

«شریعت» در اندیشه هگل و اقبال

مقوله شریعت، در این مقطع از سیر و رشد اندیشه در جامعه ما به سوزهای اساسی مبدل شده است. حتی شاید بتوان هسته اصلی مباحثی همچون نقد نگرش ایدئوژیک به دین، و یا نقد (و نفی) استخراج حکومت از دین، که در هر دو رابطه به نقد تلقی‌های حداکثر از دین (یا ایدئولوژی دینی)، و نه تلقی‌های حداقلی و «جهت» نما از آن، می‌پردازد، را در مقوله شریعت، که شالوده و بستر اصلی حداکثری شدن دین را تشکیل می‌دهد، دانست.

مقاله زیر نیز هرچند بطور مستقیم به این مقولات نپرداخته، اما در این راستا و برپایه این دغدغه نگاشته شده است تا به عنوان مواد اولیه و پشتوانه فکری جهت دستیابی به تحلیلی غنی‌تر در رابطه با مقوله ایدئولوژی دینی، حکومت دینی و... برپایه تحلیل و نقد شریعت، توسط خود خوانندگان بکار گرفته شود، و این خود انگیزه‌ای انضمامی و عینی است، نه انتزاعی و ذهنی.

۱ - هگل (۱۸۳۱ - ۱۷۷۰) و اقبال (۱۹۳۸ - ۱۸۷۷)، هر دو ۶۱ سال، اما به فاصله حدود نیم قرن، در این جهان زیسته‌اند. زندگی هر دو با تحولات گسترده و شگرف تاریخی همزمان بوده است. هگل شاهد انقلاب فرانسه، جنگ‌های هفت ساله، انقلاب آمریکا، اعدام لوتی شانزدهم و اعدام روبسپیر، پیروزی ناپلئون بر پروس و سقوط امپراطوری مقدس روم، برافتادن ناپلئون، انقلاب ژوئیه پاریس و... و اقبال ناظر یا نزدیک به مبارزات ضداستعماری و آزادی هند، تشکیل دولت پاکستان، قیام ۱۹۰۵ روسیه، انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ شوروی، جنگ جهانی اول، فروپاشی خلافت عثمانی و ترسیم جغرافیای نوین منطقه خاورمیانه، تشکیل دولت ملی در ترکیه و... بوده است.

جدا از بسترهای متفاوت مکانی و زمانی (و رشد اندیشه بشری در فاصله میان این دو متفکر)، و خاستگاه‌های مختلف فکری و اجتماعی که افق دیده متفاوتی را به ارمغان می‌آورد؛ اما در یک نگرش کلی شباهت‌هایی نیز میان این افق‌ها مشاهده می‌شود. هگل سیر تاریخ بشر که همانا امتداد سیر تکاملی روح جهانی و ایده مطلق است، را سیر رشد و تکامل «عقل» در تاریخ می‌داند که در پروسه رشد یابنده‌ای به خودآگاهی بر آزادی خویش می‌رسد. در این پروسه، هرچند محور، جامعه و انسان است، اما وی نیم‌گاهی نیز به خدا و مثبت او دارد. «به راستی گرامی‌ترین غایت، روح و تاریخ بزرگداشت خدا و حقیقت است.» (۱) این‌گونه نظرات باعث شده که برخی از مفسران فلسفه او را دارای ماهیتی دینی بدانند. (۲) این گرایش از فرهنگ خانوادگی (پیرولوتی) و از تحصیلات الهیات در اوان جوانی (در مدرسه الهیات شهر تونینگن) نشأت گرفته و تا آخر عمر بر اندیشه وی سایه انداخته است. اما برخی نیز معتقدند که وی از میانسانی به بعد از نگرش اولیه‌اش فاصله گرفته

است (مانند ژان‌وال (۳)، الکساندر کوژو (۴) و کارل لویت (۵)). در ظاهر نیز این فاصله‌گیری امری طبیعی است، چرا که دوران، دوران نقد دین، فرهنگ و ادبیات خاص انقلاب فرانسه و متفکران آن، انتشار آثار فیخته، شلینگ و اشلابرماخر و الغای مسیحیت به عنوان مذهب رسمی در فرانسه (۱۷۹۳) است. اما در عمق و محتوای فلسفه مطلق‌گرای هگل که در گاهواره دین مسیح (و به ویژه پروتستانیزم) پرورده شده و این که در بخش پایانی «پدیده‌شناسی روح»، زیر عنوان شناسایی مطلق، به این نتیجه می‌رسد که غایات دین و فلسفه در این شناسایی یگانه است، برخی مفسران را به این نتیجه رسانده است که فلسفه او برخلاف نظر رایج دایره‌ای نیست که از عقل آغاز شود و به عقل پایان گیرد بلکه خط راستی است که نقطه نهائی‌اش خداست. (۶) و بر این اساس تضادی بین نوشته‌های جوانی و میانسانی و نوشته‌های پس از آن، در عمق و محتوا، باقی نمی‌ماند و بدین ترتیب بالاترین امتیازی که این مفسران می‌توانند به مفسرانی که افکار پس از میانسانی وی را با اندیشه‌های پیش از آن تفکیک می‌کنند، بدهند آن است که هگل را از زمره آنانی بدانند که (بقول شریعتی) دلشان مؤمن است، هرچند عقلشان کافر باشد!

اقبال نیز کاملاً متأثر از هگل (که متذکر نیز می‌شود (۷)) و با الهاماتی از فرهنگ اسلامی جهان در تمام جزئیاتش از ذره ماده گرفته تا حرکت آزاد اندیشه را تجلی‌ای از «من هستم بزرگ» (من نهایی، حقیقت و واقعیت نهایی) می‌داند که این «تغمه منی در سراسر دستگاه نمه‌های هستی سیر می‌کند و بتدریج بالاتر می‌رود تا در آدمی به کمال خود برسد.» (۸) البته در اندیشه اقبال در فرایند این ضرورت در حلقه نهایی‌اش، تجربه درونی (که نوعی اشراق عرفانی است) برجسته‌تر می‌گردد و در اندیشه هگل آگاهی و خودآگاهی (بر آزادی

خویش)، که کارکردی خردگراتر دارد. علاوه بر این تفاوت - اقبال، شاید به خاطر خاستگاه فرهنگی و اجتماعی‌اش و شاید نیز به خاطر تفاوت دوره تاریخی‌اش که فجاج جنگ جهانی اول و نابسندگی خرد انسانی در بازدارندگی از خشونت و تباهی را شاهد بوده است؛ گرایش دینی قوی‌تری دارد، تا بدانجا که در چهره یک احیاءگر دین، و بالاتر از آن، یک مصلح اجتماعی و خرواهان آزادی و عدالت و پردغدغه بر بهره‌کشی درویشان به سود توانگران (۹) ماندگار شده است و هگل در سیمای یک اندیشمند فلسفی که بنا بر کشف مارکوزه از دو خصوصیت متضاد ایده‌آلیزم آلمانی یعنی ستایشگری از تعقل انتقادی در دیدگاه فلسفی و گرایش به سازش و آشتی با اوضاع اجتماعی در دیدگاه عینی و اجتماعی (۱۰) دارای هر دو خصیصه بوده و بر این اساس همواره مورد حمله منتقدین‌اش به خاطر الهام‌بخشی اندیشه‌اش به تفکرات راست (و حتی سوپر راست فاشیستی) بوده است. اما هگل شاگردان و الهام‌گیرندگان چپ نیز داشته است (اشتراوس، فون‌ریباخ و مارکس). آیا می‌توان با این قضاوت (دکتر حمید عنایت) موافق بود که «راستیان محتوای فلسفه هگل را گرفتند و چپیان روش و قالبش را؟» (۱۱)

۲ - موضوع شریعت در اندیشه هگل، در دو متن و روایت در کتاب «استقرار شریعت دو مذهب مسیح» (۱۲) آمده است که مربوط به دوران جوانی و میانسانی هگل (۱۷۹۶ و ۱۸۰۰) می‌باشد. و در مورد اقبال نیز این موضوع در کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» و یا ترجمه دیگر آن «بازسازی اندیشه» (۱۳) به ویژه در فصل ششم آن «اصل حرکت در ساختمان اسلام» بیان شده است. هگل شریعت را به معنایی گسترده بکار می‌برد که از برخی اصول کلامی و عقیدتی (نبوت یا مرجعیت عیسی) تا برخی عقاید متافیزیکی

عبادات و معجزات) و بالاخره شعائر و عبادات هر دین (اشتراک اموال و عشاء ربانی) را در بر گیرد و به طور کلی تمامی پوسسته خرافاتی یا عقلائی یا مرحله‌ای و تاریخی که مغز و هوای دین (که همان اخلاقیات و عشق است) را بر گرفته، در نگاه وی، شریعت نام دارد. اما آیات و احکامی که او درباره شریعت، در این متن و وسیع طرح می‌کند، در مورد شریعت به معنای اخص یعنی آئین اختصاصی (شعائر و عبادات هر دین) و حقوقی (قضایی، خانوادگی، قضایی و...) که در این نوشتار در مقایسه با اقبال توجه کرده‌ایم، نیز صدق می‌کند. و اگر شریعت را این زاویه در نظر بگیریم متوجه خواهیم شد که «به علت نگاه به مسیحیت که دینی حداقلی است، بیشتر به جنبه آئینی و شعائر مذهب توجه و اکتفا دارد و نگاهش به جنبه‌های حقوقی و قضایی آن کمتر است (هرچند گهگاه اشاراتی به بخش نیز دارد همانند اشاره به اشتراک اموال در مذهب نخستین)» (۱۴) و می‌توان گفت وی نگاهی بیرون و از بالا به مفهوم شریعت دارد.

اما اقبال با نگاهی از بالا، اما از درون، به این متن می‌نگرد. او ضمن نگاهی که گهگاه به جنبه اختصاصی شریعت خود دارد، (۱۵) بیشتر توجهش به جنبه‌های حقوقی شریعت است. این نگرانی ناشی از جزئی‌تر بودن شریعت در میراث تاریخی مذهب اقبال (اسلام) و نیز ناشی از تفاوت و گرایش درونی و قوی‌تر دینی اقبال (به ان یک متفکر و مصلح دینی) نسبت به گرایش درونی و کمرنگ‌تر هگل می‌باشد. در مقیاس این متن حتی می‌توان دینی‌تر بودن اقبال را ناشی از حضور هگل در دوران اوج‌گیری علم و خردمندی اقبال در دوران بروز علائم و آفات شندنی بدون اخلاق، و علم و خرد بدون

ت، به شمار آورد.

۲-۳. سخن و نوشتار هگل (در ۱۷۹۶ و ۱۸۰۰) بطه با شریعت اندکی متفاوت است. در نوشتار تین لحنی بسیار تلخ و گزنده دارد و در دومی معتدلتر و این شاید ناشی از برخورد صرفاً برابری و انتزاعی در متن نخستین با شریعت باشد. حق با تندی و گزندگی همراه است. اما در هگل نگرشی تاریخی‌تر پیدا کرده و «دلیل» نگرشی ذهنی در متن نخستین، به «بابی» عینی رسیده است، لحنی عمیق‌تر پیدا کرده، اما قضاوت‌هایش را همچنان حفظ کرده و حاکم به هر دو نوشته یکی است. (هرچند ژرژ معتقد است که وی در متن دوم به نوعی از خود پرداخته است) (۱۶) اما هرینگی بین این دو نمی‌بیند و روایت نخستین را به «شریعت بد» و روایت دوم را متوجه «شریعت خوب» می‌داند. ولی گروه فرانسوی مشگری که گردآورنده کتاب استقرار

شریعت‌اند، معتقدند از نظر هگل شریعت در هر صورت بد است و شریعت خوب نداریم. (۱۷) اما به دیدگاه‌های کلی و اصول حاکم بر برخورد هگل با مقوله شریعت بپردازیم:

۱-۳. از نظر هگل گوهر مذهب اخلاق و ایمان آزاد و عقلانی و مستقل آدمی است (۱۸) که ریشه در «اذعان به وجودی برتر، روح زنده حیات، در طبع بشری» دارد. (۱۹) در این راستا مسیح «آموزگار تقواست (ص ۶۰) که شجاعانه برخلاف دروغ و فساد قیام می‌کند. و مذهب و ایمان و اخلاق در مسیحیت «انتخابی آزادانه» (نه وظیفه) است (ص ۱۱۵) که «همانند همه مذاهب می‌خواهد در درون آدمی حالتی را ایجاد کند که ممکن نیست به قوانین مدنی مربوط باشد» و «هدف عیسی این بود که حس اخلاقی را برانگیزد یعنی کاری کند که مردم به حس درونی خویش عمل کنند» (ص ۷۱ و ۷۲).

هگل سیر تاریخ بشر که همانا امتداد سیر تکاملی روح جهانی و ایده مطلق است، را سیر رشد و تکامل «عقل» در تاریخ می‌داند که در پروسه رشد یابنده‌ای به خودآگاهی بر آزادی خویش می‌رسد. در این پروسه، هرچند محور، جامعه و انسان است، اما وی نیم‌نگاهی نیز به خدا و مشیت او دارد.

۲-۳. اما آیا این درک «فلسفی - اخلاقی» از مذهب می‌تواند یا می‌توانسته از «شریعت» به دور باشد؟ و آیا وجود اصول و شریعت ایجابی در مذهب، خلاف فلسفه وجودی آن بوده و باعث تباهی‌اش نیست؟ هگل دو پاسخ تئوریک و تاریخی - تئوریک برای این پرسشها دارد و در پاسخ دومی است که به کمال می‌رسد. وی «هر نوع اصول ایجابی را منفی می‌داند» و «جاودانه کردن امور پیشامده» (ص ۱۳۷) می‌نامد که «با سرگرم کردن مسافر به مناظر بین راه خود راه را از نظر دور می‌دارد» (ص ۴۹) و به مخالفت با این تلقی می‌پردازد که «اطاعت بی‌چون و چرا از این آموزه‌ها، شرط رحمت الهی و امید به رستگار شدن است». وی معتقد است «نتیجه این شرایط سرانجام عقل را به استعدادی فقط پذیرا و نه قانونگذار تبدیل کرد و این آموزه‌ها بدین‌سان درونی ضرورت خود را از دست داد» (ص ۵۵ و ۵۶). اما هگل وقتی به تاریخ می‌نگرد هیچ دینی را

بدون شریعت نمی‌بیند و در تحلیل بر تاریخ مسیح و مسیحیت استقرار شریعت را امری طبیعی و دارای «علت» و قانونمند می‌بیند. اما خود این پروسه و استحاله طبیعی را ناپسند می‌شمرد. هگل توضیح می‌دهد که مسیح در اوج انحطاط قوم یهود برمی‌خیزد. قومی که در مذهبش «بسا آداب و اعمال پوچ و بی‌معنا وجود داشت که عمل کردن به آنها اساسی شمرده می‌شد و روح بنده‌وار و خرده بین این ملت حتی برای ناچیزترین امور و اعمال زندگی روزمره نیز قواعدی وضع کرده بود» (ص ۱۴۴). اما عیسی «این قوم جدا افتاده در انزوای مغرورانه و کینه‌توزانه را به سوی خدای همه آدمیان، به وادی عشق برای همه افراد بشری رهنمون شد و این نشان می‌دهد که وی تا چه حد نیازهای زمانه خویش را درک کرده بود» (ص ۱۴۶)؛ اما براساس آن ویژگیها طبیعی بود که آموزه‌های تازه عیسی در میان آن قوم «بزودی به شریعتی مستقر تبدیل گردد» (ص ۱۴۸) و بتدریج نیز «کلیسا شیوه اندیشیدن، حس کردن و خواستن انسانها را هم تعیین کرده و چنان قوانینی برای همه این زمینه‌ها تجویز کرده است که مسیحیان دوباره برگشته‌اند به همان نقطه‌ای که قوم یهود در آن قرار داشت» (ص ۱۲۱)

هگل در ریشه‌یابی این استحاله و استقرار اشاره می‌کند که «مذهب بی‌گمان دربردارنده اصول تقواست اما دستوره‌های ایجابی هم دارد که هدفشان برخوردار شدن از احسان الهی از طریق عبادات، احساسات و اعمالی غیر از رعایت محض اخلاق است» (ص ۴۰) و همین اصول ایجابی است که در بستر مناسب و پر از اصول و قواعد زمانه خود، بتدریج به شریعتی مستقر تبدیل می‌گردد. وی رگه‌های اولیه این گرایش را در اشارات مکرر عینی به شخص خود به عنوان مسیح موعود، معجزات، رستاخیز عیسی و فرامین پس از آن، شام آخر، اعتراف و... یادآور می‌شود و می‌گوید «آنچه در یک محفل محدود بکاربستگی است در قلمرو دولت نادرست است» و به «اشتراک اموال و برابری» اشاره می‌کند (ص ۵۸). وی در تعیین این شریعت نخستین به دو نظریه اشاره می‌کند: یک نظر رایج که مسیح را باید آموزگار مذهبی اساساً اخلاقی دانست که به هیچ‌وجه تشریعی ندارد و معجزات و اعمال دیگر از این‌گونه به بنیاد تعالیم مسیح برنمی‌گردد و وی تنها از تصورات جاری معاصرانش مدد گرفته است تا مفاهیم عالیتر آموزش خود را در لباس آنها عرضه کند (۲۰) اما در برابر این نظر دو گروه دیگر وجود دارند که در یک نقطه با هم موافق‌اند و آن این است که مذهب بی‌گمان دربردارنده اصول تقواست اما دستوره‌های ایجابی هم دارد... وجه تمایز این دو گروه در این است که یکی از آنها عنصر تشریعی را جزو ذاتی مذهب ناب نمی‌شمرد و حتی معتقد است که

می توان آن را کنار گذاشت. در حالی که گروه دیگر برعکس برتری مذهب مسیح را درست در همین عنصر تشریحی اش می جوید و آن را به اندازه اصول اخلاقی امری مقدس می داند و حتی اغلب بنای اخلاق را بر شریعت می گذارد چندان که گاه برای شریعت اهمیتی بیش از اخلاق می پذیرد» (۴۰) هگل خود دینی را نه فرقه ای فلسفی و نه فرقه ای تشریحی می داند بلکه گرایش دارد که «ضمن در نظر گرفتن اصل ایجابی ایمان و شناخت، و آنچه سازنده اراده الهی و وظیفه است، به عنوان بنیاد ایمان، و با مقدس شمردن اینها، بر آن است که ذات ایمان در آموزشهای ایجابی موجود در آن یا در عبادات تجویز شده آن نیست بلکه در دستورهای تفواجویانه آن است. آموزه مسیح از این گونه بود» (ص ۴۴). نظریه هگل در ورای یک نگرش تاریخی است که، در پایان، به حدکمال خود می رسد «در هر مذهبی، اعمال، اشخاص و یادبودهایی وجود دارد که ممکن است مقدس شمرده شود: عقل، اما، ثابت می کند که اینها اموری عارضی و ایزاد حادئات دهراند. مقتضای عقل این است که امر مقدس، امری جاودانه و نامیرنده باشد اما این اقتضای عقلی به معنای ایجابی بودن این گونه امور مذهبی نیست... و هنگامی که امری پیشامده، بخواید مدعی لایزال، تقدس و حرمت باشد، قضیه صورت دیگری پیدا می کند. مسئله اینکه آیا مذهبی معین دارای شریعتی ایجابی هم هست یا نه؟ چندان به مضمون آموزه ها و فرامین آن مربوط نمی شود، بلکه بیشتر برمی گردد به این که آن مذهب حقیقت آموزه خویش را به چه صورتی اصالت می بخشد و به چه نحو خواستار اجرای فرامین خویش است. هر آموزه و فرمانی می تواند به امری ایجابی بینجامد چرا که ممکن است به شیوه ای خشن و منافی آزادی ابلاغ شود و هیچ آموزه ای هم نیست که در برخی شرایط معین بیانگر حقیقت نباشد یا فرمانی را نمی توان سراغ کرد که در اوضاع و احوال معینی در حکم وظیفه تلقی نشود، زیرا کاربرد چیزی در موارد خاص، حتی اگر همگان آن را در حکم حقیقت ناب بدانند درست به خاطر عامیتش، باز هم مستلزم در نظر گرفتن محدودیتهایی است، یعنی که آن چیز در هر شرایطی از حقیقتی نامشروط برخوردار نیست» (ص ۱۲۷). هگل هدف خود از نوشتار دوم را اینگونه بیان کرده است «هدف این رساله عبارت است از جستجو در خود ریشه های ایمان مسیحیت، در نحوه بیان آنها از زبان مسیح و در زندگی وی برای یافتن اوضاع و احوالی که بتوان آنها را علت بیواسطه استوار شریعت در این مذهب دانست و نشان داد که عناصری گذرا و رویدادی توانسته اند به صورتی درآیند که در حکم اموری ازلی و باورانه تلقی شوند و ثابت کرد که آیا ممکن است مذهب مسیح به طور کلی مبتنی بر همین گونه

امور باشد، ادعایی که البته نه عقل آن را می پذیرد و نه آزادی می تواند تحملش کند» (ص ۱۴۰) و سپس در حالی که پاسخ سؤالاتی از قبیل «آیا مذهب مسیح تنها راه حل ممکن است» (ص ۱۴۲) را بعد وامی گذارد، در پایان، چنین نظر می دهد: «هنگامی که یک مذهب امری جاودانه را به چیزی گذرا پیوند می دهد و عقل هم تنها هنرش این است که همان جنبه گذرا را پیش روی خود بگذارد و فریاد خرافات سردهد اینجا دیگر گناه از عقل است که فشری می نگرد و آن وجه جاودانه را نادیده می انگارد» (ص ۱۴۳) اما باز «این عقل ماست که این دو وجه را از هم جدا می کند در حالی که در درون خود مذهب این دو وجه از هم جدا نیستند» (ص ۱۴۳)

۳-۳- اما آیا تبدیل حقیقت مذهب، به شریعت ایجابی و جزمی تنها ناشی از وجود رگه ها و عناصر اولیه ایجابی در آن است که در طی زمان، بطور طبیعی، این امور گذرا به امور جاودانه تبدیل شده اند؟ (۲۱) هگل این پاسخ را کافی نمی داند. وی گسترش مسیحیت و تبدیل شدن آن به دولت و نیز همان گونه که قبلاً دیدیم، ویژگی های بستر اجتماعی رشد مسیح در میان قوم یهود، را از دلایل این استقرار و جزمیت تلقی می کند. و اینک باید افزود که او «تاریخ کلیسا» را نیز مسئول اصلی این استحاله ضدخود و ضدآزادی و از بین برنده محتوا و گهر مذهب مسیح می داند.

اقبال، شاید به خاطر خاستگاه فرهنگی و اجتماعی اش و شاید نیز به خاطر تفاوت دوره تاریخی اش که فجایع جنگ جهانی اول و نابسندگی خرد انسانی در بازدارندگی از خشونت و تباهی راشاهد بوده است؛ گرایش دینی قوی تری دارد.

به اعتقاد هگل «با پذیرش آن روش عالیقدر که بنابر مفاهیم کلی می گذارد، اینکه بر پایه حقایقی بسیط، چگونه توانسته اند از سرشوق یا نادانی چنین انبوهی از خطاها و گمراهی ها را اندک اندک بینارند، که اعتقاد چندین سده ای میلیونها آدمیزاده ای بوده که با آن بسر برده و مُرده اند و از نظر خود آنان گرافه یا خلاف اخلاق نبوده است، به تاریخ کلیسا مربوط می شود (ص ۱۳۸) و گسترش کلیسا و تبدیل آن به دولت، آزادی اعتراف در جماعات مسیحی را از بین برده و به شکل رسمی و وظیفه ای درآورد (ص ۷۸) و گناهکار به صورت مجرم درآمد که مستوجب کفر براساس فهرست

جرائم از دید کلیسا، که فهرستی پایان ناپذیر است می باشد (ص ۷۹). کلیسا دیگر مسئول عقیده ایمان مردم و اصلاح آن است (ص ۹۶) بدین ترتیب «مهمترین تغییر» در مسیحیت، «شیوه برانگیختن مردم نسبت به امر اخلاقی» بوجود آمد و «انتخاب آزادانه» تبدیل به «وظیفه» شد (ص ۱۱۵) و کلیسا حاصل انبوه درهم و آشفته قواعد اخلاقی و آداب احتیاط شد که در ساده ترین مواد با هم تناقض دارند، و آدمی در این فرهنگ خود را در جهانی افسون زده و جادویی می یابد (ص ۱۱۸) با بسیاری از کافرهای کوردل (ص ۱۱۸) و البته بر ناآگاهان به این انبوه سراسر و قواعد آشنا نیست که بدانند در هر مورد خاص چه کار باید انجام دهند. و با وجود تمامی این معارف، خود در میان انبوه ریاکارانه کلیسایی (ص ۱۱۰) می بیند که ره به جای نبرده اند و نهایتاً می بایست عقل نیز قربانی کند و حتی یادشان رود که روزگاری عقل نیز داشته اند (ص ۱۱۹). در این نظام هر حرکت روح و هر اندیشه ای در ذهن قاعده ای دارد و حتی نگاه آدمی در اختیار او نیست (ص ۱۱۶). هگل اختصاص آموزش در دست کلیسا اشاره می کند که از کودکی تخیل کودکان را از ترس و وحشت می انبارد که هوش و عقل او را از آزادی حتی در فهم مذهب محروم می کند (ص ۹۲). اما آموزه های کلیسا خود در کبریا و حشمتاک خویش به کلی هرگونه آمیزش با آموزه های دیگری پرهیز دارد (ص ۱۱۳). ولی پروتستانیزم سربرمی آورد که منظور آن «کسی یا کلیسایی است که به معیار لاینفکری ایمان پایبند نیست، بلکه به هر نوع مرجع و اقتداری در امر ایمان معترض است و هیچ نوع تکلیفی خلاف این حق مقدس را قبول ندارد» (ص ۱۰۶) بدین ترتیب کتب رموز (آداب و اصول و مبادی ایمان) که مردم، برخلاف علماء هیچگاه از آنها به عنوان پایه استدلال خود و سلاح دین خویش استفاده نکرده اند، حالا اندک اندک توسط خرد علماء نیز مورد بی اعتنائی قرار می گیرد (ص ۱۰۰) و بدینسان این خشنودی پدید خواهد آمد که «به از قرنهای خشونت و جاری کردن سیل خون هر که حق داشته باشد بر ایمان خویشان باشد و این حق به صورت یک ماده در قرارداد اجتماعی به صورت یک حق بشری که هیچکس نمی تواند زیاده بگذارد»، درآید (ص ۱۰۶). هگل تخیل خویش را این گفتار به پایان می برد که «کلیسا تکلیف همه آحاد زندگی را در قوانین خویش مقرر کرده، مجموع گسترده ای از مقررات اخلاقی و همه آنچه که بنا بر باید باور داشته باشد یا باید احساس کند و یا آنرا دهد و بنیان تمامی قدرت قانونگذاری و قضای کلیسایی در داشتن همین مجموعه است می تواند به هر شکل که خود بخواهد با آن یاری و اگر بپذیریم که گردن نهادن به چنین مجموعه عجیبی خلاف حق آزادی عقل آدمی است، در ا

سورت باید پذیرفت که تمامی قدرت کلیسا شروع است و هیچ کس نمی تواند از این حق برود. حق قانونگذار خویشتن بودن، چشم پوشد، چرا که اگر چنین کند و از خود بیگانه شود دیگر بشریت بنیاد تمامی فرقه های مذهبی در درون کلیسا فروزن وسطی و اعصار جدید بر همین احساس پناه شده بود که برخی از افراد بشر حس می کردند که خود می توانند و حق دارند که قانونگذار خویشتن باشند! در این فرقه ها هر چند جرقه های ریاضت عقل می درخشید اما هرگز نمی توانسته است تا به جایی پیش رود که حکم حق تعویض ناپذیر بشر را پیدا کند، بشری که می بایست قوانین حاکم بر رفتار خویش را از اعماق دل خویش بیرون کشد. (ص ۱۲۷)

۳-۴. خلاصه آن که از نظر هگل گوهر مذهب اخلاقی است که برآمده از ایمان آگاهانه، آزادانه و مستقل آدمی باشد. در این رابطه مذاهب دارای شرایطی بوده اند که در برهه ای از تاریخ، تجسم عینی و کاربردی دین ایمان بوده است، تجسمی در مبنای فرهنگ و خصایص هر قوم. وجود این شریعت نقطه ای منفی نیست، آنچه منفی است جاودانه کردن امور پیشامده و نفی تنوع شرایع مبتنی بر خرد و استقلال آدمی در بستر تحول زمان است. پس شریعت تا حدودی ضرورت دارد، و نه رسمیت، اما بنابه دلایلی رسمیت و استقراری فراتر از تاریخ مصرف مفید خویش می یابد.

در این راستا هگل، از دید خود، به نقد «توهم طبع ثابت بشری» به عنوان دستاویز شریعت ثابت و مستقر می پردازد. «مذهب مسیح توانسته است با گوناگون ترین رسوم، خصلتها و نهادهای اجتماعی قانونی انطباق یابد و این خاصیت را گاه در حکم نوعی نفی و گاه در حکم نوعی شایستگی این مذهب شمرده اند» (ص ۱۳۲) اما «مفهوم شریعت در مذهب تنها در دوران جدید پیدا شده و اهمیت یافته و یک شریعت ایجابی در برابر ذات دین به معنای طبیعی کلمه قرار می گیرد و مقصود از آن این است که اگرچه دین به معنای طبیعی کلمه یکی بیش نیست اما ممکن است شرایع مذهبی متعددی وجود داشته باشد» (ص ۱۳۱) و براین اساس مفاهیم کلی طبع بشری بیش از آن میان نهی اند که بتوان آنها را معیاری برای سنجش حدزامندی های دینداری گرفت که نیازمندی هایی خاص و ناگزیر متغیرند» (ص ۱۳۵)

و سخن پایان آن که همان گونه که گروه پژوهشگران فرانسوی گردآورنده کتاب استقرار شریعت در پیشگفتار آن عنوان نموده اند «مسیح همانند دانایان ایسن و همانند یحیی تعمیم دهنده آن رو بیا می خیزد که بر ضد چیزهایی که دیگر نهفته و منسوخ شده بودند اعتراض کند. بیدار کردن وجدانها و فراخواندن آنها که آزادی خویش و به استقلال اخلاقی خود امری است که از مسیح یک

آموزگار تقوا می سازد و همدلی عمیقی که هگل نسبت به مسیح مرد شجاعی که دینداری راستین را به اتمام رساندن قانون اخلاقی نهفته در دل ما می داند، احساس می کند، از همین جاست. هر قدر عشق هگل به مسیح تاریخی عمیق تر می شد خشم وی در قبال اصول جزئی زمانه اش و در برابر تناقض های بیشماری که بین وضع موجود کلیسا و متولیانش و اصل مذهبی عشق وجود داشت، به همان نسبت بیشتر می گردید» (ص ۲۳)

اما این سؤال همچنان باقی است که آیا این داستان تکرار شده تاریخ و این حلقه بسته و مکرر، استقرار شریعت در میان توده های اقوام و رسیدن نخبان و سرآمدان خرد و اندیشه، یا احساس و اشراق، به حقیقت مذهب (و یا طریقتی بدون شریعت مستقر)، که هگل نیز خود در این دو نوشتار از زمره آنان است، راه برون شویی نیز دارد؟

۴- اقبال یک مصلح مذهبی است که در عرصه اندیشه بر آن است که به بازسازی «فلسفه دین» از طریق «احیای فلسفی دین بپردازد (ص ۲) احیاء فکر دینی) و زمانه را بر آن ضرورت می بیند که «اصول اساسی اسلام [موجود] را مورد تجدیدنظر» قرار دهد (ص ۱۲).

هگل شریعت را به معنایی گسترده بکار می برد که از برخی اصول کلامی و عقیدتی (نبوت یا مرجعیت عیسی) تا برخی عقاید متافیزیکی (کرامات و معجزات) و بالاخره شعائر و عبادات خاص هر دین (اشتراک اموال و عشاء ربانی) را در بر می گیرد.

اقبال نگرشی به شدت پویا و بالان به هستی و زندگی دارد. از دیدگاه توحیدی وی «جهان یک حرکت خلاق آزاد است» (ص ۶۱). «جهان شیئی نیست بلکه فعل است» (ص ۶۲) و «بنابر تعلیمات قرآن جهان در اصل خود بالان و نامحدود و قابل افزایش است» (ص ۱۴۸ و نیز ۸۱) و «این جریان نوسانی و پیشرفت اسرارآمیز جهان» (ص ۱۴) «شاید در عمق وجود آن رؤیای ولادت جدیدی نهفته است» (ص ۱۴) اما «حد نهایی را نباید در امتداد ستارگان جستجو کرد بلکه این حد در یک حیات نامحدود و روحانیت کیهانی است» (ص ۱۵۲). از سویی «فرایند جهان یا حرکت عالم در زمان، قطعاً خالی از هدف است، البته بدان شرط که هدف را هدف پیش بینی شده و مقصد دور ناپذیری تصور کنیم که همه آفرینش به طرف آن حرکت

می کند. هدفی بدین معنی به فرایند جهان بخشیدن، محروم کردن آن از اصالت و جنبه خلاقیت آن است. هدف های آن پایان یک وظیفه است، پایان هایی است که باید بیابند، نه این که بالضرورة از پیش معین شده باشند. فرایندی زمانی را نمی توان به صورت خطی تصور کرد که از پیش رسم شده باشد. خطی است در حال کشیده شدن، و فعلیتی است از امکان های گسترده. تنها بدان معنی هدفدار است که خصوصیت انتخابی دارد و با نگاهداری و تکمیل فعالانه گذشته، در زمان حال نوعی تکامل پیدا می کند. در نظر من هیچ چیز نسبت به راز نگرش قرآن بیگانه تر از این فکر نیست که جهان صورت عملی نقشه ای باشد که از پیش تصور شده باشد. (ص ۶۶). «خلاصه کلام آن که نامتناهی بودن خدا فشرده است نه گسترده» (ص ۷۷).

سخن در رابطه با نگرش فلسفی اقبال و ژرفا و نوآوری های آن بسیار است. در گستره این نگرش باز و پویا، وی با نگاهی جهانی و فراقومی و مسلکی، گوهر دین را «کوششی آگاهانه برای دریافت اصل نهایی و مطلق ارزش، و از طریق آن تکمیل شخصیت انسان» (ص ۲۱۴) و «هدف نهایی حیات دینی را نوسازی «من» از طریق ایجاد تماس میان من با یک فرایند حیاتی ابدی» (ص ۲۲۰)، می داند. اما در این میدان پهناور، به پهنای هستی، که «انسان به کمال خود رسیده است» (ص ۸۵)، جایگاه شریعت کجاست؟

۵- در رابطه با دیدگاه اقبال پیرامون شریعت، می بایست به نظرگاهها و اصول اساسی که وی در این رابطه، شاید به عنوان اصول راهنما، تأکید دارد، اشاره نمود:

۵-۱- اقبال گوهر دین را بیگانه با جزمیگری و تشریفات می داند، و اینچنین دینی است که پاسخ «بحران انسان امروز» است؛ «بی شک زمان حاضر یکی از دوران های بحرانی بزرگ تاریخ فرهنگ جدید است. دین که، در تجلیات برتر خود، نه جزمیگری و تعبد است و نه تشریفات و کاهنبازی، تنها عاملی است که می تواند از لحاظ اخلاقی انسان جدید را برای تحمل بار مسئولیت سنگینی که پیشرفت علم جدید مستلزم آن است، آماده سازد (ص ۲۱۴). از همین زاویه دید است که وی معتقد است «وضع پیچیده زندگی را نمی توان تابع قواعد خشک و سختی قرار داد که به صورت منطقی از عده ای از مفاهیم کلی بدست می آید. (ص ۲۰۰)

۵-۲- اقبال تحلیلی عمیق از «پایان پیامبری» (ختم نبوت) دارد، که این نیز می بایست از اصول راهنما بر نگرش به شریعت، از نگاه وی، تلقی گردد. «رسالت با ظهور اسلام، به حد کمال می رسد و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که زندگی نمی تواند پیوسته در مرحله کودکی

و رهبری شدن از خارج باقی بماند» (ص ۱۴۶) و «اگر به این فکر اساسی اسلام توجه کنیم که پس از این دیگر وحی بی نخواهد رسید که مایه محدودیت آدمی شود، بایستی که ما از لحاظ روحی آزادترین مردمان روی زمین باشیم، مسلمانان نخستین که تازه از قید اسارت روحی آسیای پیش از اسلام بیرون آمده بودند، در وضعی نبودند که به اهمیت واقعی این فکر اساسی توجه داشته باشند. بسیار شایسته است که مسلمانان امروز وضع خود را باز شناسند، و زندگی اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی بنا کنند و از هدف اسلام که تاکنون به صورتی جزئی آشکار شده آن دموکراسی روحی را که غرض نهایی اسلام است بیرون بیاورد به کامل کردن و گسترده آن بپردازد» (ص ۲۰۴)

۳-۵- از نظر اقبال سیستم‌های اجرایی حقوقی و اقتصادی و... ویژه ادیان، که بخش مهمی از شریعت آنان را، که کنار عبادات آئینی، تشکیل می‌دهد، نه تنها مرحله‌ای، بلکه منطقی‌ای نیز بوده است. وی با تأکید و تأیید خاصی از این نظریه یاد می‌کند که «به صورت کلی در شریعتی که بوسیله پیغمبری وضع می‌شود توجه خاصی به عادات و آداب و خصوصیات مردمی که آن پیغمبر بر آنان مبعوث شده است، دیده می‌شود. ولی پیغمبری که برای آوردن اصول کلی و جهانگیر فرستاده شده، نه می‌تواند اصول گوناگون برای ملت‌های گوناگون وضع کند، و نه می‌تواند مردمان را واگذارد که خود برای خود قواعد رفتار و کردار را وضع کنند. روش وی آن است که قوم خاصی را تربیت کند و تعلیم دهد، و آن قوم را همچون هسته‌ای برای بنای یک شریعت کلی قرار دهد. با این عمل، وی اصولی را که شالوده زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهد برجسته می‌سازد و آنها را با در نظر گرفتن رسم و عادت خاص قومی که بلافاصله در برابر وی قرار دارند، در حالات خاص مورد استعمال قرار می‌دهد. احکام دینی که از این راه فراهم می‌شود (مثلاً حدود شرعی که در مقابل جرایم معین می‌شود)، از لحاظ مخصوص آن قوم است؛ و چون مراعات آنها به خودی خود هدفی نیست، نباید منحصرأ همانها را عیناً در نسل‌های آینده مورد عمل قرار دهند» (ص ۱۹۶). اقبال در رابطه با «عبادات» نیز به «تنوع شریعت‌ها در ادیان گوناگون اشاره می‌کند و بر روح و محتوا، نه قالب، تأکید می‌ورزد». «نیایش در اصل خود جنبه غریزی دارد. عمل نیایش به قصد دست یافتن به معرفت، به تفکر شباهت دارد. ولی نیایش، در عالیترین صورت خود، بیشتر و برتر از تفکر مجرد است» (ص ۱۰۵) «چون به نیایش همچون نمودی روانشناختی نظر شود باید گفت که هنوز یکی از اسرار است...

قرآن با توجه به این که نیایش به عنوان عملی درونی، به صورت‌های گوناگون تجلی خارجی پیدا

می‌کند چنین می‌گوید: برای هر قومی را، عبادتی قرار دادیم که بر آن راه می‌روند... (حج ۶۶). صورت عبادت نباید سبب اختلاف و نزاع شود. این که روی خود را به کدام سو کنید، نسبت به روح نیایش جنبه اساسی ندارد (۱۰۹-۱۰۸)

۴-۵- براساس نگرش غیر جزمی - غیر تشریفاتی، و نگاه مرحله‌ای - منطقی‌ای به شریعت، و نیز نقادی خاص اقبال از حقوق اسلامی است که وی معتقد به «کلی - سازی» دین و تأکید بر اهداف «جهت‌نما»ی آن و کاستن از لایه‌های جزمی و قشری که مغز و محتوای پویای آن را پوشانده است، می‌باشد. و از این زاویه دید است که رسالت و حقیقت دین بسیار فراتر از شریعت قرار می‌گیرد «باید دانست که قرآن عنوان کتاب قانون مدنی ندارد. غرض اصلی آن، همان‌گونه که پیشتر گفتیم، آن است که در آدمی آگاهی را درباره ارتباطی که با خدا و با جهان دارد، بیدار کند (ص ۱۸۹). در این راستا «تنها راهی که در برابر ما باز است این است که قشر سختی که اسلام را پوشانده و نظریان آن را نسبت به زندگی متوقف ساخته است، از روی آن برداریم، و از نو حقوق اصلی آزادی و برابری و مسئولیت مشترک را اکتشاف کنیم. به این منظور که کمال مطلوب‌های اخلاقی و اجتماعی و سیاسی را به همان سادگی و کلیت ابتدایی آن بازگردانیم» (ص ۱۷۹) بر همین اساس «تعلیم قرآن به این که زندگی فرایند آفرینش تدریجی است، بالضروره مستلزم آن است که هر نسل، به راهنمایی و نه در زیر قید و بند کارهای گذشتگان، مجاز باشد که مسائل و دشواریهای مخصوص به خود را حل کند» (ص ۱۹۲)

اقبال ضمن نگاهی که گهگاه به جنبه آئینی اختصاصی شریعت خود دارد، بیشتر توجهش به جنبه‌های حقوقی شریعت است.

۵-۵- در افق تفکر اقبال، براساس اهداف کلی و جهت‌نما و روح کلی مذهب (که همانا «آزادی، برابری و مسئولیت مشترک است» - ص ۱۷۸)، می‌بایست «کمال مطلوب‌های ملی و اخلاقی و اجتماعی» پدید آید و بدین ترتیب مذهب نه ملیگری است (به خاطر روح و جهت‌نمایی کلی و جهانی آن) و نه فراملی‌گرایی و استعمار (به خاطر به رسمیت شناختن جوامع بشری به عنوان خانواده‌ای زنده و مستقل) «به همان طریق کلیت حقایق اسلام نیز سبب پیدا شدن کمال مطلوب‌های گوناگون ملی و اخلاقی و اجتماعی می‌شود» (ص ۱۷۹) پس «در حال حاضر هر ملت مسلمان باید در عمیق‌ترین خود خویش

فرو رود و موقتاً تمام توجه را تنها به خودش معطوف دارد، تا زمانی برسد که همه ملت‌های اسلامی چندان نیرومند و صاحب قدرت باشند که بتوانند خانواده‌های زنده و مستقلی بسازند... این وحدت از کثرتی متشکل از واحدهای آزاد و مستقل حاصل می‌شود که رقابت‌های نژادی میان ایشان به وسیله رشته اتصال از یک کمال مطلوب روحی با هم سازگار و هماهنگ شده باشد. به نظر من چنان می‌رسد که خدای متعال رفته‌رفته این حقیقت را بر ما آشکار می‌سازد که اسلام نه ملی‌گری است و نه استعمار بلکه جامعه مللی است که مرزهای مصنوعی و تمایزات نژادی را برای تسهیل شناسایی قبول دارد، نه برای آن که عمق دید اعضای این جامعه را محدود سازد» (ص ۱۸۳)

۶- با توجه به تمامی نکات فوق، اما، اقبال موافق دین بی‌شریعت یا مروج دین بی‌شریعت برای مردمان نیست. چرا که دین می‌بایست در زندگی فردی و اجتماعی توده‌های انسانی نقش مؤثری داشته باشد. «تاریخ مسیحیت همچون عکس‌العمل نیرومندی در برابر روح شریعت‌پرستی متجلی در مذهب یهود، ظهور کرده بوده است. مسیحیت با توجه به آخرت، بی‌شک در روحانی کردن زندگی توفیق یافت. ولی فراگیری آن نمی‌تواند هیچ ارزش روحانی در پیچیدگی روابط اجتماعی بشر مشاهده کند» (ص ۱۸۹). وی با دیدی عینی و کارکردی نسبت به زندگی مردمان از نقش «دستوراتی که از لحاظ اجتماعی بی‌ضرر است و به خوردن و آشامیدن و طهارت و نجاست مربوط می‌شود، در معنوی کردن و روحانیت بخشیدن به اجتماع» (ص ۱۹۱) یاد می‌کند. و با همین نگرش کارکردی است که با نگاه به «هویت شخصی» انسانها در جوامع، متذکر می‌شود. زندگی با باری از گذشته خود بر دوش حرکت می‌کند، و نیز این که در هر نظری که نسبت به تغییر اجتماعی ابراز می‌شود نباید ارزش و عمل نیروهای محافظه‌کاری نادیده گرفته شود. با چنین بینش کلی و اساسی درباره تعلیمات قرآن است که باید کسانی که پیرو عقیدگی جدید هستند به سازمان‌های موجود ما نظر کنند. هیچ ملتی نمی‌تواند به تمامی گذشته خود را دور بریزد، چه گذشته افراد آن ملت است که هویت شخصی آنان را ساخته است» (ص ۱۹۰). بنابراین می‌توان از اندیشه اقبال چنین استنباط (به معنای دقیق کلمه) و استنتاج کرد که وی وقتی به مخاطب جهانی می‌اندیشد و به زبان جهانی سخن می‌گوید، و به عبارتی نیز وقتی نخبگان و سرآمدان را در نظر می‌آورد، به «شریعت سیال» می‌رسد (اصول کلی و جهت‌نمای اوست که ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد). بر این اساس است که وی با نگرش عقلی - عرفانی (تجربی درونی) خویش، در دعوت

نیکان به مذهب، بر اصل پرستش و نیایش (۲۲) تأکید دارد، و نه بر قالب خاصی از اشکال عبادات یک مسلک از مسالک دینی؛ فرم و قالبی که در عین حال که وجودش «جبری و طبیعی است» (یعنی هیچ محتوایی بدون فرم و قالب، ولو فرمهای سیال و متنوع، وجود و معنایی نخواهد داشت) ولی با توجه به نگرشی جهانی و فراقومی، الزاماً «کلی و عمومی نیست». (رک فسل تصور خدا و معنی نیایش صص ۱۱۰ - ۷۴).

اما اقبال نخبه گرایانه به جامعه نمی‌نگرد و در این رابطه بین صوفی فردگرا و پیامبر مردم‌گرا فرق می‌گذارد (صص ۱۴۳) و بر این اساس وی از زاویه نگاه به مردمان و تمامی انسان‌های یک جامعه به «شریعت اجتهادی» معتقد است که این نیز خود استمرار «اصل حرکت در ساختمان اسلام» (۲۰۵ - ۱۶۷) می‌باشد.

این استنباط از افکار اقبال در تاریخ تمدن اسلامی، بسی سابقه نیست، تفکیک شریعت و طریقت و حقیقت، که گاه به شکل افراطی و مبالغه‌آمیزی نیز بکار گرفته شده است (۲۳) سابقه‌ای طولانی در فرهنگ مسلمانان دارد. (۲۴) اقبال نیز خود عرفان و تصوف را گرایشی می‌داند که «بهترین متفکران اسلامی را به خود جذب کرده بود»، و این رویداد را در کنار چند علت و دلیل دیگر (صص ۱۷۴ - ۱۷۱) از دلایل مهم ایستایی و انجماد مذاهب فقهی و حکومت‌های ناشی از آن می‌داند که «عموماً بدست کسانی افتاده است که از لحاظ فکری و عقلی متوسط بوده‌اند و توده‌ای غیرمتفکر مسلمان، که شخصیت‌های عالیتری برای رهبری خود نداشته‌اند، صلاح و سلامت خود را در آن یافته‌اند که کورکورانه از مذاهب پیروی کنند» (صص ۱۷۲).

اما روایت اقبال از شریعت، در این استنباط، نگاه تازه‌ای به رابطه شریعت و حقیقت دارد. او هر یک را نفی‌کننده دیگری نمی‌داند، بلکه فرمها و قالبهای شریعت (در هر شکل ثابت یا متحول آن) هر یک می‌توانند انسان را از روزمرگی فراتر برد و از بلندای طریقت که در ادامه خرد، و خرد تجزیه شده، نیایش، است به اوج مسی‌رساند، اوجی دست‌نیافتنی و همواره رفتنی؛ حقیقت.

اما در راه شریعت نیز که مردمان بر قرن‌ها و آئین‌های مسلک و مذهب خویش پیش می‌روند، می‌بایست همواره نگاهی نو و اجتهادی داشته باشند. اما در هرحال آئینها پیش‌نویس‌های اولیه و «راه» نهایی‌اند که هرچند پویا و زنده‌اند، ولی همواره، نمودی از ثبات و استمرار را در خود حمل می‌کنند. اقبال در این عرصه فراروی قالبهای آئینی را نفی می‌کند و دشمن می‌داند. هرچند در این راستاگاه همدلی‌هایی نیز از سوی او با قالب‌شکنان بچشم می‌خورد، اما سخن نهایی‌اش نفی فراروی از قرارداد آئینی در شریعت، برای مردمان است.

مثلاً آنجا که از قول ضیاء شاعر ترک از «سرزمینی که در آن اذان به زبان ترکی طنین‌انداز می‌شود و کسانی که نماز می‌گذارند معنی این عمل دینی خود را می‌فهمند» یاد می‌کند، می‌افزاید: «اگر هدف دینی روحانی کردن قلب است پس باید در جان و روح آدمی نفوذ کند و به گفته شاعر اگر اندیشه‌های روحانی‌کننده به لباس زبان مادری شخص ملبس باشند بهتر در اندرون او نفوذ خواهند کرد. بیشتر مردمان هند این جاننشین کردن ترکی را به جای عربی محکوم می‌کنند. به دلایلی که بعدها بهتر آشکار خواهد شد، راههای اعتراض شدید بر علیه شاعر باز است، ولی باید این را پذیرفت که اصلاحی که توسط او پیشنهاد شده، در تاریخ گذشته اسلام) بی‌مانند نبوده است. هنگامی که محمدبن تومرت، مهدی اسپانیایی مسلمان، که ملیت بربری داشت به قدرت رسید و تشریفات و آداب دینی دولت موحدین را برقرار کرد، به خاطر بربرهای بیسواد فرمان داد که قرآن به زبان بربری ترجمه و خوانده شود و اذان را به این زبان بگویند» (صص ۱۸۴). و یا وقتی از دیدگاه همان شاعر در رابطه با حقوق زن یاد می‌کند و به نقد آن می‌پردازد (صص ۱۸۴ - ۱۹۳)، اما باز از طرح این سؤال، برای بازکردن افقی نو در برابر ما، اباء نمی‌کند که «در پنجاب، مواردی بوده است که اگر زنی می‌خواسته است از شوهر نامطلوب خود جدا شود، ناچار بوده است که به کفر و ارتداد توسل جوید. چنین وضعی با یک دین عالمگیر سازگاری ندارد. فقه اسلامی چنان که فقیه بزرگ اندلسی، امام شاطبی، در کتاب المواعظ خویش گفته، حافظ پنج چیز است: دین، نفس، عقل، جمال و نسل. با توجه به این گفته می‌خواهم بپرسم که آیا قاعده مربوط به ارتداد چنان که در کتاب «هدایه بیان شده از دین و ایمان در این سرزمین حمایت می‌کند؟ نظر به محافظه کاری شدید مسلمانان هند، قضات هندی جز این نمی‌توانند که به چیزی تمسک جویند که به نام کتاب‌های رسمی حقوق شناخته شده است. نتیجه این است که در عین آن که ملت در حال حرکت است، قانون ساکن و متوقف می‌ماند» (صص ۱۹۳).

در تحلیل «شریعت اجتهادی» برای مردمان، از نگاه اقبال می‌بایست به برخورد او با منابع شریعت نیز دقت داشت. بررسی و تحلیل او در منابع دینی تنها به قرآن که تنها «معدودی اصول کلی و قواعد حقوقی دارد» و «عنوان کتاب قانون مدنی ندارد» (صص ۱۸۹) «با تصوری پالان که نمی‌تواند مخالف اندیشه تکامل باشد» (صص ۱۹۰)؛ احترام می‌گذارد و وقتی به حدیث می‌رسد از «دشواری کشف آداب و رسوم پیش از اسلام که پیامبر دست نخورده گذارده و یا تغییراتی در آنها داده است و این که آیا در این موارد نیز منظور کلیت استعمال آنها تأیید شده یا نه؟» (صص ۶ - ۱۹۵)، یاد می‌کند و با تأیید نظریه مرحله‌ای - منطقه‌ای بودن شریعت نخستین

(صص ۱۹۶) به دیدگاه ابوحنیفه در «خودداری از تمسک به حدیث» می‌رسد (صص ۱۹۷) و در پایان می‌گوید «روی هم رفته وضعی که ابوحنیفه در برابر اعتبار فقهی حدیث داشته به نظر من کاملاً درست بوده است و اگر آزادیگری جدید هم چنان صلاح بدانند که از استفاده حدیث دست بردارند، کاری جز این نکرده است که از یکی از بزرگترین نمایندگان فقه در جهان تسنن پیروی کرده است» (صص ۱۹۷)، و حداکثر امتیازی که برای حدیث قائل می‌شود نقش کمکی برای فهم اصول (صص ۱۹۷) خواهد بود. پس از حدیث به «اجماع» می‌رسد که آن را نیز «اندیشه محض» در تاریخ اسلام می‌داند که هیچگاه به صورت یک نظام ثابت درنیامده چرا که «مخالف با منافع سیاسی حکومت‌های مطلقه» بوده است (صص ۱۹۸). از توسعه دادن و آمیختن حقوق سنتی با تحصیلات حقوقی نوین (صص ۲۰۰) سخن گفته است. (که این موضوعات هر یک بخشی جداگانه دارند)، و هنگامی که به «قیاس» (که در تاریخ اسلام قیاس «فرم» به «فرم» و نه «فرم» به محتوا» بوده است)، می‌رسد، آن را نیز شدیداً نفی می‌کند (صص ۲۰۱).

بسرخورد اقبال با منابع دینی شریعت، در مجموع، یکبار دیگر یادآور روح پویا و متحرک نگاه و اندیشه او در برخورد با این مقوله وسعی او در «کلی - ساده‌سازی دین» و نقش‌آفرینی هرچه بیشتر خرد و احساس آزاد و مستقل آدمی در پرتو «راه» نمایی‌ها و «جهت» دهی‌های جاودانی دینی است. در حالی دیگر تلخکامانه می‌گوید: «بدبختانه جامعه مسلمانان محافظه‌کار این سرزمین هنوز آماده اقدام به بحث نقادانه‌ای در فقه نیست و اگر به چنین کاری اقدام شود، مایه ناراحتی بسیاری از مردم خواهد شد و اختلاف کلمه‌های مذهبی پیش خواهد آمد» (صص ۱۸۸) و ادامه می‌دهد: «از اواسط قرن اول تا آغاز قرن چهارم هجری نزدیک نوزده مذهب فقهی و نظریات حقوقی در اسلام پیدا شد تا به ضرورت‌های یک تمدن در حال رشد جواب گویند» (صص ۱۸۸) و بر این اساس «اندیشه دینی اگر با اندیشه و تجربه جدید مجهز شود» می‌تواند «شجاعانه نوسازی و احیاء» گردد (صص ۲۰۳).

۷ - اما همه آنچه در رابطه شریعت سیال (در نگاهی جهانی، یا در نگرشی نخبه‌گرایانه، برای آنهایی که تنها سفر می‌کنند) و متنوع (که به قول برخی از بزرگان عرفا «راههای بسوی خدا به تعداد خلائق است»); و یا شریعت اجتهادی (برای مردمان و پیروان مسلکها و فرق مختلف ادیان) مطرح شد، جملگی در رابطه با جنبه‌های «فردی» یا حداکثر حوزه‌های خانوادگی شریعت است. اما در حوزه اجتماعی و عمومی، اقبال چه دیدگاهی دارد؟

اقبال از یکسو نظریه جدایی دین و دولت را طرح و از دیدگاه دینی آن را «بی‌شک» (صص ۱۷۸)

تأیید می‌کند و از سویی در دیدگاه او تفکیک مادیت و معنویت (ص ۱۷۶) نادرست بوده و دین اسلام از فرد می‌گذرد و به اجتماع می‌رسد (ص ۳) و دینی «دنیایی و اجتماعی» (ص ۱۷۸) است که «بزرگان را به صورت پیشوایان» (ص ۲۱۵) درآورده است. این پارادوکس چگونه قابل حل است: «جدایی دین از حکومت» و آمیختگی دین با سیاست؟ (ص ۲۵)

اقبال این پارادوکس را با کلی - ساده‌سازی دین و تجلیل دینی به عنوان طراح اصول کلی و جهت‌نما در حرکت اجتماعی و نه مدعی سیستم‌های اجرایی (که باز به شکل قابل تأملی در ذیل همین بحث، مساوات، مسئولیت مشترک و آزادی را جوهر توحید و اسلام معرفی می‌کند (ص ۱۷۷)، حل می‌کند. مذهب، در اندیشه اقبال، در عرصه اجتماعی‌اش نه بدنبال ارائه سیستم‌های اجرایی فرامکانی - زمانی برای تمامی عصرها و نسلهاست که با فلسفه خاتمیت به نقض آن پرداخته است بلکه مذهب در پی ارائه «جهت»‌هایی کلی و «فانوسهایی دریایی» فرا راه آدمیان است تا کشتی زندگی و اجتماعی خویش را با سکانداری خرد و اندیشه و احساس و هویت‌های خاص قومی و ملی خویش، بدان‌سو براند. در این راستا دین تنها جهت‌نماست نه سیستم‌ساز و بر این اساس اصطلاحاتی چون «اقتصاد و سیاست و حقوق و... دینی» بی‌مفهوم می‌گردد. (ص ۲۶) و تنها این جهت‌گیری‌هاست که دین را با سیاست همراه می‌کند و یا حکومتی را دینی یا غیردینی، به مفهوم کاملاً عام نه معنای خاص و رایج و مصطلح آن، می‌سازد. «جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کارآمد است مساوات، مسئولیت مشترک و آزادی است. دولت از نظر اسلام، کوششی است برای آن که این اصول مثالی به صورت نیروی زمانی - مکانی درآید و در یک سازمان معین بشری متحقق شود. تنها به این معنی است که حکومت در اسلام حکومت اسلامی است، نه به این معنا که ریاست آن با نماینده‌ای از خدا بر روی زمین است که پیوسته می‌تواند اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد... هر حکومت که تنها بر پایه تسلط بنا شده باشد و هدف آن تحقق بخشیدن به اصولی عالی مثالی باشد، حکومت الهی است» (ص ۱۷۷)

۸ - سخن آخر آن که هگل در متن نخستین بیشتر نگاه به دین بدون شریعت دارد، و در متن دوم وقتی با نگرشی تاریخی اندیشه‌اش عمق و کاربردی بیشتری می‌یابد، دین را با شریعت غیراجباری می‌پذیرد و اصل را به نبود شریعت نمی‌گذارد بلکه در شیوه اجراء و انجام آن و جزمیت یا پویایی در این رابطه، می‌بیند. در اینجا شریعت ضرورت می‌یابد، اما رسمیت نمی‌گیرد. اما چگونه می‌توان این رسمیت را به نفع آن ضرورت شکست؟ هگل راه حل درخوری را ارائه نمی‌کند، یا

به حل آن حساسیتی ندارد. بدین ترتیب سخنش کلی باقی می‌ماند و شاید هم، نخبه‌گرایانه، به نوعی شریعت سیال و متنوع و آزاد فردی، می‌اندیشد. اما اقبال به خاطر آن که از موضع عینی و کاربردی‌تر یک مصلح اجتماعی سخن می‌گوید، و از آنجا که دغدغه دینی و معنوی (فراخرد) فزونی‌تری نیز دارد، و در بستر تکامل اندیشه بشری، به ویژه پس از جنگ جهانی خانمانسوز، ناتوانیها و ناکامیهای خودبشری را بیشتر از پیش آزموده است؛ دیدی مشخص‌تر، جزئی‌تر و کارآمدتر دارد. دید هگل در مورد شریعت آرمانگرایانه و دید اقبال مطلوب‌طلبانه است. وی با تأیید شریعت و رابطه الزامی آن با طریقت و حقیقت به طرح شریعت اجتهادی برای مردمان و پیروان هر آئین و مسلک دینی و نیز شریعت سیال و متنوع به عنوان یک نگرش معنوی و مذهبی جهان و دینی فرافرقه‌ای و مسلکی برای تمامی تاریخ فردای انسانها، انسانهای بحران‌زده، انسانهای برتر می‌پردازد. «ایمانی ماوراء ادیان» یا جهت‌نمایی‌های فردی و اجتماعی در پرتو یک نگرش کلان و عام به هستی وجود، تا پاس‌خگویی «همه نیاز بشریت امروز» باشد. «تفسیری معنوی از جهان، آزادی روحانی فرد و اصول اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشر را بر مبنای روحانی و معنوی توجیه کند» (ص ۲۰۳) و آیا این پیام جهانی و جاودانه مذهب، از دیدگاه اقبال، نیست؟

پاورتی‌ها:

- ۱- ر.ک عقل در تاریخ - نوشته هگل - ترجمه حمید عنایت - صفحه ۲۶ (از مقدمه) - و صفحات ۲۶ و ۶۰ و ۲۰۳ (از متن)
- ۲- مانند فریدریش در پیشگفتارش بر ترجمه سبیری از فلسفه تاریخ هگل (عقل در تاریخ - صفحه بیست و ششم) و با زان هیپولیت فرانسوی (ر.ک در باره هگل و فلسفه او - دکتر کریم مجتهدی - صفحه ۲۲)
- ۳- هگل و فلسفه او - مجتهدی - صفحه ۲۲
- ۴- خدایگان و بند - نوشته هگل با تفسیر الکساندر کوژو - ترجمه عنایت - صفحه ۲۱
- ۵- عقل در تاریخ - صفحه ۲۶
- ۶- عقل در تاریخ - همان - صفحه ۲۶
- ۷- احیای فکر دینی - اقبال - ترجمه احمد آرام - صفحه ۸۴
- ۸- همان - صفحه ۲۰۴
- ۹- همان - صفحه ۲۰۴
- ۱۰- خرد و انقلاب - هربرت مارکوزه، ترجمه محسن ثلاثی - صفحه ۳۱
- ۱۱- عقل در تاریخ - صفحه ۲۴
- ۱۲- ترجمه باقر پرهام - انتشارات آگاه - ۱۳۶۹
- ۱۳- چاپ حیدری - ناشر مؤلف - ۱۳۶۸ - متأسفانه در ترجمه بقای از فصل ششم چند فراز بسیار مهم، بدون هیچ توضیحی حذف شده است. این فراز طولانی در ترجمه‌ای آرام بین صفحات ۱۷۲ تا ۱۸۷ قرار دارد.
- ۱۴- موضوع استقرار شریعت در دیدگاه هگل را می‌توان با دیدگاه

تبدیل نهضت به نظام دکتر شریعتی در تفسیر تبدیل ایدئولوژی صدر اسلام به فرهنگ تمدن اسلامی، مقایسه کرد. با این عنوان روح مذهب (که در این تبدیل و استحاله از بین رفته است) «جهت‌گیری اجتماعی» مردم‌گرا و در درای آن انسان‌گرای مذهب نخستین، در اندیشه شریعتی، و «روح اخلاقی و جهت‌گیری انسانی» مذهب نخستین در نگاه هگل است.

۱۵- بطور نمونه در صفحات تا ۱۰۸ تا ۱۸۲ و... در احیای فکر دینی

۱۶- استقرار شریعت - صفحه ۱۹

۱۷- همان - صفحه ۱۷

۱۸- همان - صفحه ۱۸، صفحه ۳۵ تا صفحه ۳۹ و...

۱۹- همان - صفحه ۱۴۲

۲۰- مشابه این دیدگاه در صفحه ۱۴۸ نیز مطرح شده است.

۲۱- شبیه شام آخر که «این خواهش به کلی بشری یک دست» از دوستان خویش وداع می‌کند به زودی توسط مسیحیان، به دستوری همانند با فرمان الهی تبدیل شد. وظیفه بزرگداشت خاطره آموزگار، که برخاسته از روابط آزادانه دوستی و محبت بود به وظیفه‌ای مذهبی تبدیل شد، و همه اینها به آداب و اصول فرهنگی اسرارآمیزی بدل گردید که در واقع جای همان مراسم اطعمه‌نذری یهودیان و رومیان را می‌گرفت» (صفحه ۶۱).

۲۲- در برخورد با سرخوردگی عکس‌العملی از مذهب و شریعت در میان اقشاری از جوانان و مردمان نیز این پدیده قابل دقت است که در بی‌مهری به موردی از آئین‌های دینی، خودبخود و یکجا به آن آئین (نیایش و پرستش) نیز مورد بی‌مهری قرار می‌گیرد و خود را از آن نیز بی‌نیاز می‌بیند! در حالی که بر این نفی یکجای بود و محتوا، آگاه یا حساس نیست. دغدغه اقبال فراخوانی انسانها، ضرورت و نیاز به نیایش است و این خود پایه‌ای بسیار غنی و ثروتمند به لحاظ فلسفی و تجربه تاریخی دارد، و تعیین قالبها و آئین‌های اجرایی، و البته ضروری این نیاز، در مرحله بعدی قرار دارد (انتخاب شریعت متنوع فردی یا پویای اجتهادی جمعی).

۲۳- مثلاً در تفسیر آیه «و اعدایک حتی یا نیک الینین» (حجر ۹۹) خدایت را بپرست تا به یقین برسی؛ که با تفسیر (حتی) به عنوان «حتی زمانیکه»، چنین تفسیری می‌شده است که عبادت‌کننده زمانی که به یقین برسد و پس از این زمان - شریعت ساقط می‌شود. است. و با برخی جانشینان حسن صباح، با افراطی غالباً، اما، قیامت کرده‌اند و این که از آن روز احکام شریعت از مردمان برداشته شده است! و نظایر آن در مورد حج رفتن، چرخیدن گرد خانه خدا را به طواف خانه دل تأویل می‌کرده‌اند. گاه این نگرش از زاویه اندیشه، با خشونت و افراط به شکل ~~تفسیر~~ ~~مصلح~~ ~~و~~ ~~به~~ ~~گروگان~~ ~~بودن~~ ~~سنگ~~ ~~خانه~~ ~~خدا~~ ~~توسط~~ ~~قرامطه~~ نمود یافته است.

۲۴- ر.ک

۲۵- این پارادوکس در اندیشه شریعتی نیز، به ظاهر، وجود دارد مخالفت با تئوکراسی و حکومت دینی از سویی (م. ۲۲۱) و مذهب (۱۹۷) و طرح مذهب در شکلی کاملاً اجتماعی و سیاسی از سویی دیگر. حل این پارادوکس در اندیشه شریعتی و اقبال، راهی همانند و همگون دارد.

۲۶- نگاه و مقایسه کنید با «اجتهاد از نظر اقبال» - محمد مجتهد شبستری - در کتاب «در شناخت اقبال» - مجموعه مقالات کنفرانس جهانی بزرگداشت اقبال به کوشش غلامرضا ستوده - چاپ دانشگاه تهران - صفحه ۲۶۱

۲۷- این تعبیر را از شریعتی دام گرفته‌ام (ر.ک. م. آ. ۳۳ صفحه ۱۵۱)