

## جلد چهارم

شورانیدن عقول مردم توسط  
تغییر انقلابی عقل تفسیرگر  
یونانی، به عقل تفسیرگر قرآنی



## شناسنامه کتاب

اسم کتاب: سلسله درس‌های بحث‌شناسی پیامبر اکرم - جلد چهارم

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: پاییز ۱۳۹۹

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

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

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

انتشارات مستضعفین



## فهرست

- شورانیدن عقول مردم توسط تغییر انقلابی عقل ..... ۷
- الف - پیامبر اسلام چگونه توانست برای همیشه انگیزش در احساس ..... ۹
- ب - مبانی معرفت‌شناسانه تئوری ولایت فقیه خمینی ..... ۱۵
- ج - سوال بزرگ بشر در قرن هفتم میلادی ..... ۲۲
- د - مبانی معرفت‌شناسانه اندیشه اقبال ..... ۲۵
- ه - اصول مبانی معرفت‌شناسانه اندیشه اقبال ..... ۳۹
- و - مبانی معرفت‌شناسانه اندیشه شریعتی ..... ۴۲
- ز - مبانی معرفت‌شناسانه اندیشه مولوی ..... ۴۷
- ح - عقل تغییرگر و عقل تفسیرگر از نگاه پیامبر اسلام ..... ۵۴
- بعثت پیامبر اسلام در راستای استقرار عدالت اجتماعی بر پایه نفی ..... ۶۹
- الف - عدالت در نگاه پیامبر اسلام ..... ۷۱
- ب - میزان یا ترازو یا عدالت اجتماعی بر پایه نفی ..... ۷۷
- «خدا - زمان - زبان» در عرصه «الهیات تطبیقی و پویایی» ..... ۸۴



شورائیدن عقول مردم توسط

تغییر انقلابی عقل تفسیرگر

یونانی، به عقل تغیرگر قرآنی





## **الف - پیامبر اسلام چگونه توانست برای همیشه انگیزی در احساس، فکر و شعور بشریت ایجاد کند:**

اگر بگوئیم از بعد از پیدایش و تکوین مدرنیته و مدرنیسم در مغرب زمین، بزرگ‌ترین سؤال بشر پسامدرن این بوده و این هست که چه شد که در مغرب زمین انسان غربی توانست دفتر دوران پیشامدرن خود را ببندد و وارد عصر جدیدی از تاریخ تحول خود بشود، آنچنان تحولی که مانند یک سونامی جهانگیر توانست در کمتر از دو قرن تمامی زوایای ذهنی و عینی زندگی بشریت را زیر و زبر بکند؟ سوالی که گرچه از سیصد سال قبل تا کنون متفکرین و صاحب نظران و فلاسفه مغرب زمین (از هگل تا هابرماس) کوشیده‌اند به آن پاسخ بدهند اما به قول مولوی در این رابطه:

در میان جبری و اهل قدر  
همچنان جنگ است تا حشر ای پسر

تا کنون پاسخی همه جانبه که مورد تائید جمعی آن‌ها باشد، پیدا نکرده است، در نتیجه دروازه پاسخگوئی به این سؤال دوران‌ساز (که بیش از ۳۰۰ سال است باز شده است) هنوز (و شاید تا ابد) باز مانده است. البته همه پاسخ‌هایی که صاحب نظران و

متفکرین و فلاسفه در طول ۳۰۰ سال گذشته به این سؤال داده‌اند تنها گوشه‌ائی از زوایای این سونامی را روشن ساخته‌اند نه تمامی آن.

برای مثال هگل عامل مدرنیسم و توسعه در مغرب زمین را معلول شکست اتوریته‌های سه گانه سیاسی و اجتماعی و معرفتی توسط سه حادثه:

۱ - انقلاب کبیر فرانسه.

۲ - پروتستانتیسم.

۳ - رنسانس، می‌داند. ماکس وبر در رابطه با تکوین مدرنیسم بر خروج از جهان رازآلود توسط پروتستانتیسم تکیه می‌کند آنچنانکه کارل مارکس پیدایش بورژوازی و عطش بورژوازی جهت ساختن جهانی بر مثال خویش به عنوان عامل تکوین و پیدایش مدرنیته در غرب مطرح می‌کند.

البته بعضی دیگر از صاحب نظران متأخر غرب هم رویکرد مدرنیته در مغرب زمین را معلول چرخش در چارچوب منظومه معرفتی افلاطونی و ارسطوئی تبیین می‌کنند، به این ترتیب که این‌ها معتقدند که تفاوت غرب پیشامدرن با غرب پسامدرن در این است که در غرب پیشامدرن غرب در تعیین نظام حکومتی خود تکیه بر اندیشه‌های افلاطونی می‌کرد اما در عرصه متدولوژی و طبیعت‌شناسی تکیه بر اندیشه ارسطوئی داشت (لذا از آنجائیکه افلاطون در عرصه تعیین نظام حکومتی معتقد به آریستوکراسی فلسفی بود نظریه حکومت حکما و فلاسفه جایگزین نظریه دموکراسی سقراطی و ارسطوئی کرد).

در نتیجه این امر باعث گردید تا در مغرب زمین پیشامدرن تئوری آریستوکراسی حکومتی افلاطونی که بستر ساز تکوین نظام‌های توتالی‌تر می‌شود جایگزین تئوری دموکراسی دولت شهرهای سقراطی و ارسطوئی بشود و البته از آنجائیکه در عرصه طبیعت‌شناسی غرب پیشامدرن بر معرفت‌شناسی ارسطوئی تکیه می‌کرد، در نتیجه نظر به اینکه طبیعت‌شناسی ارسطو برعکس افلاطون (که به طبیعت‌شناسی هندسی

و ریاضی معتقد بود) به اصالت ماهیت و قوه و فعل در عرصه تکوین وجود اعتقاد داشت، این امر باعث گردید تا به علت اعتقاد ارسطو به ماهیت از قبل تعیین شده یا تئوری قوه، فعل زمینه جهت فهم هندسی یا ریاضی دیدن و قانونمند دانستن جهان که از نظر کپلر و نیوتن بسترساز مدرنیته در غرب شد؛ فراهم نشود.

اما در غرب پسامدرن برعکس غرب پیشامدرن مغرب زمین در تئوری حکومت بر اندیشه ارسطو تکیه کرد ولی در طبیعت‌شناسی بر اندیشه افلاطون، لذا از آنجائیکه در تئوری حکومت ارسطو معتقد به نظام دولت شهری و دموکراسی بود و در طبیعت‌شناسی افلاطون برعکس ارسطو جهان را به صورت هندسی و ریاضی تبیین و تفسیر می‌کرد این امر باعث گردید تا مدرنیته که مولود قانونمند دیدن جهان و نظام حکومتی دموکراسی است متولد شود. البته هر چند نظریه چرخش در چارچوب تئوری حکومتی و طبیعت‌شناسانه افلاطون و ارسطو نتواند توجیه‌گر تحول و انحطاط غرب پیشامدرن و پسامدرن بشود ولی این تئوری به صورت صد در صد می‌تواند تبیین‌کننده علت عقب ماندگی و انحطاط جوامع مسلمان از بعد از قرن پنجم باشد، چراکه از قرن چهارم و پنجم هجری بود که (توسط فارابی و ابن سینا) فلسفه یونانی وارد اندیشه مسلمانان شد.

قبل از ورود فلسفه یونانی به اندیشه مسلمانان ابتدا فلسفه یونانی توسط فیلسوفان یونانی‌زده مسلمان مثل فارابی و ابن سینا و ابن رشد محجبه و مسلمان شدند و بعد وارد اندیشه مسلمانان و به خصوص شیعیان گردیدند آنچنانکه استمرار حیات آن دو مشرب فلسفی تا این زمان (یعنی بیش از هزار سال) نشانگر همان مسلمان و محجبه شدن فلسفه یونانی افلاطون و ارسطو توسط فلاسفه مسلمان می‌باشد. البته از همان آغاز آگاهانه با دخالت تمویه‌گرایانه سیاسی بعضی از سردمداران بنی‌عباس در عرصه ترجمه و انتقال فلسفه از یونان به اندیشه مسلمانان یک کجی و انحراف صورت گرفت.

به این ترتیب که فلسفه یونانی افلاطونی و ارسطویی به صورت گزینشی وارد

اندیشه مسلمانان کردند (نه آزاد و همه جانبه) یعنی از همان آغاز فلسفه سیاسی و حکومتی افلاطون که همان اریستوکراسی فلسفی می‌باشد توسط فارابی (جدای طبیعت‌شناسی هندسی و ریاضی افلاطونی) همراه با طبیعت‌شناسی ماهیت‌گرا و قوه فعل و همچنین متد قیاسی کلی‌گرای ارسطویی (منهای فلسفه سیاسی دولت شهری و دموکراسی ارسطویی) تحت عنوان فلسفه اسلامی در اندیشه مسلمانان به صورت صد در صد وارداتی تکوین پیدا کرد (آنچنانکه تا امروز همین دو مشرب فلسفی یعنی مشرب اشراقی افلاطونی و مشرب مشائی ارسطویی تاریخ فلسفه هزار ساله مسلمانان و به خصوص شیعیان تشکیل می‌دهد) و تمامی کندوکوب‌ها و چکش‌کاری‌های فلسفی که در طول بیش از هزار سال گذشته توسط فلاسفه مسلمان از فارابی و ابن رشد و ابن سینا گرفته تا ملاصدرا و ملاهادی سبزواری و در آخر علامه طباطبائی و غیره همگی در کانتکس همین دو مشرب فلسفی یا حداکثر مثل ملاصدرا ترکیبی از این دو مشرب انجام گرفته است.

بطوریکه اگر ما از تمام اندیشه‌های فلسفی بیش از هزار ساله مسلمانان، اندیشه‌های فلسفی افلاطون و ارسطو را جدا کنیم چیزی از اندیشه فلسفی مستقلی تحت عنوان فلسفه اسلامی در طول بیش از هزار ساله گذشته نخواهیم داشت و همین امر باعث گردید تا منهای فونکسیون اریستوکراسی حکومتی افلاطون بر فلسفه سیاسی و حکومتی و ماهیت‌گرائی و کلی‌گرائی ارسطویی در عرصه طبیعت‌شناسی و اپیستمولوژی و منطق هزار ساله مسلمانان، هیچگونه نوآوری فلسفی و منطقی و حتی اخلاقی جدای از دو مشرب اشراقی افلاطونی و مشائی ارسطویی در اندیشه فلسفی مسلمانان صورت نپذیرد.

آنچنانکه در این رابطه، داد علامه محمد اقبال لاهوری در سر آغاز کتاب «سیر فلسفه در ایران» بلند شده است و او با طرح این سؤال که چرا در مغرب زمین در دوران پسامدرن این همه مکتب‌های فلسفی رنگارنگ تکوین پیدا کرده است اما در مشرق زمین و به خصوص مسلمانان ما تنها با دو مشرب فلسفی افلاطونی و ارسطویی روبرو هستیم؟ البته در همین رابطه گرچه افرادی مثل شیخ مرتضی

مطهری و غیره تلاش می‌کنند تا عقبه اندیشه فلسفی در میان مسلمانان را به قرآن و پیامبر و دوران ائمه پیوند بزنند ولی به قول مولوی:

آفتاب باشد دلیل آفتاب                      گر دلیلت باید از وی رو متاب

چراکه اگر آبشخور فلسفه در اندیشه مسلمانان ریشه در قرآن و نهج البلاغه و غیره داشته است به قول اقبال چرا از اندیشه فلسفی مسلمانان در طول هزار سال گذشته جز ارسطو و افلاطون چیزی جدیدی زائیده نشده است؟ و به همین ترتیب است که باید اذعان کنیم که ورود گزینشی فلسفه یونانی به خصوص از قرن چهارم و پنجم هجری تنها عامل بسترساز تکوین فلسفه در میان مسلمانان و به خصوص شیعیان شد، چراکه تا قبل از ورود گزینشی فلسفه یونانی افلاطونی و ارسطویی به اندیشه مسلمانان اصلاً در اندیشه مسلمانان موضوعی به نام فلسفه وجود نداشت، لذا تا امروز هم همین فلسفه وارداتی یونانی افلاطونی و ارسطویی بن مایه فلسفه مسلمانان می‌باشد و لذا در همین رابطه در پاسخ به سؤال علامه محمد اقبال لاهوری در سر آغاز کتاب «سیر فلسفه در ایران» که می‌پرسد چرا فلسفه در بین مسلمانان به جز دو مشرب اشراقی افلاطونی و مشائی ارسطویی تولید کننده مکتب‌های دیگر فلسفی نشد در حالیکه در مغرب زمین پسامدرن فلسفه توانست با شاخه‌های گوناگونی رشد بکند؟ باید بگوئیم که علت سترون بودن اندیشه فلسفی در میان مسلمانان در طول بیش از هزار سال گذشته این بوده است که:

اولاً آبشخور تکوین اندیشه فلسفی در میان مسلمانان ریشه صد در صد وارداتی از یونان داشته است.

در ثانی تأثیر اپیستمولوژی ارسطویی در کانتکس منطق صوری و کلی‌گرایی او آنچنان چشمه معرفت‌اندیشی مسلمانان را کور کرد که غیر از همان آب وارداتی یونانی‌زده در طول هزار سال گذشته از این چشمه آبی دیگر نجوشیده است و این مصیبت زمانی بیشتر در اندیشه فلسفی مسلمان هویدا گردید و وجود خود را به

نمایش گذاشت که از بعد از رنسانس فلسفی که طلوعه‌دار رنسانس اندیشه در مغرب زمین بود، گرچه عبدالرحمن ابن خلدون تونسی در اواخر جلد دوم کتاب مقدمه «تاریخ العبر» خود به مسلمانان هشدار می‌داد که در مغرب زمین رنسانس فلسفی و فکری در حال رشد و پیدایش می‌باشد ولی تا زمان محمد علی فروغی که کتاب «سیر حکمت در اروپا» تدوین کرد یعنی بیش از پانصد سال بعد از ابن خلدون فلاسفه ما حداقل اطلاعی از رنسانس فلسفی مغرب زمین نداشتند و همین امر باعث گردید تا مانیفست و بن مایه فلسفی فلاسفه مسلمان در طول بیش از هزار سال گذشته فلسفه حکومتی افلاطونی همراه با طبیعت‌شناسی ماهیت‌گرا و کلی‌نگر از پیش تعیین شده محاط قوه، فعل و منطوق «ثبوتی و ذهنی و قیاسی» ارسطویی تشکیل دهد.

به همین دلیل از آغاز ورود اندیشه‌های فلسفی یونانی به فرهنگ مسلمانان (توسط فارابی و ابن سینا و ابن رشد یعنی قرن چهارم و پنجم) یک فاجعه و انحرافی در مشرق زمین و اندیشه مسلمانان صورت گرفت که تا این زمان جوامع مسلمان و از جمله جامعه ایران دارد، چوب آن انحراف بزرگ فلسفی می‌خورد. چرا که در عرصه فلسفه سیاسی و حکومتی از آنجائیکه متفکرین مسلمان نتوانستند از مدینه النبی پیامبر و حکومت ۵ ساله امام علی فلسفه سیاسی و حکومتی اسلامی تدوین کنند جهت پر کردن این خلاء نظری آگاهانه با تحریک سلاطین معلوم الحال بنی‌عباس فلاسفه مسلمان به جای تکیه بر اندیشه‌های دموکراسی خواهانه ارسطو بر اندیشه اریستوکراسی سیاسی افلاطون تکیه کردند که خود این امر بستر ساز تکوین استبداد نظری در میان مسلمانان و به خصوص جامعه ایران گردید که خطرناک‌ترین میوه این استبداد نظری هزار ساله افلاطونی در جامعه، تئوری ولایت فقیه خمینی می‌باشد که بیش از ۳۶ سال است که به عنوان فلسفه حکومتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران در آمده است.

## ب - مبانی معرفت‌شناسانه تئوری ولایت فقیه خمینی:

بستر نظری و مبانی معرفت‌شناسانه تئوری ولایت فقیه خمینی همان اندیشه اریستوکراسی فلسفی و سیاسی افلاطونی می‌باشد که خمینی در دوران آشنائی‌اش با فلسفه یونانی در حوزه‌های فقهاتی در چارچوب رویکرد فلسفه سیاسی فارابی با دیدگاه نخبه‌گرایانه و اریستوکراسی سیاسی و فلسفی افلاطونی آشنا گردید و بر پایه این اریستوکراسی فلسفی افلاطون بود که خمینی پس از شکست قیام ۱۵ خرداد (و بعد از ناامیدی او از اینکه شاه حاضر به تقسیم قدرت با حوزه‌های فقهاتی و روحانیت و مرجعیت حوزه‌ها نمی‌باشد) در زمان تبعیدش در نجف فلسفه سیاسی و حکومتی افلاطون را با اصل ولایت پیامبر اسلام (که از نظر علامه محمد اقبال لاهوری در فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام ص ۱۴۶ اعتقاد به خاتمیت پیامبر اسلام که جزء اصول اعتقادی هر مسلمانی می‌باشد، در گرو اعتقاد به ختم ولایت پیامبر اسلام است و از نظر اقبال اعتقاد به ختم ولایت پیامبر اسلام به معنای این است که از بعد از وفات پیامبر اسلام حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت داشتن در تاریخ بشر پایان می‌یابد) در سلسله سخنرانی‌هایش در حوزه نجف (که بعداً توسط جلال الدین فارسی تحت عنوان کتاب ولایت فقیه مدون شد) ترکیب کرد و برای اولین بار (در ادامه شعار ملاً احمد نراقی دوران قاجار) تئوری ولایت فقیه را به عنوان یک فلسفه حکومتی در حوزه‌های فقهاتی شیعه بنا کرد (که بعداً این تئوری توسط حسینعلی منتظری تئوریک و حقوقی و اجرائی شد و به صورت قانون اساسی ایران در آمد).

بنابر «تئوری ولایت فقیه»، خمینی معتقد به استمرار ولایت پیامبر اسلام از بعد از وفات پیامبر اسلام به فقیه شیعه می‌باشد.

«ما معتقد به ولایت هستیم و معتقدیم پیغمبر اکرم (ص) باید خلیفه تعیین کند و تعیین هم کرده است. آیا تعیین خلیفه برای بیان احکام است؟ بیان احکام خلیفه نمی‌خواهد. تعیین خلیفه برای حکومت است ما خلیفه می‌خواهیم تا

اجرای قوانین کند. قانون مجری لازم دارد» (کتاب ولایت فقیه - ص ۲۰ - س ۱۸).

«این توهّم که اختیارات حکومتی رسول اکرم (ص) بیشتر از حضرت امیر است یا اختیارات حکومتی حضرت امیر (ع) بیش از فقیه است باطل و غلط است» (ص ۵۰ - س ۲۲).

«خداوند تعالی به ولایت امر رسول اکرم (ص) و ائمه (ع) امر کرده ولایت و امامت را به اهلش رد کنند. یعنی رسول اکرم (ص) ولایت را به امیر المومنین (ع) و آن حضرت هم به ولی بعد از خود واگذار کند و همین طور ادامه یابد» (ص ۸۴ - س ۲).

«ولایت و امارت از امور اعتباریه و عقلائی است. شکی نیست که امر ولایت از نظر عقلا مانند ارث در اموال که از شخصی به شخص دیگر منتقل می‌شود قابل انتقال است اگر کسی به آیه شریفه النبى اولی بالمومنین من انفسهم نظر کند متوجه می‌شود که مراد همین امور اعتباریه است که عقلا قابل انتقال می‌باشند» (ص ۱۰۱ - س ۱۳).

بنابراین برای شناخت مبانی نظری تئوری ولایت فقیه خمینی که همان اریستوکراسی فقیه یا روحانیت می‌باشد باید دو مؤلفه نظری زیربنای تکوینی این نظریه یعنی نظریه تئوری اریستوکراسی فلاسفه افلاطونی و نظریه اعتقاد به استمرار اصل ولایت پیامبر اسلام از بعد از وفات آن حضرت به فقیه از هم جدا کنیم. البته جا دارد که در همین جا به این نکته اشاره کنیم که از نظر اقبال لاهوری در کتاب بازسازی فکر دینی اصل ولایت پیامبر اسلام به معنای تکیه آن حضرت بر تجربه‌های دینی خود به عنوان دلیل مدعای خود می‌باشد که از نظر اقبال با قطع وحی نبوی از بعد از پیامبر اسلام قطعاً آن ولایت خود به خود منتفی می‌گردد و بعد از پیامبر اسلام از نظر اقبال به علت قطع وحی دیگر هیچ کس حق ندارد تجربه شخصی خودش از دین را به عنوان دلیل مدعای خودش جهت تکلیف کردن بر دیگران بداند.

از نظر اقبال بعد از وفات پیامبر اسلام اعتقاد و تکلیف و قبول تجربه هیچ کس برای دیگران الزام آور نیست، اما خمینی این دیدگاه اقبال را رد کرد و معتقد به



استمرار ولایت پیامبر بعد از او به فقهای حوزه‌های فقه‌های شد؛ لذا از نظر خمینی تجربه فقهای حوزه‌های فقه‌های برای دیگران تکلیف آور می‌شود و از آنجائیکه در تئوری خمینی این تئوری با تئوری اریستوکراسی فلاسفه افلاطونی ترکیب گردید، سنتز این دو تئوری «تئوری ولایت فقیه» شد که همان فلسفه حکومتی فقیه یا فقه حکومتی می‌باشد که زمانیکه این تئوری در مجلس خبرگان قانون اساسی رژیم مطلقه فقه‌ای در سال ۵۸ توسط حسینعلی منتظری به صورت مبانی نظری قانون اساسی درآمد، بستر ساز نظری رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم شد.

هر چند در بازسازی قانون اساسی در سال ۶۷ - ۶۸ قبل از فوت خمینی توسط خمینی با نفی مرجعیت در قانون اساسی اول یک دگرگونی در این قانون انجام گرفت ولی با همه این تفاسیر مبانی نظری رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم بر ایران همان تئوری ولایت فقیه خمینی می‌باشد که از ادغام نظری دو تئوری اریستوکراسی فلاسفه افلاطونی و تئوری ولایت پیامبر اسلام تکوین پیدا کرده است و تا زمانیکه دو مؤلفه نظری زیربنائی این تئوری خوب فهم نشود، امکان برخورد نظری و تئوریک با تئوری ولایت فقیه خمینی وجود ندارد و به همین دلیل است که در طول ۳۶ سال گذشته هر برخوردی که با تئوری ولایت فقیه خمینی شده چه به صورت اثباتی و چه در شکل نفی‌ایی آن، یا از زاویه فقهی حوزه‌های فقه‌ای بوده و یا از زاویه سیاسی.

در نتیجه تا کنون یک برخورد نظری و تئوریک همه جانبه با تئوری ولایت فقیه خمینی نشده است (البته بگذریم که تا قبل از انقلاب ضد استبدادی ۵۷ بسیاری از روشنفکران حتی کتاب ولایت فقیه خمینی را نخوانده بودند و هیچگونه اطلاع نظری از این تئوری نداشتند و اصلاً نیازی برای شناخت این نظریه قائل نبودند و به همین دلیل از بعد از بعد انقلاب ۵۷ چه آنهایی که به خاطر گرایش به قدرت سیاسی از تئوری ولایت فقیه دفاع کرده و می‌کنند و عکس خمینی را در ماه برده و می‌برند و چه آن‌ها که از موضع رقابت آلترناتیوی قدرت حکومتی با خمینی از در چالش در آمدند، نتوانسته‌اند به صورت تئوریک و از موضع معرفت‌شناسانه و اپیستمولوژیک

تئوری ولایت فقیه خمینی را در طول ۳۶ سال گذشته نقد نمایند)

لذا در این رابطه است که تا این زمان این تئوری به حیات فقهی و سیاسی خود در جامعه تحت لوای رژیم مطلقه فقهاتی ادامه می‌دهد و تا زمانیکه ما نتوانیم به صورت معرفت‌شناسانه و اپیستمولوژی این تئوری نقد علمی بکنیم قطعاً این تئوری در عرصه تاریخ آینده هم به حیات غالب یا مغلوب سیاسی خود ادامه خواهد داد و هرگز نباید به این راضی شویم و خود را قانع کنیم که با نقد فقهی و یا با نقد سیاسی این تئوری می‌توانیم با این تئوری برخورد ریشه‌ائی و زیرساختی بکنیم. خلاصه اینکه برای نقد تئوریک و ریشه‌ائی تئوری ولایت فقیه باید این تئوری را در دو عرصه کلامی و فلسفی مورد نقد و واکاوی قرار دهیم.

در عرصه کلامی باید در چارچوب رابطه اصل ولایت با موضوع ختم نبوت پیامبر اسلام به نقد این تئوری بپردازیم و با تاسی از اقبال بر خلاف آنچه شیخ مرتضی مطهری در کتاب ختم نبوت خودش می‌گوید موضوع ختم نبوت پیامبر اسلام را در چارچوب فقهی تبیین نکنیم و مانند مرتضی مطهری نگوئیم که علت ختم نبوت پیامبر اسلام کمال فقه حوزه‌های فقهاتی است. یعنی توسط این فقه حوزه‌های فقهاتی تا آخر زمان ما می‌توانیم تمام مشکلات بشر را پاسخگو باشیم، بلکه برعکس همه این دیدگاه‌های شیخ مرتضی مطهری باید از زاویه نگاه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری به موضوع ختم نبوت و اصل ولایت پیامبر اسلام مورد بازشناسی مجدد قرار دهیم که برای این منظور باید برعکس دیدگاه مرتضی مطهری آنچنانکه اقبال می‌گوید:

اولاً اصل ختم نبوت پیامبر اسلام را به جای کانتکس فقهی شیخ مرتضی مطهری و محسن کدیور در چارچوب کلامی مورد بازشناسی قرار دهیم.

ثانیاً اصل ولایت پیامبر اسلام را مانند اقبال لاهوری در چارچوب کلامی در عرصه اصل ختم نبوت تبیین نمائیم نه بالعکس.

ثالثاً مانند اقبال لاهوری اعتقاد به اصل ولایت بعد از پیامبر اسلام برای افراد غیر

نبی و پیامبر مثل فقهای حوزه‌های فقه‌ای خطرناک‌ترین انحراف کلامی در تاریخ اسلام تبیین نمائیم.

رابعاً هرگز اصل ولایت و اصل ختم نبوت پیامبر اسلام را مانند شیخ مرتضی مطهری و محسن کدیور به عرصه فقه راه ندهیم چراکه فقه - آنچنانکه امام محمد غزالی می‌گوید - علم قدرت است، طبیعی است تبیین این دو اصل ولایت و ختم نبوت پیامبر اسلام آنچنانکه خمینی در کتاب ولایت فقیه خود کرده است بستر ساز به استخدام فقه در آمدن این دو اصل نبوی می‌شود که این ازدواج و پیوستگی بین دو اصل ولایت و ختم نبوت با فقه بستر ساز همه خطرناکی می‌شود که امروز ۳۶ سال است که ملت ایران با گوشت و پوست و استخوان خود آن را احساس و تجربه کرده و می‌کنند چراکه فقه سیاسی و فقه حکومتی که خطرناک‌ترین تئوری حقوقی و حکومتی و سیاسی قدرت می‌باشد، معلول پیوند ختم نبوت و اصل ولایت پیامبر اسلام با این تئوری قدرت یعنی فقه می‌باشد لذا تنها در چارچوب جایگزین کردن بستر علم کلام به جای فقه است که ما می‌توانیم مانند اقبال لاهوری به تبیین واقعی و علمی اصل ختم نبوت و اصل ولایت بپردازیم.

خامساً در این رابطه باید معتقد شویم که اصل اجتهاد برعکس آنچه که شیخ مرتضی مطهری می‌گوید یک موضوع فقهی نیست و تنها به فروعات خلاصه نمی‌شود بلکه آنچنانکه اقبال لاهوری می‌گوید اجتهاد قبل از اینکه مشمول فروعات و از جمله فروع فقهی بشود باید در عرصه اصول به کار گرفته شود و به همین دلیل مانند اقبال لاهوری قبل از هر چیز باید دو اصل ختم نبوت و اصل ولایت پیامبر اسلام در این چارچوب با چاقوی اجتهاد در اصول مورد بازشناسی و واکاوی قرار دهیم (البته نه آنچنانکه امام محمد غزالی کرد با احیای خارج از چارچوب اجتهاد در اصول).

در خصوص پایه فلسفی تئوری ولایت فقیه خمینی آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم پایه فلسفی تئوری ولایت فقیه خمینی همان فلسفه حکومتی افلاطون است که از بعد شهادت سقراط (از آنجائیکه افلاطون عامل شهادت سقراط دموکراسی آن و

یونان می‌دانست) لذا در یک رابطه عکس‌العملی افلاطون که از مخالفین سر سخت دموکراسی یا دولت شهرهای آن و یونان بود، جهت نفی دموکراسی آن و یونان تئوری حکومت فلاسفه را جایگزین آن کرد و معتقد به حکومت حکما یا فلاسفه به جای مردم شد و از اینجا بود که اریستوکراسی فلاسفه افلاطون (از طریق فارابی که خودش یکی از ارادتمندان فلسفه حکومتی افلاطون بود) وارد اندیشه حوزه‌های فقهاتی شد؛ لذا با تعطیلی علم کلام در حوزه‌های فقهاتی از زمان خواجه نصیرالدین طوسی شرایط برای جایگزینی فلسفه یونانی مسلمان شده توسط حوزه‌های فقهاتی فراهم شد و از آن زمان بود که فلسفه یونانی مسلمان شده در حوزه‌های فقهاتی جانشین علم کلام شد و به همین دلیل شاه ولی الله دهلوی (متکلم و مفسر و متفکر و صاحب نظر بزرگ جهان اسلام در قرن هیجدهم که هندی بود ولی به زبان فارسی و زبان عربی و زبان انگلیسی تسلط کامل داشت و ترجمه فارسی قرآن او امروز از بهترین و صحیح‌ترین ترجمه‌های قرآن فارسی موجود می‌باشد) نخستین منادی مسلمانان در این عرصه بود، چراکه زیربنای اندیشه شاه ولی الله دهلوی یکی طرح اسلام منهای فقهات توسط اعتقاد به این موضوع بود که آیات فقهی قرآن نه برای این است که مسلمانان در هر زمانی که بخواهند (آنچنانکه اسلام داعشی و اسلام فقهاتی رژیم مطلقه فقهاتی و اسلام اخوان المسلمین سید قطب و اسلام القاعده بن لادن) می‌توانند این آیات فقهی قرآن را طابق النعل بالنعل پیاده کنند، بلکه بالعکس از نظر شاه ولی الله دهلوی آیات فقهی قرآن که کمتر از ۵ درصد کل آیات قرآن می‌باشد برای آن است که پیامبر اسلام می‌خواسته است در زمان خود و در جغرافیای خاص خودش و مرحله آن زمان تاریخ بشریت توسط این آیات اقدام به یک نمونه‌سازی اجتماعی بکند تا توسط آن جوامع مسلمان در آینده بتوانند در چارچوب شرایط تاریخی و جغرافیائی و ذهنی و عینی خودشان تنها از این الگوی پیامبر اسلام روش برخورد تطبیقی با آیات فقهی قرآن یاد بگیرند (و با آن فقه تطبیقی با فقه داعشی و فقه حوزه‌های فقهاتی و فقه سید قطب و اخوان المسلمین

و فقه وهابی و فقه القاعده و دیگر فقه‌ها که فقه‌های دگماتیسم می‌باشند مرزبندی کنند).

بنابراین از نظر شاه ولی الله دهلوی و علامه محمد اقبال لاهوری ما سه نوع فقه در جهان اسلام داریم:

یکی فقه تطبیقی که تنها با الگو قرار دادن روش پیامبر اسلام در شرایط خاص جغرافیائی و تاریخی آن زمان بدون آنکه بخواهند چشم بسته طابق النعل بالنعل مثل او عمل کنیم، بکوشیم با تشخیص زمان و جامعه و تاریخ زمان خودمان به صورت مشخص و کنکریت نظام حقوقی عصر خود را استنتاج نمائیم.

دوم فقه دگماتیسم است (که مانند فقه داعشی یا فقه حوزه‌های فقه‌های فقه‌های و یا فقه احوال المسلمین سید قطب و یا فقه القاعده) که می‌کوشند تا از فقه آیات قرآن که در آشپزخانه هزار ساله حوزه‌های فقه‌های فقه‌های (بدل به مثنوی هزار من کاغذ شده است یا آنچنانکه مرحوم مهندس بازرگان می‌گفت رشد هزار ساله سرطانی) پیدا کرده است و امروز این فقه در دست داعش و حوزه‌های فقه‌های و رژیم مطلقه فقه‌های به صورت یک اسلام سرطانی شده است، تکوین پیدا کرده است لباسی ثابت بسازند بطوریکه در هر زمانی که بخواهند بر تن هر جامعه که اراده بکنند بپوشانند، در نتیجه حاصلش آن خواهد شد که ۳۶ سال است که رژیم مطلقه فقه‌های می‌خواهد بر تن جامعه ایران این لباس از پیش تعیین شده را بپوشاند اما نمی‌تواند و نزدیک به دو سال است که داعش می‌کوشد تا همین لباس را با زور سرنیزه بر تن جامعه منطقه می‌کند اما نمی‌تواند.

سوم فقه انطباقی است که مانند بازرگان در مطهرات می‌کوشد توسط علم امروز به آسپزی این فقه بپردازد و تلاش می‌کند تا توسط علم امروز ثابت کند که آنچه فقه‌های حوزه می‌گویند با علم ساینس در این رابطه قابل جمع می‌باشد.

## ج - سؤال بزرگ بشر در قرن هفتم میلادی:

آنچنانکه سؤال بزرگ بشر در قرن ۱۷ و ۱۸ سؤال چگونگی پیدایش مدرنیته در مغرب زمین می‌باشد (سوالی که ممکن است تا پایان تاریخ بشر، صاحب نظران و نظریه‌پردازان نتوانند به یک پاسخ مورد توافق همگانی دست پیدا کنند) سؤال قرن هفتم بشر (آنچنانکه نهرو می‌گوید اگر مانند نهرو از منظر برون دینی به حرکت پیامبر اسلام نگاه کنیم) این بوده و این هست و این خواهد بود که پیامبر اسلام چگونه توانست در عصری مرگبار و در سرزمینی قبرستانی که همه اندیشه‌ها و اراده‌ها و شخصیت‌ها و فضیلت‌ها و استعدادها در خاک گور مدفون شده بودند همچون صور اسرافیل، در این قبرستان قرن بدمد و گورها را بشکافاند و کالبدهای مرده را جان ببخشد و رستاخیزی پدید آورد و انقلابی در ارزش‌ها و آدم‌ها و رابطه‌ها بکند و به خلق روح‌های بزرگ و دگرگونه کردن بینش‌ها و جهتگیری و مسئولیت و درد و راه و آرمان و اساساً فهم نوین جهان و انسان و زندگی و تاریخ دست پیدا کند؟ و در آن نیم قرن نخستین و به ویژه ربع اولیه بعثت خود جنبشی بر پا کند که علاوه بر اینکه کمتر از نیم قرن توانست تمامی امپراتوری‌های زمین را به زانو درآورد، امروز پس از چهارده قرن که از عمر آن جنبش می‌گذرد بیش از یک و نیم میلیارد جمعیت کره زمین پیرو و مؤمن به آن منظومه اعتقادی می‌باشند و صاحب بزرگ‌ترین تمدن بشر در کره زمین هستند؟

به عبارت دیگر پیامبر اسلام سر سلسله جنبان جنبش اسلام در قرن هفتم میلادی با کدامین مکانیزم توانست بشریت قرن هفتم میلادی در کره زمین را در کمتر از یک ربع قرن به لحاظ عینی و ذهنی دچار تحول زیرساختی بکند؟ بطوریکه در عرصه نظری اندیشه مسلطی که برای بیش از ۱۲۰۰ سال بود بر ذهن بشریت حکومت می‌کرد یعنی فلسفه یونانی اعم از ارسطویی و افلاطونی زیر و زبر بکند و در عرصه عینی در کمتر از یک ربع قرن توانست بزرگ‌ترین ارتش‌های دو امپراتوری روم و ایران را به زانو درآورد؟

همچنین توانست در قرن چهارم و پنجم، تمدنی برای بشریت به ارث بگذارد که برای بیش از هزار سال این تمدن در عرصه شرق و غرب به عنوان یک قدرت مسلط به آن نگریسته می‌شد و بی‌شک هر چه زمان می‌گذرد این جنبش محدود اولیه که حداکثر تا آخر عمر پیامبر اسلام به لحاظ نیروی‌های کیفی و دست‌پرورده نتوانست بیشتر از هزار نفر بشوند پتانسیل اعتلایش بیشتر می‌شود؟

برای پاسخ به این سؤال از آنجائیکه نهضت پیامبر اسلام چه در دوران ۱۳ سال مکی آن و چه در دوران ده ساله مدنی‌اش یک نهضت نظری - عملی بوده است و هر چند در عرصه عمل و واقعیت، پیامبر اسلام توسط وحی نبوی تلاش می‌کرد تا در زیر چتر قرآن یا وحی نبوی خود منظومه نظری مورد اعتقادش برای پیروان حال و آینده تعریف کند، ولی هرگز نباید فراموش کنیم که منظومه معرفتی پیامبر اسلام در چارچوب وحی نبوی و قرآن آنچنانکه علامه اقبال لاهوری می‌گوید بر پایه زنده کردن «عقل برهانی استقرائی» توسط تبیین تکثر منابع معرفتی در بشر پایه‌ریزی شده بود بطوریکه تا قبل از بعثت پیامبر اسلام تنها منبع معرفتی بشر در «دین» خلاصه می‌شد، اما پیامبر اسلام توسط قرآن توانست بشریت تک منبعی معرفتی را توسط تکثر منابع معرفتی یعنی «طبیعت و تاریخ و درون انسان» وارد فرایند جدیدی از تاریخ به معنای علم شدن انسان بکند.

لذا در این رابطه بود که آنچنانکه علامه اقبال می‌گوید پیامبر اسلام توانست معمار تکوین «عقل برهانی استقرائی» در بشریت قرن هفتم به بعد بشود و توسط این «عقل برهانی استقرائی» در بشریت قرن هفتم میلادی بود که پیامبر اسلام علاوه بر اینکه توانست بستر ختم نبوت خود را فراهم نماید زمینه‌ساز قطع وحی نبوی بر بشریت برای همیشه گردید. به این معنا که پیامبر با زنده کردن «عقل برهانی استقرائی» در انسان‌ها به آن‌ها یاد داد که‌ای بشر تو خود اکنون بر اساس آموزش و تعلیماتی که از این مکتب و معلمین این مکتب گرفته‌ای، می‌توانی تحقیقات را ادامه بدهی و به «عقل و علم برهانی استقرائی» تکامل ببخشی و پیش بروی و از این به بعد توسط این «عقل برهانی استقرائی» خود می‌توانی فقط با آموختن آنچه که

در وحی خاتمیت آمده است (قرآن) به وسیله «اجتهاد عقل برهانی و استقرائی» ات در مسیر تکامل گام برداری.

از اینجا بود که آنچنانکه اقبال می‌گوید «با تولد» عقل برهانی استقرائی انسان از وحی جدید نبوی مستقل و بی‌نیاز شد بنابراین وقتی که می‌گوئیم ختم نبوت، معنایش این نیست که انسان دیگر تکاملش متوقف شده است. مگر در قرن هفتم میلادی که ختم نبوت توسط پیامبر اسلام و قرآن اعلام گردید و راه آسمان بر زمین بسته شد و «راه عقل برهانی و استقرائی» جایگزین راه آسمان شد، تکامل انسان متوقف گردید؟ نه، همیشه راه تکامل ادامه دارد چراکه توسط این «عقل برهانی استقرائی» توانست انسان انطباقی که تنها با غریزه و وحی یا هدایت برونی زندگی فردی و اجتماعی خود را مدیریت می‌کرد، بدل به انسان تطبیقی بشود که به جای هدایت از برون از طریق غریزه و وحی و فطرت می‌تواند از درون خود توسط «عقل برهانی استقرائی» خود را هدایت و مدیریت بکند.

یعنی بشر از قرن هفتم توسط عصای «عقل برهانی استقرائی» علاوه بر اینکه توانست هدایت برون‌زای خویش را بدل به هدایت درون‌زا بکند، این پتانسیل را پیدا کرد تا توسط این «عقل برهانی استقرائی» خویش هم رابطه خودش با خودش و هم رابطه خودش با طبیعت و جامعه و تاریخ را مدیریت نماید و به علت این مدیریت درون‌زای تطبیقی تحت ظلال «عقل برهانی استقرائی» بود که دیگر او نیازمند به نبوت جدیدی برای رفتن نبود و از اینجا بود که پیامبر اسلام پروژه ختم نبوت و ختم ولایت خود را اعلام کرد.

بنابراین آنچنانکه علامه اقبال می‌گوید اگر در پاسخ به آن سؤال بزرگ قرن هفتم میلادی بشر در یک کلام بگوئیم که پیامبر توسط زنده کردن «عقل برهانی استقرائی» توسط قرآن در بشریت توانست به آن همه دستاوردهای نظری و عملی برای قرن‌ها دست پیدا کند سخنی بی‌ربط نگفته‌ایم و از این منظر است که امام علی در خطبه یک نهج البلاغه، هنگامی که می‌خواهد تمامی هدف بعثت پیامبر اسلام



را در یک جمله خلاصه نماید می‌فرماید «وَيُثِرُوا لَهُمُ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» - تا برانگیزانند برای آنان عقول مخفی شده‌شان» کاری که پیامبر اسلام در ادامه حرکت تسلسلی نهضت ابراهیمی برای بشریت کرد، شورانیدن عقول مردم بود و صد البته پیامبر این شورانیدن عقول در مردم جز با زنده کردن «عقل برهان استقرائی» در بشریت به انجام نرساند و توسط این شورانیدن عقول مردم در راستای تکوین «عقل برهانی استقرائی» بود که پیامبر اسلام توانست توسط انقلاب در «بینش و روش» بشریت، منش یا شخصیت انسان را دچار دگرگونی بکند.

لذا کلیدواژه بعثت پیامبر اسلام در تولد «عقل برهانی استقرائی» در بشریت می‌باشد و تا زمانیکه ما نتوانیم به فهم این مهم در چارچوب بعثت پیامبر اسلام دست پیدا کنیم هرگز نه امکان فهم منظومه معرفتی بعثت پیامبر اسلام برای ما وجود دارد و نه می‌توانیم رمز موفقیت پیامبر اسلام در قرن هفتم در راستای تحول تاریخی بشریت فهم کنیم و نه می‌توانیم رمز ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام کشف کنیم؛ لذا در این رابطه است که در این سلسله درس‌های بعثت‌شناسی می‌کوشیم به بررسی همه جانبه «عقل برهانی استقرائی» بشر بپردازیم تا توسط آن بتوانیم برای سؤال بزرگ قرن هفتم بشریت پاسخی در خور پیدا کنیم.

## د - مبانی معرفت‌شناسی اندیشه اقبال:

۱ - از نظر اقبال موضوع بعثت پیامبر اسلام انسان تاریخی می‌باشد (نه انسان مجرد ذهنی و کلی فلسفی یونانی و ارسطویی) به همین دلیل از آنجائیکه از نظر اقبال، «تاریخ همان علم شدن انسان در بستر زمان می‌باشد» اقبال در بازسازی فکر دینی و به خصوص در فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی که به تبیین بعثت پیامبر اسلام می‌پردازد انسان را در بستر تکامل و حیات هدفدار وجود تبیین می‌نماید و در این فصل بعثت پیامبر اسلام را در چارچوب حیات و تکامل کل وجود و انسان تعریف می‌کند.

۲ - از نظر اقبال بدون فهم انسان تاریخی و مسیر تعالی و تکامل او امکان فهم بعثت پیامبر اسلام وجود ندارد.

۳ - از نظر اقبال تنها عاملی که بستر ساز ختم نبوت پیامبر اسلام و قطع هدایت برون‌زای انسان گردید تولد «عقل برهانی استقرائی» در بشر توسط چند منبعی کردن معرفت انسان به وسیله قرآن بود.

۴ - پیامبر اسلام توسط چند منبعی کردن معرفت بشری یعنی طرح «طبیعت و تاریخ و درون خود انسان» به عنوان منابع جدید معرفت بشری، توانست معرفت تک منبعی بشریت پیشابعثت را به تکثر منابع معرفتی پسابعثت که خود بستر ساز «تولد عقل برهانی استقرائی» گردید، بکند.

۵ - تولد «عقل برهانی استقرائی» در بشریت قرن هفتم باعث شد تا بشر انطباقی، بدل به بشر تطبیقی بشود چرا که تا قبل از تولد «عقل برهانی استقرائی» در انسان در قرن هفتم میلادی، هدایت انسان صورت برونی داشت اما با تولد «عقل برهانی استقرائی» هدایت برونی انسان بدل به هدایت درونی گردید و «عقل برهانی استقرائی» جایگزین وحی برونی شد. به عبارت دیگر هدایت مکانیکی بدل به هدایت دینامیکی شد. در نتیجه این امر باعث استحاله انسان انطباقی به انسان تطبیقی شد زیرا تفاوت انسان انطباقی و انسان تطبیقی در عرصه معرفت‌شناسی در این است که انسان انطباقی از طریق هدایت برون‌زا حرکت و هدایت می‌شود اما انسان تطبیقی از طریق هدایت درون‌زا و دینامیکی و همین امر عامل قطع وحی نبوی و راه آسمان و ختم نبوت از قرن هفتم میلادی شد.

۶ - دو مؤلفه انطباقی و تطبیقی در رابطه با معرفت‌شناسی انسان توسط «رابطه انسان با محیط» تعریف می‌گردد. به این ترتیب که «انطباق در مرحله تسلط محیط بر انسان معنی پیدا می‌کند» و «تطبیق در مرحله تسلط انسان بر محیط». چراکه به موازات تکامل دینامیکی انسان توسط هدایت‌گری «عقل برهانی استقرائی» رابطه محیط با انسان دچار تحول کیفی می‌گردد در نتیجه پروسس حیات انسان از فرایند

انطباقی به فرایند تطبیقی تغییر می‌نماید و البته این تحول رابطه انسان با محیط دارای دو مؤلفه آفاقی و انفسی می‌باشد.

در چارچوب مؤلفه انفسی، رابطه انسان با محیط برمی‌گردد به رابطه «من حقیقی انسان» با «خودهای سرگردان حاکم بر این من حقیقی»، که در اینجا اگر «نفس انسان» یا «خودهای نفسانی» تعیین کننده حیات «من حقیقی» انسان بشود، این انسان به لحاظ فردی و اخلاقی یک انسان انطباقی است، اما اگر «من حقیقی» انسان توانست بر «خودهای نفسانی‌اش» مسلط و محیط گردد این انسان به لحاظ فردی و اخلاقی یک انسان تطبیقی خواهد بود و کار تقوا که از ریشه «وقایه» می‌باشد و به معنای سپر و به معنی نگه داشتن است، همین کنشگری است.

لذا لباس تقوی از نظر قرآن یک معنی سلبی و منفی ندارد و آن چیزی نیست جز تنظیم رابطه «من حقیقی» و «خودهای متعدد نفسانی» یا «خودهایی» که این «من حقیقی» را محاصره کرده‌اند. در اخلاق فردی، انسان کاری از این مثبت‌تر و جهادی بزرگ‌تر از این نیست که انسان بتواند در جنگ بین «من حقیقی» و «خودهای نفسانی» خویشتن که هوای نفس او را تشکیل می‌دهند توسط لباس تقوی که همان تقوای ستیز می‌باشد نه تقوای پرهیز، «من حقیقی» انطباقی خود را با سلاح تقوا و تسلط بر «خودهای نفسانی»، بدل به «من تطبیقی» بکند و از این جا است که قرآن می‌تواند به صورت دینامیک در کانتکس «عقل برهانی استقرائی» هدایت‌گر چنین انسان تطبیقی بشود که «ذَلِكِ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ - قرآن تنها می‌تواند متقین را هدایت کند» و متقین کسی نیستند جز همان انسان تطبیقی که توانسته باشد من حقیقی خود را در جنگ با محیط که همان خودهای نفسانی می‌باشد نجات داده باشد» (البته نه آنچنانکه مولوی می‌گوید، بکشد).

بنابراین «اخلاق انطباقی به آن زمانی تعلق می‌گیرد که نفس بر انسان مسلط گردد» در صورتی که «اخلاق تطبیقی زمانی حاصل می‌شود که من حقیقی یا انسان بتواند بر خودهای نفسانی مسلط گردد و خودهای نفسانی را مدیریت نماید» و از اینجا

است که با تولد من حقیقی در انسان، منش انسان تکوین پیدا می‌کند. بنابراین در تعریف منش انسان باید بگوئیم دو نوع منش داریم یا این «منش انسان انطباقی است» و آن زمانی است که «خودهای متعدد نفسانی بر من حقیقی انسان مسلط بشوند» و یا «منش تطبیقی است» و آن زمانی است که «من حقیقی انسان بر خودهای متعدد نفسانی اش مسلط بشود» یعنی «اخلاق تطبیقی محصول مبارزه انسان تطبیقی است چراکه این انسان با» عقل برهانی استقرائی می‌تواند بر خودهای نفسانی اش مسلط بشود و من حقیقی خود را مدیریت نماید و از خود، خداگونه بسازد.

زیرا انسان تنها موجودیست در طبیعت که روح خدا را در طبیعت مادی خویش دارد و امانت ویژه خدا را پذیرفته است و در زمین جانشین وی شده است. در زندگی آدمی کاری از این مثبت‌تر و جهادی بزرگ‌تر از حفظ آن روح خدائی و آن امانت نیست لذا جهاد بزرگ‌تر به گفته پیامبر جنگ در خویش است تا تو لجن خاکی خود را بر گونه خدا بسازی، خلق و خوی خدا را در خویش پیروری، در زمانی که انسان شدن هر لحظه به جهادی نیاز دارد انسان بشوی.

۷ - «در عرصه اپیستمولوژی دو مؤلفه انطباق و تطبیق توسط دو مؤلفه غریزه و عقل تعریف می‌گردد» به این ترتیب که «غریزه نیروی طبیعی است که موجود زنده را به طور ناخودآگاه در زندگی هدایت می‌کند» اما انسان با اینکه دارای یک زندگی غریزی نیز هست، از آن رو که دارای اراده و قدرت انتخاب است به نوعی هدایت عقلی نیز نیازمند است تا او را در زندگی ارادی و آگاهانه‌اش رهنمون باشد. بی‌شک این هدایت بر اساس ارزش‌ها، دلایل، نشانه‌ها و هدف‌هایی شکل می‌گیرد که برای وی ملاک انتخاب ارادی به شمار می‌آیند، از این رو به لحاظ معرفت‌شناسی، «انسان انطباقی انسانی است که در چارچوب غریزه زندگی می‌کند در صورتی که انسان تطبیقی انسانی است که در کانتکس» عقل برهانی استقرائی هدایت می‌شود.

۸ - آنچنانکه علامه محمد اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل روح فرهنگ

و تمدن اسلامی - ص ۱۴۶ - س ۳ می گوید:

«ظهور و ولادت اسلام همراه با ظهور و ولادت عقل برهانی استقرائی می باشد که نبوت با ظهور اسلام در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خود نبوت به حد کمال می رسد و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که حیات و تکامل نمی تواند در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند. الغای کاهنی و سلطنت میراثی در اسلام توجه دائمی به عقل و تجربه در قرآن و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری می دهد همه سیماهای مختلف اندیشه واحد ختم دوره نبوت است.»

الف - در عبارت فوق هدف اقبال از طرح بن مایه واژه «عقل» همان عقل اپیستمولوژیک می باشد نه عقل آنتولوژیک ارسطویی (که ارسطو از پنج قرن قبل از میلاد از آن سخن گفته بود و طرح آن برای مدت بیش از ۲۵ قرن که این اندیشه بر اذهان فلاسفه حکومت می کرد کوچک ترین فونکسیون مثبتی نداشته است)؛ لذا از نظر اقبال این عقل اپیستمولوژیک برهانی استقرائی بود که با تولد اسلام در قرن هفتم میلادی توانست جانشین عقل آنتولوژیک ارسطویی بشود و با این جایگزینی عقل اپیستمولوژیک اسلامی در قرن هفتم به جای عقل آنتولوژیک ارسطویی بود که از منظر اقبال لاهوری، نبوت به حیات خود پایان داد و یا آنچنانکه اقبال می گوید، این کمال نبوت بود که با تولد «عقل برهانی استقرائی» در قرن هفتم میلادی دریافت که دیگر جایی برای استمرارش وجود ندارد.

ب - در عبارت فوق آنچنانکه اقبال به صراحت می گوید، تولد عقل اپیستمولوژیک در قرن هفتم میلادی مولود چند منبعی کردن معرفت بشری توسط قرآن بود؛ لذا از دیدگاه اقبال اگر در قرن هفتم میلادی پیامبر اسلام توسط چند منبعی کردن معرفت بشری نمی توانست بسترساز تولد عقل اپیستمولوژیک یا به بیان اقبال «عقل برهانی استقرائی» بشود، نه نبوت ختم می گردید و نه نیاز به هدایت از خارج انسان پایان می یافت و نه عقل انسان توان هدایت گری حرکت انسان پیدا می کرد و نه

انسان تطبیقی تولد می‌یافت و نه دوران حیات انسان انطباقی در چارچوب اصل انطباق با محیط پایان پیدا می‌کرد.

ج - هدف اقبال از طرح تولد «عقل برهانی استقرائی» به عنوان تنها عامل هدایت‌گر دینامیکی انسان در قرن هفتم توسط اسلام آن است که اقبال می‌خواهد بگوید که عقل اپیستمولوژیک مورد نظر پیامبر اسلام و قرآن هم یک عقل برهانی است و هم یک عقل استقرائی. به عبارت دیگر ترکیب عقل برهانی، عقل استقرائی، عقل دینی، عقل تجربی و عقل عرفانی در دیسکورس اقبال دلالت بر این امر می‌کند که عقل اپیستمولوژیک مورد نظر اقبال عقلی است که در دایره توحید نظری و عملی خود هم می‌تواند مانند عقل کانتی و دکارتی یک عقل برهانی باشد و هم می‌تواند مانند عقل فرانسویس بیکنی یک عقل استقرائی بشود و هم می‌تواند مانند عقل مورد نظر مولوی و مثنوی یک عقل عرفانی باشد و هم می‌تواند این عقل با این مؤلفه‌های اپیستمولوژیک خود یک عقل دینی مورد نظر قرآن گردد.

د - برعکس ارسطو که عقل انسان را به دو عقل یعنی عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کند و موضوع عقل نظری را صدق و کذب می‌داند و موضوع عقل عملی را حسن و قبح اعلام می‌کند، عقل اپیستمولوژیک اقبال که همان «عقل برهانی استقرائی» می‌باشد در دایره توحید قرآن یک عقل بیشتر نیست آن هم همان عقل اپیستمولوژیک است که این عقل اپیستمولوژیک بر مبنای فونکسیون مختلفی که دارد گاه به صورت نظری ظهور می‌کند و در باب صدق و کذب نظری قضاوت می‌نماید و گاه به صورت عقل عملی ظاهر می‌شود و در کانتکس اخلاق به تبیین حسن و قبح نفسانی می‌پردازد.

بنابراین اقبال مانند ارسطو عقل بشر را دو عقل نمی‌داند تا مانند او به عقل نظری و عقل عملی تقسیم کند بلکه اقبال فقط یک «عقل برهانی استقرائی» می‌شناسد که این «عقل برهانی استقرائی» همان عقل اپیستمولوژیک می‌باشد و در چارچوب این عقل واحد اپیستمولوژیک برهانی استقرائی است که اقبال تمامی منظومه معرفتی و

دستگاه فکری خود را استوار می‌کند؛ لذا اقبال برعکس ارسطو که عقل را به دو عقل نظری و عملی به لحاظ آنتولوژیک و وجودشناسانه تقسیم می‌کرد او با تاسی از قرآن معتقد به تقسیم تعقل نظری و تعقل عملی است، نه عقل نظری و عقل عملی چراکه در دیسکورس قرآن هرگز از عقل آنتولوژیک سخنی به میان نیامده است و در هیچ جای قرآن از عقل با عبارت عقل سخنی به میان نرفته است بلکه برعکس، در قرآن هر جا سخن از عقل به میان رفته به صورت فونکسیون یا عملکرد عقل است که با عبارت «تَعْقِلُونَ» یا «يَعْقِلُونَ» یا «تَفَكَّرُونَ» یا «يَتَفَكَّرُونَ» و غیره مطرح شده است چرا که قرآن معتقد به عقل اپیستمولوژیک است نه عقل آنتولوژیک ارسطویی.

«...وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» و آنان در خلقت آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند» (سوره آل عمران - آیه ۱۹۱).

«أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ...» آیا آنان در خویشتن خویش فکر نمی‌کنند» (سوره روم - آیه ۸).

«...ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ» - این برای آن است که آنان نمی‌فهمند» (سوره حشر - آیه ۱۳).

«أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ...» آیا در سخنی که به آن‌ها گفته می‌شود نمی‌اندیشند» (سوره مومنون - آیه ۶۸).

«...بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ» - اکثر آن‌ها آگاهی ندارند و به همین دلیل آن‌ها اعراض کنندگان از حقتند» (سوره انبیاء - آیه ۲۴).

«...قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ...» - بگو به آنان آیا کور فکری با بینا فکری یکی است یا تاریک فکری با نور فکری مساوی است» (سوره رعد - آیه ۱۶).

«أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» آیا آنان در ملکوت آسمان‌ها و زمین نظاره نکرده‌اند» (سوره اعراف - آیه ۱۸۵)

البته علت اینکه ارسطو به جای تکیه بر عقل اپیستمولوژیک - مانند قرآن - به عقل آنتولوژیک تکیه کرده است به این خاطر است که ارسطو بر پایه اعتقاد به ماهیت از پیش تعیین شده همه وجود قبل از موجود، نمی‌تواند در رابطه با انسان به عقل اپیستمولوژیک تکیه کند چراکه لازمه اعتقاد به عقل اپیستمولوژیک اعتقاد داشتن به نفی ماهیت یا نومینالیسم می‌باشد که معلم کبیرمان شریعتی با تاریخی دانستن انسان و کلیه وجود و با تعریف «تاریخ به عنوان علم شدن»، این نفی ماهیت یا نومینالیسم در ادامه راه معرفت‌شناسانه اقبال را تبیین کرد.

بنابراین در منظومه معرفت‌شناسانه اقبال انسان - برعکس آنچه که ارسطو می‌گفت - ماهیت ندارد، انسان تاریخ دارد که این تاریخ خود را در چارچوب عقل اپیستمولوژیک یا به بیان اقبال «عقل برهانی استقرائی» می‌سازد چراکه از نگاه اقبال تولد انسان تطبیقی و جایگزینی انسان تطبیقی به جای انسان انطباقی مولود تولد عقل اپیستمولوژیک در انسان توسط قرآن و پیامبر اسلام می‌باشد. بنابراین اقبال معتقد است که با جایگزینی عقل اپیستمولوژیک قرآنی به جای عقل آنتولوژیک ارسطویی، بشریت قرن هفتم میلادی توسط بعثت پیامبر اسلام، انسان توانست تحول کیفی نهائی تاریخی خود را حاصل نماید و به همین دلیل از نگاه اقبال موتور تکوین و پیدایش انسان تطبیقی همین تکوین و پیدایش عقل اپیستمولوژیک قرآنی توسط پیامبر اسلام در قرن هفتم است. آنچنانکه در این رابطه امام علی در خطبه یک نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۴۳ - س ۱۰ می‌فرماید:

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِثْلَاقِ فِطْرَتِهِ وَيَذَكِّرُوهُمْ مَنْسِي نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِم بِالْتَّلْبِيغِ وَ يَبَيِّرُوا لَهُم دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَ يَزُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ - خداوند رسولانی را در میان آنان برانگیخت و پیامبرانش را پیاپی به سوی آنان فرستاد تا مردم را به ادای خلقتی که با آفریدگارشان بسته بودند وادار نماید و نعمت فراموش شده او را که همان عقلشان می‌باشد به یادشان بیاورد و با تبلیغ دلایل روشن وظیفه رسالت و نبوت به جای آورند و برانگیزانند برای آنان گنج‌های عقول پنهان مانده شده آن‌ها و آیات الهی را به آنان بنمایانند.»



تکیه امام علی در این کلام بر اینکه هدف بعثت پیامبران برانگیزاندن عقول مردم می‌باشد در این رابطه قابل توجه می‌باشد، یعنی عقلی که موضوع برآشوبانیدن بعثت پیامبر اسلام می‌باشد عقل آنتولوژیک ارسطوئی نیست چراکه عقل آنتولوژیک ارسطوئی چیزی نیست جز قوه عاقله که در همه انسان‌ها صورت مشترک دارد و چیزی نیست که ما بخواهیم در باب آن صحبت کنیم یا نیاز باشد که پیامبران در آن تحولی ایجاد کنند، منظور عقل از نگاه اقبال و پیامبران و امام علی و کانت محتوای عقل است که همان عقل اپیستمولوژیک می‌باشد که از نظر اقبال در عبارت فوق با عنوان «عقل برهانی استقرائی» از آن یاد شده است.

ه - علت اینکه اقبال در عبارت فوق از عقل اپیستمولوژیک مولود بعثت پیامبر اسلام با عنوان «عقل برهانی استقرائی» یاد می‌کند به این علت است که اقبال:

اولاً می‌خواهد توسط عنوان استقرائی بین عقل اپیستمولوژیک مولود بعثت پیامبر اسلام با عقل آنتولوژیک موضوع منطق ارسطوئی به لحاظ متدولوژیک و کارکردی تفاوت کیفی قائل بشود، چراکه عقل آنتولوژیک ارسطوئی به لحاظ متدولوژیک و منطقی به صورت قیاسی کارکرد دارد، به عبارت دیگر تعقل عقل آنتولوژیک ارسطوئی یک تعقل قیاسی است یعنی از کلی به سمت جزئی می‌رود پس ارسطو اول انسان را تعریف می‌کند، به صورت کلی می‌گوید «انسان حیوانی است ناطق، یا» حیوانی ضاحک یا «حیوانی است اجتماعی» و بعد در کانتکس این تعریف کلی به تعیین مصداق و طرح جزئی می‌پردازد در صورتی که از نظر اقبال عقل مولود بعثت پیامبر اسلام یک عقل استقرائی می‌باشد، یعنی از جزئی به طرف کلی حرکت می‌کند.

بنابراین از نظر اقبال قرآن برای اولین بار تعقل استقرائی را جایگزین تعقل قیاسی ارسطوئی کرد و در چارچوب تعقل استقرائی قرآن بود که تعقل متدولوژیک جایگزین تعقل منطقی ارسطوئی شد چراکه تنها در چارچوب تعقل استقرائی است که اندیشیدن یا فکر کردن یا تعقل، نیازمند به متدولوژی می‌باشد. در تعقل قیاسی

ارسطویی اندیشیدن نیازمند به متدولوژی نیست چراکه آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم تعقل قیاسی از کلیات حاصل می‌شود و در عرصه کلیات‌سازی از آنجائیکه از نظر ارسطو ماهیت بر وجود مقدم می‌باشد و تمامی حرکت‌ها مولود حرکت از قوه به فعل می‌باشد، در نتیجه این استحاله قوه به فعل و تقدم ماهیت بر وجود دیگر به صورت جبری و خودبخود و همگانی در عرصه کلیت‌سازی ذهنی حاصل می‌شود و نیازی به متدولوژی جهت دستیابی به آن نیست و به همین دلیل منطق ارسطویی با متدولوژی تفکر تفاوت کیفی دارد چراکه منطق ارسطویی به خاطر اینکه بر کار جبری ذهن انسان استوار است (ذهنی که از دیدگاه ارسطو حرکتی از کل به جزء دارد و بر پایه قوه به فعل عمل می‌کند و دارای ماهیتی از پیش تعیین شده می‌باشد) طبیعی است که اینچنین منطقی تنها بیان کار جبری ذهن انسان است، لذا چه انسان به آن آگاهی داشته باشد چه نداشته باشد، این ذهن انسان در چارچوب منطق ارسطویی کار خودش را می‌کند و آگاهی به این منطق هرگز نمی‌تواند در تعقل ما را یاری نماید در صورتی که در متدولوژی، کار برعکس منطق ارسطویی می‌باشد چراکه در چارچوب رویکرد اقبال به عقل پیستمولوژیک مولود بعثت پیامبر اسلام که اقبال در عبارت فوق از آن با عنوان «عقل برهانی استقرائی» یاد می‌کند: اولاً عقل یعنی تعقل کردن.

ثانیاً این تعقل کردن یک تعقل استقرائی می‌باشد یعنی از جزء به کل می‌رود نه تعقل قیاسی تا از کل ذهنی به طرف جزء بیاید.

ثالثاً این تعقل استقرائی روشمند است یعنی دارای متدولوژی می‌باشد و نیاز تعقل به متد در اینجا مانند نیاز تعقل جبری قیاسی به منطق ارسطویی نیست بلکه بالعکس نیاز به تعقل در اینجا از آنجائی که جنبه اختیاری دارد و حرکتی از جزء به کل دارد یک نیاز اختیاری اعتلابخش می‌باشد، یعنی تعقل روشمند «عقل برهانی استقرائی» اقبال یک تعقل روشمند در عرصه جزئیات می‌باشد که توسط آن متدولوژی، ما می‌توانیم پله پله از جزئیات به طرف کشف فرضیه و قانون و تئوری حرکت داشته

باشیم.

بنابراین از نظر اقبال قرآن عقل ایستمولوژی را جایگزین عقل آنتولوژیک ارسطویی می‌کند به موازات آن قرآن عقل استقرائی را هم جایگزین عقل قیاسی ارسطویی می‌نماید، همچنین تعقل متدولوژیک و روشمند را جایگزین تعلق منطقی و غیر روشمند ارسطویی می‌نماید و از اینجا است که وقتی قرآن در آیه ۷۸ - سوره نحل می‌فرماید:

«وَاللَّهِ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» - خداوند زمانیکه شما را از شکم‌های مادرانتان متولد کرد شما صاحب عقلی نبودید و چیزی نمی‌دانستید تمام دانستنی‌ها یا تعقل شما از بعد از تولد توسط سمع و بصر و قلب حاصل شده است.»

در این آیه قرآن به عقل بعد از تولد تکیه می‌کند که یک عقل ایستمولوژیک و استقرائی و روشمند می‌باشد، برعکس عقل افلاطونی که معتقد به عقل قبل از تولد بود که انسان در عالم مُثل قبل از ورود به این جهان صاحب آن عقل شده است و لذا از نظر افلاطون علم ما در این جهان علم به سایه‌ها است نه علم به واقعیت‌ها چراکه افلاطون معتقد بود که اصل واقعیت‌ها در عالم مُثل قرار دارد و این جهان سایه آن واقعیت‌های موجود در عالم مُثل می‌باشد؛ لذا این جهان، جهان واقعیت نیست، جهان سایه است و لذا علم ما به این جهان علم به واقعیت نیست و ما توانائی کشف و فهم واقعیت در این جهان نداریم که البته این عقیده افلاطون درست برعکس عقیده پیامبر اسلام و قرآن می‌باشد، چراکه آنچنانکه اقبال در ص ۵ - س ۱۸ - فصل معرفت و تجربه دینی کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام می‌گوید:

«آغاز جستجوی شالوده عقلی در اسلام را می‌توان از زمان خود پیامبر اسلام دانست. آن حضرت غالباً چنین دعا می‌کرد اللَّهُمَّ ارِنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ - خدایا! واقعیت‌ها را همانگونه که هستند به من بنما.»

بنابراین قرآن و پیامبر اسلام علاوه بر اینکه عقل قبل از تولد افلاطون را نفی

می‌کردند برعکس افلاطون جهان موجود را جهان واقع می‌دانستند و برای انسان امکان تعقل و دستیابی به واقعیت موجود ممکن می‌دانستند، پس پیامبر اسلام و قرآن:

اولاً عقل قبل از تولد افلاطون را نفی می‌کند.

ثانیاً جهان سایه افلاطون را نفی می‌کند و به جهان واقع معتقد است.

ثالثاً برعکس افلاطون امکان دستیابی به واقعیت موجود توسط عقل اپیستمولوژیک و روشمند و استقرائی ممکن می‌داند.

رابعاً از نظر پیامبر اسلام و قرآن و اقبال مقام ثبوت با مقام اثبات تفاوت می‌کند مقام ثبوت در جهان همان واقعیت مستقل از ذهن ما می‌باشد که برای انسان قابل شناسا می‌باشد و انسان می‌تواند توسط عقل اپیستمولوژیک خود به آن دست پیدا کند و اما مقام اثبات آنجائی است که ما برعکس آنچه که ارسطو می‌گوید با ذهن آینه‌ائی در برابر واقعیت قرار نداریم بلکه برعکس با ذهن فعال و اکتیو انسانی در برابر با واقعیت قرار می‌گیریم و با سلاح متدولوژی و دستگاه اپیستمولوژی تلاش می‌کنیم تا آن واقعیت موجود را آنچنانکه هست - به قول پیامبر اسلام - فهم کنیم.

به همین دلیل مقام اثبات مقام فهم واقعیت آنچنانکه هست توسط انسان می‌باشد و از نظر قرآن و پیامبر اسلام و اقبال معرفت انسان در مقام اثبات یک معرفت نسبی است نه آنچنانکه ذهن آینه‌ائی ارسطو می‌گوید یک معرفت مطلق. آنچنانکه مولوی در داستان فیل و تاریک خانه در دفتر سوم - ص ۱۵۷ - س ۱۴ به بعد این موضوع را تبیین می‌نماید

پیل اندر خانه تاریک بود	عرضه را آورده بودندش هنود
از برای دیدنش مردم بسی	اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود	اندران تاریکیش کف می به سود
آن یکی را کف به خرطوم او فتاد	گفت همچون ناو دانستش نهاد

آن یکی را دست بر گوشش رسید	آن بر او چون باد بیزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش به سود	گفت شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست	گفت خود این پیل چون تختی بد است
همچنین هر یک به جزوی چون رسید	فهم آن می کرد هر جا می نشنید
از نظر گه گفتشان بد مختلف	آن یکی دالش لقب داد آن الف
چشم حس همچون کف دست و بس	نیست کف را بر همه آن دسترس

در مثال فوق مولوی در عرصه معرفت‌شناسی انسان به طرح این نکات کلیدی می‌پردازد:

۱ - آدمیان وقتی که در برابر یک واقعیت پیچیده و تو در تو قرار می‌گیرند از آنجائیکه احاطه حسی و عقلی بر آن واقعیت ندارند مجبورند از طریق ایستمولوژی و ابزار شناخت، آن واقعیت پیچیده را فهم کنند؛ لذا ذهن انسان برعکس آنچه که ارسطو می‌گفت یک ذهن آینه‌ای پاسیف نیست تا تنها به انعکاس واقعیت به صورت بی‌طرفانه بپردازد بلکه این ذهن انسان بر پایه دریافت‌های خود دست به کلی‌سازی می‌زند و لذا داوری ذهن انسان کلی‌سازی بر پایه حس و عقل و متد و غیره می‌باشد و همین امر عامل اختلاف در داوری‌های انسان در رابطه با تشریح و تبیین واقعیت خارجی می‌باشد.

۲- شناخت انسان یک شناخت نسبی است نه شناخت مطلق یعنی به موازات افزایش داده‌های حسی و عقلی و غیره او، این شناخت کامل‌تر می‌شود. پس در مرحله اول شناخت از حس آغاز می‌گردد لذا آنکه دستش در مرحله شناخت حسی به خرطوم فیل در این تاریک خانه وجود می‌رسد کل فیل را در چارچوب خرطوم او تبیین می‌کند و می‌گوید کل فیل مثل ناودان است بالعکس آن کسی که دستش اول به پشت پیل می‌رسد و بر پایه این شناخت حسی خود می‌گوید کل فیل مثل یک تخت بد شکل است و غیره.

۳ - اختلاف در شناخت نسبی معلول فهم نسبی انسان است، لذا اگر معتقد به نسبی بودن فهم انسان بشویم باید به این اختلاف در بینش اعتقاد پیدا کنیم.

۴ - معرفت حسی و معرفت عقلی انسان‌ها در فهم واقعیت تابع معرفت جزئی آن‌ها می‌باشد نه - آنچنانکه افلاطون و ارسطو می‌گفتند - معرفت جزئی تابع معرفت کلی ذهنی آن‌ها باشد. به عبارت دیگر در مثال فوق مولوی معتقد است که معرفت انسان به صورت استقرائی از حس و جزء شروع می‌شود و در ادامه آن ذهن انسان به استنتاج کل از جزء می‌پردازد. یعنی از نظر مولوی در مثال فوق معرفت کلی انسان‌ها نتیجه معرفت جزئی انسان‌ها می‌باشد که این بر خلاف دستگاه قیاسی و منطق صوری ارسطویی می‌باشد.

و - قرآن در آیات ۳ و ۴ سوره ملک در خصوص موضوع عقل و عقلانیت انسان می‌فرماید:

«الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَؤُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ - ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِمًا وَهُوَ حَسِيرٌ - آنکه آفرید جهان تو در توئی آیا در این واقعیت و جهان تو در تو شکافی و اختلافی مشاهده می‌کنید؟ اگر کردید بدانید که اشکال در شناخت و فهم شما می‌باشد پس دوباره بازشناسی کنید آیا باز هم در واقعیت هستی شکافی می‌بینید؟ اگر باز هم دیدید دست به بازشناسی مجدد بزنید پس در نهایت با فهم صحیح واقعیت شناخت شما تسلیم واقعیت می‌شود.»

آنچنانکه مشاهده می‌کنید در این آیه قرآن:

۱ - عقلانیت انسان دنبال فهم و شناخت واقعیت تعریف می‌کند و عاقل کسی می‌داند که دنبال شناخت و فهم واقع باشد.

۲ - جهان واقع یا واقعیت جهان خارج از ذهن انسان بر خلاف دیدگاه ارسطو یک واقعیت ساده نمی‌داند بلکه واقعیت پیچیده و تو در تو می‌داند که این پیچیدگی جهان واقع خارج از ذهن انسان به صورت «سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا» مطرح می‌کند.

۳ - واقعیت پیچیده و تو در تو جهان خارج را برای انسان قابل شناخت و دست یافتنی می‌داند.

۴ - راه‌های فهم شناخت واقعیت تو در تو و پیچیده توسط انسان آنچنانکه اقبال در عنوان «عقل برهانی استقرائی» - خود می‌گوید - «تجربه و برهان» می‌داند.

۵ - گرچه قرآن در این آیه در تعریف عقل و عقلانیت معتقد به درک واقع توسط عقل ایستمولوژیک انسان می‌باشد ولی از آنجائیکه قرآن جهان واقع را جهانی سیلان و در حال حرکت و شدن دیالکتیکی مستمر می‌داند (لذا برعکس دیدگاه ارسطو که معتقد به واقعیت ساکن و ثابت خارج ذهن در مقام ثبوت می‌باشد) عقلانیت درک واقع ساکن و ثابت توسط انعکاس در ذهن آینه‌ائی تعریف نمی‌کند بلکه بالعکس قرآن معتقد به واقعیت مخلوق ذهن اکتیو انسان در پیوند دیالکتیکی با جهان خارج می‌باشد.

## ه - اصول مبانی معرفت‌شناسی اندیشه اقبال:

آنچنانکه اقبال لاهوری در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل معرفت و تجربه دینی - ص ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۶ - س ۲۱ به بعد می‌گوید عبارتند از:

«اکنون ببینیم که بنابر قرآن خصوصیات جهانی که در آن زندگی می‌کنیم چگونه است:

۱ - نخست این است که جهان به بازی و بیهوده آفریده نشده است.

«أَهُمْ حَيْرٌ أَمْ قَوْمٌ تُبَّعِ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ أَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ - وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ - آسمان‌ها و زمین و آنچه در میان آن‌ها است به بازی نیافریدیم آن‌ها را جز به حق و راستی نیافریدیم ولی بیشتر ایشان نمی‌دانند» (سوره دخان - آیه ۳۷ و ۳۸).

۲ - جهان حقیقت و واقعیتی است که باید آن را به حساب بیاوریم.

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ - الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ - در آفرینش آسمان‌ها و زمین و در توالی شب و روز برای خردمندان نشان‌هایی است آنان که ایستاده یا نشسته یا بر پهلو دراز کشیده از خدا یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند و می‌گویند پروردگارا این‌ها را بیهوده نیافریده‌ای» (سوره آل عمران - آیات ۱۹۰ و ۱۹۱).

۳ - این جهان چنان آفریده شده که قابل گسترش است.

«وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ - می‌افزاید خداوند در آفرینش هر چه بخواهد» (سوره ذاریات - آیه ۴۷).

۴ - جهان بسته و محصولی تمام شده و غیر متحرک و غیر قابل تغییر نیست شاید در عمق وجود آن رویای ولادت جدیدی نهفته است.

«قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - بگو در زمین گردش کنید و ببینید که خدا چگونه آفرینش را آغاز کرده است و خدا می‌آفریند آفرینش دیگری» (سوره عنکبوت - آیه ۲۰).

۵ - حقیقت آن است که این جریان نوسانی و پیشرفت اسرارآمیز جهان و این شناوری بی‌صدای زمان که برای ما آدمیان همچون حرکت روز و شب جلوه‌گر می‌شود در نظر قرآن از بزرگ‌ترین علامات وجود خدا است

«يَقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ - خدا شب و روز را با یکدیگر مبادله می‌کند و در این برای مردم صاحب بصیرت عبرت و آموزشی است» (سوره نور - آیه ۴۴) به همین جهت است که پیغمبر گفته است «لَا تَسْبُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ - روزگار را دشنام مدهید که روزگار همان خدا است.»

۶ - همین اتساع زمان و مکان در خود حامل این وعده است که همه چیز کاملاً مقهور آدمی خواهد شد که وظیفه او منعکس کردن قدرت الهی و پیروز شدن بر



طبیعت است.

«أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً...» - آیا نمی بینید که خدا آنچه را در آسمان ها و در زمین است به فرمان شما قرار داد و نعمت های آشکار و نهان خود را به شما ارزانی داشت» (سوره لقمان - آیه ۲۰).

«وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» - شب و روز را در فرمان شما آورد و خورشید و ماه و ستارگان نیز به فرمان او در اختیار شمایند در این برای کسانی که خرد خود را به کار دارند نشانه هائی است» (سوره نحل - آیه ۱۲).

۷ - حالا که طبیعت و گوهر و وعده جهان چنین است ببینیم که ماهیت و طبیعت آدمی که جهان از هر طرف با آن رو به رو است چگونه است؟ آدمی که با نیرو و استعداد سازگار کردن قوای مختلف مجهز است خود را در سلسله درجات زندگی بسیار پائین می یابد و از هر طرف قوای مخالف و مانع وی را احاطه کرده است.

«لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ - ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» - آدمی را به بهترین ساختمان آفریدیم و آنگاه او را به پایین ترین پست ها آوردیم» (سوره تین - آیات ۴ و ۵).

۸ - آیا این آدمی را در محیط خود چگونه می یابیم؟ موجود بی آرامی است که به اندیشه های خود چنان مجذوب و مشغول شده که هر چیز دیگر را فراموش کرده و می تواند در جستجوی پیوسته خویش برای دست یافتن به منظره های تازه ای که در آن ها بتواند عرض وجود کند، هر گونه رنج و راحتی برای خود فراهم آورد با همه نقص ها و ضعف هایش بر طبیعت برتری دارد چه در درون خود حامل امانت بزرگی است که به گفته قرآن آسمان ها و زمین و کوه ها از کشیدن آن سر باز زده بودند.

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» - ما امانت را بر آسمان و زمین و کوه ها عرضه داشتیم

که از کشیدن آن سر باز زدند و از آن ترسیدند و آدمی آن را برداشت که او ستمگر نادان است» (سوره احزاب - آیه ۷۲).

۹ - شک نیست که وظیفه وی آغازی داشته ولی شاید سرنوشت او آن باشد که ساختمان هستی عنصری جاودانی شود.

«أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى - أَلَمْ يَكْ نُطْفِئَهُ مِنْ مَنِيِّ يَمِينِي - ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى - فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى - أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى - آیا آدمی چنان می‌پندارد که ما او را بی‌حاصل رها می‌کنیم؟ آیا نطفه‌ائی نبود که ترشح شد؟ - پس از آن خون بسته‌ائی شد و خدا او را درست کرد و از آن دو گونه مرد و زن آفرید آیا خدا توانائی آن را ندارد که مردگان را دوباره زنده کند» (سوره قیامه - آیات ۳۶ و ۳۷ و ۳۸ و ۳۹ و ۴۰).

## و - مبانی معرفت‌شناسی اندیشه شریعتی:

۱ - از نگاه شریعتی متد استقرائی «عقل برهانی استقرائی» اقبال عبارت است از «متد در قرون جدید جزئی، عینی و تجربی است که این متد بر خلاف متد ذهنی ارسطوئی با اینکه بنهایت ساده و سطحی می‌باشد ولی متد استقرائی بنهایت درست و سودمند است و بر خلاف متد ذهنی به تجربه و تحقیق و لمس کردن می‌پردازد» (م. آثار ۳۱ - ص ۲۲۱).

۲ - شریعتی در رد متد قیاسی ارسطوئی می‌گوید:

«مقصود از متد شیوه تحقیق علمی است این که مانند ارسطو بگوئیم انسان حیوانی‌ست که سخن می‌گوید، یک کلی‌نگری غلط می‌باشد، چون هیچ مجهولی را کشف نمی‌کند و نباید متد را با سبک و گرایش اشتباه کرد مثلاً قرآن سبک آمیخته و تحلیلی، سمبلیک و داستانی و یا خطابی دارد. گرایش قرآن به طبیعت و جامعه و تاریخ است اما متد قرآن یعنی روش تحقیقش بر خلاف

کلی‌نگری ارسطوئی، جزئی‌نگری است. یعنی قرآن به عوض اینکه مانند ارسطو به علل اولی و به ماوراء الطبیعه و روح و کلیات بپردازد، جزئیات و پدیده‌های عینی طبیعی و انسانی را مورد مطالعه قرار می‌دهد مانند گاو، زنبور عسل، موریانه، مورچه، عنکبوت، ماه، خورشید، ستاره، جامعه‌های عاد و ثمود موضوع مطالعه قرار می‌دهد» (م. آثار ۱۲ - ص ۱۳۶ - ۱۳۵).

۳ - مبانی متد قیاسی ارسطوئی از نگاه شریعتی عبارت است:

«قیاس ارسطوئی شکلی است که دو مقدمه معلوم را پهلوی هم می‌چینند و از آن دو، نتیجه می‌گیرند یکی مقدمه کبری (بزرگتر) و دیگری مقدمه (صغری) مثلاً الف - انسان می‌خندد (کبری)، ب -- حسن آقا می‌خندد (صغری) پس حسن آقا انسان است (نتیجه). چنانکه می‌بینیم در اینجا فکر از کلی (انسان) به جزئی (حسن آقا) می‌رسد» (م. آثار ۱۲ - ص ۱۳۶).

۴ - شریعتی در رد اسلام فقاهتی می‌گوید:

«فقه در قرآن یعنی دین‌شناسی لذا فقه آنچنانکه امروز مرسوم شده یاد گرفتن رسوم و احکام و قوانین و مراسم و اعمال دینی مثلاً احکام ارث، قربانی یا نمازهای گوناگون و غیره نیست چراکه این‌ها را هر کسی به ترتیبی می‌تواند فرا بگیرد. اما شناخت آن احساس خودآگاهی و شعور و درک درست یعنی شناخت و هدایت جهت اساسی که دین بر آن پایه استوار است در قرآن فقه نام دارد» (م. آثار ۱۵ - ص ۲۰۸).

۵ - «دیالکتیک به عنوان متد اندیشه، دیالکتیک از کلمه دیالوگ و دیالکت به معنی گفتن و نطق می‌آید. به همین جهت بعضی، علم کلام اسلامی را می‌گویند ترجمه دیالکتیک است، در برابر منطق که ترجمه لوژیک است چون منطق از آن ارسطو بوده است مسلمان‌ها در برابرش علم دیالکتیک طرح کرده‌اند. ولی معنی اصطلاحی آن عبارتست از» رسیدن به حقایق و اثبات هدف از طریق کشف و تعقیب تناقض‌ها در فکر و سخن مشهورترین مباحثه دیالکتیک، روش سقراط

است که سقراط با این متد تناقضات سخن حریف را کشف می‌کرد و بر او پیروز می‌گشت. این متد سقراط در دیالکتیک هگل حفظ شده است با این تفاوت که دیالکتیک هگل عبارتست از فهم پدیده‌های عالم و فعل و انفعالات هستی بر اساس کشف قانون تناقض و تضاد و اعتقاد به این اصل که از جنگ میان دو نقیض یک پدیده تازه می‌زاید و اعتقاد دوم به اینکه جنگ میان اضداد ابدی است و همه جایی است و اعتقاد به این مسئله که هر پدیده‌ای نقیض خودش را در خود جبراً پدید می‌آورد.

بنابراین دیالکتیک بر یک تریاد (یعنی سه پایه) مبتنی است: ۱- تز یا اصل ۲- آنتی‌تز یا نقیض اصل. ۳- سنتز یا برآیند و نتیجه حاصل از جمع این دو نقیض. یعنی هر تزی نقیض خود را که آنتی‌تز است به وجود می‌آورد و از جنگ تز و آنتی‌تز یک پدیده تازه به وجود می‌آید که سنتز است.

مثال مرغ و تخم مرغ: تخم مرغ تزی است وقتی آن را زیر مرغ می‌گذاریم یک ضد تخم مرغ در آن پدید می‌آید. بنابراین روز دوم ما در زیر مرغ تنها تخم مرغ نداریم، بلکه یک «نه تخم مرغ» هم داریم و در روز سوم این «نه تخم مرغ» رشد می‌کند و تخم مرغ را پس می‌زند و نفی می‌کند. روز چهارم و پنجم «نه تخم مرغ» بیشتر می‌شود و روز بیستم پدیده تخم مرغ از بین رفته و دیگر تناقض وجود ندارد و تخم مرغ نیست و از این جمع دو نقیض که در حال مبارزه با هم‌اند سنتزی به وجود می‌آید که جوجه است» (م. آثار ۱۲- ص ۱۵۷-۱۵۸).

۷- دو پروژه بعثت و ختم نبوت پیامبر اسلام: «بعثت پیامبر اسلام انگیزشی در احساس، فکر و شعور راکد و مرده و خفته مردم در عصری مرگبار و در سرزمینی قبرستانی که همه اندیشه‌ها و اراده‌ها و شخصیت‌ها و فضیلت‌ها و استعدادها در خاک گور مدفون شده‌اند می‌باشد همچون صور اسرافیل در آن قبرستان می‌دمد و گورها را می‌شکافد و کالبدهای مرده را جان می‌بخشد و رستاخیزی پدید می‌آورد» (م. آثار ۲۶- ص ۱۶۹)

«آنچه در رابطه با بعثت پیامبر اسلام برای ما افتخارآمیز است، نه تمدن قرن چهارم

و نه قدرت و عظمت سرزمین اسلام و نه حتی انبوهی فرهنگ و فلسفه و دانشی است که در گذشته به این نام فراهم آمده است. آنچه برای ما آموزنده و سخت شورانگیز و در عین حال متن اصلی اسلام و رسالت آن است. تغییر انقلابی ارزش‌ها و آدم‌ها و رابطه‌ها و خلق روح‌های بزرگ و دگرگونه و بینش‌های تازه و جهتگیری و مسئولیت و درد و راه و آرمان و اساساً فهم نوین جهان و انسان و زندگی و تاریخ است که در آن نیم قرن نخستین و به ویژه ربع اولیه بعثت پیامبر اسلام پدید آمد و حاکی از خلق انسانی تازه و نژادی تازه و برپا ایستادن انسانی با روح و بینش و ارزش‌های تازه بود» (م. آثار ۱ - ص ۱۹۸).

«خاتمیت نبوت پیامبر اسلام به این معناست که مکتب واحدی به نام مکتب توحید و مکتب وحی وجود دارد. که این‌ها مکتب دین است. که یک مدرسه است و در کلاس‌های مختلفش. معلمین متفاوت هستند. شاگردی را به نام انسان تربیت کرده‌اند و کلاس به کلاس بالایش آورده‌اند و در آخرین کلاس به او درجه دکتری و اجتهاد داده‌اند و گفته‌اند: تو مجتهدی؛ و مجتهد به معنای این نیست که همه علوم را می‌دانی. بلکه به این معنا است که تو خود اکنون بر اساس آموزش و تعلیماتی که از این مکتب و معلمین این مکتب گرفته‌ای. می‌توانی تحقیقات را ادامه بدهی و به علم تکامل ببخشی و پیش بروی. بنابراین خاتمیت یعنی فارغ التحصیل شدن انسان از مکتب وحی و فارغ التحصیل شدن به این معناست که بشر بعد از خاتمیت به وحی جدید احتیاج ندارد و لزومی نیست که بعد از کلاس دکتری در کلاس دیگر بنشینند. انسان فقط با آموختن آنچه که در وحی خاتمیت آمده است و عمل به آن و اجتهاد در آن. گام برمی‌دارد و به راه کمال می‌رود. این است که انسان. از وحی جدید مستقل می‌شود. همچنان که مثلاً من از فلان دانشگاه فارغ التحصیل شده‌ام و اکنون - بی‌نیاز از کلاس و استادی دیگر که بیاید و جزوهای دیگر بگوید - می‌توانم بر اساس تعلیماتی که یافته‌ام تحقیق بکنم و ادامه بدهم. بنابراین. وقتی که می‌گوییم خاتمیت. معنایش این نیست که انسان دیگر تکاملش متوقف شده است. مگر در قرن هفتم میلادی -

۱۳۰۰ سال پیش - تکامل انسان متوقف شد؟ نه. همیشه تکامل پیدا می‌کند. چون من که از دانشگاه فارغ التحصیل شده‌ام و تا کنون تکامل یافته‌ام. به کار و تحقیقاتم اضافه شده است. بدون اینکه استاد جدیدی داشته باشم» (م. آثار ۱۴ - ص ۲۹۸ و ۲۹۷).

۸ - «علم، کوشش انسان برای فهمیدن طبیعت است و کشف آنچه در طبیعت است» (م. آثار ۲۹ - ص ۶۶).

۹ - «ایدئولوژی، دقیق‌ترین تعریفی که جوهر و حقیقت و نقش اساسی ایدئولوژی را می‌شناساند این است که ایدئولوژی ادامه‌گیرنده در انسان است» (م. آثار ۲۳ - ص ۱۱۱).

«ایدئولوژی از دو کلمه» ایده یعنی فکر، آرمان، عقیده است و «لوژی» یعنی منطق و شناخت. ایدئولوژی یعنی عقیده‌شناسی. ایدئولوژی عبارت از عقیده و شناخت عقیده است و به معنی اصطلاحی بینش و آگاهی ویژه‌ای است که انسان نسبت به خود، جایگاه طبقاتی، پایگاه اجتماعی، وضع ملی، تقدیر جهانی و تاریخی خود و گروه اجتماعی‌ایی که بدان وابسته است پیدا می‌کند» (م. آثار ۱۶ - ص ۴۲).

«چراکه گزینه نیروی طبیعی است که موجود زنده را به طور ناخودآگاه در زندگی هدایت می‌کند. اما انسان، با اینکه دارای یک زندگی‌گیزی نیز هست، از آن رو که دارای اراده و قدرت انتخاب است، به نوعی هدایت عقلی نیز نیازمند است تا او را در زندگی ارادی و آگاهانه‌اش رهنمون باشد. بیشک این هدایت بر اساس ارزش‌ها، دلایل، نشانه‌ها و هدف‌هایی شکل می‌گیرد که برای وی ملاک انتخاب ارادی به شمار می‌آیند و مجموعاً یک مکتب را پدید می‌آورند که تداوم خودآگاهانه‌گزینه وی به حساب می‌آیند و آنچه وی را به انتخاب این ملاک‌ها و ایمان است و در این صورت این ملاک‌های انتخاب در اندیشه انسان عقاید وی نامیده می‌شوند و این همان است که امروز ایدئولوژی نام گرفته است» (م. آثار ۲۳ - ص ۶۰).

۱۰ - فطرت: «غریزه و فطرت نزدیک به هم هست ولی یکی نیست. فطرت یعنی ساختمان آدم و غریزه یعنی حالات یا خصوصیات و نیروهائی که در سرشت انسان و در فطرت انسان نهاده شده و انسان را به طور ناخودآگاه به جایی می‌کشاند» (م. آثار ۲۶ - ص ۱۸).

۱۱ - تفاوت استقراء با قیاس ارسطویی، «استقراء یعنی اینکه جزء جزءهای یک نوع یا بیشتر اجزاء یک کلی را رسیدگی کنیم، بعد وجه مشترک این اجزاء را که کشف کردیم به همه اجزاء یعنی به آن نوع کلی تعمیم دهیم و آن را یک قانون تازه، یک کشف علمی در باره این نوع تلقی کنیم مثلاً، صد هزار پرنده را می‌گیریم، یکایک را نگاه می‌کنیم، می‌بینیم از بیش از یک میلیون پرنده صد هزار جزئی یا فرد را که ما دیده‌ایم همه تخم می‌گذارند، بعد می‌گوییم نوع پرنده (کلی) تخم می‌گذارد در اینجا برعکس قیاس فکر از جزئی به کلی می‌رسد.»

۱۲ - تفاوت پراکسیس با پراگماتیسم «پراکسیس به این معنا است که هیچ چیز وجود ندارد، مگر وقتی که به عمل درآید، پیش از عمل هیچ چیز نیستیم» (م. آثار ۱۴ - ص ۲۰۹).

«پراگماتیسم (اصالت عمل) اینست که ما هر فلسفه و اعتقادی را که در عمل نتیجه مثبت بدهد برایش اصالت قائل باشیم و هر کدام را که در عمل نتیجه منفی بدهد باطل بشماریم و به جای دلیل منطقی و عقلی، اثر عملی آن را ملاک صحت و سقم آن بدانیم» (م. آثار ۱۲ - ص ۲۰۵).

## ز - مبانی معرفت‌شناسی اندیشه مولوی:

۱ - تعریف واقعیت از نظر مولوی: واقعیت عبارت است از آنچه که بدون احتیاج به آگاهی انسان موجود است.

حق آنکه دایگی کردی نخست	تا نهال ما زآب و خاک رست
حق آن شنه که تو را صاف آفرید	کرد چندان مشعله در تو پدید

آنچنان معمور و باقی داشتت  
تا که دهری از ازل پنداشتت  
شکر دانستیم آغاز تو را  
انبیاء گفتند آن راز تو را

مثنوی - دفتر دوم - ص ۱۱۴ - س ۲۶

۲ - واقعیت هستی در جهان خارج از ذهن - برعکس دیدگاه ارسطو که معتقد به طبایع و ماهیت از پیش تعیین شده و قوه و فعل است - مولوی با تاسی از قرآن واقعیت خارج از ذهن انسان را ریاضی و قانونمند و هندسی می‌داند.

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

مثنوی دفتر ششم - ص ۳۹ - س ۹

سنگ بر آهن زنی آتش جهد  
هم به امر حق قدم بیرون نهد  
آهن و سنگ ستم بر هم مزن  
کائن دو می‌زایند همچون مرد و زن  
سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک  
تو به بالاتر نگر ای مرد نیک  
کائن سبب را آن سبب آورد پیش  
بی سبب کی شد سبب هرگز به خویش  
این سبب را آن سبب عامل کند  
باز گاهی برپر و عاقل کند  
و آن سبب‌ها کانبیاء را رهبر است  
آن سبب‌ها زین سبب‌ها برتر است  
این سبب را محرم آمد عقل ما  
و آن سبب‌ها راست محرم انبیاء  
این سبب چه بود به تازی گو رسن  
اندر این چه این رسن آمد به فن  
گردش چرخ این رسن را علت است  
چرخ گردان را ندیدن زلت است



هان و هان این چرخ سرگردان مدان

این رسن‌ها سبب‌ها در جهان

مثنوی - دفتر اول - ص ۱۹ - س ۳۶ به بعد

۳ - واقعیت جهان مستقل از ذهن انسان در خارج، به صورت یک سیستم باز در حال گسترش می‌باشد (نه آنچنانکه ارسطو می‌گفت به صورت یک جهان ثابت تکوین یافته از هیولای اولی که دارای حرکت مکانیکی توسط محرک اولیه می‌باشد) بر پایه حرکت ذاتی و جوهری وجودی آنچنانکه مولوی در این رابطه می‌گوید:

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

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

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

گلشن راز - شیخ محمود شبستری

۴ - از نظر مولوی معرفت یا عقل ایستمولوژیک که مسئول فهم و ادراک واقعیت و واقع می‌باشد دو مؤلفه حرکتی دارد، اول درک واقعیت جزئی که توسط عقل حسی انجام می‌گیرد، دوم درک واقعیت کلی که توسط عقل شهودی و اشراقی انجام می‌گیرد.

عقل دو عقل است اول مکسبی	که در آموزی چو در مکتب صبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر	ارمغانی و زعلوم خوب بکر

عقل تو افزون شود از دیگران	لیک تو باشی زحفظ آن گران
لوح حافظ تو شوی در دور و گشت	لوح محفوظ است کاو زین در گذشت
عقل دیگر بخشش یزدان بود	چشمه آن در میان جان بود
چون زسینه آب دانش جوش کرد	نی شود گنده نه دیرینه نه زرد
ور ره نبعش بود بسته چه غم	کاو همی جوشد زخانه دم به دم
عقل خصلی مثال جوی‌ها	کان رود در خانه‌ها از کوی‌ها
راه آبش بسته شد شد بینوا	تنشنه ماند و زار با صد ابتلا
از درون خویشان جو چشمه را	تا رهی از منت هر ناسزا

مثنوی - دفتر چهارم

خاصه چشم دل که آن هفتاد توست	پیش چشم حس که خوشه چین اوست
تا رهد زین عقل پر حرص و طلب	صد هزاران عقل بیند بوالعجب
غیر از این معقول‌ها، معقول‌ها	یابی اندر عشق پر فر و بها
هست آن سوی خرد صد مرحله	عقل را یاوه مکن این جاهله
بحث عقل و حس اثر دان یا سبب	بحث جانی بوالعجب یا بوالعجب
بحث عقلی گرد و مرجان بود	آن دگر باشد که بحث جان بود
بحث جان اندر مقام دیگر است	گوهر جان را قوام دیگر است

مثنوی - دفتر چهارم - ص ۲۲۱ - س ۱۹

۵- واقعیت یا جهان خارج: نه تنها آنچنانکه ارسطو می‌گفت دارای حرکت ساده مکانیکی تزریق شده از بیرون توسط محرک اولیه نیست بلکه بالعکس دارای وجودی پیچیده و تو در تو می‌باشد که شدنی دیالکتیکی دارد.

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما      بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

عمر همچون جوی نو نو می‌رسد  
آن زتیزی مستمر شکل آمده است

مستمیری می‌نماید در جسد  
چون شرر کش تیز جنبانی به دست

مثنوی - دفتر اول - ص ۲۵ - س ۲۹

این جهان جنگ است چون کل بنگری  
آن یکی ذره همی پرد به چپ  
ذره‌ای بالا و آن دیگر نگون  
جنگ فعلی هست از جنگ جهان  
ذره‌ای کاو محو شد در آفتاب  
چون زذره محو شد نفس و نفس  
رفت از وی جنبش طبع و سکون

ذره ذره همچو دین با کافری  
وان دگر سوی یمین اندر طلب  
جنگ فعلیشان بین اندر رکون  
زین تخالف آن تخالف را بدان  
جنگ او بیرون شد از وصف حساب  
جنگش اکنون جنگ خورشید است و بس  
از چه؟ از انا الیه راجعون

مثنوی - دفتر ششم - ص ۳۵۲ - س ۲۱

۶ - واقعیت یا جهان خارج از نظر مولوی دائماً در حال گسترش می‌باشد.

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

مثنوی - دفتر اول - ص ۳۹ - س ۱۵

ماحصل آنچه در باب مبانی معرفتی عقل اپیستمولوژیک مولوی گفتیم اینکه عقل مورد نظر مولوی از آنجا که آبخور معرفتی مولوی قرآن می‌باشد، عبارتند از:

الف - برعکس دیدگاه ارسطو - که عقل را از زاویه آنتولوژی مورد مطالعه قرار می‌دهد -، مولوی در همه جا حتی آنجا که به نفی عقل فلسفی هم می‌پردازد تکیه بر عقل اپیستمولوژیک می‌کند نه عقل آنتولوژیک ارسطوئی.

عقل از دهلیز می‌ماند برون	فلسفی گوید ز معقولات دون
گو برو سر را بران دیوار زن	فلسفی منکر بشود در فکر و ظن
در جهان او فلسفی پنهانی است	هر که را در دل شک و بی‌جانی است
آن رگ فلسف کند رویش سیاه	می‌نماید اعتقاد او گاه گاه

مثنوی - دفتر اول - ص ۶۵ - س ۱۶ به بعد

ب - برعکس ارسطو - که به انواع عقل آنتولوژیک در کادر عقل عملی و نظری معتقد می‌باشد -، مولوی به جای انواع عقل آنتولوژیک به انواع عقل اپیستمولوژیک معتقد است که این انواع توسط جایگزین کردن عقلانیت به جای عقل و در نظر گرفتن موضوع عقلانیت مشخص می‌شود. به همین ترتیب انواع عقلانیت از نظر مولوی عبارت است از:

۱ - عقلانیت حسی و تجربی و جزئی.

۲ - عقلانیت عرفانی و شهودی و اشراقی و کلی.

۳ - عقلانیت فلسفی و ذهنی.

۴ - عقلانیت دینی اشاعره که مولوی به آن اعتقاد داشت.

۵ - عقلانیت اخلاقی یا باطنی ضد نفسانی یا نفس کش.

ج - مولوی به عقل انسان در محدوده قوه عاقله همه انسان‌ها نگاه نمی‌کند بلکه بالعکس از نظر مولوی عقل همان عقلانیت می‌باشد که عمل قوه عاقله است. به عبارت دیگر از نظر مولوی عقل یا عقلانیت که همان محتوای قوه عاقله می‌باشد توان اندیشیدن در انسان‌ها است و از آنجائیکه از نظر مولوی انسان و انسانیت چیزی نیست جز همان توان اندیشیدن.

ای برادر تو همه اندیشه‌ای	مابقی خود استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه تو گلشنی	ور بود خاری تو هیمة گلخنی

مثنوی - دفتر دوم - ص ۸۳ - س ۳۲

اول فکر آخر آمد در عمل	به نیت عالم چنان دان از ازل
از یک اندیشه که آید در درون	صد جهان گردد به یک دم سرنگون
فکر آن باشد که بگشاید رهی	راه آن باشد که پیش آید شهی

مثنوی - دفتر دوم - ص ۹۴ و ۹۵ و ۱۲۸

بنابراین مولوی عقل و عقلانیت و قدرت اندیشیدن انسان را جوهر انسان تعریف می‌کند و به آن احترام می‌گذرد.

گفت پیغمبر که احمق هرک هست	او عدو ما و غول رهنست
هرک او عاقل بود او جان ماست	روح او و ریح او ریحان ماست
عقل دشنام دهد من راضیم	زانک فیضی دارد از فیاضیم
نبود دشنام او بی‌فائده	نبود مهمانیش بی‌مائده
احمق آر حلوا نهد اندر لبم	من از آن حلوای او اندر تبم
مائده عقلست نی نان و شوی	نور عقلست ای پسر جان را غذی

مثنوی - دفتر چهارم - بیت ۱۹۶۵ به بعد

د - آنچه‌آنکه از نگاه قرآن تجلی عقل انسان در دو عرصه زبان و قلم می‌باشد و به همین دلیل در سرآغاز بعثت پیامبر اسلام دو عرصه قلم و بیان یا زبان به عنوان تجلی گاه عقل انسانی مطرح می‌کند.

«الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ - آنگاه پیاموخت قلم را به انسان» (سوره علق - آیه ۴).

«عَلَّمَ الْقُرْآنَ - خَلَقَ الْإِنْسَانَ - عَلَّمَهُ الْبَيَانَ - خدای رحمان همان خدائی است که پیاموخت انسان را قرآن و خلق کرد انسان را و پیاموخت انسان را زبان» (سوره الرحمن - آیات ۲ تا ۴).

مولوی با تاسی از قرآن زبان انسان را نخستین تجلی عقل انسان می‌داند چراکه از نظر مولوی عقل یک موجود پرده نشین است و تا زمانیکه به عرصه زبان و قلم ورود

پیدا نکند، نمی‌تواند هویت خود را به نمایش بگذارد.

آدمی مخفیست در زیر زبان	این زبان پرده است بر درگاه جان
چونک بادی پرده را در هم کشید	سر صحن خانه شد بر ما پدید
کاندر آن خانه گهر یا گندمست	گنج زر یا جمله مار و کژدمست
یا در او گنجست و ماری بر کران	زانک نبود گنج زر بی‌پاسبان
بی تأمل او سخن گفתי چنان	کز پس پانصد تأمل دیگران
گفتی اندر باطنش دریاستی	جمله دریا گوهر گویاستی

مثنوی - دفتر دوم - بیت ۸۵۱ به بعد

این زبان چون سنگ و فم آتش ویش است	وان چه بجهد از زبان چون آتش است
ظالم آن قومی که چشمان دوختند	وز سخن‌ها عالمی را سوختند
عالمی را یک سخن ویران کند	روبهان مرده را شیران کند

مثنوی - دفتر اول - ص ۳۴ - س ۱۴

بنابراین از نظر مولوی عقل در زبان انسان تجلی پیدا می‌کند. به عبارت دیگر از منظر مولوی زبان چیزی نیست جز تجلی عقل هر انسان یعنی عقلانیت و اندیشه هر انسان در زبان او تجلی می‌کند.

### ح - عقل تغییرگر و عقل تفسیرگر از نگاه پیامبر اسلام:

پیامبر اسلام خطاب به امام علی فرمود: «یا علی اذا رایت الناس یتقربون الی خالقهم به انواع البر تقریبات الیه به انواع العقل تسبقهم - ای علی در زمانی که مردمان در بستر کثرت عبادت تقرب به خداوند را طلب می‌کنند تو در بستر عقل تقرب خداوند بکن تا از آن‌ها سبقت بگیری» در این کلام پیامبر اسلام امام علی را امر می‌کند تا

به جای عبادت برای تقرب به پروردگار، راه عقل را برای تقرب به پروردگار انتخاب کند تا بتواند توسط این راه از دیگران برای «تقرب إلى الله» سبقت بگیرد. به عبارت دیگر از دیدگاه پیامبر اسلام راه عقل برای امام علی تنها راهی است که می‌تواند امام علی به عرصه یقین برساند و به همین دلیل بود که امام علی در عرصه این مسیری که پیامبر اسلام برای او ترسیم کرد، توانست به آن مرحله از «تقرب إلى الله» دست پیدا کند که امام علی خطاب به پروردگار فرمود:

«لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا أَرَدْتُ يَقِيناً - اگر پرده‌ها برداشته شود بر یقین علی نسبت به خداوند افزوده نمی‌گردد» و به خاطر «تقرب إلى الله» علی از مسیر عقل بود که خود او خطاب به خداوند فرمود «إِلَهِي مَا عَبْدْتُكَ خَوْفًا مِنْ عِقَابِكَ وَلَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ وَ لَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ - ای خدای من، ترا نه برای ترس از عذابت عبادت کردم و نه برای تمایل به پاداشت، ترا شایسته عبادت دیدم و بندگیت نمودم» و باز خود امام علی در پاسخ ذعلب یمانی فرمود «اذا عبد ما لا اری - آیا علی خدائی که نمی‌بیند می‌پرستد؟»

آنچه در رابطه با تعیین مسیر «تقرب إلى الله» از طریق عقل در کلام پیامبر اسلام برای امام علی قابل توجه می‌باشد اینکه خطاب به علی می‌فرماید «تَقَرَّبْ أَنْتَ إِلَيْهِ بِأَنْوَاعٍ» سؤال بزرگی که در رابطه با این کلام پیامبر اسلام قابل توجه است اینکه این انواع عقلی که پیامبر در اینجا مطرح می‌کند، کدامین عقل است؟ آیا پیامبر علی را سفارش به تکیه بر عقل یونانی فلاسفه می‌کند؟ آیا تکیه پیامبر در اینجا به عقل دینی اشاعره است؟ آیا تکیه پیامبر در اینجا به عقل صوفیانه عرفا است؟

در پاسخ به همه این سوال‌ها باید بگوئیم که حیات نبوی ۲۳ ساله پیامبر اسلام به همراه متن قرآن، گواه آن است که پیامبر اسلام نسبت به همه این عقل‌ها بیگانه می‌باشد؛ لذا برای فهم عقلی که پیامبر علی را دعوت به طرف آن می‌کند تا توسط آن علی بتواند «تقرب إلى الله» پیدا کند و از همه سبقت بگیرد، باید به کلام خود علی رجوع کنیم که می‌فرماید «بالعمل يستدل على الصالحات و به الصالحات يستدل

العمل» یعنی آنچنانکه در آیه ۱۵۷ - سوره اعراف در باب هدف بعثت می‌فرماید «... وَيَصْعَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...» و در آیه ۱۱ - سوره رعد به صراحت اعلام می‌شود:

«...إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...» و آنچنانکه در آیه ۲۵ سوره حدید مشاهده کردید عقل مورد نظر پیامبر اسلام عقل تغییر است همان عقلی که پیامبر اسلام از همان لحظه‌ائی که از غار حرا به طرف جامعه و تاریخ انسان فرود آمد توسط ۵ آیه اول سوره علق مأمور به انجام آن شد.

«أَفْرَأَ بِه اسم رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ - أَفْرَأَ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ - الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ - عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ - ای پیامبر قرائتی و تبیینی نو از خدا و جهان و انسان بکن - قرائتی از خدائی بکن که قلم و علم را در خدمت انسان قرار داد.»

بنابراین عقلی که پیامبر در طول ۲۳ سال نبوت خود بر آن تکیه می‌کرد عقل تغییرگر بود نه عقل تفسیرگر، چراکه پیامبر اسلام مانند ارسطو نمی‌خواست به توجیه نظام برده‌داری بپردازد تا با تکیه بر تفسیر وضع موجود بخواهد وضع نظام اجتماعی برده‌داری موجود را آسمانی کند و آن را غیر قابل تغییر اعلام کند و مانند ارسطو در تقدیس نظام برده‌داری بگوید بشریت از آغاز خلقت بدون انتخاب و اراده او در کانتکس برده و برده‌دار خلقت شده است، نه هرگز برده می‌تواند به جایگاه برده‌دار برود و نه بالعکس. به همین دلیل واقعیت برای پیامبر اسلام با واقعیت برای ارسطو متفاوت می‌باشد چراکه پیامبر اسلام توسط عقل تغییرگرای خود می‌خواهد به واقع برسد آنچنانکه ارسطو با عقل تفسیرگرای خود می‌خواهد به واقع برسد. اما آن واقعی که پیامبر اسلام می‌خواهد با عقل تغییرگرا به آن دست پیدا کند یک واقع مطلوب و مخلوق می‌باشد در صورتی که آن واقعی که ارسطو توسط عقل تفسیرگرا می‌خواهد از آن حفاظت نماید آن واقعیت موجود می‌باشد.

بنابراین تفاوت عقل تغییرگر با عقل تفسیرگر در این می‌باشد که موضوع عقل تغییرگر واقعیت مطلوبی است که وجود ندارد، اما عاقل تغییرگر می‌خواهد آن



واقعیت جدید را خلق کند. اما موضوع عقل تفسیرگر همین واقعیت موجود است که عاقل تفسیرگر می‌خواهد توسط تفسیر خود علاوه بر اینکه به آن واقعیت موجود مشروعیت بدهد، تلاش می‌کند تا آن واقعیت موجود را آسمانی بکند و ابدی و ازلی اعلام نماید. بنا به راین از نگاه پیامبر اسلام سخن بر سر تفسیر و تأیید جامعه شرک آلود بشر در قرن هفتم نبود بلکه او رسالتش را در تغییر واقعیت موجود می‌دانست و به همین دلیل در زیر چتر توحید «لا اله الا الله» اجتماعی و انسانی و تاریخی و طبیعی وجود او می‌خواست انسان و تاریخ و جامعه قرن هفتم میلادی برای همیشه تغییر دهد و واقعیت مطلوب را جایگزین واقعیت موجود بکند.

علامه محمد اقبال لاهوری هر چند در کتاب «بازسازی فکر دینی» خود اساس بر تبیین «عقل برهانی استقرائی» گذاشته است اما در دیوان خود به جای عقل برهانی استقرائی، کتاب بازسازی بر عقل تغییرگرا تکیه می‌کند. بنابراین برای فهم عقل برهانی و استقرائی اقبال باید به کتاب بازسازی مراجعه کنیم اما برای فهم عقل تغییرگرای اقبال باید به دیوان او تکیه کنیم. مبانی عقل تغییرگرای اقبال که در دیوان او تبیین شده است عبارت از:

نسباید پیش غیر اله جبین را

مسلمانی که داند رمز دین را

به کام خود به گرداند زمین را

اگر گردون به کام او نه گردد

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۸۴ - س ۱۰

که تقدیرش به دست خویش بنوشت

خدا آن ملتی را سروری داد

که دهقاننش برای دیگران کشت

به آن ملت سر و کاری ندارد

ص ۴۵۵ - ارمغان حجاز

مسلمانان چرا زارند و خوارند

شبی پیش خدا بگریستم زار

ندا آمد نمی‌دانی که این قوم  
دلی دارند و محبوبی ندارند

بگذر از فقری که عربانی دهد  
ای خنک فقری که سلطانی دهد

الحذر از جبرو هم از خوی صبر  
جابرو مجبور را زهر است جبر

جاوید نامه - ص ۳۵۰

نقش قرآن تا در این عالم نشست  
نقشهای پاپ و کاهن را شکست

فاش گویم آنچه در دل مضمهر است  
این کتابی نیست چیزی دیگر است

چون به جان در رفت جان دیگر شود  
جان چو دیگر شد جهان دیگر شود

جاوید نامه - ص ۳۱۷

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

افکار - ص ۲۳۹

ساحل افتاده گفت گرچه بسی زیستم  
هیچ نه معلوم شد آه که من کیستم؟

موج زخود رفته‌ائی تیز خرامید و گفت  
هستم اگر می‌روم گر نروم نیستم

افکار - ص ۲۳۵

از نگاه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری از آنجائیکه موضوع بعثت پیامبر اسلام، انسان تاریخی فارغ از جغرافیا مشخص عربستان در قرن هفتم میلادی بوده است لذا در عرصه تحول این انسان تاریخی بوده که قرآن ابتدا تلاش وسیعی کرده است تا با رد نظریات فیکسیستی انسان (که مولود اصالت ماهیت اندیشه ارسطویی

و نگرش دوآلیسم همراه با تفکیک روح و بدن افلاطونی بود) موضوع تاریخی بودن انسان در چارچوب تاریخی به عنوان «علم شدن وجود و انسان» به سه مرحله پیشانسان و مرحله انسان غریزی و مرحله پسانسان تقسیم نماید.

در مرحله دوران پیشانسان و دوران انسان غریزی گرچه مکانیزم‌های تاریخی به معنای «شدن» یا «صیوروت و تکامل» متفاوت بوده است، ولی در یک نگاه کلی از نظر اقبال تا عصر بعثت، پیامبر اسلام دارای چارچوب و کانتکس مشخصی بوده است که این چارچوب که موتور حرکت تکامل تشکیل می‌داده است همان اصل «انطباق با محیط» بوده است که این اصل برحسب شرایط مختلف محیطی موجود دارای وضعیت متفاوتی بوده است. یعنی چه در شرایط قبل از تکوین «عقل برهانی استقرائی» بیش از دو هزار ساله قبل از بعثت پیامبر اسلام و چه در مراحل تکاملی قبل از پیدایش انسان در زمین، همه این دوران موتور تکامل حیات در چارچوب اصل انطباق با محیط تعریف می‌شد و طبیعی است که اگر پدیده‌ای در این دوران حتی در حد ماموت‌ها نمی‌توانست توسط انطباق با محیط خود را سازش دهد طبعاً از صحنه وجود و دایره تکامل وجود خارج می‌شد.

لذا آنچنانکه اقبال معتقد است حتی در دوران انبیاء قبل از پیامبر اسلام بشریت در کانتکس غریزه دارای حرکت انطباقی با محیط پیرامونی خود اعم از جامعه و طبیعت بود، ولی از زمانی که عقل انسان (که اقبال با عبارت «عقل برهانی استقرائی» در سطر ۴ صفحه ۱۴۶ فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام از آن یاد می‌کند) توسط بعثت پیامبر اسلام متولد گردید، انسان با مرحله انطباقی خود وداع کرد؛ لذا وارد فرایند جدیدی از وجود و هستی خود شد که این فرایند همان «فرایند تطبیقی» می‌باشد. به عبارت دیگر آنچنانکه اقبال می‌گوید انسان توسط تولد «عقل برهانی استقرائی» بود که توانست موضع خود را با محیط اعم از طبیعت و جامعه و حتی با خودش عوض کند و این «عقل برهانی استقرائی»، مولود بعثت پیامبر اسلام در قرن هفتم بود، پس برای اینکه رمز موفقیت پیامبر اسلام در قرن هفتم تا کنون درک کنیم باید به تبیین چگونگی تولد «عقل برهانی استقرائی» بشر در قرن هفتم

توسط پیامبر اسلام بپردازیم.

البته معنای این حرف آن نیست که بشریت تا قبل از بعثت پیامبر اسلام نسبت به عقل انسان بی‌خبر بود بلکه بالعکس بشریت از پنج قرن قبل از میلاد توسط فلاسفه بزرگی چون افلاطون و ارسطو با موضوع عقل انسان آشنا بود اما خودویژگی بزرگ عقل فلسفی یونانی (که از قرن چهارم و پنجم هجری شمسی توسط فلاسفه‌ای چون فارابی و ابن سینا وارد اندیشه مسلمانان شد و مسلمان از آن تاریخ با عقل فلسفی که همان عقل یونانی ارسطویی و افلاطونی بود آشنا شدند) این بود که اصلاً به موضوع عقل نه به عنوان قدرت اندیشه و اندیشیدن انسان تصور می‌کردند، بلکه عقل را تنها قوه عاقله‌ای می‌دانستند که در همه انسان‌ها وجود دارد و کارش جویدن اطلاعاتی (یا در عالم مثل افلاطونی آن را کسب کرده بود و یا اینکه توسط ذهن آینه‌ای ارسطو در همین جهان حاصل کرده است) می‌باشد و بیش از این برای عقل جایگاهی و مقامی قائل نبودند.

اما بزرگ‌ترین چالشی که قرآن و پیامبر اسلام با نگرش بشریت در مورد عقل کرد اینکه کلاً در سرتاسر قرآن و کلام پیامبر اسلام حتی برای یکبار هم از عقل آنتولوژیک ارسطویی و افلاطونی یاد نکرده است و همه جا در قرآن و کلام پیامبر اسلام موضوع تعقل و تفکر یا به عبارت دیگر فعل و عملیات آن عقل آنتولوژیک مطرح شده است و این چیزی نیست جز همان اندیشه و اندیشیدن انسان که پیامبر اسلام به عنوان جوهر وجودی انسان تعریف می‌کند.

«وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ - قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنْني أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ - در پاسخ به اعتراض ملائکه نسبت به جانشینی انسان در زمین ما قدرت اندیشیدن انسان توسط عرضه کردن اسماء به ملائکه نشان دادیم و این حقیقت را به ملائکه فهماندیم که این انسان توسط قدرت

اندیشیدنش می‌تواند بر طبیعت مسلط بشود چراکه غیر از انسان موجود دیگری برخوردار از این قدرت نمی‌باشد» (سوره بقره - آیه ۳۱ و ۳۲ و ۳۳).

بنابراین کار بزرگی یا بزرگ‌ترین کاری که قرآن و پیامبر با بعثت خود به انجام رسانید این بود که:

۱ - برای اولین بار در تاریخ بشر از عقل اپیستمولوژیک سخن گفت و آن را جایگزین عقل آنتولوژیک ارسطویی و افلاطونی یا عقل فلسفی یونانی کرد.

۲ - طبیعت و تاریخ و درون آدمی را به عنوان منابع جدید معرفتی موضوع معرفت آدمی قرار داد تا عقل انسان برعکس عقل فلسفی یونانی تنها در چارچوب ذهنی کار ذهن خود را مشغول نکند.

۳ - گرچه از نگاه قرآن و پیامبر اسلام موضوع اصلی اندیشه انسان را درک واقع می‌داند اما در تعریف واقع و واقعیت برعکس ارسطو تنها بر واقعیت ساکن و ثابت بیرون توسط ذهن آینه‌ائی تکیه نکرد بلکه بالعکس با جایگزین کردن واقعیت مطلوب به جای واقعیت موجود برای اندیشه و انسان نقش تغییری قائل شد، نه نقش صرف تفسیری؛ لذا از اینجا بود که پیامبر اسلام توانست عقل یا عقلانیت تغییرگر را جایگزین عقلانیت تفسیرگر ارسطویی و افلاطونی بکند عقلی که در بستر پراتیک و کار ساخته می‌شود نه مانند عقل افلاطونی و ارسطویی در چارچوب آکادمی افلاطونی.

۴ - با جایگزین کردن عقل تغییرگر به جای عقل تفسیرگر توسط پیامبر اسلام بود که انسان تغییرگر جایگزین انسان تفسیرگر شد. بدین ترتیب بود که پیامبر اسلام توانست جهت شوراندیدن عقول مردم گام جدی و اساسی بردارد، انسان تغییر یا عقل تغییر از نگاه پیامبر و قرآن انسانی است که تسلیم واقعیت موجود نمی‌شود بلکه جهت استحاله واقعیت موجود به واقعیت مطلوب قیام می‌کند.

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا

الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرَسُولَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (سوره حدید - آیه ۲۵).

هدف رسالت انبیاء ابراهیمی که پیامبر اسلام عصاره نهائی این حرکت می‌باشد این بود تا توسط کتاب و ترازو و عقل مدلل (نه عقل معلل) باعث شورانیدن عقول مردم جهت برپائی قسط بشود شاید مهم‌ترین موضوعی که در رابطه با عقل تغییرگر باید در نظر بگیریم اینکه، عقل تغییرگر با اتوپیا سازی و اتوپیا گرائی در عرصه اجتماعی اصلاً یکی نیست چراکه عقل تغییرگر ممکن است در راستای آرمان گرائی دارای فونکسیون باشد اما اصلاً نباید اعتقاد به واقعیت مطلوب یا واقعیت مخلوق با اتوپیا گرائی یکی دانست چراکه معنای اتوپیا گرائی خیال گرائی ماورائی که شامل کامل سازی و بهشت سازی بدون در نظر گرفتن شرایط موجود یا واقعیت موجود است.

به عبارت دیگر در اتوپیا گرائی ما فارغ از واقعیت موجود بر پایه قوه خیال مجرد از شرایط موجود اقدام به بهشت سازی‌های خیالی می‌کنیم، در صورتی که در عقل تغییرگر اجتماعی ما توسط نقد همین جامعه یا همین واقعیت موجود اقدام به خلق واقعیت مطلوب یا واقعیت مخلوق می‌کنیم؛ لذا در عقل تغییرگر چون واقعیت مخلوق یا واقعیت مطلوب محصول شناخت همین واقعیت موجود می‌باشد هرگز این واقعیت مطلوب نمی‌تواند یک اتوپیا سازی باشد. باز هم تاکید و تکرار می‌کنیم که اتوپیا سازی زمانی تحقق پیدا می‌کند که ما بدون در نظر گرفتن واقعیت موجود اقدام به ساختن واقعیت مطلوب یا واقعیت مخلوق نکنیم. مثل حافظ که می‌گوید:

چرخ بر هم زخم آر غیر مرادم برود      من نهادم که زبونی کشم از چرخ فلک

یا در جای دیگر می‌گوید:

بیا تا گل بر افشانیم و می در ساغر اندازیم      فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم

پر واضح است که زمانی که حافظ در حال ساختن این واقعیت مطلوب به کمک عالم خیال شاعری خود هست اصلاً توجهی به عالم واقعیت دور و بر خود ندارد و لذا

تنها تلاش می‌کند تا توسط همان خیالپردازی خودش، چرخ بر هم بزند و آسمان را بشکافد تا جهت دستیابی به واقعیت مخلوق ذهنی خود دست پیدا کند اما برعکس زمانیکه همین حافظ از عالم خیال خود بیرون می‌آید و در برابر واقعیت موجود زمان خود قرار می‌گیرد یک محافظه کار دو آتشفه می‌شود و لذا اعلام می‌کند:

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

یا اینکه

رضا به داده بده وز جبین گره بگشای      که بر من و تو در اختیار نگشودند

اما اگر از این چپ و راست زدن حافظ بگذریم بی‌شک بین واقعیت مطلوب یا واقعیت مخلوق عقل تغییرگرا با جامعه‌ی خیالی اتوپیاگرائی تفاوتی از واقعیت موجود تا عالم خیال است چراکه اتوپیاسازی مولود عالم خیال است در صورتی که واقعیت مطلوب عقل تغییرگرا مولود تحلیل مشخص از همین جامعه یا واقعیت موجود می‌باشد. تمامی حرف شاه ولی الله دهلوی متفکر و مفسر و متکلم و مصلح جهان اسلام در قرن هیجدهم هم در رابطه با آیات فقهی قرآن همین است، چرا که می‌گوید پیامبر اسلام هرگز نمی‌خواست و هرگز چنین فکر نمی‌کرده که بخواهد با این آیات فقهی قرآن که کمتر از ۵ درصد کل آیات قرآن می‌باشد یک جامعه خیالی فقهی بسازد که این جامعه خیالی فقهی در هر زمان و در هر شرایط تاریخی و جغرافیائی قابل انطباق باشد و یا به عبارت دیگر هرگز نمی‌خواست تا توسط این آیات فقهی یک لباسی بدوزد که در هر شرایط تاریخی و فرهنگی و جغرافیائی و اجتماعی بتوان بر تن هر جامعه‌ای از بشر کرد.

همان ادعائی که امروز اسلام فقاهتی داعشی و اسلام فقاهتی القاعده و اسلام فقاهتی وهابی و اسلام فقاهتی حوزه‌های فقاهتی شیعه و رژیم مطلقه فقاهتی دارد چراکه خروجی نهائی اسلام فقاهتی و حوزه‌های فقاهتی شیعه و رژیم مطلقه فقاهتی همین ادعای شیخ مرتضی مطهری در کتاب «ختمیت نبوت»ش است که می‌گوید علت

ختم نبوت پیامبر اسلام همین وجود فقه قرآن و اجتهاد فقهای حوزه‌های فقه‌های است زیرا این فقه حوزه‌های فقه‌های تا قیامت می‌تواند نیاز بشر را تأمین نماید و لذا دیگر نیازی به نبوت نبود و هزار البته این نظریه خیالی شیخ مرتضی مطهری کاملاً عکس نظر حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری می‌باشد چراکه:

اولاً اقبال عکس شیخ مرتضی مطهری که موضوع ختم نبوت را در چارچوب فقه حوزه‌های فقه‌های و اسلام فقه‌های حوزه تبیین می‌کند، اقبال از زاویه کلامی به موضوع ختم نبوت نگاه می‌کند و به علت همین منظر کلامی اقبال به ختم نبوت است که اقبال ختم ولایت هم جزء لاینفک ختم نبوت می‌داند و در همین رابطه است که اقبال معتقد است که بدون اعتقاد به ختم ولایت پیامبر اسلام از بعد از وفات آن حضرت، هرگز نمی‌توانیم به ختم نبوت پیامبر اسلام اعتقاد داشته باشیم.

ثانیاً اقبال از آنجائیکه از منظر کلامی به موضوع ختم نبوت نگاه می‌کند برعکس شیخ مرتضی مطهری که فقه حوزه‌های فقه‌های را بستر ساز ختم نبوت پیامبر اسلام می‌داند، اقبال تولد «عقل برهانی استقرائی» بشر قرن هفتم توسط قرآن و پیامبر اسلام را عامل ختم نبوت پیامبر اسلام می‌داند که تنها برای فهم فاصله عقل تفسیر‌گرای یونانی شیخ مرتضی مطهری و عقل تغییر‌گرای قرآنی علامه محمد اقبال لاهوری کافی است به فاصله فقه حوزه‌های فقه‌های شیخ مرتضی مطهری و «عقل برهانی استقرائی» اقبال توجه کنیم.

ثالثاً بر پایه این منظر کلامی اقبال به ختم نبوت است که اقبال مدعی است که این کمال نبوت و کمال حیات نبوی در پیامبر اسلام بود که به قطع خود فرمان داد چرا که با تولد «عقل برهانی استقرائی» دیگر بشریت از مرحله غریزه و نیاز به هدایت برونی وارد فرایند جدیدی از حرکت شده بود که توسط «عقل برهانی استقرائی» نیازمند به هدایت برونی و وحی نبوی نداشت، لذا ختم نبوت اجباری شد و راه آسمان بر بشر بسته شد و «عقل برهان استقرائی» در بشر در ادامه نبوت قرار گرفت و هدایت‌گری انسان در مرحله تطبیقی به جای پیامبران برونی به پیامبر



درونی انسان یعنی «عقل برهان استقرائی» سپرده شد. البته از آنجائیکه شیخ مرتضی مطهری نمی‌تواند در چارچوب عینک فقه‌بین و فقه‌اندیش خود این تئوری مردافکن و دوران‌ساز اقبال را فهم کند و حاضر نیست تا مانند اقبال و شاه ولی الله دهلوی «عقل برهان استقرائی» انسان را جایگزین فقه دگماتیسم حوزه‌های فقهاتی بکند، در مقدمه جلد پنجم «اصول فلسفه رئالیسم» این تئوری اقبال را ختم دیانت می‌داند نه ختم نبوت.

البته پر واضح است که زمانیکه شیخ مرتضی مطهری معتقد است که عامل ختم نبوت پیامبر اسلام همین وجود فقه حوزه‌های فقهاتی است که باعث شده تا برای انسان همیشه تاریخ از تولد تا وفات چه در عرصه فردی و چه در عرصه اجتماعی برنامه داشته باشد، حق دارد این فقه را جایگزین «عقل برهانی استقرائی» اقبال بکند و اعلام کند که تئوری اقبال ختم دیانت است نه ختم فقهات، چراکه دل شیخ مرتضی مطهری برای فقه هزار ساله حوزه‌های فقهاتی می‌سوزد که به قول مرحوم بازرگان مانند یک سرطانی این فقه حوزه‌های فقهاتی در طول هزار سال گذشته به جان اسلام قرآنی افتاده و اسلام قرآنی پیامبر اسلام را بدل به اسلام داعشی حوزه‌های فقهی کرده است چنانکه در کتاب «ولایت فقیه» خمینی هم همین نگاه و منظر مطهری به اسلام مشاهده می‌کنیم چراکه تئوری ولایت فقیه خمینی منهای مبانی فلسفی آن که منتج از تئوری اریستوکراسی فلسفی افلاطون می‌باشد، به لحاظ فقهی و کلامی خمینی معتقد است که ختم نبوت پیامبر اسلام ختم ولایت نیست، لذا از بعد از وفات پیامبر اسلام ختم ولایت او ادامه پیدا کرد تا اینکه به فقهای حوزه‌های فقهاتی رسید. در نتیجه در کتاب «ولایت فقیه» خمینی فقیه جانشین پیامبر تمام اختیارات ولایت فردی و اجتماعی و حکومتی که پیامبر داشته دارد و صد البته این ولایت از طرف آسمان به فقیه می‌رسد نه از طریق انتخاب مردم. مولوی در دفتر اول مثنوی در داستان نحوی و کشتیبان دو رویکرد عقل تفسیری و عقل تغییری در ترازوی قضاوت فکری خود قرار می‌دهد و می‌گوید:

رو به کشتیبان نهاد آن خودپرست	آن یکی نحوی بکشتی در نشست
گفت نیم عمر تو شد در فنا	گفت هیچ از نحو خواندی؟ گفت لا
لیک آن دم گشت خامش از جواب	دل شکسته گشت کشتیبان زتاب
گفت کشتیبان بدان نحوی بلند	باد کشتی را به گردابی فکند
گفت نی از من تو سباحی مجو	هیچ دانی آشنا کردن بگو
زانک کشتی غرق این گرداب‌هاست	گفت کل عمرت ای نحوی فناست
گر تو محوی بی‌خطر در آب ران	محو می‌باید نه نحو اینجا بدان
ور بود زنده زدیا کی رهد	آب دریا مرده را بر سر نهد
این زمان چون خر بر این یخ مانده‌ای	ای که خلقان را تو خر می‌خوانده‌ای
تا شما را نحو محو آموختم	مرد نحوی را از آن در دوختم
درکم آید یابی ای یار شگرف	فقه فقه و نحو نحو و صرف صرف

مثنوی - دفتر اول - بیت ۲۸۹۷ به بعد

و البته در دفتر سوم مثنوی در ظلل داستان مسجد مهمان کش با تکیه بر کلام پیامبر اسلام اینچنین به دفاع از عقل تغییری در برابر عقل تفسیری می‌پردازد.

لا شجاعه یا فتی قبل الحروب	گفت پیغمبر سپهدار غیوب
وقت جوش جنگ چون کف بی‌فند	وقت لاف غز و مستان کف کنند
وقت کر و فر تیغش چون پیاز	وقت ذکر غز و شمشیرش دراز
وقت ضربت می‌گریزد کو به کو	وقت اندیشه دل او زخم جو
کو رمد در وقت صیقل از جفا	من عجب دارم زجویای صفا

مثنوی دفتر سوم - بیت ۴۰۵۲ به بعد

در خاتمه این درس بعثت‌شناسی را با سخنی از معلم کبیرمان شریعتی در تبیین خاتمیت نبوت پیامبر اسلام به پایان می‌بریم.

«وحی همچون باران و آفتاب یک قانون طبیعی و علمی است و نیروئی حیاتی در تکامل حرکت و جهش و جنبش انسان و چگونه می‌توان گفت خاتمیت به معنی پایان ابدی آن است؟ خاتمیت یافتن نبوت است و ارسال رسل و این درست برعکس آنچه غالباً می‌فهمند به معنی انتقال رسالت از آسمان به زمین از غیب به شهادت و بالاخره از نبی به مردم است و انگیزش روح آن نیرویی که وحی از آن سر می‌زند و حیات و حرکتی آفریننده، قدرساز و انقلابی خلق می‌کند - از عمق فطرت انسان‌ها و بعثت در متن حیات و نهاد توده‌ها و در نتیجه ظهور و قیام و قیامتی که جاهلیت، اشرافیت، کفر، شرک، بت‌پرستی، خرافه‌پرستی و ارزش‌های دروغین و قدرت‌های ابلیسی و پلیدی‌های ضد انسانی و زنجیرهای اسارت و برج و باروهای سپاه جهل و جور هر نظم و نظامی را در هر زمینی و زمانی در هم می‌ریزد و با تولد آن آتش‌های فریب می‌میرد و کنگره قصر کسری‌های روزگار فرو می‌شکند و مرداب‌های سیاه جُنی که در آن کرم‌های خوشبخت می‌لوند می‌خشکد و جهت تازه‌ائی به تاریخ می‌دهد و زیربنای تازه‌ائی به جامعه و ارزش‌های تازه‌ائی به انسان و... یک امت می‌آفریند، بی‌امام یک بعثت پدید می‌آید بی‌مبعوث یک رسالت دامن می‌گسترند بی‌رسول و نشانه‌اش پرورش اصحاب بی‌پیامبر» (م. آثار ۱- ص ۱۹۹ و ۱۹۸).



بحث پیامبر اسلام در راستای استقرار  
عدالت اجتماعی توسط برپائی میزان  
و ترازوی تاریخی با نفی نظام استثمار  
انسان از انسان در سایه مبارزه با  
جوع و خوف حاکم بر توده‌های  
استثمار شده و چتر سیاسی استبداد و  
چتر ایدئولوژیک استثمار حافظ این  
نظام استثمارگرانه



## الف - عدالت در نگاه پیامبر اسلام:

آنچنانکه در درس‌های گذشته بعثت‌شناسی پیامبر اسلام مطرح کردیم، آبخخور تجربه نبوی پیامبر اسلام عبارت بودند از دو تجربه‌ائی که پیامبر اسلام در دوران فاز ۱۵ ساله حرائی خود توسط «پراتیک باطنی» یا به قول اقبال توسط «خودآگاهی باطنی» به آن دست پیدا کرد و از بعد از دستیابی پیامبر اسلام به این دو تجربه و خودآگاهی باطنی و حرائی بود که آنچنانکه اقبال می‌گوید:

«پیامبر اسلام از حرا به جامعه انسانی بازگشت تا در جریان زمان وارد شود به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط خود درآورد تا از این راه جهان تازه‌ائی از کمال مطلوب‌ها خلق کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل روح و تمدن اسلامی - ص ۱۴۳ - س ۸).

آن دو تجربه‌ائی که محصول خودآگاهی باطنی پیامبر اسلام در دوران ۱۵ سال پراتیک باطنی حرائی‌اش بود مانیفست اندیشه پیامبر اسلام را تعیین کردند یعنی همان دو تجربه‌ائی که قرآن در آیات ۳۵ - سوره نور و آیات ۷ و ۸ و ۹ الرحمن و آیات ۱ تا ۶ سوره حدید و آیات چهار گانه سوره اخلاص یا توحید از آن یاد می‌کند و در

عرصه تکوین وحی نبوی قرآن از لفظ «انزال» بر پیامبر اسلام در برابر «تنزیل» بعدی بر پیامبر استفاده می‌کند و دلالت بر تکوین دفعی تجربه نبوی پیامبر اسلام در فاز حرائی دارد، برعکس «تنزیل» که اشاره به فرایندی یا تاریخی یا تدریجی الوصول بودن وحی نبوی پیامبر اسلام در فاز پساحرائی می‌کند، بسترساز تمامی دستاوردهای نظری پیامبر اسلام در چارچوب تکوین ۲۳ ساله اسلام تاریخی گردید. همان اسلام تاریخی یا وحی تاریخی پیامبر اسلام که در پروسس ۲۳ ساله دوران مکی و مدنی توسط پراتیک استخوان سوز و طاقت سوز و دوران ساز پیامبر حاصل شد.

البته اگر بخواهیم همین موضوع را با زبان اقبال لاهوری مطرح کنیم باید بگوئیم پروسس تکوین وحی نبوی پیامبر اسلام به دو شکل انجام گرفته است.

شکل اول آن در چارچوب خودآگاهی باطنی پیامبر اسلام به صورت خارج از زمان و خارج از تاریخ و خارج از فرایند تدریجی الوصولی به شکل دفعی در فاز حرائی بوده است که قرآن با لفظ «انزال» در ليله القدر در سوره قدر آیات ۱ تا ۵، از آن یاد می‌کند.

شکل دوم تکوین وحی نبوی پیامبر اسلام که از بعد از آن خودآگاهی باطنی فاز حرائی خارج از زمان و خارج از فرایند و خارج از تاریخ و دفعی و درونی و به قول شریعتی (در تبیین معراج و اسری) که به صورت تکامل عمودی و وجودی در ليله القدر در شکل «انزال» برای پیامبر اسلام حاصل شده است، وحی نبوی به صورت فرایندی و تدریجی الوصول تاریخی در چارچوب زمان حاصل شد که منظور ما از وحی تاریخی نبوی پیامبر اسلام یا شکل دوم وحی نبوی در اینجا همان وحی‌ائی است که از نظر اقبال لاهوری پس از هبوط پیامبر اسلام از حرا توسط خود پیامبر اسلام با اتصال و ورود به جامعه و جهان و تاریخ این وحی دوم نبوی پیامبر اسلام وارد زمان شد، به این قصد پیامبر اسلام در مرحله دوم اقدام به این کار کرد، تا تاریخ بشر را آنچنانکه اقبال می‌گوید تحت ضبط خود درآورد و از این راه جهان



تازه و انسان تازه و جامعه تازه بیافریند که قطعا این جهان تازه و این جامعه تازه و این انسان تازه که پیامبر اسلام در مرحله دوم تجربه نبوی خود اقدام به معماری آن کرد، با جهان و انسان و جامعه قبلی پیشابعثت پیامبر اسلام متفاوت بوده است. البته در تعریف این کلام نباید چنین فکر کنیم که جهان جدید و جامعه جدید و تاریخ جدیدی که پیامبر اسلام در مرحله دوم وحی نبوی خود از آن یاد می‌کند سوژه‌های جدید یا ایزدهای جدیدی هستند که پیامبر به صورت بی‌سابقه و بالبداهه و بدون مقدمه قبلی برای بشریت به ارمغان آورده است، نه برعکس آنچنانکه در آیات ۱ تا ۵ سوره علق (یعنی تنها پنج آیه مرحله دوم وحی نبوی که قبل از هبوط پیامبر اسلام از فاز حرائی در حرا برای پیامبر اسلام نازل شد و غیر از این پنج آیه اول سوره علق هیچ آیه‌ائی از آیات قرآن که محصول مرحله دوم تکوین وحی نبوی پیامبر اسلام می‌باشد در حرا بر پیامبر اسلام نازل نشده است) مشاهده می‌کنیم، پیامبر اسلام تنها با خوانش جدید و تبیین نو از همان جهان موجود و کهن، جامعه موجود و کهن، انسان موجود و کهن اقدام به خوانش جدید و خلق «جهان و انسان و جامعه نو» کرد.

لذا طرح «اقراء» در ابتدای پنج آیه اول سوره علق امر به پیامبر اسلام جهت خواندن نوشته‌های مسطور - آنچنانکه مفسرین تا کنون گفته‌اند - نیست چراکه طبق گواهی تاریخ پیامبر اسلام حتی تا پایان عمرش توانائی خواندن نام خودش و نام الله را هم نداشته است و در تصحیح متن صلحنامه حدیبیه زمانیکه پیامبر با خیس کردن انگشتش توسط آب دهانش تصمیم به پاک کردن نام محمد رسول الله داشت با پرسش از امام علی جای اسم خودش و الله را در آن متن پیدا کرد. پس هدف از امر «اقراء» خوانش جدید توسط پیامبر اسلام از جهان و جامعه و انسان بود تا با این خوانش جدید او بتواند «انسان نو» و «جهان نو» و «جامعه نو» و «تاریخ نو» بیافریند.

البته باز هم تکرار و تاکید می‌کنیم که آنچنانکه اقبال می‌گوید این خوانش توسط

پیامبر اسلام در مرحله دوم تکوین وحی نبوی یعنی زمانیکه با هبوط پیامبر اسلام از حرا، او وارد «زمان و تاریخ و جامعه» شد به انجام رسید و اصلا طرح پنج آیه اول سوره علق در حرا توسط پیامبر اسلام دلالت بر این امر می‌کند که هبوط پیامبر اسلام از حرا و تکوین مرحله دوم وحی نبوی پیامبر اسلام و مجبور شدن و امر شدن پیامبر اسلام به ورود در «زمان و جامعه و تاریخ» - آنچنانکه اقبال می‌گوید - برای بازخوانی جهان و جامعه و انسان که بسترساز خلقت «انسان نو» و «جامعه نو» و «جهان نو» شد، بوده است نه چیز دیگر و قطعا و جزما آنچنانکه اقبال می‌گوید اگر پیامبر اسلام برای خود رسالت خلقت «انسان نو» و «جهان نو» و «جامعه نو» تعریف نمی‌کرد هرگز آنچنانکه عبدالقدوس گنگھی و مولوی آرزو می‌کنند از معراج و حرا هبوط نمی‌کرد و آنچنان که مولوی از پیروان خود می‌خواهد در همان معراج می‌ماند و به جای اینکه از آنجا هبوط کند و به زمان و جامعه و تاریخ به پیوندد، از آن‌ها می‌خواست که شما به صورت فردی بیائید و خودتان را به من برسانید.

به معراج بر ایید چو از ال رسولید      رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید  
چو او ماه شکافید شما ابر چرائید      چو او چست و ظرفست شما چون هلپندید

کلیات شمس تبریزی - غزل ۶۳۸ - ص ۲۷۰ - س ۲۶

بنابراین برعکس آنچه که فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش - با تاسی از مولوی می‌گوید رسالت پیامبر اسلام به معراج رفتن و از امتش خواستن تا مانند او به معراج بیایند نبوده است بلکه رسالت پیامبر آنچنانکه اقبال در ابتدای فصل روح فرهنگ و تمدن اسلام - کتاب بازسازی فکر دینی با نقل قولی از عبدالقدوس گنگھی - ص ۱۴۳ - س ۱ - کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام مطرح می‌کند «رسالت پیامبر هبوط بعد از وصول به معراج بوده است تا با «پیوند با زمان» و خوانش جدیدی از «جهان» و «انسان» و «جامعه» به خلقت «انسان نو» و «جهان نو» و «جامعه نو» پردازد و در عرصه این اسرای بعد از معراج است که پیامبر از امتش دعوت می‌کند تا به تاسی از او، به او پیوندند.»

اما سوال سترگ و مهمی که در این رابطه مطرح می‌شود اینکه، پیامبر اسلام با چه خوانشی از «جامعه و جهان و انسان و تاریخ» به خلق «انسان و جهان و جامعه و تاریخ جدید» پرداخت؟ به عبارت دیگر با کدامین تبیین پیامبر اسلام توانست به خلق «انسان نو» و «جامعه نو» و «جهان نو» و «تاریخ نو» که طبق دستور آیات پنج گانه اول سوره علق مامور به انجام آن بود دست پیدا کند؟

همان تبیین‌هایی که از نظر اقبال، امروز در بازسازی اجتهادی اسلام (نه احیای تقلیدی اسلام آنچنانکه امام محمد غزالی معتقد بود و نه اسلام سلفیه آنچنانکه محمد عبده و سید قطب منادی آن هستند) نیازمند به آن هستیم تا با بازسازی آن تبیین‌های پیامبر اسلام از «انسان و جامعه و جهان» برای انسان امروز و مسلمان امروز اقدام به خلق «انسان نو» و «جهان نو» و «جامعه نو» بکنیم چراکه نیاز امروز بشر به پیامبر اسلام - برعکس آنچه که فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش می‌گوید - نیاز به معراج رفتن و در معراج ماندن نیست بلکه نیاز به «انسان و جامعه و جهان نو» به تاسی از پیامبر اسلام ساختن آن‌ها است.

به همین دلیل در رابطه با فهم تبیین جدید پیامبر اسلام از «انسان و جهان و جامعه» در عرصه مرحله دوم تکوین وحی نبوی است که ما مجبور به فهم دو تجربه حرائی پیامبر اسلام هستیم و لذا تا زمانیکه به فهم آن تجربه‌های باطنی و حرائی پیامبر اسلام دست پیدا نکنیم هرگز توان کشف و فهم تبیین پیامبر اسلام از «انسان و جهان و جامعه و تاریخ» در مرحله دوم تکوین وحی نبوی پیدا نخواهیم کرد چراکه تمامی آنچه که پیامبر اسلام در مرحله دوم تکوین وحی نبوی خود در طول ۲۳ فاز ۱۳ ساله مکی و ۱۰ ساله مدنی چه در قالب آیات قرآن گفت و چه در کانتکس کلام شخصی مطرح کرد و چه به صورت عملی در عرصه زندگی فردی و اجتماعی خود به نمایش گذاشت همه و همه در راستای مادیت کلامی و اخلاقی و انسانی و اجتماعی و تاریخی بخشیدن همان دو تجربه سترگ فاز حرائی خود بود که یکی از این دو تجربه آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم تجربه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» می‌باشد و تجربه دوم تجربه وجود «میزان یا ترازو و عدالت» در خلقت تمامی ارکان

وجود اعم از طبیعت و انسان و جامعه و تاریخ می‌باشد.

لذا در چارچوب این دو تجربه بود که تمامی پروژه‌های پیامبر اسلام از قرآن تا حج و برپائی مدینه النبی و اسلام تاریخی تکوین پیدا کردند و به عبارت تمامی پروژه‌های پیامبر اسلام که در طول ۲۳ ساله پراتیک خود به تکوین آن پرداخت زمانی جایگاه واقعی خود را حاصل می‌کنند که در راستای مادیت بخشیدن به آن دو تجربه حرائی و باطنی پیامبر اسلام تفسیر و تبیین گردد و طبعاً هر گونه برداشتی از پروژه‌های پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال حیات نبوی‌اش که در چارچوب مادیت بخشیدن این دو تجربه حرائی و وحیانی تبیین و تفسیر نشوند، برداشتی مکانیکی از حیات نبوی پیامبر اسلام خواهد بود.

از اینجا است که می‌توانیم به این دو سوال دوران ساز پاسخ بدهیم که چه تبیینی پیامبر اسلام از تجربه نبوی و حرائی خود از «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» داشت؟ و چه تبیینی از تجربه نبوی حرائی خود از وجود «میزان و ترازو و عدالت» در خلقت وجود و سماوات و الارض داشته است؟

از آنجائیکه در درس‌های گذشته در باب سوال اول یعنی تبیین پیامبر اسلام از «الله نور السموات و الارض» مطرح کردیم در این درس هدف ما پاسخ گفتن به سوال دوم یعنی تبیین پیامبر اسلام در باب «میزان و وجود ترازو» در خلقت سموات و الارض و ارکان وجود یعنی «طبیعت و جامعه و انسان و تاریخ» می‌باشد که در دیسکورس و گفتمان پیامبر اسلام از این تجربه با لفظ عدالت در مؤلفه‌های مختلف عدالت فلسفی، عدالت اجتماعی، عدالت سیاسی، عدالت اخلاقی، عدالت قضائی یا حقوقی یاد شده است که در طول ۲۳ سال حیات نبوی پیامبر اسلام تلاش می‌کرده است تا در ظلل شعار «عدالت» به مادیت بخشیدن این «ترازو و میزان و عدالت» در عرصه انسانی و اجتماعی و تاریخی بپردازد.

به همین دلیل است که در آیه ۲۵ سوره حدید هدف رسالت تمامی پیامبران ابراهیمی که با کتاب و میزان و بینات به سوی توده‌ها مبعوث شده‌اند، این بوده تا

توسط شورانیدن توده‌ها آن‌ها را وادار به «برپائی میزان و ترازو و قسط» در جامعه بکنند همان ترازوی که از دیدگاه پیامبر اسلام قبل از اینکه در جامعه توسط توده‌ها بر پا شود، در هستی و وجود آویزان می‌باشد «**بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ**» همان ترازوی که قبل از آویزان شدن در جامعه، پیامبر اسلام هدف بعثتش را توسط اخلاق برپائی آن در انسان اعلام کرد «**بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ**».

نام خود و آن علی مولا نهاد	زین سبب پیغمبر با اجتهاد
بند رقیبت زیابت بر کند	کیست مولا آن که آزادت کند
مومنان را زانبیاء آزادی است	چون به آزادی نبوت هادی است

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

و در راه برپائی این ترازو و میزان در جامعه بود که پیامبر به صورت نظری و عملی در طول ۲۳ سال حیات نبوی‌اش به نفی دو پدیده شوم اجتماعی یعنی جوع اجتماعی و خوف اجتماعی یا نفی استثمار و نفی استبداد پرداخت.

## **ب - میزان یا ترازو یا عدالت اجتماعی بر پایه نفی استثمار و نفی استبداد و نفی استثمار یا نفی خوف اجتماعی و نفی جوع اجتماعی و نفی احبار و رهبان قابل تحقق است:**

سوره قریش تنها سوره مکی است که در ۵ آیه به صورت مختصر و کپسولی فونکسیون دو تجربه فاز حرائی پیامبر اسلام در جامعه مکی آن روز و همه جوامع بشریت - از بعد از بعثت پیامبر اسلام در صورتی که در جهت تحقق و مادیت و عینیت بخشیدن این دو تجربه نبوی برآیند - تبیین می‌نماید. هر چند اکثریت قریب به اتفاق مفسرین شیعه و سنی و از جمله صاحب «تفسیر المیزان» و صاحب تفسیر «پرتوی از قرآن» تلاش کرده‌اند تا برای تبیین و تعریف و تعیین موضوعی که باعث شده تا در این سوره بر قریش منت بگذارد با پیوند دادن این سوره به

سوره فیل و یکی دانستن این دو سوره در قالب یک سوره موضوع دفاع از کعبه و متلاشی شدن اصحاب فیل به عنوان عامل امنیت و الفت و ائتلاف و وحدت و رهائی از گرسنگی قریش مطرح کنند، ولی آنچنانکه صاحب تفسیر المیزان در جلد ۲۰ ترجمه فارسی آن ص ۶۲۶ - س ۳ در ظلل تفسیر آیه اول همین سوره مطرح می‌کند «گرچه این نظریه پیوند بین این سوره و سوره فیل به مشهور در بین شیعه و اهل سنت نسبت داده‌اند و لیکن حق مطلب آن است که دلیلی که بر آن استناد کرده‌اند وحدت را نمی‌رساند.»

برای فهم موضوع سوره قریش نباید به پیوند بین این سوره با سوره فیل پردازیم، به هر حال برای فهم این سوره ۵ آیه‌ای مکی برعکس دیدگاه مفسرین قرآن اعم شیعه و سنی ما مجبور نیستیم که این سوره را در کانتکس سوره فیل تفسیر نمائیم چراکه اگر چنین نیازی می‌بود خود پیامبر اسلام که تنظیم کننده سوره‌های قرآن بوده است و به دستور او این سوره به این شکل تفکیک شده است، دو سوره فیل و قریش را یکی می‌کرد. مضافاً بر اینکه غیر از دلیل فوق دلیل مهم‌تری که در این رابطه قابل طرح می‌باشد اینکه اصلاً موضوع و محتوای دو سوره قریش و فیل کاملاً متفاوت می‌باشد بطوریکه در این سوره در آغاز در آیه یک با بیان «لِإِيلَافٍ قُرَيْشٍ» با طرح لام در «لِإِيلَافٍ» بدون مقدمه قبلی با شیرجه رفتن بالبداهه به اصل موضوع که جزء سیاق و روش قرآن می‌باشد، می‌خواهد غایت و نتیجه‌ائی را اعلام کند که هم فاعلش برای مخاطبین روشن می‌باشد (که بی‌شک آن فاعل ربک است که در آیه ۳ این سوره با بیان «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ» این فاعل را مشخص می‌سازد) و هم مفعول «ایلاف» که گرچه در این سوره به صورت کنکریت و مصداقی از قبیله قریش یاد می‌شود.

اما در آیه ۴ و ۵ این سوره با بیان «مِنْ جُوعٍ... مِنْ حَوْفٍ» به جای «مِنْ الْجُوعِ وَ مِنَ الْخَوْفِ» به صورت نکره به جای معرفه قرآن تلاش می‌کند تا مفعول قریش را تعمیم دهد و لذا موضوع و مخاطب بعثت و دو تجربه توحید و عدالت فاز حرائی پیامبر اسلام را از محدودیت و محصوریت قبیله قریش به همه جوامع پس‌بعثت تعمیم

می‌دهد تا بدان وسیله این اصل را بیان کند که در هر جامعه‌ای که دو تجربه حرائی پیامبر اسلام یعنی «توحید و عدالت» مادیت پیدا کند فونکسیون اصلی مادیت یافتن این دو اصل عبارتند از ایمن بودن از:

الف - جوع.

ب - خوف، خواهد بود که خود دلالت بر نفی استثمار و نفی استبداد به عنوان یک مقوله جامعه‌شناسی سیاسی از نگاه پیامبر اسلام می‌باشد که آنچنانکه در آیه ۱۱۲ سوره نحل تبیین شده است از دیدگاه پیامبر اسلام ریشه و عامل اصلی بحران جامعه بشری، استثمار انسان از انسان است که همین استثمار انسان از انسان عامل اصلی ایجاد پدیده جوع یا گرسنگی در جامعه بشریت در پروسه تاریخ شده است.

لذا تا زمانیکه از دیدگاه پیامبر اسلام پدیده شوم استثمار انسان از انسان که از قرن هیجدهم میلادی این پدیده شوم در کانتکس نظام سرمایه‌داری در عرصه جهان بشریت به صورت یک پدیده جهانشمول درآمده است ناپود نشود بشریت روی عدالت را نخواهد دید و به همین دلیل است که استثمارگران مدت بیش از ۳۰۰ سال است که در چارچوب نظام سرمایه‌داری بشریت در کره زمین را از یک طرف گرفتار طبقه برخوردار و مرفه و سیر کرده‌اند - که این طبقه بیش از ۱۰ درصد افراد کره زمین را شامل نمی‌شوند - و از طرف دیگر بیش از ۹۰ درصد افراد کره زمین امروز گرفتار گرسنگی یا جوع مولود پدیده استثمار انسان از انسان در نظام سرمایه‌داری جهانی شده است لذا تا زمانیکه این نظام ناپود نشود و نظام دموکراسی سوسیالیستی جایگزین آن نگردد، استثمار انسان از انسان که عامل اصلی پدیده جوع در جهان امروز می‌باشد از بین نمی‌رود.

اما آنچنانکه در سلسله درس‌های تبیین سوسیالیسم در نشر مستضعفین در تفسیر آیه ۲۱۴ سوره بقره (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً...) مطرح کردیم از دیدگاه پیامبر اسلام به لحاظ تاریخی تکوین پدیده شوم استثمار انسان از انسان که عامل اصلی و از خود بیگانگی همه بدبختی‌های بشر از آغاز تا این زمان می‌باشد در پروسس تکوین

تاریخی خود همین پدیده شوم استثمار انسان از انسان مولود پدیده زور می‌باشد که این پدیده زور - که بستر ساز تکوین پدیده شوم استثمار انسان از انسان است - در عرصه اجتماعی و تاریخی به صورت خوف بر توده‌های مادیت پیدا می‌کند و لذا در این رابطه است که پیامبر اسلام که هدف رسالت خودش را بر شورانیدن توده‌ها جهت برپائی میزان و ترازو و قسط در جامعه (در آیه ۲۵ سوره حدید) می‌داند، از آنجائیکه از نگاه همین پیامبر برپائی میزان و ترازو و قسط در جامعه بشری - که مخاطب اصلی او در همه زمان‌ها می‌باشد - تحقق پیدا نمی‌کند جز با نفی استثمار انسان از انسان (که آنچنانکه گفته شد در این زمان تنها با نابودی نظام سرمایه‌داری جهانی ممکن می‌باشد)، طبیعی است که این مهم در جامعه تحقق پیدا نمی‌کند مگر اینکه قبل از آن چتر سیاسی و چتر ایدئولوژیک حافظ نظام استثمارگرانه استثمار انسان از انسان از بین برود.

به عبارت دیگر هر چند هدف پیامبر اسلام و هدف دیگر پیامبران ابراهیمی برقراری میزان و ترازو و عدالت در جامعه بشری توسط نفی استثمار انسان از انسان تا پایان تاریخ بشر می‌باشد ولی نکته‌ائی که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم اینکه آنچنانکه در تفسیر آیه ۲۱۴ سوره بقره مشاهده کردیم، پدیده شوم استثمار انسان از انسان به عنوان عامل اصلی همه بدبختی‌های بشر در گذشته و حال و آینده در پروسس تاریخی خود از آغاز تا پایان تثبیت و مشروعیت پیدا نمی‌کند، مگر زمانی که توسط دو چتر ایدئولوژیک و سیاسی محافظت شوند که چتر ایدئولوژیک حافظ استقرار و تثبیت نظام استثمارگرانه انسان از انسان همانی است که قرآن نظام روحانیت در مذهب و دین ابراهیمی تعریف می‌کند.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَكُونُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ - وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ - ای آنانی که ایمان آوردید بدانید که اکثریت روحانیت رسالتشان خوردن اموال توده‌ها است و با این عمل سد راه تکامل بشریت در مسیر الی الله می‌شوند لذا ای پیامبر به این روحانیون دین ابراهیمی که رسالت کنز مال برای خود تعریف



کرده‌اند بشارت عذابی دردناک بده» (آیه ۳۴ - سوره توبه).

با بیان این آیه، روحانیت یا چتر ایدئولوژیک نظام استثمارگرانه انسان از انسان را به چالش می‌کشد و اما در خصوص چتر سیاسی نظام استثمار انسان از انسان که در سوره قریش و آیه ۱۱۲ سوره نحل از آن با عنوان خوف یاد شده است دلالت بر همان استبداد سیاسی یا قدرت زور می‌کند که از آغاز تکوین تاریخ بشریت که پدیده شوم استثمار انسان از انسان به عنوان عامل اصلی همه بدبختی‌های بشریت به صورت نظام اجتماعی و اقتصادی درآمد، این چتر سیاسی یا زور و قدرت حکومت به عنوان بزرگ‌ترین بستر ساز و حفاظ نظام استثمارگرانه استثمار انسان از انسان تجلی کرده است که با سرکوب توده‌های استثمار شده برای طبقه حاکمه استثمارگر، امنیت اقتصادی ایجاد می‌کرده است.

بنابراین در این رابطه است که در سوره قریش الفت جامعه بشری از بعد از بعثت پیامبر اسلام در گرو تحقق و مادیت بخشیدن دو اصل «عدالت و توحید» همان دو تجربه فاز حرائی پیامبر اسلام می‌داند. یعنی تجربه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و در چارچوب آن تجربه دوم اینکه «عالم و سموات و الارض» و جامعه انسان‌ها و خود انسان و تاریخ بشریت همه در کفه‌های عدالت و ترازو و میزان قرار گرفته‌اند و آنچنانکه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» می‌باشد، عدالت میزان توزین همه وجود در هستی است تبیین کننده این حقیقت است که آنچنانکه هر چه و هر که از آن نور و از کفه‌های این ترازو که همان «سبیل الله» می‌باشد اگر خارج بشود، نابود خواهد شد و رمز حرکت «سبیل الله» همه وجود از جهان طبیعت تا جهان انسان حرکت در چارچوب آن نور و این ترازو می‌باشد.

لذا در این رابطه است که پیامبر اسلام آنچنانکه از بعد از بعثت خود در مسیر نفی استثمار انسان از انسان یا نفی زر یا نفی جوع کوشید همگام با آن به نفی زور یا نفی خوف یا نفی استبداد سیاسی که همان چتر سیاسی نظام استثمارگرانه و نفی تزویر یا نفی نظام روحانیت مذاهب ابراهیمی که همان چتر ایدئولوژیک می‌باشد، تلاش

کرد و با نفی دو چتر سیاسی استبداد و چتر ایدئولوژیک استعمار است که پیامبر اسلام می‌کوشد تا به نفی نظام استعمار انسان از انسان که عامل جوع در بشریت می‌باشد دست پیدا کند.



«خدا - زمان - زبان» در عرصه

«الهیات تطبیقی و پویشی»



گرچه، «بعثت به معنای برانگیختن و از خواب بیدار کردن می‌باشد» ولی در دیسکورس عربی، به‌خصوص از بعد از بعثت پیامبر اسلام از آنجائیکه قرآن و وحی نبوی پیامبر اسلام از ظهور و حرکت تحول‌خواهان انسانی و اجتماعی و تاریخی پیامبر اسلام، با عنوان و ترم، «بعثت» یاد کرده است، تا به امروز بعثت چه به لحاظ قالب و چه به لحاظ مضمون و محتوا، به معنای «حرکت تحول‌گرایان و تحول‌خواهان اجتماعی و انسانی و تاریخی، با «...لَيَقُومَنَّ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» (سوره حیدرید - آیه ۲۵) می‌باشد.

بنابراین اگر از بعد از انقلاب کبیر فرانسه مشاهده می‌کنیم که در کشورهای عربی مثل عراق و سوریه نام حزب سیاسی خود را «حزب بعث» می‌گذارند، منظور آن‌ها از به‌کارگیری عنوان بعث، هرگز دلالت بر یک حرکت فردی یا برانگیختگی فردی یا از خواب بیدار کردن فردی نمی‌کند بلکه برعکس هدف آن‌ها از به‌کارگیری این نام و ترم و عنوان، اشاره به حرکت تحول‌خواهان اجتماعی آن‌ها می‌کند که در مرامنامه حزبی خود به تبیین و تعریف آن پرداخته‌اند که البته آنچنانکه در مرامنامه اولیه آن‌ها تبیین شده است، این حرکت تحول‌خواهان در رویکرد آن‌ها، در چارچوب

حرکت تحول خواهان سوسیالیستی امکان پذیر می باشد.

علی ایحال، در اینجا سخن ما در باب ماهیت عملکرد این احزاب نیست، بلکه فقط مشخص کردن «جایگاه ترم بعثت» در دیسکورس عربی می باشد؛ لذا در این چارچوب است، که معتقدیم که، «یکی از نوآوری های پیامبر اسلام در قرن هفتم میلادی، انقلاب در واژه ها و فرهنگ و دیسکورس بشریت و به خصوص فرهنگ عربی بود و آنچنانکه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، در تفسیر آیه ۳۱ سوره بقره، (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) می گوید، «قرآن و وحی نبوی پیامبر اسلام» بزرگ ترین خودیوژگی انسان را مفهوم سازی و اختراع کلیات توسط دستگاه پیچیده ذهن انسان می داند. از آنجائیکه اقبال آیات قصه خلقت آدم در قرآن که در سوره های مختلفی اعم از بقره و اعراف و طه و غیره مطرح شده است، «داستان پرورس تکامل انسان، به معنای اعم کلمه می داند (نه تکوین فردی به نام آدم ابوالبشر آنچنانکه تورات مدعی آن است) علی هذا، در این رابطه است که «اقبال آموزش اسماء به انسان در پرورس تکوین تکاملی انسان (به خصوص در فرایند تکوین زبان در انسان) را به معنای تکوین قدرت مفهوم سازی در انسان تفسیر می کند» که بی شک در عرصه اجتماعی و تاریخی، «انقلاب در مفاهیم» می تواند بسترساز «حرکت تحول گرایان فرهنگی» در جامعه بشری بشود؛ و در چارچوب این انقلاب در مفاهیم بوده است که «پیامبر اسلام توانسته است، یک انقلاب بزرگ در عرصه فرهنگ بشری از قرن هفتم میلادی به وجود آورد.»

در نتیجه هر چند پیامبر اسلام، «خود را ادامه دهنده راه ابراهیم و موسی و عیسی می دانست، و هرگز در هیچ جا مدعی نبوده است که بالبداهه، راهی نو از صفر آغاز کرده است» (بلکه بالعکس خود را «...مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآيَاتِهِ الْإِنْجِيلِ...» سوره مائده - آیه ۴۶ می دانسته است) البته هر چند پیامبر اسلام، «خود را آخرین حلقه از تسلسل نهضت ابراهیمی می دانسته است» و در این رابطه ادعای ادامه راه ابراهیم و موسی و عیسی داشته است، و در چارچوب همان مفاهیم توحیدی ابراهیمی و

موسائی و عیسائی، وحی نبوی خود را تکمیل کرده است، ولی نباید فراموش کنیم که با همه این احوال پیامبر اسلام، «نه تنها انقلابی مضمونی در عرصه مفاهیم زمانی و مکانی جامعه عربستان عصر خود ایجاد کرد، بلکه مهم‌تر از آن در عرصه مفاهیم دیسکورس توحیدی ابراهیمی و عیسائی و موسائی نیز تحولی همه جانبه به وجود آورد.»

البته با این تفاوت که «تحول در مضمون مفاهیم دیسکورس جامعه عصر خود در عربستان صورتی عرضی داشته است، در صورتی که تحول در عرصه دیسکورس پیامبران قبلی ابراهیمی صورتی طولی داشته است»، زیرا «به علت اینکه وحی الهی و تجربه نبوی پیامبر اسلام، در چارچوب زبان بشری و در قرن هفتم میلادی و در جامعه بادیه‌نشین عربستان، نازل شده است، همین زبانی و زمانی و زمینی شدن وحی الهی توسط تجربه نبوی پیامبر باعث شد - تا آنچنانکه در آیه ۱۷ سوره رعد مطرح شده است (أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِه قَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حَلِيَّةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُه كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ) - وحی الهی که قبل از زمینی و زبانی شدن آن صورتی منبسط داشت، به مجرد انتقال آن توسط تجربه نبوی پیامبر اسلام این وحی الهی منبسط، زمان‌مند و زمین‌مند و زبان‌مند بشود و همین زمان‌مندی و زبان‌مندی و زمین‌مندی وحی الهی توسط تجربه نبوی پیامبر اسلام، باعث گردید تا پیامبر اسلام و وحی الهی او مجبور شوند، در چارچوب همان مفاهیم مورد اعتقاد عرب عربستان از جن و شیطان و ملائکه گرفته، تا جهان‌شناسی و علم زمان خود و حتی روابط تولیدی عصر خود که برده‌داری بوده است، سخن بگویند؛ و حتی از آنجائیکه بشریت در عصر پیامبر اسلام، در فرایند حسی و احساسی و فرهنگ شفاهی به سر می‌برد، پیامبر اسلام مجبور شد، تا خدای بی‌صورت تجربه کرده خود در فاز حرائی را که با عبارت «لَيْسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ» (سوره شوری - آیه ۱۱) از آن یاد می‌کرد، در دعوت نبوی خود، یعنی در چارچوب فرهنگ عصر و جامعه خود، این خدای بی‌صورت تجربه کرده خود، به



صورت خدای انسان‌واره مطرح کند.»

چرا که حتی دعوت به خدانشناسی پیامبر اسلام نمی‌توانست خارج از فرهنگ و عقلانیت و دیسکورس زمانش باشد، پر پیداست که وقتی که مخاطب دعوت پیامبر اسلام، توده‌های عامی جامعه می‌باشند، نه نخبه‌های درون آکادمی افلاطونی، پیامبر اسلام برای حفظ این مخاطبین، مجبور باشد، تا بر: «**کلم الناس علی قدر عقولهم**» یا «**کونوا مع الناس و لا تکنوا مع الناس**» تکیه نماید. یعنی «با زبان و فرهنگ و علم عصر و جامعه خود با مردم حرف بزند.» با همه این احوال پیامبر اسلام، «جدای از این محدودیت و محصوریت زمانی و مکانی و زبانی، توانست در عرصه مفاهیم هم به صورت طولی و هم به صورت عرضی، انقلابی بزرگ ایجاد کند؛ و همین انقلاب در مفاهیم بود، که بسترساز انقلاب فرهنگی و معرفتی بشر در ۱۴ قرن گذشته یعنی از قرن هفتم میلادی الی زماننا هذا بشود، برای فهم انقلاب بزرگی که پیامبر اسلام در عرصه مفاهیم بشر از قرن هفتم میلادی ایجاد کرده است.»

باید مقدمات توجه داشته باشیم که مفاهیم و دیسکورس حاکم بر اندیشه نخبه‌های بشریت تا قرن هفتم میلادی یعنی مدت بیش از ۱۲۰۰ سال، همان مفاهیم فلسفی و عرفانی فرهنگ فلسفی یونانی و فرهنگ عرفانی هند شرقی بود؛ لذا در این رابطه، مفاهیمی کلانی که پیامبر اسلام با بعثت خود دچار تحول ساخت، عبارتند از:

- ۱ - خدا و توحید. ۲ - انسان و آدم. ۳ - وحی و نبوت. ۴ - بعثت و اجتماع. ۵ - آخرت و جهان و طبیعت. ۶ - عدالت و قسط و تاریخ. ۷ - دین و شریعت و ملت.
- ۸ - بعثت و رسالت و نبوت. ۹ - مستضعفین و مستکبرین. ۱۰ - روح و حیات و تکامل یا صیوروت. ۱۱ - زمان و عصر. ۱۲ - شرک و بت‌پرستی. ۱۳ - عقل و علم و فکر و فهم و کتاب و قلم و نوشته. ۱۴ - دعا و نیایش و غیره.

آنچنانکه مشاهده می‌شود «در این مفهوم‌سازی جدید پیامبر اسلام بیش از آنکه بر قالب‌سازی مفاهیم تکیه داشته باشد، کوشیده است تا انقلاب در مضامین به صورت طولی و عرضی انجام دهد؛ و در چارچوب همان‌ها قالب‌های دیسکورس

بشریت در قرن هفتم میلادی از یونانی گرفته تا هند شرقی محتوای این مفاهیم را به کلی تغییر دهد. تا آنجا که هرچه زمان می‌گذرد، نه تنها این مفاهیم دیسکورس پیامبر اسلام کهنه نمی‌شود، بلکه برعکس، هر چه پیش‌تر آمده است، این مفاهیم بیشتر مشعشر شده است تا آنجا که خدای تجربه کرده پیامبر اسلام که همان الله می‌باشد، و در تجربه ۱۵ ساله حرائی پیامبر اسلام، به صورت «...اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (سوره نور - آیه ۳۵) و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (سوره حدید - آیه ۳) و «...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (سوره شوری - آیه ۱۱) تجربه نبوی کرده بود، و همه این آیات دلالت بر تجربه خدای بی‌صورت داشت، یعنی همان خدای بی‌صورتی است که امام علی در خطبه یک نهج‌البلاغه با تاسی از پیامبر اسلام اینچنین تبیین کرده است.

«أَوَّلَ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالَ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالَ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْجِيدُهُ وَ كَمَالَ تَوْجِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالَ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَّبَهُ وَ مَنْ قَرَّبَهُ فَقَدْ تَنَاهَى وَ مَنْ تَنَاهَى فَقَدْ جَزَّاهُ وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ وَ مَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ قَالَ فِيمَ فَقَدْ ضَمَّنَهُ وَ مَنْ قَالَ عَلَا مَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ كَأَنَّهُ لَا عَنْ حَدِّهِ مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمِهِ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَتِهِ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَتِهِ فَاعِلٌ لَا بِهِ مَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَ الْآلَةِ بِصِيرٍ إِذْ لَا مَنظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - ص ۳۹ - خطبه ۱ - س ۵).

و در پاسخ به سؤال ذعلب یمانی او همین خدای بی‌صورت تجربه شده پیامبر اسلام را اینچنین تعریف و تبیین می‌نماید:

«و قد سأله ذعلب اليماني فقال هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟ فقال (عليه السلام) فأعبد ما لا أرى؟ فقال وكيف تراه؟ فقال: لا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ وَ لَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِه حَقَائِقِ الْإِيمَانِ قَرِيبٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرِ مَلَابِسٍ بَعِيدٌ مِنْهَا غَيْرِ مُبَايِنٍ مُتَكَلِّمٌ لَا بِزُويَةٍ مُرِيدٌ لَا بِهَمَّةٍ صَانِعٌ لَا بِجَارِحَةٍ لَطِيفٌ لَا يُوَصَّفُ بِالْحَفَاءِ كَبِيرٌ لَا يُوَصَّفُ بِالْجَفَاءِ بِصِيرٌ لَا

يُوصَفُ بِالْحَاسَةِ رَجِيمٌ لَا يُوصَفُ بِالرَّقَةِ تَعْنُو الْوُجُوهُ لِعَظَمَتِهِ وَ تَجِبُ الْقُلُوبُ مِنْ مَخَافَتِهِ»  
(نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۲۵۸ - خطبه ۱۷۹ - س ۱) برای بشریت قرن بیست یکم  
بیشتر قابل فهم است تا انسان قرن هفتم میلادی.

یا در خصوص انسان تبیین شده توسط پیامبر اسلام، آنچنانکه حضرت مولانا علامه  
محمد اقبال لاهوری در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی خود می‌گوید، «آن  
انسان تبیین شده توسط پیامبر اسلام و قرآن در قرن هفتم، برای انسان امروز بیشتر  
قابل فهم است تا عصر پیامبر اسلام.»

«در داستانی (که در قرآن) به نام سقوط یا هبوط آدم معروف شده است،  
راهنمایی بهتری برای فهم دشواری‌های ما وجود دارد. زیرا قرآن هنگام بیان این  
داستان، قسمتی از رموز قدیمی را محفوظ نگاه داشته، ولی ماده آن را چنان تغییر  
داده است که بتواند معنی و مفهوم کاملاً تازه‌ای به آن بدهد. روش قرآن در تغییر  
صورت دادن کلی یا جزئی به داستان‌ها، بدان منظور که آن‌ها را با اندیشه‌های  
جدید متناسب سازد، و از این راه آن‌ها را با روح زمان منطبق کند. نکته مهمی  
است که تقریباً پیوسته محققان مسلمان و نامسلمان در باره اسلام از آن غافل  
مانده‌اند. قرآن به ندرت از آوردن داستان‌ها منظور تاریخی دارد. تقریباً همیشه  
هدف قرآن این است که به داستان‌ها اهمیت کلی اخلاقی یا فلسفی بدهد و این  
منظور را با حذف کردن نام اشخاص و اماکن، که با دادن رنگ خاصی به داستان  
معنی و مفهوم آن را محدود می‌کنند، و نیز با حذف کردن جزئیاتی که به نوع  
دیگری از احساس بستگی دارد، عملی می‌کند. این شکل معامله با داستان‌ها  
امر غیر رایجی نیست. در ادبیات غیر دینی رواج دارد. نمونه‌ای از آن داستان فاوست  
است که بیان سحرآمیز گوته به آن مفهوم کاملاً تازه‌ای بخشیده است. داستان  
سقوط آدم به اشکال گوناگون در ادبیات جهان باستانی بیان شده است. البته  
تجدید حدود مراحل مختلف نمو آن و نشان دادن انگیزه‌های مختلف بشری که  
در تغییر شکل تدریجی آن مؤثر بوده‌اند، غیر ممکن است. ولی چون خود را به  
روایات سامی این داستان محدود کنیم، بسیار محتمل است که این داستان از آن

برخاسته باشد که انسان مایل بوده است که بدبختی بی‌پایانی را که از بودن در محیط زندگی نامساعدی فراهم شده، و مرگ و بیماری از هر طرف کوشش‌های او را برای حفظ خود عقیم کرده است، به صورتی برای خود توجیه و تعبیر کند. چون تسلطی بر نیروهای طبیعی نداشته، ناچار نظری بدبینانه به زندگی داشتن کاملاً مناسب حال او بوده است. چنین است که در یک کتیبه باستانی بابلی از مار (رمز تولد و تناسل) و درخت و زن که سیبی (رمز بکارت) را به مرد تقدیم می‌کند سخن رفته است. معنی این داستان آشکار است. سقوط انسان از یک حالت آمیخته به سعادت و نعمت نتیجه عمل جنسی اصلی جفت بشری بوده است. روش قرآن در بیان این داستان وقتی آشکارتر می‌شود که آن را با طرز بیان در سفر آفرینش تورات مقایسه و مقابله کنیم. نقاط اختلاف برجسته میان این دو کتاب به‌هیچ شبهه‌ای غرض بیان قرآنی را آشکار می‌سازد. زیرا در قصه آدم در قرآن مار و دنده آدم که در تورات ذکر شده است حذف گردیده است. حذف مار در قصه آدم در قرآن آشکارا برای آن است که از این داستان رنگ تناسلی و نگرش بدبینانه نسبت به زندگی که از آن نتیجه می‌شود حذف گردد. حذف دنده آدم در قصه آدم در قرآن که در تورات آمده است به این منظور است که آدمی در آن بیندیشد که قرآن نظر بیان تاریخی ندارد و نمی‌خواهد مانند تورات این داستان را به عنوان دیباچه‌ای بر تاریخ پسران اسرائیل بیاورد. در آن آیه‌های قرآن که از انسان همچون موجودی زنده سخن رفته، قرآن کلمه بشر یا انسان را آورده است، و کلمه آدم را مخصوص قابلیت وی برای خلافت یا جانشینی خدا بر زمین قرار داده است. علاوه بر این، غرض قرآن با حذف نام‌های آدم و حوا در شکل توراتی آن کاملاً آشکار می‌شود که در قرآن کلمه آدم برای یک مفهوم نگاه‌داشته و به کار برده شده است نه برای نامگذاری فرد معینی از افراد بشر به نام آدم. «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ نُورًا صَوْرَتًا كَمْ نُورًا قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ» - ما ابتدا انسان را خلق کردیم و سپس در طول زمان او را شکل دادیم و بعد از شکل دادن انسان بود که به ملائک گفتیم تا بر آدم سجده کنند. پس همگی در پای انسان سجده کردند الا ابلیس که

از سجده کردن انسان امتناع ورزید» (سوره اعراف - آیه ۱۱). در قرآن (موضوع میوه ممنوعه) در این داستان را به دو قسمت متمایز تقسیم کرده است یکی آنکه تنها به صورت درخت بیان شده. و دیگری آنکه به درخت جاودانی (شجره الخلد) و پادشاهی که هرگز کهنه نمی‌شود (ملک لایلی) مربوط است. قسمت اول در سوره اعراف و قسمت دوم در سوره طه آمده است. بنابر گفته قرآن آدم و جفتش. به وسوسه شیطان که وظیفه‌اش ایجاد شک در ذهن آدمیان است. گمراه شدند و گول خوردند و از میوه هر دو درخت چشیدند در صورتی که بنابر گفته تورات آدم بلافاصله پس از نخستین نافرمانی از بهشت عدن بیرون رانده شد و خدا در قسمت شرقی بهشت. فرشتگان و شمشیر شرر باری که بر هر سو می‌گشت قرار داد تا راه را بر این درخت زندگی ببندند. تورات زمین را به علت نافرمانی آدم لعنت کرده است. قرآن برعکس زمین را قرارگاه (مستقر) و منبع بهره‌برداری (متاع) برای آدمی می‌شمارد که بایستی برای تملک آن نسبت به خدا سپاسگزار باشد. «وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ» - شما را در زمین جایگزین ساختیم و برای شما در آن روزی‌ها آفریدیم، چه کم سپاس می‌گزارید» (سوره اعراف - آیه ۱۰). هیچ دلیلی نداریم که بنابراین فرض کنیم که کلمه جنت (باغ) که در این داستان آمده به معنی فردوسی دور از دامنه دید حواس است که آدم از آن بر زمین سقوط کرده باشد. بنابر گفته قرآن. انسان بر روی زمین بیگانه نیست. «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» - از زمین شما را آفریدیم» (سوره طه - آیه ۵۵). جنت که در داستان آدم در قرآن به آن اشاره شده. نمی‌تواند جایگاه جاودانی پرهیزکاران بوده باشد. جنت در قرآن به صورت مکانی توصیف شده که «يَتَنَزَّعُونَ فِيهَا كَأَسَا لَا لَعْوُ فِيهَا وَلَا تَأْتِيْمٌ» - مومنان در آن جامی میان خود رد و بدل می‌کنند که نه لغوی را سبب می‌شود و نه گناهی» (سوره طور - آیه ۲۳) در جای دیگر همچون مکانی توصیف شده است «لَا فِيهَا عُوقُولٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْفَوْنَ» - نه بیهوشی و مستی به مومنان می‌رسد و نه ایشان را از آن بیرون می‌کنند» (سوره صافات - آیه ۴۷). ولی در جنتی که در داستان سقوط آدم آمده.

نخستین حادثه‌ای که صورت گرفته یک نافرمانی است که نتیجه آن بیرون راندن شدن آدم بوده است. حقیقت این است که قرآن خود معنی این کلمه را، به آن صورت که در بیان داستان آمده، آشکار کرده است. در قسمت دوم داستان، جنت و باغ به صورت مکانی وصف شده که «إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى - وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى - در آن نه گرسنگی است و نه برهنگی و نه تشنگی است و نه آزار از گرما» (سوره طه - آیه ۱۱۸ و ۱۱۹) بنابراین، من برآنم که جنت در بیان قرآنی نماینده صورت ابتدائی حالتی است که در آن انسان با آنچه وی را احاطه کرده ارتباطی ندارد. و در نتیجه گزش و سوزش حاصل از خار نیازمندی‌های بشری را احساس نمی‌کند که تنها پیدا شدن آن‌ها نشانه آغاز تمدن و فرهنگ بشری است. به این ترتیب معلوم می‌شود که داستان قرآنی سقوط هیچ ارتباطی با نخستین ظهور انسان بر این سیاره ندارد. غرض آن بیشتر نشان دادن ترقی مقام بشریت است از حالت بدوی شهوات غریزی به حالت تملک آگاهانه یک خود آزادی که می‌تواند شک کند و نافرمانی ورزد. این سقوط هرگز معنی فساد و سقوط اخلاقی ندارد. انتقال آدمیزاد است از حال آگاهی ساده به نخستین شعله خودآگاهی. و نوعی از بیدار شدن از خواب طبیعت است که با تکانی از علیت شخصی در وجود هر کس می‌تواند صورت بگیرد قرآن به زمین همچون سیاستگاهی نمی‌نگرد که در آن بشریتی، بنابر نهاد، بد و شریر به خاطر نخستین گناهکاری زندانی شده باشد. نخستین عمل نافرمانی بشر نخستین عمل انتخاب آزاد او نیز بود و به همین جهت است که به مدلول قرآن، نخستین تجاوز از حد آدمی بخشیده شد. دیگر نیک بودن چیزی نیست که به اجبار حاصل شده باشد. تسلیم آزاد خود است به کمال اخلاقی. و از همکاری آزادانه «من‌های آزاد» نتیجه می‌شود. موجودی که حرکاتش همه چون ماشینی معین شده باشد، نمی‌تواند نیکی به بار آورد. بنابراین آزادی شرط نیکی و خوبی است. ولی روا داشتن اینکه خودی آشکار شود که پس از مطالعه چند راه عمل که در برابر وی موجود است قدرت انتخاب یکی از راه‌ها را داشته باشد. واقعاً اقدام به کار پر مخاطره‌ای است. چه آزادی انتخاب نیکی

خود مستلزم آن است که آزادی انتخاب آنچه در مقابل نیکی است نیز موجود باشد اینکه خدای متعال به چنین کار خطیری پرداخته. خود نشانه آن است که به انسان اعتماد فراوان داشته است. اکنون نوبه انسان است که این اعتماد را به ثبوت برساند. شاید تنها چنین اقدام خطیری آزمون و توسعه بخشیدن امکانات موجودی را امکان‌پذیر ساخته است. بنابراین. خیر و شر با آنکه معارض یکدیگرند. در ضمن یک کل قرار می‌گیرد. چیزی به عنوان یک امر و واقعیت منفرد و جدا شده وجود ندارد. چه واقعیت‌ها. کل‌های تنظیم یافته‌ای هستند که اجزاء آن‌ها را باید از طریق ارجاع به یکدیگر باز شناخت. قضاوت منطقی تنها از آن جهت اجزا و عناصر را از هم جدا می‌کند که وابستگی آن‌ها را به یکدیگر آشکار سازد» (بازسازی فکر دینی - فصل سوم - تصور خدا و معنی نیایش - ص ۹۶ - س ۶).

آنچه از تقریر طولانی فوق حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری قابل فهم است اینک:

۱ - مرزبندی بین آیات محکمت و آیات متشابهات قرآن، یک امر ثابت و همیشگی و پایه‌دار نیست، بلکه به علت اینکه، برعکس تورات و انجیل که از همان آغاز پیدایش و تکوین خود صورتی فرازمانی و دفعی داشته است، «قرآن از همان زمان نزول وحی بر پیامبر اسلام، صورت تاریخی و اجتماعی داشته است»؛ و آیات قرآن در مدت ۲۳ ساله، در عرصه پروسس جامعه‌سازی پیامبر اسلام، در دو فرایند مکی و مدنی تکوین پیدا کرده‌اند، برعکس تورات و انجیل که صورتی دفعی و مجرد از پروسس اجتماعی داشته‌اند.

به همین دلیل این امر باعث گردیده است، تا تورات و انجیل صورت فرازمانی و فراتاریخی پیدا کنند. برعکس همین پروسه تکوینی تاریخی و اجتماعی قرآن باعث گردیده است، تا قرآن از همان آغاز تکوین خود صورت زمان‌مند و مکان‌مند به خود بگیرد. در نتیجه همین زمان‌مندی و مکان‌مندی قرآن باعث گردید، تا آیات محکمت و متشابهات قرآن صورت سیالی به خود بگیرند و در چارچوب همین زمان‌مندی

و مکان‌مندی بودن آیات قرآن است، که این امر باعث گردیده است تا علاوه بر اینکه آیات فقهی قرآن صورت سیالی به خود بگیرند، حتی آیات جهان‌شناسی و خدانشناسی و انسان‌شناسی قرآن هم به لحاظ مضمونی صورتی سیال پیدا کنند.

برای مثال هر چند که در زمان پیامبر اسلام به لحاظ شرایط خودویژه اجتماعی و تاریخی انسان و جامعه بشریت، قطع دست و قدرت دزد یا جزای فیزیکی زن و مرد زناکار و غیره می‌توانست کارساز باشد، در شرایط امروز جامعه بشری دیگر جزای فیزیکی از قطع دست گرفته تا اعدام و غیره نمی‌تواند کارساز باشند، و در چارچوب سکولار شدن اقتصاد و سیاست در شرایط جدید جامعه بشریت، امروز علم حقوق هم سکولار شده است و توسط خرد جمعی بشر قابل تدوین و تنظیم می‌باشد. همچنین در عرصه خدانشناسی هم، گرچه در زمانی توسط آیات خدای انسان‌وار بشریت می‌توانست، توسط خدای چوپانی مثنوی مولوی، به پرستش خداوند بپردازد، اما به موازات رشد آگاهی و خودآگاهی بشر، امروز تجربه خدای بی‌صورت پیامبر اسلام (لَیْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ) جایگزین خدای انسان‌وار قبلی مسلمانان شده است. چراکه بشریت قرن هفتم میلادی نه تنها در عربستان توان فهم خدای بی‌مثال نداشت حتی در عرصه فرهنگ فلسفی یونانی و عرفان هند شرقی در آن شرایط تاریخی توان فهم خدای بی‌مثال قرآن و پیامبر اسلام و جود نداشته است.

به همین دلیل در چارچوب همین زمان‌مند و مکان‌مند شدن قرآن تاریخی توسط پیامبر اسلام است که این قرآن در بستر زمان مانند یک غنچه گل که رفته رفته در عرصه زمان و مکان باز می‌شوند، فهم قرآن هم در بستر زمان رفته کامل‌تر شده است، چراکه فهم قرآن‌شناسان در بستر زمان کامل‌تر گردیده است؛ و به همین دلیل، نخبگان قرآن‌شناسی امروز، بهتر از مسلمانان زمان پیامبر می‌توانند قرآن را فهم کنند، بگذریم از چند استثناء مانند امام علی (الْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ وَ عَلِيٌّ مَعَ الْحَقِّ) - پیامبر اسلام) که به علت پرورش در دامن وحی و پیامبر اسلام مثلاً در آن شرایط آنچنانکه در خطبه اول نهج‌البلاغه شاهد آن هستیم، توان فهم خدای بی‌مثال (... لَیْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ... - سوره شوری - آیه ۱۱) در عرصه عشق ورزیدن و عبادت و صیوروت



و پراکسیس باطنی دارد.

«مَا سَكَتَ فِي الْحَقِّ مُدَّ أَرِيْتَهُ - از آن هنگام که حق به من نشان داده شده است من شک نکرده‌ام» (نهج‌البلاغه - حکمت ۱۸۴) «لَوْ كَشَفَ الْغِطَاءُ مَا أُرْدَدْتُ يَقِيْنًا - اگر پرده برداشته شود چیزی بر یقین من نمی‌افزاید» (امام علی - نهج‌البلاغه).

ای علی که جمله عقل و دیده‌ای	شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای
بازگو دلم که این اسرار هوست	زانکه بی‌شمشیر کشتن کار اوست
بازگو ای باز عرش خوش شکار	تا چه دیدی این زمان از کردگار
چشم تو ادراک غیب آموخته	چشم‌های حاضران بر دوخته
از تو بر من تافت چون داری نهان	میفشانی نور چون مه بی‌زبان
چون تو بابی آن مدینه علم را	چون شجاعی آفتاب حلم را
باز باش ای باب بر جویای باب	تا رسد از تو قشور اندر لباب
باز باش ای باب رحمت تا ابد	بارگاه ماله کفوا احد
تو ترازوی احد خو بوده‌ای	بل زبانه هر ترازو بوده‌ای
زین سبب پیغمبر با اجتهاد	نام خود و آن علی مولا نهاد
گفت هر کاو را منم مولا و دوست	ابن عم من علی مولای اوست
کیست مولا آنکه آزادت کند	بند رقبت زیایت وا کند
چون به آزادی نبوت هادی است	مومنان را زانبیاء آزادی است

مثنوی - مولوی - چاپ کلاله خاور - ص ۷۳

«مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَ رَأَيْتُ اللَّهَ مَعَهُ - در این جهان چیزی را ندیدم مگر اینکه خدا را با او دیدم» (امام علی - نهج‌البلاغه) اما اکثریت مسلمانان، حتی زمان خود پیامبر اسلام، توسط خدای انسان‌وار و معاد جسمانی به اسلام روی آوردند و مسلمان شدند و می‌توانستند خدا را عبادت کنند، و در راه اسلام مبارزه و جهاد و کشته بشوند؛ و به همین دلیل در قرآن و تجربه نبوی پیامبر اسلام دو نوع تجربه خداشناسی و

دو نوع معاد تبیین گردیده است، «یکی خدای انسان‌وار و معاد جسمانی و دیگری خدای بی‌مثال و معاد عملی» «یکی خدای انسان‌واری که بر عرش تکیه زده است و مانند یک سلطان بر جهان حکمرانی می‌کند و دیگر خدای بی‌مثالی که در آیه ۳۵ - سوره نور به صورت «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» و یا در آیه ۴۲ سوره شوری به صورت «...يَسْ كَيْثِلُهُ شَيْءٌ...» و یا در آیه ۳ - سوره حدید به صورت «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» و یا در سوره اخلاص و توحید، به صورت «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ - اللَّهُ الصَّمَدُ - لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ - وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» مطرح شده است.

لذا به همین دلیل بوده است که وقتی که پیامبر اسلام در مقایسه خداشناسی بین ابوذر و سلمان به داوری می‌نشیند، اعلام می‌کند که، «لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان فقد كفر - اگر ابوذر و سلمان به فحوای فهم خداشناسی یکدیگر آگاهی پیدا می‌کردند یکدیگر را تکفیر می‌کردند».

پر پیداست که بزرگ‌ترین فلسفه حج و نماز در اسلام که بزرگ‌ترین دستاورد بعثت پیامبر اسلام بعد از قرآن برای بشریت می‌باشد، و این همه توسط پیامبر اسلام بر اهمیت آن تاکید شده است، تلاش و جهد پیامبر اسلام جهت پراکسیس کردن مسلمانان برای فهم خدای بی‌مثال بوده،

کعبه یک سنگ نشانی است که ره گم نشود      حاجی احرام دگر بند ببین یار کجاست  
بیزارم از آن کهنه خدائی که تو داری      هر لحظه مرا تازه خدای دگر استی

چراکه هم نماز و هم حج در راستای تسبیح و تنزیه خدای بی‌مثال،

چند گوئی چون غطا برداشتند	کین نبودست آنچه می‌پنداشتند
نقش می‌بینی که در آئینه است	نقش تست آن نقش آن آئینه نیست
دم که مرد نائی اندر نای کرد	در خور نایست نه در خورد مرد
هان و هان گر حمد گوئی گر سپاس	همچو نافرجام آن چوپان شناس
حمد تو نسبت بدان گر بهترست	لیک آن نسبت به حق هم ابترست

این قبول ذکر تو از رحمتتست	چون نماز مستحاضه رخصتست
در سجودت کاش رو گردان ای	معنیء سبحان ربی دانیبی
کان سجدوم چون وجودم ناسزاست	مر بدی را تو نکوئی ده جزا

مثنوی - دفتر دوم - ص ۲۸۳ - س ۱۴ - ابیات ۱۸۰۶ تا ۱۸۱۶

«إلهی ما عَبَدْتُكَ خَوْفًا مِنْ عِقَابِكَ وَ لَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ وَ لَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ - ای خدای من تو را نه برای ترس از قیامت عبادت می‌کنم، و نه برای تمایل به پاداشت در آخرت، ترا شایسته عبادت دیدم لذا بندگیت کردم» (امام علی - نهج البلاغه).

«یا علی اذا رایت الناس یتقربون الی خالقهم به انواع البر تقربانت الیه به انواع العقل تسبقهم - ای علی، زمانیکه مردمان می‌خواهند توسط کثرت عبادت به شناخت خداوند برسند تو از طریق فکر و اندیشه و عقل و شناخت فهم خود را به خداوند نزدیک کن تا بر همه سبقت بگیری» (پیامبر اسلام).

البته در رویکرد اقبال لاهوری هم «جایگاه ابدیت و تغییر» که کلیدواژه مانیفست پروژه بازسازی فکر دینی و اسلام تطبیقی او می‌باشد، در عرصه اسلام تاریخی او، «صورت یکسان و ثابتی ندارد» بلکه برعکس، «ابدیت و تغییر در منظومه معرفتی او، به علت زمان‌مند و مکان‌مند بودن به تاسی از محکمت و متشابهات قرآن، صورتی سیال دارد. آنچنانکه یک محکم که همان ابدیت در رویکرد اقبال می‌باشد، ممکن است، در یک شرایط تاریخی، صورت ابدیت به خود گیرد، اما همان محکم و ابدیت در دیسکورس اقبال در یک شرایط دیگر، جای خود را به تغییر بدهد، و بالعکس.»

به هر حال، در چارچوب منظومه معرفتی اقبال «آنچنانکه آیات محکم و متشابهات قرآن صورت سیال دارند خود تعیین ابدیت و تغییر نیز در بستر زمان و مکان مختلف می‌تواند صورت سیال و متغییری به خود بگیرد.»

۲ - علت اینکه علامه محمد اقبال لاهوری، در کتاب بازسازی فکر دینی خود - که مانیفست اندیشه او، در رابطه با پروژه اصلاح‌گرایانه نظری و عملی‌اش می‌باشد - در

دو مقاله دوم و سوم تحت عنوان «محک فلسفی تجربیات تجلیات تجربه دینی» و «تصور خدا و معنی نیایش» تلاش می‌کند «تا در عرصه تبیین خدای بی‌مثال قرآن و پیامبر اسلام، به عنوان یک واقعیت و ابژه در جهان و وجود (آن هم به صورت خدای خالق و فاعل و دائماً در حال خلق جدید و آفریدن نواها از دل کهنه‌ها) همچنین او در این دو مقاله جهد وافر می‌کند، تا این خدای خالق و فاعل را، در چارچوب خلقت دائمش، وارد عرصه زمان بکند و زمان را در عرصه وجود، «محیط بر خداوند و طبیعت و انسان بداند.»

به این دلیل است که اقبال، گرچه در عرصه تبیین زمان از زمان فلسفی شروع می‌کند، و برای اولین بار در تاریخ کلام و فلسفه بشریت، (برعکس فلسفه کانت که زمان و خداوند را به صورت سوپژکتیو و مقولات ذهنی تبیین می‌نماید)، «زمان» را به صورت یک واقعیت و ابژه خارج از ذهن انسان تعریف می‌کند، و واقعیت زمان به صورت محیط بر کل وجود و حتی بر خداوند هم جاری و ساری می‌داند، با همه این احوال، اقبال در تبیین کلامی و فلسفی زمان به عنوان یک واقعیت خارج از ذهن انسان در کتاب بازسازی فکر دینی، تنها در دایره فلسفی و کلامی زمان خود را محصور نمی‌کند.

لذا در ادامه بحث فلسفی و کلامی زمان می‌کوشد تا از این بن مایه کلامی و فلسفی خود، «نتایج عینی سیاسی و اجتماعی در رابطه با پروژه اصلاح‌گرایانه نظری و عملی خود بگیرد»؛ لذا بدین ترتیب است که او «زمان فلسفی و کلامی را در تبیین بازسازی انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و تاریخ‌شناسی و وحی‌شناسی و قرآن‌شناسی و سیاست و حرکت تحول‌خواهان اجتماعی مسلمانان در قرن بیستم به‌خصوص از بعد از الغای خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ جاری و ساری می‌سازد.»

باز در چارچوب همین زمان کلامی و فلسفی، به عنوان یک واقعیت است که اقبال «بین ابدیت و تغییر مرزبندی سیال و تاریخ‌مند و مکان‌مند می‌کند» داوری تاریخی اقبال، در باب آیات فقهی یا حقوقی قرآن، در چارچوب اندیشه شاه ولی الله دهلوی

در همین رابطه می‌باشد. چراکه اقبال آنچنانکه در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی خود - تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام در صفحات ۱۹۳ و ۱۹۴ و ۱۹۵ و ۱۹۶ - مطرح می‌کند، او به تاسی از شاه ولی الله دهلوی معتقد است که، «آیات فقهی قرآن، آیات فرازمانی و فرامکانی که قابل پیاده کردن در هر شرایط زمانی و مکانی (آنچنانکه اسلام فقاهتی شیعه و سنی بر طبل آن می‌کوبند) نیست، بلکه بالعکس، این آیات مربوط به شرایط مکانی و تاریخی و زمانی عصر پیامبر اسلام می‌باشد، تا مسلمانان در هر شرایط تاریخی و مکانی، پس از فهم شرایط زمانی و مکانی خود در چارچوب مبانی دموکراسی و مردم‌سالاری و خرد جمعی زمان خود بتوانند، مبانی حقوقی برای جامعه کنکریّت و تاریخی خود تبیین و تعریف و تعیین نمایند، نه اینکه آنچنانکه اسلام داعشی یا اسلام فقاهتی شیعه و سنی امروز بر طبل آن می‌کوبند، از این آیات فقهی زمان‌مند و مکان‌بند قرآن یک جامه ثابت بسازند، و بخواهند تا توسط سرنیزه و اجبار بر تن هر جامعه‌ای بکنند.» همان کاری که ملانصرالدین با تخت‌خواب و مهمانانش می‌کرد، به این ترتیب که اگر قد مهمانان بلندتر از تخت خواب ملأ بود، ملانصرالدین پای آن‌ها را اره می‌کرد تا به اندازه تخت خواب بشود و اگر پای مهمانان کوتاه‌تر از تخت خواب بود، ملأ آنقدر پای مهمانان را می‌کشید، تا قد آن‌ها به اندازه تخت خواب بشود.

بدین خاطر در همین رابطه است، که اقبال اگرچه «موتور حرکت اسلام تاریخی در عرصه نظر و عمل اصل اجتهاد می‌داند و اگرچه این اجتهاد را «محدود به اجتهاد در فروع یا اصول فقهی نمی‌کند» اصلی که اقبال در پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام خود توسط اجتهاد مطرح می‌کند این است که، «از آنجائیکه تمامی مبانی زیربنائی و روبنائی اسلام در قرن بیستم به انحطاط کشیده شده است، و این خانه به ویرنه‌ای بدل گردیده است و در نتیجه از نو باید در عرصه بازسازی (نه احیاء این ساختمان ویرانه شده) تمامی مبانی اعتقادی و کلامی و فلسفی و اجتماعی و انسانی و اخلاقی و حقوقی این اسلام مورد بازسازی و بازتولید مجدد قرار گیرد.»

به همین دلیل «اجتهاد در اصول - در رویکرد علامه محمد اقبال لاهوری - یک

اجتهاد درون فقهی نیست، که محدود به فروع و علم اصول حوزه‌های فقهی باشد، بلکه یک اجتهاد در دین است، که معتقد است که کل دین باید مورد بازسازی مجدد قرار گیرد.»

۳ - برداشت اقبال از قصه خلقت آدم در قرآن، آنچنانکه در تقریر فوق از کتاب بازسازی مشهود است، بر این مبانی قرار دارد:

الف - داستان آدم در قرآن که در سوره‌های بقره و اعراف و طه و غیره نقل شده است، «تبیین کننده پروسس تکامل تکوین خلقت انسان در هستی می‌باشد نه بیانگر تاریخ حیات فردی به عنوان ابوالبشر به نام آدم آنچنانکه تورات نقل می‌کند.»

ب - از دیدگاه اقبال آنچنانکه در قصه آدم در آیه ۱۱ - سوره اعراف به وضوح مطرح شده است (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ نُوراً صَوْرَتَكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ... - قبل از سجده ملائکه بر آدم، ابتدا ما شما انسان‌ها را خلق کردیم و شما را در گهواره تکامل صیوروت بخشیدیم، و پس از آن بود، که سجده ملائکه بر پای انسان انجام گرفت) «آدم در قرآن برعکس تورات، نخستین انسان روی زمین نبوده است، تا مانند تورات او را ابوالبشر بدانیم، بلکه برعکس در قرآن، داستان آدم تبیین سمبلیک صیوروت تکاملی وجود در آخرین فرایند و حلقه تکامل آن یعنی انسان می‌باشد.»

ج - کرامت و مزیت انسان در قرآن «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً» (سوره اسری - آیه ۷۰)

در رویکرد اقبال به خاطر آزادی و اراده انسان می‌باشد. لذا به همین دلیل اقبال در دیسکورس خود، به خاطر مرزبندی با فلسفه یونان و عرفان هند شرقی به جای استفاده از واژه‌هایی مثل روح و نفس و غیره از اصطلاح خودی استفاده می‌کند، آنچنانکه اگر بگوئیم، که هسته خودی در منظومه معرفتی اقبال، که همان اراده و اختیار انسان می‌باشد، به عنوان سنگ زیربنای این اندیشه است، (تا آنجا که بدون فهم این هسته امکان شناخت اندیشه اقبال وجود ندارد)، سخنی به گزاف نگفته‌ایم.

د - در تقریر فوق، «اقبال به صراحت اعلام می‌کند، که قصه سجده ملائک بر آدم،

آنچنانکه تورات مدعی آن است، سجده بر آدم ابوالبشر نبوده است بلکه بالعکس، سجده ملائک پس از خلقت و کمال و تکامل انسان به معنای اتم و اکمل، بر پای انسان شکل گرفته است نه بر پای فردی به نام آدم.» به عبارت دیگر اقبال معتقد است، که داستان سجده ملائکه بر پای همه انسان‌ها، دائماً و در هر زمانی به خاطر کرامت انسان و انسانیت در حال انجام است، نه اینکه یک عملی بوده است، که برای یکبار آن هم در پای یک فردی به نام آدم صورت گرفته باشد یعنی از نظر اقبال، در داستان خلقت آدم در قرآن سخن بر سر کرامت همه انسان‌ها در همه زمان‌ها، به خاطر انسان بودن است نه تاریخ زندگی فردی به نام آدم و به عنوان ابوالبشر آنچنانکه اسلام فقهتی بر طبل آن می‌کوبد.

ه - رمز خلیفه الهی انسان و رمز امانتداری انسان در قرآن «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (سوره بقره - آیه ۳۰)، «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (سوره احزاب - آیه ۷۲) یعنی همان امانتی که به قول حافظ، تمام وجود توان تحمل آن را نداشتند، در رویکرد اقبال، در همین جوهر اراده و اختیار انسان نهفته است و لذا در همین چارچوب است که اقبال، در عرصه تبیین جهان و وجود هسته تبیین و تکوین این جهان را ماده مرده ماتریالیستی نمی‌داند بلکه بالعکس، او هسته زیرساخت تمام وجود را حیات می‌داند.

البته او همین حیات را هم آنچنانکه اوپارین می‌گوید، مولود تکامل ماده مرده نمی‌داند، بلکه بالعکس او ماده را مولود نزول حیات در پروسس تکامل خود تبیین می‌کند و آنچنان اقبال بر حیات و هدفداری و زمان و تکامل تکیه می‌کند، که بن مایه اولیه تکوین همه وجود حیات می‌داند نه ماده و حتی وحی نبوی پیامبر اسلام و تکوین عقل برهان استقرائی در انسان را هم در چارچوب همین حیات و هدفداری و تکامل تبیین می‌نماید تا آنجا که اقبال حتی، ختم نبوت پیامبر اسلام در چارچوب تکوین پدیده عقل استقرائی در انسان را هم توسط همین پدیده حیات و هدفداری و تکامل تبیین و تعریف می‌نماید.

و - اقبال برعکس ارسطو و اشاعره و اسلام فلسفی و اسلام فقهاتی، خداوند را محصور و زندانی علم باری خود نمی‌داند، او به خداوندی معتقد است که با اراده و آزادی تمام در حال خلق جدید می‌باشد «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (سوره الرحمن - آیه ۲۹) و خلقت دائم او بدون نقشه از پیش طراحی شده می‌باشد و به صورت علی‌الدوام و پیوسته این خدا دائماً در حال خلق جدید در عرصه سیستم باز وجود به سوی آینده و جلو پیش می‌رود، یعنی هم خود خلق می‌کند و هم خود طراحی می‌نماید و هم خود زمان می‌آفریند و هم با زمان به سوی آینده تکاملی پیش می‌رود.

«البته اقبال در بازسازی کلامی خود از چنین خداوند با اراده و خالق و فاعل در عرصه پروژه بازسازی نظری و عملی اسلام و مسلمانان در قرن بیستم نتیجه می‌گیرد که، اگر خدای خالق هستی، خدای با اراده و آزاد است نه محصور و محدود، و اگر این خدای آزاد و با اراده و خالق و فاعل (نه صانع و ناظر آنچنانکه ارسطو می‌گوید) علی‌دوام در حال خلق جدید و آفرینش نواها از دل کهنه‌ها می‌باشد، ما انسان‌ها به عنوان جانشین چنین خدائی، باید مانند این خدای فاعل و خالق و با اراده و آزاد، خود آزاد و با اراده و در حال حرکت تحول‌خواهان فردی و اجتماعی و تاریخی باشیم.»

به عبارت دیگر از نظر اقبال «انسان‌ها و مسلمانانی که خدای سلطانی و خدای محصور در علم خود و خدای گرفتار در زندان اصل علیت و خدای خارج از وجود و خدای انسان‌وار پرستش و عبادت می‌کنند، نمی‌توانند انسان‌ها یا مسلمانانی باشند که مانند صدر اسلام بتوانند سرنوشت خودشان در جهان توسط آزادی و اراده و خودآگاهی خود تعیین نمایند.»

مسلمانان چرا زارند و خوارند

شبی پیش خدا بگریستم زار

دلی دارند و محبوبی ندارند

ندا آمد نمی‌دانی که این قوم

که تقدیرش به دست خویش بنوشت

خدا آن ملتی را سروری داد

که دهقانیش برای دیگران کشت

به آن ملت سر و کاری ندارد



ز - در عرصه جهان‌شناسی اقبال برای تبیین جهان هستی و وجود از حیات شروع می‌کند، نه از ماده مرده و در این عرصه زمان از نظر اقبال به عنوان سنگ بنای تبیین جهان می‌باشد، که علاوه بر اینکه بر آفاق و انفس حاکم است بر خلق علی دوام خداوند هم به عنوان خداوند خالق و فاعل حاکم می‌باشد. اقبال در تبیین زمان حقیقی و فلسفی به عنوان یک واقعیت در جهان خارج (نه آنچنانکه کانت می‌گفت زمان به عنوان یک مقوله ساخته ذهن انسان) به اعماق وجود و حیات می‌رود و در چارچوب دیالکتیک نو شدن حال‌ها، و رفتن آن کهنه‌ها به تبیین زمان می‌پردازد؛ و لذا بدین ترتیب است که اقبال در «تبیین جهان معتقد به جهان باز است» (نه جهان بسته تکوین یافته در چارچوب علم قبلی باری آنچنانکه ارسطو و افلاطون تبیین می‌کنند).

اقبال معتقد است که «این جهان دائماً در حال خلق جدید که به صورت هدفدار و تکاملی در چارچوب یک سیستم باز به سوی آینده هدفدار می‌رود، زائیده خلق علی دوام خدای خالق و خدای فاعل می‌داند. خدائی که به عنوان یک واقعیت در درون تمام وجود از رگ گردن انسان گرفته، تا کوانتوم‌ها و کهکشان‌های دور، حضور و وجود خلافتانه و فاعلانه دارد نه حضور برون خلقی و صناعی و ناظری.»

اقبال معتقد است که خدا در جهان قرار ندارد، بلکه جهان و وجود در خدا قرار دارند. خدای اقبال خدای بی‌مثال است که در بستر تکامل و شدن دائماً درحال خلق جدید می‌باشد. اقبال در تفسیر روحانی از جهان که از نظر او نیاز مشترک همه انسان‌ها می‌باشد، معتقد است که ماده در تسخیر حیات می‌باشد، نه آنچنانکه اوپارین می‌گوید «حیات مولود ماده» اقبال حتی «خود ماده مرده را هم فرایند نزولی حیات می‌داند، نه آنچنانکه اوپارین می‌گوید «مولود فرایند اعتلائی ماده مرده باشد.»

اقبال برای آن «حیات را به جای ماده مرده، بن مایه تبیین جهان خود قرار می‌دهد، تا از جهان علاوه بر یک تبیین روحانی، یک تبیین تطبیقی در رابطه با خدای خالق

دائماً در حال خلق جدید که به صورت آزاد و با اراده در حال معماری، جهان به صورت هدفدار می‌باشد، ارائه دهد». «اقبال نمی‌خواهد، توسط تبیین در چارچوب ماده مرده، تبیین انطباقی از جهان بکند» چرا که در تبیین انطباقی از جهان در چارچوب حرکت ماده مرده - آنچنانکه دکارت به صورت فلسفی مدعی آن بود - «جائی برای خدای خالق و فاعل و با اراده و آزاد باقی نمی‌ماند.»

تبیین روحانی از جهان از نظر اقبال، «همان تبیین تطبیقی از جهان در چارچوب حیات حاکم بر ماده می‌باشد؛ و به همین دلیل «اقبال حتی تقدیر و قضا و قدر در عرصه هستی و در چارچوب این تبیین تطبیقی از جهان، چیزی جز همان فعلیت یافتن قابلیت‌های وجودی نمی‌داند». اقبال حتی در رابطه با موضوع شرور در هستی در چارچوب همان تبیین روحانی از جهان و وجود، این شرور را به دو قسمت تقسیم می‌کند، «قسمت اول شرور طبیعی است که او معتقد است که انسان‌ها می‌توانند توسط آگاهی و علم به این شرورها از وقوع خسارت بر خویش توسط آن‌ها جلوگیری نمایند و بستری جهت تکامل خود فراهم نمایند» و اما در رابطه با شرور انسانی، «اقبال شرورهای انسانی را مولود اختیار و اراده انسان می‌داند» لذا در تفسیر آیه ۳۰ - سوره بقره «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» می‌گوید، موضوع این دیالوگ سمبلیک همان شرورهای زائیده اختیار و اراده انسانی می‌باشد و به همین دلیل او حتی شرور انسانی را هم به عنوان نمایش اراده و اختیار انسان‌ها در کلیت فلسفی، امری مثبت می‌داند. چراکه اقبال معتقد است که در غیبت این شرور انسانی اختیار و اراده انسانی معنی ندارد.

اقبال آنچنانکه در تفسیر آیه ۱۱ - سوره رعد «...إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوهُمَا بِأَنفُسِهِمْ...» - خداوند احوال هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد مگر اینکه اول خود آن قوم شروع به تغییر احوال خود بکند» می‌گوید: بین خداوند و انسان‌ها پیوند حرکتی و تحولی وجود دارد. رابطه انسان‌ها با خداوند رابطه یکطرفه نیست و به همین دلیل او معتقد است که مهم‌ترین مشخصه خدای قرآن این است که آدمی را به حساب

می‌آورد و در همین رابطه است که، «اقبال اصل فناء فی الله دیسکورس عرفان و تصوف را به نقد می‌کشد؛ و آن را ویران کننده‌ترین اصل نفی کننده اختیار و اراده انسانی می‌داند.»

اقبال در داستان خلقت انسان در قرآن در تفسیر آیه ۳۱ - سوره بقره «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ - و خداوند به آدم آموخت همه اسما پس از آن عرض کرد به ملائک و گفت خبر دهید مرا از این نام‌ها اگر صادق هستید» می‌گوید، مهم‌ترین قدرت انسان قدرت مفهوم‌سازی او در عرصه ذهن و شناخت است، او معتقد است آموختن نامگذاری در آیه فوق اشاره به قدرت مفهوم‌سازی و اختراع کلیات انسان‌ها می‌باشد، که توسط آن انسان‌ها توان شناخت و فهم جهان خارج پیدا می‌کنند، این فهمیدن است که از نظر اقبال تنها وجه ممیزه انسان می‌باشد.

