

تأملی در مدافعات و مناقشات اهل علم بر اندیشه خاتمیت

در نگاه اقبال لاهوری

عزیز علی زاده سالطه^۱پریوش علیزاده^۲

چکیده

اقبال بحث از خاتمیت را در لابلای کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» مطرح کرده و به تفسیر آن پرداخته است و بر آن است که سرشت وحی نوعی از تجربه دینی و از سنخ غریزه است؛ از این جهت هم تفاوتی بین پیامبران و عارفان قایل نیست و بر این عقیده است که پیامبران متعلق به دوران حاکمیت غریزه هستند و چون دوره جدید، دوره رشد خرد استقرایی است، دیگر جایی برای غریزه باقی نمی ماند؛ وی همچنین معتقد است که به تجربه باطنی، هر اندازه هم که غیر عادی باشد اکنون باید به چشم یک تجربه کاملاً طبیعی نظر شود و مورد نقادی قرار گیرد. به نظریه اقبال از سوی اهل علم و تحقیق ایرادات و مناقشاتی شده است و همچنین برخی به یاری ایشان برخاسته و خواسته اند سخنان ایشان را به وجه صحیح حمل کنند؛ از جمله منتقدان، مرحوم مطهری است که ضمن ارج نهادن به شخصیت و تلاش های وی، او را در تفسیر فلسفه نبوت بر خطا می داند. ما در اینجا خواسته ایم با روش توصیفی-تحلیلی، دیدگاه های مختلف را درباره مسأله ختم نبوت از منظر اقبال بررسی کرده و نقاط قوت و ضعف آنها را معلوم کنیم و همچنین توضیح دهیم که در مسأله خاتمیت بین نظریه پردازی اقبال و اعتقاد عملی ایشان تفاوت زیادی وجود دارد.

کلید واژه ها:

اقبال لاهوری، مطهری، خاتمیت، وحی، تجربه دینی، عقل استقرایی

^۱ - گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی - ایران. (نویسنده مسئول)

^۲ - کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث و مدرس حوزه و دانشگاه.

تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۴/۰۲

تاریخ وصول: ۹۵/۰۲/۲۱

۱ - مقدمه

۱ + ۱ - طرح مسأله

دین اسلام حاوی تعالیم فراوانی در جنبه‌های مختلف جهت هدایت بشر بوده است،^(۱) یکی از چیزهای که در قرآن کریم و روایات بر آن تأکید رفته است اعلام جاودانگی و آخرین دین الهی بودن اسلام و پایان یافتن دفتر نبوت و به اصطلاح «خاتمیت» است.^(۲)

مسلمانان نیز همواره «ختم نبوت» را امر واقع شده تلقی کرده‌اند و هیچ وقت برای آنان این مسأله مطرح نبوده که پس از حضرت محمد(ص) پیامبر دیگری خواهد آمد و اندیشه ظهور پیامبر یا پیامبران دیگر، در نزد مسلمانان، در ردیف انکار خدا و قیامت ناسازگار با ایمان به اسلام و تفکر اسلامی و همچنین بدعت در دین تلقی شده است.^(۳) به همین جهت از همان زمان رحلت رسول اکرم(ص)، مسلمانان به جنگ کسانی برخاسته‌اند که به نحوی ادعای دروغین نبوت را سر می‌دادند و می‌خواستند خود را پیغمبر معرفی نمایند.

در طول تاریخ نه تنها به چنین کسانی اجازه فعالیت و حرکت داده نشده است بلکه در مواقعی هم که علی‌رغم آگاهی از این امر (ختم نبوت) به چنین اقدامات غیر معقولی دست زده شده است، بعدها مردم، ساختگی بودن دعوت آن‌ها را به خوبی شناخته و به مقاصد پلید آنان پی‌برده‌اند و خود آنان نیز با ذلت و خواری به تبعات ادعای خود دچار می‌شدند. اما با این حال برخی نواندیشان دینی بدون تأمل کافی در آیات و روایات، تفسیر خاصی از وحی و نبوت را ارائه می‌دهند که لازمه آن «عدم انقطاع وحی» و «نفی خاتمیت» است.

بحث در خاتمیت در دوره معاصر در کلام جدید صورت تازه‌ای به خود گرفت. روشنفکران دینی با رویکردی متمایز از نگاه سنتی و با پرسش‌های برآمده از تفکر مدرنیستی، به تحلیل خاصی از وحی، نبوت و خاتمیت پرداخته‌اند. این نوع نگرش به مسأله با سخنان اقبال آغاز شد و با نقدهای استاد مطهری بر سخنان وی، گسترش و تکامل یافت. سپس متفکران دیگری در جوانب این امر بحث‌های فراوانی مطرح کردند.

اینکه دیدگاه اقبال در این مسأله چه نتایجی را به دنبال دارد و تأملات دانشوران در آن تا چه حد مقرون به صواب است مسأله‌ای است که در صدد تبیین آن هستیم.

۲-۱- پیشینه تحقیق

علامه اقبال لاهوری با وجود اذعان به خاتمیّت پیامبر اسلام (ص) و نیاز به دین در اعصار بعد از پیامبر (ص) در مهم‌ترین کتاب خود «احیای فکر دینی در اسلام» تفسیری از این مسأله به دست می‌دهد که بعدها مخالفت‌ها و موافقت‌هایی را از طرف دانشوران سبب می‌شود و هر یک بر له و یا علیه دیدگاه ایشان دلایلی اقامه کرده و به دفاع و یا به طرد آن پرداخته‌اند و نظرات خود را در کتب و مقالات آورده و در معرض نقد قرار داده‌اند. آنچه که ما در اینجا می‌خواهیم مطرح کنیم و به عبارتی وجه ممیزه این تحقیق با دیگر نوشته‌ها می‌تواند باشد این است که خواسته‌ایم برخی از مدافعات و مناقشات مربوط به دیدگاه اقبال را در مسأله خاتمیّت مورد تأمل قرار داده و نقاط قوت و ضعف ادله مطرح شده را بیان کنیم و همچنین نشان دهیم که در دهه‌های اخیر اکثر برداشت‌های ناصحیح از این مسأله، به نوعی از دیدگاه اقبال سر درمی‌آورند و طرفداران حاکمیّت عقل، خود را به ایشان منتسب می‌کنند؛ نیز می‌خواهیم معلوم کنیم که این نحو تفسیر از خاتمیّت در سخنان اقبال ابهاماتی را سبب شده است که به صرف تدین و تقیّد عملی ایشان به دین، نمی‌توان این عقاید را نیز مصاب دانست.

۲- تفسیر اقبال از «خاتمیّت»

وی در کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» در این باره می‌نویسد: «پیغمبر را می‌توان هم چون نوعی از خودآگاهی باطنی تعریف کرد که در آن «تجربه اتّحادی» تمایل به آن دارد که از حدود خود لبریز شود، در شخصیت وی، مرکز محدود زندگی در عمق نامحدود خود، فرو می‌رود؛ این اتّصال با ریشه وجود، به هیچ وجه تنها مخصوص آدمی نیست.»

گیاهی که به آزادی در مکان رشد می‌کند، جانوری که برای سازگار شدن با محیط تازه زندگی دارای عضو تازه‌ای می‌شود، و انسانی که از اعماق درونی زندگی روشنی تازه‌ای دریافت می‌کند، همه نماینده حالات مختلف وحی هستند... در دوران کودکی بشریت، انرژی روانی چیزی را آشکار می‌سازد که من آن را خودآگاهی پیغمبرانه می‌نامم و به وسیله آن در اندیشه فردی و انتخاب راه زندگی ... صرفه‌جویی می‌شود. ولی با تولد عقل و ملکه نقادی، زندگی به خاطر نفع خود، تشکیل و نمو آن اشکال از خود آگاهی را ... متوقف می‌سازد. آدمی نخست در فرمان شهوت و غریزه است. عقل استدلال کننده، 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 در 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 دستگاه سازی در جهان قدیم کار اندیشه مجرد بوده که نمی‌توانسته است از طبقه بندی معتقدات دینی مبهم و سنت‌ها آن سوتر رود، و هیچ نقطه اتکایی درباره اوضاع عینی زندگی برای ما فراهم نمی‌آورد.

پس چون به مسأله از این لحاظ نظر شود، باید گفت که چنان می‌نماید که پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است. تا آن جا که منبع الهام وی مربوط می‌شود، به جهان قدیم تعلق دارد؛ و آن جا که پای روح الهام وی در کار می‌آید، متعلق به جهان جدید است ... ظهور و ولادت اسلام ظهور و ولادت عقل برهانی استقرایی است. رسالت با ظهور اسلام ... به حد کمال می‌رسد و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که زندگی نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند... . ولی این به آن معنی نیست که تجربه باطنی منقطع شده است. اندیشه خاتمیت را نباید به این معنی گرفت که سرنوشت نهایی زندگی، جانشین شدن کامل عقل به جای عاطفه است. چنین چیزی نه ممکن است و نه مطلوب. ارزش عقلایی این اندیشه در آن است که در برابر تجربه باطنی وضع مستقل نقادانه‌ای می‌کند و

این امر با تولد این اعتقاد حاصل می‌شود که حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی فوق طبیعت داشتن در تاریخ بشری به پایان رسیده است» (لاهوری، بی تا: ۱۴۶-۱۴۴).

۳- مباحث اساسی مطرح شده در تفسیر اقبال

با توجه به سخنان اقبال درباره خاتمیت، می‌توان مطالب ایشان را بدین صورت خلاصه کرد:

۳-۱- وحی نوعی تجربه دینی و از سنخ غریزه است و از این جهت تفاوتی میان انبیاء و عرفا وجود ندارد.

۳-۲- حضور پیامبران، در دوران حاکمیت غریزه و به عبارت دیگر دوره کودکی بشر است و در دوره بزرگسالی که عقل به جای غریزه نشسته است، بساط وحی برچیده می‌شود.

۳-۳- اندیشه خاتمیت به این معنا نیست که عقل به طور کامل به جای عاطفه بنشیند بلکه حجیت و اعتبار ادعای اشخاص مبنی بر این که با ماوراءالطبیعه ارتباط دارند، به پایان رسیده است.

۳-۴- ظهور اسلام، همان ظهور عقل است و اسلام، بشریت را از دوره کودکی به مرحله بزرگسالی و بلوغ سوق داده است.

۴- انتقادات و مدافعات نظریه اقبال در باب خاتمیت

به نظریه اقبال در مسأله خاتمیت از سوی اهل علم و تحقیق، ایرادها و مناقشاتی شده است و هم چنین برخی دیگر به یاری ایشان برخاسته و خواسته‌اند سخنان ایشان را به وجه صحیح حمل کنند. از این رو لازم است ابتدا به نظریات انتقادی در این باره بپردازیم و سپس مدافعات و احیاناً مخالفتهای مطرح شده در این باب را طرح کنیم:

از جمله کسانی که سخت بر نظریه اقبال در این باره انتقاد می‌کند، استاد مطهری است و در این راستا بسیاری با ایشان هم داستان هستند، اما افرادی هم هستند که معتقدند حداقل قسمتی از ایرادهای ایشان، بر اقبال وارد نیست - هر چند که خودشان ایرادهای دیگری بر نظریه وی مطرح می‌کنند - و در عوض برخی هم به دفاع از انتقادات استاد مطهری نسبت به اقبال بر می‌خیزند و خرده‌گیری بر انتقادات مطهری را ناصواب می‌دانند. ما در این قسمت سعی می‌کنیم نخست ایرادهای استاد مطهری را بر نظریه اقبال مطرح کرده، سپس اشکالات برخی را نسبت به نظر مطهری بیاوریم و ایرادهایی هم که احیاناً بر ایراد ایرادکنندگان وارد است بیان کنیم.

۱-۴) نقد استاد مطهری بر علامه اقبال لاهوری

استاد مطهری ضمن احترام به مقام علمی اقبال، درباره ایشان به دو صورت کلی و جزئی این چنین استفاده می‌کند:

۱-۴-۱) حقیقت این است که علامه اقبال با همه برجستگی و نبوغ و دلسوختگی اسلامی، در اثر این که فرهنگش فرهنگ غربی است و فرهنگ اسلامی فرهنگ ثانوی اوست، ... گاه دچار اشتباهات فاحش می‌گردد» (مطهری، ۱۳۷۸: ۴۱۴).

در جای دیگر می‌نویسد: «مرحوم دکتر محمد اقبال پاکستانی به حقّ مردی است متفکر و اندیشمند، ولی این مرد بزرگ با فلسفه اسلامی آشنا نبوده است، کتابی تألیف کرده به نام «سیر فلسفه در ایران» که به هر چیزی دیگر از «سیر فلسفه در ایران» شبیه‌تر است» (همان، بی‌تا، ج ۵، ۳۷). «این مرد بزرگ... مقاله‌ای دارد تحت عنوان «محک فلسفی تجلیات تجربه دینی» در آن مقاله برخی براهین فلسفی برای اثبات خدا ... را انتقاد می‌کند. تأمل در بیانات اقبال می‌رساند که وی تصوّر صحیحی از این مسأله نداشته است و مخصوصاً از مفهوم اسلامی آن هیچ گونه آگاه نبوده است. (همان: ۳۷)

۲-۱-۴) «علامه شهید و متفکر بزرگ اسلامی» (اقبال لاهوری) با همه نکته سنجی‌ها در مسائل اسلامی، در توجیه و تفسیر فلسفه نبوت سخت دچار اشتباه شده است. معظم له سخن خویش را برچند اصل مبتنی کرده است:

الف) وحی که از نظر لغوی به معنی آهسته و به نجوا سخن گفتن است در قرآن، مفهوم گسترده‌ای دارد و شامل انواع هدایت‌های مرموز- از هدایت جماد و نبات و حیوان گرفته تا هدایت انسان به وسیله وحی - می‌باشد (لاهوری، بی تا: ۱۴۵-۱۴۴).

ب) وحی چیزی از نوع غریزه است و هدایت وحی چیزی از نوع هدایت غریزی است.
ج) وحی هدایت انسان است از نظر جمعی، یعنی جامعه انسانی از نظر آن که یک واحد است و راه و مسیر و قوانین حرکتی دارد نیازمند است که هدایت شود، نبی آن دستگاه گیرنده‌ای است که به طور غریزی آن چه مورد نیاز نوع است، می‌گیرد (همان: ۱۶۸).

د) جانداران در مراحل اولی به وسیله غریزه هدایت می‌شوند. هر چه در درجات تکامل بالا می‌روند و نیروی حسّ و تخیل و اندیشه در آنها رشد می‌کند، از قدرت غریزه کاسته می‌شود و در حقیقت حسّ و اندیشه جانشین غریزه می‌شود؛ از این رو حشرات بیشترین و قوی‌ترین غرایز را دارند و انسان کمترین آنها را.

و) جامعه انسانی از نظر اجتماعی در یک مسیر تکاملی است و همان طور که حیوانات در مراحل ابتدایی نیازمند به غریزه بوده‌اند و تدریجاً که نیروی حسّ و خیال و احیاناً تفکر در آنها رشد یافته، هدایت‌های حسیّ و فکری جانشین هدایت غریزی شده است. جامعه انسانی نیز در مسیر تکاملی خود کم‌کم به جایی رسیده که نیروی تعقل او رشد یافته و همین جهت سبب ضعف غریزه (وحی) شده است (همان: ۱۴۵).

ه) جهان بشریت دو دوره اساسی دارد: دوره هدایت وحی، و دوره هدایت تعقل و تفکر در طبیعت و تاریخ. هر چند در جهان قدیم چند دستگاه بزرگ فلسفی (از قبیل یونان و روم) وجود داشته اما ارزش چندانی نداشته و بشریت هنوز در دوره کودکی به سر می‌برده است (همان: ۱۴۵).

ز) پیامبر اکرم (ص) که پیامبری او به پایان رسیده، هم به جهان قدیم تعلق دارد و هم به جهان جدید؛ از جهت منبع الهامش که وحی است - نه مطالعه تجربی طبیعت و تاریخ - به جهان قدیم تعلق دارد، و از جهت روح تعلیماتش که دعوت به تفکر و تعقل و مطالعه طبیعت و تاریخ است و با تولد این امور کار وحی متوقف می‌شود، به جهان جدید تعلق دارد (همان: ۱۴۶).

- ایرادها^(۴)

۱- اولین ایراد این است که اگر این فلسفه درست باشد، نه تنها به وحی جدید و پیامبری جدید نیازی نیست به راهنمایی وحی مطلقا نیازی نیست؛ زیرا هدایت عقل تجربی جانشین هدایت وحی است. این فلسفه اگر درست باشد فلسفه ختم دیانت است نه ختم نبوت و کار وحی اسلامی تنها اعلام پایان دوره دین و آغاز دوره عقل و علم است. این مطلب نه تنها خلاف ضرورت اسلام است، مخالف نظریه خود اقبال است؛ تمام کوشش‌ها و مساعی اقبال در این است که علم و عقل برای جامعه بشر لازم است، اما کافی نیست؛ بشر به دین و ایمان مذهبی همان اندازه نیازمند است که به علم. اقبال خود تصریح می‌کند که زندگی نیازمند اصول ثابت و فروع متغیر است و کار «اجتهاد اسلامی» کشف انطباق و فروع بر اصول است. (ر.ک لاهوری، بی تا: ۱۶۹ و ۱۶۸)

پس وحی برای همیشه باقی است، هدایت عقل تجربی نمی‌تواند جانشین هدایت وحی شود. خود اقبال نیز صد در صد طرفدار اصل بقای نیاز به راهنمایی برای همیشه است و حال آن که فلسفه‌ای که او برای ختم نبوت ذکر کرده مستلزم این است که نه تنها نیاز به وحی جدید و رسالت جدید بلکه نیاز به راهنمایی وحی پایان می‌یابد و در حقیقت نه تنها نبوت بلکه دیانت پایان می‌یابد.

این توجیه اشتباه آمیز اقبال از ختم نبوت سبب شد که همان نتیجه‌گیری‌های غلط از گفته‌های او بشود و چنین پنداشته شود که دوران ختم نبوت یعنی؛ دوران استقلال بشر از وحی،

و بشر دوران خاتمیّت نیز با اعلام ختم نبوّت گواهی پایان‌نامه تحصیلات و بی‌نیازی تحصیل کلاسیک را گرفته و خود مستقلاً با مطالعه طبیعت و تاریخ به تحقیق می‌پردازد و «اجتهاد» یعنی این؛ پس ختم نبوّت یعنی رسیدن بشر به مرحله «خود کفایی». بدون شک این گونه تفسیر از ختم نبوّت غلط است. این گونه تفسیر از ختم نبوّت چیزهایی است که نه برای اقبال قابل قبول است و نه برای کسانی که این نتیجه‌گیری‌ها را از سخن اقبال کرده‌اند.

۲- اگر نظریه اقبال درست باشد باید با تولّد عقل تجربی، ... «تجربه درونی» نیز پایان یابد؛ چون فرض بر این است که این امور از نوع غریزه‌اند و با ظهور عقل تجربی، غریزه... فروکش می‌کند و حال آن که خود اقبال تصریح می‌کند که تجربه باطنی برای همیشه باقی است و از نظر اسلام تجربه درونی یکی از منابع سه‌گانه معرفت است.

اقبال شخصاً گرایش عرفانی دارد و به الهامات معنوی سخت معتقد است؛ بنابراین این یک تناقض در فلسفه اقبال است. او خود می‌گوید:

«این اندیشه به آن معنی نیست که «تجربه باطنی» که از لحاظ کیفیّت تفاوتی با «تجربه پیامبرانه» ندارد، اکنون دیگر از آن که واقعیّتی حیاتی باشد، منقطع شده است. قرآن انفس و آفاق را منابع علم و معرفت می‌داند... اندیشه خاتمیّت را نباید به این معنی گرفت که سرنوشت نهایی زندگی، جانشین شدن کامل عقل به جای عاطفه است، چنین چیزی نه ممکن است و نه مطلوب. حجیّت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت داشتن، در تاریخ بشری به پایان رسیده است... بنابراین به تجربه باطنی و عارفانه- هر اندازه هم که غیر عادی و غیر متعارف باشد- اکنون باید به چشم یک تجربه کاملاً طبیعی نظر شود و مانند سیماهای دیگر تجربه نشده بشری، نقّادانه مورد بحث و تحلیل قرار گیرد.» (همان: ۱۴۷ و ۱۴۶).

مقصود اقبال در قسمت اخیر سخنش این است که با پایان یافتن نبوّت، الهامات، مکاشفات و کرامات اولیاء الله پایان نیافته است، ولی حجیّت و اعتبار گذشته آن‌ها پایان یافته است؛ در گذشته که هنوز عقل تجربی تولّد نیافته بود، معجزه و کرامت یک سند کاملاً طبیعی و قابل قبول و غیر

قابل تشکیک بود؛ ولی برای بشر رشد یافته و به کمال عقلانی رسیده (بشر دوره ختمیه) این امور دیگر حجیت ندارد، مانند هر حادثه دیگر باید مورد تجربه عقلانی قرار گیرد. عصر قبل از خاتمیت، عصر معجزه و کرامت بود.. ولی عصر خاتمیت، عصر عقل است... این قسمت از سخن اقبال نیز مخدوش است.

۳- این که اقبال وحی را از نوع غریزه دانسته است، خطاست. همین امر موجب اشتباهات دیگر او شده است. غریزه خاصیت غیر اکتسابی و ناآگاهانه و نازل تر از حس و عقل است که در قانون خلقت در مراحل اول حیاتی حیوان در حیوانات قرار داده است، با رشد حس و عقل، غریزه ضعیف می شود و فروکش می کند اما وحی، بر عکس هدایتی است مافوق حس و عقل، به علاوه تا حدود زیادی اکتسابی است؛ بالاتر این که در اعلی درجه «آگاهانه است». جنبه آگاهانه بودن وحی به درجات غیر قابل توصیفی بالاتر از حس و عقل است و فضایی که به وسیله وحی اکتشاف می شود، بسی وسیع تر و گسترده تر از فضایی است که عقل تجربی قادر به اکتشاف آن است.

۴- گویی علامه اقبال دچار همان اشتباهی شده است که جهان غرب شده است؛ یعنی جانشینی علم به جای ایمان. البته اقبال سخت مخالف این نظریه است؛ ولی راهی که در فلسفه ختم نبوت طی کرده است، به همین نتیجه می رسد. اقبال وحی را نوعی غریزه معرفی می کند و مدعی می شود که با به کار افتادن دستگاه عقل و اندیشه، وظیفه غریزه پایان می یابد و خود غریزه خاموش می شود. این سخن درست است اما در موردی که دستگاه اندیشه همان راهی را دنبال کند که غریزه می کرد. اما اگر فرض کنیم غریزه وظیفه ای دارد و دستگاه اندیشه وظیفه دیگری، دلیلی ندارد که با به کار افتادن اندیشه، غریزه از کار بیفتد.» (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۹۴-۱۸۶).^(۵)

۳-۱-۴- دیدگاه برخی اهل قلم درباره نقد استاد مطهری بر اقبال در مسأله خاتمیت

۳-۱-۴-۱- نقد نویسنده کتاب «آیین خاتم»:

در کتاب «آیین خاتم» نویسنده با ذکر انتقادات استاد مطهری بر اقبال در مسأله خاتمیت، گویا اشکالات استاد را ناقص دانسته و در بسیاری موارد آن را وارد نمی داند؛ از این رو به تحلیل نظرات استاد مطهری می پردازد و می نویسد:

۱- در تحلیل اول استاد باید گفت، ظاهراً مقصود اقبال، اشاره به عقب‌ماندگی انسان در منابع شناخت خود بود که منبع شناخت خود را به غریزه و وحی و خوارق عادات منحصر می‌کرد و به دو منبع دیگر شناخت، یعنی؛ طبیعت و تاریخ اشراف نداشت. با بلوغ عقل انسان در عصر اسلام، شناخت تطوّر یافته و می‌تواند در پرتو عقل تجربی خود- که مورد تأکید و سفارش قرآن است- و همچنین اجتهاد با اتکاء به دین به راه خود ادامه دهد و به تجدید نبوت‌ها نیازی نیست. به دیگر سخن، مراد اقبال این است دوره تجدید نبوت ... به پایان رسیده است، اما اصل نیاز به گوهر دیانت به اعتبار خود باقی است. این که در عبارتهای اقبال بود که تولّد عقل استقرایی، یعنی؛ «ضرورت پایان یافتن خود رسالت» و «ختم رهبری شدن از خارج» مقصود پایان یافتن تجدید رسالت و استمرار رهبری آسمانی در قالب پیامبران بود، تفسیر عبارتهای فوق و دیگر عبارتهای اقبال بر ختم دیانت و بی‌نیازی از اصل دین، اولاً مستفاد از ظواهر عبارت به صورت جزئی نیست و ثانیاً با مبنا و فلسفه خود اقبال منافات دارد و شواهد آن عبارتند از:

- توجه قرآن به سه منبع معرفت (لاهوری، بی تا: ۱۴۶).

- عدم جانشینی عقل بر مسند تجربه دینی (همان: ۱۴۶).

- تعلق روح الهام اسلام به جهان جدید

- نفی سکولار (همان: ۱۴۶)

- نیاز مداوم به شریعت و دین

۲- دومین نقد استاد متوجه یک نوع پارادوکس در اندیشه اقبال بود؛ که در تحلیل این نقد باید گفت: اقبال ظهور عقل تجربی را نه منافی اصل اعتبار تجربه دینی بلکه مقید آن ذکر می‌کند؛ به این معنی که در دوره کودکی و نابالغی بشریت، وحی و تجربه‌های دینی پیامبران یگانه منبع شناخت و معرفت انسان به خداوند و برنامه‌ریزی خود بود، اما با بلوغ و کمال انسانی و سپری شدن دوره کودکی دو منبع دیگر برای انسان گشوده شد و آن طبیعت و تاریخ می‌باشد. اما تجربه خاص پیامبرانه؛ یعنی وحی آسمانی، نه تجربه‌های عارفانه برای انسان بسته شد..

باری، اقبال ضمن پذیرفتن استمرار تجربه‌های دینی به این نقطه اشاره دارد که نباید به این تجربه‌ها قالب عصمت بخشید، بلکه عقل رویای نقد آن را دارد و لذا دیگر ادعای حجیت معصومانه و برقراری پیوستگی با فوق طبیعت به عنوان نبوت در تاریخ بشری به پایان رسیده است (همان: ۱۴۷ و ۱۴۶).

۳- سومین اشکال استاد مطهری این بود که اقبال تفسیری غریزی و مادی از وحی ارائه می‌دهد، در حالی که غریزه امر طبیعی و وحی امر انتخابی و آگاهانه است. در تحلیل این نقد می‌توان به کاربرد عامّ وحی در قرآن اشاره کرد (نحل/۶۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۲) و خود شهید مطهری هم به این استعمال اعمی اذعان دارد (مطهری، ۱۳۷۵: ۸۰ و ۷۴؛ و نیز همو، ۱۳۷۸: ۱۵۶). با این تفسیر از وحی می‌توان استعمال وحی در کلام اقبال در معنای غریزی را استعمال اعمی و لغوی توجیه کرد. در عین حال اقبال نیز به مراتب مختلف وحی اذعان دارد و وحی پیامبران را از نوع عالی می‌داند (لاهوری، بی تا: ۱۴۴ و ۱۴۳).

این که مرحوم مطهری به اقبال اشکال می‌کند که وحی در فلسفه اقبال غریزی و ناآگاهانه است، با عبارت اقبال مطابقت ندارد. آن جا که می‌گوید: «پیغمبر را می‌توان هم چون نوعی از خودآگاهی باطنی تعریف کرد» (همان: ۱۴۳).

۴- عقل و ایمان در رأی اقبال کاملاً سازگار و قابل و جمع هستند؛ وی تأکید دارد که ظهور عقل تجربی به معنی جانشینی آن بر مسند ایمان و تجربه دینی نیست (همان: ۱۴۶). وی در حقیقت فرض سومی را انتخاب می‌کند؛ یعنی معتقد است کار عقل هم کار دنیوی و نقادانه است و هم به عنوان یک منبع معرفتی می‌تواند راهی برای خداشناسی و ایمان باز کند، چنان که با ظهور، تجربه‌های دینی و عواطف نیز تعطیل نشده، آن‌ها نیز در معرفت ربوبی مؤثرند (همان: ۱۴۷؛ قدردان قراملکی، ۱۳۸۶: ۳۹۲-۳۸۲).

نویسنده نامبرده، ضمن برشمردن مواردی به عنوان نقد بر نظر استاد مطهری با اشاره به کتاب «بسط تجربه نبوی» (سروش، ۱۳۷۹: ۱۲۱)، می‌نویسد: «حاصل آن که در تحلیل فلسفه اقبال، دو

طیف معتدلانه برخورد نکردند؛ طیفی که فلسفه اقبال را در خاتمیت مساوی ختم دیانت و یا ملازمه آن معرفی کردند، طیف دیگری که می‌کوشند با تمسک به ظواهر عبارت اقبال، اندیشه وی را اندیشه سکولار و استغنا از نبوت اعلام کنند» (قدردان قراملکی: ۳۹۲-۳۸۲).

۲-۳-۱-۴) انتقادات دیگر بر نقد مطهری بر اقبال

الف) برخی دیگر نیز به مانند نویسنده «آیین خاتم»- در نقد نظر استاد مطهری بر اقبال می‌نویسند: به نظر می‌رسد انتقاد دوم و حالت اول انتقاد اخیر بر کلام اقبال وارد نباشد، با این توضیح که استاد مطهری بر آن است که: اقبال عقل را جانشین ایمان و دین کرده است در حالی که اقبال این عبارت را هم دارد که: «اندیشه خاتمیت را نباید به این معنی گرفت که سرنوشت نهایی زندگی، جانشین شدن کامل عقل به جای عاطفه است؛ چنین چیزی نه ممکن است، نه مطلوب» (لاهوری، بی‌تا: ۱۴۷)

به صورت صریح نمی‌توان حکم کرد که منظور اقبال از ختم نبوت، ختم دیانت بوده است. براساس سایر عبارات اقبال و اعتقاد ایشان به مسأله اجتهاد به عنوان اصل حرکت در اسلام و عامل هماهنگی دین ابدی و تغییرات جوامع (نصری، ۱۳۷۷: ۱۰۸) وی معتقد به «تعلق روح الهام اسلام و برنامه آن به عصر جدید است» (لاهوری، بی‌تا: ۱۴۶). اقبال بر آن بوده اساس زنده کردن دوباره اسلام این است که: با شدت و بدون سازش کاری، اصول توحید را اختیار کنید؛ همان اصولی که هزار و سیصد سال پیش به اعراب تعلیم داده شد وی تنها راه نجات ملت اسلام را شناخت دوباره خودشان و برگشتن به اسلام حضرت محمد (ص) می‌داند (لاهوری، بی‌تا: ۱۴۳، نوروژی، بی‌تا: سایت).

ب) دکتر سروش نیز در کتاب «بسط تجربه نبوی» می‌گوید:

«۱- تحلیل استاد مطهری از خاتمیت، تحلیلی، «نیاز محور» و «غایت محور» است؛ یعنی به دنبال این است که ثابت کند، آدمیان پس از ظهور پیامبر خاتم دیگر به تجدید نبوت نیازی

نداشتند و سخنان اقبال لاهوری را هم از دریچهٔ نیاز محوری فهم و معنا می‌کند، اما دقت در کمالات اقبال لاهوری آشکار می‌کند که ذهن اقبال از اساس به مسألهٔ نیاز معطوف نبوده و در پی اثبات حاجت به وحی و دیانت یا نفی حاجت از آن‌ها نبوده است و نظریه‌اش نیز پیامد ناخواسته‌ای ندارد. تحلیل وی ...، در مقام توضیح این نکته است که چون طبیعت و تاریخ، دیگر پیامبر پرور نبود، پیامبری هم لاجرم به طور طبیعی ختم شد. سخن اقبال این است که ظهور پیامبران در دوران‌هایی میسر و ممکن است که غلبه با غریزه باشد و عقل نقاد استقرایی، چالاک و گستاخ نباشد...

۲- تحلیل اقبال از وحی، کانت مآبانه و در پی پرده برداشتن از شرایط امکان یا امتناع یک تجربهٔ بشری است و با تحلیل استاد مطهری بسیار فرق دارد که در پی پاسخ دادن به این پرسش است که آیا ظهور پیامبران دیگر، بعد از محمد (ص) باز هم لازم بود یا نه؟ و برای همین است که اقبال لاهوری، برخلاف استاد مطهری، به تحریف کتاب‌های انبیای پیشین و مصون ماندن قرآن از تحریف، و ادله‌ای از این قبیل اشاره نمی‌کند. (سروش، ۱۳۷۹: ۱۲۹-۱۲۷).

۲-۴- نقد نگارنده بر انتقادات وارده بر بحث‌های استاد مطهری

اولاً باید دقت کرد که صحت اعتقادات یک شخص و پایبندی عملی او به تعالیم یک دین منافاتی با آن ندارد که وی دربارهٔ همان امر مورد اعتقاد و عمل خویش نظری را ابراز کند و فلسفه‌ای را بیان دارد که در تعارض با آن باشد؛ زیرا ممکن است، علیرغم عقیدهٔ خود، نظریه‌ای را پرورده باشد که از لوازم آن نظریه، تعارض داشتن با اصول مسلم یک دین و عقاید مقبول شخص باشد؛ به عبارت دیگر، اینکه - برای مثال اقبال - به حاکمیت دین در عصر حاضر قایل است و سکولار بودن را نفی می‌کند و هم چنین عقیده‌ای به جانشینی عقل بر عاطفه ندارد و نمی‌توان نتیجه گرفت که حتماً نظریه‌اش در باب خاتمیت هم صحیح باشد. چنان که استاد مطهری هم با اذعان به شخصیت والای اقبال و مورد توجه قرار دادن معتقدات و پایبندی‌های

عملی وی نسبت به اسلام، می‌نویسد که نظریه ایشان در باب خاتمیت به این شکل، منتهی به ختم دیانت می‌شود نه ختم نبوت؛ و شاهد این دلیل آن است که بعدها افرادی در اثر تبعیت از ایشان، به نظریه‌های ناصوابی در زمینه خاتمیت رسیده‌اند که بعداً به آنها خواهیم پرداخت.

ثانیاً: به نظر می‌رسد هر بحث را باید در فضای مخصوص به آن مورد بررسی و دقت قرار داد. نمی‌شود در فضای غیراسلامی تنفس کرده و تعالیم اسلامی را با دقت هر چه بیشتر و به درستی تبیین کرد و این نکته نیز در سخنان استاد مطهری دیده می‌شود که ضمن ارج نهادن به شخصیت علمی اقبال، مطالعات او را در بحث‌های فقهی، کلامی، فلسفی و عرفان در حوزه اسلام خیلی پر مغز نمی‌داند؛ زیرا اگر او بحث خاتمیت را در فضای اسلامی و با زبان فرهنگ اسلام تبیین می‌کرد و از اصطلاحات خاص فرهنگ اسلامی استفاده می‌کرد- نه با زبان فلسفه غربی- به طور قطع وحی و غریزه را در یک مقام لحاظ نمی‌کرد و باعث این همه کج فهمی‌ها و ناراستی‌ها در عقیده و عمل نمی‌شد.

ثالثاً: نحوه بیان ایشان در باب خاتمیت به گونه‌ای است که نه تنها اشکالات سابق- که استاد مطهری به ایشان گرفته‌اند- ظاهراً بر وی وارد است بلکه ایرادهای دیگری هم وجود دارد که خود منتقدین محترم به برخی از آنها اشاره کرده‌اند و در ادامه به ذکر آنها خواهیم پرداخت.

رابعاً: افراد دیگر، به همین اشکالات وارد شده بر نقدهای استاد مطهری، ملاحظاتی دارند و در واقع خرده‌گیری‌های استاد مطهری را بر اقبال مورد تأیید قرار می‌دهند. از جمله در جایی آمده است:

برخی خواسته‌اند در نقد شهید مطهری بر نظریه اقبال مناقشه کرده و با توجیه سخنان اقبال از دیدگاه وی دفاع کنند. لذا اظهار داشته‌اند که برخی از انتقادات شهید مطهری بر اقبال از آن جهت است که ایشان وحی را از نگاه اقبال نوعی غریزه می‌داند، در حالی که این نسبت صحیح نیست و از گفتار اقبال به هیچ وجه به دست نمی‌آید که وحی از نوع غریزه است. بلکه او تنها

معنای اعمی را برای وحی در نظر گرفته است که شامل غریزه نیز می‌شود و این دقیقاً همان روشی است که مفسرانی مانند علامه طباطبایی در ذیل آیه ۶۸ سوره نحل، برگزیده‌اند.

- در بررسی این نقد باید گفت: حتی اگر بپذیریم که مراد اقبال آن نبوده که غریزه اعم از وحی است، باز هم نقد شهید مطهری بر اقبال وارد است؛ زیرا در هر حال اقبال با یکی دانستن حقیقت وحی پیامبرانه و غریزه و اعتقاد به تقابل بین آنها با کمال عقل، در صدد اثبات این نکته است که با پیدایش کمال عقل، دوره وحی سپرده شده است. او می‌گوید در موجودات هر چه عقل قوی‌تر شود، حاکمیت غرایز و وحی کمتر می‌شود. مشکل این عقیده با عام بودن معنای عام، آن گونه که علامه طباطبایی در المیزان بر آن است، قابل توجیه نیست؛ زیرا معنای عام وحی که همان الهام رمز گونه است خود اقسامی دارد که غریزه و وحی پیامبرانه، هر دو، از اقسام وحی به معنای عام نظیر غریزه است نه وحی پیامبرانه، در حالی که اقبال وحی عام و خاص را یک کاسه کرده و کمال عقل را در تقابل با همه آنها قرار داده است و نقد استاد مطهری هم دقیقاً متوجه همین نکته است. (ر.ک به: عبّاسی، ۱۳۸۶: ۲۶؛ و نیز دیبا، بی تا: ش ۱۱: ۹)

خامساً: در مورد انتقاد دکتر سروش هم باید گفت که سخنان ایشان از دو جهت قابل نقد است: ^(۷)

۱- آیا مقصود اقبال، به واقع همان است که سروش می‌گوید؟

۲- به فرض قبول این ادعا، این دیدگاه با چه مشکلاتی روبه‌رو می‌شود؟

در پاسخ به سؤال‌های فوق می‌گوییم: اقبال لاهوری سخنی بیش از این که وحی و تجربه پیامبرانه به دوره حکومت غریزه مربوط می‌شود و با رسیدن خرد استقرایی، دوره پیشین پایان می‌پذیرد؛ در واقع ظهور خرد استقرایی با اسلام همراه بود و اسلام از این جهت، انسان را از دوره کودکی به بلوغ رساند. او هیچ سخنی از شرایط امکان یا امتناع تجربه پیامبرانه ندارد و سخن او بیشتر ناظر به منبع وحی است تا تعیین شرایط امکان و امتناع و غیره. نیز سخنان اقبال به هیچ وجه کانت مآبانه نیست و به نظر می‌رسد ایشان می‌خواهند سخن خود را در نوشتار اقبال بجویند. از این گذشته، آیا به کاربردن شیوه کانتی در این مورد معنا دارد و آیا می‌توان شرایطی

برای امکان و یا امتناع تجربه پیامبرانه تعیین کرد؟ پیداست که نه؛ چون وقتی از خاتمیّت بحث می‌کنیم به این نکته توجه داریم که ظهور پیامبر در دوره جدید امکان پذیر است، عقل نیز هیچ امتناعی در این باره نمی‌بیند و اگر خود قرآن از این واقعیت پرده بر نمی‌داشت، عقل هیچ راهی برای کشف آن نداشت؛ بنابراین مسأله [مذکور با مسأله کانتی تفاوت دارد. در دیدگاه کانت می‌توان شرایطی برای امکان و امتناع تعیین کرد ولی در این جا از لحاظ عقلی، همیشه امکان حاکم است و تعیین شرایط امکان و امتناع بی‌معنا است.

در پاسخ به این که چگونه می‌توان اثبات کرد دوره جدید دوره پیامبر پرور نیست. راهی که عقل می‌پیماید، این است که منبع را به جهان قدیم ارتباط دهد نه این که شرایط امکان یا امتناع تجربه پیامبرانه را جست‌وجو کند.

اما در پاسخ به این که آیا نظریه اقبال، نفی حاجت به دین را آن گونه که استاد مطهری ادعا کرده بود، در پی دارد؟ باید گفت که استاد مطهری نیز بیان می‌کند که اقبال لاهوری اعتقاد نداشت که با آمدن عصر جدید بشر نیاز به دین ندارد ولی پیامد نظریه او همین نفی حاجت است. بنابر این فهم شهید مطهری در کشف این ناسازگاری و پی‌بردن به پیامد مذکور، صحیح است و این دکتر سروش هستند که نتوانسته‌اند عدم انسجام مذکور را در نظریه اقبال دریابند و بیان کنند.

۱-۲-۴) نقدی دیگر بر دیدگاه اقبال در مسأله خاتمیّت

صاحب کتاب «آیین خاتم» بعد از بیان اقبال و ملاحظات استاد مطهری بر وی، و هم چنین بعد اشکالاتی که خودشان به کمک همفکران، به نقدهای استاد مطهری بر اقبال داشته‌اند، در بررسی نظریه اقبال به بیان دو مورد اشکال می‌پردازند و می‌نویسند: در تحلیل دیدگاه اقبال دو نکته ذیل قابل تأمل است:

۱ - اشکال اساسی بر اندیشه اقبال در مقوله خاتمیت متوجه تفسیر نبوت و وحی بر اساس «تجربه دینی» و «تجربه باطنی» است و بر این امر اشکالات متعدد وارد است، از جمله:

الف) تنزیل وحی به تجربه عادی

ب) امکان خطا در تجربه دینی

ج) انکار وحی

د) تکثیر دین به عدد تکرر تجارب دینی

ه) غیر آسمانی انگاشتن قرآن

توضیح این که:

- تجربه باطنی و دینی خواندن وحی، مقام وحی و نبوت را به یک تجربه عادی انسانی تنزل می دهد؛ در حالی که وحی یک مواجهه خاص با مقام قدس الهی یا متعلق آن مثل فرشته است.

- در تجربه های دینی امکان خطا و اشتباه شخص تجربه گر و عارف وجود دارد. در صورت تجربه دینی خواندن وحی مقام عصمت و خطا ناپذیری آن مورد تردید قرار می گیرد.

- ثمره خطاپذیری تجربه دینی وحی این است که شخص مخاطب جزم و یقین به صدق مدعی نبوت و تجربه گر نداشته باشد و یا لاقلاً اصل ادعای وی قابل اثبات نیست.

- در صورت تفسیر وحی و گوهر دین به تجربه دینی، این احتمال است که هر شخص ادعای تجربه دینی و وحی را سر دهد و یا حداقل برای خود ادعای تحصیل گوهر دین به قرائت تجربه خود داشته باشد.

- در صورت تفسیر وحی به تجربه دینی، قرآن محصول تجربه دینی پیامبر خواهد شد؛ چرا که فرض این است که وحی همان تجربه است و با فرشته ای مواجهه نشده و وحی را مستقیماً از آن مقام دریافت نکرده است.

۲- دومین اشکال این که وی به خاتمیت حجّت‌های الهی و قابل نقد بودن هرگونه تجربه دینی و ادعای ارتباط و اتصال با عالم غیب بعد از پیامبر (ص) قایل است، لذا این اندیشه با آموزه عصمت و ضرورت امامت همخوانی ندارد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶: ۳۹۴-۳۹۲؛ بی تا: سایت؛ شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۶۴).

همچنین گفته شده است که ایشان بین معنای واژه وحی که «القای سریع و پنهانی» است و همه موجودات را شامل می شود و معنای کلامی که به همان معنای وحی تشریحی است، خلط کرده است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶: ۳۹۴-۳۹۲).

بنابراین می بینیم که نظریه اقبال در باب خاتمیت مورد نقد و بررسی دقیق قرار گرفته و صرف نظر از برخی توجیحات، محلّ بسیاری از اشکالات است که بی توجهی یا کم توجهی به این امر باعث کج فهمی‌هایی در این باره خواهد شد؛ همان طور که برخی به آن گرفتار شده‌اند.

نتیجه‌گیری

اینکه اقبال یک متفکر بر جسته اسلامی است و نسبت به مسائل اسلامی نوعی دلسوزی خاصی دارد جای هیچگونه حرفی نیست اما وی علیرغم نکته‌سنجی‌های خود در توجیه و تفسیر برخی از مباحث، از جمله فلسفه نبوت دچار اشتباه شده است؛ به گونه‌ای که بعضی دیگر از متفکران نیز اشتباهات او را ادامه داده و به نوعی کج فهمی در این باره گرفتار آمده‌اند. وی معتقد است که اصل نبوت و نزول وحی به دوره سلطه‌گرایی اختصاص داشته و با ظهور دوره عقل، دیگر به نزول وحی ضرورتی نیست. وی همچنین عقیده دارد که با ظهور اسلام دوره‌گرایی پایان یافته و عقل برهان استقرایی تولید یافته است و لازمه تولید عقل استقرایی ضرورت پایان یافتن خود رسالت اسلام و نیز ختم رهبری شدن از خارج است. بر این اساس وقتی کسی معتقد بود که سرشت وحی غریزی و تجربه باطنی است؛ بالطبع معتقد خواهد شد که در آنها احتمال خطا وجود دارد. البته این چیزی است که از بررسی نظریات اقبال در این باره معلوم می‌شود؛ با اینکه در موارد دیگر نشان داده است که وی معتقد است نیاز به گوهر دیانت به اعتبار خود باقی است و ادامه آن نیز با اصل اجتهاد با اتکاء به دین میسر و ممکن است.

بنابراین باید بین اعتقادات و پایبندی عملی به تعالیم دین اسلام و نظریه پردازی‌های عملی او تفاوت قایل شد و از درستی عقیده نمی‌توان تالی فاسد نظریه را نادیده گرفت. و شاهد تالی فاسد عقیده اقبال در ختم نبوت، پدید آمدن عقاید و نظریات ناصوابی است که بعدها برخی با ادعای پیروی از نظریات اقبال به آن گرفتار آمده‌اند.

پی نوشت ها

۱ - سوره نحل / ۸۹

۲- از جمله آیه ۴۰ سوره مبارکه احزاب می فرماید: «ما کان محمد ابا احد من رجالکم و لکن رسول الله و خاتم النبیین و...» و آیات ۴۲ و ۴۱ سوره فصلت و آیه یک سوره فرقان و... (طبرسی، بی تا: ج ۷ و ۵۶۶/۸ به بعد؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۳، ج ۱/۸؛ سبحانی، ۱۳۶۹: ۲۶ و ۲۵؛ مطهری، ۱۳۷۰: ۱۷ الی ۱۴؛ رازی، بی تا: ج ۲۵/۲۱ و ...) و در بین احادیث هم حدیث سفینه منزلت، غدیر و دیگر احادیث دال بر خاتمیت ایشان است. (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۴۷-۱۳۵؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۱۶۴-۱۵۹؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۵۸/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲/۲۶۰، نهج البلاغه، خطبه های ۱۷۳ و ۱۳۳ و ۸۷ و ...)

۳- در این باره ر.ک، به: ۱- مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۳: ج ۸/۳۹۹- مطهری، ۱۳۷۰: ۱۲ و ۱۳- جوادی آملی،

۱۳۷۷: ۲۱۷-۲۱۴

۴- البته باید توضیح داد که دریافت استاد مطهری از کلام اقبال در خصوص وحی این بود که: او مطلق وحی و هدایت را براساس استعمال قرآن به همه موجودات تعمیم داده است؛ و در هر موجودی متناسب با خود آن موجود می داند اما بحث وحی نبوت خود موضوع جداگانه ای است. از همین رو ایشان در کتاب «نبوت» در سال ۵۰-۶۶، پس از بیان سخن اقبال که «این اتصال با ریشه وجود به هیچ وجه مخصوص آدمی نیست...» می آورد: «این حرف به نظر من بسیار متین و حرف صحیح و روشن است و موارد استعمال کلمه وحی در قرآن همین مطلب را تأیید می کند ولی بحث ما در مطلق وحی نیست. این جا هم که می گویند شکل وحی در هر موجودی متناسب با خود آن موجود است، بحث ما در وحی نبوت است که شکلش چه شکلی است... (مطهری، ۱۳۷۷: ج ۴/۴۰۵؛ و نیز ر.ک به نوری، بی تا، سایت؛ و نیز نصری، ۱۳۷۷: ش ۱۷).

برداشت و قرائت اولیه استاد مطهری از سخنان اقبال درباره خاتمیت این بوده است که: وی درصدد بیان فلسفه ختم نبوت تبلیغی است؛ ایشان با تقسیم نبوت به تشریحی و تبلیغی معتقد است که بشر پس از دین خاتم با بلوغ فکری و رشد اجتماعی که به دست آورده است خود کار تبلیغ ادامه دین را به عهده می گیرد، در نتیجه ایشان در دو موضع به، ستایش و تجلیل از سخنان اقبال پرداخته است:

- موضع اول: در سال ۱۳۴۷ ش در کتاب «ختم نبوت» می آورد: «در میان دانشمندان عصر ما اقبال لاهوری سخن لطیفی در این موضوع دارد. اقبال در فرق نبی و عارف چنین می گوید: مرد باطنی نمی خواهد پس از آرامش و اطمینانی که با تجربه اتحادی پیدا می کند به زندگی عادی باز گردد و زمانی هم که بنا به ضرورت باز می گردد، فایده چندان برای بشریت ندارد، اما به علت نیروی روان شناسی بیدار شده، پیامبر با فعل خلاق خود جهان را تکان می دهد، ارزش تجربه پیامبر را نیز به وسیله میزان انسانیت ایجاد شده و جهان و فرهنگ و تمدنی که از رسالت او نشأت گرفته می توان آزمون (همان، ۱۳۷۵: ۱۷۲).

- موضع دوم: در سال ۱۳۴۷ ش در کتاب «ختم نبوت» یاد آور می شود: «طلوع و ظهور علم در رسیدن بشر به حدی که خود حافظ و داعی و مبلغ دین آسمانی خود باشد خواه ناخواه به نبوت تبلیغی خاتمه داد؛ از این روست که پیغمبر اکرم (ص) علمای این امت را هم روش انبیای بنی اسرائیل یا برتر از آن می شمارد، اقبال لاهوری باز هم سخن لطیفی دارد و می گوید: پیامبر اسلام میان جهان قدیم و جدید ایستاده (همان: ۱۷۶).

تأملی در مدافعات و مناقشات اهل علم بر اندیشه خاتمیت در نگاه اقبال لاهوری

اما استاد مطهری ده سال بعد (۵۷-۱۳۵۶) در کتاب «مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی» با امعان نظر و موشکافی متوجه این مهم می‌شود که اقبال تمایزی میان نبوت تبلیغی و تشریحی نمی‌بیند و تحلیل خود را شامل هر دو می‌داند. از همین رو پس از بیان اصول هفت‌گانه فلسفه ختم نبوت از نظر اقبال آن را مخدوش و بسیاری از اصول آن را نادرست می‌شمارد و به طرح انتقادهای فوق می‌پردازد. (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۸۴؛ و نیز رک به: نوروزی، بی‌تا، سایت؛ نصری، ۱۳۷۷: ش ۷)

۵- درباره نقدهای استاد مطهری بر اقبال در نوشته‌های زیر نیز بحث شده است:

- عباسی - ۱۳۸۶: ۲۷-۲۴

- عباسی ۱۳۸۴: ش ۲۸

- قدردان قراملکی، ۱۳۸۶: ۳۹۲-۳۸۲

- نوروزی، ابوذر، بررسی وحی و خاتمیت از دیدگاه شریعتی در ترازوی قرآن.

- نصری، ۱۳۷۷: ش ۷.

۶- در این باره رجوع شود به:

- نوروزی، ابوذر، بررسی وحی و خاتمیت از دیدگاه شریعتی در ترازوی قرآن (سایت)

- نصری، ۱۳۷۷: ش ۷.

۷- در این قسمت از مقاله زیر بهره برده‌ام:

- رک به عباسی، ۱۳۸۱: ۱۱۵ و نیز همو، ۱۳۸۳: ۲۲.

۸- برای مثال:

۱ - آقای شبستری ماهیت دین را «تجربه دینی» می‌انگارد و خاتمیت را فریه‌تر شدن عقل تفسیر می‌کند، به عبارت دیگر خاتمیت در اسلام- به نظر ایشان- خاتمیت نبوت و وحی نیست بلکه پایان نقدناپذیری وحی است. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۶: ۶۰). می‌بینیم که تنزل دین به تجربه دینی مستلزم عقیده به تکثر ادیان به تعدادی تجربه‌های مؤمنان است و همچنین نقدپذیری وحی به معنی باور به احتمال خطا در وحی و تردید و عصمت پیامبر می‌باشد که با اصول مسلم اسلامی سازگاری ندارد و می‌توان دیگری نیز بر این گونه عقاید وارد است که جهت رعایت اختصار ذکر نمی‌کنیم.

۲ - و یا شریعتی با تأثیرپذیری از اقبال، خاتمیت را پایان راهیابی و تربیت بشری از ماوراء تعقل می‌داند و معتقد است انسان در دوره خاتمیت- همان طور که اقبال می‌گوید- قادر است بدون وحی و بدون نبوت جدید، خود روی پای خود به زندگی ادامه دهد و آن را کامل کند و از این پس عقل جای وحی را می‌گیرد و اندیشه انسان به جایی رسیده است که نیازی ندارد که باز هم وحی دست او را بگیرد. (شریعتی، ۱۳۸۲: ۶۹ و نیز همان: ۷۱-۷۰: ۲۲۷/۲۱۳)

فهرست منابع و مآخذ

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه، (۱۳۸۷)، ترجمه محمد دشتی، قم، انتشارات ناشر، چاپ پنجم.
- ۳- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۷)، شریعت در آئینه معرفت، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
- ۴- دیبا، حسین، (بی تا)، «بازخوانی دو نظریه در فلسفه ختم نبوت»، مجله معارف، ش ۱۱.
- ۵- رازی، فخرالدین محمدبن عمر، (بی تا)، مفاتیح الغیب، قاهره، انتشارات مکتبه عبدالرحمن محمد، چاپ سوم.
- ۶- سبحانی، جعفر، (۱۳۶۹)، خاتمیت از نظر قرآن و حدیث و عقل، ترجمه رضا استادی، قم، انتشارات توحید، چاپ اول.
- ۷- _____، (۱۳۸۵)، منشور عقاید امامیه، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ سوم.
- ۸- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، بسط تجربه نبوی، تهران، انتشارات مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ سوم.
- ۹- شریعتی، علی، (۱۳۸۲)، مجموعه آثار، ج ۱۶ (اسلام شناسی)، تهران، انتشارات قلم.
- ۱۰- _____، (۱۳۸۱)، مجموعه آثار، ج ۲۵ (انسان بی خود) تهران، انتشارات قلم.
- ۱۱- شیروانی، علی، (۱۳۸۱)، تجربه دینی، از مجموعه مقالات جستارهایی در کلام جدید، تهران، سازمان سمت و معاونت پژوهشی دانشگاه قم: چاپ اول.
- ۱۲- طباطبایی، سیدمحمد حسین، (بی تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی به قلم استاد مطهری، تهران، انتشارات صدرا.
- ۱۳- _____، (۱۳۷۲)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم.
- ۱۴- طبرسی، فضل بن حسن، (بی تا)، مجمع البیان فی تفسیر قرآن، تصحیح و تعلیق، سیدهاشم رسولی محلاتی و سید فضل الله یزدی طباطبایی، لبنان، بیروت، انتشارات دارالمعرفه، چاپ اول.
- ۱۵- طوسی، محمدبن الحسن، (۱۴۱۴ق)، الامالی، قم، دارالثقافه، چاپ اول.

- ۱۶- عباسی، ولی الله، (۱۳۸۳)، «خاتمیت از دیدگاه استاد مطہری و اقبال لاهوری»، مجلہ رواق اندیشہ، ش ۲۸.
- ۱۷- _____، (۱۳۸۶)، «وحی و خاتمیت»، مجلہ طلوع، شماره ۲۲.
- ۱۸- _____، (۱۳۸۱)، «لوازم و پیامدهای نظریہ تجربہ گرایی وحی»، مجلہ قیسات، ش ۲۶.
- ۱۹- فاضلی، قادر، (۱۳۸۱)، «نادرنگری (نقد مقاله خاتمیت دکتر سروش)»، مجلہ قیسات، ش ۲۶.
- ۲۰- قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۸۶)، «آیین خاتم»، تهران، پژوهشگاہ فرهنگ و اندیشہ اسلامی، چاپ اول.
- ۲۱- کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۳۶۵)، «اصول کافی»، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیہ.
- ۲۲- لاهوری، محمد اقبال، (بی تا)، «احیای فکر دینی در اسلام»، ترجمہ احمد آرام، تهران، انتشارات کتاب پایا، چاپ اول.
- ۲۳- محمدرضایی، محمد و دیگران، (۱۳۸۱)، «جستارهایی در کلام جدید»، تهران، سازمان سمت معاونت پژوهشی دانشگاه قم، چاپ اول.
- ۲۴- مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۶)، «ایمان و آزادی»، تهران، طرح نو.
- ۲۵- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، «بحار الانوار»، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ دوم.
- ۲۶- مطہری، مرتضی، (۱۳۷۸)، «مجموعہ آثار»، (ج ۲، مقدمہ بر جهان بینی اسلامی)، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هشتم.
- ۲۷- _____، (۱۳۷۰)، «خاتمیت»، تهران، انتشارات صدرا، چاپ پنجم.
- ۲۸- _____، (۱۳۷۵)، «ختم نبوت از مجموعہ آثار»، ج ۳، تهران، انتشارات صدرا، چاپ ششم.
- ۲۹- _____، (۱۳۷۷)، «مجموعہ آثار»، ج ۳ و ۴، تهران، صدرا، چاپ ہفتم.
- ۳۰- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۸۳)، «پیام قرآن»، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیہ، چاپ پنجم.
- ۳۱- نصری، عبدالله، (۱۳۷۷)، «نسبت دین با ایدئولوژی»، مجلہ قیسات، ش ۷.
- ۳۲- نوروزی، ابودر، (بی تا)، «بررسی وحی و خاتمیت از دیدگاہ شریعتی در ترازوی قرآن» سایت پرتال جامع علوم انسانی.