



نگاهی انتقادی به رهیافت متفکران نواندیش در مسأله «خاتمیت»

مهدی منزه^۱

چکیده: نوشتار حاضر درصدد است تا آموزه‌ی «خاتمیت» را مورد بررسی قرار دهد. برای این منظور ابتدا رویکردهای مختلف به این مسئله را بیان کرده و در گام بعدی به تبیین انتقادی رهیافت متفکران نواندیش در این حوزه می‌پردازد. از این میان، دیدگاه استاد مطهری درباره مسئله‌ی موردنظر، به دلیل تحلیل جامعی که بدست می‌دهد، مبنا قرار داده شده و به بررسی انتقادی آموزه‌ی خاتمیت از نظر نواندیشانی همچون اقبال لاهوری، شریعتی و سروش می‌پردازد؛ سپس با ادله‌ی مختلف نقلی و عقلی به سراغ نقد این دیدگاه‌ها رفته و نتیجه می‌گیرد که چنین رهیافت‌هایی، به دلیل مخالفت با ضرورت دین و نصوص دینی و عقلانیت اسلامی، در فرهنگ اصیل اسلامی ره به جایی نمی‌برد. در پایان نیز به ذکر چند شبهه پیرامون مسئله‌ی خاتمیت پرداخته و از زوایای مختلف، پاسخ‌های متناسب با آنها ارائه شده است.

واژگان کلیدی: خاتمیت، ختم نبوت، مطهری، اقبال لاهوری، شریعتی، سروش.

* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۱۴

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۲

۱. عضو هیات علمی گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد نقده، mahd6266@yahoo.com

مقدمه

واژه‌ی «ختم» از نظر لغوی به معنای «پایان یک چیز» (دهخدا، ۱۳۷۷/۶: ۹۵۲۸ و مقرئ بیهقی، ۱/۱۳۶۶: ۱۴۸) و «اثر برآمده از چیزی که به پایان دلالت بکند» (عبدالدايم، بی تا/۱: ۴۸۹) آمده است که به تبع آن، خاتم نیز بدین صورت تفسیر می‌شود؛ «آنچه را که پایان بخش چیزی است» (اصفهانی، ۱۴۱۶: ۲۷۵) که بر طبق این تفسیر، مراد از خاتم التَّبیین نیز «پایان بخش انبیاء» می‌باشد. علاوه بر اینکه در قرآن کریم معنای «ختم نبوت» برای واژه «ختم»، صراحتاً بیان شده است^۱ همچنین واژه‌ی فوق دارای استعمالات قرآنی دیگری نیز می‌باشد از جمله «مُهرنهادن بر دل کافران»،^۲ تهدید پیامبر بر «مهر نهادن بر دل او در صورت تخلف از حق»،^۳ «مهر نهادن بر قلب و گوش هواپرستان و گمراهان»،^۴ «مهر سکوت نهادن بر زبان برای جلوگیری از سخن گفتن شخص و شهادت گرفتن از دست و پاهای او در قیامت».^۵ بدین ترتیب، معنای

ختم، «پایان یافتن» می‌باشد که در مقابل شروع و آغاز است (مصطفوی، ۳/۱۴۱۶: ۲۱). البته تلفظ خاتِم (به کسرتاء) نیز به معنای «پایان دهنده» است و خاتَم (به فتح تاء) در اصطلاح به معنای کسی است که سلسله نبوت انبیاء با او به پایان می‌رسد و شریعت او تا قیامت برقرار و باقی است (الطبرسی، بی تا/۴: ۴۳۷ و ۸: ۵۶۷ و طباطبایی، ۱۶/۱۳۷۲: ۳۴۵). این همان معنایی است که در آیه ۴۰ سورة احزاب^۶ ذکر شده است، بنابراین خاتمیت در اصطلاح یعنی رسالت، نبوت و شریعت پایانی نه پایان رسالت و نبوت و شریعت. اعتقاد به خاتمیت به معنی عدم تجدید نبوت بعد از پیامبر خاتم (ص)، یکی از عقاید مسلمانان بوده که در عصر حاضر از آن با عنوان بحث از «سَرّ خاتمیت» سخن به میان می‌آید. بحث ختم نبوت، با مباحث مهمی همچون؛ نیاز فطری بشر به دین (خمینی، ۱۸۰/۱۳۸۶ و همو، ۱۳۸۳: ۱۵۲ و ۸۶ و مطهری، بی تا/۳: ۳۸۴-۳۸۸)، خصوصیات پیامبر اکرم (ص) (جوادی آملی، ۸/۱۳۷۹:

۱. احزاب/۴۰

۲. بقره/۷ و انعام/۴۶

۳. شوری/۲۴

۴. جائیه/۲۳

۵. یس/۶۵

۶. «ما کان محمد ابا احد من رجالکم و لکن رسول الله

و خاتم النبیین».

این است که با وجود اینکه بحث «خاتمیت» یک امر مسلم درون دینی است ولی می‌توان بوسیله ادله‌ی عقلی آن را معقول ساخت. از این رو عقل در بحث خاتمیت میدان‌دار نیست، چرا که تشخیص عقل، متفرع بر اشراف آن است و پس از مشخص شدن مصداق بیرونی خاتمیت توسط نقل،^۴ نوبت به اثبات و تحکیم مبانی حقیقی و اصول درونی آن بوسیله عقل می‌رسد. عقل می‌فهمد که اگر شریعتی جامع و کامل، تحقق بیرونی پیدا کند بعد از آن، هیچ شریعت دیگری نخواهد آمد، به دلیل اینکه این فعل لغو بوده و از حکیم چنین عمل بیهوده‌ای سر نمی‌زند. بنابراین صحیح است که به خاطر درون دینی بودن بحث خاتمیت، نمی‌توان دلیل و برهان عقلی بر آن ارائه کرد، ولی زمینه برای معقول سازی آن فراهم است. بسیاری از اندیشمندان مسلمان در آثار حکمی (عرفانی - فلسفی)، تفسیری و کلامی... خود، انواع دیدگاهها و رویکردها

۵۹ و ۶۰ و ۱۴۴ و ۱۴۵)، کمال و خلود اسلام و قرآن (سبحانی، ۱۴۱۶: ۴۸۸)^۱ ضرورت ارسال رسولان الهی از طرف خدا برای هدایت عموم بشریت (حلی، ۱۴۱۶: ۴۷۰ و ۴۷۹)^۲ و... مرتبط است. بنابر تصریح نصوص روایات معصومین (ع) از جمله پیامبر اسلام (ص) (کلینی، ۱/۱۳۶۵: ۱۷۷) و امیرالمؤمنین (ع) (نهج البلاغه، ۱۳۷۹: ۴۷۲)، یکی از نخستین منابعی که خاتم الانبیاء بودن پیامبر اسلام (ص) را به عنوان اصلی از محکقات اعتقادی اسلام بیان کرده است، قرآن کریم می‌باشد^۳ که در این نصوص مراد از خاتمیت، خاتمیت خود آن حضرت (ع) در میان سایر انبیاء و مرسلین و خاتمیت کتاب ایشان در میان دیگر کتب آسمانی و خاتمیت شریعت ایشان در میان سایر شرایع آسمانی و الهی می‌باشد.

۱. مسئله‌ی «خاتمیت»؛ رویکردها

آنچه که از متون قرآنی و روایی بر می‌آید

۱. فصلت/ ۴۲.

۲. آیاتی که به این معنا تصریح کرده است: انبیاء/ ۱۰۷؛ فرقان/ ۱؛ سباء/ ۲۸ و... و نیز روایاتی مانند این روایت نبوی که «بعثت الی الاسود و الابیض و الاحمر». آیات متعددی نیز بر این معنا دلالت دارند مانند ابراهیم/ ۱؛ بقره/ ۱۱۰ و ۱۳۸ و ۱۸۵؛ نساء/ ۷۹؛ اعراف/ ۱۵۸؛ یونس/ ۲؛ حج/ ۵، که واژه‌ی ناس، به عنوان مخاطب

اسلام و قرآن، در آنها ذکر شده است همچنین آیات قلم/ ۵۲ و ص/ ۸۷ و انعام/ ۹۰ که در آنها همه عالمین هدف و مخاطب اسلام و قرآن است.
۳. احزاب/ ۴۰.
۴. دلایل نقلی خاتمیت، آیه ۴۰ سوره احزاب و روایاتی بود که برخی از آنها گذشت.

درباره خاتمیت را مطرح کرده و به اثبات و تبیین ادله و رفع شبهات وارد بر آن پرداخته‌اند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱-۱. رویکرد تفسیری

اکثر مفسران عامه و خاصه، معنای ختم نبوت را در ذیل آیه ۴۰ سوره احزاب مورد تبیین و تفسیر قرار داده‌اند که برای رعایت اختصار، اشاره‌ای اجمالی به نظریات این دو دسته خواهیم داشت. روایتی از پیامبر اکرم (ص) صادر شده است که اکثر مفسران اهل سنت برای توضیح مراد از ختم نبوت به آن استناد کرده‌اند «إِنَّ مَثَلِي وَمَثَلِ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بَيْتًا فَأَحْسَنَهُ وَ أَجْمَلَهُ، إِلَّا مَوْضِعَ لَبْنَةٍ مِنْ زَاوِيَةٍ، فَجَعَلَ النَّاسَ يَطُوفُونَ وَيَعْبَجُونَ لَهُ وَيَقُولُونَ: هَلَّا وُضِعَتْ هَذِهِ اللَّبْنَةُ؟ قَالَ: فَلْنَا اللَّبْنَةَ؛ وَ لَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ» (بخاری، ۴/۱۴۱۱: ۱۹۶ و النیسابوری، بی تا/۸: ۲۱-۲۳).

پیامبر (ص) مثل خود را نسبت به نبوت، مثل آخرین خشت یک ساختمان دانسته‌اند که با برجای خود نهادن آن، کار عمارت آن ساختمان به پایان و کمال می‌رسد، بدین ترتیب پیامبر اسلام (ص) آخرین فرستاده از سلسله انبیاء الهی است. تقریباً می‌توان گفت همان معنایی که در تفسیر اهل سنت

از «ختم نبوت» در روایت نبوی گذشت به طرق مختلف در میان مفسران شیعه هم به چشم می‌خورد؛ مثل دیدگاه «الحویزی» که در ذیل آیه ۴۰ سوره احزاب همان معنا بیان شده است (الحویزی، بی تا/۴: ۲۸۴). علامه طباطبایی (ره) نیز درباره مراد از خاتمیت پیامبر اسلام (ص) معتقد است که رسالت با ختم نبوت پایان یافته و چون قرآن کریم، پیامبر اسلام (ص) را «خاتم النبیین» خوانده، این معنا به دست می‌آید که ایشان خاتم رسولان نیز می‌باشد. زیرا نبوت، شرط مقدم بر رسالت است و با ختم نبوت، رسالت نیز پایان می‌پذیرد، همچنین آیه به این نکته‌ی لطیف نیز اشاره دارد که ارتباط پیامبر با مسلمانان، رسالت و نبوت است، همان شأنی که به فرمان خدای تعالی برقرار شده بود (طباطبایی، ۱۶/۱۳۷۲: ۳۲۵).

درباره‌ی دلیل ختم نبوت پیامبر اسلام (ص)، می‌توان با یک بیان تحلیلی به این نکته رسید که با استناد به دو آیه از قرآن کریم یعنی «تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ»^۱ و «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»^۲ دین اسلام، هر چیزی را که در هدایت و سعادت مردم نقش داشته فراهم کرده و از هیچ یک از

۱. نحل/۸۹.

۲. انعام/۳۸.

«نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»^۲ به دست می‌آید این است که چون پیامبر (ص) بعد از خداوند تعالی، دارای برترین مرتبه از کمال و فضیلت است به همین خاطر وحی نازل شده بر ایشان نیز کامل‌ترین وحی و حاوی برترین حقایق و معارف است، پس کسی خبری جدیدتر از پیام‌های رسول مکرم اسلام (ص) نخواهد آورد و بعثتی پس از بعثت ایشان اتفاق نخواهد افتاد (مغنیة، بی‌تا/۶: ۲۲۵ و ۲۲۶).

۲-۱. رویکرد حکمی

بنا بر دیدگاه حکمی (فلسفی - عرفانی) خاتمیت پیامبر اسلام (ص) امری ممکن است، بدین صورت که مراد از ختم نبوت، همان صادر اول از واجب تعالی است که بر دو دایره‌ی قوس نزول و صعود احاطه دارد و بالاتر از آن در ممکنات متصور نیست. موجود اول که از واجب تعالی صادر می‌شود، اشرف موجودات ممکن است؛ چون اگر اشرف (شریف‌تر) از او امکان داشت باید اول، او صادر می‌شد (الشیرازی، ۱۳۸۲: ۴۳۶)، بنابراین، با تکیه بر آیه‌ی پیش‌گفته‌ی «وما أرسلناک الا رحمةً للعالمین»^۳، پیامبر اسلام در

لوازم رشد و کمال انسان برای رسیدن به آن مقصود غفلت نورزیده است؛ به عبارت دیگر به دلیل اینکه، دین اسلام و پیامبر اکرم (ص) دارای برترین صفات کمالی هستند، فلذا برای هدایت، به دین دیگر و مبعوث شدن پیامبر دیگر، نیازی نیست؛ زیرا برای هدایت انسانها هرچه بوده توسط پیامبر اسلام ابلاغ شده است (مغنیة، بی‌تا/۶: ۲۲۵ و ۲۲۶)؛ از این رو دلایلی که مفسران برای ختم نبوت با پیامبر اسلام (ص) ذکر کرده‌اند بدین صورت است؛ اولاً با استناد به مفاد آیه‌ی شریفه «وما أرسلناک الا رحمةً للعالمین»^۱ می‌توان به این نکته رسید که چون هر پیامبری سهمی از شفقت و نصیحت و هدایت را داراست؛ بنابراین برترین پیامبر، برترین درجه ممکن از نصیحت و مهربانی را بر امت خویش دارد و از آنجا که سهمی از شفقت و ارشاد باقی نمانده (چون که بنا بر «رحمة للعالمین» تمام مهربانی و هدایت توسط ایشان صورت پذیرفته است)، بنابراین پیامبر دیگری مبعوث نخواهد شد؛ در نتیجه ایشان خاتم رسل می‌باشد و با ایشان باب بعثت را مُهر کردند (رازی، بی‌تا/۱۵: ۵۱۲). ثانیاً آنچه که با استفاده از تعبیر

۱. انبیاء/ ۱۰۷.

۲. نحل/ ۸۹.

۳. انبیاء/ ۱۰۷.

حقیقت، واسطه‌ی فیض وجود و رحمت الهی بر همه کائنات می‌باشد؛ همان شأنی که ویژگی منحصر به فرد ایشان است. آنچه که از آثار عرفا و حکمای مسلمان بر می‌آید این است که ختم نبوت و پایان بعثت با ارسال پیامبر اسلام (ص)، امری حتمی است. ایشان با تکیه بر برخی نصوص قرآنی و روایی و اصطلاحات خاص عرفانی، به تبیین و اثبات ادله خاتمیت پرداخته‌اند (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۱۵۱).

بنابر نظر عرفا، تنها کسی می‌تواند ادعای کمال و خاتمیت دین خود را بکند و کامل‌ترین قوانین را برای هدایت، به بندگان ابلاغ نماید که به لقاءالله نائل گشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۰۹). ایشان معتقدند که پیامبر خاتم یعنی کسی که «خَتَمَ الْمَرَاتِبِ بِأَسْرَهَا» باشد؛ به عبارت دیگر یعنی شخصی که همه مراحل کمال را طی کرده و راه نرفته و نقطه کشف ناشده‌ای را از نظر وحی باقی نگذاشته باشد (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۹۳). بنابراین آخرین حلقه‌ی نبوت، مرتفع‌ترین قلّه‌ی آن بوده و با کشف آخرین دستورات الهی، جایی برای کشف جدید و پیامبر جدید باقی نمی‌ماند.

مراتب وجودی انسان برای رسیدن به مقام ختم نبوت را می‌توان چنین برشمرد؛ تصدیق انبیاء به ایمان، پرداختن به عبادت بسیار از طریق آن تصدیق (عابد)، روی گرداندن از لذات و شهوات (زاهد)، مشاهده ملک و ملکوت و جبروت (عارف)، برگزیدن خدا به محبت و الهام (ولی)، اعطاء وحی (نبوت)، اعطاء کتاب (رسالت)، ناسخ بودن کتاب (اولوالعزم)، ناسخ بودن شریعت (ختم نبوت) که البته این مقامی است اعطایی از جانب حق تعالی (نسفی، ۱۳۷۷: ۹۳). کسی که به مقام ختم نبوت رسیده است بالاترین علم را در ممکنات داراست و تنها اوست که عالم بر تمام مراتب کلی و جزئی بوده و این مرتبه فقط برای کسی است که به اسم اعظم آگاه است و مرتبه‌ی ختم نبوت از این رو به ایشان داده شده است، بدین سبب است که پیامبر اسلام «مبعوث الی كافة الناس» می‌باشد و نیز دین ایشان، همه‌ی بشریت را کفایت می‌کند؛ «وما أرسلناک الا کافة للناس»^۱. ابن عربی در این باره معتقد است مبعوث بر «کافة للناس» بودن پیامبر اسلام (ص) یعنی عمومیت رسالت ایشان بر همه انسان‌ها یعنی ویژگی‌ای که

به هیچ کس و نبی دیگر اعطا نشده است، به عبارت دیگر ختم نبوت یعنی عمومیت رسالت بر همهٔ خلائق که آیه «نَزَلَ الْفُرْقَانَ عَلِي عِبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا»^۱ به این معنا اشاره دارد. بنابراین بدلیل اینکه برخی از عرفا، وجود پیامبر اسلام (ص) را جلوه و مظهر حق تعالی می‌دانند، از این رو ایشان را برترین انسان در پهنه‌ی هستی و دین و آیین ایشان را برترین دین می‌دانند (خمینی، ۱۳۸۴: ۳۰۹).

۳-۱. رویکرد کلامی

مسئله‌ی خاتمیت اساساً یک بحث کلامی بوده که در آثار متکلمان و اندیشمندان اسلامی نیز بدان اشاره شده است. برخی از ایشان به آیات و روایات تمسک کرده‌اند (العکبری البغدادی، بی‌تا/۱۰: ۳۸) و معتقدند که عمومیت نبوت پیامبر اکرم (ص) مستلزم خاتمیت ایشان است و گزینه برای همه مردم و مخلوقات فرستاده نمی‌شدند (همو، ۱۷۵/۱۴۱۴)، به نظر می‌رسد که این سخن ناظر به حدیث نبوی (ص) «أُرْسِلتَ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً» باشد (سبحانی، ۳/۱۴۱۶: ۵۰۰). با توجه به اینکه دیدگاه نواندیشان دینی درباره مسئله‌ی خاتمیت بر محور مباحث کلامی متمرکز است، از این رو در بخش بعدی به تفصیل

در این باره سخن خواهیم گفت.

۲. رهیافت متفکران نواندیش درباره مسئله‌ی خاتمیت

نظری اجمالی بر گفتمان لندی‌شده دینی در چند دهه اخیر، از تأثیرگذاری روشنفکران دینی در این عرصه خبر می‌دهد. یکی از متمایزترین آراء نواندیشان و متفکران دینی، تلقی و برداشت خاص ایشان نسبت به آموزه‌ی «خاتمیت» است. این مبحث در هیچ دوره‌ای همانند دوره‌ی معاصر بحث برانگیز و پرچالش نبوده است؛ زیرا متفکران پیشین با پشتوانه برخی ادله‌ی درون دینی، مسأله خاتمیت را مفروض گرفته بودند؛ اما در دوره‌ی اخیر، آراء مختلف و نقدهای برون دینی وارد شده بر این موضوع، بحث‌های دامنه داری را در کلام جدید ایجاد کرده که توجه به آنها ضرورت دارد. می‌توان گفت از میان متفکران نواندیش، نگاه استاد مطهری به مسئله‌ی خاتمیت یک نگرش و تحلیل جامعی است که متناسب با اصول و چارچوب دین اسلام بوده و مبتنی بر عقلانیت اسلامی است. ایشان در آثار خود همچون «خاتمیت»، «ختم نبوت» و «وحي و نبوت» (از مجموعه‌ی «مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی») و همچنین در

کتبی از جمله «اسلام و مقتضیات زمان»، «آشنایی با قرآن» و «نقدی بر مارکسیسم» به این مسأله اشاره کرده است. استاد مطهری (ره) بحث خاتمیت را با فلسفه ختم نبوت شروع کرده و آن را بر سه محور اساسی مبتنی کرده بطوریکه تشریح شرایع، ارسال رسل و ... به یکی از این سه سؤال عمده بر می‌گردد و در اثر فقدان این علل، نبوت نیز خاتمه می‌یابد. آن سه عبارتند از: احتمال تحریف ادیان، نقص ادراکی بشر و نیازمندی دین به تفسیر و تبلیغ. تا زمان ظهور اسلام، ارسال رسل و تجدید شریعت بخاطر تحریفی بود که توسط مردم در ادیان قبلی صورت می‌گرفت و لکن بعد از اینکه خدا اسباب مصونیت را برای دین اسلام فراهم کرد و جاودانگی اسلام به دست خدا تضمین شد، دیگر نیازی برای ارسال پیامبران جدید نبود؛ چرا که علت اصلی زوال ادیان، از میان برداشته شده بود (مطهری، ۳/۱۳۷۵: ۱۵۶ و همو، ۲۱/۱۳۸۱: ۲۱ و همو، ۳/۱۳۷۵: ۱۸۴). انسانهای قبل از اسلام به دلیل عدم بلوغ فکری لازم و فقدان بینش کافی، قادر به دریافت برنامه‌ی جامعی برای ادامه‌ی مسیر رشد و تعالی نبودند، ولی با طلوع خورشید اسلام و ایجاد بسترهای لازم توسط پیامبر (ص)، قابلیت‌های مورد نیاز

برای دریافت اصول کلی معارف فراهم شد بطوریکه مردم قادر بودند از روی این اصول و قواعد، راهکارهای فرعی در مورد احکام الهی را در اختیار داشته باشند (همان و همو، ۱۳/۱۳۸۴: ۱۴۰-۱۴۱). خداوند نبوت را با هر دو نوع اش خاتمه داده است؛ خواه نبوت تکوینی و خواه نبوت تشریحی. مراد از نبوت تکوینی همان دریافت وحی از سوی خدا می‌باشد و منظور از نبوت تشریحی، تبلیغ پیام الهی در میان مردم است که برخی از انبیاء دارای یکی از این دو و برخی دیگر دارای هر دو مقام بودند که با نبوت پیامبر اسلام (ص)، به هر دو نبوت پایان داده شد. علت ختم نبوت تبلیغی این است که چون این نوع نبوت تا زمانی ادامه دارد که بشریت به آن درجه‌ای از بلوغ عقلی و انسانی نرسیده باشد که به تبلیغ و تعلیم در امر دین خود پردازد و لکن چون در دوره‌ی بعد از پیامبر (ص) و ائمه (ع) این امر بوسیله «اجتهاد» میسر شده است فلذا علماء، جانشین انبیاء در تبلیغ دین و ... شده‌اند (همو، ۳/۱۳۷۵: ۱۷۳ و ۱۷۴)، بنابراین استاد مطهری (ره) مفهوم «اجتهاد» را یکی از محورهای اساسی در فلسفه‌ی ختم نبوت می‌دانند چرا که اجتهاد یعنی اینکه علماء امت در عصر خاتمیت با تکیه بر اصول و کلیات

اقبال لاهوری در میان متفکران مسلمان معاصر، اولین گام را در تبیین فلسفه خاتمیت برداشته است و بعد از او عده‌ای از متفکران همچون؛ استاد مطهری، شریعتی، سروش و دیگران با رهیافت‌های بعضاً متفاوت به آن نگریسته‌اند که در ذیل به بررسی آنها پرداخته می‌شود.

۱-۲. دیدگاه اقبال لاهوری

همانطوری که گذشت اقبال لاهوری نخستین روشنفکری است که در کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» به سرّ مسأله خاتمیت پرداخته است و نگاه ویژه‌ی وی به این مسأله، ناشی از دیدگاه خاصی است که ایشان درباره‌ی اصل نبوت و وحی داشته‌اند. تأثیرپذیری ایشان از فلسفه‌ی تجربی غرب مثل فلسفه‌ی کانت و برگسون و آشنایی وی با افکار فیلسوفانی همچون شلایرماخر، موجب ظهور نگاه ویژه‌ی او توسط وی در باب خاتمیت شد؛ بطوری که قبل از ایشان کسی با این نگاه جدید به مسأله نپرداخته بود. ایده‌ای که اقبال لاهوری مطرح کرد بدین صورت بود که عقل بشری به اندازه‌ای از رشد و بالندگی دست یافته است که انسان می‌تواند به وسیله آن بقیه مسیر را برای رسیدن به سعادت و هدایت طی کند که مراد از رشد عقلی، عقل استقرایی (عقل تجربی)

دین و به اقتضای شرایط زمانی و مکانی، حکم الهی را استنباط کرده و در اختیار مردم قرار دهند که در این صورت نیاز به تجدید نبوت و تشریح شریعت جدید تا ابد منتفی شده و «نبوت» خاتمه می‌یابد (مطهری، ۱۳۷۵/۲: ۱۸۵). استاد مطهری (ره) جاودانگی اسلام را مبتنی بر چهار رکن رکن می‌دانند که عبارتند از: الف) جنبه‌های ثابت و متغیر انسان؛ ب) اصول و قوانین ثابت و متغیر دین اسلام؛ ج) علم و اجتهاد «برگرداندن فروع به اصول»؛ د) استعداد پایان‌ناپذیر کتاب و سنّت (همو، ۱۳۷۷: ۱۴۳-۱۴۷). بنابراین جاودانگی و کمال نهایی اسلام، بر خاتمیت پیامبر اسلام دلالت دارد؛ فلذا احتمال بعثت پیامبر بعدی منتفی می‌شود، زیرا خاتمیت و کمال دو امر متلازمند یعنی، ممکن نیست که یک دین، خود را خاتم ادیان بدلند و داعیه‌ی کمال نداشته باشد، و یا آن که داعیه‌ی کمال نهایی داشته باشد و خود را به عنوان دین خاتم معرفی نکند (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۱۸۴).

استاد مطهری علاوه بر مطالبی که گذشت، در بخش دیگری از آثار خود نیز با نقد دیدگاه‌های اقبال لاهوری، به بیان اندیشه‌ی خود در رابطه با مسأله‌ی خاتمیت پرداخته است. در حقیقت شاید بتوان گفت

می‌باشد؛ بنابراین در دین خاتم، «عقل» جانشین «وحی» شده و ارسال رسل و ادامه‌ی نبوت لازم نیست. او معتقد است که پیامبران، متعلق به دوران حاکمیت غرایز هستند (اقبال لاهوری، بی تا: ۱۴۵ و ۱۴۶). وقتی بشر، آن دوران را پشت سر گذاشت و به دوره‌ی حاکمیت عقل رسید، بی نیاز از پیامبر و وحی می‌شود. در مقابل این نظر، دیدگاه دیگری از شهید مطهری (ره) مطرح است که می‌گوید مراد از رشد عقلی آن است که انسان می‌تواند با فکر و خرد، وحی را هماهنگ با مقتضیات زمانه بفهمد و کاشف و تبیین کننده آن باشد (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۶).

اقبال، ماهیت وحی را نوعی «تجربه دینی» می‌داند و پیامبر را همچون عارف می‌شمارد که به خودآگاهی‌های باطنی رسیده و گفته‌هایش حاصل تعمق او در باطن خویشتن است (اقبال لاهوری، بی تا: ۱۴۴). او با اشاره به تجربه‌ی باطنی بودن نبوت، مدعی است کار این اندیشه آن است که در برابر دیدگان ما چشم‌انداز تازه‌ای از معرفت، در میدان تجربه‌ی درونی می‌گشاید (همان: ۱۴۷) ایشان در تبیین

ماهیت وحی، آن را امری غریزی و نازل‌تر از عقل می‌دانند. چنین دیدگاهی معارض با نظر اسلام درباره وحی است، زیرا با مراجعه به متون قرآنی و روایی در می‌یابیم که در لسان دین، وحی، هدایتی برتر از حس و عقل بوده و دارای ماهیتی زبانی است و نمی‌توان آن را از سنخ غریزه و تجربه‌ی دینی برشمرد. اقبال، مدعی است دوره‌ی تجربه‌های باطنی و عرفانی سپری شده و دیگر کسی نمی‌تواند ادعا بکند که بوسیله این تجارب با متافیزیک (ماوراءالطبیعه) ارتباط دارد. اگر نظریه اقبال لاهوری درست باشد باید با ظهور عقل تجربی، آن چیزی که اقبال آن را «تجربه درونی» می‌نامد (مکاشفات اولیاء الله) نیز پایان یابد؛ چون فرض بر این است که این امور از نوع غریزه‌اند و با ظهور عقل تجربی، غریزه فروکش می‌کند؛ حال آن که خود اقبال، تجربه باطنی را برای همیشه باقی می‌داند و از نظر اسلام تجربه‌ی درونی، یکی از منابع سه‌گانه‌ی معرفت (طبیعت، تاریخ و تجربه درونی) است (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۸۹ و ۱۹۰). اقبال لاهوری به تبع آگوست کنت^۱ مراحل

۱. مرحله مابعدالطبیعی (فلسفی)، که دین جای خود را به به نیروهای فوق طبیعی و اندیشه‌ی فلسفی درباره چیهستی

۱. کنت، مدعی بود اندیشه‌ی بشری سه مرحله را طی کرده است: نخست مرحله‌ی خداشناسی (دینی) است که در آن شناخت جهان تحت سلطه دین و خداست. دوم

نظر نه تنها مخالف ضرورت اسلامی است بلکه مخالف قول خود اقبال نیز می‌باشد (همان: ۱۸۹).

۲-۲. دیدگاه شریعتی

درباره‌ی مسأله‌ی خاتمیت، مرحوم شریعتی نیز رهیافتی شبیه اقبال دارد؛ تنها فرق‌شان این است که شریعتی با دید شیعی به آن نگاه می‌کند؛ یعنی شروع دوران بی‌نیازی از وحی را، ابتدای غیبت امام (ع) می‌داند، ولی اقبال با دید سنی‌گری، ابتدای آن را بعد از رحلت پیامبر (ص) می‌پندارد. دیدگاه دکتر شریعتی درباره‌ی خاتمیت، تعیین مقطع زمانی برای ختم نبوت است. در این باره، ایشان تبیین اقبال لاهوری را به طور کامل می‌پذیرد و یک نکته را بر آن می‌افزاید و آن این که زمان ختم رهبری را ۲۵۰ سال دیرتر (۲۵۰ سال پس از پیامبر اسلام) اعلام می‌کند. شریعتی معتقد است انسان براساس طرز تربیت خویش قادر است که بدون وحی و بدون نبوت جدید، به زندگی ادامه داده و آن را کامل کند؛ بنابراین دیگر نبوت ختم شده و خود انسان‌ها بایلد راه بیفتند (شریعتی، بی‌تا/۳۰: ۶۳). ایشان از یک سو بر ضرورت بهره‌گیری از وحی در دوران خاتمیت و آسیب‌های علوم مدرن

تاریخی رشد انسان (اچ. ترنر، ۱۳۷۸: ۲۸) را بازگو کرده و مدعی است در دوران کودکی (مرحله حیات دینی) شهوت و غریزه و در دوره بزرگسالی، عقل بر انسان حاکم است و بایلد انسان در این دوره با استفاده از عقل، به کسب معرفت پرداخته و واجد رشد عقلانی لازم شود که در این صورت انسان بر طبیعت مسلط می‌شود (اقبال لاهوری، بی‌تا: ۱۴۵)، اما شهید مطهری معتقد است که غریزه دارای مرتبه‌ای پایین‌تر از حس و عقل است که با رشد آن دو، غریزه ضعیف‌تر می‌شود؛ اما وحی، حالتی عکس داشته و از حیث «آگاهی» برتر از حس و عقل است و جنبه‌ی آگاهانه بودن آن به درجات غیرقابل توصیفی، بالاتر از حس و عقل است (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۹۲). اقبال معتقد است که با وجود عقل، نه تنها به وحی جدید و پیامبری جدید نیازی نیست، بلکه به راهنمایی وحی هم مطلقاً نیازی نبوده و کار وحی فقط اعلام پایان دوره‌ی دین و آغاز دوره‌ی عقل و علم است. این دیدگاه نهایتاً منجر می‌شود به اینکه اساساً بشر، نه تنها به دین و راهنمایی نیاز ندارد، بلکه به دیانت هم نیازمند نیست، در حالی که این

تجربی و آزمایش نظریه‌ها، تنها شیوه ارزشمند دانستن می‌شود.

کائنات داده و ریاضیات و منطق، محور تفکر قرار می‌گیرند و سوم مرحله علمی، که مشاهده واقعیت‌های

۶۳ و ۶۴).

او درباره‌ی مسئله‌ی خاتمیت، جایگاه و رسالت روشنفکری را به مقام نبوت نزدیک کرده و معتقد است رسالتی را که تاکنون پیامبران، در میان اقوام بر عهده داشتند از این پس روشنفکران باید این مسیر را ادامه دهند. وی روشنفکران را نه به عنوان فردی که در یکی از شعبه‌های علوم دارای یکی سری اطلاعات هستند؛ بلکه متفکرانی که از «شعور نبوت» برخوردارند، معرفی می‌کند (همو، بی‌تا/۴: ۱۵۱). این تفسیر شریعتی از خاتمیت با برخی از آموزه‌های دینی و نیز با بخش‌های دیگر منظومه فکری خود ایشان متعارض است زیرا؛ اولاً مکمل نبوت و ادامه دهنده راه انبیاء، امامان (ع) هستند نه روشنفکران. ثانیاً خاستگاه اصلی روشنفکری، مغرب زمین (خصوصاً فرانسه) می‌باشد که براساس آن، افرادی به دنبال حاشیه‌راندن وحی با تکیه بر عقل و خرد بشری بودند. حال با توجه به معنای اصلی روشنفکری، آیا می‌توان روشنفکران را به عنوان هادیان امت و وارثان انبیاء برشمرد؟ ثالثاً مطابق دیدگاه دکتر شریعتی باید مارکس را وارث پیامبر و سوسیالیسم را ادامه نبوت بدانیم چرا که به نظر وی، از یک سو مارکس، روشنفکر تلقی شده (همان) و از سویی

تأکید می‌ورزد و از سوی دیگر معتقد است که بشر به وحی جلید نیازمند نیست و گاهی هم مانند اقبال، از نفی مطلق نیازمندی به وحی، سخن گفته و به کافی بودن عقل (تنها) در پیمودن مسیر رشد، حکم می‌دهد. وی از طرفی روشنفکران را وارثان انبیاء معرفی می‌کند و از طرف دیگر به نظریه‌ی امامت و ولایت فقیه قائل است. از نظر ایشان خاتمیت یعنی فارغ التحصیل شدن انسان از مکتب وحی، به این معنا که بشر بعد از خاتمیت به وحی جدید احتیاج ندارد؛ یعنی بر اساس تعلیمات این مکتب و آشنایی هر چه بیشتر با آنچه انسان آموخته است، بی‌آنکه پیغمبر دیگری بیاید و دست‌اش را بگیرد، می‌تواند خود پاسخ بیابد. 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 (همو، بی‌تا/۱۴: ۳۲۷). وی توجهی به جایگاه عقل و وحی نکرده است، چرا که هم در دوره نزول وحی باید از عقل بهره گرفته شود و هم در دوران خاتمیت، باید عقل از محتوای وحی استفاده کند. به دلیل همین عدم توجه، از سویی نیاز به وحی و نبوت جدید را منتفی می‌سازد و از سویی دیگر طوری سخن می‌گوید که گویا بشر به وحی نیازی ندارد (همو، بی‌تا/۳۰:

برای رشد و هدایت بشر فراهم می سازند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۸۰).

۲-۳-۲. دیدگاه سروش

یکی دیگر از روشنفکران معاصری که به «فلسفه خاتمیت» پرداخته دکتر سروش می باشد؛ ایشان در آثار مختلف به این مسأله اشاره داشته و در تبیین این بحث دارای تلقی های متفاوتی هستند که در ذیل به بعضی از آنها اشاره می شود.

۱-۳-۲. تلقی اول

سروش بر این باور است که وحی ای که در اختیار مردم قرار می گیرد، هنوز تفسیر نشده و برای مردم همچنان تر و تازه است و گویا هر لحظه بر مردم وحی می بارد و همیشه این وحی که نوعی تجربه ی باطنی پیامبر (ص) بود به نحو تازه و دست نخورده وجود دارد (سروش، ۱۳۷۶: ۷۷ و ۷۸). از این رو، نیازی به پیامبر جدید نیست و هر کسی می تواند با رأی خود تفسیری از وحی داشته باشد. این گونه نیست که وحی برای خود سخنی داشته باشد؛ بلکه این ما هستیم که الفاظ وحی را به سخن می آوریم.

۲-۳-۲. تلقی دوم

بنابر تلقی دوم، سروش معتقد است که دوران وحی سپری شده و مردم مستغنی از آن هستند و اکنون دوره ی عقل است و باید به عقل جمعی رجوع کرد. وی در این تلقی

دیگر سوسیالیسم، بزرگترین کشف بشر جدید است، در حالیکه چنین دیدگاهی هیچ ارتباطی با آموزه های دینی ندارد. از این رو با توجه به مطالبی که گذشت، باید گفت تفسیر شریعتی از خاتمیت دارای تهافت است. اکتفاء به عقل در مسیر رشد و اذعان به عدم نیاز به دین از سوی اقبال و شریعتی، منجر به تقابل «عقل و دین» خواهد شد؛ چرا که بر طبق این نظریه، عقل از حریم دین بیرون رانده شده و در مقابل با دین، انگاشته می شود. بنابراین با یک نگاه افراطی، عقل خارج از قلمرو دین می ماند و با یک نگاه تفریطی این دو، معارض هم لحاظ می شوند در حالیکه بنابر تعاضد و تلائم «عقل و دین» هر دو در کنار هم عهده دار معرفت به احکام دین هستند؛ چرا که عقل، به همراه نقل، محصل و معرف قوانین دین است، زیرا در دین اسلام، همه کلیات و ضوابط و قواعد اعتقادی، فقهی و حقوقی، عملی، اخلاقی از طریق خاتم النبیین آمده و بوسیله عقل بارور شده است، در نتیجه بشریت خود را نیازمند دین و منبع و حیانی جدید نمی بیند، چرا که در ختم نبوت، عقل، نه تنها در مقابل دین نیست، بلکه عقل همراه نقل، به عنوان دوبالی برای دین بوده و جزو منابع دین محسوب می شوند که هر دو مسیر را

پیرو اقبال بوده و رابطه‌ی بین پیامبر (ص) با امت را همچون رابطه‌ی بیمار با طیب می‌داند؛ انسان تا زمانی به طیب نیاز دارد که بیمار باشد؛ وقتی بیماری تمام شد، دیگر نیاز به طیب ندارد. همچنین است رابطه‌ی معلم و شاگرد؛ زمانی شاگرد نیاز به معلم دارد که هنوز شاگرد باشد؛ اما وقتی که خودش رشد کرد و به اندازه معلم علم آموخت، دیگر نیاز به معلم ندارد؛ چون خودکفا شده است (همو، ۱۳۸۸: ۴۱۰).

۳-۳-۲. تلقی سوم

سروش بر این باور است که با بسط تجربه‌ی نبوی دیگر نیازی به تجلید نبوت نیست. پیامبران برای خود تجربیاتی داشتند؛ اعم از تجربه باطنی و بیرونی. در عصر خاتمیت با بسط تجربه‌های پیامبر (ص) می‌توانیم دین را فربه و غنی سازیم (همو، ۱۳۷۸: ۱۳۴ و ۱۳۵). یعنی همان‌گونه که پیامبر (ص) دارای تجربه‌ی نبوی بود، بعد از ایشان هم، مردم تجربه او را ادامه می‌دهند.

سروش در تلقی‌های سه‌گانه که گذشت دیدگاه منسجمی ندارد. وی در تلقی اول، وحی را زنده دانسته و انسانها را هر لحظه از آن بهره‌مند می‌داند؛ ولی در

تلقی دوم، عصر خاتمیت را انقطاع از وحی و حاکمیت را از آن عقل استقرایی پنداشته و در تلقی سوم به «بسط تجربه‌ی نبوی» تمسک می‌کند. بنظر او، احیای دین در زمان خاتمیت، تنها از طریق تکرار تجربه نبوی میسر می‌باشد و با توجه به تداوم تجربه‌ی پیامبرانه، دیگر نیازی به پیامبر جدید نیست؛ چون فایده‌ی تجلید نبوت این بود که دین توسعه پیدا کند و همه‌ی آن برای مردم بازگو گردد و با بسط تجربه‌های پیامبرانه در زمان ختم نبوت، دیگر این نیازها برطرف می‌شود.

۳. شبهات و پاسخ‌ها

برخی با هدف قرار دادن اصل مسأله خاتمیت، اشکالاتی بر این آموزه وارد می‌کنند و برخی دیگر با ایراد شبهاتی در صدد به چالش کشیدن این امر از زوایای دیگر می‌باشند که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۳-۱- استمرار و تداوم نبوت و ارسال رسل

عده‌ای با رجوع به آیه «یا بنی آدم اِما یأتیکم رُسلٌ مِنْکُمْ یَقُصُّونَ عَلَیْکُمْ آیاتی»^۱ چنین اشکالی را مطرح کرده‌اند که فعل مضارع «یأتیکم» بیانگر استمرار ارسال رسولان الهی بوده و در نتیجه نمی‌توان

۱. اعراف/۳۵ (ای فرزندان آدم! اگر رسولانی از خود شما به سراغتان بیایند که آیات مرا برای شما بازگو کنند).

و غیر مستقل که در خواب ملهم شوند، ختم گردیده است. از این رو واژه‌ی «خاتم النبیین» دلالت بر ختم و انقطاع بعث رسول ندارد؛ زیرا هر رسولی نبی نیست تا از ختم نبوت ختم رسالت هم لازم آید (روشنی، بی‌تا: ۳۳). ادعای این فرقه شامل دو بخش می‌شود؛ اولاً اینکه در معنای «ختم» تحریف صورت گرفته است؛ ثانیاً اینکه بین معنای نبی و رسول تفکیک شده است. ادعای اول این دسته بدین صورت پاسخ داده می‌شود که آنچه از مراجعه به منابع لغوی بدست می‌آید این است که معنای حقیقی واژه‌ی «خاتم» همان است که مسلمانان و دانشمندان اسلام این واژه را استعمال کرده‌اند (ابن-فارس، ۲/۱۴۰۴: ۲۴۵ و ابن‌منظور، بی-تا/۱۲: ۲۵) ^۲ و اگر بخواهیم این لفظ را در غیر موضوع له (معنای مجازی) بکار ببریم باید قرینه داشته باشیم در حالیکه پیروان باییت برای استعمال معنای مجازی این واژه در آیه‌ی ۴۰ سوره احزاب، هیچ قرینه‌ای ارائه نکرده‌اند. اما در پاسخ به

معتقد به خاتمیت بود؛ زیرا ختم نبوت بر انقطاع وحی و ارسال رسل دلالت می‌کند. در پاسخ باید گفت که اولاً آیه فوق به داستان حضرت آدم (ع) در ابتدای خلقت و هبوط ایشان به زمین اشاره دارد (سبحانی، ۱۴۱۶: ۴۸۷ و ۴۸۸) و نمی‌توان آن را به همه‌ی انسانها تعمیم داد. ثانیاً بنابر سایر آیاتی که با آیه مزبور در یک سیاق‌اند، این نوع خطاب به دوران رسالت پیامبر (ص) مربوط نمی‌شود تا اینکه با خاتمیت ایشان تعارضی داشته باشد؛ همچنانکه خداوند می‌فرماید: «قال إهبطا منها جميعاً بعضكم لبعضٍ عدوٌّ فإِما يأتينكم مني هديٌّ فمن اتبع هُدای فلا يضلّ ولا يشقى»^۱.

۲-۳. ختم نبوت نه ختم رسالت

فرقه‌ی باییت معتقد است که مراد از «خاتمیت» به معنای پایان دهنده‌ی انبیاء و کسی که نبوت بوسیله او پایان می‌پذیرد، نیست بلکه قائل به غیبگو بودن پیامبر می‌باشد. همانطوریکه برخی از پیروان این فرقه معتقدند بعث رسول و نبی صاحب شریعت ختم نشده، بلکه ظهور انبیا تابع

^۲ در معجم مقاییس اللغة آمده است «فاما الختم و هو الطبع علی الشیء فذالك من الباب ایضا لانّ الطبع لا یكون الا بعد بلوغ آخره فی الاحراز و الخاتم مشتق منه [الختم] لانّ به یُختم و یقال: الخاتم [بالکسر] و الخاتام و الخیتام...».

۱. طه/۱۲۳ [خداوند] فرمود هر دو از بهشت فرود آید در حالی که دشمن یکدیگر خواهید بود. ولی هرگاه هدایت من به سوی شما آید، هرکسی از هدایت من تبعیت کند گمراه و نه دچار درد و رنج می‌شود.

ادعای دوم بهائیت که قائل به تفکیک بین معنای نبی و رسول شده‌اند، نیز باید گفت این در حالی است که نبی در ترکیب «خاتم النبیین» به معنای کسی است که از طرف خدا پیامی آورده باشد چه دارای شریعت مستقل باشد چه نباشد^۱ و این صفت، مختص پیامبران بوده و بر دیگران اطلاق نمی‌شود، حتی در مورد ملائکه‌ی حامل وحی مانند جبرئیل^۲ هم صادق بوده که رسول در آن به معنای مأمور ابلاغ وحی آمده نه پیام آور از جانب خدا. بنابراین دلیل فرقه بهائیت ادعای آنان را اثبات نکرده و با ختم نبوت، رسالت نیز پایان یافته است. ضمناً خود حسینعلی بهاء پیامبر اکرم (ص) را خاتم رسل و انبیاء معرفی کرده و به ختم هر دو امر «رسالت و نبوت» اعتراف کرده است. بنابراین دیگر جایی برای مغالطاتی (مازندرانی، ۱۳۴۶/۳: ۱۶۳) مثل اینکه پیامبر (ص) خاتم النبیین است نه خاتم رسولان و باقی نمی‌ماند (اشراق خاوری، ۱۳۵۰/۴: ۲۶۰). ولی فرقه‌ی بایت با طرح ادعای نبوت علی محمد باب و تصرّف و تحریف در معنای خاتمیت، ختم نبوت با بعثت پیامبر اسلام (ص) را انکار کرده و او را موعود مقدس دانسته که

با ظهور وی وعده‌ی همه‌ی پیامبران محقق خواهد شد. این گروه مدعی‌اند که باب دارای دو مقام «اولوالعزم» (صاحب کتاب و وحی) و مقام «مبشر» برای ظهور میرزا حسینعلی به عنوان پیامبر بعدی بود؛ علی محمد باب، خود را برتر از پیامبر (ص) دانسته تا جایی که مدعی شد که پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین (ع) از نخستین افرادی بودند که بر وی سجده کردند.

۳-۳. زنده بودن برخی انبیاء

شبهه‌ی مذکور در صدد بیان این مطلب است که بنا بر نصوص دینی، برخی از انبیاء مانند حضرت عیسی (ع)، حضرت خضر (ع)، حضرت الیاس (ع) و هنوز زنده هستند، حال چطور می‌توان این بحث را با خاتمیت پیامبر اسلام (ص) جمع کرد بطوریکه خدشه‌ای بر «ختم نبوت» وارد نشود؟ این شبهه را می‌توان به دو صورت پاسخ داد؛ اولاً اینکه مراد از خاتمیت پیامبر (ص)، عدم بعثت پس از ایشان است و انبیائی هم که در شبهه به آنها اشاره شده است قبل از پیامبر (ص) مبعوث شده‌اند (آلوسی، بی تا/۳: ۴۹). ثانیاً اینکه با مبعوث شدن پیامبر (ص)، فقط تشریح شریعت جدید و وحی تشریحی پایان

^۱ در قرآن به برخی از این انبیاء اشاره شده است مانند صافات/ ۱۲۳ و ۱۳۳ و ۱۳۹ و مریم/ ۵۴.

^۲ تکویر/ ۱۹.

تجربیه‌ی درونی و دست نخورده‌ی خویش را در اختیار مخاطبان خود قرار داده است، امت بعد از عصر پیامبر (ص) نیز با دسترسی به قرآن، با همان تجربه‌ی باطنی تفسیر نشده روپرو هستند. این همان وجه تفاوت پیامبر (ص) با دیگر انبیاء و راز خاتمیت است که وحی دست نخورده توسط مردم تفسیر شود (سروش، ۱۳۷۶: ۷۷). صاحب این نظریه (دکتر سروش) صراحتاً بیان می‌کند که ادامه یافتن وحی از طریق تفسیر، راز خاتمیت پیامبر اسلام (ص) است (همان: ۷۸). همچنین ایشان در عبارتی دیگر، خاتمیت را صفت پیامبر می‌دانند نه صفت دین. زیرا معتقد است که دین از اول، همان دین آخرین پیامبر بود و این معنا در آیه‌های ۱۳ سوره شوری و ۶۷ سوره آل عمران بیان شده است (همو، ۱۳۷۸: ۱۱۸). بنابراین دیدگاه فوق، وحی محصول تجربه‌های درونی و باطنی پیامبر (ص) است و چون شخص ایشان از توان بسیار بالایی برخوردار هستند فلذا می‌توانند آن را در اختیار دیگران قرار بدهند. صاحب این نظریه در ادامه، به تنوع تجربه‌های دینی مانند رؤیت حورالعین و به معراج رفتن و ... اشاره کرده و در فرق بین تجربه‌های دینی پیامبران و دیگران بیان می‌کند که تجربه‌های دینی پیامبران،

پذیرفت و این هم همان معنای «خاتمیت» می‌باشد و انبیاء فوق‌الذکر هیچ کدام دارای این دو مشخصه نیستند.

۳-۴. تنزل دادن وحی به منزله تجربه دینی

شبهه‌ی بعدی که از جانب روشنفکران مطرح شده است ریشه در نظریه تجربه دینی دارد که در غرب توسط اشخاصی مثل شالایرماخر، برگسون، جان هیک و ... مطرح شده است (پترسون، ۱۳۸۸: ۴۱ و ۴۲ و هیک، ۱۳۸۱: ۲۸۸ و ۲۸۹). در این نگاه، وحی تا مرتبه‌ی حالات درونی و تجربه باطنی تنزل داده شده و ادعا شده است که این تجربه و حالات برای هر کسی حتی غیر از پیامبر (ص) هم احتمال دارد که روی بدهد؛ در حالی که حقیقت و جوهره‌ی وحی غیر از تجربه‌ی دینی بوده که فقط انبیاء الهی با علم حضوری می‌توانند به آن دست یابند و افراد دیگر غیر از ایشان با حصول و کار بست معیارهای دقیق عقلانی به چیرستی آن می‌رسند. بنابراین دیدگاه فوق، خاتمیت به معنایی که گذشت، انقطاع از وحی نیست، بلکه راه تجربه‌ی دینی برای غیر پیامبر هم باز بوده و ممکن است روی دهد و لکن تفاوت بحث در این است که دیگران نمی‌توانند مثل پیامبران، از راه تجربه‌ی دینی، تشریح کنند. طبق نظریه‌ی مذکور، از آنجا که پیامبر (ص) عین

تکلیف آور و عمل آفرین هستند (همان: ۱۳۳) و در ادامه می‌افزاید که مفهوم ولایت تشریحی که گوهر نبوت حقیقی است، چنین چیزی است. از نظر وی پیامبر ولی خداوند است و ولی بودن یعنی خود، حجت فرمان و سخن خود بودن. اینکه تجربه شخصی خود را برای دیگران تکلیف آور بدانید و به این طریق و با این پشتولنه در جان و مال و عقیده و دنیا و سعادت مردم تصرف بشود، الحق تجربه‌ی بسیار گرانی است و دلیری بسیار می‌خواهد. این همان گوهر پیامبری است و پیامبری به این معنا ختم شده است. ایشان همچنین معتقد است که پس از پیامبر اسلام (ص) دیگر هیچ کس ظهور نخواهد کرد که شخصیتش به لحاظ دینی ضامن صحت سخن و حسن رفتار باشد و برای دیگران تکلیف بیاورد. ولی البته امکان تجربه‌های دینی یا رازدانی هرگز ختم نشده و جهان همواره میزبان اولیاء الهی است (همان). نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که چون وحی و تجربه دینی، تفاوت بنیادین و جوهری با یکدیگر دارند، تنزل دادن وحی به منزله تجربه دینی به هیچ وجه قابل قبول نمی‌باشد که در ذیل به برخی از این تفاوت‌ها اشاره می‌شود.

الف) تفاوت در ملاک و معیار

در تجربه‌ی دینی، ملاک و میزان، حالات درونی خود شخص تجربه‌گر است و اگر کسی بخواهد تجربه‌ی درونی او را دریابد باید به سراغ سخنان و گفته‌های شخص تجربه‌گر برود؛ ولی در وحی، بنابر دیدگاه قرآن کریم، محور و معیار، منبع، فیض الاهی و سرچشمه‌ی وحی است نه شخص تجربه‌گر.

ب) تفاوت در نقش مخاطب

طبق نظریه‌ی تجربه‌ی دینی، پیامبر (و یا شخص تجربه‌گر) عامل بروز حالاتی است که نهایتاً منجر به تجربه دینی می‌شود ولی در وحی که بر پیامبر (ص) نازل می‌شود، طبق نظر قرآن کریم، ایشان، فقط قابل و ظرف نزول پیام الهی می‌باشند و از خود، هیچ اختیاری برای تغییر محتوای وحی ندارند، همچنانکه خود قرآن نیز بر عدم نقش اساسی شخص پیامبر (ص) تصریح داشته و او را در قبال تغییر محتوای وحی تهدید کرده است، بنابراین ایده‌ی «تجربه‌ی دینی» در تعارض آشکار با قرآن می‌باشد. برای تأیید این مطلب به دسته‌ای از آیات قرآن استناد می‌کنیم که هر کدام به نحوی تجربه‌ی دینی‌انگاری وحی را مردود می‌دانند؛

الف) آیاتی از سوره‌ی نجم نیز این حقیقت را مورد تصریح قرار داده است که

زمین می‌باشد که از سوی اندیشمندان مسیحی، در برابر توجیه شباهت وارده بر کتاب مقدس تحریف شده، مطرح شد و لکن به هیچ وجه نمی‌توان این ایده را در مورد قرآن کریم که از هر گونه تحریف مصون است، مطابق دانست. چنانکه گذشت خود قرآن نیز به این امر اشاره می‌کند.

نتیجه‌گیری

گفتگو درباره آموزه‌ی خاتمیت در دوره‌های اخیر به خلاف دوره‌های قبل، به دلیل نقدهای برون دینی آن بحث گسترده‌ای را در کلام جدید بوجود آورده است.

با دقت در تبیین‌های مختلفی که از «خاتمیت» ارائه شده است این نکته به دست می‌آید که در همه آن دیدگاه‌ها، برای اثبات اصل خاتمیت، به ادله نقلی تمسک شده است و «عقل» در اثبات اصل مسأله میدان‌دار نیست، بلکه بعد از تشخیص مصداق بیرونی توسط نقل، عقل وارد عمل شده و به تحکیم مبانی درونی و معقول سازی آن می‌پردازد.

برخی اندیشمندان معاصر همچون

آنچه پیامبر اسلام می‌گوید عین وحی است و نه یافته تجربه درونی او («... وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (*) إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»^۱).

ب) دسته دیگر آیاتی هستند که تصریح می‌کنند، رسول خدا (ص) فقط قابل و گیرنده‌ی وحی و ابلاغ کننده‌ی آن بوده و حق هیچ گونه دخل و تصرفی را در آن نداشته است، حتی زمان نزول وحی هم به دست خود پیامبر (ص) نبود مانند «و إِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ...»^۲ و یا آیه‌ی «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ...»^۳ و همینطور آیه‌ی «قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أُدْرِكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ...»^۴.

ج) دسته‌ی سوم آیاتی هستند که پیامبر (ص) را در صورت تغییر محتوایی وحی تهدید می‌کند. مانند «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ (*) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (*) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ»^۵.

بر این اساس روشن می‌شود که خاستگاه نظریه‌ی تجربه‌ی دینی، مغرب

۱. نجم/۳ و ۴

۲. نمل/ ۶.

۳. قیامت/ ۱۹-۱۷.

۴. یونس/ ۱۶.

۵. حاقه/ ۴۵-۴۷.

دکتر سروش به عنوان یکی از متفکران دوره‌ی جدید معتقد است که احیاء دین در زمان خاتمیت تنها از طریق تکرار تجربه نبوی ممکن است و به همین خاطر فلیده تجدید نبوت که توسعه دین است، در زمان ختم نبوت با بسط تجربه‌های پیامبرانه برآورده می‌شود.

هر کدام از شبهات مطرح شده از سوی شبهه افکنان، به زاویه ای خاصی از «فلسفه خاتمیت» اشاره کرده و همه‌ی آنها با پیش فرض‌های خود، مسأله را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند، در حالیکه با رجوع به خود قرآن و روایات اهل بیت (ع) اصلا جایی برای مطرح شدن این شبهات و پیش فرض‌ها باقی نمی‌ماند.

اقبال و شریعتی، فلسفه و راز خاتمیت را تکامل عقلی و رشد فهم انسان دانسته و معتقدند که انسان با اتکاء به عقل و فهم و با در دست داشتن معارف و قوانین اسلام، دیگر نیازی به پیامبر نداشته و می‌تواند مسیر سعادت را ببیند و به آن نائل شود.

شهید مطهری که در میان اندیشمندان معاصر تحلیل جامعی از مبحث فوق ارائه کرده، دلیل اقبال و شریعتی را تام نمی‌داند و معتقد است که گرچه عقل، راهبر توانمندی است، ولی نمی‌تواند به عنوان راز خاتمیت معرفی شود، بلکه سه عنصر «مصونیت اسلام از تحریف، عدم نیاز به ارسال انبیاء تبلیغی و اجتهاد» در کنار هم مایه‌ی سرّ خاتمیت هستند.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

منابع

- البخاری، ج ۴، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۱ق.
- پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۸.
- جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، تهران، نشر رجا، ۱۳۷۲.
- جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر موضوعی (سیره رسول اکرم در قرآن)، ج ۸، قم، اسراء، ۱۳۷۹.
- جوادی آملی، عبدالله؛ منزلت عقل در هندسه‌ی معرفت دینی، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
- حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ق.
- الحویزی؛ عبدالعلی جمعة العروسی، تفسیر نورالثقلین، ج ۴، قم، اسماعیلیان، بی‌تا،
- خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۶.
- خمینی، روح الله، طلب و اراده، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی «ره»، ۱۳۸۳.
- خمینی، روح الله؛ آداب الصلوة، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی «ره»، ۱۳۸۴.
- دهخدا، علی‌اکبر؛ لغتنامه دهخدا، ج ۶،
- قرآن کریم
- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، انتشارات پارسایان، ۱۳۷۹.
- آلوسی بغدادی؛ تفسیر روح المعانی، ج ۳، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۲، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بی‌تا.
- اچ. ترنر، جانان‌تان، مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی، ترجمه محمد فولادی و محمد عزیز بختیاری، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی «ره»، ۱۳۷۸.
- اشراق خاوری، عبدالحمید، مائده آسمانی، ج ۴، تهران، مؤسسه‌ی ملّی مطبوعات امری، ۱۳۵۰.
- اصفهانی، راغب، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دارالشامیه و دمشق، دارالقلم، ۱۴۱۶ق،
- اقبال لاهوری، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، کانون نشر و پژوهشهای اسلامی، بی‌تا،
- البخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح

- تهران، مؤسسه لغتنامه دهخدا (دانشگاه تهران)، ۱۳۷۷.
- رازی، ابوالفتوح، تفسیر روض الجنان، ج ۱۵، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، بی تا.
- روشنی، روحی، خاتمیت، تهران؛ لجنه ملی نشریات امری و محفل روحانی بهائیان ایران، بی تا.
- سبحانی، جعفر؛ الالهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ق.
- سروش، عبدالکریم، فربه تر از ایدئولوژی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
- سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۸.
- سروش، عبدالکریم؛ بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
- شریعتی، علی، مجموعه آثار، ج ۴ و ۱۴ و ۳۰، بی جا، بی تا.
- الشیرازی، صدرالمتالهین (ملاصدرا)، الشواهد الربوبیة، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان، ج ۱۶، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲.
- الطبرسی، فضل بن الحسن، مجمع البیان، ج ۴ و ۸، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
- عبدالدائم، احمد بن یوسف، عمدة الحفاظ، ج ۱، بیروت، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
- المعکبری البغدادی، محمدبن محمدبن النعمان (شیخ مفید)؛ النکت الاعتقادیة (مجموعه ی مصنفات شیخ مفید «ره»)، ج ۱۰، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، بی تا.
- المعکبری البغدادی، محمدبن محمدبن النعمان (شیخ مفید)؛ اوایل المقالات، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
- قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
- مازندرانی، فاضل، اسرار الآثار خصوصی، ج ۳، تهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۴۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی، معارف قرآن (راهنماشناسی)، تدوین محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی «ره»، ۱۳۷۶.
- مصطفوی، سید حسن، التحقيق في کلمات القرآن الکریم؛ ج ۳، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۴۱۶ق.
- مطهری، مرتضی، خاتمیت، تهران، انتشارات صدرا، چاپ یازدهم، سال

۱۳۷۷. سالکی، تهران، انتشارات بین المللی
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲ و ۳، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.
 - مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۱، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۱.
 - مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
 - مغنیه، محمد جواد، تفسیرالکاشف، ج ۶، بیروت، دارالعلم للملایین، بی تا.
 - مقری بیهقی، ابوجعفر احمد بن علی، تاج المصاדר، ج ۱، تصحیح و تحشیه هادی عالم زاده، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
 - مک کواری، جان، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه عباس شیخ شعاعی و محمد محمدرضایی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
 - نسفی، عزیز الدین؛ الانسان الكامل، تهران، طه‌وری، ۱۳۷۷.
 - النیسابوری، مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم، ج ۸، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
 - همیلتون، ملکم، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات تیان، ۱۳۷۷.
 - هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد