

امتداد دکترین امامت و مهدویت در مردم‌سالاری دینی

عباس نیکزاد*

دی و بهمن ۱۳۹۹

اشاره

متن حاضر نقد مطالب آقای دکتر عبدالکریم سروش درباره دو عنصر مهم اعتقادی شیعه یعنی «امامت» و «مهدویت» می‌باشد. به‌زعم ایشان، این دو امر اعتقادی هم با عقیده به «خاتمیت» و هم با «دموکراسی و مردم‌سالاری» ناسازگاری دارد. به‌تعبیر دیگر، یا باید به خاتمیت و دموکراسی وفادار ماند و یا به امامت و مهدویت. در ادامه، ضمن تجزیه و تحلیل این دو عنصر مهم اعتقادی به نقد و بررسی دیدگاه‌های آقای سروش پرداخته خواهد شد.

خلاصه بیانات دکتر سروش درباره امامت و مهدویت

آقای دکتر عبدالکریم سروش سال‌ها قبل در جمع اعضای انجمن اسلامی

* دانشیار دانشگاه علوم پزشکی بابل.

دانشجویان دانشگاه «سوربن فرانسه» سخنانی تحت عنوان «رابطه مردم‌سالاری و تشیع» ایراد نمود که در میان خواص خبرساز شد و برخی از صاحب‌نظران را به پاسخ‌گویی به شبهات مطرح شده در آن واداشت. به‌دلیل اهمیت این اظهارات، در اینجا به ارزیابی و پاسخ‌گویی به آن می‌پردازیم. در ابتدا چکیده آنچه در اظهارات ایشان آمده است، آورده می‌شود.

ایشان در آغاز به‌صورت مفصل به «رابطه اسلام با دموکراسی و مردم‌سالاری» می‌پردازد و می‌گوید: «یکی از ارکان دموکراسی و مردم‌سالاری، «قانون‌گرایی و قانون‌سالاری» است. اسلام به‌دلیل اینکه «تکلیف‌اندیش» است و انسان را به انجام تکالیف و وظایف خویش در همه عرصه‌های زندگی توجه می‌دهد، درحقیقت مردم را به این رکن مردم‌سالاری (قانون‌سالاری) دعوت می‌کند. اما از رکن دیگر دموکراسی یعنی «حق‌اندیشی» و «حق‌سالاری» در اسلام، چندان خبری نیست؛ زیرا اسلام توجه چندانی به آنچه که در امروز به نام حقوق بشر مطرح می‌شود ندارد؛ بنابراین باید‌داری شفاف‌بخش حق‌اندیشی را در اندام نیمه‌مرده تکلیف‌اندیش اسلام تزریق کرد تا تندرستی و چالاکی دموکراتیک پیدا کند و جامعه عدالت‌امروزین که بر مدار حقوق بشر می‌گردد بر قامتش راست آید».

وی سپس به موضوع اصلی یعنی «رابطه مردم‌سالاری در تشیع» می‌پردازد. خلاصه کلام ایشان این است که در تفکر شیعی دو عنصر اساسی مطرح است که با دموکراسی و مردم‌سالاری همخوانی ندارد. آن دو عنصر عبارت است از «امامت» و «مهدویت».

در توضیح عنصر اول، یعنی «امامت»، می‌گوید: «شیعه به امامان خود تقریباً



همان منزلتی را داده‌اند که پیامبر ﷺ دارای آن می‌باشد؛ علوم پیامبر ﷺ غیر اکتسابی و غیر اجتهادی است، علوم امامان شیعه نیز این‌گونه است. پیامبر ﷺ دارای مقام عصمت است، امامان شیعه نیز چنین‌اند. پیامبر ﷺ حق تشریح احکام را دارد، امامان نیز از این حق برخوردارند.

به همین خاطر می‌توان گفت که اعتقاد شیعیان به «امامت» با اعتقاد به «خاتمیت» همخوانی ندارد. به تعبیر دیگر، در تفکر شیعی، امامان جای‌گزین پیامبرند و همه نقش‌های او را به عهده دارند و در یک کلام درحقیقت از مسامی «خاتمیت» خبری نیست. درحالی‌که با اعتقاد به خاتمیت است که می‌توان به «دموکراسی» خوش آمد گفت؛ زیرا خاتمیت معنایش این است که بشر پس از عصرخاتمیت به بالندگی و شکوفایی عقلی - عقل استقرایی - رسیده و از این پس با پای خویش و با تکیه بر عقلانیت استقرایی خویش، زندگی می‌کند و امور خود را چاره می‌کند. با اعتقاد به خاتمیت انسان ازسلطه آسمان و دخالت گاه و بی‌گاه پیامبران و دست‌های غیبی در زندگی خویش آزاد و رها می‌شود. با این تفسیر از خاتمیت است که می‌توان به استقبال دموکراسی و مردم‌سالاری رفت و جامعه دموکراتیک بنا کرد. شیعه با اعتقاد به امامت، درحقیقت هم «خاتمیت» و هم «دموکراسی» را نادیده گرفته است. اما اهل سنت به حقیقت «خاتمیت» پای‌بند ماندند؛ زیرا تشریح را پایان یافته می‌دانند و به‌جای اعتقاد به عصمت و علوم غیر اکتسابی عده‌ای خاص بر روی اجتهاد مجتهدان روی کتاب و سنت پای می‌فشارند و با این کار دانش بزرگی را به نام «فقه» به وجود آوردند که در این دانش هرچه بود تفسیر قرآن و کلمات پیامبر بود و از تشریح احکام جدید خبری نبود. در تفکر اهل سنت به‌جای اعتقاد به معصومان،

پس از عصر خاتمیت، اعتقاد به مجتهدان مطرح است که کار آنها صرفاً تحقیق و تتبع روی متون دینی است نه نوآوری احکامی که در آن متون از آنها خبری نیست».

وی هم چنین در توضیح عنصر دوم، یعنی «مهدویت» و ناسازگاری آن با دموکراسی، می‌گوید: «ناسازگاری این اعتقاد با دموکراسی یکی به‌خاطر این است که چیزی جز تداوم همان اندیشه «امامت» نیست که ناسازگاری آن با خاتمیت و دموکراسی توضیح داده شد. دیگر اینکه شیعه با اعتقاد به مهدویت و زنده‌بودن امام غایب معتقد است که هر حکومتی در عصر غیبت «غاصب» است. هیچ‌کس «حق حاکمیت» ندارد، حکومت متعلق به «امام غایب» است. اگر حکومت حقی هم روی کار بیاید - مانند نظام جمهوری اسلامی ایران - وظیفه‌اش صرفاً این است که جامعه را برای ظهور امام زمان (عج) که امام برحق است آماده کند تا با ظهور او، حکومت را به‌دست صاحب اصلی‌اش بسپارد. می‌دانیم که همه این دیدگاه‌ها با مردم‌سالاری و دموکراسی سازگاری ندارد. در نظام دموکراتیک مردم صاحب حکومت‌اند و وظیفه حکومت نیز برقراری عدالت و امنیت و رفاه اقتصادی و احقاق حقوق مردم است. خلاصه اینکه تفکر شیعی - بر خلاف تفکر اهل سنت - هیچ همخوانی با دموکراسی و مردم‌سالاری ندارد و نمی‌توان از دل تفکر شیعی، دموکراسی و مردم‌سالاری را بیرون کشید» (پایگاه خبری آفتاب، تاریخ انتشار ۱۳۸۴/۰۵/۱۶).

نقد و بررسی

در نقد مطالب ایشان، نکته‌های فراوانی قابل ذکر است که در ذیل به برخی

از آنها اشاره می‌شود:

۱. گوینده در این اظهارات، «تکلیف اندیشی» دین اسلام را معادل «قانون سالاری» و به‌عنوان یک امتیاز و تأمین‌کننده یکی از ارکان مردم‌سالاری و دموکراسی دانسته است، درحالی‌که در جاهای دیگر «تکلیف اندیشی» را به‌عنوان یک امر منفی و در نقطه مقابل «حق اندیشی» و مخالف با مقتضیات عصر جدید و عامل شیوع سکولاریسم دانسته است. عبارت ایشان چنین است: «پدیده دیگری که به ظهور و شیوع سکولاریسم دامن زد، عبارت بود از تحولی که در نسبت میان حق و تکلیف در جهان جدید به وجود آمد. در جهان جدید، انسان‌ها بیش از آنکه طالب فهم و تشخیص تکلیف خود باشند طالب درک و کشف حقوق خود هستند ... انسان گذشته یا ما قبل مدرن را می‌توان «انسان مکلف» نامید و در مقابل، انسان جدید را «انسان محق» ... زبان دین بیش از آنکه زبان حق باشد، زبان تکلیف است ... انسان مکلف برای ادای تکلیف خود می‌کوشد اما انسان محق برای احقاق حق خود، در آن جا اصل گزاردن است و در این جا گرفتن» (سروش، ۱۳۷۴، ص ۹ - ۱۰).

ایشان در جای دیگر به‌صراحت دین را از داشتن قانون اجتماعی محروم می‌داند؛ «قانون آن است که در ایجاد و تأسیس آن، توافق عامه و رضایت عامه برای کسب مصلحت عامه مداخلت داشته باشد. بر اساس دین نمی‌توان قانون اجتماعی به وجود آورد» (سروش، ۱۳۷۹، الف، ص ۲۰).

و در جایی دیگر کارکرد دین را مربوط به آخرت مردم می‌داند نه دنیای آن‌ها؛ «جهت‌گیری دینی، معطوف به سعادت اخروی است ... اگر ما آخرتی نداشتیم، دین برای ما نبود، امور دنیا به خود مردم وانهاده شده است» (همو،

۱۳۷۹، ب، ص ۶).

بنابراین اعتقاد اصلی گوینده این است که در دین نه از قانون اجتماعی خبری هست نه از حکومت و نه از پرداختن به امور دنیوی مردم؛ حال چگونه می‌توان از چنین دینی انتظار داشت که قانون سالار باشد و به دموکراسی تن دهد و به حکومت بر مردم و سامان‌دادن امور دنیوی مردم بپردازد.

۲. اینکه در دین توجه چندانی به حقوق مردم نشده است سخن درستی نیست؛ زیرا در اسلام حق حیات، حق بهداشت، حق آزادی، حق استقلال، حق عزت مندی در زندگی، حق انتخاب شغل و همسر، حق انتخاب نوع زندگی، حق قصاص، حق شفعه، حق خیار، حق تعلیم و تربیت، حقوق والدین، حقوق فرزند، حقوق متقابل معلم و متعلم، حقوق متقابل ملت و دولت، حقوق همسایه، حقوق متقابل دوستان بر هم، حقوق متقابل مؤمنین نسبت به هم، حقوق کفار بر مؤمنین و بلکه حقوق حیوانات و گیاهان و طبیعت بر انسان‌ها، به رسمیت شناخته شده است.

در **نهج البلاغه** به‌طور مکرر از حقوق انسان‌ها سخن به میان آمده است (نهج البلاغه، ۳۴ و ۲۱۶). **امام سجاد** در **رسالة الحقوق** خود به ۵۱ حق اشاره می‌کند. هر مسلمانی می‌داند که در دین اسلام در کنار حق الله، حق الناس هم که از اهمیت بیش‌تری برخوردار است مطرح شده است. این همه تأکید بر روی عدالت، نفی ظلم و ستم، مبارزه با ظالمان، غارت‌گران و مفسدان، بیان‌گر اهمیت حقوق مردم در اسلام است. در قرآن به‌صراحت فلسفه ارسال رسل و انزال کتب، برقراری قسط در جامعه معرفی شده است (حدید: ۲۴).

چنان‌که بحث از خلیفه‌اللهی، مسجود فرشتگان بودن، حامل‌بار امانت



الهی بودن، تعلیم اسما و وجود نفخه الهی در مورد انسان‌ها، همه بیان‌گرشان و منزلت و عزت و کرامت او در اسلام است. قرآن از تکریم و تفضیل انسان بر موجودات دیگر سخن گفته است. مکلف دانستن انسان به خاطر وجود عقل و اراده و آزادی در انسان است. پس تکلیف برای انسان نشانه عظمت او است و این موهبت به حیوانات داده نشده است.

۳. جداکردن زبان تکلیف از زبان حقوق، امری ناروا است؛ زیرا حق و تکلیف دو روی یک سکه‌اند؛ هر جا حقی مطرح است، به ناچار تکلیفی هم مطرح می‌باشد؛ زیرا حق از مفاهیم ذات‌الاضافه است و هر جا حقی مطرح است، «من له الحق» و «من علیه الحق» نیز مطرح می‌باشد؛ بنابراین هر حقی مستلزم تکلیف است و جعل حق بدون جعل تکلیف بی‌معنا می‌باشد. جالب اینکه نه تنها ما در برابر حقوق دیگران مکلفیم بلکه این تکلیف در برابر حقوق خویش نیز وجود دارد؛ مثلاً ما مکلف‌ایم که از حق حیات و حق آزادی و حق مالکیت و حق بهداشت سالم و حق عزت مندی در زندگی خودمان دفاع کنیم. عظمت اسلام در این است که با وضع تکالیف الزامی، به دفاع از حقوق مردم برخاسته است. آشناکردن صاحب حقوق به حقوق خود بدون آشناکردن دیگران به تکالیف خود در برابر این حق، بی‌فایده خواهد بود. خداوند در دفاع از حقوق مردم هم جعل تکلیف کرده و هم متجاوزین و متخلفین را تهدید به کیفر دنیوی و عقوبت اخروی نموده است.

۴. اگر در دین از حقوق مردم سخن زیادی به میان نیامده است و به تعبیر ایشان زبان دین، زبان تکلیف است نه زبان حقوق، چگونه پیشنهاد می‌شود که با تزریق داروی شفابخش حق اندیشی به بدن نیمه مرده اسلام، به آن تندرستی و



چالاکى بخشیده شود؟ آیا این امر به این معنا نیست که چیزی را که جزء دین نیست و حتى با زبان و ذات دین همخوانی ندارد به صورت مصنوعی وارد دین سازیم؟

۵. ایشان چگونه از ناسازگاری اعتقاد شیعه به «امامت» با دموکراسی و مردم‌سالاری سخن گفته است اما از ناسازگاری اعتقاد اهل سنت به «اولوالأمر» بودن هر حاکم و سلطان و واجب‌الاتباع دانستن او و حرمت مبارزه و شورش علیه او، با دموکراسی سخن به میان نیاورده است؟

نوری (م ۶۶۷) عالم و محدث معروف اهل سنت می‌گوید: «همه اهل سنت از فقها و محدثان و متکلمان بر این عقیده‌اند که خلیفه و حاکم به دلیل فسق و ظلم و تعطیل نمودن احکام خدا، عزل و خلع نمی‌شود و خروج و قیام علیه او جایز نیست» (الفراء، ۱۳۸۰، ص ۲۰ / قرطبی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۶۹).

از جهت عهده‌داری منصب حکومت و مشروعیت حکومت نیز دیدگاه اهل سنت دیدگاه ضددموکراتیک است. آنها معتقدند برای انتخاب حاکم نیازی به رأی مردم نیست و حاکم پیشین می‌تواند حاکم پس از خود را برگزیند و مردم موظف به اطاعت از او هستند، چنان‌که در مورد انتصاب خلیفه دوم به وسیله خلیفه اول اتفاق افتاد. و یا اینکه خلیفه و حاکم می‌تواند شورایی را مشخص کند تا حاکم پس از او را تعیین کنند، چنان‌که انتخاب خلیفه سوم به وسیله شورای انتصابی خلیفه دوم بوده است.

از جهت دیگری نیز عقیده اهل سنت ضد دموکراتیک است. اهل سنت معتقدند همه صحابه پیامبر که تعداد آنها به ده‌ها هزار نفر می‌رسد برخوردار از دو امتیاز عدالت و اجتهادند و از این راه همه اعمال آنها - حتی اعمال خائنانه



آنها - را توجیه می‌کنند و به هیچ وجه انتقاد از آنها را برنمی‌تابند. درحقیقت، نوعی مصونیت برای همه آنها قایلند و همگان را موظف می‌دانند که بآن گاه خوش بینانه و حسن ظن، عملکردهای آنها را توجیه کنند. آنها روایتی از پیامبر نقل می‌کنند که فرمود: «هنگامی که در مورد اصحاب من سخن به میان آمد از سخن گفتن باز ایستید» (طبری، ۱۴۱۸، ص ۲۲).

سعدالدین تفتازانی در این باره می‌گوید: «بزرگداشت صحابه و خودداری از نکوهش و سرزنش آنها و توجیه کارهایی که ظاهرش ناخوشایند می‌باشد واجب و لازم است» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۲۹).

از این گذشته، اهل سنت باب اجتهاد را از قرن دوم و سوم (یعنی پس از چهار امام فقهی خود، ابوحنیفه، مالک بن انس، احمد بن حنبل، شافعی) مسدود می‌دانند و برای علمای پس از آن، اجتهاد آزاد را مجاز ندانسته و معتقدند همه علمای بعدی موظف‌اند در دایره آرا و فتاوی آنها اجتهاد کنند. درحقیقت، این عقیده نیز در تضاد با عقلانیت و اندیشه آزاد و حق نقد شخصیت‌ها است که با اصول دموکراسی و لیبرالیسم سازگاری ندارد.

آیا جا نداشت گوینده به این گونه اعتقادات در میان اهل سنت هم توجه می‌کرد و به ناسازگاری آنها با دموکراسی و حقوق بشر و آزادی بیان و امثال آن اشاره می‌نمود؟

در نقطه مقابل، در مکتب اهل بیت، تعالیم فراوانی یافت می‌شود که به مردم‌سالاری و حقوق بشر و اصول لیبرالیسم مانند آزادی و عدالت و مساوات مربوط می‌شود. در مکتب اهل بیت، مسئله مبارزه با ظلم و تبعیض و احقاق حقوق مظلومان و توجه به محرومان به صورت برجسته و پررنگ مشاهده

می‌شود. نمونه بارز آن سیره علوی در امور حکومت‌داری و نامه‌های او به والیان به‌ویژه عهدنامه مالک اشتر است. حضرت در این عهد نامه بر روی حقوق همگان - حتی غیرمسلمانان - تأکید و توصیه فراوان دارد. به مسئله مردمی‌بودن حاکمان و انتقادپذیری آنها و مشورت آنها با کارشناسان و بهره‌گیری از عقول دیگران و توجه به اقشار کم درآمد و محروم اشاره می‌کند.

شهید مطهری عامل گرایش ایرانیان به تشیع و مکتب اهل بیت را این‌گونه معرفی می‌کند: «حقیقت این است که علت تشیع ایرانیان و علت مسلمان شدنشان یک چیز است: ایرانی روح خود را با اسلام سازگار دید و گم گشته خویش را در اسلام یافت ... ایرانیان روح اسلام و معنای اسلام را در نزد خاندان رسالت یافتند. فقط خاندان رسالت بودند که پاسخ‌گوی پرسش‌ها و نیازهای واقعی روح ایرانیان بودند. آن چیزی که بیش از هرچیز روح تشنه ایرانی را به سوی اسلام می‌کشید عدل و مساوات اسلامی بود ... ایرانیان می‌دیدند دسته‌ای که بدون هیچ‌گونه تعصب، عدل و مساوات اسلامی را اجرا می‌کنند و نسبت به آنها بی‌نهایت حساسیت دارند، خاندان رسالت‌اند. خاندان رسالت پناهگاه عدل اسلامی مخصوصاً از نظر مسلمانان غیر عرب بودند. اگر اندکی به تعصبات عربی و تبعیضاتی که از ناحیه برخی خلفا میان عرب و غیر عرب صورت می‌گرفت و دفاعی که علی بن ابی طالب علیه السلام از مساوات اسلامی و عدم تبعیض میان عرب و غیر عرب می‌نمود توجه کنیم کاملاً این حقیقت روشن می‌شود» (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۲۰ - ۱۲۱).

۶. این سخن که «از دل اعتقادات شیعی نمی‌توان دموکراسی را بیرون کشید» از فردی مانند دکتر سروش جای شگفتی است؛ زیرا بر اساس مبنای ایشان، از



یک «متن» می‌توان قرائت‌های مختلف و بلکه متخالفی داشت. ایشان بر پایه اعتقاد به هرمنوتیک فلسفی معتقد است: «الفاظ و عبارات نه آبستن معانی بلکه گرسنه معانی‌اند. یعنی الفاظ و عبارات معنادار نیستند، ماییم که به آنها معنایی دهیم. شریعت همانند طبیعت صامت است. شریعت همانند دانشمندی است که قفل بر دهان زده است و از جانب خویش ابتدا به سخن نمی‌کند. پاسخ او بستگی دارد به پرسشی که از او می‌کنیم و انتظارات و پیش فرض‌هایی که ما داریم» (سروش، ۱۳۷۳، صص ۲۶، ۲۴۹، ۲۸۰، ۳۵۱ و ۳۵۲).

وی معتقد است فهم ما از متون دینی، عصری است؛ یعنی متناسب با علوم بشری در هر زمان و هماهنگ با انتظارات جامعه است، بنابراین همیشه باید قرائت و فهم خود را از این متون نو و تازه کنیم. حال سؤال این است که ایشان چگونه در این جا با قاطعیت می‌گوید متون و آثار شیعی از «قرائت دموکراتیک و مردم‌سالار» ابا و امتناع دارد و نمی‌توان میان دموکراسی و اعتقادات شیعی سازش برقرار نمود؟!

از این گذشته، ایشان بر اساس همان نظریه هرمنوتیک فلسفی و پلورالیسم در فهم دین، معتقد به تکثر فهم‌ها و قرائت از متون دینی و به رسمیت شناختن همه آنها است. عبارت ایشان در این باره چنین است: «من در نظریه قبض و بسط کوشیده‌ام تا راز تکثر فهم دینی را توضیح دهم و مکانیسم‌های آن را بیان کنم. اجمالاً سخن در این است که فهم ما از متون دینی بالضروره متنوع و متکثر است و این تنوع و تکثر قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست. نه تنها متنوع است بلکه سیال است. دلیلش هم این است که متن دین (قرآن و سنت) صامت است و ما همواره در فهم متون دینی و در تفسیر آنها، خواه فقه باشد، خواه حدیث، خواه

تفسیر قرآن، از انتظارات و پرسش‌ها و پیش فرض‌هایی کمک می‌گیریم و چون هیچ تفسیری بدون تکیه بر انتظاری و پرسشی و پیش فرضی ممکن نیست و چون این انتظارات و پرسش‌ها و پیش فرض‌ها از بیرون دین می‌آیند و چون بیرون دین متغیر و سیال است و علم و فلسفه و دستاوردهای آدمی مرتباً در حال تزاید و تراکم و تغییر و تحول‌اند، ناچار تفسیرهایی که در پرتو آن پرسش‌ها و انتظارات و پیش فرض‌ها انجام می‌شوند تنوع و تحول خواهند یافت...» (سروش، ۱۳۷۷، ص ۲ - ۳).

باتوجه به دیدگاه‌های ایشان دو سؤال مطرح می‌شود: ۱. ایشان چگونه با قاطعیت می‌گویند از دل متون شیعی نمی‌توان دموکراسی و مردم‌سالاری را بیرون کشید و چگونه آن را برای دیگران نیز ناممکن و یا نامعقول می‌دانند؟ ۲. ایشان چگونه در سراسر این سخنرانی و نیز در جوابیه‌های بعدی خویش، در مقام ذم و تکذیب و تقبیح یک قرائت از دین (قرائت شیعی از دین اسلام و خاتمیت و یاقرائت غیر دموکراتیک از دین شیعه) و تمجید و تحسین قرائت دیگر (قرائت اهل سنت از دین و خاتمیت) برمی‌آید؟

۷. شگفت‌انگیزتر از همه این است که آقای دکتر سروش در این جا مدافع سرسخت و متعصب «خاتمیت» می‌گردد و به‌طور مکرر از حجیت منحصر به فرد قول و فعل پیامبر سخن می‌گوید، به‌عنوان نمونه: «خاتمیت، چنان‌که من در می‌یابم، مقتضایش این است که پس از پیامبر ﷺ سخن هیچ‌کس در رتبه سخن وی نمی‌نشیند و حجیت گفتار او را ندارد».

درحالی‌که بر اساس مبانی ایشان، نه از «خاتمیت» خبری است و نه از «حجیت» قول پیامبر و حتی قرآن کریم! اما اینکه از حجیت خبری نیست

به این دلیل است که ایشان تمام احکام و آموزه‌های قرآن و سنت را متعلق به محیط و عصر پیامبر اکرم ﷺ و موقتی و ناپایدار می‌داند: «کثیری از احکامی که در قرآن بیان شده است با آنچه در جامعه عربی آن روز جاری بوده است بسیار مشابهت دارد، اصلاً فرقی ندارد و اگر هم دارد خیلی کم است. احکام جدید به زحمت به یک درصد می‌رسد، نود و نه درصد آن، همان احکام جاری میان اعراب بوده است» (سروش، ۱۳۸۱، ص ۷۵).

«آنچه از مسائل تاریخی در قرآن آمده است، همان مسائل تاریخی است که عرب‌ها با آن دست به گریبان بوده‌اند ... عموم پیامبرانی که در قرآن از آنها یاد شده است همان پیامبران بنی اسرائیل هستند که عرب‌ها کم و بیش با آنها آشنایی داشتند و داستان‌هایش را می‌دانستند ... در قرآن از آنچه در دیگر نواحی می‌گذرد و ادیان و فرق و مکاتبی که در نواحی دیگر زمین هست اصلاً ذکری نرفته است. من این مسئله را قرینه‌ای می‌گیرم بر آن تئوری انطباق و تناسب آیات با محیط آن روز عربستان» (همان). وی با توجه به تئوری خود، یعنی انطباق دین با محیط و عصر صدر اسلام، می‌گوید:

«در احکام دینی ما عرف جامعه پیغمبر ﷺ خیلی جدی گرفته شده است. ما هیچ دلیلی نداریم که بگوییم عرف جامعه پیغمبر بهترین عرف ممکن در تاریخ بوده است. بالأخره چاره‌ای نبود که یک عرف را مبنا بگیرند و راجع به آن عرف، حکمی صادر کنند، اما این دلیل نمی‌شود که آن عرف، بهترین عرف بوده یا بهترین مقررات در آن عرف جاری بوده است، یا بهترین تئوری‌های علمی در میان آنها رایج بوده است؛ ابداً چنین نیست. هر پیغمبری در محیطی ظهور می‌کرد، همان‌طور که باشمشیر جنگ می‌کرد نه با توپ و تانک، با همان

مفاهیمی که در جامعه جاری بود کار خود را به پیش می‌برد...؛ از این رو احکام فقهی قطعاً چنین‌اند، موقت هستند، مگر اینکه خلافش ثابت بشود. تمام احکام فقهی اسلامی موقت‌اند و متعلق به جامعه پیامبر و جوامعی که شبیه به آن جامعه هستند، مگر اینکه خلافش ثابت بشود به طوری که ما باید دلیل قطعی داشته باشیم که برای همیشه وضع شده‌اند و نه برای آن شرایط ویژه» (همان).

«وحی تابع پیامبر بوده، یعنی متناسب با شخصیت پیامبر، متناسب با حوادثی که در زمان پیامبر رخ می‌داد، متناسب بود با بنیه مزاجی و عقلانیتی که قوم او داشتند...؛ در واقع وحی، خودش را با این مسائل تطبیق می‌داد» (همان، ص ۷۲).

«من در بحث بسط تجربه نبوی کوشیده‌ام توضیح دهم که رابطه پیامبر با متنی که تولید کرده و ما از دهان او شنیده‌ایم و اینک برای ما به یادگار مانده است، چیست... این گونه تلقی از قرآن به عنوان متن فرآورده رسول چه تکلیف دینی - عبادی را پیش روی ما می‌نهد» (همان، ص ۶۸). «وحی تابع پیامبر بود نه پیامبر تابع وحی» (همان، ص ۷۲).

از مجموع این مطالب استفاده می‌شود که همه آموزه‌های دین اسلام اعم از آنچه که در قرآن آمده است (که به زعم آقای سروش فرآورده خود پیامبر و تابع شخصیت او بوده است) و آنچه که پیامبر ﷺ بیان فرموده و در قرآن نیامده است به دلیل همخوانی و انطباق با محیط و عصر و جامعه پیامبر ﷺ کاملاً موقتی و ناپایدار بوده است؛ بنابراین نمی‌توان به هیچ‌یک از آموزه‌های دین برای جوامع و اعصار دیگر استناد کرد. باین حساب دیگر جایی برای حجیت کتاب و سنت باقی نمی‌ماند.

عجیب این است که وقتی بر ایشان اشکال می‌شود که آیات قرآن با تئوری

«انطباق» شما منافات دارد، می‌گوید:

«نمی‌توان گفت که پیامبر فلان آیه را بیان کرده است یا فلان آیه دیگر و اینها با آن نظریه منافات دارد؛ زیرا همه آن آیات مشمول همان تئوری (انطباق وحی و دین با محیط) می‌شود که ما از بیرون طرح کردیم ... آن‌گاه ما بایستی آیات را بر وفق تئوری تفسیر کنیم و آن‌چنان تفسیر کنیم که آن تئوری دست نخورد» (همان، ص ۶۹).

آیا این است معنای حجیت قرآن و کلام پیامبر؟! **جالب اینکه آقای سروش منادی پلورالیسم و کثرت‌گرایی دینی است و همه ادیان و مذاهب را حق می‌داند. وقتی به ایشان اشکال می‌شود که این ادعای شما با گفته خود پیامبران، از جمله پیامبر اسلام ﷺ که آورندگان ادیان و مذاهب بوده‌اند منافات دارد، پاسخ می‌دهد:** خیلی کارهاست که پیامبران می‌کرده‌اند، اما ما نباید بکنیم: «اما اینکه پیامبران دین خود را تبلیغ می‌کردند و به پلورالیسم دینی نمی‌اندیشیدند، حرف درستی است، ولی ما نیامده‌ایم که پیامبری بکنیم. این از آن حرف‌های مهمی است که من به آن پای‌بند هستم. خیلی کارهای پیامبر هست که ما نباید بکنیم ... پیامبر اختصاصاتی دارد که پیروی کردن از این اختصاصات نارواست. ما که بیرون از ادیان می‌ایستیم اگر به رأی پلورالیسم رسیدیم به مقتضای آن عمل می‌کنیم. پیامبر آمد تا یک دین به ادیان اضافه کند، او کار خود را کرد» (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۴۰).

بنابراین آقای سروش اعتقادی به حجیت کلام پیامبر ندارد و تأکید ایشان در این جا بر حجیت انحصاری قول پیامبر، درحقیقت جهت نفی حجیت از قول امامان شیعه است.

اما مسئله «خاتمیت» در کلام دکتر سروش داستانی شنیدنی دارد. ایشان

به صراحت از انکار و نفی خاتمیت سخن می گوید: «هم چنان که در کتاب **بسط تجربه نبوی** آورده ام، تجربه نبوی یا تجربه شبیه به تجربه پیامبران کاملاً قطع نمی شود و همیشه وجود دارد ... در مورد اینکه آیا هرکس می تواند رسولی بشود، باید اذعان داشت که کسی ممکن است برای خودش «نبی» شود و احوال خاصی پیدا کند و واجد اذواق، مواجیدی، کشف و شهودها و دریافت های بی شود، ولی جامعه دینی اسلامی با این افراد - اگر اظهار نبوت کنند - برخورد سخت گیرانه ای خواهد کرد؛ در واقع پیغمبر که می گفت پیامبری بعد از من نمی آید، به پیروانش دستور داد که این باب را ببندند و دیگر حرف هیچ کس را که ادعای نبوت کرد اعتنا نکنند و به کسانی هم که این احساس به آنها دست می داد می فرمود که شما این احساسات را با کسی در میان نگذارید. شخصی ممکن است بین خودش و خدا، واجد احوالی شود و احساس کند که صاحب وظایفی است از ناحیه خداوند و دیگر وظیفه ندارد به فلان دین و یا بهمان دین عمل بکند. احساس من این است که برخی از بزرگان - مثل شمس تبریزی - تقریباً چنین احوالی داشتند ... هرکس بین خودش و خدا رابطه ای دارد و بعداً هم باید پاسخ گو باشد. اگر کسی احساس کند که دیگر نمی تواند پیرو شریعت اسلام باشد و وظیفه دیگری دارد، خودش می داند و خدای خودش. کسی هم که چنین احساسی را ندارد باید پاسخ گوی اعمالش باشد. اما تجربه پیامبرگونه البته جریان دارد، برای اینکه تجلیات خداوند تمامی ندارد. ما نمی توانیم بگوییم خدا بر پیامبر اسلام تجلی کرد و پس از آن تجلی بسته شد. این تجلی دوام دارد و برای هرکس متناسب با ظرفیتش ادامه خواهد یافت» (سروش، ۱۳۸۱، ص ۷۳).



❖ آیا کسی که چنین جملاتی را بیان می‌کند می‌تواند از «خاتمیت» سخن بگوید و به دفاع از آن برخیزد و شیعه را به دلیل اعتقاد به ولایت امامان معصوم مخالف خاتمیت معرفی و تخطئه کند و از اهل سنت به دلیل پای‌بندی به «خاتمیت» ستایش نماید؟

۸. آقای دکتر سروش در توجیه ختم نبوت با تأسی از اقبال می‌گوید: «ختم نبوت به دلیل ظهور عقل استقرایی بود. تا قبل از ظهور عقل استقرایی، پیامبران وجودشان لازم بود ... اما همین‌که مردم دستشان را به زانو گرفتند، عاقل شدند، بالغ شدند، از فقر خارج شدند، دیگر نبوت هم پایان می‌پذیرد. در مجموع اگر بشریت را یک فرد حساب کنیم، یک قوه رشد می‌کند و یک قوه رو به تحلیل می‌رود و ضعیف می‌شود. ختم نبوت را به این معنا می‌گیریم ...

در زمان ما از چراغ کلیم نور بیرون نمی‌آید، در چراغ خودمان نور را باید روشن کنیم. با ختم نبوت، ما دیگر رهایییم از سلطه آسمان. پیامبر برای ما یک منبع آسمان بود ... عقل اسقرایی وقتی آمد در وحی بسته شد. خاک تاریخ پس از ظهور عقل استقرایی پیامبر پرور نبود. پیامبر پروری برای دورانی بود که هنوز عقل نقاد متولد نشده بود ... پس از آنکه تکامل آدمیان آنها را به مرتبه عقل نقاد رساند، حاجت به آمدن انبیا متوقف شد ... تاریخ به خودی خود به جایی رسید که دیگر اجازه نمی‌داد پیامبر دیگری متولد بشود، دیگر خاک تاریخ، پیامبر پرور نبود».

خلاصه این بیان، چنان‌که در کلام اقبال به تفصیل آمده - و شهید مطهری نیز از او نقل نموده - این است که «وحی» از نوع هدایت‌گریزی و مادون عقل نقاد استقرایی است. نیاز بشر به بهره‌مندی از هدایت‌گریزی (وحی) تا زمانی بود که

بشر به مرحله عقل نقاد استقرایی نرسیده بود. هرچه بشر بیش تر به سوی عقل استقرایی پیش رفت، نیاز او به هدایت غریزی (وحی) فروکش کرد تا اینکه باتکامل عقل استقرایی بشر، نیاز بشر به هدایت غریزی به کلی منقطع شد. در این مقطع ختم نبوت اعلام گردید (اقبال، ۱۳۶۲، ص ۱۴۴ - ۱۷۰ / مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۸۶ - ۱۹۴).

براین بیان، اشکالات متعددی مطرح است که شهید مطهری به آنها اشاره کرده است (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۹۰ - ۱۹۴).

اشکال اساسی این توجیه، در این است که «وحی» از نوع «هدایت غریزی» و مادون عقل دانسته شده است، درحالی که این سخن، بی اساس می باشد. «غریزه» یک خاصیت صد در صد طبیعی، غیراکتسابی، ناآگاهانه و نازل تر از حس و عقل است، اما وحی، هدایتی ما فوق عقل و حس و تا حدود زیادی اکتسابی و آگاهانه است. درجه آگاهانه بودن وحی، بسیار بالاتر از حس و عقل است و فضایی که به وسیله وحی، اکتشاف می شود، وسیع تر و عمیق تر از فضایی است که عقل استقرایی قادر به اکتشاف آن است (همان).

از این گذشته، همان گونه که شهید مطهری اشاره نموده است، لازمه این توجیه این است که بشر با رسیدن به مرحله عقل استقرایی نیازی به وحی (هدایت غریزی) نخواهد داشت؛ بنابراین این توجیه، توجیه ختم دیانت است نه ختم نبوت. بر اساس این توجیه، «خاتمیت» به معنای اعلام پایان دوره دین و آغاز دوره عقل و علم است، که خلاف ضرورت اسلام است.

شگفت انگیز اینکه آقای دکتر سروش برای فرار از این اشکال به توجیهی روی می آورد که مغالطه ای بیش نیست، وی می گوید: «پس از درگذشت خاتم



رسولان، آدمیان در همه چیز و بالأخص در فهم دین به خود وانهاده‌اند و دیگر هیچ دست آسمانی، آنان را پا به پا نمی‌برد تا شیوه راه رفتن بیاموزند و هیچ ندای آسمانی تفسیر «درست» و نهایی دین را در گوش آنان نمی‌خواند تا از بدفهمی مصون بمانند...» (همان).

حقیقت این است که لازمه توجیه ایشان از «خاتمیت»، صرفاً این نیست که بشر در فهم دین به خود وانهاده شده است، بلکه لازمه آن این است که در همه امور از جمله در خود دین هم به خود وانهاده شده است؛ زیرا اگر با رشد عقل استقرایی، قوه هدایت غریزی که وحی از سنخ آن است فروکش کرده و از اعتبار افتاده است، دیگر جایی برای اعتبار وحی و داده‌های پیامبران که مادون عقل استقرایی است باقی نمی‌ماند.

علاوه بر همه اینها، لازمه توجیه مزبور از خاتمیت این است که پس از عصر خاتمیت، باید تجربه پیامبرانه پایان یابد و صحنه، برای جولان‌گری عقل استقرایی، خالی گردد، درحالی که نه آقای *اقبال* به چنین چیزی عقیده دارد و نه آقای دکتر *سروش*. آقای *اقبال* تمایلات باطنی‌گری و عرفانی شدید دارد و به الهامات معنوی سخت عقیده دارد و مخالف جدی جانشینی علم و عقل به جای ایمان و الهامات معنوی است. آقای دکتر *سروش* نیز سخت دارای تمایلات عرفانی است و به‌طور مکرر از بسط تجربه نبوی و تداوم آن سخن می‌گوید. از همه اینها گذشته، رشد و شکوفایی عقل استقرایی مربوط به صدها سال پس از بعثت پیامبر اکرم ﷺ است، پس چگونه «خاتمیت» در زمانی که هنوز دنیا در توحش و جهالت به سر می‌برد اعلام می‌شود؟ آیا عصر جاهلیت و یا عصر پیامبر اکرم، عصر عقل استقرایی - آن هم در شبه جزیره حجاز و عربستان - بوده

است؟

۹. آقای دکتر سروش در همان سخنرانی در جمع دانشجویان انجمن اسلامی دانشگاه سوربن عقیده شیعه به «امامت» را ناهم خوان با عقیده به «خاتمیت» می‌داند و معتقد است شیعه با این اعتقاد، جایی برای «خاتمیت» باقی نگذاشته است؛ زیرا همه شئون نبوت را برای امامان خود قائل شده است. در جایی می‌گوید: «ویژگی پیامبران این بوده است که دانش آن‌ها از راه کتاب و اجتهاد نبوده است چنان‌که دانش آنها مقرون به عصمت و برخوردار از حجیت بردیگران بوده است.

شیعیان این ویژگی‌های سه‌گانه (غیر اکتسابی بودن دانش، مقرون به عصمت بودن دانش، برخورداری از حجیت) را برای امامان خود قائل شده‌اند، بنابراین جایی برای ختم نبوت باقی نمانده است».

در جای دیگر می‌گوید: «چگونه می‌شود که پس از پیامبر خاتم، کسانی در آیند و به اتکای وحی و شهود، سخنانی بگویند که نشانی از آنها در قرآن و سنت نبوی نباشد و در عین حال تعلیم و تشریح و ایجاب و تحریمشان در رتبه وحی بنشیند و عصمت و حجیت سخنان پیامبر را پیدا کند و باز هم در خاتمیت خللی نیفتد؟ پس خاتمیت چه چیزی را نفی و منع می‌کند؟ چنان خاتمیت رقیقی که همه شئون نبوت را برای دیگران میسور و ممکن می‌سازد، بود و نبودش چه تفاوتی دارد؟».

در پاسخ این سخن باید گفت: اولاً این‌گونه سخن گفتن از فردی مانند آقای سروش که هم به قرائت‌های مختلف از دین و هم به پلورالیسم و کثرت‌گرایی دینی و هم به قبض و بسط در معرفت دینی عقیده دارد بسیار شگفت‌انگیز



است. ایشان با اعتقاد به قرائت‌های مختلف از دین، معتقد است از یک «متن دینی» و یا «آموزه دینی» می‌توان قرائت‌های مختلفی داشت، حال چگونه ایشان ادعا می‌کند نمی‌توان از «امامت» قرائتی متناسب با «خاتمیت» داشت؟

ایشان با اعتقاد به «پلورالیسم» معتقد است همه ادیان و مذاهب و نیز همه قرائت‌ها از دین، حق و بهره‌مند از حقیقت و در «صراط مستقیم»‌اند؛ حال چگونه در این جا به یک مذهب (شیعه) و یک قرائت از متون شیعی (ناسازگاری امامت و مهدویت با خاتمیت و دموکراسی) می‌تازد؟!

ایشان در بحث «قبض و بسط» عقیده دارد که هیچ معرفت ثابت و تفسیر پایداری از دین و آموزه‌های آن وجود ندارد و همیشه معرفت‌ها و تفسیرهای دینی دست خوش تحول و تکامل‌اند. به تعبیر دیگر ایشان به «نسبیت» در معرفت دینی عقیده دارد؛ حال چگونه به صورت مطلق و انعطاف ناپذیر از ناسازگاری آموزه «امامت» و «مهدویت» با «خاتمیت» سخن می‌گوید؟!

ثانیاً نه بهره‌مندی از «علم لدنی» و «دانش غیر اکتسابی» از ویژگی‌های انبیا است و نه برخورداری از «عصمت» و «حجیت». قرآن کریم از کسانی نام برده است که از غیر راه «وحی پیامبرانه»، از علوم لدنی و غیر عادی برخوردار بوده‌اند؛ نمونه‌اش جناب لقمان است که قرآن در مورد او می‌فرماید: «ما به لقمان حکمت آموختیم» (لقمان: ۱۲) و یا در مورد آصف بن برخیا وزیر حضرت سلیمان می‌فرماید: «کسی که دانشی از کتاب داشت گفت: پیش از آنکه چشم بر هم زنی، آن تخت ملکه سبا) را نزد تو خواهم آورد» (نمل: ۴۰) و یا قرآن از کسانی به عنوان «الذین اوتوا العلم» (علم دادگان) یاد کرده است که از علوم غیر عادی برخوردار بوده‌اند؛ «وَ يَزِي الذِّينَ اَوْتُوا الْعِلْمَ الَّذِي اُنزِلَ الْيَكِ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَ يَهْدِي الْاِي

صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ؛ (سبأ: ۶) کسانی که به ایشان علم داده شده، می‌دانند آنچه از سوی پروردگارت بر تو نازل شده، حق است و به راه خداوند عزیز و حمید هدایت می‌کند. و در جایی دیگر از علم داده شدگانی یاد کرده است که قرآن در سینه آنهاست: «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ»؛ (عنکبوت: ۴۹) بلکه این (قرآن) آیات روشنی است که در سینه دانشوران (علم داده شدگان) جای دارد.»

از همه مهم تر، در جایی خداوند به پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «آنها که کافر شدند می‌گویند: تو پیامبر نیستی! بگو کافی است که خداوند و کسی که علم کتاب در نزد اوست میان من و شما گواه است» (رعد: ۴۳). در این آیه به صراحت از کسی نام برده شده است که علم کتاب (علم همه کتاب) در نزد اوست و در کنار خداوند به عنوان شاهد صدق پیامبر معرفی شده است و مقام و منزلتش چنان بالاست که خداوند به خاطر وجود چنین شاهدی به پیامبر دلداری می‌دهد و شهادت خود و او را برای اثبات حقانیت پیامبر کافی می‌داند. در روایات شیعه و سنی «من عندهم الکتاب» به حضرت علی ﷺ تفسیر شده است. در برخی روایات آمده است وزیر حضرت سلیمان که کارهای شگفت‌انگیزی می‌کرد (از جمله آوردن تخت بلقیس در یک چشم بر هم‌زدن از سبا به اورشلیم) به تعبیر قرآن تنها بهره‌ای از علم کتاب داشت، ولی در این آیه از کسی نام برده شده است که همه علم کتاب نزد اوست (کلینی، ۱۳۶۳، ص ۲۵۷).

باز در قرآن کریم درباره مصاحب حضرت موسی از بهره‌مندی او از علم لدنی سخن به میان آمده است: «آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۵).



به‌هرحال، نه‌تنها دلیلی بر انحصار علم غیراکتسابی در انبیا وجود ندارد، بلکه آیات و روایات فراوانی بر خلاف آن دلالت دارد.

برخورداری از عصمت و طهارت باطن و نیز حجیت رفتار و گفتار نیز در انحصار انبیای الهی نیست. در قرآن کریم به‌صراحت آمده است که حضرت مریم، صدیقه و مطهره برگزیده بوده است، با اینکه پیامبر نبود: «اذ قالت الْمَلَأُئِکةُ یا مُرْمُ إنَّ الله اصْطَفَاکَ وَ طَهَّرَکَ وَ اصْطَفَاکَ عَلِی نِسَاءِ الْعَالَمِینَ» (آل‌عمران: ۴۲).

«هنگامی که فرشتگان گفتند: ای مریم خدا ترا برگزیده و پاک ساخته و بر تمام زنان جهان، برتری داده است». در آیه ۷۵ سوره مائده به‌صراحت به مریم لقب صدیقه داده شده است. به‌طور قطع کسی که صدیقه و مطهره برگزیده باشد، هم دارای عصمت است و هم گفتار و رفتار او حجت است. باز در قرآن کریم خطاب به اهل بیت پیامبر اکرم ﷺ آمده است: «أَمَّا بِرِیْذَ اللهِ لَیْذُهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسُ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یَطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً» (احزاب: ۳۳) قطعاً خداوند می‌خواهد پلیدی را از شما اهل بیت دور کند و شما را کاملاً پاک سازد». در این آیه به‌صراحت اهل بیت پیامبر بهره‌مند از عصمت و طهارت کامل معرفی شده‌اند. در ذیل این آیه از شیعه و سنی روایاتی وارد شده است که مقصود از اهل بیت، پیامبر اسلام ﷺ، علی ﷺ، فاطمه ﷺ، حسن ﷺ و حسین ﷺ می‌باشد. جای تعجب است که آقای دکتر سروش اعتقاد به عصمت اهل بیت پیامبر را از مختصات امامیه می‌داند.

جالب این است که در نگاه قرآن، نزول فرشته بر شخص و دیدن او و گفت‌وگو با او از مختصات انبیا نیست؛ چنان‌که در آیه بالا (آل‌عمران: ۴۲) به‌صراحت از گفت‌وگوی ملائکه با مریم سخن به میان آمده است. یا در جای دیگر در مورد آن حضرت چنین آمده است: «در این کتاب (آسمانی) مریم را یاد

کن، آن هنگام که از خانواده‌اش جدا شد و در ناحیه شرقی (بیت المقدس) قرار گرفت و میان خود و آنان حجابی افکند، در این هنگام ما روح (روح القدس) خود را به سوی او فرستادیم و او در شکل انسانی کامل بر مریم ظاهر شد. او گفت: من از شر تو، به خدای رحمان پناه می‌برم اگر پرهیزگاری! گفت: من فرستاده پروردگار توام، تا پسر پاکیزه‌ای به تو ببخشم...» (مریم: ۱۶ - ۱۹).
و در سوره هود گفت و گوی همسر حضرت ابراهیم (سلاره) با فرشتگان بازگو گردیده است (هود: ۷۱ - ۷۳).

در جای دیگر از وحی خدا بر مادر موسی ﷺ و دلداری دادن او و اخبار از حوادث آینده برای او سخن گفته شده است (قصص: ۷).

حال آیا می‌توان شیعیان را به‌خاطر بهره‌مندی امامان از علم غیراکتسابی و عصمت و حجیت کلام، به خاتمیت ستیزی متهم کرد؟ یا باورمندان به این عقیده را «شیعه غالی» و یا «غلاة» دانست؟

اما مهم‌ترین مسئله‌ای که باعث شده وی عقیده به «امامت» را ناسازگار با «خاتمیت» بداند، این است که امامان شیعه احکام و آموزه‌هایی را به شیعیان خود گفته و آموخته‌اند که در کتاب خدا و سنت پیامبر، نشانه و اثری از آنها نیست. شیعیان درعین حال معتقدند این آموزه‌ها از روی اجتهاد از کتاب و سنت هم نبوده است، بلکه با تکیه به علوم لدنی و غیر اکتسابی بوده است. برداشت ایشان از این امر این است که شیعیان برای امامان خود همانند پیامبر حق تشریح قائل بوده و آنها را شارع و نه شارح می‌دانند.

در پاسخ باید گفت هرچند شکی در این نیست که ازجانب امامان احکام و آموزه‌هایی بیان شده است که در ظاهر کتاب خدا و سنت پیامبر وجود ندارد اما



این امر به معنای شارع بودن آنها نیست، چون اولاً فهم آنها از کتاب خدا تنها در حد و اندازه فهم ما نیست. آنها همان راسخین در علم‌اند که به تأویل قرآن آگاهند (آل عمران: ۷)؛ آنها همان مطهران‌اند که به حقیقت قرآن در عالم علوی دسترسی دارند (واقعه: ۷۷ - ۸۰).

مگر در روایات پیامبر اکرم ﷺ از بطون قرآن سخن به میان نیامده است؟ آیا می‌توان آگاهان به بطون و اشارات قرآن را با ناآگاهان برابر دانست؟ و یا دلیلی در دست است که آگاهی به بطون قرآن از مختصات پیامبر اکرم ﷺ است؟ مگر حروف مقطعه قرآن بر اساس آنچه که در روایات آمده است رموزی میان خدا و پیامبر ﷺ نیست؟ بی‌شک در ورای این حروف، حقایق و معارف فراوانی نهفته است که برای انسان‌ها از راه‌های عادی و متعارف دست یافتنی نیست. حال چه اشکال دارد که امامان معصوم شیعه نیز از این علوم و معارف نازل شده بر پیامبر اکرم ﷺ آگاه باشند؟ آیا آگاهی به این حقایق و معارف نازل شده بر پیامبر به مبنای بهره‌مندی از نبوت و یا شارعیت است؟ قطعاً نه!

ثانیاً همان‌گونه که از روایات فراوان استفاده می‌شود، پیامبر اکرم ﷺ علوم الهی و وحیانی خویش را از طریق غیر عادی و نامتعارف به قلب امام علی ﷺ و او نیز به فرزندان معصوم خویش و آن‌ها نیز به فرزندان معصوم خود منتقل کرده‌اند. باور این امر با توجه به اعتقاد ما به ولایت باطنی و معنوی پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ، کاری آسان و ممکن است.

شیعه معتقد است پیامبر اکرم ﷺ به دلیل نداشتن فرصت کافی و نیز عدم ظرفیت انسان‌های موجود در عصر او، نتوانست همه آنچه را که خداوند به‌عنوان «دین» در اختیار او نهاد، به مردم معاصر خویش برساند، از این جهت بخش

زیادی از معارف دین را در اختیار **علی** علیه السلام قرار داده است. محدثین شیعه و سنی روایت کرده‌اند که امام **علی** علیه السلام فرمود: «پیامبر صلی الله علیه و آله هزار باب علم را بر من آموخت که از هر باب آن هزار باب دیگر گشوده می‌شود».

شهید **مطهری** در این مورد می‌گوید: «شیعه می‌گوید: نه خدا دستورات اسلام را ناقص به پیغمبر صلی الله علیه و آله وحی کرد و نه پیغمبر آنها را ناقص برای مردم بیان کرد. پیغمبر صلی الله علیه و آله کاملش را بیان کرد، اما آنچه پیغمبر کامل بیان کرد، همه آنها بی نبود که به عموم مردم گفت (بسیاری از دستورات بود که اصلاً موضوع آنها در زمان پیغمبر صلی الله علیه و آله پیدا نشد، بعدها سؤالش را می‌کردند) بلکه همه دستوراتی که از جانب خدا بود به شاگرد خاص خودش گفت و به او فرمود: تو برای مردم بیان کن» (مطهری، ۱۳۸، ص ۳۲).

«پیغمبر از هیچ فرصتی کوتاهی نکرد و خیلی چیزها را تعلیم داد، ولی باتوجه به تاریخچه مکه و مدینه پیامبر و گرفتاری‌ها و مشاغل زیادی که ایشان داشت، مسلم این مدت وافی نبود که همه احکام اسلام را برای همه مردم بیان کند و امکان ندارد که چنین دینی، ناقص بیان شده باشد؛ بنابراین حتماً باید کسی یا کسانی در میان اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله وجود داشته باشند که اسلام را به تمام و کمال از پیغمبر صلی الله علیه و آله گرفته و شاگردان مجهز پیامبر باشند که بعد از رفتن او از نظر توضیح و بیان اسلام نظیر وحی باشند ... باید لاقفل برای مدتی کارشناسان الهی در میان مردم باشند که اسلام را به خوبی به مردم بشناسانند» (همان، ص ۶۴ - ۶۵).

در جای دیگر می‌گوید: «درواقع در اینجا «امامت» نوعی کارشناسی اسلام می‌شود، اما یک کارشناسی خیلی بالاتر از حد یک مجتهد، کارشناسی من



جانب‌الله ... اسلام شناس هستند، البته نه اسلام شناسانی که از روی عقل و فکر خودشان اسلام را شناخته باشند که قهراً جایز الخطا باشند، بلکه افرادی که از یک طریق رمزی و غیبی که بر ما مجهول است، علوم اسلامی را از پیغمبر ﷺ گرفته اند» (همان، ص ۲۹).

باز در جای دیگر می‌گوید: «آنچه ائمه ﷺ می‌گویند مستند به پیغمبر است، نه به این شکل که پیغمبر به آنها تعلیم کرد، بلکه به آن شکلی که می‌گوییم علی ﷺ فرمود: پیغمبر ﷺ بابتی از علم به روی من باز کرد که از آن باب هزار باب دیگر باز شد. ما نمی‌توانیم تفسیر کنیم که این چگونه بوده است؛ همان‌طور که وحی را نمی‌توانیم تفسیر کنیم که پیغمبر ﷺ چگونه علم را از ناحیه خدا می‌گیرد، نمی‌توانیم تفسیر کنیم که چه نوع ارتباط معنوی میان پیغمبر ﷺ و علی ﷺ بود که پیامبر حقایق را - کما هو حقّه و بتمامه - به علی آموخت و به غیر او نیاموخت» (همان، ص ۴۶).

نکته‌ای که در این جا باید اضافه کرد این است که چگونه آقای دکتر سروش مسئله امامت و عصمت و علم لدنی و حجیت کلام امامان شیعه را در تضاد با «خاتمیت» پیامبر اکرم ﷺ می‌داند، در حالی که خود پیامبر اکرم ﷺ بارها و بارها بر روی امامت و عصمت و حجیت اهل بیت تصریح و تأکید کرده است؟ مگر شیعه و سنی حدیث ثقین، حدیث سفینه، حدیث غدیر، حدیث منزلت، حدیث حق، حدیث مدینه‌العلم و... را نقل نکرده‌اند؟ آیا می‌توان در سند و دلالت این احادیث شک و تردید روا داشت؟ آیا حجیت کلام پیامبر اکرم ﷺ که آقای دکتر سروش در این بحث بر روی آن زیاد تأکید دارد، اقتضای اعتقاد و التزام به این احادیث شریف را ندارد؟

آیا همین امر نشان نمی‌دهد که تأکید دکتر سروش بر حجیت کلام پیامبر ﷺ برای نفی حجیت از کلام امامان شیعه بوده است؟ وگرنه باتوجه به مبانی ایشان - آن‌گونه که قبلاً گذشت - به راحتی می‌توان فهمید که وی اعتقادی به حجیت کلام پیامبر ﷺ هم ندارد.

۱۰. آقای دکتر سروش در بخشی از بیانات خویش در همان سخنرانی مورد بحث، اعتقاد به «مهدویت» را به‌عنوان یکی از عناصر اعتقادی شیعه از دو جهت مورد نقد و ایراد قرار می‌دهد: یکی اینکه اعتقاد به «مهدویت» با اعتقاد به «خاتمیت» همخوانی ندارد؛ زیرا بر اساس خاتمیت، بشر با ظهور عقل استقرایی، از دست‌گیری آسمان بی‌نیاز شده است. عصر پس از خاتمیت عصر آزادی و رهایی عقل بشر از دخالت امور قدسی و آسمانی است. در عصر خاتمیت دیگر بشر به رهبر آسمانی نیاز ندارد. اما معنای اعتقاد به «مهدویت» این است که یک پیامبر صفت دیگری، در پایان تاریخ می‌آید. او شخصی است که ویژگی‌های پیامبران را دارد و برخوردار از عصمت و حامل ولایت الهی است. روشن است که این عقیده، با خاتمیت سازگاری ندارد.

دیگر اینکه شیعه با اعتقاد به «مهدویت» و زنده‌بودن «امام غائب» و صاحب اصلی دانستن آن، معتقد است هر حکومتی که در عصر غیبت، تشکیل می‌شود، «غاصب» بوده و به ناحق زمام حکومت را در دست گرفته است و اگر حکومت حقی هم تشکیل شود وظیفه‌اش هموارکردن راه برای ظهور امام و مقدمه‌ای برای آن حکومت نهایی است. به همین خاطر، بیش از اینکه رعایت مصلحت عامه را بکند، وظیفه خود را زمینه‌سازی برای برپایی آن حکومت می‌داند تا اینکه آن را به‌دست صاحب اصلی‌اش بسپارد. به همین دلیل است که بین اندیشه



دموکراسی و اندیشه مهدویت تعارض وجود دارد؛ بنابراین اعتقاد به «مهدویت» هم با «خاتمیت» ناسازگار است و هم با دموکراسی و حکومت بر مردم بر اساس مصالح آن‌ها.

در نقد این مطالب باید گفت: اولاً همان‌گونه که قبلاً گفته شد، میان «مهدویت» و «خاتمیت» تعارضی نیست؛ زیرا تعارض در صورتی است که تفسیر آقای دکتر سروش از خاتمیت را که به تبع *اقبال لاهوری* به معنای بی‌نیازی بشر از دست‌گیری آسمان و رهبران آسمانی است بپذیریم، درحالی‌که چنین تفسیر و توجیهی نه مستند به دلیل عقلی است و نه دلیل نقلی. به زعم ما اشکال آقای دکتر سروش مبنی بر ناسازگاری «مهدویت» با «خاتمیت» جدا از اشکال ایشان بر «امامت» به خاطر ناسازگاری آن با «خاتمیت» نیست و همان پاسخی که در آن جا داده شد در این جا نیز جاری است.

ثانیاً اعتقاد به «مهدویت» از مختصات شیعه نیست بلکه غالب قریب به اتفاق علمای اهل سنت نیز بر اساس روایات متواتر از پیامبر اکرم ﷺ به «مهدویت» عقیده دارند. آنها نیز معتقدند فردی از سلاله پیامبر اکرم ﷺ و هم نام با او، در آخر الزمان ظهور خواهد کرد و با قدرت آسمانی و الهی خویش و با تشکیل حکومت جهانی، زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد و آموزه‌های احکام اسلام را به صورت درست و کامل اجرا خواهد کرد؛ بنابراین اگر اعتقاد به ظهور منجی آسمانی و رهبر الهی با «خاتمیت» ناسازگاری دارد، در این جهت فرقی میان شیعه و سنی نخواهد بود. جالب اینکه این اعتقاد مختص به مسلمانان هم نیست، بلکه پیروان همه ادیان آسمانی به چنین امری عقیده دارند. البته میان شیعه و سنی در مسئله مهدویت تفاوت‌هایی وجود دارد، ولی این تفاوت‌ها نقش

جدی در مسئله مورد بحث ندارد. ثالثاً هر چند شیعه معتقد است در عصر غیبت، امام غائب زنده و صاحب اصلی حکومت بر جهان است، اما معنایش این نیست که مردم در این عصر، به دنبال تشکیل حکومت نباشند، بلکه مردم و نخبگان موظف به تشکیل حکومت دینی و صالح اند، چنان که معنایش این نیست که حکومت حق و عدل که به نیابت و اجازه امام غائب علیه السلام تشکیل می‌شود وظیفه‌ای در تأمین مصالح عامه مردم - مانند اقتصاد و تعلیم و تربیت و امنیت و حقوق مردم و... ندارد و وظیفه او صرفاً هموار کردن راه برای حکومت نهایی و جهانی امام غائب (عج) است.

آیا/امام خمینی که به اعتقاد آقای سرروش معتقد بود ما وظیفه داریم این حکومت را به دست صاحب اصلی‌اش برسانیم، دیدگاهش این بود که وظیفه‌ای در برآوردن نیازها و مصالح مردم ندارد؟ مگر امام خمینی به طور مکرر بر آزادی، استقلال، حقوق مردم، معیشت، رفاه، سوادآموزی، توسعه علمی و اقتصادی و پیشرفت کشور در عرصه‌های مختلف از جمله فناوری، بهداشتی، سیاسی و بین‌المللی تأکید نداشت؟

آیا آماده نمودن راه برای ظهور امام غائب و تشکیل حکومت جهانی، چیزی جز انجام این اصلاحات و اقدامات است؟ آیا بدون انجام این گونه اصلاحات، می‌توان خود را منتظر واقعی ظهور حکومت جهانی امام زمان دانست؟

رابعاً در مورد ناسازگار بودن اعتقاد به مهدویت با دموکراسی باید گفت: اگر مقصود این است که با اعتقاد به مهدویت نمی‌توان در عصر غیبت حکومت مردمی داشت و برای آرای مردم نقش و اعتباری قائل شد، به طور قطع چنین نیست. گواه آشکار این مطلب، حکومت «جمهوری اسلامی ایران» است. انتخابات فراوان داشته و شاهد حضور چشم گیر و کم نظیر مردم در پای صندوق‌های رأی بوده است؛ حضوری که در کشورهای به

ظاهر دمکراتیک مشابه آن کم‌تر اتفاق می‌افتد. این در حالی است که دست اندرکاران و بنیان‌گذاران حکومت جمهوری اسلامی ایران، عمیق‌ترین اعتقاد و ایمان را به «مهدویت» و وجود امام زنده غائب داشته و دارند.

۱۵۱



و اگر مقصود این است که پس از عصر ظهور و حضور امام زمان (عج) در صحنه جامعه، مردم در تشکیل حکومت جهانی حضرت نقشی ندارند، این هم به‌طور قطع صحیح نیست؛ زیرا اگر بنا بود امام زمان تنها با قدرت خارق‌العاده غیبی خود جهان را تصرف کند و حق و عدل را به اجرا درآورد دیگر نیازی به این همه غیبت طولانی نبود. حتی امام می‌توانست از همان آغاز، غیبت اختیار نکند و با قدرت غیبی، اهداف و مقاصد خویش را در جهان به اجرا درآورد. نفس غیبت امام و تأخیر در ظهور ایشان، از ضرورت آمادگی مردم و نقش و دخالت آنها در ظهور حضرت و تشکیل حکومت جهانی حکایت دارد.

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. سروش، عبدالکریم، پایگاه خبری آفتاب، ۱۶/۰۵/۱۳۸۴.
 ۲. —؛ مجله کیان؛ شماره ۲۶، مرداد و شهریور ۱۳۷۴.
 ۳. —؛ ماهنامه جهان اندیشه، شماره ۲، آبان ۱۳۷۹.
 ۴. سروش، عبدالکریم، هفته نامه جامعه مدنی؛ شماره ۲۰، ۲۲/۱۱/۱۳۷۹.
 ۵. الفراء، محمدبن الحسین؛ الاحکام السلطانيه؛ بيروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۰ق.
 ۶. قرطبی، ابو عبدالله محمدبن احمد؛ الجامع لاحکام القرآن؛ بيروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۲، ۱۳۷۲ق.
 ۷. طبری، احمدبن عبدالله؛ الرياض النظره؛ ۱۴۱۸، دار الفرقه، بيروت، چاپ اول.
 ۸. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ ج ۵، ۱۴۰۹، چاپ اول، ناشر الشریف الرضی.
 ۹. مطهری، مرتضی؛ خدمات متقابل اسلام و ایران؛ ۱۳۷۸، انتشارات صدرا، تهران، چاپ ۲۷.
 ۱۰. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۲، ۱۳۷۴، انتشارات صدرا، تهران، چاپ پنجم.



۱۱. ____؛ امامت و رهبری؛ ۱۳۸۴، انتشارات صدرا، تهران، چاپ ۳۰.
۱۲. سروش، عبدالکریم؛ صراط‌های مستقیم؛ ۱۳۷۷، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، چاپ اول.
۱۳. ____؛ «اسلام، وحی و نبوت»، ۱۳۸۱، مجله آفتاب؛ شماره ۱۵.
۱۴. ____؛ قبض و بسط تنوریک شریعت، ۱۳۷۵، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، چاپ پنجم.
۱۵. اقبال لاهوری، محمد؛ احیای فکر دینی؛ ترجمه احمد آرام؛ ۱۳۶۲، قلم، چاپ اول.
۱۶. کلینی، محمدبن یعقوب؛ کافی؛ ج ۱، ۱۳۶۳، دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم.