



Essays in  
**Philosophy and Kalam**

Vol. 51, No. 1, Issue 102

Spring & Summer 2019

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i1.7120>

جستارهایی در  
**فلسفه و کلام**

سال پنجاه و یکم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۲

بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۳۴-۹

### واکاوی رویکرد روشنفکران معاصر در مورد خاتمیت\*

سیده الهام آقایی ابرندآبادی<sup>۱</sup>

دانشجوی دکترای رشته فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه الزهرا (س)

Email: e.ghaie7@gmail.com

دکتر طیبه ماهروزاده

دانشیار دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه الزهرا (س)

Email: mahrouzadeh.t@gmail.com

### چکیده

برخی روشنفکران معاصر اسلامی، به طرح پرسش‌های فکری در باب اصل خاتمیت و مباحث مرتبط با آن یعنی جامعیت و جاودانگی دین و مسائل مربوط به وحی، پرداخته‌اند. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، کوشش شده که آرای روشنفکران معاصر اعم از سنت‌گرا نظیر مطهری و نصر و تجددگرا مانند لاهوری، شریعتی، سروش و ابوزید پیرامون سه جنبه خاتمیت، جامعیت اسلام و وحی مورد بررسی و مقایسه قرار گیرد. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که می‌توان رویکرد روشنفکران معاصر نسبت به خاتمیت را در دو دسته عمده نیازگرایانه و علت‌گرایانه طبقه‌بندی کرد. در رویکرد نیازگرایانه می‌توان از شهید مطهری و حسین نصر یاد کرد و در رویکرد علت‌گرایانه دیدگاه‌های لاهوری، شریعتی، سروش و ابوزید قابل بررسی هستند. در رویکرد اخیر، میان روشنفکران تجددگرای معاصر اختلاف‌نظر وجود دارد. هرچند لاهوری و شریعتی، به اصل نیاز انسان امروزی به آخرین دین و کتاب آسمانی با وجود تکامل و بلوغ عقلی اذعان دارند؛ اما سروش و ابوزید با نظر به نظریه جانشینی تجربه‌های دینی و عقل جمعی و دیدگاه استغناگرایانه مدعی‌اند که خاتمیت به معنای اعتبار مطلق عقل و امکان نقد وحی است که در پرتو آن بشر جدید از مکتب وحی بی‌نیاز می‌شود که لازمه آن، سکولاریسم و عقب‌نشینی دین در برابر عقل خواهد بود.

**کلیدواژه‌ها:** خاتمیت پیامبر (ص)، جاودانگی و جامعیت اسلام، وحی، نبوت، روشنفکران معاصر.

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۱۲/۵؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۸/۲/۱۴.

۱. نویسنده مسئول

## Exploring the Contemporary Intellectuals' Approach to Finality of Prophethood

Seyyede Elham Aghaei Abrandabadi

Ph.D. student in Philosophy of Education, Al-Zahra University

Dr. Tayyebeh Mahrouzadeh

Associate Professor, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Alzahra University

### Abstract

Some contemporary Islamic intellectuals have raised questions about the principle of Khātamiyya (Finality of Prophethood) and its related topics, such as the comprehensiveness and perpetuity of religion and the revelation. This article, by adopting a descriptive-analytical method, sets out to examine and compare the views of contemporary intellectuals including traditionalists such as Motahari and Nasr, and modernists like Lahuri, Shariati, Soroush and Abu Zayd about the three notions of Finality of Prophethood, the comprehensiveness of Islam and revelation. According to the findings of the research, the approach of contemporary intellectuals to the Finality of Prophethood can be split into two main categories of need-oriented and cause-oriented. In the former approach, one can mention Shahid Motahari and Hossein Nasr, and in the latter approach, the views of Lahuri, Shariati, Soroush and Abu Zayd could be discussed. In the recent approach, contemporary modernist intellectuals hold divergent views. Lahore and Shariati acknowledge the need of today's man to the last religion and scripture despite rational maturity and evolution; however, Soroush and Abu Zayd, in view of the theory of succession of religious experiences and collective wisdom, as well as the rationalism approach, contend that Finality of Prophethood lends credit to the absolute validity of reason and the possibility of criticizing revelation, in light of which the modern human finds revelation unneeded and unnecessary. A prerequisite of this approach is secularism and the retreat of religion from reason.

**Keywords:** Finality of Prophethood, Perpetuity and Comprehensiveness of Islam, Revelation, Prophethood, Contemporary Intellectuals

## مقدمه

برای درک بهتر دیدگاه روشنفکران معاصر در مورد مسأله خاتمیت باید به تحول عمیقی که در نگرش آن‌ها در مقایسه با نگرش قدما رخ داد، توجه داشت. در واقع آنچه قدما را وا می‌داشت تا به مسأله خاتمیت بپردازند؛ چیزی جز نیاز بشریت به اصل نبوت برای کسب غایت حیات آن‌ها نبوده است. براساس این نگاه نیازگرایانه، نیاز انسان تنها در مورد تجدید نبوت برطرف شده و گرنه نیاز او به شریعت خاتم که بی‌تردید کامل نیز باید باشد؛ به قوت خود باقی است. البته این دیدگاه هنوز هم میان روشنفکران معاصر سنت‌گرا نظیر شهید مطهری و دکتر حسین نصر از اهمیت بالایی برخوردار است. در عین حال در عصر کنونی، این دیدگاه نتوانسته برخی روشنفکران معاصر تجددگرا را قانع سازد و آن‌ها در مسیر چاره‌جویی، به نگاهی متفاوت یعنی نگاه علت‌گرایانه سوق یافته‌اند. در این نگاه روشنفکران از منظر علت و زمینه ظهور پیامبران در طول تاریخ به تحلیل نبوت نشسته‌اند. در باور آن‌ها ظهور پیامبران در طول تاریخ به دلیل عدم بلوغ عقلی بشریت و حاکمیت غرایز به جای عقل استقرایی بوده است بنابراین به محض حاکمیت عقل تجربی و استقرایی، بشر می‌تواند با اتکا به عقل خویش راه خود را ادامه دهد. می‌توان گفت که پیش‌تاز این عرصه، اقبال لاهوری بوده است. او با تأثر از فلسفه تجربی غرب، منابع و ابزار شناخت را به پنج منبع (طبیعت، تاریخ، عقل استقرایی و تجربه درونی) منحصر کرد و در آن عقل را به استقرایی محدود و مقید ساخت (قدردان قراملکی، ۳۷۶-۳۷۷). نگاه جدید او به خاتمیت و فلسفه آن، زمینه طرح دیدگاه‌های جدید و انشعاب قرائت‌های تازه را در این زمینه فراهم ساخت که در این مقاله مورد دقت نظر قرار می‌گیرد.

با بررسی مقالات علمی مصوب مرتبط با موضوع این پژوهش می‌توان به مقالات ذیل اشاره کرد: پژوهش‌هایی که به بررسی و نقد آراء سروش در زمینه وحی پرداخته‌اند که شامل موضوعات تئوری «روای رسولانه»، ایده بی‌صورتی وحی، رویانگاری وحی، نظریه بسط تجربه نبوی، ماهیت وحی، تجربه دینی بودن وحی بوده است و عبارت‌اند از: صادقی و دیگران (۱۳۹۶)، برزگر تبریزی و دیگران (۱۳۹۴)، ساجدی و دیگران (۱۳۹۴)، مسعودی و دیگران (۱۳۹۳)، محمدرضایی (۱۳۸۴)، سوزنچی (۱۳۸۷)، ساجدی (۱۳۸۷)، حسین‌زاده (۱۳۹۵)، مشکات (۱۳۹۱). در زمینه بررسی و نقد آراء سروش در باب خاتمیت که شامل نظریه بلوغ عقلی بشریت، عقل کل جمعی ختمی، ادعای تعارض خاتمیت و امامت است؛ می‌توان به پژوهش‌های فاضلی (۱۳۸۲)، جوارشکیان (۱۳۹۴)، ارزنده‌فر (۱۳۸۷)، اسماعیل‌زاده نوقی و دیگران (۱۳۹۲)، مقدس (۱۳۹۰)، اردستانی (۱۳۹۰)، سبحانی (۱۳۸۴) اشاره کرد. در زمینه نقد آراء سروش در مورد نظریه تکامل معرفت دینی، درک ایدئولوژیک از دین، بحث ذاتی و عرضی در دین، می‌توان به پژوهش‌های محمدرضایی (۱۳۸۰)، عربی ستوده آرانی و دیگران

(۱۳۹۲)، ساجدی (۱۳۹۲) اشاره داشت.

در مورد بررسی و نقد آراء اقبال لاهوری در زمینه وحی، تجربه دینی و خاتمیت می‌توان از مقالات پریمی (۱۳۹۱)، دهقان سیمکانی (۱۳۹۰)، عباسی (۱۳۸۴) نام برد. تبیین و بررسی دیدگاه استاد مطهری و اقبال لاهوری درباره وحی و خاتمیت را در مقالات عباسی (۱۳۸۶)، عباسی (۱۳۸۳) می‌توان مشاهده کرد.

مقاله عربی ستوده آرائی و دیگران (۱۳۹۲) به نقد آراء شریعتی در زمینه درک ایدئولوژیک از دین اختصاص دارد و دیدگاه سید حسین نصر در باب کثرت‌گرایی دینی در مقاله محمدرضایی و دیگران (۱۳۸۹) مطرح شده است.

پژوهش‌های همی (۱۳۸۶)، مؤمنی (۱۳۸۶)، مظفری (۱۳۸۶)، حسینی (۱۳۸۲)، نامور (۱۳۸۹)، عباس‌زاده (۱۳۸۷) به بررسی آراء شهید مطهری در زمینه مباحث مرتبط با عقل و ارتباط آن با خاتمیت، تأثیر بلوغ فکری بشر در خاتمیت، رابطه خاتمیت و امامت، تکثرگرایی دینی، وحی پرداخته است. مقاله عباسی (۱۳۸۲) در باب پیامدهای نظریه تجربه‌گرایی وحی از دیدگاه‌های نواندیشان دینی تدوین یافته و خاتمیت پیامبر اعظم (ص) از دید متقدمان و متأخران در مقاله پژوهنده (۱۳۸۶) مورد بررسی قرار گرفته است.

دیدگاه نصر حامد ابوزید در مورد وحی و نقد آن شامل نظریه زبان‌شناختی، نسبی‌گرایی در تفسیر هرمنوتیکی قرآن، تاریخ‌مندی قرآن، در پژوهش‌های عامری‌نیا و دیگران (۱۳۹۴)، حاجی اسماعیلی و دیگران (۱۳۹۴)، گلی (۱۳۹۰)، واعظی (۱۳۸۹)، نقی‌زاده (۱۳۸۴) قابل بررسی است.

رویکرد سنت‌گرایانه سید حسین نصر و رویکرد نوگرایانه نصر حامد ابوزید در مورد تأویل و درک فحوای نصوص دینی و جدایی دین و معرفت دینی در پژوهش باقری‌نیا (۱۳۹۴) و آراء مرتضی مطهری و نصر حامد ابوزید در مورد وحی نیز در مقاله زاهدی و دیگران (۱۳۹۳) مورد مقایسه قرار گرفته است.

در این میان دو پژوهش کاملاً مرتبط با موضوع این پژوهش بودند: فیروزجائی (۱۳۹۲) در مقاله با عنوان «واکاوی فلسفه خاتمیت از منظر روشنفکران» به تحلیل متفاوت روشنفکران با تحلیل سنتی اشاره می‌کند که بلوغ و رشد عقلی بشر یا پویایی علوم جدید را موجب ختم نبوت می‌داند. در این مقاله پس از تحلیل و نقد دیدگاه‌های روشنفکران، فلسفه اصلی خاتمیت را کمال و تحریف‌ناپذیری اسلام، و وجود مبارک پیامبر معرفی می‌کند.

پیش‌بین و دیگران (۱۳۸۹) در مقاله با عنوان «خاتمیت از منظر متفکران معاصر»، به تبیین مبانی و محورهای هر نظریه و نقدهای وارد بر دیدگاه‌های متفکرانی همچون علامه اقبال و استاد مطهری و تبیین

دکتر شریعتی و دکتر سروش در باب ختم نبوت پرداخته است. در این مقاله سعی شده به جایگاه باور به امامت در هر نظریه و سازگاری یا عدم سازگاری آن با آراء صاحب نظران یاد شده در خصوص خاتمیت پرداخته شود و در نهایت چنین نتیجه گرفته که بشر به هر درجه‌ای از بلوغ فکری و عقلی نائل شود هم‌چنان نیازمند به ولایت و زعامت از ناحیه معصوم (ع) است.

در حالی که مقالات اشاره شده قبلی هر کدام به جنبه‌ای خاص در مورد مسأله خاتمیت و از منظر متفکر خاصی به بحث پرداخته‌اند؛ وجه تمایز و نوآوری مقاله حاضر نسبت به این مقالات و این دو مقاله اخیر در آن است که در این مقاله علاوه بر بررسی آراء لاهوری، شریعتی، مطهری، سروش؛ دو روشنفکر سنت‌گرا و تجددگرای دیگر هم مورد دقت نظر قرار گرفته است که عبارت‌اند از حسین نصر و نصر حامد ابوزید. در ضمن سعی بر آن بوده که دیدگاه‌های روشنفکران مذکور با هم به دقت مورد مقایسه قرار گیرد. ضمناً بررسی و مقایسه آراء روشنفکران مذکور در زمینه مسأله خاتمیت سه جنبه خاتمیت، جامعیت اسلام و وحی را در بر گرفته است که در این دو مقاله اخیر بررسی تمامی این جنبه‌ها مدنظر نبوده است.

بر این اساس مقاله حاضر با هدف بررسی آرای روشنفکران معاصر سنت‌گرا (مطهری و نصر) و نیز روشنفکران معاصر تجددگرا (اقبال لاهوری، علی شریعتی، عبدالکریم سروش و نصر حامد ابوزید) در مورد سه جنبه خاتمیت، جامعیت اسلام و وحی و مقایسه آراء این روشنفکران با هم تدوین یافته است بنابراین سؤالات پژوهش عبارت‌اند از:

آرای روشنفکران معاصر سنت‌گرا (مطهری و نصر) در مورد سه جنبه خاتمیت، جامعیت اسلام و وحی چیست؟

آرای روشنفکران معاصر تجددگرا (اقبال لاهوری، علی شریعتی، عبدالکریم سروش و نصر حامد ابوزید) در مورد سه جنبه خاتمیت، جامعیت اسلام و وحی چیست؟

مقایسه آراء روشنفکران معاصر سنت‌گرا با آرای روشنفکران معاصر تجددگرا در مورد سه جنبه خاتمیت، جامعیت اسلام و وحی چه نکاتی را در بردارد؟

## روش تحقیق

با استفاده از ابزار فیش‌برداری، سخنان روشنفکران معاصر سنت‌گرا (آراء مطهری و نصر) و روشنفکران معاصر تجددگرا (آراء اقبال لاهوری، علی شریعتی، عبدالکریم سروش و نصر حامد ابوزید) از منابع معتبر و علمی از جمله کتب و مقالات انتخاب گردیده که در راستای هدف تحقیق بیشترین اطلاعات را در اختیار می‌گذاشتند. جهت تجزیه و تحلیل اطلاعات از شیوه بررسی اسناد و مدارک استفاده گردیده که نوعی

استراتژی تحلیل است و از سایر روش‌های کیفی عینی‌تر می‌باشد (مارشال و راسمن، ۱۱۹). سپس با استفاده از داده‌های بدست آمده، به مقایسه تحلیلی آرای روشنفکران معاصر سنت‌گرا با آرای روشنفکران معاصر تجددگرا در مورد سه جنبه خاتمیت، جامعیت اسلام و وحی پرداخته شده است. برای مقایسه، پژوهشگر با استفاده از ملاک‌هایی معتبر به استدلال پرداخته است. روش تحلیل این تحقیق از نوع تحلیل فکری یا بازتابی می‌باشد. در این روش، محقق می‌کوشد درباره اطلاعات کیفی مربوط به موضوع مورد مطالعه بر اساس دریافت‌ها و بینش خود و با یک نگاه انتقادی قضاوت کند (گال و همکاران، ترجمه نصر و همکاران).

### دیدگاه قدما در باب خاتمیت

#### ۱. ختم نبوت

با رجوع به کتب متکلمان و مفسران متقدم امامیه و نیز اهل سنت می‌توان دریافت که اصل خاتمیت به دلیل مسلم‌انگاری آن و عدم وجود شبهات در تفسیر آن مورد اهتمام واقع نشده است. به نظر می‌رسد آنچه در توضیح خاتمیت بیان شده بیشتر جنبه معقول‌سازی است تا جنبه برهانی و استدلالی؛ به عبارت دیگر، بحث خاتمیت یک بحث درون دینی و نقلی در نظر گرفته شده و به گفته علما از ضروریات دین اسلام است (شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ۳۸/۱۰؛ طوسی، ۳۴۶/۸؛ طبرسی، ۴/۳۶۲؛ تفتازانی، ۳/۳۰۴-۳۰۵).

با دقت نظر در آرای فلاسفه نامداری همچون ابن‌سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا نیز می‌توان تا حدی اهتمام به تبیین اصل خاتمیت را مشاهده کرد و اتفاق نظر بر این است که امکان تکرار وجود پیامبر بعد از وجود حضرت ختمی مرتبت، محمد مصطفی (ص) در آینده نیست (ابن‌سینا، ۳۰۵-۳۰۶؛ سهروردی، مجموعه مصنفات (حکمه الاشراق)، ۲/۲۷۰-۲۷۱؛ همو، مجموعه مصنفات، ۳/۴۵۶؛ صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۳۷۷).

از میان عرفای نامدار نیز می‌توان به دیدگاه محی‌الدین عربی اشاره کرد که ضمن پذیرش انقطاع نبوت تشریحی بعد از حضرت محمد (ص)؛ تأکید بر باز بودن باب نبوت عامه در قالب اجتهاد در ثبوت احکام دارد (ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۳۴-۱۳۵).

از جمله خصایصی که برای دین خاتم اسلام ذکر شده می‌توان به مصونیت دین از تحریف (سیوطی، ۵۷/۱؛ کلینی، الاصول من الکافی، ۱/۴۰۳)، جاودانگی قرآن (مجلسی، ۱۷/۲۱۳ و ۹۲/۱۵)، بلوغ

مردم، کمال دین (چه از ناحیه پیامبر و چه از ناحیه مخاطبان او) با احتساب اصل امامت<sup>۱</sup> (لاهیجی، گوهر مراد، ۳۷۰؛ ابن سینا، ۳۰۵-۳۰۶) اشاره کرد.

در بحث دلالت نقلی، در تمامی حوزه‌های فکری (کلام، فلسفه، عرفان)، پیگیری مسأله خاتمیت در آیات قرآن کریم قابل طرح است و از این میان مشخصه می‌توان به آیه ۴۰ سوره احزاب اشاره کرد.<sup>۲</sup> با احتساب دیدگاه‌های مختلفی که در تفسیر این آیه وجود دارد (با نظر به تفاوت دو لغت نبی و رسول)؛ روشن می‌شود که خاتم الانبیاء بودن پیامبر (ص)، خاتم الرسل بودن او را نیز در پی دارد و این دو مستلزم یکدیگرند<sup>۳</sup> (تفتازانی، ۶/۵؛ شیخ مفید، اوائل المقالات، ۴۵؛ شیخ صدوق، ۲/۵۲۴).

گذشته از آیات می‌توان به روایات بی‌شماری هم پیرامون این مسأله توجه داد از جمله حدیث متواتر منزلت<sup>۴</sup> که در آن پیامبر (ص) به صراحت، وجود پیامبر پس از خود را انکار می‌کند (بخاری، ۳/۵۸؛ مجلسی، ۳۷/۲۵۴-۲۸۹).

## ۲. مسئله وحی

با دقت نظر در آثار متکلمان مسلمان اعم از شیعه و سنی روشن می‌شود که مسأله وحی، تعریف و توضیح آن بیش از مسأله ختم نبوت مورد اهتمام و توجه آن‌ها واقع شده است (شیخ مفید، اوائل المقالات، ۲۱۱؛ لاهیجی، گوهر مراد، ۳۶۴؛ همو، شوارق الالهام، ۵۵۵؛ بخاری، ۱/۱۴؛ رشیدرضا، ۶/۶۸). این رأی را می‌توان در مورد دیدگاه فلاسفه و عرفا هم تسری بخشید. نمونه والای آن در آرای ملاصدرا در مقام فیلسوف و ابن عربی در کسوت عارف قابل مشاهده است (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۷/۲۵-۲۷؛ لاهیجی، گوهر مراد، ۳۶۴؛ عربی، فتوحات المکیه، ۲/۷۸-۷۹).

اتفاق نظر تمامی این علما در حوزه‌های مختلف، بر آن است که شنیدن کلام الهی را می‌توان به دو گونه در نظر گرفت؛ مرتبه نازل آن با واسطه فرشتگان صورت می‌گیرد و مرتبه عالی آن بدون واسطه آن‌ها و از طریق شهود انجام می‌پذیرد. پیامبر اسلام نیز بنا به گفته خود و به جهت قوت نفس به مرتبه عالی وحی دست یافته بود.

## ۳. جامعیت و کمال دین

باید توجه داشت که جامعیت و کمال دین شرط اساسی خاتمیت محسوب می‌شود. در وهله نخست اگر با دید درون‌نگری و دلالت نقلی به مسئله بنگریم؛ بهترین مؤید این مدعا، خود آیات قرآن می‌باشد

۱ <http://www.hawzah.net>

۲ «ما كان مُحَمَّدًا أبًا أحدٍ من رجالِكُمْ ولكنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ»

۳ <http://www.hawzah.net>

۴ «أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى إلا إنه لا نبي بعدى»

(کلینی، اصول کافی، ۱/۲۶۵؛ مجلسی، ۷/۱۷ و ۳۳۱/۲۵؛ فخر رازی، ۲/۳۸). برخی مفسران مانند زمخشری، رشیدرضا و مصطفی مراغی؛ جامعیت و کمال را تنها در رابطه با امور دینی معرفی می‌کنند (زمخشری، ۲/۶۲۸؛ رشیدرضا، ۶/۱۶۷؛ مراغی، ۱۴/۱۲۷).

از دیگر دلایل نقلی می‌توان به روایاتی اشاره کرد که به صراحت بر اعطای کلمات جامع از سوی خدا تأکید می‌کند (مجلسی، ۳۸/۲۸ و ۱۷۱/۲ و ۲۶۰ و ۲۱۳؛ عاملی، ۱۲/۲۷؛ کلینی، اصول الکافی، ۱/۶۱ و ۷۶-۹؛ همان، ۱۷/۲).

در مورد متکلمان و فلاسفه متقدم اسلامی نیز دو گرایش حداکثری و اعتدال‌گرا قابل بررسی است. به اعتقاد مدعیان دیدگاه حداکثری، دین به صورت مطلق به دنیا و آخرت مردم توجه داشته است و برای حل معضلات معیشتی مردم در تمامی عرصه‌ها از جمله اقتصادی، حقوقی، جزائی، صنعتی و کشاورزی راهکارهایی دارد. از جمله معتقدان به این دیدگاه می‌توان از غزالی نام برد (غزالی، ۱/۲۸۹).

طرفداران دیدگاه اعتدال‌گرایانه نیز معتقدند که قرآن نه تفصیلاً که اجمالاً به تبیین امور دنیوی پرداخته است و تفصیل آن را باید با مراجعه به پیامبر (ص) و امامان (ع) (بنا به معتقدات مکتب تشیع) و همچنین عقل و اجتهاد استنتاج کرد. از جمله آن‌ها باید به دیدگاه طبرسی و مراغی در این باب اشاره کرد (طبرسی، ۶/۴۹۲؛ مراغی، ۱۴/۱۲۷).

### طبقه‌بندی رویکردهای مختلف روشنفکران معاصر نسبت به خاتمیت

#### الف) رویکرد نیازگرایانه

این دیدگاه در واقع همان پیروی از دیدگاه قدما است که البته شکل گسترده‌تری یافته است و از پیشگامان این عرصه باید از مرتضی مطهری و در مرحله بعدی از حسین نصر نام برد (مطهری، وحی و نبوت، ۵۰؛ همو، ختم نبوت، ۲۴؛ نصر، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ۸۶).

#### ب) رویکرد علت‌گرایانه

##### ۱. نظریه پایان دوره غرایز و ظهور عقلانیت

بعد از اقبال که پیش‌تاز این نوع نگاه محسوب می‌شود (لاهوری، ۱۴۵)؛ شریعتی با همان رویکرد ولی با زاویه دید جامعه‌شناسانه به مسئله نگریسته است. تفاوت دیگر اینکه، شریعتی تفسیری شیعه‌گونه از خاتمیت ارائه می‌دهد اما اقبال تفسیری سنی‌گرایانه<sup>۵</sup> البته این نظریه در اندیشه عبدالکریم سروش نیز قابل پیگیری است (سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۲۰-۱۲۱).



## ۲. جانشینی تجربه‌های دینی و عقل جمعی

برخی از کسانی که لب و گوهر دین را تجربه دینی تعریف می‌کنند، معتقدند مؤلفه اساسی نبوت نه آموزه‌های و حیانی بلکه نفس تجربه دینی و نبوی پیامبر است که شامل تجربه روحی و اجتماعی وی می‌شود. بنابراین برای ترمیم تجربه نبوی در عصر خاتمیت، از بسط تجربه نبوی در میان سایر انسان‌ها استفاده می‌شود (قدردان قراملکی، ۴۱۶-۴۱۷). از آنجا که با خاتمیت نبوت حضرت محمد (ص)، صدق و حجیت هر فهم و تجربه دینی، مخدوش است و صاحب هر سخن و تجربه دینی - هر چند امام معصوم - باید برای اثبات مدعای خویش اقامه دلیل نماید تا صحت آن در ترازوی عقل جمعی سنجیده شود. تجربه‌های دینی در این دیدگاه، در نهایت، در حق خود تجربه‌گر حجت است نه در حق دیگران؛ بلکه این عقل جمعی است که حقیقت را مشخص خواهد کرد (همو، ۴۲۰-۴۲۱).

## ۳. دیدگاه استغناگرایانه (سکولاریته)

باید توجه داشت که نظریه پایان دوره غرایز و ظهور عقلانیت، اگرچه از منظری متفاوت با دیدگاه نیازگرایانه به تحلیل خاتمیت پرداخته است؛ اما اشتراکی اساسی با آن دارد. هر دو بر این نکته متفق‌اند که انسان امروزی با وجود تکامل و بلوغ عقلی در اصل هدایت و تأمین سعادت اخروی، به آخرین دین و کتاب آسمانی نیازمند است و حجیت آن کتاب مقدس و همچنین سیره نظری و عملی پیامبر (ص) در حق انسان جدید اعتبار خود را حفظ کرده است (لاهوری، ۱۶۸-۱۶۹؛ شریعتی، ۳۲۷/۱۴-۳۲۸). اما دیدگاه استغناگرایانه مدعی است که خاتمیت یعنی پایان حجیت هر عنوان مقدس و امکان نقد وحی، همچنین اعتبار مطلق عقل که در پرتو آن بشر جدید از مکتب وحی بی‌نیاز می‌شود. ناگفته پیداست که لازمه ادعای فوق، سکولاریسم و عقب‌نشینی دین در برابر عقل است (قدردان قراملکی، ۳۹۹).  
دو رأی اخیر از نظریات بدیع عبدالکریم سروش هستند که در مراحل مختلف فکری خود بیان داشته است. البته به نظر می‌رسد ابوزید نیز در همین مسیر گام بر می‌دارد که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد.

## رویکرد روشنفکران تجددگرا و سنتی در مورد نظریه پایان دوره غرایز و ظهور عقلانیت

### ۱. ختم نبوت یا ختم دیانت

می‌توان گفت لاهوری، شریعتی و سروش، هر سه معتقدند که دوره ظهور پیامبر، دوره ختم رهبری از خارج و اتکا به دستگیری فردی به نام پیامبر از طریق وحی است. گرچه لاهوری و سروش با طرح بحث تجربه دینی معتقد به خاتمه یافتن ارتباط با غیب و حجت‌های آسمانی هستند (لاهوری، ۱۴۶-۱۴۷)؛

سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، ۱۳۳-۱۳۵ و ۱۵۹)؛ اما شریعتی همچنان به وجود حجت‌های آسمانی بعد از پیامبر (ص) یعنی امامان (البته تا زمان غیبت) معتقد است (شریعتی، ۲۶۸/۳۳)؛ درعین حال که تأکید بر تکامل بشر نیز دارد، به این معنا که بشر در دوره ختمیه به چنان جایگاهی رسیده که بتواند بدون نیاز به وحی و نبوت جدید، با تکیه بر عقل خود راه را تشخیص دهد (همان، ۶۴/۳۰ و ۳۲۷/۱۴). می‌توان گفت در این حوزه، عقیده شریعتی همسو با روشنفکران سنتی نظیر مطهری و نصر است.

مطهری می‌کوشد از عدم انسجام درونی در تفکر اقبال پرده بردارد. وی اشاره می‌کند که اقبال لاهوری از یک سو بر وحی به عنوان معرفتی متخذ از غریزه و تجربه باطنی و پیوند آن به عصر قدیم تأکید می‌ورزد که نتیجه آن نفی کلی نیاز بشر به وحی و ختم دیانت است و از سوی دیگر بر عنصر حرکت در اسلام بر اساس تداوم اصل اجتهاد تصریح می‌کند که لازمه آن ضرورت وحی در دوره جدید است در حالی که این دو با هم ناسازگارند.<sup>۶</sup>

با اینکه مطهری در آخرین موضع خود، این واکنش انتقادی تند را نسبت به نظریه اقبال نشان می‌دهد (مطهری، مجموعه آثار، ۱۸۶/۲ و ۱۸۹؛ همو، وحی و نبوت، ۵۷)؛ ولی چندی پیش‌تر از این تحلیل اقبال استقبال کرده بود (همو، مجموعه آثار، ۱۷۲/۳ و ۱۷۶؛ همو، مجموعه آثار، ۴/۴۰۴).

وی در دوره اخیر گمان می‌کند مقصود اقبال، جانشینی عقل تجربی به جای هدایت وحیانی است.<sup>۷</sup> این مسأله‌ای است که نصر نیز بر آن تأکید دارد.<sup>۸</sup> مطهری چنین اندیشه‌ای را اندیشه ختم دیانت می‌داند نه خاتمیت (همو، مجموعه آثار، ۱۸۹/۲). او خاتمیت را صرفاً در حوزه وظایف پیامبران تبلیغی مطرح می‌کند؛ به این معنا که اکنون بشر به بلوغ عقلانی رسیده که می‌تواند این مهم را به دست گیرد اما این به معنی بی‌نیازی از وحی الهی نمی‌تواند باشد چرا که وحی اصولاً فراتر از حوزه درک عقلانی و حسی است. وی وحی جدید را به این دلیل ختم شده می‌داند که دیگر حوزه کشف نشده‌ای باقی نمانده که پیامبر (ص) به آنجا نرسیده باشد (همو، ختم نبوت، ۳۴-۳۶).

سروش در نقد این گفته‌ها، به مسئله طبقه‌بندی دیدگاه‌ها که پیش‌تر ذکرش رفت اشاره می‌کند و معتقد است، اقبال و مطهری هر کدام از زاویه نگاه خودشان به خاتمیت نگریسته‌اند و مطهری نمی‌تواند سخنان اقبال را از دریچه نگاه خود یعنی نیازمحوری، فهم و معنا کند چراکه اساساً این زاویه‌دید برای لاهوری مطرح نبوده است. به عقیده سروش تحلیل لاهوری از وحی، کانت مآبانه و در پی پرده برداشتن از شرایط

۶. <http://www.porsojoo.com/fa/node/8940> 2002/01/01

۷. <http://www.hawzah.net>

۸. <http://www.kilashin.blogfa.com> 2002/01/01

امکان یا امتناع یک تجربه بشری است (سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۴۹؛ همو، سنت و سکولاریسم، ۱۹۶ و ۱۹۰).

با اینکه سروش به انتقاد مطهری در نقد لاهوری اعتراض می‌کند؛ اما خود او نیز در رابطه با نظریه اقبال دو موضع مختلف را اتخاذ کرده است که مربوط به دو دوره متفاوت از سیر تحول در تفکرات وی می‌باشد. وی در مرحله‌ای که راز خاتمیت دین اسلام را همان وحی تفسیر نشده پیامبر (ص) می‌داند؛ اقبال را متهتم می‌کرد که طفولیت بشر را سبب حاجت به دین می‌شمارد؛ گویی معتقد است که از بشر بالغ رفته رفته رفع حاجت می‌شود در حالی که به عقیده او صحیح این بود که بگوییم دوام یافتن وحی، راز خاتمیت است چون وحی پیامبر همچنان زنده است و گویی پیامبر هنوز حاضر است پس حاجت به پیامبر دیگر نیست (سروش، مدارا و مدیریت، ۷۷-۷۸).

دکتر سروش بعدها با تفسیر وحی نبوی به تجربه دینی از موضع پیشین خود عدول نموده و در این موضع تحت تأثیر نظریه اقبال، دو دوره (دوره غلبه غرایز یا دوران پیامبر پرور و دوره عقلانی) برای تاریخ بشر در نظر گرفته است (همو، بسط تجربه نبوی، ۱۲۰-۱۲۱). به اعتقاد او نهایت آزادی عقل در آزاد بودن آن از عوامل مافوق عقل (پیام‌ها و تکالیف دوره نبوت) و مادون آن (عوامل پست پیش از دوره نبوت) می‌باشد که در دوره ختمیه رخ داده است (همان، ۱۴۱).

مطهری ابتدا از اندیشه اقبال (به بلوغ عقلی رسیدن بشر) استقبال کرده بود، چراکه خود نگاه حداکثری به اسلام دارد و این بلوغ عقلی را نه در حوزه عقل استقرایی بلکه در حوزه تفقه در دین و حصول توان اجتهاد دینی می‌داند و نیز پایان یافتن دوره وحیانی را نه به دلیل بی‌نیازی بشر به استمرار وحی بلکه به دلیل پایان یافتن خود وحی تلقی می‌کند؛ چراکه هر آنچه برای هدایت بشر لازم بوده، از طریق وحی ابلاغ شده است. پس نظریه خاتمیت مطهری بر دو مبنای اتمام و اکمال وحی از یک سو و به بلوغ عقلی و قدرت اجتهاد نائل آمدن انسان از سوی دیگر استوار است (جوارشکیان، ۱۲۳-۱۲۴).

اما بلوغ عقلی از نظر اقبال واقعه چه معنایی دارد؟ اقبال با تقسیم ادوار زندگی بشر به قدیم و جدید، دوران پیامبری را مربوط به جهان قدیم دانسته و فلسفه خاتمیت را فرارسیدن جهان جدید می‌داند. از نظر او دنیای قدیم، دوره کودکی بشر و قاهریت غریزه بر شخصیت او بود، لذا به هدایتی از نوع غریزه یعنی وحی و الهام نیاز داشت، در حالی که دوران جدید دوران شکوفایی خرد استقرایی و عقل نقاد است. در نتیجه دوره آزادی از فرمان شهوت و غریزه شمرده می‌شود، به همین سبب دوران بی‌نیازی از هدایت وحیانی و الهامی است. پیامبر خاتم در حد فاصل این دو جهان قرار گرفته است، با آغاز دنیای جدید، آدمیان با تکیه بر عقل استقرایی خود به خوبی می‌توانستند از هر نوع حجیتی در تاریخ و طبیعت و حتی در وحی و الهام و

تجربیات درونی رها شوند و با دیدی نقادانه به تعقل در آن‌ها بپردازند. با اینکه اقبال، دین را یکی از منابع معرفت در دوره جدید می‌خواند و به اجتهاد در آموزه‌های وحیانی نبی خاتم باور دارد اما عقل نقاد را حاکمی می‌داند که مستقل از وحی و تجربه درونی، در آن‌ها، همچون یک موضوع طبیعی و تجربی تأمل می‌کند و به نقادی درباره آن‌ها می‌پردازد و رها از هر نوع حجیتی به استنباط و قضاوت می‌پردازد. این چیزی جز پایان شریعت و حاکمیت مطبق عقل نیست؛ از همین روست که مطهری در موضع بعدی خود، نسبت به دیدگاه اقبال، انتقاد و اندیشه او را مساوی ختم دیانت معرفی می‌کند نه ختم پیامبری. دقیقه همین وجه اندیشه اقبال است که به مذاق روشنفکرانی نظیر سروش خوش آمده است چراکه با این تلقی از خاتمیت، می‌توان باور به امامت را ناقض خاتمیت اعلام کرد (همان، ۱۳۱-۱۳۲).

نظیر نقدی که مطهری بر اقبال وارد می‌کند (ختم دیانت به جای ختم نبوت)؛ بر شریعتی هم می‌تواند مطرح باشد چرا که او نیز به هر حال پیرو دیدگاه لاهوری در باب «پایان دوره غرایز و ظهور عقلانیت» است. اما در واقع، این رویکرد اساساً با مطالب صریحی که شریعتی در این زمینه دارد، هماهنگ نیست. وی صراحتاً نیاز به وحی جدید را در دوره خاتمیت نفی می‌کند نه نیازمندی به مکتب توحید و وحی را. او معتقد است در این دوره بشر به مقام اجتهاد رسیده و می‌تواند به تعالیمی که از مکتب انبیاء گرفته به کمک عقل خود تکامل بخشد و رو به جلو حرکت کند (شریعتی، ۱۴/۳۲۷).

می‌توان گفت چنین نقدی بر سروش وارد است چرا که برخلاف شریعتی، به طور جدی به رویکرد استغنا از تعالیم انبیا می‌اندیشد و اشاره می‌کند که در حال حاضر بشر در پاره‌ای موارد کاملاً از این تعالیم بی‌نیاز شده ولی در پاره‌ای موارد هنوز محتاج است و بهترین حالت، حالتی است که بشر کاملاً از آن‌ها بی‌نیاز شود (سروش، ۱۳۷۵-۱۳۷۴، نگاهی به کارنامه کامیاب انبیاء، ش ۲۹؛ همو، بسط تجربه نبوی، ۴۰۹-۴۱۰).

## ۲. وحی و غریزه‌انگاری آن

مطهری در موضع دیگری اشاره می‌کند تبیین اقبال از سرشت وحی نادرست است چرا که او وحی را از نوع غریزه می‌داند که لاجرم امری مادی و ناآگاهانه است در حالی که به اعتقاد مطهری وحی دارای سرشتی زبانی است که نمی‌توان آن را با غریزه یکی دانست.<sup>۱</sup> از طرف دیگر اشاره می‌کند که اگر غریزه وظیفه دیگری دیگری به جز دستگاه اندیشه داشته باشد؛ دلیلی ندارد که با به کار افتادن دستگاه اندیشه، غریزه (که وحی نوعی از آن است) از کار بیفتد (مطهری، مجموعه آثار، ۲/۱۹۴). با اینکه اقبال هم مانند او به مراتب مختلف وحی اذعان دارد و وحی به پیامبران را از نوع عالی آن به شمار می‌آورد (لاهوری، ۱۴۳-۱۴۴)؛ اما

۱. <http://www.porsojoo.com/fa/node/8940> 2002/01/01

این وحی عالی هم باز ناظر به جنبه غریزی و به تعبیر مطهری، ناآگاهانه است، چراکه اگر مراد از نوع عالی وحی، غیرغریزی و آگاهانه بودن آن باشد، پس دوره وحیانی، دوره عقل و معرفت است نه دوره غریزه و دیگر وجهی برای ختم آن باقی نمی ماند؛ در حالی که به تعبیر صریح اقبال، دوران هدایت وحیانی به سبب نیازمندی بشر به هدایتی از نوع غریزه بوده است چون بشر هنوز به بلوغ عقلی نرسیده بود و از این رو ختم نبوت شده که بشر از غلبه غریزه خارج شده و به بلوغ عقلی رسیده است (همان، ۱۴۳).

### ۳. سازگاری یا ناسازگاری علم با ایمان

نکته دیگری که در نقد مطهری بر لاهوری یافت می شود؛ تضادی است که در سخنان اقبال بین وحی و ارتباط با عالم غیب و عقل تجربی و رشد انسان وجود دارد که در نهایت به حذف دین و ایمان و حاکمیت عقل استقرانی و علم منجر می شود. به عبارت دیگر مطهری از ناسازگاری علم و ایمان در تفکر لاهوری سخن می گوید (مطهری، مجموعه آثار، ۲/ ۱۹۴).

این همان موضعی است که نصر نیز در مقابل لاهوری اتخاذ کرده است. او اقبال را جزء اولین کسانی می داند که جرعه اصلاح و بازسازی سنت را با مدرنیسم زده است و بیان می کند؛ فلسفه ای که اقبال مبلغ آن است برگرفته از عقل جزئی است و لاجرم خطاپذیر و لاهوری هم دغدغه این را ندارد که آن را در تابعیت عقل کلی و وحی قرار دهد و این یعنی جدایی علم و ایمان.<sup>۱</sup> با اینکه اقبال تأکید دارد که ظهور عقل تجربی به معنای جانشینی آن بر مسند ایمان و تجربه دینی نیست (لاهوری، ۱۴۶)؛ اما در هر صورت در دنیای جدید حاکمیت را با عقل استقرایی می داند که مستقل از وحی و تجربه درونی، می تواند در آن ها مانند یک موضوع طبیعی و تجربی تأمل کند و به نقادی پردازد و فارغ از هر حجیتی استنباط و قضاوت کند (جوارشکیان، ۱۳۱-۱۳۲).

## رویکرد روشنفکران تجددگرا و سنت‌گرا در مورد وحی

### ۱. قرآن به مثابه محصولی فرهنگی

سروش و ابوزید نیز هم سو با اقبال، قرآن را به چشم کتابی فرهنگی می نگرند که با توجه به مقتضیات زمانه و فرهنگ عصر پیامبر (ص) پدید آمده است (ابوزید، گفتگوی اختصاصی، ش ۳/ ۵۴ و ۱۳ و ۱۴)؛ کریمی‌نیا، ۳۲ و ۳۸ و ۳۹) و اکنون اگر بخواهیم از تاریخی و در نتیجه بی فایده شدن قرآن جلوگیری کنیم باید متن قرآن را به سخن درآوریم به این معنی که آن را بنا به شرایط فرهنگی امروز به تفسیر دریاوریم. این تفسیر ما از آیات الهی است که به آن شکل می دهد وگرنه خود آیات حرفی برای گفتن ندارند (سروش،

۱. <http://www.kilashin.blogfa.com> 2002/01/01, <http://www.bashgahandishe.com>

مدارا و مدیریت، ۷۱؛ کریمی‌نیا، ۴۶؛ ابوزید، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآنی، ۱۷۸؛ همو، گفتگوی اختصاصی، ش ۱۴/۵۴). تعبیر تجربه دینی تفسیرناشده سروش هم به همین مضمون اشاره دارد (سروش، مدارا و مدیریت، ۷۷-۷۸).

به اعتقاد ابوزید این همان حوزه تفکر دینی و متشکل از اجتهادات بشری برای فهم نصوص و تأویل و دریافت دلالت آن‌ها به فراخور دوره‌های زمانی و مکانی مختلف است (کریمی‌نیا، ۳۲). اجتهاد مدنظر ابوزید که منجر به پیدایش فرهنگی جدید در بستر فرهنگ قبلی می‌شود به قدری بنیادی است که حتی ممکن است منجر به شکل‌گیری دینی جدید در هر عصری شود (عدالت‌نژاد، ۷۸). البته این مسأله از نظر سروش مسأله‌ای قابل هضم است چرا که وی با طرح نظریه تجربه دینی و بسط تجربه نبوی در عصر کنونی عملاً راه را برای آیین‌های جدید گشوده است (سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۴۴۳ و ۲۷۵ و ۴۴۷؛ ابوزید، گفتگوی اختصاصی، ش ۳/۵۴ و ۱۰ و ۱۹ و ۲۴ و ۲۵). هرچند روشنفکران سنتی به هیچ‌وجه با آن کنار نمی‌آیند.

## ۲. کلام الله، الفاظ و زبان وحی

شبهات دیگر سروش و ابوزید در انکار نزول لفظی قرآن به پیامبر است. ابوزید با اینکه برخلاف سروش، قرآن را وحی خداوند از طریق جبرئیل می‌داند؛ اما همانند او معتقد است که کلام ملفوظ آن از جانب خود پیامبر است؛ چرا که به زعم او کلام الله اصولاً زبان مشخصی ندارد و الفاظ قرآن نمی‌تواند عین کلام الله باشد (ابوزید، گفتگوی اختصاصی، ش ۱۲/۵۴، ۳، ۱۰ و ۱۳؛ سروش، بسط تجربه نبوی، ش ۱۰/۳۹). با این وجود ابوزید تأکید بسیاری بر متن زبانی بودن قرآن دارد و برخلاف سروش که زبان عربی را امری عرضی برای قرآن به حساب می‌آورد؛ بر ذاتی بودن آن تأکید دارد چرا که به اعتقاد ابوزید برای فهم فرهنگی قرآن ناگزیر باید به زبان عربی رجوع کرد (ابوزید، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، ۵۳۰-۵۳۱).

مسأله انکار نزول لفظی قرآن بر پیامبر و یکی نبودن قرآن با کلام الله، مسأله‌ای نیست که از جانب روشنفکران سنتی قابل پذیرش باشد. هم مطهری و هم نصر بر نزول فرشته وحی بر پیامبر و القای کلام الهی به زبان عربی بر قلب او تأکید دارند و این رأی را که لفظ عربی قرآن از پیامبر باشد را قابل پذیرش نمی‌دانند (مطهری، وحی و نبوت، ۶۷ و ۷۵؛ نصر، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ۱۱۶؛ همو، قلب اسلام، ۳۴ و ۲۷-۲۸؛ همو، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ۳۲-۳۳؛ همو، نیاز به علم مقدس، ۱۷۸-۱۷۹).

می‌توان گفت که دیدگاه نصر و مطهری، همسو و در یک جهت است. هردو تأکید ویژه‌ای بر ازلی، ابدی بودن کلام الهی دارند و اینکه این کلام در فطرت طبیعت نهفته است و نهایی‌ترین بیان از توحید

ابراهیمی در خانواده ادیان ابراهیمی است (مطهری، ختم نبوت، ۲۴ و ۲۷؛ همو، مجموعه آثار، ۳/ ۱۸۹-۱۹۰؛ نصری، ۱۴۰؛ نصر، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ۱۰۱) و هردو در زمینه جامعیت و جاودانگی اسلام و نقش اجتهاد در این زمینه به خصوص اجتهاد در آیات قرآنی به منظور کشف جزئیات امور و بسط و تفصیل شریعت تأکید دارند (مطهری، وحی و نبوت، ۱۸۵؛ نصر، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ۱۲۷-۱۲۸ و ۲۰۳).

### ۳. ظاهر و باطن وحی

به نظر می‌رسد پاره‌ای از تفکرات نصر ویژه و خاص او باشد از جمله اینکه وی اسلام را در پیوند تنگاتنگی با ادیان عصر محوری (از آیین بودا گرفته تا زردشت و نیز آیین هندو) می‌خواند و معتقد است همگی این آیین‌ها، ادیانی با آموزه‌های توحیدی بوده‌اند.<sup>۱</sup> در دیدگاه او وحی یکی از زبان‌های عقل شهودی است. در مسلک هرمنوتیک تشکیکی او، ظاهر وحی چندان اهمیتی ندارد بلکه گذر از ظاهر آن و رسیدن به باطنش فوق‌العاده مهم است؛ باطنی که در همه وحی‌ها مشترک است<sup>۲</sup> که البته در منطق مطهری می‌تواند قابل نقد باشد.

### ۴. وحی یا خودآگاهی شاعرانه

هرچه قدر وحی در دیدگاه سنت‌گرایان، معرفت‌زا و مهم است؛ در نگاه سروش و همفکرش ابوزید، ارزش معرفتی ندارد و وابسته به قوه خلاقیت است.

ابوزید وحی را در اینجا به معنی الهام می‌گیرد یعنی بدون نزول فرشته‌ای که همواره بر پیامبران نازل می‌شد و معتقد است در این جنبه الهامی از وحی حتی مردم عادی با طبعی لطیف می‌توانند از پیامبران جلو بزنند و تجاری دینی را رقم بزنند (ابوزید، گفتگوی اختصاصی، ش ۱۴/۵۴). همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد ابوزید قرآن را بیان زبانی و شخصی پیامبر از تجربه نبوی خویش می‌داند نه عین کلام الله. این رویکردی است که سروش هم در نظر دارد (سروش، سنت و سکولاریسم، ۱۲۴). او نیز برای درک بهتر تجربه نبوی از آن به نوعی خودآگاهی لطیف شاعرانه تعبیر می‌کنند چیزی که به هیچ وجه با منطق سنت‌گرایی همچون مطهری و نصر نمی‌خواند چرا که اساساً مفهوم شعری و هنری به معنای جدید در سنت‌گرایی بار معرفتی ندارد.<sup>۳</sup> نصر وحی را یک مقوله سنتی معرفی می‌کند که زیر تیغ فلسفه‌های جدید در نمی‌آید و مستقل از این‌ها است.<sup>۴</sup>

۱. <http://www.islahweb.org> 2002/01/01

۲. <http://www.bashgahandishe.com>

۳. <http://www.aftab.ir/news>

۴. <http://www.radiozamaneh.com/idea/2008/01/post-230.html>, <http://www.bashgah.net>

## رویکرد روشنفکران تجددگرا و سنتی در مورد نظریه جاننشینی تجربه‌های دینی و عقل جمعی به جای وحی الهی

### ۱. وحی، تجربه دینی و تقریر پلورالیزمی از آن

به اعتقاد نصر می‌توان بین تقریر پلورالیزم دینی و خاتم‌الانبیاء بودن پیامبر (ص) جمع کرد. به این معنا که چون قابلیت و ظرف‌های پذیرنده وحی متکثر بوده به ناچار تکثر ادیان هم باید وجود می‌داشته که خود نشانه‌ای از عنای ذات الهی به شمار می‌آید (نصر، قلب اسلام، ۲۶) و از اینجا نتیجه می‌گیرد که نمی‌شود به راحتی به داوری میان ادیان نشست و چون اسلام دینی خاتم است، آن را برتر از سایر ادیان نیز دانست. با این حال وی جنبه عقلانی و معنوی اسلام را ماندگارتر از سایر ادیان معرفی می‌کند<sup>۵</sup> (همان، ۵۹). می‌توان این تقریر نصر را نزدیک به دیدگاه پلورالیزمی سروش و ابوزید دانست با این تفاوت که آن‌ها به خاتم بودن اسلام به معنایی که مدنظر نصر است؛ باور ندارند.

سروش نیز با طرح بحث تجربه دینی، از تجربه تفسیر نشده پیامبر سخن می‌گوید که باید در هر عصر مطابق همان زمان تفسیر شود (سروش، مدارا و مدیریت، ۷۷-۷۸) وی چندی بعد وجود تجربه دینی تفسیر نشده را منتفی می‌داند (همو، صراط‌های مستقیم، ۷-۱۱) و در گام بعدی به بسط تجربه نبوی قائل می‌شود و تجربه‌های دینی سایر انسان‌ها را به منزله وحی نو قلمداد می‌کند که هرکدام هم می‌تواند به نوبه خود صحیح و قابل اجرا باشد (همو، بسط تجربه نبوی، ۲۸) و در مرحله بعد حقیقت را تنها در قالب عقل جمعی می‌بیند که هیچ چیز دیگری نمی‌تواند حجیتی مانند آن داشته باشد و مقصود اقبال از خاتمه یافتن دوران نبوت با ورود عقلانیت را همین مسأله ذکر می‌کند (همان، ۱۳۸). اخیراً نیز از دین به عنوان امر بی‌صورتی نام برده که به زیور هر تفسیری می‌تواند آراسته شود. به این ترتیب ما دین برتر یا به عبارتی یک صراط مستقیم نداریم بلکه ما با صراط‌های مستقیم مواجهیم (همو، بسط تجربه نبوی، ۲۸؛ سروش و هیک، صورتی بر بی‌صورتی، ۵۲-۵۳).

از طرف دیگر ابوزید خاتمیت پیامبر (ص) را به این معنا که بعد از او پیامبری نخواهد آمد و کتاب و حیانی دیگری نازل نخواهد شد؛ پیش فرض گرفته، از این رو به این مسأله اهمتامی نورزیده است. ابوزید با رد عصمت پیامبر (ص)، احتمال خطا را در قرآن جایز می‌داند (عدالت‌نژاد، ۱۰۸). اساس کار به عقیده او به تأویل بردن آیات برای قابل استفاده کردن آن است؛ با این دیدگاه او به راحتی ایرادات قرآن را نیز به تأویل خواهد برد. قرآن در نظر او حقیقت مطلق نیست بلکه به مثابه حقایقی در فرهنگ است. گرچه سروش نیز در ابتدا مانند اقبال به تجربه نبوی، قالب عصمت می‌بخشید و سایر تجربه‌ها را در بوته نقد قرار

۵. <http://www.Islahweb.org>



می‌داد (لاهوری، ۱۴۶-۱۴۷؛ سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۳۱ و ۱۳۴؛ همو، سنت و سکولاریسم، ۱۸۹). اما در گفته‌های بعدی خود دیدگاهی مشابه ابوزید می‌یابد؛ به این معنا که وی مقتضای دوره ختمیه را تردید در محتوای وحی و تجربه‌های دینی پیشین از جمله تجربه دینی خود پیامبر (قرآن) و نقد آن‌ها معرفی کند (سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۲۱).

در رویکرد ابوزید مقام پیامبر خاتم (ص) تا حد یک «مصلح اجتماعی» پایین آمده و از «دین» یک نظریه «اصلاح اجتماعی» ساخته شده است و به این ترتیب لباس تقدس را از دین می‌زداید و اکنون وظیفه روشنفکران دینی را به عنوان مصلحان اجتماعی امروز، ادامه فرآیندی معرفی می‌کند که پیامبر در آن روزگار آغاز کرده بود (عدالت‌نژاد، ۷۸).

روشن است که چنین رویکردی به جایی نمی‌انجامد جز اینکه دین را می‌توان بنا به شرایط فرهنگی هر اجتماعی و یا حتی بنا به دیدگاه شخصی هر فردی در قالب جدیدی ریخت و این نظرگاه نتیجه‌ای جز پلورالیسم در پی نخواهد داشت (ابوزید، نقد گفتمان دینی، ۱۴۷؛ همو، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، ۱۶۰-۱۶۱؛ عدالت‌نژاد، ۹۰).

پیدا است این گونه نگرش به پلورالیسم دینی بسیار از آنچه مدنظر نصر بود؛ دور شده است و با دیدگاه‌های دیگر او پیرامون وحی الهی و جامعیت آن در دین خاتم اسلام همخوانی ندارد (نصر، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ۲۴؛ همو، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ۱۰۴-۱۰۵؛ همو، نیاز به علم مقدس، ۲۶۷-۲۶۸). می‌توان گفت دیدگاه نصر به مطهری نزدیک‌تر است و پرواضح است که مطهری پیوسته در پی اثبات مطلق و اتم و اکمل بودن وحی الهی است که نتیجه آن، خاتمیت مطلق اسلام است خاتمیتی که در بردارنده جامعیت و کمال تام اسلام در همه زمینه‌ها نیز است (مطهری، مجموعه آثار، ۱۷۳/۳؛ همو، ختم نبوت، ۲۴ و ۲۷).

## ۲. وحی یا تجربه دینی

ابوزید می‌کوشد میان تجربه دینی و درونی پیامبر (الهام) با وحی (نزول فرشته بر او) تفاوت قائل شود؛ رویکردی که سروش تأییدش نمی‌کند (ابوزید، گفتگوی اختصاصی، ش ۱۴/۵۴؛ عدالت‌نژاد، ۷۸). به عقیده سروش چیزی به عنوان وحی به پیامبر وجود ندارد بلکه هر چه هست تجربه دینی پیامبر است (ابوزید، گفتگوی اختصاصی، ش ۳/۵۴ و ۱۰ و ۱۳ و ۱۹ و ۲۴-۲۵؛ سروش، بسط تجربه نبوی، ش ۱۰/۳۹).

البته روشن است که در دیدگاه روشنفکرانی مانند مطهری و نصر مسئله تجربه دینی منتفی است. همان‌طور که نصر اشاره می‌کند؛ حتی اگر مسأله تجربه دینی هم مطرح باشد به هیچ‌وجه نمی‌تواند

تجربه‌ای در سطح تجارب دیگر انسان‌ها باشد (نصر، نیاز به علم مقدس، ۲۶۷). در ضمن به گفته مطهری، نبوت به این دلیل ختم شد که اساساً بعد از پیامبر (ص) دیگر مرحله‌ای نمانده بود که بشر بخواهد از طریق وحی و الهام دریافت کند. از این پس عقل از پس مسائل باقی مانده برمی‌آید و دیگر نیازی به وحی جدید نبود (مطهری، خاتمیت، ۵۹؛ همو، ختم نبوت، ۲۷). مطهری وحی را از قلمرو حس و تجربه بیرون می‌داند و از این رو بر اقبال نیز خرده می‌گیرد که چرا وحی را از سنخ غریزه و تجربه خوانده چه رسد به نظرات دکتر سروش که علاوه بر تجربی خواندن وحی قائل به بسط تجربه نبوی هم شده است (همو، وحی و نبوت، ۱۹۲).

### ۳. سازگاری تجربه دینی با عقل تجربی

مطهری در موضع دیگری، اعتبار تجربه دینی با عقل تجربی را در فلسفه اقبال ناسازگار ارزیابی می‌کند چرا که اقبال تجربه‌های باطنی را با دوره کودکی و حاکمیت غرایز مرتبط و عجین می‌داند که با ظهور عقل استقرانی اعتبار خود را از دست می‌دهند؛ از سوی دیگر تأکید دارد که تجربه باطنی به عنوان یکی از سه منبع معرفت و شناخت انسان در کنار طبیعت و تاریخ به اعتبار خود ادامه خواهد داد و از نقد سایر تجربه‌های دینی و باطنی (به جز تجربه نبوی که قالبی معصومانه دارد) سخن می‌گوید و اینکه باید در دوره کنونی از منظر عقلانی صحت و سقم آن‌ها بررسی شود. مطهری از این مسأله به عنوان پارادوکسی در فلسفه اقبال نام می‌برد (قدردان قراملکی، ۳۸۲-۳۸۳). وی اشاره می‌کند که نمی‌توان حجیت معجزات و کرامات اولیاء الله را به بهانه اینکه اکنون دوره حجیت تجربه عقلانی است نه تجربه دینی، زیر سؤال برد به خصوص معجزه ختمیه که معجزه‌ای جاودان است نه موقت (مطهری، مجموعه آثار، ۱۹۷/۲ و ۱۹۴).

توضیح مطلب اینکه هر چند از نظر اقبال، با بلوغ انسان و سپری شدن دوره کودکی، باب تجربه خاص پیامبرانه یعنی وحی الهی برای انسان بسته شده؛ اما تجربه‌های عارفانه و باطنی همچنان باز هستند و این تجربه‌های ناتعارف و غیرعادی نیز باید به چشم تجارب کاملاً طبیعی دیده شوند و مانند سایر تجارب بشری، نقادانه مورد تحلیل و بحث واقع شوند. طبق دیدگاه وی، طبیعت، تاریخ و تجربه‌های باطنی، سه منبع معرفت در دوره بلوغ بشری هستند که عقل به آن‌ها مراجعه می‌کند (لاهوری، ۱۴۶-۱۴۷)؛ بنابراین اعتبارسنجی و پذیرش آن‌ها در اختیار عقل نقاد بشری است.

### رویکرد روشنفکران تجددگرا و سنتی در مورد دیدگاه استغناگرایانه (سکولاریته)

#### ۱. جامعیت حداکثری یا حداقلی دین

هم اقبال لاهوری و هم دکتر شریعتی بر نقش عقل در قلمرو اجتهاد و تطبیق اسلام بر نیازهای روز

جامعه تأکید دارند. لاهوری منبع الهام را متعلق به دوران قدیم اما روح اسلام و برنامه‌های آن را پویا و زنده می‌داند (لاهوری، ۱۴۵-۱۴۶) و شریعتی نیز تکامل واقعی انسان جدید را در گرو آموزش از وحی خاتم و عمل به آن و اجتهاد در آن می‌بیند که البته راهکارهایی را هم برای تغییر و اصلاح ادله اجتهاد ارائه می‌دهد (شریعتی، ۳۲۷/۱۴؛ یوسفی اشکوری، ۱۱۶). سروش موضعی متفاوت با این دو در امر جاودانگی و جامعیت تعالیم اسلام ارائه داده است. وی به جامعیت حداقلی دین اکتفا کرده و معتقد است، آنچه دین اولاً و بذات به دنبال آن بوده و برای آن برنامه داشته، سعادت اخروی بوده است نه امور مرتبط به دنیا بلکه حل این قبیل مشکلات به عقل مردم سپرده شده است (سروش، بسط تجربه نبوی، ش ۱۰/۳۹).

دیدگاه سروش دیدگاه سکولاریستی است که در اندیشه ابوزید نیز به شدت به چشم می‌خورد. در نگاه ابوزید نیز دین اساساً مسیر خود را از دنیا جدا کرده است نه اینکه روشنفکری مانند او بخواهد شأن دین را پایین آورده و تنها به امور اخروی اختصاص دهد؛ بلکه دین ذاتاً جامعیتی حداقلی دارد و در این حداقل خود، کامل است (عدالت‌نژاد، ۶۱ و ۹۰).

## ۲. دین و ایدئولوژی

سروش حساب دین را از ایدئولوژی جدا می‌کند و ایدئولوژی قابل قبول را تنها مناسب دوران مبارزه می‌داند نه پس از آن (یوسفی اشکوری، ۱۷۳؛ سروش، ذهنیت مشوش، هویت مشوش، ش ۳۱/۴-۵؛ همو، فربه‌تر از ایدئولوژی، ۱۸۰ و ۳۶۶). این دیدگاه در مورد ایدئولوژی تاحدی در مورد ابوزید هم صدق می‌کند. او نیز نگران قرائت‌ها و فهم‌های ایدئولوژیک دینی است و معتقد است باید میان این تفاسیر و اصل دین تفاوت قائل شد (کریمی‌نیا، ۷۵).

مشکل دیگر سروش این است که اصولاً در دیدگاه او، دین نمی‌تواند در هیچ قالبی دربیاید. این موضعی است که شریعتی به شدت با آن مخالفت می‌کرد. در واقع علت اصلی اختلاف شریعتی با سروش در مسأله دین‌شناسی نهفته است. به اعتقاد شریعتی دین همان ایدئولوژی یا به عبارتی مکتب است که در واقع همان راهنمای عمل در دنیا است. دین اساساً نمی‌تواند از دنیا و امور دنیوی از جمله حکومت جدا باشد و چون دین باید چنین قابلیت‌هایی داشته باشد ناگزیر به جزئیات نخواهد پرداخت و همین امر را سبب جاودانگی آن می‌داند (یوسفی اشکوری، ۱۷۳). این همان دیدگاهی است که روشنفکران سنت‌گرا از جمله مطهری و نصر و حتی لاهوری که باز هم جزء روشنفکران متجدد به حساب می‌آید نیز به شدت بر آن تأکید دارند و می‌توان نظرات این روشنفکران را در حوزه اجتهاد، جامعیت و جاودانگی اسلام در راستای یکدیگر قلمداد کرد (مطهری، وحی و نبوت، ۵۳؛ نصری، ۴۰۹؛ لاهوری، ۱۴۵-۱۴۶).

نکته‌ای که وجود دارد این است که شریعتی ایدئولوژی را مقدم بر فرهنگ می‌داند و معتقد است که

دین در آغاز به مثابه یک ایدئولوژی عمل می‌کرده و هم‌اکنون نیز باید چنین کند تا راه خروج از بن‌بست عقب‌ماندگی باز شود (یوسفی اشکوری، ۴۳-۴۴). این در حالی است که سروش و مخصوصاً ابوزید به صراحت فرهنگ را مقدم بر ایدئولوژی می‌دانند و حتی ابوزید اشاره می‌کند که قرآن محصول فرهنگی است. اگر بستر فرهنگی لازم فراهم نشده بود، ایدئولوژی شکل نمی‌گرفت و اکنون نیز برای تاریخی و غیرقابل مصرف نشدن آن؛ باید ایدئولوژی آن روز قرآن را به فرهنگ زمانه عرضه کرد (ابوزید، گفتگوی اختصاصی، ش ۱۴/۵۴).

اعتقاد سروش به نظریه «شریعت صامت» سبب اختلاف دیگر او با متفکرانی از جمله اقبال، شریعتی و مطهری و نصر شده است. نظریات سروش در باب دین و تاریخ دین، پلورالیسم، راه‌های مستقیم، عقیده و آزمون، دین و ایدئولوژی، نقش و کارکرد دین و... دقیقاً برخاسته از همان نظریه شریعت صامت است (یوسفی اشکوری، ۴۳-۴۴).

با اینکه در دیدگاه روشنفکران مذکور، دین تعریف مشخصی دارد اما سروش آن قدر تعاریف متفاوت از دین ارائه می‌کند که گاه حتی متعارض با هم هستند (یوسفی اشکوری، ۱۵۹-۱۶۰).

### ۳. ذاتی و عرضی، ثابت و متغیر در دین

سروش با تقسیم دین به دو بخش ذاتی (گوهری) و عرضی (پوسته)، سعادت اخروی را جزء ذاتیات دین و احکام شریعت را جزء عرضیات دین برمی‌شمرد و با این تقسیم‌بندی عملاً احکام فقهی را از حوزه بحث خاتمیت خارج می‌داند (نصری، ۱۸۶-۱۸۷؛ سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، ۲۵۳؛ همو، جایگاه دین در دورنمای فرهنگی جهان، ۵۴-۵۶). این درحالی است که لاهوری و شریعتی هیچ‌گاه دو حوزه مستقل گوهر و پوسته را در دین طرح نکردند چرا که در نظر آن‌ها به عنوان روشنفکران متجدد همانند روشنفکران سنت‌گرا همچون مطهری و نصر، بحث پوسته دین به عنوان اموری زائد که اصالتی ندارد، اساساً مطرح نبوده است. آنچه به عقیده آن‌ها قابلیت طرح شدن را داشته، بحث ثابت و متغیر در دین بوده که اتفاقاً هر دو نیز جزء گوهر دین محسوب می‌شده‌اند و مواردی که به عنوان پوسته دین در نظر سروش مطرح است، در واقع همان متغیرات دینی از نظر این دسته از روشنفکران به حساب می‌آید که اتفاقاً اجتهاد را هم در همین حوزه دینی وارد می‌دانند و از این رو حساب دین را از دنیا جدا نمی‌کنند<sup>۶</sup> (لاهوری، ۱۶۸-۱۶۹؛ شریعتی، ۱۷۹/۷؛ مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ۱/ ۲۳۹ و ۲۴۱؛ نصر، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ۲۰۹ و ۲۰۸؛ همو، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ۲۷۹).

۶. <http://www.hawzah.net>

با اینکه بحث ثابت و متغیری که سروش و ابوزید طرح می‌کنند نیز در حوزه دین و معرفت دینی است و معتقدند که فهم ما از دین همواره متحول می‌گردد و در نتیجه در حال قبض و بسط و متغیر است (همان چیزی که لاهوری و شریعتی و همین‌طور روشنفکران سنت‌گرا نیز به آن معتقدند و اجتهاد را در این حوزه وارد می‌دانند). اما آنچه بالاخص مد نظر سروش است؛ بحث بسط تجربه نبوی است که به کلی متفاوت با رویکرد این روشنفکران است (ابوزید، نقد گفتمان دینی، ۱۴۲-۱۴۳؛ سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۴۴۰؛ همو، بسط تجربه نبوی، ۱۰۹).

البته سروش چندی بعد از این رأی نیز بر می‌گردد و از بشری و تاریخی بودن تکامل خود دین سخن می‌گوید و به این نتیجه می‌رسید که خود دین در حال بسط است.<sup>۷</sup>

### نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش حاکی از این است که در مورد نظریه پایان دوره غرایز و ظهور عقلانیت، روشنفکران تجدیدگرا در مقابل سنت‌گرایان معتقد به ختم دیانت در مقابل ختم نبوت هستند؛ وحی را از نوع غریزه می‌شمرند؛ میان علم و ایمان در نظر ایشان سازگاری وجود ندارد. در مورد وحی معتقدند که قرآن به مثابه محصولی فرهنگی است؛ الفاظ قرآن عین کلام الله نیست؛ اهمیت فوق‌العاده‌ای برای گذر از ظاهر وحی و رسیدن به باطنش دارند و وحی را نوعی خودآگاهی شاعرانه است بدون ارزش معرفتی می‌دانند. در مورد نظریه جانشینی تجربه‌های دینی و عقل جمعی به جای وحی الهی، به اعتقاد نصر می‌توان بین تقریر پلورالیزم دینی و خاتم‌الانبیاء بودن پیامبر (ص) جمع کرد که نزدیک به دیدگاه پلورالیزم سروش و ابوزید است اما آن‌ها به خاتم بودن اسلام به معنایی که مدنظر نصر است؛ باور ندارند. سروش نیز با طرح بحث تجربه دینی، از تجربه تفسیر نشده پیامبر سخن می‌گوید که باید در هر عصر مطابق همان زمان تفسیر شود. وحی چیزی جز تجربه دینی پیامبر (ص) نیست که باید سازگاری آن با عقل تجربی سنجیده شود. وی چندی بعد وجود تجربه دینی تفسیر نشده را منتفی می‌داند. در گام بعدی به بسط تجربه نبوی قائل می‌شود و تجربه‌های دینی سایر انسان‌ها را به منزله وحی نو قلمداد می‌کند و در مرحله بعد حقیقت را تنها در قالب عقل جمعی می‌بیند که هیچ چیز دیگری نمی‌تواند حجیتی مانند آن داشته باشد. ابوزید با رد عصمت پیامبر (ص)، احتمال خطا را در قرآن جایز می‌داند. قرآن در نظر او حقیقت مطلق نیست بلکه به مثابه حقایقی در فرهنگ است. سروش در گفته‌های بعدی خود دیدگاهی مشابه ابوزید می‌یابد؛ به این معنا که وی مقتضای دوره ختمیه را تردید در محتوای وحی و تجربه‌های دینی پیشین از

جمله تجربه دینی خود پیامبر (قرآن) و نقد آن‌ها معرفی کند. دین را می‌توان بنا به شرایط فرهنگی هر اجتماعی و با حتی بنا به دیدگاه شخصی هر فردی در قالب جدیدی ریخت و این نظرگاه نتیجه‌ای جز پلورالیزم در پی نخواهد داشت. پیدا است این‌گونه نگرش به پلورالیزم دینی بسیار از آنچه مدنظر نصر بود؛ دور شده است و با دیدگاه‌های دیگر او پیرامون وحی الهی و جامعیت آن در دین خاتم اسلام همخوانی ندارد. می‌توان گفت دیدگاه نصر به مطهری نزدیک‌تر است و پرواضح است که مطهری پیوسته در پی اثبات مطلق و اتم و اکمل بودن وحی الهی است که نتیجه آن، خاتمیت مطلق اسلام است خاتمیتی که در بردارنده جامعیت و کمال تام اسلام در همه زمینه‌ها نیز است.

در مورد دیدگاه استغناگرایانه (سکولاریته)؛ در بحث جامعیت حداکثری یا حداقلی دین، هم اقبال لاهوری و هم شریعتی بر نقش عقل در قلمرو اجتهاد و تطبیق اسلام بر نیازهای روز جامعه تأکید دارند. سروش و ابوزید به جامعیت حداقلی دین در زمینه سعادت اخروی اکتفا کرده‌اند. دیدگاه سروش دیدگاه سکولاریستی است که در اندیشه ابوزید نیز به شدت به چشم می‌خورد و البته سروش در نهایت این جامعیت حداقلی را هم نفی می‌کند.

بحث ثابت و متغیری یا ذاتی و عرضی در دین که سروش و ابوزید طرح می‌کنند، در حوزه دین و معرفت دینی است و معتقدند که فهم ما از دین همواره متحول می‌گردد و در نتیجه در حال قبض و بسط و متغیر است. این همان چیزی که لاهوری و شریعتی و همین‌طور روشنفکران سنت‌گرا نیز به آن معتقدند و اجتهاد را در این حوزه وارد می‌دانند. اما آنچه بالاخص مد نظر سروش است؛ بحث بسط تجربه نبوی است که به کلی متفاوت با رویکرد این روشنفکران است.

شریعتی ایدئولوژی را مقدم بر فرهنگ می‌داند و معتقد است که دین باید مثابه یک ایدئولوژی عمل کند تا از بن‌بست عقب‌ماندگی خارج شود. این در حالی است که سروش و ابوزید به صراحت فرهنگ را مقدم بر ایدئولوژی می‌دانند و معتقدند قرآن در بستر فرهنگ زمانه‌اش شکل گرفته و اکنون نیز برای قابل استفاده بودن؛ باید ایدئولوژی آن روز قرآن را به فرهنگ این عصر عرضه کرد.

در نهایت باید توجه داشت که اساساً میان تفکر روشنفکران سنتی و حتی روشنفکران تجدیدگرایی مانند لاهوری و شریعتی با تفکر روشنفکران متجددی مانند سروش و ابوزید تفاوت فاحشی وجود دارد. در پاره‌ای از موارد به نظر می‌رسد بنیان فکری دو طرف به کلی متفاوت است. نصر نیز به این مسأله اشاره خوبی می‌کند و ترجیح می‌دهد که این روشنفکران به اصطلاح غربی درجه دو را به حال خود رها کنند. به اعتقاد او این فلسفه‌های ساخته شده نوین به هیچ وجه نمی‌تواند جای وحی الهی را بگیرد هر چند که این روشنفکران متجدد به شدت به دنبال اثبات برتری آن‌ها هستند. آن‌ها توجه ندارند که روشنفکران غربی با

کمک این فلسفه‌ها به دنبال نجات مسیحیت از بحران عصر خویش بودند اما اکنون روشنفکران نواندیش مسلمان با بهره‌گیری از این فلسفه‌ها به جای خدمت به دین، تیشه بر ریشه آن می‌زنند چراکه بدون توجه به فضای فکری حاکم بر جهان مسیحیت و غرب، مسائل و شبهات فکری ایشان را در فضای فکری اسلامی هم وارد کرده‌اند. لذا ما اکنون شاهد ترویج شبهاتی نظیر سازگاری و دلالت خاتمیت با پلورالیسم، سکولاریسم و انکار حجیت و عصمت ائمه اطهار (ع) هستیم.

### منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
- ابن عربی، محمد بن علی، *فتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر، بی‌تا.
- \_\_\_\_\_، *فصوص الحکم*، با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *النجاه من العرق فی بحر الضلالت*، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- ابوزید، نصر حامد، *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- \_\_\_\_\_، *نقد گفتمان دینی*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، تهران، نشر یادآوران، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- اقبال لاهوری، محمد، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر رسالت قلم، ۱۳۴۶.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، شرح و تحقیق قاسم الشماعی الرفاعی، بیروت، دارالقلم، چاپ اول، بی‌تا.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۴۰۹ ق.
- جوارشکیان، عباس، *امامت سرخاتمیت*، قم، نشر بوستان کتاب، ۱۳۹۴.
- رضا، محمدرشید، *تفسیر القرآن الحکیم المشهور بتفسیر المنار*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی، بی‌تا.
- سروش، عبدالکریم، «بسط تجربه نبوی»، *کیان*، ش ۳۹، سال ۷، آذر و دی ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_، «جایگاه دین در دورنمای فرهنگی جهان»، *نامه فرهنگ*، ش ۳، سال اول، بهار ۱۳۷۰.
- \_\_\_\_\_، «درنگ و بیرنگی»، *آفتاب*، ش ۸، مهر ۱۳۸۰.
- \_\_\_\_\_، «ذهنیت مشوش، هویت مشوش»، *کیان*، ش ۳۱، سال ۶، اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، «نگاهی به کارنامه کامیاب انبیاء»، *کیان*، ش ۲۹، سال ۵، اسفند ۱۳۷۴ و فروردین ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، *بسط تجربه نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ سوم، ۱۳۷۹.

- \_\_\_\_\_، *سنت و سکولاریسم*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، *صراط‌های مستقیم*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
- \_\_\_\_\_، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ پنجم، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ پنجم، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، *مدارا و مدیریت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- سروش، عبدالکریم، و جان هیک، «صورتی بر بی‌صورتی»، *مدرسه*، ش ۲، آذر ۱۳۸۴.
- سهروردی، یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات (حکمه الاشراف)*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۰.
- \_\_\_\_\_، *مجموعه مصنفات*، تصحیح سید حسین نصر، با مقدمه هانری کربن، تهران، مرکز مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۲.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، قم، نشر فخرالدین، ۱۳۸۰.
- شریعتی، علی، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۷۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
- \_\_\_\_\_، *الشواهد الربوبیه فی المسالک السلوکیه*، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی دانشگاه فردوسی، چاپ اول، ۱۳۴۶.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق و تصحیح و تعلیق سید هاشم روسوی محلاتی و سیدابوالفضل یزدی طباطبایی، طهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی‌تا.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیین فی تفسیر القرآن*، تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیرالعاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.
- عدالت نژاد، سعید، *تقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید*، تهران، مشق امروز، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- غزالی، محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
- قدردان قراملکی، محمد حسن، *آیین خاتم*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۶.
- کریمی نیا، مرتضی، «گفتگوی اختصاصی با نصر حامد ابوزید»، *کیان*، ش ۵۴، سال ۱۰، مهر و آبان ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، *آراء و اندیشه‌های دکتر نصر حامد ابوزید*، تهران، مدیریت مطالعات اسلامی معاونت



- پژوهشی سازمان فرهنگ و ارتباطات، ۱۳۷۶.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول الکافی*، تحقیق محمدجواد فقیه، بیروت، دارالاضواء، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- \_\_\_\_\_، *اصول کافی*، ترجمه جواد مصطفوی، طهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
- \_\_\_\_\_، *الاصول من الکافی*، تصحیح و تعلیق علی اکبر عقادی، بیروت، دارصعب - دارالتعارف، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ ق.
- گال، مردیت و دیگران، *روش های تحقیق کمی و کیفی در علوم تربیتی و روان شناسی*، ج اول، ترجمه احمدرضا نصر و همکاران، تهران، نشر سمت، ۱۳۸۳.
- لاهیجی، عبدالرزاق، *شوارق الالهام*، اصفهان، انتشارات مهدوی، بی تا.
- \_\_\_\_\_، *گوهر مراد*، تحقیق و تصحیح و مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۲.
- مارشال، کاترین، و گرچن راسمن، *روش تحقیق کیفی*، ترجمه علی پارسایان و محمد اعرابی، تهران، دفتر پژوهش های فرهنگی، ۱۳۷۷.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
- محمدرضایی، محمد، «ماهیت وحی و نقش پیامبر»، *هفته نامه اقی حوزة*، ۸۷/۳/۲۲، سال ۶، ش ۱۹۲.
- مراغی، احمد مصطفی، *التفسیر المراغی*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- مطهری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
- \_\_\_\_\_، *خاتمیت*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۶۶.
- \_\_\_\_\_، *ختم نبوت*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ پنجم، ۱۳۶۹.
- \_\_\_\_\_، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۶۹.
- \_\_\_\_\_، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- \_\_\_\_\_، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۷۲.
- \_\_\_\_\_، *وحی و نبوت*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ چهارم، ۱۳۶۸.
- مفید، محمدبن نعمان، *النکت الاعتقادیة (سلسله مؤلفات الشیخ المفید)*، تحقیق سیدعلی میرشریفی، بیروت، دارالمفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
- \_\_\_\_\_، *اوائیل المقالات*، تبریز، مکتبه سروش، ۱۳۶۴.
- نصر، حسین، *آرمان ها و واقعیت های اسلام*، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، نشر طرح نو، چاپ چهارم، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، *قلب اسلام*، ترجمه مصطفی شهرآیینی، بازنگری شهرام یازوکی، تهران، انتشارات حقیقت، چاپ اول،

.۱۳۸۲

\_\_\_\_\_، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میاننداری، ویراسته احمدرضا جلیلی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، چاپ

دوم، ۱۳۸۲.

نصری، عبدالله، *انتظار بشر از دین*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۷۸.

یوسفی اشکوری، حسن، *شریعتی و نقد سنت*، تهران، نشر یادآوران، چاپ اول، ۱۳۷۹.

پایگاه‌های اینترنتی

<http://www.hawzah.net>

<http://www.kilashin.blm>

<http://www.radiozamaneh.com/idea/2008/01/ml> <http://www.porsojoo.com/fa/node/8940>

<http://www.bashgahandishe.com>

<http://www.aftab.ir/news>

<http://www.islahweb.org>