

سہ جنین ڈریسٹر

جنین رہائی بخش پیامبر اسلام

گفتگو اور احادیث حیدری

انتشارات مستضعفین

شناسنامه کتاب:

اسم کتاب: جنبش رهائی بخش پیامبر اسلام

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: بهار ۱۳۹۹

www.nashr-mostazafin.com

www.pm-iran.org

info@nashr-mostazafin.com

انتشارات مستضعفین

فهرست

- نهضت بت‌شکنی، طبیعت‌گرائی، قلم‌گرائی و تاریخ‌گرائی محمد ۷
- شخصیت‌ها و تاریخ ۹
- الف - نظریه افلاطون ۱۰
- ب - شاخص‌های فلسفی افلاطون ۱۷
- ج - نظریه ارسطو ۱۸
- د - نظریه صوفی‌گرائی شرقی ۱۹
- ه - نظریه محمد ۲۰
- ۱ - نفی بت‌پرستی ۲۲
- فونکسیون دوم در «نفی بت‌پرستی» محمد ۲۶
- ۲ - طبیعت‌گرائی ۳۰
- ۳ - قلم‌گرائی ۳۳
- ۴ - تاریخ‌گرائی ۳۵
- اسلام‌شناسی محمد در ترازوی قرآن ۳۹
- قرآن و محمد ۴۱
- الفبای اندیشه محمد پیامبر انسان، در مقایسه با اندیشه ارسطو و هگل ۵۷
- ۱ - خدای محمد ۵۹
- ۲ - خدای ارسطو ۶۰
- ۳ - خدای هگل ۶۳
- ۴ - خدای مولوی ۶۶
- خدای محمد ۷۱
- میلاد پیامبر اسلام، پیامبر «عدالت، رهایی و آگاهی» گرامی باد ۷۵
- ماحصل ۸۵
- «سیمای محمد» در نگاه محمد اقبال لاهوری ۹۴

نہضت بت شکنی،

طبیعت گرائی، قلم گرائی و

تاریخ گرائی محمد

»محمد و انسان،

محمد و جامعہ،

محمد و تاریخ»

شخصیت‌ها و تاریخ:

اگر بر مبنای متد معلم شریعتی در اسلام‌شناسی مشهد عوامل موتور تاریخ و جامعه را بررسی نمائیم، دارای چهار مؤلفه می‌باشد که عبارتند از؛ ناس، سنت، شخصیت‌ها و تصادف که در این چهار مؤلفه «شخصیت» به عنوان یکی از عناصر موتور جامعه و تاریخ مطرح می‌شود. ما برای تبیین نقش شخصیت‌ها در تاریخ و جامعه باید نخست مشخص کنیم که از نظر ساختاری چه تبیینی از جامعه و فرد داریم و اگر قبل از آن دیدگاه فلسفی ما از تاریخ و فرد و جامعه مشخص نگردد امکان تبیین علمی از شخصیت‌ها در تحول اجتماعی و تاریخی مقدور نیست، مدت ۲۵ قرن است که بین نظریه‌پردازان در رابطه با تبیین فلسفی ساختار اجتماعی و تاریخ و فرد پُلَمیک فلسفی در جریان می‌باشد و هر کدام بر مبنای نگرش و جهان‌بینی و ایدئولوژی اجتماعی و تاریخی و طبقاتی خود به تبیین نظریه یا تئوری‌های فلسفی در این رابطه پرداخته‌اند که در اینجا به چند نمونه از آن‌ها اشاره می‌کنیم؛

الف - نظریه افلاطون:

اولین فیلسوفی که در قرن پنجم قبل از میلاد به صورت سیستماتیک به تبیین این نظریه پرداخت افلاطون بود افلاطون که بعد از اعدام معلم خود - سقراط - (به دست اتیموس دیکتاتور آتن) از لحاظ روان‌شناسی فردی یک فرد ضد اجتماعی شده بود و از نظر او سقراط قربانی دموکراسی آتن شد، با توجه به این موضوع که نخستین نظام دموکراسی شهری و اجتماعی در زمان سقراط در آتن شکل گرفت که این نظام اجتماعی مانند «کمون پاریس» از زیربنای لازم تئوریک و تجربی برخوردار نبود که در نتیجه به آنارشی اجتماعی کشیده شد، آنارشی‌های اجتماعی به این دلیل که همیشه زمینه‌ساز پیدایش نظام‌های دسپات و اتوکراتیک و توتالی‌تر می‌باشد لذا با حاکمیت اتیموس سقراط با جام شوکران اعدام شد و همین اعدام سقراط به شدت در روانشناسی فکری افلاطون موثر واقع شد و باعث گردید که افلاطون برعکس سقراط و حتی ارسطو دارای روحیه ضد اجتماعی گردد. این تجربه در تاریخ کشور ما در سال‌های ۵۹ و ۶۰ و هم‌چنین در سال‌های ۱۲۹۰ تا ۱۲۹۹ و در سال ۱۳۳۲ مشاهده می‌گردد که پس از شکست حرکت‌های اجتماعی در ایران حاصل آن شد تا دیکتاتورهای غاصب از راه رسیده که مترصد میوه چینی از مبارزات توده‌ها بودند، برای اینکه بتوانند نظام اجتماعی و مردمی را آماده پذیرش حکومت استبداد و نظام توتالی‌تر و دسپاتیزم و اتوکراتیک و مطلقه فقهاتی خود بکنند ابتدا با دامن زدن به حرکت‌های آنارشی توده‌ها را از بی‌نظمی اجتماعی خسته کردند و پس از اینکه توده‌ها نسبت به ریزش نظام مدنی و اجتماعی که باعث به هم خوردن زندگی عادی آن‌ها می‌شد کلافه و مستاصل شدند شرایط جهت موج سواری و کودتای استبداد و نظام توتالی‌تر و ولایت مطلقه فقهاتی آن‌ها فراهم شد که در اینجا به صورت اشاره و مختصر به ذکر آن‌ها می‌پردازیم:

۱ - بعد از این که کودتای انتخاباتی در ۲۲ خرداد ۸۸ و با مدیریت ولایت مطلقه

فقاہتی به انجام رسید و در اعتراض به این کودتای انتخاباتی زمانی که جنبش اجتماعی پروسه تکوین و شکل‌گیری خود را طی می‌کرد و جنبش سبز رفته رفته هژمونی این اعتراضات را به همراه جریان کروی و جناح روحانیون در دست می‌گرفت، جناح رهبری مطلقه فقاہتی که فکر نمی‌کرد یک مرتبه با چنین جبهه‌ائی از مخالفان روبرو گردد با برنامه‌ریزی همه جانبه که زیر نظر رهبری ولایت مطلقه بود وارد عرصه شود و فرماندهی برخورد با این جبهه عظیم را از دست احمدی‌نژاد و باند او گرفت چراکه برای رهبر مطلقه فقاہتی مسجل بود که احمدی‌نژاد با برخورد‌های هیستریک و بی‌برنامه و خود به خودی‌اش توان مقاومت در برابر این سد عظیم از جنبش اجتماعی و مخالفان را ندارد و این موضوع زمانی برای رهبری مطلقه فقاہتی بیشتر قطعی گردید که در راه‌پیمائی ۲۷ خرداد قالیباف شهردار تهران که خود از جناح راست حاکم می‌باشد تعداد شرکت کنندگان در زیر سرنیزه ولایت مطلقه فقاہتی را فقط در تهران بیش از چهار میلیون نفر اعلام کرد و در این رابطه خامنه‌ائی با برنامه همه جانبه و زیر نظر مستقیم خود از روز جمعه ۲۹ خرداد ۸۸ وارد کارزار سرکوب شد که اصول محوری برنامه وی جهت تثبیت کودتای انتخاباتی ۲۲ خرداد عبارت بودند از؛

الف - مردم به اعمال سرکوب‌گریان و برخورد با سرنیزه تهدید شدند (که در نماز جمعه ۲۹ خرداد توسط رهبری مطلقه فقاہتی اعلام شد).

ب - در مرحله بعد دستگیری و شکنجه و اعتراف‌گیری و به خاک و خون کشیدن توده مردم و کسانی که در راه‌پیمائی‌ها و تشکیلات هدایت‌گر شرکت کرده بودند (از خوابگاه دانشجویی تا احزاب هدایت‌گر - از شکنجه‌گاه‌های کهریزک و اوین و گوهرشاد تا به آتش کشیدن مسجدها و حسینیه‌ها و تخریب خوابگاه‌ها و خونین کردن سنگ فرش خیابان‌ها).

ج - قطع هر گونه وسایل ارتباطی ما بین مردم و جنبش اجتماعی (از تلفن



همراه گرفته تا رسانه‌های داخل و خارج از کشور).

د - جلوگیری از انجام راه‌پیمائی‌های مسالمت آمیز.

ه - به کارگیری منابع تبلیغاتی گسترده بر علیه جنبش اجتماعی (از رادیو تلویزیون تا نماز جمعه و نماز جماعات و روزنامه‌های معلوم الحال دولتی جهت فرسوده کردن حرکت توده‌ها و فرسایشی نشان دادن بی‌نظمی که محصول مقابله این جبهه با کودتای انتخاباتی ۲۲ خرداد بود که در میان همه این ترندها آنچه که بیش از همه به رکود جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد ۸۸ موثر واقع شد، خسته کردن مردم و استحاله مبارزات ایشان توسط برجسته کردن ریزش نظم اجتماعی بود که جنبش اجتماعی به این دلیل که از حداقل قدرت اطلاع رسانی مردمی برخوردار نبود با این سلاح ولایت مطلقه فقهاتی به شدت ضربه خورد).

۲ - در سال‌های ۵۹ و ۶۰ و پس از اینکه رژیم مطلقه فقهاتی توانست شیوه حکومت‌داری و مملکت‌داری را از نیروها و جریانات لیبرال‌ها یاد بگیرد، تصمیم به تثبیت و استقرار حکومت مطلقه فقهاتی خود گرفت که مکانیزم‌های آن عبارت بودند از؛

الف - اشغال سفارت آمریکا که زیر نظر موسوی خوئینی‌ها بود و مستقیماً توسط رهبری مطلقه فقهاتی هدایت می‌شد و مهم‌ترین هدفی که رهبر ایران از این پروژه دنبال می‌کرد؛

اول - خلع شعار مبارزه ضد امپریالیستی جریان‌های مترقی.

دوم - تسویه حساب با لیبرال‌ها در دولت موقت.

زیرا رهبری مطلقه فقهاتی که آن‌ها را به نام حکومت امام زمان به سر کار آورده بود نیازی به حضور و وجود دوباره آن‌ها در قدرت نداشت و آن‌ها را مانع سیطره



قدرت خود می‌دیدند که با تسخیر سفارت آمریکا کوشیدند از طریق افشاگری که به صورت کانالیزه شده از صندوق سفارت آمریکا بیرون می‌آمد به پاکسازی این جریان که در راس آن‌ها دولت بازرگان قرار داشت بپردازند و حکومت و دولت آن‌ها را یک پارچه در قبضه قدرت خود نگه دارند، پس از این تسویه حساب و زمانی که رژیم مطلقه فقهاتی در این رابطه به خواسته‌های دوگانه خود رسید، بخشی از دانشجویانی را که در این حرکت حضور داشتند، به زندان‌های خود انداختند و هستند هم اکنون کسانی که در زندان‌های رژیم مطلقه فقهاتی به سر می‌برند.

ب - جریان انقلاب فرهنگی که در بهار سال ۵۹ و زیر نظر جناح دیگری از دانشجویان تحت عنوان انجمن‌های اسلامی با سرنیزه هادی غفاری و احمد جنتی و اندیشه عبدالکریم سروش و جلال فارسی و... شکل گرفت، هدف رژیم مطلقه فقهاتی در این مرحله (برعکس جریان سفارت آمریکا که می‌کوشید توسط آن به خلع شعار ضد امپریالیستی و تسویه حساب با لیبرال‌های حکومتی به رهبری مهندس مهدی بازرگان بپردازد) در جریان انقلاب فرهنگی اما تسویه حساب و کسب تام قدرت از طریق برخورد با جریان‌ها و جنبش سیاسی در جامعه بود که به صورت مانع در برابر تثبیت قدرت رژیم مطلقه فقهاتی قرار گرفته بودند! البته جای هیچ شکی نبود که سنگر مدیریت جریان‌ها در جنبش سیاسی جامعه ما دانشگاه‌ها بودند و رژیم مطلقه فقهاتی به این علت هر گونه سنگر مدیریتی و اداری و ستادی در بیرون دانشگاه را از آن‌ها سلب کرده بود و برای جریان‌های سیاسی هیچ راهی جز عقب نشینی به سمت دانشگاه‌ها و پناه گرفتن در مراکز دانشگاهی باقی نمانده بود لذا زمانی که رژیم مطلقه فقهاتی در بهار سال ۸۹ دریافت که تمامی جریان‌های سیاسی به دانشگاه‌ها پناه گرفته‌اند با یک یورش نظامی که همراه با تانک و توپ و اعدام و کشت و کشتار بود و زیر نظر غفاری و احمد جنتی و هاشمی رفسنجانی و عبدالکریم سروش و...



انجام گرفت، آنان وارد تسویه حساب آخر خود با جنبش سیاسی در جامعه گشتند که در این پروژه هم رژیم مطلقه فقهاتی توانست با سرکوب خونین در دانشگاه‌ها مدیریت جنبش سیاسی را نابود سازد و نیز قدرت خود را بر دانشگاه که بزرگ‌ترین سنگر ضد حاکمیت بود تثبیت نماید.

ج - جنگ ایران و عراق: پس از اینکه رژیم مطلقه فقهاتی تحت یک پروژه حساب شده و در مراحلی توانست لیبرال‌ها را از قدرت تسویه نماید و دانشگاه‌ها را از جنبش سیاسی پاکسازی نماید نوبت به تثبیت قدرت در جامعه رسید که بزرگ‌ترین سلاحی که رژیم مطلقه فقهاتی به کار گرفت جنگ ایران و عراق بود که توسط آن امکان یافت تا تمامی آزادی‌های سیاسی و اجتماعی را که از انقلاب ۲۲ بهمن ۵۷ باقی مانده بود در پروسه جنگ نابود سازد! چراکه بزرگ‌ترین سد اجتماعی که مانع تثبیت رژیم مطلقه فقهاتی بود آزادی‌های اجتماعی و فرهنگی و سیاسی به جای مانده از انقلاب ۲۲ بهمن بود که به علت ناتوانی و عدم دارا بودن تشکیلات سیاسی و نظامی تو رژیم مطلقه فقهاتی از ابتدا توانائی مقابله با آن را نداشت و ناخواسته تن به قبول این آزادی‌ها داد، رهبری مطلقه فقهاتی از آغاز می‌دانست که بزرگ‌ترین مانع تثبیت قدرت مطلقه فقهاتی او - آزادی‌های سیاسی و اجتماعی است که مجبور به تحمل آن است و کوشید با تکوین نهادهای نظامی و شبه نظامی مثل - کمیته‌ها و سپاه و بسیج - خلا نظامی خویش را پر کند. رهبری مطلقه فقهاتی به موازات کسب قدرت سرنیزه خود را برای قلع و قمع آزادی‌های اجتماعی آماده کرد، نخستین سنگری که جهت نابودی این آزادی‌ها مورد حمله قرار گرفت سنگر دانشگاه‌ها بود و پس از آن سنگر جامعه بود اما حاکمیت نمی‌توانست به علت رشد پتانسیل اپوزیسیون و جنبش سیاسی در جامعه (در راس آن‌ها سازمان مجاهدین خلق) آن را از طریق حربه جنگ ایران و عراق نابود سازد (مانند دانشگاه‌ها)، لذا پروژه شکار گرگ را اتخاذ نمود (برای تبیین این پروژه حاکمیت که بر گرفته از شکار

اسب توسط گرگ می‌باشد به تشریح آن می‌پردازیم؛ شکار اسب به خاطر قدرت و حجم جثه آن به صورت رو در روی برای گرگ امکان‌پذیر نمی‌باشد، آنان اسب را وادار به حرکت رو به عقب می‌کنند و زمانی که اسب در حرکت رو به عقب تعادل خود را از دست می‌دهد، حمله گرگ‌ها به اسب آغاز می‌شود. در حاکمیت سی ساله فقهاتی در شکار مخالفین زمانی که توان حمله مستقیم به آن‌ها را ندارد سعی می‌کند آن‌ها را با ایجاد شرایطی وادار به حرکت رو به عقب کند و آن زمان که جنبش اجتماعی با یک حرکت دورانی به ورطه‌ائی افتاد و توان خود را از دست داد، نیروهای سرکوب‌گر بر سر آن‌ها می‌ریزند و آن‌ها را با حمله از صحنه اجتماعی خارج می‌کنند. برای نمونه حاکمیت سیاسی در اواخر سال ۵۹ و اوایل سال شصت به درستی فهمیده بود که مانند جریان سفارت آمریکا و دانشگاه‌های ایران توان خارج کردن مخالفین خود از صحنه را ندارد و لذا برای راندن جنبش سیاسی کوشید با استفاده از جنگ ایران و عراق ابتدا آزادی‌های سیاسی و اجتماعی را از جامعه بگیرد و با سلب آزادی‌های اجتماعی و سیاسی جریان‌های سیاسی و در راس آن‌ها مجاهدین خلق را به طرف خشونت بکشاند و این تاکتیکی بود که جریان‌های سیاسی هرگز حتی تاکنون به آن واقف نشده‌اند، در این رابطه خشونت‌گرایی جریان‌های سیاسی در نیمه اول سال ۶۰ یک خشونت سیاسی حساب شده و البته تحمیلی از جانب رهبری مطلقه فقهاتی جهت شکار اسب‌ها بود! که این پروژه در سی خرداد ۶۰ به ثمر نشست و با اعلام حرکت آنتاگونیست مجاهدین تمامی جنبش سیاسی اسیر حمله و طعمه گرگان شدند، چنان که رژیم در عرض کمتر از یک سال توانست تمامی جامعه را در ظل سرنیزه از جنبش سیاسی پاکسازی کند.

۳ - در سال‌های ۱۲۹۰ تا ۱۲۹۹ جنبش‌های منطقه‌ائی به شعارهای مشروطیت بازگشتند که می‌توانیم از؛ جنبش جنگل در گیلان، جنبش خیابانی در آذربایجان، جنبش کلنل پسپان در خراسان و... نام ببریم. به علت اینکه این جنبش‌ها هر چند

در استراتژی به نجات کشور فکر می‌کردند اما تمامی آن‌ها در حرکت‌های تاکتیکی معتقد به نجات مقدم منطقه خودی بودند که همین اعتقاد تاکتیکی باعث شد تا کشور ایران به ورطه ملوک الطوایفی بیافتد که حاصل آن جز شکل‌گیری آنارشی مرکزی نبود که این آنارشی مرکزی باعث گردید تا شرایط برای کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ رضاخان که با حمایت امپریالیسم انگلیس صورت گرفت، فراهم شود و طبیعی بود که خستگی مردم در ظل نظام ملوک الطوایفی و آنارشی مرکزی باعث گردید تا واکنش نسبت به این کودتا در مردم شکل نگیرد در نتیجه پس از اینکه حکومت کودتا مستقر و تثبیت شد تمامی جنبش‌های منطقه‌ای از تیغ سرنیزه رضا خانی گذشتند.

۴ - سال ۳۲ و مقاومت ملی؛ در سال ۳۲ باز اوضاع به همین ترتیب بود چراکه جریان‌های مذهبی تحت رهبری کاشانی و بروجردی و فلسفی و... حمایت خود را از رهبری نهضت مقاومت ملی بر داشتند و با شاه و نصیری و زاهدی وارد بند و بست شدند و رابطه‌های زیر زمینی بین حوزه و جریان کودتا و اعلیحضرت برقرار گردید، از این طرف حزب توده که به عنوان بزرگ‌ترین جریان سیاسی و تشکیلاتی داخلی اما در حمایت از منافع کشور شوروی به مخالفت با حکومت مصدق پرداختند که در ادامه آن تشکیلات طرفدار انگلیس مانند حزب زحمتکشان بقائی و خلیل ملکی و حسین مکی و... هم حمایت خود را از مصدق برداشتند که حاصل همه این‌ها تضعیف حکومت مرکزی مصدق و پیدایش آنارشیست داخلی بود. تضعیف حکومت مرکزی و آنارشیست باعث گشت تا شرایط برای کودتا و حاکمیت لمپنیست شعبان بی‌مخ و طیب‌ها و رمضان یخی و... فراهم گردد که حاصل آن شد که در کودتای ۲۸ مرداد مشاهده کردیم.



ب - شاخص‌های فلسفی افلاطون:

ضد اجتماعی شدن افلاطون به علت مرگ سقراط (که از دیدگاه افلاطون علت مرگ سقراط نظام‌های مدنی شهری آتن بود نه استبداد اتیموس) باعث گردید که تمامی اندیشه‌های فلسفی افلاطون بر پایه فردیت و ایده‌آلیسم و نخبه‌گرایی استوار گردد به طوری که اگر افلاطون را به عنوان بنیانگذار تئوری حکومت مطلقه فقهاتی بدانیم سخنی به گزاف نگفته‌ایم! محورهای تئوری فلسفی افلاطون عبارتند از:

۱ - نظام فلسفی وجود از نظر افلاطون؛ تکیه بر عالم مُثل به جای جهان عینی - از نظر افلاطون جهان عینی و موجود یک جهان سایه و اعتباری می‌باشد جهان واقعی جهان مثل می‌باشد که آن جهان حقیقی است و تمامی واقعیت‌های این جهان که ماهیتی اعتباری دارند صورت واقعی آن در عالم مثل می‌باشد و آنچه ما در این جهان آن‌ها را واقعی می‌نامیم سایه‌های آن جهان واقعی و کلی و ایده‌های مثل هستند که انعکاس آن به این جهان افتاده است از نظر افلاطون عالم مثل که عالم و جهان حقیقی می‌باشد یک عالم ایده‌آلی و کلی و منفرد می‌باشد که در آن عالم تمامی واقعیت‌های موجود این جهان دارای نمونه مثلی هستند و به این ترتیب بود که از نظر افلاطون آنچه که اصالت داشت همان ایده‌ها و مثل‌ها بود نه این واقعیت‌ها.

۲ - نظام سیاسی و اجتماعی از نظر افلاطون؛ زمانی که افلاطون قصد داشت تا اندیشه فلسفی خود را (با آن نگاه ضد اجتماعی که بعد از مرگ سقراط پیدا کرده بود) وارد نظام اجتماعی و نظام سیاسی بکند راهی برایش باقی نماند جز این که - به نظام سیاسی نخبگان به جای دموکراسی سیاسی - قبلی اعتقاد پیدا کند که منظور او حاکمیت فلاسفه بود، از نظر افلاطون بهترین نظام سیاسی حکومتی است که فلاسفه یا به گفته او حکما حاکم باشند همان تئوری که امروز در کانتکس نظام مطلقه فقیه در جامعه ما جاری و ساری است (ابن خلدون در کتاب مقدمه تاریخ العبر خود می‌گوید؛ «بدترین نوع حکومت بشر حکومت فقها و حکما می‌باشد. به



علت اینکه هم حکما و هم فقها افرادی کلی‌گرا و مجرداندیش و مطلق بین می‌باشند. لذا اهل سیاست و حکومت‌داری نیستند در نتیجه در صورتی که بنابه دلایلی اینها به حکومت برسند به علت بینش انحرافی فوق‌دسپاتیزم‌ترین حکومت را برگزیده توده‌ها سوار خواهند کرد.» از نظر افلاطون به جای نظام دموکراسی اجتماعی باید یک نظام اجتماعی ارگانیزه حاکمیت فلاسفه بر جامعه شکل بگیرد، به باور او دستاورد نظام اجتماعی دموکراسی چیزی جز آنارشیست نخواهد بود همان چیزی که از نظر افلاطون سقراط را قربانی آن کرد.

بنابراین مانیفست اندیشه افلاطون؛

اول - بر ایده‌آلی بودن مُثل استوار بود.

دوم - بر کلی بودن مُثل استوار بود.

سوم - بر منفرد بودن مُثل و ایده استوار بود.

چهارم - او جهان واقع را اعتباری می‌داند.

پنجم - او معتقد است که بهترین نظام اجتماعی آریستوکراسی می‌باشد و نه نظام دموکراسی.

ششم - در آریستوکراسی سیاسی اجتماعی مورد نظر افلاطون حکومت از آن حکیمان یا فلاسفه یا نخبگان یا فقها است و نه دموها یا مردم.

ج - نظریه ارسطو:

گرچه ارسطو شاگرد افلاطون بود ولی آن چنان که خود او می‌گوید؛ ارزش حقیقت بالاتر از ارزش استادی است و به این دلیل می‌توان گفت که اندیشه ارسطو دگردیسی اندیشه افلاطون بود، چراکه ارسطو در عرصه اجتماعی برعکس استاد خود افلاطون

و دوباره مانند زمان سقراط به دموکراسی اجتماعی باور پیدا کرد، او با تأیید نظام برده‌داری و حمایت از برده‌دارها نظام اجتماعی دموکراسی خود را در کادر همان نظام اریستوکراسی و طبقاتی تبیین نمود، از نظر ارسطو نظام برده‌داری یک نظام مقدر در وجود می‌باشد که قابل تغییر برای انسان نیست (چرا که از همان آغاز خلقت برده به صورت برده آفریده شده و برده‌دار به صورت برده‌دار) لذا ارسطو نظام اریستوکراسی طبقاتی را جایگزین نظام نخبه‌گرایی افلاطون کرد. ارسطو به جای عالم ذهنی و کلی و منفرد و مثالی افلاطون، عالم عین را اما به صورت مکانیکی قرار داد که توسط «ذهن این‌هائی انسان» قابل شناخت می‌باشد. با از بین رفتن نظریه مثل افلاطونی تئوری برتری ذهنی و نخبه‌گرایی او هم کنار رفت. آنچه در نظریه ارسطو بیش از هر چیزی مهم بود نظریه انسان اجتماعی او بود، در نظریه ارسطو - انسان مدنی بالطبع - می‌باشد او معتقد بود که انسان قبل از این که به دنیا بیاید (و با اجتماع انسانی برخورد کند) به صورت بالقوه ویژگی ذاتی اجتماعی دارد و اجتماعی شدن او در این جهان صرفاً فعلیت آن خصیصه‌های اجتماعی بالقوه می‌باشد. نظریه ارسطو هر چند غلط می‌باشد ولی کاملاً با نظریه افلاطون در موضع مخالفی قرار داشت (زیرا گفتیم که در نظریه افلاطون به خاطر اینکه بر پایه عالم مُثُل؛ جهان عالم سایه و اعتباری است لذا جامعه دارای ارزش و اصالت نیست آنچه اصالت دارد فرد و کلی و مثل می‌باشد. به این دلیل با همه اشکالاتی که اندیشه ارسطو داشت ولی می‌توان او را در کنار نظریه‌پردازان اصالت جمعی آورد و اندیشه افلاطون او را در کنار نظریه‌پردازان فردی قرار می‌دهد).

د - نظریه صوفی‌گرایی شرقی:

در برابر دو نظریه فوق نظریه سومی که از همان قرن پنجم در قبل از میلاد بر اندیشه بشر جاری و ساری گشت نظریه تصوف شرقی بود که از هند - ودا و بودا -

گرفته تا - چین لائوتسو- ادامه داشت و امروز در اندیشه عرفای اسلامی ما مانند مولوی و محی الدین عربی و حافظ، عرفان مسیحیت و... جاری و ساری می‌باشد. اندیشه تصوف شرقی اگرچه در عرصه فردگرایی مانند افلاطون اصالت را از این جهان نمی‌گرفت و به عالم مثل به صورت حقیقی تکیه نمی‌کرد ولی چون راه نیل به خداوند و نیروانا و... را از طریق حرکت فردی و تزکیه نفسی تبیین می‌کردند به فرد اصالت مطلق می‌دادند و برای جامعه ارزش حقیقی قائل نبودند و حتی دوری از جامعه راه تزکیه و تکامل دانسته می‌شود، در این دیدگاه آنچه اصالت داشته و دارد فرد است و جامعه طفیلی می‌باشد.

۵ - نظریه محمد:

محمد که یازده قرن یعنی بیش از هزار سال بعد از نظریه‌پردازان فوق بعثت کرد در شرایطی نهضت فکری خود را در جهان آغاز نمود که نظریه‌های مختلف غرب و شرق بشریت را در منجلاب جامعه‌گریزی قراردادده بودند و طبیعی بود که بشر جامعه‌گریز هرگز توانائی آن را نداشت که بتواند دست به انسان‌سازی بزند زیرا نه انسان مثلی و ذهنی و کلی‌گرا و جامعه‌گریز افلاطون می‌توانست در این عالم ذهنی و اعتباری و مثلی رشد کند و نه انسان اسیر در اریستوکراسی ذهنی‌گرای ارسطو می‌توانست در این عالم تکامل پیدا کند و نه انسان فردگرای جامعه‌گریز صوفی‌گرای هندی و چینی می‌توانست دور از جامعه در عرصه کشتن نفس خود به تعالی انسانی دست پیدا کند! با چنین بحران فلسفی و اجتماعی که در قرن ششم جهان را در بر گرفته بود بزرگ‌ترین موضوعاتی که برای محمد مطرح گردید عبارت بود از؛ هدف و آرمان خود را برای بشریت تعریف کند که عبارت بود از:

«بعثت لاتمم المکارم الاخلاق - من بعثت کردم تا مکارم اخلاق را بر انسان تمام کنم.»

(پیامبر)



«يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ - ای انسان تو در بستر کدح و کبد بسوی پروردگارت تکامل پیدا می‌کنی تا آنجا که به او می‌رسی» (سوره الانشفاق - آیه ۶).

زیرا هدف محمد تعریف و اعتلای انسان بود، از نظر محمد تمامی راه‌ها به رم ختم می‌شد! محمد می‌دانست تا زمانی که به تعریف انسان اعتلای وجودی ندهد تمامی اهداف تاریخی و اجتماعی و مذهبی او با شکست روبرو خواهد شد، تلاش ۲۳ ساله محمد برای تفسیر و تبیین مقام انسانیت و اعتلای وجودی او بود، هر کار دیگری که پیامبر در طول این ۲۳ سال انجام داد همه برای این منظور و مقصود بود نه چیز دیگر از - لغو بت‌پرستی گرفته تا طرح معاد و استقرار مدینه‌النبی و غیره - آنچه به قرآن و وحی و معاد و توحید و نبوت و حرکت و... محمد مضمون و معنی می‌بخشد فقط و فقط کلمه انسان و تعالی وجودی انسان می‌باشد و به همین ترتیب بود که از همان آغاز بعثت بزرگ‌ترین سوالی که در برابر محمد قرار گرفت این که؛ چگونه می‌تواند به انسان و انسانیت تعالی معنی و وجودی بدهد؟ آن هم در جهان قرن ششم میلاد که بیش از هزار سال است که در اندیشه فلسفی غربی و اندیشه صوفی‌گری شرقی بشریت گرفتار شکست شده است! به طوری که نه اندیشه فلسفی مغرب زمین توانست انسان را از نظام طبقاتی و اریستوکراسی نجات دهد و نه اندیشه صوفی‌گری شرقی توانست انسان را از نظام کاستی و فردیت نجات‌بخشد، محمد در پاسخی که به این سوال داد معتقد بود؛ انسان تنها در جامعه تعالی مضمون و معنی پیدا می‌کند لذا محمد برای تربیت این انسان مجبور شد تا دست انسان او را که بیش از هزار سال است در ذهنی‌گری و جامعه‌گریزی و اریستوکراسی فلسفی و طبقاتی در حال له شدن بود، بگیرد و وارد اجتماع انسانی کند. او انسان مشرق زمین را که بیش از هزار سال در اندیشه تزکیه فردی و جامعه‌گریزی و کشتن نفس به سر می‌برد وارد جامعه انسانی کرد و به همه آن‌ها تفهیم نمود که؛ راه تکامل وجودی انسان از دل جامعه انسانی عبور می‌کند و تنها در راه تعالی جامعه انسانی است که تو می‌توانی به تعالی وجود برسی و تا زمانی که انسان در وجود اجتماعی به تعالی

نرسد، تعالی وجودی فردی انسان (چنانکه تصوف‌گرائی هندی می‌گوید و یا تعالی ذهنی و نظری انسان از منظر اندیشه مغرب زمین می‌گفت) نمی‌تواند به تنهایی او را به تعالی برساند. پس محمد با این تبیین از تعالی وجودی انسان بود که حرکت اجتماعی خود را از سر گرفت. مؤلفه‌های حرکت محمد در طول ۲۳ سال حرکت در راستای تحقق اعتلای وجودی انسان عبارت بودند از:

۱ - نفی بت‌پرستی:

نفی بت‌پرستی در نوک پیکان حرکت اجتماعی و تئوریک و سیاسی محمد در طول ۲۳ سال از مبارزه او بود که تحت لوای شعار «لا اله الا الله» صورت می‌گرفت و البته به معنای نفی چند سنگ‌لات و منات و عزی و... نبود! چراکه هم محمد می‌دانست که این سنگ‌ها خدا نیستند و هم تمامی سران قوم و قبیله قریش می‌دانستند که این‌ها خدا نیستند! محمد با نفی بت‌پرستی به دنبال نفی اله‌هائی بود که بشریت را به الیناسیون وجودی و طبقاتی و... می‌کشند، اله‌هائی که به صورت این سنگ‌ها درآمده و به پرستش آن‌ها پرداخته می‌شود، از نگاه محمد این بت‌ها خداوند نبودند بلکه خداوندگاری بودند که بشر با دست خود آن‌ها را آفریده و ساخته بود و به پرستش آن‌ها مشغول بود. محمد بت‌ها را مخلوق انسان‌هائی می‌دانست که بشر خود به خلق آن‌ها پرداخته بود و پس از خلق آنها به پرستش آن‌ها می‌پرداخت، از نگاه محمد بت‌های مورد پرستش انسان جاهلیت - یا بت‌های فردی بودند یا بت‌های اجتماعی - بت‌های فردی از نگاه محمد عبارت بودند از همان شخصیت‌ها و خصیصه‌ها و صفات متعالی وجود انسان که انسان به جای این که آن صفات را در مزرعه اجتماعی به تعالی برساند، می‌کوشد تا آن خصیصه‌های مثبت وجود خود را منتسب به آن سنگ‌های دست‌ساز خود نماید و در پای آنها به ستایش بنشیند که از نگاه محمد «جداسازی خصیصه‌های حسنه و ستایش کردن آن» توسط انسان

وسیله‌ای جهت الیناسیون انسان می‌گشت و در نتیجه به نابودی شخصیت انسان می‌انجامید. در این راستا محمد معتقد بود که تا ما نتوانیم این بت‌ها را به دست خود این انسان‌ها نابود کنیم امکان رشد و تعالی انسان وجود نخواهد داشت، به این دلیل محمد معتقد بود که بت‌های قبیله باید به دست خود افراد و سران آن قبیله شکسته شود نه به دست محمد یا مسلمانان! پس محمد با شکستن بت‌ها و مخالفت با بت‌پرستی در مرحله اول تلاش کرد تا انسان را از الیناسیون وجودی که در آن بت‌ها مادیت پیدا می‌کرد نجات بخشد، دومین مؤلفه حرکت ضد بت‌پرستی، مخالفت محمد با نظام بت‌پرستی است که توسط سران قوم برای تثبیت نظام طبقاتی حاکم بر جامعه مستقر شده بودند و توسط آن سعی می‌کردند با آسمانی نشان دادن نظام طبقاتی (که زمینی است) با این بت‌های به مشروعیت نظام طبقاتی پردازند که محمد با هم در شکستن این بت‌ها سعی می‌کرد تا مشروعیت نظام طبقاتی و جامعه طبقاتی را از بین ببرد و با از بین بردن مشروعیت نظام طبقاتی، توده‌ها را برای آشوبیدن بر نظام طبقاتی عصر خود آماده کند زیرا تا زمانی که توده‌ها توسط الهه‌های آسمانی به یک نظام زمینی مشروعیت می‌دهند، هرگز به خود اجازه آشوبیدن بر آن‌ها را نمی‌دهند، پس محمد با دو انگیزه در نوک پیکان حرکت خود در مکه به نفی بت‌پرستی پرداخت.

چرا محمد مخالفت با بت‌پرستی را در سرلوحه مبارزه و حرکت خود قرار داد؟ به دو دلیل؛ اول- مسئله نقش بت‌پرستی در رابطه فردی. دوم- نقش بت‌پرستی در رابطه اجتماعی. از نظر محمد در رابطه فردی بت یک قطعه سنگ یا گل یا خرما یا چیز دیگری نبود که اعراب جاهلیت و بشریت قرن ششم میلادی آن را به جای خداوند به پرستش می‌گرفتند! بلکه بت عبارت بود از خدائی که ساخته خود این انسان می‌باشد و انسان در برابر این مخلوق دست‌ساز خود به پرستش آن می‌پردازد، محمد معتقد بود که بزرگ‌ترین فونکسیون خداوند مخلوق انسان (بت) که در پای آن به سجده می‌افتد، الینه شدن یا به قول محمد «جن‌زدگی انسان» است. معنی

لینه یا جن‌زدگی از نگاه محمد عبارت بود از اینکه انسان ارزش‌های مثبت وجودی خودش (که محمد آن‌ها را به نام ارزش‌های خدائی تبیین و تعریف می‌کرد) را در برابر ارزش‌های منفی درونی انسان قرار می‌داد که محمد آن‌ها را به عنوان ارزش‌های شیطانی معنی می‌کرد؛ «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا - فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا - قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا - وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا» (سوره شمس - آیات ۷ تا ۱۰) در بت‌پرستی فردی به صورت اجسام بیرونی مادّیت خارجی می‌دهد و ارزش‌های مثبت درونی خود را منتسب به سنگ‌ها و چوب‌ها و آن مادیت خارجی می‌کند، انتساب کاذب ارزش‌ها به آن سنگ‌ها و چوب‌ها باعث می‌گردد تا ارزش‌ها از صورت انسانی خارج گردد و به صورت ماوراء انسانی درآید. انسان زمانی که در برابر بت‌های مخلوق و دست‌ساز خود به سجده می‌افتد، عملاً به انکار ارزش‌های مثبت وجودی خود می‌پردازد و آن ارزش‌ها را غیر قابل انسانی می‌کند و لذا انسان با ستایش و پرستش بت انسانیت خود را که همان ارزش‌های مثبت وجودی خویش است در پای آن بت‌ها قربانی می‌سازد و به این دلیل که مهم‌ترین ایده و رسالت و خواسته محمد «طرح انسان و انسانیت» بود، لذا بزرگ‌ترین عاملی را که او در سر راه حرکت خود می‌دید - بت‌پرستی - بود که انسان‌ها با نفی آن می‌توانستند ارزش‌های منتسب کرده درونی خود به او را دوباره به خود باز گردانند و در نتیجه انسانیت از دست رفته خویش را دوباره به کف آورند.

بنابراین محمد در مخالفت با بت‌پرستی انسان تلاش می‌کرد که ارزش‌های انسانی در او را زنده کند و انسانیت را به مقام و جای گاه اول خود باز گرداند! اما چرا حرکت محمد در برخورد با بت‌پرستی دارای دو مؤلفه «اثباتی و نفی‌ائی» است؟ یعنی از یک طرف می‌گفت؛ «لا» و از طرف دیگر می‌گفت «الا» یا از یک طرف می‌گفت؛ این اله‌های مخلوق و دست‌ساز خود را به دست خود از بین ببرید و از طرف دیگر در جایگزین - اله‌ها - عنوان «الله» را مطرح می‌کرد؟ محمد با جایگزین کردن «الله» به جای بت‌های دست‌ساز مخلوق انسان نمی‌خواهد چند تا سنگ و خرما را بردارد و به جای آن خدای خالق آسمان‌ها را بگذارد. البته برای فهم حرکت محمد باید

به جای گاه «الله» در دیسکورس قرآن و محمد توجه کنیم، چراکه در دیسکورس محمد «الله» - برعکس بت‌های مخلوق - قبل از خود انسان و ارزش‌های مثبت انسان قرار ندارد، بلکه از نگاه محمد «الله زمانی قابل شناخت است که انسان بتواند اول خود و ارزش‌های مثبت وجودی خود را بشناسد» «**من عرف نفسه عرف ربه**» یا «**اعرفکم بنفسه اعرف کم بربه**» - تا خود را اول نشناسی امکان شناخت خداوند برای تو وجود نخواهد داشت.» در - خداپرستی در شکل بت‌پرستی - انسان اول بت را می‌پرستد و یا اول بت را می‌سازد و بعد که بت را ساخت و به پرستش آن مشغول گردید و بعد از آن که خود را در پای آن بت‌ها قربانی کرد، پس از کشتن و قربانی کردن خود به شناخت خویش می‌پردازد! خداپرستی با بینش بت‌پرستی به معنای نفی انسان و نفی خود می‌باشد و عامل اصلی الینه‌کننده انسان می‌باشد و تا زمانی که این بت‌ها از بین نروند امکان بازگشت انسان به ارزش‌های وجودی خود ممکن نخواهد بود، پس محمد در مرحله اول در مبارزه با بت‌پرستی می‌خواهد انسان را در مسیر اعتلای وجودی قرار دهد، او با نفی بت‌پرستی می‌خواهد به انسان بفهماند که این مخلوق دست‌سازی که به پرستش آن مشغول می‌باشی، وجود متعالی خود تو است که از خود جدا ساختی و به پرستش آن مشغول شده‌ای و تا زمانی که آن را می‌پرستی این امکان برای تو وجود ندارد تا بتوانی خود راستین خودت را بشناسی! «**أَتَعْبُدُونَ مَا تَحْنُونَ**» - آیا چیزی را می‌پرستید که با دستان خود آن را خلق می‌کنید» (سوره الصافات - آیه ۹۵)، محمد با این کار می‌خواهد به انسان نشان دهد که با نفی بت شما می‌توانید آن خدائی را که قبل از شناخت خود پرستش می‌کردید و با شناخت آن به خود ارزش می‌دادید، از خود دور کنید و به خدائی ایمان پیدا کنید که بعد از شناخت خویش به آن اعتقاد پیدا کرده‌اید. با شناخت ارزش‌های ذاتی الله نه تنها این خدای الله در جهان نمی‌تواند ارزش‌های مثبت وجودی انسان را نفی کند بلکه عاملی می‌گردد تا شما ارزش‌های مثبت وجودی خویش را در ظل آن اعتلا ببخشید. به این ترتیب بود که پروژه انسان‌سازی محمد که هدف نهائی محمد بود با نفی بت‌پرستی

آغاز گردید و با جای گزینی الله به جای اله‌ها با شعار محوری «لا اله الا الله» آغاز گردید. فلسفه «لا اله الا الله» محمد با عبارت زیر آغاز گردید؛

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ...» - از آنانی نباشید که با فراموش کردن خدا خود را فراموش کردند» (سوره حشر آیه ۱۹) از دیدگاه محمد در بینش فردی و فونکسیون فردی الله تا انسان خود را پیدا کند خدا را نمی‌تواند پیدا کند.

آن یکی آن یک الله می‌گفتی شبی	تا که شیرین گردد از ذکرش لبی
می نیاید یک جواب از پیش تخت	چند الله می‌زنی با روی سخت؟
او شکسته دل شد و بنهاد سر	دید در خواب او خضر را اندر خضر
گفت هین از ذکر چون وامانده‌ائی	چون پشیمانی از آن کش خوانده‌ائی
گفت لبیکم نمی‌آید جواب	زان همی ترسم که باشم رد باب
گفت خضرش که خدا گفت این به من	که برو با او بگو ای متحن
نی که آن الله تو لبیک ماست	و آن نیاز و سوز دردت بیک ماست
نی تو را در راه من آورده‌ام	نی که مشغول ذکرت کرده‌ام
حیله‌ها چاره جوئی‌های تو	جذب ما بود گشاد آن پای تو
ترس و عشق تو کمند لطف ماست	زیر هر یارب تو لبیک‌هاست
جان جاهل زاین دعا جز دور نیست	زانک یا رب گفتنش دستور نیست

مثنوی - دفتر سوم - صفحه ۳۹۱ - چاپ نیکلسون - سطر ۱۴ به بعد

فونکسیون دوم در «نفی بت‌پرستی» محمد:

مخالفت محمد با بت‌پرستی که در سرلوحه مبارزه مکی و مدنی او قرار داشت با دو فونکسیون به انجام می‌رسید یکی - فونکسیون فردی که هدف محمد تعریف و اعتلای مقام انسان بود و تنها امکان انجام آن از طریق نفی بت‌های دست‌ساز و مخلوق انسان‌ها به دست خود آن‌ها میسر می‌گشت؛

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد	و آنچه خود داشت زیگانه تمنا می‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون بود	طلب از گم شدگان لب دریا می‌کرد
مشکل خویش بر پیر مغان بر دم دوش	کو به تائید نظر حل معما می‌کرد
دیدمش خرم و خوش دل قدحی باده بدست	و اندر آن آینه صد گونه تماشا می‌کرد
گفتم این جام جهان بین بتو کی داد حکیم	گفت آن روز که این گوهر مینا می‌کرد
گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند	جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد
آن همه شعبده عقل که می‌کرد آنجا	سامری پیش عصا و ید بیضا می‌کرد
فیض روح القدس از باز مدد فرماید	دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد
گفتمش سلسله زلف بتان از پی چیست	گفت حافظ گله‌ائی از دل شنیدا می‌کرد

دیوان حافظ - دکتر یحیی قریب - صفحه ۸۶

نفی بت‌پرستی محمد در قرن ششم میلادی برای بشریت فونکسیون و دستاورد بزرگ دیگری هم داشت که اگر نگوئیم بیشتر از فونکسیون اول برای بشر ارزش آفرین بود اما به همان اندازه برای انسان ارزش‌ساز و تعالی‌بخش بود، بزرگ‌ترین معجزه‌ائی که محمد برای بشریت ارائه داد؛ دست این انسان در حال احتضار و نابود شده را گرفت و وارد جامعه انسانی کرد و به انسان آموزش داد که جامعه تنها مزرعه‌ائی است که تو به عنوان یک بذر می‌توانی در آن رشد و اعتلا پیدا کنی، این مزرعه جامعه و اجتماع انسانی است و هر موضوعی که بخواهد تو را از این مزرعه دور سازد - چه ایده‌آلیسم و ذهنی‌گرایی یونانی و چه صوفی‌گرایی هند و چین - در حقیقت وجود تو را نابود می‌سازد. محمد برای اولین بار در قرن ششم میلادی توانست نقش جامعه و رسالت اجتماعی انسان را برای او تبیین کند (انسان را که در زیر ارابه ذهنیت زدگی اندیشه‌های فلسفی یونان در طول هزار سال در حال له شدن بود و از آن طرف انسانی که در زیر ارابه تصوف‌گرایی هزار ساله هند و چین در حال نابود شدن بود!) دومین فونکسیون مبارزه با بت‌پرستی محمد نفی مشروعیت

نظام طبقاتی - اجتماعی بود! محمد به نیکی به این امر واقف بود که مشروعیت نظام‌های طبقاتی و آپارتاید جنسی و نژادی در جامعه قرن ششم میلادی برای توده‌ها به واسطه وجود همین بتان دست‌ساز بشر است که خداوندان زمینی حاکم بر سرنوشت سیاسی و اقتصادی و فرهنگی توده‌ها می‌کوشند تا به واسطه آن نظام ضد انسانی حاکم بر توده‌ها را مشروعیت بخشند! محمد برای قیام توده‌ها در جهت تحقق قسط در جامعه و برای آن که آنان را بر علیه نظام اجتماعی باطل بشوراند باید بتواند مشروعیت نظام اجتماعی باطل موجود را از منظر توده‌ها از بین ببرد و برای از بین بردن مشروعیت نظام باطل اجتماعی تنها راهی که برای محمد باقی می‌ماند این که؛ بت‌ها یا خدایان دست‌ساز بشر را که از طرف خداوندان «زر و زور و تزویر» ساخته شده تا توسط آن نظام باطل خود را بر توده‌ها مشروعیت بخشند، نابود سازد! در مرحله دوم محمد با بت‌ها به مبارزه می‌پردازد تا بتواند مشروعیت نظام باطل اجتماعی را از میان بر دارد و او در فونکسیون دوم مبارزه با بت‌پرستی به نفی مشروعیت نظام باطل اجتماعی اقدام کرد.

«لِإِيلَافٍ قُرَيْشٍ - إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ - فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ - الَّذِي الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِّنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ» (سوره قریش - آیات ۱ تا ۴) ابن خلدون می‌گوید؛ «از معجزه‌های بزرگ محمد بعد از وحی این است که محمد توانست بین قبایل جزیره العرب و قریش که گاهاً برای چریدن یک گوسفند در چرای گاه دیگری سی سال با یکدیگر می‌جنگیدند و خون یکدیگر را می‌ریختند. الفت ایجاد کند» (قرن نهم، مقدمه تاریخ العبر) و نیز محمد با نفی بت‌پرستی نه تنها توانست در عرصه اجتماعی بین قبایل متخاصم الفت ایجاد نماید بلکه همان طور که در سوره قریش مشاهده می‌کنید محمد توانست توسط «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ» با نفی بت‌پرستی دو آفت بزرگ اجتماعی را از بین ببرد؛ یکی - خوف اجتماعی؛ و دوم - جوع اجتماعی. خوف و جوع اجتماعی کدام بود که محمد با نفی بت‌پرستی به جنگ آن‌ها پرداخت و آن‌ها را از بین برد؟ جوع اجتماعی همان استثمار طبقاتی و خوف اجتماعی نیز استبداد

سیاسی حاکم بر توده‌ها بود.

«وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ - وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (سوره البقره- آیات ۲۰۴ و ۲۰۵)، محمد با نفی بت پرستی در عرصه اجتماعی می کوشید عامل مشروعیت بخشیدن به نظام طبقاتی و آپارتاید نژادی و آپارتاید جنسی را از میان بردارد.

«قُلْ أَعُوذُ بِهِ رَبِّ النَّاسِ - مَلِكِ النَّاسِ - إله النَّاسِ - مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ - الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ - مِنَ الْغَيْبَةِ وَ النَّاسِ - بگو پناه می برم به پروردگار توده‌ها- بگو پناه می برم به زمام دار توده‌ها- بگو پناه می برم به اله توده‌ها- از شر بت سازانی که برای مشروعیت خود با بت‌های خود در دل توده‌ها و سوسه‌های مخفی و خزنده می‌کنند- و با بت‌های خود به صورت نهان و آشکار در دل توده‌ها و سوسه می‌کنند» (سوره الناس- آیه ۱ تا ۵).

محمد در نهضت ضد بت پرستی خویش دو حرکت را دنبال کرد؛ یکی حرکت فردی و دیگری حرکت اجتماعی بود. هدف نهائی این دو حرکت ارائه «تعریف جدید از انسان و فراهم کردن بستر تعالی وجودی انسان بود» زیرا فوقاً مطرح کردیم تا زمانی که انسان دارای تعریف جدیدی نگردد و تا زمانی که جایگاه انسان تکامل پیدا نکند و بستر تعالی انسان مشخص نگردد، تمام حرکت انبیاء و اوصیاء و آزادی خواهان و اندیشمندان و... عقیم خواهد بود! در تحلیل نهائی هدف تمامی انبیاء و علما و اندیشمندان و... بشر آن است که ارزش و منزلت انسان را بالا ببرند و اگر می‌بینیم که در نظام مطلقه فقهاتی تنها چیزی که روز به روز در حال سقوط می‌باشد انسان است و این نظام سیاسی هنوز پس از سی سال حکومت جرات تعریف حقوقی از زندانی سیاسی را ندارد و در این نظام هنوز ارزش یک زندانی سیاسی مانند یک جنایت کار اجتماعی تعریف می‌شود و در این جامعه فقهاتی اندیشه و آگاهی و آزادی خواه بودن مورد محاکمه قرار می‌گیرد. به خاطر این است که در نظام مطلقه

فقاہتی حاکم - برعکس حرکت انبیاء که انسان هدف و آرمان آن‌ها بود- نظام فقه و حکومت فقیه معیار می‌باشد، حتی اگر به ترک «صلاه و صیام» بیانجامد و در راه حکومت حاکمان فقاہتی هر جنایتی مباح است، حتی اگر انسانیت نابود شود. در صورتی که علی در منبر به خاطر یک خلخالی که از پای زن یهودی تحت ذمه‌اش رבוده شده است، بر صورت خود سیلی می‌زند و با صدای بلند به مردم می‌گوید؛ مرا سرزنش نکنید اگر من از حسرت این موضوع بمیرم! زیرا برای علی انسان مهم است نه حکومت و اگر در رژیم مطلقه فقاہتی می‌بینیم که زنان حامله به خاطر آگاهی اعدام می‌شوند و خوابگاه‌های دانشجویی به خاطر دگراندیشی تار و مار می‌شوند و شهروندان به خاطر عقیده مخالف در کهریزک زیر شکنجه‌های قرون وسطائی نظام فقاہت له می‌شوند، به این علت است که در نظام قرون وسطائی رژیم مطلقه فقاہتی حاکم فقط و فقط حکومت و حفظ قدرت معیار است، اگر این حکومت در خطر باشد همه چیز باید فدا شود حتی اگر نیاز باشد جنایتی مانند - تابستان سال ۶۷- بوجود آید و دست به نسل‌کشی زده شود تا این نظام قرون وسطائی حفظ گردد، مطمئن این رژیم خواهد کرد!

۲ - طبیعت گرائی:

دومین نهضت بزرگی که محمد در قرن شش میلادی (پس از نهضت ضد بت پرستی) انجام داد نهضت طبیعت گرائی بود.

«وَالضُّحَىٰ - وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ» (سوره الضحی - آیات ۱ و ۲)

«وَالْعَصْرِ» (سوره والعصر - آیه ۱)

«وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ» (سوره التین - آیه ۱)

«وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا - وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا - وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا - وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا - وَالسَّمَاءِ وَمَا



بَنَاهَا - وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا» (سوره شمس - آیات ۱ تا ۶)

«وَالْفَجْرِ» (سوره والفجر - آیه ۱)

«أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ - وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ - وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ - وَإِلَى

الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ» (سوره غاشیه - آیات ۱۷ تا ۲۰)

«فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ - خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ - يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ» (سوره

طارق - آیات ۵ تا ۷)

«فَلَا أَمْسِرُ بِاللَّسْقِ - وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ - وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ» (سوره انشقاق - آیات ۱۶ تا ۱۸)

«أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا - وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا - وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا - وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا - وَجَعَلْنَا

اللَّيْلَ لِبَاسًا - وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا - وَبَيَّنَّا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا - وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا - وَأَنْزَلْنَا

مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَابًا - لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا - وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا» (سوره نباء - آیات ۶ تا ۱۶)

محمد با تکیه بر نهضت طبیعت‌گرائی دو هدف را دنبال می‌کرد؛

اول - انسان قرن ششم میلادی را از ذهنی‌گرائی یونانی و درون‌گرائی صوفی‌گری نجات بدهد و واقعیت‌گرائی را جای‌گزین درون‌گرائی و ذهنی‌گرائی گذشته سازد.

در ثانی - توسط طبیعت‌گرائی و واقع‌گرائی بتواند یک تحول اپیستمولوژیک در اندیشه بشریت بوجود آورد؛ زیرا تا ظهور محمد انسان چه در غرب و چه در شرق و چه در عرصه فلسفه و چه در عرصه تصوف‌گرائی بر پایه - ذهنیت و دانستنی - هایش تعریف می‌شد و ارزش هر انسانی به میزان - دانائی - تعریف می‌گشت (هم در مکتب فلسفی غرب و هم در مکتب صوفی‌گری‌های شرقی)، مولوی می‌گفت؛

مابقی خود استخوان ریشه‌ائی

ای برادر تو همین اندیشه‌ائی

و هم ارسطو و افلاطون انسانیت را بر پایه دانستنی‌های او معنی می‌کردند. در اندیشه آن‌ها هر که بیشتر می‌دانست بیشتر انسان بود، اما بزرگ‌ترین تحولی که محمد در



عرصه تعریف و ارزش انسانی ایجاد کرد چنین تعاریفی از انسان را که بر پایه دانش بود به دور انداخت.

«مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا...» (سوره الجمعه - آیه ۵) محمد انسانیت را از عرصه ذهنی گذشته به درون پراکسیس کشانید و برای اولین بار انسان را در عمل جهت دار معنی کرد!

«لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» (سوره البلد - آیه ۴).

«يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَّاقِيهِ» (سوره الانشقاق - آیه ۶). این بزرگ‌ترین تحول و انقلابی بود که محمد در قرن ششم میلادی برای بشریت و در اندیشه او بوجود آورد، چرا که از آن زمان در منظر انسان دیگر این چنین نبود که فلاسفه یونان و تصوف مشرق زمین می‌گفتند؛

هر که را افزون خبر جاننش فزون
از چه زان رو که فزون دارد خبر

جان نباشد جز خبر در آزمون
جان ما از جان حیوان بیشتر

در اندیشه و نهضت محمد ارزش انسان‌ها به میزانی بود که آن‌ها می‌توانستند خود را در عمل و پراکسیس - هم تغییر دهند و هم محیط را تغییر بدهند. از نگاه محمد دانستن هم برای تغییر است اما اگر در خدمت تغییر در فرد و جامعه و تاریخ و طبیعت صورت نگیرد هیچ ارزشی آفریده نمی‌شود.

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِهِ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ...» (سوره الرعد - آیه ۱۱). زمانی که محمد از انسان در پراکسیس تعریف نوینی کرد دیگر نمی‌توانست مانند فلاسفه یونان و تصوف شرقی انسان را گرفتار درون و ذهنیت خود کند، تعریف پراکسیس عبارت است از؛ انسان به همان اندازه که خالق تغییر و کار است، تغییر و کار نیز خالق انسان می‌باشد یعنی از نگاه محمد انسان هم خالق است و هم مخلوق، هم کار می‌آفریند و هم کاری را که خود آفریده، انسان را می‌آفریند انسان تغییر را می‌آفریند و تغییر



نیز انسان را می‌آفریند، انسان مبارزه اجتماعی می‌آفریند و مبارزه اجتماعی نیز انسان را می‌آفریند، انسان عبادت را می‌آفریند و عبادت انسان را می‌آفریند. به این ترتیب دیالکتیک محمد دارای معنی شد و در راستای این تعریف از انسان بود که محمد توانست تا دست انسان را بگیرد و وارد طبیعت کند و شرایط پراکسیس طبیعی انسان را (در پله اول پراکسیس) که همان کار می‌باشد فراهم سازد. به این ترتیب بود که دیگر انسان محمد مانند انسان ارسطویی گرفتار ذهنیت و کلی‌بافی و مجرداندیشی نبود و باز به همین دلیل بود که انسان محمد مانند انسان بودا و انسان لائوتسو یک انسان درون‌گرای غافل از بیرون و جامعه نبود، بلکه انسان محمد مانند ابوذر به جامعه همین قدر بها می‌داد که به نفس خود بها می‌داد! به همین دلیل ماکس وبر می‌گوید؛ پارادایم کیس مکتب محمد یک مجاهد مبارز و مسلح است، در صورتی که پارادایم کیس مکتب مسیح یک راهب گوشه‌نشین است و پارادایم کیس یهود یک تاجر بازاری می‌باشد. پس محمد با نهضت طبیعت‌گرائی در بین امت خود دو کار کرد؛

اول- آن‌ها را از دنیای ذهنی و درونی صوفی‌گری و فلسفه ارسطویی نجات داد.

دوم- تعریف جدیدی از انسان با نهضت طبیعت‌گرائی ارائه داد که عبارت بود از؛ انسان صرفاً بر پایه دانائی تعریف نمی‌گردد بلکه انسانیت بر پایه «میزان تغییر و کار و مبارزه و پراکسیس» که انسان دارد تعریف می‌گردد و ارزش هر انسان در میزان سهم هر کس از پراکسیس و کار و مبارزه و تغییر و حرکت که می‌تواند مدیریت نماید، می‌باشد.

۳ - قلم‌گرائی:

سومین نهضتی که محمد در قرن ششم میلادی پرچم آن را در تاریخ بشر بر افراشت نهضت قلم‌گرائی بود. اگر بخواهیم به آرایش زمانی این نهضت در برابر نهضت‌های



دیگر محمد بپردازیم؛ نهضت قلم‌گرائی محمد سر لوحه زمانی تمامی نهضت‌های محمد بود چراکه نخستین آیاتی که بر محمد نازل شد در راستای همین نهضت قلم‌گرائی است.

«اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ - خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ - اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ - الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ - عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (سوره العلق - آیات ۱ تا ۵).

«عَلَّمَ الْقُرْآنَ - خَلَقَ الْإِنْسَانَ - عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (سوره الرحمن - آیات ۲ تا ۴).

«ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (سوره القلم - آیه ۱)

ما برای فهم جایگاه تاریخی نهضت قلم‌گرائی محمد نباید این نهضت را به قرن نوزدهم و بیستم و بیست و یکم میلادی بیاوریم که بشریت در سایه رنسانس و انقلابات بزرگ اجتماعی و انقلاب صنعتی و انقلابات فرهنگی به مرحله‌ائی از تکامل سوپژکتیو رسیده است که قلم و آگاهی و کتب و ارتباطات به صورت ارزش و بلکه بالاترین ارزش درآمد است، بلکه برای فهم جای گاه این نهضت محمد باید سینه تاریخ را چاک بدهیم و به قرن ششم میلادی برسیم! که در صحرای عربستان و در میان بادیه‌نشین عربستان که تمامی ارزش‌ها بر پایه شمشیر و اسب و پسر خلاصه می‌شود و قلم حتی در زمان معاویه که چهل سال از هجرت محمد می‌گذرد به عنوان یک عیب مطرح می‌شود و معاویه در نامه‌اش به یکی از فرمانداران خود می‌نویسد من بودم که تو را از میرزا نویسی نجات دادم و به طرف شمشیر و اسب کشاندم. همان دوران و در میان امپراطوری‌های متمدن آن روز اندیشه و سواد و قلم به عنوان یک امر طبقاتی محسوب می‌شد، فردوسی در شاهنامه خود در باب آن کفشگر زاده می‌گوید که؛ زمانی که انوشیروان برای تهیه هزینه یکی از جنگ‌هایش با امپراطوری روم مجبور به فروش اوراق قرضه ملی شد در برابر بزرگمهر که وزیر انوشیروان بود، کفشگر می‌گوید؛ من در صورتی حاضر به خرید اوراق قرضه می‌شوم که انوشیروان اجازه آموزش سواد به فرزند مرا بدهد. وقتی خبر به انوشیروان می‌رسد

انوشیروان در پاسخ کفشگر می‌گوید؛ هرگز! چراکه در سایه سوادآموزی کفشگر زاده دبیر می‌شود و ما برای آموزش فرزندان مان نیازمند به دبیر هستیم، در نتیجه نیازمند به کفشگر زاده برای دبیری فرزندان مان می‌شویم.

بنابراین در عصر و زمانی که محمد نهضت قلم‌گرائی را در تاریخ بشر از سر گرفت بشر در جهل به سر می‌برد و انسان یا هیچ ارزشی برای قلم و کتاب و آگاهی قائل نبود و اصلاً قلم و آگاهی و کتاب را به عنوان ارزش تلقی نمی‌کردند و یا به شکل طبقاتی و در طبقات مرفه به انحصار درآمده بود. محمد با این نهضت بزرگ‌ترین تحولی که در تاریخ بشر بوجود آورد توانست قلم را به صورت ارزش مطرح سازد. البته مهم‌ترین بخش فونکسیون نهضت قلم‌گرائی محمد در ختم نبوت محمد نهفته است چراکه اگر محمد نهضت قلم‌گرائی را از سر نمی‌گرفت و بر آن تکیه نمی‌کرد، امکان ختم نبوت محمد نبود زیرا ختم نبوت بر دو پایه استوار بود؛ یکی ماندگاری قرآن. دیگری انتقال دین بشریت از مرحله شفاهی به مرحله کتبی بود؛ که هر دو به عنوان شروط نبوت بر پایه نهضت قلم استوار بود، یعنی ماندگاری قرآن در گرو مکتوب شدن قرآن بود، زیرا اگر قرآن تحت لوای نهضت قلم مکتوب نمی‌شد و به صورت حافظه افراد آن چنان که در زمان پیامبر و شیخین انجام می‌گرفت، استمرار پیدا می‌کرد امکان ماندگاری آن وجود نداشت! این نهضت قلم بود که قرآن را ماندگار کرد و آن را مکتوب ساخت. دومین فونکسیون که نهضت قلم محمد بوجود آورد بینش دینی بشریت را از مرحله شفاهی وارد مرحله کتبی کرد و با این استحاله بزرگ تاریخی بود که شرایط برای ختم نبوت محمد فراهم گردید.

۴ - تاریخ‌گرائی:

اقبال لاهوری می‌گوید؛ تا قبل از محمد دستگاه اندیشه بشر به تاریخ تنها به عنوان یک وسیله نقل حوادث گذشته دربار و شاهان توجه می‌شد، انقلابی که محمد در

عرصه تاریخ بوجود آورد بزرگ‌ترین نهضت اپیستمولوژیک بود زیرا محمد نه تنها تاریخ را از محدوده نقل حوادث گذشته شاهان خارج کرد و مانند انقلاب کبیر فرانسه آن را به عرصه اجتماعی کشانید و نه تنها تاریخ را به صورت یک منبع شناخت در کنار منابع دیگر شناخت انسان قرار داد و آن را به مانند طبیعت و درون و وحی درآورد، بلکه مهم‌تر محمد تاریخ را به صورت «علم شدن وجود و انسان» تبیین کرد، تمامی هستی و وجود دارای حرکت و شدن می‌باشند و بر پایه این شدن دارای مسیر مشخص در تکامل تدریجی می‌باشند همین سیر تدریجی تکامل وجود باعث گردید تا از نظر محمد تمامی هستی به خاطر - تدریجی الوصول بودن و ذومراتب بودن - تکامل آن‌ها دارای تاریخ باشد، از نگاه محمد انسان پدیده‌ای است که دائما دارای شدن و تکامل می‌باشد و همین شدن و تکامل باعث گردید تا او دارای تاریخ بشود، از نگاه محمد تاریخ به عنوان یک جریان هویت‌داری است که از آغاز در بستر معین و بر پایه قانونمندی مشخصی حرکت می‌کند و همین مشخصه باعث می‌گردد تا تاریخ دارای حرکت علمی و مشخص و قانونمند باشد که با کشف آن توسط انسان در حرکت آینده‌اش به هدایت‌گری می‌رسد.

سلام بر محمد

سلام بر آموزگار بزرگ انسان

سلام بر فرمانده بزرگ تاریخ انسان

سلام بر بنیانگذار نهضت قلم‌گرائی در تاریخ انسان

سلام بر ادامه دهنده نهضت ضد بت‌پرستی ابراهیم خلیل

سلام بر برپا کننده نهضت طبیعت‌گرائی انسان

سلام بر شعار کتاب و حکمت و میزان محمد

سلام بر رسالت انسان‌ساز محمد

سلام بر دست پروردگان محمد

سلام بر مدینه محمد



سلام بر نهضت آگاہی بخش محمد

سلام بر نهضت رہائی بخش محمد

سلام بر نهضت عدالت خواهانہ محمد

سلام بر محمد اسوہ حسنہ بشریت

سلام بر محمد نمونہ عالی انسان بودن برای ہمہ عصرها و نسلها

اسلام شناسی محمد

در ترازوی قرآن



قرآن و محمد:

عبدالرحمن ابن خلدون تونسی در قرن هشتم نخستین اسلام‌شناس و جامعه‌شناس و متفکری بود که بعد از امام علی در نهج‌البلاغه توانست تعریفی نو از محمد به بشریت عرضه بکند، چراکه او اولین اندیشمندی بود که بعد از امام علی در نهج‌البلاغه محمد را با پراکسیس تعریف کرد. تا قبل از ابن خلدون (به غیر از نهج‌البلاغه امام علی) تمامی تعریف‌هایی که از پیامبر اسلام شده بود دلالت بر یک محمد خدا خواسته و خدا ساخته می‌کرد که این محمد خدا خواسته و خدا ساخته بدون آنکه خود محمد در تکوین شخصیت خویش دخالتی داشته باشد قبل از آدم خلق شده بود و تمامی جهان به خاطر او خلق شده بود و از دوران کودکی توسط ملائکه محافظت می‌شد و توسط ملائک پرورش می‌یافت و از زمانی هم که در غار حرا به مرحله نبوت رسید، وحی نبوی او توسط جبرائیل از آسمان به صورت پکیج یا سیگنال یا نوار بر او نازل می‌شد و خود او هیچگونه دخالتی در تکوین وحی نبوی خود نداشت و اسری و معراج او که در قرآن به عنوان پروسس تکامل عمودی و



افقی پیامبر آمده به صورت یک سیر و سیاحت کرات آسمانی در آمد، بطوریکه در اسری و معراج ملائکه او را سوار اسبی به نام «براق» کردند و با آن اسب او را در آسمان‌ها و بهشت و جهنم سیر دادند، یعنی اسری و معراج او جنبه درونی و وجودی نداشته است بلکه تنها یک بورس مسافرتی اهدائی از جانب خداوند بوده است. معجزه محمد برای مردم بادیه‌نشین عربستان شق القمر بود و شق القمر به این شکل بوده که محمد برای جذب مردم بادیه‌نشین عربستان یک شب در حضور آن‌ها کره ماه با آن بزرگی و سنگینی را از آسمان پائین می‌آورد و سپس با شکافتن کره ماه آن را به دو قسمت تقسیم می‌کند و سپس ماه دو قسم شده را دور گردن خودش می‌اندازد تا بدین ترتیب مردم عربستان به او ایمان و اعتماد پیدا کنند. این محمد در انتقال قدرتش هم معتقد به وراثت بوده و به همین دلیل در داستان غدیر خم در سال پایان عمرش علی را در غدیر خم به جانشینی خودش انتخاب می‌کند. علت پیروزی محمد در جنگ‌هایش نه به خاطر مدیریت و لیاقت شخصی‌اش بوده بلکه به خاطر کمک‌هایی بوده است که ملائک با حضور جمعی خود در جنگ‌ها به او می‌کردند این محمد آنقدر دستش در معجزه کردن باز بود که زمانی که پسرش ابراهیم فوت کرد خورشید در عربستان با کسوف برای او عزادار شد. اما این تنها امام علی و در ادامه آن ابن خلدون بود که بر پایه تعریفی نو از محمد در عرصه پراکسیس محمد خودساخته را جایگزین محمد خدا خواسته و خدا ساخته کردند. امام علی در خطبه ۱۶۰ صفحه ۱۶۲ از سطر ۹ نهج‌البلاغه شهیدی در باب کاراکتر پیامبر اسلام چنین می‌گوید:

«قَضَمَ الدُّنْيَا قَضْمًا وَ لَمْ يَعْزَهَا طَرْفًا أَهْضَمَ أَهْلَ الدُّنْيَا كُشْحًا وَ أَخْمَصَهُمْ مِنَ الدُّنْيَا بَطْنًا عَرِضَتْ عَلَيْهِ الدُّنْيَا فَابَى أَنْ يَقْبَلَهَا وَ عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَبْعَصَ شَيْئًا فَأَبْعَصَهُ وَ حَقَّرَ شَيْئًا فَحَقَّرَهُ وَ صَغَّرَ شَيْئًا فَصَغَّرَهُ وَ لَوْ لَمْ يَكُنْ فِينَا إِلَّا حُبْنَا مَا أَبْعَصَ اللَّهُ وَ رَسُوْلُهُ وَ تَعْظِيْمُنَا مَا صَغَّرَ اللَّهُ وَ رَسُوْلُهُ لَكَفَى بِهِ شِقَاقًا لِلَّهِ وَ مُحَادَّةً عَنِ أَمْرِ اللَّهِ - دنیا را به پستی و خواری گرفت و با گوشه چشم هم به آن نگاه نکرد. پهلوهایش لاغرترین اهل دنیا بود



و گرسنه‌ترین اهل دنیا در کشمکش بود. دنیا به او عرضه و پیشنهاد شد ولی او از قبول آن خودداری کرد و چون می‌دانست که خدای سبحان چیزی را دشمن داشته او نیز دشمن داشت و خدا چیزی را خوار داشته است او نیز خوار داشت و چیزی را خدا کوچک شمرده است او نیز کوچک شمرد و اگر نبود در ما جز دوست داشتن آنچه که خدا و پیغمبرش آن را دشمن می‌دارند و بزرگ شمردن ما آنچه را که خدا و پیغمبرش حقیر شمرده‌اند این عمل ما در جدائی و دوری از خدا و مخالف نمودن امر او کفایت کند - وَ لَقَدْ كَانَ صَیْئِلًا عَلَی الْأَرْضِ وَ یَجْلِسُ جِلْسَةَ الْعَبْدِ وَ یُخْصِفُ یَدَیْهِ نَعْلَهُ وَ یَرْقَعُ یَدَیْهِ تَوْبَهُ وَ یُرْکَبُ الْحِمَارَ الْعَرَارِیَ وَ یُرْدِفُ خَلْفَهُ وَ یَكُونُ أَسْثَرُ عَلَی بَابِ بَیْتِهِ فَتَكُونُ فِیهِ النَّصَاوِرُ فِیَقُولُ يَا فَلَانَةُ لِإِخْدَى أَرْوَاجِهِ عَیْبِهِ عَنِّي فَإِنِّي إِذَا تَطَرْتُ إِلَیْهِ ذَكَرْتُ الدُّنْیَا وَ رَخَّارِفَهَا فَأَعْرَضَ عَنِ الدُّنْیَا بِقَلْبِهِ وَ أَمَاتَ ذِكْرَهَا مِنْ نَفْسِهِ وَ أَحَبَّ أَنْ تَعْتِيبَ زِينَتَهَا عَنْ عَیْنِهِ لِكَيْلَا یَتَّخِذَ مِنْهَا رِیَاشًا وَ لَا یَعْتَقِدَهَا قَرَارًا وَ لَا یُرْجُو فِیْهَا مَقَامًا فَأَخْرَجَهَا مِنَ النَّفْسِ وَ أَشْخَصَهَا عَنِ الْقَلْبِ وَ عَیْبَهَا عَنِ الْبَصْرِ وَ كَذَلِكَ مَنْ أَبْغَضَ سَیِّئًا أَبْغَضَ أَنْ یَنْظُرَ إِلَیْهِ وَ أَنْ یَذْكَرَ عِنْدَهُ - پیامبر روی زمین غذا می‌خورد و مانند برده می‌نشست و با دست خود کفش پاره خود را وصله می‌زد و با دست خود لباس خود را می‌دوخت. سوار الاغ برهنه می‌شد و دیگری را پشت سر خود سوار می‌کرد و نگاه که بر در خانه‌اش پرده نقش دار آویخته می‌شد به همسر خود فرمود آن را از نظر من پنهان بکن و دور مدار زیرا چون نظرم به آن می‌افتد دنیا و زینت‌های آن را به یاد می‌آورم پس با قلب خود از دنیا اعراض نمود و یاد آن را از خود دور ساخت و دوست می‌داشت زینت دنیا از چشمش پنهان شود تا از آن برای خود اسباب جمل فراهم کند و دنیا را جای استقرار و پایداری نداند و هرگز در آن امید اقامت نداشته باشد پس آن را از نفسش بیرون کرد و از قلیبش کوچانید و دور کرد و از چشم و نظرش پنهان گردانید.»

پراکسیسی که امام علی و ابن خلدون برای بازتعریف محمد خودساخته مطرح کردند عبارتند از:

الف - قرآن؛



ب - مدینه‌النبی یا جامعه‌سازی محمد.

در کلمات قصار - شماره ۱۲۵ - صفحه ۳۸۲ سطر ۱۳ نهج‌البلاغه جعفر شهیدی امام علی با بیان «الاسلام هو العمل الصالح» اصلاً خود اسلام را عمل صالح یا پراکسیس تعریف می‌کند: «لَأَتَّسِبَنَّ الْإِسْلَامَ نِسْبَةً لَمْ يَنْسُبَهَا أَحَدٌ قَبْلِي إِلَّا إِسْلَامًا هُوَ التَّسْلِيمُ وَ التَّسْلِيمُ هُوَ الْيَقِينُ وَ الْيَقِينُ هُوَ التَّصَدِيقُ وَ التَّصَدِيقُ هُوَ الْإِقْرَارُ وَ الْإِقْرَارُ هُوَ الْإِدَاءُ وَ الْإِدَاءُ هُوَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ الْإِسْلَامُ هُوَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ - اسلام را آنچه‌ن تعریف خواهی کرد که کسی پیش از من چنین تعریف نکرده است. اسلام عبارت از تسلیم به حق شدن که تسلیم به حق شدن همان یقین در شناخت حق است و یقین در شناخت حق همان تصدیق حق است و تصدیق حق همان اقرار ایمان است و اقرار ایمان همان عمل به ایمان است پس اسلام همان عمل صالح یا پراکسیس است.»

و در آخرین وصایایش قبل از فوت خود قرآن را برای عمل می‌داند نه تجلیل و تکریم و استخاره و قرائت. «وَاللَّهِ فِي الْقُرْآنِ لَيَسْبِقُكُمْ بِالْعَمَلِ بِهِ غَيْرُكُمْ - خدا را! خدا را! مبادا در عمل به قرآن دیگران از شما سبقت بگیرند» (نهج‌البلاغه شهیدی - صفحه ۳۲۱ سطر ۸).

در خطبه ۱۵۸ - صفحه ۱۵۸ سطر ۱۸ نهج‌البلاغه شهیدی در باب قرآن می‌گوید: «أَرْسَلَهُ عَلَيَّ جِبْنَ فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ وَ طُولِ هَجْعَةٍ مِنَ الْأُمَمِ وَ ائْتِقَاضِ مِنَ الْمُبْرَمِ فَجَاءَهُمْ بِتَّصَدِيقِ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ النُّورِ الْمُفْتَدَى بِهِ ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطَقُوهُ وَ لَنْ يُنْطِقَ وَ لَكُنْ أَخْبِرُكُمْ عَنْهُ الْأِنَّ فِيهِ عِلْمٌ مَا يَأْتِي وَ الْحَدِيثِ عَنِ الْمَاضِي وَ دَوَاءَ دَائِكُمْ وَ نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ - پیامبرش محمد را در زمانی برگزید که امت‌ها خفته بودند و وحی انبیاء سلف تعطیل شده بود و دین و قانون در جامعه بشریت شکسته شده بود پس قرآن که تصدیق‌کننده تمامی انبیاء گذشته و کتاب‌های آن‌ها بود الان در پیش روی شما است این قرآن نوری است که شما باید به آن اقتداء کنید قرآن را با عمل خود به سخن بیاورید چرا که تا زمانی که شما قرآن را با عمل خود به سخن در نیاورید قرآن هرگز با شما سخن نمی‌گوید آگاه

باشید که علم آنچه می‌آید و تاریخ آنچه گذشته در قرآن وجود دارد و در قرآن درمان دردهای اجتماعی و انسانی شما وجود دارد.»

در خطبه ۱۰۸ - صفحه ۱۰۰ سطر ماقبل آخر به بعد نهج‌البلاغه شهیدی در باب پیامبر و رسالتش می‌فرماید: «إِخْتَارَهُ مِنْ شَجَرَةِ الْأَنْبِيَاءِ وَ مِسْكَاتِ الصُّبْيَاءِ وَ دُوَابَةِ الْعَلْيَاءِ وَ سُرَّةِ الْأَبْطَحَاءِ وَ مَصَابِيحِ الظُّلْمَةِ وَ يَتَابِعِ الْحِكْمَةَ فِتْنَةَ بَنِي أُمِيَّةٍ وَ مِنْهَا طَيْبٌ دَوَّارٌ يَطْبُهُ قَدْ أَحْكَمَ مَرَاهِمَهُ وَ أَحْمَى مَوَاسِمَهُ يَضَعُ ذَلِكَ حَيْثُ الْحَاجَةُ إِلَيْهِ مِنْ قُلُوبِ عَمَى وَ آذَانِ صُمٍّ وَ أَلْسِنَةِ بَكْمٍ مُتَّبِعٌ بِدَوَائِهِ مَوَاضِعَ الْعَفَلَةِ وَ مَوَاطِنَ الْخَيْرَةِ لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِأَضْوَاءِ الْحِكْمَةِ وَ لَمْ يَقْدَحُوا بِزِنَادِ الْعُلُومِ الثَّقَاتِيَّةِ فَهُمْ فِي ذَلِكَ كَالْأَنْعَامِ السَّائِمَةِ وَ الضُّحُورِ الْقَاسِيَةِ - خداوند محمد را از درختی که رستنگاه پیامبران است و از چراغ دانی بر نور و از چراغ‌های تاریکی و آبشخور حکمت برگزید. محمد طبیب سیاری است که مرهم‌های خود را محکم و سالم ساخته است این مرهم‌ها را به هر جایی از قلب‌های کور و گوش‌های کر و زبان‌های لال می‌نهد که در آنجا نیازمند به طبابت می‌باشند کسانی که از چراغ دانش او بهره‌ای نیندوختند پس آنان چون اشتر و گوسفندند که پیوسته سر گرم چرا می‌باشند یا خرسنگ‌های سختی هستند که در آن‌ها هرگز گیاهی توان روئیدن نخواهد داشت.»

از نظر امام علی و ابن خلدون محمد انسان پیش ساخته و خدا خواسته و خدا ساخته نیست بلکه پیامبری خود خواسته و خودساخته و در عمل و پراکسیس پرورش یافته می‌باشد. محمد خدا ساخته و خدا خواسته آن محمدی نیست تا بتواند برای بشریت الگو و اسوه و نمونه‌ائی برای شدن باشد چراکه اگر آنچنانکه امام محمد غزالی در «کیمیای سعادت» نقل می‌کند «بعثت لاتمر مکارم الاخلاق - هدف بعثت پیامبر اسلام تکمیل اخلاق بشریت بوده است» محمد این هدف رسالت خودش را با مکانیزم شدن خودش به دست و اراده خودش به نمایش می‌گذارد آنچنان خودی که هر فرد انسانی استعداد آن را دارد که با قرار دادن محمد به عنوان یک الگو، خود را بر سان محمد بسازد لذا طبیعی است که محمد خدا ساخته و محمد خدا خواسته هرگز نمی‌تواند برای بشریتی که باید بدست خود، خود را بسازد الگوی شدن اخلاقی باشد،

تنها محمد خودساخته است که می‌تواند برای بشریت در همه دوران‌ها به عنوان نمونه شدن مطرح گردد.

حال پس از اینکه توانستیم بین سه محمد خدا خواسته و محمد خدا ساخته و محمد خودساخته تفکیک قائل بشویم و به این حقیقت آگاهی پیدا کنیم که هرگز محمد خدا خواسته و محمد خدا ساخته نمی‌تواند برای بشریت الگوی شدن باشد و تنها محمد خودساخته است که آنچنانکه قرآن می‌گوید: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ...» (سوره احزاب - آیه ۲۱)، «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...» (سوره بقره - آیه ۱۴۳) برای بشریت به عنوان الگوی شدن مطرح باشد. سوالی که در اینجا و در این رابطه مطرح می‌شود این است که اگر این تنها محمد خودساخته است که می‌تواند به عنوان الگوی شدن بشریت مطرح بشود، این محمد با چه مکانیزمی به خودسازی خودش پرداخته است؟ در اینجا است که پای پراکسیس به عنوان تنها بستری که محمد توان آن را پیدا کرد تا در بستر آن هم به خودسازی خودش بپردازد و هم به تاریخی کردن قرآن و وحی و اسلام اقدام نماید و این حقیقتی است که قرآن به صراحت بر آن اعتراف دارد، زیرا برعکس آنچه که اسلام روایتی و اسلام فقاهتی در باب معراج و اسرای پیامبر اسلام مطرح می‌کند، معراج و اسرای محمد در قرآن داستان بورس سیر و سیاحت به کرات آسمانی توسط سوار شدن بر اسب «براق» نیست، بلکه تبیین مانیفست پرورس شدن محمد خودساخته‌ای است که در دو عرصه تکامل عمودی انسانی و تکامل افقی اجتماعی بیش از ۲۳ سال به خودسازی پرداخت تا توانست از خود و جامعه خود که همان مدینه‌النبی است الگوئی برای شدن بشریت در همه تاریخ بسازد چراکه از نظر قرآن خودسازی محمد خود خواسته در دو عرصه معراج و اسرا به انجام رسیده است.

«وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ - مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ - وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ - إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ

يُوحَى - عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى - ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى - وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى - ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى - فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى - فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى - مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى - أَفَتُكْفَرُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَى - وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزَّلَةً أُخْرَى - عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى - عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى - إِذْ يَغْشَى السُّدْرَةَ مَا يَغْشَى - مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى - لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى -

قسم به ستارگان و آن زمانی که این ستارگان غروب می‌کنند - هرگز محمد از صراط مستقیم ما منحرف نمی‌شود - و هرگز از روی هوای نفسش با مردم سخن نمی‌گوید - آنچه محمد به نام ما می‌گوید جز وحی نبوی نمی‌باشد - تعلیم این وحی نبوی بر محمد توسط خداوند شدید القوی انجام گرفته است - البته خود محمد دارای عقل و رایی محکمی می‌باشد که بر پایه آن می‌تواند بر پروسه اخذ وحی نبوی مسلط بشود - این توان و پتانسیل محمد به خاطر آن بود که او توانست خود را تا افق اعلی تکامل بدهد - همان تکاملی که آنچنان محمد بالا رفت که به مقام قرب الهی رسید - آنچنانکه بیش از دو کمان محمد تا خدا فاصله نداشت پس از این تکامل افقی محمد بود که وحی نبوی نصیب محمد شد - محمد در مرحله اخذ وحی نبوی با قلبش جذب می‌کرد نه با چشمش - قلب محمد در جریان اخذ وحی به محمد دروغ نمی‌گفت - آیا شما با محمد مجادله می‌کنید تا محمد منکر آنچه که با قلبش دیده بشود - علاوه بر مرحله اسرا که محمد توانست بر پایه تکامل افقی به وحی نبوی دست پیدا کند یکبار دیگر در عرصه تکامل عمودی یا معراج هم محمد تا سدره المنتهی بالا رفته بود - در مرحله تکامل عمودی محمد تا آخرین درخت سدر پیش رفت همان درخت سدری که محمد با وجود خود آن را پوشانده بود - آنچه محمد در مرحله اخذ وحی نبوی با قلب خود دیده بود از آیات کبرای الهی بود نه طغیان نفسانی» (سوره نجم - آیات ۱ تا ۱۸).

«شُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ - منزه است خداوندی که محمد را در شبی سیر شبانه از مسجد اقصی تا مسجد الحرام داد تا بدینوسیله در سیر شبانه در تاریکی شب آیات خود را به محمد نشان بدهد» (سوره اسراء - آیه ۱).



قابل توجه است که در این آیه که تبیین کننده تکامل افقی در پروسس افقی یا اجتماع سازی محمد می باشد، آیه اولاً با کلمه لیل و در ثانی با کلمه اسری که خود دلالت بر حرکت در شب می کند دو بار بر شبانه بودن حرکت محمد تاکید می کند تا اذهان را از سیر و سیاحت فیزیکی به طرف سیر و شدن وجودی سوق دهد، چراکه در شب که نمی شود چیزی دید که خداوند بخواهد در عرض یک شب در تاریکی شب محمد را از مسجد القصی به طرف مسجد الاحرام ببرد تا در آن تاریکی شب به او آیاتش را نشان بدهد؛ به عبارت دیگر آیه به وضوح نشان می دهد که این سیر و حرکت محمد یک سیر وجودی بوده است که هر دو عرصه‌ائی که محمد در بستر آن تکامل عمودی و افقی کرده است، صورت پراکسیسی داشته است با این تفاوت که در تکامل عمودی پراکسیس وجودی محمد صورت فردی داشته است ولی در تکامل افقی پراکسیس وجودی محمد صورت اجتماعی داشته است، لذا در این رابطه است که در اینجا برای شناخت محمد خودساخته مجبور به شناخت پراکسیسی هستیم که در بستر آن پراکسیس «چگونه محمد، محمد شد؟» چند پاسخ در این رابطه می توان مطرح کرد.

یکی اینکه بگوئیم آیا محمد در عرصه زندگی غارنشینی حرا، محمد شد؟ دیگر آنکه بگوئیم آیا محمد در عرصه مسافرت‌های تجاری با کاروان خدیجه محمد شد؟ سوم اینکه بگوئیم آیا محمد در عرصه شب زنده‌داری‌های عابدانه‌اش محمد شد؟ نه چراکه همه این پروسس‌ها غیر از محمد در همان زمان همراه محمد افرادی دیگری هم انجام می دادند ولی نتوانستن محمد بشوند بنابراین هنوز تا اینجا ما نتوانسته‌ایم پاسخی برای سوال خود پیدا کنیم یعنی اینکه در یابیم که محمد چگونه محمد شد؟ برای پیدا کردن پاسخ به این سوال باید توجه داشته باشیم که:

الف - محمد یک وجود دائماً در حال شدن بوده؛

ب - این محمد دائماً در حال شدن بر حسب مراتب شدن خودش نیازمند به نوع

خاصی از پراکسیس بوده است؛

ج - به موازات تحول و اعتلای کیفی شخصیت محمد، شدن محمد نیازمند به یک بستر و پراکسیس پیچیده‌تری می‌شده که این پراکسیس پیچیده‌تر باید مقدم بر مراحل آتی شدن محمد باشد، به عبارت دیگر تا زمانی که پراکسیس و بستر شدن محمد فراهم نگردد امکان شدن و تعالی او وجود نداشته است، بنابراین برای محمد غارنشین و محمد عضو گروه حنفا هر چند شدنش در گرو پراکسیس می‌باشد اما نباید اینچنین بیاندیشیم که پراکسیس بسترساز این شدن در این مرحله از حیات محمد مانند پراکسیس تکامل محمد در مرحله وحی نبوی بوده است.

د - باید به این امر توجه کنیم که پراکسیس مراتب قبلی شدن محمد در مراتب بعدی شدن محمد از حیز ارتفاع ساقط می‌شده یعنی اینطور نیست که فکر کنیم مثلاً محمد در مرحله وحی نبوی هم می‌توانسته توسط پراکسیس غارنشینی تعالی و تکامل پیدا کند و به همین دلیل است که در هیچ جای تاریخ ما گزارشی حمل بر اینکه محمد پس از نیل به وحی نبوی باز به غار حرا می‌رفته نمی‌یابیم و اصلاً آیات اول سوره مدثر و مزمل که بلافاصله بعد از نیل محمد به مرحله وحی نبوی توسط تکامل وجودی حاصل شده دلالت بر همین لزوم تغییر پراکسیس برای محمد می‌کند.

«يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ - قُمْ فَأَنْذِرْ - وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ - وَتِيَابِكَ فَطَهِّرْ - وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ - وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْبِرُ - وَلِرَبِّكَ فَاصْرُ» - ای محمد غارنشین و در خود فرو رفته از خود برون آی و غارنشینی را رها کن و پراکسیس اجتماعی را از سر بگیر تا جامعه را انذار کنی - و با این پراکسیس جدید پروردگارت را تکبیر بگویی - و عمل یا پراکسیس خودت که برای تو حکم جامعه دارد اصلاح کن - و با تغییر پراکسیس رسوبات وجودی را از خود دور کن - و در این رابطه بر جامعه و مردم منت نگذار چون این‌ها شرط تکامل وجود خود تو است - و در بستر پراکسیس اجتماعی مقاومت کن» (سوره مدثر - آیات ۱ تا ۷).

و در همین رابطه باز در سوره مزمل می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ - فِيمَ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا - نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا - أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا - إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا - إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا - إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا - وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا - رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا - وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا - ای محمد غارنشین و در خود فرو رفته اکنون که به مرحله وحی نبوی رسیده‌ای آن پراکسیس غارنشینی و در خود فرو رفتن را رها کن - و به جای آن پراکسیس دو مولفه‌ای انتخاب کن در شب پراکسیس باطنی بر گزین و جهت استمرار تکامل عمودی خود پاره‌ای از شب بجز اندکی از آن یا نصف آن را و یا کمی کمتر از نصف آن و یا اندکی بر نصف بیفزای برخیز و با خود خلوت کن و آیات قرآنی که بر تو نازل شده با تامل و تدبر و تفکر به صورت شمرده برای خود بخوان - و با این پراکسیس و تکامل عمودی زائیده آن خودت را برای پراکسیس آینده وحی نبوی که سنگین‌تر می‌شود آماده کن - چراکه شب‌ها به علت سکوت و تنهایی بهترین زمان برای پراکسیس باطنی می‌باشد - در روز به جای پراکسیس عمودی باطنی شب باید پراکسیس اجتماعی افقی انتخاب کنی - ذکر پروردگارت بگو و با طرح نیازهایت به او خود را به او نزدیک کن همان پروردگاری که بر کل جهان حاکم می‌باشد بر او تکیه کن و او را وکیل خود کن که محکم‌ترین تکیه گاه‌ها و کیل‌ها است - بر ناملایمات و سختی‌های پراکسیس اجتماعی صبر کن و اگر هم خواستی فاصله بگیری یک فاصله گرفتن ملایم باشد» (سوره مزمل - آیات ۱ الی ۱۰).

ه - اگر تا قبل از محمد وحی نبوی پراکسیس غارنشینی و عبادت فردی و باطنی می‌توانسته برای محمد تعالی آفرین باشد، در مرحله محمد وحی نبوی این تنها قرآن و وحی بوده که محمد می‌توانسته به عنوان پراکسیس تعالی آفرین بر آن تکیه بکند. و - به علت پراکسیس وحی یا پراکسیس شدن قرآن بود که پراکسیس جامعه‌سازی محمد مطرح شد، به عبارت دیگر خود پراکسیس مدینه‌سازی یا جامعه‌سازی محمد

بسترساز پراکسیس شدن قرآن و وحی نبوی گردید یعنی اگر پراکسیس نبوی محمد وارد گردونه جامعه‌سازی نمی‌شد هرگز وحی نبوی محمد آنچنان که در عصر موسی دیدیم نمی‌توانست به صورت یک پراکسیس در آید، یعنی آنچه وحی نبوی محمد را به صورت یک پراکسیس در آورد پراکسیس مدینه‌سازی محمد بود، بنابراین تفکیک بین جداسازی بین دو پراکسیس مدینه‌سازی محمد و پراکسیس وحی نبوی محمد امکان‌پذیر نمی‌باشد.

ز - بنابراین تنها بر بستر پراکسیس وحی نبوی محمد و پراکسیس جامعه‌سازی او بود که محمد می‌توانست خود را بیافریند، یعنی به موازات آفرینش وحی و مدینه نبی پا به پای آن وجود محمد هم آفریده بشود.

ح - آنچه ابن خلدون در رابطه بین محمد و پراکسیس وحی نبوی و پراکسیس مدینه‌النبی یا جامعه‌سازی محمد مطرح می‌کند جز این نیست که محمد به موازات هر کلمه وحی‌ائی که از وجودش سرازیر می‌شد محمدر می‌شد، همچنین محمد به موازات هر حرکت و تلاش و جهادی که در راه برپائی مدینه‌النبی می‌کرد محمدر می‌شد. به همین دلیل است که از نظر ابن خلدون علت اینکه آیات مکی از آیات مدینه کوتاه تر می‌باشد این است که در مکه محمد از آنچنان ظرفیتی که در مدینه بر اثر پراکسیس برخوردار شده بود، برخوردار نبود؛ یعنی محمد اگر هم می‌خواست نمی‌توانست در مکه آیات بلند مدنی را دریافت کند این توانمندی برای محمد می‌بایست در بستر ۲۳ سال پراکسیس حاصل شود و باز در همین رابطه است که ابن خلدون مدینه‌سازی یا جامعه‌سازی محمد را به صورت معجزه دوم محمد مطرح می‌کند. پس حاصل آنچه تا اینجا مطرح کردیم اینک:

۱ - محمد خدا ساخته و محمد خدا خواسته با محمد خودساخته متفاوت می‌باشد.

۲ - محمد خدا ساخته مانند عیسای خدا ساخته نمی‌تواند برای بشریت امام بشود و دارای فونکسیون تکاملی باشد.

۳ - محمد خدا خواسته مانند موسای خدا خواسته تنها به درد معجزه آوردن می‌خورد نه معجزه آفریدن.

۴ - تنها محمد خودساخته است که مانند ابراهیم خودساخته می‌تواند برای همیشه بشریت الگوی شدن بشود.

۵ - علت اینکه پیامبر اسلام بیش از همه پیامبران به ابراهیم تکیه می‌کرد به خاطر همان اعتقاد پیامبر اسلام به محمد خودساخته بوده است، چراکه از نظر قرآن ابراهیم الگوی انسان کاملی است که به صورت خودساخته در عرصه پراکسیس ضد شرک تکوین پیدا کرده است.

۶ - محمدی که امام علی در نهج‌البلاغه و ابن‌خلدون در مقدمه دو جلدی «تاریخ العبر» خود مطرح می‌کند یک محمد خودساخته می‌باشد که در عرصه پراکسیس وحی نبوی و پراکسیس مدینه‌سازی پیامبر اسلام تکوین پیدا کرده است.

۷ - مقصود از طرح پراکسیس در اینجا در رابطه با محمد خودساخته این است که محمد به همان اندازه که وحی نبوی بر قلبش شکل می‌گرفت، محمدر می‌شد.

۸ - تنها معجزه محمد وحی نبوی یا قرآن و کتاب بود که پیامبر اسلام با پراکسیس کردن آن دو معجزه خودساخته، از آن یک معجزه خدا خواسته آفرید معجزه اولی که محمد از پراکسیس ۲۳ ساله وحی آفرید معجزه مدینه‌النبی یا جامعه‌سازی محمد بود که پیامبر اسلام در ادامه حرکت جامعه‌سازی موسی - که قوم بنی اسرائیل را ساخت - مدینه‌النبی را بر پا کرد، دومین معجزه‌ائی که پیامبر اسلام آفرید شخصیت خودش به صورت محمد خودساخته در ادامه حرکت ابراهیم خلیل نخستین پیامبر خودساخته در بستر پراکسیس وحی و پراکسیس مدینه‌النبی بود.

۹ - بنابراین پیامبر اسلام در میان پیامبران سلف خودش دو مقتدا داشت، از یک طرف در جامعه‌سازی به موسی اقتدا می‌کرد چراکه موسی تنها پیامبری است که

در میان پیامبران ابراهیمی سلف خودش اقدام به جامعه‌سازی کرد و لذا در همین رابطه است که در قرآن بیش از همه پیامبران نام موسی برده شده است (۱۳۶ مرتبه) و در کمتر سوره‌ائی از قرآن است که از قوم بنی اسرائیل ذکری نشده باشد و خود پیامبر بارها امتش را سفارش می‌کرد که از قوم بنی اسرائیل درس و پند بگیرند چراکه پیامبر معتقد بود که هر گونه مصیبت و مشکلات و انحرافات که نصیب قوم بنی اسرائیل شده نصیب امت و مدینه‌النبی او هم خواهد شد، آنچنانکه بعداً مشاهده کردیم که اینچنین نیز شد. دومین مقتدای پیامبر اسلام ابراهیم خلیل بود که بعد از موسی بیش از همه پیامبران در قرآن از او یاد شده است (۷۶ مرتبه) و دلیل این امر هم آن است که ابراهیم در میان پیامبران سلف پیامبر اسلام تنها پیامبر خودساخته‌ائی بود که آنچنانکه قرآن می‌گوید از یک خانواده مشرک و یک پدر بت‌پرست و بت‌ساز پراکسیس خودسازی خود را شروع کرد و تا مبارزه با بت‌پرستی جامعه و مقابله با نمرود پیش رفت و با برپائی کعبه نخستین یادگار توحید را بر پا کرد و به همین دلیل در قرآن ابراهیم به عنوان امام انسان درآمد و اندیشه توحیدی و خودساخته او به عنوان مله ابراهیم مطرح گردید، داستان پراکسیس توحیدی خودساخته ابراهیم در قرآن بیش از ۷۶ مرتبه ذکر شده است.

۱۰ - هر دو معجزه خودساخته محمد در طول ۲۳ سال به وسیله پراکسیس کردن وحی نبوی برای محمد حاصل شد.

۱۱ - تفاوت وحی نبوی محمد با وحی نبوی موسی در این است که وحی نبوی موسی صورت پکیجی و خدا ساخته داشت و موسی هیچگونه دخالتی جز انتقال آن نداشته است، در صورتی که وحی نبوی محمد به صورت یک پراکسیس ۲۳ ساله بر محمد نازل گردید که محمد در بستر این پراکسیس ۲۳ ساله معمار دو معجزه بزرگ دیگر گردید، یکی جامعه‌سازی مدینه‌النبی دوم خودسازی امام گونه شخصیت خودش که اگر نبود وحی نبوی به صورت پراکسیس ۲۳ ساله پیامبر اسلام

نه می‌توانست معجزه مدینه‌النبی را بیافریند و نه می‌توانست معجزه خودساخته خودش را بیافریند.

۱۲ - تفاوت مکانیزم نزول وحی نبوی محمد با وحی نبوی موسی در این بود که وحی نبوی موسی بر گوش برونی او نازل شد در صورتی که آنچنانکه قرآن می‌گوید وحی نبوی محمد بر قلب او که همان آبشخور معرفت و شناخت پیامبر می‌باشد نازل شده است که معنا و مفهوم این حقیقت آن است که محمد با اعتلای خودساخته وجودی خودش توانسته است از وجود خود مهبط وحی نبوی بسازد.

۱۳ - از نظر قرآن پروسس مهبط‌سازی پیامبر اسلام در دو مؤلفه «مهبط افقی» و «مهبط عمودی» انجام گرفته است.

۱۴ - قرآن مهبط‌سازی عمودی پیامبر اسلام جهت اخذ وحی نبوی معراج می‌نامد در صورتی که قرآن مهبط‌سازی افقی پیامبر اسلام جهت اخذ وحی نبوی اسری می‌خواند.

۱۵ - مهبط‌سازی عمودی پیامبر اسلام توسط خود پیامبر اسلام در عرصه پراکسیس باطنی شکل گرفته است، در صورتی که مهبط‌سازی افقی پیامبر اسلام توسط خود پیامبر اسلام در عرصه پراکسیس اجتماعی حاصل شده است.

۱۶ - هم پراکسیس باطنی و عمودی پیامبر اسلام و هم پراکسیس اجتماعی و افقی پیامبر اسلام امری ذومراتب بوده نه یکنواخت که معنا و مفهوم این حقیقت این می‌شود که پیامبر اسلام به موازات اعتلا در مراتب تکامل عمودی و وجودی و تکامل افقی اجتماعی از نظر بستر یا پراکسیس روندی رو به پیچیدگی داشته است و به موازات تجربه مراحل قبل و ورود به مراحل بعد پراکسیس مرتبه قبل رها می‌کرده است.

۱۷ - علت اینکه قرآن برعکس تورات دارای نظم پریشانی می‌باشد و آیات یک



سوره قرآن به لحاظ موضوعی یکدست نمی‌باشند آن است که اولاً قرآن یک امر تجربی است، در ثانی این امر تجربی توسط خود محمد در بستر پراکسیس‌های مختلفی تجربه شده است به این ترتیب که بعضی آیات برای پیامبر اسلام در عرصه پراکسیس باطنی و عمودی خودش حاصل شده است و بعضی از آیات در عرصه پراکسیس اجتماعی یا افقی برای پیامبر اسلام حاصل شده است.

۱۸ - داستان معراج و اسری در قرآن گزارش سفرنامه سیر و سیاحتی پیامبر توسط اسب «براق» به کرات آسمانی و حرکت شبانه در تاریکی شب از مکه به بیت المقدس نیست، بلکه تبیین دو پروسس تکامل افقی یا اجتماعی و تکامل عمودی یا وجودی محمد می‌باشد.

۱۹ - موضوع شق القمر در آیه ۱ - سوره قمر (اَفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ) گزارش پائین کشیدن ماه از آسمان و دو نیمه کردن و به گردن آویختن آن توسط پیامبر اسلام نیست، بلکه آنچنانکه در آغاز این آیه بیان می‌کند داستان تحول طبیعت در روز قیامت است که در جای جای قرآن با صورت گوناگون این تحول طبیعت در روز قیامت از آن یاد شده است.

۲۰ - پیامبر اسلام با پراکسیسی کردن وحی نبوی علاوه بر اینکه توانست آن را به صورت وحی تدریجی درآورد (که به جای نزول دفعی مانند تورات در مدت ۲۳ سال بر پیامبر اسلام نازل شد که همین تدریجی شدن ۲۳ ساله نزول وحی نبوی باعث گردید تا پیامبر اسلام هم پای آن اقدام به آفریدن دو معجزه دیگر خودسازی و جامعه‌سازی بکند) همچنین بستر تاریخی شدن خود وحی نبوی یا قرآن را هم فراهم کرد.

الفبای اندیشه
محمد پیامبر انسان،
در مقایسه با
اندیشه ارسطو و هگل

۱ - خدای محمد:

برای فهم و شناخت خدای محمد باید در یک رابطه قیاسی، خدای محمد را در کنار خدای ارسطو و خدای هگل دو اعجوبه بشریت در دنیای قدیم و دنیای مدرن قرار دهیم تا با مقایسه این خدایان بتوان به فهم خدای محمد دست پیدا کرد، چراکه اگر ما فقط از زاویه درون دینی و فقط با عینک قرآن و تاریخ بخواهیم به اندیشه محمد دست پیدا کنیم شناخت اندیشه محمد از این منظر فقط به درد متدینین به دین می‌خورد؛ اما از آنجائیکه مخاطب محمد در همه جا انسان به معنای کامل کلمه بوده است طبیعی است که فهم اندیشه محمد تنها از منظر دین و تاریخ و قرآن نمی‌تواند پاسخگوی نیاز انسان در همه دوران‌ها و در همه عصرها و نسل‌ها باشد. در این رابطه ما در این نوشته بر آنیم تا برای فهم الفبای اندیشه محمد از منظر برون دینی، مبانی اندیشه محمد را در کنار اسطوره‌های اندیشه بشریت فهم کنیم تا در قیاس اندیشه محمد در کنار اندیشه غول‌های اندیشه بشریت، بینیم آیا محمد برای انسان در یک مقیاس جهانی و تاریخی و علمی حرفی برای رهائی نظری

و عملی انسان دارد یا نه؟ طبیعی است که فربه‌ترین موضوعی که می‌توان در این رابطه قیاسی قرار دهیم موضوع خدا است که شاه‌فرد اندیشه هر مومن و معتقد به خدا را تشکیل می‌دهد، طبیعی است که هر کس آنچنانکه جهان را تبیین و نظاره می‌کند خداوند را تبیین می‌نماید، پس فهم مقایسه‌ای موضوع خداوند در اندیشه بزرگان تاریخ بشر امثال ارسطو و هگل با خداوند در اندیشه محمد، می‌تواند تبیین‌کننده چارچوب کلی اندیشه این بازرگان باشد.

۲ - خدای ارسطو:

خدای ارسطو محرک اولیه است، خدای ارسطو محرک غیر متحرکی است که بیگانه با طبیعت در عالم هور قلیائی ماوراءالطبیعت ساکن می‌باشد، خدای ارسطو محرک اولیه یک حرکت مکانیکی در جهان می‌باشد که مانند خدای نیوتن تنها به صورت کوک کردن اولیه ساعت جهان، طبیعت و هستی را به حرکت در آورده است و یا مانند خدای دکارت است که می‌گفت «ماده و حرکت را به من بدهید من جهان را می‌سازم».

خدای ارسطو مانند خدای دکارت بیرون از این جهان می‌باشد، خدای ارسطو بیگانه با طبیعت است چرا که از نگاه ارسطو این طبیعت و وجود تنها در آغاز تکوین خود جهت ایجاد آن حرکت اولیه نیازمند به خدا بوده است و از بعد از ایجاد آن حرکت اولیه دیگر این جهان نیازمند به خدا نمی‌باشد و لذا رابطه خدا با این جهان رابطه تماشاگر است، خدای ارسطو آنچنانکه با طبیعت بیگانه است و رابطه مکانیکی با طبیعت دارد با انسان بیگانه و غریب می‌باشد، چراکه از منظر ارسطو تنها پیوند خدا با انسان در چارچوب روح بیگانه با بدن انسان شکل می‌گیرد که این روح به صورت یک زندانی در زندان بدن انسان به صورت موقت ساکن می‌باشد و از آنجائیکه از نگاه ارسطو هیچ سنخیتی بین این روح و این بدن وجود ندارد در نتیجه خدای ارسطو

نیز هیچ سنخیتی با انسان طبیعی و انسان مادی و انسان عینی و انسان واقعی ندارد. خدای ارسطو علت نخستین و علت‌العلل اولیه جهان و هستی و وجود است که به علت یکنواختی و تکراری بودن و انجام حرکت این جهان در کانتکس قوه و فعل از پیش تعیین شده در چارچوب تقدم اصل ماهیت بر وجود دیگر، این خدای محرک اولیه و علت نخستین و علت‌العلل جهان و وجود نمی‌تواند در عالم خلقت اقدام به نوآوری بکند چراکه تنها این هستی می‌تواند در بستر استحاله قوه به فعل ظاهر شود نه بیشتر و در همین رابطه است که از نظر ارسطو هستی و وجود و جهان تاریخ ندارد بلکه فقط طبیعت و ماهیت از پیش تعیین شده دارد.

خدای ارسطو فقط معلول رابطه نیاز متحرک به محرک اولیه است و هیچ سنخیتی و رابط‌ه‌ائی و نیازی دیگر بین وجود و جهان و طبیعت با خدای ارسطو ندارد، به عبارت دیگر خدای ارسطو مولود سه مقوله حرکت و محرک و متحرک می‌باشد و بیرون از این سه مقوله خدای ارسطو جائی در هستی ندارد و لذا در این رابطه است که خدای ارسطو هم محرک غیر متحرک می‌باشد و هم ماوراء‌الطبیعه بیگانه با طبیعت است، چرا که از نگاه ارسطو آنچنانکه طبیعت از ماوراء طبیعت جدا و بیگانه است محرک از متحرک جدا و بیگانه می‌باشد و هستی و طبیعت ثابت و یکنواخت و غیر تکامل‌پذیر می‌شود و رابطه بین محرک و متحرک که همان حرکت می‌باشد همیشه به صورت برونی و مکانیکی است.

خدای ارسطو تنها در چارچوب قوه و فعل و تقدم قوه بر فعل و تقدم ماهیت بر وجود و اعتقاد به وجود طبیعی در چارچوب قوه و فعل و وجود و ماهیت به جای وجود تاریخی به معماری اولیه این جهان در مرحله ازل پرداخته است، خدای ارسطو تنها در تابوت دوآلیسم بین طبیعت و ماوراء‌الطبیعت، روح و بدن، ذهن و عین، ماده و حرکت، قوه و فعل توان حیات و زنده ماندن را دارد.

خدای ارسطو تنها در چارچوب هیولای اولی اولیه قابل تبیین و تفسیر و تشریح



می‌باشد چراکه از منظر ارسطو تنها و فقط این هیولای اولی اولیه است که قوه محض می‌باشد و فارغ از هر گونه فعلیتی است و به علت این خاصیت قوه محض بودن هیولای اولی باعث شده تا این هیولای اولی توانائی پذیرش هر گونه صورتی را داشته باشد، گرچه خود هیچ صورتی را ندارد، خدای ارسطو یک خدای محیطی است بر وجود و هرگز توان محاط شدن و ورود در وجود ندارد و همین خاصیت محیطی خدای ارسطو باعث شده تا از بیرون تنها به تکان اولیه وجود در چارچوب قوه و فعل و ماده و صورت اکتفا کند.

خدای ارسطو آنچنانکه او معتقد به تقدم قوه بر فعل، ماهیت بر وجود، ماده بر صورت، ذهن بر عین، روح بر بدن بود تکوینی ابدی و ازلی به دست خود بیرون از این جهان و هستی تنها در عالم هور قلیائی داشته است، خدای ارسطو آنچنانکه او در عالم شناخت معتقد به تقسیم تصور و تصدیق و تقسیم تصور و تصدیق به تصور و تصدیق بدیهی و نظری بود و همیشه تصور و تصدیق بدیهی را بستر ساز تصور و تصدیق نظری می‌دانست و تصور و تصدیقات بدیهی را به لحاظ زمانی و تکوینی مقدم و امری فطری و غیر تکوینی می‌دانست که قبل از خلقت به صورت یک پکیج همراه انسان می‌باشد، خدای او نیز تکوینی مقدم بر جهان و وجود داشته و هیچ رابطه‌ائی و نیازی بین او و این جهان وجود ندارد.

خدای ارسطو آنچنانکه از دیدگاه او اندیشه کلید اندیشه می‌باشد و اندیشه تنها از راه اندیشه حاصل می‌شود و هیچ نیازی در تکوین اندیشه به عمل ندارد خدای او هم در تکوین خود هیچ نیازی به خلقت جهان و طبیعت و وجود نداشته و ندارد و خود بی این خلقت و جهان و طبیعت کامل و تمام می‌باشد، خدای ارسطو آنچنانکه او در عرصه شناخت معتقد بود که اندیشه تنها از اندیشه بوجود می‌آید و اندیشه تنها معیار اندیشه می‌باشد و اندیشه تنها معیار شخصیت انسان است نه عمل، هیچ پیوندی با خلقت و جهان و انسان به لحاظ وجودی ندارد.

خدای ارسطو حیاتش تنها در بستر و چارچوب دوآلیسم قوه و فعل، طبیعت و ماوراءالطبیعت، روح و بدن، ماهیت و وجود، انسان و طبیعت، عین و ذهن، برده و برده‌دار در خلقت ممکن می‌باشد و طبیعی است که این خدای دوآلیسم سوار در عرصه توحید بین روح و بدن، قوه و فعل، ذهن و عین، ماهیت و وجود، محرک و متحرک می‌میرد، خدای ارسطو آنچنانکه او در تبیین خلقت انسان و جامعه انسانی معتقد به کار طبیعی و تقسیم کار طبیعی از پیش تعیین شده بود و معتقد بود که برده از زمان تکوین برده آفریده شده است آنچنانکه برده‌دار از زمان تکوین برده‌دار خلق شده است و هیچ دستی نمی‌تواند تغییری در خلقت آن‌ها بدهد و کار طبیعی را مقدم به کار اجتماعی تبیین می‌کرد و کار طبیعی را خالق کار اجتماعی می‌دانست و «الانسان مدنیته بالطبع» را مقدم بر «الانسان مدنیته بالتبع» می‌دانست، خدائی ساکن و ثابت بیرون از وجود می‌باشد که دارای خلقتی مقدم بر وجود و بی‌نیاز به خلقت وجود می‌باشد، خدای ارسطو تنها خالق قوه است نه فعل، خدای ارسطو تنها خالق روح است نه بدن، خدای ارسطو تنها خالق ماوراءالطبیعت است نه طبیعت، خدای ارسطو تنها خالق کار طبیعی و فطرت است نه کار اجتماعی و پراکسیس، خدای ارسطو تنها خالق ایده است نه ماده، خدای ارسطو تنها خالق خلقت طبیعی است نه خلقت تاریخی.

۳ - خدای هگل:

خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که ساکن و ثابت و بیرون از طبیعت در عالم ماوراءالطبیعت بیکار به تماشای این جهان نشسته است) یک خدای دائماً در حال شدن و دائماً در حال تکامل می‌باشد خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که یک خدای غیر تکامل‌پذیر می‌باشد) یک خدای تکامل‌پذیر است که تکاملش در بستر تکامل همین طبیعت مادی انجام می‌گیرد، خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که



بیگانه با طبیعت و هم جنس با ماوراءالطبیعت است) بیگانه با ماوراءالطبیعت و هم جنس با طبیعت می‌باشد، خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که بیرون و محیط بر طبیعت است) یک خدای محاطی و در درون طبیعت می‌باشد، خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که غیر تکامل‌پذیر می‌باشد) یک خدای تکامل‌پذیر است که این تکاملش در بستر دیالکتیک در سه فرآیند تز و آنتی تز و سنتز انجام می‌گیرد و از مرحله ایده اولیه این خدای ناقص شروع به تکامل می‌کند و به مرحله طبیعت می‌رسد و از طبیعت هم این خدا تکامل می‌کند و به مرحله انسان می‌رسد و از آنجا این خدا تا عقل کلی نهائی تکامل پیدا می‌کند.

خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که یک خدای محرک غیر متحرک می‌باشد) خدائی متحرک محرک می‌باشد، خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که خالق حرکت مکانیکی در طبیعت و هستی می‌باشد) یک خدای مخلوق حرکت دینامیکی وجود است، خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که تنها علت نخستین برای هستی و طبیعت می‌باشد و هیچ نیازی به حرکت و تکامل ندارد) عقل کلی است که تنها در پایان حرکت تکاملی وجود در بستر تکامل طبیعت و انسان حاصل می‌شود نه در آغاز خلقت آنچنانکه ارسطو می‌گوید، خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که تنها محرک غیر متحرک و ساکن می‌باشد) متحرک حرکت آفرین دیالکتیک و تکامل در خلقت است.

خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که یک خدای بی‌نیاز به هستی و طبیعت می‌باشد) یک خدای نیازمند به تکامل در بستر خلقت دیالکتیکی وجود در مراحل طبیعت و انسان است که نیاز او به تکامل در بستر طبیعت و انسان بر پایه تعامل با طبیعت و انسان به صورت نفی و نفی در نفی و اثبات وجودی سنتز در مرحله‌ائی متکامل‌تر انجام می‌گیرد، خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که در کانتکس دوآلیسم‌های طبیعت و ماوراءالطبیعت، روح و بدن، ماده و صورت، عین و ذهن، ایده

و رئال، قوه و فعل، ماهیت و وجود جهان را مدیریت می‌کند) خدائی است که در چارچوب وحدت طبیعت و ماوراءالطبیعت، ایده و ماده، ذهن و عین، ابژه و سوژه، روح و بدن، قوه و فعل جهان را توسط دیالکتیک مدیریت می‌کند، خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که تنها خالق یک حرکت اولیه و مکانیکی برای طبیعت می‌باشد) خدائی است که خالق حرکت دینامیکی پی در پی و مستمر در بستر دیالکتیک سه مولفه‌ائی تز و آنتی تز و سنتز است.

خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که تنها محرک غیر متحرک و ساکن می‌باشد) هم محرک است و هم متحرک و محرک بودن او به خاطر متحرک بودن او است نه بالعکس، خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که علت نخستین وجود و خالق حرکت مکانیکی و اولیه وجود می‌باشد) مخلوق دیالکتیک وجود است که باعث تکوین شدن و تکامل و صیورورت به صورت پیوسته و مستمر در تعامل با طبیعت می‌شود و به همین دلیل خدای هگل گرچه خدائی در آغاز ناقص می‌باشد جهت رفع این نقص خود نیازمند به تکامل می‌گردد و برای انجام این تکامل خود در کانتکس وجود و طبیعت و انسانی به درون این طبیعت حلول می‌کند و همراه با طبیعت و انسان در بستر دیالکتیک تز و آنتی تز و سنتز تکامل می‌کند.

خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که از قبل از خلقت در عالم ازل به صورت کامل وجود دارد و اصلاً نیازی به تکامل و رشد ندارد و به همین دلیل بر جدائی طبیعت و ماوراءالطبیعت و جدائی محرک و متحرک تکیه زده است و غیر تکامل پذیر می‌باشد) خدائی است که در مرحله نهائی خلقت به صورت عقل کل شکل کامل خود را پیدا می‌کند و تا قبل از نیل به آن مرحله نهائی، - این خدای ناقص به صورت ایده و روح می‌باشد هر چند این ایده تا قبل از نیل به عقل کل از نظر هگل خدا می‌باشد - ولی خدای نهائی هگل در مرحله نهائی خلقت در بستر تکامل حاصل می‌شود که خود مخلوق حرکت دینامیکی وجود در بستر دیالکتیک شدن هستی می‌باشد.

خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که تنها در چارچوب هیولای اولی که قوه محض می‌باشد قابل تبیین می‌باشد) تنها در کانتکس اصل تکامل وجود که سنتزی مولود تز و آنتی تز طبیعت و انسان است حاصل می‌شود، خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که ماقبل تکوین خلقت وجود و طبیعت و انسان در عالم هور قلیائی ماوراءالطبیعت ساکن بوده است) خدائی است که نیازمند به طبیعت و انسان برای تکامل خود می‌باشد و در بستر این نیاز به خلقت وجود و طبیعت و انسان است که دست به تکوین خلقت می‌زند و پا به پای این طبیعت و خلقت با وجود و در درون وجود به صورت «وحدت وجود» پیش می‌رود و حتی برای یک آن وجود و هستی را رها نمی‌کند تا به تماشای آن‌ها بنشیند بلکه بالعکس، خدای هگل برعکس خدای ارسطو و خدای نیوتن که یک خدای تماشاگر صرف می‌باشد خدائی است بازی‌گر صرف که در عرصه این بازی‌گری پیوسته رشد و تکامل می‌کند، یعنی خدای هگل با تکامل خود توانسته است طبیعت و انسان را بیافریند.

خدای هگل برعکس خدای ارسطو و خدای نیوتن و دکارت (که یک خدای مکانیکی و بیرونی و محیطی می‌باشد) خدائی است که با طبیعت و هستی و انسان وحدت وجود دارد و برعکس وحدت وجود عرفا - که طبیعت و هستی را در وجود خداوند تبیین می‌کردند - هگل در کانتکس وحدت وجود خود، وجود خداوند را در چارچوب تکامل طبیعت و انسان تبیین می‌کند، به عبارت دیگر بر پایه وحدت وجود عرفا، طبیعت و انسان در وجود خداوند قرار دارد در صورتی که بر پایه اصل وحدت وجود هگل، خدا در وجود طبیعت و انسان قرار می‌گیرد.

۴ - خدای مولوی:

خدای مولوی برعکس خدای هگل، خدای ارسطو، خدای نیوتن و خدای دکارت اصلاً فاصله‌ائی با وجود در اشکال مختلف طبیعت و انسان ندارد و همه وجود در اشکال

مختلفش رشد و تکامل خود را از او می‌گیرند.

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

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۸ - سطر ۱۶

خدای مولوی برعکس خدای ارسطو، نیوتن، دکارت و هگل پیوندش با وجود به صورت عشق است و محبت.

من غلام قمرم غیر قمر هیچ مگو	پیش من جز سخن شمع و شکر هیچ مگو
سخن رخ مگو جز سخن گنج مگو	ور از این بی‌خبری رخ مبر هیچ مگو
دوش دیوانه شدم عشق مرا دید بگفت	آمدم نعره مزین جامه مدر هیچ مگو
گفتم ای عشق من از چیز دیگر می‌ترسم	گفت آن چیز دیگر نیست دگر هیچ مگو
من به گوش تو سخنهای نهان خواهم گفت	سر بجنبان که بلی جز که به سر هیچ مگو
گفتم این روی فرشته ست عجب یا بشر است	گفت این غیر فرشته است و بشر هیچ مگو
گفتم این چییست بگو زیر و زبر خواهم شد	گفت می باش چنین زیر و زبر هیچ مگو
گفتم ای دل پدري کن نه که این وصف خدا است	گفت این هست ولی جان پدر هیچ مگو

کلیات دیوان شمس تبریزی - غزل ۲۲۱۹ - ص ۸۳۲ سطر ۶ به بعد

خدای مولوی برعکس خدای ارسطو، نیوتن، دکارت و هگل خدائی است که دائماً در حال خلقت جهان و وجود می‌باشد و دائماً این خلقت در حال تکامل از وجود تمام و کمال او جاری می‌شود.

کل یوم و فی شان بخوان	مرو را بیکار و بی‌فعلی مدان
کمترین کارش به هر روز آن بود	کاو سه لشکر را روانه می‌کند
لشکری زاصلاب سوی امهات	بهر آن تا در رحم روید نبات



نا زمر ماده پر گردد جهان	لشکری زارحام سوی خاکدان
تا ببیند هر کسی عکس العمل	لشکری از خاکدان سوی اجل
آن چه از حق سوی جان‌ها می‌رسد	با زبی شک بیش از این‌ها می‌رسد
آن چه از دل‌ها به گل‌ها می‌رسد	آن چه از جان‌ها به دل‌ها می‌رسد

مثنوی - دفتر اول - ص ۶۱ - سطر ۲۹ به بعد

خدای مولوی برعکس خدای ارسطو، نیوتن، دکارت و هگل هم منشاء تکامل است و هم منتهی کمال است و عامل موضوع کمال و تکامل در هستی، جهان و طبیعت می‌باشد و بی او کمال در عالم و حرکت، بی‌معنی می‌باشد خود کمال‌پذیر نیست ولی کمال‌بخش می‌باشد.

چیسست نشانی آنک هست جهان دگر	نو شدن حال‌ها رفتن این کهنه‌هاست
روز نو و شام نو باغ نو و دام نو	هر نفس اندیشه نو نو خوشی و نو عناست
عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک	می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست
نو ز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود	گر نه ورای نظر عالم بی‌منت‌هاست

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

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

مثنوی - دفتر اول - ص ۳۹ - سطر ۱۶

خدای مولوی برعکس خدای ارسطو، نیوتن، دکارت و هگل خالق مستمر وجود است نه مخلوق تکامل وجود.

حق آنکه دابگی کردی نخست	تا نهال ما زآب و خاک رست
-------------------------	--------------------------



کرد چندان مشعله در تو پدید	حق آن شه که تو را صاف آفرید
تا که دهی از ازل پنداشتت	آنچنان معمور و باقی داشتت
انبیاء گفتند آن راز تو را	شکر دانستیم آغاز تو را
عنکبوتی نه که در وی عابث است	آدمی داند که خانه حادث است

مثنوی - دفتر دوم - ص ۱۱۴ - سطر ۲۶

خدای مولوی برعکس خدای ارسطو، نیوتن، دکارت و هگل وجود مطلق فانی نمائی است که جهان شدن و تکامل وجود را به صورت جهان بازی در می آورد.

تا که ما باشیم با تو در میان	ما که باشیم ای تو ما را جان جان
تو وجود مطلق فانی نما	ما عدم‌هائیم و هستی‌های ما
هستی ما جمله از ایجاد تو است	باد ما و بود ما از داد تو است
عاشق خود کرده بودی نیست را	لذت هستی نمودی نیست را

مثنوی - دفتر اول - ص ۱۴ - سطر ۳۰ به بعد و ص ۱۵ سطر یک به بعد

خدای مولوی برعکس خدای ارسطو، نیوتن و دکارت و هگل عامل تکامل است نه مولود تکامل.

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

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۹۹ و ص ۲۰۰ - سطر ۳۷ و ۱ به بعد



خدای مولوی برعکس خدای ارسطو، نیوتن، دکارت و هگل تنها با نگاه درون‌نگر انسان قابل رویت است نه نگاه برون‌نگر.

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

مثنوی - دفتر دوم - ص ۸۰ - سطر ۱۰

خدای مولوی گرچه مانند خدای هگل هستی و وجود را به صورت فکرتی در خویش آفریده است، اما این فکرت برعکس آنچه هگل می‌گفت از فاکری متکامل صادر شده نه فاکری کمال‌پذیر و ناقص.

این جهان یک فکرت است از عقل کل	عقل کل شاه است و صورت‌ها رسل
کل عالم صورت عقل کل است	اوست بابای هر آنک اهل دل است
تا چه عالم‌ها است در سودای عقل	تا چه با پهنا است این دریای عقل
عقل بی‌پایان بود عقل بنشر	بحر را غواص باید ای پسر
عقل پنهان است و ظاهر عالی	صورت ما موج یا از وی نمی

مثنوی دفتر اول - ص ۲۵ سطر ۱۰ به بعد

خدای مولوی برعکس خدای ارسطو در عالم ماوراءالطبیعت و فوق هستی ساکن نیست بلکه هم آغوش با همین وجود تکامل‌پذیر می‌باشد.

ما زخود سوی تو گردانیم سر	چون توئی از ما به ما نزدیکتر
با چنین نزدیکی دوریم دور	در چنین تاریکی بفرست نور

مثنوی دفتر دوم - ص ۳۳

خدای مولوی برعکس خدای ارسطو، خدای نیوتن و خدای دکارت تنها خدای

محرك اوليه و علت نخستين اين جهان خلقت نيست بلکه به عنوان محرك حرکت آفرين دائم وجود می‌باشد، البته نه به صورت ساکن تماشاگر نشسته بر کرسی قدرت بلکه در اندام بازی‌گری تکامل‌بخش.

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
در وجود آدمی جان و روان	می‌رسد از غیب چون آب روان
هر زمان از غیب نو نو می‌رسد	وز جهان تن برون شو می‌رسد

مثنوی دفتر اول - ص ۲۵ - سطر ۲۹

خدای محمد:

الف - خدای محمد نه فقط در آغاز وجود خالق این جهان حادث می‌باشد بلکه دائماً در حال خلقت نوین در هستی می‌باشد و نه آنچنان که ارسطو، نیوتن و دکارت می‌گفتند - فقط برای یکبار خلقت را آفریده و بعداً این خلقت را به حال خود رها کرده است - بلکه بالعکس، هر لحظه مانند همان لحظه اول در حال خلقت نو به نو و جدید می‌باشد و یک آن از خلقت جدید دست نمی‌کشد.

«يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» - ای پیامبر از تو در باب تکوین وجود سوال می‌کنند بگو او خداوند دائماً در کاری نو می‌باشد» (سوره الرحمن - آیه ۲۹).

ب - خدای محمد مانند خدای ارسطو جدای از وجود و هستی در عالم ماوراءالطبیعت به صورت ساکن جا نگرفته است بلکه در دامن همین وجود و انسان به صورت بازی‌گر وجود دارد، آنچنانکه از رگ‌ها گردن انسان به انسان نزدیکتر می‌باشد.

«...وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» - من از رگ‌های گردن انسان به او نزدیک‌ترم» (سوره ق - آیه ۱۶).

«وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا

بِلَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ - ای پیامبر هر وقت بندگان من از تو در باره من سوال کردند به انها بگو من به شما نزدیکم تا خواسته شما را اجابت کنم آن زمانیکه با وجود خود مرا بخوانید و به این راه ایمان داشته باشید برای اینکه تکامل کنید» (سوره بقره - آیه ۱۸۶).

ج - خدای محمد مانند خدای هگل تکامل پذیر نیست بلکه تکامل آفرین و تکامل بخش می باشد.

«يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأَقِيهِ - ای انسان تو در بستر شدائد رفتن و شدن به سوی پروردگار خود در حرکت می باشی و تا آنجا پیش می روی که به ملاقات او می رسی» (سوره انشقاق - آیه ۶).

«...أَلَا إِلَىٰ اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ - آنگاه باشید تکامل و شدن شما تنها در بستر الی الله خفق پیدا می کند و جهت نهائی تکامل و شدن شما به سوی اوست» (سوره شوری - آیه ۵۳).

«...وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ - خداوند هم خالق کل وجود است و هم تکامل بخش کل وجود می باشد» (سوره مائده - آیه ۱۸).

«...وَمَنْ تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ - هر انسانی که در این مسیر خود را پاک بکند به خودش خدمت کرده است چرا که این پاکسازی وجودی بستر ساز تکامل او به سوی خدا می شود» (سوره فاطر - آیه ۱۸).

د - خدای محمد برعکس خدای ارسطو، خدای نیوتن و خدای دکارت فقط محرک اولیه وجود و علت نخستین هستی نمی باشد بلکه بالعکس، خالق هر آن وجود است و محرک هستی در هر آن شدن و تکامل وجود می باشد.

«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ - اوست خدائی که هم در آغاز و هم در انجام و هم در ظاهر و هم در باطن وجود دارد و به همه وجود آگاه می باشد» (سوره حدید - آیه ۳).

ه - خدای محمد برعکس خدای ارسطو (که بر پایه دو آلیسم طبیعت و ماوراءالطبیعت،



روح و بدن، ماده و صورت، قوه و فعل، عین و ذهن و ماده و ایده جهان را مدیریت می‌کند) بر توحید وجود در عرصه طبیعت و ماوراءالطبیعت، روح و بدن، ماهیت و وجود، قوه و فعل، محرک و متحرک، ایده و ماده به صورت مستمر به مدیریت جهان مشغول می‌باشد.

«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ - اللَّهُ الصَّمَدُ - لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ - وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ - ای محمد بگو خدای واحد من خدائی است که بی‌نیاز از تکامل می‌باشد و تکامل‌پذیر نیست - و به علت این بی‌نیازی از تکامل نه مولود چیزی می‌باشد (آنتی‌تزی یا سنتز) و نه موضوعی از او زائیده می‌شود (تزی) و نه با چیزی جنت می‌شود» (سنتز اعلام تعطیلی دیالکتیک وجود در وجود خداوند در کانتکس تزی یا والد. آنتی‌تزی یا مولود و سنتز یا ترکیب در این آیات قابل توجه می‌باشد) (سوره توحید یا اخلاص).

و - خدای محمد برعکس خدای ارسطو (تنها محرک یک حرکت مکانیکی برای وجود و هستی و جهان نیست بلکه در عرصه یک شدن مستمر و حرکت دینامیکی به مدیریت جهان و وجود مشغول می‌باشد).

«...إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ - از خدا آمده‌ایم و به سوی خدا هم می‌رویم» (سوره بقره - آیه ۱۵۶).

میلاد پیامبر اسلام،

پیامبر

«عدالت و رهایی و آگاهی»

بر همه بشریت مبارک باد



اگر در یک عبارت اجمالی بخواهیم «بزرگ‌ترین فاجعه انجام گرفته در تاریخ اسلام، در بیش از ۱۴ قرن گذشته را تبیین نمائیم» باید انحراف «اسلام تغییرساز پیامبر اسلام» به «اسلام تفسیرگرای فلسفی یونانی و اسلام تفسیرگرای صوفیانه عرفای مسلمان، و اسلام تفسیرگرای فقهاتی و روایتی حوزه‌های فقهی» را به عنوان مصداق این فاجعه مطرح کنیم. پر واضح است که، اسلامی که پیامبر اسلام در ادامه تسلسل نهضت توحیدساز اجتماعی و انسانی و تاریخی ابراهیم خلیل از سال ۶۲۲ میلادی، ساز آن را کوک کرد، آنچنانکه در آیه ۲۵ سوره حدید تبیین گردیده است، «هدف رسالت همه انبیاء ابراهیمی که آخرین حلقه تسلسلی این نهضت، خود اسلام پیامبر می‌باشد، بسترسازی جهت قیام توده‌ها در راستای تغییر جامعه و انسان و تاریخ، بوده است.»

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ - به تحقیق ارسال رسولان الهی، به طرف مردم، که با بینات و کتاب و ترازو همراه بوده است، برای این امر بوده تا این پیامبران توسط بینات و کتاب و ترازو، توده‌ها را به قیام،



جهت برپائی قسط در جامعه خود وادار سازند و آهن که مهمترین ابزار تغییر جامعه‌های بشری می‌باشد. در راستای قیام به قسط این مردم نازل کردیم. تا در آینده تاریخ و در فرایند غیبت انبیاء. خداوند یاوران خودش که همانا قائمین به قسط در جامعه بشریت می‌باشند. بشناسد البته خود خداوند هم قوی و هم عزیز است» (سوره حدید - آیه ۲۵).
و در همین رابطه بود که پیامبر اسلام در تبیین حرکت نبوی خود در آستانه فتح مکه در سال ۸ هجری فرمود:

«أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَ إِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، كَلَّمَكُمْ لَادِمٌ وَ آدَمٌ مِنْ تَرَابٍ، لَا فَضْلَ لِعَرَبٍ عَلَى عَجَمٍ وَ لَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالْتَّقْوَى اللَّهِ - ای مردم آنچنانکه توحید بر ربوبیت و الوهیت و ملوکیت خداوند حاکم می‌باشد و منشأ خلقت بشریت بر وحدت تکوین استوار است. جهت استقرار توحید اجتماعی توسط نفی آپارتاید قومی و جنسی و طبقاتی و نژادی حرکت کنید» (بحار - ج ۷۶ - ص ۳۵۰).

باز در همین رابطه بود که پیامبر اسلام فرمود:

«لا رهبانیه فی الاسلام» یا «لا رهبانیه فی امی - نه در اسلام من و نه در امت من رهبانیه آنچنانکه در ادیان قبل وجود داشته وجود ندارد» (بحار الانوار - ج ۷۰ - ص ۱۱۵).

و در جای دیگر همین پیامبر اسلام می‌فرماید:

«افضل الجهاد کلمه عدل عند امام جائر - بالاترین جهاد فریاد عدالت در زمان حکومت جائر است» (کافی - ج ۵ - ص ۶۰).

و در همین رابطه امام علی می‌فرماید: «...وَ إِنَّ أَعْظَمَ الْخِيَانَةِ خِيَانَةُ الْأُمَّةِ وَ أَفْظَعَ الْعَيْشِ عَيْشُ الْأَيْمَةِ - بزرگ‌ترین خیانت، خیانت کردن به جامعه است و بزرگ‌ترین دغلكاری، دغلكاری حکمرانان است» (نامه ۲۶ - نهج‌البلاغه صبحی الصالح - ص ۳۸۳ - س ۵).

«أَتَأْمُرُونِي أَنْ أَطَلِّبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فِيمَنْ وُلِّيتُ عَلَيْهِ وَ اللَّهُ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ وَ مَا أَمَرَ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسَوَّيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَ إِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ... - شما از

من می‌خواهید که پیروزی را به قیمت تبعیض و ستمگری به دست آورم؟ از من می‌خواهید که عدالت را در پای سیاست قربانی کنم؟ خیر. سوگند به ذات خدا. که تا دنیا دنیاست. چنین کاری نخواهم کرد و به گرد چنین کاری نخواهم گشت. من و تبعیض؟ من و پایمال کردن حقوق مردم؟ اگر همه این اموال عمومی که در اختیار من است مال شخص خودم و محصول دسترنج خودم هم می‌بود. میان مردم تقسیم می‌کردم و هرگز تبعیضی بین مردم روا نمی‌داشتیم. تا چه رسد که این مال. مال خدا و مردم است و من امانتدار آن‌ها می‌باشم» (خطبه ۱۲۶ - نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۱۸۳ - س ۶).

و پر پیدا است که امام حسین در این رابطه بوده است که در تبیین علت قیام و حرکت خودش در روز عاشورا فرمود که:

«الاترون ان الحق لا يعمل به و ان الباطل لا يتناهى عنه لير غب المومن في لقاء الله محقا - ای مردم. نمی‌بینید که در جامعه به حق عمل نمی‌شود و در این جامعه کسی از باطل رویگردان نیست؟ لذا در چنین شرایطی بر مومنان به دین پیامبر واجب است که لقاء پرورگارش را بر چنین زندگی ترجیح بدهند» (بحار الانوار - ج ۴۴ - ص ۳۸۱).

باز در همین راستا بود که امام حسین قبل از آغاز حرکتش به کربلا، برای علت تبیین حرکتش به آینده‌ها و برای اینکه برای آینده‌ها تبیین نماید که حرکتش و قیامش بر علیه حکومت اموی، یک انتخاب بوده است نه اجبار و تحمیل، در نامه‌ای به عنوان وصیت‌نامه به برادرش محمد بن حنفیه می‌نویسد:

«إني لم أخرج أشراً، ولا بطراً ولا مفسداً، ولا ظالماً، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر و اسير بسيرة جدي و ابى - من نه جاه‌طلب و مقام‌طلب و اخلاص‌گر و مفسد و ظالم هستم تا برای کسب قدرت. خروج و قیام کرده باشم. قیام من قیام برای اصلاح دین پیامبر اسلام است. قیام من. برای اصلاح امت جدم است... من می‌خواهم امر به معروف و نهی از منکر بکنم و در این چارچوب تنها پیرو. راه پیامبر و علی هستم» (مقتل خوارزمی - ج ۱ - ص ۱۸۸).



آنچنانکه در این کلام و وصیت‌نامه امام حسین پر پیدا می‌باشد، «وجه مشترک نگاه قرآن و پیامبر اسلام و امام علی و امام حسین، مضمون تغییرسازانه اجتماعی و تاریخی اسلام نبوی پیامبر اسلام در ادامه نهضت تسلسلی تغییرسازانه اجتماعی ابراهیم خلیل می‌باشد.» هر چند تبیین مضمون اسلام تغییرسازانه اجتماعی و انسانی و تاریخی، به لحاظ استشهادی توسط قرآن و روایات پیامبر اسلام و امام علی و امام حسین، از آغاز صورتی مستمر و تواتری داشته است، اما استدلال مضمون اسلام تغییرساز اجتماعی، موضوعی بوده است که بخصوص از قرن دوم به بعد در دستور کار نظریه‌پردازان صاحب نظر مسلمان قرار گرفته است. چراکه هر چند «رویکرد استشهادی، به لحاظ روایتی و قرآنی، در مرحله‌ای از زمان یعنی تا اواخر قرن اول هجری به لحاظ اینکه جامعه مسلمین در مرحله شفاهی قرار داشتند، می‌توانست به عنوان حجت و فصل الخطاب در کانتکس ولایت و کاریزمای شخصیتی پیامبر اسلام قرار گیرد.»

یعنی آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری در فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود، ص ۱۴۴ مطرح می‌کند:

«از آنجائیکه در دوران شفاهی بشریت، مسلمانان تنها با نگاه استشهادی به داوری می‌پرداختند. لذا پیامبر اسلام با سلاح ولایت، که عبارت بود از تکیه بر تجربه شخصی نبوی خود، به عنوان دلیل و استدلال و حجیت، توانست دعوت خود را فراگیر نماید» و به همین دلیل، علاوه بر اینکه متن قرآن صورت شفاهی داشت، تا ۲۰ سال بعد از وفات پیامبر اسلام، یعنی تا دوران عثمان، خود قرآن به صورت ذهنی انتقال پیدا می‌کرد. از عصر عثمان بود که قرآن شکل واحد کتبی پیدا کرد.

«به موازات اینکه بشریت و مسلمانان رفته رفته از اواخر قرن اول هجری از مرحله شفاهی وارد مرحله کتبی معرفت‌شناسی و اپیستمولوژی می‌شدند، همین امر باعث گردید تا جامعه مسلمین رفته رفته جهت معرفت‌شناسی از مرحله استشهادی قبلی

خود وارد مرحله استدلالی بشوند.» «خروج، مسلمین از مرحله شفاهی معرفت‌شناسی و ورود به مرحله کتبی معرفت‌شناسی (در چارچوب جایگزینی معرفت استدلالی به جای معرفت استشهاد) باعث گردید تا مکتب‌های کلامی از اواخر قرن اول هجری در جامعه مسلمین تکوین پیدا کنند. که صد البته در رأس همه اینها باید به دو مکتب کلامی اشاعره و معتزله اشاره کنیم که از اواخر قرن اول هجری تا قرن پنجم هجری سکاندار نحله‌های کلامی در جامعه مسلمین بودند.»

«اما فونکسیون خروج جامعه مسلمین از مرحله شفاهی به مرحله کتبی، یا از مرحله استشهادی به مرحله استدلالی، یا از مرحله ولایت به مرحله ختم ولایت و ختم نبوت، تنها به امر ظهور مکاتب کلامی خلاصه نمی‌شد، چراکه ظهور و ورود فلسفه یونانی و تصوف هند شرقی و تکوین اسلام فقهاتی در کنار ظهور و تکوین مکتب‌های کلامی، از قرن دوم هجری و بخصوص از زمان غلبه حکومت عباسیان بر حکومت امویان، (در همین چارچوب فرایند استحاله دوران شفاهی به دوران کتبی یا دوران استشهادی به دوران استدلالی) باعث گردید تا بزرگترین انحراف در تاریخ حیات اسلام تاریخی، حاصل شود.» این انحراف همان «استحاله اسلام تغییرساز اجتماعی پیامبر و قرآن، به اسلام تفسیرگرای کلامی اشاعره و معتزله و اسلام فلسفی یونانی‌زده عباسیان - بخصوص در رأس آنها مأمون عباسی - و اسلام صوفی‌زده هند شرقی و اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهاتی بود که وجه مشترک این انواع اسلام کلامی و اسلام فلسفی و اسلام صوفیانه و اسلام فقهیانه این بود که جوهر تغییرساز اجتماعی اسلام نبوی پیامبر و قرآن را از صورت دینامیک آن خارج کردند و چهره استاتیک به آن بخشیدند.»

اسلام استاتیک - اسلام دینامیک: اگر داوری نهائی ما این باشد که «اسلام استاتیک جایگزین شده اسلام دینامیک نبوی پیامبر اسلام، از قرن دوم به بعد، معلول جایگزینی اسلام تفسیرگرا به جای اسلام تغییرگرای قرآن و پیامبر اسلام بوده

است» این داوری امری غیر واقعی نیست. «چراکه در چارچوب اسلام تفسیر‌گرای استاتیک، هر چند هدف مفسرین جایگزین کردن استدلال کلامی و استدلال فلسفی یونانی‌زده و استدلال صوفیانه و استدلال فقیهانه، به جای اسشهاد قرآنی و روایتی پیامبر اسلام بوده، اما نباید فراموش کنیم که آنچه در این عرصه قربانی و ذبح گردید، همان مضمون دینامیک اسلام تغییرساز اجتماعی پیامبر بود» زیرا «استحاله فرایند استشهادی به استدلالی در چارچوب عقلانی کردن خود جوهر عقلانیت مستتر و موجود در رویکرد قرآن و روایات پیامبر اسلام و امام علی و امام حسین و غیره صورت نگرفت، بلکه بالعکس، نظریه‌پردازان کلامی و فلسفی و فقهی و عرفانی یا صوفیانه، از قرن دوم هجری کوشیدند، تا با عصای اندیشه وارداتی به صورت مکانیکی به عقلانی کردن یا استدلالی کردن فرایند استشهادی قرآن و روایات پیامبر اسلام و امام علی بپردازند و این آغاز فاجعه در تاریخ اسلام تاریخی از قرن دوم هجری به بعد شد.»

زیرا جایگزینی عقلانیت وارداتی به جای عقلانیت مستتر در قرآن و روایات پیامبر اسلام باعث گردید تا «جوهر اسلام اجتماعی و جامعه‌ساز و دینامیک و تغییرساز بدل به جوهر اسلام فردی و تفسیر‌گرا و استاتیک بشود.» لذا «اگر نظریه‌پردازان از قرن دوم در کانتکس استحاله فرایند شفاهی مسلمین به فرایند کتبی یا استحاله فرایند استشهادی به فرایند استدلالی به جای اینکه جهت استدلالی کردن متون دینی اعم از قرآن و سنت و روایات پیامبر اسلام بر عقلانیت وارداتی فلسفی یونانی یا صوفیانه هند شرقی یا فقیهانه متأسی از فقه یهودیت یا کلامی فلسفه‌زده یونانی به کشف جوهر عقلانی مستتر در خود متون اعم از قرآن و سنت و روایات می‌پرداختند، فاجعه استحاله اسلام تغییرساز اجتماعی به اسلام تفسیر‌گرای ذهنی فقهی و فلسفی و صوفیانه و کلامی در جامعه مسلمین اتفاق نمی‌افتاد.»

پر واضح است که «دو رویکرد تفسیر‌گرا و تغییر‌گرا به اسلام نبوی پیامبر از قرن

دوم هجری معلول دو رویکرد انطباقی و تطبیقی به اسلام تغییرساز پیامبر بوده است.» چرا که، در چارچوب رویکرد انطباقی بود که متکلمین و فلاسفه و عرفا و فقیهان از قرن دوم هجری به بعد کوشیدند تا توسط فلسفه یونانی وارداتی، یا عرفان صوفیانه وارداتی هند شرقی، یا فقه وارداتی اهل تورات، تحت عنوان اسرائیلیات، به عقلانی کردن اسلام استشهدادی تغییرساز اجتماعی نبوی بپردازند. در صورتی که آنچنانکه در رویکرد امام علی در نهج البلاغه بوضوح مشهود است، امام علی توسط رویکرد تطبیقی خود، برعکس رویکرد انطباقی کلامی و فلسفی و صوفیانه و فقهی و یا رویکرد دگماتیسم خوارج زمان خود، تلاش می‌کرده تا جوهر عقلانیت نبوی، از دل خود متون اسلامی اعم از قرآن و روایات و سنت پیامبر اسلام کشف و استخراج نماید.

به همین دلیل بوده که هر چند از اواخر قرن دوم تا اواخر قرن پنجم عقلانیت انطباقی وارداتی فیلسوفانه و صوفیانه و فقیهانه و متکلمانه توانست به صورت استدلالی، جایگزین رویکرد استشهدادی مسلمین قرن اول هجری بشود، ولی هرگز نباید فراموش کنیم که این عقلانیت استدلالی فقیهانه و متکلمانه و صوفیانه و فیلسوفانه، دارای یک جوهر مشترک بوده‌اند و آن همان مضمون تفسیرگرای این فرایند استدلالی اسلام عقلانی شده انطباقی بود. به همین دلیل، «تفاوت جوهری بین اسلام استدلالی راسیونالیزه شده فلسفی و فقهی و کلامی و صوفیانه قرن دوم به بعد مسلمانان، با اسلام استشهدادی پیامبر و قرآن در این است که اسلام پیامبر اسلام و قرآن یک اسلام تغییرساز اجتماعی بود، که هدفش شورانیدن توده‌های بر علیه نظام ظالمانه حاکم بر جامعه خود می‌باشد، در صورتی که هدف اسلام تفسیرگرا، تفسیر ذهنی اموری بوده است که حل شدن یا حل نشدن آن نمی‌توانست کوچک‌ترین تأثیر عینی در زندگی اجتماعی و تاریخی مسلمانان داشته باشد.» به همین دلیل از قرن دوم به بعد، «به علت این استحاله نظری اسلام تغییرگرا به اسلام تفسیرگرا بود که انحطاط در جامعه مسلمین شروع به تکوین و رشد کرد.» هر چند

این انحطاط خفته تا قرن پنجم به صورت لاکپشتی رشد می‌کرد، اما از نیمه دوم قرن پنجم این انحطاط مسلمین، صورت فراگیری بخود گرفت تا آنجائیکه مدت بیش از هزار سال مسلمین را به خواب خرگوشی فرو برد.

بنابراین ریشه انحطاط مسلمین بر می‌گردد به استحاله اسلام تغییرساز اجتماعی نبوی به اسلام تفسیرگرای فقهی و کلامی و فلسفی و صوفیانه و این امری است که حتی عبدالرحمن بن خلدون تونسلی که در قرن هشتم برای اولین بار در تاریخ مسلمین در کتاب گران‌سنگ دو جلدی «مقدمه بر تاریخ العبر» خود، از انحطاط مسلمین به صورت جامعه‌شناسانه سخن گفت و در علیت‌یابی این انحطاط نتوانست ریشه‌یابی علمی بکند و هر چند عبدالرحمن بن خلدون تونسلی به خصوص در جلد دوم کتاب گران‌سنگ «مقدمه تاریخ العبر» خود سخن از انحطاط مسلمین و رشد سرطانی اسلام فقیهانه به عنوان بسترساز این انحطاط مطرح کرد، ولی در تحلیل نهائی داوری ما بر این امر قرار دارد که ابن خلدون نتوانست به صورت همه‌جانبه علت انحطاط جامعه مسلمین از قرن پنجم به بعد را کشف نماید، هر چند که او نتوانست به عنوان اولین نظریه‌پرداز مسلمان، موضوع انحطاط جوامع مسلمین را برای اولین بار کشف و طرح علمی نماید.

بنابراین برعکس آنچه که ابن خلدون تحت عنوان زوال عصبیت در جوامع مسلمین در چارچوب تبیین علت انحطاط مسلمین مطرح می‌کند، از دیدگاه ما عامل اصلی انحطاط جوامع مسلمین بخصوص از قرن دوم هجری به بعد، «استحاله اسلام تغییرساز به اسلام تفسیرگرای فقهی و فلسفی و صوفیانه و کلامی می‌باشد» و لذا در همین رابطه است که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در نیمه اول قرن بیستم با شعار «بازسازی فکر دینی در اسلام» پروژه عقلانی کردن یا راسیونالیزه کردن اسلام، به صورت تطبیقی در دستور کار خود قرار داد. «اقبال با طرح شعار بازسازی فکر دینی در اسلام در قرن بیستم نخست می‌خواست در برابر تمامی

پروژه احیاء‌گرانه نظریه‌پردازان مسلمان که از قرن پنجم هجری الی زماننا هذا به صورت‌های مختلف می‌خواستند به صورت درون دینی و استشهادهای و حداکثر انطباقی وارداتی به کشف عقلانیت تفسیر‌گرای اسلامی بپردازند، بفهماند که تمامی آنها شیپور را از دهان گشادش نواخته و می‌نوازند، چرا که اسلام تفسیر‌گرا در چهره‌های مختلف فقیهانه و فیلسوفانه و صوفیانه و متکلمانه آن، برای اقبال چیزی جز نمایش استاتیک، از اسلام تغییر‌ساز دینامیک پیامبر اسلام نبوده و نمی‌باشد.»

بنابراین اقبال با شعار بازسازی فکر دینی خود اعلام کرد که اسلام تفسیر‌گرای موجود در چهره‌های متفاوت آن، حاصلی جز ویران کردن اسلام دینامیک پیامبر اسلام نداشته است و به همین دلیل از نظر اقبال تمامی پروژه‌های احیاء‌گرانه‌ای که خواسته یا می‌خواهند بر این ویرانه از درون دست به احیاء‌گری بزنند، بیراهه ترکستان را به جای کعبه انتخاب کرده‌اند و در نتیجه در این رابطه بود، که اقبال نام پروژه خود را به جای پروژه احیاء‌گرانه، پروژه بازسازی فکر دینی اسلام تغییر‌ساز اجتماعی پیامبر تعیین کرد، آن هم نه اسلام تفسیر‌گرای انطباقی فقیهانه و صوفیانه و فیلسوفانه.

در همین رابطه بود که اقبال هم در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» خود و هم در دیوان و هم در ۱۳۰۰ نامه‌ای که از او باقیمانده است، بزرگ‌ترین رسالت خود را چالش با اسلام تفسیر‌گرای هزار ساله فیلسوفانه یونانی‌زده و فقیهانه تورات‌زده و صوفیانه بودازده هند شرقی، می‌دانست.

ماحصل:

۱ - از نظر اقبال، هم اشاعره و هم معتزله که سرسلسله جنبان رویکرد کلامی مسلمانان از اواخر قرن اول هجری بوده‌اند، مولود فلسفه وارداتی یونانی بودند. به عبارت دیگر از نظر اقبال در کتاب «بازسازی فکر دینی» اشاعره و معتزله به



ناخواسته یا آگاهانه به دامن فلسفه یونانی افتاده بودند.

۲ - اقبال در رویکرد خود به «اسلام تغییرساز اجتماعی»، ضد تصوف جبرگرای حافظی یا عرفان شیرازی بوده است.

۳ - اقبال معتقد است که برای دستیابی به «اسلام تغییرساز اجتماعی»، باید بین «ابدیت و تغییر» پیوند تطبیقی ایجاد کنیم.

۴ - اقبال در اندیشه خود، در خصوص آسیب‌شناسی جوامع مسلمین در هزار ساله گذشته، برعکس ابن خلدون - که تنها بر یک انحطاط جامعه‌شناسی و تمدنی به نام زوال عصبیت تکیه می‌کند - بر سه انحطاط:

الف - فقهی، ب - فرهنگی، ج - سیاسی، مسلمانان تکیه دارد. از نظر اقبال سه انحطاط «فقهی و سیاسی و فرهنگی» مسلمین تنها در چارچوب بازسازی اسلام تغییرساز اجتماعی و استحاله اسلام تفسیراگرای فقهی و فلسفی یونانی‌زده و صوفیانه هند شرقی ممکن می‌باشد.

۵ - اقبال در راستای بازسازی فکر دینی در اسلام تغییرساز اجتماعی قرآن، در کتاب بازسازی فکر دینی و دیوان و نامه‌های خود همزمان سه انحطاط «فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی» و انحطاط «صوفیانه بودازده هند شرقی» و انحطاط «فقهپنهان تورات زده حوزه‌های فقه‌های» را به چالش می‌کشد.

۶ - اقبال نظریه «فنا فی الله» عرفای بودازده مسلمان را در رابطه انحطاط صوفیانه مسلمین به عنوان عامل نفی‌کننده اختیار و آزادی در انسان و مسلمانان تبیین می‌نماید و معتقد است که در اندیشه صوفیانه عرفای مسلمان توسط نظریه «فنا فی الله»، انسان را در زیر گام‌های سنگین خداوندان صوفیان مسلمان له می‌شود.

۶ - اقبال در نقد سوسیالیسم دولتی زائیده انقلاب اکتبر روسیه معتقد بود که سوسیالیسم دولتی انقلاب اکتبر در قرن بیستم در مرحله «لا»ی ضد فئودالیسم و

«لا»ی ضد کلیسا و «لا»ی ضد سلطنت باقی مانده‌اند و به علت اینکه نتوانسته‌اند توسط سوسیالیسم سیاسی و سوسیالیسم معرفتی و سوسیالیسم اجتماعی، به سوسیالیسم صرف اقتصادی خود هویت «الا» ببخشند، همین فقدان فرایند «الا» و محصور شدن به فرایند «لا» باعث گردیده تا سوسیالیسم دولتی معلول انقلاب اکتبر روسیه گرفتار انحطاط و زوال بشود.

۷ - اقبال در راستای پروژه اصلاح‌گرانه خود معتقد به دو مؤلفه «اصلاح نظری و اصلاح عملی» جهت نجات از انحطاط بود، به این ترتیب که آنچنانکه «اقبال بنیانگذار اسلام بازسازی شده در عرصه پروژه اصلاح نظری خود بود»، در «عرصه عملی اقبال از بنیانگذاران کشور پاکستان می‌باشد».

۸ - اقبال به علت اینکه به لحاظ تاریخی هم زمان با الغای خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ توسط متفقین اعم از روسیه و فرانسه و انگلیس بود، لذا در راستای «حرکت اصلاح‌طلبانه عملی خود، جهت جایگزینی خلافت متلاشی شده عثمانی معتقد به تکوین کشور مستقل اسلامی بود، البته پایه نظری پروژه اقبال در این رابطه بر مبنای سوسیالیسم سیاسی و سوسیالیسم اقتصادی و سوسیالیسم اجتماعی و سوسیالیسم معرفتی قرار داشت.»

۹ - هر چند در عرصه اصلاح عملی «اقبال پروژه خود را در ادامه پروژه اصلاح‌گرایانه سیدجمال تعریف و تبیین می‌کرد، ولی از آنجائیکه اقبال معتقد بود که به علت اینکه پروژه اصلاح‌گرایانه عملی سیدجمال بر پروژه اصلاح‌گرایانه نظری بازسازی اسلام قرار نداشت، همین امر باعث بن‌بست و شکست پروژه اصلاح عملی سیدجمال گردید.»

۱۰ - اقبال در عرصه اصلاح نظری، خود را ادامه دهنده راه شاه ولی دهلوی اعلام می‌دانست اما در فرایند اصلاح عملی حرکت خود در ادامه حرکت سیدجمال الدین اسدآبادی تعریف می‌کرد و در همین رابطه است که در کتاب بازسازی فکر دینی



اعلام می‌کند که شاه ولی الله دهلوی نخستین نظریه‌پرداز مسلمانی بود که شعار بازسازی همه جانبه همه بنای اسلام را مطرح کرد.

۱۱ - حرکت اصلاح‌طلبانه دو مؤلفه‌ای عملی و نظری اقبال مولود فهم انحطاط سه مؤلفه‌ای «فقهی و سیاسی و فرهنگی» اقبال می‌باشد. به عبارت دیگر «کلیدواژه فهم حرکت دو مؤلفه‌ای اصلاح‌گرایانه نظری و عملی اقبال در فهم انحطاط سه مؤلفه‌ای فقهی و سیاسی و فرهنگی او نهفته است نه بالعکس». یعنی تا زمانیکه ما به فهم تئوریک انحطاط مسلمین از نگاه و عینک اقبال دست پیدا نکنیم، امکان فهم تئوریک اصلاح دو مؤلفه‌ای نظری و عملی اقبال برای ما وجود ندارد.

۱۲ - علت اینکه اقبال هم در عرصه نظری و هم در عرصه عملی از بعد از الغای خلافت عثمانی و از بعد از بن‌بست و شکست سیدجمال، شعار بازسازی مطرح کرد این بود که اعتقاد داشت که «هم بنای نظری مسلمانان که همان اسلام تفسیرگرا می‌باشد و هم بنای عملی که همان امپراطوری عثمانی می‌باشد، ویران شده است، لذا از نظر اقبال وظیفه ما در این شرایط بازسازی بر روی این ویرانه‌های نظری و عملی می‌باشد، در این رابطه است که اقبال اصلاً به پروژه احیاگرانه در عرصه نظری و عملی اعتقادی نداشت و آنها را آفتابه خرج لحیم کردن می‌دانست.»

۱۳ - اقبال در پروژه اصلاح‌گرایانه دو مؤلفه عملی و نظری خود توسط شعار بازسازی فکر دینی در اسلام معتقد به «تقدم اصلاح نظری بر اصلاح عملی» است.

۱۴ - اقبال در عرصه پروژه «نجات از انحطاط فقه‌تبی و فقهی مسلمین، - برعکس غزالی که به پروژه جایگزینی اخلاق در احیاء العلوم تکیه می‌کرد و برعکس ابن خلدون که در مقدمه تاریخ خود بر سکولار کردن سیاست و علم تکیه می‌کرد - معتقد است که رمز بازسازی فقه در حوزه فقه‌تبی بازسازی در کلام دینی می‌باشد.» لذا در این رابطه بود که اقبال «اجتهاد در اصول» در عرصه کلام جهت بازسازی فقه حوزه‌های فقه‌تبی را مقدم بر «اجتهاد در فروع فقهی» می‌دانست و در همین



رابطه او هر گونه «اجتهاد در فروع فقهی» قبل از «اجتهاد در اصول کلامی» را، آب در هاون کوبیدن می‌دانست.

۱۵ - اقبال در ریشه‌یابی علت انحطاط فلسفی مسلمین بارها هم در کتاب بازسازی فکر دینی خود و هم در دیوان خود و هم در ۱۳۰۰ نامه‌ای که از او باقی مانده است اعلام می‌کند که «اساساً رویکرد قرآن، ضد رویکرد فلاسفه یونانی و در رأس آنها فلسفه ارسطویی و فلسفه افلاطونی می‌باشد».

۱۶ - اقبال معتقد است که بزرگترین ضربه‌ای که اندیشه ارسطویی و افلاطونی بر مسلمین وارد کرده است، دور کردن معرفت‌گرائی مسلمین از مطالعه جزئیات در هزار سال گذشته است که داوری او در این رابطه این است که، «قرآن با تکیه بر تاریخ و طبیعت در کنار تجربه باطنی به عنوان منابع شناخت امر به مطالعه جزئیات جهت کسب معرفت و شناخت می‌کند». در صورتی که در «رویکرد ارسطویی و افلاطونی معرفت و شناخت، تنها در چارچوب ذهنی کلیات حاصل می‌شود». لذا در همین رابطه است که اقبال معتقد است که به میزانی که مسلمانان بتوانند به معرفت‌شناسی قرآن روی آورند، می‌توانند از معرفت‌شناسی ارسطویی و افلاطونی فاصله بگیرند. در نتیجه می‌توانند از انحطاط فلسفی فاصله بگیرند.

۱۷ - اقبال معتقد است که سرانجام کلام معتزله و اشاعره گرفتار شدن در فلسفه یونانی ارسطویی و افلاطونی است.

۱۸ - اقبال حتی اندیشه امام محمد غزالی هم که در ظاهر ادعای ضد یونانی داشت، گرفتار فلسفه ارسطویی و افلاطونی می‌داند.

۱۹ - هر چند در عرصه معرفت‌شناسی اقبال بر سه تجربه «حسی و دینی و تاریخی» تکیه دارد، ولی به علت اینکه در آرایش این تجربه‌ها بر تجربه حسی تکیه اصلی می‌کند، - کتاب بازسازی فکر دینی با فصل معرفت و تجربه دینی آغاز می‌کند - که در این فصل تلاش اقبال دعوت از مسلمانان جهت توجه به طبیعت و معرفت حسی

و جزئی می‌باشد.

۲۰ - تکیه اقبال در چارچوب تبیین فلسفی «زمان و تکامل» در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی تحت عنوان «تصور خدا و معنی نیایش» تبیین حرکت و تکامل در وجود و حتی خود خداوند جهت تبیین مبانی فلسفی اسلام تغییرساز و نفی اسلام تفسیرگرا می‌باشد.

۲۱ - از نظر اقبال «زمان به لحاظ فلسفی چیزی جز همان حرکت و تکامل نیست.»

۲۲ - اقبال در نقد تصوف مسلمانان و تبیین انحطاط صوفیانه معتقد است که «ریشه انحطاط صوفیانه در نفی انسان توسط نظریه فناء فی الله می‌باشد.» لذا از آنجائیکه از نظر اقبال «قرآن و اسلام تغییرساز پیامبر، انسان ارزش‌محور می‌باشد، در نتیجه در این رابطه است که اقبال معتقد است که تا زمانی که نتوانیم به مقابله نظری با تصوف جامعه‌ستیز و اختیارستیز و دنیاگریز و فردگرا مقابله کنیم، امکان رهائی از انحطاط صوفیانه برای مسلمین وجود ندارد.»

۲۳ - اقبال در تبیین مبانی اسلام تغییرگرا با تکیه بر آیه ۱۱ - سوره رعد «...إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا يُقَوْمُ حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...» می‌گوید: «قرآن می‌فرماید «حَتَّىٰ يَغْيِرُوا» (کسر حرفی) «مَا بِأَنْفُسِهِمْ» نمی‌گوید، «حَتَّىٰ يَغْيِرُوا» (به فتح حرفی) «مَا بِأَنْفُسِهِمْ» اگر چنین می‌گفت معنایش این بود: خداوند اوضاع و احوالی را که برای مردمی وجود دارد، چه خوب و چه بد، عوض نمی‌کند مگر آن وقت که اوضاع و احوالی که مربوط به خودشان است یعنی مربوط به روح و اخلاق و خصوصیات که در دست و عمل‌شان است عوض شود. نه، برعکس این قرآن می‌فرماید: «يَغْيِرُوا» (با کسری) یعنی تا «خودشان به ابتکار و دست خود و استقلال فکری خویش اقدام نکنند، وضعشان عوض نمی‌شود.» پس اگر ملت دیگری بیاید و بخواهد به قهر و جبر، اوضاع و احوال مردمی را عوض کند، مادامی که خود آن مردم تصمیم نگرفته‌اند، مادامی که خود آن مردم ابتکار به خرج نداده‌اند، مادامی که خود آن مردم استقلال فکری پیدا

نکرده‌اند، وضع آنها به سامان نمی‌رسد. بنابراین از نظر اقبال هر وقت ملتی رسید به جایی که خودش برای خودش تصمیم گرفت و خودش راه خود را انتخاب کرد و خودش در کار خود ابتکار به خرج داد، می‌تواند انتظار رحمت و تأیید الهی را داشته باشد.

۲۴ - اقبال معتقد است که «بنا کردن یک تمدن بر تئوری محض از محالات است.» لذا در این رابطه است که او در پروژه بازسازی خود «اصلاح عملی» در کنار «اصلاح نظری» قرار می‌دهد و در عرصه معرفت‌شناسی «تجربه حسی» را در کنار «تجربه دینی و تجربه تاریخی» قرار می‌دهد و در عرصه رویکرد سیاسی و علمی خود «مردم را در کنار طبیعت» قرار می‌دهد.

۲۵ - اقبال در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود تحت عنوان «جهت تبیین مبانی فلسفی اسلام تغییرساز» خود در چارچوب عمل نیایش در اسلام در رد نظریه کانت - دکارت - پوپر که انسان را تنها در این جهان توسط مطلق کردن ذهن او تماشاگر می‌دانند و هیچ نقش بازی‌گرانه عملی و اجتماعی برای انسان قائل نیستند، اقبال معتقد است که نیایش در اسلام عرصه و بستری است که انسان تماشاگری صرف را در این جهان رها می‌کند و تمرین بازی‌گری همراه با تماشاگری با او تمرین می‌کند.

«عمل نیایش به قصد دست یافتن به معرفت، به تفکر شباهت دارد. ولی نیایش در عالیترین صورت خود، بیشتر و برتر از تفکر مجرد است. آن نیز مانند تفکر یک فرایند مشاهده درونی یا مراقبه است. ولی فرایندهای مراقب‌های در نیایش به یکدیگر نزدیک‌تر می‌شوند و نیرویی پیدا می‌کنند که بر اندیشه محض ناشناخته است. در عمل تفکر، ذهن حقیقت و واقعیت را مشاهده و دنبال می‌کند. در نیایش از وظیفه جستجوی کلیتی که گام آهسته کرده است دست برمی‌دارد و از اندیشه برتر و بالاتر می‌رود و خود حقیقت و واقعیت را تسخیر می‌کند تا آگاهانه در زندگی آن شرکت جوید. در این گفته هیچ

امری سری و معمائی وجود ندارد. نیایش به عنوان وسیله اشراق نفسانی، عملی حیاتی و متعارفی است که به وسیله آن جزیره کوچک شخصیت ما وضع خود را در کل بزرگتری از حیات اکتشاف می‌کند» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل سوم - ص ۱۰۵ - س ۱۶).

۲۶ - در عرصه معرفت‌شناسی و اپیستمولوژی تمام تلاش اقبال بر این است تا بین «تجربه دینی» و «تجربه بیرونی یا حسی انسان» پیوند ایجاد کند. البته اولویت اقبال «بر تقدم تجربه حسی بر تجربه دینی قرار دارد». آنچنانکه در عرصه بازسازی نظری اسلام تطبیقی، «اقبال معتقد به پیوند بین ابدیت و تغییر است.» البته در این رابطه هم اقبال، «جهت انجام رویکرد تطبیقی خود معتقد به تقدم ابدیت بر تغییر است.»

۲۷ - اقبال اصلی‌ترین راه جهت نجات مسلمین از انحطاط فرهنگی، «رهائی فرهنگ مسلمانان از متافیزیک یونان» می‌داند.

۲۸ - اقبال جهت «تبیین ارزش‌محوری انسان، در اسلام تغییرساز قرآن»، می‌گوید، «برعکس موسولینی که می‌گوید، برای اینکه نان داشته باشی باید آهن داشته باشی، من می‌گویم برای اینکه نان داشته باشی باید آهن باشی نه آهن داشته باشی.»

۲۹ - اقبال در عرصه تبیین «دینامیزم اسلام تطبیقی، اصل اجتهاد در اصول و فروع را به عنوان موتور حرکت اسلام تغییرساز می‌داند.»

در رثای وفات پیامبر اسلام (در ماه صفر سال یازدهم هجری)

«سپهای محمد»

در نگاه

محمد اقبال لاهوری



در شبستان حرا خلوت گزید	قوم و آئین و حکومت آفرید
ماند شبها چشم او محروم نوم	تا به تخت خسروی خوابید قوم
در دل مسلم مقام مصطفی است	ابروی ما ز نام مصطفی است
در جهان آئین نو آغاز کرد	مسند اقوام پیشین در نورد
از کلید دین در دنیا گشاد	همچو او بطن ام گیتی نژاد
در نگاه او یکی بالا و پست	با غلام خویش بر یک خوان نشست
آنکه بر اعدا در رحمت گشاد	مکه را پیغام لا تثریب داد
امتیازات نسب را پاک سوخت	آتش او این خس و خاشاک سوخت
هستی مسلم جلی گاه او	طورها بالذ زگرد راه او
بیکرم را آفرید آئینه اش	صبح من از آفتاب سینه اش

کلیات اشعار اقبال لاهوری - فصل اسرار خودی - ص ۱۵ - سطر ۱۷ به بعد

در اشعار فوق حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری سر سلسله جنبان «اسلام تطبیقی یا اسلام بازسازی شده قرن بیستم»، تلاش می کند تا تابلوئی از سیمای

پیامبر اسلام در دیوان خود نقاشی کند. اگر با این نگاه به اشعار فوق محمد اقبال لاهوری بنگریم، بدون تردید برای ما نخستین سوالی که مطرح می‌شود اینکه محمد اقبال در نقاشی تابلو خود (از سیمای پیامبر اسلام)، بر چه خودویژگی‌های وجودی و صفاتی پیامبر اسلام تکیه کرده است؟

بنابراین اگر بخواهیم هیرارشی خودویژگی‌های وجودی و کمالی پیامبر اسلام در نگاه محمد اقبال، در چارچوب اشعار فوق مطرح کنیم، باید بگوئیم که این خودویژگی‌های وجودی و کمالی پیامبر اسلام عبارتند از:

۱ - «عرفان تطبیقی» پیامبر اسلام که در فرایند ۱۵ ساله حرائی او توسط «تجربه دینی» اش توانست بسترساز کسب «تجربه نبوی» و نیل به سرچشمه درونی «وحی نبوی» در وجود پیامبر اسلام بشود. بر این مطلب بیافزائیم که تفاوت «عرفان تطبیقی» پیامبر اسلام با «عرفان انطباقی» عرفای مسلمان و غیر مسلمان - از مولوی تا بودا - در این می‌باشد که «اگر تعریف عرفان را درس خداگونه شدن انسان بدانیم»، در «عرفان انطباقی» عرفای مسلمان و غیر مسلمان (از بودا و نئوآفلاتونیان تا مولوی و بعد از او)، «مسیر خداگونه شدن انسان» توسط «فناء فی الله و محو شدن» «بی‌نهایت کوچک یعنی انسان» در «بی‌نهایت بزرگ یعنی خداوند»، حاصل می‌شود. به عنوان مصداق، در رویکرد «عرفان انطباقی مولوی» برای «خداگونه شدن انسان، ابتدا انسان به عنوان بی‌نهایت کوچک باید در بی‌نهایت بزرگ که خداوند می‌باشد، محو و حل بشود و به صفر وجودی برسد» تا در آن مرحله بتواند توسط «فناء فی الله» به مرحله «بقاء بالله» که همان خداگونه شدن است، دست پیدا کند.

آن یکی نحوی بکشتی در نشست	رو بکشتیبان نمود آن خودپرست
گفت هیچ از نحو خواندی گفت لا	گفت نیم عمر تو شد در فنا
دل شکسته گشت کشتیبان زتاب	لیک آن دم گشت خامش از جواب
باد کشتی را بگردابی فکند	گفت کشتیبان بدان نحوی بلند

هیچ دانی آشنا کردن بگو	گفت نی از من تو سباحی مجو
گفت کل عمرت ای نحوی فناست	زانک کشتی غرق در گردابهاست
محو می‌باید نه نحو اینجا بدان	گر تو محوی بی‌خطر در آب ران
آب دریا مرده را بر سر نهد	ور بود زنده زدریا کی رهد
چون بردی تو ز او صاف بشر	بحر اسرار ت نهد بر فرق سر
گر تو علامه زمانی در جهان	نک فنای این جهان بین وین زمان
ما حدیث نحو از آن در دوختیم	تا شما را نحو محو آموختیم
فقه فقه و نحو نحو و صرف صرف	درکم آمد یابی ای یار شگرف

مولوی - مثنوی - دفتر اول - ص ۱۴۵ - ابیات ۲۸۹۷ تا ۲۹۱۰

اما برعکس «عرفان انطباقی» (مولوی و عرفای مسلمان و غیر مسلمان از آغاز الی الان) در «عرفان تطبیقی» پیامبر اسلام برای خداگونه شدن انسان، انسان نباید خودش را به عنوان بی‌نهایت کوچک در بی‌نهایت بزرگ محو و فنا نماید، چراکه در آن صورت «فنا فی الله» که رمز «بقاء بالله» یا خداگونه شدن انسان می‌باشد، خود این «فنا فی الله» انسان باعث نابودی مطلق «خود انسان» در وجود مطلق خداوند می‌گردد؛ که حاصل این امر به «صفر رسیدن وجودی انسان» یعنی نابودی مطلق اصل موضوع و پاک شدن صورت حساب و «بی‌اختیار شدن انسان» می‌باشد.

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی	زاری از ما نی تو زاری می‌کنی
ما چو نائیم و نوا در ما زتوست	ما چو کوهیم و صدا در ما زتوست
ما چو شطرنجیم اندر برد و مات	برد و مات ما زتوست ای خوش صفات
ما که باشیم ای تو ما را جان جان	تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما	تو وجود مطلق فانی نما
ما همه شیران ولی شیر علم	حمله‌مان از باد باشد دم به دم

حمله‌مان از باد و ناپیداست باد
جان فدای آن که ناپیداست باد
باد و بود ما از داد توست
هستی ما جمله از ایجاد توست

مولوی - مثنوی - دفتر اول - ص ۶۲ - سطر ۹ به بعد

لذا به همین دلیل است که در «عرفان تطبیقی» پیامبر اسلام برعکس «عرفان انطباقی» (مولوی و دیگر عرفای مسلمان و غیر مسلمان از آغاز تاکنون)، به جای اینکه از انسان توسط «فناء فی الله» به طرف خدا سلک و صیوروت صورت پذیرد، از «خدا به طرف انسان این مسیر تعریف می‌شود». در نتیجه بدین ترتیب است که در دیسکورس قرآن، در چارچوب «عرفان تطبیقی» قرآن و پیامبر اسلام برای تبیین «عرفان تطبیقی» و تعریف «مسیر خداگونه شدن انسان»، این مسیر از خدا شروع می‌شود (نه مانند عرفان انطباقی از انسان) و این خداوند است که در «عرفان تطبیقی»، ابتدا وارد وجود و هستی می‌شود و در انسان از رگ گردن او به او نزدیک‌تر می‌گردد.

«وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (سوره ق - آیه ۱۶) و آنچنانکه امام علی می‌فرماید، در عرصه وجود، «خدا در پیوند با وجود قرار می‌گیرد»، «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُرَائِيَّةٍ» - خدا با همه موجودات است بدون پیوستگی و غیر از همه موجودات است بدون دوری و گسیختگی» (امام علی - نهج‌البلاغه خطبه ۱).

به عنوان مصداق در رویکرد «عرفان تطبیقی» محمد اقبال لاهوری معتقد است که: الف - ذات خداوند هم مانند کل وجود زمان‌مند می‌باشد و به علت همین زمان‌مند بودن ذات خداوند است که خداوند در جهان قرار می‌گیرد. یا آنچنانکه محمد اقبال می‌گوید «جهان و وجود در خداوند قرار می‌گیرند.»

ب - برای «خداگونه شدن انسان» که جوهر «عرفان تطبیقی» می‌باشد، از نظر اقبال این تکامل و صیوروت انسان باید در چارچوب هسته خودی انسان به انجام



برسد. محو شدن انسان توسط «فناء فی الله» به معنای نابودی هسته خودی انسان می‌باشد.

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد	حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد
فطرت آشفته که از خاک جهان مجبور	خودگری، خودشکنی، خودنگری پیدا شد
خبری رفت زگردون به شبستان ازل	حذر ای پردگیان، پرده دری پیدا شد
آرزو بی‌خبر از خویش باغوش حیات	چشم واکرد و جهان دگری پیدا شد
زندگی گفت که در خاک تپیدم همه	تا ازین گنبد دیرینه دری پیدا شد

عمر

کلیات اشعار اقبال - فصل افکار - ص ۲۱۵ - سطر ۳ به بعد

ج - در رویکرد «عرفان تطبیقی» محمد اقبال هسته اصلی تفاوت بین دو «عرفان تطبیقی» و «عرفان انطباقی»، اعتقاد به وجود و عدم «هسته خود» در انسان است.

منکر حق نزد ملاً کافر است	منکر خود نزد من کافرتر است
آن بانکار وجود آمد عجول	این عجول و هم ظلوم و هم جهول
شیوه اخلاص را محکم بگیر	پاک شو از خوف سلطان و امیر
کم خور و کم خواب و کم گفتار باش	گرد خود گردنده چون پرگار باش

کلیات اشعار اقبال لاهوری - فصل جاوید نامه - ص ۳۸۴ - سطر ۶ به بعد

در مقایسه با این رویکرد محمد اقبال در چارچوب «عرفان تطبیقی» است که مولوی در عرصه رویکرد عرفان انطباقی خود برعکس محمد اقبال برای «خداگونه شدن» معتقد به کشتن و نابود کردن «نفس» یا «خود» در انسان می‌باشد.

ای شهان کشتیم ما خصم برون	ماند خصمی زو بتر در اندرون
کشتن این کار عقل و هوش نیست	شیر باطن سخره خرگوش نیست

سهل شیری دان که صفاها بشکنند شیر آن را دان که خود را بشکنند

مولوی - مثنوی - دفتر اول - ص ۷۱ - سطر ۷ به بعد ابیات ۱۴۰۹ تا ۱۴۱۱

ه - خودویژگی‌های انسان در «عرفان تطبیقی» اقبال اینک:

اولاً وجود «هسته خودی» در انسان می‌باشد.

ثانیاً اختیار و اراده در انسان است.

الحذر از جبر هم از خوی صبر جابر و مجبور را زهر است جبر

این به صبر پیهمی خو گر شود آن به جبر پیهمی خو گر شود

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

کلیات اشعار اقبال - جاوید نامه - ص ۳۵۰ - سطر ۷ به بعد

ثالثاً پیوند عقل و عشق در انسان می‌باشد که مخالفت همه جانبه محمد اقبال با اصل «فناء فی الله» عرفان انطباقی به خاطر آن است که اقبال معتقد است که این اصل علاوه بر اینکه باعث می‌گردد تا «بی‌نهایت کوچک» در لوای «بی‌نهایت بزرگ» نابود گردد، خود بسترساز «بی‌اختیاری انسان می‌شود.»

خودی تا گنشت مهجور خدائی به فقر آموخت آداب گدائی

خدا آن ملتی را سروری داد که تقدیرش بدست خویش بنوشت

به آن ملت سر و کاری ندارد که دهقانش برای دیگران کشت

کلیات اشعار اقبال - فصل ارمغان حجاز - ص ۴۵۹ - سطر ۱۱

رابعاً خلاقیت انسان در نوآوری است.

خامساً رابطه انسان با خداوند در چارچوب «عرفان تطبیقی» قرآن و پیامبر اسلام

محمد اقبال، «رابطه معشوقی است نه رابطه عاشقی.»

سادساً اقبال برعکس مولوی و حافظ و دیگر عرفای انطباقی، در چارچوب رویکرد «عرفان تطبیقی» قرآن و پیامبر اسلام معتقد است که «جهان‌نمایی یا همان تفسیر جهان تنها زمانی ارزش دارد که در خدمت جهان‌گشائی یا تغییر جهان باشد». به عبارت دیگر اقبال «تفسیر برای تغییر می‌خواهد» یعنی از نظر محمد اقبال «غرض این نیست که عارف چیزی ببیند، بلکه هدف آن است که عارف چیزی بشود.» پس در «عرفان تطبیقی» «دیدن غیر از شدن است» چراکه «دیدن تفسیر است، اما شدن تغییر.»

جام جهان‌نما مجو دست جهان‌گشا طلب

کلیات اشعار اقبال - افکار - ص ۲۳۵ - سطر ۱۱

ساحل افتاده گفت گرچه بسی زیستم هیچ نه معلوم شد آه که من چیستم
موج زخود رفته‌ائی تیز خرامید و گفت هستم اگر می‌روم گر نروم نیستم

و لذا بدین ترتیب است که محمد اقبال برعکس داروین که معتقد بود با ظهور انسان تکامل در وجود متوقف گردیده است در چارچوب رویکرد «عرفان تطبیقی» قرآن و پیامبر اسلام معتقد است که با ظهور انسان نه تنها تکامل توانست ادامه پیدا کند، بلکه دارای جهش در سرعت هم بشود.

سابعاً محمد اقبال در چارچوب رویکرد «عرفان تطبیقی» قرآن و پیامبر اسلام برعکس رویکرد عرفان انطباقی مولوی و حافظ و دیگر عرفای مسلمان و غیر مسلمان معتقد است که در «عرفان تطبیقی» به علت «جایگزین شدن تجربه دینی به جای تجربه باطنی عرفا، دین اجتماعی می‌شود نه فردی» آنچنانکه طرفداران تصوف و

عرفان انطباقی معتقد هستند.

ثامناً اقبال در کادر رویکرد «عرفان تطبیقی» قرآن و پیامبر اسلام معتقد است که تنها در عرصه «عرفان تطبیقی» قرآن و پیامبر اسلام است که «بی‌نهایت» برای انسان مختار و خلاق قابل تجربه می‌باشد، نه در چارچوب «فناء فی الله» عرفان انطباقی عرفا.

باری، بدین ترتیب است که در نگاه محمد اقبال لاهوری، پیامبر اسلام دوران غارنشینی فاز ۱۵ ساله حرائی خودش را برای دستیابی به «معراج فردی» (آنچنانکه عرفا و اهل تصوف مسلمان و غیر مسلمان در چارچوب عرفان انطباقی از آغاز بر آن عقیده داشته‌اند) انجام نداده است، چراکه آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم، محمد اقبال معتقد است که «پراکسیس اگزیستانسی پیامبر اسلام در دو ران فاز حرائی بر تجربه دینی استوار بوده است، نه بر تجربه باطنی» (آنچنانکه عرفا و نئوفلاطونی‌ها بر آن تکیه می‌کردند). پر پیداست که در رویکرد محمد اقبال «فونکسیون تجربه دینی با فونکسیون تجربه باطنی (که عرفا به تاسی از نئوفلاطونی‌ها و تصوف هند شرقی به آن معتقد بودند) متفاوت می‌باشد»؛ زیرا اقبال بر این باور است که «فونکسیون نهائی تجربه دینی بازگشت اجتماعی دارد اما فونکسیون تجربه باطنی حداکثر حاصلی جز معراج فردی نخواهد داشت.»

به همین دلیل است که در رویکرد محمد اقبال مبنای پراکسیس درونی «عرفان انطباقی» بر «تجربه باطنی» استوار می‌باشد در صورتی که مبنای پراکسیس درونی «عرفان تطبیقی» بر «تجربه دینی» استوار است، بر این مطلب بیافزائیم که در نگاه محمد اقبال «بین دو مؤلفه تجربه دینی تطبیقی با تجربه باطنی انطباقی تفاوت بسیار جوهری و فونکسیونی وجود دارد». لذا در این چارچوب است که اقبال در اشعار مطرح شده آغازین این مقاله می‌گوید، پیامبر اسلام، در شبستان حرا خلوت گزید، در نتیجه، قوم و آئین و حکومت آفرید، به عبارت دیگر در رویکرد محمد اقبال،

تجربه دینی پیامبر اسلام با تجربه باطنی صوفیان و عرفا متفاوت بوده است؛ و همین تجربه دینی پیامبر اسلام بوده است که بسترساز آن گردید تا در انتهای فاز ۱۵ ساله پراکسیس حرائی، پیامبر اسلام به فرایند تجربه نبوی دست پیدا کند.

بدین ترتیب در نگاه اقبال، پیامبر اسلام در دوران ۱۵ سال تنهائی فاز حرائی خود هرگز مانند صوفیان و عرفا به دنبال تجربه باطنی برای معراج فردی نبوده است. خود او در این رابطه در کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام که مانیفست کامل اندیشه‌ها و نظریات او می‌باشد می‌گوید:

«عارف بزرگ دنیای اسلام عبدالقدوس گنگھی می‌گوید: محمد عرب به آسمان برین عروج کرد. به خداوند سوگند که اگر من بدانجا رسیده بودم، هرگز باز نمی‌گشتم. شاید در همه ادب صوفیه نتوان سخنی این چنین، آن هم در یک جمله یافت که بدینگونه تفاوت ظریفی را عیان سازد که در مفهوم مبتنی بر روانشناسی این دو خودآگاهی پیامبرانه و عارفانه وجود دارد. عارف پس از رسیدن به آرامش ناشی از تجربه باطنی میل باز آمدنش به جامعه و مردم نیست و حتی زمانی هم که الزاماً باز می‌آید. بازگشتش به جامعه برای بشریت معنائی جزء نفع فردی و انحصاری خودش ندارد؛ اما برعکس عارفان و صوفیان. بازگشت پیامبر از دوران خلوت به جامعه بشری خلاق و زاینده بوده است. بازگشت پیامبر از خلوت حرائی به جامعه بشری، بدان سبب بوده است تا پیامبر خویشتن خود را وارد جریان زمان و تاریخ و جامعه بکند. به امید آنکه نیروهای بالنده تاریخ را کشف نماید تا توسط آنها جهانی نو بیافریند. برای عارف و صوفی تجربه باطنی فردی، سر منزل مقصود است؛ اما برعکس برای پیامبر تجربه دینی در خلوتگاه شبستان حرا، تجربه درونی برای بیداری و آگاهی به جهان درونی خود است تا دنیا و جامعه را تغییر دهد. چراکه پیامبر به دنبال تغییر جهان و جامعه است. به عبارت دیگر این توانائی به حد اعلی در پیامبر وجود دارد تا نیروهای عظیم کشف کرده در درون خود به نیروی عظیم زنده در تغییر جهان و جامعه بشری درآورد. بنابراین بازگشت پیامبر از فاز حرائی خود

به جامعه و جهان بشری نوعی آزمون عملی برای تجربه‌های دینی یا نبوی فاز حرائی او می‌باشد؛ زیرا پیامبر در چارچوب پروسس تغییرساز خود هم به تغییر خویش می‌پردازد و هم می‌خواهد جهان برون از خویش را تغییر دهد لذا بدین ترتیب است که پیامبر در عرصه تغییر جامعه و جهان تلاش می‌کند تا خود را در جامعه و جهان عینیت دهد. پیامبر در مسیر تغییر جامعه و جهان است که به مکاشفه خویشتن برای خویش می‌پردازد. بنابراین راه دیگری که برای داوری در مورد ارزش تجربه دینی یا تجربه نبوی پیامبر وجود دارد. آزمون نمونه جامعه‌ای است که پیامبر ساخته است و همچنین آزمون جهان و فرهنگ و تمدنی است که پیامبر ایجاد کرده است» (کتاب بازسازی اندیشه دینی در اسلام - محمد بقائی (ماکان) - فصل پنجم - ص ۲۱۷ - سطر ۱ به بعد).

آنچه از عبارات فوق محمد اقبال قابل فهم است اینک:

اولاً تجربه دینی پیامبر اسلام در عرصه «عرفان تطبیقی» غیر از تجربه باطنی عارفان و صوفیان قبل از پیامبر و بعد از پیامبر اسلام در چارچوب رویکرد عرفان انطباقی بوده است.

ثانیاً تفاوت تجربه دینی پیامبر اسلام با تجربه باطنی عرفا و صوفیان در این است که در تجربه دینی پیامبران ابراهیمی هدف تجربه درونی دینی در عرصه خلوت فاز حرائی برای آن بوده است که پیامبران ابراهیمی در چارچوب استراتژی تغییر خود در فرایندهای جامعه و جهان تلاش می‌کرده‌اند تا «هسته اولیه این تغییر را به صورت انفسی در درون خود ایجاد نمایند» و توسط همین تغییر در فرایند فاز حرائی بوده است که پیامبران ابراهیمی توانائی آن را پیدا می‌کردند تا انرژی خودشان را به صورت صد در صد جهت تغییر جامعه و جهان آزاد کنند؛ و در سایه همین آزادسازی انرژی درونی‌شان توسط تجربه دینی بوده است که پیامبران ابراهیمی با شروع فرایند تغییر اجتماعی و انسانی و جهانی خود، هرگز دوباره به دوران خلوت حرائی بر نمی‌گشته‌اند، چراکه از مرحله ورود آنها به فاز تغییر جامعه و جهان و تاریخ، آنها به



جای اینکه «تجربه دینی - انفسی» خود را مانند گذشته در عرصه خلوت حرائی به انجام برسانند، این «تجربه درونی - انفسی» خودشان را در عرصه پراتیک اجتماعی به انجام می‌رسانند؛ و بدین ترتیب بوده است که پیامبران ابراهیمی می‌توانستند «تجربه وحیانی خود را به صورت رابطه اجتماعی و تاریخی و فرهنگی درآورند» و از اینجا است که محمد اقبال معتقد است که «پیامبران ابراهیمی و در رأس آنها پیامبر اسلام وجود خودش را در جامعه و تمدن و فرهنگ دست‌ساز خودش مادیت و عینیت می‌بخشیده‌اند»، به عبارت دیگر از نظر محمد اقبال «جامعه و تمدن و فرهنگ و تاریخی که پیامبر اسلام ساخته است، همان وجود حرائی پیامبر اسلام است که در آن جامعه و جهان و تمدن و فرهنگ مادیت پیدا کرده است» و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که «جامعه و تاریخ و تمدن و فرهنگی که پیامبر اسلام توانست معماری کند، همان وجود بزرگ شده حرائی پیامبر اسلام می‌باشد» و لذا در این رابطه است که اقبال داوری می‌کند که برای شناخت سیمای پیامبر اسلام راه‌های مختلفی وجود دارد که از جمله این راه‌ها یکی هم «شناخت جامعه و تاریخ و تمدن و فرهنگی است که پیامبر اسلام آن را معماری کرده است».

بنابراین بدین ترتیب است که محمد اقبال در نقاشی تابلو سیمای پیامبر اسلام اصل اولی که در نظر می‌گیرد همین رابطه دیالکتیکی تکوینی فاز ۱۵ ساله حرائی پیامبر اسلام با فرایندهای جامعه‌سازانه و فرهنگ‌سازانه و تمدن‌سازانه محمد بن عبدالله می‌باشد.

قوم و آئین و حکومت آفرید

در شبستان حرا خلوت گزید

آنچنانکه در این بیت از اشعار محمد اقبال به وضوح آشکار می‌باشد، برای شناخت درختان باید میوه‌های آن درخت را مورد شناسائی قرار دهیم (**تعرف الاشجار بالاثمارها**) بدین خاطر، در بیت فوق اقبال میوه شجره تجربه دینی پیامبر اسلام را در معماری جامعه توسط ظهور قوم و آئین و حکومت تعریف می‌نماید.



بدین ترتیب است که می‌توانیم از داوری محمد اقبال نسبت به استراتژی پیامبر اسلام به این جمع‌بندی دست پیدا کنیم که محمد اقبال حاصل حرکت نبوی پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال دوران مکی و مدنی‌اش سه محصول قوم، آئین و حکومت یا خلافت می‌داند؛ بنابراین از نظر او شناخت پیامبر اسلام در گرو شناخت سه محصول قوم و آئین و حکومت دست‌ساز پیامبر می‌باشد. در خصوص منظور اقبال از «قوم» در این بیت بدون تردید می‌توانیم بگوئیم که منظور اقبال همان جامعه یا مدینه‌النبی می‌باشد که بنابه نقل قول اقبال از شاه ولی‌الله دهلوی نظریه‌پرداز و متکلم و مفسر بزرگ قرن هیجدهم هندوستان، پیامبر اسلام مدینه‌النبی خود را به صورت یک مدل در چارچوب شرایط قبائلی جامعه آن روز عربستان بنا کرد تا مسلمانان بعد از خودش بتوانند توسط «تکیه بر اجتهاد در اصول و فروع اسلام»، توسط «شناخت جامعه و عصر و زمانش خودشان به صورت تطبیقی (نه انطباقی و دگماتیسم) مدلی برای جامعه خود بسازند». «آئین» مطرح شده در بیت فوق در رویکرد اقبال همان «فرهنگ و تمدنی می‌باشد که پیامبر اسلام توسط قرآن برای بشریت قرن هفتم میلادی معماری کرد». «حکومت» در اینجا از نظر اقبال همان «نظام سیاسی و اجتماعی و حقوقی و اقتصادی بود که پیامبر اسلام توسط مدینه‌النبی خود آترناتیو نظام عقب‌مانده جاهلیت عربستان کرد؛ و توسط آن بود که توانست شرایط برای پیشرفت جامعه و بشریت عصر خود در قرن هفتم میلادی فراهم نماید». بنابراین بدین ترتیب است که اقبال در بیت:

ماند شبها چشم او محروم نوم تا به تخت خسروی خوابید قوم

تمدن اسلامی که حداقل بیش از یک دهه بعد از وفات پیامبر اسلام در جهان با سقوط امپراطوری‌های روم و ایران و غیره شکل گرفتند، «سنتز همان تجربه درونی دینی فاز حرائی پیامبر اسلام می‌داند» که در این بیت به صورت «ماند شبها چشم او محروم نوم» مطرح می‌سازد؛ و از اینجا است که اقبال نتیجه‌گیری می‌کند که،



در دل مسلم مقام مصطفی است آبروی ما زنام مصطفی است

یعنی در نگاه محمد اقبال پیامبر اسلام برای مسلمانان قرن حاضر یک شخصیت صرف مذهبی موجود در گذشته نیست که ما به خاطر تجلیل ایمانی بخواهیم او را مدح نمائیم. اقبال بر پایه این داوری خود در باب پیامبر اسلام است که معتقد است که شناخت و فهم و تبلیغ شخصیت پیامبر اسلام برای ما مسلمانان، همان شناخت هویت و فرهنگ و آئین و قرآن و اسلام می‌باشد. آنچنانکه در این رابطه می‌توان گفت که «بدون شناخت پیامبر اسلام ما نه می‌توانیم قرآن را فهم کامل نمائیم و نه می‌توانیم اسلام تاریخی و تمدن و فرهنگ اسلام را فهم کنیم» و شاید یکی از دلایل ایمان و شناخت پیامبر اسلام، تحت عنوان اصل نبوت به عنوان ایمان به اسلام در این رابطه قابل تعریف باشد.

۲ - دومین خودویژگی وجودی و حیاتی و حرکتی پیامبر اسلام از نظر محمد اقبال لاهوری این است که:

در جهان آئین نو آغاز کرد	مسند آئین پیشین در نورد
از کلید دین در دنیا گشاد	همچو او بطن ام گیتی نزاد

قبل از اینکه به تفسیر ابیات فوق علامه محمد اقبال لاهوری بپردازیم، لازم می‌بینیم که در اینجا به صورت اجمالی و کپسولی به تفاوت دو رویکرد معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی در خصوص ترسیم تابلو سیمای پیامبر اسلام اشاره‌ای نکنیم. البته در این رابطه باید عنایت داشته باشیم که هم محمد اقبال و هم شریعتی در ترسیم سیمای پیامبر اسلام تلاش وافر داشته‌اند که در ابعاد مختلف روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و تاریخی و استفاده از متون و در رأس آنها قرآن و نهج‌البلاغه به ترسیم سیمای پیامبر اسلام بپردازند. فراموش نکنیم که نزدیکترین بیوگرافی موجود در باب پیامبر اسلام به لحاظ تاریخی ۱۵۰ سال با حیات پیامبر اسلام فاصله زمانی



دارند. به عبارت دیگر مدت یک قرن و نیم خلاء زمانی بین حیات پیامبر اسلام و بیوگرافی‌های موجود و مکتوب از او وجود دارد. بدون تردید در طول این مدت یک قرن نیم، انتقال احادیث و اخبار و اطلاعات مربوطه به حیات پیامبر اسلام صورت اذهانی داشته است. یادمان نرود که حتی نهج‌البلاغه امام علی در قرن چهارم هجری در دوران آل بویه توسط سید رضی جمع‌آوری شده است؛ که معنای این امر آن است که بین حیات امام علی و نهج‌البلاغه موجود نزدیک به ۴۰۰ سال فاصله زمانی وجود داشته است؛ که در طول این ۴۰۰ سال بدون تردید مطالب نهج‌البلاغه به صورت اذهانی انتقال پیدا می‌کرده است (البته منهای نامه‌های نهج‌البلاغه که به قلم امام علی نوشته شده است و لذا چنین استنباط می‌شود که این نامه‌ها که بعضی از آنها مثل نامه به مالک اشتر یا وصیتنامه به امام حسن بسیار بلند هم هستند به صورت مکتوب در قرن چهارم در اختیار سیدرضی بوده است).

در خصوص قرآن هم باید یادآوری کنیم که حداقل سه کاتب وحی به صورت مشخص از همان آغاز دوران مکی و مدنی و حیات پیامبر اسلام موظف به مکتوب کردن وحی نبوی پیامبر اسلام بوده‌اند. هر چند که قرآن‌های مکتوب دوران پیامبر اسلام هنوز به دست مسلمانان نرسیده است؛ و گفته می‌شود که عثمان پس از تنظیم قرآن موجود، تمامی قرآن‌های دیگر را جمع‌آوری کرد و از بین برد. به هر حال نکته‌ای که در این رابطه حائز اهمیت می‌باشد اینکه همین خلاء ۱۵۰ ساله تاریخی بین بیوگرافی‌های مکتوب پیامبر اسلام تا حیات او باعث گردیده است تا نظریه‌پردازان و متفکرین مسلمان در عرصه ترسیم سیمای پیامبر اسلام، تنها در چارچوب بیوگرافی‌های موجود از قرن دوم حرکت نکنند، بلکه بر اجتهاد فکری و نظری خود هم تکیه داشته باشند. در نتیجه همین امر باعث گردیده است تا هم اقبال و هم شریعتی به عنوان بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان تاریخ اسلام در این عرصه برای ترسیم سیمای پیامبر اسلام در چارچوب رویکردهای متفاوتی به این مهم پردازند (البته در این خصوص این تفاوت بین دو رویکرد اقبال و شریعتی در رابطه



با عاشورای ۶۱ هجری امام حسین هم وجود دارد که در مقاله تبیین عاشورا در رویکرد تطبیقی محمد اقبال از شماره ۱۱۰ نشر مستضعفین مطرح کردیم).

باری، در یک نگاه کلی می‌توانیم تفاوت دو رویکرد محمد اقبال و شریعتی در عرصه ترسیم سیمای پیامبر اسلام اینچنین خلاصه نمائیم که رویکرد اصلی محمد اقبال در ترسیم سیمای پیامبر اسلام یک رویکرد روان‌شناسی و جامعه‌شناسی بوده است، در صورتی که شریعتی در چارچوب همان رویکرد تاریخی و تاریخی کردن سیمای پیامبر اسلام حرکت کرده است. لذا در همین رابطه است که در ابیات فوق اقبال مهمترین دستاورد حیات نبوی پیامبر اسلام برای بشریت «قرائت نو از جهان و جامعه و انسان و تاریخ» تعریف می‌کند؛ که البته در ابیات فوق اقبال این مهم را به این صورت مطرح می‌کند:

مسنند اقوام پیشین درنورد

در جهان آئین نو آغاز کرد

پر واضح است که طرح این مهم از طرف اقبال در خصوص سیمای پیامبر اسلام همان تفسیر ۵ آیه اول سوره علق قرآن می‌باشد که طبق نظر اکثریت قریب به اتفاق مفسرین اهل سنت و شیعه این ۵ آیه اول سوره علق (که تبیین‌کننده منشور نظری حرکت پیامبر اسلام می‌باشد) همان پنج آیه‌ای است که در پایان فاز ۱۵ ساله حرائی در شبستان حرا بر پیامبر اسلام نازل گردیده است؛ و البته غیر از این پنج آیه اول سوره علق هیچ آیه دیگری از قرآن در شبستان حرا بر پیامبر اسلام نازل نشده است و تمامی آیات دیگر قرآن در عرصه پراتیک ۲۳ ساله جامعه‌سازانه و انسان‌سازانه مکی و مدنی بر پیامبر اسلام نازل شده است.

«أَفْرَأَ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ - خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ - أَفْرَأَ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ - الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ - عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ - ای پیامبر قرائتی نو از خدای خالق بکن - خدای خالق انسان از علق - خدای خالق کرامت انسان - خدای خالق کرامت انسان توسط آگاهی

و قلم - خدای خالق کرامت انسان توسط آگاهی انسان به آنچه که نمی دانست.»

آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم این پنج آیه آغازین سوره علق، «تبیین کننده منشور نظری حرکت ۲۳ ساله نبوی پیامبر اسلام می باشد»، چراکه هسته اصلی مضمون این آیات فقط در یک کلمه آن نهفته است و آن «اِقْرَأْ» اینک آیا آنچنانکه مفسرین قرآن تاکنون گفته اند مقصود از «اِقْرَأْ»، قرائت و خواندن متن بوده است، البته چنین بنظر می رسد که چنین استنباطی عوض کردن موضوع و یا آدرس اشتباه دادن باشد، چراکه سوالی که در اینجا مطرح می شود اینکه «کدامین متن؟» مگر وحی نبوی پیامبر یا نزول آیات قرآن بر قلب پیامبر اسلام آنچنانکه قرآن می گوید، «به صورت خواندن متن بیرونی بوده است؟» بدون تردید موضوع «قرائت» که در این پنج آیه اول سوره علق به صورت هدف بعثت پیامبر اسلام تبیین شده است «قرائت نو» از آنچه در گذشته بشریت از خداوند و جهان و انسان داشته است) می باشد، چراکه قبل از پیامبر و زمان پیامبر بشریت نسبت به خداوند کافر نبوده است و حتی خود بت پرستی شیوه‌ای از خداپرستی بشر بوده است، اشکال بشریت در شیوه خداشناسی و جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و تاریخ‌شناسی بوده است.

بشریت در قرن هفتم میلادی برای عبور از فرایند «تفسیری» یونانی زده از خدا و جهان و انسان و ورود به فرایند «تغییر» جهان و جامعه و انسان و تاریخ نیازمند به بازتعریف و بازشناسی و بازخوانی خدا و جهان و انسان و جامعه و تاریخ داشته است؛ و لذا بدین ترتیب بوده است که تمامی دستاورد بعثت پیامبر اسلام در قرن هفتم میلادی برای بشریت سرگردان در همین پنج آیه آغاز سوره علق خلاصه شده است؛ و آن اینکه «ای پیامبر قرائتی نو از خدا و انسان و جهان برای بشریت آغاز کن.»

باری، آنچنانکه اقبال می گوید توسط این قرائت نو از خدا و جهان و انسان توسط پیامبر اسلام بود که خاتمیت نبوت اعلام گردید و هدایت‌گری عقل برهان‌گر



استقرائی بشر در ادامه طولی حرکت انبیا ء قرار گرفت.

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

کلیات اشعار اقبال لاهوری - فصل رموز بیخودی - ص ۷۰ - سطر ۱ به بعد

بدین ترتیب است که محمد اقبال در ابیات فوق در ترسیم و تبیین سیمای پیامبر اسلام می گوید «در جهان آئین نو آغاز کرد»، بدون تردید از نظر محمد اقبال «آئین نوئی» که پیامبر اسلام در جهان آغاز کرده است، توسط «قرآن» بوده است، چراکه اقبال در تبیین جایگاه قرآن در عرصه پروژه تفسیر و تغییر خداشناسی و جهان شناسی و انسان شناسی و جامعه شناسی بشریت از قرن هفتم میلادی الی الان، بر این باور است که در تحلیل نهائی همه این پروژه توسط پیامبر اسلام به وسیله قرآن به انجام رسانیده است.

نقشهای پاپ و کاهن را شکست	نقش قرآن تا در این عالم نشست
این کتابی نیست چیزی دیگر است	فاش گویم آنچه در دل مضمهر است
جان چو دیگر شد جهان دیگر شود	چون بجان در رفت جان دیگر شود
زنده و پاینده و گویاست این	مثل حق پنهان و هم پیداست این
سرعت اندیشه پیدا کن چو برق	اندر و تقدیرهای غرب و شرق
هر چه از حاجت فزون داری بده	با مسلمان گفت جان بر کف بنه



آفریدی شرع و آئینی دگر	اندکی با نور قرآنش نگر
از بم و زیر حیات آگه شنوی	هم زتقدیر حیات آگه شنوی
محفل ما بی‌می و بی‌ساقی است	ساز قرآن را نواها باقی است
زخمه‌ما بی‌اثر افتد اگر	آسمان دارد هزاران زخمه ور
ذکر حق از امتان آمد غنی	از زمان و از مکان آمد غنی
ذکر حق از ذکر هر ذاکر جداست	احتیاج روم و شام او را کجاست
حق اگر از پیش ما برداردش	پیش قومی دیگری بگذاردش
از مسلمان دیده‌ام تقلید و ظن	هر زمان جانم بلرزد در بدن
ترسم از روزی که محرومش کنند	آتش خود بر دل دیگر زنند

کلیات اشعار اقبال لاهوری - فصل جاوید نامه - ص ۳۱۷ - سطر ۱ به بعد

بدین تربیت است که در ابیات فوق محمد اقبال دومین خودویژگی سیمای پیامبر اسلام در عرصه نظر و عمل و یا در عرصه تفسیر و تغییر، «تفسیر نو از خداشناسی و انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و جامعه‌شناسی و تاریخ‌شناسی توسط قرآن می‌داند» که توسط این طرح نو بوده است که پیامبر اسلام توانسته است بشریت قرن هفتم میلادی را در آستانه رستاخیز جدیدی قرار دهد.

۳ - سومین خودویژگی سیمای نظری و عملی پیامبر اسلام در رویکرد محمد اقبال «مساوات‌طلبی» در عرصه‌های اجتماعی و نژادی و سیاسی و اقتصادی و جنسیتی یا نفی آپارتاید نژادی و آپارتاید جنسیتی و آپارتاید طبقاتی و غیره بوده است.

قبل از اینکه به ذکر این اشعار اقبال بپردازیم، قابل ذکر است که برای فهم جوهر و مضمون این ابیات اقبال به این نکته عنایت داشته باشیم که محمد اقبال در این ابیات جهت طرح و تبیین «پروژه مساوات‌طلبی» پیامبر اسلام و مبارزه پیامبر اسلام با آپارتاید نژادی و آپارتاید طبقاتی و غیره در این ابیات او تلاش می‌کند از کانال نقد



ابوجهل و اصحاب قدرت به حرکت پیامبر اسلام این مهم را تبیین نماید. لذا بدین ترتیب است که در این دیالوگ فرضی محمد اقبال، ابوجهل و اصحاب قدرت خطاب به پیامبر اسلام می گویند:

از دم او کعبه را گل شد چراغ	سینه ما از محمد داغ داغ
نوجوانان را ز دست ما ربود	از هلاک قیصر و کسری سرود
این دو حرف لا اله خود کافری است	ساحر و اندر کلامش ساحری است
با خداوندان ما کرد آنچه کرد	تا بساط دین ابا درنورد
انتقام از وی بگیر ای کائنات	پاش پاش از ضربتیش لات و منات
نقش حاضر را فسون او شکست	دل بغایت بست و از حاضر گسست
آنچه اندر دیده می ناید کجاست	دیده بر غایب فرو بستن خطاست
دین نو کور است و کوری دوری است	پیش غایب سجده بردن کوری است
بنده را ذوقی نه بخشد این صلوت	خم شدن پیش خدای بی جهات
از قریش و منکر از فضل عرب	مذهب او قاطع ملک و نسب
با غلام خویش بر یک خوان نشست	در نگاه او یکی بالا و پست
با کلفتان حبش در ساخته	قدر احرار عرب نشناخته
ابروی دودمانی ریختند	احمران با اسودان آمیختند
خوب میدانم که سلمان مزدکی است	این مساوات این مؤاخات اعجمی است
رستخیزی بر عرب آورده است	ابن عبد الله فریبش خورده است
از دو رکعت چشمشان بی نور گشت	عترت هاشم زخود مهجور گشت
گنگ را گفتار سبحانی کجاست	اعجمی را اصل عدنانی کجاست
بر نیائی ای زهیر از خاک گور	چشم خاصان عرب گردیده کور
بشکن افسون نو ای جبرئیل	ای تو ما را اندرین صحرا دلیل
آنچه دیدیم از محمد باز گوی	باز گو ای سنگ اسود باز گوی

خانه خود را زب کیشان بگیر	ای هبل ای بنده را پوزش پذیر
تلخ کن خرمايشان را بر نخیل	گلۀ شان را بگرگان کن سبیل
آنهم اعجاز نخل خاویه	صرصری ده با هوای بادیه
گر زمزل می روی از دل مرو	ای منات ای لات ازین منزل مرو
مهلتیان کنت از معت الفراق	ای ترا اندر دو چشم ما وثاق

کلیات اشعار اقبال لاهوری - فصل جاوید نامه - ص ۳۰۰ - سطر ۱۱ به بعد

آنچه از ابیات فوق محمد اقبال در تبیین جوهر حرکت ۲۳ ساله مکی و مدنی پیامبر اسلام (در این دیالوگ فرضی که از نگاه نقادان صاحب قدرت حاکم بر جامعه عربستان که در رأس آنها ابوجهل قرار داشته است) قابل فهم است و توسط آن محمد اقبال به تبیین جوهر بعثت پیامبر اسلام و مبارزه عدالت خواهانه و برابری طلبانه ۲۳ ساله او می پردازد، عبارتند از:

الف - صاحبان قدرت در باب نهضت ۲۳ ساله رهائی بخش پیامبر اسلام می گفتند که او توسط مبارزه ضد استبدادی با قیصر و کسری جوانان ما را از ما جدا کرده است و آنها را به حرکت خود وابسته کرده است.

از هلاک قیصر و کسر سرود	نوجوانان را زدست ما ربود
-------------------------	--------------------------

ب - در این دیالوگ فرضی، صاحبان قدرت در نقد حرکت رهائی بخش ۲۳ ساله پیامبر اسلام خطاب به او می گفتند که «محمد ساحر است و در کلامش سحر نهفته است» و شعار «لا اله الا الله او که بر علیه نفی خدایان ما می باشد شعار کفر است» چرا که او با این شعار به نفی بت های ما و نابود کردن هبل و لات و منات می پردازد.

ساحر و اندر کلامش ساحری است	این دو حرف لا اله خود کافری است
-----------------------------	---------------------------------



ج - در این دیالوگ فرضی صاحبان قدرت در راستای حمایت از خدایان دست‌ساز خود در برابر خدای « **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...** » (سوره نور - آیه ۳۵) و « **...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...** » (سوره شوری - آیه ۱۱) و « **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...** » (سوره حدید - آیه ۳) پیامبر اسلام می‌گفتند که عبادت در برابر خدای خالق و فاعل و دائماً در حال خلق جدید محمد، «برای بندگان عشقی ایجاد نمی‌کند»، چرا که تفاوت خدای محمد با خدای ما در این است که خدای محمد غایب است و خدا ما یعنی این‌بت‌ها حاضر هستند.

خم شدن پیش خدای بی‌جهات بنده را ذوقی نبخشید این صلوات

د - در این دیالوگ فرضی صاحبان قدرت حاکم در مبارزه با نهضت رهائی‌بخش پیامبر اسلام خطاب به او می‌گفتند که «دین محمد نافی آپارتاید نژادی و قومی سیاه و سفید و عرب بر عجم می‌باشد و پیامبر اسلام با مبارزه با نژادپرستی و مبارزه با برتری قومیتی قدرت گذشته اعراب عربستان را به چالش کشیده است.»

احمران با اسودان آمیختند آبروی دودمانی ریختند

ه - در این دیالوگ فرضی صاحبان قدرت حاکم در مخالفت با نهضت عدالت‌طلبانه پیامبر اسلام می‌گفتند «محمد رویکرد مساوات طبقاتی خودش را از سلمان فارسی وام گرفته است» و می‌گفتند البته سلمان فارسی خودش پیرو نهضت مساوات‌طلبی مزدک در ایران بوده است.

این مساوات این مؤاخات اعجمی است خوب میدانم که سلمان مزدکی است

بنابراین در نگاه اصحاب قدرت حاکم، مبارزه ضد طبقاتی پیامبر اسلام وام گرفته از موضع مساوات‌طلبی و عدالت‌خواهانه سلمان فارسی می‌باشد که البته در این دیالوگ فرضی اقبال از نگاه طبقه حاکم، خود سلمان فارسی موضع مساوات‌طلبی و



عدالت خواهانه خودش، قبلاً از جنبش مزدکیان ایرانی وام گرفته بود.

۴ - چهارمین خودویژگی سیمای نظری و عملی پیامبر اسلام در نگاه محمد اقبال این می‌باشد که پیامبر اسلام از آغاز حیات نبوی‌اش در راستای رهایی و نجات انسان‌ها و جوامع بشری قرن هفتم میلادی تلاش می‌کرده است و انتخاب فاز ۱۵ ساله حرائی زندگیش به خاطر دوری از جامعه بشری و زندگی کردن در خویش نبوده است، بلکه برعکس در رویکرد محمد اقبال انتخاب فاز حرائی توسط پیامبر اسلام از همان آغاز برای آن بوده است تا پیامبر اسلام توسط تجربه دینی (نه تجربه صوفیانه باطنی) بتواند به فهم و شناخت جامعه بشری قرن هفتم میلادی و آسیب‌شناسی بشریت قرن هفتم دست پیدا کند؛ و در چارچوب این پراکسیس فاز حرائی بوده است که پیامبر اسلام توانست در آن فرایند به مبانی نهضت روشنگری خود دست پیدا کند. لذا در همین رابطه است که داوری محمد اقبال بر این امر قرار دارد که تمامی پیشگامان جوامع بشری که ادعای روشنگری برای جامعه خود دارند تا زمانیکه با تاسی از پیامبر اسلام نتوانند در دوران حرائی روحیه جامعه‌سازی و تغییر در خود ایجاد نمایند بدون تردید نهضت روشنگری آنها سترون و عقیم می‌شود.

یادمان باشد که در رویکرد محمد اقبال اصلی‌ترین هدف پیامبر اسلام برای بشریت «جایگزین کردن رویکرد تغییرگرایانه به جای رویکرد تفسیرگرایانه یونانی‌زده حاکم بر اندیشه بشریت قرن هفتم بوده است.»

دست جهان‌گشا طلب

جام جهان‌نما مجوی

اقبال معتقد است که پیامبر اسلام در دوران ۱۳ ساله حرکت مکی خود برای «پرورش نسان تغییرساز تلاش می‌کرده است» تا توسط پراکسیس ۱۳ ساله مکی «ابتدا انسان مختار بسازد»، چراکه در رویکرد اقبال تا زمانیکه نتوانیم جبرهای فلسفی



و اجتماعی و سیاسی و مذهبی و طبقاتی تحمیل شده بر انسان بشکنیم، هرگز نخواهیم توانست «انسان مختار یا همان انسان تغییرساز بسازیم». لذا بدین ترتیب است که اقبال معتقد است که پیامبر اسلام در دوران فاز حرائی خود بزرگترین کاری که کرد این بود که توسط «تجربه دینی توانست از خود انسانی مختار و تغییرساز بیافریند تا در راستای تکوین جهانی نو و جامعه‌ای نو و انسانی نو برای بشریت گام بردارد». از نظر اقبال فرایند مکی ۱۳ ساله پیامبر اسلام همان اجتماعی و انسانی شدن فاز ۱۵ ساله حرائی توسط پیامبر اسلام می‌باشد.

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

کلیات اشعار اقبال لاهوری - فصل جاوید نامه - ص ۳۰۹ - سطر ۷ به بعد

هست دین مطفی دین حیات	شرع او تفسیر آئین حیات
تا شعار مطفی از دست رفت	قوم را رمز بقا از دست رفت

فصل رمز بیخودی - ص ۸۷ - سطر ۱۱ به بعد

نیست از روم و عرب پیوند ما	نیست پابند نسب پیوند ما
دل به محبوب حجازی بسته‌ایم	زین جهت با یکدیگر پیوسته‌ایم
رشته ما یک تو لایش بس است	چشم ما را کیف صهبایش بس است
مستی او تا بخون ما دوید	کهنه را آتش زد و نو آفرید



همچو خون اندر عروق ملت است	عشوق او سرمایه جمعیت است
رشته عشق از نسب محکم تر است	عشوق در جان و نسب در پیکر است
هم زایران و عرب باید گذشت	عشقورزی از نسب باید گذشت
هستی ما از وجودش مشتق است	امت او مثل او نور حق است
خلعت حق را چه حاجت تار و بود	نور حق را کس نجوید زاد و بود
بی خبر از لم بلد لم یولد است	هر که پا در بند اقلیم و جد است

فصل خلاصه مثنوی - کلیات اشعار اقبال - ص ۱۱۰ - سطر ۷ به بعد

