت و فرهنگ و احساس و عواطف جامعه ایران نفوذ کرده است، مقابله نماید.

به همین دلیل شریعتی از بعد از سفر حج اول خود در نیمه دوم سال ۴۸ با استارت زدن کنفرانس‌های «میعاد با ابراهیم»، پروژه اسلام تطبیقی خود را که همان اسلام تاریخی بود

جایگزین پروژه اسلام انطباقی گذشته خود کرد، البته ضعف بزرگ مهندس مهدی بازرگان در این رابطه این بود که نتوانست مانند اقبال و شریعتی از فرایند انطباقی تجدیدنظر وارد فرایند تطبیقی تجدید بنا بشود؛ لذا همین عدم توانائی بازرگان باعث گردید که در پایان عمر پس از شکست در پروژه مشارکت در قدرت رژیم مطلقه فقهاتی مانند حسین حاجی فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش - جهت انتقام‌گیری از اسلام دگماتیسم مطلقه فقهاتی که بستر ساز اصل ولایت فقیه و حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی بود، پروژه دگماتیسم «هدف بعثت انبیاء تنها برای خدا و آخرت بوده است» مطرح کند.

ز - اقبال در عرصه فرایند دوم حرکت خود یعنی پروژه نوسازی یا بازسازی تطبیقی اسلام خود بود که پروژه بازسازی علم کلام گذشته مسلمانان را در دستور کار خود قرار داد؛ و در چارچوب بازسازی یا نوسازی یا بازتولید علم کلام جدید بود که او در نوک پیکان بازسازی کلامی، بازسازی و نوسازی خدانشناسی مسلمانان جهت عبور از فرایند الهیات دگماتیسم اسلام فقهاتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی و عبور از الهیات انطباقی اسلام صوفیانه خانقاهی در دستور کار خود قرار داد.

ح - اقبال به ما آموزش داد که بدون بازسازی کلام اسلامی در عرصه خدانشناسی و وحی‌شناسی و پیامبرشناسی و آخرت‌شناسی نمی‌توانیم، وارد پروژه بازسازی تطبیقی اسلام بشویم. به عبارت دیگر از نظر اقبال لازمه گذار و عبور از فرایند انطباقی تجدید نظر به فرایند تطبیقی نوسازی و بازسازی اسلام، ورود به پروژه بازسازی کلامی اسلام در عرصه‌های خدانشناسی و پیامبرشناسی و وحی‌شناسی و معادشناسی در هر برهه‌ای از زمان می‌باشد و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که از نظر اقبال بازسازی و نوسازی خدانشناسی و بعثت‌شناسی و معادشناسی جزء لاینفک پروسه بازسازی یا نوسازی اسلام تطبیقی می‌باشد.

۹- از نظر اقبال حرکت تحول‌گرایانه اجتماعی، در گرو دو حرکت عرضی آفاقی و انفسی می‌باشد:

از بعد از جایگزین کردن پروژه الهیات تطبیقی یا پویشی به جای الهیات دگماتیسم اسلام

فلسفی و اسلام فقهاتی و الهیات انطباقی، اسلام صوفیانه خانقاهی، اقبال منهای اینکه رفته رفته دریافت که توسط پروژه انطباقی اسلام تجدید نظر شده توسط علم ساینس اروپا نمی‌تواند باری به منزل برساند، با جایگزین کردن پروژه تطبیقی اسلام نوسازی شده، تحولی هم در عرصه روش عینی تحول‌گرایانه اجتماعی ایجاد کرد و با این انقلاب و تحول در روش و متدولوژی بود، که دستاوردی بزرگ برای مسلمین به ارمغان آورد. او در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود این تحول را اینچنین توصیف می‌نماید:

«شک نیست که غرض مستقیم قرآن از مشاهده همراه با تفکر و نظر در طبیعت آن است که در آدمی آگاهی نسبت به چیزی را بیدار کند که طبیعت نماینده و رمز آن به شمار می‌رود. ولی نکته قابل ذکر این است که وضع عمومی تجریمی و اختیاری قرآن در پیروان آن احساس قدسیتی برای آنچه جنبه عملی و واقعی دارد ایجاد کرده و آنان را بنیان علم جدید ساخته است. روح تجریمی را در عصری بیدار کردن که هر چیزی را در جستجوی آدمی برای رسیدن به خدا بی‌ارزش تصور می‌کردند. کار بزرگی بوده است. مطابق گفته قرآن. 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 اینکه 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 روئیت 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 امکان پذیر 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. به عنوان منبعی

از معرفت. 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 می‌نگرد. و همه را در شناختن حقیقت و واقعیت نهائی، که علائم 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 می‌سازد. 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 نیروهای 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. بنابراین برای آنکه ادراک حسی بتواند ما را به دیدار کامل حقیقت رهنمون شود. لازم است که ادراک عامل دیگری که قرآن آن را قلب یا فؤاد یعنی دل نامیده است، مکمل آن باشد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه - ص ۱۸ - س ۲۵ به بعد).

آنچه از نظریه فوق اقبال می‌توان استنباط کرد اینک:

الف - از نظر اقبال تمدن محصول تئوری و تجربه است و فقدان هر یک بستر ساز ناکامی بشر برای دستیابی به تمدن می‌شود به عبارت دیگر از نظر اقبال، هر تمدنی چه بر تئوری محض بنا شود و چه بر تجربه محض، محکوم به نابودی است.

ب - اقبال معتقد است که فلسفه یونانی چون بر آگاهی مجرد و نفی استقراء و علوم تجربی و معرفت حسی بنا شده بود، نتوانست برای بشر تمدن ساز بشود.

ج - در بیان فوق اقبال معتقد است که دیدگاه قرآن ضد فلسفه یونان و تصوف خانقاهی می‌باشد چراکه قرآن به همان اندازه که برای معرفت انفسی انسان ارزش قائل است برای معرفت آفاقی او اعم از استقرائی و تجربی و حسی ارزش قائل می‌باشد.

د - در بیان فوق اقبال به دو مؤلفه تحول انفسی و تحول آفاقی تکیه می‌کند که بی‌شک

در چارچوب دو رویکرد معرفت‌شناسانه حاصل می‌شود. به این ترتیب که به موازات اینکه معتقد شویم که آبخور معرفت انسان از درون حاصل می‌شود و منابع شناخت انسان در عرصه برون و آفاق وجود ندارد، به موازات آن باید تحول آفاقی فرد را در گرو تحول انفسی فرد بدانیم. اما اگر برعکس به منابع معرفت‌شناسی آفاقی در برابر منابع معرفت‌شناسی انفسی بها دادیم، در آن صورت در رویکرد ما تحول انفسی در گرو تحول آفاقی خواهد بود. البته غیر از این دو رویکرد، رویکرد سومی هم وجود دارد که در نوشته فوق، اقبال به آن تکیه می‌کند و آن اینکه منابع معرفت‌شناسی هم در درون وجود دارد و هم در برون هم در آفاق وجود دارد و هم در انفس و به همین دلیل اقبال جهت کسب معرفت هم بر تجربه باطنی و انفسی تکیه می‌کند و هم بر تجربه حسی و استقرائی، چرا که با تجربه حسی و استقرائی می‌خواهد بر منابع معرفتی آفاقی دست پیدا کند و هم با تجربه باطنی و تجربه دینی می‌خواهد به سرچشمه‌های انفسی معرفت دست پیدا کند. به همین دلیل از نظر اقبال تجربه باطنی و تجربه دینی همان اهمیتی در معرفت‌شناسی دارد که تجربه حسی و تجربه استقرائی در عرصه آفاقی دارد.

مریما، بنگر که نقش مشکلم هم حلالم و هم خیالم در برت

از نظر اقبال نقدی که بر عرفای اسلامی وارد است اینکه عرفا و تصوف در گذشته تنها بر تجربه باطنی و انفسی خود بسنده می‌کردند، و برای تجربه حسی خود در عرصه آفاق ارزشی و بهائی قائل نبودند؛ و همین امر از نظر اقبال باعث گردید تا این همه تجربه انفسی و باطنی صوفیان در طول هزار سال گذشته، نتواند برای مسلمانان تمدن‌ساز بشود. اما از نظر اقبال به علت اینکه تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام بر دو مؤلفه موازی انفسی و آفاقی بنا شده است، همین امر باعث گردید تا تجربه انفسی و آفاقی قرآن بتواند برای مسلمانان تمدن‌ساز گردد.

البته بیان اقبال در عبارات فوق قابل برداشت‌های عمیق‌تر دیگری هم می‌باشد چراکه وقتی در رویکرد فهم کردیم، که آنچنانکه دو نوع ادراک انفسی و آفاقی در دیسکورس اقبال قابل تعریف می‌باشد و در چارچوب دو نوع ادراک آفاقی و انفسی دو نوع تحول آفاقی و انفسی قابل تعریف است و پذیرفتیم که در منظومه معرفت‌شناسانه اقبال به موازات اینکه

او هم بر معرفت انفسی و تجربه باطنی و تجربه دینی اعتقاد دارد و هم بر معرفت آفاقی و تجربه حسی و تجربه استقرائی، و اقبال می‌کوشد تا با دو بال افقی و انفسی، هم در عرصه معرفت‌شناسی و هم در عرصه حرکت تحول‌خواهانه حرکت کند، همین امر باعث می‌شود تا در عرصه اجتماعی هم اقبال با دو بال انفسی و آفاقی حرکت کند.

البته مؤلفه انفسی در حرکت تحول‌خواهانه اجتماعی همان مؤلفه فرهنگی و نظری و خودآگاهی اجتماعی می‌باشد. در صورتی که مؤلفه آفاقی در حرکت اجتماعی همان مؤلفه حرکت تحول‌خواهانه سیاسی است. آنچنانکه اقبال به همان میزان که در راستای مؤلفه آفاقی - اجتماعی بر پروژه بازسازی اسلام خود اهمیت می‌ورزید، و عملکرد این پروژه را در راستای تحول فرهنگی جامعه مسلمین می‌دانست، به همان میزان برای پروژه انفسی - اجتماعی ارزش قائل می‌شد.

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

کلیات اقبال - جاوید نامه - ص ۲۹۰ - س ۵

توحید شش مؤلفه‌ای
وجودی، انسانی،
اجتماعی، تاریخی،
فلسفی و معرفت‌شناسانه

کارل مارکس در تزه‌های فویرباخ جمله‌ای دارد که هر چند بعداً مجال آن پیدا نکرد تا به شرح مبسوط آن بپردازد، ولی بی‌شک می‌توان در باب آن جمله چنین داوری کرد که یکی از جملات دوران‌ساز تاریخ اندیشه‌ساز بشریت است؛ یعنی آنچنانکه جمله: «من می‌اندیشم، پس من هستم» دکارت توانست سر فصل نوینی در عرصه اپیستمولوژی بشر بشود و دوران جدیدی در شناخت و معرفت و رابطه انسان با جهان خارج، بوجود بیاورد، این سخن کارل مارکس در تزه‌های فویرباخ که می‌گوید: «تاکنون فلاسفه جهان را تفسیر کرده‌اند، اما سخن بر سر تغییر آن است»، توانست سرفصلی نوینی در رویکرد انسان به جهان و خودش و جامعه و تاریخ بوجود بیاورد؛ و فرایند تاریخی انسان تفسیر‌گرای انطباقی یونانی‌زده را از پاشنه رویکرد ارسطویی آن، «بر پاشنه انسان تطبیقی تغییر‌گرا و تاریخ‌ساز بچرخاند.»

هر چند هدف کارل مارکس از طرح این کلام و جمله داوری در باب فلاسفه بوده است، اما بی‌شک «این جمله دوران‌ساز کارل مارکس را می‌توان به تمامی مؤلفه‌های نظری و عملی تاریخ اندیشه و عمل انسان تعمیم داد»، از جمله اینکه در عرصه «رابطه انسان با جامعه» در چارچوب این کلام مارکس می‌توانیم بگوئیم که «تاکنون جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان و تاریخ‌شناسان تنها، (با رویکرد یکطرفه ذهن مرکزی کانت - دکارت)

به شناخت جامعه و انسان و جامعه و تاریخ بسنده می‌کردند، اما سخن بر سر تغییر انسان و جامعه و تاریخ می‌باشد.»

به عبارت دیگر، با این رویکرد برعکس رویکرد کانت و دکارت، دیگر شناخت برای شناخت نیست بلکه «شناخت برای تغییر است». آنچنانکه در یک رابطه دیالکتیکی همین تغییر باز در فرایند دیگر در خدمت بازتولید و بازسازی و بازآزمایی همان شناخت اولیه درمی‌آید؛ یعنی «در عرصه پراکسیس، تغییر خود در خدمت اعتلای شناخت درمی‌آید». در همین رابطه است که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، از انتهای فصل دوم و به خصوص در فصل سوم و چهارم کتاب دوران‌ساز و گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام (که مانیفست تمامی اندیشه‌های اقبال می‌باشد و البته سه فصل دوم و سوم و چهارم کتاب بازسازی، تحت عنوان‌های، محک فلسفی تجربیات تجلیات تجربه دینی، تصور خدا و معنی نیایش، من بشری - آزادی و جاودانی آن، سه فصل کلامی و فلسفی کتاب بازسازی فکر دینی او می‌باشند) که در این سه فصل اقبال می‌کوشد تا به بازسازی و بازشناسی و بازتولید خداشناسی و انسان‌شناسی و معادشناسی قرآن بپردازد؛ و توسط آن، مبانی منظومه معرفتی پروژه بازسازی اصلاح نظری اسلام، در قرن بیستم تدوین نماید؛ و در عرصه «اجتهاد در اصول»، اعتقادات و اخلاق و احکام قرآنی و مقدم بر همه اجتهاد در خداشناسی و انسان‌شناسی و معادشناسی مسلمانان، در بستر «دعا و نیایش، رابطه انسان را با خداوند، از عرصه تماشاگری محض وارد فرایند دو طرفه بازی‌گری بکند.»

رویکرد اقبال در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی به دعا و نیایش بر این امر قرار دارد که اکنون نیایش برای بشر و مسلمانان «تنها واکنش یکطرفه و تماشاگرایانه با خداوند و جهان بوده است»، در صورتی که در رویکرد قرآن از نظر محمد اقبال «دعا و نیایش بسترساز و تبیین‌کننده رابطه بازی‌گرایانه دو طرفه بین انسان و خداوند می‌باشد». لذا در همین رابطه است که علامه محمد اقبال در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی تحت عنوان معرفت و تجربه دینی در ظلل تفسیر آیه ۱۱ سوره رعد: «...إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...» - خداوند اوضاع و احوال مردمی را تغییر نمی‌دهد مگر آنگاه که خود ایشان آنچه را که در خود دارند تغییر داده باشند» می‌گوید:

«قسمت آدمی این است که در ژرف‌ترین بلند پروازی‌های جهان اطراف خویش شرکت

جوید و به سرنوشت خویش و نیز به سرنوشت طبیعت شکل بدهد و این کار را گاه با همساز کردن خود با نیروهای طبیعت و گاه از طریق به کار انداختن همه نیرومندی خویش برای به قالب ریختن طبیعت بنابر هدف و غرضی که خود دارد. به انجام برساند؛ و در این فرایند تغییر تدریجی. خدا یار و مدد کار آدمی خواهد بود. به شرط اینکه از جانب خود او اقدامی بشود. اگر از طرف او اقدام نشود و ثروت درونی خویش را آشکار نسازد و فشار رو به داخل 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 است» (بازسازی فکر دینی - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۶ - س ۱۲).

آنچنانکه در عبارات فوق از اقبال به وضوح مشهود است، اینکه تمام تلاش اقبال بر این امر قرار دارد تا «رویکرد مسلمانان را نسبت به انسان و جامعه و تاریخ عوض نماید و این حقیقت را به مسلمانان تفهیم نماید که در دیسکورس قرآن، انسان تغییرگرا باید جایگزین انسان تفسیرگرا بشود، یا انسان بازیگر باید جایگزین انسان تماشاگر بشود و یا انسان تطبیقی باید جایگزین انسان انطباقی بشود و یا انسان جامعه‌ساز و تاریخ‌ساز باید جایگزین انسان تقدیرگرا و انسان تکلیف‌گرا بشود و یا انسان انتخاب‌گرا و اختیارگرا جایگزین انسان جبر‌گرا بشود.»

در نتیجه به همین دلیل است که «اقبال مقدم بر حرکت اصلاح عملی معتقد به اصلاح نظری می‌باشد و اصلاح سیاسی مسلمانان را در گرو اصلاح نظری اسلام می‌داند؛ و انجام پروژه نظری بازسازی اسلام مقدم بر انجام پروژه بازسازی عملی مسلمانان می‌داند؛ و در عرصه اصلاح نظری اسلام در چارچوب اجتهاد در اصول اعتقادی و اخلاقی و فقهی، مقدم بر اجتهاد فقهی، معتقد به اجتهاد در تمامی اصول اعتقادی و اخلاقی قرآن و اسلام می‌باشد.»

به همین دلیل او در عرصه اجتهاد در اصول اعتقادی، معتقد به تقدم اجتهاد در اصول کلامی و اصول فلسفی و اصول اخلاقی و عرفانی، بر اصول فقهی و احکامی

قرآن گردید و در عرصه اجتهاد در اصول اعتقادی و کلامی، قبل از هر چیز او معتقد به تقدم اجتهاد در خداشناسی و توحید و انسان‌شناسی در رویکرد قرآن گردید؛ و در عرصه اجتهاد در خداشناسی مسلمانان بود که او معتقد به جایگزین خدای خالق و فاعل و مرید و انتخاب‌گر و دائماً در حال خلق جدید و حاضر در وجود و زمان‌مند به جای خدای ناظر و صانع و بیرون از وجود و جای گرفته در ماوراءالطبیعت و مجبور و محصور در علم خود و بیکار و بازنشسته گردید. در عرصه اجتهاد در انسان‌شناسی، معتقد به پیوند و مشارکت بین خدای خالق و فاعل و مرید و مختار و آینده‌ساز، با انسان خالق و فاعل و با اراده و مختار گردید. در این رابطه است که می‌توان گفت وجه مشترک حرکت اصلاح‌گرایانه شریعتی و اقبال، در این است که هر دو:

اولاً حرکت اصلاح‌گرایانه نظری برای حرکت اصلاح‌گرایانه عملی می‌خواهند،

ثانیاً استراتژی هر دو آنها در عرصه حرکت اصلاح‌گرایانه عملی و سیاسی، بر پایه نجات اسلام قبل از مسلمین استوار می‌باشد،

ثالثاً هر دو در عرصه اصلاح نظری اسلام، معتقد به پروژه بازسازی اسلام می‌باشند نه پروژه احیاء اسلام مانند محمد عبده و سیدجمال و ابن خلدون و غزالی، چراکه هم اقبال و هم شریعتی معتقدند که امروز تمامی اصول و پایه‌های اسلام دچار انحطاط کلامی و انحطاط فلسفی و انحطاط عرفانی و انحطاط فقهی شده است و دیگر از مبانی اسلام چیزی سالم باقی نمانده است تا با تکیه بر آنها بخواهیم مانند غزالی و ابن خلدون و سیدجمال و عبده معتقد به احیاء مبانی فراموش شده اسلام بشویم.

رابعاً هر دو در عرصه پروژه بازسازی اسلام برعکس شاه ولی الله دهلوی، (که جهت بازسازی اسلام، معتقد به بازسازی اصول فقهی و بازسازی فقه اسلام بود) معتقدند که تمامی مبانی اسلام از توحید و خداشناسی گرفته تا نبوت و معاد و غیره باید مورد بازسازی و بازشناسی و بازخوانی و بازتولید مجدد قرار گیرد.

به همین دلیل هم اقبال و هم شریعتی از سرسلسله جنابان اعتقاد به اجتهاد در تمامی اصول زیربنای اعتقادی و اخلاقی و احکامی اسلام بودند. به عبارت دیگر

هم اقبال و شریعتی برای دستیابی به پروژه بازسازی اسلام تنها (مانند شاه ولی الله دهلوی مفسر و متکلم بزرگ قرن هیجدهم هندوستان) به اجتهاد در اصول مبانی فقهی اعتقاد نداشتند، بلکه برعکس هم اقبال و هم شریعتی جهت دستیابی به پروژه بازسازی اسلام معتقد بودند که جهت بازسازی این اسلامی که تمامی شالوده و مبانی و اصول آن دچار انحطاط و تحریف شده است، باید از صفر تا صد اسلام، در کادر اجتهاد در اصول مورد بازسازی و بازشناسی و بازخوانی و باز تولید مجدد قرار گیرد.

به همین دلیل هم اقبال و هم شریعتی، پروژه بازسازی اسلام خود را از بازسازی خدا و توحید، (که هسته سخت و اولیه و زیربنای کلامی و فلسفی و عرفانی و اعتقاداتی و اخلاقی اسلام‌شناسی آنها می‌باشد) شروع کردند. لذا در این رابطه بود که هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که:

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

و باز در همین رابطه بود که هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند تا زمانیکه نتوانیم تصور خدای ارسطویی یا تصور خدای بیگانه با انسان و وجود و تصور خدای خارج از طبیعت یونانی‌زده - که از قرن دوم وارد اندیشه مسلمانان شده است - بازسازی بکنیم، امکان استارت پروژه بازسازی اسلام اصلاً و ابداً وجود ندارد.

همچنین در این رابطه بود که هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که در خصوص قرآن اگرچه نتوانستند خود متن قرآن را دچار تحریف مستقیم بکنند، توسط اسلام تحریف شده روایتی و حاکم شدن چتر اسلام روایتی بر اسلام قرآنی، «کوشیدند تا ما قرآن را بد بفهمیم»؛ و همین بد فهمیدن قرآن یا به قول اقبال فهم قرآن از زاویه و عینک فلسفه یونانی و اسلام روایتی و اسلام فقهتی و اسلام صوفیانه دنیاستیز و اجتماع گریز باعث گردید تا ما برعکس گذشته، «به جای راه اشتباه رفتن، گرفتار اشتباه رفتن در راه بشویم.»

در نتیجه هم اقبال و هم شریعتی در نوک پیکان چالش نظری خویش، اسلام فقهتی و اسلام روایتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام صوفیانه دنیاگریز و اختیارستیز به چالش

گرفتند؛ یعنی معتقد بودند که تنها به موازات مرزبندی و مبارزه همه جانبه نظری با اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام فقه‌زده و اسلام روایتی تحریف شده و اسلام صوفیانه اختیاریستیز و اجتماع‌گریز است که ما می‌توانیم به پروژه بازسازی اسلام دست پیدا کنیم.

همین امر باعث گردید تا هم اقبال و هم شریعتی بیشترین هزینه در عرصه مبارزه با اسلام فقه‌زده و اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام روایتی تحریف شده و اسلام صوفیانه دنیاگریز و اختیاریستیز پرداخت کنند، آنچنانکه «هنوز هم در حال پرداخت این هزینه کلان استخوان‌سوز و هویت‌سوز هستند» به همین دلیل بود که معلم کبیرمان شریعتی در این رابطه فریاد برآورد که «خدایا کاری کن که دین برایم نام و نان نیاورد، یاریم ده که نامم و حتی نامم فدای دینم بکنم.»

خامسا هم اقبال و هم شریعتی اسلام بازسازی شده را، بزرگ‌ترین خطر اسلام فقه‌زده و اسلام روایتی تحریف شده و اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام صوفیانه دنیاگریز و اختیاریستیز می‌دانستند.

به همین دلیل «هم اقبال و هم شریعتی جهت مبارزه با اسلام فقه‌زده و اسلام روایتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام صوفیانه اجتماع‌ستیز و دنیاگریز، به جای مبارزه منفی، معتقد به مبارزه مثبت بودند و به جای خوب حمله کردن، معتقد به بد دفاع کردند بودند»؛ و در این عرصه بود که هم اندیشه شریعتی و هم اندیشه اقبال، در چارچوب پروژه بازسازی اسلام یک اندیشه اثباتی می‌باشد نه نفی. چراکه هر دو معتقد بودند که قدرت و قوت تاریخی اسلام‌های تحریف شده روایتی و فقه‌زده و فلسفی و صوفیانه در گذشته مولود برخوردهای مکانیکی و نافیانه بوده است. باری همین امر باعث گردید تا تمام تلاش شریعتی و اقبال در عرصه پروژه بازسازی اسلام، «حول بازسازی اثباتی اصول اسلام بشود». لذا هرگز خود را گرفتار جنگ‌های حیدری نعمتی فقه‌زده و مداحی‌گری و روایتی و صوفیانه نکردند.

بهترین مثال شریعتی در این رابطه، داستان خروس بهمن آباد بود که شریعتی در چارچوب طرح این مثال تلاش می‌کرد تا به طرح این موضوع بپردازد که «فدا کردن تضاد اصلی توسط طرح تضادهای برونی و فرعی در عرصه استراتژی اصلاح‌گرایانه نظری و

عملی پروژه بازسازی امری انحرافی و عوام فریبانه می‌باشد؛ یعنی او با این مثال می‌کوشد تا این درس را به همه معماران این راه بدهد که در این عرصه نباید «هیاهوی پوچ و سرکاری شاه غلام خروس دزد» را جایگزین مبارزه درونی و اصلی با دزدان واقعی بکنیم.

سداً هدف نهائی اقبال و شریعتی در این رابطه، «برای اینکه بتوانند پروژه بازسازی اصلاح‌گرایانه نظری خود را (همان شعار نجات اسلام قبل از مسلمین شریعتی یا شعار بازسازی نظری اسلام قبل از بازسازی سیاسی مسلمین اقبال) در خدمت حرکت اصلاح‌گرایانه عملی‌شان درآورند، تا توسط اسلام بازسازی شده خود بتوانند انسان تغییرساز و جامعه‌ساز و تاریخ‌ساز مسلمان را جایگزین انسان تفسیرگرا و فردگرا و ذهنی مسلمانان دیروز بکنند»؛ زیرا «هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که فونکسیون غلبه اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام کلامی یونانی‌زده و اسلام صوفیانه در ۱۳ قرن گذشته بر اسلام قرآنی و اسلام محمدی و مسلمانان این بوده است که توانستند انسان پاسیفیسم و ذهن‌گرا و دنیاگریز و اختیارستیز و فردگرا، جایگزین انسان تغییرگرا اجتماعی و تاریخی پیامبر اسلام بکنند.»

مشخصه اصلی انسان‌هائی که از دامن اسلام محمدی و اسلام قرآنی برخوردارند اعم از عمار و بلال و یاسر و ابوذر و علی گرفته تا نسل دوم و سوم یعنی امام حسین در عاشورا این بوده است که «تمامی این انسان‌ها با رویکرد تغییر‌گرایانه و جامعه‌گرایانه اسلام و قرآن را می‌شناختند و به آن ایمان پیدا می‌کردند، نه با رویکرد فردگرایانه، دنیاگریز و جامعه‌ستیز، حافظ و مولوی و غزالی و یا فقیهان حوزه‌های فقهاتی و یا فیلسوفان و متکلمین یونانی‌زده.»

به همین دلیل در راستای دستیابی به انسان تغییرگرا و جامعه‌ساز و تاریخ‌ساز بود که هم اقبال و هم شریعتی، معتقد بودند که «تنها توسط دستیابی به انسان مختار و مرید و سازنده و خلاق و آینده‌نگر، می‌توان به انسان تغییرگرا و جامعه‌ساز و تاریخ‌ساز دست پیدا کرد»؛ و طبیعتاً هرگز انسان جبرگرا و تقدیرگرا و دگماتیست و فردگرا نمی‌تواند یک انسان تغییر‌گرای اجتماعی و تاریخ‌ساز بشود و برای خود مانند ابوذر و عمار و امام حسین رسالت تغییر اجتماعی تبیین و تعریف بکند. بدین ترتیب بود که در راستای پرورش و دستیابی به انسان تغییرگرا، هم اقبال و هم شریعتی کوشیدند

تا با تبیین خدای مختار و فاعل و خالق و با اراده، جانشین این خداوند در زمین - که از نظر قرآن انسان می‌باشد -، موجودی مختار و با اراده و آفریننده و خلاق بسازند.

به عبارت دیگر «هم اقبال و هم شریعتی از خداوند شروع کردند تا به انسان برسند و خداوند را برای خود خداوند نمی‌خواستند» آنچنانکه در کلام یونانی‌زده توسط محدود و محصور کردن اصل توحید به توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید افعالی، تنها در چارچوب خدا برای خدا می‌خواستند به خدا برسند، یعنی شیپور را از دهان گشادش می‌نواختند.

«خود نهائی (خداوند) به گفته قرآن از جهانیان بی‌نیاز است (آیه ۵ سوره عنکبوت و آیه ۲۹ سوره آل عمران) 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 خداست. «من هستمی» وی مستقل و اساسی و مطلق است. تصور کامل از چنین خودی پیدا کردن برای ما غیر ممکن است. همانگونه که قرآن می‌گوید: «هیچ چیز مانند او نیست - ... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (آیه ۱۱ - سوره شوری) 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 باشند. ساختمانی از حوادث و شکل تنظیم یافته از رفتار است و از همین طریق با خود مطلق ارتباط سازمانی دارد. طبیعت نسبت به خود الاهی همچون اخلاق و رفتار است. نسبت به خود بشری. در بیان تصویری قرآن عادت خدا یا «سنت 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 نابسته است. به این معنی که حد قطعی برای گسترش آن وجود ندارد. نابستگی آن با لا مکان 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: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ - و حد و پایان به پروردگار تو است» (سوره نجم - آیه ۴۲)، بدین ترتیب، نظری که ما انتخاب کردیم معنای تازه‌ای به علوم فیزیکی می‌بخشد. شناسایی طبیعت شناسایی 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 ۶۷ - س ۱۶).

«شاید چنین سوالی برای شما پیدا شده باشد که آیا من مطلق (خود خداوند) 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 وضع دیگر است. از دیدگاه ما، حیات 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 تغییر واقعیت‌ها در پرتو تجربه درونی خویش بر کنار بمانیم. تصور خدا به صورت بشری، امری است که برای فهم حیات از آن نمی‌توان حذر کرد. چه حیات را تنها از درون می‌توان شناخت...» (ص ۷۰ - س ۱۶).

«من مطلق، چنانکه دیدیم، تمام واقعیت و حقیقت 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 یک دوام حقیقی وجود دارد. من نهایی در دوام محض وجود دارد که در آن دیگر تغییر صورت توالی اوضاع متغیر را ندارد؛ و خصوصیت حقیقی خود را همچون آفرینشی پیوسته نشان می‌دهد که «...مَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ - خستگی در او راه ندارد» (سوره ق - آیه ۳۸) و «...لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ... - چرت و خواب مانع عمل

او نمی‌شود» (سوره بقره - آیه ۲۵۵). من نهائی را (خداوند) به این معنی از تغییر، بی‌تغییر دانستن، او را بی‌عملی کامل و بی‌اثری راکد و بی‌انگیزه و عدم مطلق تصور کردن است. تغییر در مورد خود خلاق، نمی‌تواند معنی عدم کمال داشته باشد. کمال خود خلاق عبارت از سکون به مفهوم مکانیکی نیست که ظاهراً ابن حزم، از طریق آثار ارسطو به آن رسیده است. عبارت است از شالوده وسیعتری در فعالیت خلاق و چشم اندازی نامحدود در بصیرت خلاق او. حیات خدا جلی او است و تلاش برای رسیدن به کمال مطلوبی نیست. ...چنین نقادی فلسفی جامع در باب حقایق تجربیه، خواه از جنبه کارآمدی و خواه از جنبه ارزیابی آن، ما را به این نتیجه می‌رساند که حقیقت و واقعیت نهایی یک حیات خلاق است که توجیه عقلانی پیدا کرده است. این حیات را به صورت یک «من» تعبیر کردن به آن معنی نیست که خدا را بر صورت آدمی تصور کرده باشیم. تنها پذیرفتن حقیقت ساده تجربیه است که حیات سیالی بی‌شکل نیست، بلکه 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. عمل اندیشه که اصولاً خصوصیت رمزی دارد، بر ماهیت حقیقی حیات حجابی می‌افکند و تنها آن را به صورت نوعی از جریان جهانی نشان می‌دهد که در سراسر وجود ساری است. بنابراین، نتیجه نگرش عقلانی به حیات داشتن لزوماً صورت همه خدایی‌گرانه دارد. ولی یک معرفت دست اولی از جنبه ارزیابی حیات از طرف داخل داریم. اشراق و درون‌بینی حیات را همچون یک من تمرکز دهنده متجلی می‌سازد. چنین معرفتی که از آن جهت که چون فقط نقطه عزیمتی را در اختیار ما قرار می‌دهد چندان کامل نیست. جلی مستقیم ماهیت نهایی واقعیت است. به این ترتیب، واقعیت‌های تجربیه موید این امر است که ماهیت نهائی واقعیت روحانی است و باید همچون یک من تصور شود. ولی دامنه پرواز دین بلندتر از آن فلسفه است. فلسفه نگرشی عقلانی به اشیاء است و به همین جهت توجهی به این ندارد که آن طرف تصویری برود که تنوع سرشار تجربیه را به صورت یک دستگاه و منظومه درآورد. به حقیقت و واقعیت از فاصله دوری می‌نگرد. دین تماس نزدیکتری با حقیقت و واقعیت دارد. یکی نظریه است و دیگری تجربیه زنده و اتصال و پیوستگی. برای آنکه این پیوستگی صورت کمال پیدا کند، اندیشه باید برتر از خود رود و کمال خود را در وضعی از نفس جستجو کند که دین آن را به نام صلوات یا نیایش توصیف کرده است و صلوات یکی

از بازپسین کلماتی بود که بر زبان پیغمبر اسلام جاری شد» (ص ۷۱ س ۱۸).

آنچه از بیانات و تقریر فوق اقبال قابل فهم است اینکه:

۱ - در عبارات فوق اقبال آنچنانکه خداوند را به عنوان یک «من نهائی و یک خود مطلق تعریف می‌نماید»، جهان و وجود و انسان را با رویکرد آورگانیسمی که اقبال دارد، «به صورت من‌های منتهائی غوطه‌ور در آن من برتر یا خود مطلق تعریف می‌کند». اقبال با تبیین «خداوند به صورت یک من بی‌نهایت یا خود مطلق» سه هدف دنبال می‌کند:

اول اینکه می‌خواهد با تعریف کردن «من الهی به صورت من بی‌نهایت و من انسانی و وجودی به صورت من بانهایت» رابطه «شدن و تکامل دیالکتیکی بین بی‌نهایت و بانهایت تبیین و تفسیر نماید». چراکه در چارچوب نوع تبیین و تعریفی که ما از بی‌نهایت می‌کنیم، آنچنانکه دکارت می‌گوید، شدن و تکامل تعریف و معنا پیدا می‌کند. به عبارت دیگر هر رویکرد و منظومه معرفتی مجبور است تا برای تبیین و امکان و انجام «شدن و تکامل در آن رویکرد قبل از هر چیز به تبیین بی‌نهایت پردازد و بی‌نهایت را برای خود تعریف نماید لذا تا زمانیکه در یک منظومه معرفتی بی‌نهایت تعریف نشده است نه تنها نمی‌توان در باب شدن و تکامل در آن منظومه داوری کرد، بلکه مهمتر از آن اینکه نمی‌توان برای آن منظومه، فلسفه قائل شد.»

چون «همه چیز از تعریف بی‌نهایت شروع می‌شود» و قبل از هر چیز برای داوری فلسفی چه در عرصه انسان‌شناسی و چه در عرصه وجودشناسی یک منظومه معرفتی باید به داوری آن منظومه در باب بی‌نهایت توجه کنیم. «بدون تبیین بی‌نهایت هرگز امکان تبیین فلسفی و عرفانی و تئوریک جهت تبیین تکامل در آن رویکرد و منظومه معرفتی وجود ندارد.»

دومین هدفی که اقبال در عبارات فوق از تبیین رابطه انسان و وجود با خداوند به صورت «دو من بانهایت و بی‌نهایت» دنبال می‌کند این است که اقبال می‌کوشد خداوند ماوراءالطبیعت و علت اولی و بیکار و بیرون از وجود ارسطویی و یونانیان را در چارچوب بینش قرآنی و رویکرد فلسفی پیامبر اسلام «وارد وجود و طبیعت بکند» آن هم نه به

شکل حلولی هگلی و نه به شکل اتحادی اسپینوزائی و تصوف هند شرقی، بلکه به صورت «پیوند بانهایت با بی‌نهایت»

«...مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَابَلَةٍ...» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه اول - ص ۴۰ - س ۳)، لذا در این رابطه است که اقبال در تبیین شعار «انا الحق» حسین بن منصور حلاج در فصل چهارم کتاب بازسازی فکر دینی - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۲ - س ۱ می‌گوید: «تکامل این تجربه در زندگی دینی اسلام با بیان 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... در صورتی که معنی حقیقی کلام او این نیست که خود را قطره‌ای لغزیده در دریائی بدانند، بلکه حلاج با کلام جاودانی خود خواسته است حقیقت و جاودانی من بشری را در یک شخصیت عمیقتر اثبات و شجاعانه تصدیق کند» به عبارت دیگر هدف اقبال از تبیین رابطه انسان و خداوند به عنوان «**دو من یا دو خود بانهایت و بی‌نهایت**» این است که به معارضه با تز «**فنا فی الله**» عرفا و تصوف مسلمان در ۱۳ قرن گذشته بپردازد و بیان:

پس عدم گردم چون ارغنون گویدم انا الیه راجعون

مثنوی - دفتر سوم - ص ۲۹۵ - س ۲۷

مولوی را که دلالت بر «فناء فی الله» می‌کند به چالش بکشد. چراکه اقبال بزرگترین آفت تصوف در اسلام پروژه «فناء فی الله» این نحله می‌دانست و معتقد بود که توسط این پروژه من انسانی و اراده من انسانی قربانی می‌گردد و به همین دلیل اقبال در دیوان خود بزرگترین هجمه‌ها به افلاطون و حافظ می‌کند و اندیشه «فناء فی الله» در دیسکورس صوفیان و عارفان مسلمان را نشأت گرفته از اندیشه افلاطون می‌داند.

راهب دیرینه افلاطون حکیم	از گروه گوسفندان قدیم
رخش او در ظلمت معقول گم	در کهستان وجود افکنده سم
آنچنان افسون نامحسوس خورد	اعتبار از دست و چشم و گوش برد
گفت سر زندگی در مردن است	شمع را صد جلوه از افسردن است

جام او خواب‌آور و گیتی ریاست	بر تخیلی‌های ما فرمان رواست
حکم او بر جان صوفی محکم است	گوسفندی در لباس آدم است
عالم اسباب را افسانه خواند	عقل خود را بر سر گردون رساند
قطع شاخ سرو رعناى حیات	کار او تحلیل اجزای حیات
حکمت او بود را نابود گفت	فکر افلاطون زبان را سود گفت
چشم هوش او سرابی آفرید	فطرتش خوابید و خوابی آفرید
جان او وارفته معدوم بود	بسکه از ذوق عمل محروم بود
خالق اعیان نامشهود گشت	منکر هنگامه موجود گشت
مرده دل را عالم اعیان خوش است	زنده جان را عالم امکان خوش است
لذت رفتار بر کبکش حرام	آهوش بی‌بهره از لطف حرام
طاپرش را سینه از دم بی‌نصیب	شبنمش از طاقت رم بی‌نصیب
از طپیدن بی‌خیر پروانه‌اش	ذوق روئیدن ندارد دانه‌اش
طاقت غوغای این عالم نداشت	راهب ما چاره غیر از رم نداشت
نقش‌ان دنیای افیون خورده بست	دل بسوز شعله افسرده بست
باز سوی آشیان آمد فرود	از نشیمن سوی گردون پر گشود
من ندانم درد یا خشت خم است	در خم گردون خیال او گم است
خفت و از ذوق عمل محروم گشت	قوم‌ها از سکر او مسموم گشت

کلیات اقبال لاهوری - فصل اسرار خودی - ص ۲۳ - س ۱۶

سومین هدفی که اقبال در عبارات فوق از تبیین «رابطه انسان و خداوند یا وجود و خداوند به عنوان دو من یا دو خود بی‌نهایت و بانهایت» دنبال می‌کند آن است که اقبال توسط تبیین خداوند به عنوان «من یا خود مطلق» و تعریف بی‌نهایت در این چارچوب و تبیین خداوند فاعل و خالق و مرید و دائماً در حال خلق جدید به سوی آینده نامعین از پیش به عنوان بی‌نهایتی که در دل بانهایت وجود و انسان قرار گرفته است، «توحید طبیعت و ماوراءالطبیعت و توحید دل و دماغ و توحید روح و بدن و توحید خدا و انسان و

توحید ماده و حیات و توحید ایده و رئال» در عرصه همین جهان مادی، - آنچنانکه قرآن در آیات اول سوره حدید تبیین می‌نماید - به نمایش بگذارند؛ و توسط همین توحید شش مؤلفه‌ای است که هم اقبال و هم شریعتی با منظومه معرفتی یونانی افلاطونی و ارسطویی و منظومه معرفتی صوفیانه مولوی و حافظ و غزالی و تصوف هند شرقی و منظومه معرفتی اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهی شیعه و سنی، مرزبندی کلامی و فلسفی و تئوریک می‌کنند.

آنچنانکه می‌توان به صراحت داوری کرد که «بدون فهم توحید اقبال و شریعتی، اصلاً و ابداً امکان فهم منظومه معرفتی اقبال و شریعتی وجود ندارد» و درست در همین رابطه است که آنچنانکه اقبال کتاب بازسازی فکر دینی (که مانیفست اندیشه‌های فلسفی و کلامی و سیاسی و اجتماعی او باشد) در چهار فصل اول با توحید و تبیین مؤلفه شش گانه توحید شروع می‌کند، شریعتی در اسلام‌شناسی ارشاد (که آنچنانکه خودش مدعی است مانیفست تمامی اندیشه‌های او می‌باشد) در شش درس اول اسلام‌شناسی ارشاد، فقط به تبیین توحید در شش مؤلفه مختلف آن می‌پردازد.

آنچنانکه بر سر در معبد آکادمی افلاطون نوشته شده بود که «کسی که هندسه نمی‌داند، وارد نشود، بر سر معبد اسلام‌شناسی اقبال و شریعتی نوشته است که کسی که توحید ما را فهم نکرده است وارد نشود» و باز در همین رابطه است که تندپیچ اندیشه‌های کلامی و فلسفی و اجتماعی و انسانی و تاریخی و هستی‌شناسی اقبال و شریعتی، «فهم توحید آنها است» و با طرح توحید شش مؤلفه‌ای بود که هم اقبال و هم شریعتی، سقف اسلام فقیهانه و اسلام فیلسوفانه و اسلام متکلمانه و اسلام صوفیانه را بشکافتند و طرحی نو در سپهر جهان مسلمین و جهان مستضعفین در انداختند. بطوریکه داوری نهائی ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که کسی که نتواند توحید منظومه معرفتی اقبال و شریعتی را فهم نماید، هرگز صلاحیت آن را ندارد که بتواند حتی در باب اندیشه‌های اقتصادی و سیاسی اقبال و شریعتی داوری نماید.

اقبال در چهار فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود، به خصوص در فصل دوم و بالآخر در فصل سوم آن، می‌خواهد به تبیین این مهم بپردازد که «همه من بانهایت چه در عرصه من انسانی و چه در عرصه من کل وجود پیوسته در من بی‌نهایت شناور

می‌باشند» و همین شناوری «من بانهایت در من بی‌نهایت است» که از نظر اقبال، عامل آن می‌شود «تا نه تنها پروژه فناء فی الله صوفیان و عرفا نفی بشود، بلکه مهمتر از آن، شناوری من انسان، در من خداوند بستر ساز جاودانگی من بشری که همان بقاء ابدی است، می‌شود.»

۲ - موضوعی که اقبال در عبارات فوق خود با تاسی از آیه ۹ سوره شوری مطرح می‌کند، «طرح خدای بی‌مثال یا خدای بی‌صورت است» که عالی‌ترین مرتبه تجربه نبوی پیامبر اسلام در طول دوران ۱۵ ساله حرائی‌اش می‌باشد. هدف اقبال از تبیین خدای بی‌مثال یا خدای بی‌صورت در عبارات فوق، «نفی خدای انسان‌نمای یا انسان‌واره اسلام فقهاتی و اسلام متکلمانه یونانی‌زده و اسلام تحریف شده روایتی و اسلام شفاعتی و اسلام زیارتی می‌باشد» چراکه «اعتقاد به خدای انسان‌نما و انسان‌واره، بستر ساز تئوکراسی در جامعه مسلمانان شده و می‌شود» و توسط طرح خدای انسان‌واره بی‌کار و گرفتار و محصور شده در علم خویش و بیرون از طبیعت و وجود و قرار گرفته در ماوراءالطبیعت است که باعث جبرگرایی و بی‌ارادگی مسلمانان نیز می‌گردد.

۳- موضوعی که اقبال در عبارات فوق به تبیین آن می‌پردازد تبیین روحانی از جهان است؛ که البته خود اقبال بعداً در فصل ششم همین کتاب بازسازی فکر دینی از تفسیر روحانی از جهان به عنوان نیاز همه بشریت امروز جهان یاد می‌کند.

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

به همین دلیل اقبال در عبارات فوق جهت تبیین و تفسیر روحانی از جهان می‌کوشد «به تبیین و حاکمیت و برتری وجود حیات، بر وجود ماده پردازد و ماده را حیات تنزیل شده بداند» و در عرصه غلبه حیات بر ماده جهان را «جهان حیات و هدفداری بداند نه جهان محدود و محصور در ماده کور». پر واضح است که اقبال غلبه حیات بر ماده را در عرصه تبیین روحانی از جهان، «رابطه این حیات خلاق با خداوند به صورت

همان پیوند بین دو من بانهایت و من بی‌نهایت تفسیر می‌کند.»

۴ - موضوعی که اقبال در عبارات فوق به طرح و تشریح و تبیین آن می‌پردازد اینکه «تنها زنجیری که باعث پیوند دو من بانهایت و من بی‌نهایت می‌شود، عامل و موضوع زمان است» که بر خلاف رویکرد کانت به زمان که آن را امری سوژکتیو و ذهنی و جزء مقولات فاهمه می‌دانست، «اقبال زمان را، امری واقعی و ابژکتیو می‌داند که بر تمام وجود حتی خود خداوند هم جاری و ساری می‌باشد.»

البته اقبال در عبارات فوق به زمان خطی و زمان ظرفی و زمان ریاضی نمی‌پردازد و تمامی این انواع زمان‌ها را در ظرف زمان طبیعی و فلسفی نفی صوری می‌داند و به همین دلیل منظور اقبال از زمان در عبارات فوق زمان طبیعی است نه زمان ریاضی انشتین. زمان طبیعی از نظر اقبال محصول حرکت و شدن و تکامل کل وجود است، پر پیداست که اقبال، در عبارات فوق «جاری شدن زمان بر خداوند در عرصه تکامل خداوند، یعنی حرکت از نقص به سمت کمال دنبال نمی‌کند، بلکه بالعکس از نظر اقبال، کمال و زمان در رابطه با خداوند، خلقت مداوم و حرکت کل وجود به سوی آینده باز تحت مدیریت الهی تفسیر می‌شود.»

بدین ترتیب است که اقبال در عرصه زمان و جاری و ساری دانستن آن بر خداوند، بر خداوند علت اولی ارسطویی کافر می‌شود و به خدای فاعل و خالق و دائماً در حال خلق جدید که خود این خداوند مدیر و مدبر همه وجود می‌باشد، ایمان می‌آورد.

از نظر اقبال
«زمان ریاضی» با
«زمان طبیعی»
اختلاف دارد

امتان را «لا» جلال «الا» جمال
«لا» و «الا» فتح باب کائنات
حرکت از «لا» زاید از «الا» سکون
بند غیر الله را نتوان شکست
این نخستین منزل مرد خداست
از گل خود خویش را باز آفرید
تازه از هنگامه او کائنات
تخم «لا» در منشت خاک او بریز
این غورعد است نی آواز نی
تا برون آئی زگرداب وجود
تا بدانی پخته و خام عرب
در جهات آزاد از بند جهات
قیصر و کسری هلاک از دست او
دل به غیر الله داد از خود گسست

نکته‌ای می‌گویم از مردان حال
«لا» و «الا» احتساب کائنات
هر دو تقدیر جهان کاف و نون
تا نه رمز «لا اله» آید بدست
در جهان آغاز کار از حرف «لا» ست
ملتی کز سوز او یکدم تبید
پیش غیر الله «لا» گفتن حیات
بنده را با خواجه خواهی در ستیز؟
«لا» مقام ضرب‌های پی به پی
ضرب او هر بود را سازد نبود
با تو می‌گویم زایام عرب
ریز ریز از ضرب او لات و منات
هر قبای کهنه چاک از دست او
آه از قومی که چشم از خویش بست

تا خودی در سینه ملت ببرد	کوه کاهی کرد و باد او را ببرد
گرچه دارد «لا اله» اندر نهاد	از بطون او مسلمانی نژاد
آنکه بخشد بی‌یقین آن را یقین	آنکه لرزد از سجود او زمین
آنکه زیر تیغ گوید «لا اله»	آنکه از خونش بروید «لا اله»
ای مسلمان اندرین دیر کهن	تا کجا باشی به بند اهرمن
جهد با توفیق و لذت در طلب	کس نیاید بی‌نیاز نیم شب
زیستن تا کی به بحر اندر چو خس	سخت شو چون کوه از ضبط نفس
ای در و دشت تو باقی تا ابد	نعره «لا» قیصر و کسری که زد؟
در جهان نزد و دور و دیر و زود	اولین خواننده قرآن که بود؟
رمز «الا اله» کرا آموختند؟	این چراغ اول کجا افروختند؟
از دم سیراب آن امی لقب	لاله رست از ریگ صحرای عرب
حریت پرورده آغوش اوست	یعنی امروز ام از دوش اوست
او دلی در پیکر آدم نهاد	او نقاب از طلعت آدم گشاد
هر خداوند کهن را او شکست	هر کهن شاخ از نم او غنچه بست
حمد بیحد مر رسول پاک را	آن که ایمان داد مشئت خاک را

حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری - کلیات اشعار - فصل چه باید کرد - ص ۳۹۴ - س ۵

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

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

کلیات اقبال لاهوری - فصل جاوید نامه - ص ۳۰۹ - س ۷

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

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

ای تو ما بیچارگان را ساز و برگ	وارهان این قوم را از ترس مرگ
سوختی لات و منات کهنه را	تازه کردی کائنات کهنه را
در جهان ذکر و فکر انس جان	تو صلوت صبح، تو بانگ اذان
لذت سوز و سرور از «لا اله»	در شب اندیشه نور از «لا اله»
نی خداها ساختیم از گاو و خر	نی حضور کاهنان افکنده سر
نی سجودی پیش معبودان پیر	نی طواف کوشک سلطان و میر
این همه از لطف بی‌پایان تست	فکر ما پرورده احسان تست

دگر تو سرمایه ذوق و سرور	قوم را دارد به فقر اندر غیور
ای مقام و منزل هر راهرو	جذب تو اندر دل هر رهرو
ساز ما بی صوت گردید آنچنان	زخمه بر رگها او آید گران
در عجم گردیدم و هم در عرب	مصطفی نایاب و ارزان بولهب
این مسلمان زاده روشن دماغ	ظلمت آباد ضمیرش بی چراغ
در جوانی نرم و نازک چون حریر	آرزو در سینه او زود میر
این غلام این غلام این غلام	حریت اندیشه او را حرام
مکتب از وی جذبه دین در ربود	از وجودش این قدر دامن که بود
این زخود بیگانه این مست فرنگ	نان جو می خواهد از دست فرنگ
نان خرید این فاقه کش با جان پاک	داد ما را ناله های سوزناک
دانه چین مانند مرغان سر است	از فضای نیلگون نا آشناست
شیخ مکتب کم سواد و کم نظر	از مقام او نداد او را خبر
آتش افرنگیان بگداختش	یعنی این دوزخ دگرگون ساختش
مؤمن و از رمز مرگ آگاه نیست	در دلش «لا» غالب «الا الله» نیست
تا دل او در میان سینه مرد	می نیندیشد مگر از خواب و خورد
بهر یک نان نشتر لا و نعم	منت صد کس برای یک شکم
از فرنگی می خرد لات و منات	مؤمن و اندیشه او سومنات
«قم باذنی» گوی و او را زنده کن	در دلش الله هو را زنده کن
ما همه افسونی تهذیب غرب	کشته افرنگیان بی حرب و ضرب
تو از آن قومی که جام او شکست	وانما یک بنده الله مست
تا مسلمان باز ببند خویش را	از جهانی برگزیند خویش را

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

آنچنانکه خود اقبال بارها بر آن تاکید کرده است تنها نظریه «فنا فی الله» عرفای مسلمان که از تصوف هند شرقی وام گرفته اند، کافی است تا عامل اصلی همه

انحطاط امروز مسلمانان بشود؛ زیرا همین یک نظریه عرفای مسلمان از نظر اقبال توانسته است برای قرن‌ها با سلب اراده و اختیار مسلمین قدرت انتخاب مسلمانان را نابود کند.

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

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

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

فقر قرآن احتساب هست و بود	نی رباب و مستی و رقص و سرود
فقر مؤمن چیست؟ تسخیر جهات	بنده از تأثیر او مولا صفات
فقر صوفی خلوت دشت و در است	فقر مؤمن لرزه بحر و بر است
زندگی آن را سکون غار و کوه	زندگی این را ز مرگ با شکوه
آن خدا را جستن از ترک بدن	این خودی را بر فسان حق زدن

این خودی را چون چراغ افروختن	آن خودی را کشتن و واسوختن
از نهیب او بلرزد ماه و مهر	فقر چون عریان شود زیر سپهر
فقر عریان بانگ تکبیر حسین	فقر عریان گرمی بدر و حنین
آن جلال اندر مسلمانی نماند	فقر را تا ذوق عریانی نماند

همان مرجع - ص ۳۹۷ - س ۸

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

«خصوصیت و ساختمان عمومی جهانی که در آن زیست می‌کنیم، چگونه است؟ آیا در ساختمان این جهان هیچ عنصر ابدی و ثابتی وجود دارد؟ ارتباط ما با آن چگونه است؟ چه مقامی در جهان داریم و یا مقامی که اشغال کرده‌ایم چه اخلاق و رفتاری شایسته و درخور است؟ این سوالات میان دین و فلسفه و عرفان مشترک است. ولی نوع معرفتی که با عرفان (یا تجربه باطنی) حاصل می‌شود، خصوصیت و رنگ فردی دارد. مجازی و مبهم و غیر قطعی است. دین در صورت‌های پیشرفته خود (تجربه نبوی پیامبرانه که غیر از تجربه باطنی عارفانه و صوفیانه می‌باشد). در صورت‌های پیشرفته خود (تجربه نبوی پیامبرانه از نظر اقبال امری ذومراتب می‌باشد که عالی‌ترین مرتبه آن همان تجربه نبوی پیامبر اسلام می‌باشد که از نظر اقبال بسترساز و عامل ختم نبوت و تولد عقل برهان استقرائی در بشر گردید) بسیار برتر و والاتر از عرفان است. (دین یا تجربه نبوی پیامبرانه برعکس تجربه باطنی عارفانه) از فرد می‌گذرد و به اجتماع می‌رسد. (دین یا تجربه نبوی پیامبرانه برعکس تجربه باطنی صوفیانه) وضعی که نسبت به حقیقت نهائی (خدا یا بی‌نهایت) و مطلق دارد. متعارض با محدودیت آدمی است. دامنه پرواز او را فراخی می‌بخشد و توقع او را چندان زیاد می‌کند که به کمتر از دیدار مستقیم حقیقت به چیزی قانع نمی‌شود (اشاره اقبال به آیه ۶ سوره انشقاق است، «یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْ قَبِيحًا»). آیا با این ترتیب امکان آن هست که روش عقلی محض فلسفه را (اقبال برعکس هگل شناخت خدا از طریق عقلانیت فلسفی نفی می‌کند) در دین مورد عمل قرار دهیم؟ روح فلسفه مستلزم آزادی در

تحقیق و تجسس است. به هر حجیت و اعتبار به چشم بد گمانی می‌نگرد. وظیفه آن این است که مفروضات نقادی نشده فکر بشری را دنبال کند و به نهان‌گاه آنها برسد و در این دنبال کردن ممکن است کارش به آنجا بینجامد که یا منکر ناتوانی عقل محض در رسیدن به حقیقت مطلق بشود. یا به صورت صریح آن را بپذیرد. در مقابل گوهر دین ایمان است و ایمان همچون مرغی، راه بی‌نشان، خود را بی‌مدد عقل می‌بیند (اقبال در اینجا منهای اینکه عقلانیت نبوی پیامبرانه را از عقلانیت حسی علمی و عقلانیت ذهنی فلسفی تفکیک می‌نماید، جهت تبیین جایگاه ایمان اقدام به تبیین سه نوع تجربه دینی و تجربه باطنی و تجربه حسی می‌نماید از نظر اقبال در این عبارت هر سه نوع تجربه دینی پیامبرانه و تجربه باطنی عارفانه و تجربه حسی عالمانه دارای ارزش علمی می‌باشند) ولی منکر این هم نمی‌توان شد که ایمان چیزی بیش از احساس محض است چیزی شبیه یک جوهر معرفتی دارد و وجود فرقه‌های متعارض با یکدیگر (فلاسفه و عرفا) مدرسی و عرفانی باطنی - در تاریخ دین نشان می‌دهد که فکر و اندیشه عنصری حیاتی از دین است. از این گذشته، دین از جنبه اعتقادی، بدانگونه که استاد وایتهد تعریف کرده، دستگاهی از حقایق کلی است که چون صادقانه آنها را بپذیرند و به صورت صحیح فهم کنند، اثر تغییر شخصیت و اخلاق از آن اشکار می‌شود. از آنجا که تغییر شکل دادن و رهبری حیات درونی و بیرونی آدمی هدف اساسی دین است، با کمال وضوح معلوم می‌شود که آن حقایق کلی که دین آنها را مجسم می‌سازد، نباید نامعین و استقرار نیافته بماند. هیچ کس نمی‌خواهد که پایه عمل خود را بر اصل اخلاقی مشکوکی قرار دهد. حقیقت این است که دین از لحاظ وظیفه‌ای که بر عهده دارد حتی بیش از جزئیات علمی، نیازمند آن است که اصول اولیه‌اش بر بنیانی عقلانی بنا شده باشد. علم ممکن است نسبت به یک مابعدالطبیعه عقلانی جاهل بماند و حق این است که تا کنون چنین هم بوده است. دین نمی‌تواند از جستجو برای ایجاد سازشی میان تعارضات تجزیه و پیدا کردن دلایل وجودی محیطی که زندگی آدمی در آن جریان دارد غافل و نادان بماند. به همین جهت است که استاد وایتهد با کمال وضوح گفته است که «عصرهای ایمان عصرهای عقلی‌گری هستند». ولی عقلانی کردن ایمان این نیست که تفوق فلسفه را بر دین بپذیریم. شک نیست که فلسفه حق قضاوت درباره دین را دارد، ولی آنچه مورد قضاوت قرار می‌گیرد چنان طبیعت و ماهیتی دارد که به قضاوت فلسفه جز از طریق تعبیرات و

اصطلاحات خود گردن نمی‌نهد. فلسفه که به قضاوت در باره دین برمی‌خیزد. نمی‌تواند در میان مفروضات و معطیات خود به دین مقام بستری بدهد. دین چیزی نیست که بتوان آن را با یکی از شاخه‌های علم مقایسه کرد. دین نه فکر مجرد است و نه احساس مجرد و نه عمل مجرد. دین بیان و تعبیری از تمام وجود آدمی است. بنابراین، فلسفه در ارزشیابی دین باید به این مرکزیت دین معترف باشد و حتماً باید این مطلب را بپذیرد که دین در پروسس ترکیب فکری چیزی اساسی و مرکزی است. هیچ دلیلی در دست نیست تا بنابراین فرض کنیم که علم و عرفان یا درون‌بینی اصولاً معارض با یکدیگرند. هر دو از یک ریشه جوانه می‌زنند و هر یک مکمل دیگری است یکی از آن دو (علم) حقیقت را پاره پاره به دست می‌آورد و دیگری (عرفان) یکپارچه و به صورت کلی. عرفان به جنبه ابدی و جاودانی حقیقت نظر دارد اما علم به جنبه گذران آن. عرفان بهره‌برداری از تمام حقیقت در زمان حاضر است، اما علم گذشتن از حقیقت است از طریق انتخاب و محدود کردن نواحی مختلفی از کلان برای اینکه مشاهده منحصر و محدود به همان نواحی باشد. هر یک از علم و عرفان برای بازسازی خود به دیگری نیاز دارد. هم علم و هم عرفان خواستار دیدار یک حقیقتند که خود را به هر یک از آنها متناسب با وظیفه‌ای که در زندگی دارد جلوه‌گر می‌سازد. عرفان و اشراق و درون‌بینی در واقع همانگونه که برگسون می‌گوید، نوع عالی‌تری از عقل است. آغاز جستجوی شالوده عقلی در اسلام را می‌توان از زمان خود حضرت پیامبر اسلام دانست. آن حضرت غالباً چنین دعا می‌کرد. «اللهم ارنی الاشیاء كما هی - خدایا چیزها را همانگونه که هستند به من بنما» (بازسازی فکر در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۳ - س ۱ به بعد).

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

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

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

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

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

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

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

جمله ذرات عالم در نهان	با تو می‌گویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و هشیم	با شما نامحرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی می‌روید	محررم جان جمادان چون شوید
از جمادی در جهان جان روید	غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت	وسوسه تاویل‌ها بر بایدت
جمله اجزا در خرک در سکون	ناطقان کانا الیه راجعون
ذکر تسبیحات و اجزای نهان	غلغلی افکنده اندر آسمان
پس زمین و چرخ را دان هوشمند	چون که کار هوشمندان می‌کنند

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

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

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

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

«سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ - لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ - هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا

تَعْمَلُونَ بَصِيرًا - لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ - يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (سوره حدید - آیات ۱ تا ۶) همه وجود در خداوند شناور هستند (برعکس دیدگاه هگل و اسپینوزا که خداوند «در هستی شناور می‌دانند»، قرآن و پیامبر اسلام و در ادامه آنها اقبال لاهوری «تمام وجود شناور در خداوند می‌دانند» و به همین دلیل اصل اول مبانی متافیزیک قرآن و پیامبر اسلام و در ادامه آنها متافیزیک علامه محمد اقبال لاهوری، «شناور بودن تمام وجود در خداوند است» و در چارچوب این اصل است که:

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

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

دومین اصل و مبانی متافیزیک قرآن و پیامبر اسلام و در ادامه آنها در متافیزیک اقبال لاهوری این است که، «هستی روحانی که شناور در خداوند می‌باشند، به علت اینکه خداوند حی و لایموت می‌باشد، فیاض حیات برای همه وجود است». لذا در این رابطه است که در متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک علامه محمد اقبال لاهوری، «در هستی روحانی، همه وجود دارای حیات می‌باشند». یادمان باشد که حیات در قرآن و دیسکورس پیامبر اسلام و اقبال لاهوری، «روح ارسطویی و افلاطونی و فلسفی یونانی نیست». بنابراین دومین اصل مبانی متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال این است که: «همه وجود دارای حیات می‌باشند و حیات یک امر ذومراتب و سیال است». لذا به همین دلیل در این متافیزیک، «حتی ماده مرده، دارای درجه‌ای از حیات می‌باشد» - خداوند کسی است که هستی را در پیروسی زمانی آفرید نه خارج از زمان.

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

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

بنابراین، در این رابطه است که در متافیزیک قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال، «بدون شناخت زمان، امکان شناخت و فهم این متافیزیک وجود ندارد»؛ و به همین دلیل قرآن و پیامبر اسلام و اقبال این همه بر پدیده «زمان طبیعی، نه زمان ریاضی انشتینی تکیه و تاکید دارند». البته منهای این خاصیت زمان طبیعی یا زمان فلسفی، در متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال، علت دیگری که باعث شده است تا این همه بر موضوع زمان طبیعی و زمان فلسفی تکیه بشود، این است که قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن اقبال، «ضمن رد جبر و تقدیر از پیش تعیین بر خلقت وجود، توسط خداوند، با زمان‌مند بودند همه وجود و خود خداوند، می‌خواهند به تبیین این امر بپردازند که آینده در عرصه خلقت و تکامل وجود، صورتی از پیش مقدر شده نیست، بلکه برعکس آینده برای خداوند

باز است»؛ و آنچنانکه در عرصه وجود آینده توسط خلقت مستمر خداوند در حال معماری و ساختن می‌باشد، خداوند در عرصه خلقت مستمر خویش آزاد و مختار و صاحب اراده می‌باشد و هیچ جبر از پیش تعیین شده‌ای (حتی جبر علم باری) بر او حاکم نیست.

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

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

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

اولاً این جهان، جهان روحانی است.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

مثنوی - دفتر ششم - ص ۳۵۲ - س ۲۱

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

مثنوی - دفتر اول - ص ۳۹ - س ۱۴

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

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۸ - س ۱۶

«...مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمَزَايَلَةٍ...» خداوند با همه موجودات است بدون پیوستگی؛ و غیر از همه موجودات است، بدون دوری و گسیختگی «(نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه اول - ص ۴۱ - س ۳). یادمان باشد که در پاسخ به سؤال دوم اقبال، نباید با یک رویکرد ذات‌گرایانه به جهان و هستی و انسان و خداوند نگاه کنیم بلکه بالعکس،

«باید مانند قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن اقبال، با یک رویکرد تاریخی، هستی و جهان و انسان و خداوند را مورد تبیین قرار دهیم». یادمان باشد که اصل زیرساخت مبانی فلسفی و کلامی متافیزیک قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن متافیزیک اقبال، «زمان» است.

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

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

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

ج - در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، اقبال می‌کوشد تا «علاوه بر اینکه به نفی زمان خطی و زمان جبری بپردازد، زمان واقعی یا زمان فلسفی یا زمان طبیعی را، مولود حرکت و خلقت نو به نو و تکاملی جهان توسط خداوند خالق و فاعل و دائماً در حال خلق جدید تبیین نماید». تا آنجا که به علت اینکه طبق رویکرد قرآن، خداوند (...كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ - خداوند دائماً در حال خلق جدید است - سوره

الرحمن - آیه ۲۹) و (وَالسَّمَاءَ بَنِينَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ - همه وجود با نیروی خود خلق کردیم و اکنون در حال فراخی دادن آنها به سوی آینده باز هستیم - سوره ذاریات - آیه ۴۷) دائماً در حال خلق جدید می‌باشد و بیکار و بازنشسته در ماوراءالطبیعت قرار نگرفته است، بلکه در پیوند با همین جهان و وجود (نه به شکل حلولی) می‌باشد؛ و خلقت دائم و مستمر خداوند، به علت اینکه در چارچوب جبر علمی باری و مقدرات از پیش تعیین شده قرار ندارد، همین امر باعث گردیده است تا خلقت دائم خداوند، علاوه بر اینکه بسترساز تکوین «پدیده نو» در جهان بشود، وجود و جهان به سوی آینده باز، توسط خداوند مختار مهندسی گردد و «این موضوع کلید رمز وجود ثابت در جهان، در متافیزیک قرآن یا پیامبر اسلام و ادامه آن در متافیزیک اقبال می‌باشد.»

چراکه در متافیزیک و دستگاه فلسفی قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن اقبال، موضوع ثابت در جهان و وجود، همانا خداوند می‌باشد؛ و به همین دلیل خداوند در این متافیزیک، با خداوند علت اولی و محرک اولیه ارسطویی، یا خداوند نشسته در عالم مُثُل افلاطونی از فرش تا عرش متفاوت می‌باشد. موضوع ثابت در این متافیزیک همانا فقط خداوند فاعل و خالق و واحد و دائماً در حال خلق جدید می‌باشد و او خداوندی است که مستمراً در حال معماری این جهان به سوی آینده باز می‌باشد؛ و دائماً در عرصه خلقت نو، به آفرینش نو و رفتن کهنه می‌پردازد؛ و علاوه بر هدفدار کردن تکامل وجود، در پیوند با وجود قرار دارد و از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر می‌باشد، است (...وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ - سوره ق).

«من شخصاً معتقدم که صفت نهائی واقعیت. «نفسانی و روحانی است» ولی برای آنکه از گسترش سوء فهمی جلوگیری شود، باید بگویم که نظریه اینشتین که نظریه‌ای علمی است و تنها با ساختمان اشیاء سر و کار دارد. «هیچ توضیحی درباره ماهیت نهائی اشیائی که دارای ساختمانی روحانی هستند. به ما نمی‌دهد». ارزش فلسفی نظریه اینشتین از دو لحاظ است. نخست اینکه، «عینیت طبیعت را از میان نمی‌برد» بلکه برعکس. این نظریه، «که جوهر، تنها استقراری در مکان است. برمی‌اندازد»؛ و این همان نظریه‌ای است که به ماتریالیسم کهن می‌انجامد. (در اینجا اقبال به شدت

نظریه ذات‌گرایانه ارسطوئی و ماتریالیسم مکانیکی قرن هیجدهم و نوزدهم، به چالش می‌کشند و آنها را مردود اعلام می‌کند) جوهر (یا همان ذات ارسطوئی) در نظر عالم فیزیک نسبیتی انشتینی، «چیزی پایدار نیست» که حالات متغیر داشته باشد. بلکه «منظومه‌ای از حوادث به یکدیگر وابسته است» و به همین دلیل در معرفی و ابتهد از نظریه انشتین، «او به جای مفهوم ماده، از مفهوم ارگانیسم یا سازواره استفاده کرده است». دوم آنکه، «نظریه نسبیت انشتین، فضا را تابع و وابسته ماده می‌داند». «جهان بنابر تصور انشتین، همچون جزیره‌ای نیست که در فضائی نا محدود قرار گرفته باشد» بلکه برعکس، «جهان در فضای محدود، ولی باز به سوی آینده قرار دارد» لذا مطابق نظریه نسبیت انشتین، «در ماورای جهان، دیگر فضای خالی وجود ندارد» که ما نام آن را ماوراءالطبیعت بگذاریم؛ یعنی مطابق این نظریه، «اگر ماده نباشد، جهان منقبض می‌شود و به صورت یک نقطه درمی‌آید». ضعف نظریه نسبیت اینشتینی، «عدم واقعیت زمان طبیعی است»؛ زیرا در نظریه او «زمان، همچون بعد چهارمی از فضا تصور می‌شود». ظاهراً باید به آینده همچون چیزی بنگرند که پیش از آن هست؛ و بی‌شک مانند گذشته ثابت است». «زمان، به عنوان حرکت خلاق آزاد، در نظریه انشتین معنائی ندارد». در نسبیت انشتین «زمان نمی‌گذرد و حوادث اتفاق نمی‌افتد». در این نظریه، «ما تنها به ملاقات آنها می‌رویم». بنابراین نظریه نسبیت انشتین، «از بعضی از خصوصیات زمان، به آن صورت که در معرض تجربه ما قرار می‌گیرد، غافل می‌ماند». در نتیجه نمی‌توان گفت که «ماهیت زمان، منحصرأً به همان چیزهائی است که در نظریه نسبیت اینشتین مطرح شده است»؛ زیرا این چیزها تنها آنهائی است که این نظریه، «به سود خود، به شکلی انتخاب می‌کند که بتواند طبیعت را به وسیله آنها مورد تفسیر و تعبیر قرار دهد». برای ما که اهل علم فیزیک نیستیم، «فهم ماهیت واقعی زمان اینشتین، غیر ممکن است». شک نیست که «زمان ریاضی انشتین، مانند زمان طبیعی برگسون که همان دوام محض است، نیست». همچنین «زمان ریاضی انشتین، همچون زمان مسلسل‌گذران حقیقت و عصاره علیت کانت هم نیست»؛ زیرا در نظریه کانت، «علت و معلول آنچنان به یکدیگر ارتباط دارند که اولی از لحاظ زمان مقدم بر دومی می‌باشد» بدان صورت که اگر اولی نباشد، دومی نیز نخواهد بود. اگر «زمان ریاضی اینشتین، زمان مسلسل باشد، آنگاه بر مبنای این نظریه ممکن است که با

انتخاب مناسبی از سرعت ناظر و دستگاهی که حوادث در آن اتفاق می‌افتد. چنان کنیم که معلول بر علت آن تقدم پیدا کند». به نظر من. «زمان ریاضی انشتین که همچون بعد چهارمی از فضا در نظر گرفته می‌شود. دیگر زمان نخواهد بود» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل دوم - محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۴۶ - س ۲۰).

آنچه از عبارات فوق اقبال قابل فهم است، اینکه:

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

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

۳ - زمان ریاضی انشتین «در نماد ساعت تنها وسیله اعتباری سنجش زمان می‌باشد». لذا هیچگونه تئوری و نظریه‌ای در باب ماهیت زمان ارائه نمی‌کند.

۴ - «زمانی که تعیین کننده مبنای متافیزیک اقبال می‌باشد، زمان طبیعی است نه زمان ریاضی». موضوع «زمان طبیعی، حرکت جوهری و هدفداری وجود است، نه سنجش اعتباری که موضوع زمان ریاضی انشتین می‌باشد».

۵ - اقبال موضوع و ایده زمان را - آنچنانکه خودش مدعی است - از قرآن فهم کرده است، چراکه از نظر اقبال «تکیه قرآن بر اختلاف شب و روز و حرکت ماه و خورشید و پدیده‌های طبیعی، همه در راستای همان تکیه قرآن بر امر و موضوع زمان فلسفی می‌باشد».

۶ - اقبال با زمان طبیعی، به عنوان یک ظرف نگاه نمی‌کند، بلکه آن را صفتی در تمام موجودات می‌داند که مولود حرکت جوهری موجودات است.

۷ - اقبال از آنجائیکه زمان را با رویکرد زمان طبیعی می‌نگرد (نه زمان ریاضی انشتین) و آن را مولود حرکت جوهری وجود می‌داند، همین امر باعث گردیده است تا او با تاسی از قرآن، «زمان را مشمول خود خداوند هم قرار دهد».

۸ - اقبال اولین متکلمین الهی است که بعد از قرآن و پیامبر اسلام با تاسی از آیات قرآن، به خصوص تاسی از آیه ۲۹ - سوره الرحمان، «...كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» و آیه ۴۷ - سوره ذاریات «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ» خداوند را هم زمانمند اعلام می‌کند و زمان طبیعی به خود خداوند هم تعمیم می‌دهد.

۹ - اقبال تعمیم زمان به خداوند را در خدای فاعل و خالق و ایژکتیو، دائماً حاضر در وجود تبیین می‌نماید؛ و توسط تعمیم زمان به خداوند است که اقبال می‌کوشد تا با خدای علت اولی ارسطویی و خدای خسته و بازنشسته تورات تحریف شده و خدای ساعت‌ساز نیوتنی و خدای حلولی هگل و اسپینوزائی و خدای سوژکتیو کانتی و خدای مثلی و ماوراءالطبیعه افلاطونی و فلوطینی و خدای مقتدر و آمر و شکنجه‌گر و عذاب‌آفرین اسلام فقاهتی و اسلام کلامی اشاعره، مرزبندی کلامی نماید و این بزرگ‌ترین اجتهاد در اصول کلامی اقبال می‌باشد.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲۱ - اقبال در عرصه پروژه «زمان طبیعی»، خود را فقط محصور «اجتهاد در کلام و فلسفه» مسلمانان نکرد، بلکه در ادامه آن، با ورود به فرایندهای وجودی و اجتماعی و انسانی پروژه «زمان طبیعی» علاوه بر ایجاد پیوستگی بین نظریه‌های کلامی و معرفت‌شناسانه و طبیعت‌شناسانه و انسان‌شناسانه خود و ایجاد منظومه و دستگاه واحد معرفتی، خود «زمان» را وارد پروژه اصلاحات عملی خود کرد و با آفرینش انسان و مسلمان صاحب اراده و مختار و آزاد در قرن بیستم، مبنای اصلاحات عملی و اجتماعی خودش هم در این چارچوب تعریف کرد.

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

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

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

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

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

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

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

... ولی نکته‌ای که باید در نظر داشت این است که کوشش سازنده اشاعره، مانند

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

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

