

بررسی انتقادی فلسفه ختم نبوت از دیدگاه دکتر سروش

سیده مصطفی نسائی^۱

چکیده

ختم نبوت یکی از اصول دین اسلام است که مذاهب اسلامی با استناد به کتاب و سنت بر آن اتفاق نظر دارند. به موجب این اصل حضرت محمد صلی الله علیه و آله آخرین پیامبر الهی و قرآن نیز آخرین کتاب آسمانی است. نکته قابل تأمل اینکه هر چند خاتمیت از بدیهیات اسلام به شمار می‌رود، ولی با وجود این در تحلیل آن میان اندیشمندان مسلمان اختلاف نظر وجود دارد. از جمله قرائت‌های موجود در خاتمیت، نظریه بلوغ عقلی دکتر سروش است که با تکیه بر بلوغ عقلی انسان‌ها، ختم نبوت را نتیجه می‌گیرد. در این جستار با رویکردی انتقادی تحلیلی، این دیدگاه مورد واکاوی علمی قرار می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی: امامت، خاتمیت، ختم دیانت، بلوغ عقلی، استغناء ممدوح.

۱. دانش‌پژوه رشته تخصصی تبلیغ مدرسه علمیه عالی نواب، [@gmail.com](mailto:>@gmail.com)

مقدمه

اقبال لاهوری از پیشگامانی است که به خاتمیت و فلسفه آن نگاه جدیدی داشته و دیدگاه بلوغ عقلی وی به عنوان ملاک خاتمیت آبشخور طرح دیدگاه‌های موافق و مخالف شده است.

برخی از نواندیشان دینی همچون دکتر عبدالکریم سروش، متأثر از محمد اقبال لاهوری در ملاک ختم نبوت نظریه‌ای ارائه داده‌اند که با اصل خاتمیت ناسازگاری دارد. در این دیدگاه با تکیه بر بلوغ عقل مردمان و با توجه به اتمام آمدن وصی الهی حاکم بر زندگی مردمان، دوران خاتمیت حجت بر آنان چیزی جز خروجی عقل نیست؛ از این رو نه تنها جایی برای حجیت امام معصوم باقی نمی‌ماند، بلکه این تقریر از مناط ختم نبوت، ناسازگار با تفسیر قطعی و مشهور از خاتمیت و مستلزم ختم دیانت است.

نگارنده در این نوشتار با روش کتابخانه‌ای و توصیفی تحلیلی در پی نقد و بیان تناقض‌های نظریه بلوغ عقلی مردمان از دیدگاه دکتر سروش است و ناسازگاری آن را با اصل خاتمیت اثبات می‌کند.

۱- مفهوم‌شناسی خاتمیت

۱-۱- معنای لغوی

واژه «ختم» در لغت به معنای به‌انتهارسیدن است. عرب می‌گوید: «ختمت العمل»، یعنی کار را به انتها رساندم. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۲۴۵) برخی لغت‌دانان می‌گویند خاتم به معنای زینت انگشتی و خاتم به معنای پایان است (طریحی، ۱۴۱۶: ۵۴/۶) و پیامبر ﷺ را خاتم الانبیا گویند چون آخرین پیامبر الهی است.

ابوالقاء عسکری، در ذیل آیه «اما فرستاده خداوند و خاتم پیامبران است»^۱ (احزاب،

۱. «وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ».

۴۰) می‌گوید: «خاتم یا فعل ماضی از باب مفاعله است یعنی محمد ﷺ پیامبران الهی را ختم کرد و یا مصدر است که بنابراین «خاتم النبیین» به معنای ختم کننده پیامبران خواهد بود، زیرا مصدر در این قبیل موارد به معنای اسم فاعل است». (ابوالبقاء العکبری، ۱۳۹۷ق: ۹۷)

۱-۲- معنای اصطلاحی

بیان دانشمندان اسلام از مقوله خاتمیت این بوده که شریعت اسلام، آخرین شریعت آسمانی است و تا پایان جهان به عنوان آیین آسمانی باید مبنای عقیده و عمل انسان‌ها باشد. بر اساس مفاد احادیث معتبر، حلال و حرام اسلام تا روز قیامت باقی است و تغییرپذیر نیست، حضرت محمد ﷺ آخرین پیامبر الهی و قرآن آخرین کتاب آسمانی است و پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ باب وحی نبوی بسته و نبوت پایان یافته است. (سبحانی، ۱۳۶۹: ۴۸۶)

۲- دیدگاه دکتر سروش در فلسفه ختم نبوت

دکتر سروش متأثر از نظریه اقبال لاهوری قائل به پایان یافتن وحی با پایان یافتن هر گونه حجّت می‌باشد و نظریه خود را با تقریرهای مختلف بیان می‌کند.

۲-۱- تقریر اول (تفسیر نشدنی بودن وحی خاتم)

در اولین تقریر، دکتر سروش با تکیه بر نظریه قبض و بسط، در بیان راز خاتمیت دین اسلام می‌گوید: «وحی پیامبر به نحو تفسیر نشده در اختیار مردم قرار گرفته است و تفسیرش با مردم است.» (سروش، ۱۳۷۶: ۷۷) در جای دیگر بیان می‌کند: «پیامبر، خاتم النبیین بوده است ولی خاتم الشارحین که نبوده است و ما گرچه دین خاتم داریم، اما فهم خاتم نداریم و گرچه دین کامل داریم، اما معرفت دینی کامل نداریم.» (سروش، ۱۳۷۸: ۱۴۷)

دکتر سروش با این تقریر، همیشه وحی را زنده و انسان‌ها را نیازمند آن می‌بیند. سخن وی این است که ما با تجربه باطنی تفسیر نشده‌ای روبه‌رو هستیم و آن را پیاپی تفسیر می‌کنیم و پیوسته وحی در حال نزول است. در نتیجه باید گفت: «دوام یافتن وحی راز خاتمیت است؛ چون وحی پیامبر همچنان زنده است و پیامبر همچنان حاضر است، حاجت به پیامبر دیگر نیست.» (سروش، ۱۳۷۶: ۷۸)

از این‌رو دکتر سروش، شارح و حاکم بر فهم دین پس از ختم نبوت را عقل خود بشر می‌داند و طبق این تفسیر، نباید باوری به شارح و مفسر بودن روایات پیامبر ﷺ و پس از ایشان ائمه معصومین (علیهم‌السلام) برای کتاب خدا داشته باشد.

۲-۱-۱- بررسی تقریر اول

دکتر سروش در تقریر اول، بر اساس نظریه قبض و بسط، بر این عقیده است که ما به وسیله پیشینه ذهنی خود به کلمات معنا می‌بخشیم، بنابراین واژه‌های قرآنی را تجربه‌ای از پیامبر ﷺ دانسته و گویا هر فردی به تناسب فهم و درایت خود و با استعداد ذهنی این تجربه را به دست آورده و معنا می‌بخشد.

در نقد این کلام باید گفت: قرار گرفتن وحی تفسیر نشده پیامبر ﷺ در اختیار مردم، بیانی ناصحیح است. قبول این مطلب که وحی همان تجربه درونی است، محتاج بسی تأمل و نظر است؛ چراکه وحی در دایره اسلام، معمولی بوده که توسط نزول فرشته وحی به رسول خدا ﷺ ابلاغ گشته است. افزون بر این، نمی‌توان مردد شد که پیامبر ﷺ به هنگام ارائه آن تجارب در قالب الفاظ و کلمات قرآنی، خود آن را تفسیر کرده و تفسیر و درک ایشان از تجربه درونی خود، ارجح و بهتر از هر تفسیر دیگری است. باید از ایشان پرسید که آیا تجربه بدون تفسیر اصولاً امکان دارد؟ چگونه ممکن است تجربه، مستقیم و بدون اینکه از شبکه زبانی و ساخت‌های منطقی گذشته باشد، به چهره کلمات درآید؟ اینکه دکتر سروش بر اساس کدام نظریه در باب ذهن و زبان به این‌گونه رأی دست یافته، بسی جای تأمل دارد. (سبحانی، ۱۳۶۹: ۱۶۲)

تنها شخصی که تا حدودی به این نظریه نزدیک شده، شلایر ماخر است. وی بر این

باور است که تجربه دینی به طور مستقیم و به صورت الفاظ در آمده، ولی ظاهراً منکر دخالت ذهن نبوده است. علاوه بر این، تقریباً تمام کسانی که پس از وی آمده‌اند، نظریه‌اش را به بوته نقد کشیده‌اند. (سبحانی، ۱۳۶۹: ۱۶۷)

عبدالکریم سروش در تأیید این تقریر تأکید می‌کند که با این تقریر، استمرار و تازگی وحی در دوره‌های مختلف تضمین می‌گردد. ما هم بر تازگی وحی و تداوم آن تأکید داریم، اما مقبول نیست که وحی به شکل تفسیر نشده در اختیار بشریت قرار بگیرد و ما به وسیله عقل خود به تفسیر وحی پرداخته و از این طریق، وحی را پیوسته در حال باریدن و نزول بدانیم؛ بلکه بر این باوریم که آموزه‌های وحیانی بر فطرت انسانی بنا گشته و محتوای دین اسلام نسبت به همه شئون انسانی کامل و جامع است. بنابراین وحی هرگز منسوخ و کهنه نمی‌شود بلکه همیشه پویایی و تداوم آن پابرجاست و بر حوادث و مسائل زمانه تطبیق می‌شود.

اضافه بر این، تقریر اولی با تقریر دوم هیچ گونه سنخیت و تناسبی ندارد؛ زیرا در تقریر اول، دکتر سروش بر عکس اقبال لاهوری، که ظهور اسلام را پایان دوره وحی و عصر غیبت امام را مقدمه و شروع عقلانیت بشر می‌داند، دوران وحی را مختوم نمی‌داند. در حالی که در تقریر دوم، وی عیناً به عقیده اقبال لاهوری، یعنی استغنائی بشر از آموزه‌های انبیا، استشهاد می‌کند.

۲-۲- تقریر دوم (استغنائی ممدوح)

در این تقریر، دکتر سروش همانند نوشته‌ها و تألیفات خود به دفاع از اندیشه اقبال لاهوری برخاسته و آن را تقریری معقول و موجه از آموزه خاتمیت می‌داند. او حتی به شهید مطهری، که منتقد عقیده اقبال بوده و آن را بایسته ختم دیانت می‌داند تاخته (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۸۹/۴) و ایشان را در ادراک و نقد اندیشه اقبال لاهوری، ناکام می‌داند. (سروش، ۱۳۸۰: ۱۲۷)

دکتر سروش در تبیین دیدگاه اقبال لاهوری، در وهله اول دو گونه استغنائی را مطرح می‌کند: استغنائی ممدوح و استغنائی مذموم. استغنائی شاگرد از استاد را از قسم اول

دانسته و عنوان می‌کند که رابطه نبی و اَمّت، هم‌طراز رابطه استاد و شاگرد و مربی و متربی است. (سروش، ۱۳۷۶: ۴۰۹) وی برای دفاع از زعم اقبال می‌گوید: «کسانی از جمله مرحوم اقبال لاهوری در باب خاتمیّت سخنانی گفته‌اند که از کلام آن‌ها چنین استشمام می‌گردد که رابطه نبی و اَمّت را همچون 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، یعنی ایدئال آن است که مردم رفته‌رفته از تذکار نبی مستغنی گردند.» (سروش، ۱۳۸۰: ۱۴۰)

دکتر سروش در دنباله متذکر می‌شود که این استغنا احتمال دارد در برخی جوانب اتفاق افتاده ولی در جنبه‌های دیگر، همچنان محتاج بمانیم. وی به‌عنوان مثال به مسئله بت‌پرستی اشاره می‌کند که دیگر امروزه، قبح آن برای بشر غیرقابل انکار است و از این حیث آدمیان بی‌نیاز از تذکر انبیا شده‌اند. در نهایت چنین می‌گوید: «به این معنا است که بشریت به تدریج تکامل می‌یابد و به تذکار انبیا بی‌تلفات می‌گردد. این است معنا و سرّ خاتمیّت در نظر امثال اقبال لاهوری؛ یعنی درونی کردن تعلیمات انبیا به نحوی که آدمیان دانسته و ندانسته، دینی زندگی کنند و در تعالیم انبیا غوطه‌ور شوند، بی‌آنکه بدانند آن‌ها را از دست که می‌گیرند.» (سروش، ۱۳۷۶: ۴۱۱)

وی در جای دیگر هم‌سو با اقبال، خاتمیّت را با آزادی عقل گره زده و می‌گوید: «با ختم نبوت، عقل نهایت آزادی را پیدا می‌کند؛ آزادبودن یعنی آزادبودن عقل از عوامل مافوق و مادون عقل. نبوت به منزله امری مافوق عقل می‌آید تا با پیام‌ها و تکالیف خود آدمی را از عوامل پست و مادون عقل رها سازد. آنگاه با خاتمیّت خویش، عامل مافوق را هم برمی‌دارد و طناب گهواره عقل را از دو سو می‌گشاید و طفل عقل را که اینک بالغ و چالاک شده آزاد می‌گذارد تا به پای خود برخیزد.» (سروش، ۱۳۸۰: ۱۳۴)

دکتر سروش همانند اقبال لاهوری برای باور است که چون بعد از رسول خدا ﷺ، عصر ولایت و حجیّت سخن به اتمام رسیده، دیگر نباید کلام کسی را بدون عرضه

دلیل و برهان پذیرفت و به‌طور کلی، ظهور پیامبران، دیگر نه با روان‌شناسی مردم هم‌خوانی دارد و نه با عقلانیت آنان. (سروش، ۱۳۸۱: ۱۸۹) وی تصریح می‌کند: «وقتی که اقبال می‌گفت با ورود عقلانیت، دوران نبوت خاتمه یافت، مقصودش ضدیت عقل با نبوت نبوده، مقصودش این بود که دوران ولایت شخصی به پایان رسیده است و از این پس عقل جمعی به صفت جمعی، حاکم و ولی و متکای آدمیان است.» (سروش، ۱۳۸۱: ۱۳۸)

به عقیده دکتر سروش، دیگر چراغ وحی خاموش شده و این عقل است که جای وحی را گرفته و عهده‌دار تشخیص راه از چاه شده است. (کیان، ۱۳۷۲: ۱۲)

۲-۲-۱- بررسی تقریر دوم

این تقریر با چالش‌های زیادی مواجه است که به بیان آن‌ها می‌پردازیم:

۱. چگونه می‌شود مدعی شد که وحی انبیا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فقط برای زمان مشخص و محدودی ضرورت دارد، در حالی که روایات زیادی بر جاودانگی احکام اسلام تأکید داشته و قرآن نیز، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را الگو معرفی نموده است؛ این‌ها به روشنی بر این مطلب اذعان دارند که رابطه میان امت با پیامبر هرگز نباید قطع شود.

وقتی بنا بر این است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مانگر روح بشریت باشد^۱ و مردم پیوسته در معرض بیماری‌های اخلاقی قرار گیرند، دیگر گفت‌وگو از نفی رابطه بیمار با طبیب عقلانی نیست. آیا نسخه‌های اخلاقی، همانند داروست که فقط در زمان محدودی ضرورت داشته باشد؟ آموزه‌های انبیا، گرچه برای دستیابی به کمال است ولی این چنین نیست که مردم پس از رسیدن به آن، دیگر حاجت و نیازی به وجود رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نداشته باشند. اگر صورت ظاهری برخی از رفتارهای انسان و جوامع بشری با آموزه‌های انبیا مشترک باشد، نمی‌توان به ایراد آنکه روح تعالیم انبیا در آن‌ها راه یافته، به این نتیجه رسید که دیگر وحی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ضرورت نداشته و نیازی به آن نیست. (نصری، ۱۳۹۵: ۴۸۵)

۱. «طیبٌ دَوَّارٌ بِطَبِّهِ». (نهج البلاغه، خ ۱۰۸)

۲. دیگر خطای دکتر سروش این است که بلوغ عقلی را به معنای استغنا از وحی دانسته، در حالی که بلوغ عقل به معنای توانایی یافتن عقل و پی بردن به حقیقت‌های وحیانی است. از کلام پیشوایان دین برداشت می‌شود که گرچه عقل، پیامبری است درونی، اما پیوسته بشر به نورافشانی پیامبران بیرونی محتاج است.^۱ حضرت علی (علیه السلام) یکی از مهم‌ترین اهداف انبیا (علیهم السلام) را نمایان کردن گنجینه‌های عقل برشمرده‌اند^۲ و این به آن معنا نیست که یک بار و برای همیشه پرده از روی گنجینه‌ها برداشته شده و پس از آن انسان از یادآوری پیامبران (علیهم السلام) بی‌نیاز می‌شود، بلکه عقل آدمی هر اندازه راه کمال را طی کند، همچنان به رهنمودهای وحیانی نیازمند بوده و هر قدر تجربه‌های باطنی خود را بیشتر کند، باز هم در مقابل مکتب پیامبران (علیهم السلام)، نظیر کودک دبستانی است. (شریفی، ۱۳۸۷: ۷۲/۳) پس به جای رشد عقل و شکوفایی دانش بشری باید سرّ اصلی خاتمیت را در محتوای این دین الهی و قابلیت پایان‌ناپذیری آن کاوش و جست‌وجو کرد. شهید مطهری در این باره می‌گوید: «قابلیت عظیم و پایان‌ناپذیر منابع اسلامی برای تعمق و تأمل انسان‌ها سبب گردیده که تعالیم اسلامی به دوره و زمانی خاص محدود نگردد.» (مطهری، ۱۳۶۶: ۱۷۵)

۳. دکتر سروش در رابطه با بی‌نیازی از انبیا (علیهم السلام) مسئله بت‌پرستی را مطرح کرده و اینکه امروزه بدی آن برای مردم مشخص بوده و از این جهت، مردمان بی‌نیاز از تذکر انبیا می‌باشند؛ اما امروزه در برخی جوامع بشری، بت‌پرستی حتی به شکل ابتدایی و قدیمی آن یافت می‌شود. از سوی دیگر، صورت‌های مدرن بت‌پرستی، که معنای عام آن گرفتن غیر خدا در جایگاه معبود است، بسیار گمراه‌کننده‌تر از صورت‌های آغازی و ابتدایی آن است. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۹: ۴۷۵) آیا اومانیسیم یا بقیه مکتب‌های غیرخدا محور را نمی‌توان مصادیق بت‌پرستی مدرن دانست؟ پس ضرورت دین و نیاز به تذکر پیامبران همچنان باقی است.

۱. «أین العقولُ المُستصَحِّبه بِمَصَابِیحِ الدُّجی». (نهج البلاغه، خ ۱۴۴)

۲. «لِئِشیرِ وَالْهُم دَفَانُ الْعُقُولِ». (همان خطبه)

۴. در پی این تقریر، کلام امامان شیعه علیهم السلام نیز از اعتبار خارج شده و حجیت ندارند. دکتر سروش می‌گوید: «پس از پیامبر صلی الله علیه و آله احساس و تجربه و قطع هیچ کس برای دیگری از نظر دینی تکلیف آور و الزام آور و حجت آفرین نیست. هر کس بخواهد نسبت به دیگری حکمی دینی صادر کند باید حکم خود را بر دلیلی عقلی یا قانونی کلی یا قرینه‌ای عینی و امثال آن‌ها مستند و موجه کند، تفسیر کلمات خدا و پیامبر هم نمی‌تواند شخصی و متکی به شخصیت‌ها باشد. آن هم باید جمعی و مستدل باشد.» (سروش، ۱۳۸۰: ۱۳۵)

در جای دیگر تصریح می‌کند: «هیچ تفسیر رسمی و واحد از دین و لذا هیچ مرجع و مفسر رسمی از آن وجود ندارد. در معرفت دینی، همچون هر معرفت بشری دیگر، قول هیچ کس حجت تعبدی برای کس دیگر نیست و هیچ فهمی مقدس و فوق چون و چرا نیست.» (سروش، ۱۳۷۶: ۴)

پس چگونه می‌توان در تحلیل و واکاوی تعالیم خاتمیت، دیگر آموزه‌های دین را ندیده گرفته و بنابراین ولایت و رهبری امامان علیهم السلام را ناقض خاتمیت دانست؟! با اینکه اسلام مجموعه‌ای از معرفت‌هایی است که متمم و پشتیبان یکدیگرند. حال سؤال این است که چگونه دکتر سروش تعبیری از خاتمیت تبیین می‌کند که بانصوص و آیاتی که بر معصوم بودن اهل بیت پیامبر علیهم السلام و لزوم فرمان برداری حتمی از آنان تصریح دارند در تضاد باشد؟

۲-۳- تقریر سوم (بسط تجربه دینی)

تقریر دیگری که دکتر سروش در ملاک خاتمیت ارائه می‌دهد ارتباط مستقیم با دیدگاه بسط تجربه دینی دارد. دکتر سروش بر این باور است که دین پیرو بسط تجربه‌های باطنی و خارجی پیامبر صلی الله علیه و آله بسط پیدا می‌کند. این باور برخلاف تقریر دوم، ختم نبوت را سبب پایان یافتن حضور پیامبر صلی الله علیه و آله در جایگاه دین داری ندانسته،

(سروش، ۱۳۸۰: ۷) فقط امکان این تجربه‌های درونی برای مردمان پیدا شده است، بنابراین نبوت پایان یافته است.

دکتر سروش در بیان این مطلب چنین می‌گوید: «اینک در غیبت پیامبر هم باید تجربه‌های درونی و برونی پیامبران بسط یابد و بر غنا و فربه دین بیفزاید، اگر «حسبنا کتاب الله» درست نیست، «حسبنا معراج النبی و تجربه النبی» هم درست نیست.» (سروش، ۱۳۸۰: ۲۵)

بنابراین باور وی بر این است که احیای دین در زمانه ما فقط از طریق تکرار و تجدید تجربه پیامبران است. در واقع، دکتر سروش خاتمیت را در این معنا، متعلق به نبوت فردی ندانسته بلکه متعلق به مأموریتی می‌داند که پیامبر برای اجتماع پیدا می‌کند؛ یعنی نبوت فردی هنوز ختم نشده و از این رو، به تعبیر وی، نخبگان، دین فردی دارند و مطابق آنچه خودشان می‌فهمند و درک می‌کنند، عمل می‌کنند. ایشان این رویکرد را به عرفا نسبت داده است. (سروش، ۱۳۸۰: ۴۴)

۲-۳-۱- بررسی تقریر سوم

در این تقریر نیز اشکالاتی است که آن‌ها را بررسی می‌کنیم:

۱. نظر عرفا در بیان فلسفه ختم نبوت در عبارت زیر به خوبی بیان شده است:

«تنها آن کس می‌تواند ادعای کامل بودن و خاتمیت دین خود را بنماید که از نشئه ناسوت و طبیعت گذر کرده و به قلمرو ملکوت و از آنجا به جبروت، بار یافته باشد و از لوح محفوظ و ام‌الکتاب و کتاب مبین بهره برده و به خزائن الهی وارد و دو قوس نزول و صعود وجود را طی کرده و به لقاء الله نائل گردیده باشد. او اسوه‌ای است که با عروج به جایگاه قدس ربوبی، اشراف شهودی بر عوالم وجودی پیدا کرده، و از این طریق کامل‌ترین قوانین را برای سلوک بندگان خدا به آن‌ها ابلاغ می‌نماید.» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۰۹)

از منظر عارفان تنها کسی می‌تواند پیامبر خاتم باشد که «حَتَمَ المَرَاتِبِ بَأَسْرَهَا»

باشد؛ یعنی تمام مراحل کمال را سپری کرده و نقطه کشف نشده و راه نرفته‌ای از نظر وحی به‌جا نگذاشته باشد. (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۹۳/۲) پیوستگی و رابطه اتّصالی نبوت پیامبران بیان‌کننده این است که نبوت دارای سیر مداوم و تدریجی در راستای تکامل بوده و آخرین حلقه رسالت، تکامل‌یافته‌ترین آن‌ها است. با کشف آخرین قوانین ربانی جایی برای کشف تازه و پیامبری جدید باقی نمی‌ماند. مبرهن و روشن است که هرگونه مکاشفه‌ای پس از آن مکاشفه، دیگر نوین و تازه نبوده و مطلب جدید به همراه نخواهد داشت. کلام آخر همان است که در آن مکاشفه رسیده است. (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۹۵/۳) حال با این توضیح، آشکار است که نمی‌توان از بسط تجربه نبوی و تکامل دین سخن به میان آورده و تجربه دینی انسان‌های عادی را برابر با وحی پیامبران الهی (علیهم‌السلام) دانست و بدین سامان، قائل به فراگیری نبوت شد.

۲. تقریر سوم ایشان با تقریر دوم ناسازگار است؛ بر اساس تقریر دوم، هرچند با خاتمه یافتن نبوت، مکاشفات، الهامات و کرامات اولیای الهی پایان‌پذیرفته ولی اعتبار و منزلت گذشته آن‌ها به پایان رسیده است. برای انسانی که رشد یافته و در دوره خاتمیت به پختگی عقلانی رسیده، این امور دیگر سندیت و حجیت ندارد و نظیر هر پدیده و حادثه دیگر باید مورد آزمودگی عقلانی قرار گیرد. دوره خاتمیت، دوره عقل است؛ یعنی عقل تنها در صورتی که حقیقت و صحت تجربه‌های باطنی و دینی را با شاخصه و معیارهای خود کشف کرده و بسنجد، به آن اهمیت داده و دارای ارزش می‌داند. حال با این تقریر چطور می‌توان در رویکردی متناقض بر تجربه‌های جدید دینی در دوران خاتمیت، تجدید و تکرار تجربه پیامبرانه و احیا و تکامل دین، از این گذرگاه، اعتماد و تصریح نمود؟ البته دکتر سروش هم خود این تجربه‌ها را ناممکن تقریر کرده است: «حصول تجربه‌های دینی پیامبرانه اصلاً ناممکن شده است و خاک تاریخ دیگر پیامبرپرور نیست.» (سروش، ۱۳۸۰: ۲۰۱)

۳. دین هم جامع است و هم کامل و نمی‌توان میان جامعیت و کاملیت آن فاصله

انداخت. اگر دین جامع نباشد، پس دارای کمال و فراگیری هم نخواهد بود. مهم این است که ما استنباط درستی از جامع بودن و کامل بودن آن داشته باشیم. دکتر سروش جامعیت دین را با فراگیری حداکثری از دین، یکی می‌پندارد. یعنی دین تمامی مسائل را طرح و حل کرده است و حال آنکه، این معنا و آن تقریر، هر دو، خدشه‌دار است. ما بر این باوریم که دین، جامع و کامل است و در تمام زمینه‌هایی که از او توقع می‌رود راهبرد و خط‌مشی دارد؛ یعنی جمیع مقامات فردی و اجتماعی انسانی را در راستای سعادت و کمال نهایی او نشان داده است.

نتیجه گیری

دکتر سروش در فلسفه خاتمیت همچون اقبال لاهوری، بلوغ عقل مردمان را ملاک خاتمیت معرفی کرده و این ملاک را با تقریرهای مختلف ارائه کرده است. از جمله: ۱. وحی پیامبر بدون تفسیر در اختیار مردم قرار گرفته و تفسیر آن به عهده مردم است.

۲. انسان با گذشت زمان به تدریج در برخی جوانب از تذکار رسول خدا ﷺ بی نیاز می شود.

۳. احیای دین در زمانه ما فقط از طریق تکرار و تجدید تجربه پیامبران است. در مقابل ثابت شد: اولاً، اینکه وحی پیامبر ﷺ بدون تفسیر در اختیار مردم قرار گرفته، سخنی ناصحیح است؛ دوماً این گونه نیست که وجود پیامبر ﷺ تنها برای زمان محدودی ضرورت داشته باشد، در حالی که روایات زیادی بر جاودانگی احکام اسلام تأکید دارد و اینکه تقریر دوم و سوم ایشان دارای تعارض و عدم تطابق با یکدیگر است.

با توجه به اشکالات متعدد و تعارضات درونی موجود، به این نتیجه دست یافتیم که نه تنها ملاک سروش برای خاتمیت فاقد دلیل معتبر بوده، بلکه ادله و شواهد فراوانی بر ناتمامی آن وجود دارد.

کتابنامه

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. ابن عربی، محی الدین، بی تا، *الفتوحات المکیه*، ج ۳، بیروت: دار صادر.
۲. -----، ۱۴۰۷، *الفتوحات المکیه*، ج ۱۱، قاهره: المكتبه العربیه.
۳. ابن فارس، ابوالحسین، ۱۴۰۴، *معجم مقائیس اللغه*، بی جا.
۴. ابوالبقاء العکبری، عبدالله بن الحسین، ۱۳۹۷ق، *شرح دیوان المتنبی*، تحقیق مصطفی السقا الایاری، بیروت: دار المعرفه.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *شریعت در آینه معرفت*، تهران: رجا.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۳، *وسایل الشیعه*، قم: آل البیت.
۷. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۷۹، *جامعیت و کمال دین*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه.
۸. سبحانی، جعفر، ۱۳۶۹، *خاتمیت از دیدگاه قرآن و حدیث و عقل*، قم: مؤسسه

سیدالشهدا (علیه السلام)

۹. -----، بی تا، مفاهیم قرآن، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۱۰. -----، ۱۳۷۹، الاضواء علی عقائد الشیعة الامامیة، قم: مؤسسه سیدالشهدا (علیه السلام).
۱۱. شریفی، ۱۳۸۷، ؟، ج ۳، ؟.
۱۲. طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۶، مجمع البحرين، بیروت: دار المعرفه.
۱۳. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۰، «میزگرد دین در دورنمای فرهنگی جهان»، نامه فرهنگ، سال اول.
۱۴. -----، ۱۳۷۶، فربه تراز ایدئولوژی، ج ۵، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۵. -----، ۱۳۷۶، «صراط‌های مستقیم»، کیان، ش ۳۶.
۱۶. -----، ۱۳۹۲، بسط تجربه نبوی، چ ۶، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۷. -----، ۱۳۷۶، مدارا و مدیریت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۸. -----، ۱۳۸۰، ؟.
۱۹. -----، ۱۳۸۱، ؟.
۲۰. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۷، آیین خاتم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. کیان، ۱۳۷۲، ؟.
۲۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، ختم نبوت، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۲۳. -----، ۱۳۶۶، ؟.
۲۴. -----، ۱۳۷۹، مجموعه آثار، ج ۲، تهران: صدرا.
۲۵. -----، ۱۳۷۹، خاتمیت، تهران: صدرا.
۲۶. -----، ۱۳۷۴، وحی و نبوت، چ ۴، ج ۲، تهران: صدرا.

۲۷. نصری، عبدالله، ۱۳۹۵، *انکار قرآن*، چ ۲، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۸. دشتی، محمد، ۱۳۹۶، *ترجمه نهج البلاغه*، چ ۱۶، قم: محمد امین.