

آیین خاتم

مهدی اخوان



کتاب در سه بخش اصلی (ماهیت نبوت، تحلیل خاتمیت و جاودانگی و جامعیت اسلام) سامان یافته است و هر بخش دارای چندین فصل است و بنابر ادعا، محصول تحقیقی بوده است که در گروه کلام و دین پژوهی پژوهشکده حکمت و دین پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی به مدت دو سال و نیم انجام یافته است. هدف اصلی کتاب در پیش گفتار آن «تبیین روشن و صحیح نبوت و خاتمیت و فلسفه آن» دانسته شده است که امروزه در جامعه علمی توسط برخی متفکران به چالش کشیده شده است.

مؤلف در مقدمه قصد کتاب را پاسخ گویی به مسایلی از این قبیل می‌داند: ماهیت و فلسفه نبوت و وحی چیست؟ نبوت و پیامبران چه اهداف، کارنامه و کارکردی در طول تاریخ داشته‌اند؟ آیا معقول است که تسلسل نبوت ادامه یا این که در نقطه‌ای پایان یابد؟ این تسلسل در کدام عصر و پیامبری باید به نقطه ایستا منتهی شود؟ لوازم مثبت و منفی دو فرض ایستایی و نالیستایی سلسله نبوت چیست؟ در صورت خاتمیت انسان نیاز خود به دین آسمانی را چگونه برطرف می‌سازد؟

مزایایی که مؤلف برای تحقیق خود قایل می‌شود عبارتند از: تکثر و جامعیت منابع (بیش از پانصد منبع)، توجه به زوایای مختلف مسأله (مانند ربط و نسبت خاتمیت و آموزه‌هایی چون امامت، قانون -

گذاری، تجربه دینی، پلورالیزم، سکولاریزم، مهدویت و جهانی شدن، جاودانگی و جامعیت اسلام)، استفاده از رهیافت‌های مختلف کلامی، تفسیری، فلسفی و دیدگاه‌های گوناگون اهل سنت، امامیه، عرفا، فلاسفه و معاصران و طولانی بودن مدت تحقیق که موجب پرباری آن شده است.

حال به گزارشی اجمالی از مباحث کتاب می‌پردازیم.

بخش اول: ماهیت فلسفه و اهداف نبوت

از هفت فصل تشکیل شده که تمامی آن‌ها مفاهیم و موضوعات ناظر به پیامبری را مورد بررسی قرار می‌دهد.

فصل اول: ماهیت نبوت

این فصل به سه مبحث معطوف است: نبوت و رهیافت‌های مختلف آن، شرایط و مؤلفه‌های نبوت و تفاوت نبی، رسول و اولوالعزم.

نویسنده در مبحث اول فصل اول به شرح معنای لغوی نبی و هشت رهیافت گوناگون به نبوت پرداخته است. نبی دارای یک استعمال حقیقی به معنای خبر و سه کاربرد دیگر به معنای جای مرتفع، راه روشن و صوت خفی است. نکته آخری که در لغت نبی تذکر داده می‌شود آن است که به نظر زجاج اختلاف موجود در قرائت نبی با همزه و بدون آن و به تبع آن اختلاف معنای آن به اختلاف لهجه مردم مکه و مدینه برمی‌گردد. مردم مکه (قریش) نبی را بدون همزه قرائت اما مردم مدینه بر خلاف مردم مکه آن را با همزه قرائت می‌کنند.

هر یک از رویکردهایی که نویسنده به نبوت می‌آورد، تعریف و تصور خاصی از نبوت داشته‌اند. این رویکردها شامل: اشاعره (غیر اکتسابی و لطف و منت الاهی است)، ماتریدیه (نزدیک‌ترین مکتب به اشاعره که نبوت را از طریق حکمت الاهی اثبات می‌کردند، معتزله (در بحث عدل الاهی از نبوت سخن می‌گفتند)، تعریف امامیه که جامع‌تر و دقیق‌تر از تعریف‌های دیگر است و به غیر اکتسابی بودن نبوت اعتقاد دارند، فلاسفه که معتقدند نبی پیش از نبوت باید سه قوه نفسانی خود یعنی قوه حسی، مخیله و عقل خود را به تعالی و نقطه اوج آن برساند و در پرتو آن نبوت میسور می‌شود.

این رویکرد با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار می‌گیرد و به آرای چند تن از فیلسوفان مسلمان همچون فارابی، ابن سینا، ابن رشد،

شیخ اشراق، میرداماد و صدرالمآلهین اشاره می‌شود. به عنوان مثال؛ فارابی نبوت را از طریق نفس نبوی و تکامل آن مورد تحلیل و پردازش قرار می‌دهد. وی نبوت را قوه قدسی می‌داند که منشأ صدور خوارق عادت می‌شود. وی در موضوع دیگر اتصال به عقل فعال از طریق قوه مخیله را از طریق نبوت ذکر می‌کند.

از نظر عرفا نبی انسانی است که از صفات کمالی مطلع شده و از آن‌ها خبر می‌دهد. این امر مهم نیز نیازمند به اسفار اربعه است. به نظر آن‌ها پیامبر اسلام هر چند بر حسب زمان و عالم ماده متأخر از پیامبران است، اما وجود مجرد آن حضرت نخستین صادر و واسطه فیض حق تعالی می‌باشد به گونه‌ای که در صورت نبود حقیقت محمدیه اصلاً هستی وجودات امکانی و هم‌چنین نبوت دیگر انبیا به جامه وجود متلبس نمی‌شدند.

از میان آرای عارفان به سخنانی از ابن عربی، قیصری، مؤیدالدین جندی، سیدحیدر آملی، جامی، خوارزمی و عبدالرزاق کاشانی اشاره می‌شود. جامی نبی را انسانی می‌داند که «فرستاده شود به خلق از برای هدایت و ارشاد ایشان به کمالی که مقدر است به حسب استعداد اعیان ایشان را»، «نبی فعلی است به معنای فاعل از «نبا» - که عبارت است از خبر - یعنی مخبر از حق تعالی و ذات و اسماء و صفات او مر بندگان او را یا به معنای مفعول، یعنی او را حق تعالی اخبار کرده است از امور مذکوره»

یکی از رویکردهای غیر اسلامی به نبوت، در کلام یهود است که مانند اسلام به فرستادن پیامبرانی از طرف خداوند اعتقاد راسخ دارند.

آخرین رویکرد به نبوت کلام مسیحی است. در کلام مسیحی نبوت فاقد اهمیت است؛ چرا که آن‌ها عیسی را نه به عنوان نبی، بلکه در مقام یکی از خدایان اقاانیم ثلاثه تلقی می‌کنند. وحی در این جا در شخص عیسی متجلی شده نه در کتاب مقدس.

نویسنده در مبحث دوم به شرایط و مؤلفه‌های نبوت اشاره دارد که به هفت عنصر اصلی به عنوان مقومات نبوت اشاره می‌شود: انسان بودن نبی، اخبار از خداوند، ارتباط بدون واسطه با عالم غیب، تفضلی یا اکتسابی بودن نبوت، غایت بعثت دعوت پیامبران درباره اصلاح مردم در امور دینی و اخروی است، اعجاز شرط نبوت و شرط شناخت نبی، و وجوب بعثت بر خداوند.

در مبحث سوم فصل نخست این بخش نویسنده سعی بر شرح تفاوت نبی و رسول و اولوالعزم دارد و با استفاده از آیات قرآن، روایات

سخنان متکلمان را مورد بحث و نقد قرار داده است. آیا دو واژگان (رسول و نبی) معادل و مترادفند؟ یا هر کدام معنای خاص دارد؟ به اعتقاد اکثر متکلمان، رسول برتر از نبی است آن‌ها معتقدند رسول پیغمبری است که یا دارای شریعت باشد یا رتبه‌ای بالاتر از نبی داشته باشد که بتواند حافظ شریعت و وحی و تجدد آن باشد. آنها مدعای خود را به ادله قرآنی و روایات مستند می‌کنند. اولوالعزم نیز مقامی بالاتر از نبی است، آنان دارای قصد قاطع و جازم در نیل به اهداف خودشان هستند و تمام مشکلات را به جان و دل پذیرفته‌اند. روایات منقول از امام رضا(ع) صریحاً تأکید آنان صاحبان شریعت هستند.

فصل دوم : وحی‌شناسی

نویسنده در فصل دوم از بخش اول سخن خود را در دو مبحث مفصل (رهیافت‌های مختلف و اقسام وحی از منظر وحی) آورده است.

اما پیش از آن دو مبحث، به لغت‌شناسی وحی می‌پردازد، اما به این معنا که معنای شایع و جامع وحی می‌داند (تفهیم و القای سریع و نهانی یک مطلب به انحای مختلف) بسنده کرده است. در مبحث اول به رهیافت‌های مختلف وحی اشاره می‌شود و هر یک تحلیل و بررسی می‌شود.

در رهیافت روان‌شناسی نویسنده از برخی از متکلمان مانند پروفیسور مونتمگری وات که وحی را تخیل خلاق نقل می‌کند. به زعم نویسنده این رهیافت نه تفسیر که انکار وحی و نبوت است و با اصول و مبانی کتب آسمانی در تعارض است.

در رهیافت جامعه‌شناسی مؤلف پس از ذکر عقاید این رهیافت (که معتقدند پیامبران همان نوابج جامعه از ظهور تحولات تاریخ و جبر تاریخی اند) با اشاره به دو دلیل به نقد آن می‌پردازد: ۱. رهیافت جامعه‌شناسی وحی و عالم غیب و قدسی را انکار می‌کند ۲. اکثریت پیامبران فاقد صفات و ویژگی‌های انسان نابغه‌ای بودند.

در رهیافت تجربه دینی نویسنده به دو رویکرد مهم در باب ماهیت تجربه دینی می‌پردازد: الف) ذاتی‌گرا که برای همه عارفان، پیامبران یک هسته و گوهر مشترک به نام مواجهه با امر الوهی (مینوی) یا «ذات مطلق» قابل است. ب) ساختی‌گرا که منکر هسته مشترک تجربه دینی می‌باشد و تجربه‌های دینی را از پیش فرض‌های و پیش‌دانسته‌های اعتقادی و فرهنگی و اجتماعی متأثر می‌داند.

در این جا نویسنده به آثار اقبال لاهوری، دکتر سروش، مجتهد شبستری، احمد [آرش] نراقی بسنده کرده است. و در ادامه مبحث

به تحلیل و بررسی این نوع رهیافت به وحی پرداخته و به ۸ نکته انتقادی اشاره کرده است: ۱. تنزل وحی به یک تجربه عادی، ۲. دخالت پیامبر در وحی، ۳. انکار وحی، ۴. غیر آسمانی انگاشتن قرآن، ۵. تکثر دین به عدد تکثر تجارب دینی، ۶. تعمیم نبوت، ۷. تجربه دینی شرط لازم وحی نه شرط تام، ۸. حذف اصول اجتماعی

در رهیافت دیگری با عنوان رهیافت معرفتی و زبانی که دیدگاه سنتی متکلمان ادیان آسمانی است، بر این باور است که وحی از سنخ معرفت و گزاره است که خداوند خود یا توسط فرشته وحی آن را به نبی ابلاغ می‌کند. در حقیقت شأن پیامبر خبرگیری از مقام قدسی است. در این دیدگاه به نظر نویسنده به جهت نزول وحی توجه شده و جهت نزول و ارتقاء نفس نبی مغفول مانده است (برعکس رهیافت حکما که به وحی از منظر صعود می‌نگرند). از میان متکلمان شیعه و سنی به کلام برخی مانند شیخ مفید، سید مرتضی، محقق لاهیجی، عبدالقاهر بغدادی، باقلانی، فخر رازی، سیف الدین آمدی، زرقانی، محمد رشیدرضا اشاره می‌شود. و سپس به تحلیل و بررسی این رهیافت می‌پردازد. بیش از طرح رهیافت بعدی مؤلف به تقریری کلامی مبتنی بر نظریه افعال گفتاری آستین، که مورد حمایت ولترستورف یکی از بنیان‌الاهیات اصلاح‌شده است.

رهیافت پنجم که به فلاسفه منسوب است تجربی - معرفتی خوانده می‌شود. این رهیافت می‌خواهد وحی را در قالب معرفت و تجربه دینی تعریف و توصیف کند، لذا شرط وحی و نبوت را تکامل قوای سه‌گانه نفس قرار داده و پس از این مرحله، نبی به عقل فعال اتصال می‌یابد. گرفتن وحی از آن به دو صورت یعنی تمثیل و تحلیل و علم و آگاهی انجام می‌گیرد. از میان عبارات و نظرات فلاسفه به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌شود.

فارابی، نبوت را از طریق اتصال نفس نبوی به عالم مجردات یعنی «عقل فعال» و تکامل قوای سه‌گانه می‌داند. ابن‌سینا قوه عقل نبی را به کبریت و عقل فعال را به آتش تشبیه می‌کند که توسط عقل فعال مشتعل شده و به جوهر خود یعنی عالم عقول متحول می‌شود. صدرای شیرازی هم مانند فارابی نبوت و وحی را محصول تکامل قوای سه‌گانه نفس نبوی می‌داند که با اتصال به عالم عقول خصوصاً عقل فعال، دریچه وحی به نفس نبوی گشوده می‌شود و در نتیجه تابش علوم آن به نفس نبوی و به بیانی قبول و پذیرش صور اشیا آن عالم است؛ مانند صورت در آئینه. صدرای به تقسیم علوم باطنی به الهام و وحی پرداخته، وحی را به وحی صریح و مؤول تقسیم می‌کند

نظریه علامه این سخن از وحی، وحی متکامل و عالی بوده و به بعضی از پیامبران و در رأس آن‌ها حضرت محمد اختصاص دارد. نکته قابل توجه که علامه «وحیا» را به وحی مستقیم الهی اختصاصی داده است و وحی الهامی را از آن خارج کرده اند.

۳. وحی گفتاری: که خود مشتمل بر سه گونه است: ۱. من وراء حجاب (از پس پرده) مانند تکلم خداوند با حضرت موسی (شخصی مخاطب آن را حس می‌کند، اما نمی‌تواند رو در رو شود) ۲. شنیدن و مشاهده فرشته در بیداری. وحی حضرت مریم از طریق تمثیل فرشته وحی بود ۳. مشاهده فرشته در رؤیا. پیامبر اسلام (ص) پیش از بعثت گاهی از طریق فریاد به امور غیبی آگاه می‌شود و در واقع این خواب‌ها مقدمه وحی بود.

پس از پرداختن نویسنده به مباحث فوق به این نکته که دلیل عدم مشاهده جبرئیل و شنیدن صدای وحی برای دیگران اشاره دارد. اگر مشاهده جبرئیل و شنیدن صدای وحی در عالم واقع بود چرا به شخص پیغمبر اختصاصی داشت و دیگران نمی‌توانستند صورت متمثل جبرئیل را مشاهده و یا لاقبل صدای وحی را استماع کنند؟ در پاسخ می‌گویند وجود جبرئیل وجودی بسیط و عقلی است. لذا مشاهده و مکالمه نبی با وی ابتدا در عالم عقل اتفاق می‌افتد سپس وجود عقلی جبرئیل به عالم مثال و وجود مثالی تنزل پیدا می‌کند و به اصطلاح متمثل می‌شود. روشن است که مشاهده در عالم مثال یا عقل مخصوص به انسان‌های که نفوس خود خود را جلا داده و قادر به اتصال به عالم عقول و مثال اند. طبق روایات معروف حضرت علی(ع) هم می‌توانست صوت جبرئیل را بشنود.

اما نویسنده در انتهای این مبحث با نگاهی گذرا به نحوه‌ی تغایر رهیافت وحیانی با رهیافت فلسفی و عرفانی می‌پردازد:

۱. فلاسفه معتقدند پیامبر وحی را از عالم عقل و مثال و عقل فعال می‌گیرد اما عرفا نیز وحی پیامبر را به «حقیقت محمدیه» برمی‌گردانند. ۲. فرشته از منظر عارفان مسخر پیغمبر است. ۳. عرفا مصدر اصلی وحی فرشته را حقیقت محمدیه می‌دانند که فرشته وحی را در آن عالم دریافت و به نفس دنیوی پیامبر انتقال می‌دهد. و تمامی این نکات با ظاهر آیات تغایر دارد.

نویسنده در ادامه نیز به شرح و استدلال دلیل عدم مشاهده جبرئیل و شنیدن صدای وحی برای دیگران پرداخته است. در انتهای فصل دوم نگارنده با این نکات به توجیه رهیافت فلسفی و عرفانی می‌پردازد: ۱. تفکیک نفس دنیوی پیامبر از حقیقت محمدیه ۲. عدم توجیه نسبت فرشته به خیال ۳. توجیه وحی کلامی

و صریح را آن وحی‌ای می‌داند که قوه عاقله در مقایسه به خیال از قدرت بیشتری برخوردار است. در اثر توجه به نفس نبوی به خداوند و مشاهده صور تفکر در عالم عقول، صور فوق توسط خداوند در عالم مثال و طبیعت برای نبی و حواس او متمثل می‌گردد. وی صورت‌ها و صداها شنیده شده توسط قوه مخیله نبی را صورت واقعی می‌داند که علاوه بر ذهن و خیال او از وجود حقیقی برخوردارند. در ادامه به تحیل و بررسی انتقادی این رهیافت پرداخته می‌شود.

ششمین رهیافت مطرح در این مبحث، رهیافت عرفانی است. نویسنده معترف است که شناخت و بررسی نظریه عرفا هم خارج از توان اوست و هم مجال بیشتری می‌طلبد. اما به مقدماتی از این رهیافت با توجه به جهان بینی عرفانی اشاره می‌کند و پس از مباحثی در باب نظر عرفا درباره چگونگی وحی به پیامبران به نحو عام و به پیامبر اسلام به نحو خاص و مسأله اضطراب و خوف پیامبر هنگام وحی (۱. اضطراب متعلق به نفس نبوی، ۲. اضطراب معلول مواجهه مستقیم الهی ۳. اضطراب معلول مواجهه با امر مجرد) به مقایسه نظریه فلاسفه و عرفا می‌پردازد. به زعم نویسنده این دو رهیافت در موارد ذیل اشتراک دارند:

۱. قول به وجود عالم عقول پیش از عالم ماده.
۲. حقیقت محمدیه اولین صادر.
۳. انتقاش عالم ماده در عالم مجرد.
۴. ادراک وحی توسط نبی توسط قوه خیال و عقل وحی مشترک.

واپسین و هفتمین رهیافت، رهیافت وحیانی است که برخلاف رهیافت‌های پیشین، درون دینی است. در این جا ابتدا موارد استعمال وحی در قرآن آورده می‌شود: ۱. وحی به جمادات (زلزال و ۱ و ۵) ۲. وحی به حیوانات (نحل: ۶۸) ۳. وحی شیاطین و جن (انعام: ۱۲۱ و ۱۱۲) ۴. وحی به انسان‌ها کامل (انبیا: ۷۳) ۵. وحی به ملائکه (انفال: ۱۲) ۶. وحی به پیامبران (وحی تشریحی).

مبحث دوم این فصل با عنوان اقسام وحی از منظر وحی نویسنده با اتکا به آیات و روایات نبوی و ولوی به توضیح و تشریح چگونگی وحی و اقسام آن می‌پردازد. که به شرح ذیل است:

۱. وحی الهامی: زیر مجموعه تکلیم الهی گنجانده شده (از طریق القاء و افکندن معنا و پیامبر در قلب انسان) شوری: ۵۱: «و ما کان لیتسرنان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیهی باذنه ما یشاء».
۲. وحی بدون واسطه: عدم واسطه بین موحی و موحی الیه. بنا بر

از طریق قاعده الواحد.

نظر علامه که انسان را مدنی الاضطرار می‌داند] می‌دانند و از طرفی برای وضع قوانین اجتماعی نمی‌تواند از عقل خود کمک بگیرد و در این‌جاست که به منبعی فراتر از انسان نیازمند است. پس از تحلیل و بررسی این رهیافت به تقریری متأخر که توسط استاد مطهری مطرح شده توجه می‌شود.

فصل سوم: فلسفه نیاز به نبوت و ضرورت آن

نویسنده در این فصل دلیل نیاز به نبی را در قالب دو نگاه برون-دینی و درون‌دینی در دو مبحث آورده است. نگاه برون‌دینی بدین معناست که پیش از این که به خود دین (متون دین) مراجعه شود این سؤال را پیش عقل ببریم و از آن سؤال کنیم که آیا عقل به تنهایی و بدون باری دین بر تبیین فلسفه و فلسفه‌های ضرورت ثبت قادر است؟ اما نگاه درون‌دینی به این معناست که فلسفه و ضرورت دین را از خود دین سؤال کنیم.

در مبحث اول یا نگاه برون‌دینی به دو رهیافت پیشینی (یا لمّی) و رهیافت پسینی به تفصیل پرداخته است.

رهیافت پیشینی به این معناست که عقل با قطع بعثت پیامبران در عالم خارج، خود به تحلیل فلسفه نبوت می‌پردازد. پنج رهیافت کلامی، انسان‌شناسانه، عرفانی، روان‌شناسانه، اجتماعی (فیلسوفان) از رهیافت‌های پیشینی به شمار می‌رود.

۱. رهیافت کلامی (اصل حکمت و لطف) با مفروض گرفتن صفات کمالی خدا نبوت و بعثت پیامبران را نتیجه می‌گیرد.

۲. رهیافت انسان‌شناسانه (کران‌مندی عقل): رهیافت کلامی اعتبار خود را از خدا کسب می‌کرد، اما می‌توان ضرورت نبوت را از طریق صفات انسان اثبات کرد. عقل برای شناخت مبدأ، شناسایی صفات خداوند، شناسایی معاد، تشخیص مصالح نیازمند نبی است.

۳. رهیافت عرفانی (تکامل و تحصیل غایت آفرینش) حیات انسان فراتر از دنیای مادی است و کمال او با اتکا به عقل تنها ممکن نیست.

۴. رهیافت روان‌شناسانه (رفع اضطراب و آرام): زندگی دنیوی انسان با محدودیت، دلهره، ترس و هراس مواجه بلکه عجین شده است و بنابر این رهیافت دین می‌تواند به تسکین آلام جسمی و تسکین آلام روانی بپردازد. این رهیافت مورد توجه فیلسوفان اگزیستانسیالیست هم بوده است. اگزیستانس به یک معنا «دل-نگران» بودن است. انسان هر لحظه که درباره‌ی خود می‌اندیشد، خود را پرتاب‌شده در عالم می‌یابد، از طرفی دیگر دارای امکاناتی که باید خود را پیش بیندازد.

۵. رهیافت اجتماعی: فیلسوفان اسلامی برای اثبات اصل نبوت از این رهیافت سود می‌برند. آنها انسان را ذاتاً اجتماعی [بر خلاف

رهیافت پسینی برآن است ضرورت اقبال به پیامبران نه بر اساس ادله پیشین بلکه بر اساس واقعیت پیامبران و ادعای آن‌هاست؛ بدین ترتیب که ما در مقابل چنین ادعایی عقلاً باید چه واکنشی داشته باشیم. عقل آدمی در چنین مواردی بر مبنای جلب منفعت و دفع ضرر محتمل حکم به فحص در این باره می‌کند. (همان دلیل وجوب ازاله خوف که در میان متکلمان متقدم رواج داشته و نیز در فلسفه غرب به شرط پاسکال معروف است). البته برای شناخت نبی صادق از کاذب نیز راه‌هایی وجود دارد: (۱. تضمین پیامبر پیشین ۲. اعجاز ۳. قراین و شواهد عقلی). از این موارد اولی در بحث برون‌دینی مطرح نیست و نیز بحث تفصیلی اعجاز و چگونگی اثبات صدق مدعی نبوت را نگارنده در جای دیگر تبیین کرده است. ولی قراین و شواهد عقلی که مثبت صدق مدعی نبوت و ضرورت اقبال و ایمان به او است را مطرح می‌کند: ۱. تخلیق به صفات نکوهیده ۲. عقلانیت و فطری بودن مدعا ۳. معجزه و ۴. پیام خطیر و سرنوشت ساز.

حاصل این ادله به نیازمندی انسان برای رفع نیازهای دنیایی و آخرتی خود به ادیان و پیامبران آسمانی است. اما چون از یک سوی دیگر عوامل و نواسخ دیگر نیز وجود دارد، نویسنده به سراغ این موضوع (نیاز به دین و پیامبران و اصل خاتمیت) می‌رود.

در این جا نیز نویسنده به شرایع آسمانی، سیر صعودی و تکامل داشته است. آموزه‌های دینی اعم از بعد نظری و علمی (شریعت) در نخستین مراحل نزول آن، سطح ابتدایی یعنی امری بود که اقلام عملی و باید و نبایدهاست و در نهایت دین و شرایع، نزول ادیان و پیامبران آسمانی امری ضروری و حتمی بود. اما با ظهور حضرت محمد (ص) و نزول کتاب جامع و کامل یعنی «قرآن» دربردارنده نیازهای بشر است.

اما در مبحث دوم و نگاه درون‌دینی به آیات و روایات نگارنده به این نکات اشاره می‌کند:

۱. شناسایی خداوند: ۲. شناسایی صفات کمال الوهی: ۳. اتمام حجت ۴. کرانمندی عقل انسانی از شناخت مصالح و مفاسد خود: ۵.

ابلاغ شریعت ۶ دفع خطر محتمل (شرط پاسکال).

و در نهایت به نتیجه‌گیری و ارزیابی کلی ادله مطرح شده در این فصل می‌پردازد.

فصل چهارم: فلسفه تجدد نبوت و پیامبران

نویسنده در این فصل پس از تفکیک نبوت تعریفی و تشریحی، به تعریف دین و شریعت می‌پردازد. در ادامه به بحث در دلایل تجدد نبوت و کثرت پیامبران اشاره می‌کند که به این شرح است:

۱. حفظ اصل نبوت؛ ۲. اطلاع رسانی؛ ۳. ناپدید شدن کتاب‌های آسمانی؛ ۴. تحریف‌ها؛ ۵. اختلاف مقتضیات و نیازها؛ ۶. رشد و تکامل بشریت

فصل پنجم: اهداف نبوت و پیامبران

نگارنده در این ابتدای فصل با طرح چند مسأله در این باره آغاز می‌کند: آیا با وجود تفاوت پیامبران، اهداف مشترکی داشته‌اند؟ قلمرو نبوت و دعوت پیامبران تا کجاست؟ آیا اهداف پیامبران در نیل به اهداف فردی بود یا این که سیاست و حکومت نیز جزء اهداف آنان قرار داشت؟

اهداف آخرت‌گرایانه و دنیاگرایانه در دو مبحث این فصل مطرح می‌شود. از آن جا که در اهداف آخرت‌گرایانه پیامبران اختلافی وجود ندارد، نویسنده آنها را مقدم کرده و به سه قسم کلی آنها اشاره می‌کند:

۱. مبدأ شناسی (برای زدودن غبار فراگرفته شده از عقاید و کج فهمی‌ها درباره شناسایی آن.

۲. راه شناسی (برای تقرب به خداوند از دو راه وحی آسمانی، پیامبر الهی.

۳. غایت فرجام شناسی (مهم‌ترین هدف).
در مبحث دوم به اهداف دنیاگرایانه با توجه به آیات قرآن اشاره می‌رود:

۱. آزادی اجتماعی: مبارزه با طاغوت زمان، توجه به حقوق فردی و آزادی‌های مردمان.

۲. عدالت اجتماعی برای تحقق آن به آموزه‌های آسمانی وابسته است.

۳. رفع اختلافات و مقام قضاوت (بقره ۲۱۳).

۴. رفاه و توسعه زندگی دنیوی

اما پس از پایان مبحث دوم به بحثی استطرادی با عنوان تفسیر امامت به دنیا و آخرت‌گرایانه نیز پرداخته است.

مبانی دوازده‌گانه‌ای که نویسنده برای رویکرد دنیاگرایانه به نبوت می‌آورد، چنین است و در ذیل هر یک به آیات و روایات بسیاری ارجاع می‌دهد:

۱. آزادی استفاده از نعمت‌های دنیوی و توسعه به آبادانی آن؛ ۲. اصل عدالت؛ ۳. اهتمام به اقتصاد و معشیت؛ ۴. رعایت اصل اعتدال در زندگی؛ ۵. نهی از تصرف در اموال دیگران؛ ۶. نهی از کم فروشی در معامله؛ ۷. نهی از معامله ربوی؛ ۸. نهی از احتکار؛ ۹. تعیین مالیات شرعی؛ ۱۰. رعایت حقوق کارگر؛ ۱۱. تبیین انواع عقود و تجارت و خصوصیات آن؛ ۱۲. احکام مدنی و جزایی.

فصل ششم: کارنامه و کامیابی پیامبران

این فصل با طرح یک مسأله و ۴ نکته در مورد پاسخی که این مسأله دارد، آغاز می‌شود.

۱. آیا پیامبران به نحو شایسته توانستند به مأموریت خود عمل نمایند؟ یا آنان با موانع و مشکلاتی مواجهه شدند که موجب عدم دستیابی آنان به اهداف خودشان شد؟

یک. بررسی موفقیت هر پیامبر در عصر خویش و توجه به کمیت مومنان.

دو. بررسی موفقیت هر پیامبر در عصر خویش و توجه به کیفیت ایمان مومنان.

سه. بررسی کارنامه همه پیامبران.

چهار. بررسی کارنامه پیامبران در زمان گذشته و آینده.

نویسنده با بررسی برنامه و زندگی برخی پیامبران (همچون آدم، نوح، صالح، ابراهیم، لوط، شعیب، موسی، داوود و سلیمان و عیسی، محمد) معتقد است آنها در زمان‌های خود کامیاب نبوده‌اند. مثلاً گذشته شدن هابیل به دست قابیل نشان از آن دارد که حضرت آدم تبلیغ و رسالت خود در مورد قابیل توفیق نداشته است.

در نگاهی کلی قرآن به کارنامه پیامبران نیز نویسنده با آوردن آیاتی از قرآن استدلال می‌کند که آن‌ها در هدایت همه یا اکثر مردم خویش کامیاب نبوده‌اند. اما در تحلیل و بررسی علل و عوامل ناکامی به نکات زیر اشاره دارد:

۱. ناکامیابی خود انسان؛ ۲. موفقیت در بعضی اهداف؛ ۳. کامیابی

به لحاظ کیفیت؛ ۴. امکان موفقیت بیشتر؛ ۵. نجات اکثریت مردم

البته در آیه ۵۵ سوره نور با اشاره به موعود می‌توان معتقد بود منجی با ظهور خود اهداف دست‌نیافتنی پیامبران را محقق می‌کند:

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ
كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ».

فصل هفتم: کارکرد نبوت و پیامبران

در پاسخ به این مسأله که پیامبران در دوره مدید عمر خود (از آدم تا خاتم) چه نقش و عملکرد و آثاری را در انسان و جامعه داشته یا ایجاد کردند؟ ابتدا به چند تعریف از کارکرد می‌پردازد.

مبحث اول: کارکرد فردی نبوت و پیامبران را نیز به ۵ اصل تقسیم شده و ۲ مبحث نیز ابتدا با آن ۵ اصل در مبحث اول می‌پردازد و سپس در قالب دو مبحث با توجه و ذکر آیات و روایات مربوط به کارکردهای فردی (پنج کارکرد) و کارکردهای اجتماعی (پنج کارکرد) اشاره دارد:

اولین کارکرد فردی، معرفت‌زایی است که خود مشتمل بر چند امر است:

۱. مبدأ شناسی، بیداری فطرت خداجوی انسان و احیای قوه عاقله

۲. انسان‌شناسی الهی در این باره چنین کارکردهایی دارد:

(الف) ترکیب انسان از روح و بدن

(ب) دو چهره بودن سرشت آدمی (ساحت فطری و نیکی و ساحت مادی و غریزی)

(ج) اشاره به فلسفه آفرینش

(د) موضوعات دیگر مانند جبر و اختیار، ابزار شناخت انسان و مانع آن.

۳. جهان‌شناسی: البته در بحث زبان دین باید این نکته معلوم شود که آیا زبان دین در قالب بیان و اخبار از موضوع و اوضاع طبیعی جهان، همان زبان شناسایی و واقع‌نماست یا زبان تمثیل و مجاز؟

۴. فرجام‌شناسی: که از سه جهت به آن توجه شده است: (الف) امکان معاد و (ب) اثبات و ضرورت معاد که از طریق ۱. غایت‌مندی هستی (حکمت الهی) و ۲. عدالت الهی است.

(ج) ماهیت معاد که به تفصیل در متون دینی مطرح شده و نویسنده وارد آن جزئیات نمی‌شود.

دومین کارکرد فردی نبوت، خرافه‌زدایی است. انبیا به پیرایش امور زیر از ذهن مردمان می‌پرداختند:

۱. تصورات خرافی از خدا؛ ۲. قربانی و کشتن فرزندان؛ ۳. طیره و صدفه دانستن امور جهان. و پاره ای خرافات دیگر.

سومین کارکرد فردی پیامبران عبارت از معنابخشی و پشتیبانی

از اصول اخلاقی است. نویسنده در این جا به ۳ مسأله درباره کارکرد در حوزه اخلاقی اشاره می‌کند:

مسأله اول ناظر به مصدر و ملاک اعتبار و قداست ارزش‌های اخلاقی است. آیا اعتبار اصول اخلاقی در گرو دین است یا بدون اعتقاد به وحی و خدا و معاد می‌توان عقلانیت گزاره‌های اخلاقی را اثبات کرد؟ مسأله دوم و سوم درباره نقش دین و پیامبران در شناسایی و پشتیبانی از قضایای اخلاقی است.

در مورد مسأله نخست نویسنده بر این ادعاست که عقلانیت و موجه بودن بعضی (نه همه) قضایای اخلاقی به دین برمی‌گردد.

و در مورد مسأله دوم معتقد است انسان در شناسایی بعضی اصول اخلاقی مانند عدالت و ظلم به عقل نیاز دارد و از دین بی‌نیاز است اما در مواردی که به طور قاطع نمی‌تواند تعیین مصداق کند از دین کمک می‌گیرد و سومین نقش دین برای اخلاق در مورد ضمانت اجرای اصول اخلاقی است. از طریق: ۱. تذکار مقام قدسی انسان و خداوند ۲. وعده پاداش «بهشت» ۳. تهدید با کیفر «جهنم».

چهارمین کارکرد فردی بهداشت جسمانی است. نویسنده در این جا از احکام و مقررات پیامبران از جمله اسلام درباره حفظ پاکیزگی و بهداشت جسمانی مردم بحث می‌کند: الف- بهداشت غذا؛ دعوت به غذاهای پاک و ممنوعیت غذاهای بهداشتی؛ ب- بهداشت بدن؛ ج- بهداشت لباس و پوشاک؛ د- بهداشت محیط زیست؛ ه- تشویق به ورزش

کارکرد پنجم نبوت توجه به بهداشت روانی است که موارد زیر را دربرمی‌گیرد:

۱. معنابخشی به زندگی از طریق تفسیر خوش بینانه از مرگ نگاه خوش بینانه به مسأله شرور؛ ۲. رفع غربت و استرس درونی؛ ۳. ایجاد و هیجان‌ات مثبت؛ ۴. عدم دل‌بستگی به دنیا.

در مبحث دوم این فصل کارکرد اجتماعی نبوت پیامبران مطرح می‌شود. نویسنده به انواعی از کارکرد دین در عرصه اجتماع اشاره می‌کند:

۱. انسجام و تثبیت نظام خانواده؛ ۲. همبستگی و رفع اختلافات قومی و نژادی؛ ۳ و ۴. آزادی و عدالت اجتماعی؛ ۵. بستر سازی برای فرهنگ و تمدن از طریق تشویق به علم و دانش و ارج نهادن کار و توسعه. در پایان هم به

چند مثال از خدمات پیامبران در زمینه‌های فرهنگ و قلم (آدم)، صنعت زره بافی (داوود)، صنعت معدن آهن (سلیمان و داوود)، علم طب (عیسی)، صنعت کشتی سازی (نوح)، نجوم و تقویم و علم

حساب ادريس و ابراهيم)، علم تأويل روبا (يوسف)، مي پردازد

است.

رهيافت سوم: خاتميّت کمالات و استمرار ولايت (فلاسفه و عرفا):

از نظر حکمت متعاليه و به شکل خاص عرفا با آيين اسلام ديگر شريعت و پيامبر آسماني ظهور نخواهد کرد، اما اين خاتميّت تنها در نبوت منحصر شده است و امکان ظهور ولي و اوليای الاهی و آسمانی در هر زمان و مکان وجود دارد. وبه تعابير فيلسوفان متعاليه و عرفا اشاره می شود.

مهدی قمشه‌ای در تفسير خاتميّت به وجود عترت و امام معصوم در تفسير دين اشاره دارد. و با تقسيم دوره بشر به سه مرحله: الف) عالم وحی و محسوسات ب) عالم خیال و وهم ج) عالم عقل و ادراک به حقايق کلی معتقد است که در عصر اسلام بشر به دوره سوم رسيد و توانست آيين کامل و جامع آسمانی را از پيامبر تحویل گیرد. و ديگر نیازی به تجديد نبوت نیست. رهيافت چهارم: تجربه تفسير نشده:

در اين رهيافت خاتميّت از ساحت خود وحی و آيين خاتم مورد کالبدشکافی قرار می‌گیرد. اين تحليل از وحی قرابت بیشتری با رهيافت اول دارد با اين تفاوت که اين رهيافت بر وجود و استمرار تجربه دينی پيامبر در قالب وحی (قرآن کریم) تأکيد دارد. از قائلان اين رهيافت دکتر سروش در دوره متقدم فکری خود می‌باشد که برآن است همان وحی که به پيامبر شده است، اکنون در اختيار ماست. تفاوت پيامبر خاتم با ديگر پيامبران اين است که در مورد آنان ادعا نشده که عين کلمات را در اختيار مردم قرار داده است، ولی در مورد پيامبر اسلام عين تجربه باطنی بدون تفسير در اختيار مردم قرار گرفته است.

ب) رهيافت‌های جديد (علت‌گرايانه)

نويسنده تفاوت اين گونه رهيافت‌ها و رهيافت سنتی را در اين می‌داند که آنها مبتنی بر نیاز بشریت بر اصل نبوت و ضرورت ارسال پيامبران برای به‌دست آوردن غایت حیات بشریت بود. و چون در دوره خاتم بشر به تجديد نبوت و پيامبر تازه (نه پيامبری و شريعت) نیاز ندارد پيامبران ختم می‌شود. اما در رهيافت علت‌گرايانه از منظر علت و زمينه يا علل امکان و امتناع ظهور پيامبران به تحليل و کالبد شکافی نبوت می‌پردازد.

رهيافت پنجم: پایان دوره غرايز و ظهور عقلانيت: اين رهيافت مدعی است که اصل نبوت و نزولی وحی به دوره

بخش دوم: تحليل خاتميّت

اين بخش در چهار فصل تدوين شده و به تمامی مسایل ناظر به خاتميّت پرداخته می‌شود.

فصل اول: رهيافت‌های مختلف به خاتميّت

در اين فصل که یکی از مفصل‌ترین فصول اين کتاب است، ابتدا رهيافت‌ها به دو گونه کلی سنتی (نیازگرايانه) و جديد (علت-گرايانه) تقسيم شده و سپس رهيافت‌های موجود در هر گونه شرح داده می‌شود.

با طرح پرسش‌های زیر بستر گوناگونی رهيافت‌ها در پاسخ به آن‌ها روشن می‌شود:

۱. آیا خاتميّت دليل کمال و استغناي انسان از اصل نبوت است؟

۲. آیا خاتميّت ختم هرگونه تجربه دينی و الاهی و اتصال به عالم عيب است؟

۳. آیا خاتميّت، پایان اعتبار و حجيت هر نوع فعل و گفتاری است تا در تفسير دين و قرآن هيچ ملجأ و مرجع و معصومی نباشد؟ يا اين که خاتميّت تنها به نبوت منحصر شده حجيت و اعتبار امام معصوم و عقل باقی است و لذا در تفسير دين و قرآن آن دو ملجأ و مرجع تفسير دين محسوب می‌شود؟ يا يگانه مرجع تفسير قرآن «روايات» است؟

الف) رهيافت‌های سنتی (نیازگرايانه)

رهيافت اول: خاتميّت بعثت و استمرار حجت الهی (اماميه): نويسنده اين رهيافت را اين چنين تقرير می‌کند که خاتميّت در اندیشه تاريخی شيعه، یک معنای سلبي و منفي (عدم استمرار نبوت) و سه معنای ايجابی (اعتبار و حجيت قرآن، روايات نبوی و ولوی و عقل) دارد. اخباريون (گروهی از اماميه) در معنی منفي با ديگر اماميه هم رأی‌اند، اما در معنای ايجابی تنها به اعتبار و حجيت اخبار و روايات در تفسير دين اعتقاد دارند و حجيت ظواهر قرآن و همچنين عقل بر نمی‌تابند، مگر اين که روايتی بر آن رهنمون شود.

رهيافت دوم: خاتميّت بعثت و جهت الهی (اهل سنت): در اين رهيافت برای تفسير شريعت و پر کردن خلأ مفسران معصوم به حجيت و اعتبار قياس و اصل استحسان روی آورده شده

سلطه‌گرایز اختصاص داشته و با ظهور دوره عقل، دیگر به نزول وحی لزومی و ضرورتی نیست. در ذیل همین رهیافت است که نویسنده به تحلیل نظر اقبال لاهوری می‌پردازد. در ضمن شرح نظرات اقبال نقدهای مطهری بر وی آورده می‌شود و به گونه‌ای از طرف اقبال به این نقدها پاسخ داده شده و دو اشکال دیگر مطرح می‌شود.

اقبال لاهوری نیز در نظریه خود با تأثیر از فلسفه تجربی غرب منابع و ابزار شناخت را به پنج منبع (طبیعت، تاریخ، عقل استقرایی و تجربه درونی) ظاهراً نویسنده در آوردن منابع یا تعداد آنها خطا کرده است [منحصر کرده و در آن عقل را به استقرایی محدود و مقید ساخت. اقبال به صورت شفاف نبوت وحی را «خود آگاهی باطنی» و «تجربه دینی» تعریف می‌کند و در ادامه اصطلاح «اتصال با ریشه‌ی خود» را مخصوص پیامبر ندانسته و شامل نبات و حیوانات هم می‌داند. «تجربه باطنی از لحاظ کیفیت تفاوتی با تجربه بیغمبران ندارد.» وی تصریح می‌کند که با ظهور اسلام دوره‌ی غرایز خاتمه یافته و عقل برهانی استقرایی تولد یافته است و لازمه تولد عقل استقرایی «ضرورت پایان یافتن خود رسالت اسلام» و نیز ختم «رهبری شدن از خارج» است.

از قائلان به این رهیافت به آراء دکتر شریعتی (و مواضع متفاوت استاد مصباح و شهید بهشتی در قبال آن) هم اشاره می‌شود.

رهیافت ششم: استغناگریانه (سکولاریته):

به زعم نویسنده رهیافت‌های پیشین به رغم تفاوت هایشان همگی در این معنا مشترک بودند که انسان امروزی با وجود تکامل و بلوغ عقل خویش و پیشرفت انسان در عصرهای مختلف، در اصل هدایت و تأمین سعادت اخروی خویش به آخرین دین و کتاب آسمانی نیازمند است و حجیت آن کتاب مقدس و هم‌چنین سیره نظری و عملی پیامبر اسلام (ص) در حق انسان‌های جدید اعتبار خود را حفظ کرده است. اما اخیراً دیدگاهی که از سوی دکتر سروش مطرح شده مدعی است خاتمیت یعنی پایان حجیت و اعتبار مطلق عقل که در پرتو آن بشر جدید از مکتب وحی و پیامبران مستغنی و بی‌نیاز می‌شود. در ادامه در نه عنوان ضمن برشمردن رئوس آراء دکتر سروش به تحلیل و بررسی این رهیافت می‌پردازد:

۱. خاتمیت ضروری دین؛ ۲. ثبات و جاودانگی تعالیم گوهری انبیاء و آموزه‌ها را به دو قسم ذاتی و عرضی تقسیم می‌کند؛ ۳. رشد و بلوغ عقلی امت ضامن تداوم دین.

از مفروض گرفتن این سه امر به این نتیجه می‌رسد که:

۱. استغنا و بی‌نیازی امت از پیامبران. با اشاره به دو مرحله رابطه شاگرد با معلم معتقد است با ظهور پیامبر اسلام آخرین درس آسمانی به بشریت تعلیم داده شد و بشر نیز آن را با تکامل عقل خویش به‌خوبی فراگرفت به‌گونه‌ای که این تعالیم در سرشت بشر نهادینه شده و نسل به نسل منتقل می‌شود و دیگر به تذکار پیامبران نیازی نیست و به نوعی امت از پیامبران مستغنی شدند و این غنا، غنای ممدوح و محمود است نه مذموم که عدم نیاز به پیامبران از عدم توجه به اصل پیام نشأت می‌گیرد. و در ادامه نتایج دیگر این نظر می‌آید:

۱. ختم بازآموزی نه دیانت؛ ۲. خاتمیت شخصیت حقوقی (حجیت)؛ ۳. خاتمیت حجیت معرفت دینی؛ ۴. انقضای دوره نبوت و تعلق آن به دوران اسطوره‌ای و پارادایم تکلیف؛ ۵. نسخ نبوت. نگارنده نکات انتقادی خود را در قالب ده نکته می‌آورد:

۱. نادیده انگاشتن ارکان دین به بهانه عرضی انگاری؛ ۲. عدم ارائه تعریف شفاف ذاتی دین؛ ۳. عدم دستیابی به ذاتی و حقیقت دین؛ ۴. نیاز دایم به آموزه‌های دینی؛ ۵. سازگاری پیامبری با دوران عقلا نیست؛ ۶. انکار خاتمیت و پذیرفتن امکان ظهور نبی دیگر؛ ۷. تردید و نقادی دین؛ ۸. ناسازگاری با اصل امامت؛ ۹. عدم انسجام؛ ۱۰. عقل یک منبع دینی.

رهیافت هفتم: جانشینی تجربه‌های دینی:

بنابر این رهیافت مؤلفه اساسی نبوت نه آموزه‌های وحیانی بلکه نفس تجربه دینی و نبوی پیامبر است. در این قسمت نیز نگارنده به آراء دکتر سروش بسنده کرده و در تحلیل و بررسی آن معتقد است که ادعای جانشینی تجربه‌های دینی برای خاتمیت لوازم باطلی دارد که فرد مسلمان نمی‌تواند به آن‌ها ملتزم باشد:

۱. فروکاستن دین به تجربه دینی. به زعم نگارنده قرآن کریم هر چند از کانال تجربه دینی به دست آمده است اما محصول و فرآورده آن نیست؛ ۲. انکار حجیت قرآن؛ ۳. انکار صدق و حجیت تجارب دینی؛ ۴. انسانی خواندن تجربه دینی؛ ۵. انارشسیسم معرفتی. رهیافت هشتم: جانشینی عقل جمعی:

نویسنده این رهیافت را نیز به دکتر سروش منتسب می‌کند و در توضیح این رهیافت چنین می‌گوید: فرضیه عقل جمعی با ختم نبوت حضرت محمد (ص) صدق و حجیت هر فهم و تجربه دینی مخدوش است. «دوران ولایت شخصی به پایان رسیده و از این پس عقل جمعی به صفت جمعی حاکم و ولی متکلمی آدمیان است.»

اما در تحلیل و بررسی آن این نکات را می‌آورد: ۱. تناقض با

دیدگاه پیشین ۲. ناسازگاری با اصل امامت ۳. ابهام عقل جمعی.
رهیافت نهم: نقدپذیری وحی:

نویسنده در این رهیافت به آراء آقای مجتهد شبستری اکتفا کرده و با چهار نکته آن را مورد نقد قرار داده است.

فصل دوم: فلسفه خاتمیت

نویسنده با طرح دو سؤال این فصل را آغاز می‌کند: چرا خط نبوت به جای استمرار در نقطه‌ای به نام «محمدیه» ایستا می‌ماند؟ فلسفه پایان نبوت توسط پیامبر اسلام (ص) چیست؟
نویسنده دلایل خاتمیت را به سه دسته تقسیم می‌کند:
الف) دلایل کلامی:

۱. کمال دین: مراد از کمال دین اشمال دین بر اصول، قواعد و آموزه‌هایی است که انسان با اتکا به آن‌ها بتواند نیازهای معنوی و مادی خود را رفع نماید. البته مقصود ارائه راه کارها، معیارها و اصول کلی است نه ارائه نسخه برای هر مشکلی. در توضیح این دلیل از آراء شیخ فضل‌الله نوری، جواد مغنیه، علامه طباطبائی، مطهری استفاده می‌کند.

۲. مصونیت منبع و تعدد آن در اسلام.

۳. کمال بلوغ مخاطبان دین اسلام از جهت: ۱. ایمان و حمایت خالصانه از اسلام و پیامبر (ص) ۲. حفظ و صیانت از منبع دینی ۳. قابلیت دریافت آخرین و کامل‌ترین وحی ۴. تصدیق شئون دینی ۵. تفسیر دین.

۴. اصل امامت: اسلام با تعیین اصل امامت مانع تحریف و از بین رفتن پیام خود شد. و این دلایل را برای ضرورت امامت می‌آورد: ۱. هدایت مردم ۲. مرجعیت دینی ۳. عدم بلوغ کامل عقلی مخاطبان ۴. تشریح احکام فرعی.

اصل امامت متمم و مکمل آیین اسلام است که با اتکا به این اصل انسان از نبوت تبلیغی مستغنی است. لکن وجود امام معصوم محدود به مکان و زمان خاص نیست.

۵. اجتهاد و ارائه معیارهای تفسیر دین: به رسمیت شناختن اجتهاد در عرصه‌های اعتقادی و فقهی در عصر خود امامان یک نوع کمک در امر تبلیغ به شمار می‌آید و جبران غیبت امام (ع) است. و در اخلال به خاتمیت و جامعیت دین جلوگیری می‌کند.

۶. اهتمام به عقل و نیازهای انسانی: مراد از عقل به نحو عام شامل عقلانیت و هر نوع تفکر و معرفت می‌شود که موجب رشد و تکامل انسان در عرصه دنیا و آخرت است و هر نوع اندیشه‌ای که

موجب پیشرفت می‌شود دین خاتم آن را تأیید می‌کند.

ب) دلایل عرفانی

۷. پیامبر اسلام (ص) جامع کمالات: نویسنده با استفاده از بیانات لاهیجی، شیخ اشراق و مطهری معتقد است با فرض تمامیت صفات کمالی نبوت در حضرت محمد (ص) و انحصار کمالات آن صفات در آن حضرت، دیگر هیچ انگیزه‌ای برای ظهور پیامبر بعدی پیدا نشده است.

۸. نبوت صفت خلق نه خدا: مشرب دیگر عرفا در توجیه فلسفه خاتمیت تفکیک مقام نبوت و ولایت است و چون ولایت و ولی از اسماء الاهی است مقام نبوت و دوام دارد و پس از پیامبر در برخی انسان‌ها ظهور می‌کند اما نبوت به معنای خبر دادن از مقام الوهی است از صفات حق متعال نیست، بلکه صفت و نام خلق است و لذا علتی برای دوام آن نیست. و در این جا از سخنان صدرالمآلهین، سیدحیدر آملی و محیی‌الدین ابن‌عربی استفاده می‌کند و سپس این دلیل تحلیل و بررسی می‌شود.

۹. عدم قابلیت (نازایی طبیعت): نسل‌های آینده شایستگی و لیاقت پیغمبر پروری ندارند. ابوعلی سینا معتقد است عالم ماده ناتوان از تکرار نظیر حضرت محمد (ص) است. نویسنده سپس به تحلیل و بررسی این دلیل می‌پردازد. مثلاً تذکر این نکته که این مبنا بیشتر با مبنای اهل سنت که منکر مقام قدسی امامان شیعه‌اند سازگار است، در حالی که حتی محیی‌الدین ابن‌عربی به ولایت کامل و برتر حضرت امام علی (ع) قایل هستند.

ج) دلایل نوین:

تا این جا به دلایل کلامی و عرفانی که نوعاً متکلمان و عارفان پیشین و معاصر متذکر آن بودند پرداخته است و اما در ادامه به سه دلیل جدید که دو دلیل آخر به ذهن نگارنده خطور کرده است می‌پردازد.

۱۰. نص محوری بودن وحی اسلام (استمرار وحی) از پنج نوع وحی (۱. وحی الهامی ۲. وحی رؤیایی ۳. وحی کتابی و لوحی ۴. وحی شنیداری ۵. کلام الاهی)، نوع پنجم که لفظ و معنا هر دو بر پیامبر القا می‌شود، به پیامبر اسلام اختصاص دارد. به علاوه چنین وحی‌ای تحت صیانت خداوند و جاودانه است. استناد لفظ و گفتار قرآن کریم به خداوند نظریه اکثریت عالمان اسلامی است. با این مبنا و نظریه، متن قرآن به عنوان یک نص الاهی و آسمانی تلقی شده و انسان‌های بعدی با مواجهه با نص الهی و به تعبیر امام علی (ع) مواجهه با تجلی الاهی در قرآن و هم‌چنین تفسیر این متن دینی توسط روایات و عقل

خویش، در واقع همیشه خود را در معرض بیغمبر و وحی می‌بینند و به تجدد نبوت نیازی احساس نمی‌شود.

(د) سه دلیل نگارنده:

نویسنده نیز با تأمل در فلسفه خاتمیت به سه دلیل دیگری دست

یافته است:

۱۱. قرآن تجلی الاهی

۱۲. جلوگیری از ظهور متنبیان و تحریف دین.

۱۳. وحدت شرایع و جهانی سازی.

و با استفاده از آیات و روایات و سخنان متکلمان معاصر به

ادله‌های خود تحکیم بخشیده است.

فصل سوم: اثبات خاتمیت پیامبر اسلام(ص):

نویسنده در این فصل برای اثبات خاتمیت به دو رویکرد عقلی

(برون‌دینی) و نقلی (درون‌دینی) استفاده می‌کند که به تبیین آن دو

می‌پردازد:

۱. رویکرد عقلی:

(الف) جامع کمالات (مشرب عرفانی): محیی‌الدین قمشه‌ای چنین

می‌گوید: «پیشوایی این رسول خاتم که کل عقل و عقل کل بود، تا

ابد بشر را از آمدن رسول دیگر مستغنی گشت».

در تحلیل و بررسی آن نویسنده چند نکته می‌گوید از جمله:

این رویکرد عقلی محض نیست، با پیش‌فرض فوق (برتری پیامبر

اسلام(ص) بر دیگر پیامبران) نیز نمی‌توان عقلاً به خاتمیت نبوت

حکم داد. حاصل آن که برای اثبات خاتمیت پیامبر اسلام(ص) نه به

صفات کمالی آن حضرت، بلکه باید به وجود شریعت کامل و جامع

وی متوسل شد.

(ب) اسلام آیین کامل

۲. رویکرد نقلی:

نویسنده با تمسک به آموزه‌های مسلم خود دین به اثبات آموزه

دیگر (خاتمیت) پرداخته است. در مبحث خاتمیت هم می‌توان با اتکا

به آیات و روایات به اثبات مدعا پرداخت که به آن می‌پردازیم.

(الف) قرآن کریم: برخی از آیات قرآن کریم به دلالت مطابق و

صریح و برخی دیگر به دلالت مفهومی و التزامی به اصل خاتمیت

حضرت محمد(ص) دلالت دارند؛ مانند آیه «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ

مِن رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب ۴۰) که دلالت

مطابقی و شفاف دارد.

(ب) روایات: نویسنده به روایات نبوی و ولوی می‌پردازد. از حدیث

منزلت آغاز می‌کند و در ادامه با ذکر شبهات منکران خاتمیت پیامبر

اسلام(ص) مانند باطنیه (قرامطه و اسماعیلیه)، باییت و بهائیت، به

نقد آنها می‌پردازد.

فصل چهارم: نسبت خاتمیت با مسایل و تئوری‌های

مختلف

این فصل را نگارنده به ۶ مبحث تقسیم کرده است که در هر

یک به نسبت خاتمیت با مسأله و یا تئوری‌ای می‌پردازد:

مبحث اول: خاتمیت و اصل امامت:

سازگاری یا ناسازگاری امامت با خاتمیت در آموزه‌های ذیل شاه

ولی‌الله دهلوی هندی و بعضی معاصران اهل سنت و شیعه اصل

خاتمیت را با اصل امامت ناسازگار معرفی کرده‌اند و برای اثبات

مدعای خود به آموزه‌های ذیل استناد کردند.

۱. عصمت: دکتر سروش معتقد است «پس از پیامبر اسلام

(ص) دیگر هیچ کس ظهور نخواهد کرد که شخصیتش به لحاظ

دینی ضامن صحت سخن و حسن رفتارش باشد و برای دیگران

تکلیف دینی بیاورد».

۲. وجوب اطاعت

۳. ارتباط با عالم غیب و روح باطنی

در تحلیل و بررسی این سه دلیل، نگارنده نکات ذیل را می‌آورد:

۱. منشأ این اشکال عدم تفکیک معنای نبوت و امامت است. ۲.

ادعای عصمت، علم لدنی و ارتباط با عالم غیب هیچ ملازمه‌ای با

نبوت ندارد و اندیشوران امامیه چنین قصدی را نداشته‌اند. ۳. اشکال

واجب الاطاعة بودن امام، با آیات و روایات صریح منافات دارد.

۴. توجیه خاتمیت با ادعای بلوغ عقلی مخاطبان: این رویکرد

به خاتمیت موجب عرفی شدن دین می‌گردد. برخی با مقایسه رأی

شهید مطهری در تکامل و بلوغ فکری مردم از یک سو و تفسیر

امامت به حافظ شریعت مرجع شناسایی اسلام از سوی دیگر، آن دو

را ناسازگار وصف می‌کنند که نویسنده به توجیه این امر می‌پردازد.

۵. ناسازگاری با شخصیت حقوقی پیامبر: تنها پیامبران بودند که

خود پشتوانه سخن و فرمان خود بوده‌اند. از غیر آنها هیچ سخنی را

نمی‌پذیریم مگر اینکه دلیلی بیاورد یا به قانونی استناد کند.

۶ عدم حجیت روایات ائمه(ع) که لازمه نکته پیشین است.

در نقد دو ادعای فوق نویسنده به این نکات اشاره دارد: (الف)

جعل حجیت توسط پیامبر(ص)؛ (ب) حجیت امام در طول حجیت

پیامبر خدا. علامه طباطبایی با اشاره و تمسک به روایات متعدد،

مانند احادیث غدیر، سفینه، ثقلین، حق، منزلت و انذار می‌نویسد: «با تواتر قطعی از آن حضرت رسیده که بیان اهل بیت مانند بیان خودش می‌باشد.»

۷. ولایت تشریحی امامان: اگر به امکان تشریح و قانون‌گذاری بعد از رحلت پیامبر(ص) ملتزم شویم، این با جامعیت و کمال دین خاتم ناهمخوانی خواهد داشت.

در آخر نویسنده در تبیین و تحلیل جایگاه امامان بعد از رحلت خاتم الانبیاء ولایت تشریحی غیر خداوند نکات ذیل را می‌آورد:

الف) توضیح تشریح و اصل تخطئه؛ ب) تشریح پیامبر(ص) کاشف واقع؛ ج) تشریح امامان در طول تشریح نبوی و مکمل آن؛ د) تشریح امامان در طول تشریح الهی؛ ه) تشریح امامان مکمل دین در جزئیات؛ و) امکان جمع نظریه موافقان و مخالفان. حاصل آن که به نظر می‌رسد اختلاف طرفداران و مخالفان حق تشریحی پیامبر(ص) و امامان یک مقداری اختلاف لفظی و قابل جمع می‌باشد؛ به این معنا که مقصود مخالفان، معنای حقیقی تشریحی (استقلالی) اما مقصود موافقان، تشریح طولی و کشفی است.

مبحث دوم: خاتمیت و قانون‌گذاری:

نویسنده با اشاره به شبهه ناسازگاری خاتمیت و وضع قانون در ظاهر بعضی اندیشوران مشروطه (مثلاً در کتاب تذکره الغافل) با اشاره به دو مسئله ۱. تفویض تبیین جزئیات در جانب قانون‌گذاری ۲. تفویض احکام متغیر به عالمان دین، به تحلیل و بررسی آن می‌پردازد.

مبحث سوم: خاتمیت و تجربه دینی:

نویسنده ابتدا تعریف تجربه دینی را روشن می‌کند که مفهوم کلی آن در قالب وحی مواجهه پیامبر با امر قدسی و متعالی است. و در ادامه به توضیح نکات زیر در این رابطه می‌پردازد: ۱. امکان ظهور نبوت تعریفی بنابر تفسیر فلاسفه و عرفا ۲. تجربه دینی انگاری دین و اصل خاتمیت ۳. خاتمیت پایان حاکمیت دوره غرایز و تجربه دینی.

مبحث چهارم: خاتمیت و پلورالیزم:

نویسنده در این جا به تبیین نسبت خاتمیت با چهار قسم پلورالیزم می‌پردازد:

۱. خاتمیت و پلورالیزم معرفتی (قبض و بسط معرفت

دینی)

۲. خاتمیت و پلورالیزم دینی: اسلام پلورالیزم دینی و حقانیت

ادیان مختلف را بر نمی‌تابد و از پیروان ادیان دیگر می‌خواهد برای گام برداشتن در صراط حق و مستقیم بگردند.

۳. خاتمیت و پلورالیزم اجتماعی: خاتمیت به معنای نفی و انکار اصل همزیستی و زندگی مسالمت آمیز پیروان ادیان دیگر در جوامع اسلامی نیست.

مبحث پنجم: خاتمیت و سکولاریسم:

اگر سکولاریسم به معنای عقب‌نشینی دین از عرصه‌های دنیوی و اجتماعی است با دین اسلام که در عرصه‌های دنیوی و اجتماعی دخالت دارد، ناسازگار است.

مبحث ششم: خاتمیت و مهدویت و جهانی شدن:

با توجه به آیات قرآن (انبیاء ۱۰۵؛ نور ۵۵؛ صف ۴؛ توبه ۳۳) اسلام آینده خوش‌بینانه‌ای را برای صالحان و مسلمانان ترسیم می‌کند. و از سوی دیگر نویسنده با نگاهی به روایات، ویژگی‌ها و خصوصیات عصر ظهور و حکومت جهانی اسلام - که از آن می‌توان به «جهانی شدن اسلامی» نام برد - را برمی‌شمرد:

۱. نگاه خوش‌بینانه به آینده؛ ۲. ایجاد عدالت فردی و اجتماعی؛ ۳. حاکمیت اسلام؛ ۴. رفاه مادی؛ ۵. تکامل دانش بشری؛ ۶. امنیت؛ ۷. حکومت واحد جهانی؛ ۸. رضایت شهروندان؛ ۹. پایان جنگ و برقراری صلح؛ ۱۰. سازگاری انسان و طبیعت

بخش سوم: جاودانگی و جامعیت اسلام

فصل اول: جاودانگی اسلام و ملاک‌های آن

آموزه‌های معرفتی و اعتقادی ادیان خصوصاً دین اسلام قابل نسخ و تغییر نیستند. به دیگر سخن، گوهر ادیان که اسلام است، لغو نمی‌شود، اما در مسأله شریعت عقل این احتمال را محال نمی‌انگارد که شریعت اسلام مانند شرایع پیشین، متغیر و غیرجاودان باشد، لذا اثبات و جاودانگی شریعت اسلام به دلیل درون‌دینی نیازمند است. در این بخش برای جاودانگی شریعت (کل یا بعضی احکام) نویسنده به ادله ذیل اشاره می‌کند:

۱. حقیقی بودن گزاره‌های دینی: نویسنده ابتدا با اشاره به اقسام قضیه خارجی، ذهنیه و حقیقیه متذکر می‌شود که احکام و قوانین

اسلامی از نوع حقیقیه است که به نفس الامر تعلق می‌گیرد و شامل همه مسلمانان اعم از عصر حضور و غیبت است.

۲. اطلاق مقامی: اگر قوانین مقید نشده باشد محدود به وقت خاصی نیست. برخی از اندیشوران اسلامی برای جاودانگی احکام شریعت به قاعده «اشتراک تکلیف» تمسک می‌کند.

۳. آیات: برخی آیات (حجر ۹، انعام ۱۹، فصلت ۴۱، توبه ۳۳، فتح ۲۸، سبأ ۲۸، حشر ۷، نحل ۴۴) به نص یا ظاهر بر جاودانگی دلالت می‌کند.

۴. روایات: مثل روایت پیامبر که از امام باقر(ع) نقل شده است: «یا ایها الناس حلالی حلال الی یوم القیامه و حرامی حرام الی یوم القیامه».

در ادامه نویسنده ملاک‌های جاودانگ دین اسلام را می‌آورد:

۱. هماهنگی با فطرت انسانی؛ ۲. هماهنگی با عقل؛ ۳. سازگاری با علوم؛ ۴. سهولت و سادگی؛ ۵. انسجام و استحکام درونی؛ ۶. پاسخ‌گویی به نیازهای معرفتی و فقهی زمان (اجتهاد)؛ ۷. سازگاری دین و دنیا؛ ۸. دفاع از اصول اخلاقی و انسانی؛ ۹. عدم مداخله در جزئیات؛ ۱۰. پویایی و کارایی شریعت؛

در باره نکته اخیر این موارد ذکر می‌شود:

وضع احکام ثابت و متغیر؛ لحاظ مصلحت و مفسدت در وضع احکام؛ تقدیم اهم بر مهم؛ نفی عسر و حرج و طاقت فرسای بودن تکالیف؛ ضرر و ضرار؛ اختیارات ویژه حاکم دینی.

در پایان این فصل نویسنده به بیان پاره‌ای اعتراضات و ستایش‌های متفکران غربی از اسلام و فقه آن می‌پردازد؛ مثلاً ژان ژاک روسو بعد از ستایش نقش سیاسی و اجتماعی مکتب اسلام درباره شریعت اسلام می‌گوید:

«شریعت فرزند اسماعیل (حضرت محمد) که بیش از ده قرن است به نیمی از جهان حکم فرماست، هنوز از عظمت مردان بزرگی که آن را تدوین نموده‌اند، حکایت می‌کند»

فصل دوم: جامعیت و کمال دین

ابتدا نویسنده به تعریف لغوی جامعیت و تفاوت آن با کمال می‌پردازد. سپس به دیدگاه‌های مختلف در تفسیر جامعیت و کمال در پاسخ به این سؤال که انتظار بشر از دین چیست؟ می‌پردازد:

الف) تأمین نیازهای معنوی

ب) انحصار کمال به مقام ثبوت دین و نفی جامعیت: دکتر سروش عقیده دارد، اولاً: مقصود دین، کمال و سعادت اخروی است؛ ثانیاً در این مقدار نیز دین به حداقل کمال بسنده کرده است؛ ثالثاً: کمال حد در این ناحیه نیز تنها در خود دین نهفته است.

ج) نفی پیشرفت تاریخ

د) تأمین نیازهای معنوی و دنیوی: این رهیافت به زعم نویسنده رهیافتی جامع‌نگر است. نویسنده این رهیافت را دارای دو ادعا (یا انشعاب می‌داند):

دیدگاه حداکثری (جامعیت و کمال قوانین به صورت کلی و جزئی)

دیدگاه اعتدالی (جامعیت دین در عرصه‌های دنیوی به صورت ارائه مبانی، اصولی، جهات و اهداف کلی).

در باره جامعیت و کاملیت در متون دینی نیز به آیات (نحل ۸۹، یوسف ۱۱۱، انعام ۱۱۵، مائده ۳) و روایات نیز اشاره می‌کند.

نویسنده با پرسش این سؤال که آیا دین اسلام تنها برای سعادت معنوی و آخرتی انسان آمده است یا این که علاوه بر آن در تأمین سعادت و خوشبختی دنیوی انسان نیز موضعی دارد؟ به توضیح سه دیدگاه (حداقلی، حداکثری، اعتدالی) در این مورد می‌پردازد:

۱. دیدگاه حداقلی (سکولار): نویسنده با تمسک به آراء دکتر سروش و حائری یزدی این دیدگاه را توضیح می‌دهد و آن را به همراه رویکرد اعتدالی نقد می‌کند.

دکتر سروش بر آن است که «خداوند اولاً و بالذات دین را برای کارهای این جهان و سامان دادن به معیشت درممانده ما در این جهان فرو نرستاده، تعلیمات دینی علی‌الاصول برای حیات اخروی جهت‌گیری شده‌اند؛ یعنی برای تنظیم معیشت و سعادت اخروی هستند».

۲. دیدگاه حداکثری: غزالی و فیض کاشانی، ابن کثیر، بر این

دیدگاه تمایل پیدا کرده‌اند.

صدرالمطالین با رویکرد فلسفی به اثبات جامعیت قرآن بر همه علوم دنیوی و دینی پرداخته است. در مکتب فلسفی وی چون اصل و بنیاد همه عالم ماده اعم از کلی و جزئی در عالم مجردات و عقول نهفته است و قرآن نیز خود یک وجود مجرد و عقلی پیشین دارد، با نزول از آن به عالم دنیا پیامبر اسلام(ص) و امامان(ع) می‌توانند با

علم لدنی خویش با آگاهی بر بطون قرآن یا عالم عقول و مجردات - که نقش علل عالم ماده را دارند - در جزئیات عالم مادی قرار گیرند. نویسنده سپس به تحلیل این رویکرد می‌پردازد.

۳. دیدگاه اعتدال‌گرایانه: یک بخش از اهداف پیامبران و نبوت تأمین سعادت دنیوی است و نکته ظریف و قابل توجه این که نقش دین در تأمین سعادت دنیوی انسان را نه در ارائه برنامه و قوانین خاص در عرصه‌های مختلف است. و نویسنده متذکر شده است که در قرآن نه تفصیلاً بلکه اجمالاً به تبیین امور دنیوی پرداخته است و تفصیل آن بایست با رجوع به پیامبر (ص) و امامان (ع) - بنا به مکتب تشیع و همچنین عقل و اجتهاد صورت گیرد. از اندیشوران این دیدگاه به سخن شیخ طوسی، طبرسی، مصطفی مراغی، علامه حمصی رازی، علامه طباطبائی، شهید مطهری، شیخ مهدی شمس الدین، شهید بهشتی و محمدتقی جعفری اشاره می‌شود.

شهید بهشتی چنین می‌گوید: «ما نمی‌توانیم بگوییم همه مقررات باید متخذ از قرآن و سنت باشد، ما باید بگوییم با رعایت خطوط کلی کتاب و سنت در محدوده آن بوده و مخالف آن‌ها نباشد، برای این - که ما مثلاً در امور راهنمایی و رانندگی باید از تجارب استادان و کارشناسان این فن با رعایت حدود کلی کتاب و سنت استفاده کنیم». اما در جایی دیگر نویسنده برای تبیین و اثبات نظریه اعتدال‌گرایانه نکات ذیل را می‌آورد:

الف) اشاره‌ای به اصول نظام سیاسی اسلام: مهمترین اصول نظام سیاسی اسلام با استناد به آیات و روایات عبارتند از: ۱. اختصاص حاکمیت به خداوند؛ ۲. تعیین منشور حکومت؛ ۳. تعیین رهبر سیاسی و اجتماعی (آیات نساء ۵۹، و مائده ۵۵، احزاب ۶ و ۳۶). ۴. تشکیل حکومت دینی توسط پیامبر (ص). ۵. تعیین جانشین رهبری؛ ۶. تشریح احکام جزایی و قضایی؛ ۷. تشریح اصول و نظام اقتصادی؛ ۸. سیاست خارجی که شامل موارد زیر است و نویسنده هر یک را توضیح می‌دهد: جهان شمول بودن اسلام و دعوت همگانی؛ به کارگیری اصل حکمت و نصیحت؛ مشروعیت جهاد؛ تجویز مقابله به مثل؛ ظلم‌ستیزی و آزادی مستضعفان؛ مدارا و صلح با کفار؛ اصل عزت و استقلال سیاسی؛ التزام به قراردادهای؛ مصونیت دیپلماتیک؛ ۹. حکومت فلسفه بعثت؛ ۱۰. اصول سیاست داخلی اسلام که نویسنده به این موارد اشاره دارد: احتمام به رأی مردم، اصل شورا، جامعه مسئول تشکیل حکومت

و اجرای احکام دین، نظارت و مسئولیت عمومی، استقلال سیاسی و اقتصادی، عدالت اجتماعی، آزادی اجتماعی، شایسته‌سالاری، تأمین امنیت داخلی، مدارا و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز.

نویسنده نتیجه می‌گیرد که با توجه به مبانی خاص اسلام در نظام سیاسی و اجتماعی خود و همچنین اصول و راهبردهای کلی و خاص خود در سیاست داخلی و خارجی استنتاج نظام سیاسی در اسلام امر سهل است و نمی‌توان آن را منکر شد.

ب) اشاره به اصول نظام اقتصادی اسلام:

نویسنده مهمترین رهیافت‌هایی که در تبیین و تحلیل اقتصاد اسلامی وجود دارد را برمی‌شمرد:

۱. اسلام تنها مکتب اقتصادی دارد که شامل مبانی معرفتی و اقتصادی و اهداف می‌باشد. ۲. اسلام دارای نظام اقتصادی است. ۳. اسلام دارای علم اقتصاد است.

سپس به تبیین مهم‌ترین اصول نظام اقتصادی اسلام می‌پردازد:

۱. اصل مالکیت مختلط (سالم آمیزه‌ای از نظام اقتصادی خصوصی، عمومی و دولتی را می‌پذیرد) (آیه ۳۲ نساء)

۲. آزادی فعالیت‌های اقتصادی

۳. توزیع و تعدیل ثروت

۴. اصل تعاون

۵. تقدم حقوق جامعه بر فرد

۶. جایگاه و اختیارات دولت: ۱. نظارت و دخالت؛ ۲. وضع سیاست و قوانین اقتصادی؛ ۳. مالکیت و اداره منابع ملی؛ ۴. ابطال و نسخ یکطرفه بعضی قراردادها

۷. اهداف نظام اقتصادی اسلام: ۱- عدالت اجتماعی ۲-

آبادانی توسعه

۸. برخی از اصول و احکام خاص اقتصادی: ۱. به رسمیت شناختن ده‌ها نوع قرارداد اقتصادی (مانند بیع نقد و سلف، شرکت، عاریه، مضاربه، مزارعه، اجاره، مساقات، جعاله، وقف، قرض، هبه، وصیت، مصالحه، معاطات، رهن)؛ ۲. تحریم بعضی معاملات؛ ۳. وضع قوانین خاص مالی و مالیاتی

نتیجه‌گیری نویسنده از این مبحث آن است که بر اساس تعریف نظام اقتصادی بر مجموعه‌ای از عناصر و نمادهای اجتماعی و حقوقی

و الگوهای رفتاری سازوار در جهت تحصیل هدف مشترک، اسلام دارای نظام اقتصادی است، چرا که بر مبنای، چارچوب و اهداف خاص مشتمل است که همگی آن‌ها با هدف مشترک و جامع یعنی سعادت دنیوی و اخروی مردم مرتبط بوده و در حصول آن مؤثر واقع می‌شوند.

کتاب با خاتمه‌ای در باب تکثر ادیان خاتمه می‌یابد.

خاتمه: تکثر ادیان «پلورالیزم دینی»

در ابتدا نویسنده به طرح مسأله می‌پردازد: اگر گوهر تمامی ادیان واحد است و اما در شرایع تفاوت‌هایی وجود دارد و امکان تغییر است و از سویی خاتمیت و کمال اسلام به معنای نسخ شرایع قبلی و لزوم تبعیت از اسلام و به عبارت دیگر انحصارگرایی دینی در مقابل مقابل پلورالیزم دینی است. به این معنا یگانه آیین حق و صراط مستقیم که مطلوب و خواسته الهی است، شریعت اسلام است. ادعای حقانیت ادیان مختلف یعنی «پلورالیزم دینی» بر خلاف مبانی اسلام است که در این جا به صورت مختصر به تبیین آن می‌پردازد:

مبحث اول: ناسازگاری قرآن و پلورالیزم دینی:

آیات پیشین به دلالت مطابقه و التزام بر این ناسازگاری شاهد است که به عناوین برخی از این آیات اشاره می‌کند:

۱. اخذ پیمان از پیامبران و امت پیشین برگرودن به اسلام (آیه ۸۱-۲ آل عمران)

۲. بشارت به اسلام در تورات و انجیل (یوشع نبی، ۹: ۱۰-۵، یوحنا: ۱۶)

۳. فراخوانی اهل کتاب به اسلام و توبیخ آنان (بقره آیه ۴۱ ، مائده ۱۶، ۱۵، ۱۹)

۴. اسلام شرط هدایت اهل کتاب (بقره ۱۳۷)

۵. عدم قبول غیر اسلام (آل عمران ۱۹ و ۸۵، انعام ۱۲۵)

۶. تجویز قتال اهل کتاب (توبه ۲۹).

مبحث دوم: ناسازگاری سنت و پلورالیزم دینی:

نویسنده به سخنان پیامبر اسلام (ص) که با الهام از آیات قرآنی آیین خویش را یگانه صراط مستقیم می‌دانست و در روایات مختلف به آن تأکید می‌ورزید.

مبحث سوم: ناسازگاری عقل و پلورالیزم دینی:

نویسنده متذکر می‌شود که دعوی تعداد ادیان حق با توجه به ظهور اسلام با عقل ناسازگار است:

۱. حکم عقل به انتخاب دین کامل و برتر.

۲. تحریف تورات و انجیل: با توجه به ۱. دستنویس بودن تورات

و انجیل ۲. تردید نسبت تورات و انجیل به نویسندگان نخستین ۳.

اعتراف به دخالت و اضافات شاگردان عیسی.

۳. بشارت اسلام در عهدین

۴. حکم عقل بر حقانیت پیامبر متأخر

۵. خود برانداز بودن پلورالیزم

و نکته نهایی تأکید نویسنده بر این است که هر چند سایر ادیان صراط‌های مستقیم و صائب نیستند. اما اگر فرد یا گروهی یا جامعه و حتی ملتی پیام حضرت محمد(ص) را نشنود یا از جهت فیزیکی بشنوند، اما به ادله ای در حقانیت آن تردید کنند و در آیین پیشین خود باقی بمانند و بر آن عمل نمایند. چنین انسانهایی معذورند و بر آن‌ها عذاب و عقابی مترتب نیست؛ چرا که در واقع اصل بیان و حجت الهی در حق آنها تمام نشده است و با این فرض عقاب آنان عقاب بلا بیان می‌شود که برآفریدگار حکیم روا نیست. پس هیچ ملازمه‌ای بین انحصار صراط مستقیم به اسلام (انحصارگرایی دینی) و عذاب اکثریت وجود ندارد. چرا که اکثریت مردم بر این اساس نه در صراط مستقیم بلکه در صراط نجات هستند و در واقع صراط‌های نجات متکثر است.