

# لوازم و پیامدهای نظریه «تجربه‌گرایی وحی»

ولی‌الله عباسی\*

## چکیده

براساس دیدگاه تجربه‌دینی، وحی، مواجهه و تجربه‌ای است که پیامبر از سر می‌گذرانند، نه این که حقایق و گزاره‌هایی را از خداوند دریافت کرده باشد. این نظر ابتدا در اروپای مدرن پدید آمد؛ اما دیری نپایید که مورد پذیرش نواندیشان مسلمان واقع شد و از تحویل (ارجاع) وحی اسلامی به تجربه دینی سخن گفتند.

طبیعی است که هر نظریه‌ای، مبانی و لوازم خاصی دارد؛ اما آن چه در این نوشتار می‌آید، به لوازم و تبعات نظریه وحی تجربی ناظر است نه ارزیابی و تحلیل اصل نظریه و مبانی آن. چنان که خواهیم دید، آن چه نواندیشان درباره وحی می‌گویند، با اعتقادات اسلامی تعارض شدیدی دارد.

این نوشتار، با نگاهی اجمالی به دیدگاه‌های نواندیشان دینی درباره وحی اسلامی آغاز می‌شود و در ادامه به برخی از نقد و بررسی‌های لوازم این دیدگاه خواهیم پرداخت. پیامدهایی که تجربه‌گرایی وحی دارد، عبارت است از:

۱. وحیانی نبودن ساختار قرآن (نفی سرشت زبانی)؛
۲. نفی عصمت پیامبر، و خطا پذیری وحی؛
۳. عدم انقطاع وحی و انکار خاتمیت؛
۴. نفی جاودانگی، جامعیت و جهان‌شمولی دین اسلام؛
۵. شریعت زدایی و نفی جامعیت فقه و ...

واژگان کلیدی: وحی، تجربه دینی، عصمت، خاتمیت، جامعیت.

## درآمد

بی‌شک، پایه و قوام بعثت انبیا و مرز تمایز ادیان الهی از مکاتب الحادی و بشری، «وحی» است که مقوله‌ای فواتر از افق فکری بشر به شمار می‌رود و با نشانه‌های قطعی در متن خود، حقیقت و صدق خود را اثبات می‌کند و فقط از ناحیه خداوند سبحان به برخی از انسان‌های شایسته افاضه می‌شود. وحی در کلام اسلامی، سخن و کلام الهی است. خداوند متعالی از طریق کلام خود با مردم سخن گفته و خود را بر مردم آشکار کرده است. عبارتی از امام علی (ع) در

نهج البلاغه نقل شده که دقیقاً به همین مطلب دلالت می‌کند:

فَتَجَلَّى لِهِمْ سِبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ بِمَا رَأَاهُمْ مِنْ قُدْرَتِهِ وَ حَوْفِهِمْ مِنْ سَطْوَتِهِ وَ كَيْفَ مَحَقَّ مَنْ مَحَقَّ بِالْمَثَلَاتِ وَ احْتَصَدَّ مِنْ احْتِصَادِ بِالنَّقَمَاتِ»

(خداوند در کتابش، بر بندگانش تجلی کرد بدون آن که او را ببینند و قدرت خود را به همه نمایاند، و از قهر خود ترسانند، و این که چگونه با کفرها، ملتی را که باید نابود کند از میان برداشت و آنان را چگونه با داس انتقام درو کرد)؛<sup>۱</sup>

بنابراین، اساس دین اسلام را حقایق منزل و مکتوب و حیاتی که در قرآن متجلی شده، تشکیل داده است و خداوند به جای شخص (پیامبر) (برخلاف دیدگاه مسیحیت) در کلامش (قرآن) تجلی یافته است.

این نکته، یکی از تفاوت‌های بنیادین و اساسی بین وحی اسلامی و وحی مسیحی است و به گفته گواتکین، تجسم مفهوم وحی از نظر مسلمانان در یک کتاب (قرآن) و در نظر مسیحیان در یک فرد (مسیح) است.

این سخن گواتکین که به روشنی بیانگر تفاوت وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت است، بعدها به وسیله ویلیام تمپل (William Temple) بسط یافته است. وی می‌گوید: اسلام در مورد وحی قرآن ادعایی می‌کند که در نظر اول شبیه عقیده‌ای است که در کتاب مقدس بیان شده است، و پیروان پیغمبر اسلام با احترامی بدو می‌نگرند که بیش از احترام یهودیان و یا مسیحیان به هر پیغمبری است. مع ذلک او بیش از یک پیغمبر نیست. وحی در پیغام او است نه در وجود او؛ بدین جهت در این رابطه سوره - اُبْرَه (Subject - object) (درون ذاتی - برون ذاتی) بیش‌تر جنبه

\*. محقق.

□ تاریخ تأیید: ۸۱/۱۱/۷

□ تاریخ دریافت: ۸۱/۱۰/۹

سویژکتیو (Subjective) دارد. به علاوه وحی به طور عمده متشکل از احکام الهی است که لازمه‌اش تعبد به احکام شریعت است تا وفاداری و عشق به یک شخص. **توماس میشل** نویسنده کتاب **کلام مسیحی** هم این موضوع درباره وحی الهی را اختلافی بنیادین میان اسلام و مسیحیت می‌داند که از دید مسلمانان، قرآن مجید به چیزی جز وحی الهی وابسته نیست؛ برخلاف مسیحیان که به عقیده آن‌ها، کامل‌ترین وحی نه در کتاب، بلکه در انسان منعکس شده است.

این تعریف ضمنی در باب ماهیت وحی مسیحی (وحی غیر زبانی) یگانه برداشت از وحی مسیحی نیست و تفسیر دیگر و در عین حال متفاوت از تفسیر پیشین وجود دارد که به «دیدگاه گزاره‌ای / زبانی» (propositional view) معروف است که بر اساس آن، وحی نوعی انتقال حقایق و اطلاعات است. اما دیدگاه غالب بین متکلمان مسیحی که در اندیشه مصلحان دینی قرن شانزدهم (لوتر، کالون)<sup>۲</sup> و حتی جلوتر از آن در عهد جدید و کلیسای نخستین ریشه دارد و امروزه در مسیحیت پروتستان به طور گسترده رواج یافته است،<sup>۳</sup> همین دیدگاه غیر زبانی یا توجیه وحی با «تجربه دینی» (Religious Experience) است. این نوع نگرش به پدیده وحی در پرتو علل و عوامل خاصی (مانند شکست الاهیات طبیعی (عقلی)، نقادی مفهوم کتاب مقدس و تعارض علم و دین و...) و به منظور رهایی از تنگنای معرفتی و چالش‌هایی که گریبانگیر دین تحریف شده مسیحیت شده بود و به سبب مصون سازی دین از انتقادات روشنفکران و دین ستیزان، به صورت مدون و منجم در «الهیات لیبرال» (liberal Theology) شکل گرفت.

نخستین تلاش مدون در این زمینه از آن **شلایر ماخر**<sup>۴</sup> (Schleiermacher) پدر الاهیات جدید است که وحی را بر «احساس وابستگی مطلق»<sup>۵</sup> تعریف کرد. همان طور که آن **گالووی** (Galloway Allan) می‌گوید:

**شلایر ماخر**، وحی را با انکشاف نفس (self-disclosure) خداوند در تجربه دینی یکی دانست.<sup>۶</sup> تلقی وی از وحی بوسیله متألهان دیگری چون **رودلف اتو**<sup>۷</sup> (Rodolf Otto) و **کارل بارت**<sup>۸</sup> (Karl Barth) و **پل تیلیخ**<sup>۹</sup> (Paul Tillich) پی گرفته شد.

به اعتقاد **پانن برگ** (Pannenberg)، الاهیات **رودولف بولتمان**<sup>۱۰</sup> (Rudolf Bultmann) هم به طور مستقیم در جهت سنت ذهن‌گرایی (ایده آلیسم) **شلایر ماخر** و پیروان آن عمل می‌کند. برخی از متألهان مکتب ما بعد بولتمان، نظیر **فوش** (Fuchs) و **ابلینگ** (Ebeling) به واسطه طرح

مفهوم واقعه کلامی... (Speech - event - ward - event) به درکی تاریخی از وحی به مثابه انکشاف نفس خداوند نزدیک‌تر شده‌اند.<sup>۱۱</sup>

## نواندیشی دینی معاصر و تحلیل تجربی وحی

در عالم تفکرات اسلامی نیز برخی از نواندیشان دینی معاصر از این رویکرد جانبداری کرده، می‌کوشند وحی اسلامی را به «تجربه دینی» ارجاع بدهند؛ اما چنین ایده و گرایشی، ناگزیر از طرح این پرسش ناگزیر است که آیا در حوزه تفکر اسلامی، نظریه یاد شده قابل طرح است. آیا وحی اسلامی مانند وحی مسیحی است؟ آیا ارجاع دین اسلام به تجربه شخصی با انگیزه ماندگار ساختن آن در عصر نو، مانند نقاشی نیست که برای حفظ هویت صنفی خود در دنیایی که برای طرح و نقش وی خریداری نمی‌یابد به ارائه تابلویی سفید و بی‌نقش و نگار دلخوش کرده است؟ دین اسلام، دین اجتماعی و شریعت محور است و ایمان اسلامی هرگز از عمل صالح در عرصه‌های فردی و اجتماعی جدا نیست. پرسش‌هایی از این قبیل پیش روی متکلم معاصر قرار دارد و از أخذ مواضع عجالتی تا نظریه‌پردازی مبتنی بر اصول و مبانی، فاصله‌ای است که پیمودن آن بر دوش متکلم معاصر نهاده شده است.<sup>۱۲</sup>

آنچه در این نوشتار در صدد آن هستیم، نقد و بررسی لوازم و پیامدهایی است که بر نظریه تجربه‌گرایی وحی (تجربه دینی بودن وحی) مترتب می‌شود. بی‌گمان تحلیل و تأویل نواندیشانه وحی این اشکال را دارد که فقط با یک گل، بهار نمی‌شود. محقق نواندیش ناچار است نبوت را هم به صورت جدید تحلیل و تأویل کند. همین طور درباره لوازم و همبسته‌های وحی از جمله مثلاً فرشته امین و حامل وحی و لوح محفوظ و غیره یا ناچار می‌شود ذهن و زبان و ضمیر خودآگاه / ناخودآگاه حضرت رسول ﷺ را در تکوین وحی دخیل بداند یا العیاذ بالله بگوید معانی قرآنی از خداوند است که پیامبر ﷺ در پرتو تجربه دینی خود و با تأثیر از فرهنگ زمانه، آن‌ها را به جامه الفاظ در می‌آورد و در این موارد به جای چیزهایی که از سنت شکسته می‌شود، چیزی ساخته و جانشین نمی‌شود و این برداشت‌ها در مجموع، حتی اگر از سر درد دین و دغدغه علمی عرضه شود، نیک انجام و راهگشا نیست.<sup>۱۳</sup> به قول حافظ:

**مешوق چون حجاب ز رخ در نمی‌کشد**

**هر کس حکایتی به تصور چرا کند**

بنابراین در این نوشتار، ما اصل نظریه (وحی تجربی)

را بررسی و ارزیابی نمی‌کنیم که این خود نوشتار مستقل و فرصت بیش‌تری را می‌طلبد و از حوصله این مقال خارج است؛ بلکه چنان‌که گفتیم، به لوازم و تبعاتی که این نظریه در ضمن خود جای داده و در تعارض با تفکر اصیل اسلامی است، می‌پردازیم؛ اما بهتر است پیش از هر چیز، به اصل نظریه‌ای که نواندیشان مطرح می‌کنند، نظری بیفکنیم.

در حوزه تفکر اسلامی، نخستین کسی که از تحویل و ارجاع وحی به تجربه دینی سخن گفته اقبال لاهوری (۱۲۸۹-۱۳۵۷ ش) است. اقبال به مناسبت، در برخی موارد از کتاب احیای فکر دینی در اسلام درباره تجربه دینی بحث می‌کند. وی در بحث تفاوت «پیامبر» و «عارف» به تجربه پیامبر نیز اشاره می‌کند و معتقد است که مرد باطنی (عارف) وقتی تجربه اتحادی می‌یابد، نمی‌خواهد به زندگی این جهانی بازگردد و هنگامی که بنا به ضرورت باز می‌گردد، بازگشت او برای تمام بشر سود چندانی ندارد؛ اما بازگشت پیامبر جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد. برای پیامبر، بیدار شدن نیروهای روان شناختی او جهان را تکان می‌دهد و این نیروها چنان حساب شده است که به طور کامل جهان بشری را تغییر می‌دهد؛<sup>۱۴</sup> بدین سبب وقتی وحی، تجربه دینی شد، «آشکار است که آن را نمی‌توان به دیگری انتقال داد. حالت‌های باطنی، بیش از آن که به اندیشه شباهت داشته باشند، به احساس شباهت دارند. تفسیر و تعبیری که مرد باطنی یا پیغمبر به محتوای خودآگاهی دینی خویش می‌دهد، ممکن است به صورت جمله‌هایی به دیگران انتقال داده شود؛ ولی خود محتوا قابل انتقال نیست».<sup>۱۵</sup>

وی در ادامه، آیه‌هایی از قرآن را می‌آورد. این آیات، روان‌شناسی تجربه است که بیان می‌شود، نه محتوای آن.

نصر حامد ابوزید هم معتقد است: کسی که به وحی ساخت عربی می‌بخشد، پیامبر است و «وحی» را آیه «او» برسل رسولاً فیوحی باذنه ما یشاء» (شوری / ۵۷) به «الهام» معنا می‌کند و «الهام به معنای سخن گفتن زبانی نیست».<sup>۱۶</sup>

شبستری هم بر این باور است که باید الگوهای سنتی را کنار گذاشت و به پدیده‌هایی همچون وحی از چشم انداز تجربه دینی نگاه کرد: در طول تاریخ ادیان و حیانی، پیروان این ادیان وقتی می‌خواستند بفهمند وحی چیست، آن را با پارادایم‌های معرفتی که در دست داشتند، مورد تفسیر قرار دادند. امروز اگر مدل معرفتی دیگری پذیرفته شود، مثل مدل تجربه دینی، در این صورت با این پارادایم باید به وحی نزدیک شد و تمام مسائل را از این زاویه دید.<sup>۱۷</sup>

دکتر سروش، نواندیش دیگری است که به صراحت از تجربه دینی بودن وحی دفاع کرده است. از نظر وی، تجربه دینی عبارت است از: [مواجهه با امر مطلق و متعالی] (Transcendence)؛<sup>۱۸</sup> بنابراین، مقوم شخصیت و نبوت انبیا یگانه و تنها سرمایه آنان، همان وحی یا به اصطلاح امروز، «تجربه دینی» است.<sup>۱۹</sup>

### لوازم و پیامدهای نظریه تجربه گرایی وحی

گفتیم: دیدگاه تجربی بودن وحی که از جانب نواندیشان دینی پذیرفته شد، لوازم و پیامدهای ناگواری را در ضمن خود می‌پروراند که در این جا به برخی از لوازم این دیدگاه می‌پردازیم:

۱. **وحیانی / الاهمی نبودن ساختار قرآن (نفی سرشت زبانی وحی)**  
دیدیم که طرفداران دیدگاه تجربه دینی بودن، برخلاف دیدگاه گزاره‌ای (زبانی) در باب وحی که بر أخذ پیام و گزاره در وحی تأکید داشتند، وحی را فقط مواجهه با خدا تلقی کرده، سرشت آن را همین «مواجهه» می‌دانند؛ بنابراین، وحی در این نگرش، با تجربه پیامبر و حالات درونی او یکی است. وحی أخذ حقایق و گزاره‌ها نیست؛ بلکه همان مواجهه است.

این تحلیل ناسوتی وحی که آن را از عرش به فرش و از آسمان به زمین آورده، می‌کوشد تا وحی را دست پرورده انسان و دستاوردی زمینی و طبیعی معرفی کند و بدین ترتیب، پذیرش آن که پدیده‌ای الهی و ماورای طبیعی است، انکار می‌شود. ابوزید از متجددانی است که به سرشت زبانی وحی معتقد نیست و برای اثبات نظریه خود، چنین استدلال می‌کند:

(مفسران گمان کرده‌اند آیه ۵۱ سوره شوری (و ما کان لشران یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او يرسل رسولاً فیوحی باذنه ما یشاء) در مورد وحی سخن می‌گوید؛ در حالی که این آیه درباره کلام است و کلام الله با وحی، متفاوت است. وحی در این آیه، به همان معنای لغوی خود به معنای الهام است؛ بنابراین، کلام سه قسم است: سخن گفتن از پس حجاب که تنها نمونه آن را در ماجرای موسی علیه السلام سراغ داریم و وحی به معنای الهام و فرستادن رسول (فرشته) که به اذن خداوند، مطلبی را الهام کنند. این نوع سوم، همان وحی معهود است. بنابراین تفکیک، معلوم می‌شود جبرئیل کلمات را بر پیامبر ابلاغ نکرده؛ بلکه آن‌ها را الهام (وحی) کرده است. چنین است که می‌توانیم قرآن را وحی و کلام ملفوظ از جانب پیامبر بدانیم).<sup>۲۰</sup>

بنابراین، از نظر ابوزید، کسی که از کلام الله تعبیر می‌کند

و به آن ساخت عربی می دهد، پیامبر است؛ زیرا کلام الله نه عربی است و نه به زبان های اروپایی، هندی یا هر زبان دیگر. وحی به معنای الهام، است و الهام، سخن گفتن زبانی نیست.

دکتر سروش هم وحی را تجربه دینی می داند و تجربه دینی را نیز به «مواجهه با امر مطلق و متعالی» تفسیر می کند. در این صورت، شخص تجربه گر (پیامبر اکرم ﷺ) صورتگری است که به هیچ صورتی قانع نیست، او صورت ها را دائم می تراشد، می گذارد و صورت تازه ای می سازد: ۲۱

متونی که در ادیان، خصوصاً در اسلام (قرآن)، پدید آمده است، دو بخش دارد. یک بخش، صورت های اسطوره ای است که بر حقیقت افکنده اند. بخش دیگری مربوط به زندگی و معاملات و تشریفات است که خداوند در آن جا در هیأت یک آمر و ناهی ظاهر شده؛ بلکه آمر و ناهی و شارع در واقع خود پیغمبر است و خدا بر تشریفات او صحه گذاشته است. در هر حال، گزاره هایی که مربوط به احکام و مقررات فقهی و حقوقی است، اصلاً از جنس صورت افکندن بر امر بی صورت نیست و حکمش روشن است؛ اما بخش اول، یعنی گزاره هایی که از خدا، معاد، شیطان، خلقت و... بحث می کند، همه صورت بندی اسطوره ای تجربه بی صورت است و ادیان مختلف، صورت بندی های مختلف آن امر بی صورت هستند. یکی متعلق به پیامبر اسلام است، دیگری متعلق به حضرت مسیح و... همه صورت ها نسبتشان با آن امر مطلق بی صورت، یکی است. اگر بخواهیم در این مورد به تمثیلی متوسل شویم، باید بگوییم نسبت صورت ها با آن امر بی صورت، مثل نسبت زبان است با فکر. به قول مولانا:

معنی از صورت چو شیر از بیشه دان  
یا چو آواز و سخن ز اندیشه دان

بنابراین هر آنچه پیامبر اکرم (تجربه گر) درباره تجربه خود می گوید، تعبیر خود او از تجربه دینی خویش است که در کسوت الفاظ و کلمات در می آید و به آن، صورت عربیت می بخشد. در حقیقت کسانی که به تجربی بودن قائل وحی هستند، وحی را عاری از سرشت زبانی می دانند؛ چرا که پیامبر خود باید تجربه دینی خویش را در قالب الفاظ ارائه دهد.

نکته مهمی که باید به آن توجه کرد، این است که چنین تحلیلی از وحی (تحویل آن به تجربه)، در واقع به «نفی وحی» می انجامد. به تعبیر بهتر، در این تصویر از وحی، «تجارب پیامبر» به صحنه آمده، خود «متن وحی» به حاشیه



می رود و از صحنه خارج می شود. کالبد شکافی این نگرش نشان می دهد که در آن، وحی الاهی و قرآن کریم به صورت پدیده ای صرفاً تاریخی، حاصل تجربه های دینی و مواجید شخصی انسان هایی است که واجد آن احساس های قدسی شده اند، و دیگران نیز همانند آنان می توانند مشابه تجربه های آنان را در خود بیافرینند. ریشه این تحلیل به جایگزین کردن اومانیسیم و «انسان محوری» به جای «خدا محوری» باز می گردد و در هرگونه نقشی برای خدا خدشه شده؛ بلکه مطابق تصریح برخی نویسندگان آن، وجود عینی و مشخص خدا نیز از اساس مورد تردید است! مشکل هستی شناختی این نگرش، مجال اعتقاد به خدای عینی غیبی را می گیرد؛ چنان که رویکرد معرفت شناختی این نظریه با جایگزین کردن عقلانیت تجربی به جای عقل برهانی، زمینه راهیابی به هرگونه حقیقت قطعی را بر صاحبانش می بندد. با این وصف، نگرشی که اعتقاد به خدای مشخص رابه استناد سخن فویر باخ منشأ از خود بیگانگی انسان بداند، جای شگفتی نیست که وحی را تراوش خویشتن خویش انسان یا محصولی فرهنگی و عصری و متعلق به فرهنگ سنتی به شمار آورد. ۲۲ در همه این چالش ها، دیدگاه های روشنفکرانی همچون حسن حنفی، محمد خلف الله، نصر حامد ابوزید، فضل الرحمن پاکستانی، عبدالکریم سروش، محمد ارکون و ... - یک چیز مشترک است، و آن این که به متون دینی، بیرون از حوزه انسانی و جدا از تاریخ و فرهنگ انسانی نگاه نمی شود و همه می خواهند به گونه ای به نقش «انسان» در آن تأکید کنند. در این منظر، خلاقیت کردگاری، بیرون از انسان و تاریخ و فرهنگ او نیست؛ بلکه از ذهن و جان خود او، و از متن فرهنگ، ظهور می کند. متون دینی حاصل کوشش انسانی بوده است. الوهیت از خویشتن خویش انبیا که انسان هایی مثل دیگران و در میان آنان بودند، موج می زده، در تجربه های لطیف و معنوی آن ها جلوه می کرده، و از این طریق، متون دینی (مثل صحف ابراهیم، زبور داود، تورات، گات ها، انجیل و قرآن) به ثمر می رسیده است. متون دینی چیزی از نوع دیگر نبودند... و بیرون از جریان زمانی انسانی و تاریخ بشری، و امری مقدس و فرا تاریخی نبوده اند... ۲۳

### ادله وحیانی بودن الفاظ و کلمات قرآن

مسلمانان در تمام دوره ها با همه اختلافی که داشتند در این که ساختار قرآن و الفاظ و جملات

آن از سوی خداوند متعالی است می باشد، هیچ گونه تردیدی به خود راه نداده اند و نظریه وحیانی بودن الفاظ و جملات قرآن کریم، مورد اجماع مسلمانان است و همگی بر آن اتفاق نظر دارند. وحیانی بودن ساختار قرآن مبتنی و مستند به ادله ای است که اکنون به برخی از آن ها می پردازیم. ۲۴

۱. نخستین دلیل بر وحیانی بودن الفاظ قرآن کریم، معجزه خالده بودن آن است. قرآن یگانه کتاب آسمانی است که با قاطعیت تمام، اعلام داشته. هیچ کس توان آوردن مانند آن را ندارد و حتی اگر همه آدمیان و جنیان با یکدیگر همکاری کنند، قدرت چنین کاری را نخواهند داشت؛

«قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ» (اسراء، ۸۸)

نه تنها قدرت آوردن کتابی مثل قرآن را ندارند، بلکه توانایی برآوردن ده سوره و حتی یک سوره یک سطری را هم نخواهند داشت:

«أَمْ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الَّذِي أُتُوا بِهِ رَسُولُكَ مِنْ ثَمَرِهِ أَنْ يُنبِئَهُمْ بِأَنْبَاءِ مَا كَانُوا يَكْفُرُونَ» (هود / ۱۳).

«أَمْ يَقُولُونَ أَفَنَنْزَلُهُمْ بِسُورَةٍ أَوْ نَحْنُ نُنزِلُهُمْ» (یونس / ۳۸).

سپس با بیشترین تأکیدها، همگان را مورد «تحدی» قرار داده و به معارض طلبیده و عدم قدرت ایشان را بر چنین کاری، دلیل بر خدایی بودن این کتاب و رسالت پیامبر گرامی اسلام ﷺ دانسته است:

«وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره / ۲۳)

با این بیان، دامنه این تحدی نه تنها کافران و منکران کتاب الاهی بلکه تمام انسان ها و حتی پیامبر را نیز شامل می شود و گستره تعجیز، خود پیامبر را هم در برمی گیرد؛ پس خود پیامبر هم در جایگاه انسان و بدون وحی الاهی، قدرت آوردن چنین کتابی را ندارد.

۲. دلیل دوم، «قول» و «قرائت» درباره وحی است. در چندین آیه از قرآن کریم به صورت قول یاد شده است که

بر الاهی بودن ساختار جمله‌های قرآن دلالت دارد:

«إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلٍ» (طارق / ۱۳).

«إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزل / ۵).

همچنین در آیات دیگری، تعبیرهای «قرائت»، «تلاوت» و «ترتیل» به کار رفته است:

«فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَاسْمِعْ الْكَافِرَ كَيْدًا وَسَوَاءً أَعْمَىٰ» (قیامت / ۱۸).

«وَرَتَّلْ أَلْقُرْآنَ تَرْتِيلًا» (مزل / ۴).

«فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ» (نحل / ۹۸).

«وَالَّذِينَ يَتَّبِعُوكَ سَرًّا إِذْ قَامُوا فَقَالُوا إِنَّنَا نَسْمَعُ الْكَلِمَاتِ الَّتِي لَا نَحْنُ بِمَعْلُومِينَ بِهَا لَمَّا نَحْنُ مُدْتَمِرِينَ» (عمران / ۵۸).

«وَأَنْتَ مَا أَوْحَيْتَ إِلَيْنَا مِنْ كِتَابٍ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ» (کهف / ۲۷).

این سلب اختیار، نشان دهنده آن است که الفاظ و عبارات قرآن از پیامبر نیست و گرنه هر انسانی می‌تواند آن‌چه را گفته است، به تعبیر و بیان دیگری بگوید.

۵. قرآن در آیات متعددی تصریح می‌کند که خداوند، کتابش را به زبان عربی بر پیامبر نازل کرده است:

«إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف / ۲).

«وَإِنَّهُ لَشَرِّهُ لَسَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿۱۹۵﴾ بِلسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء / ۱۹۳ و ۱۹۵).

«إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف / ۳).

«وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا» (شوری / ۷).

۶. نکته دیگری که حیاتی بودن الفاظ و عبارات قرآن کریم را به قوت تأیید می‌کند، تفاوت قرآن و حدیث از لحاظ سبک بیان و شیوه ترکیب کلمات و جملات است. این تفاوت و دوگانگی که واقعیتهای انکارناپذیر است و با اندک تأملی آشکار می‌شود، بهترین گواه بر عدم دخالت پیامبر در فرایند وحی و شکل‌گیری ساختار لفظی و بیانی قرآن است، و نشان می‌دهد که آن‌چه را پیامبر به صورت قرآن قرائت می‌کند، غیر از تعبیر شخصی از اندیشه او است و قرآن لفظاً و معنأ حقیقتی الاهی و آسمانی دارد. این آیات و آیات فراوان دیگر به صراحت و روشنی تمام بر این نکته دلالت دارند که آن‌چه بر قلب مبارک پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله القا می‌شد، سرشت زبانی داشت؛ یعنی متن لفظی قرآن فعلی، همان گزاره‌هایی است که بی کم و کاست بر پیامبر نازل شده، و قرآن با همین عبارات و الفاظ عیناً وحی الاهی و سخن خدا است، نه سخن و تفسیر پیامبر از تجربه درونی خود. به بیان دیگر، وحی، نه امری «نفسی» که واقعیتهای «قدسی» است.

## ۲. نفی عصمت پیامبر، و خطا پذیری در وحی

یکی از لوازم و نتایج دیدگاه تجربه بودن وحی، نفی و انکار عصمت انبیا و از جمله پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. وقتی که وحی، چیزی غیر از تجربه دینی شمرده نمی‌شود و از سرشت زبانی عاری است، لازمه اجتناب‌ناپذیر چنین برداشتی از وحی، این است که پیامبر، معصوم نیست و آن‌چه به صورت وحی مکتوب (قرآن) در دست ما قرار دارد، نه وحی الاهی و خطاناپذیر که فرآورده پیامبر و خطاپذیر و در نتیجه، تحریف شده است.

به‌طور کلی می‌توان گفت: سه نوع عصمت برای پیامبر مطرح شده است: ۱. عصمت در تلقی و دریافت وحی؛ ۲.

با توجه به این‌که «قول» بر مجموع دال و مدلول و نه مدلول تنها اطلاق می‌شود، و همچنین «قرائت»، بازگفتن عبارات و الفاظی است که دیگری تنظیم کرده در برابر تکلم که انشای معنا با الفاظ و عباراتی است که خود انسان تنظیم می‌کند، نتیجه این می‌شود که الفاظ و عبارات قرآن از پیامبر نیست؛ از این رو نمی‌گوییم: پیامبر، قرآن را تکلم کرد؛ بلکه می‌گوییم: قرآن را قرائت یا تلاوت کرد.

۳. پیامبر اکرم هنگام نزول وحی به سبب ترس از فراموشی آیات، می‌کوشید آیات وحی شده را حفظ کند؛ بدین سبب در آغاز نبوت، آیات را مرتب در حال وحی تکرار می‌کرد تا این‌که خداوند او را از این کار نهی کرد و به او اطمینان داد که حفظ و نگهداری قرآن به عهده خداوند است و هیچ‌گاه از دل پیامبر محو یا فراموش نخواهد شد: «لَا تَحْزَنْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴿۱۶﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» (قیامت / ۱۶-۱۸).

پس از وحی نیز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دستور می‌فرمود که آیات را بنویسند و ضبط کنند. این حرص و تلاش در حفظ وحی هنگام نزول وحی و پس از آن، به خوبی نشان می‌دهد که الفاظ و کلمات قرآن در اختیار پیامبر نبوده است؛ بلکه الفاظ و جملات قرآن همچون محتوای آن، از سوی خداوند متعالی القا می‌شده و پیامبر در مقام مخاطب امین، آن را اخذ و دریافت می‌کرده است.

۴. در قرآن کریم آمده است که پیامبر، اختیار تبدیل و تغییر در قرآن را ندارد:

«قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِهِ نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ» (یونس / ۱۵).

عصمت در تبلیغ وحی؛ ۳. عصمت از معصیت. ۲۵

در مرحله نخست (مرحله عصمت از خطا در تلقی وحی) که به قوای ادراکی پیامبر مربوط می‌شود، پیامبر باید وحی را بدون کوچک‌ترین اشتباهی اخذ و دریافت کند و در مرحله دوم (عصمت در ابلاغ وحی) که به زبان پیامبر مربوط می‌شود، وحی را که از خدا دریافت کرده، باید آن را بدون کوچک‌ترین دخل و تصرفی به دیگران انتقال دهد. این دو مرحله از عصمت به خود وحی مربوط می‌شوند؛ یعنی درباره وحی و درون پیکره آن مطرح می‌شوند. مرحله سوم عصمت (عصمت از معصیت)، عصمتی است که در پیکره وحی نیست. پیامبر باید از گناه در فعل و گفتار و خطا در انجام وظایف و تکالیف شخصی معصوم باشد؛ چرا که در غیر این صورت، مردم سخن او را نخواهند پذیرفت و به تعبیر مرحوم حکیم لاهیجی:

عصمت لطفی است مر انبیا را در تبلیغ که تکلیفی است مخصوص به ایشان. چه لطف آن است که مقرب مکلف باشد به اداء تکلیف، و عصمت نیز مقرب انبیا است به ادای تکلیف مخصوص که تبلیغ است. ۲۶

و به تعبیر علامه حلی:

يجب فی النبی العصمة لیحصل الوثوق فیحصل الغرض، و لوجوب متابعتة و ضدها، و الانکار علیه ۲۷؛

بنابراین، این مرحله از عصمت، از محدوده وحی خارج است و به مقام تبلیغ عملی آن مربوط می‌شود. بر اساس دیدگاه تجربه دینی در باب وحی، وحی به معنای مواجهه پیامبر با خدا، و تفسیر و تعبیر پیامبر از این مواجهه پیام وحی است. در این دیدگاه، وحی سرشت زبانی ندارد؛ بلکه از مقوله احساسات درونی و حالات روحی است. اگر این دیدگاه پذیرفته شود، عصمت در پیکره وحی به این معنا است که:

اولاً پیامبر به واقع مواجهه‌ای با خدا داشته است.

ثانیاً اگر به همین مقدار بسنده شود که در اصل اول (مواجهه پیامبر با خدا) گفته شد، در این صورت، تفسیر پیامبر از این مواجهه و ترجمه‌اش از آن درست است و در تفسیر و ترجمه او خطا راه ندارد؛ اما چه کنیم که آن اصل معرفت شناختی معروف (تجربه بدون تفسیر محال است) و تأثیر پذیری وحی از فرهنگ و عقاید زمانه که برخی از طرفداران این دیدگاه و از جمله خود دکتر سروش آن را پذیرفته‌اند، در این جا به میان می‌آید. بر این اساس

نمی‌توان گفت که تفسیر و تعبیر پیامبر از مواجهه‌اش صحیح است و در تفسیر او خطا راه ندارد؛ چرا که عقاید و فرهنگ حاکم بر عصر نزول، در وحی تأثیر گذار بوده است و مانع از آن می‌شود که پیامبر به تجربه ناب و خالص دست یابد.

ثالثاً، پیامبر فهم و تفسیر خود از تجربه‌اش را به دیگران انتقال می‌دهد؛ ۲۸ اما آیا پیامبر می‌تواند ادعا کند تفسیری که از تجربه‌اش به دیگران ارائه می‌دهد و واژه‌هایی که در تفسیر و گزارش خود از وحی به کار می‌برد، همان واژه‌هایی هستند که خدا به کار برده است؟ به تعبیر دیگر، آیا عصمت زبانی دارد؟

پاسخ منفی است؛ زیرا وحی در این دیدگاه، اساساً سرشت زبانی ندارد. خداوند جملات و گزاره‌هایی را القا نکرده است تا پیامبر ادعا کند واژه‌های همان جملات را دقیقاً و بدون کم و کاست به کار می‌برد. به اصطلاح منطق دانان، «عصمت» به این معنا سالبه به انتفاء موضوع است. وحی زبانی در کار نیست تا پیامبر ادعا کند واژه‌های وحی را دقیقاً انتقال می‌دهد؛ از این رو، این دیدگاه با وحی اسلامی که ویژگی زبانی دارد، ناهمخوان است.

### عصمت پیامبر در تلقی، حفظ و ابلاغ وحی

یکی از اصول مشترک بین همه انبیا، عصمت آنان در تلقی، نگهداری و تبلیغ وحی است. ۲۹ این امور از اوصاف کمالیه و ثبوتیه همه پیامبران است. خداوند هرگونه نقص و عیبی را از انبیا سلب کرده و به صورت اصلی کلی در قرآن می‌فرماید:

«وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغْلُ» (آل عمران / ۱۶۱)؛

یعنی هیچ پیامبری اهل خیانت نیست و نمی‌تواند خیانت کند. نه تنها در مسائل مادی و مالی، بلکه در وحی هم نباید خیانت کند و آن چه را اخذ کرده، باید بدون کم و زیاد بازگوید.

وحی نبوی در سه مقطع از هر اشتباهی مصون است:

۱. در مرحله دریافت و اخذ کلام خدا؛ ۲. در مقطع حفظ و نگهداری کلام خدا؛ ۳. در مرحله املا و ابلاغ پیام الهی و معارف و حیاتی به دیگران.

آیات متعددی در قرآن کریم درباره هر سه محور مصونیت

وحی نبوی وجود دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ (نمل / ۶).

همانا تو [ای پیامبر!] قرآن را نزد [پروردگار] حکیم و

علیم اخذ می‌کنی. این آیه شریفه به عصمت پیامبر در تلقی

وحی (مرحله اول) اشاره دارد. پیامبر در منطقه «لدن» که وحی را تلقی می‌کند، معصوم است؛ زیرا موطن لدن، جای شک و اشتباه نیست. شک و اشتباه در جایی برای انسان حاصل می‌شود که حق و باطلی باشد و انسان نداند یافته‌اش او از نوع حق است یا از نوع باطل؛ ولی در جایی که هرگز باطل وجود ندارد، شک هم فرض ندارد؛ چنان‌که در منطقه لدن که خاستگاه و نشئه وحی است، باطل وجود ندارد؛ از این رو، خطا و اشتباه نیز نیست.

۲. سَنَفَرْتُكَ فَلَا تَنْسَى . (اعلیٰ / ۶).

وحی را بر تو می‌خوانیم و تو آن را فراموش نمی‌کنی.

این آیه مبارکه، بیانگر این نکته است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در مرحله حفظ و نگهداری وحی (مرحله دوم) نیز معصوم است و به فرمایش مرحوم علامه طباطبایی، این جمله، وعده‌ای است از خدای تعالی به پیامبرش، به این که علم به قرآن و حفظ قرآن را در اختیارش بگذارد؛ به طوری که قرآن را آن طور که نازل شد، همواره حافظ باشد، و هرگز دچار نسیان نشود و همان طور که نازل شده، قرائتش کند.

۳. وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (نجم / ۳ و ۴) و [پیامبر] از روی هوا و هوس نمی‌گوید. آن چه می‌گوید، به جز وحیی که به وی می‌شود نیست. عبارت «ما ینتطق» مطلق است و مقتضای اطلاق آن است که هوای نفس از مطلق سخنان پیامبر نفی شده باشد (حتی در سخنان عادی و روزمره‌اش)؛ اما از آن جا که خطاب در این آیات به مشرکان است، مشرکانی که دعوت پیامبر و قرآنی را که برایشان می‌خواند، دروغ و افترا بر خدا می‌پنداشتند، باید به سبب این قرینه مقامی گفته شود: منظور آیه شریفه این است که پیامبر در آن چه شما را به سوی آن (قرآن) دعوت می‌کند، ناشی از هوای نفس نیست؛ بلکه وحیی است که از سوی خداوند به او شده است. خلاصه این که این آیه، به مقام سوم عصمت یعنی عصمت در مرحله تبلیغ وحی ناظر است.

آیه دیگری که در قرآن مجید بر عصمت پیامبر درباره وحی و درون پیکره آن، به طور مطلق (هم در مرحله أخذ و هم در مرحله حفظ و هم ابلاغ آن) دلالت می‌کند، آیات ۲۶ تا ۲۸ سوره مبارکه جن است:

عالم الغیب فلا ینظہر علی غیبہ احداً الا من ارتضیٰ من رسول فانه یسلک من بین یدیہ و من خلفہ رصداً لیعلم ان قد ابلقوا رسالات ربہم و احاط بما لدیہم و احصی کل شیء عدداً.

این آیه دلالت می‌کند بر این که وحی الاهی از مصدر وحی (مُرْسِل) گرفته تا رسول و از رسول گرفته تا مردم (مُرْسَل الیہم)، از هر تغییر و تبدیلی محفوظ است:

ا. و اما مصونیت آن از حین صدور تا وقتی که به رسول می‌رسد، اگر هیچ دلیلی به جز جمله «من خلفه» بر آن نباشد، همین جمله کافی است؛ البته در صورتی که ضمیر در آن به «رسول» برگردد، و اما بنا بر احتمالی که مرجع ضمیر، «غیب» باشد، دلیل بر مدعای ما مجموع دو جمله «من بین یدیہ و من خلفه» خواهد بود؛ ولی به فرمایش علامه طباطبایی این احتمال (این که مرجع ضمیر غیب باشد) ضعیف است.

ب. و اما مصونیت وحی در آن حال که رسول آن را دریافت می‌کند، دلیلش جمله «لیعلم ان قد ابلقوا رسالات ربہم» است که رسول، وحی الاهی را به گونه‌ای دریافت می‌کند که در گرفتنش اشتباه رخ نمی‌دهد و ذهنش آن را فراموش نمی‌کند.

ج. و اما مصونیت وحی در مسیرش از ناحیه رسول تا رسیدنش به مردم اگر دلیلی به جز جمله «من بین یدیہ» نباشد، همین جمله کافی است؛ البته به شرطی که ضمیر را به رسول برگردانیم؛<sup>۳۰</sup> بنابراین، پیامبران نه تنها در أخذ و تلقی وحی، که در حفظ و ابلاغ آن، از تأیید الاهی برخوردارند و آموزه‌های وحیانی را بی‌آن که با کاهش یا افزایشی همراه شود، به مردم انتقال می‌دهند.

تا که ما ینتطق محمد عن هوٰی

ان هو الا بوحی احتوی  
زان سبب قل گفته دریا بود

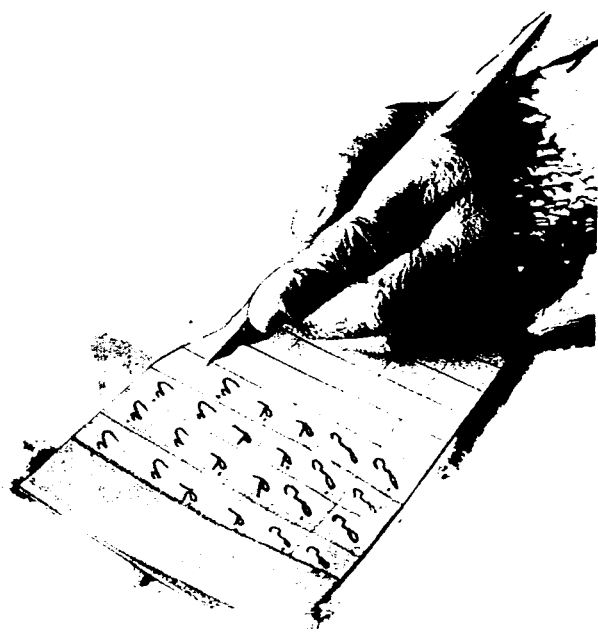
گر چه نطق احمدی گویا بود  
گر چه قرآن از لب پیغمبر است

هر چه گوید حق نگفت او کافر است  
(مثنوی معنوی، ابیات ۴۶۴۹ و ۸۱۵ و ۲۱۲۲)

چنین به نظر می‌آید، وحی تجربی که عصمت پیامبر و خطا ناپذیری وحی را نفی می‌کند، سرانجام به تحریف قرآن می‌انجامد؛ چرا که در این دیدگاه، وحی از سرشت زبانی عاری است؛ بدین سبب این خود پیامبر است که وحی می‌کند و قرآن نیز تفسیر تجربی (وحی) او است، نه این که خداوند وحی کرده باشد، و از آن جا که تجربه بدون تفسیر محال است و فرهنگ و پیش فرض‌های پیامبر در وحی (تجربه) او دخالت و حضور دارند، تجربه بدون تفسیر شده و مکتوب پیامبر یعنی قرآن نه کتابی معصوم و تحریف نشده که غیر معصوم و تحریف شده است؛ زیرا این



کتاب، بشری و غیر الهی به شمار می‌رود! منتها فرقی که بین تحریف در این جا و تحریفی که در کتاب‌های علوم قرآنی و تفسیر نقد و بررسی شده، این است که مفسران و دانشمندان علوم قرآنی، به‌طور معمول بحث خود را بر روی این معنا از تحریف متمرکز می‌کنند که بر اساس آن، وحی مکتوب (قرآن) نه به وسیله شخص پیامبر، بلکه پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و در طول تاریخ تحریف شده است؛ اما طبق دیدگاه تجربه‌گرای وحی - هر چند که طرفداران این نظریه آن را نپذیرند، ولی لازمه چنین دیدگاهی این است - وحی اسلامی، به وسیله خود پیامبر تحریف شده است! توضیح سخن بدین معنا است که اقتضای تجربه دینی بودن وحی این است که شخص پیامبر (و نه خداوند متعالی) وحی می‌کند و وحی هم سرشت زبانی ندارد تا گفته شود پیامبر این الفاظ و جمله‌ها را عیناً از خداوند اخذ و تلقی کرده است؛ بلکه وحی سرشتی غیر زبانی (تجربی) دارد و پیامبر فقط مواجهه و تجربه‌ای را از سرگذرانده است و بعد خود او این مواجهه را به تعبیر درآورده و به آن صورت زبانی بخشیده است و گفته شد که شخص تجربه‌گر و فاعل تجربه که در این جا مقصود پیامبر است، فرهنگ و باورهای خود را در تجربه دخالت می‌دهد؛ بدین سبب پیش فرض‌های او به تجربه‌اش، شکل تعین خاصی می‌بخشد و هنگامی که پیامبر، تجربه خود را تفسیر کرده، به دیگران انتقال می‌دهد، در واقع عقاید و باورهای خود را منتقل می‌کند، نه این‌که پیامدها و گزاره‌هایی خطاناپذیر را از خداوند دریافت، و به دیگران ابلاغ می‌کند. آیا چنین تحلیلی از وحی، غیر از این است که به تحریف شدن قرآن می‌انجامد؟!



## مصونیت وحی از تحریف

مسأله مصونیت وحی و قرآن از تحریف، از جهات متعددی اهمیت خاص دارد؛ به‌طوری که برخی از اندیشه‌وران اسلامی این بحث را پس از مبحث اعجاز قرآن، از ریشه‌ای‌ترین مباحث در قرآن‌شناسی ذکر کرده‌اند.<sup>۳۱</sup> از یک سو اگر مصونیت وحی از تحریف به اثبات نرسد، هر گونه استدلال به آیات قرآن مورد تردید می‌گیرد؛ زیرا حتی احتمال این‌که آیات مورد استدلال، نه سخن خداوند بلکه دریافت‌های روحی و نفسانی پیامبر و خطاپذیر است، با چنین احتمالی، استدلال به آن‌ها نتیجه بخش نیست. از سوی دیگر، ارتباط محکمی بین «اعجاز قرآن» و «عدم تحریف» آن وجود دارد و پذیرش تحریف قرآن، مستلزم انکار اعجاز آن و در نتیجه، عدم امکان اثبات نبوت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به صورت مستقیم (از طریق اعجاز قرآن کریم) است.

تحریف ناپذیری قرآن امری معروف بین مسلمانان است و همگی آن‌ها بر عدم وقوع تحریف در وحی اتفاق نظر دارند. بسیاری از عالمان و متفکران اسلامی به این مطلب تصریح کرده‌اند؛ از جمله رئیس محدثان شیخ صدوق که عدم تحریف را از معتقدات امامیه ذکر کرده، شیخ طوسی در مقدمه تفسیر التبیان و نیز سید مرتضی، علامه طبرسی در مقدمه تفسیر مجمع البیان، شیخ مفید، شیخ بهایی و شیخ محمد جواد بلاغی و برخی دیگر از بزرگان نیز بر همین قول هستند. افزون بر شواهد و قرائن تاریخی که از محل بحث ما خارج است، ادله عقلی و نقلی متعددی بر تحریف ناپذیری قرآن وجود دارد. در دلیل عقلی بر مصونیت قرآن، با تکیه بر دو مقدمه نتیجه‌گیری می‌شود. خداوند حکیم برای هدایت بشر قرآن را فرستاده است و با توجه به خاتمیت دین و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله اگر قرآن تحریف شود، پیامبر دیگری که راه صحیح را به مردم نشان دهد، نخواهد آمد و مردم گمراه خواهند شد بدون آن‌که در این گمراهی، تقصیری متوجه آنان باشد؛ بلکه این گمراهی به عدم حفظ الهی مستند می‌شود و این امر با ساحت اقدس خداوند سازگار نیست و نقض غرض و مخالفت با حکمت الهی به شمار می‌آید؛<sup>۳۲</sup> البته این دلیل پس از فرض ثبوت الهی بودن وحی و گزاره‌های وحیانی (لفظاً و معنأً) است، و این‌که پیامبر در فرایند وحی تابع آن است که این امر را پیش‌تر اثبات کردیم.

خداوند متعالی، قرآن را در آیات فراوانی به اوصاف مخصوصی وصف کرده است که یکی از این اوصاف،

صفت «ذکر» است و همچنین خداوند، قرآن را محفوظ به حفظ خدای تعالی دانسته است:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (حجر / ۹).

معنای این دو اطلاق (اطلاق ذکر و حفظ قرآن) این است که قرآن کریم از هر فزونی و کاستی و تغییر لفظی یا ترکیبی که ذکریت آن را از بین ببرد، محفوظ خواهد بود و خداوند، آن را از هر تحریفی مصون نگه خواهد داشت.<sup>۳۳</sup> بی شک، این حراست الهی درباره قرآن، تضمین آسیب ناپذیری همه متن قرآن میان بشر به منظور بهره برداری از آن است، و اختصاص دادن آن به آیات نازل تا زمان نزول سوره حجر<sup>۳۴</sup> یا منصرف ساختن مفهوم حفظ در علم الهی<sup>۳۵</sup> یا مغلوب معاندان و کین ورزان نشدن، یا نسخ ناپذیری،<sup>۳۶</sup> بی دلیل است و نمی توان مفاد آیه را در آن‌ها منحصر دانست.<sup>۳۷</sup>

کسانی که به تحریف قرآن قائل هستند، این آیه شریفه را تأویل کرده و جوهری را برشمرده‌اند که در جای خودش نقد و ارزیابی شده است. یکی از این وجوه، شبهه‌ای است که به این آیه اختصاصی ندارد؛ بلکه در مورد هر آیه دیگری که برای عدم تحریف قرآن به آن استناد شود نیز جریان دارد و آن شبهه این است: استدلال به آیات قرآن برای تحریف ناپذیری آن، استدلالی دوری است؛ زیرا صحت استدلال به این آیات متوقف بر آن است که قرآن و از جمله این آیه تحریف نشده باشد؛ در حالی که فرض قائل به تحریف، این است که قرآن و از جمله خود این آیه تحریف شده است.

برخی از دانشمندان شیعه و سنی<sup>۳۸</sup> در برابر شبهه، تسلیم شده و اشکال را پذیرفته و کوشیده‌اند آن را از راه دیگری توجیه کنند؛ اما به نظر می‌رسد که استشهاد به آیات برای نفی تحریف، به هیچ روی استدلال دوری نخواهد بود؛ زیرا در ابتدا، در دلیل جداگانه عقلی مسأله تحریف را نفی کردیم؛ آن گاه روشن شد که متن موجود، همه وحی پروردگار است. به عبارت دیگر، اعجاز و تحدی قرآن موجود، گواه آن است که قرآن تحریف نشده است؛ زیرا اگر مقداری از آیات یک سوره کاهش یا فزونی یافته بود، خلل ناپذیری آن بر هم می‌خورد و مانند ناپذیری خویش را از دست می‌داد؛ در حالی که قرآن کریم هم اکنون نیز مانند ناپذیر است. افزون بر این، صرف احتمال تحریف، بدون وجود دلیل گویا، هیچ متنی را فاقد اعتبار نمی‌کند؛ بلکه مستدعی بررسی آن است، و چنان‌چه دلیلی بر اثبات تحریف یافت نشود، اعتبار و حجیت متن تثبیت خواهد شد.<sup>۳۹</sup>

### ۳. عدم انقطاع وحی و انکار خاتمیت

ظهور دین اسلام، با اعلام جاودانگی و واپسین دین الهی بودن آن و پایان یافتن دفتر نبوت با واپسین رسول الهی توأم بوده است. این دو نکته در علم کلام با عنوان «خاتمیت» مطرح شده‌اند که جزو اصول مسلم اسلام است. بحث «خاتمیت» در دوره معاصر در کلام جدید صورت تازه‌ای به خود گرفت. روشنفکران دینی با رویکردی متمایز از نگاه سنتی و با پرسش‌هایی برآمده از تفکر مدرنیستی، به تحلیل خاصی از وحی، نبوت و خاتمیت پرداختند. این نوع نگرش به مسأله با سخنان اقبال آغاز شد و با نقدهای شهید مطهری بر سخنان وی، این نظریه گسترش و تکامل یافت. مسلمانان همواره «ختم نبوت» را امر واقع شده تلقی کرده‌اند و هیچ گاه برای آنان این مسأله مطرح نبوده که پس از حضرت محمد ﷺ پیامبر دیگری خواهد آمد. در بین مسلمانان، اندیشه ظهور پیامبر یا پیامبرانی دیگر، در ردیف انکار خداوند و انکار قیامت، ناسازگار با ایمان به اسلام و تفکر اسلامی و بدعت در دین تلقی شده است؛ اما نواندیشان دینی (از جمله دکتر سروش) بدون آن‌که در آیات و روایات تأمل کافی بکنند، تفسیر خاصی از وحی و نبوت ارائه می‌دهند که لازمه آن، «عدم انقطاع وحی» و «نفی خاتمیت» است؛ بدین سبب گفته می‌شود، «تجربه نبوی یا تجربه شبیه به تجربه پیامبران به طور کامل قطع نمی‌شود و همیشه وجود دارد» یا «در مورد این‌که هر کس می‌تواند رسولی بشود، باید اذعان داشت که کسی ممکن است برای خودش نبی شود و احوال خاصی بیابد» و یا این سخن که «امروز دوران ماموریت نبوی پایان یافته است؛ اما مجال برای بسط تجربه نبوی باز است».

نخستین کسی که در باب تبیین خاتمیت در عصر جدید سخن گفت، اقبال لاهوری است و استاد مطهری هم در برخی از آثار خود نظر وی را سخت به باد انتقاد گرفت و سروش هم نقدهایی بر نظریه شهید مطهری و توجیهی برای نظر اقبال دارد.

اقبال سخن خود را در این باب از سرشت وحی آغاز می‌کند. وی در سخنان خود از وحی سرشت وحی، نوعی از دیدگاه تجربه دینی و از سنخ غریزه را در نظر گرفته است. اقبال این مسأله را در چارچوب اندیشه برگسونی و تجربه گرایی دین طرح می‌کند؛ از این حیث که متأثر از فلسفه حیات برگسون «Bergson» است، وحی را از نوع غریزه می‌داند و از حیث دیگر که از سنت تجربه دینی که در آثار

شلاپروماخر و ویلیام جیمز شکل گرفته، رنگ پذیرفته و وحی را نوعی تجربه معرفی می‌کند.

اقبال، تاریخ بشر را به دو دوره تقسیم کرده است: جهان قدیم یا دوره کودکی، و جهان جدید یا دوره رشد و بلوغ عقلی. تفاوت جهان قدیم جدید در این است که در جهان قدیم، انسان زیر فرمان غریزه بود و در جهان امروز، زیر فرمان عقل است.

به نظر اقبال، در دوره جدید، چیزی به نام «خرد استقرایی» پای به عرصه گذاشته است. خرد استقرایی همان است که انسان را بر طبیعت و محیط اطرافش چیره می‌سازد. این خرد به جای غرایز می‌نشیند. وحی هم به دوران سیطره غریزه مربوط می‌شود و در دوره جدید که عصر سیطره غریزه به پایان رسیده، بساط وحی هم برچیده و نبوت مهر شده است.

«پیامبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است. تا آن‌جا که به منبع الهام وحی مربوط می‌شود، به جهان جدید تعلق دارد و از آن‌جا که پای روح الهام وی در کار می‌آید، متعلق به جهان جدید است.»<sup>۴۰</sup>

بنابراین، منبع وحی همان غریزه است که در جهان قدیم سیطره داشت و محتوای آن بر خرد استقرایی تأکید دارد و اسلام هم همان ظهور خرد استقرایی است که بشر را از دوره کودکی به مرحله بلوغ رساند.

نقد شهید مطهری به اقبال: شهید مطهری در کتاب وحی و نبوت، پس از ارائه خلاصه‌ای از آرای اقبال در باب وحی و خاتمیت، نظریه وی را به چالش کشانده و چهار نقد عمده را مطرح کرده است. در این‌جا به نخستین و مهم‌ترین اشکال وی به دیدگاه اقبال اشاره می‌کنیم.

بر اساس دیدگاه شهید مطهری، اگر نظریه اقبال درست باشد، نه تنها به وحی جدید و پیامبری جدید نیازی نیست، بلکه به راهنمایی وحی مطلقاً نیاز نداریم؛ زیرا هدایت عقل تجربی، جانشین هدایت وحی است و اگر این فلسفه درست باشد، فلسفه ختم دیانت است، نه فلسفه ختم نبوت، و کار وحی اسلامی فقط اعلام پایان دوره دین و آغاز دوره عقل و علم است. این مطالب نه تنها خلاف ضرورت اسلام است، مخالف نظریه خود اقبال نیز به شمار می‌رود؛ چرا که تمام کوشش‌های اقبال در این است که علم و عقل برای جامعه بشر لازم است؛ اما کافی نیست و بشر به دین و ایمان مذهبی همان اندازه نیازمند است که به علم.

«بدون شک، این‌گونه تفسیر از ختم نبوت غلط است. نتایج این‌گونه تفسیر از ختم نبوت، چیزهایی است که نه برای اقبال

قابل قبول است و نه برای کسانی که این نتیجه‌گیری‌ها را از سخن اقبال کرده‌اند.»<sup>۴۱</sup>

بنابراین، تبیین اقبال از خاتمیت (فرا رسیدن عصر خرد استقرایی و پایان یافتن دوره حکومت غریزه) به «نفی نیاز به وحی» می‌انجامد.

نقد دیگری که بر دیدگاه اقبال وارد است، به تبیین نادرست وی از سرشت وحی مربوط می‌شود. گفته شد که اقبال، وحی را از سنخ غریزه و نوعی تجربه دینی می‌داند. این نظریه وی در باب وحی متضمن دو نکته اساسی است: از سویی وی با تأثیر پذیری از فلسفه برگسون، وحی را از سنخ غریزه می‌داند، و از سوی دیگر تحت تأثیر تجربه گرایان دینی (شلاپروماخر و جیمز) به وحی تجربی معتقد است. هر دو بخش نظریه اقبال در تعارض با وحی اسلامی و به طور کامل مردود است؛ اما چون فضای فکری که استاد مطهری در آن می‌زیستند، هنوز به مباحث تجربه دینی به شکل کنونی آن آمیخته نبود، به بخش دوم نظریه اقبال توجه نداشت و فقط به بخش اول نظریه وحی یعنی وحی غریزی پرداخته و غریزه را دارای ویژگی صد در صد و از لحاظ طبیعی و از لحاظ مرتبه، نازل‌تر از حس و عقل دانسته است؛ در حالی که وحی، هدایتی مافوق حس و عقل است. به هر حال، با توجه به کاستی‌ها و نارسایی‌هایی که پیش‌تر درباره وحی تجربی ذکر شد و با توجه به نقدهایی که شهید مطهری درباره نظریه اقبال مطرح کرده است، وحی اسلامی را نمی‌توان از سنخ غریزه و تجربه دینی برشمرد و آن را به غریزه یا تجارب دینی پیامبر تحویل برد. وحی اسلامی، دارای سرشتی زبانی است و نمی‌توان آن را فقط با مواجهه پیامبر یا غریزه یکی دانست. نقد سروش بر شهید مطهری: سروش سخن خود را با چگونگی مواجهه شهید مطهری با اقبال و چرخشی که در موضع‌گیری استاد به اقبال پدید آمده است، آغاز می‌کند و می‌کوشد نظریه اقبال را توجیه کرده و بدین وسیله، به سود دیدگاه خود به کار گیرد. نکات عمده‌ای که سروش در نقد شهید مطهری و در توجیه سخنان اقبال آورده است، به طور اختصار عبارتند از:

۱. تحلیل مطهری از خاتمیت، تحلیلی «نیاز محور» و «غایت محور» است؛ یعنی به دنبال این است که ثابت کند آدمیان پس از ظهور پیامبر خاتم، دیگر به تجدید نبوت نیازی نداشتند و سخنان اقبال را هم از دریچه نیاز محوری فهم و معنا می‌کند؛ اما دقت در کلمات اقبال آشکار می‌کند که ذهن اقبال از اساس به مسأله نیاز معطوف نبوده، و در

پی اثبات حاجت به وحی و دیانت یا نفی حاجت از آن‌ها نبوده است، و نظریه‌اش همچنین پیامد ناخواسته‌ای ندارد. تحلیل وی، فارغ از درستی و نادرستی‌اش، در مقام توضیح این نکته است که چون طبیعت و تاریخ، دیگر پیامبر پرور نبود، پیامبری هم لاجرم و به‌طور طبیعی ختم شد. سخن اقبال این است که ظهور پیامبران در دوران‌هایی میسر و ممکن است که غلبه با غریزه باشد و عقل نقاد استقرایی، چالاک و گستاخ نباشد. چنین زمینه‌ای است که به ظهور تجربه‌های دینی و کشف‌های معنوی و تأملات روحی عمیق و بعثت مردان باطنی و پیامبران الهی راه می‌دهد.

۲. تحلیل اقبال از وحی، کانت مآبانه، و در پی پرده برداشتن از شرایط امکان یا امتناع یک تجربه بشری است و با تحلیل مطهری بسیار فرق دارد که در پی پاسخ دادن به این پرسش است که آیا ظهور پیامبران دیگر، پس از محمد ﷺ باز هم لازم بود یا نه. و برای همین است که اقبال، برخلاف مطهری به تحریف کتاب‌های انبیای پیشین و مصون ماندن قرآن از تحریف و ادله‌ای از این قبیل اشاره‌ای نمی‌کند و آن‌ها را در تحلیل مسأله خاتمیت دخالت نمی‌دهد.<sup>۴۲</sup>

### نقد نقد سروش بر شهید مطهری

سخن سروش از دو جهت قابل نقد است.

۱. آیا مقصود اقبال، به واقع همان است که سروش می‌گوید؟
  ۲. بر فرض قبول ادعا، این دیدگاه با چه مشکلاتی روبه‌رو می‌شود؟
- اقبال سخنی بیش از این ندارد که وحی (و تجربه پیامبرانه) به دوره حکومت غریزه مربوط می‌شود و با رسیدن دوره خرد استقرایی، دوره پیشین پایان می‌پذیرد. در واقع، ظهور خرد استقرایی با اسلام همراه بود و اسلام از این جهت، انسان را از دوره کودکی به بلوغ رساند. اقبال هیچ سخنی از شرایط امکان یا امتناع تجربه پیامبرانه ندارد و سخن او بیش‌تر به منبع وحی ناظر است تا تعیین شرایط امکان و امتناع. وی می‌گوید: منبع وحی، غریزه است که به دوران کودکی بشر مربوط می‌شود؛ از این رو، پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله میان جهان جدید و جهان قدیم ایستاده است؛ چون منبع الهام و تعلیمات به جهان قدیم تعلق دارد؛ ولی از حیث محتوای تعالیم به جهان جدید اختصاص دارد؛ زیرا در محتوای آموزه‌های خویش بر خرد استقرایی تأکید می‌کند.
- سخنان اقبال به هیچ عنوان کانت مآبانه نیست و به نظر می‌رسد سروش می‌خواهد ساز خود را از دهان اقبال بزند و آن‌چه در اندیشه دارد، به اقبال بندد. از این گذشته، آیا به کار بردن شیوه کانتی در این مورد معنا دارد و آیا می‌توان

شرایطی برای امکان یا امتناع تجربه پیامبرانه تعیین کرد؟ پیدا است که ما نمی‌توانیم شرایطی برای امتناع تجربه پیامبرانه در دوره جدید ارائه دهیم؛ چون وقتی از تبیین خاتمیت بحث می‌کنیم، به این نکته توجه داریم که ظهور پیامبران در دوره جدید امکان‌پذیر است. عقل نیز هیچ امتناعی در ظهور پیامبران در دوره جدید نمی‌بیند و اگر خود قرآن از واقعیت پرده بر نمی‌داشت، عقل، هیچ راهی برای کشف امتناع آن نداشت. به تعبیر خود سروش، این بحث، تبیین وقوع پس از حادثه است و هیچ کس نمی‌توانست حکم قطعی صادر کند که چون بشر و حیات بدان مرحله ویژه رسیده، نبوت باید ختم شود؛ بنابراین، مسأله مذکور با مسأله کانتی تفاوت دارد. در دیدگاه کانت می‌توان شرایطی برای امکان و امتناع تعیین کرد؛ ولی در این‌جا از لحاظ عقلی، همواره امکان حاکم است و تعیین شرایط امکان و امتناع امری بی‌معنا است. اقبال نه تنها از شرایط امتناع سخن نمی‌گوید، بلکه به منبع وحی نظر دارد. او حدود و ثغور تجربه پیامبرانه و شرایط امکان و امتناع آن را جست‌وجو نمی‌کند؛ بلکه منبع وحی را به جهان قدیم مرتبط می‌سازد.

در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان اثبات کرد دوره جدید، دوره پیامبر پرور نیست، راهی که عقل می‌پیماید، این است که منبع وحی را به جهان قدیم ارتباط دهد، نه این‌که شرایط امکان یا امتناع تجربه پیامبرانه را جست‌وجو کند؛ اما در مقام پاسخ به این پرسش که آیا نظریه اقبال، نفی حاجت به دین را - آن‌گونه که شهید مطهری ادعا کرده - در پی دارد، باید گفت: خود شهید مطهری هم بیان می‌کند که اقبال اعتقاد نداشت با آمدن عصر جدید، بشر به دین نیاز ندارد؛ ولی پیامد نظریه او همین نفی حاجت است.

فهم شهید مطهری در کشف این ناسازگاری و پی بردن به پیامد مذکور صحیح است؛ ولی سروش نتوانسته است عدم انسجام مذکور را دریابد. سر مطلب این است که اقبال، خرد استقرایی را در برابر غریزه می‌نهد و جداکننده عصر جدید و قدیم را در همین نکته می‌داند. خرد استقرایی، خرد و حیاتی نیست که بتواند در حوزه دین عمل کند؛ یعنی مانند عقل کاشف نیست؛ بلکه خردی است که در فهم طبیعت دخالت دارد و علوم نو محصول آن هستند این خرد، درست نقطه مقابل غریزه (منبع وحی) است و به جای آن می‌نشیند؛ از این رو، نظریه نفی حاجت به دین، تمایل به علم‌گرایی و همین‌طور عدم انسجام مذکور را در بردارد. اشاره‌ای هم که شهید مطهری به تحریف کتاب‌های

پیشین و مصون ماندن قرآن از تحریف می‌کند، در جای دیگری ریشه دارد. وی با این سخن به سرشت وحی اسلامی نزدیک‌تر شده و گامی فراتر از آن چه اقبال پیموده، برداشته است.<sup>۴۳</sup>

سرّ خاتمیت با سرشت وحی اسلامی گره خورده است. وحی اسلامی سرشتی زبانی دارد و پیامبر در جایگاه واسطه میان انسان و خدا، پیام الهی را از ناحیه خداوند دریافت کرد و در قالب وحی مکتوب یعنی قرآن و بدون هیچ‌گونه تحریفی در اختیار مردم قرار داد. حال اگر این وحی مکتوب از تحریف مصون بماند - همان‌طور که ادله صیانت قرآن از تحریف را ذکر کردیم - دیگر به واسطه نیازی نخواهد بود؛ چراکه پیام الهی همچنان در دست بشر باقی است. بحث «خاتمیت»، بحثی درون دینی است، بدین جهت هیچ نشانه برون دینی و مستقل از شخصیت و مدّعی پیامبر خاتم وجود ندارد تا ختمیت او را نشان دهد. هیچ یک از متکلمان و متفکران ما هم معیار و فرضیه مستقلی در این عرصه، عرضه نکرده‌اند؛ چراکه مقصود اصلی، تبیین خاتمیت اسلام در جایگاه دین خاص است، نه هر دینی؛ بنابراین، اسلام باید ویژگی خاصی داشته باشد که آن را از دیگر ادیان متمایز سازد؛ از این رو اگر خود پیامبر ﷺ نمی‌فرمود: من واپسین پیامبرم، ما هم این حقیقت را نمی‌یافتیم؛ پس همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، همه مطالبی که در تحلیل و تبیین خاتمیت پیامبر گفته می‌شود، از جنس تبیین واقعه پس از وقوع واقعه Post hoc (explanation) است؛ یعنی چون در جای دیگر تصدیق کرده‌ایم که چنین ختمیتی در کار است، این ختمیت را تحلیل می‌کنیم. برخی از ادله درون دینی (آیات و روایات) که بر ختم نبوت دلالت می‌کنند، عبارتند از:

۱. مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا. (احزاب / ۴۰)

محمد، پدر هیچ یک از مردان شما نیست؛ اما رسول خدا و خاتم پیامبران است و خداوند به هر چیزی دانا است. این آیه شریفه به صراحت، آمدن نبی پس از پیامبر اکرم ﷺ را نفی می‌کند و پیامبر اسلام را واپسین پیامبر معرفی می‌کند. برخی درباره دلالت این آیه بر خاتمیت پیامبر اکرم ﷺ دو اشکال را مطرح کرده‌اند: یکی آن‌که واژه «خاتم» به معنای انگشتی نیز آمده است و شاید در این آیه هم همین معنای انگشتی منظور باشد. دیگر آن‌که به فرض خاتم به همان معنای معروف باشد، مفاد آیه این

است که سلسله «نبیین» به وسیله حضرت ختم شده، نه این‌که سلسله «رسولان» هم ختم شده باشد.

پاسخ اشکال اول این است که خاتم به معنای وسیله ختم کردن و پایان دادن (ما یختم به الشیء) است و انگشتی هم از این جهت خاتم نامیده شده که به وسیله آن، نامه و مانند آن را ختم و مهر می‌کرده‌اند. پاسخ اشکال دوم این است که هر پیامبر دارای مقام رسالت، دارای مقام نبوت نیز هست و با پایان یافتن سلسله انبیا، سلسله رسولان هم پایان می‌یابد؛ هر چند مفهوم نبی از مفهوم رسول اعم نباشد؛ اما از نظر مورد، نبی از رسول اعم است.<sup>۴۴</sup>

۲. روایت بسیار مشهوری از طریق شیعه و سنی رسیده است که پیامبر ﷺ به امیرالمؤمنان علی علیه السلام فرمود:

انت منی بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي.<sup>۴۵</sup>

نسبت تو با من مانند نسبت هارون به موسی است، با این تفاوت که پس از من پیامبری نخواهد آمد.

۳. امام علی علیه السلام در برخی از احتجاجاتش فرمود:

اما رسول الله فخاتم النبیین لیس بعده نبی و لا رسول و ختم برسول الله الانبیا الی یوم القیامة.<sup>۴۶</sup>

اما رسول خدا، خاتم پیامبران است و پس از او هیچ نبی و رسولی نمی‌آید و تا روز قیامت پیامبری ختم شده است.

#### ۴. نفی جاودانگی، جامعیت و جهان شمولی دین

«جاودانگی» دین خاتم (اسلام) و «جامعیت» و «جهان شمولی» آن، دو امر متلازمی هستند که از مهم‌ترین نتایج و مقتضای «خاتمیت دین» به شمار می‌روند؛ بدین جهت با نفی خاتمیت دین که پیامد دیدگاه تجربه‌گرایی وحی و نظریه «بسط تجربه نبوی» است، جاودانگی و جامعیت دین نیز رخت برمی‌بندد. بر این اساس، دین اسلام، دینی خاتم، ابدی و جهانی نیست. دیدیم که دکتر سروش در بسط تجربه نبوی به نظریه «دین حدّ اقلی» (انکار جامعیت و جاودانگی دین) رسید و رسالت روشنفکران دینی را که از بیرون به دین نظر می‌کنند، و در فکر اصلاح و احیای دین هستند، و به شکاف و گسست میان سنت و مدرنیته حساسند، آموختن این نکته است که «دین اکثری» نافی خود دین است و در یک کلام، روشنفکر دینی باید با نگاه «تقلیل‌گرایانه» به دین بنگرد و آن را فاقد عنصر جامعیت و جاودانگی بداند. اینان «قلمرو دین» را هم به لحاظ گستردگی شمول آن در تمام امور زندگی (این جهان و آن جهان)، و هم به لحاظ عمومیت آن برای سایر افراد و جوامع، و هم به لحاظ بُرد و کشش زمانی آن تا روز قیامت،

تضییق و تحدید می‌کند؛ بنابراین، دین در نگاه سروش «همه جانبه»، «همگانی - همه جایی» و «همیشگی» نیست؛ بلکه «تک ساحتی» (یک بعدی / آخرتی / دنیاگرای / نهادی «Institutional» / آن دنیایی «Wordly - Other» / تجزی گرا)، «خصوصی - عصری» (مکانمند / سرزمینی / منطقه‌ای «Local») و «موقتی» (زمانمند / گذرا / تاریخی «Historical») است و «انتظار بشر از دین» هم در محدوده همین امور معنا می‌یابد؛ اما این که دین، همه جانبه و جامع نیست، بلکه تک ساحتی و تجزی گرا است، چون انتظارات ما از دین، حدّ اقلی (نه حدّ اکثری) است.

اگر اقلی بودن دین را بپذیریم، ناگزیر باید تصدّق کنیم که بر دین، بار فراوانی نمی‌توان نهاد.<sup>۴۷</sup>

و دین، فاقد جامعیت است.

نباید پنداشت که جامعیت دین یعنی آن که دین جمیع مسائل را طرح و حل کرده باشد.<sup>۴۸</sup>

و این که کسانی متوقّعتند دین، هم دنیای مردم و هم آخرت آن‌ها را آباد کند، هیچ دلیل عقلی و شرعی ندارد.<sup>۴۹</sup> این که دین، همگانی و همه جایی نیست، بلکه هر کسی در هر جایی که باشد، دین خاصّ خود را دارد و همه این ادیان حق و دینداران محقّقند (پلورالیسم دینی)؛ بنابراین یک حق نداریم؛ بلکه حق‌های بسیار داریم و اساساً «حق در این جا «حق برای...» است نه حق مطلق». نخستین کسی که بذر پلورالیسم را در جهان کاشت، خود خداوند بود که پیامبران گوناگون را فرستاد. بر هر کدام ظهور کرد و هر یک را در جامعه‌ای مبعوث و مأمور کرد و بر ذهن و زبان هر کدام تفسیری نهاد و چنین بود که کوره پلورالیسم گرم شد؛ به همین جهت «نه تشیّع، اسلام خالص و حقّ محض است و نه تسنّن و...»<sup>۵۰</sup> در نتیجه، وقتی دین، همه جانبه (جامع)، همگانی و همه جایی (جهانی) نشد، طبیعی است که همیشگی (جاویدان) نباشد.

### جامعیت دین خاتم

نخستین انتظار از دین خاتم آن است که به جای ارائه برنامه‌های موقّتی، حسب وضع و حال یک جامعه و یک دوره تاریخی خاص که به وسیله آیین‌های پیشین آورده می‌شد، آورنده یک کانون اساسی جامع و فرا زمان و فرامکان باشد. چنین قانونی برای چنان منظوری باید بر «سنن جاوید الاهی»، «ناموس لایتغیّر طبیعت» و «فطرت پاک انسانی» استوار باشد.<sup>۵۱</sup> یک جانبه بودن یک قانون و یک دین، ناسخیت خود را به همراه دارد. انسان، دارای ابعاد

و جنبه‌های گوناگونی (مادی، معنوی، فردی، اجتماعی و...) است و مهم‌ترین رکن جاوید ماندن و منسوخ نشدن یک دین، توجه آن به همه جوانب انسانی است که غفلت و چشم پوشی از هر یک از آن‌ها خود به خود عدم تعادل و ناسخیت آن را درونی دارد. به اعتراف اندیشه‌وران و اسلام شناسان، تعلیمات اسلامی، جامع، همه جانبه، اشمالی، اندماجی (در مقابل تجزی گرا) و به قول رابرتسون «دین تسری یافته» (Diffuse Religion) است.

«اسلام هرگز به شمایل و صورت و ظاهر زندگی نپرداخته است. تعلیمات اسلامی هم متوجّه روح و معنا و راهی است که بشر را به آن هدف‌ها و معانی می‌رساند. اسلام هدف‌ها و معانی و ارائه طریقه رسیدن به آن هدف‌ها و معانی را در قلمرو خود گرفته و بشر را در غیر این امر آزاد گذاشته است و به این وسیله، از هر گونه تصادمی با توسعه تمدّن و فرهنگ پرهیز کرده است.»<sup>۵۲</sup>

ارنست گلنر درباره اسلام، اصطلاح «mare total» را به کار می‌برد و در وصف آن می‌گوید: دینی است، «کثیر الابعاد» (A Number of Dimentions) که «برنامه عمل» (Blue print) دارد و مطالباتش سرریز نمی‌شناسد و مدعیاتش به نهادهای مشخصی محدود نمی‌شود. برخلاف آن، در مسیحیت، آمادگی و تمایل جدی برای سپردن «کار قیصر، به قیصر» وجود دارد. رابرتسون به نقل از دونالد اسمیت، می‌گوید: اسلام و هندویسم به جهت داشتن یک رابطه «اندامی» (Organic) با جامعه و دارا بودن ساختارهای «غیر متمایز» (Non - differential) در مقابل مسیحیت و بودیسم قرار می‌گیرند. لخنر نیز از یک «جهان بینی دینی اشمالی» (An all - encompassing religious worldview) سخن می‌راند که شاید به نوعی از ادیان اندماجی اشاره باشد.<sup>۵۳</sup> سید حسن نصر هم اسلام را «دین تمام زندگی» می‌داند و می‌گوید: اسلام، «همانا نفس زندگی است... که در برگیرنده همه جهات و جوانب زندگی انسان است و هیچ امری خارج از حوزه شمول و اطلاق آن نماند.»<sup>۵۴</sup>

شهید مطهری در کتاب وحی و نبوت جامعیت و همه جانبگی اسلام را از امتیازات آن در مقایسه با ادیان دیگر برمی‌شمارد و می‌نویسد:

از جمله ویژگی‌های صورت کامل و جامع دین خدا نسبت به صورت‌های ابتدایی، جامعیت و همه جانبگی است. منابع چهارگانه اسلامی (کتاب، سنّت، عقل، اجماع) کافی است که علمای امت، نظر اسلام را درباره هر موضوعی کشف نمایند. علمای اسلام هیچ موضوعی را به عنوان این که بلا تکلیف است، تلقی نمی‌کنند.<sup>۵۵</sup>

وی در جای دیگر می‌نویسد:

اسلام از طرفی دعوی جاودانگی دارد... و از طرف دیگر در همه شئون زندگی مداخله کرده است؛ از رابطه فرد با خدا گرفته تا روابط اجتماعی افراد، روابط خانوادگی، روابط فرد و اجتماع، روابط انسان و جهان. اگر اسلام مانند برخی ادیان دیگر به یک سلسله تشریفات عبادی و دستورات عملی‌های خشک اخلاقی قناعت کرده بود، چندان مشکلی نبود؛ اما با این همه مقررات و قوانین مدنی، جزایی، قضایی، سیاسی، اجتماعی و خانوادگی چه می‌توان کرد؟<sup>۵۶</sup>

برای اثبات جامعیت دین خاتم می‌توان از دو راه کلی وارد شد که راه نخست آن برون دینی و تحلیلی است، و راه دوم، درون دینی و متکی بر قرآن و روایات است:

دلیل عقلی: خداوند شرایع را به تدریج برای بشر فرو فرستاد تا وی را منزل به منزل به سعادت و کمال حقیقی‌اش رهنمون سازد. قوانین و احکام لازم برای این غرض، از دینی به دین بعد، کامل تر شد و در شریعت اسلام کمال یافت. بر اساس حکم عقل، دین خاتم نمی‌تواند ناقص باشد؛ چرا که خاتمه دادن به دینی که کامل نیست، باعث نقض غرض در هدایت بشر به سعادت واقعی او است. قرآن، خود به این نکته تصریح کرده است. از سوی دیگر، کمال دین، ملازم با جامعیت آن است و هیچ‌گاه نمی‌توان دینی را بدون آن که جامع باشد، کامل دانست؛ بنابراین، اکنون که سلسله انبیا و شرایع به نقطه پایان خود رسیده است، می‌باید احکام و آموزه‌های لازم برای هدایت بشر، به طور کامل در اسلام بیان شده باشد. به تعبیر دیگر، ثبات شریعت اسلام مستلزم آن است که استکمال فردی و اجتماعی انسان با همین معارف و احکام و قوانینی که قرآن تشریح کرده است، صورت پذیرد و به بیش‌تر از آن نیازی نیست.<sup>۵۷</sup>

دلیل درون دینی: قرآن مجید که اصلی‌ترین منبع آموزه‌های اسلامی و منشور جهانی اسلام است، تعبیری که از جامعیت می‌آورد «وسطیت» است:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا. (بقره / ۱۴۳)

و این چنین شما را امت وسط قرار دادیم.

برخی مفسران در تفسیر این آیه شریفه گفته‌اند:<sup>۵۸</sup> این‌که خداوند می‌فرماید شما را امت متوسط و میانه قرار دادیم، از این نظر است که امت اسلامی، امت معتدل و میانه روی میان مردم هستند، نه مانند مشرکان و بت پرستان که تمام توجهشان به طرف جسمانیات و مادیات

و لذایذ و زینت‌های مادی است و هیچ‌گونه توجهی به معنویات و روحانیت و عقیده‌ای به حشر و نشر ندارند و نه مانند نصاری که تمام همشان مصروف جنبه‌های روحی است و مردم را به رهبانیت و پشت پا زدن به کمالات جسمی که خداوند در عالم ماده برای نیل به کمالات معنوی قرار داده، دعوت می‌کنند؛ ولی خداوند، امت اسلامی را امت معتدل و میانه قرار داده و آیینی برای آن‌ها تشریح کرده که آن‌ها را به جاده اعتدال نه مایل به افراط و نه به تفریط می‌خواند و هر دو جنبه روح و جسم را مطابق اقتضای خود به سوی کمال، رهبری می‌کند. باید هم چنین باشد؛ زیرا انسان فقط روح یا جسم نیست؛ بلکه مجموع روح و جسم است و باید در جنبه مادی و معنوی هر دو، کامل و سعادتمند شود.

از جمله آیاتی که به روشنی بر جامعیت دین اسلام دلالت می‌کند، آیه ۸۹ نحل است که می‌فرماید:

و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء، کتاب [قرآن] را که بیانگر هر چیزی است به تو نازل کردیم؛

البته باید توجه داشت که مقصود از جامعیت دین این نیست که همه مسائل نظری و عملی به زندگی مادی و معنوی انسان، خواه در سطح مسائل کلی و کلان، و خواه در زمینه مسائل جزئی و خاص به وسیله پیامبران الهی بیان شده باشد و مطالعه کتاب‌های آسمانی، انسان را از هر گونه بحث و کاوش فکری در شناخت انسان و جهان و جوانب حیات بشری بی‌نیاز سازد؛ بلکه مقصود این است که دین در جهت هدف رسالتی که دارد، یعنی هدایت انسان به سمت کمال واقعی و همه جانبه او، از بیان هیچ نکته لازمی فروگذار نکرده است؛ بنابراین، جامعیت دین را باید در مقایسه با هدف و رسالت دین تحقیق و بررسی کرد، نه فراتر یا فروتر از آن.

از این جا روشن می‌شود که تفسیر جامعیت دین به این‌که بتوان نظریه‌ها، قوانین و فرمول‌های پذیرفته شده یا مطرح شده در علوم گوناگون بشری را از متون و منابع دینی (کتاب‌های آسمانی و احادیث دینی) بیرون کشید، تفسیری نادرست است؛ چنان که منحصر کردن احکام و آموزه‌های دینی به مسائل مربوط به عبادت و نیایش خداوند نیز تفسیری ناقص از دین است؛ چرا که رسالت هدایتی دین با هیچ یک از دو تفسیر یاد شده از جامعیت دین سازگاری ندارد.<sup>۵۹</sup> همچنان که مؤلفان تفسیر نمونه در توضیح آیه تبیان، جامعیت دین را چنین معنا کرده‌اند:

تبیاناً لکل شیء، یعنی بیان کردن، و از این تعبیر با توجه به وسعت مفهوم لکل شیء به خوبی می‌توان

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ  
الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ. (توبه / ۳۳) (صف / ۹) و  
(فتح / ۳۸)

### جاودانگی دین خاتم

وقتی دینی جامعیت داشت و قلمرو و گستره آن امور  
دنیاوی و آخرتی انسان را دربرگرفت، طبیعی است که چنین  
دینی جهانی و همه شمول خواهد بود و در نتیجه باید  
جاویدان و ابدی باشد. و این دین، غیر از «اسلام» دین  
دیگری نیست که ضمن اعلام جامعیت و جهان شمولی آن،  
جاویدان ماندن خویش را اعلام کرده است:

حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرام محمد حرام الی  
یوم القیامة.

حلال محمد ﷺ تا روز قیامت حلال، و حرام  
محمد ﷺ تا روز قیامت حرام است.

افزون بر مطالبی که از آن‌ها جاودانگی دین اسلام  
استنتاج شد، و نیز افزون بر این که اگر دین اسلام، دین  
جاوید نبود، هر آینه پیامبر اکرم ﷺ و همچنین انبیای  
پیشین به آن خبر می‌دادند، دلیلی دیگر نیز بر جاودانگی  
دین اسلام وجود دارد و آن این که اگر دین اسلام، دین  
جاوید نباشد؛ ناگزیر منسوخ خواهد شد و دین دیگری باید  
به جای آن از طرف خداوند بزرگ نازل شود؛ چرا که اگر  
دینی نباشد، لازمه‌اش ارتفاع تکلیف است که با حکم عقل  
به وجوب تکلیف و حسن آن و قبح ترک آن منافات دارد.  
آن دین ناسخ نیز باید کامل‌تر از دین منسوخ باشد؛ چرا که  
اگر هر دو (دین ناسخ و منسوخ) مساوی باشند، لازمه‌اش  
ترجیح بلامرجح است و اگر دین ناسخ، کامل‌تر از دین  
منسوخ نباشد و ناقص از آن باشد، لازمه‌اش ترجیح  
مرجوح خواهد بود و هر دو قبیح است. دین اسلام - به  
عللی که گذشت - دینی است که کامل‌تر از آن تصور  
نمی‌شود؛ پس نسخ آن تا روز قیامت معقول نیست و یگانه  
دین جاوید است.<sup>۶۲</sup> اشکالی که درباره جاودانگی دین  
وجود دارد و منکران جاوید ماندن، آن را طرح می‌کنند،  
تغییر و تحوّل زندگانی بشر و ثابت بودن دین است. چگونه  
می‌توان دین اسلام را با تحوّل زمان و تغییر نیازمندی‌ها و  
مقتضیات زمان پیوند داد و آن را با همه زمان‌ها متناسب دانست؟  
پاسخ اشکال این است: بهترین دین، دینی است که  
مطابق و متناسب با طبیعت و فطرت اولیه انسان باشد:

«فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ

استدلال کرد که در قرآن بیان همه چیز هست؛ ولی با توجه  
به این نکته که قرآن یک کتاب تربیت و انسان سازی است  
که برای تکامل فرد و جامعه در همه جنبه‌های معنوی و  
مادی نازل شده است، روشن می‌شود که منظور از همه  
چیز، تمام اموری است که برای پیمودن این راه لازم است،  
نه این که قرآن یک دائرة المعارف بزرگ است که تمام  
جزئیات علوم ریاضی و جغرافیایی و شیمی و فیزیک و  
گیاه‌شناسی و مانند آن در آن آمده است.<sup>۶۰</sup>

### جهان شمولی دین خاتم

جهانی بودن دین خاتم (اسلام) و عدم اختصاص آن به  
قوم یا مکانی خاص، از ضروریات دین اسلام است و حتی  
کسانی که به دین اسلام ایمان ندارند، می‌دانند که دعوت  
اسلام، همگانی و همه جایی بوده و به افراد یا منطقه  
جغرافیایی خاصی محدود نبوده است.<sup>۶۱</sup>

ا. شواهد تاریخی فراوان وجود دارد که پیامبر اکرم  
صلی الله علیه و آله به سران کشورهایمانند ایران، روم،  
مصر، حبشه و شامات و نیز به رؤسای قبایل گوناگون  
عرب و... نامه نوشتند و آنان را به اسلام فرا خواندند.  
بدیهی است که اگر دین اسلام، عمومی و جهان شمول  
نبود، چنین دعوت عمومی انجام نمی‌گرفت و سایر امت‌ها  
نیز عذری برای عدم پذیرش آن داشتند.

ب. آیات متعددی در قرآن کریم وجود دارد که دین  
اسلام را به همه نسل‌ها و همه عصرها مربوط می‌داند.

۱. آیاتی که همه انسان‌ها را با عنوان «یا ایها الناس»، «یا  
بنی آدم» مورد خطاب قرار داده و هدایت خود را شامل  
همه آن‌ها دانسته است، نه قوم یا افراد خاص. اگر اسلام و  
قرآن برای افراد یا اعصار خاصی نازل می‌شد، می‌بایست فقط آن  
افراد و آن اعصار را مخاطب قرار می‌داد، نه همگان و همه جا را.

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً (اعراف / ۱۵۸).

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ (یونس / ۱۰۸).

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا (سباء / ۲۸).

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا.

(فرقان / ۱)

۲. آیاتی پیروان سایر ادیان را با عنوان «اهل کتاب»  
مورد خطاب و عتاب قرار داده (آل عمران / ۶۵، ۷۰، ۷۱،  
۹۸ و...) و رسالت پیامبر اکرم ﷺ را در مورد آنان تثبیت  
فرموده و هدف از نزول قرآن کریم بر پیامبر را پیروزی  
اسلام بر سایر ادیان شمرده است:



وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (روم / ۳۰).

## ۵. شریعت زدایی و نفی جامعیت فقه

اساس دین، دعوت انسان‌ها به عبودیت و بندگی خداوند متعالی است (قل انی امرت ان اعبدا لله مخلصا له الدین / یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم). در ادیان توحیدی، عبودیت به ایمان زبانی خلاصه نمی‌شود (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا)؛ بلکه فاصله بین ایمان و اسلام با عمل به شریعت پر می‌شود. تمام ادیان توحیدی، صاحب شریعتند؛ از این رو، گوهر شریعت، دعوت خلق به عبودیت است. انسان متشرع، یعنی انسان عابد و مخلص. شریعت، مفتاح عبودیت در برابر خدا و آزادی از محدودیت‌های مادی است. فقه اسلامی، حامل و بازگو کننده شریعت اسلامی به شمار می‌رود؛ بنابراین شریعت زدایی و تحقیر فقه اسلامی، به یک معنا «عبودیت زدایی» از دین است.

اعلام این پیام این است که ادیان توحیدی، انسان‌ها را به بندگی خدا دعوت نمی‌کند یا دست‌کم امر به عبودیت، از لوازم فرعی ادیان توحیدی تلقی می‌شود.<sup>۶۴</sup> شریعت زدایی و تضییق قلمرو فقه یکی دیگر از پیامدهایی است که دیدگاه تجربه‌گرایی وحی و نظریه بسط تجربه نبوی در پی دارد. دکتر سروش در گفت‌وگوئی خود به این نکته تصریح می‌کند و می‌گوید:

احکام فقهی قطعاً چنینند. موقت هستند، مگر این‌که خلافش ثابت بشود. تمام احکام فقهی اسلام، موقتند و متعلق به جامعه پیامبر و جوامعی که شبیه به آن جامعه هستند؛ البته من می‌دانم که رأی عموم فقیهان برخلاف این است؛ یعنی معتقدند: همه این احکام ابدی است، مگر این که خلافش ثابت شود؛ اما اگر تحلیل‌های بنده درست باشد، ناگزیر باید لوازم و نتایج آن را پذیرفت.<sup>۶۵</sup>

طبق نظر سروش، دین خاتم داریم؛ اما فهم خاتم نداریم. در فقه هم چنین ادعای کمال برای فقه واقعی و احکام واقعی عندالله (مقام ثبوت) کمالی برای علم فقه (مقام اثبات) نمی‌آورد. اگر فقه واقعی خاتم است، علم فقهی را که محصول تفقه فقیهان، و معرفتی جاری و جمعی شامل صواب و خطا است به هیچ وجه نمی‌توان خاتم شمرد.<sup>۶۶</sup>

سخن پیشین بر شکاکیت تمام عیار قبض و بسطی مبتنی است. اگر بشر هیچ راهی به دین واقعی و احکام واقعی ندارد، بودن یا نبودن آن چه فرقی دارد. بشر برای همیشه از آن محروم است؛ پس این دین به چه درد می‌خورد؟ آن‌چه بشر به آن دست یافته، دست بافت خود او است و بس! آن دین واقعی از ذهن و عقل بشر، متعالی‌تر و فراتر است.

دین اسلام نیز در وضع قوانین و برنامه‌های خود به طور رسمی احترام فطرت و وابستگی خود را با قوانین فطری اعلام کرده و به همین سبب، برای همیشه جاودانه شده است. پیوند اسلام با فطرت انسانی را می‌توان با ویژگی‌های ذیل شناخت:<sup>۶۳</sup>

۱. نقش مهم عقل در اجتهاد: هیچ دینی مانند اسلام با عقل پیوند نزدیک نداشته و برای او حق قائل نشده است؛ به طوری که عقل را یکی از منابع احکام خود معرفی کرده و در کنار حجت ظاهری (وحی)، از آن با نام حجت باطنی خدا یاد کرده است.

۲. توجه به روح و اهداف زندگی انسان: اسلام، هرگز به شکل و صورت و ظاهر زندگی نپرداخته است؛ بلکه آموزه‌های اسلامی، همه متوجه روح و معنا و راهی است که بشر را به آن هدف‌ها و معانی می‌رساند.

۳. بیان ثابتات و متغیرات: اسلام برای احتیاجات ثابت و دائم بشر قوانین ثابت و لایتغیر در نظر گرفته و برای اوضاع و احوال متغیر و غیر ثابت وی، وضع غیر ثابت و متغیری را پیش بینی کرده است.

۴. رابطه علی / معلولی احکام اسلامی با مصالح و مفاسد واقعی: در اسلام، اعلام شده که احکام، تابع یک سلسله مصالح و مفاسد واقعی است و این مصالح و مفاسد در یک درجه نیستند و به همین سبب در فقه اسلامی، بابتی به نام باب «تزام» یا «اهم و مهم» وجود دارد.

۵. وجود قواعد حاکمه: در اسلام، یک سلسله قواعد کنترل کننده وجود دارد که در متن مقررات اسلامی قرار گرفته‌اند. این قواعد، «قواعد حاکمه» نامیده می‌شوند دارند که بر سراسر احکام و مقررات اسلامی تسلط دارند و بر همه آن‌ها حکومت می‌کنند.

۶. اختیارات ویژه حاکم در وضع مقررات جدید: اسلام به حکومت اسلامی اختیاراتی داده که بر اساس آن، حکومت، در وضعیت جدید و نیازمندی‌های جدید می‌تواند با توجه به اصول و مبانی اسلامی، مقررات جدیدی را وضع کند که در گذشته موضوعاً منتفی بوده است.

۷. جامعیت دین یا به تعبیر قرآن «وسطیت»: در این باره پیش‌تر به طور گسترده بحث کردیم.

با توجه به مطالبی که گذشت، دین اسلام، «دین دنیا و آخرت»، «دین تمام زندگی»، «دین تمام انسان‌ها» و «دین جاوید» است.

پیدا است که سخن سروش به تعطیل دین می انجامد. در مقابل، شهید مطهری و دیگران تا این حد می پذیرند که برخی از اجتهادها خطا است و گاهی فهم ما از دین نادرست است؛ ولی فی الجمله ذهن ما به واقع دین می رسد و باب آن به طور کامل بسته نیست. این دیدگاه، نوعی «رتالیسم حداقلی» است و با نظر سروش که باب دین را به کلی بسته می داند و شکاکیتی تمام عیار، است تفاوت دارد.<sup>۶۷</sup>

«کلیات اسلام به گونه ای تنظیم شده است که اجتهادپذیر است. اجتهاد، یعنی کشف و تطبیق اصولی کلی و ثابت بر موارد جزئی و متغیر».<sup>۶۸</sup>

شهید مطهری درباره فلسفه جاودانگی احکام اسلام می فرماید:

به گفته فقها، وضع احکام اسلامی از نوع قضایای حقیقیه منطلق است، نه از نوع قضایای خارجییه. خلاصه مطلب این است که اسلام به افراد کار ندارد؛ بلکه حکم را روی حیثیات و عناوین کلی می برد و این کار، نوعی قابلیت ایجاد می کند.

علما معتقدند اسلام که قانون وضع کرده، به شکل قضایای حقیقیه وضع کرده است؛ یعنی طبیعت اشیا را در نظر گرفته و روی طبیعت حکمی برده است؛ مثلاً گفته است: «خمر حرام است» یا «غصب حرام است» و... وقتی که جعل احکام به این شکل شد، تکلیف مجتهد (یعنی طرز استنباط مجتهد) فرق می کند.<sup>۶۹</sup>

### پی نوشت ها:

۱. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، انتشارات پارسایان، ص ۲۶۹. (با اندکی تصرف)
۲. از نظر لوترو کالون، محمل وثاقت و منشأ اعتبار وحی در نص ملفوظ (کتاب صامت) نبود؛ بلکه در شخص مسیح، یعنی مهبط و مخاطب وحی بود. کتاب مقدس از این نظر اهمیتی داشت که شاهد صادقی بر رویدادهای رهاییسگرنه ای بود که طی آن محبت و مغفرت الاهی که در مسیح جلوه گر شده، در احوال شخصی خود آنان (و سایر مؤمنان) بازتاب می یابد.
۳. جان هیک؛ فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات بین المللی الهدی، ص ۱۳۳.
۴. در مورد زندگی، آرا و اندیشه های شلایر ماخر، ر.ک: استون سایکس: فردریش شلایر ماخر، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات گروس.

۵. گلین ریچاردز، به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، ترجمه رضا گندمی و احمد رضا مفتاح، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ص ۸۶.
۶. آلن گالوی، پانن برگ: الهیات تاریخی، ترجمه مراد فرهاد پور، مؤسسه صراط، ص ۳۵.
۷. رودلف اتو: مفهوم امر قدسی، ترجمه همایون همتی، انتشارات نقش جهان.
۸. وiliam هوردن: راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاطه وس میکائیلیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۰۸-۱۲۳. و علم و دین، ص ۲۶۸.
۹. بل تبلیغ: بویایی ایمان، ترجمه حسین نوروزی، انتشارات حکمت، ص ۱۶. بل تبلیغ: الهیات سیستماتیک، ترجمه حسین نوروزی، انتشارات حکمت، جلد اول، راهنمای الهیات پروتستان، ص ۱۵۲.
۱۰. کسالین براون: فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه وس میکائیلیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۸۹-۱۹۴.
۱۱. آلن گالوی: الهیات تاریخی، ص ۳۶.
۱۲. احد فرامرز قراملکی: هندسه معرفی کلام جدید، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ص ۲۲۹.
۱۳. ر.ک: بهاءالدین خرمشاهی: تحلیل نابذیری وحی، کیان ش ۵۱، ص ۵۲.
۱۴. ر.ک: محمد اقبال لاهوری: احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، نشر و پژوهش های اسلامی، ص ۱۴۳.
۱۵. همان، ص ۲۶.
۱۶. نصر حامد ابوزید، «گفت و گو»، کیان، ش ۵۴، ص ۱۲.
۱۷. محمد مجتهد شبستری: نقدی بر قرائت رسمی از دین، طرح نو، ص ۴۰۵. و نیز ر.ک: همو، ایمان و آزادی، طرح نو، ص ۱۱۷ و ۱۱۸.
- نوگرایی دینی، گفت و گوی حسن یوسفی اشکوری با شبستری و...، نشر قصیده، ص ۱۶۲-۱۶۴.
۱۸. عبدالکریم سروش: صراطهای مستقیم، مؤسسه صراط، ص ۷.
۱۹. همو: بسط تجربه نبوی، مؤسسه صراط، ص ۳.
۲۰. نصر حامد ابوزید، «گفت و گو»، کیان ش ۵۴، ص ۱۲.
۲۱. عبدالکریم سروش، ایمان و امید، کیان، ش ۵۲، ص ۵۷.
۲۲. قرآن در آینه پژوهش، تهیه و تنظیم: محمدکاظم شاکر، نشر هستی نما، ص ۲۸.
۲۳. مقصود فراستخواه، فراراه، ش ۱، ص ۲۳.
۲۴. ر.ک: موسی حسینی، وحیانی بودن الفاظ قرآن، پژوهش های قرآنی، ش ۲۱-۲۲، ص ۲۳۳-۲۳۴.
- و نیز ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، ص ۲۶۰-۲۶۷.
- جعفر سبحانی، الاهیات، مؤسسه امام صادق، ج ۳.
۲۵. المیزان، ج ۲، ص ۱۸۷.
۲۶. ملا عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح: صادق لاریجانی، انتشارات الزهراء، ص ۹۰.

۲۷. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، با تعلیقه جعفر سبحانی، مؤسسه امام صادق، ص ۱۵۵.
۲۸. رک: علی رضا قائمی نیا، وحی و افعال گفتاری، انجمن معارف، ص ۱۹۰-۱۹۱.
۲۹. رک: عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن، مؤسسه اسراء، ج ۶، ص ۶۰.
۳۰. رک: علامه طباطبائی، المیزان، ج ۲۰، ص ۲۲۱-۲۲۲.
- همو، قرآن در اسلام، انتشارات مدرسین، ص ۹۸.
- الاهیات، ج ۳، ص ۱۸۶-۱۸۸.
۳۱. رک: محمدتقی مصباح یزدی، قرآن شناسی، انتشارات مؤسسه امام خمینی، ج اول، ص ۲۱۲.
۳۲. همان، ص ۲۱۶. این دلیل برای نخستین بار در بیانات آیه الله جوادی آملی آمده است.
- رک: عبدالله جوادی آملی، نزاهة القرآن عن التحریف، مؤسسه اسراء.
۳۳. رک: المیزان، ج ۱۲، ص ۱۵۳.
۳۴. حسین نوری، فصل الخطاب، ص ۳۷۰.
۳۵. میرزای قمی، قوانین الاصول، ص ۴۰۵.
۳۶. فصل الخطاب، ص ۳۶۹.
۳۷. رک: محمدباقر سعیدی روشن، علوم قرآن، ص ۳۰۳.
- شیخ طوسی، تفسیر تبیان، ج ۶، ص ۳۲۰.
- علامه طبرسی، مجمع البیان، ج ۶، ص ۵۰۸.
۳۸. فخرالدین محمدزوی در مفاتیح الغیب، ج ۱۹، این شبهه را پذیرفته است.
- آیه الله سیدابوالقاسم خوبی نیز در بیان ص ۲۰۹، پس از طرح این شبهه، آن را بر اساس هم ترازوی عترت با قرآن و استدلال نامه به کتاب (قرآن) و تأیید اصحاب خویش، بر استناد از قرآن، حل می کند.
- برای توضیح بیشتر در زمینه وابسته بودن اعتبار روایات به قرآن (یعنی نظریه مخالف با فرمایش آیه الله خوبی)، رک: المیزان، ج ۱۲، ص ۱۵۵.
۳۹. رک: علوم قرآن، ص ۲۰۵، و قرآن شناسی، ص ۲۳۳-۲۳۴.
۴۰. اقبال، احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۴۵.
۴۱. مرتضی مطهری، وحی و نبوت، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۱۸۹-۱۹۰.
- تفصیل دیدگاه شهید مطهری را بنگرید به کتاب:
- مرتضی مطهری، نبوت، انتشارات صدرا.
۴۲. عبدالکریم سروش، خاتمیت پیامبر(ص)، در: بسط تجربه نبوی، ص ۱۲۷-۱۲۹.
۴۳. وحی و افعال گفتاری، ص ۲۷۵-۲۷۷.
۴۴. آموزش عقاید، ص ۲۸۸.
۴۵. رک: علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۷، ص ۲۵۴. صحیح بخاری، ج ۳، ص ۵۸. صحیح مسلم، ج ۲، ص ۳۲۳، معانی الاخبار صدوق، ص ۷۴.
۴۶. کتاب سلیم بن قیس، ص ۹۷.
۴۷. عبدالکریم سروش، دین اقلی و اکثری، در: بسط تجربه نبوی، ص ۱۱۰.
۴۸. همو، خدمات و حسنات دین، در: مدارا و مدیریت، مؤسسه صراط، ص ۲۵۶.
- رک: محمد مجتهد شبستری، مجله راه نو، ش ۱۹، ص ۱۸-۲۰.
۴۹. رک: عبدالکریم سروش، تحلیل مفهوم حکومت دینی، کیان،
- ش ۳۲، مدارا و مدیریت، ص ۳۶۶.
۵۰. رک: صراطهای مستقیم، ص ۳۲.
۵۱. علی رضا شجاعی زند، دین تمام زندگی، حکومت اسلامی، ش ۲۲، ص ۲۶.
- نگارنده در نوشتاری دیگری، دیدگاه دکتر سروش، و همچنین استاد مطهری را بررسی کرده.
- رک: ولی الله عباسی، «قلمرو دین» و انتظار بشر از آن (رویگردی انتقادی و تطبیقی به آرا شهید مطهری و دکتر سروش در باب قلمرو دین و انتظار بشر از آن)، اندیشه صادق، ش ۶-۷، ص ۴۸-۶۵.
۵۲. ختم نبوت، مجموعه آثار، ص ۱۹۰-۱۹۱.
۵۳. نقل از: علی رضا شجاعی زند، دین، جامعه و عرفی شدن، مرکز نشر، ص ۳۴۵.
- برای تفصیل بیشتر بنگرید به:
- جرالدسی، برنوتر، آینده ادیان، بل نیلیخ، ترجمه احمد رضا جلیلی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ص ۱۳۰-۱۳۲.
- علی رضا شجاعی زند، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، آنک مسیح... اینک انسان... هفت آسمان، ش ۸.
- Roland, Robertson. church - state Relations in comparative perspective. in: Robbins, T. & Robertson, R. (eds) (1987) church - state Relations. U.S.A.
۵۴. سیدحسین نصر، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، طرح نو، ص ۷-۸.
۵۵. وحی و نبوت، ص ۲۴۱.
۵۶. ختم نبوت، ص ۱۷۸.
۵۷. درآمدی بر مبانی اندیشه اسلامی، جمعی از نویسندگان زیر نظر محمود فتحعلی، مؤسسه امام خمینی، ص ۱۵۰-۱۵۱.
۵۸. المیزان، ج ۱، ص ۴۴۵-۴۴۶.
۵۹. علی ربانی گلپایگانی، جامعیت و کمال دین، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ص ۱۶.
۶۰. تفسیر نمونه، ج ۱۱، ص ۲۶۱.
۶۱. رک: علامه حلی، شرح باب حادی عشر با جامع شهرستانی، کتابفروشی علامه، ص ۲۳۱.
۶۲. رک: آموزش عقاید، ص ۲۸۵-۲۸۱.
۶۳. مجموعه آثار، ج ۳، ص ۱۹۰-۱۹۵.
۶۴. از قبض معنا تا بسط دنیا، ص ۷۹.
۶۵. اسلام، وحی و نبوت، ص ۷۲، و نیز، رک: شبستری، مجله راه نو، ش ۱۹، ص ۱۸.
۶۶. رک: بسط تجربه نبوی، ص ۱۴۹-۱۴۸.
۶۷. وحی و افعال گفتاری، ص ۲۸۷-۲۸۸.
۶۸. مجموعه آثار، ج ۱، ص ۲۴۱.
۶۹. مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، انتشارات صدرا، ج ۱، ص ۴۶ و ۱۹ و ۲۰.