

# نگاه اقبال و شریعتی به خاتمیت؛ صواب یا

## ناصواب؟\*

محمدحسن قدردان قراملکی\*\*

### چکیده

خاتمیت از مؤلفه‌های اساسی آیین مقدس اسلام است که به موجب آن، حضرت محمد(ص) آخرین پیامبر آسمانی و اسلام نیز آخرین کتاب آسمانی خواهد بود. اصل خاتمیت دست‌کم در بین مسلمانان از بدیهیات اسلام به‌شمار می‌آید؛ ولی درباره تفسیر و رابطه آن با امامت و عقل رهیافت‌های مختلفی وجود دارد که نگارنده بررسی و تحلیل آن‌ها را در جایی دیگر به تفصیل ارائه داده است. این مقاله می‌کوشد نگاه دکتر اقبال لاهوری به عنوان روشنفکر اهل سنت و دکتر علی شریعتی به عنوان روشنفکر

---

\* مقاله فوق بخشی از تحقیق نویسنده تحت عنوان «آیین خاتم» است که به زودی توسط پژوهشگاه فرهنگ و

اندیشه اسلامی چاپ و منتشر خواهد شد.

\*\* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

شیعی را بررسی کند. برخی از طیف‌های مختلف اعم از مذهبی و روشنفکر، دیدگاه آن دو را دیدگاه سکولار و استغناگرایانه توصیف کرده‌اند و رهاوردش این است که با اتمام عصر نبوت و شروع دوره خاتمیت، بشر امروز با اتکا به عقل از آموزه‌های نبوت بی‌نیاز است. این مقال بر آن است که فرضیه فوق از دیدگاه‌های آن دو متفکر استنتاج نمی‌شود.

## اقبال لاهوری

وی از پیشگامان اندیشمند معاصر است<sup>۱</sup> که به خاتمیت و فلسفه آن نگاه جدیدی داشته است و طرح دیدگاه جدید وی آبشخور طرح دیدگاه‌های موافق و مخالف شده است که خود در بالندگی بحث خاتمیت مؤثر افتاده است.

نگاه اقبال به مسأله خاتمیت از نگاه ویژه وی به اصل نبوت و وحی نشأت می‌گیرد. وی با فلسفه غرب بویژه فلسفه کانت و برگسون آشنایی عمیقی داشته است و به نوعی از آن متأثر بوده است. ایشان در پرتو همین انفعال به شدت به فلسفه می‌تازد؛ فلسفه‌ای که در رأس آن افلاطون، ارسطو، بوعلی سینا و صدرالمتألهین است. وی فلسفه یونانی را مخالف قرآن می‌خواند و دلیل مخالفت خود را توجه قرآن به امور عینی و طبیعی و توجه فلسفه به امور نظری ذکر می‌کند.<sup>۲</sup>

وی با تأثر از فلسفه تجربی غرب، منابع و ابزار شناخت را به پنج منبع (طبیعت، تاریخ، عقل استقرایی و تجربه درونی) منحصر کرد و در آن، عقل را به استقرایی محدود و مقید ساخت.<sup>۳</sup> در این جا نخست براساس ظواهر عبارت‌های اقبال به تحلیل نظریه وی و نقد استاد مطهری می‌پردازیم؛ سپس خواهیم گفت که می‌توان این اشکالات را از طرف اقبال پاسخ گفت. با وجود این، دو اشکال دیگر بر اندیشه اقبال وارد است.

### الف. تفسیر تجربی از وحی

اقبال مخالف فلسفه و عقل مجرد و نظری است و می‌کوشد همه امور را از دریچه تجربی تبیین کند؛ به گونه‌ای که در تفسیر وحی نیز از این مبنای خود پیروی کرده است. وی با خلط

معنای لغوی و اصطلاحی وحی، ماهیت وحی را به «خاصیتی از زندگی» فرومی‌کاهد که حیات گیاهان، جانوران، انسان و حتی پیامبر را شامل می‌شود.<sup>۴</sup>

در اندیشه اقبال، ماهیت پیغمبری همان خودآگاهی و تجربه دینی‌ای است که صوفیان دارند؛ البته با این تفاوت که برای مرد باطنی، آرامش حاصل از «تجربه اتحادی» مرحله‌ای نهایی است و برای پیغمبر، بیدار شدن نیروهای روانشناختی او است که جهان را تکان می‌دهد.

اقبال به صورت شفاف نبوت و وحی را «خودآگاهی باطنی» و «تجربه دینی» تعریف می‌کند و می‌نویسد:

پیغمبر را می‌توان همچون نوعی از خودآگاهی باطنی تعریف کرد که در آن «تجربه اتحادی» تمایل به آن دارد که از حدود خود لبریز شود و در پس یافتن فرصت‌هایی است که نیروهای زندگی اجتماعی را از نو توجیه کند یا شکل تازه‌ای به آن‌ها بدهد در شخصیت وی، مرکز محدود زندگی در عمق نامحدود خود فرومی‌رود، تنها به این قصد که بار دیگر، با نیروی تازه ظاهر شود و کهنه را براندازد و خط سیرهای جدید زندگی را آشکار سازد.<sup>۵</sup>

اقبال در ادامه همین عبارت، این نوع تجربه دینی و به اصطلاح وی «اتصال با ریشه خود» را مخصوص پیامبر ندانسته و شامل نبات و حیوان نیز می‌داند.

«این اتصال با ریشه وجود، به هیچ وجه تنها مخصوص آدمی نیست. شکل استعمال کلمه وحی در قرآن نشان می‌دهد که این کتاب آن را خاصیتی از زندگی می‌داند.»<sup>۶</sup>  
همو در جای دیگر تصریح می‌کند:

«تجربه باطنی از لحاظ کیفیت، تفاوتی با تجربه پیغمبرانه ندارد.»<sup>۸</sup>

## ب. ناسازگاری عقل استقرایی با تجربه باطنی (وحی)

مبنای نخست اقبال، تفسیر مادی و تجربی از وحی و نبوت بود که لازمه آن، تعمیم وحی و پیامبری به همه انسان‌ها حتی نباتات و حیوانات بود. مبنای دیگر اقبال، ملازمه غرایز با وحی و پیغمبری است؛ به این معنا که حاکمیت غرایز در انسان زمینه‌ساز تجربه اتحادی و پیغمبری است که این حاکمیت در طول تاریخ بشریت تا عصر اسلام اعتبار و بقای خود را حفظ کرده بود؛ ولی با ظهور اسلام، غرایز انسانی جای خود را به عقل تجربی و استقرایی داد

و با حاکمیت عقل استقرایی در انسان‌ها، خود به خود بستر نبوت و وحی به سرمنزل خود رسید.

«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 از طریق پیروی از دستورها و داوری‌ها و انتخاب‌ها و راه‌های عمل حاضر و آماده، صرفه‌جویی می‌شود؛ ولی با تولد عقل و ملکه نقادی، زندگی به خاطر 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.»<sup>۱</sup>

اقبال تصریح می‌کند که با ظهور اسلام دوره غرایز خاتمه یافته و عقل برهانی استقرایی تولد یافته است و لازمه تولد عقل استقرایی، «ضرورت پایان یافتن خود رسالت اسلام» و نیز ختم «رهبری شدن از خارج» است.

«ظهور و ولادت اسلام - که آرزومندم چنان که دلخواه شما است برای شما مجسم کنم - ظهور و 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 زندگی نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند.»<sup>۱</sup>

### ج) پایان حجیت آسمانی

لازمه غریزی و تجربه باطنی خواندن سرشت وحی، احتمال خطا و در نتیجه عدم حجیت آن است یا حداقل اعتبار و حجیت تجربه‌های دینی و ادعای ارتباط با عالم غیب به پایان رسیده است. اقبال درباره ارزش عقلانی اندیشه خاتمیت می‌گوید:

«ارزش عقلانی این اندیشه در آن است که در برابر تجربه باطنی وضع مستقل نقادانه‌ای ایجاد می‌کند و این امر با تولد این اعتقاد حاصل می‌شود که حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت داشتن در تاریخ بشری به پایان رسیده است. این نوع اعتقاد نیروی روانشناختی است که رشد و نمو چنین شخصیت‌هایی را متوقف می‌سازد ... بنابراین به تجربه باطنی و عارفانه هراندازه هم که

غیرعادی و غیرمتعارفی باشد، اکنون باید به چشم یک تجربه کاملاً طبیعی نظر شود و مانند سیماهای دیگر تجربه بشری تقادانه مورد بحث و تحلیل قرار گیرد.»<sup>۱۱</sup>

اندیشه اقبال از اعلام پایان حجیتهای الهی با ختم نبوت، از تفکر مذهبی وی، به عنوان یک عالم سنی، نشأت می‌گیرد که با حجت و معصوم‌انگاری امامان شیعه ناسازگار است؛ همچنین وی به دلیل این‌که وحی و ارتباط با عالم غیب را به دوره کودکی و حاکمیت غرایز منحصر می‌داند، ناخودآگاه منبع الهام پیامبر اسلام یعنی وحی را به جهان قدیم مرتبط می‌داند؛ هرچند روح الهام پیامبر اسلام را به دلیل وجود سفارش‌هایی درباره عقل استقرایی و مطالعه در طبیعت که در قرآن یافت می‌شود، به جهان جدید بازمی‌گرداند.

«چنان می‌نماید که پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است. تا آن‌جا که به منبع الهام وی مربوط است، به جهان قدیم تعلق دارد و آن‌جا که پای روح الهام وی در کار می‌آید، متعلق به جهان جدید است.»<sup>۱۲</sup>

## نقد مطهری بر اقبال

استاد مطهری در تبیین خاتمیت، در نخستین موضع خود از تحلیل اقبال تمجید می‌کند؛<sup>۱۳</sup> ولی در سال‌های بعد به انتقاد می‌پردازد؛ به گونه‌ای که لازمه مبنای اقبال را «ختم دیانت» وصف می‌کند که در ذیل به چهار انتقاد ایشان از اقبال اشاره می‌شود.<sup>۱۴</sup>

### ۱. ملازمه اختصاص وحی به دوره غرایز با ختم دیانت

از آن جا که اقبال وحی و ارتباط با عالم غیب (تجربه باطنی) را به دوره کودکی و حاکمیت غرایز اختصاص می‌داد، لازمه آن استغنا از دین و وحی در فرض حاکمیت عقل آن هم عقل تجربی و استقرایی است. استاد در این باره می‌گوید:

«اگر این فلسفه درست باشد، نه تنها به وحی جدید و پیامبر جدیدی نیاز نیست، بلکه به راهنمایی وحی مطلقاً نیاز نیست؛ زیرا هدایت عقل تجربی، جانشین هدایت وحی است و اگر این درست باشد، فلسفه ختم دیانت است نه فلسفه ختم نبوت و کار وحی اسلامی تنها اعلام پایان دوره دین و آغاز دوره عقل و علم است.»<sup>۱۵</sup>

## ۲. عدم اعتبار تجربه دینی

دومین نقد استاد، ناسازگاری اعتبار تجربه دینی با عقل تجربی در فلسفه اقبال است. از آنجا که اقبال تجربه‌های باطنی را با دوره کودکی و حاکمیت غرایز مرتبط و عجیب می‌داند که با ظهور عقل استقرایی اعتبار خود را از دست می‌دهد، از سوی دیگر تأکید دارد که تجربه باطنی به عنوان یکی از سه منبع معرفت و شناخت انسان در کنار طبیعت و تاریخ، به اعتبار خود ادامه خواهد داد.<sup>۱۶</sup> این یک پارادوکس در فلسفه اقبال است.

استاد در نقد آن می‌گوید:

«اگر نظریه اقبال درست باشد، باید با تولد عقل تجربی، آن چیزی که اقبال آن را «تجربه درونی» می‌نامد (مکاشفات اولیاء) نیز پایان یابد. چون فرض بر این است که این امور از نوع غریزه‌اند، با ظهور عقل تجربی، غریزه - که همان راهتمایی از بیرون است - فروکش می‌کند و حال آن که خود اقبال تصریح می‌کند که تجربه باطنی برای همیشه باقی است.»<sup>۱۷</sup>

۲۳۴

## ۳. تفاوت غریزه و وحی

پیش‌تر گفته شد که اقبال وحی را از سنخ غریزه و خاصیتی از زندگی می‌داند که نبات، حیوان، انسان و پیغمبر را دربرمی‌گیرد؛ درحالی‌که حقیقت وحی، هدایتی مافوق حس و عقل و تا حدی اکتسابی و آگاهانه است؛ اما غریزه در گیاه، حیوان و انسان یک ویژگی صددرصد طبیعی است. همچنین وی وحی را از نوع غریزه دانسته است که خطا است و همین جهت موجب اشتباهات دیگر او شده است.

همان‌گونه که اقبال خود توجه دارد، غریزه یک خاصیت صددرصد طبیعی (غیر اکتسابی)، ناآگاهانه و نازل‌تر از حس و عقل است که قانون خلقت در مراحل اول حیاتی حیوان (حشرات و پایین‌تر از حشرات) در حیوانات قرار داده است که با رشد هدایت‌های درجه بالاتر (حس و عقل) غریزه ضعیف می‌شود و فروکش می‌کند. بنابراین انسان که غنی‌ترین حیوان‌ها از نظر دستگاه اندیشه است، ضعیف‌ترین آن‌ها از نظر غریزه است؛ ولی وحی برخلاف این است؛ زیرا هدایتی مافوق حس و عقل و به علاوه تا حدود زیادی اکتسابی است و بالاتر این که در اعلا درجه آگاهانه است.<sup>۱۸</sup>

#### ۴. جانشینی علم بر مسند ایمان

تضادی که اقبال بین وحی و ارتباط با عالم غیب و عقل تجربی و رشد انسانی قائل است، به حذف دین و ایمان و حاکمیت عقل اسقراپی و علم می‌انجامد. استاد به نقد استدلال اقبال می‌پردازد و متذکر می‌شود که حاکمیت دستگاه اندیشه و عقل تجربی دو فرض دارد: فرض اول این که راه غریزه یعنی توسل به دین و ماورای طبیعت را خود عقل متکفل شود. در این فرض گرچه افول غریزه درست است، ولی مخل دین نیست.

فرض دوم این که دستگاه اندیشه به راه غریزه ادامه نمی‌دهد؛ چراکه وظیفه عقل، وظیفه دیگر و در امتداد وظیفه غریزه نیست؛ در این فرض دلیلی وجود ندارد که با رشد و بالتدگی عقل مدعی افول غریزه و به تبع آن وحی باشیم؛ زیرا اگر حتی وحی را نوعی غریزه تفسیر کنیم، غریزه به حرکت و جهت خود ادامه خواهد داد.

اقبال وحی را نوعی غریزه معرفی می‌کند و مدعی می‌شود که با به کار افتادن دستگاه عقل و اندیشه، وظیفه غریزه پایان می‌یابد و خود غریزه خاموش می‌شود. این سخن درست است، ولی در صورتی که دستگاه اندیشه همان راهی را دنبال کند که غریزه می‌کرد. اما اگر فرض کنیم که غریزه وظیفه‌ای دارد و دستگاه اندیشه وظیفه دیگری دارد، دلیلی ندارد که با به کار افتادن دستگاه اندیشه، غریزه از کار بیفتد.<sup>۱۹</sup>

#### تحلیل نقد مطهری بر اقبال

استاد مطهری چهار اشکال پیشین را ادعا و ایده اقبال نمی‌داند، بلکه لازمه اندیشه وی در مقوله خاتمیت ذکر می‌کند. اکنون در این قسمت به تحلیل نقد استاد مطهری می‌پردازیم که آیا اشکالات چهارگانه جداً بر مکتب اقبال وارد و لازم می‌آید یا نه؟

#### ۱. نفی ملازمه و تفکیک نیاز از اصل نبوت و تجدید آن

نقد اول استاد بر این تأکید داشت که در صورت اختصاص وحی و پیغمبری به دوره کودکی بشر و حاکمیت غرایز به جای عقل، لازم می‌آید که در صورت انتفای این فرض، دیگر

به وحی و پیغمبری نیازی نباشد. در تحلیل این امر باید اشاره کرد که ظاهراً مقصود اقبال، اشاره به عقب ماندگی 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 که با بلوغ عقل انسان در عصر اسلام، شناخت تطور یافته و می‌تواند د رپرتو عقل تجربی خود - که مورد تأکید و سفارش قرآن است - و همچنین اجتهاد با اتکا به دین به راه خود ادامه دهد و به تجدید نبوت‌ها نیازی نیست. به دیگر سخن، مراد اقبال این است که با رشد عقل استقرایی، دوره تجدید نبوت و ادعای پیغمبرانه و ارتباط با عالم غیب و دریافت وحی به پایان رسیده است؛ اما اصل نیاز به گوهر دیانت به اعتبار خود باقی است. این که در عبارات‌های اقبال بود که تولد عقل استقرایی یعنی «ضرورت پایان یافتن خود رسالت» و «ختم رهبری شدن از خارج» - که پیش‌تر گزارش شد - مقصود پایان یافتن تجدید رسالت و استمرار رهبری آسمانی در قالب پیامبران است.

تفسیر عبارات‌های فوق و دیگر عبارات‌های اقبال بر ختم دیانت و بی‌نیازی از اصل دین اولاً مستفاد از ظواهر عبارات به صورت جزمی نیست و ثانیاً با مبنا و فلسفه خود اقبال در همین صفحات بل در عبارات‌های پیشین و پسین منافات دارد که در این جا به تعدادی از این شواهد اشاره می‌شود:

۱-۱. توجه قرآن به سه منبع معرفت: تجربه دینی یکی از سه منبع معرفت بشری است. توجه دائمی به عقل و تجربه در قرآن و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری می‌دهد، همه سیمایهای مختلف اندیشه واحد ختم دوره رسالت است.<sup>۲۰</sup> اقبال در ادامه عبارات فوق تأکید دارد که توجه به منبع معرفتی طبیعت و تاریخ، دلیل بر انکار ارزش معرفتی تجربه دینی نیست.

«ولی این اندیشه به آن معنی نیست که تجربه باطنی ... منقطع شده است. خدا نشانه‌های خود را هم در تجربه درونی آشکار می‌سازد و هم در تجربه بیرونی.»<sup>۲۱</sup>

۱-۲. عدم جانشینی عقل بر مسند تجربه دینی: ایشان باز تأکید می‌کنند که مدعای وی، جانشینی کامل عقل به جای عاطفه و تجربه‌های دینی نیست:



لقدیشه خاتمت 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. ارزش عقلانی این اندیشه در آن است که در برابر اندیشه باطنی، وضع مستقل تقاداتی ایجاد می‌کند.<sup>۲۲</sup>

۳-۱. تعلق روح الهام اسلام به جهان جدید: اقبال در همین عبارت تصریح دارد که اسلام به اعتبار منبع الهام خود یعنی وحی، به دوره قدیم تعلق دارد؛ زیرا بشریت به ظهور پیامبران متعدد و مشاهده معجزات و خوارق عادات متعدد نیازمند بود تا در جرگه مؤمنان قرار گیرد؛ اما روح الهام اسلام و محتویات و برنامه‌های آن پویا و زنده و براساس نیاز عصرهای بعدی است.

چنان می‌نماید که پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است؛ یعنی تا آن جا که با 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.

متأسفانه منتقدان اقبال به بخش دوم عبارت و نظریه وی توجه لازم را نداشتند.

۴-۱. نفی سکولار: اقبال نه تنها به ختم دیانت قائل نیست، بلکه به حاکمیت دین در عصر حاضر نیز قائل است و حاکمیت دین را در عرصه فردی و اجتماعی جاری و ساری می‌داند؛ از این رو به تفاوت اسلام با مسیحیت اشاره و به سکولارهای عثمانی معاصر خود حمله می‌کند. «این درست نیست که گفته شود دستگاه دین و دستگاه دولت دو جانب یا دو روی یک چیزند. اسلام حقیقت واحد غیر قابل تجزیه‌ای است ... حقیقت این است که میلیون [لاتیک] ترکیه فکر جدایی دین و دولت را از تاریخ اندیشه‌های سیاسی اروپا اقتباس کرده بودند ... چنین چیزی هرگز در اسلام اتفاق نخواهد افتاد؛ چه اسلام از همان آغاز دین اجتماعی دنیایی و کشوری بود.»<sup>۲۳</sup>

۵-۱. نیاز مداوم به شریعت و دین: اقبال در آثار دیگر خود از جمله دیوان خویش پی‌درپی به نیاز بشریت به دین و راهنمایی پیامبران تأکید دارد که در این جا به دو نمونه بسنده می‌شود:

آدمی اندر جهان خسیر و شر	کم شناسد نفع خود را از ضرر
کس نداند زشت و خوب کار چیست	جاده هموار و ناهموار چیست
شرع بر خیزد ز اعماق حیات	روشن از نسورش ظلام کائنات

از شریعت احسن التقویم شو  
 هـرکـه از سـرّ نبی گیرد نصیب  
 وارث ایـمان ابراهیم شو  
 هم به جبرئیل امین گردد قریب<sup>۲۴</sup>  
 نمونه دوم، اهمیت خاص قرآن کریم در حیات بشریت است؛ چنان‌که وی تصریح می‌کند  
 که قرآن معجزه الاهی است.

نقش قرآن تا در این عالم نشست  
 فاش گویم آنچه در دل مضمّر است  
 نقش‌های پاپ و کاهن را شکست  
 چون به جان رفت، جان دیگر شود  
 این کتابی نیست، چیزی دیگر است  
 اندر او تدبیرهای غرب و شرق  
 جان که دیگر شد، جهان دیگر شود  
 با مسلمان گفت جان برکف بنه  
 سرعت اندیشه پیدا کن چو برق  
 ای به تقلیدش اسیر آزاد شو  
 هرچه از حاجت فزون داری بده<sup>۲۵</sup>  
 دامن قرآن بگیر آزاد شو<sup>۲۶</sup>  
 گر تو می‌خواهی مسلمان زیستن  
 نیست ممکن جز به قرآن زیستن<sup>۲۷</sup>

۱-۶. سیره و التزام عملی اقبال: وی علاوه بر اندیشه در سیره عملی خویش نیز بر نقش  
 حیات دین مخصوصاً قرآن تأکید می‌ورزید. وی با این که فارغ‌التحصیل دانشگاه‌های غربی  
 بود، ولی از راز دیگری سخن می‌گوید:

اگر شخصیت من و نعمها و سرودهای من اثری داشته باشد، قطعاً به این دلیل است که حرف پدرم را  
 گوش کردم و قرآن را طوری خواندم که گویی با من حرف می‌زند؛ در مسافرت، به هنگام تحصیل در  
 کمبریج و مونیخ، در زمستان و تابستان.<sup>۲۸</sup>

حاصل آن‌که دو طیف در تحلیل فلسفه اقبال معتدلانه برخوردار نکرد: طیفی که فلسفه اقبال  
 را در خاتمیت مساوی ختم دیانت یا ملازم آن معرفی کرد و طیف دیگر که می‌کوشد با تمسک  
 به ظواهر عبارت‌های اقبال، اندیشه وی را سکولار و بی‌نیاز از نبوت اعلام کند.<sup>۲۹</sup>

## ۲. اعتبار اجمالی تجربه دینی در عرض عقل تجربی

دومین نقد استاد متوجه نوعی پارادوکس در اندیشه اقبال بود. اقبال از یک سو تجربه‌های  
 باطنی را به دوره کودکی و حاکمیت غرایز متعلق می‌داند که با ظهور عقل اعتبار خود را از  
 دست می‌دهد و از سوی دیگر، به اعتبار و استمرار تجربه‌های دینی تأکید می‌کند.

در تحلیل این نقد باید گفت که اقبال ظهور عقل تجربی را منافی اصل اعتبار تجربه دینی نمی‌داند، بلکه مقید به آن ذکر می‌کند؛ به این معنا 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 که طبیعت و تاریخ نام دارد؛ البته تجربه خاص پیامبرانه یعنی وحی آسمانی نه تجربه‌های عارفانه برای انسان بسته شد.

در صفحات پیش عبارت‌های اقبال گزارش شد که وی متذکر می‌شود که تجربه باطنی منقطع نشده است، خدا نشانه‌های خود را در تجربه‌های درونی آشکار می‌سازد، عقل جای عاطفه و تجربه را نمی‌گیرد.<sup>۳۰</sup>

باری اقبال ضمن پذیرفتن استمرار تجربه‌های دینی به این نکته اشاره دارد که نباید این تجربه‌ها را معصومانه قلمداد کرد؛ بلکه عقل رویای نقد آن را دارد؛ بنابراین دیگر ادعای حجیت معصومانه و برقراری پیوستگی با فوق طبیعت به عنوان نبوت در تاریخ بشری به پایان رسیده است.

«ارزش عقلانی این اندیشه [خاتمیت] در آن است که در برابر تجربه باطنی وضع مستقل تقادانه‌ای ایجاد می‌کند و این امر با تولد این اعتقاد حاصل می‌شود که حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت داشتن در تاریخ بشری به پایان رسیده است ... بنابراین به تجربه‌های باطنی و عارفانه، هراندازه هم که غیرمتعارفی باشد، اکنون باید به چشم یک تجربه کاملاً طبیعی نظر شود و مانند سیماهای دیگر تجربه بشری تقادانه مورد بحث و تحلیل قرار گیرد.»<sup>۳۱</sup>

### ۳. تفسیر عام و لغوی از وحی

سومین اشکال استاد مطهری این بود که اقبال تفسیر غریزی و مادی از وحی ارائه می‌دهد؛ درحالی‌که غریزه، امر طبیعی و وحی، امر انتخابی است.

در تحلیل این نقد می‌توان به کاربرد عام وحی در قرآن اشاره کرد.<sup>۳۲</sup> وحی در قرآن استعمال عام دارد و شامل وحی بر جماد و حیوان مانند زنبور عسل نیز می‌شود و شهید مطهری به این کاربرد اعمی اذعان دارد؛<sup>۳۳</sup> چنان‌که در مقاله وحی و رهبری می‌نویسد:

«شکل استعمال این کلمه [وحی] و موارد مختلف استعمال آن نشان می‌دهد که قرآن آن را منحصر به انسان نمی‌داند؛ بلکه در همه اشیاء و لاقط در موجودات زنده ساری و جاری می‌داند ... عالی‌ترین درجه وحی همان است که به سلسله پیامبران می‌شود.»<sup>۳۴</sup>

با این تفسیر از وحی می‌توان کاربرد وحی در کلام اقبال در معنای غریزی را کاربردی اعمی و لغوی توجیه کرد. در عین حال اقبال نیز به مراتب مختلف وحی (ضعیف و عالی) اذعان دارد و وحی پیامبران را از نوع عالی تفسیر می‌کند؛ چنان که می‌گوید:

«البته این هست که خصوصیت و شکل آن بر حسب مراحل مختلف تکامل زندگی متفاوت است ... انسانی که از اعماق درونی زندگی روشنی تازه‌ای دریافت می‌کند، همه نماینده حالات مختلف وحی هستند<sup>۳۵</sup> ... در پیغمبر آرزوی این که ببیند تجربه دینی به صورت یک نیروی جهانی زنده درآمده، به حد اعلی وجود دارد.»<sup>۳۶</sup>

ظاهراً مراد اقبال از وحی و غریزه انگاری آن، همان اصطلاح «تجربه دینی» است که اقبال با آن در فلسفه «شلایر ماخر» آشنا بود و عبارت‌های وی نیز گویای آن است. این‌که مرحوم مطهری به اقبال اشکال می‌کند که وحی در فلسفه اقبال، غریزی و ناآگاهانه است، این اشکال با عبارت اقبال مطابقت ندارد. آن جا که می‌گوید:

«پیغمبر را می‌توان همچون نوعی از خودآگاهی باطنی تعریف کرد ...»<sup>۳۷</sup>

#### ۴. سازگاری علم و ایمان

عقل و ایمان در رأی اقبال کاملاً سازگار و قابل جمع است. اقبال تأکید دارد که ظهور عقل تجربی به معنای جانشینی آن بر مسند ایمان و تجربه دینی نیست.

هندیشه 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.<sup>۳۸</sup>

وی درحقیقت فرض سومی را انتخاب می‌کند؛ یعنی معتقد است کار عقل، هم کار دنیوی و تقادانه است و هم به عنوان یک منبع معرفتی می‌تواند راهی برای خداشناسی و ایمان بگشاید؛ چنان‌که با ظهور عقل نیز تجربه‌های دینی و عواطف تعطیل نمی‌شود و آن‌ها نیز در معرفت ربوبی مؤثرند.

«با کاوش در این دو منبع معرفت (تاریخ و عالم طبیعت) است که روح اسلام به بهترین صورت آشکار می‌شود.»<sup>۳۹</sup>

در این عبارت، نقش تاریخ و طبیعت - که در پرتو عقل تجربی انجام می‌گیرد - نه در پیشرفت مادی بشری، بلکه در آشکار کردن روح اسلام مورد توجه و اهتمام قرار گرفته است.

## نقد نگارنده بر اقبال

در تحلیل دیدگاه اقبال دو نکته ذیل قابل تأمل است:

۱. تجربی دینی خواندن وحی؛ اشکال اساسی بر اندیشه اقبال در مقوله خاتمیت، متوجه تفسیر نبوت و وحی بر اساس «تجربه دینی» و «تجربه باطنی» است. نگارنده در موضع دیگر به تفصیل تبیین کرده است<sup>۴۰</sup> که تفسیر وحی بر تجربه دینی با اشکالات و کاستی‌هایی عجیب است که در این‌جا به اشاره از آن می‌گذریم.

الف) تنزیل وحی به تجربه عادی؛ تجربه باطنی و دینی خواندن وحی، مقام وحی و نبوت را به یک تجربه عادی انسانی تنزل می‌دهد؛ درحالی‌که وحی یک رویارویی خاص با مقام قدسی الاهی یا متعلقی قدسی مثل فرشته است.

ب) امکان خطا در تجربه دینی؛ در تجربه‌های دینی امکان خطا و اشتباه شخص تجربه‌گر و عارف وجود دارد. در صورت تجربه دینی خواندن وحی، مقام عصمت و خطاناپذیری آن مورد تردید قرار می‌گیرد.

ج) انکار وحی؛ ثمره خطاپذیری تجربه دینی وحی این است که شخص مخاطب جزم و یقین به صدق مدعی نبوت و تجربه‌گر نداشته باشد یا لااقل اصل ادعای وی قابل اثبات نیست.

د) تکثر دین به عدد تکثر تجارب دینی: در صورت تفسیر وحی و گوهر دین به تجربه دینی، این احتمال وجود دارد که هر شخص ادعای تجربه دینی و وحی را سر دهد یا حداقل برای خود ادعای تحصیل گوهر دین به قرائت تجربه خود داشته باشد.

ه) غیرآسمانی انگاشتن قرآن: در صورت تفسیر وحی به تجربه دینی، قرآن محصول تجربه دینی پیامبر خواهد شد؛ چراکه فرض این است که وحی همان تجربه است و با فرشته‌ای مواجهه نشده و وحی را مستقیماً از آن مقام دریافت نکرده است.

حقیقت وحی نزد اندیشمندان اسلامی یک انکشاف و مواجهه با امر قدسی و متعالی است<sup>۴۱</sup> که در پرتو آن، پیامبر با فضل الاهی و استعداد و استحقاق خویش به عوالم بالا متصل شده و وحی و قرآن را از آن عوالم دریافت می‌کند و در دریافت وحی و ابلاغ آن عصمت مطلق دارد.

تفسیر اقبال از وحی و چگونگی تجربه‌های اتحادی صوفیان و عرفا تا حدودی به مفهوم تجربه دینی غربی «شلایرماخر» نزدیک می‌شود. در این صورت اشکالات فوق بر مبنای وی وارد خواهد شد.

۲. بی‌نیازی از امامت: دومین اشکال این که وی به خاتمیت حجت‌های الاهی و قابل نقد بودن هرگونه تجربه دینی و ادعای ارتباط و اتصال با عالم غیب بعد از پیامبر قائل است.<sup>۴۲</sup> این اندیشه اقبال معلول تفکر اشعری‌گری وی است که با آموزه عصمت و ضرورت امامت همخوانی ندارد.

## دکتر شریعتی

دکتر علی شریعتی که از دیدگاه جامعه‌شناختی به تحلیل آموزه‌های اسلامی پرداخته - و البته گاه با چالش و نقد جدی هم روبه‌رو شده است - مقوله خاتمیت نبوت اسلام را نیز مورد تفسیر خاص خود قرار داده است. بعضی از معاصران، اندیشه وی درباره خاتمیت را به خاتمیت نبوت و دین تفسیر کرده‌اند و بعضی دیگر با این نگره موافق نیستند.

بعضی عبارات‌های وی، تداعی‌گر تفسیر خاتمیت به استغنائی بشریت از وحی و دین است

که سبب انتقاد منتقدان دکتر شده است؛ مانند عبارت ذیل:

«خاتمیت می‌خواهد بگوید انسان‌ها تاکنون احتیاج داشته‌اند برای زندگی خودشان از مساوراه تعقل و تربیت بشریشان هدایت شوند. حالا در این زمان، در قرن هفتم میلادی، بعد از آمدن تمدن یونان، تمدن روم، تمدن اسلام، قرآن، انجیل و تورات، تربیت مذهبی انسان تا حدی که لازم بود انجام پذیرفته است و از این پس انسان بر اساس این طرز تربیتش قادر است که بدون وحی و بدون نبوت جدیدی خود روی پای خودش به زندگی ادامه دهد و آن را کامل کند؛ بنابراین دیگر نبوت ختم است، خودتان راه بیفتید.»<sup>۴۳</sup>

و در جای دیگر می‌نویسد:

«پیغمبر اسلام می‌گوید که از حالا به بعد تربیت شده‌ای و شعورت تا حدی که بتواند صلح و سازش و سعادت و تکامل و آسایش برقرار کند، رسیده است. تو می‌توانی و می‌فهمی؛ یعنی اندیشه‌ات به مرحله‌ای از تکامل رسیده که احتیاج ندارد باز هم وحی دست تو را بگیرد و پا به پا ببرد. از این پس عقل جای وحی را می‌گیرد؛ البته عقلی که با وحی در طول قرون پیش تربیت یافته و بالغ شده است.»<sup>۴۴</sup>

## تحلیل و بررسی

به نظر می‌رسد تأکید شریعتی بر عقل، عقل تنها و سکولار نیست، بلکه عقل در طول وحی و قرآن کریم است و تأکید بر تکامل و بلوغ عقل انسانی یکی از ملاک‌ها و فلسفه‌های ختم نبوت و عدم نیاز به وحی و پیامبر جدید می‌باشد. از سوی دیگر دکتر بر نقش عقل در قلمرو اجتهاد و تطبیق اسلام بر نیازهای جدید همت گمارد که برای تأیید مدعا به گزارش عبارتهای وی می‌پردازیم.

«خاتمیت به این معنا است که مکتب واحدی به نام مکتب توحید و مکتب وحی وجود دارد که این‌ها مکتب دین است که یک مدرسه است و در کلاس‌های مختلفش، معلمین متفاوت هستند. شاگردی را به نام انسان تربیت کرده‌اند و کلاس به کلاس بالایش آورده‌اند، و در آخرین کلاس به او درجه دکتری و اجتهاد داده‌اند و گفتند تو مجتهدی و مجتهد به معنای این نیست که همه علوم را می‌دانی؛ بلکه به این معنا است که تو خود اکنون براساس آموزش و تعلیماتی که از این مکتب و معلمین این مکتب گرفته‌ای، می‌توانی تحقیقات را ادامه بدهی و به علم تکامل بیخشی و پیش بروی. بنابراین خاتمیت یعنی

فارغ‌التحصیل شدن انسان از مکتب وحی و فارغ‌التحصیل شدن به این معناست که بشر بعد از خاتمیت، به وحی جدید احتیاج ندارد و لزومی نیست که بعد از کلاس دکترا در کلاس دیگر بنشیند.<sup>۴۵</sup> خواننده فاضل، خود مقصود شریعتی را درمی‌یابد که وی مدعی استغنا از وحی جدید، یعنی تجدید نبوت و نشستن در کلاس پیامبر جدید است و این منافای خاتمیت نیست، بلکه خود آن است. دکتر در ادامه عبارت فوق به مقصود خود تأکید دارد:

«منی‌خواهم بگویم که انسان دیگر به دین احتیاج ندارد، می‌گویم دیگر به وحی جدید نیازمند نیست؛ یعنی براساس تعلیمات این مکتب و آشنایی هرچه بیشتر با آنچه آنان آموخته است، بی آن که پیغمبری دیگر بیاید و دستش را بگیرد و پا به پایش ببرد و مشکلات جدید یا مسائلی را که در ادیان قبل پیش نیامده، وحی جدیدی حل کند، می‌تواند خود پاسخ بیاید.»<sup>۴۶</sup>

شریعتی تصریح می‌کند که انسان جدید از یک سو از وحی جدید بی‌نیاز و از سوی دیگر به وحی قدیم یعنی آیین مقدس اسلام نیازمند است. وی تکامل انسان جدید را در گرو آموزش از وحی خاتم و عمل به آن و اجتهاد ذکر می‌کند.

«انسان فقط با آموختن آنچه که در وحی خاتمیت آمده است و عمل به آن و اجتهاد در آن، گام برمی‌دارد و به راه کمال می‌رود.»<sup>۴۷</sup>

دکتر چگونگی احتیاج انسان جدید به وحی خاتم را تعلم دوباره وحی نمی‌داند، بلکه آن را مراجعه به وحی خاتم به عنوان مبنای نظری و عملی و متد تحقیق اعلام می‌دارد.

«آیا به این مکتبی که درس می‌خواندم، دیگر احتیاج ندارم؟ چرا! اکنون نیز محتاجم. اما چگونه احتیاجی؟ نه احتیاج به این که بروم دوباره آن‌هایی را که خوانده‌ام، بخوانم. بلکه احتیاج دارم که هرچه بیشتر، آنچه را که در آن جا درس گفته‌اند، بفهمم و عمل کنم. احتیاج دارم که براساس معلومات آن‌ها، براساس تکنیک کارشان، متدشان، پیشی که به من درس داده‌اند، نگاهی که به من آموخته‌اند و فکری که در مغز من پرورانده‌اند، دنیا را ببینم، زندگی کنم و مسئولیت خود را اجرا کنم. این معنای خاتمیت است.»<sup>۴۸</sup>

دکتر در موضع دیگر با تبیین اصول شیعه در موضوع رهبری آن را به سه دوره، یعنی دوره نبوت، امامت و عصر غیبت تقسیم می‌کند و در شرح دوره دوم می‌گوید:

«وره دوم که فصل پایان نبوت است و دوران خاتمیت و آغاز امامت، در این دوره رهبری مردم به دست نظام امامت می‌افتد.»<sup>۴۹</sup>



وی دوره سوم را دوره غیبت کبرا معرفی می‌کند و تاکید می‌کند که این دوره، دوره نفی مسئولیت دینی نیست؛ بلکه دوره نیابت از نبوت و امامت است:

«دوره سنگین‌تر شدن و مستقیم‌تر شدن مسئولیت انسان است، در این دوره، عالم، رسالت و مسئولیتی مشخص، سنگین و صریح در برابر خدا و مکتب و علمش و در برابر امام و مردم به عهده می‌گیرد و این عبارت است از نیابت...<sup>۵۱</sup> تمام مسئولیت نبوت و امامت به دوش علم و عالم قرار می‌گیرد.»<sup>۵۱</sup>

با وجود این، دکتر درباره فقه و فقهات و خصوصیات رهبری در عصر غیبت نکات مهم و در عین حال قابل تأمل ذکر می‌کند که قدر متیقن آن این است که در عصر غیبت باید فقه و رهبری مسلمانان با زمانه جدید خود متحول گردد. وی رهبران مردم در عصر غیبت را عالمان دین و روشنفکرانی معرفی می‌کند که با مسائل و نیازهای عصر آشنایی داشته باشند.

«امامت، رهبری امتی [است] که جهت حرکت خویش را گم کرده است، اما روشنفکر نمی‌مرسل نیست، امام معصوم نیست، آری اما پس از خاتمیت و در غیبت، او وارث آن رسالت و این امامت است، ادامه دهنده این راه است ... پیامبران برای وی اسوه‌اند.»<sup>۵۲</sup> خاتمیت بدین معنا است که پس از پایان رسالت، انبیاء العلماء ورثة الانبیاء.»<sup>۵۳</sup>

شریعتی در تفسیر روشنفکران، مقصود خود را روشنفکران اصطلاحی نمی‌داند؛ بلکه آن را کسانی توصیف می‌کند که امثال تمدن اسلامی در بین‌النهرین را پی افکندند که ممکن است حتی بیسوادان را نیز شامل گردد. وی به امثال سید جمال و کسواکی در جهان اسلام اشاره می‌کند.<sup>۵۴</sup>

مواضع موافق و مخالف مصباح یزدی و شهید بهشتی نسبت به دیدگاه شریعتی

با مطرح شدن بحث خاتمیت از سوی شریعتی، انتقاداتی نیز مطرح شد که یکی از منتقدان وی، استاد محمد تقی مصباح یزدی بود که موضع دکتر یا لازمه آن را بی‌نیازی بشر از وحی و دین توصیف کرد؛ چنان‌که گفته است:

هوینده تصور کرده که دستگاه نبوت دستگاهی است که بشر در بعضی از دوره‌های تکاملی‌اش در کنار تمدن‌های یونان و روم به آن نیاز داشته و اکنون دیگر دورانش سپری شده و جای خود را به عقل داده است و نتیجه طبیعی چنین طرز فکری این است که بشر از این پس که دوران جدید تکامل خود -

دوران بی‌نیازی از وحی - را می‌گذرانند، می‌تواند با عقل خود برای زندگی‌اش برنامه‌ریزی کند و حتی قوانین اسلام را لغو و نسخ نماید.<sup>۵۵</sup>

ایشان انتقاد خود را در سال‌های اخیر نیز تکرار کرده است.<sup>۵۶</sup>

شهید بهشتی با برشمردن وظایف و شئون نبوت (۱. ابلاغ و تبلیغ ۲. منذر و مبشر ۳. مربی و الگو ۴. آوردن شریعت ۵. امکان رهبری سیاسی) معتقد است که تنها شأن چهارم یعنی آوردن شریعت آسمانی خاتمیت یافته است؛ اما شئون دیگر را امامان و انسان‌های صالح می‌توانند ادامه دهند. وی با اشاره به این‌که در دیدگاه شریعتی به عقل تأکید شده است، چنین می‌گوید:

«آیا تردیدی در این وجود دارد که بشر پس از ختم نبوت و پس از دوری و دست‌نیافتن به امام حاضر جانشین نبی، تنها راهش این است که باید به تقویت اندیشه و به کاربرد اندیشماش پردازد و بر آن تکیه کند؟ بی آن‌که دیگر بخواهد متکی به وحی و نبوت جدیدی باشد، (کلمه جدید در همین عبارتی که از مؤلف نقل کرده وجود دارد) و بی آن‌که مثل گذشته در انتظار این باشد که شاید خداوند نبی جدید و وحی تازه‌ای بفرستد و باز دست او را بگیرد.»<sup>۵۷</sup>

شهید بهشتی آن‌گاه به نقد و پاسخ اشکالات آقای مصباح یزدی می‌پردازند که تقریر آن در حوصله این مقاله نمی‌گنجد.<sup>۵۸</sup>

در پایان به نکته ظریفی که شهید بهشتی در مواجهه با شریعتی تذکر می‌دهد، بسنده می‌شود:

«چرا این بحث‌هایی که احتیاج به رسیدگی بیشتر دارد باید این طور مطرح شود؟ شما اگر محبت و عنایت کنید، بگویید مبدا کسی از این نوشته این معنی غلط را بفهمد، خیلی راحت از شما قبول می‌کنند، چنانچه هم به وجود نمی‌آید، هدایت هم کرده‌اید، کارتان را هم انجام داده‌اید.»<sup>۵۹</sup>

## پی‌نوشت‌ها

۱. البته پیش از اقبال، سید قطب در تفسیر خویش درباره تعلیل ظهور اسلام، به تقارن آن با ظهور عقلانیت انسانی اشاره می‌کند. (فی ظلال القرآن، ج ۴، ص ۲۴۰۱) و نیز محمد الیهی، الفکر الاسلامی الحدیث وصلته بالاستعمار الغربی، ص ۴۷۴؛ عفت محمد الشرفاوی، الفکر الیدینی فی مواجهة العصر، ص ۸۰.

۲. «روح قرآن به امور عینی توجه داشت و فلسفه یونانی به امور نظری می‌پرداخت و از حقایق عینی غفلت می‌ورزید.» (احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۴۸).

۳. ر.ک: همان، ص ۱۴۶.

۴. «شکل استعمال کلمه وحی در قرآن نشان می‌دهد که این کتاب آن را «خاصیتی از زندگی» می‌داند و البته این هست که خصوصیت و شکل آن بر حسب مراحل مختلف تکامل زندگی متفاوت است. گیاهی که به آزادی در مکان رشد می‌کند؛ جانوری که برای سازگار شدن یا محیط تازه زندگی دارای عضو تازه‌ای می‌شود و انسانی که از اعماق درونی زندگی، روشنی تازه‌ای دریافت می‌کند. همه نماینده حالات مختلف وحی هستند.» (همان، صص ۱۴۴ و ۱۴۵).

۵. همان، ص ۱۴۳.

۶. همان، ص ۱۴۴.

۷. همان، ص ۱۴۴، ادامه عبارت فوق در پاورقی‌های پیشین گذشت.

۸. همان، ص ۱۴۶.

۹. همان، ص ۱۴۵.

۱۰. همان، ص ۱۴۶.

۱۱. همان، صص ۱۴۶ و ۱۴۷.

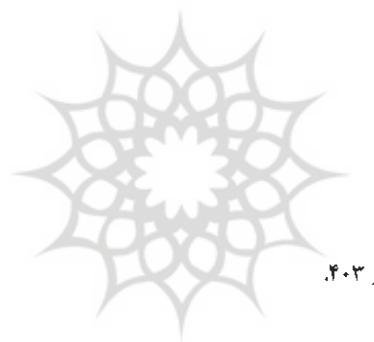
۱۲. همان، صص ۱۴۵ و ۱۴۶.

۱۳. شهید مطهری در کتاب خاتمیت (حدوداً سال ۱۳۴۷) به تقریر خاتمیت بدون انتقاد از اقبال می‌پردازد. در مقاله ختم نبوت (سال ۱۳۴۷) با اشاره به بسته نبودن باب الهام و سخن اقبال مبنی بر تعریف پیغمبری به نوعی خودآگاهی باطنی، می‌گوید: «در میان دانشمندان عصر ما اقبال لاهوری سخن لطیفی در این موضوع دارد.» (آثار، ج ۳، ص ۱۷۲) و در چهار صفحه بعد، کلام اقبال «پیامبر اسلام میان جهان قدیم و جدید ایستاده است...» را سخن لطیف وصف می‌کند. (همان، ص ۳۶) همچنین استاد مطهری در کتاب نبوت (چاپ بین سال‌های ۵۰ - ۱۳۴۶) با گزارش سخنان اقبال مبنی بر عام بودن وحی و شمول آن بر حالات مختلف مثل دریافت روشنی تازه از اعماق درونی می‌گوید: «این حرف به نظر من بسیار حرف متین و حرف صحیح و درستی است.» (مجموعه آثار، ج ۴، ص ۴۰۴).

اما در کتاب مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (سال‌های ۷-۱۳۵۶) مندرج در مجموعه آثار، ج ۲، ص ۱۸۶ موضع اقبال را به نقد می‌کشد.



۱۴. برخی از محققان نیز به دفاع و تقریر اشکالات فوق دست یازیدند. ر.ک: علی ربانی گلیایگانی، «جامعیت و کمال دین»، ص ۷۵؛ عبدالله نصر، «انتظار بشر از دین»، ص ۱۰۴.
۱۵. مجموعه آثار، ج ۲، ص ۱۸۹، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، مقاله وحی و نبوت.
۱۶. این به آن معنا نیست که تجربه باطنی، که از لحاظ کیفیت تفاوتی با تجربه پیغمبرانه ندارد، قرآن اکنون دیگر از آن که واقعیتی حیاتی باشد منقطع شده است. انفس (خود) و آفاق (جهان) را منابع علم و معرفت می‌داند. خدا نشانه‌های خود را هم در تجربه درونی آشکار می‌سازد و هم تجربه بیرونی. «(احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۴۶).
۱۷. مجموعه آثار، ج ۲، ص ۱۹۰.
۱۸. همان، ص ۱۹۲.
۱۹. همان، ص ۱۹۴.
۲۰. همان، ص ۱۴۶.
۲۱. همان.
۲۲. همان.
۲۳. همان.
۲۴. کلیات اقبال، صص ۴۰۲ و ۴۰۳.
۲۵. همان، ص ۳۱۷.
۲۶. همان، ص ۳۱۱.
۲۷. همان، ص ۸۴.
۲۸. سعیدی، غلامرضا: «اندیشه‌های اقبال»، صص ۱۷۰ و ۱۷۷.
۲۹. «به گفته نیکو و حکیمانه وی [اقبال] این کمال نبوت بود که دریافت باید خود را نسخ و ختم کند؛ یعنی دریافت که از این پس، جای نبوت کردن نیست»، (بسط تجربه نبوی، ص ۱۲۱) «رابطه نبی و امت را همچون رابطه طیب و بیمار و معلم و شاگرد و مربی و متربی از سنخ روابطی دیدماند که تحقق و ادامه آن‌ها نفی خود را نتیجه می‌دهد.» (مدارا و مدیریت، ص ۴۱۰).
۳۰. همان، ص ۱۴۶.
۳۱. همان، صص ۱۴۶ و ۱۴۷.
۳۲. «و اوحی ربک الی النحل»، تحل (۱۶): ۶۸؛ و نیز: المیزان، ج ۱۲، ص ۲۹۲.
۳۳. ر.ک: نبوت، صص ۷۴ و ۸۰.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
تکرار منبع ۱۷۰ و ۱۷۷

۳۴. آثار، ج ۲، ص ۱۵۶.
۳۵. احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۲۲.
۳۶. همان، صص ۱۴۳ و ۱۴۴.
۳۷. همان، ص ۱۴۳.
۳۸. همان، ص ۱۴۶.
۳۹. همان، ص ۱۴۷.
۴۰. رک: نگارنده «حقیقت وحی، تجربه دینی یا عرفانی» قیسات، زمستان ۱۳۸۱، شماره ۲۶.
۴۱. نگارنده از حقیقت وحی در کتاب «آیین خاتم» - که زیر چاپ است - هفت رهیافت ذیل را مورد بررسی قرار داده است: ۱. روانشناختی ۲. جامعه‌شناختی ۳. تجربه دینی ۴. معرفتی و زبانی ۵. تجربی معرفتی ۶. عرفانی ۷. وحیانی. (برای توضیح بیشتر رک: همان، فصل دوم، وحی‌شناسی)
۴۲. احیای فکر دینی در اسلام، صص ۱۴۶ و ۱۴۷.
۴۳. شریعتی، علی: «مجموعه آثار» اسلام‌شناسی مشهد، ج ۳۰، صص ۶۳ و ۶۴ و نیز: سیدمحمد حسینی بهشتی، «دکتر شریعتی جستجوگری در مسیر شدن»، صص ۷۳ و ۷۴.
۴۴. همان، ج ۳۰، ص ۶۴. برای اطلاع بیشتر از آرای شریعتی رک: مجموعه آثار، ج ۷، صص ۱۶۸ و ۲۲۷؛ ج ۱۹، ص ۲۹۶؛ ج ۴، ص ۱۵۴.
۴۵. مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۳۲۷. کتاب تاریخ و شناخت ادیان، جزء ۱. شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۷۶.
۴۶. همان.
۴۷. همان، ص ۳۲۷.
۴۸. همان، صص ۳۲۷ و ۳۲۸.
۴۹. مجموعه آثار، ج ۷، ص ۲۴۸.
۵۰. همان.
۵۱. همان، ص ۲۴۹.
۵۲. آثار، ج ۳۳، ص ۱۲۶۸.
۵۳. همان، ج ۲۸، ص ۴۹۳.
۵۴. رک: همان، صص ۱۵۰ و ۱۵۱.
۵۵. درس نه‌ایة الحکمه حدود سال‌های ۱۳۵۵ و ۱۳۵۶. به نقل از شهید بهشتی، «دکتر شریعتی جستجوگری در مسیر شدن»، ص ۷۵.

۵۶. رک: راهنماشناسی، ص ۳۸۲، نشر مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۶۷.

۵۷. همان، ص ۷۸.

۵۸. رک: همان، صص ۳۳ - ۸۵.

۵۹. همان، ص ۵۸.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی