

Islamic Knowledge and Insight

معرفت و بصیرت اسلامی

A Critical Reading of the Rational Explanation of Finality

خوانش انتقادی بر تبیین عقلانی خاتمیت

1. Rezvaneh Najafi savad Roodbari*: Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. (Email: r.najafi1342@gmail.com)

2. Ghodsiyeh Akbari: Faculty Member, Department of Education, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran.

۱. رضوانه نجفی سواد رودباری *: استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان،

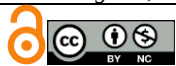
زاهدان، ایران. (پست الکترونیک: r.najafi1342@gmail.com)

۲. قدسیه اکبری: عضو هیات علمی، گروه معارف، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

Abstract

Some believe that the concept of khatamiyyah (finality of prophethood) is an extra-religious issue and cannot be substantiated by religious texts. However, this claim is incompatible with belief in the prophethood and the truthfulness of the Prophet of Islam. Moreover, the arguments proposed by others to rationalize finality are inadequate and, in some cases, counterproductive. For instance, the immunity of the Qur'an from textual distortion, while semantic distortion remains possible, does not lead to a conclusive result. The claim that humanity's intellectual maturity after the Prophet's demise enables the derivation of specific rulings from general principles, and the compatibility of this notion with the Sunni perspective on the sufficiency of the Companions' ijtihad and the lack of necessity for appointing an Imam, stands in contradiction with the Shi'ite belief in the necessity of divinely appointed Imams. Furthermore, the reduction of revelation to mere instinct, and its association with humanity's intellectual infancy—thereby suggesting its ineffectiveness during the era of intellectual maturity and the dominance of empirical sciences—leads not only to the finality of revelation but also to the finality of religion itself. This study, using a descriptive-analytical method, addresses the questions: Can religious texts substantiate the concept of khatamiyyah? And are the premises of some thinkers regarding the rationalization of finality effective? To this end, it examines the existing theories and concludes that the best argument for finality, for those who believe in the prophethood of the Prophet, the Qur'an, and the words of the Infallibles, is the comprehensiveness of Islam—and this same comprehensiveness also serves as the best argument for adherents of other religions.

Keywords: Finality, religious experience, extra-religious and intra-religious, instinct.



How to cite: Najafi savad Roodbari, R., Akbari, Gh. (2025). A Critical Reading of the Rational Explanation of Finality. *Islamic Knowledge and Insight*, 3(1), 193-206.

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 2025-01-09

Revise Date: 2025-02-24

Accept Date: 2025-03-16

Publish Date: 2025-04-22

چکیده

برخی بر این باورند که خاتمیت مساله برون دینی است و نمی توان از متون دینی بر آن استدلال نمود، این سخن با اعتقاد به رسالت و صادق القول بودن پیامبر اسلام ناسازگار می باشد. و نیز دلایل برخی دیگر برای معقول سازی خاتمیت نارسا و در مواردی خلاف مطلوب می باشد؛ چون مصونیت قرآن از تحریف لفظی با وجود تحریف معنوی نتیجه بخش نیست و بلوغ فکری بشر در استنباط جزئیات از اصول کلی بعد از رحلت پیغمبر و همخوانی آن با نظر اهل سنت بر کفایت اجتهاد اصحاب پیغمبر و عدم ضرورت نصب امام با اعتقاد شیعه به ضرورت نصب امام، ناسازگار می باشد و نتیجه ی تقلیل دادن بعضی وحی را به حد غریزه و مربوط دانستن آن به دوران کودکی بشر و ناکارآمدی وحی در دوران بلوغ فکری و رواج علوم تجربی؛ علاوه بر خاتمیت وحی، به خاتمیت دیانت می انجامد. تحقیق پیش رو با روش توصیفی و تحلیلی در پاسخ به این پرسش که آیا متون دینی می تواند دلیل بر اثبات خاتمیت باشد؟ و آیا مقدمات بعضی اندیشمندان بر معقول سازی خاتمیت، نتیجه بخش می باشد؟ از این رو نظریات مطروحه را مورد نظر قرار داده و بهترین دلیل را بر خاتمیت، برای معتقدین به رسالت پیامبر، قرآن و کلمات معصومین و برای صاحبان ادیان دیگر جامعیت اسلام می داند.

کلیدواژگان: خاتمیت، تجربه دینی، برون دینی و درون دینی، غریزه.

شیوه استناددهی: نجفی سواد رودباری، رضوانه، اکبری، قدسیه. (۱۴۰۴). خوانش انتقادی بر تبیین عقلانی خاتمیت. معرفت و بصیرت اسلامی، ۳(۱)، ۱۹۳-۲۰۶.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۶

تاریخ چاپ: ۱۴۰۴/۰۲/۰۲

مقدمه

مساله خاتمیت از مباحث مهم کلامی است که در کتب کلامی همواره مطرح بوده است؛ خاتمیت به این معنا است که دیگر پیامبری از طرف خداوند مبعوث به رسالت نمی شود و پرونده ارسال پیامبران اعم از اینکه پیامبر دارای شریعت باشد یا پیامبر تبلیغی با آمدن پیامبر اسلام مختومه شده است. مسائل مربوط به خاتمیت این است که آیا خاتمیت یک مساله برون دینی است یا درون دینی؟ اگر برون دینی باشد، آیا می توان از کلمات خود پیامبر و قرآن بر آن استدلال نمود یا باید از راه دیگری خاتمیت پیامبر اسلام را تبیین نمود؟ دیگر اینکه اگر خاتمیت درون دینی باشد، آیا تفسیر عقلانی از بحث خاتمیت که از طرف بعضی از اندیشمندان مطرح شده است، می تواند راهی به سوی تبیین خاتمیت باشد؟ برخی از روشنفکران اسلامی بر این باورند که خاتمیت یک مساله برون دینی است و نمی توان از کلمات پیغمبر و از آیات قرآن بر آن استدلال نمود و برخی دیگر از متفکرین مسلمان در عین حال که معتقدند خاتمیت یک مساله درون دینی است، دلالت آیات قرآنی و روایات معصومین و اجماع مسلمین بر خاتمیت را قبول دارند در عین حال سعی می کنند تحلیل عقلی از مساله خاتمیت ارائه دهند و مساله خاتمیت را عقلانی جلوه دهند. نوآوری و ضرورت مباحث پیش رو به توصیف و تحلیل و نقد نظریات مطروحه پرداخته و اثبات نموده است. اولاً می توان از متون دینی برای اثبات خاتمیت و انقطاع وی رسالی استفاده کرد و ثانیاً تحلیل ها در اثبات عقلانی خاتمیت موفق نبوده است؛ چون برخی از مقدماتی که برای تحلیل عقلانی خاتمیت بیان کردند جزئی است و از مقدمات جزئی نمی توان نتیجه کلی بدست آورد، همچنین نتیجه برخی از مقدمات تقویت نظر اهل سنت در زمینه عدم ضرورت نصب امام از طرف خداوند و کفایت اجتهاد اصحاب در استنباط احکام دین و عدم نیاز به وجود امام معصوم (ع) به عنوان مفسر شریعت اسلام می باشد و با مطالعه مقالاتی که در این زمینه نوشته شده جای این نقدها خالی بود و انگیزه تدوین نوشتار حاضر شده است. به نظر می رسد، استناد به متن قرآن و کلمات پیامبر و معصومین در اثبات

خاتمیت پیامبر اسلام برای معتقدین به اسلام کافی باشد و برای کسانی که دین اسلام را قبول ندارند، باید از جاودانگی و کامل بودن دین اسلام بر خاتم بودن آن استفاده نمود که با احترام به همه شخصیت های علمی می شود راه را برای نقد و بیان نظرات باز کرد و حرف های جدیدی ارائه داد.

پیشینه تحقیق

بحث از خاتمیت پیامبر اکرم (ص) به قرآن کریم بر می گردد که در سوره احزاب می فرماید:

«مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً» (احزاب، ۴۰)؛ محمد پدر هیچ یک از مردان شما - نه زید و نه دیگران - نیست ولی رسول خدا و خاتم پیامبران است. و خدا به هر چیزی داناست.

در روایات اسلامی نیز بر آن تصریح شده است. امیرالمومنین علیه السلام در خطبه ای خطاب به معاویه فرمود: «وَمِنَّا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ» (Nasr ibn Muzahim, 1983).

علاوه بر آن خاتمیت پیامبر اسلام اعتقاد همه مسلمانان از صدر اسلام تاکنون بوده و همه فرق اسلامی بر آن اتفاق نظر دارند. طرح مباحث مربوط به خاتمیت و بسته شدن ارتباط مستقیم انسانها با ملکوت اعلی در دوره معاصر بیشتر توسط روشنفکران دینی مطرح شده است. اولین کسی که در جهان اسلام در صدد توجیه عقلانی خاتمیت بر آمده است، مصلح بزرگ اسلامی، اقبال لاهوری است و در بین دانشمندان اسلامی معاصر ایران قبل از انقلاب، بیش از همه، استاد شهید مطهری پیرامون این موضوع بحث و بررسی کرده است که با نقد گفته های اقبال سعی نموده است با طرح بلوغ فکری و اجتهاد، تحلیل عقلانی از خاتمیت ارائه دهد و راه را برای قطع نبوتها و خاتمیت دین اسلام هموار نماید. بعد از ایشان افرادی دیگری مباحثی را در این زمینه و در حقیقت وحی مطرح کردند که لازمه بلکه، تصریح گفته های آنان انکار خاتمیت و مسدود نشدن نزول وحی رسالی می باشد.

خاتمیت و برون دینی

مساله اصلی در بحث خاتمیت این است که آیا بحث خاتمیت مساله برون دینی است؟ به این معنا که باید برای اثبات خاتمیت رسالت پیامبر اسلام، دلایل و براهینی خارج از منابع دینی بیاوریم و نمی توان از محتوا و گفته های دین بر خاتمیت رسالت پیغمبر اسلام استفاده کرد و بر پایان یافتن نزول وحی از طرف خدا استدلال نمود. سروش، از روشنفکران معاصر در مورد وحی، مطالبی را مطرح نموده که لازمه آن این است که خاتمیت یک مساله برون دینی است و نمی توان از کلمات پیامبر بر خاتمیت پیامبری او استدلال کرد.

دیدگاه سروش

وی معتقد است، پیامبر اسلام مدعیاتی داشته که همه ما شنیده ایم از جمله این مدعیات، خاتمیت است چون هیچوقت صدق سخنان کسی را از روی ادعاهای خودش نمی توان اثبات کرد اگر بنا بر تصدیق یا تکذیب باشد باید به قوانین بیرونی نظر کرد (Soroush, 2013). ایشان در تعبیری دیگر می گوید: «حقیقت وحی عبارت است از تجربه دینی و این تجربه قابل قطع شدن نمی باشد. تجربه نبوی یا تجربه شبیه به تجربه پیامبران خود یک نوع تجربه و سیر و سلوک است و راه سیر و سلوک به سوی خدا کاملاً قطع نمی شود و همیشه وجود دارد چون تجربه دینی منقطع نمی شود در نتیجه هر شخصی ممکن است بین خودش و خدا واجد احوالی شود و احساس کند که صاحب وظایفی از ناحیه خداوند است و دیگر وظیفه ندارد به فلان دین عمل کند» (Soroush, 2013).

به نظر ایشان بعضی از بزرگان مثل شمس تبریزی تقریباً چنین احوالی داشتند. دلیلی که ایشان بر مدعای خودش می آورد این است که چون تجلیات خداوند همیشگی است و خداوند فیاض است و فیض او دائمی و عمومی می باشد بر همه تجلی می کند، دلیلی ندارد که بر پیامبر اسلام تجلی کند و به دیگران تجلی ننماید پس باب تجلی بسته نیست و برای هر کس متناسب با ظرفیتش ادامه می یابد. وی در جای دیگر می نویسد:

«چون وحی، تجربه دینی است و تجربه دینی در باره دیگر انسان ها نیز روی می دهد پس تجارب دینی دیگران نیز به فرهی و غنای دین می افزاید و با گذشت زمان، دین بسط و گسترش می یابد از این رو تجربه های دینی عارفان مکمل و بسط دهنده تجربه دینی پیامبر است، و در نتیجه دین خدا رفته رفته پخته تر می گردد. این بسط و گسترش نه در معرفت دینی بلکه در خود دین و شریعت صورت می گیرد» (Soroush, 2013).

از گفته های آقای سروش دو مطلب به دست می آید.

- ۱- خاتمیت یک مساله برون دینی است و نمی توان از گفته های خود پیامبر و محتوای دینی بر خاتمیت پیامبر استدلال کرد.
- ۲- دلیل و برهانی از بیرون نداریم که ثابت کند وحی بعد از پیامبر منقطع شده است و پیامبر اسلام، خاتم پیامبران می باشد؛ به طوری که بعد از او پیامبری مبعوث نمی شود و راه نزول وحی بر بشر مسدود شده است. بلکه راه ارتباط و حیانی با عالم بالا همچنان باز می باشد و هر کس می تواند به تجربه نبوی دست پیدا کند؛ چون تجلیات خداوند همیشگی است.

نقد دیدگاه سروش

الف- قبول ادعای رسالت پیامبر بر پایه معجزات است، کسی که ادعای رسالت می کند باید برای اثبات مدعای خود معجزه بیاورد تا مردم قبول کنند که رسالت او از طرف خداوند است، اگر رسالت او را با آوردن معجزه قبول کردید و او را صادق القول و صادق الوعد تلقی نمودید و راستگویی او را پذیرفتیم نمی توانیم بگوئیم در مسئله خاتمیت حرف او را نمی شود قبول کرد و ادعای خاتمیت را باید از دلیل بیرونی اثبات کرد و از حرف خود پیامبر نمی توان بر مدعای خاتمیت او استشهاد نمود. در واقع این مطلب یعنی بعضی از گفته های او را قبول کنیم و بعضی دیگر را قبول نکنیم، این سخن همان سخنی است که قرآن کریم آن را از ویژگی های یهود می شمرد. «وَيَقُولُونَ نُوْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَ يَرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا» (نساء / ۱۵۰). «می گویند به برخی از پیامبران ایمان داریم و برخی دیگر را انکار می کنیم و می خواهند میان ایمان به خدا و همه پیامبران

و کفر به خدا و پیامبران راهی برگزینند که به خدا و برخی از پیامبران ایمان داشته باشند».

پس این مطلب که نمی‌شود از حرف پیغمبر بر صدق ادعای خاتمیت استدلال نمود حرفی بی‌منطق و دور از استدلال است. البته کسی که رسالت پیامبر را نپذیرفته و معجزه او را قبول ندارد، این سخن از او قابل قبول است.

ب- در اینکه حقیقت وحی چیست؟ تجربه دینی است یا چیز دیگر بحثی نداریم چون نقدهای فراوانی به این نظریه شده است و ضرورتی برای طرح دوباره آن‌ها نیست؛ ولی یادآوری یک نکته در رابطه با عدم انقطاع وحی لازم می‌باشد و آن اینکه مراد ایشان از عدم انقطاع تجلیات خداوند چیست؟ اگر مراد ایشان از این مطلب، وحی رسالی است که تنها راه اثبات این نوع وحی و تجلی خداوند، معجزه است. سنت خداوند برای اثبات رسالت، ایجاد معجزه به دست پیامبران بوده است. چون نمی‌شود ادعای هر مدعی رسالت را قبول نمود بنابراین تنها راهی که برای ادعای نزول وحی رسالی بر افراد دیگر وجود دارد، ارائه معجزه می‌باشد. مدعی نبوت باید معجزه بیاورد، نیاوردن معجزه دلیل بر کذب مدعیات آن‌ها خواهد بود. تاکنون کسانی در تاریخ مدعی رسالت بودند ولی نتوانستند معجزه ارائه بدهند پس معلوم می‌شود، تجلی خداوند در مقام رسالت بسته شده است اما تجلیات خداوند در مرتبه مکاشفات و شهودات عرفانی بسته نشده است. مسلمانی که معتقد به خاتمیت باشد ولی بسته شدن تجلیات الهی را در مراتب پایتتر از مقام نبوت، مسدود بداند، وجود ندارد.

سیره اولیاء دین و محتوای متون دینی به ویژه دعاها و نقل شده از ائمه معصومین (علیهم السلام) نشانگر این مطلب است که راه تجلیات عرفانی و شهودات نفسانی مسدود نمی‌باشد.

بهمین جهت در عرفان نظری معیار صحت و سقم مکاشفات عرفانی و تجربه دینی را وحی نبوی و متون قطعی دین معرفی نموده‌اند (Javadi Amoli, 2008; Ramadhani, 2002).

کشف و شهود عارفان با سیره قطعی و مضمون قطعی کلام وحی، سنجیده می‌شود اگر مکاشفه‌ای مخالف آموزه‌های وحیانی باشد،

اعتبار ندارد بنابراین تجربه عارفان و مکاشفات آنان، ربطی به وحی رسالی ندارد البته نقش تجربه عارفان در گسترش و غنای معرفت دینی می‌تواند اثر بخش باشد، نه اصل دین زیرا متن اصلی دین، یعنی قرآن کریم ظاهر و باطن و محکم و متشابه دارد. ظاهر آن برای فهم عموم مردم است و تجربه دینی عارفان در فهم باطن معارف قرآن می‌تواند، موثر باشد ولی در آوردن وحی جدید نقشی ندارند و قرآن کریم هم به این مطلب تصریح می‌کند که باطن کتاب را راسخون در علم و پاک شده‌گان می‌دانند. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران/۷) «اوست آن که این کتاب را بر تو فرو فرستاد. بخشی از آن، آیاتی است با معانی استوار و روشن که بخش مرجع این کتاب است و سایر آیات به آن‌ها تفسیر می‌شود، و بخش دیگر آیاتی است که معنای استوار آن‌ها با معانی نااستوار مشبه می‌شود. کسانی که در دل‌هایشان انحرافی هست، از قرآن آنچه را که مشبه است دنبال می‌کنند تا گمراهی مردم را طلب کنند و تا از این رهگذر بر خاستگاه احکام و معارف قرآن دست یابند، در حالی که هیچ‌کس جز خدا خاستگاه آن‌ها را نمی‌داند، و اما کسانی که در شناخت معارف الهی پایدارند، می‌گویند: ما به قرآن ایمان آورده‌ایم، زیرا قرآن- چه آیات روشن و استوار آن و چه متشابهاتش- همه از جانب پروردگار ماست. و این حقیقت را جز صاحبان خرد در نمی‌یابند»

«إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه/۷۹/۷۸/۷۷) «به حقیقت قرآن نمی‌رسد مگر کسانی که از آلودگی و پلیدها خود را پاک گردانیدند» (این کتاب، قرآنی گرانمایه و ارجمند است و در لوحی که از هر گونه تغییر و دگرگونی مصون است قرار دارد. و جز پیراستگان از گناه هیچ‌کس به علم آن دسترسی نخواهد داشت».

بنابراین قبول این مطلب که تجربه عارفان، وحی رسالی است و در بسط اصل دین نقش دارند نه تنها برهانی ندارد بلکه برهان، بر علیه آن وجود دارد.

اما بنا به نظر کسانی که خاتمیت پیامبر یک امر درون دینی است و در تبیین آن به دو گروه تقسیم شده‌اند گروه متعبدین به نصوص دینی و گروه دیگر با اعتقاد به نصوص دینی، معتقدند، می‌توان تبیین عقلانی نیز از خاتمیت ارائه داد.

خاتمیت و مساله درون دینی

در اینکه خاتمیت مساله درون دینی است، اجماع مسلمین و ضرورت دین می‌باشد؛ ولی در تبیین آن دو نظر وجود دارد.

الف- اعتقاد به خاتمیت را می‌توان از تمسک به قرآن کریم و روایات نقل شده از خود پیامبر و ائمه معصومین (علیهم السلام) به دست آورد و نمی‌توان بر خاتمیت، تبیین عقلانی ارائه داد.

به نظر این گروه از متکلمین، ختم نبوت مورد اتفاق در بین مسلمین بوده و هیچ وقت در ذهن هیچ مسلمانی این مساله خطور نمی‌کرد که پس از حضرت محمد صلی الله علیه و آله پیامبر دیگری ظهور خواهد کرد و اندیشه بعثت پیامبر جدید به منزله کفر و شرک به خدا محسوب می‌شد و با اعتقاد به عمومیت رسالت پیغمبر اکرم (ص) ناسازگار و امری خلاف آموزه‌های دینی قلمداد می‌شد در مورد خاتمیت نمی‌توان استدلال عقلی آورد و قرآن کریم و گفته‌های پیامبر در خاتمیت دین پیامبر، کافی است.. فاضل مقداد در توضیح خاتمیت به سه دلیل نقلی استناد می‌نماید:

۱- آیه مبارکه: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (احزاب: ۴۰)؛ محمد پدر هیچیک از مردان شما نبود، ولی رسول خدا و خاتم و آخرین پیامبران است و خداوند به هر چیز آگاه است.

۲- روایاتی که از معصومین (علیهم السلام) به ما رسیده دلیل محکمی بر خاتمیت دین اسلام است. و از رسول گرامی اسلام نقل شده است. «بعد از من پیامبری نیست» (Ibn Babawayh, 1984;)

(Muttaqi Hindi, 1981).

«رسالت را خداوند متعال توسط من به پایان رساند و پیغمبری بعد از من نمی‌باشد» (Tusi, 1993). «برای همه مردم مبعوث شدم و با من نبوت ختم شد است» (Sobhani, 1996).

امیر المومنین علیه السلام دریان احساس خود در رحلت پیغمبر اکرم (ص) می‌فرماید «پدر و مادرم فدای توای رسول خدا با مرگ تو رشته‌ای پاره شد که در مرگ دیگران این گونه قطع نشد، با مرگ تو رشته پیامبری و فرود آمدن پیام و اخبار آسمانی گسست» (Seyyed Razi, 1991) و خطبه ۱۷۳ نهج البلاغه با این جمله شروع می‌شود «أَمِينٌ وَحِيَّةٌ وَخَاتَمُ رُسُلِهِ» (Seyyed Razi, 1991).

«اجماع که کاشف از سنت قطعی است» (Al-Alusi, 2004; Fazel Muqqad, 1991; Taftezani, 1988)

برخی از اندیشمندان با تمسک به کاملیت دین اسلام و جاودانگی آن، خاتمیت رسالت پیامبر را تبیین می‌کنند و بر این باورند که بین جاودانگی و جهانی بودن دین اسلام و خاتمیت آن تلازم می‌باشد و ممکن نیست که دینی خود را کامل و جاودانه بداند ولی خود را خاتم ادیان و رسول خود را خاتم رسولان نداند (Javadi Amoli, 1997; Mesbah Yazdi, 2008).

ب- دیدگاه دوم از تحلیل حقیقت وحی و عدم نیازمندی بشر به صورت دائم به ارتباط مستقیم با وحی، خاتمیت را نتیجه گرفته است. این تفکر در عین اینکه خاتمیت را مساله درون دینی می‌داند و معتقد است که از متون دینی می‌توان بر این مساله استفاده نمود ولی سعی دارد با تکیه بر محتوای دین اسلام و کتاب آسمانی و تحلیل حقیقت وحی و بلوغ فکری انسانها یک تفسیر عقلانی نیز از خاتمیت ارائه دهد. شروع کننده این تفکر فیلسوف شبه قاره هند، اقبال لاهوری می‌باشد و استاد مطهری ادامه دهنده این راه بوده است. شهید مطهری بعد از تحلیل علل تجدید نبوتها و تقسیم نبوتها به صاحبان شریعت و پیامبران تبلیغی می‌فرماید، بلوغ و رشد فکری اجتماعی بشر در ختم نبوت نقش دارد و این نقش را در چند مقدمه بیان می‌کند:

دیدگاه استاد مطهری

شهید مطهری در عقلانی سازی خاتمیت مقدماتی را بیان می‌کند:

۱- انسان به مرحله‌ای از بلوغ رسیده است که می‌تواند کتاب آسمانیش را بدون تحریف حفظ نماید.

۲- انسان در مرحله‌ای از موقعیت قرار گرفته است که می‌تواند برنامه سیر تکاملی خود را یکجا به دست بیاورد و در رسیدن به کمال از آن استفاده نماید و نیازی به وحی و رسالت جدید نداشته باشد.

۳- بلوغ فکری و تکامل اجتماعی انسان زمینه ساز ترویج و اقامه و تبلیغ شریعت و اجراء امر به معروف و نهی از منکر را به مسئولیت خود انجام دهد و نیازمند مبلغ و حیانی و مروج شریعت پیامبران دیگر نباشد و این نیاز، با دانشمندان و علماء عامل دینی، امکان پذیر می‌باشد.

۴- رشد و تعالی فکری بشر و اجتهاد تربیت یافتگان مکتب دینی که یک طریق عقلانی است و در تمام فنون زندگی جوامع بشری مورد پذیرش می‌باشد. با توجه به شرایط متغیر زمانی و مکانی می‌تواند فروعات جزئی را از اصول کلی مربوطه استخراج نماید و کلیات را بر جزئیات تطبیق دهد (Motahhari, 2005).

با این مقدمات روشن می‌گردد که معنی ختم نبوت از نظر استاد مطهری این است که تعلیمات دینی در هدایت جامعه انسانی به سوی مقصد نهائی و سعادت ابدی کافی می‌باشد و بشر نیازی به تجدید نبوت‌ها ندارد.

نقد دیدگاه استاد مطهری

۱- در نقد مقدمه اول این نکته لازم به ذکر می‌باشد، درست است که مسلمانان در حفظ قرآن و نوشتن تفسیر آن و ایجاد علوم مربوط به قرآن کوشش فراوانی نمودند لکن آنچه که موجب شده است، قرآن از تحریف انسان‌ها مصون بماند، خود خداوند متعال است که می‌فرماید: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹)؛ ما قرآن را نازل کردیم و ما آنرا حفظ می‌کنیم (Tabataba'i, 2011). این اراده الهی است که قرآن آخرین کتاب آسمانی از تحریف و اضافه یا کم شدن مصون بماند، نه رشد و بلوغ فکری انسانها و یا حداقل، صیانت خدا از تحریف قرآن، جزء علت است و نمی‌توان بلوغ فکری

مسلمانان را تنها دلیل بر مصونیت قرآن و در نتیجه مقدمه برای اثبات خاتمیت دانست.

علاوه بر این درست است که قرآن تحریف لفظی نشده است ولی تحریف معنوی قرآن توسط همین مسلمانان صورت گرفته است و خطر تحریف معنوی کمتر از تحریف لفظی قرآن نمی‌باشد. روایات زیادی در رابطه با تحریف قرآن در کتب روایی شیعه و اهل سنت وارد شده است که اکثر آن‌ها ناظر به تحریف معنوی قرآن توسط فرق اسلامی می‌باشد (Khu'i, 2009). این چه بلوغ فکری است که موجب تحریف محتوای کتاب آسمانی شده و فرقه‌های مختلفی که هر کدام خود را مسلمان می‌دانند و به قرآن و سنت نبوی تمسک می‌جویند، همدیگر را تکفیر می‌نمایند، پس مقدمه اول به اصطلاح منطقی عمویت ندارد.

این مقدمه موجه جزئی است و نقش مسلمانان در عدم تحریف قرآن به نحو کلی نمی‌باشد و قیاسی که مقدمه آن جزئی باشد، عقیم است و نتیجه مطلوبی نمی‌دهد. بعلاوه اینکه قرآن توسط مسلمانان تحریف معنوی شده است پس این مقدمه در هر صورت منتج نمی‌باشد.

۲- مقدمه سوم این بود که جوامع بشری به حدی از بلوغ رسیدند که خودشان می‌توانند مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر را به عهد بگیرند از این رو علمائ امت می‌توانند وظایف پیامبران تبلیغی را انجام دهند.

این مقدمه نیز با واقعیت‌های تاریخی ناسازگار می‌باشد. این چه بلوغی فکری امت است که علمای امت به مجرد اینکه پیامبر چشم از جهان فرو بست، سفارشات او را در باره خانواده‌اش نه تنها عمل نکردند بلکه درست مخالف توصیه‌های آن حضرت عمل نمودند و مسیر دین را تغییر دادند و عالم دین، فتوای قتل فرزند پیغمبر را صادر می‌کند، فرزندان آن حضرت را با بدترین شکل شهید کردند و خانواده او را به اسارت بردند. در مجلس عمومی حاکم اسلامی علناً از انکار نزول وحی بر پیامبر دم می‌زند و علمای امت مشغول جعل حدیث در تفسیر قرآن و احکام اسلامی و تنزیه حکام جور می‌شوند. اکثریت امت اسلامی هم از حاکمان وقت پیروی می‌نمایند.

این چه بلوغ فکری امت است که کمتر از نیم قرن، اسلام محمدی جای خود را به اسلام اموی می‌دهد و انواع مفساد اخلاقی فحشا و منکرات در پایگاه وحی، مدینه النبی رواج پیدا می‌کند. کنیزان ماهرو در مجالس لهو، عیش و نوش حاکمان اسلامی حضور پیدا می‌کنند و ده‌ها مجلس لهو و شهوت رانی در کنار خانه پیغمبر راه می‌اندازند. علماء هم یا تابع حاکمان شده‌اند یا سکوت نموده‌اند، جز عده قلیلی که مخالفت می‌کنند و با انواع اذیت و آزار و تضيیقات حاکمان روبرو می‌شوند. جای امر به معروف با نهی از منکر عوض می‌شود، آمران به معروف و ناهیان از منکر کشته می‌شوند. رواج دهنده‌های منکر تشویق می‌شوند و پاداش می‌گیرند. چگونه علماء امر به معروف کردند در حالیکه احکام دین تحریف شده است و وقتی که آخرین وصی رسول گرامی اسلام صلوات الله علیهم اجمعین ظهور می‌کند دین خدا را ترویج می‌کند مردمان آن زمان می‌گویند دین جدید آورده است «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا قَامَ الْقَائِمُ ع جَاءَ بِأَمْرِ جَدِيدٍ كَمَا دَعَا رَسُولُ اللَّهِ فِي بَدْوَ الْإِسْلَامِ إِلَيَّ أَمْرٌ جَدِيدٌ» (Majlisi, 1982). امام صادق (ع) فرمود: وقتی قائم ما قیام کرد امر جدیدی می‌آورد همانطوریکه رسول (ص) در اول اسلام به امر جدید دعوت می‌کرد.

۳- بر مبنای اصل چهارم در تحلیل خاتمیت، جایگاهی برای مقام امامت از منظر شیعه در دوران ۲۵۰ ساله امامت از زمان رحلت رسول اکرم تا غیبت کبری باقی نمی‌ماند زیرا در این دوران مسلمین می‌توانستند اجتهاد نمایند همانطوریکه در زمان غیبت اجتهاد می‌کنند و ضرورتی بر نصب امام معصوم بعد از رحلت پیغمبر نبوده است. چون باب اجتهاد باز است، و علمای اسلامی و اصحاب پیغمبر می‌توانند از طریق اجتهاد دستورات دینی را به دست بیاورند که نظر اهل سنت در تعیین خلیفه و استنباط احکام مبتنی بر این مطلب است. از همین رو خلفاء اولیه بر مبنای اجتهاد خود احکام الهی را استنباط می‌کردند حتی در شورای بعد از مرگ خلیفه دوم یکی از شروط بیعت عبد الرحمن به حضرت علی علیه السلام عمل به سنت دو خلیفه گذشته بوده است (Tabari, 2008). با این شرط روشن می‌شود اهل سنت

با اعتقاد به اجتهاد، ضرورت نصب امام را قبول نداشتند بنابراین اگر این مقدمه را قبول کنیم که مردم در زمان رحلت پیغمبر از نظر فکری به مرحله‌ای رسیدند که می‌توانند جزئیات را با اجتهاد از کلیات استخراج نمایند، از تطبیق کلیات به جزئیات و اجتهاد، احکام دینی را به دست آورند نیازی به نصب امام به عنوان مبین دین و دستورات الهی باقی نمی‌ماند درحالی که تفکر شیعه بر نصب امام بعد از پیامبر بنا شده است. وظیفه اصلی امام تبیین دین و معارف الهی است و در انجام این وظیفه از منبع وحی الهام می‌گیرد و از متن واقع و لوح محفوظ خبر می‌دهد نه با اجتهاد و با نظر ظنی. از این رو این مقدمه نه تنها در نفی ضرورت تجدید نبوتها مفید نیست بلکه نفی ضرورت نصب امام را هم به دنبال دارد. بنابراین با این مقدمات نمی‌توان به تفسیر عقلانی خاتمیت دست پیدا کرد.

دیدگاه علامه اقبال

اقبال از اولین روشنفکران دینی است که در صدد تبیین عقلانی از خاتمیت برآمده است. ایشان در عین تبیین عقلانی از خاتمیت بیانگر نیاز بشر به جریان دین در بستر جامعه و اثبات خاتمیت می‌باشد اینکه تا چه حد در این هدف موفق بوده است، بستگی دارد که تبیین ایشان از خاتمیت بررسی شود.

اقبال با تقسیم ادوار تاریخ زندگی، تمدن بشری را به دو دوره کودکی و ناپختگی و دوران عقلانیت که در دوران کودکی جهت پیشرفت و ادامه زندگی نیازمند یک عامل بیرونی به نام وحی دارد تا بتواند مسیر زندگی خود را پیدا کند و دوران تکامل و بلوغ فکری که بشر می‌تواند زندگی خود را اداره کند. با این تقسیم در پی این است که در زمان بلوغ بشر از عامل بیرونی به نام وحی بی‌نیاز می‌باشد. در تبیین مفهوم خاتمیت، علامه اقبال چند مقدمه را مورد توجه قرار داده است:

۱- وحی از نظر لغوی به معنای آهسته سخن گفتن است، و در قرآن یک مفهوم تشکیکی است که شامل انواع هدایتها می‌شود. از پست‌ترین موجودات گرفته تا عالیت‌ترین موجودات را در بر می‌گیرد. به نظر اقبال وحی در سراسر عالم طبیعت جریان دارد البته شکل و خصوصیت آن

برحسب مراحل تکامل زندگی متفاوت می‌باشد، از مرحله هدایت تکوینی موجودات بی‌روح، مانند گیاهان تا غریزه که موجب هدایت انواع حیوانات و سازگاری آن‌ها با محیط زندگی است شامل می‌شود و انسانی که از طریق نزول وحی الهی، روشنی جدیدی دریافت می‌نماید؛ همه نماینده حالات مختلف وحی‌اند. به نظر وی، وحی از نوع غریزه است و هدایت وحی، چیزی از نوع هدایت غریزی می‌باشد (Lahori, 2011).

به نظر اقبال رسالت یک خود آگاهی باطنی است که مربوط به دوران کودکی بشر است.

«پیغمبران را می‌توان هم چون نوعی خود آگاهی باطنی تعریف کرد که در آن تجربه اتحادی تمایل به آن دارد که از حدود خود لبریز شود..... در دوران کودکی بشریت انرژی روانی چیزی را آشکار می‌سازد که من آن را خود آگاهی پیغمبرانه می‌نامم و به وسیله آن در اندیشه فردی و انتخاب راه زندگی صرفه جوئی می‌شود ولی با تولد ملکه نقادی آن خود آگاهی متوقف می‌شود» (Lahori, 2011).

به نظر وی انسان در دوران عدم بلوغ تحت فرمان شهوت و غریزه است، وحی که نوعی از غریزه محسوب می‌شود هدایت بشر را به عهده می‌گیرد ولی در دوران عقل تجربی که دوران تکامل بشریت است. تنها سبب تسلط انسان بر محیط پیرامونی خود می‌باشد، دیگر نیازی به غریزه که وحی هم نوعی از آن می‌باشد، باقی نمی‌ماند بنابراین نبوت پایان می‌یابد و رابطه بین آسمان و زمین که به وسیله وحی به هم پیوند خورده بود قطع می‌گردد و انسان تکامل یافته می‌تواند زندگی خود را پیش برد.

«باید گفت که چنان می‌نماید که پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است، ظهور اسلام ولادت عقل برهانی استقرائی است و با ظهور آن به حد کمال می‌رسد و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که زندگی نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند» (همان).

۲- جامعه انسانی در حال تحول و حرکت می‌باشد، چون متغیر است همیشه از این جهت نیازمند به اصول ثابت می‌باشد که در این جهان متغیر با تمسک به آن اصول ثابت، حرکت کند. وحی اصل ثابتی است که هدایت انسان را بر عهده دارد و نبی آن دستگاه گیرنده‌ای است که به طور غریزی آنچه مورد نیاز نوع بشر است در لحظه‌ای بحرانی جهت حرکت جامعه را تعیین می‌کند که در زبان دین به آن نزول وحی گفته می‌شود (Lahori, 2011).

۳. جانداران در مراحل اولی به وسیله غریزه هدایت می‌شوند. هر چه در درجات تکامل بالا می‌روند و نیروی حس و اندیشه در موجودات رشد می‌کند، از قدرت غریزه کاسته می‌شود و در حقیقت حس و اندیشه جانشین غریزه می‌شود (Lahori, 2011).

به نظر اقبال تمدن بشری دو دوره اساسی دارد: دوره هدایت وحی که دوران کودکی بشر است و نیازمند به رهبری وحی می‌باشد و با گذر از دوران کودکی و رسیدن به دوران بلوغ فکری و دوره هدایت تعقل و تفکر در طبیعت نیاز به نزول وحی و رسالت نمی‌باشد، عقل تجربی، هدایت جامعه بشری را به دست می‌گیرد.

«پیامبر اکرم که پیامبری او پایان یافته از لحاظ منبع الهامش که وحی است به جهان قدیم تعلق دارد و از جهت روح تعلیماتش که منادی تفکر و مطالعه طبیعت و تعمق در تاریخ است و هماهنگ با تحولات جهان می‌باشد به دنیای جدید مربوط می‌شود با تحقق تفکر در طبیعت و تاریخ، وحی متوقف گردیده، ظهور عقل برهانی و علوم تجربی، مستلزم این است که بشر نمی‌تواند همیشه در دوران کودکی زندگی کند و از خارج رهبری شود و نیازمند به تجدید رسالت‌ها باشد بنابراین زندگی بشر در دوران بلوغ منابع دیگری را می‌طلب» (Lahori, 2011).

دستگاه حکومت، وسیله‌ای عملی است که می‌تواند اصل توحید را عامل زنده‌ای در زندگی اجتماعی عقلانی و احساسی جامعه بشری قرار دهد. اسلام مقوله ابدیت، تحول و تغییر را در زندگی اجتماعی با هم سازگار می‌داند. بشر بایستی برای تنظیم حیات اجتماعی اصول ابدی در اختیار داشته باشد که همان توحید و دستورات کلی دین

می‌باشد و بدون اصول ابدی و ثابت نمی‌توان در این جهان متغیر جای پای محکمی داشت، اصول ابدی و دائمی در این جهان متغیر جای پای محکمی برای ما می‌سازد (Lahori, 2011).

به نظر اقبال اصول ثابت اگر با تفکر و تعقل در پدیده‌های عالم که قرآن آن را یکی از بزرگترین آیات (یعنی تفکر و تعقل در طبیعت) خدا می‌داند اگر با هر تغییر و تحول معارض باشد آنوقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است از حرکت باز دارند. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی اصل اول را مجسم می‌سازد و بی‌حرکتی اسلام در ظرف مدت پانصد سال اخیر، اصل دوم، یعنی قبول نکردن تغییر را مجسم می‌سازد. اصل ابدیت در اسلام، توحید و زیر مجموعه‌های توحید است و اصل تغییر و حرکت در اسلام به نام «اجتهاد» خوانده می‌شود که عالمان دین با ارجاء فروع متغیر بر اصول ثابت، جامعه را در مسیر هدایت پیش می‌برند.

نقش اجتهاد در تطبیق کلیات ثابت دین بر جزئیات متغیر زندگی بی‌نیازی به نزول وحی جدید و خاتمیت رسالت نبوی را به دنبال دارد و از طرف دیگر در جهان متغیر توجیه‌کننده نیاز به اصول ثابت می‌باشد (Motahhari, 2005).

اقبال با بیان این مقدمات می‌خواهد به این نتیجه برسد، در عین حال که وحی رسالی خاتمه یافته است ولی نیاز به راهنمایی وحی برای همیشه باقی است؛ هدایت عقل تجربی نمی‌تواند جانشین هدایت وحی شود. تمدن جدید غرب شاهد زنده این نیاز به راهنمایی وحی می‌باشد. غرب با تمام پیشرفت‌ش در رسیدن به هدف انسانی که همان عدالت و آرامش و سعادت انسان باشد، موفق نبوده است چون خود را از راهنمایی وحی کنار کشیده فقط به روش علمی و تفکر بشری تکیه زده به جنبه تغییر زندگی بشری توجه کرده است و به اصل ابدیت که پایه و ریشه جنبه تغییر و تحول بشری است، بی‌اعتناء بوده است.

نقد اقبال لاهوری

اولین ایرادی که بر نظر اقبال وارد است این است اگر این تحلیل درست باشد، نتیجه آن ختم دیانت است نه ختم نبوت و انسان در

دوران بلوغ فکری که دوران تعقل و تفکر در طبیعت است به راهنمای وحی نیاز نمی‌باشد و عقل تجربی و تفکر در طبیعت مسئولیت وحی را به عهد می‌گیرد و کار پیامبر اسلام به عنوان خاتم نبوت تنها اعلام پایان دوره دین و آغاز دوره عقل و علم است» (Motahhari, 2005).

این مطلب که در دوران رشد و شکوفائی علوم تجربی نیازی به وحی نداریم و عقل بشر با کشف رازهای طبیعت می‌تواند جامعه انسانی را به سر منزل مقصود برساند، نه تنها خلاف ضرورت اسلام است بلکه مخالف نظریه خود اقبال نیز هست. اقبال خودش از کسانی است که معتقد است جامعه بشری بدون راهنمایی دین به مقصد و کمال خود دست پیدا نمی‌کند وی معتقد است عقل و دین دو نیروی پیش برنده تکامل جامعه انسانی است. جامعه همان اندازه به دین و وحی نیاز دارد که به تکنولوژی و پیشرفت‌های علمی محتاج است. او سعی می‌کند که بین اصول ثابت و فروع متغیر را با قوه اجتهاد آشتی بدهد. علاوه اقبال از کسانی است که سهم زیادی در بیداری اسلامی دارد او معتقد است که فرنگ با تمدن فریبده‌اش تمدن اسلامی را به یغما برده است و مسلمان‌ها برای به دست آوردن هویت خود از خواب غفلت بیدار شوند، آنجا که به جامعه اسلامی نهیب می‌زند از خواب غفلت بیدار شوید.

ای غنچه خوابیده و چو نرگس نگران خیز

کاشانه ما رفت به تاراج غمان خیز

از ناله مرغ سحر از بانگ اذان خیز

از گرمی هنگامه آتش نفسان خیز

از خواب گران از خواب گران از خواب گران خیز

تا می‌رسد به اینجا که می‌گوید:

فریاد ز افرنگ و دلاویزی افرنگ

فریاد ز شیرینی و پرویزی افرنگ

عالم همه ویرانه ز چنگیزی افرنگ

معمار حرم باز به تعمیر جهان خیز (Lahori, 2017).

اگر نظریه اقبال درست باشد، با ظهور عقل تجربی از تجربه‌های درونی و مکاشفات عرفانی باید خدا حافظی کرد و آنرا پایان یافته تلقی نمود چون این نوع تجربیات درونی مخصوص دوران کودکی بشر است و در زمان رشد عقلانی بشر جایگاهی ندارد و با وجود راهنمای بیرونی که همان عقل تجربی است زمان تجربیات درونی که نوعی غریزه محسوب می‌شود منقضی شده و به آن‌ها نیازی نیست و این مطلب با گرایشهای عرفانی او که شیفته آن است و از دیوان اشعار او هویدا است، مخالف می‌باشد.

وی در کتاب گلشن راز جدید که با سوال و جواب به سبک گلشن راز شیخ شبستری سروده است در سوال هفتم می‌گوید:

مسافر چون بود رهرو کدام است

کرا گویم که او مرد تمام است

جواب مفصلی می‌دهد که شروعش با این بیت است:

اگر چشمی گشائی بر دل خویش

درون سینه بینی منزل خویش

سفر اندر حضر کردن چنین است

سفر از خود بخود کردن این است (Lahori, 1989).

اقبال در مقدماتی که گفته شد سیر تحول جوامع بشری را به دو مرحله تقسیم می‌کند.

مرحله کودکی: بر اساس این تفسیر در دوران کودکی بشر جهان را تحت تأثیر فوق طبیعی تصور می‌کند و علل پدیده‌ها را بر خدا و فرشته نسبت می‌دهد. وحی که جنبه غریزی دارد مربوط به این دوران است. در این دوران است که جامعه از بیرون نیاز به رهبری دارد و هر اندازه جامعه رشد نماید و بلوغ پیدا کند از نیازمندی بشر به غریزه کاسته می‌شود و از هدایت وحی بی‌نیاز می‌گردد.

مرحله بلوغ و اثبات علمی: در این مرحله است که بشر با پیشرفت علم و تکنولوژی و کشف علل پدیده‌ها با روش تجربی و با مشاهده روشمندان واقعه‌ها، علل و عوامل پدیده‌های جهان را بررسی می‌کند. در این مرحله بشر به بلوغ فکری رسیده بر این اساس اقبال وحی را غریزه دانسته و مربوط به دوران کودکی می‌داند و دوران رشد و بلوغ

فکری بشر مربوط به علم و تجربه است قهرا زمان روش‌های دوران کودکی به سر آمده و علم و تفکر جای غریزه را گرفته است.

بر اساس این تفسیر از وحی نه تنها دوران وحی سپری شده است، دوران دیانت و دین‌مداری هم به پایان رسیده است.

اقبال آگاهی و حیانی را به حد غریزه تقلیل داده است؛ در حالی که وحی بالاترین و برترین مرتبه آگاهی انسانی است و غریزه در پایین‌ترین مرتبه ادراکی است. ادراکات عقلی بالاترین مرتبه آگاهی انسانی است که متکی بر مقدمات تصویری و تصدیقی است. کشف و شهود عارفان برتر از تفکر عقلی است؛ در عین حال قوای نفسانی و عوامل بیرونی و الهامات شیطانی می‌تواند در او دخالت نماید؛ به همین خاطر صحت سقم مکاشفات عرفانی و با معیار معصومانه و حیانی سنجیده می‌شود (Javadi Amoli, 2008). در نتیجه وحی، ادراک ما فوق ادراک مرتبه علوم تجربی و ادراک عقل و شهود عارفان است. اما غریزه که به گفته اقبال مربوط به دوران کودکی می‌باشد، در طرف مقابل با وحی قرار دارد و نمی‌توان وحی را به غریزه تفسیر کرد که مربوط به دوران کودکی و عدم بلوغ فکری بشر است.

در وحی رسالی تصور خطا و اشتباه جایی ندارد. ارسال کننده وحی خدای متعال است و گیرنده وحی نبی است. علاوه بر عصمت پیامبر، نزول وحی از طرف خدا محافظت می‌شود که مبدا عوامل بیرونی در گرفتن وحی و ابلاغ آن دخالت نمایند. «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا (يَعْلَمُ أَنَّ قَدْ أَلْبَغُوا رَسُولَاتٍ رَبِّهِمْ وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَ أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا)» (سوره جن: ۲۶-۲۸)؛ تنها خداست که دانای غیب و نهان است و آن کس را بر غیب خود آگاه نمی‌کند، مگر کسانی را که از آنان خشنود باشد که آنان پیامبرانند، که خداوند پیشاروی آنان (از هنگامی که وحی را دریافت می‌کنند تا وقتی که آن را به مردم می‌رسانند) و نیز از پشت سرشان (از زمان صدور وحی تا هنگامی که به ایشان برسد) نگرهبانانی را برای حراست از وحی گسیل می‌دارد. تا معلوم دارد که آنان پیام‌های پروردگارشان را

چنان‌که بوده است ابلاغ کردند، و علم خدا به وحی که در درونشان جای گرفته است احاطه دارد و خدا هر چیزی را شماره کرده و به عدد آن آگاه است.

این نوع تفسیر از وحی و همسان قرار دادن آن با گزینه نه واقعیت دارد و نه با افکار اقبال سازگار می‌باشد. تمام تلاش اقبال در کتابهایش به خصوص در کتاب احیاء تفکر دینی بر این است که وحی را در زندگی بشر، راهنما قرار دهد و معتقد است جوامع بشری بدون راهنمایی وحی نمی‌تواند به سعادت برسد. نقد اساسی او بر تمدن امروزی مغرب زمین همین است که جنبه ابدیت هستی را از یاد برده است و به جنبه متغیر هستی چسبیده است. تمام تلاش اقبال به میدان آوردن دین و وحی و احکام دین اسلام در تمدن بشری و لزوم اقتداء بر پیامبران الهی است. اما در تفسیر عقلانی از خاتمیت، موفق نبوده و از مسیر بی‌راهه پیش رفته است. بنابراین وحی را نه تنها نمی‌توان با گزینه مقایسه نمود؛ بلکه وحی همانطوری که قبلاً ذکر شد می‌تواند معیار صحت و سقم براهین فلسفی و علمی و شهودات عرفانی قرار گیرد؛ چون هیچ گونه خلط و اشتباه در او راه ندارد. بنابراین با مقدماتی که اقبال بیان نموده در تفسیر عقلانی خاتمیت به نتیجه مطلوب نمی‌توان دست یافت.

نتیجه‌گیری

همه مسلمان‌ها رسالت پیامبر را از طریق معجزه و دلیل عقلی قبول دارند و او را در ادعای رسالت خود صادق می‌دانند. بنابراین مومنین برای اثبات خاتمیت او نیازی به استدلال برون دینی ندارند؛ و گفته‌های خود پیغمبر و بیان قرآن در اثبات خاتمیت کافی می‌باشد و اینکه

رسالت او برای همه انسانها و همه زمانها است و معجزه خالد پیامبر اسلام قرآن می‌باشد که چهارده قرن است جهانیان را به تحدی فرا می‌خواند، دلیل بر عمومیت معجزه و خاتمیت دین او می‌باشد. این تحدی می‌تواند، حجت قطعی برای خاتمیت رسالت پیامبر در مقابل صاحبان ادیان و خاتمیت وحی رسالی باشد و تجربه دینی عارفان ربطی به وحی رسالی ندارد. استاد. مطهری نیز با بیان مقدماتی در پی معقول سازی خاتمیت بر آمدند که آن مقدمات یا جزئی‌اند که نتیجه مطلوب نمی‌دهد (مقدمه اول) یا مطابق با واقعیت تاریخی نمی‌باشد (مقدمه سوم) و یا مناقض با اصول مذهب می‌باشد (مقدمه چهارم). پس معقول سازی خاتمیت با چیدمان مقدماتی که خود آن مقدمات نه بدیهی هستند و نه برهانی، مفید نمی‌باشد و به نتیجه مطلوبی نمی‌رسد.

تلاش برای معقول سازی خاتمیت از سوی اقبال، قدم مبارکی است ولی نتیجه گفتار ایشان ختم دیانت است نه ختم نبوت و همسان قرار دادن وحی با گزینه که در پایین‌ترین مرتبه علوم انسانی و وحی در برترین مرتبه آگاهی قرار دارد و از هر جهت مصون از خطا می‌باشد، منطقی نیست. ختم نبوت ملازم با عمومیت و جاودانگی اسلام است در عین حال اراده خدا بر این تعلق گرفته است که رسالت خود را با نبوت پیامبر اسلام ختم کند و پیامبری از طرف خداوند مبعوث نشود.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The concept of "finality" in the Islamic tradition, particularly regarding the finality of prophethood, represents one of the most profound theological principles that governs Islamic doctrinal foundations. This article embarks on a critical reading of the rational explanation of finality by dissecting the positions of various Islamic scholars and contemporary thinkers. The debate is framed within the duality of intra-religious versus extra-

religious perspectives. On the one hand, proponents of intra-religious perspectives argue for the sufficiency of religious texts—namely the Qur'an, Hadith, and the sayings of the Infallibles—in substantiating the finality of prophethood. On the other hand, extra-religious advocates assert that such finality cannot be confirmed solely through religious texts and must instead be rationalized through intellectual constructs external to traditional revelation. Among these voices, the

work of Soroush stands prominent. He postulates that the truth claims made by the Prophet, including his finality, cannot be affirmed through his own statements and should rather be evaluated through external rational criteria (Soroush, 2013). This stance invites a critical tension with classical Islamic theology, which considers the prophetic claim, validated through miracles and subsequent textual authority, as sufficient for affirming all derived doctrinal elements, including finality. The article also critiques the underlying assumption in Soroush's epistemology that treats revelation as a form of religious experience rather than a divinely initiated communication, thereby opening the door for continuous experiential revelation and challenging the idea of finality itself.

The study further evaluates the implications of considering finality a product of rational evolution rather than a revealed doctrine. The work of Allama Iqbal serves as a cornerstone in this analysis. Iqbal's intellectual project is anchored in a dialectical progression of human consciousness, where revelation operates as a necessary guide during the 'childhood' of humanity, but is rendered unnecessary upon the advent of empirical rationality and intellectual maturity (Lahori, 2011). According to Iqbal, the development of critical and empirical reasoning obviates the need for continuous prophetic guidance, and thus justifies the finality of prophethood. This view aligns with a historical-materialist reading of religious epistemology, where societal advancement in science and rationality diminishes reliance on metaphysical claims. However, this approach, while innovative, also risks reducing revelation to a form of instinctive cognition, akin to biological reflexes, thereby undercutting the transcendent nature of divine communication. Such a formulation not only finalizes revelation but also inadvertently finalizes religion, a paradox the article diligently explores. The authors challenge Iqbal's notion by emphasizing that equating revelation with instinct disregards the ontological distinction between divine speech and human cognition, and that intellectual advancement does

not preclude the need for immutable divine guidance, particularly in a morally fluid and ethically volatile world.

An in-depth theological critique is offered against the backdrop of traditional Shia doctrine, which holds that finality does not mean the cessation of divine guidance, but rather the transition from prophethood to Imamate. In this tradition, Imams are considered divinely appointed interpreters of the final revelation and play an essential role in safeguarding and elucidating the Qur'anic message. Rationalist readings that imply the sufficiency of post-prophetic *ijtihad* (jurisprudential reasoning) fail to account for the unique epistemological role assigned to the Imams. For instance, scholars like Martyr Motahhari attempted to rationalize finality by asserting that humanity had reached a stage of intellectual maturity that allows for the derivation of specific rulings from general principles, thus making further prophetic guidance unnecessary (Motahhari, 2005). However, this article critically evaluates these claims by highlighting historical instances where post-prophetic communities not only failed to preserve the prophetic ethos but actively deviated from it, resulting in sectarian divisions, political manipulation of religious symbols, and moral degradation. Furthermore, the article shows that the Shi'ite understanding of the necessity of divinely appointed Imams is fundamentally at odds with Sunni reliance on the *ijtihad* of the Prophet's companions and therefore incompatible with rationalist assumptions that deny the need for continuous divine guidance.

Additionally, the article challenges the rationalist assertion that the Qur'an's immunity from textual distortion is a sufficient condition for finality. While it is true that the Qur'an has remained textually unaltered, the reality of semantic distortion—intentional or otherwise—demonstrates that textual preservation alone is not adequate for ensuring doctrinal integrity. For example, the various sects within Islam, all claiming fidelity to the Qur'an, have offered conflicting interpretations that have, at times,

justified violence and extremism (Khu'i, 2009). This fragmentation underscores the need for divinely guided interpreters, without whom the risk of doctrinal deviation persists. The article argues that attributing the Qur'an's preservation solely to human intellectual maturity, rather than divine will, undermines the miraculous and unique status of the Qur'an as the living miracle of Islam. The claim that humans, by virtue of their rational development, are now capable of self-sufficient moral and spiritual governance is critically examined. The authors assert that the multiplicity of interpretations, as well as the historical misuse of scripture for political ends, indicate a continuing and indispensable need for authoritative exegesis rooted in divinely bestowed knowledge.

The discussion then turns to the metaphysical dimension of revelation and its distinction from other forms of epistemic access, such as mystical experience or rational inference. It critiques the conflation of mystical experience with prophetic revelation by pointing out that while both involve supra-rational perception, revelation is safeguarded by divine providence against error and misinterpretation (Javadi Amoli, 2008). Mystical experiences, on the other hand, are subjective and prone to distortion due to psychological and environmental influences. Thus, even if such experiences contribute to spiritual growth, they cannot serve as substitutes for revelation in matters of doctrine and law. The Qur'an and Hadith offer clear indications that only purified individuals—those endowed with divine protection—can access the inner dimensions of revelation, a view that underscores the necessity of prophetic finality within a safeguarded framework rather than through an open-ended continuum of subjective spiritual experiences. The article, therefore, situates finality not merely as a cessation of prophethood, but as the culmination of a divinely orchestrated system of guidance wherein the interpretive authority passes to the Imams, maintaining the integrity of divine communication in an evolving world.

In conclusion, the article argues that for believers in Islam, the concept of finality is best grounded not in speculative rationalization but in the internal coherence and comprehensiveness of the Islamic doctrinal system. While rational explanations may serve as supplementary tools for interfaith dialogue or academic engagement, they cannot replace the foundational certitude derived from divine texts and prophetic utterances. Attempts to rationalize finality through modern epistemological frameworks often lead to unintended theological consequences, such as the marginalization of divine authority or the inadvertent justification of secularism. The most compelling argument for finality lies in the comprehensiveness and timeless relevance of Islam itself, as reflected in its scripture, prophetic tradition, and the continued interpretive role of the Imams. As such, rather than seeking external validation, the doctrine of finality should be reaffirmed through an integrated approach that honors both textual fidelity and the spiritual legacy of divine guidance.

References

- Allport, G. W. (1961). *Pattern and Growth in Personality*. New York, NY: Holt, Rinehart & Winston.
https://ia601408.us.archive.org/30/items/in.ernet.dli.2015.199562/2015.199562.Pattern-And-Growth-In-Personality_text.pdf
- Bugental, J. F. T. (1965). *The Search for Authenticity: An Existential-Analytic Approach to Psychotherapy*. New York, NY: Holt, Rinehart & Winston. <https://a.co/d/4cz3O4L>
- Bugental, J. F. T., Schneider, K. J., & Pierson, J. F. (2014). *The Handbook of Humanistic Psychology: Theory, Research, and Practice*. California: SAGE Publications. <https://doi.org/https://doi.org/10.4135/9781483387864>
- Darabi, J. (2018). *Theories of personality psychology (Comparative approach)*. Tehran: Ayij Publishing.
- Deci, E. L., & Ryan, R. M. (1980). Self-determination Theory: When Mind Mediates Behavior. *The Journal of Mind and Behavior*, 1(1), 33-43. <https://www.jstor.org/stable/43852807>
- Feast, G. J., Roberts, T., & Face, J. (2012). *Theories of personality*. Tehran: Ravan Publishing.
- Frankl, V. E. (1984). *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. California: Touchstone. <https://a.co/d/7QFIZ1c>
- Ibn Manzur, M. b. M. (1993). *Lisan al-Arab* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Sader.

- Kamalvand, P., & Mohammad Ali Nejad, R. (2016). Comparative conceptualization of self-esteem in the Quran and humanistic psychology. *Journal of Counseling and Psychotherapy Culture*, 7(27), 1-32.
- Makarem Shirazi, N. (1995). *Tafsir-e Namuneh* (Vol. 14). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Maslow, A. H. (1968). *Toward a psychology of being*. New York: Insight Books; D. Van Nostrand Company.
<https://archive.org/details/towardpsychology1968masl/page/n8/mode/1up>
- Maslow, A. H. (1987). *Motivation and personality*. Longman Publishers. <https://a.co/d/4FLO2o6>
- Maslow, A. H. (1993). *The Farther Reaches of Human Nature*. Louisiana: Arkana.
<https://a.co/d/fys7dNN>
- Miri, S. M. H., & Khademi Afzal, F. (2018). An examination and critique of Abraham Maslow's view on self-actualization with an emphasis on Islamic sources. *Journal of Comparative Exegesis Studies*, 4(7), 57-78.
- Noorbala, A. A. (2011). Mental-social health and strategies for improvement. *Iranian Journal of Psychiatry and Clinical Psychology*, 17(2), 151-156.
- Pourafkari, N. (2003). *Comprehensive dictionary of psychology and psychiatry and related fields*. Tehran: Contemporary Culture Publishing.
- Raghib Isfahani, H. b. M. (1993). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Damascus, Beirut: Dar al-Qalam.
- Rogers, C. R. (1995a). *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. California: HarperOne. <https://a.co/d/cArrBd8>
- Rogers, C. R. (1995b). *A Way of Being*. California: HarperOne. <https://a.co/d/78G7jj7>
- Rosenberg, M., & Owen, J. (2020). *Self-esteem and its role in resilience*. London: Sage Publications.
- Schultz, D. P., & Schultz, S. E. (2012). *Theories of personality*. Tehran: Virayesh Publishing.
- Smith, E. R., & Mackie, D. M. (2021). *Social psychology*. New York: Psychology Press.
- Snyder, C. R., & Lopez, S. J. (2014). *Positive Psychology: The Scientific and Practical Explorations of Human Strengths*. New York: SAGE Publications. <https://a.co/d/3oRzFhV>
- Tabatabai, M. H. (1997). *Al-Mizan* (Vol. 6). Qom: Dar al-Ilm.
- Veysi, O., Amiri, M., & Mohammadi, M. (2021). A comparative study of the concept of mental health from the perspective of Islam and modern psychology. *Journal of New Advances in Psychology*, 4(40), 23-45.
- Al-Alusi, M. (2004). *Ruh al-Ma'ani*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Fazel Muqqad, J. D. A. (1991). *Al-I'timad fi Sharh Wajib al-I'tiqad*. Mashhad: Mu'assasah Chap va Nashr-e Astan Quds Razavi.
- Ibn Babawayh, M. H. (1984). *Al-Khisal*. Qom: Jame'eh Modarresin.
- Javadi Amoli, A. (2008). *Tahrir al-Tahmid*. Qom: Nashr-e Asra.
- Khu'i, A. Q. (2009). *Al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. Qom: Ahya-e Athar-e Ayatollah Khu'i.
- Lahori, M. I. (1989). *Golshan-e Raz-e Jadid*. Tehran: Maktab-e Maktab-e Maktab.
- Lahori, M. I. (2011). *Ihya-e Fikr-e Dini dar Islam*. Tehran: Sazman-e Chap va Nashr-e Sahami.
- Lahori, M. I. (2017). *Divan-e Iqbal Lahori*.
- Majlisi, M. B. (1982). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Mesbah Yazdi, M. T. (1997). *Ma'arif-e Quran*. Qom: Mu'assasah Amuzeshi va Pazhuheshi Imam Khomeini.
- Motahhari, M. (2005). *Majmu'eh-e Asar*. Tehran: Nashr-e Sadra.
- Muttaqi Hindi, A. D. (1981). *Kanz al-Amal*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Nasr ibn Muzahim. (1983). *Waq'eh-e Siffin*. Qom: Maktab-e Ayatollah Mar'ashi.
- Ramadhani, H. (2002). *Al-Tahmid fi Sharh Qawa'id al-Tawhid*. Beirut: Mu'assasah Umm al-Qura.
- Seyyed Razi. (1991). *Nahj al-Balagha*. Qom: Paryayan Publications.
- Sobhani, J. (1996). *Ilahiyyat*. Qom: Mu'assasah Imam al-Sadiq.
- Sorush, A. K. (2013). *Bast-e Tajrube-e Nabavi*. Tehran: Entesharat-e Sirat.
- Tabari, M. J. (2008). *Tarikh al-Tabari*. Beirut: Mu'assasah al-A'lami.
- Tabataba'i, M. H. (2011). *Al-Mizan*. Beirut: Mu'assasah al-A'lami lil-Matbu'at.
- Taftezani, S. D. (1988). *Sharh al-Maqasid*. Beirut: Al-Sharif al-Radi.
- Tusi, M. H. (1993). *Amali*. Qom: Dar al-Thaqafah.