

چالش‌های فکری در تفسیر خاتمیت

علی گلپایگانی*

خاتمیت نبوت و شریعت یکی از اصول جهان‌بینی اسلامی است که مذاهب اسلامی بر این اصل اتفاق نظر دارند و مستند این اصل کتاب و سنت است. قرآن کریم آشکارا یادآور شده است که رسول‌گرامی اسلام آخرین پیامبر الهی است: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَ لَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ»^۱.

محمد (ص) پدر هیچ‌یک از مردان شما نیست؛^۲ ولی رسول خدا و آخرین پیامبران است. حدیث منزلت^۳ و احادیث بسیار دیگر نیز بر پایان‌یافتن نبوت و شریعت توسط رسول‌گرامی اسلام (ص) دلالت روشنی دارند.^۴

تلقی و فهم عمومی مسلمانان از خاتمیت نبوت و شریعت این بوده است که پس از پیامبر و شریعت اسلام، پیامبر و شریعت دیگری نخواهد آمد و تا وقتی که زندگی دنیوی برقرار است، انسان‌ها باید نظام اعتقادی و عملی خود را مطابق شریعت اسلام تنظیم کنند؛ یعنی فقط عقیده و عملی که با شریعت اسلام هماهنگ باشد مورد قبول خداوند خواهد بود. بنابراین آنچه پایان یافته است، نیازمندی بشر به هدایت تشریحی نیست، بلکه نیازمندی شریعت به تجدید

پایان یافته است. معارف و احکام شریعت اسلام به گونه‌ای تشریح شده است که توانایی پاسخگویی به نیازهای هدایتی و وحیانی بشر در همه شئون زندگی او را دارا می‌باشد؛ بنابراین بشر عصر جدید همانند بشر عصر قدیم برای نیل به سعادت دنیوی و اخروی خود، علاوه بر بهره‌مندی از معرفت‌های حسی، تجربی و

عقلی، به معرفت‌های وحیانی هم نیازمند است و اگرچه از نظر دانش و پیشش راه تکامل را پیموده و خواهد پیمود، ولی به مرحله بی‌نیازی از رهنمودهای وحیانی نرسیده و نخواهد رسید. این نیاز همگانی و همیشگی تنها با التزام اعتقادی و عملی به شریعت اسلام برآورده خواهد شد.

درمقابل این تلقی و فهم عمومی و رسمی از خاتمیت، در عصر جدید از سوی برخی از دانشمندان و نویسندگان مسلمان، تفسیر دیگری از خاتمیت ارائه شده است که معتقد است بشر عصر جدید به دلیل رشد علمی و عقلی خود در تشخیص و تعیین راه درست زندگی در زمینه‌های گوناگون - بویژه در زندگی اجتماعی - به تعالیم و رهنمودهای وحیانی نیاز ندارد و سر نیامدن پیامبر و شریعت جدیدی از سوی خداوند برای هدایت بشر همین رشد و تکامل علمی و عقلی بشر است. علامه اقبال لاهوری از نخستین کسانی است که چنین تفسیری از خاتمیت مطرح کرده و علامه مطهری تفسیر وی را به نقد کشیده است؛ ولی دکتر سروش به دفاع از تفسیر علامه اقبال پرداخته و نقد علامه مطهری را پاسخ گفته است.

نوشتار حاضر به تبیین و بررسی این دیدگاه‌ها پرداخته است. بدین امید که برای علاقمندان به چنین بحث‌هایی سودمند و راهگشا باشد.

علامه اقبال و تفسیر خاتمیت

۱. از آن‌جا که پیامبری با وحی ملازمه دارد، علامه اقبال نخست به تحلیل حقیقت وحی از دیدگاه قرآن پرداخته و یادآور شده است که کاربردهای وحی در قرآن گویای این حقیقت است که وحی، قلمروی گسترده دارد و خاصیت عمومی و اثر کلی حیات است؛ هرچند مراتب و درجات متفاوت و متکامل دارد؛ برای نمونه هر گیاهی در فضای آزاد رشد می‌کند، ولی حیوان برای رشد و تکامل در محیط تازه، به عضوی تازه و متناسب با آن محیط نیاز دارد و انسان برای زندگی، از مخفی‌ترین اعماق حیات، روشنایی و بصیرتی را کسب می‌کند تا در

پرتو آن راه زندگی را طی کند. همه این امور نمونه‌هایی از وحی شناخته می‌شوند که متناسب با نیازهای دریافت‌کننده یا برحسب نیاز طبقه یا نوع دریافت‌کننده وحی، خاصیت آن متفاوت خواهد بود.

وحی نبوت نیز درجه‌ای کامل‌تر از وحی مخصوص انسان است؛ یعنی در میان برخی از افراد بشر، انرژی روحانی یا نیروی روانی به صورتی توسعه و تکامل می‌پذیرد که اقبال آن را شعور یا وجدان تعبیر کرده است. آن‌چه را که پیامبر از این طریق به دست می‌آورد، در اختیار افراد بشر قرار می‌گیرد و آنان می‌توانند براساس آن و از راه تفکر و اندیشه، طریق عمل و انتخاب راه و روش زندگی خود را برگزینند؛ یعنی برنامه‌ای از پیش آماده شده در اختیار افراد بشر قرار می‌گیرد تا زندگی خویش را بر آن پایه استوار سازند.

۲. نیاز بشر به هدایت و حیاتی و پیامبرانه مربوط به دورانی است که بشر پیش از آن که تحت تأثیر استدلال و تقادی عقل باشد، تحت تأثیر غریزه و عاطفه است. در این دوران، بشر نخستین مرحله تکامل خویش را می‌گذراند؛ ولی آن‌گاه که قدرت عقلانی و روحیه تفکر و تقادی در انسان شکوفا گردد و انسان به واسطه آن بر محیط خود تسلط یابد، مانع پیدایش دریافت‌ها و تجربه‌های پیامبرانه خواهد شد. عقل استدلال‌کننده که پدید آمد، باید آن را به وسیله رشد و پیشرفت راه‌های دیگر معرفت (غیر از هدایت‌های وحیانی) تقویت کرد.

۳. اگرچه در دوران ابتدایی بشر، که غریزه و عاطفه بر زندگی انسان حکومت می‌کرد، چند دستگاہ فلسفی مهم ظهور کرده است، ولی این نظام‌های فلسفی تنها به اندیشه‌ای کلی و مجرد می‌پرداختند و با عقاید مذهبی مبهم سروکار داشتند؛ به گونه‌ای که نتوانستند درباره زندگی عینی و نیازهای حسی انسان راهی نشان دهند و نقطه اتکایی باشند.

مقصود اقبال بیان این نکته است که در فلسفه‌های قدیم، گرچه تفکر عقلی مطرح بود، ولی روش فکری آنان، روش قیاسی و کلی فکری بود، نه روش استقرایی و تجربی که در دنیای جدید مورد توجه قرار گرفته است و به حیات عینی و نیازهای حسی زندگی بشر می‌پردازد. درحقیقت وی عقل تجربی و استقرایی را در نظر دارد، نه عقل فلسفی و انتزاعی و کلی‌نگر را.

۴. پیامبراسلام (ص) که نبوت با او پایان یافته است، بین جهان قدیم و جدید قرار دارد؛ یعنی از جنبه منشأ و سرچشمه پیام و رسالتش که وحی و الهام است، به جهان قدیم تعلق دارد

و از جنبه محتوای پیامش که مطالعه و تفکر در تاریخ و طبیعت است متعلق به جهان جدید است.

۵. با رشد و شکوفایی عقل استدلالی و خرد استقرایی، نیاز به هدایت و حیوانی پایان می‌پذیرد و چون محتوای پیام پیامبر اسلام (ص) دعوت به تفکر در طبیعت و تاریخ به‌عنوان «منبع معرفت بشری است»، درحقیقت نبوت به مرحله‌ای از کمال می‌رسد که خود، ضرورت پایان یافتن خود را اعلان می‌دارد. معنای ختم نبوت این است که از این پس سررشته‌های حیات، نباید در دست افراد معین و مشخص باشد و بشر برای آن‌که از منابع وجدان و شعور نهایی خود کاملاً استفاده کند، باید اختیارش به خودش واگذار شود.

الغای کاهنی و سلطنت میراثی در اسلام، توجه دائمی به عقل و تجربه در قرآن و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به‌عنوان منابع معرفت بشری می‌دهد، همگی سیمایهای مختلف همان اندیشه خاتمیت نبوت است.

۶. خاتمیت نبوت، مستلزم خاتمیت مجاهدت‌ها و ریاضت‌های روحانی و تجربه‌های عرفانی که از نظر حقیقت و گوهر با مجاهدت‌های روحانی پیامبر فرقی ندارد، نیست. قرآن همان‌گونه که مطالعه در آفاق را توصیه کرده است، به مطالعه در انفس نیز فراخوانده است. یعنی خداوند آیاتش را از طریق فعالیت‌ها و مجاهدت‌های درونی و بیرونی به ایشان عرضه کرده است. انسان باید از همه استعدادها و ظرفیت‌های خود در شناخت آیات‌الاهی بهره بگیرد. بنابراین اندیشه خاتمیت به معنای جایگزین شدن عقل به جای احساسات نیست؛ زیرا چنین چیزی نه امکان‌پذیر است و نه مطلوب، بلکه هدف از خاتمیت این است که دوره قدرت و امتیاز صاحبان قدرت‌های فردی که مدعی داشتن مقام مافوق‌الطبیعه‌اند، در تاریخ به سر آمده است.

به عبارت دیگر پیامبر اسلام (ص) از یک سو قوه تفکر و عقل را به رسمیت می‌شناسد و بهره‌گیری از آن را در شناخت تاریخ و طبیعت، و انسان و جهان توصیه می‌کند و جهان را از جامه‌های ملکوتی قدسی که در دوران قدیم به آن پوشانده بودند، برهنه می‌سازد و آن را به‌عنوان واقعیتی طبیعی که در دسترس معرفت عقلی و تجربی بشر است، می‌نماید؛ از سوی دیگر، مجاهدت‌های تجربه‌های عرفانی که پیش از این اموری غیرعادی و فوق‌العاده به‌شمار می‌رفت و تنها نوادر بشر از آن بهره می‌بردند را امری عمومی و همگانی ساخته است؛ یعنی

تجربه‌های عرفانی در نظر مسلمانان به صورتی درآمد که بایستی در شمار فعالیت‌ها و تجربه‌های طبیعی تلقی شود.

بنابراین منابع معرفت از دیدگاه قرآن سه چیز است: یکی ریاضت‌های درونی و آزمایش‌های روانی و دو منبع دیگر، طبیعت و تاریخ است و در پرتو استفاده از این سه منبع دانش و معرفت، روح اسلام به بهترین صورتی جلوه‌گر می‌شود.^۵

نقد علامه مطهری بر علامه اقبال

علامه مطهری، نظریه اقبال در باب معنا و فلسفه ختم نبوت را مورد ارزیابی و نقد قرار داده است. نقدهای وی بدین قرار است:

۱. لازمه آن ختم دیانت است نه ختم نبوت؛ یعنی براساس تفسیر مزبور، نه تنها به وحی و پیامبری جدید نیازی نیست که به رهبری وحی نیز مطلقاً نیازی نیست؛ زیرا هدایت عقل تجربی جانشین هدایت وحی شده است و کار وحی اسلامی اعلان پایان دوره دین و آغاز دوره عقل و علم است که این مطلب برخلاف ضرورت اسلامی درباره جاودانگی شریعت اسلام است.

۲. این تحلیل از خاتمیت با نظریه اقبال درباره نیازمندی بشر جدید به ایمان مذهبی و دین منافات دارد؛ زیرا وی تأکید کرده است که جامعه بشری، علاوه بر عقل و علم، به دین و ایمان مذهبی هم نیازمند است. وی تصریح کرده است که جامعه، هم اصول و احکام ثابت می‌خواهد و هم قوانین و احکام متغیر که فرهنگ اسلامی، این دو عنصر را با هم دارد و مکانیسم تحقق آن نیز اصل اجتهاد است؛ چنان‌که گفته است:

فرهنگ اسلامی پایه وحدت جهانی را بر اصل توحید بنا نهاده است. اسلام به‌عنوان حکومت وسیله‌ای است برای آن‌که توحید را عامل زندگای در زندگی عقلی و عاطفی نوع بشر قرار دهد. مبنای معنوی و روحانی حیات، مطابق تشخیص اسلام، ابدی است و خود را به وسیله تنوع و تغییر نشان می‌دهد. هر جامعه‌ای که براساس چنان پایه‌ای استوار باشد، باید دو صفت خلود و تغییر را در حیات خود هماهنگ کند؛ ولی اگر اصول ابدی به معنی مصون از تغییر و تبدیل تلقی شود و چنان تصور شود که هیچ نوع تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد، به این نتیجه منتهی خواهد شد که آنچه اصولاً متحرک است، باید راكد و بی‌حرکت به شمار آید.

شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی، اصل اول را مجسم می‌سازد و حرکت اسلام در ظرف مدت ۵۰۰ سال اخیر، اصل دوم را مجسم می‌سازد، اصل حرکت در اسلام چیست؟ آیا همان است که به نام اجتهاد خوانده می‌شود.^۶

در توضیح نقد استاد مطهری یادآور می‌شویم که اصل اجتهاد آن‌گاه می‌تواند عامل پویایی و حرکت در جامعه شناخته شود که اصول و قوانین ثابت و پایداری وجود داشته باشد و بر پایه آن اصول و قوانین ثابت، احکام مربوط به موضوعات و شرایط جدید استنباط شود؛ به عبارت دیگر، اصل اجتهاد جایگزین شریعت و بی‌نیاز از آن نیست؛ بلکه با استناد به شریعت و احکام کلی و ثابت آن به نیازهای جدید پاسخ می‌دهد. در صورتی که مطابق تحلیل پیشین از خاتمیت، عقل و دانش تجربی جایگزین شریعت می‌شود و در این صورت موضوعی برای اجتهاد مصطلح در اسلام باقی نخواهد ماند. حال اگر کسی مطالعه عقلی و علمی در تاریخ و طبیعت را اجتهاد بنامد، چنین نامگذاری به اجتهاد مورد قبول مذاهب اسلامی ارتباطی ندارد.

۳. اقبال، وحی را نوعی ادراک غریزی دانسته است و بر همین اساس گفته است چون بشر در گذشته تحت تأثیر عاطفه و غریزه بود، به هدایت و حیوانی که از سنخ هدایت غریزی است نیاز داشت؛ ولی در عصر جدید که عقلانیت تجربی بر او حاکم شده است، به چنین هدایت غریزی نیاز ندارد. لازمه این سخن این است که نه تنها تجربه‌های پیامبرانه پایان یابد، بلکه تجربه‌های عارفانه نیز وجود نداشته باشد و باب مکاشفات و الهامات به کلی مسدود گردد.

اگر نظریه اقبال درست باشد، باید با تولد عقل تجربی، آن چیزی که اقبال آن را تجربه درونی می‌نامد (مکاشفات اولیاءالله) نیز پایان یابد، چون فرض بر این است که این امور از نوع غریزه‌اند و با ظهور عقل تجربی، غریزه که راهنمایی از بیرون است فروکش می‌کند؛ حال آن‌که خود اقبال تصریح می‌کند که تجربه باطنی پراهمین باقی است و از نظر اسلام، تجربه درونی، یکی از منابع سه‌گانه معرفت است، اقبال شخصاً گرایش عرفانی شدیدی دارد و به الهامات معنوی سخت معتقد است.^۷

حاصل آن که رشد و شکوفایی عقل تجربی و استقرایی یا با تجربه‌های معنوی مکاشفات و الهامات غیبی منافات دارد و جمع میان آن دو ممکن نیست یا منافات ندارد و جمع میان آن دو ممکن است، در فرض نخست، همان‌گونه که درجه کامل آن - که وحی یا تجربه پیامبرانه است - حاصل نخواهد شد، درجات و مراتب نازل‌تر آن نیز به دست نخواهد آمد؛ زیرا دلیلی بر تفکیک میان درجه عالی و درجات پایین‌تر تجربه‌های معنوی وجود ندارد و در فرض دوم،

تجربه پیامبرانه نیز ممکن است؛ بنابراین رشد و شکوفایی عقل تجربی دلیل بر خاتمیت نخواهد بود.

در پاسخ این نقد می‌توان گفت: تجربه پیامبرانه (وحی نبوت) گرچه ممکن است، ولی چون با رشد عقل تجربی به آن نیازی نیست، خداوند چنین تجربه‌ای را برای کسی فراهم نخواهد ساخت؛ ولی تجربه‌های دیگر، چون به امر رهبری بشر در زندگی اجتماعی مربوط نمی‌شود، با عقل تجربی تعارض نخواهند داشت؛ زیرا هر یک حوزه مخصوص خود را دارد. البته این پاسخ با چشم‌پوشی از دو اشکال پیشین و اشکالات دیگری است که بر نظریه یاد شده وارد است.

۴. این‌که اقبال وحی را از نوع غریزه می‌داند، خطا است. همان‌گونه‌که اقبال خود توجه دارد، غریزه یک خاصیت صددرصد طبیعی (غیراکتسابی) و ناآگاهانه و نازل‌تر از حس و عقل است که قانون خلقت در مراحل اولیه حیاتی حیوان (حشرات و پایین‌تر از آن‌ها) در حیوانات قرار داده است. با رشد هدایت‌های درجه بالاتر (حس و عقل) غریزه ضعیف می‌شود و فروکش می‌کند؛ بدین جهت انسان که غنی‌ترین حیوان‌ها از نظر دستگاه اندیشه است، ضعیف‌ترین آن‌ها از نظر غریزه است.

اما وحی، هدایتی مافوق حس و عقل و تا حدود زیادی، اکتسابی است. بالاتر این‌که در اعلا درجه، آگاهانه است، جنبه آگاهانه‌بودن وحی، به درجات غیرقابل توصیفی بالاتر از حس و عقل باز می‌گردد و فضایی که به وسیله وحی اکتشاف می‌شود، بس وسیع‌تر و گسترده‌تر و ژرف‌تر از آن فضایی است که عقل تجربی قادر به اکتشاف آن است.^۸

استاد مطهری، در این‌جا، از این جهت که اقبال با این‌که گرایش‌های عرفانی داشته و با آثار عرفا آشنا بوده است، درباب خاتمیت از اندیشه‌های عرفا بهره نگرفته است و تحت تاثیر عقل و علم تجربی جدید قرار گرفته و به چنان تفسیر نادرستی از خاتمیت رسیده است، اظهار تاسف کرده و گفته است:

ای کاش علامه اقبال که کم و بیش مطالعاتی در آثار عرفا دارد و مخصوصاً به مثنوی مولانا ارادت خاص دارد، در آن نوشته‌ها بیشتر مطالعه می‌کرد و به ملاک بهتری برای ختم نبوت دست می‌یافت. عرفا به این نکته دست یافتند که نبوت از آن جهت پایان یافت که تمام مراحل و منازل فردی و اجتماعی انسان و راهی که انسان باید بییماید، یکجا کشف شد؛ پس از آن، هربشری هرچه دریافت

کند، بیشتر از آن نخواهد بود، ناچار محکوم به پیروی است، الخاتم من ختم المراتب بأسرها، خاتم کسی است که همه مراتب را طی کرده و مرتبه طی نشده باقی نگذاشته است. این است ملاک ختم نبوت نه رشد عقل تجربی جامعه. در آثار عرفانی کسانی چون مولانا تصریح شده است که وحی از نوع غریزه نیست، روح و حیاتی است برتر از روح و حیات عقلانی.^۱

غیر فهم جان که در گاو و خر است	آدمی را عقل و جانی دیگر است
بباز غیر عقل و جان آدمی	هست جانی در نبی و در ولسی
جسم، ظاهر، روح مخفی آمده است	جسم، همچون آستین، جان همچو دست
باز عقل از روح مخفی تر بود	حس به سوی روح، زوتر ره برد
روح وحی از عقل پنهان تر بود	زانکه او غیب است و او زان سر بود
عقل احمد از کسی پنهان نشد	روح وحیش مدرک هر جان نشد
روح وحیی را مناسب‌هاست نیز	در نیابد عقل کسان آمد عزیز

استاد مطهری پس از نقدهای یاد شده بر نظریه علامه اقبال به منشأ بروز چنین خطای آشکاری در اندیشه‌های وی اشاره کرده و آن را نداشتن آگاهی لازم و جامع از فرهنگ اسلامی دانسته و گفته است:

حقیقت این است که علامه اقبال با همه برجستگی و نبوغ و دل سوختگی اسلامی، در اثر این‌که فرهنگش فرهنگی غربی است و فرهنگ اسلامی، فرهنگ ثانوی او است؛ یعنی تحصیلش همه در رشته‌های غربی است و در فرهنگ اسلامی، مخصوصاً فقه و عرفان و اندکی فلسفه، مطالعاتی دارد و بس، گاه دچار اشتباهات فاحش می‌شود. ما در مقدمه جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم به نارسایی اندیشه اقبال در مسائل عمیق فلسفی اشاره کردیم.^۲

نقد دکتر سروش بر استاد مطهری و پاسخ آن

آقای سروش دیدگاه استاد مطهری دریاب خاتمیت و تقد وی بر علامه اقبال را مورد ارزیابی و نقد قرار داده است. در این جا نقدهای وی را نقل و تحلیل می‌کنیم:

نقد اول: دو داوری ناسازگار

مرحوم مطهری در مقاله ختم نبوت قطعه‌هایی بلند از سخنان مرحوم اقبال را درباره مساله خانمیت نقل کرده و آن‌ها را تعابیری لطیف در این خصوص دانسته است؛^{۱۱} در حالی که در کتاب «وحی و نبوت» سخنان او در باب فلسفه ختم نبوت را مخدوش و نادرست دانسته است. به گمان آقای سروش این دوگانگی در داوری استاد مطهری درباره اقبال به درگیری‌های او با دکتر شریعتی و سوءظن شدید وی نسبت به روشنفکران دینی غیرروحانی بازمی‌گردد. نخستین داوری استاد درباره اقبال مربوط به دوران قبل از آن حوادث و دومین داوری او درباره وی، مربوط به دوران پس از آن درگیری‌ها است.^{۱۲}

پاسخ

به اعتقاد ما تحلیل مزبور کاملاً بی‌پایه است؛ زیرا هر دو موضع‌گیری استاد مطهری درباره نظریه اقبال در مساله خانمیت خردمندانه و محققانه است و به هیچ‌وجه ناشی از احساسات و عکس‌العمل‌های روحی و عاطفی نبوده است. وی هرگز به شخصیت علمی و برجستگی فکر و اندیشه او بی‌حرمتی نکرده و از روی بی‌مهری درباره او سخن نگفته است. بلکه رجوع به کلمات ایشان نشان می‌دهد که او، آن‌جا که دیدگاه اقبال را نقد علمی کرده است، بر تکریم، تعظیم شخصیت او تاکید بیشتری کرده و با تعابیری چون علامه شهید و متفکر بزرگ اسلامی از او یاد کرده و تصریح نموده است که از نکته‌سنجی‌های او در مسائل اسلامی فراوان سود برده است.^{۱۳}

اما این‌که چرا استاد، در مقاله «ختم نبوت»،^{۱۴} رأی علامه اقبال در باب خانمیت را تعبیری لطیف شمرده و در کتاب وحی و نبوت آن را مردود دانسته است، به این دلیل است که سخن استاد در آن مقاله مربوط به نبوت تبلیغی بوده و کلام جناب اقبال را در این باره استوار و گویا دانسته و آن را به‌عنوان مؤید دیدگاه خویش در این خصوص نقل کرده است.

استاد مطهری در آن مقاله، نخست ختم نبوت تبلیغی را بحث کرده، آن‌گاه به بحث ختم نبوت تشریحی پرداخته است؛ به عبارت دیگر بخش نخست، تحت عنوان «نبوت تبلیغی» و

بخش دوم، تحت عنوان «دین جاوید» بررسی شده است. از دیدگاه استاد مطهری، کاری که ویژه نبوت به‌شمار می‌رود و صددرصد الهی و فوق بشری محسوب می‌شود، همانا آوردن شریعت از سوی خداوند است؛ اما تبلیغ و تعلیم و دعوت و وظیفه‌ای نیمه‌بشری و نیمه‌الاهی است. بشر تا زمانی به وحی تبلیغی نیازمند است که درجه عقل و علم و تمدن به پایه‌ای نرسیده باشد که خود بتواند عهده‌دار دعوت و تبلیغ و تفسیر و اجتهاد در امر دین خود شود. ظهور علم و عقل و به‌عبارت دیگر رشد و بلوغ انسانیت خود به خود به وحی تبلیغی خاتمه می‌دهد و علما جانشین انبیا می‌شوند. استاد، پس از شرح و تبیین مطلب یاد شده، سخن اقبال را درباره خاتمیت تحلیل و پس از نقل کلام او، بحث خاتمیت شریعت یا نبوت تشریحی را بررسی کرده است.^{۱۵} آن‌چه را که مرحوم اقبال درباره رشد و بلوغ فکری، علمی و عقلی بشر جدید گفته است، از نظر استاد مطهری، درباب خاتمیت نبوت تبلیغی استوار و پایرجا است؛ ولی نباید آن را دلیل بر خاتمیت نبوت به‌طورکلی دانست؛ به‌گونه‌ای که بر بی‌نیازی بشر از شریعت الهی دلالت کند.

ارزیابی و داوری

به اعتقاد این جانب، مسأله بلوغ و رشد فکری و عقلی بشر، نه دلیل بر ختم نبوت تبلیغی است و نه دلیل بر ختم نبوت تشریحی. فلسفه و راز خاتمیت به‌طورکامل بر ما روشن نیست و نمی‌توان در این باره رأی قطعی و نهایی صادر کرد. آن‌چه از نظر تاریخی روشن است، این است که پیروان پیامبران پیشین بر حفظ موارث و حیاتی پیامبران به‌صورت کامل و مصون نگه‌داشتن از تحریف و افزایش و کاهش در آن کامیاب نبودند و بدین دلیل است که متون مقدس اولیه آنان در اختیار ما نیست؛ ولی امت اسلامی این توفیق را یافت و از این نظر نسبت به امت‌های دیگر برتری دارد. گفتنی است که این امتیاز را نمی‌توان ناشی از رشد و بلوغ فکری و عقلی آنان نسبت به امت‌های پیشین دانست؛ زیرا صیانت و حفظ قرآن، بیش از هرچیز، ناشی از دل‌باختگی و شیفتگی مسلمانان نسبت به فصاحت و بلاغت قرآن و جاذبه‌های معنوی آن بوده است؛ همچنین حافظه قوی و ذوق سرشار عرب عصر رسالت نسبت به کلمات فصیح و بلیغ نقش موثری در حفظ قرآن از خطر تغییر و تحریف ظاهری آن داشته است. از طرفی، اراده

حکیمانه خداوند نیز صیانت و حفظ قرآن را می‌خواسته است که «انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون».

اراده حکیمانه خداوند، علت فاعلی، ظرفیت بالای ادبی، حافظه نیرومند عرب صدر اسلام و شوق و رغبت روحی و روانی آنان نسبت به مضامین وحی، علت قاهلی یا اسباب اعدادی حفظ و صیانت قرآن کریم از تحریف بوده است.

اما این برجستگی نسبی را نباید با رشد و بلوغ فکری و عقلی امت اسلامی در همه زمینه‌ها ملازم دانست. واقعیت‌های تاریخی به هیچ‌وجه چنین فرضیه‌ای را تأیید نمی‌کند: چراکه سرگذشت‌های تلخ تاریخ صدر اسلام و برخوردهایی که با خاندان رسالت شد، با فرضیه مزبور ناسازگار است، انتقادهای تند امام علی (ع) از حرکت‌هایی که پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) توسط گروهی از صحابه صورت گرفت و گلایه‌ها و شکوه‌های او از مسلمانان عصر خویش، فرضیه بلوغ فکری و عقلی بشر را در آن روزگار، تا حدی که دیگر به رهبری الاهی نیاز نداشتند، به‌طور جدی مخدوش می‌سازد.

اصولاً رهبری پیامبران تبلیغی در دعوت و تبلیغ خلاصه نمی‌شود، بلکه تفسیر و تبیین شریعت‌های آسمانی برای مردم از مهم‌ترین وظایف آنان بوده است؛ چنان‌که پیامبرگامی اسلام نیز - به تصریح قرآن - علاوه بر رسالت ابلاغ وحی، وظیفه تبیین آن را نیز بر عهده داشته است: «و أنزلنا الیک الذکر لتبیین للناس ما نزل الیهم». بر همین اساس است که از دیدگاه شیعه وجود رهبری معصوم، پس از خاتمیت، ضرورت دارد و مسأله امامت بر همین پایه استوار است.

از مطالعه آیات و روایات و تاریخ به‌دست می‌آید که پیوسته در جوامع بشری - که پیامبران و آیین‌های آسمانی ظهور کرده است - کسانی به‌عنوان عالمان دین‌شناس وجود داشته و مسئولیت تبلیغ و ترویج احکام الاهی را - در کنار پیامبران - انجام می‌داده‌اند. دعوت به توحید و تبلیغ معارف و احکام الاهی از رسالت‌های مخصوص پیامبران و رهبران معصوم نبوده است؛ اما رساندن و ابلاغ معارف و احکام الاهی به بشر، از مسئولیت‌ها و شئون رهبران معصوم بوده است. پیامبر اکرم (ص) این رسالت را به جانشینان معصوم خویش (اهل بیت

عصمت و طهارت) محول کرد؛ چنان‌که آیات و روایات بر این مطلب دلالت دارد و در مباحث کلامی و تفسیری بیان شده است.

بنابراین واقعیت‌های تاریخی، نصوص قرآن و روایات، فلسفه امامت از دیدگاه شیعه، همگی با فرضیه بلوغ فکری و عقلانی بشر پس از خاتمیت، در حدی که در فهم و حفظ دین از رهبران الهی بی‌نیاز بوده است، منافات دارد که چنین فرضیه‌هایی نه می‌تواند بیسانگر فلسفه ختم نبوت تشریحی باشد و نه فلسفه ختم نبوت تبلیغی.

نقد دوم: تفسیر نادرست نظریه اقبال

به گمان آقای سروش، استاد مطهری نظریه اقبال در باب خاتمیت را به خوبی درک نکرده است؛ چراکه دیدگاه اقبال در فلسفه ختم نبوت علت انگارانه (علت اعدادی) است؛ ولی تفسیر استاد مطهری غایت‌انگارانه (علت غایی) است. غرض اقبال این است که در عصر جدید، دوران «پیامبر پروری» سر آمده است؛ زیرا وحی و پیامبری که نوعی ادراک غریزی است، با رشد عقلانی و بلوغ خرد استقرایی، دیگر زمینه پیدایش و رشد ندارد. اقبال به این جهت کاری ندارد که آیا بشر به نبوت نیاز دارد یا نه و نبوت نیازی از بشر را برطرف می‌کند، تا گفته شود، آیا آن نیاز همچنان باقی است یا باقی نیست؟ سخن او این است که طبیعت و تاریخ از این پس پیامبرپرور نیست؛ درحالی‌که تفسیر مطهری از خاتمیت بر پایه علت غایی و مسأله نیازمندی بشر به وحی و نبوت استوار است.^{۱۶}

پاسخ

آقای سروش تصریح کرده است که مفهوم پیامبرپروری در کلمات اقبال نیامده است. مفاد این سخن این است که آقای سروش با نوعی پیش‌داوری و برداشت دلخواهانه به تفسیر نظریه اقبال پرداخته است. دقت در کلمات علامه اقبال به هیچ‌وجه چنین تفسیری را تأیید نمی‌کند؛ چراکه او خود تصریح کرده است که تجربه‌های عرفانی و دینی و ارتباط درونی با جهان غیب

که از نظر ماهیت با تجربه‌های پیامبرانه تفاوتی ندارد، همچنان ادامه دارد. آنچه پایان پذیرفته است، تجربه نبوی است، نه مطلق تجربه‌های معنوی و مکاشفات درونی.

بنابراین زمینه و قابلیت ظهور تجربه‌های پیامبرانه از بین نرفته است تا ختم نبوت را پدیده‌ای طبیعی بدانیم. وقتی بشر جدید دوره بلوغ را طی می‌کند، چرا باید شایستگی‌اش در دریافت تجربه‌های دینی در سطح عالی کمتر از گذشته باشد که دوران کودکی را سپری می‌کرد؟

تعبیر اقبال در این باره چنین است

«مساله نبوت در اسلام به جایی می‌رسد که حد کمالش را احراز می‌کند و این کمال به جایی منتهی می‌شود که خود را نیازمند آن می‌داند که به مساله نبوت پایان دهد و ختم آن را اعلام کند، این جریان شامل این معنی دقیق است که از این به بعد سر رشته‌های حیات، نباید در دست افراد معین و مشخصی باشد، و بشر برای این که از منابع وجدان و شعور نهایی خود کاملاً استفاده کند، باید اختیارش به خودش واگذار شود.»^{۱۷}

عبارت‌های فوق، به روشنی بر رابطه نبوت با نیازمندی بشر به رهبری‌های فوق طبیعی دلالت می‌کند که از نظر اقبال این مطلب مربوط به دورانی است که غریزه و عاطفه بر بشر حکومت می‌کرده است، نه عقل استقرایی و تجربی؛ پس تفسیر استاد مطهری درباره کلام علامه اقبال با روح و غرض آن کاملاً هماهنگ است.

نقد سوم: تفکر فلسفی اقبال

نقد دیگر مؤلف کتاب «بسط تجربه نبوی» بر استاد مطهری، در ارتباط با تقد‌های استاد بر علامه اقبال، مربوط به غربی بودن مایه تفکر فلسفی اقبال است. نقد ایشان این است که گرچه اقبال با اندیشه فیلسوفان غربی بویژه کانت، هگل، برگسون، نیچه و ... آشنایی داشت و از آنان درگشودن گره‌های فکری خود مدد می‌جست، اما این مطلب هیچ‌گونه انتقادی را متوجه وی

نمی‌سازد؛ زیرا کوشش اقبال این بود که فکر اسلامی را از سلطه و هیمنه فکر یونانی آزاد سازد و گله او این است که مسلمانان قرن‌ها فهم قرآن را مطلوب نگرش یونانی کردند.

براین اساس، مطهری نیز مشمول همین نقد خواهد بود؛ زیرا چارچوب و روح و گوهر فلسفه اسلامی پخته و پرداخته یونانیان است. بنابراین مرحوم مطهری در داوری درباره فلسفه اسلامی و بهای گرانی که به آن می‌دهد و نیز در نقد تفکر فلسفی اقبال صائب نیست.^{۱۸}

پاسخ

نقد استاد مطهری بر تفکر فلسفی اقبال این نیست که مثلاً وی برای شهودگرایی و تجربه‌های درونی ارزش والایی قائل است یا روش تجربی در مطالعه و شناخت جهان طبیعت را لازم می‌شمارد، این‌گونه نگرش‌ها و روش‌های فکری نه تنها مورد انتقاد استاد مطهری نیست، بلکه او خود در آثار خویش بر آن‌ها تأکید ورزیده است. استاد، اندیشه برتری روش عرفانی بر روش فلسفی را مردود دانسته و گفته است:

به نظر ما سخن از ترجیح آن راه بر این راه بیهوده است، هر یک از این دو راه مکمل دیگری است.^{۱۹} از ویژگی‌های اندیشه استاد مطهری، جامع‌نگری و واقع‌بینی او است. او به تفکر اسلامی به عنوان منظومه‌ای منسجم و هماهنگ می‌نگرد که تفکر فلسفی، روش‌های تجربی، شهود و عرفان هر یک سهم و نقش ویژه خود را ایفا می‌کند و هیچ یک جایگزین دیگری نمی‌شود؛ ولی آنچه در این منظومه منطقاً نقش شالوده و مبنا را تشکیل می‌دهد، تفکر فلسفی است. بدون فلسفه عقلی و استوار، نه شهود عرفانی مبنای خود را می‌یابد و نه تجربه‌های علمی و یکی از روشن‌ترین نارسایی‌های فرهنگ غربی جدید نیز در تفکر فلسفی آن است؛ چنان‌که استاد آن را در کتاب «علل گرایش به مادیگری» به تفصیل باز گفته است.

این‌جا است که نقد استاد مطهری بر علامه اقبال نمایان می‌شود. غربی بودن مایه‌های فکر فلسفی اقبال - که به اعتراف نویسنده «بسط تجربه نبوی» از فیلسوفانی چون کانت، هگل، نیچه و برگسون گرفته شده است - به این معنا است که او پیش و بیش از آن که با فلسفه اسلامی آشنا باشد، با فلسفه غربی آشنایی دارد و از فهم دقیق و درست فلسفه اسلامی ناکام مانده است و همچون آقای سروش گمان برده است که ساختار یا روح و گوهر فلسفه اسلامی،

یونانی است. و از تحولات و نوآوری‌های فلسفه اسلامی - بویژه در حکمت متعالیه - غفلت ورزیده است تا آن‌جا که اقبال در کتاب «سیر فلسفه در ایران» درباره صدرالمتالهین و فلسفه او تنها به نوشتن نه سطر بسنده می‌کند.^{۲۰}

استاد مظهري درباره روش نوین فلسفی صدرالمتالهین و الهام‌یافتگی آن از روش ابتکاری متون اسلامی گفته است:

درباره ذات و صفات و اسماء حق در شرق و غرب از طرف فلاسفه، عرفاء، متکلمین بحث‌های استدلالی فراوان با سبک‌های گوناگون به عمل آمده است؛ ولی در متون اسلامی یک سبک کاملاً ابتکاری و بی‌سابقه عنوان شده است و هم مسائلی طرح شده است که در جهان بی‌سابقه است.

استاد، آن‌گاه با اشاره به مسائل فلسفی که در متون اسلامی مطرح شده و قبلاً سابقه نداشته است، یادآور شده است:

و مسائلی که در بالا برشمردیم، غالباً از این نوع مسائل است؛ به علاوه سبک و روش استدلال با آنچه پیش از اسلام بود، متفاوت است.

در دوره اسلام نیز سبک امثال فارابی و بوعلی و ابن‌رشد و خواجه‌نصیرالدین که بیشتر یونانی است با سبک صدرالمتالهین که سرشار است از الهامات قرآن و نهج‌البلاغه و کلمات ائمه اطهار متفاوت است...^{۲۱}

با توجه به این‌گونه نکته‌سنجی‌های ژرف است که استاد درباره آشنایی اقبال با فلسفه اسلامی گفته است:

مرحوم دکتر محمد اقبال پاکستانی به حق مردی است متفکر و اندیشمند؛ ولی این مرد بزرگ یا فلسفه اسلامی آشنا نبوده است. کتابی تألیف کرده به نام «سیر فلسفه در ایران» که به هرچیزی دیگر از سیر فلسفه در ایران شبیه‌تر است. این مرد بزرگ در مجموعه‌ای که از او به نام «حیای فکر دینی در اسلام» ترجمه و چاپ شده است، مقاله‌ای دارد تحت عنوان «محک فلسفی تجلیات تجربه دینی». در آن مقاله برخی براهین فلسفه بر اثبات خدا، از آن جمله برهان معروف وجوب و امکان (برهان جهان‌شناختی) و دیگری برهان امکان صنع (برهان غایت‌شناختی) را انتقاد می‌کند. تامل در بیانات اقبال می‌رساند که وی تصور صحیحی از این مسائل نداشته است و مخصوصاً از مفهوم اسلامی این‌ها هیچ‌گونه آگاه نبوده است.^{۲۲}

در پایان یادآور می‌شویم که اندیشه و معرفت، فراتر از مرزهای جغرافیایی، تاریخی، قومی، نژادی و دیگر تمایزهای طبیعی و بشری است. این که فلسفه اسلامی در برخی از اصول و قواعد با فلسفه یونان باستان هماهنگ است، دلیل بر مذموم بودن یا غربی بودن خاستگاه فلسفه در دنیای اسلام نیست. آری، از نظر تاریخی در عصر ترجمه، همزمان با ترجمه علوم رایج در دنیای آن روز به زبان عربی، از قبیل علم نجوم، پزشکی، و ... منطق و فلسفه یونان نیز به عربی ترجمه شد و متفکران مسلمان با تفکر فلسفی یونان آشنا شدند؛ ولی نکته مهم این است که آنان به ترجمه و تقلید صرف از فلسفه یونان بسنده نکردند، بلکه خود به ابداع و تحول و تکمیل آن پرداختند. فلسفه در دنیای اسلام و به دست متفکران مسلمان تحولات مهمی یافت که در حکمت متعالیه صدرایی به نقطه اوج خود رسید.

در روزگار ما نیز رسالت متفکران مسلمان این است که فرهنگ و اندیشه‌های جدید در دنیای غرب را به خوبی بشناسند و با توجه به مبانی و اصول فلسفه و جهان‌بینی الهی از آن‌ها اقتباس کرده، در خدمت فرهنگ اصیل اسلامی قرار دهند. این‌گونه برخورد با فرهنگ و تمدن جدید غرب همان است که اندیشمندانی چون استاد مطهری خواهان آن بوده و در جهت نیل به آن کوشش می‌کردند. آنچه مذموم و نکوهیده است، برخورد منفعلانه و از روی خودباختگی و اصالت‌دادن به فلسفه‌های غربی است که متأسفانه برخی از نویسندگان در دام آن افتاده‌اند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

فرضیه استغنائی ممدوح پرتال جامع علوم انسانی

به اعتقاد دکتر سروش، بشر کنونی به دلیل رشد و تکامل عقلی و عملی به مرحله‌ای رسیده است که خود را از تعالیم و احکام دینی بی‌نیاز می‌داند و این احساس بی‌نیازی از سر خصوصیت با دین و نبوت نیست، بلکه احساسی طبیعی و معقول است و اندیشه سکولاریسم نیز بر این اساس کاملاً پذیرفته و پسندیده است.

سکولاریسم یعنی بی‌التفاتی نسبت به دین در شئون دنیا و بناکردن مؤسسات و نهادهای اجتماعی بدون ملاحظه امر و نهی و ارزش‌های دینی، نفی و اثباتاً. یکی از لوازم و شئون بی‌التفاتی و بیرون‌کردن آن از عرصه تدبیر اجتماع و سیاست مدن و واتحاد آن به عرصه خلوت‌های آدمیان و ضمائر شخصی آنان

است... آن‌چه آشکارا می‌توان دید، استغنایی است که مجموع بشریت از انبیا و تعالیم آنان پیدا کرده است و حکایت از آن دارد که گویی نسبت آدمیان با مکتب انبیا عوض شده است و سطله‌ای که مکتب پیامبران در دوره‌های گذشته بر آدمیان داشته است، اینک سست‌تر شده است.^{۲۲}

دکتر سروش پس از عبارت‌های فوق که بیانگر اندیشه سکولاریسم غربی است، به توجیه آن پرداخته و به‌گونه‌ای آن را استغنای ممدوح دانسته است. استغنای ممدوح از نظر وی آن است که رابطه بین دو طرف، رابطه‌ای شفقت‌آمیز باشد، چنین رابطه‌هایی همواره به نفعی یا تضعیف خود و ایجاد استغنا معطوف است.

وقتی بین دو طرف، رابطه‌ای برخوردار از عنصر شفقت برقرار می‌گردد، همواره به نفعی یا تضعیف آن رابطه و ایجاد لغت‌نا معطوف است و این استغنا عین ثمر و نتیجه‌دادن است.^{۲۳}

گونه‌هایی از رابطه شفیقانه را که به نفعی خود می‌انجامد می‌توان در رابطه طبیعت با بیمار، معلم با متعلم و مری با متربی آزمود. هرگاه طبیب با بیمار خود رابطه‌ای شفیقانه و دلسوزانه داشته باشد، می‌کوشد بیمار را چنان درمان کند که دیگر به طبابت وی نیاز نداشته باشد. معلم شفیق نیز می‌کوشد تا متعلم خود را به سطحی از دانش برساند که از او بی‌نیاز گردد. مری مهربان و خیرخواه نیز در پی آن است که متربی خود را به درجه‌ای از تربیت نایل سازد که دیگر به تربیت و نظارت او نیاز نداشته باشد.

از سوی دیگر، رابطه پیامبران با بشر - چنان‌که در قرآن کریم و روایات آمده است - رابطه طبیب با بیمار، معلم با متعلم و تربیت‌کننده با تربیت‌شونده بوده است.

در تعالیم دینی رابطه نبی و امت به رابطه معلم و شاگرد، مری و متربی و نیز رابطه طبیب و بیمار تعبیر و تصویر شده است. امیرالمؤمنین (ع) در وصف پیامبر (ص) می‌فرماید «طیب دوار بطبه».^{۲۵} همچنین از پیامبر (ص) شنیده‌ایم که ایشان معلم‌وار برای تمهیم مکارم اخلاق آمده‌اند^{۲۶} و در قرآن می‌خوانیم^{۲۷} که پیامبر (ص) برای تعلیم و تهذیب نفوس می‌موت شده‌اند.^{۲۸}

بنابراین اگر بشر در روزگار کنونی خود را از پیامبران و هدایت‌های آنان سبویزه در حیات اجتماعی و مدنی خویش - بی‌نیاز می‌داند، نباید آن را استغنای مذموم دانست و سکولاریسم را پدیده‌ای مغایر با دین و حرکت و اهداف پیامبران الهی به‌شمار آورد؛ بلکه چنین استغنایی

ممدوح و پسندیده است؛ چراکه نتیجه اهداف و تلاش‌های مشفقانه و خیرخواهانه پیامبران است.

یعنی ایده آن این است که مردم رفته رفته از تذکار نبی مستغنی گردند؛ همچنان‌که بیماران رفته رفته از طبیب و کودکان رفته رفته از نظارت والدین مستغنی می‌شوند.^{۲۹}

نویسنده، آن‌گاه نمونه‌هایی از بی‌نیازی بشر جدید از تذکارهای پیامبران را یادآور می‌شود: به‌عنوان مثال اگر پیامبر اسلام در محیط جزیره‌العرب اهتمام اکید ورزیدند تا از بتهای سنگی و خرمایی نفی تقدس و الوهیت کنند، امروز این امر جزء بدیهیات بشر متمدن و جدید شده است و از این حیث آدمیان بی‌نیاز از تذکارند. زهی توفیق بشر امروز که دیگر شاهد چنان دوران منحنی بت‌پرستی نیست که مبارزه با آن لازم آید. به این معنای ظریف است که بشریت به تدریج تکامل می‌یابد و به تذکار انبیاء بی‌الغاف می‌گردد... کثیری از مفاهیم اخلاقی همچون عدل‌طلبی، حق‌جویی و ... فی‌الواقع جزء تعالیم انبیا است - گرچه عقل نیز به اینها هادی است - انبیا در ملکه‌کردن و راسخ‌نمودن این مفاهیم در تاریخ و جامعه سهم فراموش‌نشده‌ای دارند.^{۳۰}

ارزیابی و نقد

۱. تأمل در صدر و ذیل مطالب یاد شده، ناهماهنگی آن را روشن می‌سازد. آن‌چه در صدر کلام آمده است، سکولاریسم به معنای کنار گذاشتن دین از صحنه حیات اجتماعی است؛ یعنی قوانین و احکام پیامبران در دنیای کنونی کاربرد ندارد و بشر برای اداره زندگی خویش بدون ملاحظه امر و نهی و ارزش‌های دینی تصمیم می‌گیرد و دین را به عرصه خلوت‌های آدمیان و ضمائر شخصی آنان عقب می‌راند؛ ولی آن‌چه در ذیل کلام و برای نشان دادن تأثیرگذاری پیامبران در فرهنگ بشر و عمل بشر جدید به تعالیم آنان، بدون نیاز تذکارهای پیامبران آمده است، مربوط به پاره‌ای از آموزه‌های اعتقادی و اخلاقی دین، چون نکوهش بت‌پرستی، ستایش عدالت‌خواهی و حق‌جویی می‌باشد. این آموزه‌ها، نه از پدیده‌های ذهنی و روانی‌اند که مربوط به خلوت آدمیان و ضمائر شخصی آنان باشد و نه در برپاکردن نهادهای مدنی بشر سکولار جایگاهی دارند تا از این دریچه نقش دین را در زندگی بشر شاهد باشیم.

به عبارت دیگر، استغنا از پیامبران در عبارت‌های یاد شده در دو معنای ناسازگار به کار رفته است. یکی، به معنای کنار نهادن احکام و تعالیم دینی، آن هم آگاهانه و عامدانه و دیگری، استغنا به معنای عمل کردن به تعالیم پیامبران بدون نیاز به تذکرات پیامبرانه.

۲. نگاهی گذرا به آیات قرآن و احادیث معصومان (ع) روشن می‌سازد که تعالیم و احکام اسلامی در نفی بت پرستی و دعوت به چند اصل کلی اخلاقی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه مظاهر و مصادیق توحید و اخلاق را در ابعاد گوناگون زندگی بشر بیان کرده است. اگر استغنا از نبوت را این گونه تفسیر کنیم که بشر آگاهانه و ناآگاهانه به تعالیم و احکام پیامبران جامه عمل می‌پوشانده است، تعارض‌هایی که میان قوانین بشری برگرفته از عقلانیت و دانش جدید و احکام و تعالیم دینی رخ داده است، چگونه قابل تفسیر است؟ این، چه نحوه عمل کردن به احکام دینی است که حتی برخی از مدافعان حقوق بشر غربی، در تضاد آن‌ها با قوانین اسلام به مقدم داشتن قوانین بشری بر قوانین اسلامی فتوا داده‌اند؟ آیا قبول چند اصل بدیهی عقیدتی یا اخلاقی اسلام، به معنای عمل کردن به تعالیم و احکام وحیانی است و آیا می‌توان آن را رمز کامیابی پیامبران - بویژه پیامبر اسلام (ص) - دانست؟

۳. در این که یکی از دستاوردهای نبوت، تاکید بر اصول فطری و بدیهی و نشر و ترویج آن‌ها در جوامع بشری بوده است، تردیدی نیست. این مطلب، پیوسته مورد توجه متکلمان اسلامی بوده و یکی از پاسخ‌های آنان به براهمه که بعثت پیامبران را لغو و بیهوده می‌انگاشتند، همین بوده است. در نخستین خطبه نهج البلاغه نیز بیداری فطرت و تجدید میثاق فطری یکی از اهداف بعثت پیامبران به شمار آمده است (لیستادوهم میثاق فطرته)؛ ولی هرگز نمی‌توان آن را تمام فلسفه نبوت‌ها دانست. پیامبران به تصریح قرآن کریم، رسالت اقامه قسط در جامعه و داوری در اختلافات بر پایه کتاب و شریعت الهی را بر عهده داشته‌اند؛ چنان‌که فرموده است:

«فبعث الله التبین مبشرین و منذرین و أنزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه»

(بقره / ۲۱۳)

و نیز فرموده است.

«لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط» (حدید / ۲۵)

مقصود از کتاب در این گونه آیات، همانا کتاب شریعت است که معیارهای داوری و مبنای قسط و عدل اجتماعی را روشن می‌سازد. حال، اگر بشر جدید به راستی می‌خواهد به دین عمل کند، باید کتاب شریعت را مبنای نظم سیاسی - اجتماعی خود قرار دهد؛ البته در برنامه‌ریزی و تعیین راهکارهای خاص از علم و تجربه و عقلانیت خویش نیز بهره کامل را بگیرد. در این صورت است که می‌توان گفت بشر به نبوت جدید نیازی ندارد.

۴. در رابطه طبیب و بیمار - آن‌گاه که طبیب مشفقانه عمل کند و البته عمل او آگاهانه نیز باشد - در صورتی به استغنا می‌انجامد که مریض یک فرد باشد و تنها یک بیماری داشته باشد و بیماری او به علل شناخته شده یا ناشناخته دیگر، بازنگردد. هریک از قیود یاد شده اگر تحقق نیابد، نیاز بیمار به طبیب ادامه خواهد یافت. از قیود یاد شده، قید نخست اهمیت بیشتری دارد. در این صورت نوع انسان‌ها و جامعه بشری پیوسته به طبیب نیاز دارند؛ هرچند در پاره‌ای از موارد و افراد نیاز برطرف می‌گردد.

در مورد رابطه پیامبر با جامعه بشری نیز - اگر به عنوان رابطه‌ای طبیبانه فرض شود که فرض درستی هم هست - همین قاعده جاری است و نتیجه آن نیازمندی همیشگی جامعه بشری به پیامبران و تعالیم آنان است. حال اگر پیامبری پایان پذیرد، معنای دیگری جز این ندارد که تعالیم و احکامی که آخرین پیامبر آورده است، باید مبنای حیات فردی و اجتماعی بشر قرار گیرد تا بیماری‌های اخلاقی بهبود یابد و ناهنجاری‌های زندگی سامان پذیرد.

مطلب یاد شده درباره رابطه معلم و متعلم، و مربی و متربی نیز استوار و پابرجا است. همان‌گونه که جامعه بشری پیوسته به معلم و مربی نیاز دارد، به تعالیم و احکام پیامبران هم نیازمند است. جالب توجه این‌که رابطه خداوند با بشر نیز در برخی از روایات به رابطه طبیب و بیمار تشبیه شده است. به نقل طبرسی در کتاب احتجاج^{۳۱} در مناظره‌ای که میان پیامبر (ص) و یهود درباره تبدیل قبله رخ داد، پیامبر اکرم (ص) به یهود فرمود:

«یا عباد الله أتمم كالمرضى والله رب العالمين كالطبيب فصلاح المرضى فيما يعمله الطبيب و يدره به لا فيما يشتهي المريض و يقترحه»

ای بندگان خلت شما چون بیمارانید و خداوند که پروردگار جهانیان است چون طبیب، مصلحت بیماران در عمل طبیب و تدبیر او است، نه در آنچه بیمار می‌پسندد و پیشنهاد می‌دهد.

آیا می‌توان گفت چون رابطه خداوند با بشر طیبیانه است، باید به استغناى بشر از خداوند بینجامد؟

پی‌نوشت‌ها

۱. احزاب (۳۳): ۴۰.
۲. بنابراین زید که پسرخوانده پیامبر است، فرزند نسبی او نمی‌باشد. براین‌اساس این عقیده جاهلی که پسرخوانده، فرزند حقیقی و نسبی به شمار می‌آید باطل است.
۳. انت منی بمتزله هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی. عبدالحسین شرفالدین، المراجعات، مراجعه ۲۸.
۴. رک: جعفر السبحانی: «مفاهیم القرآن»، ج ۳، صص ۱۴۰-۱۶۷.
۵. احیای فکر دینی در اسلام، فصل پنجم؛ اندیشه‌های اقبال‌لاهوری، صص ۱۹۸-۲۰۲.
۶. احیای فکر دینی در اسلام، صص ۱۶۸-۱۶۹؛ اندیشه‌های اقبال‌لاهوری، ص ۱۸۹.
۷. وحی و نبوت، ص ۶۱.
۸. وحی و نبوت، صص ۶۲-۶۳.
۹. وحی و نبوت، ص ۶۴.
۱۰. وحی و نبوت، ص ۶۶.
۱۱. رک: ختم نبوت، صص ۴۲ و ۵۲.
۱۲. بسط تجربه نبوی، ص ۱۲۵.
۱۳. وحی و نبوت، ص ۵۲.
۱۴. این مقاله در مجموعه مقالات محمد خاتم پیامبران به طبع رسیده و سپس در کتابی به قطع جیبی با همین نام چاپ شده است.
۱۵. ختم نبوت، صص ۴۴-۵۳.
۱۶. بسط تجربه نبوی، صص ۱۲۷-۱۲۸.
۱۷. اندیشه‌های اقبال‌لاهوری، ص ۲۰۰.
۱۸. بسط تجربه نبوی.
۱۹. مقدمه جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۰.
۲۰. سیر فلسفه در ایران، ص ۱۳۰.

۲۱. مقدمه جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۴.
۲۲. مقدمه جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳۵.
۲۳. سروش، عبدالکریم: «نگاهی به کارنامه کامیاب پیامبران» مجله کیان، شماره ۲۹، ص ۱۲.
۲۴. همان، ص ۱۳.
۲۵. نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸.
۲۶. بعثت لأنتم مكارم الاخلاق.
۲۷. يزكهم و يعلمهم الكتاب و الحكمة. (آل عمران (۳): ۱۶۴).
۲۸. کیان / ۲۹، ص ۱۳.
۲۹. همان، ص ۱۴.
۳۰. کیان / ۲۹، ص ۱۳.
۳۱. الاحتجاج، ج ۱، ص ۴۲.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی