

ناکامی در کشف راز خاتمیت

عبدالرسول مشکات*

چکیده

خاتمیت و جاودانگی اسلام، اذهان و افکار بسیاری را به‌ویژه در دوران معاصر به خود معطوف داشته است. علت توجه به این موضوع آن است که در مواجهه با پدیده‌هایی چون تجدد، نوگرایی و ... به‌واقع یا به‌ظاهر به چالش کشیده می‌شود.

عبدالکریم سروش از جمله کسانی است که با دغدغه‌هایی از همین دست، در آثار گوناگونی در این باره نظریه‌پردازی کرده است. با بررسی این آثار به سه تفسیر متفاوت دست می‌یابیم که مقاله حاضر به بازخوانی و نقد آنها می‌پردازد.

واژگان کلیدی

خاتمیت، وحی، کشف عرفانی، تجربه دینی، تجربه نبوی.

A.meshkat@ltr.ui.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۱/۱۵

*. عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه اصفهان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۶/۲۵

طرح مسئله

خاتمیت از مسلمات اسلام است (حلی، بی تا: ۸۳) و مستندات این مسئله درون دینی و نقلی هستند (سیوری حلی، بی تا: ۷۷) و نمی توان بر آن استدلال عقلی اقامه نمود و درحقیقت خرد آدمی به نحو کامل بر معیارهای این اتفاق آگاه نیست. (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۵ / ۱۸۴) آنچه در توضیح آن بیان شده و می شود، جنبه معقول سازی دارد، نه برهانی و استدلالی؛ به عبارتی بیان حکمت است، نه بیان علت.

یک تفسیر رایج از این مسئله آن است که نبوت از آن جهت پایان یافت که تمام مراحل و منازل فردی و اجتماعی انسان و راهی که او باید پیماید، یکجا در بیان پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله کشف شد یا به عبارتی به ایشان ابلاغ شد و از آن پس، هر بشری هرچه دریافت کند، چیزی ورای آن نخواهد بود و به ناچار محکوم به پیروی از اوست: «الْخَاتَمُ مَنْ خَتَمَ الْمَرَاتِبَ بِأَسْرَاهَا». (ابن عربی، بی تا: ۵۶؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۲۰۹)

اگرچه ختم نبوت به معنای اتمام و پایان یافتن آن است، دین اسلام مدعی استمرار و جاودانگی نیز هست که این رویه با تحولات عصری و نیازهای متغیر و نوشونده آدمی، ارتباطی چالش گونه خواهد داشت. از این رو موضوع پیش گفته در دوران جدید، بسیار بیش از گذشته خود را نمایانده و ذهن و ضمیر بسیاری از متفکران دینی را در پی خود کشیده است. از پیشگامان اندیشه آزمایی در این عرصه، اقبال لاهوری است که بر مبنای نظریات پوزیتیویستی و آگوست کنتی از مراحل تاریخ، وحی را نوعی غریزه و نیز پیامبری را متعلق به دوران حاکمیت غریزه دانست. به عقیده وی، دوران جدید (پس از اسلام) دوران به کمال رسیدن عقل استقرایی و کاوش گر است. روح اسلام عبارت از گرامیداشت خرد استقرایی و جزئی نگر و سوق دادن آدمی به سوی آن است. از این رو اسلام، بشر را از دوره کودکی به بلوغ رساند و او را به دست خود از وحی و هدایت غریزی بی نیاز نمود. (اقبال، بی تا: ۱۴۷ - ۱۴۴) اگرچه «نیاز انسان به دین و وحی» از جمله عقاید صریح اقبال است، تبیین او از خاتمیت با این عقاید و علایق وی متهاافت است.

از دیگر دغدغه مندان این عرصه، دکتر علی شریعتی است. وی کوشید تا در پی اقبال،

قرائتی شیعی از نظریه وی ارائه کند و با پذیرش نظر او، جایگاهی نیز برای مسئله امامت قائل شود. (شریعتی، ۱۳۷۶: ۷ / ۲۴۷ به بعد) استاد مرتضی مطهری نیز در آثار خود به این مسئله پرداخته است. در تمامی این آثار، مهم ترین رکن نظریه وی همان انگاره عرفانی پیش گفته (الخاتم من ختم المراتب ...) است. بر این اساس، دین خاتم به مثابه معدنی بطن در بطن، دارای استعدادی پایان ناپذیر برای استنباط و استخراج است. این نظریه در بعد تشریح، ارکان دیگری نیز دارد:

الف) انسان افزون بر نیازها و جنبه‌های متغیر، دارای جنبه‌های ثابت (و فطری) است؛

ب) اسلام نیز به موازات انسان، علاوه بر فروع متغیر دارای اصول ثابتی است؛

ج) اجتهاد سازوکاری برای استنباط فروع متغیر از اصول ثابت است. (مطهری، ۱۳۷۶:

۱۵۶ - ۱۴۳)

دکتر عبدالکریم سروش نیز از جمله کسانی است که کوشیده تا به تبیینی نو و متفاوت از مسئله اختتام نبوت و ابدیت اسلام دست یابد. به زعم نگارنده، نامبرده در آثار گوناگون خود، به گونه‌هایی ناهمخوان این مفهوم و راز آن را توضیح داده است؛^۱ هر چند همه این تبیین‌ها در دغدغه «منطبق کردن دین با مبانی و خواسته‌های دنیای جدید» متفق هستند. باری با بررسی آثار وی می‌توان سه تلقی از خاتمیت به دست آورد. مقاله حاضر ابتدا به دنبال ارائه تصویری منسجم از این برداشت‌ها و سپس در پی بازخوانی و نقد آنهاست.

سه تبیین متفاوت از خاتمیت

پیش از آغاز باید دانست که نقطه محوری و مشترک این سه قرائت آن است که در هر سه، وحی از سنخ «تجربه دینی» قلمداد می‌شود.

مقوم شخصیت و نبوت انبیا همان وحی یا به اصطلاح امروز «تجربه دینی»

است. (سروش، ۱۳۸۲: ۳)

از نظر او تجربه دینی عبارت است از مواجهه با امر مطلق و متعالی. (بالانیان، ۱۳۸۷: ۱۷۰)

وی سه تبیین درباره راز خاتمیت ارائه می‌کند:

۱. این تلقی‌های سه‌گانه و متعارض بودن آنها در مقاله‌ای دیگر نیز مطرح شده است. (ر.ک: جعفری، ۱۳۸۲)

تبیین نخست: تفسیرناشدگی تجربه پیامبر

در این تبیین که بر نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» مبتنی شده است، راز پایان یافتن پیامبری در آن است که پیامبر تجربه ناب و تفسیرناشده خود را - بدون دخالت دادن برداشت خود - در اختیار مردم قرار داد و برداشت و تفسیر این تجربه را تا همیشه به عهده مردم نهاد. (همو، ۱۳۷۲: ۷۷) بنابراین اساسی‌ترین تفاوت اسلام با سایر ادیان در همین است که پیامبران دیگر - برخلاف خاتم آنان - تجارب خود را به همراه تفسیر ذهنی خود به دیگران ارائه می‌دادند. در این نظریه آمده است که: «پیامبر تنها خاتم‌التبیین بوده است، نه خاتم‌الشارحین». (همو، ۱۳۸۲: ۱۴۸) از این رو اکنون نیازی به نو کردن نبوت نیست؛ چه اینکه همه می‌توانند با مراجعه به این تجربه خام و «صامت» و تفسیرناشده، معانی و حاجات خود و عصر خود را به دست آورند. از آنجاکه ما بی‌وقفه و نوبه‌نو وحی را تفسیر می‌کنیم، پس «مستمراً بر ما وحی می‌بارد». (همو، ۱۳۷۲: ۷۸)

تبیین دوم: بلوغ و بی‌نیازی عقل انسان‌ها

این دیدگاه که با فاصله زمانی کوتاهی پس از نظریه اول طرح شده - همچنان که پیداست - بسیار همسو با عقیده اقبال می‌نماید. بر این اساس، خاتمیت یعنی اینکه دیگر سخن کسی را جز با ارائه دلیل و برهان نباید پذیرفت. به عقیده وی، این گفتار حتی سخنان امامان شیعه را نیز دربر می‌گیرد. (همو، ۱۳۸۲: ۱۴۵ - ۱۴۲) برخلاف دکتر شریعتی که کوشیده بود تا تفسیر اقبال را با تغییراتی با مبانی شیعی سازگار نماید، سروش در این تبیین به همان قرائت سنی مذهب باز می‌گردد.

به‌هرحال، از این منظر در دوران ما (ختم نبوت) «ولایت شخصی به پایان رسیده است و از این پس عقل جمعی به صفت جمعی، حاکم و ولی و متکای آدمیان است». (همان: ۱۳۸) پیش از این گفتار در آثار وی گاه تمایل به همین تفسیر دوم دیده می‌شود:

اینک دیگر چراغ وحی خاموش شده است و این عقل است که باید با نازک‌کاری‌ها و تازه‌کاری‌های خود، راه را از چاه تمیز دهد و جای وحی را پر کند. (همو، ۱۳۷۲: ۱۲)

اساساً ظهور پیامبران، دیگر نه با عقلانیت مردم می‌خواند و نه با روان‌شناسی آنها.

وی در جایی دیگر نیز این بی‌نیازی از انبیا را - همانند استغناى بیمار از طیب یا شاگرد از معلم - استغنائی ممدوح و نه مذموم نامیده است. (همو، ۱۳۷۲: ۴۰۹ - ۴۰۸)

تبیین سوم: امکان بسط و تداوم تجارب پیامبرانه برای همه افراد بشر

این تبیین را می‌توان از نظریه «بسط تجربه نبوی» به‌دست آورد. در این نظریه که در مقاله‌ای با همین عنوان منتشر شده است، (۱۳۸۲: ۲۸ - ۱) اگرچه باصراحت به مسئله خاتمیت پرداخته نشده است، می‌توان آن را حامل معنایی خاص از خاتمیت دانست که با دو تبیین پیشین متفاوت است. راز اینکه نبوت (جمعی) به ختام خود رسیده است و دیگر هیچ‌کس از جانب خدا مأموریت اجتماعی نخواهد داشت، آن است که امکان تجربه‌های دینی و نبوی (نبوت فردی) برای همه افراد بشر فراهم شده است.

بنابر این تصویر، اگر نبوت به‌معنای تجربه دینی است، در این صورت باب نبوت (فردی) هنوز مسدود نشده است و بدین ترتیب دین به نقطه ختم خود نرسیده و نخواهد رسید. فلسفه خاتمیت و جاودانگی اسلام و راز سازگاری آن با تحولات عصری این است که مطابق تجارب درونی افراد و تجارب بیرونی و نیازها و عرفیات هر زمان، دین بسطی جدید و به‌عبارت‌بہتر، ساختار و درون‌مایه‌ای جدید به خود خواهد گرفت.

درحقیقت مبنای تبیین نخست، بشری بودن و زمینی و تاریخی بودن «معرفت دینی» است؛ اما در اینجا یک گام به عقب نهاده شده، از بشریت و تاریخت «خود دین» سخن گفته می‌شود. (همان: ۷)

نقد و بررسی

اگرچه در مقام تجزیه، اجزای درست و پذیرفتنی در این سه نظریه به‌فراوانی یافت می‌شود، عمده چالش‌ها و مشکلات در ترکیب‌ها و به‌تبع آن در نتیجه‌گیری‌ها است. اشکالات این سه تبیین را می‌توان در سه دسته کلی ارائه کرد: ۱. اشکالات مشترک میان هر سه تبیین؛ ۲. ناسازگاری تبیین‌های سه‌گانه با یکدیگر؛ ۳. اشکالات اختصاصی هریک.

الف) چالش‌ها و اشکالات مشترک

یک. یکسان‌نگاری وحی با تجربه دینی

در هر سه برداشت، این پیش‌فرض که گوهر وحی از سنخ تجربه دینی است، مسلم انگاشته شده است. در مقاله «بسط تجربه نبوی» آمده است:

مقوم شخصیت و نبوت انبیا و تنها سرمایه آنها وحی یا به اصطلاح امروز، تجربه دینی است. در این تجربه، پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش و دل او پیام‌ها و فرمان‌هایی را می‌خواند. (همان: ۳)

وی در جای دیگر نیز از تعبیر «کشف» عرفانی استفاده کرده و البته آن را معادل همان «تجربه» قرار داده است. (همو، ۱۳۸۱: ۷۲) عمده تفاوت پیامبران با تجربه‌گران و عارفان - در این تصویر - نوعی برون‌گرایی و احساس مأموریت است.

باید توجه داشت که این یکسان‌نگاری و ایجاد رابطه تساوی (یا هم‌سنخی) میان این دو مفهوم که امری مسلم و بی‌نیاز از توضیح انگاشته شده است، یک انگاره نامستدل است و در آثار مذکور اثباتی بر آن صورت نگرفته است؛ در حالی که در تاریخ تفکر اسلامی - صرف‌نظر از امثال اقبال - چنین یکسان‌نگاره‌هایی امری بی‌سابقه است.

دو. یکسان‌نگاری وحی و تجربه دینی؛ اقتباسی ناروا از الهیات مسیحی

این تعبیر مربوط به الهیات مسیحی در قرون اخیر است. بحران‌های فراوانی که دین و کتاب مقدس مسیحیت در دوره‌های جدید با آن روبه‌رو شد - مانند تردید و نقادی شدید در وثاقت کتاب مقدس، به چالش کشیده شدن الهیات طبیعی و عقلی، بروز تعارض‌های جدی میان آموزه‌های کتاب مقدس با اصول عقلی و دستاوردهای علمی و ... - همگی دست‌به‌دست هم داد تا در قرون اخیر، برخی الهی‌دانان مسیحی با تجربی‌انگاشتن وحی و دین، راهی برای فرار از این چالش‌ها بیابند و به‌جای تأکید بر عناصر معرفتی و عقلانی دین، نگرش‌های احساسی و عاطفی و تجربی را در نظر آورند.

البته به‌جز علل و زمینه‌های فوق، یکی دیگر از بسترها و زمینه‌های حاصلخیز برای انگاره تجربه‌گرایی روحیه اومانستی دوران مدرن است؛ رویکردی که همه‌چیز را بر محور انسان و

حالات و احساسات و نیازهای وی و براساس نگاه این جهانی بازخوانی می‌کند؛ هرچند در دوران جدید تفکر مسیحی نیز این یکسان‌انگاری امری اختلافی است. به طور کلی در اندیشه مسیحی دو انگاره از وحی وجود دارد: ۱. انگاره گزاره‌ای یا القایی (اعم از دیدگاه گفتاری یا دیدگاه غیرگفتاری)؛ ۲. انگاره تجربی.

تلقى القایی - همچون دیدگاه رایج اسلامی - وحی را به انتقال برخی حقایق از جانب خداوند به پیامبر از طریق وسایطی که ورای جریان معمول طبیعت است، تعریف می‌کند. (هیگ، ۱۳۷۲: ۱۱۹) طرفداران این رویکرد را نیز می‌توان به دو دسته «دیدگاه مفهومی و غیرگفتاری» و «دیدگاه زبانی و گفتاری» تقسیم کرد. جانب‌داران تلقی نخست معتقدند خداوند اطلاعات و حقایق یا مفاهیم را بدون قالب زبانی بر قلب پیامبر نازل می‌کند و او آن القات و تعالیم را به زبان خویش برای مردم باز می‌گوید؛ اما در رویکرد گفتاری علاوه بر این، خداوند این حقایق و مفاهیم را در جملاتی معنادار - با استفاده از یکی از زبان‌های بشری - به واسطه فرشته یا از طریق ایجاد صوت و ... - که چندوچون آن بر ما آشکار نیست - بر پیامبر خود عرضه می‌کند. (قائم‌نیا، ۱۳۸۱: ۹۱ - ۶۸)

در مقابل، در دیدگاه تجربه‌گرایی دینی، وحی نوعی مواجهه (یا احساس مواجهه) با خداوند دانسته می‌شود. در این تلقی، خداوند پیامی - نه در قالب زبان و نه در قالب مفاهیم - برای بشر فرستاده است؛ بلکه پیام وحی - به تعبیر بهتر، چیزی که پیام وحی تلقی می‌شود - تفسیر یا گزارش شخص تجربه‌گر (یا به اصطلاح پیامبر) از احساس خود است که همواره متأثر از حالات، گرایش‌ها، انتظارات و پیش‌فرض‌های اوست. (هوردرن، ۱۳۶۸: ۹۳ - ۶۳) بنابراین چنین تجاربی حامل بار شناختاری یا معرفت‌زایی نخواهند بود. همچنین در این رویکرد، تأکیدی بر این نیست که آنچه تجربه شده یا برای فرد پدیدار گشته است، چقدر واقعیت نفس‌الامری داشته باشد. برخی مانند ویتگنشتاین، این تجارب را چنین توضیح می‌دهند که: گویی خداوند یا واقعیت متعالی بر فرد ظاهر شده است.^۱

۱. در مقاله بسط تجربه نبوی آمده است: «در این تجربه پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و ...». (سروش، ۱۳۸۲: ۳)

صرف نظر از این ناهم‌نوایی‌هایی که حتی در جهان مسیحی وجود دارد، نمی‌توان وحی در فرهنگ اسلامی را با وحی در فضای کنونی مسیحی، هم‌سرشت و هم‌سرنوشت دانست و یک‌گفتمان را به‌گونه‌ای نامستدل به دیگری تعمیم داد. تفاوت‌ها و تمایزهای این دو حوزه - چه به‌لحاظ مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی، چه به‌جهت تحقیقات سندشناسانه کتاب مقدس و چه از نظر درون‌مایه و محتوای متن از نظر تعارض یا عدم تعارض با اصول عقلانی و دستاوردهای قطعی علمی - بر هیچ پژوهشگر منصفی نمی‌تواند پوشیده باشد. بر همین اساس، بیشتر متفکران اصیل اسلامی معتقد به رویکرد گزاره‌ای و القایی - اعم از گفتاری و غیرگفتاری - بوده‌اند و گاهی حتی وحی را با تعبیر «سماع کلام» و تعبیری نزدیک به آن تعریف کرده‌اند. (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۹۸)

با این همه مشخص نیست چرا صاحب این تبیین‌های سه‌گانه، علاوه بر مسلم‌انگاشتن نظریه تجربی وحی در یک تعبیر ضمنی، بزرگان و اندیشمندان اسلامی را نیز موافق این رأی و حتی مؤکد آن قلمداد کرده است. (سروش، ۱۳۸۲: ۳)

تذکر: البته این سخنان به این معنا نیست که پیامبران در هنگام دریافت وحی، حالات و احساسات شورانگیز عرفانی را - درعالی‌ترین نوع آن - تجربه نمی‌کرده‌اند؛ بلکه سخن در این است که ماهیت وحی از جنس ادراک و شناخت است و این احساسات و تجارب را باید ملازم با آن دریافت مرموز و آن شناخت برین دانست، نه عین آن.

سه. یکسان‌انگاری کشف عرفانی با تجربه دینی؛ خلط‌گفتمان‌ها
در این نظریات - به‌ویژه در نظریه سوم - تعبیر «تجربه» با کشف به یک معنا انگاشته شده است. (همو، ۱۳۸۱: ۷۲)

مفهوم تجربه دینی در یک بستر تاریخی کاملاً مغایر ظهور کرده است و به‌تبع آن در گفتمان دیگری به کار گرفته می‌شود. در اندیشه‌های عرفانی و الهی، مفهوم مطابقی کشف و شهود - همچنان که خود واژه، مبلغ آن است - همان وجه معرفتی و شناختاری آن می‌باشد. همان‌طور که واژه «عرفان» نیز همین‌گونه است؛ برخلاف مفهوم «تجربه دینی» که در بستری از شک روئیده است و لزوماً بار شناختاری و معرفتی را بر دوش نمی‌کشد.

اینکه واژه‌ای را میان دو حوزه معنایی سرگردان بگذاریم و هربار آن را به دلخواه و به تناسب، در یکی از آن دو حوزه به کار گیریم، از نظر منطق استدلال روشی ناصواب است. (مغالطه مشترک معنوی)

چهار. نظریه تجربه‌انگاری وحی؛ ناتوان نسبت به توضیح تفاوت‌های وحی با تجربه‌های دینی تجربه‌انگاران وحی، قبل از فتوا به هم‌سرشتی و هم‌سرنوشتی این دو مقوله، باید بتوانند توجیهی خردپذیر برای تفاوت‌ها و تمایزهای فراوان میان این دو مقوله ارائه دهند. (ر.ک: صادقی، ۱۳۸۳: ۲۵۰ - ۲۴۵؛ طباطبایی، ۱۳۵۳: ۲۲ - ۱۵)

پنج. تجربه‌انگاری وحی، ناسازگار با گزاره‌های درون‌دینی

وحی آن چنان که خود، خود را توصیف می‌کند، با نظریه تجربی وحی هماهنگ نیست؛ چراکه قرآن - در فرازهای پرشماری - مدعی است: اولاً، وحی از بیرون وجود پیامبر (از ناحیه خداوند) بر وی فرود می‌آید: «تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (واقعۀ ۸۰ / ۸۰) و تنها یک تجربه یا احساس درونی نیست؛ اگرچه ملازم با آن است؛ ثانیاً، در بسیاری از موارد، این نزول از طریق یک واسطه (فرشته وحی) تحقق می‌یافته است: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ ...» (شعراء / ۱۹۴ - ۱۹۳) ثالثاً، افزون بر حقایق و معانی و مفاهیم، لغت و الفاظ قرآن نیز از جانب خداوند انتخاب و نازل شده است: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ... يَلْسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ». (شعراء / ۱۹۳ و ۱۹۵) در آموزه‌های روایی نیز فراوان به گفتاری بودن وحی (قرآنی) تصریح شده است. از جمله این روایت متواتر نبوی: «انّ هذا القرآن المسموع المتلوّ هو كلام الله». (رازی، ۱۴۲۰: ۱ / ۳۸)

در برابر این گونه اشکال‌ها، چنین پاسخ داده می‌شود که نگاه ما برون‌دینی است «و به درون وحی مراجعه کردن - نفیاً و اثباتاً - به لحاظ متدلوژیک، کار نادرستی است». (سروش، ۱۳۸۱: ۷۱) اما باید دانست که یک فرضیه نباید به موضوع خود خدشه‌ای وارد کند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ۱۷) به تعبیر دیگر، نباید صورت مسئله خود را پاک کند.

شش. نظریه یکسان‌انگاری؛ ناسازگار با دیدگاه ارباب تجربه و عرفان

برای نمونه، ابن عربی در این باب می‌گوید: «نبی کسی است که فرشته وحی از جانب خداوند نزد او می‌آید و آن وحی مشتمل بر شریعتی است ...» (بی‌تا: ۱ / ۲۰۴) و در جای دیگر

می‌گوید: «... و چون وجدان و ذوق این جایگاه برای ما ممکن نیست، سخن گفتن درباره آن نیز برایمان جایز نخواهد بود». (همان: ۲ / ۲۰۶)

البته این سخن بسیاری از عارفان که جبرئیل نیز شأنی از شئون پیامبر است، با آنچه تجربه‌انگاران وحی می‌گویند - همچنان که گذشت - در مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، دو نظرگاه و دو جهان به کلی متفاوت هستند؛ همچنان که غایتی که هر دو در پی آنند نیز در دو سویه متقابل است. به هر تقدیر، نمی‌توان از چنان آرای، پلی برای رسیدن به چنین انگاره‌هایی ساخت.

هفت. مبنای تشریح، عرف یا فطرت؟

از جمله محورهای مشترک در هر سه نظریه این است که مقولاتی مانند تغییر و تحول و نو کردن، به مثابه یک قاعده و اصل بنیادین و حاکم مطلق بر تمامی شئون انسانی تلقی شده‌اند. گرچه در اندیشه اجتهادی نیز - با سازوکاری ویژه - ردیفی برای عنصر زمان و مکان و نیازهای نوشونده آدمی منظور شده و انصاف این است که این مقوله همچنان محتاج تأملات مجتهدانه بسیار گسترده‌تری است، نمی‌توان منکر آن شد که دین - برخلاف قرائت مدرنیستی آن - همانند عرفیات و قراردادهای بشری، مجموعه‌ای از عقاید و قوانین اعتباری نیست؛ بلکه این کتاب تدوین، مبتنی بر کتاب تکوین و متکی بر خزائن و حقایق مکنون و سنن ثابت عالم و فطرت دگرگون‌ناپذیر آدمی است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۳: ۱۷ - ۱۲)

اکنون سخن بر آن است که این محکومات و فطریات و ثابتات و نوامیس تکوینی آدم و عالم، چه منزلتی در این تبیین‌های سه‌گانه دارند؟ آیا به‌راستی دین آمده است تا تابع آدمی باشد یا متبوع او؟ آیا قرار است دین همواره در بستر زمان در پی تمنیات و عرفیات متلون و فرهنگ‌های دست‌ساز بشر باشد و خود را زار و نزار با این امور هماهنگ کند؟

ب) ناسازگاری تبیین‌های سه‌گانه با یکدیگر

یک. به‌رغم آنکه طراح نظریه سوم آن را در طول نظریه نخست خویش و به‌مثابه حلقه مکمل آن خوانده و نمایانده است، (سروش، ۱۳۸۱: ۶۸) پیداست که چنین حکمی صحیح نیست؛ چراکه تبیین نخست مبتنی بر دو پیش‌فرض است که خود نیز به آنها تصریح می‌کند: اول اینکه

واژگان قرآن عین کلام خداست و دوم آنکه قرآن تجربه تفسیرناشده پیامبر و یک مجموعه «صامت» است؛ (همو، ۱۳۷۲: ۷۷) درحالی که در تبیین سوم، هر دو پیش فرض از اساس انکار شده‌اند. در موضع و موضوعی دیگر نیز تصریح شده است که تمامی تجربه‌ها - حتی تجربه‌های پیامبر - همراه با تعبیرند و «اساساً تجربه تفسیرنشده نداریم». (همو، ۱۳۷۷: ۳۳) دو. در فرضیه نخست، دین کامل دانسته شده است؛ اما در سومین فرضیه، وی نقصان را در لفافه تعابیری^۱ به ذات دین پیامبر نسبت می‌دهد. (همو، ۱۳۸۲: ۲۴ - ۱۰)

سه. همچنین لازمه نظریه نخست، مردود دانستن نظریه استغنا (بی‌نیازی از وحی) است و تصریح شده که نظر وی با سخن اقبال لاهوری متفاوت است؛ (همو، ۱۳۷۲: ۷۸) درحالی که در گفتاری دیگر و ظاهراً ناخواسته، با نظریه اقبال همسو شده و استغناى بشر از انبیا را استغناى ممدوح خوانده است.

چهار. برخلاف همین برداشت دوم که در آن ملاک یا راز خاتمیت را کمال عقل بشر معرفی می‌کند، در نظریه سوم، این ملاک باز بودن باب مکاشفات عرفانی دانسته می‌شود. در یکی اعتقاد بر این است که خاک تاریخ، دیگر پیامبرپرور نیست و در دیگری باب تجارب پیامبرانه برای همه انسان‌ها باز می‌شود؛ تجاربی که هریک، چیزی به دین می‌افزاید.

پنج. همچنین در تلقی دوم، حجیت و مرجعیت علمی امامان علیهم‌السلام نفی می‌گردد و گفته شود: پس از پیامبر، سخن هیچ کس دیگری - حتی امامان شیعه - بر ما حجت نیست (گویی شیعیان از نزد خود و بدون فرمان همان پیامبر به حجیت امامان قائل شده‌اند!)؛ اما در تبیین سوم، حتی تجربه‌ها، ذوق‌ها و مواجید عارفان نیز به گونه‌ای جزء منابع دین و موجب تکمیل و غنای آن قلمداد می‌گردد. در همین راستا چون دوباره به دیدگاه شیعیان - مبنی بر حجیت امامان - حاجت می‌افتد، این دیدگاه نیز بی‌درنگ به نفع نظریه فوق، تأیید و هزینه می‌گردد و در یک قیاس مع‌الفارق گفته می‌شود: نظریه امامت شیعیان شاهدهی است بر نظریه بسط و تداوم تجربه‌های پیامبرانه. به عبارتی، شاهدهی است بر باز بودن باب نبوت برای همه انسان‌ها! (همو، ۱۳۸۲: ۲۵)

۱. مثل «کمال حدّ اقلی».

ج) چالش‌های اختصاصی

یک. چالش‌های تبیین نخست

پیش از این، تجربه‌انگاری وحی در ترازوی ارزیابی قرار گرفت. اکنون بر فرض تسلیم و پذیرش یکسانی وحی و تجربه باید گفت بخش دوم تبیین نخست، یعنی «صامت بودن و فروبستگی و تفسیرناشدگی وحی» نیز سخنی غیر قابل پذیرش است؛ چراکه:

۱. از نظر تاریخی بدیهی است که پیامبر ﷺ به تفسیر آیات می‌پرداخته و طبیعی است که تفسیر و فهم او از تجربه باطنی خویش از هر تفسیر دیگری برای ما ارجح باشد.

۲. به‌علاوه از نظر متن قرآن - که در همین تبیین نیز کلام خود خداوند شمرده شده است - پیامبر از سوی خداوند افزون بر وظیفه ابلاغ کلام، فراوان موظف به گوشدن و تفسیر آن نیز شده است: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ». (نحل / ۴۴)

۳. این پرسش نیز به‌جد مطرح است که بر چه مبنایی وحی ازسویی از جنس «تجربه» و ازسویی از جنس «لفظ» یا به‌عبارتی «عین کلمات» خداوند شمرده شده است؟ اگر وحی حقیقتاً از سنخ تجربه محض و احساس است، چگونه می‌تواند از جنس واژگان باشد؟ به‌عبارتی چگونه تجربه و احساس می‌تواند بدون آنکه از شبکه ساخت‌های ذهنی و زبانی گذر کند، در چهره کلمات ظهور نماید؟ (سیحانی، ۱۳۷۵: ۱۶۲؛ مشکات، ۱۳۸۰: ۱۲۶ - ۱۲۲) پیش از این نیز اشاره شد که وی در موضع دیگری تصریح کرده که تجربه تفسیرناشده، امری ناممکن است. بنابراین جمله «پیامبر عین تجربه باطنی خود - یعنی عین کلمات خداوند - را در اختیار مردم قرار داده است» سخنی ناصواب، بلکه خودستیز است.

۴. لازمه نظریه قبض و بسط این است که بشر هیچ راهی به دین واقعی و تعالیم حقیقی خداوند نداشته باشد. آیا وحی را یک سخن صامت و خالی از معنا و محتوا خواندن و معنا بخشیدن به آن را به‌دست اهوا، افکار، علایق و سلایق عصری سپردن، هویتی برای دین و وحی باقی می‌گذارد؟ آیا چنین تفسیری وحی را از فلسفه وجودی خود تهی نکرده است؟ به‌تعبیر استاد مطهری:

این تفسیر از جاودانگی یا قابلیت انطباق بر زمان‌های گوناگون در حقیقت

چیزی نیست جز قابلیت برای منسوخ شدن! (۱۳۵۹: ۸۷)

۵. وی معتقد است تنها براساس این نظریه است که ابدیت و تغییر آشتی می‌کنند و راز خاتمیت و پایان‌ناپذیری تفسیر وحی به‌دست می‌آید. (سروش، ۱۳۷۳: ۵۵) این حصر و انحصار «جزمی» علاوه بر آنکه با حال و هوای نسبی‌گرایانه صاحب این نظریه مناسبت ندارد، یک ادعای نامستدل است و توضیحی بر این «انحصار» و عدم امکان ارائه تبیین‌های دیگر داده نشده است؛ چنان‌که خود وی نیز پس از آن، تبیین‌های دیگری ارائه کرده است.

دو. چالش‌های تبیین دوم

یک. استاد مطهری در نقد مرحوم اقبال معتقد است این تبیین، توجیه ختم نبوت نیست؛ بلکه توجیه ختم دیانت است. (۱۳۷۶: ۵۳)

دو. در نقد اقبال گفته‌اند اگر به این دلیل که عقل بشری به بلوغ و استغنای خود نائل شده و خودبه‌خود دوران وحی به پایان رسیده است، باید دوران تجربه دینی و کشف عرفانی نیز به پایان رسیده باشد؛ این درحالی است که تاریخ این تجارب نه‌تنها منقرض نشده، در تبیین بعدی، هریک از آنها به‌مثابه منبع دین، باعث کمال متن دین معرفی می‌شوند.

سه. برفرض پذیرش کمال و بلوغ عقل آدمی، لزوماً معنای این کمال، بی‌نیازی آن از تعالیم قدسی و وحیانی نیست؛ بلکه معنای آن می‌تواند - علاوه بر همکاری و معاضدت - بلوغ و توانمندتر شدن نسبت به فهم و کشف حقایق وحیانی و توان تعمق و نفوذ به لایه‌های زیرین پیام خداوند باشد. به تعبیری همان‌گونه که هدایت، امری مرتبه‌مرتبه و بطن‌در‌بطن است، نیاز عقل به وحی نیز می‌تواند پایه‌پای این مراتب، عمیق‌تر شود. بر این اساس، مثال معلم و شاگرد یا طیب و بیمار درباره این وجه شبه، مثال دقیقی نیست.

چهار. این پیش‌فرض نوگرایان دینی و غیر دینی که آدمی و عقلانیت او در یک سیر خطی رو به پیشرفت قطعی و محتوم بوده است و بنی‌آدم دیروز در توحش و امروز در یکی از قله رشادت عقلی به‌سر می‌برد، یکی از میراث‌های عصر روشنگری (قرن ۱۸) است (کاسپرر، ۱۳۷۰) و اگرچه زمانی از مقبولات بوده است، اکنون دیگر سال‌ها و دهه‌هاست که بسیاری از اندیشمندان و نحله‌های فکری، این‌گونه انگاره‌های جزم‌آلود را در محاصره انتقاد و تردید قرار داده‌اند.

سه. چالش‌ها تبیین سوم

اگر بخواهیم با یک انضباط منطقی، ارکان اصلی این تبیین را بیان کنیم، چنین خواهد بود:

یک. وحی از سنخ تجارب دینی است؛

دو. اسلام مجموعه‌ای از تعالیم از پیش تعیین شده و فرستاده شده از طرف خدا نیست؛ بلکه مجموعه تجارب تدریجی پیامبر ﷺ است که به مرور همراه با تجارب ایشان تکامل می‌یافته و از این رو کاملاً متأثر از حالات و روحيات پیامبر و به تبع، منفعل از فرهنگ زمانه اوست. و به عبارتی دین وی تابعی از شخصیت درونی و محیط بیرونی ایشان است؛ سه. حال که این دین در بستری از تدریج و تکامل روئیده است، امکان بسط و تداوم این تجارب پیامبرانه برای انسان‌های پس از وی همچنان باز است و بدین ترتیب امکان بسط و کمال دین و افزودن بر غنای آن برای دیگر انسان‌ها همچنان وجود خواهد داشت.

نقد و بررسی

رکن نخست این تبیین (تجربه‌انگاری وحی) که مبنای دو رکن دیگر است، پیش از این در سنجه ارزیابی قرار گرفت؛ اما با فرض پذیرش آن، دو رکن دیگر نیز با دشواری‌های فراوان مواجه هستند:

الف) این ادعای رکن دوم که «وحی تابع شخصیت پیامبر و محیط بیرونی ایشان است» مترتب بر دو مقدمه پنهان به تفصیل ذیل است:

۱. در تجربه‌های معمولی، تجربه تابع درون و بیرون فاعل تجربه است؛

۲. تجارب و حیانی نیز از این جهت مانند تجارب معمولی هستند.

مقدمه یا پیش فرض نخست، برگرفته از دستگاه معرفت‌شناسی انتقادی کانتی است و حتی با فرض پذیرش چنین دستگاهی، در مقدمه دوم «مغالطه تعمیم ناروا» رخ داده است. معلوم نیست چرا به فرض پذیرش مدل کانتی باید آن را به تجربه‌های غیرمعمولی (و حیانی) نیز تعمیم داد. (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۲۲۳)

اگر غیرمعمولی بودن تجارب و حیانی را بپذیریم - که در این نظریه با تعبیری به آن اعتراف شده است - آنگاه باید اذعان داشت که گفتگو در باب چنین تجاربی، دستگاه معرفت‌شناسی

ویژه‌ای می‌طلبد که بشر عادی را بدان راهی نیست. نتیجه اینکه، برفرض وحدتِ سنخی و گوهری میان وحی با تجارب دینی و عرفانی باید توجه کرد که هم‌سنخی و هم‌سرشتی لزوماً به معنای هم‌سانی و هم‌سرنوشتی نیست. به تعبیر برخی، «وحدت در سنخ»، مستلزم «وحدت در مرتبه» و همسانی در جمیع احکام نخواهد بود. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ۲۵)

(ب) از نظر روش‌شناسی، این نظریه و نظایر آن براساس رسم مألوف معرفت‌شناسی‌های دوران جدید شکل گرفته‌اند. در این نظام‌های فروکاهیده سعی می‌شود تا حقایق در حد توان تنها در چهارچوب روابط موجود در عالم طبیعت تبیین شوند.

(ج) شگفت این است که طراح این نظریه، تعبیر عرفا دربارهٔ وحی، یعنی «کشف تامّ محمدی» را مؤیدی بر نظریه خود تلقی نموده است:

پروسهٔ وحی تابع شخصیت پیامبر بود ... منظور عرفا از کشف تامّ محمدی [نیز] همین بود که شخصیت پیامبر به گونه‌ای بود که قدرت کشف تمام واقعیت را داشت. (سروش، ۱۳۷۸: ۱۰ - ۹)

درحالی‌که به روشنی پیداست که چنان سخنی نه‌تنها مؤید چنین نظریه‌ای نیست، به‌جد تضعیف‌کننده آن و بلکه معارض با آن است؛ چراکه اولاً، براساس نظام فکری کانتی که صاحب نظریه بدان معتقد است، نمی‌توان از چیزی به‌نام کشف تام سخن گفت. کشف تام - همان‌گونه که در جملهٔ فوق آمده است - یعنی کشف مطابق با تمام واقعیت یا به‌سخن دیگر، کشفی که شخصیت و حالات و پیش‌فرض‌های درونی و فرهنگ بیرونی شخص کاشف در آن دخالتی ندارد. بر این اساس، اعتقاد به مکاشفه تام، با رکن دوم نظریه فوق در تعارض است. ثانیاً، پذیرش مکاشفه تام محمدی ﷺ - چنان‌که خواهد آمد - رکن سوم را نیز ابطال می‌کند. چگونه می‌توان با اعتقاد به کشف تام، از غنی‌تر کردن خود دین و افزودن به اصل آن سخن گفت؟

(د) این نظریه - در رکن دوم خود - درباره تأثیر تجارب بیرونی پیامبر اسلام ﷺ نیز مرتکب خطایی واضح شده است. در تبیین وی آمده است: دادوستد پیامبر با بیرون از خود نیز قطعاً در بسط رسالت او تأثیر می‌گذاشت؛ یعنی این رابطهٔ دیالوگی و دادوستدی چنین بود که

پیامبر چیزی به این محیط و شرایط می‌داد و چیزی از آنها می‌گرفت و همین دادوستدها بود که به اسلام و قرآن درون‌مایه معینی بخشید. بنابراین اسلام و قرآن، یک پیام یا محتوای ثابت و از پیش تعیین‌شده از جانب خداوند نبود. (همو، ۱۳۸۲: ۲۱ - ۱۵) بر این اساس نتیجه گرفته می‌شود که مبنای قانون‌گذاری و تشریح، عرف زمان پیامبر بوده است و از این رو بیشتر احکام اسلامی مربوط به همان زمان خواهد بود. (همو، ۱۳۸۱: ۷۲) البته طراح این نظریه، این ادعا را در حیطه احکام تشریحی و فقهی متوقف نمی‌کند و گاه آن را به همه معارف و تعالیم دین (اخلاقی، اعتقادی و ...) تسری می‌دهد و حتی آنها را نیز به‌گونه‌ای برای جهان امروز ناتوان قلمداد می‌کند. (همان: ۱۴۹)

بی‌گمان برخی از احکام و قوانین اسلام، فی‌الجمله - نه بالجمله - موقت و زمانمند بوده‌اند که تشخیص این موارد نیز موقوف به پژوهش‌های ضابطه‌مند و مجتهدانه است. به‌طور کلی‌تر، رابطه دیالوگی اسلام با ظرف تاریخی خود را نمی‌توان انکار نمود؛ اما صرف‌نظر از آن موارد جزئی، این رابطه در محتوای الهی اسلام نقشی نمی‌آفرید؛ بلکه «تفسیرکننده و تجلی‌دهنده آن بود و کاربردی از کاربردهای آن محتوا را به عرصه ظهور می‌آورد». (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۲۲۸) آری، در صورت و ظاهر بیان آن تأثیر می‌گذاشت: «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه». رابطه دیالوگی را می‌توان به دو قسم «صوری» و «محتوایی» تقسیم نمود.

ه) در راستای اثبات رابطه دیالوگی (محتوایی) گفته شده است: «اگر پیامبر عمر بیشتری می‌کرد و حوادث بیشتری بر سر او می‌بارید ... قرآن می‌توانست بسی بیشتر از این باشد که هست». (سروش، ۱۳۸۲: ۲۰)

به‌اشاره باید گفت: اولاً دلایل و شواهد فراوانی وجود دارد که قرآن در نزد خداوند دارای طرحی پیشین بوده است (لوح محفوظ و ام‌الکتاب) و با پذیرش چنین صورتی، منعی وجود نخواهد داشت که اذعان کنیم عمر شریف پیامبر نیز در نزد خداوند به‌تناسب نزول تدریجی قرآن کریم مقدر بوده است.

حتی با فرض قبول مدعای پیش‌گفته چگونه می‌توان آن را به‌مثابه استدلالی برای اثبات «رابطه دیالوگی محتوایی» دانست؟ آیا نمی‌توان قرآنی فرض نمود با چندین برابر حجم کنونی و با حفظ همین درون‌مایه اعتقادی، فقهی، اجتماعی، سیاسی و ...؟

و) نبودن یک طرح پیشین در نظام قرآن و منفعل دانستن آن از رخدادهای بیرونی، با انسجام ساختاری قرآن ناهمخوان است.

ز) این نظریه تنها نزول تدریجی قرآن را مبنای داوری قرار داده و نزول دفعی قرآن را - که آیات فراوانی بر آن دلالت می‌کنند - مسکوت نهاده است. همچنین آموزه‌های قرآنی و روایی فراوانی در باب وجود پیشین قرآن در «عالم ربوبی» سخن گفته‌اند. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۹: ۱۰ / ۲۲۶)

ح) در راستای تثبیت رکن دوم گفته شده است که «شخصیت پیامبر چنان ذوب در اراده الهی شده است که کلامش کلام الهی است.» این سخن را می‌پذیریم و آن را در مورد روایات و نیز سنت و رفتار نبوی جاری می‌دانیم؛ اما در باب وحی قرآنی به چیزی افزون بر آن معتقدیم. حال اگر جمله فوق را حتی درباره وحی قرآنی نیز بپذیریم (کلمات قرآن را نیز نبوی و محمدی بدانیم) باز هم نتیجه‌ای که این نظریه در پی آن است، به چنگ نخواهد آمد؛ چراکه جمله فوق بر پایه اتحاد بنا شده است و این نظریه بر اساس افتراق. یکی اتحاد و تطابق تجربه پیامبر با حقیقت مطلق را اراده کرده است و دیگری تمایز و تفارق (نسبی) میان آن دو را. به دیگر سخن، جمله عرفانی فوق بر مقام ذوب‌شدگی و خداگونگی و مقام ولایت کلی الهی نبی اعظم ﷺ تأکید می‌کند؛ اما این نظریه در پی اثبات این مدعاست که تجربه پیامبر نیز - مانند هر تجربه دیگری - نمی‌تواند تجربه محض و غیر منفعل از درون و بیرون باشد و بر این مبنا می‌خواهد زمینه را برای رکن سوم نظریه مهیا نماید. عارفان خود نیز همواره بر این مقام اتحاد و ذوب شدن تصریح کرده‌اند و راه هرگونه «خلط گفتمانی» را بسته‌اند. نمونه ذیل یکی از این تصریحات است:

این همه آوازه‌ها از شه بود گرچه از حلقوم عبدالله بود
گر چه قرآن از لب پیغمبر است هر که گوید حق نگفت او کافر است
(مولوی، ۱۳۷۴: ۴۰۲)

ط) نویسنده در مقاله پیش گفته و در مواضع دیگر تأکید می‌کند که:

امروز سخن هیچ کس برای ما حجت تعبدی نیست؛ چون حجیت و ولایت دینی
از آن پیامبر اسلام ﷺ است و بس. (سروش، ۱۳۸۲: ۲۷)

اکنون خواننده متحیر می‌ماند که آیا اگر قرار است کلام نبوی نیز مشوب به حجاب درون و مکدر به غبار بیرون باشد، دیگر این حجیت چه معنای محصلی خواهد داشت؟ اگر پیام پیامبر - چه در احکام، چه در اخلاق و حتی در عقاید - فقط ویژه زمان خود وی بوده است، دیگر این ولایت و تعبد و انحصاری بودن آن به چه معناست؟ شاید مراد نویسنده تنها سویه سلبی و انکاری این حصر بوده است، نه جنبه ایجابی آن!

ی) با فرض پذیرش دو رکن پیشین، چالش اساسی این فرضیه در نتیجه‌گیری نهایی یا به عبارتی در رکن سوم است؛ چراکه همه سخن‌ها در دایره تجارب شخص پیامبر خلاصه می‌شد؛ اما در اواخر سخن، شتابان و ناگهان بدون ذکر هیچ‌گونه توضیح و دلیلی گفته می‌شود:

... [اکنون که] دین خلاصه و عصاره تجربه‌های فردی و جمعی پیامبر است، در غیبت پیامبر هم باید تجربه‌های درونی و برونی پیامبرانه بسط یابند و بر غنا و فریبی [خود] دین بیفزایند ... و تا وقتی باب این تجارب باز باشد، دین در فریبی و تکامل است ... گویی از نو وحی می‌رسد. (همان: ۲۸)

اما معلوم نیست این نظریه چگونه و با کدام پل ارتباطی می‌خواهد از آن مقدمات به این نتیجه برسد؟

ک) پیش از این گذشت که عقیده واقعی به کشف تام نبوی، با رکن دوم نظریه در تهافت است. اکنون در باب رکن سوم نیز این پرسش مطرح است که چگونه می‌توان به یک کشف تام و تمام اذعان داشت و سپس دین پیامبر را کامل نپنداشت (کمال حداقلی) و انسان‌ها را موظف به افزایش کمال آن دانست؟ (کمال حداکثری)

ل) وانگهی صرف نظر از همسان نبودن کشف نبوی با کشف غیر نبوی، باید بدانیم نبوت تنها کشف کردن و خیر شدن نیست؛ بلکه مأموریت ویژه‌ای برای خیر باز آوردن است. (مطهری، ۱۳۷۶: ۳ / ۱۷۰) همچنین نبوت تشریحی حتی تنها خبر آوردن از عوالم دیگر نیست؛ بلکه اخبار از شریعت الهی و قوانین الهی نیز هست.

م) مدعای این نظریه (تداوم و بسط‌پذیری متن دین به واسطه تجارب عرفانی) امری است که مجربان این طریق نیز ادعایی در آن ندارند و بلکه با آن مخالف هستند. برای نمونه: «پس از رحلت رسول خدا وحی به کلی منقطع گردید و اولیا جز الهام بهره‌ای ندارند»

(ابن عربی، بی تا: ۳ / ۲۳۸) و از همین رو «هرگز کسی نمی تواند شریعتی مغایر با شریعت پیامبر داشته باشد». (همان: ۱۴۳)

ن) از سخنان اعتراف گونه بسیاری از عارفان روشن می شود که در مسیر پریپیچ و خم کشف و شهود، امکان خبط و خطاهای بزرگ یا دست کم امکان نوعی یک جانبه نگری و کشف یک سوئیة حقیقت و حتی امکان خلط القائنات شیطنانی با الهامات ربانی منتفی نیست؛ در حالی که قرآن در باب وحی می فرماید:

خداوند کسی را بر غیبت خویش سلطه نمی دهد، مگر پیامبری را که بپسندد. پس آنگاه خداوند، نگهبانانی پیشاپیش و پشت سر آن برگزیدگان می گمارد تا معلوم بدارد که رسالت های پروردگارشان را (به درستی) رسانده اند. (جن / ۲۸ - ۲۷)

به هر روی، حداقل تمایز میان رسول و عارف در این است که رسول - افزون بر ادعای انبعاث - مدعی عصمت است و عارف - افزون بر نداشتن چنین ادعایی - معترف به عدم عصمت. (س) نه تنها بسیاری از عارفان که امامان معصوم علیهم السلام نیز - که به مقام ذوب در مشیت حق و معیت تام با حقیقت نائل شده اند - همواره بر اتباع و التزام خود به طریقت قرآنی و شریعت نبوی - که عین مشیت حق است - مجاهدانه پا فشرده اند: «أشهد أنك جاهدت في الله حقاً جهاده وعملت بكتابه واتّبع سنن نبيه، صَلَّى اللهُ عليه و آله»^۱.

نتیجه

با توجه به چالش ها و ناکامی های فراوان تفسیر جدید و تفاسیری از این دست، اکنون معقولیت و مقبولیت تفسیر پیشین با وضوح بیشتری خود را نشان می دهد. راز خاتمیت و جاودانگی اسلام در این دیدگاه باید در چند نکته جستجو شود:

۱. تمام بودن کشف نبوی و به تعبیری تمام بودن ابلاغ الهی؛
۲. توجه این دین به جنبه ها و نیازهای ثابت و متغیر انسان؛
۳. منزلت شامخ عقل در «هندسه معرفت دینی»؛ چه از این منظر، عقل نه قسیم و رقیب

۱. مفاتیح الجنان، زیارت امین الله.

و معارض دین، که در حقیقت جزء دین و از منابع آن تعریف می‌شود.
برپایه این اصول است که سازوکاری به نام «اجتهاد» مطرح می‌شود و نیازهای انسان
به تناسب زمان و مکان می‌تواند پاسخ درخوری بیابد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، محی‌الدین، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر.
۳. اقبال لاهوری، محمد، بی تا، *احیای فکر دینی در اسلام*، تهران، امیرکبیر.
۴. برازی، فخرالدین، ۱۴۲۰ ق، *تفسیر الکبیر*، بیروت، دارالفکر.
۵. بلاطیان، محمدرضا، و بمانعلی دهقان منگابادی، ۱۳۸۷، «ماهیت وحی و مسئله تساوی ادیان»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۱۳، ص ۱۹۱ - ۱۶۱.
۶. جعفری، محمد، ۱۳۸۲، «معنا و مبنای خاتمیت از منظر روشنفکران»، *معرفت*، ش ۷۴، ص ۴۷ - ۳۹.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۴، *شریعت در آینه معرفت*، قم، اسراء.
۸. حلّی، حسن بن یوسف، بی تا، *واجب الاعتقاد*، بی جا، بی نا.
۹. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۲، *نقد نظریه بسط تجربه نبوی*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۰. سبحانی، محمدتقی، ۱۳۷۵، «فروغ دین در فراق عقل»، *نقد و نظر*، ش ۶، ص ۱۶۷ - ۱۴۵.
۱۱. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۲، *فربه تر از ایدئولوژی*، تهران، صراط.
۱۲. _____، ۱۳۷۳، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران، صراط.
۱۳. _____، ۱۳۷۷، *صراط‌های مستقیم*، تهران، صراط.
۱۴. _____، ۱۳۷۸، «صراط‌های مستقیم»، *مجله کیان*، شماره ۴۷، تهران، ص ۲۰ - ۱۵.
۱۵. _____، ۱۳۸۱، «اسلام، وحی و نبوت»، *مجله آفتاب*، شماره ۱۵، تهران، ص ۷۴ - ۶۵.
۱۶. _____، ۱۳۸۲، *بسط تجربه نبوی*، تهران، صراط.

۱۷. سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال‌الدین، بی‌تا، *إرشاد الطالبین*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۱۸. شریعتی، علی، ۱۳۷۶، *مجموعه آثار*، تهران، بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی، قلم.
۱۹. صادقی، هادی، ۱۳۸۳، *کلام جدید*، قم، طه.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۵۳، *قرآن در اسلام*، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۹ ق، *مجمع البیان*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۲. قائمی‌نیا، علیرضا، ۱۳۸۱، *وحی و افعال گفتاری*، قم، زلال کوثر.
۲۳. کاسیرر، ارنست، ۱۳۷۰، *فلسفه روشنگری*، تهران، نیلوفر.
۲۴. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.
۲۵. مشکات (بیات)، عبدالرسول و دیگران، ۱۳۸۰، *فرهنگ واژه‌ها*، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
۲۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۵۹، *نظام حقوق زن در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. _____، ۱۳۷۶، *وحی و نبوت*، تهران، صدرا.
۲۹. _____، ۱۳۸۰، *ختم نبوت*، تهران، صدرا.
۳۰. مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۷۴، *مثنوی و معنوی*، با تصحیح نیکلسون، تهران، امیرکبیر.
۳۱. هوردن، ویلیام، ۱۳۶۸، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاه‌ووس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۲. هیک، جان، ۱۳۷۲، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران، الهدی.