

## **Abdolkarim Soroush's Views on Authority: A Review and Critique**

**Najm al-Sadat al-Hoseyni\***

(Received: 2021-05-22; Accepted: 2021-11-24)

### **Abstract**

In the book *Ghabz wa Bast Teorik Shariat* (Theoretical Contraction and Expansion of the Sharia), Soroush considers religious knowledge to be human and historical, but in a further step, in the book *Tajrobeh Nabawi* (Expansion of Prophetic Experience), he considers religious experience and even religion itself to be human. In the third stage of his intellectual life, he calls the Quran "the book of the Prophet", because he speaks of the expansion of religion as a result of the expansion of the inner and outer experience of the Prophet, and considers the prophetic revelation to be subject to the character of the Prophet. In order to maintain the dynamism of religion, Soroush puts forward the idea that is the central position of the Prophet's human personality in religious legislation and experience and the role of his guardianship in the continuation of religiosity. In this way, he replaces the authority of the Prophet with the authority of the text and even refers the authority of the text to the Prophet. In this regard, Soroush gives an example from the mystical tradition in Islam that the mystics made the heavenly dimension of the Prophet's existence heavier, and, in turn, erased his earthly dimension in the heavenly light of revelation, and exalted the Prophet from an esoteric and spiritual dimension, so that, according to Soroush, his human aspect was neglected. In this article, we examine two basic issues with a critical analytical approach; First, the replacement of the authority of the text, and second, an analysis of the foundations of the authority of the Prophet.

**Keywords:** Personal Authority, Text Authority, Religious Experience, Guardianship, Revelation, Abdolkarim Soroush.

---

\* Lecturer and Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Al-Zahra University, Tehran, Iran, n.alhosseini@gmail.com.

## بررسی و نقد آرای عبدالکریم سروش در باب مرجعیت نجم‌السادات الحسینی\*

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۳]

### چکیده

در قبض و بسط تئوریک شریعت، سروش معرفت دینی را بشری و تاریخی می‌داند اما در گامی فراتر، در بسط تجربه نبوی، تجربه دینی و حتی خود دین را بشری می‌داند. وی در مرحله سوم حیات فکری‌اش، قرآن را «پیامبرنامه» می‌نامد، چراکه از بسط دین به تبع بسط تجربه درونی و بیرونی پیامبر حکایت می‌کند و وحی رسالت را تابع شخصیت رسول می‌شمرد. وی برای حفظ پویایی دین، راهی را در پیش می‌گیرد که همان منزلت کانونی شخصیت بشری پیامبر در تشریح و تجربه دینی و نقش ولایت او در تداوم دینداری است و به این ترتیب مرجعیت شخص پیامبر را جایگزین مرجعیت متن می‌کند و حتی مرجعیت متن را هم به پیامبر ارجاع می‌دهد. سروش در این راه از سنت عرفانی در اسلام شاهد مثال می‌آورد که عرفا کفه افلاکی و آسمانی ترازوی وجود پیامبر را سنگین‌تر، و بُعد زمینی او را در نور آسمانی وحی محو کردند و پیامبر را از بُعد باطنی و روحی بسیار بزرگ کردند، به گونه‌ای که، بنا به اعتراف سروش، نیمه بشری پیامبر مغفول ماند. در این مقاله دو مسئله اساسی را با رویکردی تحلیلی انتقادی بررسی می‌کنیم؛ نخست، جایگزینی مرجعیت متن، و دوم تحلیلی بر بنیادهای مرجعیت پیامبر.

**کلیدواژه‌ها:** مرجعیت شخص، مرجعیت متن، تجربه دینی، ولایت، وحی، عبدالکریم سروش.

## مقدمه

بدون بررسی و فهم پیش فرض‌های بنیادین در تفکر سروش نمی‌توان دیدگاه او را در باب مرجعیت شخص پیامبر به عنوان ملاک ارزش داورانه محل توجه قرار داد. پیش از آنکه به نظریه مرجعیت سروش روی بیاوریم، ناچاریم مفاهیم اساسی همچون نقش شخص پیامبر در سنت اسلامی و عرفانی، تجربه پیامبرانه و در مقابل آن تجربه صوفیانه و تجربه دینی، دریافت وحی و تجربه، فربهی دین، خاتمیت به معنای دائرمداری بر شخص پیامبر و مرجعیت را توضیح دهیم. نظریه مرجعیت و کنارزدن مرجعیت متن در اندیشه سروش، بدون بررسی محورهای مذکور ممکن نیست. لذا ابتدا باید فهم سروش از نقش پیامبر در دین و تجربه پیامبرانه را درک کنیم تا علل گذار و گسست معرفتی او از مرجعیت متن به مرجعیت شخص پیامبر را دریابیم.

سروش در قبض و بسط تئوریک شریعت، دین را امر ثابتی می‌داند و معرفت دینی را در حال تغییر و تحول (سروش، ۱۳۷۳: ۵۰۲). از دیدگاه وی، شریعت مانند طبیعت صامت است و معرفت از دین به سبب تابعیت از بشر، متغیر است و به این ترتیب معرفت دینی امری عصری است و دین غیر از معرفت دینی است. بر این مبنا، وی با ایدئولوژیک کردن دین مخالفت می‌کند و این را محدود کردن فهم دین به فهم ثابت و مشخصی می‌داند که سبب از بین رفتن پویایی معرفت دینی می‌شود. لذا معتقد است اسلوب ثابتی برای فهم دین وجود ندارد. او برخلاف نظریه‌ای که وحی را خواب‌نامه پیامبر و در حال متکامل شدن توسط پیامبر می‌داند، در قبض و بسط می‌گوید فهم بشر از مفاد وحی کمال می‌پذیرد، نه اینکه وحی به دست بشر تکمیل شود؛ و تأکید می‌کند که آنچه تغییر می‌کند، فهم آدمیان از شریعت است و آنچه ثابت می‌ماند خود شریعت است. سروش برخلاف بسط تجربه نبوی، در قبض و بسط تئوریک شریعت می‌گوید: «دین محتاج بازسازی و تکمیل نیست؛ معرفت دینی که معرفتی است بشری و ناقص، محتاج بازسازی است. دین فارغ از فرهنگ‌ها و

خالص از شائبه دخالت اذهان آدمیان است؛ اما معرفت دینی، بی هیچ شائبه، آمیخته بدان شوائب است» (همان: ۲۷۵).

او در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، پیامبر را دریافت‌کننده وحی می‌داند، نه اینکه او را در امر وحی دخیل بدانند؛ پیامبر در ابلاغ وحی نه خست و ورزیده است و نه غفلت؛ عقول آدمیان مبتلا به خست و غفلت است. عقل به کمک دین نمی‌شتابد تا آن را کامل‌تر کند، بلکه می‌کوشد درک خود را از آن کامل‌تر کند. او ابتدا دین را قدسی دانسته و فرستادن دین را از خدا؛ وحی را کاملاً الهی، و آن را نازل بر قلب پیامبر می‌داند و پذیرفتن ولایت دین را برخلاف نظرش در بسط تجربه نبوی، سخن خود را بر دهان شارع نهادن و خود را بر مسند او نشانیدن نمی‌داند، بلکه سعی در فهمیدن سخن او می‌داند، آن هم با رجوع مستمر به کتاب و سنت (همان: ۵۹-۶۰). اما در بسط تجربه نبوی دین را ساخته پیامبر در طول زمان و در مواجهه با محیط می‌داند. او در این کتاب معتقد است آدمیان در تفسیر این وحی همه شخصیت خود را در میان می‌آورند. وی می‌گوید: «شریعت الهی، محتاج بازسازی نیست؛ آن، ساخته خداوند علیم است. اما فهم از شریعت، محتاج احیا و بازسازی مستمر است» (همان: ۲۵۰). این در حالی است که او در بسط تجربه نبوی، خود شریعت را در حال تکامل می‌داند و به این ترتیب دست به جایگزینی ملاک مرجعیت پیامبر به جای ملاک مرجعیت متن می‌زند. وی با تکیه بر تجربه دینی پیامبر، قرآن را خواب‌نامه پیامبر می‌داند و شخص پیامبر را یگانه حجت دینی برمی‌شمرد. مهم‌ترین تحلیل او برای تنها ملاک بودن شخص پیامبر، تجربه دینی ایشان است (نک: همو، ۱۳۸۵).

در این دیدگاه، پیامبر به وحی ارجاع داده نمی‌شود، بلکه حتی وحی را آفریده پیامبر و مخلوق او می‌دانند، به نحوی که وحی، عین پیامبر است. اگر در این تعبیر و فهم، فروکاستن مرجعیت متن و وحی به پیامبر باشد با اشکال مهمی به نام «مرجعیت مؤسس صرف» مواجه می‌شویم؛ در حالی که در باور دینی اسلامی، پیامبر و سخنانش زمانی

دارای حجیت و مرجعیت است که به وحی ارجاع داده شود، اما این تلقی، این ارجاع را نادیده می‌گیرد. او شخص پیامبر را دارای مرجعیت و ملاکی در توجیه باورها می‌داند. در مقاله «خاتمیت» هم، پیامبر را حجت صرف می‌داند و نیازی به استدلال‌ورزی نمی‌بیند و این را یکی از لوازم ختم نبوت می‌داند و می‌گوید با این روش، پیامبر همیشه در صحنه حضور دارد و پیروی از پیامبر را به معنای پیروی از تجارب او، و بسط دین و وحی را تابع شخصیت رسول می‌داند (دباغ، ۱۳۸۷: ۱۳۵). از آنجایی که این ملاک، ملاکی ارزش‌داورانه در باب باورهای دینی است، زمینه تبیین اینکه چرا این ملاک بیش از سایر ملاک‌ها محل توجه قرار گرفته و همچنین بیان نواقص و عیوب آن و نیز تبیین نتایج تسری این ملاک به اسلام را دارد. برخی از متفکران تحت تأثیر غلبه این ملاک در سایر ادیان، تصور کرده‌اند که می‌توانیم در خوانشی جدید، این دیدگاه را مبنای توجیه باورهای اسلامی قرار دهیم و با روشی تحلیلی و انتقادی، درباره این موضوع تحقیق کنیم. حال آنکه بر اساس فهم بسیاری از متفکران و مفسران اسلامی، مانند محمدحسین طباطبایی در جلد‌های مختلف *تفسیر المیزان*، مهم‌ترین ملاک مرجعیت، مرجعیت متن است و مرجعیت مؤسس در طول مرجعیت متن قرار می‌گیرد. اینکه مرجعیت متن را به مرجعیت مؤسس فرو بکاهیم، رویکردی پرسش‌برانگیز و در خور نقد است.

### معانی «مرجعیت»

«مرجعیت» یا «آتوریته» شامل سه چیز است: شخص پیامبر، کتاب، آموزه‌ها و دستورالعمل‌ها. منظور از مرجعیت مؤسس، مرجعیت او بدون وحی است. اما در اسلام سخن پیامبر در پرتو وحی حجیت دارد، نه مرجعیت مطلق. هنگامی به سراغ مرجعیت مؤسس می‌رویم که متن موجود نیست، همانند مسیحیت، نه در اسلام که متن متقنی وجود دارد. مرجعیت یعنی بدون هیچ دلیل و استدلالی سخن پیامبر را بپذیریم و همه توجیحات به شخص او باز گردد. بنابراین، «مرجعیت» اصطلاح خاصی است که با این اصطلاح، پیامبر

مرجعیت ندارد، بلکه حجیت (authority)، اعتبار (validity) و الزام‌آوری (commitment) دارد. نظریه مرجعیت، ملاکی برون‌گرایانه یا عینی نیست، بلکه شخصی و درون‌گرایانه است. دیدگاه درون‌گرایانه در توجیه ناکارآمد است و از عمومیت و منطق عقل عملی برخوردار نیست و فقط به احساس و باورهای درونی شخص وابسته است. بر اساس تقسیم فاعل و قابل سه معنا در باب مرجعیت شخص پیامبر مطرح است؛ **معنای اول**، پیامبر فقط قابل است، که در این معنا مرجعیت پیامبر به این معنا است که چون پیامبر به لحاظ شخصیتی دارای قابلیت و ظرفیت است، مرجعیت دارد که این معنا مراد ما نیست. **معنای دوم** اینکه، پیامبر فقط فاعل است، که در این معنا پیامبر چون جنبه فاعلیت دارد، دارای مرجعیت است. این فاعلیت یا تام و تمام است یعنی فاعلیت در الفاظ، تمدن و جهانی کردن دین؛ یا اینکه در بخشی از ابعاد، فاعلیت تام دارد. سروش درباره جنبه فاعلیت پیامبر می‌گوید:

دین مجموعه‌ای از آموزه‌ها است که برگرفته از جنبه شخصی و تدریجی پیامبر است. چون شخصیت پیامبر عین وحی است، پس هر چه می‌گوید و حیانی است. لذا اسلام مجموعه‌ای از متن نیست، بلکه تاریخ مسلم رسول خدا است. دین حول این شخصیت می‌چرخد و شخص پیامبر عین هدایت است. پس دین تابع پیامبر است و اطاعت از شخصیت پیامبر بر همه لازم و واجب است. اگر فاعلیت تام باشد بدین معنا است که دین، برخوردارهای پیامبر در طول تاریخ است و نه دستور خدا. موضع‌گیری‌های تدریجی شخص پیامبر است. چون شخصیت پیامبر مؤید و عین وحی است، هر چه می‌کند، مؤید است. اسلام کتاب نیست، بلکه تاریخ مجسم شخص پیامبر است و بسط تاریخی و تدریجی شخصیت پیامبر است. دین حول شخصیت این پیامبر می‌تند و دین تجربه روحی شخص پیامبر است (سروش، ۱۳۷۳: ۱۹).

**معنای سوم**، ترکیبی از فاعلیت و قابلیت؛ این دیدگاه نزد مسلمانان عمومیت دارد و مقبولیتش بیشتر از نظر اول است، زیرا در این قسم، اول کتاب و سپس سنت مطرح

می‌شود. بنابراین، افعال، گفتار و شخصیت پیامبر دخیل‌اند. اگر پیامبر نباشد کتابی هم نمی‌آید، اما در عین حال سخنش سخن وحی است. پس پیامبر قابل است، چون تمدن را ساخته و فاعلیت دارد چون ظرفیت برای گرفتن چنین وحیی را داشته است. فعل پیامبر دخیل است، چون پیامبر که نباشد نه ختم نبوت است و نه معجزه‌ای و نه کتابی. در عین حال، این پیامبر سخنش از کتاب خدا است، بنابراین پیامبر، هم فاعل است و هم قابل (پورحسن، ۱۳۹۱: ۲۴).

لاک و کلیفورد مهم‌ترین بحث را در باب مرجعیت در معرفت دینی دارند، البته به مثابه ملاکی ارزش‌داورانه و نه معرفتی صرف. جان لاک در فصل آخر کتاب *گفتاری در فاهمه بشری* درباره عقل سخن گفته است. دیدگاهش درباره عقل نوظهور است، چون مسیحیت تا قبل از آن بیشتر تفسیرمحور و مرجعیت‌محور بوده تا عقل‌محور. از منظر لاک، به جز اخلاق، همه ملاک‌ها برگشت‌شان به عقل است و فقط با ملاک عقل است که می‌توان داوری کرد. از این‌رو ملاک درستی که درباره یک دین و به طور خاص مسیحیت می‌تواند وجود داشته باشد، عقل است. عقل در نسبت با دین قرار دارد و خداوند آن را به انسان موهبت کرده است. اگر خداوند این عقل را به ما نمی‌داد معنایی نداشت که از او پیروی کنیم و این عقل است که به ما می‌گوید نیازمند دینی به نام «مسیحیت» هستیم. عقلی که جان لاک می‌گوید عقلی است که خود مرجع است و در واقع، عقل نقش مرجعیت‌بخشی دارد. باورهای دینی را می‌توان با ملاک عقل فهمید و ایمان خود، ملاک نیست بلکه تابع عقل است. از این‌رو هیچ ملاکی برای داوری ایمان نیست مگر عقل. اما کلیفورد که تحت تأثیر جریان عقل‌گرایی در قرن ۱۸ است، عقل را به دو نوع کنشی و انتقادی تقسیم می‌کند. وی از ملاک عقل بهره می‌برد تا اثبات کند که دین مسیحی درست نیست. عقل، در نظر وی، عقل انتقادی است و این عقل می‌گوید هیچ دلیلی برای اثبات دین مسیحیت وجود ندارد، چراکه راهی برای نجات مطرح نمی‌کند و گزاره‌هایش خرافی است. کلیفورد معتقد است برای پذیرش هر اعتقاد دینی

باید همیشه و همه جا و برای همه کس قرائن کافی در اختیار داشته باشیم و اگر فردی فرصت برای تحقیق در قرائن اعتقادات دینی اش ندارد، در این صورت فرصتی برای معتقدشدن نخواهد داشت (جعفری ندوشن، ۱۳۹۱: ۲۴). مرجعیت، از دیدگاه کلیفورد، به معنای ابتدای باورها بر صرف اعتبار مطلق فرد است. وی بر اساس همین تعریف از مرجعیت، آن را نقد می‌کند و تکیه بر مرجعیت را سبب بدون دلیل شدن باور می‌داند و چون تمامی باورها باید مبتنی بر دلیل باشند و دلیل، تنها وجه ممیز میان باور درست و نادرست است، پس به سبب بی‌دلیلی، باور مبتنی بر مرجعیت، نادرست می‌شود (Clifford, 1879: 45).

در مسیحیت، اصل و مرجعیت با عیسی مسیح است و مرجعیت کتاب مقدس فرع بر آن تلقی می‌شود (ویور، ۱۳۸۱: ۷۲-۷۵). مثلاً برگوسن می‌گوید: «منشأ مسیحیت، مسیح است». از نظر آگوستین، انسان وارث گناه آدم است و به‌تنهایی نمی‌تواند خود را نجات دهد و مسیح با صلیب خود امکان نجات را فراهم کرد. مسیح، پیامبر به معنای اصطلاحی اش نیست. او الوهیت دارد؛ مأموریت او به جای راهنمایی، نجات‌بخشی است (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۲: ۱۷۱)؛ یا در خصوص بودا مرجع خود شخص «بودا» است (پاشایی، ۱۳۴۷: ۵۵۸). در یهودیت هم تلمود مرجع است. در دین یهود، موسی کسی است که مردم را به صراط‌الاهی می‌کشاند و کتاب مقدس تورات را از خود به یادگار می‌گذارد. بنابراین، کتاب است که اصل و مرجع است و حضرت موسی آورنده این کتاب است و باید به فرمان‌های این کتاب عمل کرد تا رستگار شد. حتی یهودیان معتقدند پیامبران هم مرتکب خطاهایی شده‌اند و به کسی که خطا کرده است نمی‌توان اقتدای تام و تمام کرد (حسین‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۲۳). لذا هر دینی که دارای شریعت و کتاب مقدس وحی شده به پیامبر است به مرجعیت پیامبر دست نمی‌یازد ولی شریعتی مثل مسیحیت با نداشتن شریعت و کتاب مقدس وحی شده به شخص عیسی رجوع می‌کند. نتیجتاً ادیانی که به باور دینی، ایمان‌گرایانه نگاه می‌کنند، بر نظریه مرجعیت تأکید



می‌ورزند. اما دین اسلام چون بر ملاک عقلانی بودن باورهای دینی تأکید دارد، نگاهی انتقادی به نظریه مرجعیت مؤسس دارد و به همین دلیل بر مرجعیت متن تکیه می‌کند؛ ملاکی که هم بیرونی است و هم با عقلانیت سازگار است.

### ملاک‌های ارزش‌داوری

بحث‌های مرجعیت ذیل ملاک ارزش‌داورانه می‌گنجد. ارزش‌داورانه ملاکی است بیرون از برهان‌ورزی. بنابراین، دلایل ارزش‌داورانه، عقلانی نیست. این ملاک می‌تواند شخصی، گروهی یا صورت حیات برای جمعی باشد، مثلاً فقط برای مسیحیان یا فقط برای مسلمانان. لغات و اصطلاحاتی مانند «ایمان‌گرایی»، «تجربه» و «اطاعت‌کردن»، ارزش‌داورانه‌اند و این ملاک همانند مرجعیت، درون‌دینی است. امر مثبتی وجود دارد که به آن دلدادگی داریم و می‌خواهیم درستی‌اش را بیان کنیم و در صدد اثباتش نیستیم. در مرجعیت مؤسس، مباحث حول فضایل پیامبر است، نه حقانیت او. بنابراین، ملاک‌های ارزش‌داورانه چندین ویژگی دارد: فردی است، درونی است، با صورت حیات و زیست‌جهان دینی ارتباط دارد، با ملاک عقلی سنجش‌پذیر نیست و درونی است، از پیش پذیرفته‌شده و بدون نیاز به دلیل است، با تجربه دینی در پیوند است، فراتاریخی است، فرااستدلال است و درهم‌تنیده با اخلاق است (پورحسن، ۱۳۹۱: ۵). نظریه مرجعیت، نظریه‌ای برهانی و استنتاجی نیست، بلکه ایمان‌گرایانه، ارزش‌محورانه و هنجاری است؛ یعنی ممکن است هیچ دلیلی بر حجیت عیسی (ع) نداشته باشیم ولی آن را می‌پذیریم. ملاک‌های تجربه دینی و ایمان‌گرایی هم در این حیطه قرار می‌گیرند. نظریه مرجعیت نیز که زیرمجموعه ملاک‌های ارزش‌داورانه است، مربوط به اعتبار صرف پایه‌گذار و مؤسس است. بنابراین، ملاک‌های ارزش‌داورانه فراتاریخی، فرافلسفی و فرااستدلالی، و عمدتاً از سنخ وجودی هستند. زمانی که در مسیحیت تفکیک میان دین نهادی و دین وجودی شکل گرفت، دین نهادی، تاریخی و استدلالی دانسته شد و دین وجودی،

مواجهه ایمانی فرد با مسئله تلقی شد و ملاک‌های ارزش داورانه شکل گرفت. بنابراین، تمام ادله غیرارزشی، آفاقی شد و ادله ارزشی، انفسی. اولین کسانی که به این مسئله پرداختند، شلایرماخر و کرکگور هستند. سورن کرکگور، روایت تندروانه‌ای از اصالت ایمان (fiedeism) مطرح می‌کند که به موجب آن، ایمان نه فقط برتر از تعقل است، بلکه به یک معنا، مخالف آن است. ایمان شرط لازم کمال انسانی، به عمیق‌ترین معنای آن است. کرکگور استدلال می‌کند که کسی که می‌کوشد ایمان دینی خود را بر اسناد و مدارک عینی یا تعقل مبتنی کند اساساً برخفا است. به بیان کرکگور، «بدون خطر کردن، ایمانی در کار نیست. ایمان دقیقاً تناقض میان شور بیکران روح فرد و فقدان یقین عینی است. اگر من قادر باشم خدا را به نحو عینی دریابم، دیگر ایمان ندارم. اما دقیقاً از آن رو که بدین کار قادر نیستم، باید ایمان بیاورم» (Kierkegaard, 1941: 12).

### مرجعیت و خاتمیت نبی و معنای ولایت تشریحی

دیدگاه سرروش در باب مرجعیت پیامبر را نباید ذیل اقتدار یا مرجعیت کاریزماتیک به معنای مرجعیت شخص محورانه یا شخصی با قدرت خاص دنبال کرد، بلکه باید در ضمن نظریه ولایت فهمید. از این رو است که برداشت او از مرجعیت پیامبر با افرادی همچون کلیفورد که مرجعیت را به معنای اتوریته مطلق فرد می‌دانند، تفاوت اساسی دارد. مرجعیت به معنای رأی خودخواهانه شخص یا محور بودن شخص بدون اعتبار و حجیت از مرجعی بالاتر به نام قرآن یا خدا است، که از بُعد روان‌شناسانه می‌توان آن را به معنای مستولی و مسلط شدن بر ذهن و روان انسان‌ها و پیروی انسان‌ها از آن شخص دارای مرجعیت دانست. مرجعیت را می‌توان ذیل «نظریه ولایت» آورد که همان مطلبی است که سرروش قبول دارد، یا در زیرمجموعه عقلانیت یا معقول و پذیرفتنی گنجانید که مخالف با دلخواهانه بودن مرجعیت فرد است و اعتبار شخص به سبب اعتبار از جانب خدا تأمین می‌شود و حجیت و اعتبار از مبدأ اصلی یا همان خدا گرفته می‌شود و

نیز می‌توان مرجعیت را فقط در امور دین و به‌ویژه وحی گنجانید. ظهور دین اسلام، با اعلام جاودانگی و آخرین دین الاهی بودن و پایان یافتن دفتر نبوت توأم بوده است (نک: مطهری، ۱۳۸۰). «خاتمیت» جزء اصول مسلم اسلام است.

این بحث در دوره معاصر در کلام جدید صورت تازه‌ای به خود گرفت و روشنفکران دینی تحلیل خاصی از وحی، نبوت و خاتمیت مطرح کردند. این نوع نگرش با سخنان اقبال آغاز شد و با نقدهای مطهری بر سخنان وی، این نظریه گسترش یافت. نواندیشان دینی تفسیر خاصی از وحی و نبوت پیش می‌نهند که لازمه‌اش «منقطع‌نشدن 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»، یا این سخن که امروز دوران مأموریت نبوی پایان یافته است، اما فرصت برای بسط تجربه نبوی همیشه موجود است. برخی از متفکران صاحب اثر ایرانی از جمله سروش، از نظریه‌ای از اقبال تأثیر پذیرفته‌اند که وی از عرفا الهام گرفته بود. طبق این نظریه، نبوت به معنای اصطلاحی پایان یافته اما گونه‌ای تجربه عارفانه همچنان میهمان روح انسان است و انسان هیچ‌گاه بدون آن نیست. سروش نیز به همین اشاره دارد که می‌گوید: «ما اینک سخن هیچ کس را نمی‌پذیریم مگر اینکه دلیلی بیاورد یا به قانونی استناد کند. اما پیامبران چنین نبودند. آنان خود پشوانه سخن و فرمان خود بودند، حجت سرخود بودند» (نک: اقبال لاهوری، ۱۳۹۰: ۱۴۵؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۱۴۳-۱۴۷).

حاصل سخن آنکه، سروش پیامبر اسلام را پیامبر خاتم دانسته، دین او را آخرین دیانت و شخص او را آخرین شخصیت حقوقی نبوی و دوران او را آخرین دوران پیامبرپرور در تاریخ می‌داند و می‌گوید پس از او، چنین زمینه حاصل‌خیزی دیگر هرگز حاصل نخواهد شد. سخنش را تا بدین جا تمامی مسلمانان قبول دارند اما وی با

چرخشی که از مرجعیت متن به سمت مرجعیت شخص پیدا می‌کند نکته اختلافی را بیان می‌کند که سخن پیامبر به پشتوانه شخصیت او ادا می‌شد و تفاوت اولیای خدا با پیامبران را در مأموریت پیامبران برای مردم با استفاده از شخصیت خود به عنوان حجت می‌داند که از این‌رو، شیوه کارشان با فیلسوفان و متکلمان و متفکران فرق دارد، چراکه متفکران برای اثبات مدعای خود، به دلایل عقلی و تجربی دیگری توسل می‌جویند. این بُعد از پیامبری، یعنی الزام‌آور بودن تجربه دینی یک نفر برای دیگران، که همان ولایت تشریحی است، با رحلت پیامبر خاتمه می‌پذیرد. لذا، همه کسانی که پس از پیامبر می‌آیند، در حوزه نبوت او عمل می‌کنند و حجیت سخنشان تابع حجیت بخشی او است، تا آنجا که با مفاد و منطق خاتمیت منافات پیدا نکند. از آنجا که بعد از پیامبر، نبی دیگری نخواهد آمد و از طرفی نیاز به تفسیر متون دینی احساس می‌شود، لذا این مأموریت از دیدگاه سروش به امامان و عارفان و اولیای الهی محول می‌شود، با این تفاوت که هیچ یک از این اصناف، حجیت شخصی ندارند (نک: سروش، ۱۳۸۵).

### معیار دینی بودن و معنای پیامبری و ولایت باطنی

کسانی که دینی بودن را به شخصیت و مرجعیت پیامبر معطوف کرده‌اند، گوهر دین را در تعلیمات دین نمی‌دانند، بلکه در انتساب آن تعالیم به پیامبر برمی‌شمرند و همین که پیامبری می‌رسد و آن نکات را با مردم در میان می‌گذارد، آن معارف خصلت دینی به خود می‌گیرند. سروش این دینیت را عرضی می‌داند و نه ذاتی. لذا، در اینجا، همه چیز به شخصیت پیامبر برمی‌گردد. وی می‌گوید این سخن فوق‌العاده مهمی است. شخصیت پیامبران در ادیان، محوری است. بی‌جهت نیست که به اعتقاد پیروان ادیان، اگر کسی تمام سخنان پیامبر را باور داشته باشد و آنها را عقلاً و تجربتاً صائب بداند و حتی به فرمان‌های او عمل کند، اما نبوت را نپذیرد، مؤمن محسوب نمی‌شود. کسی که تعالیم اسلامی را بپذیرد، اما کاری نداشته باشد که این تعالیم از کجا آمده‌اند و چه کسی آنها را

آورده است، از نظر متکلمان و فقیهان مسلمان، «مسلمان» محسوب نمی‌شود. مهم در اینجا این است که اگر فقط تجربه دینی پیامبر را منظور کنیم شخصیت تاریخی پیامبر در گرو شخصیت معنوی او است و شخصیت معنوی پیامبر هم در گرو تجربه دینی یا تجربه وحیانی او است. اگر پیامبر واجد آن تجربه نباشد، پیامبر نیست (همان: ۷۷-۸۰).

بنا بر نظر سروش، که گوهر دین را تجربه پیامبر می‌داند و معنای پیامبری را در تجربه و شخصیت ایشان خلاصه می‌کند، پیغمبری معنا و مفهوم متفاوتی می‌یابد؛ وی با ذکر اینکه نباید بر شخصیت تاریخی پیامبر تکیه کرد و باید بر پای خود بایستید و او عمر جاودان ندارد و بالأخره روزی از دنیا می‌رود، به تعالیم اصیل دینی رجوع می‌کند، ولی به این مطلب تبصره‌ای می‌زند که در اسلام پذیرفته نیست و آن اینکه می‌گوید پیروی از پیامبر را باید عمیقاً معنا کنیم. پیامبری نوعی تجربه بود و تا چراغ آن تجربه روشن است، پیامبری هم زنده و چالاک است. وی پیروی از پیامبر را پیروی از تجارب او می‌داند، آن هم نه به صورت تقلید و تکرار منفعلانه، بلکه مشارکت فعالانه در تجارب پیشوا. او با تعمیم‌دادن این مسئله، می‌گوید، همچنین است پیروی از صاحبان تجارب دینی و عرفانی. شخصیت مسیح و شخصیت محمد، به هیچ وجه شخصیت‌های تاریخی صرف نبوده و نیست. وی با هم‌تراز قراردادن تعالیم دینی مسیحیت با اسلام، معنای این سخن را که از طریق مسیح می‌توان به خدا رسید این می‌داند که می‌توان از طریق نزدیکی و اتصال روحی به او، تجربه او را هم‌اکنون تکرار کرد. او این آموزه مسیحیت را برای اسلام هم تکرار می‌کند و زنده‌بودن هر دین را به این معنا می‌داند و معنای ولایت باطنی، حضور شخصیت پیامبر و امکان اتصال با او و از همه مهم‌تر و مأنوس‌تر، امکان تکرار تجربه‌هایی است که پیامبر را پیامبر کرد. این همان معنای «بسط تجربه نبوی» است. اگر تجربه‌های پیامبرانه در میان دینداران تحقق نیابد، اصلاً دین در میانشان حاضر نیست (نک: همان).

## بررسی و نقد

نظریه بسط تجربه نبوی را در قالب چند گزاره می‌توان صورت‌بندی کرد: پیامبری نوعی تجربه است؛ تجربه نبوی تکامل‌پذیر است؛ وحی یا تجربه نبوی تابع شخصیت پیامبر است نه برعکس؛ تجربه پیامبر اسلام بسطی تاریخی و امکانی داشته و از تعامل با محیط و دیالوگ با معاصران تأثیر پذیرفته است؛ تجربه نبوی مختص پیامبران نیست؛ بسط تاریخی تجربه نبوی با رحلت پیامبر متوقف نمی‌شود؛ پیروی از پیامبر به معنای مشارکت‌جستن در تجربه او است؛ پیروی از پیامبر به معنای بسط تجربه او است.

گزاره سوم که «وحی یا تجربه نبوی تابع شخصیت پیامبر است نه برعکس» محل بحث ما است. به نظر سروش، شخصیت پیامبر تنها سرمایه او است و این شخصیت «محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحی است» و بسطی که در شخصیت او می‌افتاد به بسط تجربه ختم می‌شد و بنابراین وحی تابع او بود نه او تابع وحی. پیروی از پیامبر را دو گونه می‌توان معنا کرد: معنای اول مبتنی است بر برجسته‌کردن شخصیت تاریخی پیامبر و تلقی‌کردن او به عنوان مأمور صرف، که طبق این معنا پیروی از پیامبر چیزی جز پیروی از ظاهر دستورها نیست. به نظر سروش، این تلقی از پیامبر همان است که در وهابیت وجود دارد و در حقیقت شخصیت معنوی پیامبر نادیده گرفته می‌شود. معنای دوم پیروی از پیامبر مبتنی است بر تفاوت پیامبر با بنیان‌گذاران مکاتب بشری. بنیان‌گذاران مکاتب بشری شخصیتی تاریخی دارند و چیزی که پس از مرگ از آنان باقی می‌ماند مکتب است. اما شخصیت تاریخی پیامبر متکی به شخصیت باطنی او است و بنابراین «پیروی از پیامبر، پیروی از تجارب او است. پیروی هم تقلید و تکرار منفعلانه نیست، بلکه مشارکت فعالانه در تجارب پیشوا است» (فناپی، ۱۳۹۲: ۳۹۲).

به نظر می‌رسد در نظریه بسط تجربه نبوی چند نکته مبهم و مجمل وجود دارد. این نکات عبارت‌اند از: نقش خداوند در تجربه‌های دینی؛ ارزش معرفت‌شناسانه تجربه نبوی، عینیت هنجارها و ارزش‌های دینی. رحلت پیامبر نه به معنای از میان رفتن خدا

است و نه به معنای سکوت او و بسته شدن دست او در تشریح است و ما باید برخلاف نظر سروش، پیش از آنکه پیامبر را به صحنه بیاوریم، خدا را به صحنه بیاوریم. برجسته کردن نقش شخصیت پیامبر در شکل گیری و بسط تدریجی دین نباید به کم رنگ کردن حضور خدا و نقش او در این زمینه منجر شود. ما ناگزیریم دو نوع «تجربه وحیانی نبوی» و «تجربه غیروحیانی نبوی» را تفکیک کنیم. بخشی از متون دینی از تجربه غیروحیانی پیامبر سرچشمه می گیرد، یعنی در ظرف این تجربه موجود می شود، زیرا شخصیت پیامبر مؤید است و رفتار و گفتارش را خداوند تأیید کرده است. اما در طی تجربه نبوی وحیانی، پیامبر دین را کشف می کند نه ایجاد یا تشریح. خدا فاعل و موجد تجربه دینی و پیامبر محل و قابل آن است. در تجربه وحیانی، آن بخش از دین که تشریح خدا است از جانب پیامبر کشف می شود نه تشریح؛ پیامبر در این خصوص کاشف و شارح است نه شارع. وحی با سایر تجربه هایی که پیامبر دارد متفاوت است. پیامبری یعنی وساطت میان خدا و خلق برای رساندن پیام یکی به دیگری. بر اساس تبیینی که سروش پیش می نهد، وحی سخن پیامبر است نه خدا، زیرا سخن گفتن خدای غیرمتشخص نامعقول است، اما چون شخصیت پیامبر را خداوند تأیید می کند، سخن او سخن خدا است. یکی از اشکالات چنین تبیینی این است که اثبات اینکه پیامبر را خداوند تأیید کرده است، در گرو فرض وجود حکم و سخن خدا است. زیرا از خود پیامبر نمی توان پذیرفت که سخنش سخن خدا است. اگر خدای غیرمتشخص نمی تواند سخن بگوید، چنین خدایی نمی تواند پیامبر را هم تأیید کند (همان: ۳۹۸-۴۰۲).

سروش وحی را به تجربه دینی یا عرفانی فرو می کاهد. مهم ترین پرسش درباره دیدگاه سروش این است که: مراد وی از تجربه دینی چیست؟ وی چه تعریفی از آن دارد؟ آیا تجربه دینی از تجربه های عرفانی تمایزی دارد یا نه؟ سروش به جای تعریف «تجربه دینی» به مصادیقش اشاره می کند، مانند دیدن ملائکه و مشاهده عالم غیب یا دریافت پیام در خواب. برخی از متکلمان در مسیحیت به اعتبارنداشتن برهان ملتزم

شده‌اند و در جهان اسلام نیز برخی از نحله‌های کلامی و فکری و متفکرانی همچون غزالی و اشاعره، همانند جهان مسیحیت، به تعارض میان عقل انسانی و وحی الهی معتقد شده‌اند. تفکر سروش نیز در واقع متأثر از زمینه فکری در جهان غرب است. وی می‌کوشد چنین تفکری را که زائیده تقابل فکری قرون وسطا و عصر جدید غرب است به تفکر کلامی اشعری و غزالی، که شباهت‌هایی در اعتقاد به تعارض میان عقل و وحی دارد، تسری دهد. وحی اشاره‌ای ربانی است که پیامبر هرگز آن را نمی‌دانسته و سپس با نزول وحی به آن آگاه شده است: «وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ» (عنکبوت: ۴۸). این آیه معنا را تأکید می‌کند که پیامبر هرگز قبل از وحی به آن آگاهی نداشته و سپس به وسیله وحی به آن آگاه شده است نه اینکه از خود تفکراتی داشته و آن تفکرات «وحی» نام گرفته باشد. ولی اگر وحی تابع پیامبر باشد، بدین معنا است که خدا تابع پیامبر است (صادقی تهرانی، ۱۳۸۵: ۲۶۶-۲۶۹). در قرآن کریم آمده است: «لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ» (قیامت: ۱۶). بنابراین، قولی که معتقد است «وحی از درون وجود پیامبر می‌جوشید» با آیات فوق مغایر است. گفته‌های سروش به روشنی دلالت دارد که وحی امری کاملاً ذهنی و وابسته به تصورات، تفکرات، سلیق و علائق پیامبر اکرم (ص) بوده است؛ شخصیتی که تحت تأثیر عوامل محیطی، فرهنگی، زبانی، قومی و سایر ویژگی‌های سرزمین عربستان شکل گرفته است. نتیجه چنین مطلبی آن است که اساساً اسلام دینی الهی نیست و پیامبر اکرم در رسالتش، در حقیقت، خواب و تجربه خود را تعبیر، و گمان و تصوراتش را بیان می‌کرد. به بیان روشن‌تر، او پیامبر نبود؛ یعنی از طرف خدا پیامی نیآورده بود، بلکه پیامش را به نام پیام خدا به مردم القا می‌کرد. او برای رهایی از این اشکال که بسیاری از آیات قرآن صراحتاً دلالت دارند که قرآن کلام خدا است نه کلام پیامبر، می‌گوید «بحث درباره وحی، بحثی برون‌دینی است و همه قرائن اثبات یا رد مدعای ما باید از بیرون وحی گرفته شده باشند. مراجعه به درون وحی، به لحاظ متدولوژیک، یک کار نادرستی است» (سروش، ۱۳۸۵: ۵۷). اما



خود برای اثبات فرضیه مذکور همه قرائن و داده‌ها را از درون وحی گرفته است. از سخنان سروش چنین برمی آید که به نظر وی شخصیت پیامبر محور دین است تا آنجا که مسلمانی در گرو اعتراف به چنین چیزی است. اما به گمان ما محور دین اصل توحید است و شخصیت پیامبر نیز به دلیل انتسابش به خدا اهمیت دارد. یعنی از منظر دینی، اهمیت پیامبر به دلیل پیام آوردن او است (فناپی، ۱۳۹۲: ۴۲۵).

حقیقت این است که او در بیان نظریه‌اش دچار اختلاف و تناقض‌گویی می‌شود و نمی‌تواند اطراف آن را در نقطه‌ای و به صورت نظریه واحدی گرد آورد. وی بر اساس نظریه قبض و بسط، معتقد است کلمات با ما سخن نمی‌گویند، بلکه ما هستیم که الفاظ را به سخن درمی‌آوریم. بر این اساس، وی کلمات قرآنی را تجربه محض پیامبر می‌داند. در نقد این سخن باید گفت، پذیرفتن این مطلب که وحی همان تجربه باطنی است، جای تأمل دارد؛ چراکه وحی در اسلام، وحی گزاره‌ای است که از طریق ابلاغ پیام خدا به رسول صورت می‌پذیرد. به علاوه، نمی‌توان تردید کرد که پیامبر هنگام بیان آن تجربه در قالب الفاظ و کلمات کتاب قرآن، خود به تفسیر آن پرداخته و تفسیر و فهمش از تجربه باطنی خویش، اولی و ارجح از هر تفسیر دیگری است (نک: جعفری، ۱۳۸۲). تنها کسی که تا حدی به این نظریه نزدیک شده، شلایر ماخر است. شلایر ماخر معتقد است تجربه دینی مستقیماً به صورت الفاظ درمی‌آید، ولی ظاهراً وی منکر دخالت ذهن نیست. به علاوه، تقریباً همه کسانی که پس از شلایر ماخر آمده‌اند، نظریه او را نقد کرده‌اند (سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۶۲).

سروش دلیل حقانیت نظریه خود را این می‌داند که نمی‌شود خدایی که عین معنویت و تجرد است، سخن بگوید، در حالی که موضوع سخن گفتن خدا در جان رسول‌الله از موضوعات بسیار دقیقی است که آن را باید در انسان‌شناسی، از جمله در جلد هشتم کتاب *سفر اربعه* ملاصدرا دنبال کرد. در آنجا روشن می‌شود که چگونه نفس انسان آمادگی دارد تا خداوند بدون آنکه لفظی را ادا کند، در نفس انسان صوت ایجاد کند و

انسان در درون، آن صوت را بشنود، بدون آنکه نیاز باشد تا کسی از بیرون سخن بگوید. متفکران اسلامی بنا بر آیات قرآن معتقدند الفاظ قرآن نیز از طرف خدا و توسط جبرائیل در جان رسول خدا (ص) ایجاد شده و پیامبر (ص) با جان خود آنها را شنیده و همان را بیان کرده است (همان). مهم‌ترین اشکال نظریه او وارد کردن محدودیت‌های بشری و تقدس‌زدایی از وحی و سخن خدا است که مشکل کوچکی نیست. سروش با بشری کردن بخشی از فرآیند وحی الاهی، راه را بر خطا در مضمون وحی و قرآن باز کرده است. به گفته عبدالعلی بازرگان در اعتراض به نظریه وی، خداوند در قرآن به رسولش می‌گوید: «تَلِكْ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ» (هود: ۴۹) حال آنکه سروش می‌گوید: «آنچه قرآن درباره وقایع تاریخی سایر ادیان و سایر موضوعات علمی زمینی می‌گوید لزوماً نمی‌تواند درست باشد» (سروش، ۱۳۷۴: ۴۳). در حالی که قرآن همه قصص انبیا را «کلام خدا» نامیده و آنها «قصص الحق» یعنی ماجراهای تحقق‌یافته و راستین‌اند نه نمادین و اسطوره‌ای (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۴۵) سروش می‌نویسد: «پس از پیامبر (ص) احساس و تجربه و قطع هیچ کس برای دیگری از نظر دینی تکلیف‌آور و الزام‌آور و حجت‌آفرین نیست» (سروش، ۱۳۷۴: ۸). حال با این بیان، روشن است که نمی‌توان از بسط تجربه نبوی و فربهی و تکامل دین سخن راند و تجربه‌های دینی انسان‌های عادی را همپای وحی پیامبران دانست و بدین ترتیب، به تعمیم نبوت قائل شد (عباسی، ۱۳۸۳: ۲۸).

## نتیجه

دیدگاه سروش درباره مرجعیت کاملاً ارزش‌داورانه و غیرعقلانی است. وی وحی و متن قرآن را تابع شخصیت رسول برمی‌شمرد و تنها راه پویایی دین و رهایی از سکولاریزم را در منزلت کانونی دادن به شخصیت پیامبر می‌داند. سروش با هم‌تراز قراردادن تعالیم دینی مسیحیت با اسلام، معنای این سخن را که از طریق مسیح می‌توان به خدا رسید

این می‌داند که می‌توان از طریق نزدیکی و اتصال روحی به او، تجربه او را هم‌اکنون تکرار کرد و زنده‌بودن دین را به این معنا می‌داند. او دینداران را به پیروی از ولایت باطنی پیامبر تشویق می‌کند و از میان اصناف دینداران، فقط دیندار تجربت‌اندیش را پیرو سلوک معنوی پیامبر می‌داند. سروش این پیروی را چرخشی می‌داند که در شخصیت آدمی پدید می‌آید که در این چرخش، حضور شخصیت پیامبر مدخلیت تام و تمام دارد. به این ترتیب وی مرجعیت پیامبر را جایگزین مرجعیت متن می‌کند و حتی در اقدامی فراتر، مرجعیت متن را هم به مرجعیت پیامبر ارجاع می‌دهد. وی در نظریه‌اش از روش عرفا کمک گرفته و تجربه دینی را اصلی‌ترین شاخص نبوت می‌داند. سروش با وام‌گرفتن از غرب، تجربه را دیالکتیکی می‌داند؛ به این نحو که هرچه زمان می‌گذرد و پیامبر با تجربه‌تر می‌شود، پیام پیامبر هم فربه‌تر می‌گردد و به تدریج پیامبر، پیامبرتر می‌شود. سروش مرجعیت پیامبر را ذیل «ولایت باطنی» می‌آورد و سخن پیامبر را بدون هیچ پشتوانه‌ای حجت می‌داند. این سخنان، همان‌طور که گفته شد، در سنت اسلامی و عقلانی مردود است و برای اولین بار از جانب سروش (البته به غیر از عرفا)، مطرح شده است. ایشان پیامبر را محصول امری تدریجی‌الحصول می‌داند که با مدخلیت تجربه، محیط و زمان فربه‌تر و پیامبرتر شده است، اما این با مرجعیت مطلق پیامبر در تناقض است، زیرا اگر قرار است پیامبر مرجعیت مطلق داشته باشد، باید از ابتدا این مرجعیت همراه او باشد و این با تدریجی‌الحصول‌بودن شخصیت پیامبر در تناقض است، چراکه این نسبی است و با مطلق‌بودن در تنافی است.

طبق آنچه گذشت، برخلاف ادعای سروش، بیان قرآن کریم، اولاً بیان پیامبر (ص) نیست. چیزی نیست که از جوشش و رویش شخصیت و زبان و بیان پیامبر (ص) باشد، بلکه پیامبر (ص) نقش واسطه دارد، یعنی ایشان فقط فرستاده است و پیام‌گیری است که پیام را به بشر منتقل می‌کند. دوم اینکه، پیامبر (ص) باید در فرآیند و برهه‌ای به مرحله‌ای از تکامل می‌رسید تا ظرفیت قبول وحی را پیدا کند و پس از اینکه این ظرفیت

را یافت و وحی را دریافت کرد، آرام آرام و متناسب با زمینه و بستریهای تاریخی و نیازهای جامعه، آن را در قالب‌های مختلفی بیان کرد و از این جهت تا جایی که ضروری بود، مبانی کلامی مثل اکمال و جامعیت قرآن و بنابراین آنچه بشر به آن نیاز داشت بیان شد. سوم اینکه، این وحی با زبان مردم و مطابق قواعد سخن مردم است و رمزی، نمادین و زبان ماورایی نیست و وحی‌اش از سنخ رؤیا نیست (ایازی، ۱۳۹۰).

## منابع

قرآن کریم.

- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۹۰). *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه: احمد آرام، تهران: سهامی انتشار.
- ایازی، محمدعلی (۱۳۹۰). «نه طوطی و نه زنبور»، در: *آینه اندیشه*، ش ۸.
- پاشایی، ع. (۱۳۴۷). *بودا*، تهران: پیروز.
- پورحسن، قاسم (۱۳۹۱). *جزوه درسی دوره دکتری دین پژوهی*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- جعفری ندوشن، شهاب (۱۳۹۱). *معقولیت گزاره‌های دینی*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- جعفری، محمد (۱۳۸۲). «معنا و مبنای خاتمیت از منظر روشنفکران»، در: *معرفت*، ش ۷۴، ص ۳۹-۴۷.
- حسین‌زاده، محمدعلی (۱۳۸۹). *سیری در مکتب یهود*، تهران: کیهان.
- دباغ، سروش (۱۳۸۷). *آیین در آینه*، تهران: صراط.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۱). *نقد نظریه بسط تجربه نبوی*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- سبحانی، محمدتقی (۱۳۷۵). «فروغ دین در فراق عقل»، در: *نقد و نظر*، ش ۶، ص ۱۴۵-۱۶۷.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴). «معنا و مبنای سکولاریزم»، در: *کیان*، ش ۲۶.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵). *بسط تجربه نبوی*، تهران: صراط.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۲). *درآمدی بر الاهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت*، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۸۵). *نقدی بر دین‌پژوهی فلسفه معاصر*، تهران: امید فردا.
- عباسی، ولی‌الله (۱۳۸۳). «خاتمیت از دیدگاه استاد مطهری و اقبال لاهوری»، در: *رواق اندیشه*، ش ۲۸، ص ۶-۲۲.
- فناپی، ابوالقاسم (۱۳۹۲). *اخلاق دین‌شناسی*، تهران: صراط.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). *خاتمیت*، تهران: صدرا.
- ویور، مری (۱۳۸۱). *درآمدی به مسیحیت*، ترجمه: حسن قنبری، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- Clifford, William Kingdom (1879). 'The Ethics of Blief,' in: *Lectures and Essays*, London: Macmillan.
- Kierkegaard, Soren (1941). *Concluding Unscientific Postscript*, Trans. D. F. Swenson & W. Lowrie, N. J.: Princeton University Press.

## References

The Holy Quran

- Abbasi, Waliollah. 2005. "Khatamiat az Didgah Ostad Motahhari wa Eghbal Lahuri (Finality of Prophethood from the Perspective of Motahhari and Eghbal Lahuri)", in: *Porch of Thought*, no. 28, pp. 6-22. [in Farsi]
- Ayazi, Mohammad Ali. 2012. "Na Tuti wa Na Zanbur (Neither Parrots nor Bees)", in: *Mirror of Thought*, no. 8. [in Farsi]
- Clifford, William Kingdom. 1879. "The Ethics of Blief" in: *Lectures and Essays*, London: Macmillan.
- Dabbagh, Soroush. 2009. *Ayin dar Ayineh (Ritual in the Mirror)*, Tehran: Serat. [in Farsi]
- Eghbal Lahuri, Mohammad. 2012. *Ehyay Fekr Dini dar Islam (Revival of Religious Thought in Islam)*, Translated by Ahmad Aram, Tehran: Enteshar Joint-Stock Company. [in Farsi]
- Fanayi, Abu al-Ghasem. 2014. *Akhlagh Dinshenasi (Ethics of Theology)*, Tehran: Serat. [in Farsi]
- Hoseynzadeh, Mohammad Ali. 2011. *Seyri dar Maktab Yahud (A Look at Judaism)*, Tehran: Keyhan. [in Farsi]
- Jafari Nodushan, Shahab. 2013. *Maghuliyat Gozareh-hay Dini (The Rationality of Religious Propositions)*, Tehran: Imam Sadegh (AS) University. [in Farsi]
- Jafari, Mohammad. 2004. "Mana wa Mabnay Khatamiat az Manzar Roshanfekran (The Meaning and Basis of the Finality of Prophethood from the Perspective of Intellectuals)", in: *Knowledge*, no. 74, pp. 39-47. [in Farsi]
- Kierkegaard, Soren. 1941. *Concluding Unscientific Postscript*, Trans. D. F. Swenson & W. Lowrie, N. J.: Princeton University Press.
- Motahhari, Morteza. 2002. *Khatamiat (Finality of Prophethood)*, Tehran: Sadra. [in Farsi]
- Pashayi, A. 1969. *Buda*, Tehran: Piruz.
- Purhasan, Ghasem. 2013. *Jozweh Darsi Doreh Doktori Dinpajuhi (Textbook of the Doctoral Course in Theology)*, Qom: University of Religions and Denominations. [in Farsi]
- Rabbani Golpaygani, Ali. 2013. *Naghd Nazariyeh Bast Tajrobeh Nabawi (Critique of the Theory of the Expansion of Prophetic Experience)*, Qom: Qom Seminary Management Center. [in Farsi]

- Sadeghi Tehrani, Mohammad. 2007. *Naghdi bar Dinpajuhi Falsafeh Moaser (A Critique of the Theology of Contemporary Philosophy)*, Tehran: Tomorrow Hope. [in Farsi]
- Sobhani, Mohammad Taghi. 1997. "Forugh Din dar Feragh Aghl (The Brilliance of Religion in the Separation from Reason)", in: *Review and Critique*, no. 6, pp. 145-167. [in Farsi]
- Soleymani Ardestani, Abd al-Rahim. 2004. *Daramadi bar Elahiyat Tatbighi Islam wa Masihiyat (An Introduction to the Comparative Theology of Islam and Christianity)*, Qom: Taha Cultural Institute. [in Farsi]
- Soroush, Abdolkarim. 1995. *Ghabz wa Bast Teorik Shariat (Theoretical Contraction and Expansion of the Sharia)*, Tehran: Serat. [in Farsi]
- Soroush, Abdolkarim. 1996. "Mana wa Mabnay Sekolarizm (The Meaning and Basis of Secularism)", in: *Kiyan*, no. 26. [in Farsi]
- Soroush, Abdolkarim. 2007. *Bast Tajrobeh Nabawi (Expansion of Prophetic Experience)*, Tehran: Serat. [in Farsi]
- Weaver, Mary. 2003. *Daramadi be Masihiat (An Introduction to Christianity)*, Translated by Hasan Ghanbari, Qom: University of Religions and Denominations. [in Farsi]

