

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال پنجم، پاییز ۱۳۹۲، شماره مسلسل ۱۷

واکاوی فلسفه خاتمیت از منظر روشنفکران

تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۲

تاریخ تأیید: ۹۲/۷/۲۱

اسدالله کردفیروزجائی*

یکی از مباحث روشن و ضروری در کلام اسلامی مسئله ختم نبوت است، به این معنا که بعد از پیامبر اسلام ﷺ پیامبری مبعوث نخواهد شد. اما تبیین فلسفه این مسئله در کلام جدید شکل نوینی به خود گرفته است و برخی روشنفکران مسلمان با نگرش و پرسش‌های برآمده از مدرنیسم به تحلیلی مغایر با تحلیل سنتی به آن پرداخته‌اند. آنان با نگاهی متفاوت بر این باورند که بلوغ و رشد عقلی بشر یا پویایی علوم جدید موجب ختم نبوت است. نوشتار حاضر بر آن است پس از تحلیل و نقد دیدگاه‌های روشنفکران به این نکته بپردازد که فلسفه اصلی خاتمیت را باید در خود دین، یعنی کمال و تحریف‌ناپذیری اسلام، و همچنین در وجود مبارک پیامبر اعظم ﷺ جستجو کرد.

واژه‌های کلیدی: خاتمیت، وحی، غریزه، تجربه دینی، عقل استقرائی،

روشنفکری.

* استادیار پژوهشگاه امام صادق علیه السلام.

بیان مسئله

ختم نبوت از ضروریات دین اسلام است و در جمع مسلمانان جای هیچ مناقشه در تحقق آن نیست. در اندیشه اهل معرفت نیز اعتقاد به خاتمیت، چه در عصر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و چه پس از آن، امری روشن و پذیرفته شده بوده و به صورت متواتر نقل شده است، به گونه‌ای که تکذیب خاتمیت هم‌ردیف با تکذیب اصل نبوت تلقی می‌گردد.

مسئله خاتمیت دو جنبه دارد: یکی جنبه سلبی، بدین معنا که بعد از پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هیچ پیامبری مبعوث نخواهد شد و دیگری جنبه ایجابی، یعنی رهنمودهای پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ادامه داشته، پایان‌ناپذیر است. و این همان جاودانگی دین خاتم است.

صرف نظر از ضروری بودن مسئله خاتمیت، ادله و شواهد فراوانی بر این مهم وجود دارد که پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ پایان‌بخش سلسله پیامبران آسمانی است و دین او پایان‌بخش ادیان الهی است و تا ابد بشر را کفایت می‌کند، زیرا طراح اصلی اندیشه خاتمیت، که قرآن مجید است، می‌فرماید:

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (احزاب: ۴۰)

محمد پدر هیچ‌یک از مردان شما نیست. او رسول خدا و خاتم انبیا است، و خدا به همه امور آگاه است.

با وجود این، پرسش‌هایی در چرایی خاتمیت مطرح است. از جمله اینکه فلسفه ختم نبوت چیست؟ و چرا پیامبری در عصر پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ پایان پذیرفته است؟ چنین پرسش‌هایی، کم‌وبیش، در میان نسل جدید چالش‌آفرین

است؛ گاه تحلیل‌های روشنفکر مآبانه‌ای از این مباحث ارائه می‌شود و گاه بحث از مسیر اصلی خویش به کژراهه می‌رود. با این حال، جا دارد بحثی دقیق در فلسفه خاتمیت از منظر روشنفکران و جهت همت و دستمایه پژوهش گردد.

به علت تصریح قرآن کریم به خاتمیت، در میان قدما، اعم از اهل کلام و دیگران، بحث چندان کاملی درباره فلسفه خاتمیت صورت نگرفته است، جز آنکه در بعضی از آثار، از جمله در کتب تفسیری و ذیل آیات مربوط به خاتمیت، به این بحث اشاره شده است. اگرچه در حدود قرن سیزدهم هجری با به وجود آمدن فرقه‌های بابیه، بهائیه و، سپس، قادیانیه، بحث نسخ دین اسلام مطرح شد و جواب‌هایی بر ادعاهای این فرقه‌ها تقریر گردید، اما به علت واهی بودن ادعاهای آنان و مسلم بودن مسئله خاتمیت با پژوهشی ژرف و جدی در این زمینه مواجه نیستیم.

در پرتو نگاه مدرن به انسان، جهان و دین شاهد ظهور رویکردهای روشنفکرانه و ارج نهادن به هر آنچه عقل و خرد بشری می‌اندیشد، از یک سو، و دفاع متکلمان و الهی‌دانان از ختم نبوت، از سوی دیگر، هستیم. در دوران معاصر، با توجه به رویکردهای روشنفکرانه و نگرش نو به مسئله، دو رویکرد عمده در این مسئله به وجود آمد:

رویکرد اول نوعی رهیافت روشنفکری به ابتکار اقبال لاهوری است که وی در کتاب *احیای فکر دینی در اسلام* به آن پرداخت؛ او سرّ خاتمیت را در جایگزینی عقل استقرائی نسبت به وحی دانست و امت را در عصر خاتمیت بی‌نیاز از وحی قلمداد کرد. (لاهوری، ۱۳۴۶: ۱۴۵) افرادی مانند شریعتی، سروش، مجتهد شبستری و دیگران نیز، با پیروی از اقبال و البته با دیدگاه‌هایی متفاوت، به این

رویکرد در مسئله خاتمیت پرداخته‌اند.

رویکرد دوم در این مسئله از سوی شهید مطهری ارائه شد که مسئله خاتمیت را به طور جدی و دقیق مورد بحث و بررسی قرار داد و در آثار خود مانند ختم نبوت، خاتمیت و وحی و نبوت بدان پرداخت.

نوشتار حاضر که به تبیین، بررسی و گاه نقد رویکرد روشنفکرانه پرداخته است، به فراخور خویش، در پی آن است که با اثبات ویژگی‌های دین خاتم و برتری‌های پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ تبیینی سازگار با اندیشه دینی برای فلسفه خاتمیت ارائه دهد تا زمینه‌ساز گام‌های نوینی در این مبحث از نگاه کلام جدید باشد.

مفهوم «خاتمیت»

برای به دست آوردن مفهوم روشنی از موضوع لازم است اصطلاح «خاتمیت» توضیح داده شود.

کلمه «خاتمیت» برگرفته از ماده ختم است که در نزد همه لغت‌دانان به معنای «پایان» و نیز «به سرآمدن و به نهایت رسیدن» آمده است و در لغت عرب با کلمه «طبع» هم معناست. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۲۴۵) برای نمونه، راغب اصفهانی می‌نویسد:

يعتبر منه بلوغ لآخر و منه قيل ختمت القرآن اي انتهيت الي آخره و «خاتم

النبيين» لانه ختم النبوه اي تتمها بمجيئه. (اصفهانی، ۱۴۱۶: ۲۷۵)

(ماده ختم) به معنای انتهای چیزی است و اگر گفته می‌شود قرآن را ختم کردم، یعنی آن را تا آخرش خواندم و اگر گفته می‌شود، پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ خاتم النبیین است، بدین سبب است که نبوت با او خاتمه یافته است، یعنی نبوت را با آمدنش به پایان رسانده است. بنابراین، ماده «ختم» در زبان اهل لغت به

معنای به پایان رسیدن است. «ختم» به معنای مهر کردن نیز از همین باب است، چون آخرین مرحله هر مطلبی مهر کردن آن است و مهر کردن آخر هر مطلبی حاکی از آن است که آن مطلب به پایان رسیده است. بر این اساس، خاتمیت در علم کلام از آموزه‌های مشترک همه مسلمانان به معنای پایان یافتن نبوت به رسالت حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ است.

دیدگاه‌ها در فلسفه خاتمیت

در ادامه به بررسی دیدگاه چند تن از روشنفکران معاصر درباره فلسفه خاتمیت پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ می‌پردازیم.

۱. دیدگاه اقبال لاهوری

اقبال لاهوری (۱۲۸۹-۱۳۵۷هـ.ق) معتقد است که تعارضی بین دین و دنیای جدید وجود ندارد. (لاهوری، ۱۳۴۶: ۱۳) وی هم به پیشرفت و ترقی غرب اهمیت می‌دهد و هم به آموزه‌های دینی چشم دوخته است. اما اصرار دارد که فکر دینی جهت هم‌نو شدن با تمدن غرب نیازمند اصلاح و بازبینی است و می‌نویسد: «شکی نیست که اکنون وقت مناسب آن است که اصول اساسی اسلام مورد تجدید نظر واقع شود». (همان: ۱۲)

اقبال با اثرپذیری از دانشمندان غربی به این مسئله نگریسته است، از زاویه‌ای که پیش از آن کسی از مسلمانان از آن زاویه به خاتمیت نپرداخته بود. او عنصر عقل، به‌ویژه عقل استقرائی، را عامل ختم نبوت می‌داند و اعتقاد دارد پیامبران متعلق به دوران حاکمیت غرایز هستند. (همان: ۱۴۵) وقتی بشر آن دوران را پشت سر گذاشت و به دوره حاکمیت عقل رسید، بی‌نیاز از وحی شده است. او

خاتمیت را پایان یافتن نبوت و به سرآمدن نیازمندی به وحی تفسیر می‌کند و نیازمندی به وحی را مختص دوران خاصی می‌پندارد. اقبال می‌نویسد:

در دوران کودکی بشریت، انرژی روانی چیزی را آشکار می‌سازد که من آن را «خودآگاهی پیامبرانه» می‌نامم و به وسیله آن در اندیشه فردی و انتخاب راه زندگی از طریق پیروی از دستورها، داورها، انتخاب‌ها و راه‌های عملی حاضر آماده صرفه‌جویی می‌شود، ولی با تولد عقل و ملکه نقادی زندگی به نفع خود تشکیل [می‌شود] و نمو آن اشکالی از خودآگاهی را که نیروی روانی در مرحله قدیم‌تر تکامل بشری به آن صورت وجود داشت متوقف می‌سازد. (همان: ۱۴۵)

یا می‌نویسد:

چون به مسئله از این لحاظ نظر شود، باید گفت که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله میان جهان قدیم و جدید ایستاده است: تا آنجا که به منبع الهام وی مربوط می‌شود به جهان قدیم تعلق دارد و آنجا که روح الهام وی در کار آید متعلق به جهان جدید است. ظهور و ولادت اسلام عقل برهانی استقرائی است. (همان: ۱۴۵)

اقبال دوران قبل از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را دوران پیروی از وحی می‌داند. او عصر نیازمندی به وحی را عصر کودکی انسان می‌پندارد و معتقد است با ظهور پیامبر خاتم عصر کودکی بشر به پایان رسیده، آنگاه نوبت عقل کاوشگر است. انسان عصر دین خاتم نه تنها نیاز به پیامبر ندارد بلکه نیاز به وحی و ارتباط با فوق طبیعت هم نخواهد داشت. او وحی را نوعی غریزه می‌داند که خداوند به همه موجودات داده است. با رشد عقل، غریزه به تدریج فروکش می‌کند؛ بشر در زمان رشد نهایی عنصر عقل، به‌طور کامل، از غریزه (وحی) مستغنی می‌شود؛ وحی هم نوعی غریزه است که انسان با رشد نهایی عقل از آن بی‌نیاز می‌گردد. اقبال زمان را به دو دوره «قدیم و جدید» تقسیم می‌کند. او معتقد است که

چون در دوره قدیم عقل بشر به قدر نیاز شکوفا نبود، پس، وحی به آن دوره تعلق می‌گیرد و انسان عصر جدید با شکوفا شدن عقلش بی‌نیاز از وحی خواهد بود. پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم بین دو عصر [جدید و قدیم] واقع شده است. بنا بر این تفسیر، مفهوم خاتمیت نه تنها پایان پیامبری می‌شود بلکه پایان نیازمندی به وحی را هم شامل می‌شود.

نکته دیگر اینکه اقبال وحی را به گونه‌ای به تجربه دینی تنزل می‌دهد، چون آن را شیوه‌ای زندگی می‌داند. (همان: ۱۴۲) او بر این باور است که پیامبری را می‌توان همچون نوعی خودآگاهی باطنی تعریف کرد که در آن «تجربه اتحاد» تمایل به آن دارد که از حدود خود لبریز شود. (همان: ۱۴۶) همچنین، اقبال معتقد است که تجربه باطنی از لحاظ کیفیت تفاوتی با تجربه پیامبرانه ندارد. (همان: ۱۴۵) بعضی از عبارات اقبال، آنگاه که تفاوت‌های پیامبر با عارف را بیان می‌کند (رک. همان: ۱۴۳)، یکسان‌انگاری وحی با تجربه دینی را می‌فهماند، بدین معنا که همان‌طوری که عرفا از تجارب عرفانی خود استفاده می‌کنند، پیامبران هم از تجارب پیامبرانه بهره می‌جویند. اگرچه ایشان، به صراحت، به یکسان‌انگاری آن‌دو سخن نمی‌رانند ولی از کلمات گوناگونش همین سخن برمی‌آید. به طور خلاصه، دیدگاه اقبال را می‌توان این‌چنین بیان کرد:

۱. وحی نوعی غریزه است که با پیدایش عقل استقرائی فروکش می‌کند؛
۲. یکسان‌انگاری وحی با تجربه دینی نگره مورد تأیید اقبال است؛
۳. جهان از نظر زمانی به دو زمان تقسیم می‌شود: جهان قبل از پیامبر خاتم (عصر نیازمندی به وحی) و جهان بعد از پیامبر خاتم (عصر بی‌نیازی از وحی)

نقد و بررسی

در نقد دیدگاه اقبال نکاتی بیان می‌شود.

۱. انحصار راز خاتمیت در عقل استقرائی: فرضیه انحصار راز خاتمیت در عقل استقرائی و بی‌نیازی از وحی در عصر پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ موجب یک تناقض صریح است، زیرا پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با آوردن شریعت جدید مردم را به پیروی از آن دعوت نموده است؛ خطابات زیادی مانند: «یا ایها الناس»ⁱ و «یا ایها الذین آمنوا»ⁱⁱ در قرآن کریم وجود دارد که همگی دلالت بر وجوب پیروی از وحی و حرمت تخلف از آن را دارد. آیا این نوع خطابات قرآن متناقض با بی‌نیازی از وحی و جانسپین شدن عقل به جای وحی نیست؟ تکالیفی که خداوند به وسیله پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برای مردم تشریح نموده است، تنها با رجوع به وحی انجام‌پذیر

i. قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ؛ [ای رسول] بگو ای مردم، بی‌شک، [کتاب و رسول] حق از جانب پروردگار برای [هدایت] شما آمد. [پس از این]، هر کس هدایت یافت، به نفع خود او است و هر کس به راه گمراهی شتافت زیانش بر خود او است، و من [پس از اتمام حجت] نگهبان شما [ازمواخذة خدا] نیستم (یونس: ۱۰۸)

ii. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا؛ ای اهل ایمان [فرمان] خدا را اطاعت کنید و رسول و اولیای امر خود را [از طرف خدا و رسول] اطاعت کنید، و چون در چیزی کارتان به گفتگو و نزاع کشید، اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید، این را به [حکم] خدا و رسول بازگردانید. این کار [برای شما از هر چه تصور کنید] بهتر و خوش‌عاقبت‌تر خواهد بود (نساء: ۵۹)

است. چگونه می‌توان پذیرفت که بعد از پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیازی به وحی نیست؟ چگونه ممکن است پیامبر مبعوث به رسالت شود تا به مردم بگوید ای مردم، از این به بعد خودتان راه بیفتید، حال آنکه بسیاری از تکالیف و معارفی که به مردم عرضه شد را نمی‌توان با عقل استقرائی فهمید. (طباطبایی، بی‌تا: ۴۹/۲-۵۰) چنین سخنی نه تنها خلاف ضرورت اسلام است بلکه مخالف نظریه خود اقبال است؛ تمام کوشش‌های اقبال در این است که نشان دهد علم و عقل برای جامعه بشر لازم است اما کافی نیست، و بشر به دین و ایمان مذهبی همان اندازه نیازمند است که به علم. از سویی دیگر، اقبال خود تصریح می‌کند. (اقبال، ۱۳۴۶: ۱۶۸-۱۶۹) که زندگی نیازمند اصول ثابت و فروع متغیر است و کار اجتهاد اسلامی، کشف انطباق فروع بر اصول است. (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۸۵/۲)

واقعیت این است که اقبال در این مسئله متأثر از تحلیل «اگوست کنت»^۱ (۱۷۹۸م-۱۸۵۷م) دانشمند فرانسوی است که مراحل تاریخ را به سه دوره تقسیم می‌کند:

مرحله اول مرحله خدانشناسی یا ربانی است که در این مرحله جهان تحت قدرت و سلطه خدا و ماورای طبیعت قرار دارد؛

مرحله دوم مرحله فلسفی است که در این مرحله انسان علت حوادث جهان را خدا نمی‌داند بلکه سؤالاتی را در ذهن خود پرورش می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که خواص و صفات اشیای موجود در جهان عامل به وجود آمدنشان می‌شوند، نه خدا؛

مرحله سوم مرحله تحقیقی است که انسان در این عصر نه به معجزات عصر

1. Auguste Conte.

ربانی اکتفا می‌کند و نه به استدلال‌های توخالی عصر فلسفی، بلکه تنها دنبال این است که اشیاء جهان چگونه پدید می‌آیند. این مرحله مرحله ترقی و تعالی انسان است، چون آدمی از این زمان به بعد، به‌جای پریشان‌گویی و خیالبافی، به مشاهده و تجربه می‌پردازد و نتیجه‌ای که به دست می‌آورد جنبه قطعیت و تعین دارد.

بدین ترتیب، اگوست کنت معتقد است: مرحله خدانشناسی یا ربانی عصر کودکی، و مرحله فلسفی عصر جوانی، و مرحله تحقیقی عصر پختگی و بلوغ عقلی بشر است، که در این مرحله [پختگی] انسان از وحی که همان غریزه است بی‌نیاز می‌شود. (کنت، ۱۳۳۸: ۲۷۳؛ کرسون، ۱۳۴۳: ۲۰)

بر همین اساس، اقبال نیز، با اندکی تفاوت، دوران بشریت را به دو مرحله تقسیم می‌کند: مرحله حاکمیت وحی و نیازمندی به ماورای طبیعت و مرحله حاکمیت عقل تجربی بشر و بی‌نیازی از وحی.

۲. خلط در مبانی خاتمیت: منشأ اصلی دیدگاه اقبال خلط در مبانی خاتمیت

است که به آنها اشاره می‌شود:

۱- ۲. خلط در معنای لغوی وحی با معنای اصطلاحی آن؛ اقبال نه تنها استعمال

وحی را در موارد متعددی مشترک معنوی می‌داند بلکه آن را امری تشکیکی به شمار می‌آورد که دارای مراحل متعددی است، یعنی بین معنای لغوی وحی و اصطلاحی آن تفکیک قایل نیست. (لاهوری، ۱۳۴۶: ۱۴۵) واقعیت این است که وحی در لغت به معنای کتابت، رسالت، غریزه، الهام و کلام خفی آمده است. (ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۳۷۹/۱۵) در این صورت، وحی اختصاص به پیامبران ندارد بلکه گاه اولیای الهی نیز مورد خطاب الهی قرار می‌گیرند، چنان‌که در آیاتی از قرآن به آن اشاره شده است. (فصلت: ۱۲؛ نحل: ۶۸؛ قصص: ۷؛ انعام: ۱۱۳) بر این

اساس، گزینه یکی از معانی لغوی وحی می‌باشد. اما وحی در اصطلاح عبارت است از اینکه کلام خداوند مستقیماً یا به واسطه جبرئیل به یکی از اولیایش (نبی) نازل شود و ادراک وحی ادراک خاصی است که با دیگر ادراکات حسی و غریزی و عقلی متفاوت است؛ نوعی آگاهی که هیچ‌گاه نبی در دریافت آن خطا نمی‌کند و نیازمند اعمال نظر و کسب نیست. (سبحانی، ۱۴۱۱: ۲/۱۲۰-۱۲۱) وحی اصطلاحی مختص پیامبران است. در آیاتی از قرآن از وحی اصطلاحی به گونه‌ای تعبیر شده که شامل گزینه نمی‌شود. (شوری: ۳) پس، یکی انگاشتن هدایت‌های غریزی با هدایت‌های وحیانی به این استدلال که قرآن لفظ وحی را در معنای گسترده و به صورت تشکیک‌پذیر به کار برده اشتباه است.

۲-۲. تجربه‌نگاری وحی؛ یکی از موضوعات اساسی در حوزه فلسفه دین مسئله تجربه دینی است که سرچشمه بحث از آن به شلایر ماخر می‌رسد. (پیراد فوت، ۱۳۷۷: ۹) و آن نوعی احساس مواجهه با خداوند است که به انسان دست می‌دهد. (پترسون، ۱۳۷۶: ۳۷) اقبال لاهوری وحی را مجموعه‌ای از حقایق و گزاره‌ها نمی‌داند بلکه آن را نوعی مواجهه پیامبر با خدا می‌پندارد که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تفسیر آن تجربه‌ها را در اختیار ما قرار می‌دهد. این فرضیه دارای مشکلاتی است که به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

۱-۲-۲. مخالفت با آموزه‌های دینی: وحی در آموزه‌های دینی عبارت است از انتقال پیام از طرف خدا به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که از آن به وحی گزاره‌ای تعبیر می‌شود. وحی نوعی انتقال اطلاعات و حقایق از طرف خداوند به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، نه تجربه دینی که نوعی مواجهه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با خداست بدون اینکه رد و بدلی بین خدا و پیامبر صورت بگیرد و ساختارهای زبانی در آن دخیل باشد.

نتیجه اینکه نظریه یادشده (تجربه دینی دانستن وحی) تکذیب صریح رسالت (نبوت) به حساب می آید. قرآن، به صراحت، در آیات متعدد بیان می کند که وحی از طرف خدا بر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نازل شده است. (بقره: ۱۷۶؛ اسراء: ۱۰۵؛ نحل: ۱۰۲) در هیچ جای قرآن اشاره ای وجود ندارد تا دلالت کند بر اینکه وحی نوعی جوشش درونی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است. (احمدی، ۱۳۸۱: ۳۱)

۲-۲-۲. معرفت بخش نبودن تجربه دینی: تجربه دینی برای دیگران فاقد ارزش معرفتی است. درست است احساسی که به صاحب تجربه دست می دهد از نوع علم حضوری است که خطا در آن راه ندارد، ولی تحلیلی که صاحب تجربه از آن ارائه می دهد و علتی که برای آن احساس در نظر می گیرد برای دیگران معرفت بخش نیست. احتمال دارد که گوینده تجربه در برداشت و تحلیل از احساس درونی خود اشتباه کرده باشد. برای مثال، اگر کسی احساس درد معده کند، خطا در این احساس صرف راه ندارد ولی فاعل این احساس اگر آن را در نزد خود تحلیل و علت یابی کند و بگوید علت احساس درد معده زخم معده است، این تحلیل برای دیگران یقین آور نیست، چون احتمال دارد علت درد معده چیز دیگری باشد. در تجربه دینی نیز فاعل تجربه تحلیلی از تجربه خود ارائه می دهد که چه بسا غلط باشد. (نبویان، ۱۳۸۰: ۵/۱) برای نمونه، اگر فاعل باور داشته باشد که احساسی که در تجربه دینی دست می دهد خداست، تحلیلی یقین آور ارائه نکرده است، زیرا احتمال دارد علتش چیز دیگری باشد. در نتیجه، این تحلیل برای دیگران ارزش معرفتی ندارد. داستان در وحی به گونه ای دیگر است: هیچ گاه و هیچ خطایی در وحی راه ندارد. وحی، آنگاه که بر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نازل می شود، با تکیه بر براهین ضرورت نبوت و عصمت پیامبر معرفت بخش و

حجت آفرین است، چون وحی نوعی دریافت حضوری است و پیامبر آن را به همین صورت که به ما ابلاغ کرده است دریافت می‌کند. از این رو، حقیقت وحی از سنخ تجربه دینی نیست تا همراه با شک و تردید باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۶۱)

۳-۲-۲. نقض غرض در بعثت انبیا علیهم‌السلام یکی از اهداف بعثت انبیا علیهم‌السلام هدایت بشر به سوی کمال و سعادت است. زمانی این هدف تحقق می‌یابد که پیامبران در رفتار و گفتار از اشتباهات و خطا مصون باشند. (حلی، ۱۴۰۷: ۳۴۹) اگر وحی را همان تجربه دینی بدانیم، با توجه به معرفت‌بخش نبودن چنین تجربه‌ای، هیچ تضمینی برای هدایت بشر وجود نخواهد داشت. چه بسا آن موجب گمراهی و ضلالت انسان‌ها شود.

هدایت پیامبران زمانی قابل اعتماد است که از خطا مصون باشند؛ زمانی مصونیت در خطا محقق می‌شود که هدایت آنها برگرفته از وحی در قالب پیام صریح باشد نه تجربه دینی که به گونه‌های مختلف قابل تفسیر است. از این رو، تجربه دینی شمردن وحی نقض غرض خواهد بود.

۲. دیدگاه دکتر علی شریعتی

یکی از روشنفکران دینی که بعد از اقبال با صراحت بیشتر به مسئله خاتمیت پرداخته دکتر علی شریعتی است. موضع او همانند موضع اقبال است و فرق تفسیر او با توجه به مذهبش (شیعه بودن) با تفسیر اقبال این است که ایشان زمان را به سه دوره تقسیم می‌کند: ۱. عصر قبل از پیامبر خاتم ۲. عصر بعد از پیامبر خاتم و زمان حضور امام ۳. عصر غیبت. او عصر غیبت را عصر بی‌نیازی از وحی می‌داند. (ر.ک. شریعتی، ۱۳۷۶: ۲۴۷/۷-۲۴۹)

شریعتی در تفسیر خاتمیت می‌گوید: «از این پس، انسان بر اساس طرز تربیتش قادر است بدون وحی و نبوت جدیدی روی پای خودش به زندگی ادامه دهد و آن را کامل کند. بنابراین، دیگر ختم نبوت است؛ خودتان راه بیفتید». (همان: ۶۳/۳۰) هر آنچه در نقد دیدگاه اقبال وارد شد بر دیدگاه شریعتی نیز وارد است. البته، برخی بر این باورند که شریعتی در اواخر از این نظریه برگشته و به نحوی دفع توهم کرده است. او در کتاب تاریخ و شناخت ادیان می‌گوید: «نمی‌خواهم بگویم که انسان دیگر به دین احتیاج ندارد. می‌گویم دیگر به وحی جدید نیازمند نیست، یعنی بر اساس تعلیمات این مکتب و آشنایی هر چند بیشتر به آنچه انسان آموخته است به آن که پیغمبر دیگری بیاید و دستش را بگیرد و پا به پیش ببرد و مشکلات جدید و مسائلی را که در ادیان قبل، پیش نیامده، وحی جدیدی حل کند، می‌تواند خود پاسخ بیابد». (همان: ۳۲۷/۱۴)

۳. دیدگاه دکتر عبدالکریم سروش

یکی دیگر از روشنفکران معاصر که به بحث خاتمیت پرداخته دکتر عبدالکریم سروش است. سروش در تبیین این بحث دارای تلقی واحدی نیست؛ او، در یک تلقی، وحی را زنده دانسته، انسان‌ها را هر لحظه از آن بهره‌مند می‌داند ولی، در تلقی دیگری، عصر خاتمیت را انقطاع از وحی و حاکمیت را از آن عقل استقرائی می‌پندارد و، در تلقی سوم، به بسط تجربه نبوی تمسک می‌جوید. صاحب این نظریه در هر سه تلقی اش مرتکب عدم انسجام و گاهی ناهماهنگی در بیان است. در اینجا به نقد و بررسی سه تلقی وی از تفسیر خاتمیت پرداخته می‌شود.

تلقی اول؛ در این تلقی، سروش معتقد است که وحی تفسیرنشده در اختیار مردم قرار می‌گیرد. گویا هر لحظه وحی بر مردم می‌بارد و همیشه این وحی، که

نوعی تجربه باطنی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بود، به نحو تازه و دست‌نخورده وجود دارد. از این رو، نیازی به پیامبر جدید نیست و هر کس می‌تواند با رأی خود تفسیری از وحی داشته باشد؛ این گونه نیست که وحی برای خود سخنی داشته باشد بلکه این ما هستیم الفاظ وحی را به سخن می‌آوریم. یکی از محققان، مضمون کلام سروش را بر مبنای قبض و بسط چنین بیان می‌کند:

[سروش می‌پندارد] کلمات با ما سخن نمی‌گویند؛ ما با آگاهی و پیشینه‌های ذهنی خویش الفاظ را به سخن درمی‌آوریم؛ کلام آتقدر لرزان و از معنا تهی است که فروتنانه با دستاوردهای متحول حس و عقل موافق و همراه می‌شود و در هر لحظه و هر جا به شکلی و صورتی در می‌آید». (سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۶۲)

سروش خود می‌نویسد:

راز خاتمیت دین اسلام این است که وحی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تفسیر نشده و در اختیار مردم قرار گرفته و تفسیرش با مردم است. قول بنده با آنچه مرحوم اقبال لاهوری گفته تفاوت دارد؛ ظاهراً ایشان طفولیت بشر را سبب نیاز به دین می‌شمارد؛ گویی از بشر بالغ، رفته‌رفته، رفع حاجت می‌شود. اما سخن بنده این است که ما با یک تجربه باطنی تفسیر نشده روپرو هستیم. پس، آن را دائم تفسیر می‌کنیم و، در نتیجه، پی‌درپی، وحی بر ما نازل می‌شود. (سروش، ۱۳۷۲: ۷۷-)

(۷۸)

از کلمات صاحب این نظریه فهمیده می‌شود که پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شارح خاتم نیست، فقط خاتم انبیا است؛ هر کس با مراجعه به متون وحی برای خود برداشتی دارد که برای او حجت است و نیاز به تفسیر دیگری ندارد تا نبوت تجدید شود. او در جایی بدین سخن صراحت دارد: «خاتم النبیین آمده است، اما خاتم الشارحین نیامده است...؛ اگرچه دین خاتم داریم ولی فهم خاتم نداریم».

(سروش، ۱۳۷۸: ۱۴۸)

بدین ترتیب، سروش وحی را همان تجربه باطنی پیامبر می‌داند که به نحو تفسیرنشده به دست مردم می‌رسد. از سخنان صاحب این نظریه نتیجه گرفته می‌شود که وی عنصر عقل بشری را موجب ختم نبوت می‌داند، یعنی انسان با عقل و علم می‌تواند مفسر کامل وحی باشد، بنابراین، نیازی به پیامبر جدید نیست.

نقد و بررسی

سروش در این تلقی معتقد است وحی به نحو تفسیرنشده به مردم می‌رسد. این تلقی دارای مشکلاتی است که به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

۱. مأموریت پیامبر به ابلاغ و تفسیر وحی؛ صرف نظر از اینکه قرآن (وحی) خودش بیان است و بسیاری از آیات آن نیاز به بیان و تفسیر ندارد، به گونه‌ای که بسیاری از انسان‌ها آن را می‌فهمند، خداوند - همان‌طوری که از پیامبر می‌خواهد آنچه از او گرفته به مردم ابلاغ کند. (مائده: ۶۷) - به پیامبر دستور داده است که آن (کلام خدا) را تفسیر بکند. (نحل: ۴۴) بدین‌رو، علاوه بر اینکه ابلاغ وحی بر عهده پیامبر است، تفسیر آن هم به عهده پیامبر یا جانشینان معصوم اوست. (جاوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۸/۱)

۲. جاودانگی سیره و تفسیر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ با پذیرش این نظریه حجیت تفسیر پیامبر از وحی نادیده گرفته می‌شود؛ هر کس نزد خود تفسیری ارائه می‌دهد و، به تدریج، نه تنها حجیت تفسیر پیامبر از اعتبار ساقط می‌شود بلکه دین واقعی به طور مطلق به فراموشی سپرده خواهد شد، در حالی که حجیت تفسیر پیامبر از وحی ابدی و مورد اجماع همه فرق اسلامی است.

تلقی دوم؛ رابطه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با امت مانند رابطه بیمار با طیب است؛ انسان تا زمانی به طیب نیاز دارد که بیمار باشد. اما هنگامی که بیماری تمام شد دیگر نیاز به طیب ندارد، چنانکه در رابطه معلم و شاگرد، زمانی شاگرد نیاز به معلم دارد که هنوز شاگرد باشد اما وقتی که خودش رشد یافت و به اندازه معلم آموخت، دیگر در آن مرحله نیاز به معلم ندارد.

آقای سروش در این تلقی پیرو اقبال است و دوران عقل را دوران بی‌نیازی از وحی می‌داند و می‌نویسد: «در تعالیم دینی رابطه نبی و امت به رابطه معلم و شاگرد و مربی و متربی و نیز رابطه طیب و بیمار تعبیر و تفسیر شده است... کسانی همچون اقبال در باب خاتمیت سخنانی گفته‌اند که از کلام آنها چنین استشمام می‌گردد که از خاتمیت همین معنا و نسبت را دریافته‌اند و رابطه نبی و امت را، مانند رابطه طیب و بیمار و معلم و شاگرد و مربی و متربی، از سنخ روابطی دیده‌اند که تحقق و ادامه آنها نفی خود را نتیجه می‌دهد.» (سروش، ۱۳۷۶:

(۴۱۰)

او عصر عقل را «عصر استغنا از وحی» می‌داند و از استغنا دو تعبیر ذکر می‌کند: یکی استغنا مذموم و دیگری استغنا معقول. سروش مستغنی بودن امت دین خاتم نسبت به وحی را از نوع استغنا معقول می‌داند و عقل را محرک و فرمانده حقیقی و بی‌بدیل می‌داند. او می‌نویسد: «با ختم نبوت، عقل نهایت آزادی را پیدا می‌کند و شخصیت هیچ‌کس حاجب دلایل عقلی و تجربی و قانونی نمی‌شود؛ آزاد بودن یعنی آزاد بودن عقل از عوامل مافوق و مادون عقل؛ نبوت به منزله مافوق عقل می‌آید تا با پیام‌ها و تکالیف خود آدمی را از عوامل پست و مادون عقل رها سازد. آنگاه، با خاتمیت خویش عامل مافوق را هم برمی‌دارد و

طناب گهواره عقل را از دو سو می‌گشاید». (سروش، ۱۳۷۸: ۱۴۱) سروش نیازمندی به وحی را در عصر قبل از پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به سبب جهالت‌ها و بت‌پرستی‌های آن زمان می‌داند و معتقد است در عصر دین خاتم دیگر آن اعتقادات خرافی وجود ندارد. او می‌نویسد: «اگر پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در محیط جزیره‌العرب اهتمام جدی 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 تذکار هستند». (سروش، ۱۳۷۵: ۱۴) وی در تفسیر خاتمیت هیچ نقشی برای امامت قایل نیست و می‌پندارد که پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به کسی حق ولایت نداد و بعد از او، قول هیچ‌کس برای دیگری حجت نیست و همه باید به عقل جمعی رجوع کنند. او می‌نویسد: «پس از پیامبر احساس و تجربه و قطع هیچ‌کس برای دیگری از نظر دین تکلیف‌آور و الزام‌آور و حجت‌آفرین نیست؛ هر کس بخواهد نسبت به دیگری حکمی صادر کند، باید حکم خود را به دلیل عقلی یا قانونی کلی با قرینه‌ای عینی و امثال آنها مستند و موجه کند؛ به خود و امتیازات و تجارب و ارتباطات ماورایی و رؤیاهای کرامات و قطع و یقین و.... تکیه کردن مطلقاً جایز نیست. دلیل و قانون و قرینه هم عینی و هم جمعی‌اند؛ هیچ‌کدام فردی و شخصی و تابع شخصیت کسی نیستند؛ دوره «شخصی» بودن‌ها به پایان رسیده است. از این پس، باید به «کلی» ها و جمعی‌ها مراجعه کنیم. تفسیر کلمات خدا و پیامبر هم نمی‌تواند شخصی و متکی به شخصیت‌ها باشد، آن هم باید جمعی و مستدل باشد. از این رو، تفسیر رسمی هم ناروا و باطل است... هیچ کلام و متن دینی را هم نمی‌توان چنان تفسیر کرد که حق ولایت بدین معنا را به کسی بدهد. این عین تناقض است که

رسول خاتم بر کسی یا کسانی حقوقی را ببخشد که ناقض خاتمیت باشد». (سروش، ۱۳۷۸: ۱۴۱) در جای دیگر، می‌گوید: «هیچ تفسیر رسمی و واحد از دین و هیچ مرجع و مفسر رسمی از آن وجود ندارد و در معرفت دینی همچون هر معرفت بشری دیگر، قول هیچ‌کس حجت تعبدی برای کس دیگر نیست و هیچ فهمی مقدس و فوق‌چون و چرا نیست». (سروش، ۱۳۷۶: ۴)

نقد و بررسی

نظریه یادشده دارای مشکلاتی است که به بعضی از آنها اشاره می‌شود.

۱. رابطه حقیقی پیامبر با امت؛ با توجه به روایاتی که احکام اسلام را جاودانه و آیاتی، مانند آیه ۲۱ سوره احزاب، که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ را اسوه معرفی می‌کنند، رابطه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ با امت قطع شدنی نیست؛ پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ طیب روح انسان‌هاست و هیچ‌گاه بین طیب روحانی و انسان‌ها قطع رابطه‌ای وجود ندارد. آقای سروش از نهج البلاغه مثال خوبی می‌آورد، ولی برداشت نادرستی از آن می‌کند. رابطه پیامبر با امت از نوع رابطه‌ای که ایشان تصور کرده نیست، یعنی هدف پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نفسی رابطه خود با امت نبوده است. امیرمؤمنان علی عَلِيٌّ می‌فرماید:

طیب دوار بطبه قد احکم مراهمه و احمی مواسمه. (نهج البلاغه: خطبه

(۱۰۸)

[پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ] پزشکی است که در میان بیماران می‌گردد تا دردشان را درمان کند؛ داروها و مرهم‌های خود را آماده ساخته و ابزار جراحی خویش را گذاخته است.

اینکه در عبارت رابطه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ با امت به رابطه طیب با بیمار تشبیه شده

به معنای مورد نظر آقای سروش نیست. حضرت می‌فرماید: پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مانند طبیعی است که به درمان بیماری اخلاقی و امراض قلبی افراد می‌پردازد. وقتی که بناست پیامبر طیب روح انسان‌ها باشد و افراد همواره در معرض بیماری‌های اخلاقی قرار داشته باشند، دیگر رابطه بیمار با طیب روح قطع نمی‌شود. این در طبابت‌های جسمانی است که بیمار پس از بهبود دیگر سراغ دارو و درمان نمی‌رود. اینکه قرآن می‌فرماید: «لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة». (احزاب: ۲۱)، آیا به معنای آن نیست که رابطه امت با پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هیچ‌گاه نباید قطع شود و افراد همواره باید خود را با آن الگو مقایسه کنند و چنانچه از راه به بیراهه رفتند، به سوی صراط مستقیم بازگردند؟ (ر.ک. نصری، ۱۳۷۸: ۱۱۱ و ۱۱۴)

رابطه بین معلم و شاگرد اینگونه است، زیرا هیچ‌گاه شاگرد بی‌نیاز از معلم نمی‌شود؛ هر چه کمال شاگرد بیشتر شود به همان نسبت نیازش به معلم بیشتر می‌شود. به‌ویژه، اگر معلم پیامبر باشد، هیچ‌وقت انسان از تعلیمات او بی‌نیاز نخواهد شد. «حرف صاحب این نظریه از یک جهت شبیه اعتقاد بعضی از جهله صوفیه است که می‌گویند: اگر سالک کمال پیدا کند، دیگر التزام به شریعت لزومی ندارد، بدین معنا که پس از نیل به کمال تکلیف از انسان ساقط می‌شود و نیازی به پذیرش آموزه‌های وحی نیست». (همان)، در صورتی که نیاز به شریعت از ویژگی‌های درونی بشر است و هیچ‌گاه از آن بیگانه نخواهد شد. (ر.ک. هادوی، ۱۳۷۸: ۳۷)

۲. نارسایی عقل بشری؛ مشکل دیدگاه سروش این است که وی بلوغ عقل را موجب بی‌نیازی از وحی می‌داند، حال آنکه بلوغ عقل به معنای قدرت یافتن عقل بر کشف حقایق و حیانی است، نه جانشین مستقل وحی. عقل به هر مقدار

که رشد یابد به وحی نیاز دارد. وحی چراغ و راهنمای عقل است و عقل در مقابل وحی همچون کودک دبستانی است. سروش علت نیازمندی به وحی در عصر جاهلیت را مواردی مانند بت پرستی، جهالت‌ها و مواردی از این دست می‌داند و عصر بعد از دین خاتم را عصری می‌داند که خبری از آن خرافات نیست. آیا واقعاً همین‌طور است؟ آیا در عصر مدرن، بت پرستی به اشکال گوناگون در دنیا یافت نمی‌شود؟ (ربک، هادوی، ۱۳۷۸: ۲۹)

۳. نفی حجیت قول و فعل معصوم علیه السلام؛ سروش با این فرضیه از امامان معصوم علیهم السلام هم سلب مسئولیت کرده است: «پس از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم احساس و تجربه و قطع هیچ‌کس برای دیگران از نظر دین تکلیف‌آور و الزام‌آور و حجت‌آفرین نیست». (سروش، ۱۳۷۸: ۱۳۴)

در اینجا از صاحب این فرضیه سؤال می‌شود که آیا اوامر امامان معصوم علیهم السلام هم الزام‌آور نیستند؟ بر مبنای شیعی بودنش باید بگوید: بله الزام‌آور هستند و اطاعتش لازم است، چون قطعاً امر امام حجت‌آور است. به همین دلیل است که خدا زمین را هیچ‌گاه از این نعمت محروم نساخته است. (کلینی، ۱۳۷۹: ۵۴/۲)

بنابراین، وجود امام حجت خدا بر مردم است و قول و فعل امام هم الزام‌آور و حجت است؛ بر مردم لازم است از ائمه اطاعت نمایند. امام علیه السلام می‌فرماید: «نحن قوم فرض الله طاعتنا». (همان: ۷۵) ما مردمی هستیم که خدا اطاعت ما را واجب کرده است. درست است که عقل پیامبر درونی است ولی هیچ‌گاه عقل بی‌نیاز از هدایت‌های آسمانی نیست و هدایت‌های امامان علیهم السلام نیز از نوع هدایت‌های آسمانی شمرده می‌شود، چون امامان برخوردار از نعمت عصمت بوده، در استمرار حرکت انبیا علیهم السلام می‌کوشند.

۴. انکار ولایت ائمه علیهم‌السلام؛ نکته دیگر اینکه صاحب این فرضیه می‌گوید: هیچ کلامی و متن دینی را هم نمی‌توان چنان تفسیر کرد که حق ولایت بدین معنا را به کسی بدهد. این عین تناقض است که رسول خاتم بر کسی یا کسانی حقوقی ببخشد که ناقض خاتمیت باشد. (سروش، ۱۳۷۸: ۲۵) با این دیدگاه، باید از مفاد حدیث معروف و متواتر غدیر صرف نظر کرد، چون با این حدیث پیامبر خاتم حق ولایت را به علی علیه‌السلام واگذار کرده است. بنابراین، نظریه سروش با مسلمات اسلام سازگاری ندارد. واگذاری حق ولایت از طرف پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به امام علیه‌السلام هیچ منافاتی با خاتمیت ندارد، چون امام در جایگاه خودش است، نه در مقام پیامبری؛ وظیفه امام هدایت امت و تبیین گزاره‌های دینی در عصر ختم نبوت است.

۵. بی‌نیازی بشر از دیانت؛ اگر این نظریه (بی‌نیازی از وحی بعد از پیامبر خاتم) درست باشد نه تنها به وحی و پیامبر جدیدی نیاز نیست بلکه مطلقاً به دین نیازی نیست، چون هدایت‌های عقل تجربی جای وحی و دین را می‌گیرد. در نتیجه، اگر این نظریه را بپذیریم، منجر به ختم دیانت می‌شود، نه ختم نبوت، و این مخالف نظر اسلام است. (ر.ک. مطهری، ۱۳۸۳: ۱۸۹/۲)

تلقی سوم؛ این برداشت سروش مبتنی بر بسط تجربه نبوی است؛ پیامبران برای خود تجربیاتی داشتند، اعم از تجربه باطنی و بیرونی. در عصر خاتمیت با بسط تجربه‌های پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌توانیم دین را فربه و غنی سازیم. به عبارت دیگر، بنا بر این تلقی، باید پذیرفت که همان‌گونه که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دارای تجربه نبوی بود، مردم بعد از ایشان تجربه او را ادامه می‌دهند. سروش احیای دین را در زمان خاتمیت تنها از طریق تکرار تجربه نبوی میسر می‌داند و می‌نویسد: «اینک در غیبت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هم باید تجربه‌های درونی و بیرونی پیامبرانه بسط یابد و بر غنا

و فرهی دین بیفزایند و اگر حسبنا کتاب الله درست نیست، حسبنا معراج النبی و تجربه النبی هم درست نیست». (سروش، ۱۳۷۸: ۱۳۴-۱۳۵) معنای این کلام آن است که همان طوری که می‌گوییم کتاب (قرآن) به تنهایی برای هدایت بشر کافی نیست و در کنارش باید سنت هم باشد، به همین شکل باید بگوییم تجربه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم کافی نیست و تجربه پیامبرانه باید تکرار شود تا دین فربه‌تر گردد. هدف صاحب فرضیه این است که با توجه به تداوم تجربه پیامبرانه دیگر نیازی به پیامبر جدید نیست، چون فایده تجدید نبوت این بود که دین توسعه پیدا کند و همه آن برای مردم بازگو گردد ولی با بسط تجربه‌های پیامبرانه در زمان ختم نبوت دیگر این نیازها بر طرف می‌شود.

نقد و بررسی

بنا بر تعریف مشهور، «پیامبر خاتم» کسی است که همه مراحل کمال را طی کرده باشد و راه نرفته‌ای را جا نگذاشته باشد و به بلندترین نقطه کمال رسیده باشد. بدین ترتیب، دیگر موردی برای کشف وجود ندارد که با تکرار تجربه نبوی بتوان آن را دریافت. طبیعی است که هر تجربه دیگری بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بیاید، تجربه جدید و تازه نخواهد بود. بنابراین، سخن آخر همان است که در مکاشفه پیامبر آمده است. «حال با این بیان روشن است که نمی‌توان از بسط تجربه نبوی و فرهی و تکامل دین سخن راند و تجربه دینی انسان‌های عادی را همپای وحی پیامبران دانست و، بدین ترتیب، معتقد به تعمیم نبوت شد». (مطهری، ۱۳۸۳: ۶۷-۶۸) بنابراین، تجربه دینی و مکاشفه‌های بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هیچ‌گاه همپای تجربه نبوی نبوده، هیچ‌گاه حجیت شرعی نخواهد داشت. نکته

قابل توجه این است که شاید شبهه شود که چه تفاوتی بین تجارب امامان علیهم‌السلام با تجربه نبوی است، آیا تجارب امامان همان تجربه پیامبری است؟ در جواب باید گفت: امامان مرجعیت دینی دارند و برای دیگران حجت شرعی شمرده می‌شوند، ولی تجربه دینی حجت شرعی برای دیگران ندارد.

نکته آخر آنکه اگر به این جمله سروش توجه شود که می‌نویسد: «حصول تجربه‌های دینی پیامبرانه اصلاً ناممکن شده است» (سروش، ۱۳۸۱: ۱۸۹ و ۲۰۱)، باور خواهی یافت که سروش در اندیشه خود یا شاید در تقریر آن به دیدگاه منسجمی دست نیافته است.

۴. دیدگاه مهندس بازرگان

یکی دیگر از نظریه پردازان در مسئله خاتمیت مهدی بازرگان است. او، همانند همفکرانش، فلسفه خاتمیت را در رشد و حلول بشریت به آخرین مرحله تکامل، یعنی حاکمیت عقل و علوم جدید، می‌داند و می‌نویسد:

نبوت و رسالت یک طرفش خداست و طرف دیگرش بشر. خدا که مسلماً از زمان یک پیامبر به پیامبر دیگر عوض نشده است. ناچار باید گفت بشریت وارد دورانی می‌شود که دیگر احتیاجی به پیامبر نداشته باشد، همان‌طور که یک فرد در طی رشد خود مدت‌ها متکی به پدر و مادر و محتاج به حمایت و هدایت آنها و مرییان گوناگون بوده، بالاخره به مرحله‌ای می‌رسد که روی پای خود می‌ایستد و به حال خود گذاشته می‌شود. لازمه حلول بشریت به آخرین دوره تکامل حاکمیت عقل و علم، آزادی و خودمختاری، دفاع از حقوق اجتماعی و بالاخره همان واگذاری به خود است و انعکاس آن در زمینه رسالت [به] خاتمیت است که به صراحت در قرآن اعلام شده است. (بازرگان، ۱۳۷۷: ۲/۴۷۶-۴۷۷)

نقد و بررسی

عمده‌ترین اشکال نظریه یادشده جانشینی و حاکمیت و تکامل عقل بشر و خودمختاری بشر در دفاع از حقوق اجتماعی است که نتیجه آن واگذاری انسان به حال خود است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۲۸۲) که با خدامحوری در تعارض است.

ردّ اجمالی این نظریه در نقد نظریه‌های صاحب‌نظران پیشین گذشت و نقد تفصیلی آن مقاله مستقلی را می‌طلبد.

۵. دیدگاه دکتر مجتهد شبستری

دیدگاه دیگری در میان نواندیشان دینی وجود دارد که عصر خاتمیت را فربه‌تر شدن عقل تفسیر می‌کند، بدین بیان که عقل آن‌چنان فربه می‌شود که قدرت نقادی آموزه‌ها و ارزش‌های پیشین را می‌یابد.

صاحب این نظریه، ضمن پذیرش نظریه اقبال لاهوری که وحی را گونه‌ای تجربه دینی می‌داند، معتقد است که خاتمیت تنها به معنای پایان یافتن وحی نیست بلکه شامل پایان یافتن نقدناپذیری وحی هم می‌شود. وی با اشاره به موضع اقبال چنین می‌نویسد: «در دوره‌هایی از زندگی بشر وحی فرمانروایی مطلق داشته است ولی پس از به وجود آمدن عقل نقدکننده در زندگی بشر، این عقل باید وحی را بررسی و نقد کند. به نظر اقبال، اندیشه خاتمیت نبوت در اسلام به این معنا است که فرمانروایی مطلق وحی، یعنی نقد نشدن آن به وسیله عقل پایان یافته است. پایان نبوت در اسلام به معنای پایان یافتن نقدناپذیری وحی است، نه پایان یافتن خود وحی». (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۶۰)

مجتهد شبستری، ضمن پذیرش نظریه اقبال، هم‌سخن با او، ماهیت دین را

«تجربه دینی» می‌پندارد و معتقد است از آنجایی که وحی و پیامبری نوعی تجربه دینی می‌باشند، قابل نقد هستند. (قدردان، ۱۳۸۶: ۴۲۳)

نقد و بررسی

۱. مجتهد شبستری دین و باورهای دینی را به حد تجربه دینی تنزل داده است که پیش‌تر در تجربه دینی‌انگاری وحی از دیدگاه اقبال به آن پرداخته شد.

۲. وحی یک آموزه آسمانی و قدسی است که پیامبر معصوم آن را از خدای متعال دریافت و به مردم ابلاغ کرده است. با پذیرش اصل عصمت نبی مکرم اسلام ﷺ وحی خطاناپذیر است؛ در غیر این صورت، عصمت پیامبر اسلام مورد خدشه خواهد بود.

۳. اگر مراد صاحب نظریه از نقد وحی اصل و ذاتی وحی باشد، نظریه‌ای نسنجیده و غیر قابل قبول ارائه کرده است و اگر اصل و ذاتی وحی نباشد بلکه عرضیات و برداشت‌های عالمان دین باشد، در این صورت کسی منکر آن نخواهد بود و چنین چیزی در طول تاریخ به وسیله عالمان دین انجام می‌شد و این به اصل اجتهاد برمی‌گردد، نه نقد وحی و آموزه‌های دینی.

نظریه منتخب در فلسفه خاتمیت

فلسفه خاتمیت از عناصری تشکیل شده است که به هم پیوستن تحلیل همه آنها موجب انکشاف راز خاتمیت می‌شود، یعنی تحلیل هر یک از عناصر به طور مستقل و بدون ضمیمه عناصر دیگر سبب کشف فلسفه خاتمیت نمی‌شود. در این قسمت، به مهم‌ترین عناصر تشکیل‌دهنده آن اشاره می‌شود:

۱. کمال دین

واژه کمال در لغت به معنای تمام و بی عیب است. (رک. اصفهانی، ۱۴۱۶: ۴۴۱-۴۴۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۳۹) و در مقابل نقص استعمال می شود. هنگامی چیزی به کمال متصف می شود که هدف مورد نظر را برآورده نماید. بنابراین، تعیین دقیق حد و مرز واژه کمال وابسته به هدفی است که از متعلق آن مدنظر است و پس از سنجش معنای آن با هدف، متعلق را به کمال و نقص توصیف می کنیم. بنابراین، کمال دین یعنی بهره مندی دین از همه معارفی که بشر در هدایت حقیقی تا روز قیامت بدان احتیاج دارد.

مهم ترین راز خاتمیت را باید در خود دین جستجو کرد، به این معنا که دین از ویژگی هایی برخوردار است که با وجود آن ویژگی ها پیامبری خاتمه می یابد. بنابراین، یکی از عوامل ختم نبوت به کمال رسیدن دین اسلام است. به تعبیری دیگر، هر یک از رهنمودهای آیین اسلام که از طرف خدا برای مردم فرستاده شدند هیچ نوع نقص و محدودیتی ندارند بلکه در نهایت کمال و اتقان می باشند. برای مثال، گزاره هایی که در قرآن پیرامون مسائل فردی و اجتماعی مطرح شده است در نوع خود کامل ترین و دقیق ترین گزاره ها به حساب می آیند که ذره ای از آنچه مورد نیاز بود فروگذار نشد. بنابراین، دین خاتم [یعنی اسلام] هر آنچه را که به وحی و الهام نیاز بود بیان کرده است. وقتی دینی این گونه وصف شود، پیامبر آن دین پیامبر خاتم خواهد بود و بعد از او چیزی برای گفتن نمانده تا پیامبر دیگری مبعوث شود. به عبارت دیگر، فلسفه کامل و ماندگار بودن دین اسلام این است که جانشین پذیر نیست، یعنی گفتنی هایی را ناگفته رها نکرده و هیچ گاه به مسائل جزئی که با تغییر زمان و مکان قابل تغییر باشند بسنده نکرده است؛ اسلام در تعالیم خود به اصول کلی پرداخته و آنها را با متقن ترین روش

بیان نموده است و مسائل جزئی و وابسته به زمان و مکان را در طی زمان به عالمان دین سپرده که آنها موظف‌اند در چارچوب تعالیم اسلام فروع را به اصول برگردانند و مسائل را حل و فصل نمایند. از این روست که قرآن کمال را وصف دین قرار داده است. (مائده: ۳)

۲. تحریف‌ناپذیری دین خاتم

یکی از عوامل تجدید نبوت قبل از پیامبر خاتم تحریف‌هایی بود که در تعالیم آن ادیان وارد می‌شد؛ پیامبران یکی پس از دیگری مبعوث می‌شدند تا سنت‌های فراموش‌شده و تحریف‌شده را احیا نمایند. اما این نوع تغییر و تحریف در اصل دین خاتم راه نیافته است و اسلام از دستخوش محرفان سالم مانده است. بنابراین، تحریف‌ناپذیری دین می‌تواند یکی از عناصر لازم برای خاتمیت باشد. (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۵۳/۳)

در مصونیت دین خاتم دو عامل مهم وجود دارد که با دست به دست هم دادن آن دو عنصر دین خاتم از گزند تحریف مصون می‌ماند. آن دو عبارت‌اند از تحریف‌ناپذیری منبع اصلی آن، یعنی قرآن، و شیوه بهره‌برداری از منابع اسلامی که ائمه علیهم‌السلام به ما آموختند.

۳. بلوغ و رشد فکری انسان

اگر مقایسه‌ای بین امت پیامبر خاتم با امت‌های پیامبران گذشته به عمل آید، دریافت می‌شود که یکی از امتیازات امت پیامبر خاتم بلوغ و رشد فکری و عقلی است که امت‌های پیامبران گذشته از آن برخوردار نبودند؛ امت‌های پیشین استقبال شایسته‌ای از پیامبران خود نکردند و نتوانستند موارث انبیای الهی عصر

خود را حفظ نمایند. آنهایی که به پیامبران ایمان می‌آوردند در ایمان و اعتقادشان بسیار ضعیف بودند. برای مثال، امت حضرت موسی علیه السلام در غیبتش از او برگشتند و گوساله پرست شدند. (نوح: ۲۶، هود: ۴۱، مؤمنون: ۲۷) امت حضرت ابراهیم علیه السلام از بت پرستی برنگشتند و به آتش افکندن حضرت ابراهیم رضایت دادند. (انبیاء: ۶۸، صافات: ۹۷) موارد این چنینی در امت‌های گذشته به وفور مشاهده می‌شود. همچنین، آنها (امت‌های گذشته) نتوانستند از کتب آسمانی پیامبرانشان صیانت کنند، به گونه‌ای که یا آثار مکتوبی از برخی انبیای گذشته اصلاً وجود ندارد یا اگر وجود دارد پر از تحریف یا دست‌نوشته غیرپیامبر است. ولی در عصر دین خاتم، مردم از نظر رشد عقلی به حدی رسیدند که توانستند پیامبر و سفیران الهی را بفهمند و حافظ موارث پیامبر مکرم خود باشند.

پیامبر خاتم است که خداوند به او دستور به قرائت و نوشتن داده است. بدین ترتیب، مردم آن عصر در صدد برآمدند تا علومی مانند: ادبیات عرب و علم لغت را تدوین نمایند تا به وسیله آنها بتوانند کتاب آسمانی‌شان، یعنی قرآن، را بفهمند و از آن بهره‌برداری نمایند. (مطهری، ۳۷۵: ۳۶) همه اینها بیانگر رشد عقلی امت دین خاتم است. بنابراین، یکی از عناصری که می‌توان آن را فلسفه ختم نبوت نام برد، بلوغ عقلی امت دین خاتم است. پرسشی که در اینجا پیش می‌آید، آن است که آیا می‌توان مقتضای خاتمیت را توانایی مردم در جلوگیری از تحریف دین دانست، بدین معنا که مردم از نظر شکوفایی عقلی به درجه‌ای رسیده باشند که بتوانند از تحریف دین جلوگیری نمایند و دیگر نیازی به تجدید نبوت نباشد؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، قلمرو عقل در دین خاتم تا کجاست؟

آنچه در پاسخ به پرسش اول می‌توان بیان کرد تفصیل بین ختم نبوت تشریحی

و تبلیغی است. رشد عقلی بشر در فلسفه ختم نبوت تشریحی هیچ دخالتی ندارد، بلکه فلسفه خاتمیت در نبوت تشریحی آن است که بعد از پیامبر خاتم هیچ سخن قابل گفتن وجود نداشته تا پیامبر مشرع دیگر بیاید تا آن سخن را بیان نماید، بدان سبب که آنچه را بشر به وسیله وحی به آن می‌رسد و نیاز دارد محدود و متناهی است. آن طور نیست که هر لحظه احتمال داده شود وحی جدیدی به‌طور نامتناهی نازل شود تا نیاز به پیامبر مشرع جدید باشد. (رک. همان: ۷۲) از این رو، با توجه به سرزنده بودن تعلیمات اسلام و کامل بودن آموزه‌های آن، می‌توان به راز خاتمیت تشریحی پی برد.

اما در قسمت خاتمیت تبلیغی می‌توان برای رشد عقلی بشر حسابی بازکرد. مردم عصر دین خاتم به درجه‌ای از رشد رسیدند که توانستند از پیامبران تبلیغی که مبلغ دیگر شرایع بودند مستغنی شوند و کاری را که آنها (پیامبران تبلیغی) انجام می‌دادند به عهده گیرند. به عبارت دیگر، در آن عصر، علم و دانش جانشین نبوت تبلیغی شد. (همان: ۳۸) خدای متعال با توجه به کامل شدن دین خاتم افرادی را جانشین پیامبر خاتم کرد که توانستند جانشین پیامبران تبلیغی گردند؛ آن جانشینان (امامان)، با توجه به بلوغ فکری انسان‌ها، مردم را تحت تعلیم و تربیت قرار دادند و توانستند افرادی را تربیت نمایند که حافظ موارث پیامبران الهی باشند ولی پیامبر نباشند. بنابراین، امت نبوت ختمیه با رشد عقلی توانست از دین خود محافظت کرده تا حدودی آن را از تحریف [لفظی به زیادت یا نقصان] بازدارد. ناگفته نماند که زمانی بلوغ عقلی امت در خاتمیت کارساز است که در کنار امام معصوم علیه السلام باشد بنابراین، عقل بشر بدون وجود هادیان معصوم نمی‌تواند انسان را به کمال برساند.

۴. بر توری پیامبر خاتم

یکی از عناصری که می‌تواند جزو فلسفه ختم نبوت قرار گیرد شخص نبی خاتم است. در عصر نبی خاتم همه مراحل که انسان نیاز به پیمودن داشت یکسره به وسیله نبی خاتم کشف شد و ناگفته‌ای باقی نماند تا پیامبر بعدی آن را بازگو نماید. بنابراین، سر ختم نبوت و کشف همه حقایق در یک مرحله، به سبب مقام رفیع پیامبر خاتم و سرزنده بودن آیین اوست. به همین مناسبت است که مرحوم لاهیجی می‌نویسد:

پس، به وجود خاتم‌الانبیا دایره وجود تمام شود و مبدأ و معاد اضافی به هم متصل و مبدأ و معاد حقیقی به هم متحد شوند. پس، مرتبه وجود خاتم‌الانبیا به ازای مرتبه وجود عقل اول واقع شود. (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۷۲؛ رک. قیصری،

۱۴۱۶: ۴۵۵/۲)

پیامبر خاتم، با وجود خود همه مراتب حقیقت را طی کرده و مرتبه طی نشده‌ای را باقی نگذاشته است. از این رو، هرگاه کامل‌ترین انسان‌ها که خاتم انبیاست با ظهور خود فتح این مقام را نوید دهد، دگرگونی و تفسیر و تبدیل یا نسخ شرایع، که ره‌آورد مقامات این مسیر است، به پایان می‌رسد و با ابلاغ شریعت این پیامبر است که خطاب نهایی نازل می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۲۰) بر این اساس، خاتم پیامبران کسی است که پایه و مرتبه کمالش از همه پیامبران برتر بوده و در قوس نزولی و صعودی وجود بر همه پیامبران تقدم داشته باشد.

نتیجه‌گیری

انحصار فلسفه خاتمیت در عقل استقرائی پیامد خلط در مبانی خاتمیت یعنی

عدم تفکیک مفهوم لغوی و اصطلاحی آن است. چنین خلطی منجر به نتیجه «غریزه‌انگاری وحی» می‌شود و با این نگرش، وحی (به معنای غریزه) توان هدایت انسان، به‌خصوص انسان عصر جدید و رشدیافته، را نخواهد داشت. اما با تبرئه شدن وحی از چنین حالتی، کارآمدی آن در همهٔ زمان‌ها مثبت ارزیابی می‌شود و پاسخ‌گوی نیازهای ابدی تلقی می‌گردد. با این بیان، فلسفه خاتمیت را نمی‌توان در عقل استقرائی خلاصه نمود، زیرا در این صورت علاوه بر مشکلات معرفتی آن سبب فروکش و فراموشی تدریجی دین و آموزه‌های آن می‌شود. آنچه می‌توان به عنوان نتیجهٔ این پژوهش ارائه نمود عبارت است از اینکه فلسفه خاتمیت شکل یافته از عناصری به هم پیوسته است که با شرط به هم پیوستگی شکل می‌یابد. بعضی از آن عناصر عبارت‌اند از: کمال دین، تحریف‌ناپذیری دین، رشد عقلی و فکری بشر و برتری پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

منابع

- ابن فارس (۱۴۰۴) *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور (۱۴۰۸) *لسان العرب*، بیروت: دارالاحیاء التراث.
- احمدی، احمد (۱۳۸۱) *پادزهر در دفع انکار نزول وحی*، قم: زلال کوثر.
- اصفهانی، راغب (۱۴۱۶) *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: الدار الشامیه.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۷) *بعثت (۱) (مجموعه آثار، ج ۲)*، تهران: بنیاد فرهنگی بازرگان.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶) *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- پرادفوت، وین (۱۳۷۷) *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم: طه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲) *شریعت در آینه معرفت*، تهران: نشر رجا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱) *دین شناسی*، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳) *سرچشمه اندیشه*، قم: اسراء.
- حلی، [علامه]، حسن بن یوسف (۱۴۰۷) *کشف المراد*، تعلیق حسن زاده آملی، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۱) *الالهیات*، علی الهدی الکتاب والسنه، قم: مرکز العالمی.
- سبحانی، محمدتقی (۱۳۷۵) *فروع دین در فراق عقل*، نقد و نظر، سال دوم، شماره دوم.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲) *فربه تر از ایدئولوژی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____ (۱۳۷۵) *«ریشه در آب است»*، کیان، ش ۲۹.
- _____ (۱۳۷۶) *مدارا و مدیریت*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____ (۱۳۷۶) *«صراط‌های مستقیم»*، کیان، ش ۳۶.
- _____ (۱۳۷۸) *بسط تجربه نبوی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

- _____ (۱۳۸۱) *سنت و سکولاریسم*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- شریعتی، علی (۱۳۷۶) *شیعه* [مجموعه آثار، ج ۷]، تهران: الهام.
- _____ (۱۳۷۶) *تاریخ و شناخت ادیان* [مجموعه آثار، ج ۱۴]، تهران: شرکت انتشار.
- طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا) *بررسی های اسلامی*، قم: هجرت.
- فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق (۱۳۷۲) *گوهر مراد*، تهران: وزارت فرهنگ ارشاد اسلامی.
- قدر دان قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۶) *آیین خاتم*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- قیصری، (۱۴۱۶) *مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم*، انوار الهدی.
- کرسون، آندره (۱۳۴۳) *فلاسفه بزرگ (آگوست کنت)*، ترجمه کاظم عمادی، بی جا: بنگاه مطبوعاتی صفیعلی شاه.
- کنت، آگوست (۱۳۳۸) *فلسفه علمی*، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران: انتشارات سخن.
- کاپلستون (۱۳۷۵) *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد ابن یعقوب (۱۳۷۹) *اصول کافی*، تهران: اسوه.
- لاهوری، اقبال (۱۳۴۶) *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: [بی نا].
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹) *ایمان و آزادی*، تهران: طرح نو.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۷) *راهنماشناسی*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵) *خاتمیت*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳) *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- نبویان، سید محمود (۱۳۸۰) *وحی یا تجربه دینی*، رواق اندیشه، ش ۱.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۸) *انتظار بشر از دین*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- هادوی تهرانی (۱۳۸۱) *مبانی کلام اجتهاد*، قم: خانه خرد.
- هادوی تهرانی (الف) (۱۳۷۸) *باورها و پرسش ها*، قم: خانه خرد.
- _____ (ب) (۱۳۷۸) *ولایت و دیانت*، قم: خانه خرد.