

اقبال

«پیام-آوری» برای عصر ما،

که از نو باید او را شناخت

انتشارات مستضعفین

جلد سوم



## شناسنامه کتاب:

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

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: بهار ۱۴۰۳

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

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

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

انتشارات مستضعفین



«عرفان نوین»، «گلام نوین»،

«فقه نوین» و «فلسفه نوین»

بازسازی شده اقبال و شریعتی

بر پایه «تجربه دینی»

(دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی)،

«خدای خالق»، «انسان مختار»،

«عقل برهانی استقرایی» و «پیامبر خاتم»



بدون تردید بزرگ‌ترین داوری حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در چارچوب موتور «تجربه دینی» و پروژه جهد نظری و عملی او (بر پایه «بازسازی فکر دینی در اسلام») عبارت است از اینکه «انسان امروز بیش از هر چیز نیازمند به یک تفسیر معنوی از جهان می‌باشد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۸۵ - سطر ۱۱).

باری، داوری ما در این رابطه بر این امر قرار دارد (که چه قبل از محمد اقبال و چه بعد از او) هیچ نظریه‌پرداز و فیلسوف و متکلمی با این صراحت تاکنون در باب «نیاز مشترک همه بشریت در تاریخ سخن نگفته است».

یادآوری می‌کنیم که هر چند که در داوری فلسفی و کلامی محمد اقبال (نسبت به نیاز مشترک همه بشریت در تاریخ چه در گذشته و چه در حال و چه در آینده) سه موضوع تعریف شده‌است (که عبارتند از: ۱ - تفسیری معنوی از جهان، ۲ - آزادی معنوی فرد، ۳ - اصولی اساسی با

اهمیت جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر پایه معنویت هدایت کند) بدون تردید، اگر ما «آزادی معنوی فرد» در اینجا به «رابطه مستقیم و بدون واسطه و دوطرفه بین انسان و خداوند تعریف نماییم» و «اصول اساسی جهانی که بتواند در دنیای امروز تکامل اجتماعی بشر را به صورت فراگیر و جهان شمول» (نه منطقه‌ای، کشوری، فرقه‌ای، مذهبی خاص و نژادی و فرهنگی) تبیین نماید (و جمع بشریت را در پای رویکرد تبعیض‌گرایانه مذهبی و نژادی و قومی و قبیله‌ای و زبانی و فرهنگی و طبقاتی قربانی و ذبح نکند) به «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای اجتماعی کردن قدرت‌های سیاسی و اقتصادی و معرفتی در هر جامعه‌ای از جوامع مختلف بشری به صورت کنکرت و عینی تعریف نماییم.»

پر واضح است که انجام این دو مؤلفه (قطع رابطه‌های انسانی بین خدا و انسان و نظام انسان شمول تکامل اجتماعی برای همه بشریت امروز) در گرو «تفسیر معنوی از جهان می‌باشد». به بیان دیگر «بدون تفسیر معنوی از جهان» هرگز ما نمی‌توانیم به «نفی واسطه‌های انسانی، بین خدا و انسان» و «نظام انسان شمول و جهان شمول تکامل اجتماعی برای همه بشریت امروز دست پیدا کنیم» و دلیل این امر همان است که بر پایه «نوع تبیین از جهان است که امکان تبیین از رابطه انسان با خدا و انسان با جهان حاصل می‌شود نه بالعکس.»

این جهان جنگ است چون کل بنگری ذره ذره همچو دین با کافری



آن یکی ذره همی پرد به چپ و آن دگر سوی یمین اندر طلب  
 ذره‌ای بالا و آن دیگر نگون جنگ فعلی‌شان بین اندر رکون  
 جنگ فعلی هست از جنگ جهان زین تخالف آن تخالف را بدان  
 ذره‌ای کاو محو شد در آفتاب جنگ او بیرون شد از وصف و حساب  
 چون زذره محو شد نفس و نفس جنگش اکنون جنگ خورشید است و بس  
 رفت از وی جنبش طبع و سکون از چه؟ از *إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ*  
 مولوی - مثنوی - دفتر ششم - ص ۳۵۲ - سطر ۲۱ به بعد

آنچه از ابیات فوق مثنوی مولوی قابل فهم است اینکه:  
 اولاً در دیسکورس و منظومه معرفتی مولوی «تفسیر معنوی از جهان»  
 تنها در دایره «*إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ*» (سوره بقره - آیه ۱۵۶) و دایره «*كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ*» (سوره قصص - آیه ۲۸) ممکن می‌باشد؛ که البته مولوی در  
 دایره «*إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ*» و «*كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ*» نه تنها «جهان معنوی»  
 را تفسیر می‌کند، بلکه «انسان معنوی» یا (آنچنانکه در عبارات فوق محمد  
 اقبال دریافتیم) «انسان آزاد معنوی» را هم در همین دایره تبیین و تعریف  
 می‌کند:

از جمادی مردم نامی شدم وز نما مردم به حیوان سر زدم  
 مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی زمردن کم شدم  
 حمله دیگر بمیرم از بشر تا بر آرم از ملائک بال و پر  
 و زملک هم بایدم جستن زجو *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ*  
 بار دیگر از ملک پران شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم

پس عدم گردم عدم چون ارغنون      گویدم إنا إلیه راجعون  
 مثنوی - مولوی - دفتر سوم - ص ۱۹۹ و ۲۰۰ - سطر ۳۷ به بعد

ثانیاً در ابیات فوق مولوی «جنگ فعلی» را مولود «جنگ کلان» وجود  
 می‌داند:

جنگ فعلی هست از جنگ جهان      زین تخالف آن تخالف را بدان

باری، در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که «تبیین معنویت جهان» (آنچنانکه محمد اقبال لاهوری می‌گوید در دنیای امروز تنها بر پایه) «تبیین درک جدید از رابطه خداوند با جهان و انسان» استوار می‌باشد و (آنچنانکه محمد اقبال می‌گوید) این مهم تنها زمانی امکان‌پذیر می‌باشد که بتوانیم از طریق «تجربه دینی» (دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) به «شناخت خداوند و جهان (طبیعت و یا واقعیت) و انسان» دست پیدا کنیم و بدین جهت از اینجا است که محمد اقبال بر این باور است که «تجربه دینی» (دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) به‌عنوان «پایه تبیین جهان معنوی و انسان معنوی» برتر از «فلسفه و علم و کلام می‌باشد». به‌بیان دیگر، برای «تبیین معنویت جهان» (در جهان امروز، در چارچوب منظومه معرفتی محمد اقبال) باید در عرصه کلام نوین به درک جدیدی از رابطه خداوند با جهان و انسان دست پیدا کنیم.

شاید بهتر باشد که مطلب را اینچنین مطرح کنیم که برای تفسیر معنوی جهان و انسان (مطابق رویکرد تطبیقی علامه محمد اقبال لاهوری) باید

«خداوند و جهان و انسان را از طریق تجربه دینی انفسی و آفاقی تجربه کنیم» بنابراین، در این رابطه اگر بخواهیم با «رویکرد تطبیقی» به منظومه معرفتی محمد اقبال نگاه کنیم، باید در عرصه مقایسه «تجربه دینی» (قرآنی اقبال) با «تجربه باطنی» (عرفان کلاسیک صوفیانه گذشته) افرادی مثل مولوی و حافظ و غیره، این مهم را به انجام برسانیم.

باری، در عرصه مقایسه اندیشه محمد اقبال با مولوی در خصوص «تبیین معنوی جهان و آزادی روحانی فرد و اصول اساسی فراگیر تبیین کننده تکامل اجتماعی انسان» (آنچنانکه محمد اقبال می‌فهمد) باید بگوییم، در این مقایسه بین «منظومه معرفتی مولوی» با «منظومه معرفتی محمد اقبال» تفاوتی ژرف و عمیق وجود دارد. چراکه جوهر منظومه معرفتی مولوی بر «مقداری دنیا و بی‌اختیاری انسان و فقر عریانی» استوار است، در صورتی که (برعکس مولوی) جوهر منظومه معرفتی محمد اقبال بر «تقدم معاش نسبت به معاد و فقر سلطانی و انسان مختار استوار می‌باشد» و همچنین ریشه و آبشخور منظومه معرفتی محمد اقبال بر «تجربه دینی» (دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) استوار می‌باشد، در صورتی که ریشه و آبشخور منظومه معرفتی مولوی بر «تجربه باطنی» (تک مؤلفه‌ای درونی) استوار می‌باشد؛ و البته در تحلیل نهایی می‌توان داوری کرد که «عرفان نوین بازسازی شده» محمد اقبال عرفانی است که بر «انسان جامعه‌گرای مختار» استوار می‌باشد، در صورتی که عرفان صوفیانه کلاسیک مولوی

بر «انسان درون‌گرای، فردی و مجبور» استوار می‌باشد؛ و از اینجا است که باید بگوییم که «عرفان نوین بازسازی‌شده محمد اقبال» با تمامی عرفان‌های گذشته مسلمانان در طول ۱۳ قرن گذشته تفاوت و تمایز همه جانبه دارد. چراکه عرفان کلاسیک صوفیانه (ماقبل اقبال) «بدون استثنا همگی بر جبرگرایی اشعری‌گری استوار بوده است» و این تنها عرفان محمد اقبال (و در ادامه آن عرفان شریعتی است) که بر «خداوند مختار و انسان مختار استوار می‌باشد».

به هر جهت لازم است که در این رابطه بر این نکته تأکید کنیم که هم اقبال و هم شریعتی در چارچوب همین «عرفان نوین مبتنی بر انسان مختار» بوده است که به دنبال «باز تبیین خدانشناسی و جهان‌شناسی و انسان‌شناسی بوده‌اند». چراکه نقد اقبال و شریعتی به عرفان سنتی صوفیانه گذشته این بوده است که آنها در عرصه تجربه باطنی (تک مؤلفه‌ای درون‌گر) خودشان را «محدود به درون» می‌کردند و وارد طبیعت و تاریخ و جامعه نمی‌شدند. به بیان دیگر بزرگ‌ترین مشخصه عرفان نوین محمد اقبال و شریعتی (در سایه تکیه بر تجربه دینی به جای تجربه باطنی) اعتقاد به سه منبع شناخت، تجربه معنوی درونی و طبیعت و تاریخ به جای مطلق کردن تجربه باطنی عرفان سنتی صوفیانه بوده است. باور اقبال و شریعتی در این رابطه بر این مبنا قرار داشته است که «متافیزیک» گذشته عرفان سنتی صوفیانه بر پایه «خدای مستبد و مطلق

العنان اشاعره» باید توسط «متافیزیک خدانشناسی بازسازی شده» بر پایه «خداوند خالق و مختار و دائماً در حال خلق جدید و انسان مختار حاصل تجربه دینی» تغییر کند. در عرفان بازسازی شده نوین آنچه که محمد اقبال در «اسرار خودی» و «رمز بی خودی» به دنبال آن می‌باشد، تبیین یک «هسته مرکزی» برای دستگاه متافیزیک خود است که این هسته مرکزی که همان «خودی» در ادبیات اقبال می‌باشد، بر «اختیار» استوار می‌باشد؛ و برعکس هسته مرکزی عرفان کلاسیک گذشته می‌باشد که بر «انسان مجبور» استوار بوده است؛ بنابراین، بدین ترتیب است که در عرفان بازسازی شده نوین محمد اقبال و شریعتی، «این عرفان بر انسان مختار استوار می‌باشد» و از اینجا است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که تفاوت عرفان بازسازی شده نوین اقبال و شریعتی با عرفان کلاسیک گذشته «تفاوت بین دو خدانشناسی و دو انسان‌شناسی و دو جهان‌شناسی می‌باشد». برای فهم این مهم لازم است که در اینجا به طرح تفاوت منظومه معرفتی عرفان بازسازی شده و نوین محمد اقبال و عرفان کلاسیک ماقبل اقبال پردازیم؛ که عبارتند از:

۱ - رابطه عرفان نوین اقبال با عرفان سنتی کلاسیک یک رابطه پارادوکسیکال می‌باشد، به این ترتیب که در عرفان نوین محمد اقبال، عارف توسط تجربه دینی با «حفاری درونی و انفسی» (بدون آنکه نفس خود مانند عارف کلاسیک بکشد) می‌تواند به «بی‌نهایت وجود» دست پیدا

کند؛ که البته این «حفاری درونی» برای «پیوند با بی‌نهایت وجود» در زبان قرآن و پیامبر اسلام و اقبال و شریعتی تحت‌عنوان «معراج وجودی یا اگریستانی» تعریف شده‌است؛ که مطابق رویکرد اقبال و شریعتی «پیوند با بی‌نهایت» توسط معراج وجودی در بستر «تجربه دینی انفسی» (نه تجربه باطنی عرفان کلاسیک) برای «همه انسان‌ها ممکن می‌باشد و فقط خاص پیامبر اسلام نیست.»

زمان را در ضمیر خود ندیدم	مه و سال و شب و روز آفریدم
کمان را زه کن و آماج دریاب	ز حرفم نکته «معراج» دریاب
مجو «مطلق» درین دیر مکافات	که «مطلق» نیست جز نور السموات
«حقیقت» لا زوال و لا مکان است	مگو دیگر که عالم بی‌کران است
کران او «درون» است و برون نیست	درونش پست بالا کم فزون نیست
درونش خالی از بالا و زیر است	ولی بیرون او وسعت‌پذیر است
ابد را عقل ما ناسازگار است	یکی از گیر و دار او هزار است
چو لنگ است او سکون را دوست دارد	نه بیند مغز و دل بر پوست دارد
حقیقت را چو ما صد پاره کردیم	تمیز ثابت و سیاره کردیم
خرد در لامکان طرح مکان بست	چو زناری زمان را بر میان بست
مه و سالت نمی‌ارزد به یک جو	به حرف «کم لبثتم» غوطه‌زن شو
به خود رس از سر هنگامه برخیز	تو خود را در «ضمیر خود» فرو ریز

کلیات اشعار فارسی - اقبال - فصل گلشن راز جدید - ص ۱۶۵ - سطر ۴ به بعد

بنابراین، در عرفان بازسازی شده نوین اقبال و شریعتی «معراج» عبارت است از «حفاری چاه وجود آدمی برای پیوند با بی‌نهایت وجودی» و بدین خاطر در این رابطه است که اقبال در عرفان بازسازی شده خودش «کشف بی‌کرانی وجود آدمی را مهم‌ترین فونکسیون تجربه دینی (نه تجربه باطنی عرفان کلاسیک) می‌داند» و آنچنانکه دکارت می‌گوید: «من بی‌نهایت را مطرح می‌کنم تا بتوانم خودم را مواجه با بی‌نهایت کنم»، در عرفان بازسازی شده اقبال، رابطه انسان‌ها با بی‌نهایت، نه به صورت ذهنی و ریاضی است، بلکه برای پیوند «خودی» با «خود بی‌نهایت» در بستر «تجربه دینی» دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی می‌باشد.

۲ - در عرفان بازسازی شده محمد اقبال لاهوری در عرصه «تجربه دینی» (دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) که آبخور اصلی تکوین این عرفان نوین می‌باشد، اقبال به «خط‌کشی» می‌پردازد و در فصل اول کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام (که مانیفست منظومه معرفتی محمد اقبال می‌باشد) پیوند با «بی‌نهایت وجودی» را در دو شکل «تجربه دینی» و «تجربه باطنی» تقسیم می‌کند و ضمن تبیین مثبت همه جانبه تجربه دینی عرفان خودش، به شدت «تجربه باطنی عرفان کلاسیک صوفیانه گذشته را به نقد می‌کشد» چراکه اقبال بر این باور است که در کادر «تجربه باطنی» (عرفان کلاسیک صوفیانه گذشته) عارف سنتی برای رسیدن به «بی‌نهایت وجودی» توسط «فناء فی الله خودی» آن خودی را

نابود می‌کند تا با به صفر رسانیدن وجود خود «بتواند در بی‌نهایت حل بشود»؛ اما در کادر «تجربه دینی» عرفان بازسازی شده اقبال، عارف برای پیوند با بی‌نهایت وجودی، نه تنها خودش را نابود نمی‌کند، بلکه با «آمدن بی‌نهایت وجودی در وجود او» این خودی را آن‌چنان فرجه می‌کند که دارای صفات بی‌نهایت وجودی می‌شود.

۳ - در عرفان بازسازی شده اقبال، عارف در عرصه پراکسیس تجربه دینی (دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) همزمان دو تجربه انفسی و درونی به انجام می‌رساند:

اول - تجربه «ابدیت» به صورت بی‌زمانی است،

دوم - تجربه وجودی «بی‌نهایت» است؛ بنابراین، در این رابطه است که اقبال «پارادایم کیس عرفان بازسازی شده خودش را پیامبر اسلام می‌داند». او بر این باور است که چون «تجربه دینی در فاز ۱۵ ساله حرایبی پیامبر اسلام، عامل تکوین لیل‌القدر پیامبر اسلام بوده است» بنابراین «تجربه دینی» (دو مؤلفه‌ای آفاقی و انفسی) از نظر اقبال «امری ممکن می‌باشد» و «تنها مسیر دستیابی انسان‌ها به لیل‌القدر وجودی خودشان می‌باشد».

۴ - برعکس عرفان صوفیانه کلاسیک گذشته (از آنجایی که عرفان آنها در عرصه تجربه درونی صرف تک مؤلفه‌ای باطنی و درونی انجام می‌گرفته و همین امر باعث می‌شده که در عرفان سنتی گذشته عارف تنها خودش را مشغول درون بکند و به بیرون خودش ارزشی ندهد) در عرفان



بازسازی شده اقبال، به خاطر جوهر دو مؤلفه‌ای (انفسی و آفاقی) تجربه دینی، این موضوع عاملی گردیده است تا اقبال مدعی شود که پیامبران با تجربه دینی (دو مؤلفه‌ای) «مرد عمل بوده‌اند» و به همین دلیل بوده است که «پیامبران توانسته‌اند تاریخ را تکان بدهند» و از اینجا است که اقبال عملکرد پیامبران ابراهیمی و در رأس آنها پیامبر اسلام را در دو مؤلفه:

اول - «جهان‌نمایی یا تفسیر معنوی از جهان»،

دوم - «جهان‌گشایی یا تغییر جهان و جامعه بشری»، تعریف می‌کند.

به بیان دیگر، از نظر اقبال پیامبران ابراهیمی و در رأس آنها پیامبر اسلام در چارچوب «تفسیر معنوی جهان، به تغییر جهان می‌پرداختند» و لذا در همین رابطه است که اقبال در تبیین عرفان بازسازی نوین خودش، «هم‌زمان بر دو مؤلفه جهان‌نمایی و جهان‌گشایی تکیه می‌کند» و «فلسفه نظری را لازمه فلسفه عملی می‌داند» و در نقد عرفان صوفیانه کلاسیک گذشته می‌گوید: «علت شکست آن عرفان در گذشته (در عرصه تغییر جامعه بشری) این بوده است که آن عرفان فقط قدرت جهان‌نمایی یا تفسیر جهان داشته است، نه قدرت جهان‌گشایی یا تغییر جهان و جامعه».

اقبال می‌گوید: غایت حرکت عرفان کلاسیک صوفیانه گذشته این بوده است که با نابود کردن «خودی» شان در «خدا» حل بشوند و «فردیت خودشان را از دست بدهند»؛ بنابراین بدین ترتیب است که اقبال (در عرصه تبیین عرفان بازسازی شده خودش) مدعی است که در این عرفان

«غایت تجربه دینی آن نیست که انسان فردیت خودش را در عرصه فناء فی الله نابود بکند، بلکه برعکس غایت تجربه دینی (دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) آن است که انسان بتواند فردیت خودش را در عرصه تجربه دینی تکامل بدهد» و از اینجا است که اقبال نتیجه می‌گیرد که «پیامبران برای آشتی دادن انسان با بی‌نهایت و ابدیت آمده‌اند» و «پیامبران برای آموزش حفاری وجود آدمیان و پیوند دادن آنها با بی‌نهایت وجودی در عرصه تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی آمده‌اند.»

۵ - عرفان بازسازی‌شده اقبال و شریعتی، عرفانی است که در آن «انسان از استقلال همه جانبه برخوردار می‌باشد» در صورتی که در عرفان صوفیانه کلاسیک گذشته، انسان در بستر فناء فی الله برای نیل رسیدن به الله باید فناء و نابود بشود و «فردیت و استقلال انسان در عرفان صوفیانه کلاسیک گذشته سالبه انتفاع به موضوع می‌باشد.»

۶ - عرفان انطباقی صوفیانه کلاسیک گذشته «بر بی‌مقداری دنیا و بی‌اختیاری انسان تکیه داشته است» در صورتی که عرفان تطبیقی بازسازی‌شده نوین محمد اقبال مخالف فناء فی الله می‌باشد و لازمه نیل به الله، نابود شدن انسان در این مسیر تعریف نمی‌کند.

۷ - در عرفان تطبیقی بازسازی‌شده اقبال، «هدف این عرفان به عرش رسانیدن انسان می‌باشد». لذا در این رابطه است که اقبال در کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام در راستای اعتلای جایگاه انسان

گرفتار در عرفان سنتی، ابتدا با به چالش کشیدن «خداشناسی عرفان سنتی» (که همان خداشناسی مطلق العنان و ثابت و ساکن بیرون از وجود اشاعره و افلاطونی و نئوافلاطونی بوده است)، «خداشناسی» نوین خودش را جایگزین آن می‌سازد؛ و بدین ترتیب در این رابطه است که بحث خداشناسی نوین محمد اقبال در فصل‌های اول و دوم و سوم کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام، مقدم بر هر موضوع دیگر قرار گرفته است.

۸ - عرفان نوین محمد اقبال که کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام مانیفست این عرفان می‌باشد، بر سه پایه:

الف - خداشناسی و دین‌شناسی،

ب - پیامبر شناسی،

ج - انسان‌شناسی استوار می‌باشد.

۹ - محمد اقبال در نقد رویکرد عرفان صوفیانه کلاسیک گذشته «موضوع نقد فناء فی الله» (عرفان صوفیانه کلاسیک گذشته) به‌عنوان مرز اصلی بین عرفان نوین و عرفان سنتی تعریف می‌کند. چراکه اقبال بر این باور است که «تنها در چارچوب فناء فی الله است که با قربانی شدن انسان برای پیوند به الله، عرفان سنتی موضوع اصلی خود را که همانا انسان می‌باشد، از دست می‌دهد و صورت حساب پاک می‌گردد و تکامل بلاموضوع می‌شود و حرکت‌اش سالبه انتفاع به موضوع می‌گردد.»

باری، در این رابطه بوده است که محمد اقبال برای بازسازی عرفان تطبیقی خودش پیوسته تلاش می‌کرده تا در نقد عرفان صوفیانه انطباقی کلاسیک گذشته و بازسازی عرفان نوین «ابتدا موضوع عرفان تطبیقی خودش یعنی انسان را بازسازی بکند» و برای بازسازی «انسان مختار» عرفان تطبیقی خودش، جهت جایگزین کردن به جای «انسان بی‌اختیار» عرفان انطباقی صوفیانه کلاسیک گذشته بوده است که محمد اقبال از موضوع «زمان» شروع کرده است، اقبال در منظومه معرفتی خودش از طریق «فلسفه زمان» و «فلسفه خودی» تلاش می‌کند تا به «انسان مختار» دست پیدا کند؛ به عبارت دیگر «فلسفه بازسازی انسان» در منظومه معرفتی محمد اقبال (در راستای دستیابی به عرفان تطبیقی) بر پایه «فلسفه زمان» و «فلسفه خودی» استوار می‌باشد؛ و در این رابطه تمامی تلاش محمد اقبال بر این امر قرار دارد تا توسط تبیین «فلسفه زمان» و «فلسفه خودی» به تبیین «انسان مختار» در راستای عرفان تطبیقی دست پیدا کند.

«زمان» در چارچوب عرفان تطبیقی محمد اقبال، «بر خلاف دیدگاه کانت که زمان را ساخته ذهن انسان می‌داند و جزء صور فاهمه و فاقد موضوعیت عینی در خارج تعریف می‌کند» اقبال در عرفان تطبیقی خودش (با رویکرد غیر کانتی به زمان) برای «زمان در خارج از ذهن، اصالت و جایگاه موضوعی قائل و آن را امری ابژکتیو می‌داند» (نه آنچنانکه کانت می‌گوید «امری ذهنی و سوژکتیو») باری، بدین ترتیب است که «زمان»

در عرفان تطبیقی اقبال «دلالت بر نوآوری و نوزایی و سیورورت و تکامل وجود اعم از طبیعت و ماوراء الطبیعه می‌کند» و گرچه اقبال در عرفان تطبیقی خود «زمان» را به دو مؤلفه:

الف - زمان فیزیکی،

ب - زمان درونی، تقسیم می‌کند ولی از آنجایی که اقبال در بستر «تبیین فلسفه زمان یا حقیقت زمان» خود «زمان درونی را عامل اصلی تعریف زمان فیزیکی می‌داند» این موضوع باعث گردیده است تا اقبال در عرصه تبیین عرفان تطبیقی خودش، «حرکت و تکامل و حیات و زمان در وجود اعم از طبیعت و ماوراء الطبیعه در پیوند دیالکتیکی با هم دیگر تعریف بکند»؛ که خروجی این رویکرد آن شده‌است که در عرفان تطبیقی اقبال «حتی خود خداوند هم زمان‌بند بشود»؛ به عبارت دیگر، در تبیین عرفان تطبیقی محمد اقبال، بر چهار پایه «حیات و حرکت و تکامل و زمان» او بر این باور است که «خدا هم زمان‌دار است». بدین جهت «فلسفه زمان» در عرفان تطبیقی محمد اقبال، نه شباهت به «فلسفه زمان در رویکرد برگسون» و نه شباهت به «فلسفه زمان در رویکرد کانت دارد». یادمان باشد که هم تکیه اقبال بر فلسفه زمان (در تبیین عرفان تطبیقی خودش) و هم تبیین انسان مختار (و جایگزین کردن انسان مختار به جای انسان مجبور عرفان انطباقی سنتی) به دنبال تبیین تکامل در کل وجود برای او مطرح شده‌است. چراکه اقبال «زمان را به معنای شکفتن از درون در

راستای حرکت رو به جلو کل وجود اعم از طبیعت و ماوراء الطبیعه تعریف می‌کند» و بدین خاطر در همین رابطه است که محمد اقبال در چارچوب عرفان تطبیقی خودش، علاوه بر اینکه «وجود خداوند را زمان‌دار می‌داند» مانند وایتهد معتقد به «خدای در حال حرکت و خالق خلق جدید است، نه خدای ثابت و ساکن بیرون از وجود». او بر این باور است که مهم‌ترین سنتز «زمان‌دار شدن خداوند و انسان»، «اختیار» و یا «خداوند مختار و انسان مختار است»؛ به عبارت دیگر از نظر اقبال «تنها با ایمان به خدای مختار است که امکان ظهور انسان مختار پیدا می‌شود.»

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

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

آنچه از این غزل تسخیر فطرت یا میلاد آدم حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری قابل فهم است اینکه:

الف - این غزل در کلیت خود تبیین کننده زیرساخت نظری عرفان تطبیقی محمد اقبال لاهوری می‌باشد. آنچنانکه در این رابطه می‌توانیم به ضرس قاطع داوری کنیم که «بدون فهم جوهر این غزل امکان فهم

عرفان تطبیقی محمد اقبال وجود ندارد.»

ب - فراموش نکنیم که خود اقبال لاهوری، عنوان این غزل را «میلاد انسان» یا به بیان دیگر «تولد انسان» گذاشته است که خود این موضوع معرف «جایگاه انسان در عرفان تطبیقی اقبال (به عنوان هسته اصلی این عرفان) می باشد.»

ج - اقبال در این غزل به صراحت می گوید: «تمام هستی در فرایند ظهور انسان، منتظر تولد انسان بودند» تا برعکس آنچه که داروین می گوید (که ظهور انسان باعث معکوس شدن حرکت تکامل گردید) با ظهور انسان «ریل گذاری جدید وجود و هستی در مسیر تکامل انسانی و اجتماعی در ادامه تکامل طبیعی گذشته مادیت پیدا کند.»

د - محمد اقبال در غزل فوق می گوید: «بستر ظهور میلاد انسان، جهان مجبور بود»؛ به عبارت دیگر از نظر اقبال «انسان مختار، میوه دیالکتیکی جهان مجبور بود» و البته تمامی ارزش انسان در عرفان تطبیقی اقبال بر این مبنا قرار دارد که «اختیار انسان امری مکانیکی و بالبداهه نبوده است» بلکه «سنتزی در عرصه فرایند تکاملی جهان که صورتی جبری داشته است، بوده است» و به بیان دیگر «اختیار انسان، محصول تکامل جبری تمام هستی در فرایند قبلی آن بوده است» و شاید به عبارت بهتری بتوانیم بگوییم که در غزل فوق، اقبال (در چارچوب عرفان تطبیقی خود) بر این باور است که «این ظهور انسان یا میلاد آدم بوده است که باعث گردید تا

عرصه فرایندهای تکامل در وجود از صورت مجبور گذشته، وارد فرایند تکامل اختیاری، انسانی، اجتماعی، بشود.»

ه - اقبال در غزل فوق اختیار انسان را با سه صفت:

۱ - خودگری،

۲ - خودشکنی،

۳ - خودنگری، تعریف می‌نماید.

پر واضح که کلمه «خودگر» یا به عبارت بهتر «صفت خودگر» که در اینجا اقبال برای «تعریف انسان مختار» (در عرفان تطبیقی خود) بر آن تکیه می‌کند، اختراع خود محمد اقبال می‌باشد که «فلسفه خودی» او هم‌بر آن استوار می‌باشد. عنایت داشته باشیم که خودنگری در ادبیات عرفان تطبیقی محمد اقبال به معنای «موجودی است که خودش خودش را می‌سازد». یادمان باشد که همین «توان خودسازی انسان» در تربیت و پرورش خودش است که باعث می‌گردد تا «فلسفه خودی» (در عرفان تطبیقی محمد اقبال) به عنوان هسته اصلی این عرفان مطرح بشود؛ و البته در همین رابطه است که «هدف عرفان تطبیقی محمد اقبال و شریعتی هم در نهایت بسترسازی برای خودسازی انسان می‌باشد»؛ یعنی همان هدفی که معلم کبیرمان شریعتی در فصل «خودسازی انقلابی - م - آ - ج - ۲ - ص ۱۳۱ تا ص ۱۸۴» به تعریف و تبیین آن می‌پردازد. البته محمد اقبال در غزل فوق، «صفت محوری خودگری یا همان خودسازی انسان را با دو



صفت دیگر خودشکنی و خودنگری تکمیل می‌کند». طبیعی است، بدون فهم آن دو صفت امکان فهم همه جانبه خودگری در دیسکورس عرفان تطبیقی اقبال وجود ندارد، بنابراین بدین ترتیب است که می‌توانیم داوری کنیم که عظمت خودگری یا پتانسیل خودسازی انسان به‌دست خودش در عرفان تطبیقی محمد اقبال در این است که اقبال می‌گوید «این انسان خودسازنده، همچنین توان آن را هم دارد که به‌موازات خودگری و سازندگی خودش به‌دست خودش، اقدام به خودشکنی دست پرورده خودش هم بکند؛ و به‌موازات آن همچنین خودش را هم باز پیدا کند.» و - محمد اقبال در این غزل می‌گوید: «وقتی که این جهان مجبور در بستر تکامل طبیعی خود توانست این موجود مختار را پدید بیاورد، تمام هستی آشفته گردید» و دلیل این امر (آنچنانکه اقبال در ابیات بعدی می‌گوید) این بود که «تمام هستی در برابر یک پدیده جدیدی قرار گرفته‌بودند» که (این پدیده جدید) «نه‌تنها توان خودگری و خودشکنی و خودنگری در عرصه خودسازی خودش داشت، بلکه مهمتر از آن توان پرده دری و کشف اسرار وجود را هم داشت.»

خبری رفت زگردون به شبستان ازل حذر ای پردگیان پرده دری پیدا شد

ز - محمد اقبال در این غزل می‌گوید که دیگر با «ظهور انسان، سری در جهان نیست تا فاش نشده باشد» و اگر چه تا قبل از ظهور انسان «هستی در ستر عفاف ملکوت بودند» با «ظهور انسان دیگر سری در

جهان وجود ندارد» چراکه انسان پدیده‌ای هست که تمام اسرار این عالم را فاش می‌کند و «ستر عفاف ملکوت بر هستی را پاره می‌کند» و «پرده‌داری خودش را با فاش کردن اسرار وجود به نمایش می‌گذارد». باری، در این رابطه است که اقبال در غزل فوق «صفت پرده‌داری انسان یا فاش کردن اسرار جهان را مولود اختیار انسان می‌داند». به بیان دیگر در عرفان تطبیقی محمد اقبال لاهوری این «پتانسیل مختاری انسان است که شرایط برای پرده‌داری انسان از وجود را فراهم می‌کند».

پر پیداست که در عرفان تطبیقی محمد اقبال «بدون سه صفت خودگری و خودشکنی و خودنگری انسان امکان ندارد که انسان بتواند به صفت پرده‌داری در وجود دست پیدا کند» بنابراین در این رابطه است که برای فهم جوهر غزل میلاد آدم حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، لازم است که در اینجا این غزل را با غزل میلاد آدم حافظ مقایسه نماییم.

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند	گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند
ساکنان حرم ستر عفاف ملکوت	با من راه نشین باده مستانه زدند
آسمان بار امانت نتوانست کشید	قرعه فال به نام من دیوانه زدند
شکر ایزد که میان من و او صلح فتاد	قدسیان رقص کنان ساغر شکرانه زدند
آتش آن نیست که از شعله او خندد شمع	آتش آن ست که بر خرمن پروانه زدند
جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه	چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند
کس چو حافظ نگشود از رخ اندیشه نقاب	تا سر زلف عروس آن سخن شانه زدند

دیوان حافظ - دکتر یحیی قریب - ص ۹۲ - سطر ۴ به بعد

آنچه در یک رابطه قیاسی بین رویکرد محمد اقبال (در چارچوب عرفان تطبیقی) با رویکرد حافظ (در چارچوب عرفان انطباقی) می‌توان فهمید اینک: حافظ در این غزل به صراحت می‌گوید، در عرصه «تکوین انسان» (و یا در فرایند میلاد آدم که نمایش پروسس ظهور انسان در هستی بوده است) «ملائکه رفتن خاک آوردند و به‌جای آب با می (و یا شراب) ترکیب کردن و گل آدم را به وجود آوردند»، بنابراین از نظر حافظ «وجود انسان بر پایه دیالکتیک بین خاک و عشق استوار می‌باشد» که جایگاه عشق در این دیالکتیک حافظی عبارت است از «انجذاب و شادی» که در رابطه قیاسی با دیالکتیک اقبال (در باب تکوین انسان در غزل میلاد آدم که فوقاً مطرح کردیم) می‌توان گفت که «دیالکتیک اقبال بر پایه عشق و اختیار استوار می‌باشد» و تمامی حرف اقبال این است که «از دل عشق مجبور، انسان آزاد متولد شده‌است» (نعره زد «عشق» که «خونین جگری» پیدا شد و در ادامه آن بود که «حسن» لرزید و «فطرت» آشفت که از «خاک جهان مجبور»، «خودگری» و «خودشکنی» و «خودنگری» پیدا شد) به‌بیان دیگر در «عرفان تطبیقی اقبال» این «عشق در انسان بود که انسان را به اختیار کشانید» و در چارچوب عرفان تطبیقی محمد اقبال برای همیشه از گذشته تا آینده فونکسیون عشق مولود تجربه دینی (دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) این است که «عشق در انسان، سرپل بین جهان مجبور به جهان اختیار و انتخاب می‌باشد» در صورتی که برعکس «عشق» در میلاد انسان

حافظ، از اول به صورت یک موضوع خارج از خاک وجود انسان وجود داشته است (برعکس «عشق اقبالی» که انسان خودش با «تجربه دینی» دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی آن را به صورت فردی در اعماق وجودش تجربه می‌کند و در ادامه آن عارف تطبیقی، نه عارف انطباقی، مادیت آن عشق انسانی، اجتماعی را به عرصه اجتماع و تاریخ می‌کشاند) و بعداً آن عشق با خاک انسان ترکیب می‌شود و همین عشق ثابت و ساکن (افلاطونی و نئوافلاطونی) همیشه به صورت یک هدف برای او در می‌آید؛ و همین عشق وارداتی و انطباقی عامل مرزبندی بین انسان و ساکنان حرم ستر ملکوتی می‌باشد و همین «عشق عامل جبرگرایی در انسان و مجبور کردن انسان می‌شود» و هرگز از این «عشق نه تنها قدرت رهایی و اختیار انسان متولد نمی‌شود» بلکه برعکس «این عشق (که همان عشق عرفان انطباقی صوفیانه کلاسیک می‌باشد) عامل برتری انسان از ملائک می‌گردد.»

فرشته عشق ندانست چیست، قصه مخوان      بخواه جام و گلابی به پای آدم ریز

و دستیابی به همین عشق وارداتی و انطباقی در انسان آخرین ایستگاه عارف می‌باشد.

از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر      یادگاری که در این گنبد دوار بماند

و ناموس عشق و پرده عشاق همان می و شرابی می‌باشد که ملائکه با خاک آدم ترکیب کردند.

دانی که چنگ و عود چه تقریر می‌کنند؟ پنهان خورید باده که تکفیر می‌کنند

ناموس عشق و پرده عشاق می‌درند عیب جوان و سرزنش پیر می‌کنند

و همین عشق خودش بدون محصول بعدی به صورت مجرد و در کنج

عزت و مقام امن و در سایه می‌بی‌غش دریای خون فشان عاشق می‌شود.

چو عاشق می‌شدم گفتم که بردم گوهر مقصود

ندانستم که این دریا چه موج خون فشان دارد

و همین عشق نه تنها بستر ساز رهایی فرد و جامعه و دستیابی به اختیار و

انتخاب انسان نمی‌شود، بلکه خود بنده ساز انسان می‌شود.

فاش می‌گوییم از گفته خود دل شادم بنده عشقم و زهر دو جهان آزادم

و همین عشق منزل نهایی و هدف غایی عاشق می‌گردد، نه بستر رهایی

فرد و انسان و جامعه و تکان دادن تاریخ.

ره رو منزل عشقیم ز سر حد عدم تا به اقلیم وجود این همه راه آمده‌ایم

و همین عشق به صورت «قائم بذات» (نه با ایجاد اراده مختارانه) برای

عارف وسیله دوری از زهد و ریا می‌شود.

زخانقاه به میخانه می‌رود حافظ مگر زمستی و زهد و ریا بهوش آید

و همین عشق به صورت انتزاعی و خیالی وسیله جنگ مبارزه با لشکر غم

خیالی عاشق می‌شود.

اگر غم لشکر انگیزد که خون عاشقان ریزد من و ساقی بهم سازیم و بنیادش براندازیم

و همین عشق (وارداتی و انطباقی افلاطونی و نئوافلاطونی) برعکس عشق

عرفان تطبیقی اقبالی و شریعتی نه تنها عامل اختیار و انتخاب و تولد انسان مختار نمی‌شود، بلکه «آزادی، اختیار و انتخاب در انسان» به صورتی قرعه فال جداگانه‌ای از عشق انسان تعریف می‌کند.

آسمان بار امانت نتوانست کشید      قرعه فال به نام من دیوانه زدند

و همین عشق فی نفسه به عنوان یک رمز سرکوب و کشتار عارف پس از افشای آن می‌شود.

حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید      از شافعی مپرسید امثال این مسائل

و همین عشق گم شده عارف است که با خوردن می‌و شراب دلیرانه برایش حاصل می‌شود.

سحر زهاتف غییم رسید مژده به گوش      که دور شاه شجاعست می‌دلیر بنوش

و همین عشق خودبه‌خود می‌تواند عارف را به استغناء در زندگی این جهان برساند.

مکان امن می‌بی‌غش رفیق شفیق      گرت مدام میسر شود زه‌ی توفیق

و همین عشق فی نفسه اسراری است برای عارف که نه تنها ساکنان حرم ستر عفاف ملکوت از آن بی‌خبرند بلکه تمامی شخصیت عارف در جهان به صورتی منفک از نوع انسان با آن تعریف می‌گردد.

آن یار کز و گشت سر دار بلند      جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

و همین عشق نه تنها بسترساز «یقین فردی» برای عارف نیست، بلکه عامل سرگردانی او در عرصه «راز» می‌گردد.

در ره عشق نشد کس به یقین محرم راز هر کسی برحسب فهم گمانی دارد و همین عشق (وارداتی و انطباقی) برعکس عشق عرفان تطبیقی اقبال و شریعتی (که علاوه بر اینکه سنتز تجربه دینی درونی و برون‌ی و یا انفسی و آفاقی عارف دینامیک می‌باشد، خود در فاز دیگر بسترساز آن است که در عرصه تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی که بنده خدایی می‌شود و بنده‌خدا را در وجود خود ظاهر می‌کند، در عرفان وارداتی و انطباقی) عاملی است که با صفر کردن وجودی انسان و «کشتن خودی» در عاشق، عارف انطباقی را می‌تواند در بستر فناء فی الله به معشوق و به خدا برساند سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه باک ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود و همین عشق برعکس عشق عرفان دینامیک و تطبیقی اقبالی و شریعتی که «عاملی است که خدا را به انسان می‌رساند نه انسان را به خدا» در عرفان وارداتی و انطباقی کلاسیک (افلاطونی و نئوافلاطونی) با نابود کردن انسان و کشتن خودی در بستر فناء فی الله (به‌جای رساندن خدا به انسان) عامل ذبح انسان در پای خدایان می‌شود.

حافظ کسی که عشق نورزید وصل خواست احرام طواف کعبه دل بی‌وضو بیست

و همین عشق (برعکس عشق دینامیک و تطبیقی عرفان نوین اقبالی و شریعتی که سنتز تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی و یا درونی و برون‌ی می‌باشد) در عرفان وارداتی و انطباقی (افلاطونی و نئوافلاطونی) خودش فی نفسه عامل سازندگی وجودی عارف به‌صورت فردی توسط

تجربه باطنی و جدای از تجربه آفاقی و اجتماعی و انسانی می‌گردد. اگر چه مستی عشق برعکس عشق عرفان دینامیک و تطبیقی اقبالی و شریعتی و همین عشق برعکس عشق عرفان دینامیک و تطبیقی اقبالی و شریعتی که در عرصه پراکسیس سه مؤلفه‌ای نفسانی و اجتماعی و طبیعی معنی پیدا می‌کند.

«بنابراین خودسازی در هر سه بعد باید هماهنگ با هم ادامه یابد، به این معنی که انسان پیشرفت در هر بعد را با کار دو بعد دیگر قابل تحقق تلقی کند، چنانکه پیش از آن نیز باید بداند که نمی‌تواند خودسازی را به‌عنوان مرحله‌ای جدا از شرکت در ساختمان زمان خویش تعبیر کند. چنانکه احکام اسلامی نشان می‌دهد انسانی که به سن تکلیف رسید بی‌درنگ مسئولیت‌های فردی که مرحله خودسازی او را در بردارد، با مسئولیت‌های جمعی که رسالت اجتماعی و سیاسی او را تشکیل می‌دهد، همانند با هم به وی خطاب می‌شود. نماز و روزه در همان حال تکلیف آدمی می‌شود که امر به معروف و نهی از منکر، بنابراین سه بعد اساسی ساختمان خویش مشخص است، اکنون باید شیوه پرورش هماهنگ این سه بعد را مشخص کرد، به‌طور خلاصه این سه بعد را باید مداوم و همزمان با: ۱ - عبادت، ۲ - کار، ۳ - مبارزه اجتماعی، تبلور بخشید و تقویت کرد» (م. آ - ج ۲ - ص ۱۵۰ و ۱۵۱ - س ۲۳ به‌بعد).

در عشق وارداتی و انطباقی کلاسیک گذشته، تنها در عرصه خراب‌آباد



حاصل می‌شود نه در عرصه پراکسیس تجربه دینی و اجتماعی.

ملاطمم بخرابی مکن که مرشد عشق      حوالتم بخرابات کرد روز نخست

و همین عشق عرفان انطباقی است (که برعکس عرفان تطبیقی اقبال و شریعتی) به صورت تقلیدی و انطباقی «توسط مریدی کورکورانه فرد نسبت به مراد حاصل می‌شود.»

به می‌سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید      که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها

به کوی عشق منه بی‌دلیل راه قدم      که من به خویش نمودم صد اهتمام نشد

و همین عشق عرفان وارداتی و انطباقی (افلاطونی و نئوافلاطونی) است که در مرحله «سیر الی الحق فی الحق» متوقف می‌گردد. برعکس عرفان دینامیک و تطبیقی اقبال و شریعتی که در ادامه «سیر من الخلق الی الحق» به «سیر فی الحق من الخلق» دست پیدا می‌کند.

«حضرت محمد (ص) به معراج رفت و بازگشت، یکی از شیوخ بزرگ طریقت، عبدالقدوس گنگهی کلامی است بدین مضمون: سوگند به خدا که اگر من به آن نقطه رسیده‌بودم، هرگز به زمین‌باز نمی‌گشتم، شاید در سراسر ادبیات صوفیانه نتوان چند کلمه معدود پیدا کرد که در یک جمله، اختلاف روانشناختی میان دو نوع خودآگاهی پیامبرانه و صوفیانه را به این خوبی آشکار سازد. مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با تجربه اتحادی پیدا می‌کند، به زندگی این جهانی باز گردد، بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد، ولی بازگشت

پیغمبر جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد. چراکه پیغمبر (از معراج به سوی خلق) باز می‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود، به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط درآورد و از این راه جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها خلق کند. برای مرد صوفی آرامش حاصل از تجربه اتحادی مرحله نهایی است، اما برای پیغمبر بیدار شدن نیروی روانشناختی او است که جهان را تکان می‌دهد و این نیروها چنان حساب شده‌است که کاملاً جهان بشری را تغییر می‌دهد، در پیغمبر آرزوی اینکه ببیند تجربه دینی به صورت یک نیروی جهانی زنده در آمده، به حد اعلی وجود دارد، بنابراین بدین ترتیب است که پیامبر (از معراج به سمت خلق بر می‌گردد) چراکه بازگشت او نوعی از آزمون عملی ارزش تجربه دینی او به شمار می‌رود، پیغمبر در فعل خلاق خود، هم در باره خود داوری می‌کند و هم در باره جهان واقعیت‌های عینی که می‌کوشد تا به خود در آن جنبه عینیت بدهد و با نفوذ کردن در آنچه نفوذناپذیر است، خود را برای خود یابد و در برابر تاریخ نقاب از چهره خویش بردارد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۳۵ - سطر ۱ به بعد).

و همین عشق در عرفان وارداتی و انطباقی پس از رفتن به معراج باطنی درونی خویش (و مجرد از برون و جامعه و انسان‌ها) دیگر هدف خود را تمام شده می‌داند و هرگز رسالتی برای برگشت خویش از معراج وجودی به سمت مردم تعریف نمی‌کند.

از در خویش خدایا به بهشتم مفرست که بر کوی تو از کون مکان ما را بس و همین عشق انطباقی و وارداتی است که برعکس عرفان دینامیک تطبیقی اقبال و شریعتی که از طریق تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی پیامبرانه حاصل می‌شود.

«... رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يَنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا...» - پروردگار ما ندای منادی (پیامبر اسلام) شنیدیم که خلق را به ایمان (و تجربه دینی خودش) دعوت می‌کرد، پس به دعوت او ایمان پیدا کردیم» (سوره آل عمران - آیه ۱۹۳).

در عرفان وارداتی و انطباقی و کلاسیک افلاطونی و نئوافلاطونی، عارف از مسیری غیر از تجربه دینی یعنی توسط تجربه باطنی خودش سلک سلوک می‌نماید.

عشقت رسد به فریاد آر خود بسان حافظ قرآن زبر بخوانی با چهارده‌روایت و همین عشق عرفان انطباقی و وارداتی افلاطونی و نئوافلاطونی است که اساساً از مسیری غیر از مسیر عشق دینامیک تطبیقی اقبال و شریعتی حاصل می‌شود، چرا که در عرفان تطبیقی و دینامیک اقبال و شریعتی، اساس عشق بر پایه هسته مرکزی «خودی» استوار می‌باشد و بر پایه اعتلای «خودی» است که عارف می‌تواند «خدا را به خود برساند» نه «خود را به خدا» و نه با «کشتن و نابود کردن خودی در مسیر فناء فی الله» و عارف می‌تواند «خودش به صورت دینامیک جهان عشق مستی را بیافریند»

و «خودش خالق جهان عشق مستی بشود» نه اینکه عشق در مرحله‌ای از سلک و سلوک از بیرون به او تزریق بشود.

چو خود را در کنار خود کشیدم      به نور تو مقام خویش دیدم  
درین دیر از نوای صبحگاهی      جهان عشق و مستی آفریدم

کلیات دیوان اشعار فارسی اقبال - فصل ارمغان حجاز - ص ۴۴۹ - سطر ۱۲

اما در عرفان انطباقی و وارداتی افلاطونی و نئوافلاطونی، عارف در عرصه «راز و سر و حیرت و سیر مقامات به‌دنبال منزل عشق در آن مسیر می‌باشد.»

با مدعی مگوئید اسرار عشق و مستی      تا بی‌خبر بماند از درد خودپرستی  
عاشق شو آر نه روزی کار جهان سر آید      ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی  
طفیل هستی عشقند آدمی و پری      ارادتی بنما تا سعادت بیبری  
شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هائل      کجا دانند حال ما سبکباران ساحل‌ها

و همین عشق عرفان انطباقی و وارداتی افلاطونی و نئوافلاطونی است که در عرصه ستیز بین عقل و عشق شکل می‌گیرد، برعکس عرفان دینامیک و تطبیقی اقبال و شریعتی که عشق و عقل در پیوند با هم رشد می‌کنند.

سپاه تازه برانگیزم از ولایت عشق      که در حرم خطری از بغاوت خرد است  
زمانه هیچ نداند حقیقت او را      جنون قباست که موزون بقامت خرد است  
بان مقام رسیدم چو در برش کردم      طواف بام و در من سعادت خرد است  
گمان مبر که خرد را حساب و میزان نیست      نگاه بنده مؤمن قیامت خرد است

و همین عشق در عرفان انطباقی و وارداتی در تحلیل نهایی سنتز ستیز عشق و عقل می‌باشد.

عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی عشق داند که در این دایره سرگرداند  
 وصف رخساره خورشید زخفاش می‌رس که در این آینه صاحب‌نظران حیراندند  
 کلیات اشعار فارسی اقبال - فصل پس چه باید کرد - ای اقوام شرق - ص ۳۸۸ -  
 سطر ۱ به بعد

و همین عشق که در عرفان انطباقی و وارداتی صورتی غیر اکتسابی و جبری دارد، در عرفان دینامیک تطبیقی اقبال و شریعتی، محصول و سنتز تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی بر پایه اختیار و اراده و انتخاب عارف مختار می‌باشد.

جلوه حق چشم من تنها نخواست حسن را بی‌انجمن دیدن خطا است  
 چیست خلوت؟ درد و سوز و آرزوست انجمن دید است و خلوت جستجو است  
 عشق در خلوت کلیم اللهی است چون به جلوت می‌خرامد شاهی است  
 خلوت و جلوت کمال سوز و ساز هر دو حالات و مقامات نیاز  
 چیستان؟ به گذشته از دیر و کنشت چیست این؟ تنها نرفتن در بهشت  
 گرچه اندر خلوت و جلوت خداست خلوت آغازست و جلوت انتهاست  
 گفته پیغمبری درد سر است عشق چون کامل شود آدم گر است  
 راه حق با کاروان رفتن خوش است همچو جان اندر جهان رفتن خوش است  
 کلیات اشعار فارسی اقبال - فصل جاوید نامه - ص ۲۹۸ - سطر ۱۱ به بعد

و همین عشق در عرفان انطباقی و وارداتی افلاطونی و نئوافلاطونی امری

غیر اکتسابی و جبری می‌باشد.

می‌خور که عاشقی نه به کسب است اختیار این موهبت رسید زمیراث فطرتم

باری، عنایت داشته باشیم که مبانی عرفان دینامیک و تطبیقی اقبال و شریعتی عبارتند از:

۱ - تکیه بر «خودی» که محمد اقبال در دو فصل «اسرار خودی» و «رمز بی‌خودی» کلیات اشعار فارسی خودش به شرح و تفسیر و تبیین و تعریف آن می‌پردازد.

۲ - مخالفت با رویکرد «فناء فی الله» عرفان کلاسیک وارداتی و انطباقی در راستای «سیر الی الحق فی الحق».

۳ - مخالفت با «فقر عریانی» عرفان وارداتی و انطباقی (که در رویکرد عرفان کلاسیک این عمل بسترساز کشتن نفس و خودی در انسان می‌شود) و جایگزین کردن فقر سلطانی در عرفان تطبیقی.

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

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

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

هر دو را ذوق ستم گردد فزون ورد من یا لیت قومی یعلمون

کلیات اقبال - فصل جاوید نامه - ص ۳۵۰ - سطر ۶ به بعد

۴ - مخالفت با رویکرد «جبرگرایانه» در عرفان وارداتی و انطباقی که در عرفان کلاسیک گذشته به صورت یک نُرْم در آمده بود. آنچنانکه در

### رویکرد مولوی این جبر این چنین تبیین شده است:

عاجز و بسته چو کودک در شکم	نقش باشد پیش نقاش و قلم
عاجزان چون پیش سوزن کارگه	پیش قدرت خلق جمله بارگه
گاه نقش شادی و گه غم کند	گاه نقش دیو و گه آدم کند

مثنوی - دفتر اول - ص ۳۲ - ابیات ۶۱۹

### و در رویکرد حافظ این جبرگرایی اینچنین مطرح شده است:

که من دلشده این ره نه به خود می‌پویم	بارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم
آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم	در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند
که از آن دست که او می‌کشدم می‌رویم	من اگر خارم و گر گل چمن آرایی هست
گوهری دارم و صاحب نظری می‌جویم	دوستان عیب من بیدل حیران مکنید
مکنم عیب کز و رنگ ریا می‌شویم	گرچه با دلق ملمع می‌گلگون عیبست
می‌سرایم به شب و وقت سحر می‌مویم	خنده و گریه عشاق زجایی دگر است
گو مکن عیب که من مشک ختن می‌بویم	حافظم گفت که خاک در میخانه مبوی

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

که البته برعکس رویکرد جبرگرایانه عرفان وارداتی و انطباقی، در رویکرد عرفان دینامیک و تطبیقی این «اختیار و انتخاب و اراده انسان مختار است که جایگزین انسان مجبور عرفان کلاسیک گذشته می‌شود.»

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

کلیات اشعار فارسی اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۵۵ - سطر ۱۱ و ۱۲

۵ - در عرفان انطباقی و وارداتی افلاطونی و نئوافلاطونی «عشق محوری آنها باعث گردیده تا عقل به چالش کشیده شود» اما در عرفان دینامیک و تطبیقی اقبال و شریعتی «عقل و عشق در پیوند با هم تعریف می‌گردد». آنچنانکه بدون عقل کمیت عشق لنگ است و بدون عشق کمیت عقل لنگ می‌باشد.

عقل دو عقل است اول مکسبی	که در آموزی چو در مکتب صبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر	ارمغانی و زعلوم خوب بکر
عقل تو افزون شود از دیگران	لیک تو باشی زحفظ آن گران
لوح حافظ تو شوی در دور گشت	لوح محفوظ است کاو زین در گذشت
عقل دیگر بخشش یزدان بود	چشمه آن در میان جان بود
چون زسینه آب دانش جوش کرد	نی شود گنده نه دیرینه نه زرد
ور ره نبعش بود بسته چه غم	کاو همی جوشد زخانه دم به دم
عقل تحصیلی مثال جوی‌ها	کان رود در خانه‌ای از کوی‌ها
راه آبش بسته شد، شد بینوا	تشنه ماند و زار با صد ابتلا
از درون خویشتن جو چشمه را	تا رهی از منت هر ناسزا

مولوی

و همچنین در این رابطه است که حافظ در نکوهش عقل در برابر عشق می‌گوید:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد



جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت      عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد  
 عقل می‌خواست کزین شعله چراغ افزود      برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد  
 مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز      دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد  
 دیگران قرعه قسمت همه بر عیش زدند      دل غمدیده ما بود که هم‌بر غم زد  
 جان علوی هوس چاه زنخدان تو داشت      دست در حلقه آن زلف خم اندر خم زد  
 حافظان روز طرب نامه عشق تو نوشت      که قلم بر سر اسباب دل خرم زد  
 دیوان حافظ - دکتر یحیی قریب - ص ۱۳۸ - سطر یک به بعد

که البته برعکس رویکرد ضد عقل‌گرایانه عرفان انطباقی کلاسیک گذشته، در رویکرد عرفان دینامیک تطبیقی «خود عقل مانند عشق» در تحلیل نهایی میوه تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی انسان مختاری می‌باشد که بسترساز تکوین آنها وحی نبوی پیامبران ابراهیمی و در رأس آنها بعثت پیامبر اسلام و قرآن بوده است.

«کلمه وحی در قرآن نشان‌دهنده که قرآن آن را خاصیتی از پروسه حیات می‌داند و البته این هست که خصوصیت و شکل وحی برحسب مراحل مختلف تکامل حیات متفاوت می‌باشد، گیاهی که به آزادی در مکان رشد می‌کند، جانوری که برای انطباق با محیط تازه دارای عضو تازه‌ای می‌شود و انسانی که از اعماق نفس و درون خودش روشنی تازه‌ای دریافت می‌کند، همه نماینده حالات مختلف وحی هستند که بنابر ضرورت‌های ظرف پذیرای وحی و یا بنابر ضرورت‌های نوعی که این

ظرف به آن تعلق دارد، اشکال گوناگون دارند. در دوران کودکی بشریت، انرژی روانی چیزی را آشکار می‌سازد که من آن را خودآگاهی پیغمبرانه می‌نامم و به‌وسیله آن در اندیشه فردی و انتخاب راه حیات، از طریق پیروی از دستورها و داوری‌ها و انتخاب‌ها و راه‌های عمل حاضر و آماده صرفه‌جویی می‌شود. ولی با تولد عقل و ملکه نقادی در بشر، حیات به نفع خود، تشکیل و نمو آن اشکال از خودآگاهی را که نیروی روانی در مرحله قدیم‌تر تکامل بشری به آن صورت جریان داشت، متوقف می‌سازد. آدمی نخست در فرمان شهوت و غریزه است. عقل استدلال‌کننده که تنها همان سبب تسلط وی بر محیط است، خود تکامل و پیشرفتی است و چون عقل تولد یافت، بایستی که آن را با جلوگیری از اشکال دیگر معرفت تقویت کنند. شک نیست که جهان قدیم در زمانی که انسان در مقایسه با حال حاضر حالت بدوی داشت و کمابیش تحت فرمان تلقین بود، چند دستگاه بزرگ فلسفی ایجاد کرده بود. ولی نباید فراموش کنیم که این دستگاه‌سازی در جهان قدیم کار اندیشه مجرد بوده است که نمی‌توانسته است از طبقه‌بندی معتقدات دینی مبهم و سنت‌ها آن‌سوتر رود، هیچ نقطه اتکایی درباره اوضاع عینی حیات برای ما فراهم نمی‌آورد. پس چون به مسئله از این لحاظ نظر شود، باید گفت که چنان می‌نماید که پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است. تا آنجا که به منبع الهام وی مربوط می‌شود، به جهان قدیم تعلق دارد و آنجا که پای

روح الهام وی در کار می‌آید، متعلق به جهان جدید است. حیات در وی منابع دیگری از معرفت را اکتشاف می‌کند که شایسته خط سیر جدید آن است. ظهور و ولادت اسلام که آرزومندم چنانکه دلخواه شما است برای شما مجسم کنم، عامل ظهور ولادت عقل برهانی استقرایی است. رسالت با ظهور اسلام، در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خود رسالت به حد کمال می‌رسد؛ و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که حیات نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند. الغای کاهنی و سلطنت میراثی در اسلام و توجه دایمی به عقل و تجربه در قرآن و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به‌عنوان منابع معرفت بشری می‌دهد، همه سیمای مختلف اندیشه واحد ختم دوره رسالت است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل پنجم - ص ۱۳۶-۱۳۷ سطر ۲۰ به بعد).

همچنین اقبال در این رابطه در کلیات اشعار فارسی فصل پیام مشرق - ص

۲۵۸ - سطر یک به بعد می‌گوید:

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

حکمت و فلسفه کاری است که پایانش نیست  
 بیشتر راه دل مردم بیدار زند  
 دل زناز خنک او به تپیدن نرسد  
 دشت و کهسار نوردید و غزالی نگرفت  
 چاره این است که از عشق گشادی طلبیم  
 عقل چون پای درین راه خم اندر خم زد  
 کیمیا سازی او ریگ روان را زر کرد  
 وای بر سادگی ما که فسونش خوردیم  
 هنرش خاک برآورد ز تهذیب فرنگ  
 شرری کاشتن و شعله درودن تا کی  
 عقل خود بین دگر و عقل جهان بین دگر است  
 دگر است آنکه برد دانه افتاده ز خاک  
 دگر است آنکه زند سیر چمن مثل نسیم  
 دگر است آن سوی نه پرده گشادن نظری  
 ای خوش آن عقل که پهنای دو عالم با اوست  
 ما ز خلوتکده عشق برون تاخته ایم  
 در نگر همت ما را که به داوی فکنیم  
 پیش ما می گذرد سلسله شام و سحر  
 در دل ما که برین دیر کهن شب خون ریخت  
 شعله بودیم شکستیم و شرر گردیدیم  
 سیلی عشق و محبت به دبستانش نیست  
 فتنه‌ئی نیست که در چشم سخندانش نیست  
 لذت در خلش غمزه پنهانش نیست  
 طوف گلشن زد و یک گل به گریبانش نیست  
 پیش او سجده گذاریم و مرادی طلبیم  
 شعله در آب دوانید و جهان بر هم زد  
 بر دل سوخته اکسیر محبت کم زد  
 رهزنی بود کمین کرد و ره آدم زد  
 باز آن خاک به چشم پسر مریم زد  
 عقده بر دل زدن و باز گشودن تا کی  
 بال بلبل دگر و بازوی شاهین دگر است  
 آنکه گیرد خورش از دانه پروین دگر است  
 آنکه در شد به ضمیر گل و نسیرین دگر است  
 این سوی پرده گمان و ظن و تخمین دگر است  
 نور افرشته و سوز دل آدم با اوست  
 خاک پا را صفت آینه پرداخته ایم  
 دو جهان را که نهان برده عیان باخته ایم  
 بر لب جوی روان خیمه برافراخته ایم  
 آتشی بود که در خشک وتر انداخته ایم  
 صاحب ذوق و تمنا و نظر گردیدیم

عشق گردید هوس پیشه و هر بند گسست      آدم از فتنه او صورت ماهی در شست  
 رزم بر بزم پسندید و سپاهی آراست      تیغ او جز به سر و سینه یاران نه نشست  
 رهنمی را که بنا کرد جهانبانی گفت      ستم خواجگی او کمر بنده شکست  
 بی حجابا نه به بانگ دف و نی می رقصد      جامی از خون عزیزان تنک مایه به دست  
 وقت آن است که آیین دگر تازه کنیم      لوح دل پاک بشوئیم و ز سر تازه کنیم

آنچه از ابیات فوق حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری برای ما قابل  
 فهم است اینک:

الف - در ابیات فوق اقبال به دنبال مقایسه تطبیقی بین عقل تجربی و  
 عشق وجودی انسان در نیمه اول قرن بیستم و یا اواخر قرن نوزدهم  
 می باشد. قابل ذکر است که از آنجایی که وفات محمد اقبال سال ۱۹۳۸  
 بوده است، می توان برداشت کرد که ابیات فوق بین سال های ۱۹۲۰  
 تا ۱۹۳۰ توسط اقبال سروده شده است؛ که خود این امر نشان دهنده  
 آن است که محمد اقبال این ابیات در فرایند «پسا جنگ جهانی اول  
 سروده است». بدون تردید جنگ جهانی اول، منهای تأثیرات سیاسی و  
 اقتصادی ویرانگری که بر کره زمین و به خصوص اروپا وارد کرد، مهم تر  
 از همه آنکه این «جنگ باعث گردید تا اسطوره علم گرایی و عقل گرایی  
 و ساینسیسم مغرب زمین به پایان برسد» و تقریباً تمامی نظریه پردازان  
 بزرگان دوران «ساینسیسم و عقل گرایی و مطلق کردن عقلانیت را به  
 زیر سؤال بکشند». یادمان باشد که جنگ جهانی مولود عصر امپریالیسم

و رقابت سرمایه‌داری جهانی و سکولاریسم و لیبرالیسم و ساینتیسم مغرب‌زمین بود، بنابراین پر واضح است که محمد اقبال به‌عنوان یکی از نظریه‌پردازان جهانی در آن شرایط پر پیچ تاریخ بشر وظیفه خودش (در کنار دیگر نظریه‌پردازان جهانی) نقد عقل عصیان کرده بداند و بدین ترتیب است که اقبال در ابیات فوق تلاش می‌کند تا ضمن «نقد آن عقل عصیان‌گر و سوداگر بشری» (همراه با بازسازی عرصه‌های تاخت تاز این عقل عصیان‌گر بشری) راه حلی نو برای مهار آن عرضه نماید، بنابراین در این رابطه است که می‌توان داوری کرد که «اقبال در ابیات فوق، یکی از حساس‌ترین مشکلات بشر پسا جنگ جهانی را طرح می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد»؛ و طبیعی است که در تحلیل نهایی «پاسخ محمد اقبال به بشر پسا جنگ جهانی، تنظیم رابطه بین عقل و عشق است»؛ که در ابیات فوق به تفصیل محمد اقبال بر این امر تأکید ورزیده است و داوری نهایی او در این رابطه بر این امر قرار دارد که «بدون پرواز دو مؤلفه‌ای عشق و عقل، بشریت نمی‌تواند از این فرا بحران مطلق کردن جایگاه عقل نجات پیدا کند.»

ب - بدون تردید زیرساخت نظری اقبال در ابیات فوق و در پاسخ به آن سؤال فرجه بشر پسا جنگ جهانی بر پایه تجربه شهودی و دینی و درونی خودش شکل گرفته است نه در کادر مطالعات کلاسیک و نظری‌اش. اضافه کنیم که علت و دلیل آنکه محمد اقبال در تبیین نظرات فلسفی

و کلامی و سیاسی و اجتماعی خود به «سرودن اشعار فارسی تکیه کرده است، به خاطر همان منبع شهودی و تجربه وجودی او در کشف آگاهی‌هایش بوده است». نباید فراموش کنیم که محمد اقبال در طول عمرش حتی یکبار هم به کشور ایران مسافرت نداشته است. لذا تکیه او در یادگیری زبان فارسی در حد یک شاعر درجه اول تاریخ ادبیات ایران خود نشان دهنده سعی بلیغ اقبال برای دستیابی به ظرفی از کلام بوده است تا توسط آن بتواند «تجربیات شهودی و وجودی خودش را در آن ظرف بریزد». به هر حال در این رابطه می‌توان داوری کرد که طرح «پاسخ فوق در ظرف شعر و شاعری در ابیات فوق، خود معرف اهمیت موضوع توسط محمد اقبال می‌باشد، نه کاستن از ارزش آن».

ج - آنچه که به عنوان مقدمه فهم ابیات فوق اقبال باید به آن توجه بشود اینکه «تجربه‌های درونی» نظریه‌پردازان بزرگ چه به صورت تجربه‌های دینی باشد و چه به صورت تجربه‌های باطنی صوفیانه و عارفانه، مهم‌ترین دغدغه و مشکل این صاحبان تجربه‌های درونی در عرصه نظریه‌پردازی آن تجربه‌ها، «تفسیر تجربه‌های فردی خودشان برای بشریت و جامعه بیرون از خودشان می‌باشد». بدین دلیل در این رابطه است که محمد اقبال جهت «تفسیر تجربه‌های درونی خودش، بر ظرف اشعار فارسی و یا به بیان دیگر بر ظرف نظم به جای ظرف نثر تکیه کرده است». باری، از اینجا است که می‌توان داوری کرد که در ابیات فوق انتخاب ظرف شعر

در نظریه‌پردازی عشق و عقل توسط اقبال خود دلالت بر اهمیت موضوع می‌کند.

د - با عنایت به اینکه زمان سرودن اشعار فوق توسط اقبال و یا نظریه‌پردازی بین رابطه عقل و عشق دوران پسا جنگ جهانی بوده است و احتمالاً در زمانی بوده است که محمد اقبال در مغرب‌زمین از انگلستان تا آلمان در حال آموزش درس و تدریس بوده بدون تردید همین امر باعث گردیده است که «اقبال در ابیات فوق، عقل را در برابر عشق به چالش بکشد» و البته این موضوع به معنای آن نیست که اقبال در داوری خودش (مانند عرفان انطباقی) «عقل را در پای عشق ذبح نماید» و یا مانند نظریه‌پردازان ساینسیسم قرن نوزدهم «عشق را در پای عقل ذبح کند».

ه - تمامی حرف اقبال در ابیات فوق می‌توان در این خلاصه کرد که «نیاز بشریت به هدایت و رهبری خودش توسط خودش زمانی تأمین می‌گردد که همزمان با دو بال پرواز کند نه یک بال، خواه عقل تنها باشد و خواه عشق تنها».

و - در بیت اول:

از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ      عقل تا بال گشود است گرفتارتر است

منظور اقبال از اصطلاح «دانای فرنگ» همان طرفداران رویکرد ساینسیسم قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم مغرب‌زمین می‌باشد که «عقل را بر کرسی خدایی نشاندند» و در پایان همه سرمایه‌های انسانی را ذبح



کرده بودند. اقبال در بیت اول فوق خطاب به مغرب‌زمین می‌گوید «مشکل محوری تک‌سواری عقل در دنیای سرمایه‌داری و عصر امپریالیسم آن است که اگر چه نماد این عقل ابزاری ظهور هیولای تکنولوژی قرن نوزدهم و قرن بیستم می‌باشد، ولی جنگ جهانی نشان داد که این عقل ابزاری مطلق العنان هر چه قدرتمندتر شده باشد و هر چه بیشتر بال گشوده باشد، در زندان خودساخته گرفتارتر می‌شود». لذا به همین دلیل است که اقبال در بیت دوم:

برق را این به جگر می‌زند آن رام کند      عشق از عقل فسون پیشه جگردار تر است

به‌صورت سمبلیک از واژه برق استفاده می‌کند و در بستر آن در ادامه بیت اول فوراً «دیالکتیک بین عقل و عشق را به میان می‌آورد» و در داوری خود (نسبت به دیالکتیک عشق و عقل) می‌گوید تنها توسط «عشق است که می‌توان عقل را مهار کرد» و شاید بهتر اینچنین باشد که بگوییم، اقبال در بیت دوم می‌خواهد بگوید که برای مقابله با خسارت‌های «عقل ابزاری» در فرایند پسا جنگ جهانی مغرب‌زمین، نباید به‌دنبال «ذبح عقل ابزاری باشند» بلکه برعکس باید به‌دنبال «مهار عقل ابزاری توسط عشق وجودی انسان باشند» و البته در مصرع دوم بیت دوم اقبال دلیل اینکه «عشق می‌تواند به مهار عقل ابزاری دست پیدا کند، آن می‌داند که عشق از عقل ابزاری یا عقل فسون‌پیشه توانمندتر است» و در بیت سوم:

چشم جز رنگ گل و لاله نه بیند ورنه آنچه در پرده رنگ است پدیدارتر است اقبال به تبیین «علت و دلیل برتری پتانسیل و توانمندی عشق بر عقل ابزاری می‌پردازد» و می‌گوید، دلیل این امر آن است که «عقل بر ظواهر پدیده‌ها تکیه دارد در صورتی که عشق جواهر پدیده‌ها را مورد مطالعه قرار می‌دهد». در بیت چهارم:

عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری عجب این است که بیمار تو بیمارتر است  
محمد اقبال با بیان اصطلاح «اعجاز مسیح» اشاره به حضرت مسیح می‌کند که در انجیل‌های موجود گفته شده‌است، «مرده را زنده می‌کرده و بیماری‌ها را شفا می‌داده است». البته اقبال در این بیت مقصودش علم طب است که توسط علم ابزاری در قرن نوزدهم و بیستم علم طب از توانمندی اعجاز حضرت مسیح در شفای بیماری‌ها برخوردار شده بود و اقبال با بیان این اصطلاح «فونکسیون مثبت عقل ابزاری را مورد تایید قرار می‌دهد» اما با تایید فونکسیون مثبت عقل ابزاری در عرصه علم طب، «اقبال از موضع نقد عقل ابزاری، سخنی بزرگ در این رابطه خطاب به مغرب‌زمین مطرح می‌کند و آن اینکه به مغرب‌زمین می‌گوید بیمار تو بیمارتر شده‌است» به عبارت دیگر محمد اقبال با این بیان به مغرب‌زمین می‌گوید، «اگر چه توسط علم طب و عقل ابزاری توانسته‌ای بیماری فیزیکی خودت را به صورت اعجاز مسیحا درمان کنی، اما بزرگ‌ترین بیماری اروپای پسا جنگ جهانی بیماری روانی و روحی و انسانی است که

بسیار بیمارتر از گذشته شده است» و این بیماری روحی و روانی و انسانی در حال از پای درآوردن مغرب‌زمین می‌باشد؛ و از اینجا است که اقبال در بیت پنجم:

دانش اندوخته‌ئی دل ز کف انداخته‌ئی      آه زان نقد گران مایه که در باخته‌ئی

به جمع‌بندی در باب چهار بیت اول می‌پردازد و خطاب به مغرب‌زمین می‌گوید، «اگر چه در عرصه عقل ابزاری دانش اندوخته‌ای، ولی در عرصه علم نفسانی و انسانی و عشق نه تنها دستاوردی نداشته‌ای، بلکه همان عشق و دل سابق و گذشته خودت را هم از دست داده‌ای و مهمتر از آن غافل از نقد بیماری خودت هم می‌باشی، چرا که اصلاً احساسی نسبت به بیماری خودت نمی‌کنی تا با نقد خود به دنبال مداوای آن باشی.»

ز - اقبال از بیت ششم موضوع نقدش نسبت به مغرب‌زمین عوض می‌کند و از موضوع «نقد عقل ابزاری» مغرب‌زمین وارد «نقد عقل فلسفی» مغرب‌زمین می‌شود. عنایت داشته باشیم که در منظومه معرفتی محمد اقبال «نقد عقل فلسفی یونانی‌زده» (ارسطویی و افلاطونی) از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌باشد. چراکه:

اولاً از نظر محمد اقبال لاهوری «حتی تکوین عرفان وارداتی و انطباقی هزارساله گذشته مسلمانان ریشه در عقل فلسفی یونانی‌زده افلاطونی و نئوافلاطونی مغرب‌زمین دارد» و به همین دلیل است که از نظر اقبال به همان اندازه که «فلسفه مسلمانان (از فارابی تا ابن‌سینا و میرداماد و

ملأصدرا و ملاًهدی سبزواری و الی الان) انطباقی و وارداتی از فلسفه یونانیان مغرب‌زمین می‌باشد، عرفان کلاسیک گذشته ما هم صورت انطباقی و وارداتی دارند و متأسی از رویکرد افلاطونی و نئوافلاطونی می‌باشند» بنابراین اقبال در عرصه نقد عقل فلسفی یونانی مغرب‌زمین به صورت دو مؤلفه‌ای برخورد می‌کند. از یک طرف با به چالش کشیدن «عقل فلسفی ارسطویی»، اقبال به صورت مستقیم «عقل و منطق فلسفی یونانی را به چالش می‌کشد» و در این رابطه او در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» خود که مانیفست منظومه معرفتی‌اش می‌باشد، او در هر جا که توانسته است، اندیشه‌های ارسطویی را به چالش کشیده است؛ و البته او به موازات نقد عقل فلسفی ارسطویی تلاش کرده است تا عقل درون‌گرای افلاطونی و نئوافلاطونی را هم به چالش بکشد. چراکه از منظر اقبال مبانی انحراف عرفان انطباقی کلاسیک گذشته مسلمانان «ریشه در جبرگرایی اندیشه‌های افلاطونی دارد». بدین خاطر در این رابطه است که اقبال در فصل «اسرار خودی» کلیات اشعار فارسی خود افلاطون را با عنوان گوسفندان قدیم یاد می‌کند.

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

جام او خواب آور و گیتی رباست	بر تخیل‌های ما فرمان رواست
حکم او بر جان صوفی محکم است	گوسفندی در لباس آدم است
عالم اسباب را افسانه خواند	عقل خود را بر سر گردون رساند
قطع شاخ سرو رعنای حیات	کار او تحلیل اجزای حیات
حکمت او بود را نابود گفت	فکر افلاطون زیان را سود گفت
چشم هوش او سرابی آفرید	فطرتش خوابید و خوابی آفرید
جان او وارفته معدوم بود	بس که از ذوق عمل محروم بود
خالق اعیان نامشهود گشت	منکر هنگامه موجود گشت
مرده دل را عالم اعیان خوش است	زنده جان را عالم امکان خوش است
لذت رفتار بر کبکش حرام	آهوش بی‌بهره از لطف حرام
طایرش را سینه از دم بی‌نصیب	شبنمش از طاقت رم بی‌نصیب
از تپیدن بی‌خبر پروانه‌اش	ذوق روییدن ندارد دانه‌اش
طاقت غوغای این عالم نداشت	راهب ما چاره غیر از رم نداشت
نقش آن دنیای افیون خورده بست	دل بسوز شعله افسرده بست
باز سوی آشیان آمد فرود	از نشیمن سوی گردون پر گشود
من ندانم درد یا خشت خم است	در خم گردون خیال او گم است

کلیات اشعار فارسی اقبال - فصل اسرار خودی - ص ۲۴ - ۲۳ از سطر ۱۶ به بعد

ثانیاً نقد «عقل فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی» در آن شرایط تاریخی در مغرب‌زمین فقط توسط محمد اقبال صورت نگرفت، بلکه فلاسفه بزرگ مغرب‌زمین از کانت تا هایدگر و تا برتراند راسل این عقل

فلسفی افلاطونی و ارسطویی را به چالش کشیدند به طوری که برای مثال هایدگر معتقد بود که از زمان «افلاطون و ارسطو بوده است که ریشه انحراف تفکر در مغرب‌زمین شکل گرفته است» و علی‌الدوام هم تا به امروز این خطا در تفکر مغرب‌زمین ادامه پیدا کرده است. یادمان باشد که هایدگر بر این باور بوده است که «عقل فلسفی اساساً و ذاتاً موضوعی یونانی بوده است» و البته از نگاه او این «عقل فلسفی یونانی ارسطویی و افلاطونی از آغاز بنایی بر خطا داشته است» و به همین دلیل است که هایدگر معتقد است که تمامی آنچه که از بعد از عقل فلسفی ارسطو و افلاطون به نام عقل بشر در طول ۲۵ قرن گذشته در جهان گسترش پیدا کرده است، «همان رشد تخم خطا و غلطی می‌باشد که افلاطون و ارسطو در یونان کاشته‌اند». به بیان دیگر هایدگر معتقد است که اساساً «عقل فلسفی مغرب‌زمین یک عقل نارس می‌باشد که این عقل نارس در شرایط امروز بشر در تمامی جهان گسترش پیدا کرده است.»

فراموش نکنیم که هایدگر در همین رابطه «کل مدرنیته مغرب‌زمین را نفی می‌کند» و او «غرب‌زدگی در همین چارچوب نظری تعریف می‌نماید» و منظور هایدگر از اینکه می‌گوید «برای رهایی نظری و عملی باید از متافیزیک عبور کرد، همین عبور از عقل فلسفی یونانی‌زده افلاطونی و ارسطویی می‌باشد». چراکه هایدگر بر این باور است که «حتی جنگ جهانی (که نمایش مدرنیته وحشی مغرب‌زمین می‌باشد، این مدرنیته

وحشی) خود سنتز همان عقل فلسفی یونانی زده افلاطونی و ارسطویی می باشد». به بیان دیگر هایدگر معتقد است که «عقل ابزاری و یا تفکر تکنولوژیک و یا مدرنیته میوه عقل فلسفی یونانی زده ارسطویی و افلاطونی است» و از اینجا است که هایدگر نتیجه می گیرد که «مسیر رهایی بشر از منجلاب فعلی جهانی، عبور از متافیزیک یونانی زده ارسطویی و افلاطونی می باشد»؛ و در این رابطه بوده است که گفته شده است که «زمانی که فضانورد آمریکایی در کره ماه نشست، هایدگر گریه می کرده و می گفته بشریت دیگر بیچاره شده است، چرا که با فرود بشر در کره ماه، خود این امر نشان دهنده نهادینه و مسلط شدن همان متافیزیک یونانی زده ارسطویی و افلاطونی در شکل تفکر تکنولوژیک بر جهان می باشد». بر این مطلب اضافه کنیم که «در تحلیل نهایی راه سعادت بشر از نظر هایدگر جایگزین کردن تفکر اشراقی و شاعرانه به جای تفکر متافیزیک یونانی ارسطویی و افلاطونی می باشد.»

ثالثاً بر خلاف هایدگر، اقبال در نقد عقل فلسفی یونانی مغربزمین (مانند برتراند راسل) «ضد مدرنیته و ضد عقل ابزاری و تفکر تکنولوژیک مغربزمین نبوده است». نقد اقبال به مدرنیته مغربزمین در این است که می گوید «مغربزمین به صورت تک بعدی با مدرنیته و عقل ابزاری برخورد کرده است» به عبارت دیگر محمد اقبال «عقل گرایی و مدرنیته را شرط لازم انحطاط زدایی تمدنی مسلمانان می داند، نه شرط کافی.»

رابعاً داوری اقبال و شریعتی در برخورد با عقل فلسفی مسلمانان در گذشته (از فارابی تا ابن‌سینا و ملاصدرا و ملاهادی سبزواری و الی‌الآن) بر این امر قرار دارد که ریشه تاریخی همه آنها بازگشت پیدا می‌کند به همان «دو مشرب انحرافی مشایی ارسطویی و اشراقی افلاطونی» و لذا در این رابطه است که اقبال در «سیر فلسفه در ایران» خود این موضوع را به‌عنوان یک سؤال کلیدی مطرح می‌کند و بدین ترتیب بوده است که نقد گذشته اقبال و شریعتی به عقل فلسفی گذشته مسلمانان در چارچوب «همان مخالفت آنها با متافیزیک یونانی‌زده افلاطونی و ارسطویی بوده است» و از اینجا بوده است که هم اقبال و هم شریعتی بر این باور بوده‌اند که در عرصه پروژه بازسازی نظری و عملی در جوامع مسلمین تا زمانی که تکلیف خودشان را با عقل فلسفی یونانی ارسطویی و افلاطونی مشخص نکنند، نه در عرصه عرفان انطباقی کلاسیک گذشته و نه در کلام اشعری‌گری و نه در عرصه فلسفه و فقه دگماتیست حوزه‌های فقاهتی نمی‌توانند، به امر بازسازی نظری دست پیدا کنند. چرا که هم اقبال و هم شریعتی بر این باور بودند که «متافیزیک یونانی ریشه در تمامی مبانی نظری مسلمانان در طول بیش از هزار سال گذشته داشته است.»

خامسا بزرگ‌ترین خدمتی که محمد اقبال و شریعتی در عرصه بازسازی نظری اسلام تاریخی گذشته مسلمانان کرده‌اند، این بوده است (که برعکس گذشته فلاسفه و متکلمین و عرفای کلاسیک) «متافیزیک اسلام تطبیقی



بازسازی خودشان را بر عقل وحیانی قرآن استوار کردند، نه بر متافیزیک یونانی ارسطویی و افلاطونی». یادمان باشد که هم اقبال و هم شریعتی در چارچوب رویکرد ضد انحطاط که از سید جمال الدین اسدآبادی به ارث برده بودند (برعکس سید جمال) در تبیین انحطاط مسلمین (از قرن پنجم الی الان) بر این باور بودند که «ریشه انحطاط تمدنی، سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی مسلمین در انحطاط نظری مسلمانان اعم از انحطاط کلامی، انحطاط عرفانی، انحطاط فقهی و انحطاط فلسفی داشته است» که در تحلیل نهایی «عامل اصلی تمامی مؤلفه‌های انحطاط نظری و عملی فوق (از نظر اقبال و شریعتی) ریشه در انحطاط فلسفی به علت سلطه متافیزیک یونانی ارسطویی و افلاطونی داشته است» و بدین ترتیب است که «هم اقبال و هم شریعتی را باید به‌عنوان نظریه‌پردازان بزرگ ضد انحطاط تعریف کرد». اضافه کنیم که اقبال در برخورد با مهاتما گاندی در راستای تحول نظری و عملی در جامعه استعمارزده هند بر این باور بوده است که برای «انحطاط‌زدایی در هند ابتدا باید ریشه انحطاط نظری را در هندوستان مورد چالش قرار بدهیم تا بستر برای انحطاط‌زدایی عملی و عینی در جامعه هندوستان فراهم بشود» و باز در همین رابطه بوده است که اقبال ریشه انحطاط‌گرایی عملی مسلمین در هزار سال گذشته در چارچوب «رویکرد جبرگرایانه افلاطونی در عرصه نظر و عمل تعریف می‌کرده‌است» و از این بابت است که می‌توان «اقبال و شریعتی در تاریخ

بیش از هزار سال گذشته به‌عنوان بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان جبر ستیز نظری و عملی جوامع مسلمین تعریف کرد» و از اینجا بود که هم اقبال و هم شریعتی بر این باور بودند که تا زمانی که چه در عرصه نظر و چه در عرصه عمل نتوانیم «انسان مختار را جایگزین انسان مجبور فلسفی و کلامی و فقهی و عرفان انطباقی کلاسیک گذشته مسلمانان بکنیم، هرگز نخواهیم توانست به بازسازی عملی و انحطاط‌زدایی جوامع مسلمین دست پیدا کنیم». صد البته نقد سید جمال توسط شریعتی و اقبال در عرصه رویکرد انحطاط‌زدایی سید جمال در راستای دستیابی به عساکر جرار و سلاطین جبار و علمای جلیله در این رابطه مطرح شده‌است.

سادساً درس بزرگی که معلم کبیرمان حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری به ما می‌آموزد اینکه «بینش» پیامبرانه با «دانش» فیلسوفانه و دانش فقیهانه و دانش حسی عالمانه تفاوت کیفی دارد، چراکه در «بینش» پیامبرانه مبنای کسب آگاهی «تجربه درونی دینی» می‌باشد که این تجربه درونی دینی پیامبرانه، البته با «تجربه باطنی صوفیانه» متفاوت می‌باشد؛ زیرا در تجربه باطنی صوفیانه، اگر چه برعکس تجربه حسی، تجربه باطنی صوفیانه صورتی درونی و انفسی دارد (نه صورت برونی و آفاقی) ولی در این رابطه باید عنایت داشته باشیم که در تجربه باطنی صوفیانه «عرصه کنش‌گری این تجربه از درون و انفس شروع می‌شود و به همان درون و انفس هم تمام می‌گردد». به‌بیان‌دیگر در تجربه باطنی

صوفیانه «عرصه تجربه از انفس به انفس است و به بیرون از انفس کاری ندارد» و لذا آنجا که صوفی سخن از تجربه برونی می‌کند غیر واقعی است.

ای شهان کشتیم ما خصم برون      ماند خصمی زو بتر در اندرون

مثنوی - دفتر اول - ص ۷۱ - سطر ۷

چراکه برای مولوی «اصلاً دشمن بیرونی قابل تعریف نیست» و در شرایطی که مغولان در حال شخم زدن سرزمین‌های مسلمانان از شرق آسیا تا غرب آسیا بودند، او تنها کاری کرد فوراً برای نجات خودش از بلخ به روم شرقی کوچ کرد؛ و در ۲۶ هزار بیت مثنوی و بیش از آن در دیوان شمس تبریزی حتی اشاره‌ای هم به آن دشمنان بیرونی (که هم‌وطنان و هم‌دینان مولوی را به نسل‌کشی و حذف در تاریخ گرفتار کرده بودند) نمی‌کند؛ و در آن زمانی که تاریخ شرم دارد از کشتار مغولان صحبت بکند، مولوی خودش را پر کاهی در مصاف تندباد می‌داند (که نمی‌داند در کجا خواهد فتاد و خودش تویی در برابر چوگان‌های حکم کن فکان می‌داند که پیوسته می‌دود اندر مکان لا مکان) بدون آنکه کوچک‌ترین مسئولیتی نسبت به جامعه بشری و جوامع مسلمان و انسان و انسانیت در برابر حمله مغولان احساس کند؛ و حتی برای یکبار به صورت کنایه و اشاره و سمبلیک هم از دشمن بیرونی خود سخن نمی‌گوید که کیست و چه کسانی هستند؟ فقط ادعا می‌کند که آن دشمن بیرونی را توسط

جهاد بیرونی کشته است و حافظ در شرایطی که تیمور انسانیت را به  
سلاخی کشیده‌است، به‌دنبال مقام امن و می‌بی‌غش و رفیق شفیق است.

مقام امن و می‌بی‌غش و رفیق شفیق      گرت مدام میسر شود زهی توفیق  
جهان و کار جهان جمله هیچ در هیچ است      هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق  
دریغ و درد که تا این زمان ندانستم      که کیمیای سعادت رفیق بود رفیق  
دیوان حافظ - دکتر یحیی قریب - ص ۲۶۷ - سطر یک به بعد

چراکه او بر این باور است که «گرت مدام میسر شود زهی توفیق» برای  
حافظ نه تنها جامعه و دشمن بیرون تعریفی ندارد، حتی رفتن به بهشت  
هم ارزش بیرون آمدن از مقام امن‌اش ندارد.

از در خویش خدایا به بهشتم مفرست      که سر کوی تو از کون و مکان ما را بس  
دیوان حافظ - ص ۲۳۸ - سطر ۵

بنابراین حافظ غیر واقعی می‌گوید که او به‌دنبال شکافتن فلک و انداختن  
طرحی نو در جهان می‌باشد

بیا تا گل برافشانیم و می‌در ساغر اندازیم      فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم  
اگر غم لشکر انگیزد که خون عاشقان ریزد      من و ساقی به هم تازیم و بنیادش براندازیم  
بهشت عدن اگر خواهی بیا با ما به میخانه      که از پای خمت ناگه به حوض کوثر اندازیم  
دیوان حافظ - ص ۳۱۳ - سطر ۶ به بعد

و غیر واقعی می‌گوید: «چرخ را بر هم می‌زنم اگر غیر مرادم برود.»

چرخ بر هم زخم ار غیر مرادم گردد      من نهانم که زبونی کشم از چرخ فلک  
دیوان حافظ - ص ۲۷۰ - سطر ۶

چراکه اصلاً در تجربه باطنی صوفیانه و عارفانه، «جایی برای برونی کردن تجربه انفسی وجود ندارد و جز دشمن درونی که همان نفس اش می‌باشد، چیز دیگر نمی‌بیند تا با او بجنگد و نابودش کند» برعکس رویکرد عرفان دینامیک تطبیقی پیامبرانه که در بستر تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی تلاش می‌کنند تا این نفس یا به‌قول اقبال «خودی» خود را همزمان در پراکسیس سه مؤلفه‌ای انفسی و اجتماعی و طبیعی (به‌قول معلم کبیرمان شریعتی توسط «عبادت، کار و مبارزه اجتماعی») رشد و تکامل بدهند و البته برای «عرفان کلاسیک گذشته، کشتن خودی کاری کارستان بوده است.»

کشتن خود کار عقل و هوش نیست	شیر باطن سخره خرگوش نیست
دوزخست این نفس و دوزخ اژدهاست	کو بدریاها نگرده کم و کاست
هفت‌دریا را در آشامد هنوز	کم نگرده سوزشان خلق سوز
سنگ‌ها و کافران سنگدل	اندر آیند اندرو زار و خجل
هم نگرده ساکن از چندین غذا	تا زحق آید مر او را این ندا
سیر گشتی سیر گوید نی هنوز	این آتش این تابش اینت سوز
عالمی را لقمه کرد و در کشید	معدده‌اش نعره زنان هل من مزید
حق قدم بر وی نهد از لامکان	آنگه او ساکن شود از کن فکان

چونک جز و دوزخست این نفس ما	طبع کل دارند جمله جزوها
این قدم حق را بود کو را کشد	غیر حق خود کی کمان او کشد
در کمان ننهند الا تیر راست	این کمان را باژگون کز تیرهاست
راست شو چون تیر و اره از کمان	کز کمان هر راست بجهد بی گمان
چونک واگشتیم زپیکار برون	روی آوردیم به پیکار درون
قد رجعنا من جهاد الاصغیریم	با نبی اندر جهاد اکبریم
قوتی خواهیم زحق دریا شکاف	تا بسوزن بر کنم این کوه قاف
سهل شیری دان که صفاها بشکند	شیر آن را دان که خود را بشکند

مثنوی - دفتر اول - ص ۷۱ - ابیات ۱۴۱۰ تا ۱۴۲۵

باری برعکس تجربه باطنی صوفیانه، در تجربه دینی پیامبرانه دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی هر چند تجربه دینی مانند تجربه باطنی صوفیانه از جنبه انفسی و درونی و فاز حرایی شروع می‌شود، اما برعکس تجربه باطنی صوفیانه عرفان کلاسیک گذشته در تجربه دینی پیامبرانه سمت‌گیری نهایی تجربه انفسی در عرصه برونی آفاقی مادیت پیدا می‌کند؛ و لذا در این رابطه است که اقبال (برعکس مولوی که پس از تجربه باطنی صوفیانه‌اش پر گاهی در مصاف تندباد می‌شود) پس از مرحله انفسی تجربه دینی خودش در فرایند تجربه آفاقی‌اش، مادیت برونی و اجتماعی آن تجربه درونی و انفسی‌اش را اینچنین تعریف می‌کند:

تیر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست

با من میا که مسلک شبیرم (امام حسین و عاشورا و کربلا) آرزوست

از بهر آشیانه خس اندوزیم نگر باز این نگر که شعله درگیرم آرزوست

گفتند لب به بند و زاسرار ما مگو گفتم که خیر نعره تکبیرم آرزوست

گفتند هر چه در دلت آید زما بخواه

گفتم که بی حجابی تقدیرم (سرنوشت آشکار) آرزوست

از روزگار خویش ندانم جز این قدر خوابم زیاد رفته و تعبیرم آرزوست

کو آن نگاه ناز (پیامبر اسلام) که اول دلم ربود

عمرت دراز باد همان تیرم آرزوست  
کلیات اشعار فارسی اقبال - فصل می‌باقی - ص ۲۴۸ - سطر ۷ به بعد

و در این رابطه بود که محمد اقبال در عرصه «برونی و آفاقی کردن تجربه

دینی انفسی‌اش، برای خودش نقش اجتماعی موسای کلیم قائل بود.»

دم مرا صفت باد فروردین کردند گیاه را زیر شکم چو یاسمین کردند

نمود لاله صحرائشین زخونابم چنانکه باده لعلی به ساتگین کردند

بلند بال چنانم که بر سپهر برین هزار بار مرا نوریان کمین کردند

فروغ آدم خاکی زتازه کاری‌هاست مه و ستاره کنند آنچه پیش ازین کردند

چراغ خویش (حرکت نظری و عملی اقبال)

برافروختم که دست کلیم (ید بیضا درین زمانه نهان زیر آستین کردند موسای کلیم)

درآ به سجده و یاری زخسروان مطلب که روز فقر نیاکان ما چنین کردند

کلیات اشعار فارسی محمد اقبال - فصل زبور عجم - ص ۱۵۴ - سطر ۱۱ به بعد

و باز در همین رابطه است که علامه محمد اقبال لاهوری در خصوص

برتری تجربه‌های دینی و درونی و انفسی خودش و مادیت یافتن  
فونکسیون فرایند انفسی در عرصه آفاقی جامعه و تاریخ بشر اینچنین  
تبیین می‌نماید.

ز خاک خویش طلب آتشی که پیدا نیست (دیگر مانند موسی به‌دنبال آتش در صحرای سینا  
برای کسب تجربه نبوی نرو بلکه از خاک وجودی خودت این آتش را دنبال کن)

تجلی دگری در خور تقاضا نیست (نبوت تمام شده‌است تجلی نبوی دیگر در این زمان وجود  
ندارد)

به ملک جم ندهم مصرع نظیری را (نظیری نیشابوری عارف و شاعر)

کسی که کشته نه شد از قبیله ما نیست

اگر چه عقل فسون پیشه (عقل ایزاری) لشکری انگیخت

تو دل گرفته نه باشی که عشق تنها نیست (اشاره به تجربه دینی خودش است)

تو ره شناس نه‌ئی وز مقام بی‌خبری

چه نغمه ایست که در بربط سلیمی نیست

نظر به خویش چنان بسته‌ام (اشاره اقبال به حل شدگی‌اش در عرصه تجربه دینی و درونی و  
انفسی و آفاقی‌اش می‌باشد) که جلوه دوست (تجلی خداوند)

جهان گرفت و مرا فرصت تماشا نیست

بیا که غلغله در شهر دلبران فکنیم

جنون زنده دلان (اشاره اقبال به تجربه‌های دینی خودش است) هرزه‌گرد صحرا نیست

زقید و صید نهنگ آن حکایتی آور (اشاره اقبال به عظمت جهان‌بینی خودش در عرصه  
پراکسیس انفسی و آفاقی‌اش می‌باشد)

مگو که زورق ما روشناس دریا نیست

مرید همت آن رهروم که پا نگذاشت



به جاده‌ئی که درو کوه و دشت و دریا نیست (اشاره اقبال به این است که در رفتن آفاقی نباید مسیر ساده را انتخاب کرد بلکه برعکس باید مسیر سخت و پر پیچ و خم انتخاب کرد)

شریک حلقه رندان باده‌پیما باش

حذر زبیت پیری که مرد غوغا نیست (اشاره اقبال به این است که در عرصه پراکسیس آفاقی باید همراه با کسانی بشویم که رندان بلاکش هستند، نه نازپرود تنعم‌ها و رهبان آن گوشه‌نشین)

کلیات اشعار فارسی محمد اقبال - فصل می‌باقی - ص ۲۴۸ - سطر ۱ به بعد

باری، باز در این رابطه است که محمد اقبال لاهوری در خصوص خودویژگی‌های مادیت یافتن تجربه‌های دینی و درونی و انفسی خودش در عرصه آفاقی و حرکت اجتماعی اینچنین می‌گوید:

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

موج زخود رفته‌ئی تیز خرامید و گفت هستم اگر می‌روم گر نرم نیستم

کلیات اشعار فارسی اقبال - فصل افکار - ص ۲۳۵ - سطر ۱۱ به بعد

و صد البته از همه مهمتر اینکه محمد اقبال لاهوری در چارچوب تجربه دینی انفسی و آفاقی خودش، بر این باور است (و در این رابطه پیوسته به ما آموزش می‌دهد) که قرآن را باید در بستر تجربه دینی انفسی و آفاقی (پراکسیس درونی و برونی) فهم کنیم، آنچنانکه پدرش روزی به محمد اقبال گفته بود که: «محمد، قرآن را آن‌چنان بخوان و آن‌چنان تفسیر کن که انگار آیات‌اش بر تو نازل شده‌است». بدین خاطر بزرگ‌ترین توصیه و سفارش محمد اقبال (در عرصه تجربه‌های دینی یا درونی و

برونی و انفسی و آفاقی‌اش) به ما «فهم و تفسیر تطبیقی (نه انطباقی و دگماتیستی) قرآن می‌باشد». عنایت داشته باشیم که در نتیجه همین فهم و تفسیر تطبیقی قرآن توسط تجربه‌های دینی انفسی و آفاقی محمد اقبال بوده است که او توانست به‌عنوان نخستین مفسر تطبیقی قرآن پس از چهارده قرآن در نیمه اول قرن بیستم برای جوامع مسلمین ظاهر بشود. باری، بدین ترتیب است که اقبال در خصوص رویکرد تطبیقی‌اش به قرآن می‌گوید:

رزازی (فخر رازی) معنی قرآن چه پرسى (از رازى تفسیر قرآن نخواه)

ضمیر ما به آیاتش دلیل است (تکیه اقبال بر این است که برای فهم و تفسیر آیات قرآن باید از مسیر تجربه‌های دینی و درونی و انفسی و آفاقی صورت بگیرد)

خرد آتش فروزد دل بسوزد

همین تفسیر نمرود و خلیل است (خلیل همان ابراهیم خلیل بنیان‌گذار توحید در تاریخ بشر می‌باشد و تقسیم خرد و دل در این بیت توسط اقبال اشاره به دو رویکرد انطباقی و تطبیقی در تفسیر قرآن می‌باشد به این ترتیب که رویکرد انطباقی قرآن مانند رویکرد فخر رازی یک رویکرد انطباقی می‌باشد اما رویکرد ابراهیم خلیل به توحید یک رویکرد تجربی و تطبیقی می‌باشد)

کلیات اشعار فارسی اقبال - فصل پیام شرق - ص ۱۹۹ - سطر ۶ و ۷

و از اینجا است که محمد اقبال جمع‌بندی خودش در رابطه با تفسیر و فهم تطبیقی قرآن بر پایه تجربه دینی و درونی و انفسی و آفاقی‌اش اینچنین آرایش می‌دهد.

نقش قرآن تا درین عالم نشست      نقش‌های پاپ و کاهن را شکست

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

چون به جان در رفت جان دیگر شود (اشاره محمد اقبال به فهم تطبیقی قرآن از طریق تجربه دینی و انفسی و درونی و برونی و آفاقی است نه از طریق انطباقی توسط دانش انبار شده ذهنی آنچنانکه در طول ۱۴ قرن گذشته توسط مفسرین انطباقی و دگماتیسم قرآن نرم بوده است)

جان چو دیگر شد جهان دیگر شود (اشاره محمد اقبال به یک حقیقت بزرگ است که در چارچوب رویکرد تطبیقی تنها توسط تحول انفسی و درونی به وسیله تجربه دینی است که چشم تجربه‌گر دینی به عرصه آفاق و وجود و جهان باز می‌شود نه برعکس)

مثل حق پنهان و هم پیداست این زنده و پاینده و گویاست این

اندرو تقدیرهای غرب و شرق سرعت اندیشه پیدا کن چو برق

با مسلمان گفت جان بر کف بنه هر چه از حاجت فزون داری بده

آفریدی شرع و آیینی دگر اندکی با نور قرآتش نگر

از بم و زیر حیات آگه شوی هم ز تقدیر حیات آگه شوی

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

باری، در چارچوب تجربه دینی تطبیقی و دینامیک دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی است که محمد اقبال به «تبیین تکامل انسان بر پایه هسته خودی می‌پردازد» (برعکس تجربه انطباقی باطنی صوفیانه کلاسیک گذشته که بر این باور بوده‌اند که برای انجام این سیر انسان بالا می‌رود تا به خدا برسد و لازمه این مقصود انسان، آن است که باید در خداوند محو بشود و در عرصه محو شدن انسان در بستر فناء فی الله برای سیر الی الحق فی الحق است که انسان به صفر می‌رسد و با به صفر رسیدن انسان است که در عرفان کلاسیک صوفیانه انسان می‌تواند خدایی بشود). در انسان‌شناسی تطبیقی محمد اقبال او در چارچوب عرفان تطبیقی و

دینامیک خودش بر پایه تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی به شدت با این نظریه عرفان کلاسیک گذشته مخالفت می‌کند و مع الوصف بدین ترتیب است که او با رویکرد تطبیقی انسان‌شناسانه خودش نظریه «فناء فی الله» عرفان کلاسیک را اهرم انسان‌کش و اهرم نابود کننده انسان تعریف می‌کند». همچنین او در این رابطه بر این باور است که (برعکس دیدگاه عرفان کلاسیک گذشته که معتقد بودند که در بستر فناء فی الله انسان بالا می‌رود تا به خدا برسد، در چارچوب عرفان تطبیقی توسط تجربه دینی و انفسی و آفاقی) این «خدا است که می‌آید و در وجود عارف قرار می‌گیرد» و با قرار گرفتن خداوند در وجود عارف، نه تنها دیگر «من با نهایت در زیر پای من بی‌نهایت له و نابود نمی‌شود» و نه تنها دیگر «انسان در برابر خداوند الینه نمی‌شود» بلکه بالعکس «انسان خدایی می‌شود» و «انسان جانشین خدا می‌گردد» و «استعداد بالقوه تمامی صفات خدایی از جمله اختیار خدایی پیدا می‌کند» و از اینجا است که اقبال در کادر عرفان تطبیقی و دینامیک خود نتیجه می‌گیرد که «خداوند انسان را بر صورت خویش آفریده‌است» و همچنین او بر این باور است که معنای «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» همین «کسب آزادانه و آگاهانه صفات خداوند توسط انسان می‌باشد».

باز در این رابطه است که می‌توانیم با این رویکرد او عرفان اختیاری اقبال و شریعتی را از عرفان جبرگرای کلاسیک گذشته جدا کنیم؛ و از اینجا

است که باید داوری کنیم که اسرار خودی و رمز بی خودی کلیات اشعار فارسی محمد اقبال مانیفست عرفان اختیاری اقبال و شریعتی می باشد که بر محور این اصل استوار می باشد:

منکر حق نزد ملاً کافر است      منکر خود نزد من کافرتر است

یادمان باشد که تفاوت عرفان اختیاری تطبیقی اقبال و شریعتی با عرفان جبری انطباقی صوفیانه کلاسیک گذشته «مولود و سنتز دو نوع خداشناسی می باشد». چراکه در «خداشناسی اشاعره و فلاسفه یونانی که رویکرد آنها مبنای کلامی و فلسفی خداشناسی عرفان کلاسیک گذشته بوده است، خداوند آن قدر بزرگ و مطلق العنان می باشد و انسان آن قدر کوچک و ضعیف و بی مقدار و بی اختیار است که جز فناء فی الله و صفر شدن و نابود شدن انسان راه کمال دیگری برای انسان وجود ندارد». در صورتی که در عرفان تطبیقی و دینامیک محمد اقبال «انسان بزرگ است و خداوند بزرگ در وجود همین انسان بزرگ قرار می گیرد» و دیگر آنچنانکه مولوی می گوید «انسان در برابر خداوند پر گاهی در برابر تندباد نمی شود.»

پر گاهم در مصاف تندباد      خود ندانم در کجا خواهم فتاد

پیش چوگان های حکم کن فکان      می دوم اندر مکان و لامکان

گر هلالم گر بالالم می دوم      مقتدی بر آفتاب می شوم

مولوی - کلیات شمس تبریزی

و دیگر آنچنانکه مولوی می‌گوید در عرفان تطبیقی و دینامیک اقبال و شریعتی با «آمدن خدا، انسان فنا نمی‌شود.»

چون خدا آمد شود جوینده لا	همچنین جویای درگاه خدا
لیک زاول آن بقا اندر فناست	گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست
نیست گردد چون کند نورش ظهور	سایه‌ایی که بود جویای نور
كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ	عقل کی ماند چو باشد سرده او
هستی اندر نیستی خود طرفه ایست	هالک آید پیش و جهش هست و نیست

مثنوی - دفتر سوم - ص ۶۱۲ - ۶۱۳ ابیات ۴۷۰۹ - ۴۷۱۴

و دیگر برعکس آنچه که مولوی می‌گوید در عرفان تطبیقی و دینامیک اقبال و شریعتی «عشق، خود خدا نیست» بلکه «عشق، پرواز انسانی که خداوند در وجود او قرار گرفته است.»

آمدم نعره مزن جامعه مدر هیچ مگو	دوش دیوانه شدم عشق مرا دید بگفت
گفت آن چیز دگر نیست دگر هیچ مگو	گفتم ای عشق من از چیز دگر می‌ترسم
سر بجنبان که بلی جز که به سر هیچ مگو	من به گوش تو سخن‌های نهان خواهم گفت
گفت این غیر فرشته است و بشر هیچ مگو	گفتم این روی فرشته‌ست عجب یا بشر است
گفت می‌باش چنین زیر و زبر هیچ مگو	گفتم این چیست بگو زیر و زبر خواهم شد
خیز ازین خانه برو رخت ببر هیچ مگو	ای نشسته تو درین خانه پر نقش و خیال
گفت این هست ولی جان پدر هیچ مگو	گفتم ای دل پدري کن نه که این وصف خداست

مولوی - کلیات شمس تبریزی - ص ۸۳۲ - غزل ۲۲۱۹

باری، به‌طور کلی محمد اقبال در کادر «جهان‌بینی توحیدی» خویش، «انسان را موجودی بس بزرگ و خلیفه و نایب خداوند در زمین و شرحانی جاعل فی الارض خلیفه می‌شناسد» بنابراین، او برای هسته زیرین منظومه نظری و معرفتی خودش که «خودی» انسان می‌باشد، ارزش بسیار قائل است. به‌بیان‌دیگر محمد اقبال همه پدیده‌های وجود را از «خود» و «خودها» می‌داند و «رمز بزرگ توحید را وحدت همین خودها تعریف و تبیین می‌نماید». بدین‌جهت در این رابطه است که اگر بپذیریم و اگر بر این باور باشیم که آنچنانکه محمد اقبال در سر آغاز کتاب «سیر فلسفه در ایران» خود مطرح می‌کند، بدون استثنا تمامی فلاسفه مسلمان در طول بیش از هزار سال گذشته (از فارابی تا ابن‌سینا و تا میرداماد و ملاصدرا و ملاهادی سبزواری و محمد حسین طباطبایی و غیره) ادامه دهندگان دو رویکرد فلسفی یونانی‌مشایی ارسطویی و اشراقی افلاطونی و نئوافلاطونی بوده‌اند و هیچ‌کدام از آنها در طول بیش از هزار سال گذشته «مشرَب فلسفی مستقل از فلسفه یونانی نداشته‌اند» و حداکثر نوآوری فلسفی که داشته‌اند ترکیب کردن دو مشرب‌مشایی و اشراقی بوده است (آنچنانکه در رویکرد فلسفی ملاصدرا شاهد بوده‌ایم)؛ اما علامه محمد اقبال لاهوری تنها فیلسوفی است که «بنیان‌گذار رویکرد نوین فلسفی» پس از هزار سال در مشرق زمین و جوامع مسلمان می‌باشد. قابل توجه است که رویکرد نوین فلسفی محمد اقبال لاهوری و یا به‌بیان‌دیگر «مبانی

نظری مکتب فلسفی تطبیقی» محمد اقبال بر پایه:

الف - «جوهر حیات تمام وجود»

ب - «حقیقت زمان»

ج - «جوهر حرکت»

د - «تکامل و نو شدن وجود» استوار می‌باشد.

بدین خاطر در این رابطه است که اقبال در فصل دوم کتاب «بازسازی فکر دینی» به مرزبندی بین «حقیقت زمان» با «زمان فیزیکی و ریاضی اینشتینی» و «نفی رویکرد مطلق‌گرایی فلاسفه دگماتیسم گذشته به زمان و مکان» و نفی «رویکرد انطباقی و ذهن‌گرایانه کانت به زمان و مکان» به‌عنوان صور فاهمه ذهنی می‌پردازد. بر این مطلب اضافه کنیم که کانت بر خلاف محمد اقبال، بر این باور بود که زمان و مکان امری سوژکتیو می‌باشند و جزء صور فاهمه ذهنی است که خود ذهن انسان صاحب آن می‌باشد؛ اما اقبال در مکتب تطبیقی فلسفی خود، زمان را امری ابژکتیو می‌داند، توضیح آنکه «کانت معتقد است که زمان و مکان واقعیتی ندارد که ما از آن سخن بگوییم» یعنی «زمان و مکان از نظر کانت زاییده ذهن ما است». در صورتی که هسته مکتب فلسفی تطبیقی علامه محمد اقبال لاهوری بر «موضوع زمان به‌عنوان یک امری که اصالت واقعی در جهان خارج از ذهن انسان دارد، استوار می‌باشد».

یادآوری می‌کنیم که توجه اقبال به «حقیقت زمان به‌عنوان یک امر واقعی



خارج از ذهن مولود تجربه دینی و کشف شهودی و توجه به آیات قرآن او بوده است» و از اینجا است که تأکید می‌کنیم در چارچوب رویکرد تطبیقی فلسفی محمد اقبال، «حقیقت زمان امری ابژکتیو می‌باشد و اصالت واقعی در خارج از ذهن ما دارد» و البته «جدایی درک زمان نسبی اینشتینی از حقیقت زمان در فلسفه تطبیقی علامه محمد اقبال لاهوری امری مسلم می‌باشد» و بدین ترتیب است که علامه محمد اقبال لاهوری در ادامه بنیان‌گذاری نخستین مکتب فلسفی تطبیقی در تاریخ اسلام، برعکس فلاسفه گذشته که همگی بدون استثنا با رویکرد انطباقی در طول بیش از هزار سال گذشته به دنباله‌روی از دو رویکرد مشایی ارسطویی و اشراقی افلاطونی و نئوافلاطونی پرداخته بودند، در دو اثر گران‌سنگ خود (بازسازی فکر دینی در اسلام و کلیات اشعار) تلاش کرده است تا در چارچوب پروژه بازسازی نظری (کلامی و عرفانی و فقهی و فلسفی) خود، در عرصه تدوین مکتب فلسفی تطبیقی خود که استوار بر «هسته مرکزی حقیقت فلسفی زمان» می‌باشد، مکتب کلامی تطبیقی و مکتب عرفانی تطبیقی و مکتب فقهی تطبیقی خود را (برای اولین بار در تاریخ بیش از ۱۴ قرن گذشته) بر پایه مکتب فلسفی تطبیقی خود استوار نماید.

اضافه کنیم که مهم‌ترین خودویژگی مکتب‌های تطبیقی فلسفی و کلامی و فقهی و عرفانی علامه محمد اقبال لاهوری در این می‌باشد که (آنچنانکه خود محمد اقبال در فصل اول کتاب «بازسازی فکر دینی» تبیین کرده

است) آبخور اولیه تکوین همه آنها تجربه‌های دینی انفسی و آفاقی او بوده است؛ و از آنجایی که در تجربه دینی محمد اقبال (برعکس تجربه تک مؤلفه‌ای درونی باطنی عرفای کلاسیک گذشته) تجربه صورت دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی یا درونی و برون‌ی یا باطنی و اجتماعی داشته است، همین امر باعث گردیده تا محمد اقبال در عرصه تدوین مکتب تطبیقی فلسفی و کلامی خود در کتاب گران‌سنگ «بازسازی فکر دینی» و «کلیات اشعار» خود، «راه عقل و راه اشراق و شهود را به هم پیوند بدهد». بدین خاطر در این رابطه است که او در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل چهارم - من بشری - آزادی و جاودانی آن - ص ۱۲۱ - سطر ۱۱ به بعد می‌گوید:

«برای آنکه جهان در تملک ما درآید، دو راه موجود است یکی از آن دو «راه عقلی» است و راه دیگر برای آنکه کلمه بهتری نداریم، می‌توانیم «راه حیاتی» بنامیم. «راه عقلی» عبارت از فهم کردن جهان است، همچون دستگاه صلب و تغییرناپذیری از علت‌ها و معلول‌ها. «راه حیاتی» (این همان طریق عشق است که اقبال در مثنوی «چه باید کرد» آن را برای پویایی و تحرک جوامع بشری ضروری می‌داند) پذیرش مطلق ضرورت حیات است، به‌عنوان یک کلی که در ضمن تکامل و تحول ثروت درونی زمان تسلسل را ایجاد می‌کند. این طریق تملک جهان همان است که قرآن آن را «ایمان» می‌خواند. «ایمان» (در قرآن) تنها اعتقادی انفعالی به

یک یا چند جمله از نوع خاص نیست، ایمان در قرآن اطمینان زنده‌ای است که از تجربه‌ای نادر (که همان تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی می‌باشد) حاصل می‌شود؛ بنابراین، «تنها شخصیت‌های نیرومند شایسته آنند که به درجه این تجربه (دینی دو مؤلفه‌ای آفاقی و انفسی) و تقدیرگرایی متعالی آن فراتر روند». این سخن از ناپلئون نقل شده است که گفته است، «من یک شیء هستم، نه یک شخص». این خود راهی است که تجربه اتحادی از آن راه خود را آشکار می‌سازد. در تاریخ «تجربه دینی اسلامی» که به گفته پیامبر اسلام عبارت است از «آفریده شدن صفات خدایی در انسان» است این تجربه به صورت جمله‌هایی از این قبیل بیان شده است: «من حقم» (حلاج)، «من دارم» (پیامبر اسلام)، «من قرآن ناطقم» (حضرت علی)، «من سبحانم» (بایزید)، بنابراین در عرفان اسلامی (عرفان تطبیقی علامه محمد اقبال لاهوری) تجربه دینی (دو مؤلفه‌ای درونی تطبیقی انفسی و آفاقی) «به صورتی نیست که من محدود هویت خود را از طریق مجذوبیت در من نامحدود و یا نامتناهی محو و زائل کند» بلکه برعکس «این نامتناهی است که در آغوش محدود عاشق جای می‌گیرد.»

باری، آنچه که از عبارات فوق کتاب بازسازی فکر دینی محمد اقبال برای ما قابل فهم است اینکه، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که مکتب تطبیقی فلسفی و کلامی بازسازی شده محمد اقبال بر بنیاد اندیشه‌های فوق اقبال

شکل گرفته است و اقبال در تدوین مکتب تطبیقی فلسفی و کلامی بازسازی شده خود تلاش کرده است تا با بررسی دین در بستر علم و فلسفه ذهن، خواننده را متوجه پویایی تجربه دینی (به جای تجربه باطنی عرفان کلاسیک صوفیانه گذشته) بکند؛ که در این رابطه خود او چنین می گوید:

«در پانصد سال گذشته اندیشه دینی در اسلام عملاً حالت رکود داشته است. زمانی بود که فکر اروپایی از جهان اسلام الهام می گرفت. ولی برجسته ترین نمود تاریخ جدید سرعت عظیمی است که جهان اسلام با آن سرعت از لحاظ معنوی در حال حرکت به طرف مغرب زمین است؛ و در این حرکت هیچ خطایی نیست، چراکه فرهنگ اروپایی در بعد عقلانی خود، تکامل یافته بعضی از مهم ترین نموده های فرهنگ اسلامی است. ترس ما تنها از این است که ظاهر خیره کننده فرهنگ اروپایی از حرکت ما جلوگیری کند و از رسیدن به ماهیت واقعی آن فرهنگ عاجز بمانیم؛ و احتمالاً در دستیابی به کنه حقیقت آن فرهنگ ناکام بمانیم. اروپا در سرتاسر سده های خواب زدگی فکری مان به طور جدی روی مسائل با ارزشی که فلاسفه و دانشمندان اسلامی با اشتیاق تمام به آن دل بسته بودند اندیشه گماشت. وقتی مکاتب کلامی اسلام در قرون وسطی تکامل یافت، پیشرفت هایی بی اندازه زیاد در قلمروی اندیشه و تجارب بشری پدیدار شد. گسترش قدرت آدمی بر طبیعت به وی ایمان

تازه و احساس لذت بخش چیرگی بر نیروهایی که محیط او را می‌سازند بخشیده‌است. در نتیجه دیدگاه‌های تازه ارائه شد، مسائل کهن در پرتو تجارب نو مورد ارزیابی مجدد قرار گرفت و از این میان قضایای تازه‌ای قد بر افراشت. چنان به نظر می‌رسد که گویی عقل آدمی بزرگ‌تر شده و از حدود مقوله‌های اساسی خود، یعنی زمان و مکان و علیت تجاوز کرده است. با پیشرفت اندیشه علمی حتی قابلیت تصورمان در معرض دگرگونی قرار گرفته است. نظریه اینشتین بینش تازه‌ای از جهان ارائه می‌دهد و راه‌های جدیدی برای تأمل در مسائل مشترک دین و فلسفه پیشنهاد می‌نماید. پس مایه تعجب نیست که نسل جوان مسلمان در آسیا و آفریقا طالب توجه جدید و تازه‌ای در دین و ایمان خود باشند؛ بنابراین، با بیداری جدید اسلام لازم است که این امر با فکری مستقل مورد مطالعه قرار گیرد که اروپا چه آموخته و یا چه اندیشیده و نتایجی که به آن رسیده، در تجدید نظر و اگر لازم باشد در بازسازی فکر دینی و اسلامی‌مان و خداشناسی در اسلام، چه مددی می‌تواند به ما برساند. از این گذشته، نباید فراموش کرد که در آسیای مرکزی تبلیغات ضد دینی و مخصوصاً ضد اسلامی رواج یافته و تاکنون از مرزهای هندوستان گذشته‌است؛ و شک نیست که اکنون وقت مناسب آن است که اصول اساسی اسلام مورد تجدید نظر واقع شود. در این سخنرانی‌ها هدف من بحث فلسفی در باره بعضی از مفاهیم اسلام است به این امید که حداقل

در جهت شناخت صحیح معنای اسلام به‌عنوان پیامی که به بشریت فرستاده‌شده، سودمند افتد. همچنین برای آنکه زمینه‌ای برای مباحث بعدی ارائه داده باشم در این سخنرانی مقدماتی خصوصیت معرفت و تجربه دینی را مورد بحث قرار می‌دهم. هدف اساسی قرآن برانگیختن آگاهی بیشتر در انسان است تا انسان بتواند روابط چند جانبه خود را با خدا و با جهان فهم کند. نظر به همین سیمای اساسی تعلیمات قرآن است که گوته در آن هنگام که نظری کلی به اسلام همچون یک نیروی تربیتی می‌نماید، به اکرمان می‌گوید: «قبول کن که این آیین هرگز شکست نخواهد خورد و ما با همه تشکیلات مان نمی‌توانیم پیش بیافتیم؛ و اگر کلی‌تر گفته شود، هیچ‌کس نمی‌تواند از آن پیشی بگیرد». مساله اسلام به واقع با برخوردهای دو جانبه و در عین حال با جاذبه متقابل دو نیروی دین و تمدن شکل گرفت یعنی همان مسئله‌ای که مسیحیت نخستین با آن روبه‌رو شد. با این تفاوت که در مسیحیت یافتن یک پایه مستقلی برای حیات نفسانی و یا حیات معنوی است که به گفته مؤسس این دین، بتواند تعالی پیدا کند، منتها این تعالی نباید با تأثیر نیروهای جهانی خارج از نفس صورت بگیرد. بلکه باید در نتیجه اکتشاف جهان تازه‌ای در داخل نفس صورت بگیرد. البته اسلام کاملاً با این بینش درونی موافق است و آن را با بصیرت دیگری تکمیل می‌کند و آن اینکه روشنی جهان تازه‌ای که به این صورت کشف‌شده، نه‌تنها برای جهان ماده غریب

نیست، بلکه در سراسر آن جاری و نافذ است؛ بنابراین، آرامش روحی‌ای که مسیحیت در صدد یافتن آن است، از طریق پشت‌پا زدن به آن نیروهای خارجی حاصل نمی‌شود بلکه برعکس از طریق سازگار شدن روابط انسان با این نیروها و با توجه به نوری که از درون خود دریافت می‌کند، میسر می‌شود. این از اثرات اسرارآمیز معنویت است که به واقعیت خارجی جان می‌بخشد و آن را تقویت و نگاه می‌دارد و ما تنها از همین طریق می‌توانیم معنویت را کشف و اثبات کنیم. از نظر اسلام، معنویت و واقعیت دو نیروی رویاروی هم نیستند که نتوانند با هم بسازند. حیات معنویت در سازگاری با واقعیت و جهان ماده است نه آنکه کاملاً از آنها منقطع شود، در این صورت کلیت اساسی حیات با تقابل‌ها و تضادهای محنت‌آور به ویرانی کشیده خواهد شد؛ اما معنویت پیوسته تلاش دارد تا واقعیت را از آن خود کند به امید آنکه سرانجام واقعیت را در خود مستحیل کند و آن را به صورت خود درآورد و تمام وجود آن را نورانی سازد. همین تضاد شدید میان غیر محسوس و محسوس است که دانش ریاضی از برون و دانش زیست‌شناسی از درون، مسیحیت را تحت‌تأثیر قرار داد. ولی اسلام با نظری به این تعارض می‌نگرد که می‌خواهد آن را از میان بردارد. این اختلاف اساسی در نگرش به رابطه‌ای بنیادی طرز تلقی مربوط به این دو دین بزرگ را در مورد مسأله حیات بشری در محیط کنونی‌اش معلوم می‌دارد. هر دو مدعی وجود خود روحانی در بشر هستند تنها با این

تفاوت که اسلام برخورد دو عامل مادی و معنوی با یکدیگر واقف است و آن را قبول دارد و به جهان ماده «بلی» می‌گوید و راه تسلط بر آن را نشان می‌دهد تا از این طریق مبنایی برای تنظیم زندگی بر پایه واقعیت فراهم شود. اکنون ببینیم که بنابر آموزه قرآن، خصوصیت جهانی که در آن زندگی می‌کنیم چگونه است:

الف - نخست اینکه جهان به بازی و بیهوده آفریده نشده است (سوره دخان - آیات ۳۸ و ۳۹).

ب - جهان واقعی است که باید آن را به حساب بیاوریم (سوره آل عمران - آیات ۱۹۱ - ۱۹۲).

ج - این جهان چنان آفریده شده که قابل گسترش است (سوره ذاریات - آیه ۴۷).

د - جهان بسته و محصولی تمام شده و بی‌تحرك و غیر قابل تغییر نیست، ژرفای‌اش را بکاوید، شاید در اعماق آن رویای زایشی تازه نهفته باشد (سوره عنکبوت - آیه ۲۰).

ه - این نوسان و حرکت اسرارآمیز جهان و این تموج بی‌صدای زمان که بر ما آدمیان به صورت روز و شب عیان می‌شود، در قرآن به عنوان یکی از بزرگ‌ترین علامات وجود خداوند مورد توجه قرار گرفته است (سوره نور - آیه ۴۴). به همین جهت است که پیغمبر (ص) گفته است «لاتسبوا الدهر،

فان الدهر هو الله - روزگار را دشنام مدهید که روزگار همان خدا است»



زندگی از دهر و دهر از زندگی است لا تسبو الدهر فرمان نبی است

اقبال

زمان و مکان با همه عظمت‌شان حامل این وعده‌اند که همه‌چیز کاملاً مقهور آدمی خواهد شد، همان آدمی که وظیفه او منعکس کردن قدرت الهی و پیروز شدن بر طبیعت است (سوره لقمان - آیه ۲۰ و سوره نحل - آیه ۱۳).

و - حالا که طبیعت و گوهر وعده جهان چنین است، ببینیم که ماهیت و طبیعت آدمی که جهان از هر طرف با آن رو به رو است چگونه است؟ آدمی که با نیرو و استعداد سازگار کردن قوای مختلف مجهز است، خود را در سلسله درجات حیات بسیار پایین می‌یابد و از هر طرف قوای مخالف و مانع وی را احاطه کرده است (سوره تین - آیات ۴ و ۵).

ز - انسان را در محیط خود چگونه می‌یابیم؟ موجود «بی‌آرام»ی که محصور در آرمان‌هایش است و همه‌چیز را فراموش کرده و در جستجوی مداوم‌اش در یافتن عرصه‌های نویی برای ابراز وجود خود، هر گونه رنج و راحتی را برای خود فراهم می‌کند و با همه نقص‌ها و ضعف‌هایش بر طبیعت برتری دارد، زیرا در درون خود حامل امانت بزرگی است که به گفته قرآن آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها از کشیدن آن سر باز زده‌بودند (سوره احزاب - آیه ۷۲).

ح - شک نیست که وظیفه وی آغازی داشته، ولی شاید سرنوشت او آن

باشد که در ساختمان هستی عنصری جاودانی شود (سوره قیامت - آیات ۳۶ - ۴۰).

ط - هنگامی که که آدمی مجذوب نیروهایی می‌شود که وی را احاطه کرده‌اند، قدرت شکل بخشیدن و رهبری و هدایت‌شان را دارد، بنابراین هر وقت که آن نیروها سد راه وی بشوند، آدمی قابلیت آن را دارد که (توسط تجربه دینی یا انفسی و درونی) جهان وسیع‌تری در ژرفنای وجود درونی خویش بسازد و در جهان انفسی خویش سرچشمه‌های شادی و الهام بی‌پایان را اکتشاف کند. سرنوشت او سخت و وجودی همچون برگ گل ظریف و زودشکن دارد، ولی هیچ شکلی از واقعیت به‌اندازه نفس آدمی نیرومند و الهام‌بخش و زیبا نیست، بنابراین به تعبیر قرآن در ژرفای وجود بشر فعالیت خلاق و روحی تصاعدطلب است که در سیر به‌طرف بالا از یک حالت به‌حالت دیگر وجود تعالی پیدا می‌کند (سوره انشقاق - آیات ۱۶ - ۱۹).

ی - این قرعه فال به نام بشر زده شد که در ژرف‌ترین آرمان‌ها و آمال‌های جهان پیرامونش سهیم شود و سرنوشتش را به همان گونه شکل دهد و بسازد که سرنوشت جهان را می‌سازد و این کار را گاهی با تطبیق خود با نیروهای جهان پیرامونش و گاه با انطباق خود با نیروهای جهان پیرامونش و گاه با صرف همه توانش برای به‌مه‌ار کردن طبیعت بنا بر هدف و غرضی که خود دارد، به انجام برساند؛ و در این فرایند تغییر تدریجی و دگرگونی

تکاملی خداوند یار و مدد کار آدمی خواهد بود، به شرط اینکه گام اول تغییر را او بردارد (سوره رعد - آیه ۱۱).

ک - اگر انسان گام اول را بردارد و اگر انسان ثروت درونی خویش را آشکار نسازد و اگر فشاری را که حیات رو به تکامل بر وی وارد می‌سازد، احساس نکند، آنگاه حیاتی که در درون او است، چون سنگ سخت می‌شود و به ماده‌ای مرده بدل می‌شود. البته حیات او و حرکت رو به پیش او بسته به این است که با واقعیتی که رو به روی او قرار دارد ارتباط برقرار کند، پر واضح است که آنچه که این ارتباط را برقرار می‌کند، شناخت و معرفت اوست و معرفت و یا شناخت او همان ادراک حسی است که با نیروی فهم به کمال می‌رسد (سوره بقره - آیات ۳۰ - ۳۳).

ل - اشارت قرآن (در آیات ۳۰ - ۳۳ سوره بقره) آن است که به بشر استعداد نامیدن اشیا عطا شده است، یعنی می‌تواند از آنها صور عقلی و مفهوم بسازد، ساختن مفهوم و صورت عقلی از اشیا معنایی جز مسخر کردن آنها ندارد.

آه، در افرونگ تاثیرش جداست

علم اشیا خاک ما را کیمیاست

حکمت اشیا حصار آدم است

علم اسماء اعتبار آدم است

هم عصا و همید بیضا ستی

علم اشیا علم الاسما ستی

مستان ساقی و آن صهبا که بود؟

رازدان علم الاسماء که بود؟

محمد اقبال - کلیات اشعار

«بنابراین خصوصیت علم و شناخت بشر از اشیا مفهومی و تصویری است و با سلاح همین شناخت تصویری است که بشر به جنبه قابل مشاهده حقیقت و واقعیت نزدیک می‌شود. یکی از سیماهای جالب قرآن تأکیدی است که در باره جنبه قابل مشاهده واقعیت می‌کند. در این رابطه آیاتی از قرآن را در اینجا نقل می‌کنیم. سوره بقره - آیه ۱۶۴، سوره انعام - آیات ۹۸ - ۱۰۰، سوره فرقان - آیات ۴۵ و ۴۶، سوره غاشیه - آیات ۲۰ - ۱۷ و سوره روم - آیه ۲۲» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۲۱ الی ۲۸ - از سطر ۱۳ صفحه ۲۱ به بعد).

آنچه از عبارات فوق کتاب بازسازی فکر دینی حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری برای ما قابل فهم است اینکه:

۱ - اقبال در عبارات فوق تلاش می‌کند تا با تایید و دفاع از بررسی دین در بستر علم جدید بشر ذهن مخاطب را متوجه پویایی دین اسلام و قرآن بکند.

۲ - اقبال در عبارات فوق بر این باور است که با پیشرفت اندیشه علمی بشر، حتی قابلیت تصور ما در معرض تحول و دگرگونی قرار گرفته است.

۳ - اقبال در عبارات فوق مدعی است که فرضیه اینشتین دید تازه‌ایی از جهان و راه‌های جدیدی جهت بررسی مسائل هم در برابر دین و هم پیش پای فلسفه و کلام گذاشته است.

۴ - در عبارات فوق اقبال می‌گوید: «جای تعجب نیست که نسل امروز

مسلمانان در آسیا و آفریقا طالب جهت‌یابی تازه‌ای در دین و ایمان‌شان باشند.»

۵ - اقبال در عبارات فوق نشان‌می‌دهد که او در پروژه بازسازی اندیشه فکر دینی خود، «مبنای رویکرد او بر واقعیات استوار می‌باشد»؛ و به همین دلیل است که او به جای «اصطلاح احیا» از «اصطلاح بازسازی» استفاده می‌کند؛ زیرا مقصود علامه محمد اقبال لاهوری از پروژه بازسازی، همان «بازنگری و بازفهمی و تجدید نظر و اصلاح و پیراستن اسلام تاریخی ویران شده در مؤلفه‌های مختلفی بازسازی کلام تطبیقی و بازسازی فلسفی تطبیقی و بازسازی عرفان تطبیقی و بازسازی فقه تطبیقی می‌باشد.»

۶ - عبارات فوق نشان‌می‌دهد که اقبال بر این باور است که «شناخت ما از دین و اسلام امری مطلق و تغییرناپذیر نمی‌باشد» بلکه برعکس به موازات تحول مشاهده و اندیشه و شناخت ما، «شناخت ما هم از دین و اسلام و قرآن باید دچار تحول و تغییر بشود.»

۷ - اقبال در عبارات فوق معتقد است که یکی از عللی که سبب می‌شود تا رفته رفته هر دینی به فراموشی سپرده شود، «رویکرد دگماتیسم آن دین (به‌جای رویکرد تطبیقی و نه انطباقی) به واقعیت‌های حیات، زندگی فرد، جامعه، جهان و توجه نکردن‌اش به حقایقی است که مورد تایید و اثبات علم قرار گرفته، می‌باشد.»

۸ - سؤال محوری اقبال این است که «اگر دین برای پیشرفت و آسایش

انسان است» چرا باید در بند «جزمیات و دگماتیسم باشد؟»، «مگر دین برای ایذاء مردم و بشریت پدید آمده است؟» و یا «مگر دین برای به قهقرا و انحطاط بشریت خلق شده است؟»

۹ - داوری علامه محمد اقبال لاهوری بر این امر قرار دارد که اکتشافات علمی جدید بشر ضربه سنگینی بر اقتدار اسلام‌های فقهاتی و کلامی و صوفیانه و فلسفی در مورد احکام دینی عیان ساخته است و لذا همین امر باعث گردیده است تا دنیایی که اسلام دگماتیست فقهاتی، اسلام دگماتیست عرفانی صوفیانه سنتی، اسلام دگماتیست کلامی اشعری‌گری، اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی برای جوامع مسلمین ساخته‌اند، در دوران گذار به مدرنیته به «ناگاه در حال فرو ریختن باشند.»

۱۰ - از نظر محمد اقبال آنچنانکه در عبارات فوق به صراحت مطرح می‌کند «بازسازی اسلام و دین تنها در چارچوب موتور اجتهاد در اصول و فروع ممکن می‌باشد» و صد البته از نظر محمد اقبال «بدون اجتهاد در اصول کلامی اسلام تاریخی، امکان اجتهاد در فروع فقهی و غیر فقهی وجود ندارد» و از اینجا است که محمد اقبال بر این باور است که «معنای لغوی اجتهاد همان کوشیدن می‌باشد که این اصطلاح در حوزه‌های فقهاتی به کوشش در استنباط مسائل فقهی تقلیل پیدا کرده است» بنا به گفته محمد اقبال اجتهاد ریشه در آیه ۶۹ سوره عنکبوت دارد «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» که می‌گوید: «کسانی که در راه ما مجاهدت

بکنند به راه‌های خویش هدایت‌شان می‌کنیم.»

۱۱ - عبارات فوق نشان‌می‌دهد که محمد اقبال علاوه بر اینکه «اجتهاد به‌عنوان موتور حرکت فکر اسلام می‌داند و علاوه بر اینکه اجتهاد در اصول را لازمه اجتهاد در فروع می‌داند» او بر این باور است که «اجتهاد در این شرایط هم باید در عرصه جهد نظری صورت بگیرد و هم در عرصه جهد عملی» و بدین جهت در این رابطه است که اقبال در تاریخ اسلام نخستین نظریه‌پردازی است که «اجتهاد در اصول را مطرح می‌کند» و معتقد است «تا اجتهاد در اصول صورت نگیرد، اجتهاد در فروع ممکن نمی‌باشد» و باز در این رابطه است که اقبال بر این باور است که «اصلاح نظری دین باید از راه اصلاح کلامی شروع بشود، نه از طریق اصلاح مکانیکی فقه حوزه‌های فقهاتی». یادمان باشد که اقبال معتقد است که «کل فقه حوزه‌های فقهاتی در تحلیل نهایی از کلام مشروب می‌شود» یعنی «فقه حوزه‌های فقهاتی اموری نیست که به‌صورت مستقل کار کند»؛ به‌عبارت دیگر، از نظر اقبال با «خدای مستبد و مطلق العنان و بیرون از وجود و ثابت و ساکن اشاعره و افلاطونی نه اخلاق معنی دارد و نه اختیار انسان قابل تبیین می‌باشد و نه عبادت چنین خدایی می‌تواند انسان تماشاگر در وجود را به انسان بازی‌گر تبدیل کند.»

۱۲ - اقبال در عبارات فوق نشان‌می‌دهد که «داستان آدم در سوره بقره یک قصه تاریخی و نقل حوادث گذشته نیست» و اینچنین نیست که آدم

و حوا و غیره در باغ بهشت وجود داشته‌اند بلکه برعکس، «قصه آدم و حوا داستان سرنوشت همه بشریت است نه فردی به نام آدم و یا حوا» و «سجده ملائکه بر آدم پس از خلقت انسان صورت گرفته است نه پیش از خلقت انسان.»

۱۳ - در عبارات فوق نشان داده می‌شود که محمد اقبال از «زمان حقیقی مطرح شده در قرآن، نوآوری و ابداع در وجود و اختیار برای انسان استنباط می‌کند» و لذا در این رابطه است که محمد اقبال «قصه زمان در قرآن را به خداوند هم تعمیم می‌دهد.»

۱۴ - محمد اقبال «یکپارچگی تمام وجود را در چارچوب تعریف در من بی‌نهایت خداوند تبیین می‌نماید» و به همین دلیل او بر این باور است که «جهان در خداوند است، نه خداوند در جهان» و با این رویکرد است که او «همه هستی را یکپارچه می‌داند» و «همه هستی را یک من می‌داند.»

۱۵ - اقبال سه منبع برای معرفت بشری تعریف می‌نماید:

الف - معرفت حاصل تجربه دینی و درونی و انفسی.

ب - معرفت حاصل طبیعت‌شناسی یا معرفت آفاقی.

ج - معرفت حاصل از تاریخ.

۱۶ - اقبال «برای جامعه بشری اصالت قائل است» هر چند که «اصالت جامعه در رویکرد او باعث ذبح شدن اصالت فرد در پای اصالت جامعه نمی‌شود.»



۱۷ - اقبال «جوهر قرآن را ضد فلسفه یونانی ارسطویی و افلاطونی می‌داند.»

۱۸ - اقبال «عرفان سنتی کلاسیک گذشته مسلمانان را معلول اندیشه افلاطون می‌داند، نه قرآن.»

۱۹ - اقبال برعکس افلاطون (که تمامی این جهان را ذهنی و ایده انعکاس یافته از عالم مُثُل می‌دانست) معتقد است که «قرآن تمامی جهان را چه در کلیت آن و چه در جزئی آن واقعیت می‌داند.»

۲۰ - اقبال به صراحت با توسل به آیات قرآن در عبارات فوق تأکید می‌کند که «جهان بسته نیست، بلکه جهان باز است» و «دست خداوند هم در خلقت جدید بسته نیست» و «دست انسان در آفریدن ارزش‌های جدید انسانی اجتماعی و طبیعی هم باز است» و لذا «آینده‌سازی هم برای خداوند و هم برای انسان باز است» و «خود برای انسان باز می‌باشد» و برای فهم این مهم باید «آینده را از جوهر تکاملی وجود در گذشته فهم کرد» و لذا در این رابطه است که اقبال بر این باور است که «تکامل در وجود حتی در قیامت هم تعطیل نمی‌شود» و «انسان در قیامت هم علی‌الدوام تکامل می‌کند» و از اینجا است که اقبال به «عذاب ابدی در قیامت اعتقاد ندارد» و «بهشت و جهنم را دو مکان نمی‌داند، بلکه دو حالت از حالت‌های نفس آدمی می‌داند» و بر این باور است که «بهشت و جهنم فردی می‌باشد، نه جمعی» و در «آخرت اجتماع وجود ندارد» و از

اینجا است که در تحلیل نهایی اقبال نتیجه می‌گیرد که «خلود حق همه انسان‌ها نیست، بلکه بسته به لیاقت انسان‌ها است که خلود مشمول آنها می‌شود.»

۲۱ - اقبال برعکس کانت که «ماده را پایه واقعیت جهان می‌داند» بر این باور است که «جوهر وجود حیات است» و «ماده تنها کفی بر روی آب حیات می‌باشد» (تفسیر آیه ۱۹ سوره رعد) و بدین ترتیب است که اقبال با دیده معکوس بین زاییده فهم او از قرآن «این جهان را وارونه می‌بیند، یعنی آنچه همگان اصل می‌دانند و پایه جهان را ماده تعریف می‌کنند، اقبال آن را سایه می‌داند و جوهر همه وجود را حیات می‌داند و ماده را یک کف بر روی حیات تعریف می‌کند» و برعکس الکساندر اپاراین که «حیات را زاییده تکامل خود به خودی ماده می‌داند» اقبال توسط اعتقاد به تقدم اصالت حیات بر اصالت ماده در کلیت وجود بر این باور است که «حیات از ماده حاصل نمی‌شود، بلکه ماده مرتبه تنزل یافته از حیات می‌باشد» و ماده شکل ساده‌ای از حیات می‌باشد.

۲۲ - در عبارات فوق اقبال بر این باور است که «تجربه دینی در انسان، باعث حفاری درونی و انفسی او جهت رسیدن به اقیانوس وجود و پیوند با بی‌نهایت می‌شود» بنابراین بدین ترتیب است که اقبال معتقد است که «تجربه دینی یعنی آدمی خود دین را در خودش تجربه بکند.»

۲۳ - اقبال به دو نوع «تجربه دینی و تجربه علمی اعتقاد دارد» و

در برابر «تجربه علمی به تجربه دینی اصالت می‌دهد» و در «چارچوب اصالت تجربه دینی است که او ارزش واقع‌گرایانه تجربه علمی را تعریف می‌نماید.»

۲۴ - اقبال به «دین در صورت تجربه دینی اعتقاد دارد، نه دین به معنای اعتقاد فردی فقهی و یا دین به معنای معرفت ذهنی فردی» و از اینجا است که اقبال با قطعیت داوری می‌کند که بدون تردید «دین به صورت تجربه دینی» آنچنانکه در رویکرد پیامبر اسلام (در آغاز تکوین اسلام شکل گرفته است) از صورت «فردی خارج می‌شود و صورت اجتماعی پیدا می‌کند» بنابراین «دین در صورت تجربه دینی نمی‌تواند در صورت فردی نگاه داشت و به عرصه جامعه و اجتماع نکشانید». توضیح آنکه نمی‌تواند «دین به صورت تجربه دینی در عرصه شخصی افراد محدود کرد و وارد عرصه اجتماعی نکرد.»

۲۵ - اقبال به صراحت در عبارات فوق برعکس کانت (که زمان و مکان را امری ذهنی و ساخته ذهن انسان می‌دانست) بر این باور است که «زمان و مکان در جهان خارج از انسان واقعیت دارد» و به همین دلیل اقبال «اساس متافیزیک خودش را بر زمان موجود در جهان خارج قرار می‌دهد». عنایت داشته باشیم که آنچنانکه اقبال در عبارات فوق بر این امر مهم تأکید می‌کند، «او موضوع واقعیت زمان در دنیای خارج از ذهن را استنباط کرده از قرآن می‌داند، نه نظریه فلاسفه مغرب‌زمین» و لذا در

همین رابطه است که «خودویژگی‌های نظری مطرح شده در باب زمان حقیقی (نه زمان فیزیکی و ریاضی اینشتینی) در منظومه معرفتی محمد اقبال فقط خاص مکتب فلسفی تطبیقی او می‌باشد.»

۲۶ - اقبال بر پایه اعتقاد و «تبیین جهان در خداوند» نه «خداوند در جهان» با نظریه «حلولی هگل» فاصله می‌گیرد. به بیان دیگر «پیوند خداوند با جهان و تعمیم دادن زمان به خداوند» در مکتب فلسفی تطبیقی محمد اقبال، این رویکرد اقبال با نظریه حلولی هگل از فرش تا عرش متفاوت می‌باشد و هرگز نباید «نظریه پیوند با خداوند» اقبال را با نظریه «حلولی هگل» یکی دانست، توضیح آنکه خدای هگلی، خدای حلولی است و خدای هگل در این عالم حلول کرده است و «خدای هگل همین عالم است که به تدریج در طول یک پروسس درازمدت خداوند توانسته است صورت این عالم را پیدا کند»؛ و البته «درک هگل از این خداوند یک درک فلسفی» می‌باشد که هگل معتقد بود که «درک فلسفی از خداوند بالاتر از درک دینی از خداوند می‌باشد». عنایت داشته باشیم که «اقبال بر درک تجربه دینی از خداوند تکیه می‌کند، اما هگل بر درک فلسفی از خداوند تکیه دارد» و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که «دستگاه متافیزیک حل ولی هگل بر درک فلسفی از جهان استوار می‌باشد، اما دستگاه متافیزیک محمد اقبال بر درک تجربه دینی از جهان استوار است.»

۲۷ - در عبارات فوق محمد اقبال تأکید می‌کند که «شناخت واقعیت و شناخت انسان و شناخت خداوند باید از طریق تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی (نه از طریق تجربه باطنی تک مؤلفه‌ای انفسی و درونی عرفان صوفیانه کلاسیک گذشته و نه از طریق صرف و تنهای تجربه حسی علمی تک مؤلفه‌ای و نه از طریق تجربه ذهنی، انتزاعی، مجرد فلسفی یونانی ارسطویی و افلاطونی) انجام بگیرد». بزرگ‌ترین کشف محمد اقبال (که در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی آن را فرمول‌بندی و تئوریزه کرده است) «مفهوم تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی است» که سنگ زیرین تمامی منظومه معرفتی محمد اقبال می‌باشد؛ و «موتور اصلی تمامی اندیشه‌های اقبال در عرصه بازسازی فلسفه تطبیقی و عرفان تطبیقی و کلام تطبیقی و فقه تطبیقی و تفسیر تطبیقی در چارچوب پروژه اصلاح دینی خودش در قرن بیستم می‌باشد». آنچنانکه در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، اقبال بر این باور است که «تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی (که او تجربه پیامبرانه می‌نامد) برتر از فلسفه و کلام و علم تجربی و تجربه باطنی تک مؤلفه‌ای عرفان صوفیانه کلاسیک گذشته می‌باشد». باز هم تأکید و تکرار می‌کنیم و هزار البته هرگز و هرگز از این تکرار و تأکید خود خسته نمی‌شویم که بگویم، تمام باور محمد اقبال بر این امر قرار دارد که «آبخور و منبع کشف بزرگ مفهوم تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی او، تنها و تنها قرآن و

تجربه نبوی پیامبر اسلام بوده است، نه هیچ منبع صوفیانه و باطنی عرفان کلاسیک گذشته مسلمانان در طول بیش از هزار سال گذشته» و لذا در این رابطه است که اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی خود حتی «شرم دارد که برای نام‌گذاری تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی خودش از ترم تجربه باطنی صوفیانه عرفان کلاسیک بیش از هزار سال گذشته مسلمانان استفاده دارد» همچنین بدین ترتیب است که محمد اقبال چه در کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی خود و چه در کلیات اشعارش هر جا که توانسته است «لگد به تجربه باطنی صوفیانه تک مؤلفه‌ای عرفان کلاسیک گذشته مسلمانان زده است.»

پر واضح است که دلیل اصلی اقبال در این رابطه آن است که در بستر پروژه «بازسازی عرفان تطبیقی» خودش بر این باور است که «بدون ویران کردن عرفان کلاسیک صوفیانه گذشته مسلمانان (که بر پایه موتور تک مؤلفه‌ای تجربه باطنی تکوین پیدا کرده است) امکان بازسازی عرفان تطبیقی در قرن بیستم برای مسلمانان وجود ندارد». بدین جهت خشم بی‌حد اقبال بر افلاطون و حافظ و غیره تنها و تنها باید در این رابطه تفسیر و تحلیل بکنیم. یادمان باشد که اقبال در نقد «تجربه حسی علمی» هم می‌گوید «از طریق تجربه آفاقی صرف هم ما نمی‌توانیم به شناخت تمام‌عیار واقعیت و انسان و خداوند دست پیدا کنیم». فراموش نکنیم که اقبال با تاسی از قرآن منابع کسب شناخت و معرفت انسان را

بر پایه دو مؤلفه تبیین می‌نماید:

الف - مؤلفه انفسی.

ب - مؤلفه آفاقی و در عرصه «تبیین شاخه‌های مؤلفه آفاقی است که خود مؤلفه آفاقی را به دو مؤلفه طبیعت و تاریخ تقسیم می‌کند» و از آنجا است که در فصل پنجم کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی «منابع شناخت انسان در رویکرد قرآن را به سه منبع درونی و طبیعت و تاریخ فرمول‌بندی می‌کند» که البته منبع کشف و فرمول‌بندی منابع شناخت محمد اقبال آیه ۵۳ سوره فصلت می‌باشد که می‌گوید: «سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَهُمْ اللَّهُ الْحَقُّ أَوْلَمَ يُكْفِرْ بِكَ أَنَّ اللَّهَ عَلَّمَ كُلَّ شَيْءٍ شَهِيدٌ - به زودی «آیات» خود را چه در «آفاق» و چه در «انفس» نشان خواهیم داد تا روشن گردد که او حق است، آیا این شهادت برای پروردگار تو کافی نیست که بر کل وجود حاضر است.»

البته علت اینکه اقبال در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تمام اهتمامش بر این امر قرار داده تا بین تجربه دینی قرآن و پیامبر اسلام و خودش، با تجربه باطنی صوفیانه عرفان کلاسیک گذشته مرزبندی کند، این است که او بر این باور است که در تجربه باطنی (صوفیانه عرفان کلاسیک گذشته مسلمانان در طول بیش از هزار سال گذشته از آغاز تا الان) آن‌ها «سیر تکامل وجودی خود را تنها از درون شروع می‌کنند و به درون هم تمام می‌کنند و اصلاً و ابداً به برون آفاقی چه در عرصه طبیعت

و چه در عرصه جامعه و تاریخ کاری ندارند». برعکس تجربه دینی که از درون شروع می‌شود و در ادامه آن به بیرون جاری و ساری می‌گردد؛ و در این رابطه است که اقبال در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، نتیجه‌گیری می‌کند که نه تنها از «تجربه‌های باطنی بیش از هزار ساله صوفیانه عرفان کلاسیک گذشته مسلمانان یک تمدن زاییده نشده است، حتی یک تئوری سیاسی قدرت هم به صورت ایجابی (نه سلبی) مطرح نشده است» و دلیلی که اقبال برای این موضوع مطرح می‌کند، اینکه می‌گوید «تمدن هرگز بر یک احساس تنها قابل بنا نیست» و شرط ظهور «تمدن رویکرد دو مؤلفه احساس و عقلانیت است» که البته از نظر اقبال این دو مؤلفه در تجربه دینی وجود دارد. البته اقبال در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی به موازات «نقد تجربه باطنی عرفان کلاسیک به نقد تجربه صرف حسی هم می‌پردازد» و بر این نکته تأکید می‌کند که آنچنانکه تجربه صرف انفسی باطنی‌گری ره به ده نمی‌برد، تجربه صرف حسی هم نمی‌تواند ما را به فهم کامل واقعیت جهان خارج و انسان و خداوند برساند. از اینجا است که او نتیجه‌گیری می‌کند که به علت دو مؤلفه‌ای بودن مکانیزم شناخت از نظر قرآن (به مکانیزم انفسی و مکانیزم آفاقی) و به علت دو عرصه‌ای بودن تجربه دینی (به عرصه درونی و عرصه بیرونی) و به علت اینکه تجربه دینی (برعکس تجربه باطنی عرفان کلاسیک) هم‌بر «احساس استوار است و هم‌بر عقل» (و اندیشه و تئوری)



تنها در چارچوب تجربه دینی است که منابع شناخت آنچنانکه قرآن می‌گوید، می‌تواند از صورت تک منبعی درونی عرفان کلاسیک گذشته به سه منبع تجربه درونی و طبیعت و تاریخ تقسیم بشود.

۲۸ - آنچه برای محمد اقبال در چارچوب پروژه بازسازی نظری و عملی و همچنین در عرصه بازسازی نظری (توسط بازسازی تطبیقی کلامی و بازسازی تطبیقی فلسفی و بازسازی تطبیقی عرفانی و بازسازی تطبیقی فقهی) دارای اهمیت می‌باشد اینکه، «در پله آغاز این پروژه بازسازی باید خداشناسی گذشته مسلمانان عوض بشود» و تنها با «تغییر خداشناسی مسلمانان است که می‌توان بنای پروژه بازسازی تطبیقی کلامی مسلمانان (که بستر ساز بازسازی تطبیقی فقهی و بازسازی تطبیقی عرفانی و بازسازی تطبیقی فلسفی می‌باشد) به انجام رسانید». او می‌گوید «با خدای جدای از هستی و خدای بیکار و خدای ساکن و ثابت و نشسته در ماوراء الطبیعه (مثل افلاطونی و ارسطویی و فلاسفه یونانی) که برای بیش از هزار سال به‌عنوان خدای مسلمانان تعریف شده‌است و صد البته بیگانه با خدای قرآن هم بوده است، هرگز و هرگز نمی‌توانیم به پروژه بازسازی عملی و نظری در جامعه امروز مسلمانان چه در عرصه بازسازی تطبیقی کلامی و چه در عرصه بازسازی تطبیقی فقهی و چه در عرصه بازسازی تطبیقی عرفانی دست پیدا کنیم». از اینجا است که محمد اقبال پس از اینکه در فصل اول کتاب بازسازی «موضوع تجربه دینی به‌عنوان تنها مکانیزم

شناخت برای فهم واقعیت و جهان و انسان و خداوند مطرح می‌کند»، بلافاصله در فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، پس از نقد و رد تمامی رویکردهای انطباقی فلسفی خداشناسی یونانی و تا قرن بیستم فلاسفه مغرب‌زمین به «تبیین خداشناسی تطبیقی بر پایه تجربه دینی می‌پردازد» و توسط طرح خداشناسی تطبیقی خودش در چارچوب تجربه دینی است که دستگاه متافیزیک خود را بر پایه تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی بنا می‌کند.

۲۹ - محمد اقبال در فصل دوم و سوم و چهارم در چارچوب «تبیین خداشناسی تطبیقی خودش به‌دنبال طرح و تبیین رابطه خداوند با انسان و جهان می‌باشد». چرا که اقبال بر این باور است که «خداوندی که رابطه تنگاتنگ با انسان و جهان نداشته‌باشد» و «خداوندی که رابطه او با جهان و انسان رابطه یک‌طرفه ارباب رعیتی باشد» و حتی «خداوندی که تنها خدای صانع و خدای ناظم صرف وجود باشد» (نه خداوند خالق و فاعل و دائماً در حال خلق جدید)، «ایمان و اعتقاد به چنین خدایی نمی‌تواند باعث تکامل و رشد مؤمنین به این خداوند و باعث استحاله انسان تفسیرگر به انسان تغییرگر و باعث استحاله انسان تماشاگر وجود به انسان بازیگر در وجود بشود» (همان چیزی که هدف بعثت تمامی انبیاء ابراهیمی بوده است). توضیح آنکه بزرگ‌ترین موضوعی که محمد اقبال در این عرصه به چالش می‌کشد، «رابطه خداوند با انسان و جهان به‌صورت دو چیز جدا

از هم می‌باشد» و از اینجا است که «دستگاه متافیزیک توحیدی» (محمد اقبال) بر پایه مبارزه با دوگانگی و ثنویت «طبیعت و ماوراء الطبیعه» و «حیات و ماده» و «دنیا و آخرت» و «روح و بدن» و «ذهن و عین» و «درون و برون» و «فرد و اجتماع» استوار می‌باشد. چرا که در «دستگاه متافیزیک توحیدی» (محمد اقبال) «وجود یا جهان و هستی و انسان غیر قابل تفکیک از وجود خداوند است.»

اقبال با استناد به آیه ۱۶ سوره ق «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ - ما از رگان گردن‌شان به انسان‌ها نزدیک‌تریم» نتیجه‌گیری می‌کند که «خداوند در چارچوب خدانشناسی تطبیقی هرگز نمی‌تواند با انسان فاصله داشته‌باشد» بنابراین اقبال مطابق «متافیزیک توحیدی» خود اصلاً به «متافیزیک ثنوی، اهورا مزدا و اهریمن، یا طبیعت و ماوراء الطبیعه، یا حیات و ماده، یا روح و بدن، یا ذهن و عین و یا فرد و جامعه اعتقادی ندارد» و همچنین اقبال مطابق متافیزیک توحیدی خود، «به جهان بیرون از خداوند اعتقادی ندارد» زیرا در متافیزیک توحیدی محمد اقبال «بیرون از خداوندی وجود ندارد»، «چراکه از نظر اقبال اعتقاد به بیرون از خداوند باعث می‌گردد تا ما خداوند را محدود و محصور کنیم».

۳۰ - اقبال در تبیین «متافیزیک توحیدی خودش» مبانی تعریف شده این متافیزیک توحیدی را اینچنین فرمول‌بندی می‌کند:

الف - غلبه حیات بر ماده.

ب - غلبه حرکت بر تمامی عرصه‌های وجود از طبیعت تا ماوراء الطبیعه.

ج - تکیه بر تکامل و سیورورت در تمامی وجود و البته مهمتر از همه در متافیزیک توحیدی اقبال، او برای تبیین پیوند این سه مؤلفه بر موضوع «زمان» به‌عنوان بستر نو شوندگی و نوزایی و تکامل در وجود تکیه می‌کند.

قابل ذکر است که در متافیزیک توحیدی اقبال «زمان در عرصه تکامل وجود، یک خط مستقیم تکرارشونده نیست، بلکه برعکس زمان علامت تکامل و نوزایی در جهان می‌باشد». توضیح آنکه از نظر اقبال «هر جا که ما زمان داریم، همراه با آن ما تکامل و نوزایی و نو شوندگی نیز داریم» و همچنین برعکس، «هر جا که ما در وجود تکامل و نوزایی و نو شوندگی داریم، همراه با آن ما زمان داریم». اقبال در دستگاه متافیزیک توحیدی خود با استناد به آیه ۲۹ سوره الرحمن «يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ - همه هستی نیازمند به او هستند و او دائماً مشغول خلق جدید در هستی می‌باشد» مدعی است که «خداوند دائماً در حال خلق جدید در جهان می‌باشد» و بدین جهت او می‌گوید، اگر باور داریم که این «خلق دائم جدید خداوند آنچنانکه قرآن می‌گوید در درون خود خداوند انجام می‌گیرد نه در بیرون او» بنابراین ما باید قبول کنیم که «خود خداوند هم ثابت و بیکار و بازنشسته در هستی نیست» و دائماً توسط «خلق جدید خودش در حال تغییر و تکامل و رشد می‌باشد» اما این «تغییر و تکامل و رشد خداوند (از نظر اقبال) با تغییر و تکامل و رشد وجود تفاوت دارد»

چرا که «تغییر و تکامل و رشد جهان و انسان به معنای حرکت از نقص به کمال می‌باشد، اما تغییر و رشد و تکامل خداوند به معنای خلق جدید درون خود و هدایت وجود به سوی آینده رو به جلو از قبل طراحی نشده می‌باشد» و از اینجا است که از نظر اقبال آیه ۲۹ سوره الرحمن «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» دلالت و تبیین کننده «تغییر و تحول و تکامل بر پایه خلق جدید و حرکت دادن وجود به سمت آینده رو به جلو توسط خداوند می‌باشد.» باری، در این رابطه است که محمد اقبال در چارچوب متافیزیک توحیدی بر محور زمان خود با استناد به آیه ۴۷ سوره ذاریات «وَالسَّمَاءَ بَيْنَاهَا يَأْتِيهِنَّ أَثَاقُ السَّمَاوَاتِ وَمَا فِيهَا وَأَسْفَلَ» - ما آسمان‌ها را با قدرت خویش بنا کردیم و دائماً آنها را گسترش می‌دهیم» نتیجه‌گیری می‌کند که «آینده برای وجود همچنان باز است» و «وجود در عرصه زمان به سوی آینده باز در حال تکامل و صیوریت می‌باشد» بنابراین، «متافیزیک توحیدی اقبال بر پایه زمان از مفهوم زمان رمز تکامل و زاینده‌گی و نو شونده‌گی در جهان تبیین می‌نماید» و از اینجا است که اقبال در «دستگاه بازسازی تطبیقی» خودش، چه در عرصه جهد نظری و چه در عرصه جهد عملی از «مفهوم زمان» به عنوان یک «شاخص هدایت کننده استفاده می‌کند» توضیح آنکه، اقبال در عرصه جهد نظری (هم در بازسازی تطبیقی کلامی، بازسازی تطبیقی فقهی، بازسازی تطبیقی عرفانی و بازسازی تطبیقی فلسفی خودش) از زمان به عنوان یک شاخص استفاده می‌کند و هم در عرصه «جهد عملی و سیاسی خود بر

پایه انسان مختار و تغییر اجتماعی جوامع مسلمین بر مفهوم زمان تکیه می‌کند» و البته دلیل این امر همان است که محمد اقبال می‌گوید، «زمان نشان‌می‌دهد که ما باید در عرصه آن تمام هستی اعم از خداوند و طبیعت و انسان و جامعه را در حال تغییر و تکامل و حرکت ببینیم.»

به همین دلیل است که اقبال می‌گوید، «اساساً دین آمده است تا به انسان‌ها و مسلمانان بینش نو شونددگی در وجود و انسان و جامعه تعلیم بدهد». اقبال می‌گوید، «دین آمده است تا بینش بازیگری تمام وجود را به جای بینش تماشاگری یونانی‌زده قبلی بنشاند». اقبال در «دستگاه متافیزیک توحیدی» خود با استناد به آیه ۱۸۶ سوره بقره «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ - و چون بندگان من از تو سراغ مرا بگیرند، بدانند که من نزدیکم و دعوت دعا کنندگان را اجابت می‌کنم، البته در صورتی که مرا بخوانند، پس باید آنان دعوت مرا اجابت کنند و به من ایمان بیاورند تا شاید رشد و تکامل بکنند»، «فلسفه دعا در قرآن را تبیین می‌نماید» و مطابق این تفسیر تطبیقی اقبال از قرآن است که او می‌گوید، «از نظر قرآن، خداوند با آدمیان در حال داد و ستد می‌باشد، یعنی حرف انسان‌ها را می‌شنود و دعاهای آنها را گوش می‌کند و به آنها پاسخ می‌دهد» او می‌گوید، بنابراین در «عرصه دعا هم انسان‌ها و هم خداوند از صورت تماشاگری خارج می‌شوند و به‌حالت بازیگری در می‌آیند» و از اینجا است که اقبال

نتیجه می‌گیرد که در «عرصه دعا بین انسان‌ها و خداوند نه دیگر انسان‌ها تماشاگر یک سویه هستند و نه خداوند تماشاگر ثابت و ساکن و بیکار نشسته در ماوراء الطبیعه (آنچنانکه فلاسفه یونان می‌گویند) هست». هر دو «بازیگر در هستی هستند».

باری، بدین ترتیب است که باید بگوییم که محمد اقبال چه در عرصه پروژه بازسازی خدانشناسی تطبیقی، بازسازی تطبیقی کلامی، بازسازی تطبیقی فلسفی و بازسازی تطبیقی عرفانی مسلمانان و چه در عرصه پروژه بازتعریف و بازتبیین و بازسازی ختم نبوت پیامبر اسلام و چه در عرصه تکیه بر تجربه دینی و تکیه بر عقل برهانی استقرایی بشر و غیره و غیره «تماماً به‌دنبال تعریف انسان خودمختار و پاره کردن حصار جبر بر انسان و وجود و حتی بر خداوند می‌باشد» زیرا اقبال بر این باور است که حتی در چارچوب «کلام گذشته ما خداوند را در علم از پیش مقدر شده‌اش زندانی کرده‌ایم». لذا اقبال می‌گوید تا در «خدانشناسی خود به خدای آزاد و مختار و خالق دست پیدا نکنیم» نمی‌توانیم به «انسان مختار دست پیدا کنیم».

۳۱ - در دستگاه منظومه معرفتی محمد اقبال، «تجربه دینی (دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) و خدای خالق و انسان مختار و عقل مستقل استقرایی و پیامبر خاتم، در پیوند دیالکتیکی و تنگاتنگ با یکدیگر قرار دارند» و البته «فهم منظومه معرفتی محمد اقبال در گرو شناخت همه جانبه شش

مؤلفه فوق می‌باشد» و به بیان دیگر «بدون فهم همه جانبه شش موضوع فوق در پیوند با یکدیگر امکان فهم منظومه معرفتی اقبال و امکان فهم کتاب بازسازی و کلیات اشعار محمد اقبال برای ما وجود ندارد» و لذا به همین دلیل است که علامه محمد اقبال با صراحت می‌گوید که: «امروزه جهان اسلام تحت تأثیر و درگیری نیروهای تازه‌ای است که با توسعه فوق‌العاده اندیشه بشری در کلیه زمینه‌ها پدیدار شده‌اند؛ بنابراین هیچ دلیلی نمی‌بینم که چرا این وضع نباید دیر بپاید. آیا بنیان‌گذاران مکاتب فقهی ما ادعا داشتند که براهین و تفاسیرشان حرف آخر است؟ هرگز. ادعای نسل کنونی مسلمانان آزاداندیش در این مورد آن است که آن دسته از اصول حقوقی که در اسلام اساسی می‌باشند، می‌باید در پرتو تجربه‌ای که خود حاصل کرده‌اند و با توجه به شرایط دگرگون شده زندگی نوین تفسیری دوباره شوند. این سخن از دیدگاه من، کاملاً مورد تایید است. تعالیم قرآن که حیات را فرایند آفرینش بالنده می‌داند، لازم می‌شمارد که هر نسلی با ارشاد و هدایت پیشینیان خود، بی‌آنکه سد راهشان شوند، امکان بیابد تا مشکلات خاص خود را حل کند.»

باری، ما حاصل آنچه که تا اینجا در باب «جهد نظری» و «جهد عملی» معلم کبیرمان حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری مطرح کرده‌ایم، می‌توانیم بدین صورت جمع‌بندی نماییم:

اول - اقبال در فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام (روح



فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۳۶ و ۱۳۷ - از سطر ۱۵ به بعد) برای اولین بار در تاریخ اسلام در چارچوب «بازسازی تطبیقی فلسفه ختم نبوت اعلام شده توسط پیامبر اسلام» موضوع آیه ۴۰ سوره احزاب «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا - محمد پدر هیچ کدام از مردان شما نیست، او رسول خداوند و خاتم انبیاء می باشد و البته خداوند به هر چیزی داناست» بر این باور است که وقتی که می گوئیم، «محمد خاتم انبیاء است» (برعکس آنچه که شیخ مرتضی مطهری در کتاب وحی و نبوت - ص ۴۹ - سطر ۱۶ به نادرستی به علامه محمد اقبال لاهوری نسبت می دهد) این به معنای «ختم دیانت نیست» بلکه به معنای «ختم نبوت و پایان دوران وحی نبوی و هدایت گری از بیرون می باشد» بنابراین از قرن هفتم میلادی با تولد «عقل برهانی استقرایی در بشر» (که علت اصلی فلسفه «ختم نبوت» اعلام شده توسط پیامبر اسلام در قرآن می باشد)، «هدایت بشریت از صورت برون ی وارد فرایند درونی در بستر هدایت گری عقل برهانی استقرایی گردید» و بدین جهت آنچنانکه محمد اقبال در فصل اول کتاب گران سنک بازسازی فکر دینی در اسلام تبیین نموده است در «عصر خاتمیت» راهبری (نه رهبری) بشر توسط تجربه دینی دو مؤلفه ای انفسی و آفاقی و تفسیر تطبیقی قرآن و عقل برهان استقرایی بشر صورت می گیرد. عنایت داشته باشیم که محمد اقبال در سر آغاز فصل هفتم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، در «عصر خاتمیت» تنها

«دین اسلام تطبیقی» (استوار بر تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی و تفسیر تطبیقی قرآن و عقل برهانی استقرایی) دینی می‌داند که پتانسیل هدایت‌گری عقل برهانی استقرایی بشر در بستر تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی و هدایت‌گری تطبیقی قرآن را دارد؛ به عبارت دیگر در رویکرد محمد اقبال مبانی اسلام تطبیقی در عصر خاتمیت عبارتند از:

الف - تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی.

ب - تفسیر تطبیقی قرآن.

ج - عقل برهانی استقرایی بشر.

اقبال خلأ هر کدام از این سه مؤلفه مبانی اسلام تطبیقی در عصر خاتمیت، بسترساز جایگزین شدن اسلام انطباقی معرفت‌اندیش و اسلام دگماتیست فقه‌اندیش می‌داند و بر این باور است که در «عصر خاتمیت» جایگزین شدن اسلام دگماتیست فقه‌اندیشی و اسلام انطباقی معرفت‌اندیش (به جای اسلام تطبیقی) هرگز و هرگز متولیان اسلام دگماتیست فقه‌اندیشی و اسلام انطباقی معرفت‌اندیش نمی‌توانند رسالت انسانی و اجتماعی بشر در عصر خاتمیت به انجام برسانند؛ و تنها و تنها این اسلام تطبیقی (استوار بر سه مؤلفه تجربه دینی، تفسیر تطبیقی قرآن و عقل استقرایی برهانی) می‌تواند رسالت راهبری (نه رهبری) جامعه و انسان در فرایند خاتمیت را به عهده بگیرد. بر این مطلب اضافه کنیم که محمد اقبال در ادامه همین موضوع در فصل هفتم کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در

اسلام، «عرفان صوفیانه انطباقی هزار ساله گذشته کلاسیک مسلمانان» از صفحه شطرنج راهبری انسانی، اجتماعی مسلمانان در عصر خاتمیت خارج می‌کند.

چون به صورت کلی سخن گفته شود، حیات دینی را می‌توان به سه مؤلفه تقسیم کرد (دین دگماتیسم، دین انطباقی، دین تطبیقی) و آنها را مؤلفه‌های «ایمان» و «اندیشه» و «اکتشاف» نامید.

۱ - مؤلفه دینی اول (مؤمنین به اسلام دگماتیست فقهاتی که) حیات دینی آنها به شکل دستورات انضباطی مادیت پیدا می‌کند (که همان تکلیف و تعبد و تقلید فقهی می‌باشد) که فرد یا جمعی آن را به عنوان فرمانی بی‌چون و چرا می‌پذیرند، بی‌آنکه هیچ فهم عاقلانه‌ای از غرض نهایی اجرای آن فرمان‌ها (تعبدی و تقلیدی و تکلیفی فقهی) داشته باشند. چنین اسلامی (آنچنانکه در سال ۵۷ در جریان جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران شاهد بودیم که این اسلام فقهاتی دگماتیست تعبدی و تقلیدی و تکلیفی، چگونه بستر ساز کسب هژمونی جنبش ضد استبدادی مردم ایران توسط روحانیت موج‌سوار از راه رسیده شد) ممکن است در تاریخ سیاسی و اجتماعی یک قوم نتایج بزرگی هم داشته باشد، ولی در تحلیل نهایی (اسلام دگماتیست فقهاتی تعبدگرا و تقلیدگرا و تکلیف‌محور) به لحاظ رشد درونی و تکامل فردی چندان نتیجه‌ای ندارد. چرا که (اسلام دگماتیست فقهاتی تعبدگرا و تکلیف‌محور و تقلیدگرا)

تنها به دنبال اطاعت کامل و اجرای دستورات انضباطی (احکام فقهی دگماتیست هزار ساله حوزه‌های فقه‌ای تحت‌عنوان اسلام) می‌باشند.

۲ - مؤلفه دینی دوم (اسلام انطباقی معرفت‌اندیش می‌باشد) که در آن فهم عقلی یا تعقل در دستورات و تأمل در منبع نهایی قدرت و اعتبار آن مطرح می‌باشد، در مؤلفه دوم (اسلام انطباقی معرفت‌اندیش) حیات دینی، شالوده خود را بر نوعی مابعدالطبیعه قرار می‌دهد که هدف آن پیدا کردن ذهنی «نظری منطقی» نسبت به جهان می‌باشد و البته بخشی از ذهن‌گرایی آن‌ها هم شامل شناخت خداوند می‌شود.

۳ - مؤلفه دینی سوم (اسلام تطبیقی مبتنی بر تجربه دینی دو مؤلفه‌ای آفاقی و انفسی همراه با تفسیر تطبیقی قرآن و عقل برهانی استقرایی بشر) روان‌شناسی (تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) جانشین مابعدالطبیعه می‌شود و (در این اسلام تطبیقی) حیات دینی به صورت آرزوی تماس مستقیم با حقیقت مطلق در می‌آید (اشاره اقبال به تماس انسان با بی‌نهایت در عرصه تجربه درونی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی می‌باشد) دین (اسلام تطبیقی) در این مرحله (به‌علت دو مؤلفه‌ای بودن انفسی و آفاقی تجربه دینی) عاملی در هماهنگی و جذب حیات و قدرت می‌شود و فرد (در بستر تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) شخصیت آزاد پیدا می‌کند بی‌آنکه خود را از محدوده قید و بندهای قوانین اجتماعی رها ببیند. بلکه منبع معرفت او تنها از طریق اکتشاف (تجربه دینی دو

مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) سرچشمه نهایی دین که در اعماق خودآگاهی خاص خود او حاصل می‌شود تکوین پیدا می‌کند. همان طوری که یک صوفی مسلمان می‌گوید: (این صوفی مسلمان پدر محمد اقبال بوده است که روزی خطاب به فرزندش محمد اقبال گفته بود، «قرآن را چنان بخوان که گویی به خود تو نازل شده است») اگر شخص مؤمن به‌هنگام قرائت قرآن خویشتن را در همان حالتی قرار ندهد که وحی بر پیامبر نازل شده است، نمی‌تواند آیات قرآن را فهم نماید. (در اینجا محمد اقبال مکانیزم تفسیر تطبیقی قرآن را به ما آموزش می‌دهد چراکه طبق گفته او در این عبارت، تنها معیار فهم تطبیقی آیات قرآن آن است که مفسر قرآن در بستر تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی و عقل برهانی استقرایی بتواند در شرایطی قرار بگیرد که این آیات بر پیامبر اسلام نازل شده است). در سؤالی که عنوان این گفتار است (آیا دین ممکن است؟) منظور من از دین به معنای سوم (اسلام تطبیقی استوار بر تجربه دینی و تفسیر تطبیقی قرآن و عقل برهانی استقرایی) است. متأسفانه دین (تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) در زمان کنونی به نام نامیمون باطنی‌گری (تجربه باطنی صوفیانه عرفان انطباقی کلاسیک گذشته) شناخته می‌شود و لذا در این رابطه جهان امروز (به غلط تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) این صورت از دین (اسلام تطبیقی مبتنی بر تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی، تفسیر تطبیقی قرآن و عقل

برهانی استقرایی) را نماینده طرز فکری مبتنی بر انکار زندگی و واقعیات تحلیل می‌کنند و آن را در طرف مخالف جهان‌بینی تجربی عصر حاضر می‌دانند و این در حالی است که دین برتر (اسلام تطبیقی) که در پی زندگی متعالی برای بشریت است، اصولاً بر بنیاد تجربه (دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) استوار است و مدت‌ها پیش از آنکه علم (تجربی حسی) به‌ضرورت تجربه متوجه شده باشد (تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی، اسلام تطبیقی) به این ضرورت معترف بوده است (و تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی را) کوششی اصیل برای تصفیه خودآگاهی بشری می‌دانسته، بنابراین (تجربه دینی دو مؤلفه‌ای) با همان اندازه نقادی به سطح تجربه خود می‌نگرد که طبیعت‌گرایی با دیدی نقادانه به سطح تجربه حسی خود می‌نگرد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل هفتم - آیا دین ممکن است؟ - ص ۱۸۷ و ۱۸۸ - از سطر ۱ به بعد).

باری، بدین ترتیب است که در عصر خاتمیت که از بعد از وفات پیامبر شروع شده‌است و برای همیشه ادامه دارد بشریت بدون وحی نبوی بیرونی در چارچوب تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی و تفسیر مستمر تطبیقی قرآن و عقل برهان استقرایی خودش می‌تواند هدایت‌گر خودش باشد.

گمان میر که به پایان رسید کار مغان هزار باده ناخورده در رگ تاک است

چمن خوشست ولیکن چو غنچه نتوان زیست      قبای زندگیش از دم صبا چاک است  
کلیات اشعار فارسی اقبال - فصل افکار - ص ۲۲۰ - سطر اول

دوم - اقبال در بخش پایانی فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام (اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۲۰۳ - سطر ۱۶ به بعد) سه نیاز محوری انسان امروز را تعریف می کند که در تحلیل نهایی، جوهر حرفهای اقبال در رابطه با این سه نیاز مطرح شده را می توانیم به این صورت فرمول بندی کنیم:

- ۱ - تفسیر معنوی از جهان.
- ۲ - تفسیر معنوی از انسان.
- ۳ - تفسیر معنوی از جامعه.

در خصوص «تفسیر معنوی از جهان» اقبال تلاش می کند که در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، این مهم را در چارچوب آیه ۱۷ سوره رعد تبیین نماید؛ بنابراین برای فهم جوهر تفسیر معنوی از جهان محمد اقبال ابتدا لازم است که به طرح آیه فوق در اینجا بپردازیم و سپس در چارچوب تفسیر محمد اقبال از این آیه به طرح تفسیر معنوی از جهان او بپردازیم.

«أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَا بِيَا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهٗ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذٰهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْاَرْضِ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ - خداوند از آسمان آبی

را فرود آورد و در مسیلهایی که در محل بارانها قرار دارند و از نظر وسعت و بزرگی با هم مختلفاند هر کدام به قدر ظرفیتشان آب جاری گردید و در ادامه سیل به راه افتاد و از آنجا بود که سیل‌های جاری در هر مسیل، کفی گردنده به روی خود انداختند، به طوری که این کفها روی آب را پوشانیدند، خداوند این چنین حق و باطل را مشخص می‌کند، همان طوری که کف را از سیل و با دمیدن آتش طلا و نقره و مس را جدا می‌سازد و اما کف نابود می‌شود، ولی چیزی که به مردم سود می‌دهد در زمین می‌ماند، خداوند مثل‌های خودش را اینچنین می‌زند» (سوره رعد - آیه ۱۷).

علامه شهیر و متفکر بزرگ جهان اسلام اقبال لاهوری در چارچوب این آیه و این مثال قرآن، «تفسیری معنوی از جهان» خود را اینچنین تبیین می‌نماید:

الف - اقبال معتقد است که برعکس آنچه که تجربه حسی علمی در تفسیر جهان بر «اصالت ماده» تکیه می‌کند و «حیات را مؤخر بر ماده» تبیین می‌نمایند، در تفسیر معنوی از جهان «اصالت به حیات است» و اصلاً تفسیر معنوی از جهان به معنای «اصالت دادن به حیات و مؤخر دانستن ماده است» و لذا در این رابطه است که اقبال معتقد است که آنچنانکه در آیه فوق مطرح می‌شود، «ماده یک کفی است که بر روی آب که همان حیات می‌باشد، به صورت موقت مادیت پیدا می‌کند.»



ب - اقبال معتقد است که «جهان در اصل معنوی و حیاتی است» (آنچنانکه در مثال فوق آب اصالت داشت و کف فرعی و موقت بود).

ج - اقبال حتی «خود ماده را هم حیات تنزل یافته تعریف می کند.»

ه - اقبال معتقد است که «بدون حیات دار کردن کل وجود و بدون اعتقاد به تقدم حیات بر ماده در عرصه کلان، وجود امکان تفسیر معنوی از جهان وجود ندارد»؛ به عبارت دیگر در رویکرد محمد اقبال «تفسیر معنوی از جهان» در گرو اعتقاد به «تقدم حیات بر ماده در عرصه کلان وجود و هستی می باشد.»

و - اقبال در تفسیر معنوی از جهان معتقد به «تقدم تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی بر تجربه حسی علمی می باشد» و در این رابطه او بر این باور است که تنها در چارچوب «تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی می توان به تفسیر معنوی از جهان دست پیدا کرد، نه توسط تجربه حسی علمی.»

بی تجلی مرد دانا ره نبرد      از لگدکوب خیال خویش مرد

بی تجلی زندگی رنجوری است      عقل مهجوری و دین مجبوری است  
کلیات اشعار فارسی محمد اقبال - جاوید نامه

و همچنین در مثنوی مسافر اقبال می گوید:

چیست دین؟ دریافتن اسرار خویش      زندگی مرگ است بی دیدار خویش

باری، از نظر اقبال خروجی نهایی «تبیین جهان در چارچوب تجربه حسی

علمی» همان «مادی دیدن جهان» و یا «تبیین مادی از جهان می‌باشد» و تنها تبیین جهان در چارچوب تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی است که تجربه کننده می‌تواند به این حقیقت دست پیدا کند که در «هستی هیچ چیز بدون حیات وجود ندارد» و خود این یعنی «تفسیر معنوی از جهان بر پایه حیات‌دار بودن کل وجود است.»

ز - در تفسیر «معنوی از جهان»، اقبال «بین ماده و حیات فرقی نمی‌گذارد» چرا که در تحلیل نهایی او بر این باور است که خود «ماده در کلان وجود شکلی از حیات است» و به همین دلیل است که اقبال در بستر «پروسس تکوین حیات یا ماده» برعکس رویکرد تجربه حسی علمی که «حیات را مولود و سنتز ماده می‌دانند» اقبال بر این باور است که در «پروسس تکوینی کلان وجود، حیات عامل تکوین ماده بوده است» و از اینجا است که اقبال نتیجه‌گیری می‌کند که «ما تاکنون در پروسس تکوین جهان به ماده اصالت داده‌ایم و حیات را امری تابع و فرعی تبیین می‌کردیم، لیکن این موضوع غلط می‌باشد، چرا که در عرصه وجود، ماده از حیات حاصل می‌شود نه حیات از ماده». بدین جهت در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که «تفسیر معنوی از جهان» از نظر اقبال بر پایه «موضوع و جایگاه حیات در هستی» تعریف می‌شود.

ح - اقبال با استفاده از آیه ۱۷ سوره رعد بر این باور است که در کلان وجود، «ماده کف است بر روی آب حیات» و در کلان وجود «ماده مرحله

نازل شده حیات است»، «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً» اشاره به همان «اصالت اولیه حیات در وجود می‌باشد.»

ط - اقبال در رابطه با تفسیر مادی دانشمندان غربی بر پایه‌اتم و غیره از جهان بر این باور است که این «تصویر و تبیین مادی همان تصویری است که این دانشمندان ابتدا در ذهن خود از ماده و اتم و غیره می‌سازند و بعد آنها آن تصویر و تعریف مادی ساخته ذهن خودشان را به جهان خارج تزریق می‌کنند.»

ی - اقبال معتقد است که «ماده در جهان خارج بسیار متفاوت‌تر از آن است که ما توسط حواس خود آن را فهم می‌کنیم و به مغز می‌رسانیم و بر پایه آن به تبیین مادی جهان می‌پردازیم.»

ک - اقبال بر این باور است که اگر ما توسط «تجربه حسی بخواهیم بدانیم که در جهان خارج حقیقتاً در باب ماده و حیات چه خبر است، فهم آن برای ما ناممکن می‌باشد و تجربه‌های حسی نمی‌تواند حقیقت جهان خارج را برای ما روشن کند». لذا از نظر او تنها توسط «تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی است که ما می‌توانیم به حقیقت جهان خارج آگاهی پیدا کنیم». بدین خاطر در این رابطه است که اقبال مدعی است که داوری او نسبت به «تقدم حیات بر ماده در جهان خارج مولود همان تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و افقی او می‌باشد نه تجربه صرف حسی.»

سوم - اقبال در فصل «پس چه باید کرد؟» کلیات اشعار فارسی خود

در عرصه تبیین انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه در باب شعار محوری پیامبر اسلام که عبارت بود از «لا اله الا الله»، بر این باور است که این شعار از دو عنصر اصلی مرکب است که این دو عنصر عبارتند از: «لا» و «الا». او در راستای مابه ازاء استراتژی این شعار در زمان ما به نقد جهان قرن بیستم می‌پردازد و می‌گوید: مشکل و آفت و آسیب انقلاب اکتبر روسیه آن است که آنها تنها به سه «لا»ی (لا سلاطین، لا کلیسا، لا اله) بسنده کرده‌اند و «الا» ها را رها کرده‌اند، برعکس جوامع مسلمین که «لا»ها را رها کرده‌اند و تنها با «الا»ی مذهبی می‌خواهند به رهایی برسند که البته از نظر اقبال هر دو مسیر گمراهی است؛ و تا زمانی که در عرصه تغییر اجتماعی مؤلفه حرکت سلبی (لا) با مؤلفه ایجابی (الا) در پیوند با هم مادیت پیدا نکند، از نظر اقبال «هر حرکت تحول‌خواهانه اجتماعی شکست می‌خورد».

همچنان بینی که در دور فرنگ	بندگی با خواجگی آمد به جنگ
روس را قلب و جگر گردیده خون	از ضمیرش حرف لا آمد برون
آن نظام کهنه را بر هم زد است	تیز نیشی بر رگ عالم زد است
کرده‌ام اندر مقاماتش نگه	لا سلاطین، لا کلیسا، لا اله
فکر او در تندباد لا بماند	مرکب خود را سوی الا براند
آیدش روزی که از زور جنون	خویش را زین تندباد آرد برون
در مقام «لا» نیاساید حیات	سوی «الا» می‌خرامد کائنات
«لا» و «الا» ساز و برگ امتان	نفی بی‌اثبات مرگ امتان

در محبت پخته کی گردد خلیل	تا نگردد «لا» سوی «الا» دلیل
ای که اندر حجره‌ها سازی سخن	نعره «لا» پیش نمردی بزن
اینکه می‌بینی نیرزد با دو جو	از جلال «لا اله» آگاه شو
هر که اندر دست شمشیر «لا»ست	جمله موجودات را فرمانرواست

کلیات اشعار فارسی اقبال - فصل پس چه باید کرد - ص ۳۹۵ - سطر ۸ به بعد

چهارم - اگرچه در عرصه «جهد نظری» علامه شهیر محمد اقبال لاهوری به‌عنوان «بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز کلامی و فلسفی و عرفانی می‌باشد» در عرصه «جهد عملی» محمد اقبال لاهوری «بزرگ‌ترین مصلح مشرق زمین و جهان اسلام در قرن بیستم می‌باشد». یادمان باشد که تکیه کردن به اصالت‌های تاریخی و فرهنگی خویش، شعاری بوده است که بیش از همه به‌خصوص از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی در جامعه‌های مسلمان مشرق زمین عنوان شده‌است که البته نخستین فریادش از حلقوم سید جمال الدین اسدآبادی در اواخر قرن نوزدهم با عنوان «نهضت سلفیه» که «بازگشت به گذشته» (رنسانس) بود، برکشیده شد، متعاقب و همراه با او همکار علامه‌اش محمد عبده که از نظر علمی جهت‌گیری سید جمال را دنبال می‌کرد، ظاهر شد. باری، اگر چه استعمار و استبداد و تعصب روحانیت و جهل مردم سید جمال را در ایران تنها و مطرود کرد، ولی انعکاس ندای او در نسل پس از او در مصر و ترکیه و هند و دیگر کشورهای اسلامی طنین عمیقی یافت و بدون تردید، بزرگ‌ترین چهره

آن نسل در جهان اسلام در نیمه اول قرن بیستم علامه محمد اقبال لاهوری بود که هم اسلام را خوب می‌شناخت و هم غرب را و هم مردی دو فرهنگ بود و چند بعدی و هم فیلسوف بود، هم سیاست‌مدار، هم اسلام فهم، هم اروپا شناس، هم شاعر و عارف و از همه مهمتر اینکه نظریه‌پرداز بود که با فلسفه «خودی» اش کوشید تا پشتوانه فلسفی و جهان‌بینی و اسلام‌شناسی عمیقی به نهضت بازگشت و کشف «خود» شرقی ببخشد؛ و از اینجا است که امروز می‌توانیم با صدای بلند داوری کنیم که محمد اقبال برای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران یک «روح چند بعدی مسلمان است» چرا که او کوشید تا ابعاد تجزیه شده و اعضا متلاشی شده اسلام تاریخی در عرصه کلام و فلسفه و عرفان و فقه و غیره (که در طول بیش از هزار سال گذشته به وسیله خدعه‌های سیاسی و یا تحریف آنها توسط ورود فلسفه یونانی ارسطویی و افلاطونی قطعه قطعه و دچار انحطاط شده بود و هر قطعه‌ای از آن در خدمت متکلمین و فلاسفه و فقیهان و عارفان منحط در آمده بود) جمع کند و «تجدید بنا و بازسازی نماید» و در این رابطه است که نه تنها شاهکار جهد نظری اش کتاب بازسازی یا تجدید بنای تفکر اسلامی است، بلکه مهمتر از آن «شاهکار عظیم‌ترش در عرصه جهد عملی ساختن شخصیت بدیع و چند بعدی و تمام خودش در عرصه تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی می‌باشد» که می‌تواند برای پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) امروز

به‌عنوان یک الگو و نمونه «برای چگونه بودن و چگونه شدن و چگونه رفتن باشد». از اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که محمد اقبال تجدید بنای یک مسلمان تمام است در شخص خودش؛ و اقبال در بستر تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی توانست خود را از روی طرح‌هایی که پیامبر اسلام برای یک مسلمان تعریف کرده بود بنا کند.

پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) امروز باید بدانند که اقبال در نخستین مرحله با «تفسیر معنوی از جهان و انسان و جامعه، یک جهان‌بینی ویژه و بدیعی ارائه داده است» که فهم آن برای پیشگامان در این شرایط تندپیچ مبارزه سیاسی اجتماعی یک ضرورت حیاتی می‌باشد. پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) امروز باید بدانند که تکیه محوری ما بر «متافیزیک توحیدی» محمد اقبال برای آن است که متافیزیک توحیدی اقبال به همان اندازه که امروز «نو» است، «ریشه در اعماق فرهنگ و ایمان ما دارد» و از دورترین سرچشمه‌های معنوی ما آب می‌خورد. چراکه در «متافیزیک توحیدی» محمد اقبال جوهر اشراقی شرقی، عمق و لطافت و وحدت‌نگری عرفان تطبیقی، مثبت‌اندیشی و روشن‌بینی و جهت‌دار و مسئولیت‌آفرین و واقعیت‌بینی و واقعیت‌گرا وجود دارد.

پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید بدانند که امروز محمد اقبال برای ما نه‌تنها یک متفکر بزرگ و اسلام‌شناس هوشیار و

مترقی می‌باشد، بلکه به‌عنوان الگوی یک پیشگام متعهد و مجاهد و مرد حرکت و عمل و پیشگامی که تکیه‌گاه اصلی‌اش دگرگونی آگاهی‌های جامعه می‌باشد نیز مطرح است.

پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید بدانند که «اسلام تطبیقی» تدوین یافته در کتاب بازسازی فکر دینی محمد اقبال، علاوه بر اینکه از هماهنگی منطقی و ترکیب طبیعی برخوردار می‌باشد، دارای جوهر انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی بالنده‌ای در رابطه با نیاز انسان امروز جهت تحول جامعه امروز و حرکت تاریخ نیز می‌باشد.

پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید بدانند که «تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی» محمد اقبال، همچون تجربه ذهنی یونانی‌زده افلاطونی و ارسطویی، مجموعه‌ای از صورت‌های خشک ذهنی و انعکاس انفعالی از جهان و تصویرهای مجرد و بی‌روح نیست، بلکه برعکس، نوعی «تماس مستقیم با حقیقت است»، کشف فرمول احتراق نیست، «دست نهادن بر آتش» است، «درآمیختن با کائنات و پیوستن به جان هستی و جریان یافتن انسان در متن جاری حیات و حرکت وجود و یا جریان یافتن حیات و حرکت وجود در عمق وجود و حیات انسان و فرو رفتن در نوعی جاذبه و کشش مغناطیسی میان دو وجود بی‌نهایت و با نهایت است.»

پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید بدانند که نیاز ما



به شناخت و فهم و ایمان به «متافیزیک توحیدی» محمد اقبال، به خاطر آن است که این «متافیزیک بر پایه تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی بنا شده است». برعکس «متافیزیک فلسفی - علمی فلاسفه جدید» که تنها حاصل «کار ذهنی محض می‌باشد» و لذا به خاطر این موضوع است که در مقایسه بین «متافیزیک توحیدی» محمد اقبال و «متافیزیک فلسفی - علمی» نظریه‌پردازان جهان امروز می‌توانیم داوری کنیم که در «متافیزیک فلسفی - علمی» جهان امروز، «آگاهی» در همان مرز «خبری» متوقف می‌ماند و «آگاهی» به عنوان «رابطه‌ای ذهنی میان انسان و واقعیت عینی» و همچنین رابطه میان «عالم و معلوم است» اما در «متافیزیک توحیدی» محمد اقبال لاهوری علاوه بر آنکه جوهر شناخت به گونه «تماس مستقیم با حقیقت» مادیت پیدا می‌کند، خود این شناخت برعکس متافیزیک فلسفی - علمی، «خبر یافتن از واقعیت و یا حضور صورت اشیا در ذهن نیست»، بلکه برعکس «دیدار با حقیقت و وجدان کردن حق و تجربه کردن اعماق خویشتن و دمیدن روح جهان در کالبد خودی خویش می‌باشد.»

سر «خودی» در متافیزیک توحیدی محمد اقبال در این است که «آگاهی» (در متافیزیک توحیدی محمد اقبال) با سه عنصر «درد» و «عشق» و «عمل» سرشته می‌شود. «سه عنصری که فلسفه هگل و چشم خشک علمی فرانسیس بیکن از آن محروم است» و همین خشکی چشم متافیزیک

علمی - فلسفی امروز بشر باعث گردیده است که «تمدن مقتدر عصر جدید اینچنین خشن و بی‌روح و سرد و سنگ و ضعیف و آسیب‌پذیر بشود». علم در متافیزیک توحیدی محمد اقبال «حقیقت است» در صورتی که علم در متافیزیک فلسفی - علمی جهان امروز «کسب قدرت است». علم در متافیزیک توحیدی محمد اقبال «نور و حقیقت‌پرستی و ارزش و آزادی و تزکیه و بی‌نیازی و تقوی و تحرک و تکامل در شدن انسانی است»، در صورتی که علم در متافیزیک فلسفی - علمی جهان امروز «زور و سود و سیطره و توسعه و اشباع غریزه و خوشوقتی در بودن است». علم در متافیزیک توحیدی محمد اقبال «راه‌گشای پیشگام و حقیقت‌پرست و هماهنگ‌کننده با عشق و بسترساز طیران آدمیت با دو بال در عرصه معراج وجودی به‌سوی عرش حقیقت و خیر و زیبایی برای یاری رساندن پیشگامان به تعالی و تکامل و نجات سرشت و سرنوشت خویش می‌باشد». علم در متافیزیک فلسفی - علمی جهان امروز «آگاهی بوعلی‌وار بر سر جنازه طبیعت و در قبرستان وسیعی به نام جهان سرمایه‌داری امروز بشر است». در صورتی که علم در متافیزیک توحیدی محمد اقبال، آگاهی علی‌وار انسان تشنه‌ای است که به‌دنبال کشف حقیقت و رسیدن به سرچشمه حقیقت می‌باشد و از اینجا است که در متافیزیک توحیدی محمد اقبال پیشگام نه‌تنها مخبری بر جنازه طبیعت نیست بلکه مهاجری است که «همزمان به تماشا و تأمل و بازیگری» در صحنه وجود مشغول

می شود.

پیشگام باید بداند که «آگاهی» در دستگاه متافیزیک توحیدی محمد اقبال «دیده‌ای» سبب سوراخ کن و پوست شکاف است که نگاهش چون بیشتر بر تن اشیا و طبیعت فرو می‌رود و در قلب کائنات می‌نشیند و جان هستی را لمس می‌کند. چراکه از نظر اقبال:

آدمی دید است، باقی پوست است      دید آن باشد که دید دوست است

پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید بدانند که اگرچه در جهان‌بینی توحیدی محمد اقبال، «مفهوم خدا و عشق» بیش از همه عارفان و صوفیان کلاسیک گذشته مسلمانان شعله‌ور می‌باشد، ولی هرگز و هرگز رویکرد محمد اقبال با مذهب ملأ و مشرب صوفیانه بیش از هزار سال گذشته مسلمانان پیوندی و سنخیتی ندارد. چراکه در متافیزیک توحیدی اقبال، جهان‌بینی ویژه‌ای وجود دارد که «زیبایی» و «شکوه» و «هجوم» در ذات آن است؛ و «درد» و «عشق» و «عمل» خصائل طبیعی و تراوش‌های جوهری آن می‌باشد؛ و همین خودویژگی‌ها است که «جهان‌بینی توحیدی» اقبال را از «جهان‌بینی شاعرانه و رمانتیک و صوفیانه» عارفان سنتی گذشته مسلمانان جدا می‌کند.

پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید بدانند که در اسلام تطبیقی محمد اقبال، «جهان‌بینی دینی» باید به همان معنایی گرفت که وی از این کلمه می‌فهمد؛ و برای آنکه در فهم سخن وی دچار اشتباه

نشویم، باید واژه «دین» و «دینی» را در زبان وی، آن‌چنان تلقی کنیم که گویی برای نخستین‌بار با آن برخورد کرده‌ایم؛ و ناچار باید منتظر بمانیم تا خود او آن را معنی کند؛ و توضیح بدهد. یادمان باشد که «خدای» اقبال با خدای فقهیان و خدای فلاسفه قدیم و جدید و خدای عارفان بیش از هزار سال گذشته مسلمانان و خدای متکلمان اعم از اشاعره و معتزله و غیره و خدای عالمان تجربه حسی از فرش تا عرش متفاوت می‌باشد؛ زیرا در جهان‌بینی توحیدی اقبال، خداوند «معنای هستی» و «جوهر پدیده‌ها» و «وجدان وجود» و «خودی» عالم و «من من‌ها» است. پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید بدانند که در اسلام تطبیقی محمد اقبال «دین» فقط یک اعتقاد انفعالی غیر فعال به یک یا چند موضوع خاص نیست، بلکه برعکس، «دین» در رویکرد محمد اقبال «اطمینان زنده‌ای است که از تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی عارف تطبیقی حاصل می‌شود.»

پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید بدانند که محمد اقبال شخصیتی بوده است با «ابعاد مختلف» و مردی «آزاداندیش» بوده است با «ذهنیتی که آمیزه‌ای از شعر و فلسفه بوده است» اما آنچه که در این رابطه مهم می‌باشد، اینکه «شعر اقبال از افکار فلسفی و اجتماعی او مایه گرفته است» و لذا به همین دلیل است که «فلسفه اقبال با لطافت شعر قرابت پیدا کرده است» آن‌چنانکه خود او در این رابطه می‌گوید:

ز شعر دلکش اقبال می توان فهمید که درس فلسفه می داد، عشق می ورزید

پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید بدانند که محمد اقبال در عرصه بازسازی تطبیقی اجتماعی - سیاسی یا پراکسیس سیاسی - اجتماعی، «بار سنگین سرنوشت یک ملت را بر دوش پیشگامانی می گذارد که بر پایه اراده و خودآگاهی حرکت می کنند» و «خودآگاهی» برای آنها، خالق «رسالت تغییر دهنده و سازنده و راهبری کننده در جامعه و تاریخ می باشد.»

پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید بدانند که در اسلام تطبیقی محمد اقبال، «تعریف نویی از کفر مطرح می شود» و آن اینکه اقبال «کفر خودی» را جایگزین «کفر خدایی» و «کفر فقهی» می کند؛ و در این رابطه است که می گوید:

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

پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید بدانند که محمد اقبال در عرصه استراتژی تحول خواهانه سیاسی و اجتماعی و تاریخی خودش، «بیشترین امید به پیشگامان مستضعفین جامعه بزرگ ایران داشته است». آنچنانکه خود او در این رابطه می گوید:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما      ای جوانان عجم جان من و جان شما  
غوطه ها زد در ضمیر زندگی اندیشه ام      تا به دست آورده ام افکار پنهان شما  
مهر و مه دیدم نگاهم برتر از پروین گذشت      ریختم طرح حرم در کافرستان شما

فکر رنگینم کند نذر تهی‌دستان شرق      پاره لعلی که دارم از بدخشان شما  
می‌رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند      دیده‌ام از روزن دیوار زندان شما  
حلقه گرد من زنید ای پیکران آب و گل      آتشی در سینه دارم از نیکان شما

